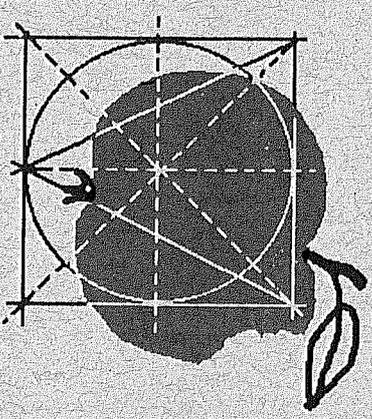


**BERLINER
WISSENSCHAFT-
LERINNEN
STELLEN
SICH VOR**



Nr. 5

Maxine Jetschmann

**Hannah Arendts Politikbegriff
im Spannungsverhältnis von
Freiheit und Gemeinsinn**

ISSN 0936-2819

Zentraleinrichtung zur Förderung von
Frauenstudien und Frauenforschung
an der Freien Universität Berlin

In der Reihe Berliner Wissenschaftlerinnen stellen sich vor werden Vorträge publiziert, die an der Freien Universität gehalten wurden. Ziel ist es, ein Forum für die Diskussion von Forschungsergebnissen im fächerübergreifenden Bereich der Frauenerforschung zu schaffen.

Maxine Jetschmann

Nr. 5

Hannah Arendts Politikbegriff im Spannungsverhältnis von Freiheit und Gemeinsinn

Vortrag im Rahmen der Vortragsreihe
„Berliner Wissenschaftlerinnen stellen sich vor“
der Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und
Frauenforschung an der Freien Universität Berlin

6. Juli 1989

Herausgeber:
Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und
Frauenforschung
an der Freien Universität Berlin
Königin-Luise-Str. 34
1000 Berlin 33

Druck: Zentrale Universitätsdruckerei
der Freien Universität Berlin

Berlin 1989

„Ich würde mich für den glücklichsten Sterblichen halten, wenn ich die Menschen von ihren Vorurteilen zu befreieren vermöchte. Dabei verstehe ich unter Vorurteilen nicht das, auf Grund dessen man bestimmte Dinge nicht weiß, vielmehr das, auf Grund dessen man sich selbst nicht kennt.“

(Montesquieu, Vom Geist der Gesetze)

Hannah Arendt unternimmt den Versuch, der im Abendland vorherrschenden, metaphysisch bestimmten Tradition politischen Denkens einen anderen, neuen Begriff des Politischen gegenüberzustellen. Diese Tradition, die ihrer Auffassung nach mit den Lehren von Platon und Aristoteles begann und in den Theorien von Karl Marx ihr Ende fand, ist die der politischen Philosophie, welche in ihren verschiedenen Variationen einen gemeinsamen Grundzug aufweist, nämlich das Bestreben der Philosophen, dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten Maßstäbe anzulegen, deren Herkunft außerhalb des politischen Bereichs liegt. Ihr Versuch zielt im Gegenteil darauf, das Politische nicht von den Prinzipien des philosophischen Denkens her zu fassen, sondern von solchen Prinzipien, die aus der Erfahrung der in der Welt handelnden Menschen stammen. Dieser Versuch kann in fünf Momenten skizziert werden:

- 1) Der Gleichsetzung von Politik und Herrschaft – zu der in der Neuzeit die Gewalt tritt – setzt sie die Freiheit des Handelns -, des Anfangenkönnens als das ursprüngliche Phänomen des Politischen entgegen.
- 2) Gegen die wesentlich an der Vorgehensweise des Herstellungs orientierte Praxis hebt sie die unterschiedliche Struktur des Handelns in seinem Vollzugscharakter und seiner Angewiesenheit auf Pluralität der Handelnden hervor.
- 3) Die Identifikation von Freiheit und Notwendigkeit konfrontiert sie mit einer scharfen Trennung zwischen dem Bereich des Privaten bzw. des Sozialen (der Notwendigkeit) und dem des Politischen (der Freiheit).
- 4) Der Überwucherung des Politischen durch den prozessualen Ablauf der Geschichte setzt sie die Macht, die Fähigkeit

des Ausrichten-Könnens von miteinander handelnden Menschen entgegen.

- 5) Dem nach dem Untergang des Römischen Reiches erfolgten Weltverlust und der in der Neuzeit radikalisierten Weltentfremdung stellt sie die Suche nach einer Neubelung des menschlichen Urteilsvermögens entgegen, das auf Gemeinsam beruht und Gemeinsinn schafft.

Ich möchte im folgenden versuchen, einige Elemente freizulegen, die die Entstehung dieses Begriffs des Politischen von Hannah Arendt erhellen. Die enge Verflechtung von Leben und Werk bei Hannah Arendt wird oft hervorgehoben.¹⁾ Dabei kann auf ihre eigenen Aussagen verwiesen werden: „Ich glaube nicht“, so äußert sie 1964 in einem Gespräch mit Günter Gaus, „daß es irgendeinen Denkvorgang gibt, der ohne persönliche Erfahrung möglich ist. Alles Denken ist Nachdenken, der Sache nachdenken.“²⁾ Bislang ist jedoch nur punktuell und ansatzweise der Versuch unternommen worden, diesen Bezug im einzelnen aufzuzeigen.³⁾ Erstaunlich ist außerdem, daß die Autoren, die sich kritisch mit den bekannten Werken Hannah Arendts auseinandergesetzt haben, fast ausnahmslos die Schriften, die sie vor ihrem 1951 erschienenen „The Origins of Totalitarianism“ verfaßt hat, überhaupt nicht erwähnen.⁴⁾ Das Besondere ihrer Zugangsweise zum Politischen und die prägnanten Züge ihres Denkens bilden sich aber bereits während ihrer Studienzeit bis zu ihrer Flucht aus Deutschland im Jahre 1933 heraus. Ich wende mich deshalb gerade einigen frühen und weniger bekannten Schriften und Briefen zu, die sie von 1926

bis 1933 verfaßte.⁵⁾ Meine Absicht ist es, dem Zusammenspiel von Erfahrungen und Begriffen so nachzugehen, daß ich aufzeige, wie die Erfahrung, die Hannah Arendt im Zusammenhang mit dem Aufkommen des nationalsozialistischen Regimes in Deutschland macht, mit ihrem eigenen entstehenden politischen Denken verknüpft ist.

I.

1924 beginnt Hannah Arendt ihr Studium der Philosophie, Theologie und des Griechischen zunächst bei Martin Heidegger und Rudolf Bullmann in Marburg, dann bei Edmund Husserl in Freiburg i. B. und schließlich bei Karl Jaspers in Heidelberg. Im Sommersemester 1926 besucht Hannah Arendt das von Karl Jaspers veranstaltete Seminar über „Schelling, besonders seine Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ und bittet ihn in einem Brief vom 15. Juli um einige zusätzliche Erklärungen zu seinen Überlegungen aus der vorigen Seminarstunde über die „mögliche philosophische Deutung der Geschichte“.⁶⁾ Sie bezieht sich auf die von Jaspers vorgetragene Art der Geschichtsinterpretation, nach der der Einzelne die Geschichte nur von dem Standpunkt aus versteht, auf dem er selbst steht und versucht die Geschichte zu deuten, d. h. das, was sich in ihr ausspricht, von dem her zu verstehen, was er aus seiner Erfahrung schon weiß. So würde er sich das, was ihm in diesem Sinn verständlich ist, aneignen, was nicht, dagegen abstoßen. „Wie ist es“, so formuliert Hannah Arendt die sich für sie ergebende Frage, „von dieser Auffassung einer Geschichtsinterpretation her möglich, etwas Neues aus der Geschichte zu erfahren? Wird so die Geschichte nicht lediglich zu einer Reihe von Illustrationen für das, was ich sagen will und auch ohne die Geschichte schon weiß? Ein Versenken in die Geschichte würde dann nur bedeuten, eine reiche Fundgrube für geeignete Beispiele zu finden.“⁷⁾

1) So u. a.: Ernst Vollrath, Hannah Arendt und Martin Heidegger, in: Heidegger und die praktische Philosophie, hrsg. von A. Gehmann-Siefert und O. Pöggeler, Frankfurt/Main 1988, S. 364; Delbert Barley, Hannah Arendt: Die Judenfrage (Schriften in der Zeit zwischen 1929-1950), in: Zeitschrift für Politik, Jg. 35 NF, Heft 2, 1988, S. 113; Ingeborg Nordmann, „Fremdsein ist gut“. Hannah Arendt über Rahel Varhagen, in: Rahel Levin Varhagen. Die Wiederentdeckung einer Schriftstellerin, hrsg. von B. Hahn und U. Isselstein, Göttingen 1987, S. 196.

2) Gespräche mit Hannah Arendt, hrsg. von A. Reif, München 1976, S. 31. Vgl. auch: Hannah Arendt, Between Past and Future, New York 1968, S. 14: „... thought itself arises out of incidents of living experience and must remain bound to them as the only guideposts by which to take its bearings.“

3) Vgl. Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt. For Love of the World, New Haven & London 1982.

4) Vgl. D. Barley, Hannah Arendt: Die Judenfrage, ebd., S. 114.

Ordnen alter Manuskripte und Notizen den Brief seiner damaligen Studentin wieder und schickt ihn ihr nach Amerika, weil ihr, wie er hofft, „vielleicht die Erinnerung Freude macht.“ Und er fährt fort: „Viele Leute mögen so etwas nicht, weil ihnen Erinnerung nur zeigt, was sie nicht sein mögen oder was sie versäumt oder verdrängt haben. Sie sagen ja zu sich selbst und werden Erinnerungen gern haben, denke ich. Also wage ich es – es ist überdies recht harmlos.“⁸⁾

Ganz so „harmlos“ scheint die Frage Hannah Arendts allerdings nicht, zumindest wenn es wie hier darum geht nachzuzeichnen, wie sich die Aufmerksamkeit der damals zwanzigjährigen Studentin nach und nach konzentriert auf einen Bereich zusammenzieht, nämlich auf den des Politischen. „Wie ist es möglich, etwas Neues aus der Geschichte zu erfahren?“, fragt sie damals also offensichtlich schon dafür sensibilisiert, daß die Geschichte – oder die Welt – nicht als Erfahrung des Selbst interpretiert, nicht auf die Selbsterfahrung reduziert werden kann. Auf diese Weise kann nur jemand fragen, dem es, wenn auch erst als leise Ahnung, zum Problem wird, wie denn Affektion durch Welt, das heißt durch das Andere und die Anderen überhaupt möglich ist.

Zwei Jahre später beginnt Hannah Arendt die Arbeit an ihrer Dissertation, die 1929 unter dem Titel „Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation“ publiziert wird. Sie stellt sich das Thema des Liebesbegriffs bei Augustin nicht aus bloßer philologisch-historischer Neugier oder rein akademisch-antiquarischem Forschungsdrang, sondern legt sich hier die Fundamente und steckt den Rahmen für das ab, was zu ihrer eigenen Problematik wird, nämlich die Suche nach den Prinzipien politischer Gemeinschaft.⁹⁾ Sie unterscheidet drei verschiedene Begriffe von Liebe bei Augustin, die sie nacheinander analysiert, indem sie diese jeweils in bezug setzt zu der Situation, in der das Problem der Liebe eine entscheidende Rolle spielt. Sie untersucht Augustins Liebesauffassung darum 1. aus dem Todesgedanken, 2. aus dem Gedanken des eigentlichen Seins, des Schöpfergottes und 3. aus dem Ge-

denken der Gemeinschaft der Geschichte der Menschen aus Adam.

Hannah Arendt stellt in ihrer klassisch aufgebauten Arbeit die drei Problemkomplexe nebeneinander, ohne sie systematisch zu verbinden, so daß sie allein durch ihre eigene Frage zusammengehalten werden, der Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der Nächstenliebe. Während Augustin die Bedeutung des Nächsten immer schon voraussetzt, geht es ihr darum, eben dieser Relevanz selbst nachzudenken in der Frage: „Inwiefern ist der Andere für den der Welt und ihren Begierden entfremdeten Gläubigen überhaupt relevant?“

In der von Hannah Arendt hervorgehobenen Zweidimensionalität der Augustinischen Auffassung vom Menschen kommt die für ihre eigenen Überlegungen grundlegende Unterscheidung zum Vorschein. Bei Augustin ist der Mensch jeweils ein anderer, ob er sich als isolierter begreift oder als bedingt und wesentlich mikonstituiert durch seine Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht. So fragt er einmal nach dem Sein des Menschen als Geschöpf. In dieser bereits in völliger Isoliertheit vor Gott gestellten Frage entdeckt sich der Mensch als Einzelnr, der ebenso abgesondert und zufällig in der Welt ist wie jeder Andere, der als Nächster für ihn überhaupt nicht in Erscheinung tritt. Andererseits aber fragt er nach dem Sein des Menschen unter Menschen und versucht so einen Begriff des Menschen zu fassen, der sein Mit-den-anderen-in-der-Welt-Sein von vornherein miteinschließt. Daß der Mensch von Natur ein soziales Wesen ist, meint so, daß er immer schon als geschichtlich zu den Menschen und dieser Welt gehörig begriffen wird.

In der Nächstenliebe versucht Augustin, wie Hannah Arendt darstellt, die doppelte Herkunft des Menschen zu verknüpfen, und zwar so, daß der Andere eine bestimmte Bedeutung erhält: der Andere ist als Zugehöriger zum Menschengeschlecht der Nächste und bleibt dies auch noch in der verwirklichten Isoliertheit des Einzelnen. So wird „aus dem bloßen Zusammen der Gläubigen auf Grund der Selbigkeit Gottes (. . .) die Gemeinschaft aller Gläubigen“.¹⁰⁾

⁸⁾ Ebd., S. 205.

⁹⁾ Vgl. Patrick Boyle, S. J., *Evasive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine*, in: *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, ed. by James W. Bernauer, S. J., Dordrecht 1987, S. 82 u. 84.

¹⁰⁾ Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929, S. 90.

Hannah Arendts Arbeit kann und will wohl auch nicht ihre Herkunft aus der Auseinandersetzung mit der Philosophie Martin Heideggers verleugnen. Dies wird insbesondere im Hinblick auf Sprachduktus und Fragestellung deutlich. Sie stellt dennoch einen ganz eigenständigen Entwurf dar und ist bereits von einer eigenen Problematik bewegt, deren Struktur sich an ihrem Festhalten an der Doppeldeutigkeit menschlichen Seins in der Welt – wenn auch in einem anderen als dem Augustinischen Sinn – abzuzeichnen beginnt. Der Mensch ist für Hannah Arendt ein Einzelner, die Freiheit der Wahl und des Ergreifens gehören zu seinen unabhängigen Möglichkeiten. So ist ihr wiederholter Hinweis auf den doppelten Welbegriff bei Augustin zu verstehen, der ja Welt nicht nur als vorgegebene Schöpfung begreift, sondern auch als Menschenwelt, die durch die Menschen selbst und das, was sie lieben, konstituiert wird. Im freien Willen hat der Mensch die Möglichkeit, seiner Zugehörigkeit zu der Welt einen eigenständigen Sinn zu geben. Daß der Mensch in ihren Augen ein Einzelner ist, wird aber auch an der Weise deutlich, wie sie hervorhebt, daß das Gebot, den Anderen zu lieben wie Gott, alle menschlichen Maßstäbe vernichtet, indem es dem Menschen jede Möglichkeit des eigenständigen Erwählens und Ergreifens des Nächsten nimmt.¹¹⁾ Und es wird zuletzt auch an dem offenbar, was ihr an der aus dem konkret-weltlichen Bezügen herausgelösten Liebe auffällt, nämlich das Fehlen des Moments der Wahl: der „Geliebte“ wird nur noch als der in der gleichen Lage Befindliche vorgefunden.¹²⁾

Eine Radikalisierung dieser Eigenständigkeit im Sinne einer absoluten Isoliertheit legt Hannah Arendt jedoch fern. Denn genauso ursprünglich gehört für sie zum Menschsein des Menschen die Tatsache, daß er nicht allein, sondern mit seinen Mitmenschen die Welt bewohnt. Eine Totalisierung dieses Gemeinschaftssinnes lehnt sie aber ebenso ab. Im Hinblick auf die Forderung des Christentums, die Gemeinde solle einen

¹¹⁾ Vgl. ebd., S. 69.

¹²⁾ Ebd., S. 88. In dieselbe Richtung weist H. Arendts Hervorheben der Tatsache, daß die Welt zwar von ihrem Teilhaben an der Erb-sünde erlöst wird, daß dies jedoch ohne das Verdienst eines Einzelnen geschieht: erlöst werden alle zusammen, so wie alle zugleich in der gleichen Situation der Sünde angetroffen werden. Vgl. ebd., S. 83.

Körper bilden, der alle Einzelnen als Glieder in sich enthält und in dem jedes Glied mit dem anderen wie Brüder derselben Familie mitleidet, bezeichnet sie diese Gemeinschaft als die „äußerste Überspitzung des Gedankens von dem allen gemeinsamen Sein (. . .), bei der die Doppeldeutigkeit menschlichen Seins in der Welt, die sich in dem Vermischsein der beiden civitates ausspricht, aufgehoben ist“.¹³⁾ Diese Totalisierung der Gemeinsamkeit negiert den Einzelnen vollkommen, der nur noch als Glied im Zusammenhang aller Glieder in Christus ist.

II.

Im Sommer 1929 zieht Hannah Arendt mit Günther Stern, den sie 1925 in einem Heidegger-Seminar in Marburg kennen-gelert hat, wohin er nach seiner Promotion bei Husserl gekommen war, zuerst nach Berlin, dann nach Neubabelsberg; im September 1929 heiraten sie. Sie arbeiten zusammen an der Korrektur ihrer Doktorarbeit und bereiten das Manuskript für den Druck vor. Bereits Anfang 1929 hatte Hannah Arendt ein neues Forschungsvorhaben über die deutsch-jüdische Schriftstellerin Rahel Varnhagen (1771-1833) entworfen. Im Frühjahr 1930 wird ihr dafür ein Stipendium von der Norwegianenschaft der deutschen Wissenschaft bewilligt. Auf Rahel war Hannah Arendt erstmals durch ihre Freundin aus Ostpreußen Anne Mendelssohn gestoßen. Diese hatte in den Inflationsjahren von einem bankrott gegangenen Buchhändler eine mehrbändige Ausgabe der Varnhagen-Korrespondenz zu einem Spottpreis aufgekauft. Erst Ende der dreißiger Jahre aber findet Hannah Arendt einen Zugang zu dieser Frau, von der sie 1936 sagt, daß sie ihre „vertrauteste Freundin“ gewesen sei, „obgleich sie schon seit 100 Jahren tot war“.¹⁴⁾ Anne Mendelssohn übergibt Hannah Arendt die Varnhagen-Bände.

In einem Brief vom 20. 3. 1930 bedankt sich Karl Jaspers bei Hannah Arendt für einen Vortrag über Rahel Varnhagen, den sie ihm offenbar zuvor geschickt hatte. Obwohl er ihren Text, wie er versichert, „mit lebhafter Teilnahme“¹⁵⁾ gelesen hat und sich freut, daß Rahel ihr Thema bleibt, spricht doch eine leichte Irritation und ein gewisses Betremden aus seiner Antwort. Er

¹³⁾ Ebd., S. 87.

¹⁴⁾ Hannah Arendt, Brief an Heinrich Blücher vom 7. 7. 1936, zit. in: E. Young-Bruhl, Hannah Arendt, ebd., S. 56.

¹⁵⁾ Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel, ebd., S. 46.

wirft ihr vor, die „jüdische Existenz“ existenz-philosophisch zu objektivieren und gibt zu bedenken, daß sie damit dem existentiellen Philosophieren der Möglichkeit nach vielleicht die Wurzel abgräbt. Denn, so formuliert er seinen Einwand, „mit dem Auf-sich-selbst-angewiesenen-Sein wird dann nicht mehr völliger Ernst gemacht, wenn dieses jüdisch-schicksalhaft begründet wird, statt in sich selbst zu wurzeln“.

Hannah Arendt antwortet vier Tage darauf in herzlichem Ton, aber in der Sache sehr dezidiert und ihren Standpunkt selbstsicher behauptend. Sie habe nicht versucht, „die Rahel'sche Existenz jüdisch zu begründen“¹⁶⁾, sondern habe vielmehr aufzeigen wollen, daß auf dem Boden des Judeus eine bestimmte Möglichkeit der Existenz entstehen kann, die sie „in aller Vorläufigkeit andeungsweise mit Schicksalhaftigkeit“ bezeichnet habe. Diese Schicksalhaftigkeit erwächst gerade, so erklärt sie weiter, aus einer Bodenlosigkeit und entsteht eben nur in der Abgelöstheit vom Judentum. Zum ‚Schicksal‘ wird Geschichte für den Einzelnen ihrer Meinung nach also gerade erst aus Unkenntnis der eigenen Vergangenheit. Eben dieses Nicht-Wissen liefert an äußere, zufällige Faktoren aus. Kennt man die eigene Geschichte nicht, so sagt Hannah Arendt im Hinblick auf Rahel Varhagen, „und ist man auch nicht geradezu ein Lump, der jederzeit Gegebenes anerkennt, Widriges umlügt und Gutes vergißt, so rächt sie sich und wird in ihrer ganzen Erhabenheit zum persönlichen Schicksal, was für den Betroffenen kein Vergnügen ist.“¹⁷⁾

Das Wissen um die geschichtliche Bedingtheit ist aber nach Hannah Arendt auch nicht mit einer Objektivierung der „jüdischen Existenz“ zu identifizieren. Sie räumt ein, daß sie allerdings von einer Art Selbstobjektivierung ausgehe, die Rahel von sich aus vollzieht, nämlich als ihre besondere Art des Erfahrens. Es handelt sich hier um das Phänomen, von dem sie später wiederholt äußert, daß es sie an Rahel immer besonders interessiert hat: nämlich deren Bestreben, sich dem Leben so auszusetzen, daß es sie treffen konnte, „wie Wetter ohne Schirm“ und „weder Eigenschaften noch Meinungen – über die ihr begegnenden Menschen, über die Umstände und Zu-

stände der Welt, über das Leben selbst – dazu zu benutzen, sich einigermaßen selbst zu schützen.“¹⁸⁾ „Schicksal, Exponiertheit“, was dies eigentlich sei, könne sie, so schreibt sie Jaspers, nicht abstrakt erläutern, sondern höchstens „exemplifizierend aufweisen“¹⁹⁾ und wolle eben darum eine Biographie schreiben. Interpretation aber bedeute für sie Wiederholung.

Die Wiederholung, von der Jaspers sagt, daß der Einzelne sie „als Bewahrung wahren Selbstseins suchen“²⁰⁾ muß, versteht Hannah Arendt hier als Nachvollzug einer geschichtlichen Existenzmöglichkeit, wobei sie sich zwar ihre ‚Heldin‘ wählt, aber die vergangene Möglichkeit nicht erschließt, um sie einfach wiederkehren zu lassen. Wiederholung ist hier nicht als bloßes Wiederbringen, als nochmalige Verwirklichung eines bereits Geschehenen verstanden, sondern erweitert vielmehr die Möglichkeit der damaligen Existenz im Eröffnen eines neuen, eigenen Standpunktes in der Welt.

Weder intendiert Hannah Arendt eine objektive Rekonstruktion von Geschichte, die den Autor als Person neutralisiert, noch eine Selbstaufklärung, in der der Andere in seiner Andersheit von dem in seiner Subjektivität eingeschlossenen sinngebenden Subjekt gar nicht erreicht wird, sondern versucht, die Möglichkeit der Existenz Rahel Varhagens nachzuvollziehen. Dies Gespräch mit der Freundin wird durch eine ‚Welt ermöglicht, die wir nicht nur mit den Zeitgenossen gemeinsam haben, sondern auch mit den Toren und denen, die nach uns kommen werden. Es intendiert ein Verständnis der Anderen, ohne sich mit ihr zu identifizieren und sich dabei selbst zu verlieren, sowie eine Selbsterkenntnis, die über den welthaften Bezug zur Anderen gesucht wird.

Die von Hannah Arendt entworfene Biographie orientiert sich in gewisser Weise an dem Herderschen Begriff des Verstehens. Dieses Verstehen entspricht, mit der Aufklärung verglichen, einem „ganz neu erschlossene(n) Zugang zur Wirklichkeit“²¹⁾, das weder bloße Nachahmung und gläubige Hinnahme noch

¹⁶⁾ Vgl. hier u. im folgenden: ebd., S. 47.

¹⁷⁾ Hannah Arendt, Rahel Varhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romanik, München 1984, S. 15.

¹⁸⁾

¹⁸⁾ Ebd., S. 10.

¹⁹⁾ Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel, ebd., S. 48.

²⁰⁾ Karl Jaspers, Philosophie II, Existenzzerhellung, 4. Aufl., Berlin/Heidelberg/New York 1973, S. 130.

²¹⁾ Hier und im folgenden: Hannah Arendt, Aufklärung und Judenfrage, in: dies., Die verborgene Tradition. Acht Essays, Frankfurt/Main 1976, S. 121.

Polemik intendiert, sondern vielmehr die vergangene Wirklichkeit in ihrer Faktizität heraufbeschwört, gleichzeitig zu dieser Vergangenheit aber eine explizite Distanz wahrtr. An die Stelle von „Geschichte“ kann ohne weiteres die „konkrete geschichtliche Gestalt“, zum Beispiel Rahel Varnhagen, gesetzt werden, wobei es Hannah Arendts Bestreben ist, „sich nie mit ihr zu verwechseln, den Zeitraum, der zwischen ihr und dem Verstehenden liegt, ernst zu nehmen, in das Verstehen hineinzu nehmen.“ Dem Gehalt nach kann die einmalige und vergangene Lebensgeschichte der Rahel Varnhagen für Hannah Arendt, die diese versteht, keine Verbindlichkeit haben. In das Verstehen der Lebensgeschichte der Anderen ist jedoch die eigene Person miteinbezogen. Und dieses Wissen vom Anderen ist gleichzeitig Sich-Wissen, welches die Aufforderung zur Antwort beinhaltet.

Die Geschichte, die Hannah Arendt von dem Leben Rahel Varnhagens erzählt, läßt sich durchaus unter einem Motto von Isak Dinesen lesen: „Je responderay“, ich werde antworten und Rechenschaft ablegen.²⁷⁾ Als „Wiederholung“ konzipiert, erschließt sie die Bedingungen der eigenen konkreten Existenz und entdeckt dabei eine Dimension, welche Hannah Arendt in ihrem Brief an Karl Jaspers noch nicht zu bezeichnen vermag, aber im Nachvollzug der Lebensgeschichte Rahel Varnhagens selbst zu verwirklichen hofft: Das Faktum der Gebürtlichkeit, das die menschliche Existenz bedingt, aber nicht absolut, nicht zuletzt deshalb, weil es verstanden werden kann. Das Verstehen entwirft es der absoluten Determination wie der völligen Zufälligkeit und eröffnet den Spielraum, von dem aus der Geborene in seiner Einzigartigkeit zum Ursprung von Handlungen werden kann. Hannah Arendt sucht einen Stand in der Welt, eine Stelle, an der sie stehen kann, einen Ort, an den sie gehört. Von Rahels Kampf gegen die Fakten, vor allem gegen das Faktum, als Jude geboren zu sein, (der) sehr schnell zu einem Kampf gegen sich selbst (wird)²⁸⁾, distanziert sie sich. Sie möchte nicht ihre „Existenz vernichten (. . .), um besser leben zu können.“²⁹⁾

III.

Das Ringen Hannah Arendts um die eigene geistige Standortbestimmung wird auch in ihrer 1930 veröffentlichten Rezension von Karl Mannheims Buch „Ideologie und Utopie“³⁰⁾ offenbar. „Philosophie und Soziologie“, der Titel ihres Aufsatzes, bezeichnet bereits die beiden Pole des Spannungsfeldes, aus dem ihre eigene Problematik erwächst. Diese kann gekennzeichnet werden durch die Frage: „Wie ist es möglich, denkend mit anderen in der Welt zu leben?“

In ihrer Kritik an Mannheim, er vermöge die Wurzeln seines eigenen Denkens nicht freizulegen, zeichnen sich implizit die Grundzüge ihres persönlichen Problems ab: nämlich, wie ist Selbstdenken, das notwendig Distanz zu der konkreten Handlungssituation bedeutet, mit der Verankerung des Einzelnen in der Welt und seiner Bedingtheit durch die konkreten Verhältnisse vereinbar? „So richtig es ist“, formuliert Hannah Arendt, „gegen die Philosophie zu betonen, daß Eigentlichkeit nicht nur in der absoluten Abgelöstheit aus dem Miteinander möglich ist, so fragwürdig ist es umgekehrt (. . .) zu unterstellen, daß nur aus der Verwurzeltheit im Miteinander die Echtheit und Eigentlichkeit des Lebens entspringen.“³¹⁾ Wenn sie einerseits den in der Philosophie von Jaspers und Heidegger geforderten Rückzug des denkenden Menschen aus der Allgütlichkeit der öffentlichen Meinung, um zum eigentlichen Frei- und Selbstsein zu gelangen, bereits hier schon in Frage stellt, so wendet sie sich andererseits aber auch gegen die Soziologie von Karl Mannheim, der von der Heimatlosigkeit des Geistes in der heutigen Welt ausgeht, und diesen darum auf die seiner Auffassung nach primäre Realität eines „wirtschaftlich-machtmäßigen Gefüges“ zurückführt.

Hannah Arendt macht in ihrem Artikel deutlich, daß die Soziologie Mannheims durch ein grundlegendes Mißtrauen gegen den Geist geprägt ist, dem prinzipiell keine Realität zugestanden wird und der daher nur in der Form von Ideologie und Utopie auftritt. Sowohl Ideologie als auch Utopie sind im Sinne Mannheims „seinstranszendente“ und entspringen einem

²⁷⁾ Vgl. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, London 1970, S. 95.

²⁸⁾ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, ebd., S. 23.

²⁹⁾ Ebd., S. 24.

³⁰⁾ Hannah Arendt, *Philosophie und Soziologie*. Anläßlich Karl Mannheims, 'Ideologie und Utopie', in: *Ideologienlehre und Wissenssoziologie*. Die Diskussion um das Ideologieproblem in den Zwanziger Jahren, hrsg. von H.-J. Lieber, Darmstadt 1974, S. 530-547.

³¹⁾ Ebd., S. 544.

Bewußtsein, „das sich mir dem es umgebenden Sein nicht in Deckung befindet“.²⁷⁾ Während die Ideologie einem „falschen Bewußtsein“ entspringt, das in „überholten Kategorien“ denkt, und daher im Denken eine schon vergangene Weltlage verabsolutiert, an der der Einzelne festhält, um gegen eine neue Situation zu kämpfen, in der er sich nicht zurechtfindet, zielt das utopische Bewußtsein auf die Aufhebung des Bestehenden zugunsten einer kommenden Welt. Allein als Utopie vermag der Geist der Wirklichkeit, an die er gebunden ist, eine andere Wirklichkeit gegenüberzustellen, die er selbst schafft. Es kommt der Soziologie, so folgert Hannah Arendt, also „nicht auf Realität schlechthin an, sondern auf die **Realität, die Macht über den Geist hat**; Macht deshalb, weil Geist ursprünglich realitätsfremd ist.“²⁸⁾ Ihren Anspruch, „Zentralwissenschaft“ zu sein, begründet die Soziologie mit dem Hinweis darauf, daß sie allein dazu in der Lage ist, die Determinanten des Denkens aufzuzeigen.

Dieser Versuch einer radikalen Determination stößt jedoch, wie Hannah Arendt nachweist, auf eine „Sphäre der Unauflösbarkeit“²⁹⁾, nämlich den Geist in seiner möglichen Freiheit, der, wie Mannheim behauptet, „irgendwie existiert als etwas, was auch dem Geschichtlichen und Sozialen immer wieder gleichsam den Anstoß gibt“³⁰⁾, von der Soziologie jedoch nicht mehr begriffen werden kann. Diese geistige Freiheit wird zwar als eigentlicher Beweggrund verstanden, entzieht sich aber als transzendent und ahistorisch der soziologischen Erkenntnis. Sie bleibt jenseits allen faktisch erfährt- und erforschbaren Miteinander der Menschen und kann in dieser primären Bezuglosigkeit nur negativ und unbestimmt angedeutet werden.

Während die Soziologie Mannheims hier vor einem Phänomen steht, das ihr als unerklärbar und nicht weiter zu erhellende Voraussetzung erscheint, erinnert Hannah Arendt daran, daß es für die Philosophie keineswegs in dieser Unbestimmtheit und Negativität verbleiben muß. „Das ‚ekstatische Außenhalb‘ Mannheims ist“, so Hannah Arendt, „im Grunde identisch mit dem menschlichen Dasein, von dem die Philosophie sehr wohl etwas aussagen weiß, ist identisch mit ‚Existenz‘ in der von Kierkegaard her stammenden Bedeutung.“³¹⁾ Die Soziologie –

zumindest die Karl Mannheims – verweist sie in die Grenzen ihrer Kompetenz und somit an den geschichtlichen Ort ihrer Entstehung: in einer Welt, wo das „ökonomisch-machtmäßige Gefüge“ eine solche Uberrmacht gewonnen hat, daß der Geist, der es schuf, in ihm wirklich keine Heimat mehr hat, und wo aus der Heimatlosigkeit des Geistes ein berechtigtes Mißtrauen gegen diesen entstand, so daß er bloß noch als Ideologie oder als Utopie verstanden werden konnte.

Hannah Arendt ist jedoch selbst keineswegs gewillt, dieses Mißtrauen gegen den Geist zu teilen. Sie ist weder bereit, die „Freiheit des Menschen und damit des Geistes überhaupt“ mit Mannheim zu einem „mysischen Grenzfalltum aller menschlichen Erkenntnis“³²⁾ zu machen, noch sie auf die Ebene des „Kollektivsubjekts“, welches er als den eigentlichen Geschichtsträger betrachtet, zu nivellieren. Wenn sie hier schon ihre Bedenken erhebt gegen den radikalen Rückzug des philosophischen Denkens aus der Welt, so weigert sie sich jedoch, die Abgelöstheit und Distanz des Denkenden von der Situation ausschließlich negativ als Flucht aus der Wirklichkeit (Ideologie) oder Flucht in die Zukunft (Utopie) zu begreifen.

Mag sein, so schließt Hannah Arendt, daß die grundlegende Erfahrung des modernen Menschen die des Bestimmens von der selbstgeschaffenen Welt als Wirtschaft und Gesellschaft ist. Vielleicht, so mutmaßt sie, sind wir dieser Erfahrung der Gebundenheit an eine primär ökonomisch determinierte Welt selbst so weit ausgeliefert, daß „auch unsere Möglichkeiten der Abgelöstheit nur sekundär als Freisein-von zu bestimmen sind.“³⁴⁾ Daß das Leben des Menschen heute in der Tat in erster Linie „ökonomisch-machtmäßig“ geprägt und damit die Wirklichkeit, an die der Geist gebunden ist, zu einem „prinzipiell Geist- und Sinnfremden geworden ist“,³⁵⁾ erscheint ihr als ein unbestreitbares Faktum, welches jedoch selbst eine Geschichte hat und ein „Stück Geschichte des modernen Geistes ist“,³⁶⁾ und somit nicht immer beherrschend zu sein braucht. Anerkennung einer historischen Realität ist in ihren Augen nicht gleichbedeutend mit der Zustimmung zu ihr, denn das völlige

27) Ebd., S. 536.

28) Ebd., S. 541.

29) Ebd.

30) Ebd., S. 541.

31) Ebd., S. 543.

14

32) Ebd., S. 542.

33) Ebd., S. 544–545.

34) Ebd., S. 546.

35) Ebd., S. 547.

36) Ebd., S. 546.

Aufgehen im Faktischen kann nur Selbstverlust bedeuten. Wenn auch die Abgelöstheit als Faktum jedem Geistigen zugrunde liegen mag, so ist diese Abgelöstheit des Denkens selbst, so gibt Hannah Arendt zu bedenken, immer noch in verschiedener Weise ausdeutbar. Und diese Ausdeutung ist dabei nicht etwas, was zu dem Faktum einfach noch hinzukommt, sondern "macht das Faktum allererst zu einem verstehbaren und damit in der historischen Welt geltenden und wirkenden."³⁷⁾ Hier wird – wie schemenhaft auch immer – eine Ebene umrissen, auf der eine Modalität des Denkens sich abzuzeichnen beginnt, die nicht durch Rückzug aus der Gemeinschaft mit anderen und absoluten Selbstbezug charakterisiert ist, sondern als eine gegenwärtige Art des Geistes erscheint. Wenn der gleichursprünglich aus Wirklichkeit und Möglichkeit bestehenden Welt Rechnung getragen wird, so stellt sich die Frage nach der Rolle des Denkens in dieser Welt, welches zwar einerseits die konkretere Realität zu transzendieren vermag, im Entwurf von Perspektiven aber die Verankerung im tatsächlich Möglichen nicht überspringen darf.

IV.

Die Kehrseite des auf sich selbst rückbezogenen Denkens, das als Selbstdenken seit der Aufklärung als die höchste Fähigkeit des Menschen gilt und das jeder Einzelne von sich aus und allein vollziehen kann, stellt Hannah Arendt auch schon bei Rahel Varnhagen heraus. Das Selbstdenken, das „an der eigenen Seele seinen einzigen Gegenstand“ findet, wird zur Reflexion, welche sich „von der Welt isoliert, an ihr sich desinteressiert, sich schützend vor den einzigen 'interessanten' Gegenstand stellt: das eigene Innere.“³⁸⁾ Dieses Selbstdenken, das von den Gegenständen und ihrer Realität befreit, das einen Raum des nur Denkbaren schafft und eine Welt, die ohne Wissen und ohne Erfahrung jedem Vernünftigen zugänglich ist,³⁹⁾ erscheint als integraler Bestandteil des spezifisch deutschen Bildungsideal. Die Rezension des in der von Mannheim herausgegebenen Reihe „Schriften zur Philosophie und Soziologie“ erschienenen Buches von Hans Weil „Die Entstehung des Deutschen Bil-

dungsprinzips“ ist 1931 für Hannah Arendt Anlaß, diesen Zusammenhang etwas genauer nachzugehen.⁴⁰⁾

Die in ihren Augen „gehaltvolle und anregende“ Untersuchung Hans Weils orientiert sich in ihrer Interpretation an einem aus dem Pietismus stammenden Gegensatz von Weltlichkeit und Innerlichkeit. Diesem Gegensatz entsprechen die beiden Möglichkeiten von Bildung, einmal im Sinne von „zum Bilde machen“ und andererseits als „Ausbildung vorgegebener Anlagen“. Weil leitet die Herkunft der ersten historisch aus der spezifisch europäischen, griechisch-heidnisch bestimmten Tradition der „Bildlichkeit überhaupt“ ab, während er sie soziologisch als eine „gesellschaftliche Strebung zum Vornehmen“ bestimmt. In beiden Fällen wird die Bedeutung des historischen bzw. gesellschaftlichen „Vorbildes“ betont. Bildung im Sinne von „Ausbildung vorgegebener Anlagen“ wird historisch aus der pietistischen Innerlichkeit hergeleitet und soziologisch als eine gesellschaftlich „resignative Haltung“ interpretiert.

Daß das Gegensatzpaar Weltlichkeit-Innerlichkeit aber nicht einfach übernommen werden kann, ohne daß es selbst gedeutet und nach seiner geschichtlichen Herkunft hinterfragt wird, kommt nach Meinung Hannah Arendts in der Weilschen Analyse des Bildungsbegriffs bei Herder zum Ausdruck. Weil zufolge tendieren beide Bildungsmöglichkeiten bei Herder zur Autonomie des Menschen, da auch die Bildung als „zum Bilde machen“ verinnerlicht wird. Diese Autonomie entsteht durch den Bildungsprozeß, der an der Metapher der Pflanze begriffen wird, welche „in sich selbst, durch sich selbst und für sich selbst“ besteht. Obwohl Weil aufzeigt, wie Herders Geschichtsbetrachtung dank des Einflusses von Shaftesbury seine vegetative Menschenauffassung in gewisser Weise überwindet, wirft Hannah Arendt ihm vor, durchgängig die Bedeutung zu unterschätzen, welche die Geschichte und die außerpersonale Realität – etwa als „Schicksal“ oder „Verhängnis“ – für Herder und seinen Bildungsbegriff haben. Gegen einen so isolieren den, an der Analogie der Pflanze verdulchten Bildungsprozeß macht sie u. a. die Äußerung Herders geltend: „Empfänge

³⁷⁾ Ebd., S. 545.

³⁸⁾ Hannah Arendt, Rahel Varnhagen, ebd., S. 21.

³⁹⁾ Vgl. ebd., S. 20.

⁴⁰⁾ Vgl. hierzu und zum folgenden: Hannah Arendt, Rezension von: Hans Weil, Die Entstehung des Deutschen Bildungsprinzips, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Tübingen, Bd. 66, 1931, S. 200-205.

der Mensch alles aus sich und entwickelte es abgetrennt von äußeren Gegenständen, so wäre zwar eine Geschichte des Menschen, aber nicht der Menschen, nicht ihres ganzen Geschlechts möglich.“⁴¹⁾

Hannah Arendt bezweifelt die zentrale Bedeutung der Pflanzen-Metapher bei Herder und hebt hervor, daß sich bei ihm vielmehr durch den „Einbruch der Geschichte und damit der Realität, über die der Mensch keine Macht hat, eine Zerstörung der Autonomie des Menschen“ vollzieht, welcher nur noch nach dem Ausspruch Herders die „Armeise auf dem Rad des Verhängnisses“ ist. Zweifellos schärft hier die auf dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Ereignisse verstehbare eigene Erfahrung Hannah Arendts von einer plötzlich von außen einbrechenden Realität ihren Blick für die Bedeutung der Geschichte. Sie, die in den sechziger Jahren rückblickend von sich sagt, daß sie sich „in der Jugend weder für Politik, noch für Geschichte interessiert“⁴²⁾ habe, hebt Jahre später in einem Interview mit Günter Gaus hervor, daß ihr früheres Desinteresse an Politik und Geschichte schon vor 1933 nicht mehr möglich war. „Ich habe doch“, so schildert sie ihre damalige Verfassung, „mit Spannung Zeitung gelesen. Ich habe doch Meinungen gehabt. Ich habe keiner Partei angehört, ich hatte auch gar kein Bedürfnis danach. Ich war seit 1931 fest davon überzeugt, daß die Nazis ans Ruder kommen würden. Und ich habe doch in ständiger Auseinandersetzung mit anderen Menschen über diese Probleme gestanden.“⁴³⁾ Auf die Frage, ob es sie nicht angesichts ihrer Überzeugung von dem unabwendbaren Machtantritt der Nationalsozialisten gedrängt habe, aktiv etwas dagegen zu unternehmen, beispielsweise in eine Partei einzutreten, antwortet sie: „Ich persönlich hielt es nicht für sinnvoll. Wenn ich es für sinnvoll gehalten hätte – das ist alles sehr schwer nachträglich zu sagen –, dann hätte ich vielleicht etwas gemacht. Ich hielt es für hoffnungslos.“⁴⁴⁾

Dennoch hat sie, wie wir noch sehen werden, „etwas getan“ und verhartet keineswegs in der Position des auf sein eigenes Innere reflektierenden und sich damit von der Welt isolierenden Einzelnen. Erst im Hinblick auf das Ideal der Freiheit und

⁴¹⁾ Ebd., S. 202.

⁴²⁾ Hannah Arendt an Gersthom Scholten, in: *Encounter*, January 1964, S. 53.

⁴³⁾ Gespräche mit Hannah Arendt, hrsg. von A. Reif, ebd., S. 12.

⁴⁴⁾ Ebd., S. 13.

der Humanität erscheint ihr bezeichnenderweise das „Vergessen des Historischen“ auch als die eigentliche Grenze der Untersuchung von Hans Weil. Indem sie die Bedeutung der Geschichte und der außerpersonalen Wirklichkeit für Herder und seinen Begriff der Bildung hervorhebt, stellt sie nicht das Handeln-Können des Einzelnen überhaupt in Frage, sondern versucht vielmehr, gegen die Autonomie des Menschen als Übermacht der Möglichkeiten die Macht der Wirklichkeit geltend zu machen. Erst, wenn diese in ihrer Bedeutung anerkannt wird, kann auch die Stellung der Innerlichkeit, in der das eigene Innere unbegrenzt ist, „weil kein Außen es mehr beherrscht“, weil kein Handeln mehr verlangt wird, dessen Konsequenzen auch den Freiesten einschränken“⁴⁵⁾ überwunden und gehandelt werden. Handeln bedeutet hier, sich weder von der Wirklichkeit drohender Gefahren überwältigen zu lassen, noch sich andererseits über diese Wirklichkeit hinwegzusetzen und ideale Perspektiven zu entwerfen, die jeden Bezug zum tatsächlich Möglichen verloren haben, sondern zu erwägen und zu entscheiden, was im Hier und Jetzt zu tun ist.

Doch eine Tradition politischer Erfahrung, die ihren Ort jenseits der Blindheit der Handelnden und der Ohnmacht der Denkenden findet, an die Hannah Arendt hätte anknüpfen können, gibt es in Deutschland nicht. Ganz im Gegenteil. In ihrer Rezension des Weilschen Buches stellt sie seinen Versuch, die Entstehung der deutschen „Geisteselite“ soziologisch aufzuzeigen, dar und hebt dabei die Tatsache hervor, daß gerade „ihre Art der Anteilhabe am Geiste (. . .) sie notwendig apolitisch sein läßt“. In der Auseinandersetzung mit dem Föderischen Begriff des Verstehens „als eine(n) ganz neue(n) Möglichkeit des Zugangs zur Welt und zur Wirklichkeit“, der nicht die Unmittelbarkeit des Gefühls eignet, deren Distanz sich aber auch von der Vermittlung des reinen Denkens unterscheidet, entwickelt Hannah Arendt ihre eigene spezifisch politische Art des Geistes. Sie ringt um eine andere Art der „Anteilhabe am Geiste“, welche eine Alternative sowohl zu dem traditionell unpolitischen deutschen Kulturverständnis als auch zu einem blinden und direkten Aktionismus bietet.

⁴⁵⁾ Hannah Arendt, Rahel Varnhagen, ebd., S. 21.

V.

Im Jahre 1932 veröffentlicht sie in der „Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland“ den Aufsatz „Aufklärung und Judenfrage.“⁴⁶⁾ „Die moderne Judenfrage“, so erklärt sie einleitend, „dariert aus der Aufklärung; die Aufklärung, d. h. die nicht-jüdische Welt hat sie gestellt. Ihre Formulierungen und ihre Antworten haben das Verhalten der Juden, haben die Assimilation der Juden bestimmt.“⁴⁷⁾ Ihr Versuch, historisch zu verstehen, welche Bedeutung es für die Juden in Deutschland seit der Aufklärung hatte, in einer Welt von Nicht-Juden zu leben, entspringt einer erstaunlich klaren Einsicht in die damals aktuelle politische Situation sowie einer persönlichen Betroffenheit. Jahre später äußert sie Günter Gaus gegenüber in bezug auf das Jahr 1933: „Daß die Nazis unsere Feinde sind – mein Gott, wir brauchten doch, bitreschön, nicht Hitlers Machtergreifung, um das zu wissen! Das war doch seit mindestens vier Jahren jedem Menschen, der nicht schwachsinmig war, völlig evident. Daß ein großer Teil des deutschen Volkes dahinterstand, das wußten wir ja auch.“⁴⁸⁾

Was Hannah Arendt hier rückblickend als das Selbsterständliche darstellt, ist es für viele, ja wohl für eine Mehrheit von Betroffenen zu der Zeit keineswegs. Auch teilen zweifellos wenige ihrer Zeitgenossen in den dreißiger Jahren ihre damalige Einschätzung, daß Hitler 1929 durch die Förderung von seinen A. Hugenbergs der Weg zur Macht geebnet worden war.⁴⁹⁾ Sie spricht angesichts eines verstärkten Antisemitismus bereits 1932 schon von Auswanderung. Wieder im Rückblick äußert sie: „Ich hatte sowieso die Absicht zu emigrieren. Ich war sofort der Meinung: Juden können nicht bleiben. Ich hatte nicht die Absicht, in Deutschland sozusagen als Staatsbürger zweiter Klasse herumzulaufen, in welcher Form auch immer. Ich war außerdem der Meinung, daß die Sachen immer schlimmer werden würden.“⁵⁰⁾

Ihre in dieser Form Freunden und Bekannten gegenüber formulierten Bedenken stoßen vielfach auf Unverständnis.⁵¹⁾ Sie hat dagegen „klar im Aufkommen des Nationalsozialismus die Anzeichen eines politischen Erdbebens“⁵²⁾ erblickt und darauf die ebenso eindeutige wie eindeutige politische Antwort gegeben: „Wenn man als Jude angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen. Nicht als Deutscher oder als Bürger der Welt oder der Menschenrechte.“⁵³⁾ Teil dieser Antwort sind gewiß die Vorträge über den Zionismus und die Geschichte des Antisemitismus, welche sie unter der Schirmherrschaft ihres Freundes und Mentors Kurt Blumenfeld, des Sekretärs und Sprechers der deutschen zionistischen Organisation, Anfang der dreißiger Jahre in verschiedenen Städten Deutschlands hält.

Hannah Arendt hat hier unzweideutig für das Politische optiert gegen andere Möglichkeiten, wie z. B. den Rückzug in die Innerlichkeit oder in eine eingebildete, bessere oder vergangene Welt, wodurch in jedem Fall die faktische Öffentlichkeit negiert oder ignoriert wird. Ihre „Liebe zur Welt“ manifestiert sich – wie sie 1959 in ihrer Dankesrede für den Lessing-Preis formuliert – in der „schlichten Anerkennung einer politischen Gegenwart, welche eine Zugehörigkeit diktiert hatte, in welcher gerade die Frage der personalen Identität im Sinne des Anonymen, des Namenlosen mitentschieden war.“ „Diejenigen“, so fügt sie hinzu, „die solche Identifizierungen einer feindlichen Welt ablehnen, mögen sich der Welt wunderbar überlegen fühlen; aber eine solche Überlegenheit ist dann wirklich nicht mehr von dieser Welt, sie ist die Überlegenheit eines besser oder schlechter ausstaffierten Wolkenkuckuckshems.“⁵⁴⁾ An dieser Stelle berichtet sie auch, daß sie lange Jahre hindurch auf die Frage: „Wer bist du?“, die Antwort: „Ein Jude!“ für die allein angemessene angesehen, und daß sie eine Haltung, die im Sinne des Lessingschen Nathan auf die Aufforderung: „Tritt näher, Jude!“ mit einem: „Ich bin ein Mensch!“ antwortet, für ein „groteskes und gefährliches Aus-

⁴⁶⁾ Hannah Arendt, Aufklärung und Judenfrage, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland, Jg. 4, Nr. 213, Berlin 1932.

⁴⁷⁾ Hannah Arendt, Aufklärung und Judenfrage, wiederabgedruckt in: dies., Die verborgene Tradition, ebd., S. 108-126.

⁴⁸⁾ Gespräche mit Hannah Arendt, hrsg. von A. Reif, ebd., S. 20.

⁴⁹⁾ Vgl. E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, ebd., S. 98.

⁵⁰⁾ Gespräche mit Hannah Arendt, ebd., S. 13.

⁵¹⁾ Vgl. E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, ebd., S. 98.

⁵²⁾ D. Barley, Hannah Arendt: Die Judenfrage, ebd., S. 114.

⁵³⁾ Gespräche mit Hannah Arendt, ebd., S. 21.

⁵⁴⁾ Hannah Arendt, Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing. Rede anlässlich der Verleihung des Lessingpreises 1959 der Freien und Hansestadt Hamburg, Hamburg 1960, S. 38-39.

weichen vor der Wirklichkeit gehalten“⁵⁵⁾ habe. Das Ernstnehmen des Politischen, der Welt des Erscheinens und des Scheins, ist sicherlich auch mit ein Grund dafür, daß Hannah Arendt die heraufziehende Gefahr deutlicher erkennt als viele ihrer Freunde: „(. . .) jetzt war die Zugehörigkeit zum Judentum mein eigenes Problem geworden“, so erklärt sie rückblickend, „und mein eigenes Problem war politisch. Rein politisch!“⁵⁶⁾

Im Jahre 1932 versucht sie die geschichtlichen Wurzeln des Verhältnisses von Deutschen und Juden freizulegen, um die gegenwärtige Situation besser zu verstehen. Sie zeigt in ihrem Aufsatz „Aufklärung und Judenfrage“ zunächst die Rezeption der Aufklärung durch die Juden auf, d. h. insbesondere wie Moses Mendelssohn die Lessingschen Ideen von Menschlichkeit und Toleranz sowie seine Unterscheidung von Vernunft- und Geschichtswahrheiten übernimmt, und dabei in erster Linie die Isolierung des Einzelnen im Selbstdenkenkönnen hervorhebt. Während bei Lessing die Trennung von Geschichte und Vernunft die Aufhebung der Religion als Dogma intendiert, versucht Mendelssohn auf diesem Weg gerade, die jüdische Religion losgelöst von ihrem geschichtlichen Bezugssein, allein aufgrund ihres „ewigen Gehaltes“ zu retten. Damit aber wird der Wahrheit suchende Mensch aus der Geschichte ausgeschlossen, wobei allem Wirklichen, nämlich der Umwelt, den Mitmenschen und der Geschichte die Legitimation der Vernunft abgeht.

Hannah Arendt sieht einen engen Zusammenhang zwischen dieser Eliminierung der Wirklichkeit und „der faktischen Stellung des Juden in der Welt“, welche ihn „in einem solchen Maße nichts anging), daß sie zu dem Unveränderlichen schlechthin wurde. Die geschichtliche Welt bleibt für den gebildeten Juden in derselben Gleichgültigkeit wie für den unterdrückten des Ghettos.“⁵⁷⁾ Das Unverständnis der Juden für Geschichte wurzelt Hannah Arendts Meinung nach in ihrem Schicksal der Geschichtslosigkeit und wird noch durch eine nur halberfaßte und assimilierte Aufklärung unterstrützt.

Den charakteristischen Repräsentanten der Kritik des Zeitalters der Aufklärung erblickt Hannah Arendt in Herder. Durch ihn wird zum ersten Mal in Deutschland auch die Geschichte der Juden sichtbar als wesentlich durch den Besitz des Alten

Testaments bestimmt. Hieraus erfolgt eine veränderte Haltung in bezug auf die Judenfrage bei Juden genauso wie bei Nichtjuden. Während es sich für Lessing bei der Judenfrage und ihrer Erörterung noch wesentlich um eine Frage der Religion und ihrer Tolerierung handelt, so wird für Herder die Assimilation zu einer Frage der Emanzipation und damit zu einer, Staatsfrage. Die Aufgabe ist nun nicht mehr, eine andere Religion zu tolerieren, noch aus Unterdrückten und Rechtlosen Menschen zu machen, sondern „Deutschland eine andere Nation einzuverleiben.“⁵⁸⁾

Das Herdersche Geschichtsverständnis entzieht den Juden ihre Vergangenheit, so daß sie zu den eigentlich Geschichtslosen in der Geschichte werden. Soll die Gegenwart überhaupt begriffen, so muß, wie Hannah Arendt hervorhebt, die Vergangenheit neu und ausdrücklich ergriffen werden. Dies kann ihrer Auffassung nach über die von Herder geforderte Distanz des Gebildeten geschehen. Denn sie ermöglicht es den Juden, ihr geschichtliches Dilemma, das zum Ausdruck kommt in der Polarisierung von Selbstdenken und Vorrteil, Freiheit und Bindung, Emanzipation und Tradition, explizit als ein vergangenes zu begreifen, es damit zu überwinden und sich ein neues Fundament für eine Stelle in der Welt zu schaffen. Gerade „aus der Fremdheit der Geschichte (entsteht so) die Geschichte als spezielles und legitimes Thema der Juden.“⁵⁹⁾

Hannah Arendt unternimmt diesen Rückgang in die Anfänge deutsch-jüdischer Geschichte im Zeitalter der Aufklärung, in dem sich zum ersten Mal das Problem der rechtlichen und staatsbürgerlichen Emanzipation der Juden stellt. Im Vorwort zur deutschen Ausgabe ihrer „Rahel Varnhagen“ erklärt sie 1958, daß das Buch „schon mit dem Bewußtsein des Untergangs des deutschen Judentums geschrieben (ist), (wiewohl natürlich ohne jede Ahnung davon, welche Ausmaße die physische Vernichtung des jüdischen Volkes in Europa annehmen würde)“.⁶⁰⁾ Ihre 1932 verfaßten Aufsätze vermitteln den Eindruck, daß der Rückgriff auf den Anfang des jüdisch-deutschen Dialogs um die Frage der „bürgerlichen Aufnahme“ der Juden in der Tat geschrieben sind aus der Überzeugung, an das Ende dieser Tradition gelangt zu sein, andererseits aber auch

⁵⁵⁾ Ebd., S. 37.

⁵⁶⁾ Gespräche mit Hannah Arendt, ebd., S. 22.

⁵⁷⁾ Hannah Arendt, Aufklärung und Judenfrage, ebd., S. 114.

⁵⁸⁾ Ebd., S. 120.

⁵⁹⁾ Ebd., S. 124.

⁶⁰⁾ Hannah Arendt, Rahel Varnhagen, ebd., S. 11.

aus dem Glauben, daß der Anfang ebenso eine neue Möglichkeit für die Gegenwart in sich birgt.

VI.

Von Günter Gaus befragt, ob es ein bestimmtes Ereignis gebe, von dem an sie ihre Hinwendung zum Politischen datieren könne, nennt Hannah Arendt den Reichstagsbrand vom 27. 2. 1933 und die darauf in derselben Nacht erfolgten illegalen Verhaftungen, die sogenannten Schutzhafteten. Sie berichtet darüber folgendes: „Sie wissen, die Leute kamen in Gestapo-Keller oder in Konzentrationslager. Was dann losging, war ungewehrlich und ist heute oft von den späteren Dingen überblendet worden. Dies war für mich ein unmittelbarer Schock, und von dem Moment an habe ich mich verantwortlich gefühlt. Das heißt, ich war nicht mehr der Meinung, daß man jetzt einfach zusehen kann. Ich habe versucht zu helfen in manchen Dingen.“⁶¹⁾ Hannah Arendt spielt hier unter anderem auf die Tatsache an, daß sie in ihrer Wohnung in der Opitzstraße hinter dem Breitenbachplatz von den Nazis Verfolgte, darunter viele Kommunisten, aufnimmt und ihnen so zur Flucht verhilft. Einige Tage nach dem Reichstagsbrand flieht auch Günther Stern – nach Paris.

Die entscheidende Erfahrung ist für Hannah Arendt, wie aus ihren Ausführungen hervorgeht, die Aufhebung der Grundrechte, welche durch die am 28. 2. 1933 von Hindenburg erlassene „Reichstagsbrandverordnung“ erfolgt. Hannah Arendt erfährt konkret, daß nach Außerkräftsetzung der Grundrechte die Menschen keine Bürger mehr im eigentlichen Sinn sind und ihrer Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln verlustig gehen. Dies ist die für sie ausschlaggebende Einsicht in die Ereignisse der letzten Februarrate des Jahres 1933. Sie erkennt so gleich deren Sinn, nämlich das Verlassen der rechtsstaatlichen Basis, welches der totalitären Herrschaft der Nationalsozialisten den Weg freimacht. Die Außerkräftsetzung der Grundrechte, die politische und nicht erst die kurze Zeit später begonnene soziale Entrechtung, ist der „unmittelbare Schock“, der Moment, von dem an sie sich aufgerufen fühlt, die Bühne der Politik zu betreten und selbst etwas zu tun.

Da zur gleichen Zeit NSDAP-Mitglieder und SA-Angehörige eine Reihe von Gewaltakten auch gegen Juden begehen, ver-

stärken die Zionisten, zu denen Hannah Arendt jetzt engere Verbindungen aufnimmt, ihre Aktivitäten. Vom 20. bis 21. März errichten die Nationalsozialisten die Konzentrationslager Dachau und Oranienburg. Ihre Maßnahmen zielen auf die systematische Zerschlagung des kommunistischen Parteiapparats, zu den Verhafteten und Internierten gehören aber auch Sozialisten und bekannte Linksimmolekulle. Allen in Preußen werden im März und April 1933 etwa 25 000 Personen verhaftet. Im Hinblick auf die faktische Interessengemeinschaft von Arbeitererschaft und Juden als ausgegrenzte Gruppen bereitet die politische Vernichtung der Arbeiterparteien den Boden für die spätere physische Vernichtung der Juden vor. Am 23. 3. 1933 verabschiedet der Reichstag das Ernächtigungsgesetz gegen die Stimmen der SPD, während die der KPD für nichtig erklärt werden. Nach dem am 1. 4. 1933 erfolgten landesweiten „Boykott“ jüdischer Geschäfte ergreifen die Nazis Maßnahmen zur systematischen Ausgrenzung aller Juden und sogenannter „Nichtarier“ aus der Gesellschaft und zu ihrer sozialen Entrechtung: Am 7. 4. schaltet das Gesetz „zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ „nichtarische“ Beamte aus, während ein Gesetz über die Zulassung von Rechtsanwältinnen die Zurücknahme bzw. die Versagung der Zulassung von „Nichtariern“ verfügt. Am 22. 4. erlischt die Zulassung „nichtarischer“ Kasernenärzte. Drei Tage darauf wird ein Numerus clausus für jüdische Schüler und Studenten eingeführt. Am 4. 5. ergeht eine Verordnung zur Entlassung „nichtarischer“ Angestellter und Arbeiter aus dem öffentlichen Dienst. Damit setzt sich ein Prozeß fort, in dem der Verfolgte „stufenweise in jene komplette Rechtlosigkeit gebracht wird, die ihn sicherer als alle unmittelbare Gewalt von der Welt der Lebenden scheidet.“⁶²⁾

Im Frühjahr 1933 wird Hannah Arendt von Freunden aus der deutschen zionistischen Organisation, der sie selbst nicht angehört, gefragt, ob sie helfen wolle, für den 18. Zionistischen Weltkongreß, der im Sommer desselben Jahres in Prag stattfinden sollte, eine Sammlung aller antsemitischen Äußerungen auf unterer Ebene, in Vereinen, Berufsverbänden und Fachzeitschriften zusammenzustellen. Das Zusammentragen solcher im Ausland nicht bekannten Heftartikel fiel unter das Diktat „Greuelpropaganda bereiben“. Da sie die Sache einerseits vernünftig finder und andererseits so das Gefühl hat, doch

⁶¹⁾ Gespräche mit Hannah Arendt, ebd., S. 13.

⁶²⁾ Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1986, S. 461.

irgendwas tun zu können, sagt sie sofort zu und beginnt, in der Preussischen Staatsbibliothek entsprechende Artikel aus Zeitschriften zu sammeln. Im Sommer 1933 wird sie jedoch mit ihrer Mutter auf der Straße verhaftet und ins Polizeipräsidium am Alexanderplatz gebracht. Nach acht Tagen ergebnisloser Verhöre wird sie wieder auf freien Fuß gesetzt, ohne daß sie irgendwelche Informationen über die zionistische Organisation preisgegeben hatte. Bevor sie im August zunächst mit ihrer Mutter illegal über die „grüne Grenze“ nach Prag, dann weiter nach Genf flieht, von wo aus sie im Herbst 1933 allein nach Paris fährt, werden noch zwei ihrer Artikel in Deutschland publiziert: über Rahel Varnhagen und ein Buch von Alice Rühle-Gerstel.

VII.

Am 7. März 1933 – zwei Tage nach den Neuwahlen, bei denen die Nationalsozialisten nach einem mit terroristischen Mitteln geführten Wahlkampf zwar 43,7% der Stimmen, aber nicht die absolute Mehrheit verbuchen können, – veröffentlicht Hannah Arendt in der „Kölnischen Zeitung“ einen Artikel über Rahel Varnhagen zu deren 100. Todestag.⁶³ Hannah Arendts Rahel-Arbeit, in der sie nicht ihre „persönlichen Jugendprobleme erörtert“⁶⁴, sondern zu verstehen versucht, was es für die Juden politisch bedeutet, in einer von Nicht-Juden geprägten Welt zu leben, ist, wie sie am 1. 1. 1933 Jaspers mittelt, bereits „zu einem großen Teil fertig.“⁶⁵ Zum 100. Todestag der Rahel Varnhagen – der mit dem vorläufigen Ende der Assimilationsgeschichte des deutschsprachigen Judentums zusammenfallen sollte, – erinnert Hannah Arendt daran, daß ihr Nachruhm sich einem Zufall und einem Mißverständnis verdankt. Ihrer Meinung nach ist er einerseits dem Glück geschuldet, daß Rahel auf Varnhagen trifft, für den sie und alle ihre Äußerungen zum Lebensinhalt schlechthin werden; andererseits aber der Tatsache, daß Varnhagen ihre Person glorifiziert und ihre Briefe so zusammenstellt, daß sie den Eindruck vermittelt, Rahel sei eine überragende, mit besonderen Gaben und Talenten ausgestattete Persönlichkeit gewesen. Die Nachwelt kennt Rahel nur aus Briefen und das, wovon sie in diesen

⁶³ Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. Zum 100. Todestag, 7. März 1933, in: Kölnische Zeitung Nr. 131 vom 7. 3. 1933. Hieraus wird, wenn nicht anders vermerkt, im folgenden zitiert.

⁶⁴ Vgl. Gespräche mit Hannah Arendt, ebd., S. 22.

⁶⁵ Hannah Arendt – Karl Jaspers, Briefwechsel, ebd., S. 53.

Zeugnis ablegt, ist ihr Leben. Erstaunlich also, daß gerade dieses Vergänglichste, der an bestimmte Situationen, an die Faszination des Augenblicks gebundene Lebensvollzug selbst ihre Unsterblichkeit begründen sollte. Dies gelingt ihr dadurch, daß sie ein ‚Sprachrohr‘ des Geschehens wird, das Geschehene in ein Gesagtes verwandelt. Indem sie in der Reflexion die eigene Geschichte immer wieder sich selbst und anderen mittelt, wird diese zum Schicksal: „Es hat“, wie Rahel sagt, „ein jeder ein Schicksal, der da weiß, was er für eins hat“; und auch: „mir aber war das Leben angewiesen“. In aller Privatheit lebt sie nicht nur ein privates Leben, sondern verkörpert dabei die Struktur des Lebens selbst. Voraussetzung dafür ist, daß das Leben und die Geschichte, die es den Lebendigen diktiert, wichtiger und ernster genommen wird als die eigene Person.

Die historisch-politische Lage, die ein solches Leben ermöglicht, ist die doppeldeutige Situation der Berliner Judenheit, die im nachfriderizianischen Preußen ihre Assimilation noch nicht vollzogen, sich aber auch schon von ihrer eigenen Tradition gelöst hat und „von vornherein außerhalb des sozialen Raums schlechthin“ steht. Während die jüdischen Männer durch ihren Beruf gewissermaßen eingebunden sind, so befinden sich „die jüdischen Frauen – waren sie erst einmal emanzipiert – in einer heute schwer vorstellbaren Freiheit von allen Konventionen.“⁶⁶ So hat Rahel „weder eine Tradition, an die sie sich halten kann, noch bestimmte Urteile oder Konventionen, die ihr selbstverständlich sind und in denen sie sich orientieren kann. Alles, was ihr begegnet, ist ihr neu und fremd. In der Welt hat sie keinen bestimmten Platz, keinen bestimmten Stand. Die Welt kann nur zu ihr kommen in den persönlichen Erfahrungen, die sie in ihrem Leben macht (. . .), (sie) hat dem, was ihr geschieht, nichts entgegenzusetzen, keine bestimmten Vorstellungen über das Leben oder die Welt, keine bestimmten Vorurteile, keine bestimmten Erwartungen. Sie ist immer nur das, was ihr geschieht.“

Rahel, die weiß, „was jeder fühlt und was jedem fehlt“, gilt ihrer Zeit als die große Versteherin, als die „confidante“. Es geht ihr jedoch nicht so sehr darum, den einzelnen Menschen und seine Individualität zu verstehen, sondern sein zum objektiven Inhalt gewordenenes privates Leben. Liebende Zeugin

⁶⁶ Hannah Arendt, Berliner Salon mit einem unveröffentlichten Brief Rahels an Pauline Wiesel, in: Deutscher Almanach für das Jahr 1932, Leipzig, S. 174.

fremden Lebens zu sein, wird zur wahren Anteilnahme am Leben des anderen. Über der Anteilnahme an einem solchen Leben, am persönlichen Geschehen selbst, vergißt Rahel sogar den Träger dieses Lebens, die Person. „Sie ist“, so Hannah Arendt, „unerträglich wahllos in ihrem Verkehr“. Ihr Urteil über Rahel wie über die Geselligkeit des Salons überhaupt klingt vernichtend: „Zeugin zu sein von vielen Leben und vielem Geschehen ist einzige Rechtfertigung und wahrer Ursprung dieser Indiskretion.“⁶⁷⁾

In einer Situation, wo alle öffentliche Geltung verschwunden ist, das heißt auch der Sinn für das Wirklichsein der Welt, geht es offenbar darum, sich für sich selbst die Zeugen als Garanten der eigenen Realität zu schaffen. Das Urteil Hannah Arendts wird aber verständlich, wenn man es als das eines Menschen begreift, der eben entschlossen hat, die eigene Person wichtig zu nehmen als das Leben. Sie reagiert nur darum so heftig auf die „Wahllosigkeit“ Rahels, derenwegen diese ihr so unaustrücklich erscheint, weil sie selbst wählt und urteilt, auch wenn ihr kein geltendes System von gewohnten Regeln mehr zur Verfügung steht. Im Gegensatz zu Rahel, die z. B. einen ausgelehnten, unzählige Details umfassenden Briefwechsel mit einer gewissen Rebekka Friedländer führt, von der sie selbst sagt, sie sei „unnatürlich pauvre von Natur mit Präntionen“⁶⁸⁾, wählt Hannah Arendt ganz bewußt und dezidiert ihren Umgang. Als sich eine Reihe ihrer Freunde 1933 ‚gleichschalten‘, was sie als ihr eigentliches Problem von damals bezeichnet, – „das war“, so beschreibt sie die Lage, „als ob sich ein leerer Raum um einen bildete“⁶⁹⁾, – reagiert sie eindeutig und zögert nicht, auch über das Verhalten von Freunden zu urteilen. „Aber wissen Sie“, äußert sie rückblickend im Gespräch mit Günter Gaus, „wenn einer damals wirklich Nazi geworden war und dann Artikel darüber schrieb, da brauchte er sich ja mir gegenüber persönlich nicht treu zu verhalten. Ich habe sowieso nicht mehr mit ihm gesprochen. Der brauchte sich bei mir nicht mehr zu melden, der war ja abgemeldet.“⁷⁰⁾

Das Urteil und die Wahl, die beide zum Handeln gehören, erscheinen ihr nicht wie Rahel Varnhagen als unzulässiger Vor-

griff auf das Leben und Verfälschung des reinen Geschehens, sondern gerade als diejenige Vermögen, die es dem Handelnden allererst erlauben, Ereignisse und Personen zu verstehen und ihnen Sinn zu verleihen. Gegen das an Goethe orientierte Rahelsche Ideal der „gebildeten Persönlichkeit“ beginnen sich hier die Konturen der Arendtschen Vorstellung der „kultivierten Person“ abzuzeichnen, die sie im Rückgriff auf die römische humanitas bezeichnen wird als eine Person, die es versteht, ihre Gesellschaft unter Menschen, unter Dingen und unter Gedanken, in der Gegenwart wie in der Vergangenheit auszuwählen.⁷¹⁾

VIII.

Im letzten Band der Zeitschrift „Die Gesellschaft“ (diese von Rudolf Hilferding herausgegebene „Internationale Revue für Sozialismus und Politik“ wird noch 1933 von den Nazis verboten) erscheint Hannah Arendts Rezension des ein Jahr zuvor herausgekommenen Buches von Alice Rühle-Gerstel „Das Frauenproblem in der Gegenwart. Eine psychologische Bilanz“.⁷²⁾ Das Buch der 1894 in Prag geborenen Alice Gerstel, die Philosophie und Literaturgeschichte studiert und sich dann mit der Individualpsychologie Alfred Adlers auseinandergesetzt hatte, brennt wenig später auf dem Scheiterhaufen des tausendjährigen Reiches. Alice Gerstel begeht nach dem Tod ihres Mannes Otto Rühle im mexikanischen Exil 1943 Selbstmord.

Alice Rühle-Gerstel geht in ihrem Buch,⁷³⁾ wie Hannah Arendt darstellt, von der in der Gegenwart prinzipiell realisierten Frauenemanzipation aus, der jedoch noch eine vielfache fakti-

⁷¹⁾ Vgl. Hannah Arendt, *The Crisis in Culture*, in: dies., *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth 1977, S. 226.

⁷²⁾ Hannah Arendt, Rezension von A. Rühle-Gerstel *Das Frauenproblem in der Gegenwart*, in: *Die Gesellschaft*, Jg. 10, 1. Bd., Heft 1-3, 1933, S. 177-179.

⁷³⁾ Der aus der Studentenbewegung von 1968 hervorgegangene Frankfurt-Verlag Neue Kritik gibt das Buch im Nachdruck 1973 unter dem Titel „Die Frau und der Kapitalismus“ heraus. Es ist behauptet worden, daß diese Schrift „beinahe alles enthalte, was die neue Frauenbewegung an Positivem zu sagen habe“. (Vgl. Henry Jacoby, *Begegnung mit Alice Rühle-Gerstel*, in: Alice Rühle-Gerstel, *Der Weg zum Wir*, München 1980, S. 242-243.)

⁶⁷⁾ Ebd., S. 180.

⁶⁸⁾ Ebd., S. 179.

⁶⁹⁾ Gespräche mit Hannah Arendt, ebd., S. 20.

⁷⁰⁾ Ebd., S. 24-25.

sche soziale Diskriminierung gegenübersteht. So sind der Frau dem Gesetz nach die gleichen Rechte verbürgt wie dem Mann, sie besitzt wie dieser das aktive und passive Wahlrecht und kann im Prinzip jeden Beruf ergreifen, doch haftet dieser grundsätzlich garantierten Gleichstellung bei näherem Zusehen etwas Formales an. Denn obwohl die Frau rechtlich gleichberechtigt ist, ist sie es nicht in der sozialen Wertschätzung. Auf ökonomischer Ebene wirkt sich dies so aus, daß sie in vielen Berufen zwar die gleiche Arbeit verrichtet wie der Mann, aber noch zu wesentlich niedrigeren Löhnen arbeitet. Abgesehen von dem Widerspruch zwischen einer prinzipiellen Gleichberechtigung, der eine faktische Geringerschätzung ihrer Leistung entspricht, muß die berufstätige Frau noch vielfach die doppelte Belastung von Beruf und Familie tragen, wobei die Freiheit des Erwerbs, welche die Grundlage für die Unabhängigkeit der Frau vom Mann ist, oft entweder zur Versklavung der Frau oder zur Auflösung der Familie führt. In diesen Widersprüchen erblickt Alice Rühle-Gerstel das eigentliche „Frauenproblem der Gegenwart“ und beschreibt die verschiedenen Weisen, wie die Frau versucht, „charakterlich mit ihrer Situation fertig zu werden“. An der Individualpsychologie orientiert, arbeitet sie so unterschiedliche Typen von Frauen – den Typus Hausfrau, Barmherzige, Kindweib, Prinzessin, Tüchtige, Gescheite, Überspannte, Dämonin etc. – heraus. Diese Typenbildung stellt in Hannah Arendts Augen „die stärkste und originellste Leistung des Buches“ dar, das sie „trotz seiner Watschweifigkeit“ als „instruktiv und anregend“ bezeichnet.⁷⁴⁾

In Hannah Arendts Kritik wird jedoch ihre unterschiedliche Akzentsetzung bei grundsätzlicher Zustimmung zu der aufgerissenen Problematik deutlich. Alice Rühle-Gerstel, in erster Linie von der „zeitgeforderten Autonomie, zugleich Frau und Mann sein zu müssen“, betroffen, definiert die „eigentliche Frauenfrage“ ihrer Zeit als das Problem, „daß alles, bis ins letzte öde Maschinenteilchen hinein, von Geschlechtsbarrieren der Vergangenheit zerteilt wird, trotz Versachlichung; daß wir mit unseren errungenen Freiheiten innerlich nichts anfangen können, weil es männliche Freiheiten sind, und daß auch Hoff-

nung und Kampf um die menschliche Freiheit uns nicht über den Abgrund unserer persönlichen Gegenwart trägt.“⁷⁵⁾

Alice Rühle-Gerstel bestimmt die Situation der Frau als Hausfrau – unabhängig von ihrer spezifischen Klassenzugehörigkeit – sozial als die einer bezahllosen Arbeitnehmerin des arbeitgebenden Mannes: „also noch nicht einmal Proletariat, die immerhin freie Lohnarbeiterin ist.“⁷⁶⁾ Härte sie ein ihrer Lage angemessenes Bewußtsein, so müßte sie sich politisch auf die Seite der Masse der werktätigen Bevölkerung stellen. Sowohl die soziale als auch die politische Zuordnung, mit der A. Rühle-Gerstel operiert, erscheint Hannah Arendt fragwürdig. Zustimmung kann sie ihr in bezug auf die Einschätzung, eine „Bewegung nur um der Frau willen“ bleibe genauso abstrakt wie eine „Bewegung nur um der Jugend willen“, so daß die Frauenbewegung erst dann effizient werden könne, wenn sie sich auf konkrete politische Ziele einige.⁷⁷⁾ Implizit geht aus Hannah Arendts Kommentar und Kritik ihre Auffassung hervor, daß die Frage der Emanzipation der Frau nicht in der natürlichen, biologischen Zugehörigkeit begründet werden kann, da so die Freiheit und der Weltbezug übersprungen werden, sondern als Teil eines breit angelegten politischen Kampfes um gleiche Rechte für alle Menschen zu begreifen ist. Sie gehört damit insgesamt in ihren Augen nicht in den Bereich des Sozialen, – für sie identisch mit der modernen Egalität, dem Gleichmachen und dem Konformismus – sondern in den des Politischen, wo die einzelnen alle die gleichen Rechte haben und ebenbürtig sind, zugleich aber als jeweils besondere anerkannt werden.

Alice Rühle-Gerstel hält das Dilemma der modernen Frau in den Sätzen fest: „Heute bejaht eine Frau mit ihrer Weiblichkeit gleichzeitig ihre Zweitrangigkeit, denn sie kann heute Frau nur im Sinne des Mannes sein. Und eine Frau, die die Zweitrangigkeit des weiblichen Geschlechts ablehnt und bekämpft, kann wiederum nicht aus vollem Herzen ihre Geschlechtsrolle bejahen. Denn diese Geschlechtsrolle, repräsentiert durch die Muttertschaft, ist sozial wertlos.“⁷⁸⁾ Hannah Arendt hat sich dieser Frage, die so vorgegeben bereits ihre eigene interne Dramatik

⁷⁵⁾ Alice Rühle-Gerstel, Die neue Frauenfrage, in: Literarische Welt, Nr. 11, 5. Jg., Berlin 15. 3. 1929, S. 2.

⁷⁶⁾ Hannah Arendt, Rezension, ebd., S. 179.

⁷⁷⁾ Ebd., S. 179.

⁷⁸⁾ A. Rühle-Gerstel, Das Frauenproblem der Gegenwart. Eine psychologische Bilanz, Leipzig 1932, S. 143.

⁷⁴⁾ Hannah Arendt, Rezension von A. Rühle-Gerstel, ebd., S. 178 u. 179.

determiniert, nie explizit angenommen. Dennoch ist man versucht, das gesellschaftliche Ausgeschlossenheit der Frau in Beziehung zu setzen zu der von Hannah Arendt später dargelegten Situation des jüdischen Parias. Wie dieser hat die Frau „in der Wirklichkeit der politischen und sozialen Welt keinen angestammten Platz“.⁷⁹⁾ In dieser Distanz macht sie die Erfahrung der Freiheit als reiner Möglichkeit. Diese kann nun entweder Auftrakt für sie sein, den Versuch zu unternehmen, von der Gesellschaft anerkannt zu werden und sich innerhalb der sozialen Rangordnung um Erfolg und Vorteile zu bemühen – mit anderen Worten: ein Parvenü zu werden. Ihre primäre Distanz kann aber auch für sie die Aufgabe beinhalten, für sich und ihresgleichen „das Recht, Rechte zu haben“⁸⁰⁾ zu erkämpfen. Erst wenn sie mit dieser Absicht handelnd in die Öffentlichkeit tritt, wird aus der bloßen Freiheit von – gesellschaftlichen Konventionen und Bindungen – die Freiheit zu als wirkliche Freiheit, als Fähigkeit, etwas auszurichten. Durch dieses politische Handeln wird die Welt erst zu einer Stätte, in der die Menschen als Menschen wohnen können.

Zu den konkreteren Bedingungen, unter denen ihr das Leben in dieser Welt gegeben ist, gehört für Hannah Arendt ihre Weiblichkeit, die sie ausdrücklich bejaht mit „jener grundsätzlichen Dankbarkeit für all das, was so ist, wie es ist, das gegeben ist und nicht gemacht wurde, noch werden konnte.“⁸¹⁾ Diese natürliche, von Geburt an gegebene Zugehörigkeit zu einer Gruppe kann nur um den Preis der Weltlosigkeit und Abstraktheit zu einem Prinzip politischer Gemeinschaft erhoben werden. Auf dem Hintergrund einer entstehenden „Volksgemeinschaft“, die ihre Konturen im wesentlichen aus der Abgrenzung gegen den vermeintlich Fremden und Feindlichen gewinnt, muß Hannah Arendt ohnedies jeder Entwurf einer wahren Gemeinschaft von Gleichartigen, Gleichartigen oder Gleichgeschlechtlichen im höchsten Maße suspekt sein. Ihr Freund Hans Jonas hat in ihrer besonderen Sensibilität für den Sinn des konkreteren Erfahrenen einen Aspekt ihrer Weiblichkeit gesehen.⁸²⁾ Sicher ist, daß sie sich methodisch ganz explizit von

dieser konkreteren Erfahrung leiten läßt und sie gegen die realitätslos-abstrakten Kategorien der Ideologien und Weltanschauungen abgrenzt. Ihre Art politischen Wissens versucht, der Gefahr der Theorielosigkeit, die an urteilsfreie und begriffslose Erfahrung ausliefert, genauso zu entgehen wie der einer objektivierenden Theorie, welche sich zur Erhellung der den Menschen gemeinsamen Welt als untauglich erwiesen hat. Dieses politische Wissen zielt darauf, dem Besonderen in seiner Besonderheit gerecht zu werden, indem es dieses nicht als bloßen Fall unter ein begrifflich Allgemeines subsumiert. Hannah Arendts Bestreben, den Einzelnen nicht schon vorab auf bekannte subsumierende Totalitäten wie Geschlecht, Rasse, Klasse, Gesellschaft, Geschichte oder Staat zu reduzieren, sucht seinem Anspruch auf Anders- und Eigensein gerecht zu werden. Nicht dem Einzelnen in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität, sondern demjenigen, der diese in verschiedenen Rollen in das Gemeinsame zu vermitteln versucht, der einen Beruf hat, Bürger eines Staates ist, Meinungen hat und Leistungen vollbringt, die von Bedeutung sind und durch die er sich identifizieren kann. Denn ein Mensch kann nur dann als Mensch unter Menschen leben, wenn diese Zweidimensionalität seiner Existenz gewährleistet ist, nämlich wie Hannah Arendt in bezug auf Rahel Varnhagen formuliert, „nicht nur ein Selber zu sein, sondern mit einer bestimmten gesellschaftlichen Qualität, und nicht nur einer, sondern in vielen, in der selbsterständlichen Verflechtung des sozialen Lebens zugleich als Mutter und als Kind, als Schwester und als Geliebte, als Bürgerin und als Freundin zu existieren“.⁸³⁾

⁷⁹⁾ Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition*, ebd., S. 51.

⁸⁰⁾ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, ebd., S. 462.

⁸¹⁾ Vgl. Hannah Arendt an Gershom Scholem, ebd., S. 53-54.

⁸²⁾ Hans Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken*. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäischen Denken, XXX. Jg., Heft 10, Okt. 1976, S. 921-922.

⁸³⁾ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, ebd., S. 115.

Maxine Jentschmann, Dr. phil., geb. 1953; Studium der Soziologie,
Volkswirtschaftslehre, Politikwissenschaft und Philosophie in Paris
und Berlin. Mitarbeiterin des Goethe-Institut Berlin und Lehrbeauf-
tragte am Institut für Soziologie der Freien Universität.
Dissertation: Polis-Ethos und Praktische Philosophie bei Aristoteles,
FU Berlin 1988.
Kontaktadresse: Drakestraße 20, 1000 Berlin 45.

Bisher in dieser Reihe erschienen:

- Nr. 1 **Heike Behrend**, Die Menschwerdung eines Affen. Bemerkungen zum Geschlechterverhältnis in der ethnographischen Feldforschung, Berlin 1988
- Nr. 2 **Monika Sieverding**, Was ist dran an der „androgynen Revolution“? Erwartungen an Idealpartner und Partnerschaft bei Berliner Studentinnen und Studenten, Berlin 1988
- Nr. 3 **Gerburg Treusch-Dieter**, Die Selbstschaffung der Frau heute. Das Ende der dreifachen Produktivität des Weiblichen als Materie, Mutter und Arbeiterin, Berlin 1989
- Nr. 4 **Barbara Hahn**, Von Berlin nach Krakau. Zur Wiederentdeckung von Rahel Levin Varnhagens Korrespondenzen, Berlin 1989
- Nr. 5 **Maxine Jetschmann**, Hannah Arendts Politikbegriff im Spannungsverhältnis von Freiheit und Gemeinsinn, Berlin 1989
- Nr. 6 **Uta Ottmüller**, Körpersprachliche Voraussetzungen der Rationalisierung, Berlin 1989