

Traditionsbruch

Neue Erkenntnisse über Hannah Arendts Denken

THOMAS MEYER

Geboren 1966 in Bernkastel-Kues, Privatdozent, Fakultät für Philosophie der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Hannah Arendt / Dolf Sternberger: „Ich bin Dir halt ein bißchen zu revolutionär“. Briefwechsel 1946 bis 1975, hrsg. von Udo Bernbach, Rowohlt Verlag, Berlin 2019, 477 Seiten, 38,00 Euro.

Judith N. Shklar: Über Hannah Arendt, hrsg. von Hannes Bajohr (auch Nachwort), übersetzt von Hannes Bajohr und Tim Reiß, Matthes & Seitz, Berlin 2020, 120 Seiten, 14,00 Euro.

Wer geglaubt hatte, dass bereits alles über Hannah Arendt gesagt und veröffentlicht wurde, der dürfte sich angesichts der jüngst erschienenen gewichtigen Publikationen die Augen reiben. Im Göttinger Wallstein-Verlag sind unter der Gesamtverantwortung der Germanistin Barbara Hahn die beiden ersten Bände einer kritischen Edition erschienen, während Arendts Stammverlag in Deutschland, Piper in München, eine Auswahl ihrer Schriften zu Fragen der jüdischen Geschichte und Identität unter dem Titel *Wir Juden* vorgelegt hat. Aus der kaum noch zu überblickenden Zahl der aktuellen Forschungsliteratur seien die

Gesamtdarstellungen von Maike Weißpflug (Matthes & Seitz, 2019) und Stefania Maffei (Campus Verlag, 2019) hervorgehoben.

Zu den bedeutsamen Publikationen gehören zweifellos Arendts Korrespondenz mit Dolf Sternberger und die Sammlung von Texten der hierzulande noch immer wenig bekannten politischen Philosophin Judith N. Shklar, in denen sie sich mit ihrer Kollegin auseinandersetzt. Der Politikwissenschaftler und Essayist Sternberger muss in dieser Zeitschrift nicht weiter vorgestellt werden. Und wer seinen Namen und sein Werk doch noch nicht kennt, darf sich seinem Schüler Udo Bermbach anvertrauen, der in seiner buchlangen Einleitung zu der von ihm herausgegebenen und kommentierten Korrespondenz eine erste Einführung bietet.¹

DIFFERENZPUNKT HEIDEGGERS DENKEN

Sternberger (1907–1989) und Arendt (1906–1975) kannten sich aus gemeinsamen Heidelberger Studentagen, als sie bei Karl Jaspers Philosophie hörten. Damals entstand eine Freundschaft zwischen dem Journalisten und Politikwissenschaftler und der promovierenden Philosophin, die auch die Partner einbezog: Arendts Ehemann, den als Günther Anders bekannt gewordenen Günther Stern (1902–1992), und Sternbergers Frau Ilse Blankenstein, geborene Rothschild (1900–1992). Sternberger wird sich in den 1970er- und 1980er-Jahren in Briefen an Anders daran erinnern, wie er mit ihm über seine im Entstehen begriffene

Dissertation über Martin Heidegger diskutierte. 1934 erschien die von Paul Tillich betreute, kritische Arbeit unter dem Titel *Der verstandene Tod*. Arendt wird hier – wohl bewusst – nicht erwähnt!

In einer gänzlich anderen Welt, der Welt nach dem Zweiten Weltkrieg und der Vernichtung der europäischen Juden, kamen Arendt und Sternberger zunächst brieflich wieder zusammen. Auch hier ist Jaspers als einer der Herausgeber der Monatszeitschrift *Die Wandlung* die Mittlerfigur. Sternberger, Redakteur der Zeitschrift, nimmt den Kontakt auf. Schnell entwickelt sich eine Nähe, die nicht zuletzt durch das gegenseitige Wiedererkennen-Können im Intellektuellen und Persönlichen gegründet ist. Aber es gilt ebenso: Je intensiver der Austausch, desto klarer die Unvereinbarkeit von Positionen. Dass Arendt und Sternberger diese jeweils radikal seitenverkehrt entwickeln – die Philosophin wird zur schärfsten Kritikerin ihrer Disziplin und setzt an deren Stelle eine Neuerzählung der politischen Theorie, während der Politikwissenschaftler den Wirklichkeitssinn seiner Profession aristotelisch untermauert –, lässt nach und nach den eigentlichen Differenzpunkt dieses bemerkenswerten Austausches hervortreten: Es ist Heideggers Denken.

Arendt hält, bei aller Kritik, an einer Grundhaltung ihres Lehrers fest: nämlich an der von Heidegger behaupteten Notwendigkeit, dass die etablierte abendländische Philosophie einer vollständigen Revision bedürfe. Mehr noch, dass das, was Heidegger den „anderen Anfang“ nennt, an die Stelle der Philosophie treten müsse. Arendt plädiert in dem Briefwechsel eindringlich dafür, wenn Sternberger schon nicht die Folgen dieses Ansinnens goutieren kann, doch über die Prämisse

selbst nachzudenken – und sie zu akzeptieren. Arendt illustrierte diese Überzeugung in einem Brief vom 28. November 1953, in dem sie Heideggers Denken von dem anderer abgrenzt: „Wenn diejenigen, die wirklich noch in der Tradition verwurzelt sind, entdecken müssen, dass der Faden gerissen ist und dass die grosse Weisheit der Vergangenheit unseren Fragen mit einem eisigen Schweigen begegnet, erschrecken sie und fangen an überlaut zu sprechen, wie Kinder die im Walde pfeifen [sic!]. Unsere Situation ist anders. Unsereins weiss dies entweder als eine der fundamentalen Selbstverständlichkeiten unseres gesamten geistigen Lebens oder ist bereits so entwurzelt, aus der Tradition nämlich nicht ‚überhaupt‘, dass er sich nicht scheut, die alten Wahrheiten als Binsenwahrheiten weiterzugeben. Dies Weitermachen aber, scheint mir, und nicht der Heideggersche Versuch, vor dessen ungeheurer Courage zumindest man Respekt haben sollte, ist eine Art Falschmünzerei.“

Was in der Forschung bislang nicht ausreichend wahrgenommen wurde, ist, wie sehr Arendt, Heideggers Ansatz, Philosophie aus der Falle ihrer eigenen Tradition zu befreien, und ihre Rede vom „Traditionsbruch“ parallel geführt werden. Die Korrespondenz mit Sternberger wird an Stellen wie diesen wesentlich für das Verständnis von Arendts Denkentwicklung.

SPRENGUNG DER HUMANEN EXISTENZ

Sternberger wiederum nähert sich auf ganz andere Weise dem Seinsdenker: Seine Destruktion der Heidegger'schen Sprache zielt auf die Offenlegung eines letztlich

ideologischen Vorhabens. Im Anspruch auf die radikale Neuerschaffung dessen, was er Denken nennt, gehe der Mensch nicht bloß als handelndes Subjekt, sondern überhaupt verloren. Das Heidegger'sche „Sein“, dessen Todesfixierung in der Form des Daseins Sternberger in seiner Dissertation angriff, begibt sich nach dem Zweiten Weltkrieg in die nur scheinbare Weltlosigkeit der „Gelassenheit“. Tatsächlich verweigere Heidegger mittels dieser Denkbewegung jedwede Teilnahme und Verantwortung. Aus der „Destruktion“, so der Aristoteliker Sternberger, wird ein gefährlicher Eskapismus. Und so heißt es in einem Brief vom 19. August 1949 an Arendt: „Heidegger sucht die ursprünglichen Offenbarungen immer weiter zurück in der Urgeschichte des Denkens, destruiert auch Plato und Aristoteles; die ganze Sache nimmt nachgerade etwas Wahnsinniges an, wie eine Art von gewendetem Chiasmus, Sprengung aller geschichtlichen Bestimmungen und Bedingungen, Sprengung also eigentlich der humanen Existenz.“

In der geschilderten Differenz liegt die stellenweise sehr dünne, stellenweise massive, jedoch stets unüberwindliche Wand zwischen Arendt und Sternberger. Nimmt man sie ernst, dann ordnen sich die kleineren Meinungsunterschiede und gegenseitigen Einschätzungen. Die Korrespondenz wird dann zu einem eindrucklichen Lehrstück über die Möglichkeiten und Grenzen von Verständigung und der Akzeptanz von Unvereinbarem. Allerdings wird hier die Geduld beider Seiten hart geprüft: Arendt erwartete Unterstützung in der Auseinandersetzung um ihr Buch *Eichmann in Jerusalem*, die Sternberger ihrer Ansicht nach verweigerte. Er wiederum gierte regelrecht nach Resonanz

auf seine Schriften – nicht aus vordergründiger Eitelkeit, sondern weil er sich der gemeinsamen geistigen Herkunft sowie der Rettung und Weiterführung dieser Gemeinsamkeit verpflichtet fühlte.

Zugleich hat die Geschichte eine Ironie. Als Sternberger in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* Arendts Schrift *Viva activa* rezensiert, kritisiert er sie für ihre allzu große Nähe zu Aristoteles. Hat also der „Traditionsbruch“ sie nur tiefer in die Tradition geführt? Wir werden darauf gleich zurückkommen.

Nicht vergessen sollte man zudem, dass es zu einem konstruktiv-systematischen Austausch kommt: Arendt, die in ihrer politischen Theorie keinerlei Interesse an einer Institutionenlehre formuliert, lernt hier beim pragmatischen Verfassungspatrioten Sternberger. Er wiederum lässt sich etwa von Arendts freiem Umgang mit Heinrich Heine inspirieren, eine Anregung, die in einer Monographie mündet, welche Sternbergers analytische Fähigkeiten auf klassische Weise mit Brillanz und Kraft zu verbinden weiß.

METAPHYSISCH-EXISTENZIALISTISCHE TRADITION

Man muss also unbedingt dankbar für die Veröffentlichung der Korrespondenz sein, denn anders als in den bereits vorliegenden Briefwechseln hat Arendt mit Sternberger ein gleichberechtigtes Gegenüber, das weder zu nah noch zu fern ist.

Die 1928 in Riga geborene, aus einer säkularen jüdischen Familie stammende Judith N. Shklar, die sich erst nach Stockholm rettete, dann quer durch die Sowjet-

union und über Japan floh, schließlich in Kanada ankam, machte mithilfe ihres Doktorvaters Carl Joachim Friedrich Karriere an der Harvard-Universität. Bereits 1992 starb sie in Boston. Dass Shklar in Deutschland nach und nach mehr diskutiert wird, ist das Verdienst des jungen Philosophen und Schriftstellers Hannes Bajohr. Nahezu im Alleingang hat er hierzulande mit seinen Texteditionen eine Autorin etabliert, deren Werk auch als Kommentar zu Arendts Schriften gelesen werden kann. Wie sehr diese von Bajohr zu Recht vertretene These stimmt, lässt sich nunmehr Satz für Satz in dem von ihm verantworteten Band mit den Texten Shklars zu Arendt nachvollziehen.

Bereits in ihrem 1957 unter dem Titel *After Utopia. The Decline of Political Faith* erschienenen ersten Buch steht die metaphysisch-existenzialistische Tradition im Mittelpunkt, aus der Arendt stammt. Kritisch sieht Shklar, dass die analytischen Kategorien, die die neuen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts verständlich machen sollen, philosophisch-zeitlos und nicht ereignisgeschichtlich-politisch grundiert sind. Das hört sich sehr abstrakt an, aber Shklar bleibt dabei nicht stehen: „Hannah Arendt ist der Meinung, die Zerstörung der Nationalgemeinschaften durch den Imperialismus sei eine wesentliche Voraussetzung für den totalitären Massenstaat gewesen. Im Ganzen gesehen ist das lediglich eine Wiederholung jenes Rufs nach Wurzeln, den schon die Romantiker des neunzehnten Jahrhunderts ausstießen. [...] Aber Wurzeln bleiben, damals wie heute, eine Notwendigkeit für ‚die anderen‘. Die überweltlichen Existenzialisten und die ‚Ausnahmemenschen‘ haben ganz sicher nicht vor, sich niederzulassen. Dies ist also auch ein Ästhetizismus.“

Das leuchtet auf den ersten Blick nicht ein, war Arendts große Studie *The Origins of Totalitarianism* (1951) beziehungsweise *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955) doch der Versuch gewesen, den metaphysischen Erklärungsmustern des Nationalsozialismus im Nachkriegsdeutschland – weitaus weniger beim Kommunismus/Bolschewismus praktiziert – etwas entgegenzusetzen: nämlich keine „Weltnacht“, keine „Machenschaft“ und auch keinen im Abgrund der Geschichte arbeitenden „Nihilismus“. Vielmehr versuchte sie eine Entwicklungsgeschichte des Antisemitismus und des National(sozial)ismus zu konstruieren, in der das Neue dieser Entwicklung und ihrer Kulmination die wesentliche Innovation darstellt. Kurz gesagt: Auschwitz verändert die *conditio humana*. Dieses „Neue“ wird nicht an das Phänomen Nationalsozialismus selbst gebunden, sondern als sich eignet habende Möglichkeit analysiert.

TRAUMWELT DER IDEALEN GRIECHISCHEN POLIS

Doch genau an dieser Stelle setzt Shklar auch in den folgenden Texten zu Arendt an. In den passagenweise sehr scharfen Attacken erweitert Shklar ihr Argument: So bleibe Arendt in *The Human Condition* (1958) beziehungsweise *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1960) in der Traumwelt einer idealen griechischen Polis stecken und suche vergeblich nach dem Anknüpfungspunkt in der Gegenwart. Und in *On Revolution* (1963) beziehungsweise *Über die Revolution* (1965) erlebe man den unbedingten Patriotismus einer einst Geflüchteten, um dann aber zu begreifen,

dass Arendt der allgemeinen amerikanischen Tendenz nachgebe, wonach die so hart erkämpfte Demokratie und ihre Begründung einem unaufhaltbaren Niedergang ausgesetzt seien. Dass sie sich nicht davon lösen könne, „spekulative Philosophie, Ideengeschichte und gemeinsame Erfahrung“ zu vermischen, was schließlich an Hegels Modell erinnere. Überspitzt könnte man sagen, dass die Analytikerin der Totalitarismen selbst totalitär denkt.

Shklar ist hier nicht nur die Erste, die Arendts Hauptwerke als „Trilogie“ begreift. Wesentlich an der scharfen Kritik ist, dass sie die Einsicht dafür öffnet, dass, wer mit Arendt denken möchte, eine herausfordernde Vielfalt von miteinander verwobenen Traditionen und deren Implikationen auszubalancieren hat. Doch nicht um eine bloße Pointe geht es Shklar, wie auch Bajohr im „Nachwort“ ausführt. Vielmehr fühlt die Harvard-Professorin einem Denken den Puls, das sich nicht von seinen Ursprüngen lösen will, bei gleichzeitiger Einsicht in den „Traditionsbruch“ (Arendt).

Damit treffen sich Shklars und Sternbergers Kritik an Arendt. Ob man diese Kritik teilt, sollte man erst beurteilen, wenn man neben der stets im Scheinwerferlicht stehenden Arendt auch die Werke von Sternberger und Shklar genauer studiert hat. Die beiden Bücher laden jedenfalls auf überzeugende Weise dazu ein.

¹ Auf die zum Teil eklatanten Mängel der Edition wird hier nicht weiter eingegangen. Eine Zusammenfassung der Kritikpunkte bietet Jens Hacke: „Das Politische der Freundschaft. Dolf Sternberger und Hannah Arendt üben sie in der Praxis“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 14 (2020) 1, S. 123–126. Der Autor wird noch eine gesonderte Kritik veröffentlichen.