

TEXT + KRITIK

Heft 166/167

HANNAH ARENDT

September 2005

Gastredaktion: Wolfgang Heuer und Thomas Wild

INHALT

Hannah Arendt

Die Sonning-Preis-Rede. Kopenhagen 1975 3

Ursula Ludz

»My trouble was that I had never wished to belong«. Mit einer Selbst-Reflexion dankt Hannah Arendt für den Sonning-Preis 13

Jerome Kohn

Die geistsprühende Hannah Arendt. Erinnerungen 18

Jost Hermand

»Finding myself in history«. Hannah Arendts Amerika-Erfahrung 21

Ludger Lütkehaus

»Ich will, daß Du seiest, was Du bist«. Hannah Arendt – Martin Heidegger: eine Liebe in Deutschland 28

Detlev Schöttker/Erdmut Wizisla

Hannah Arendt und Walter Benjamin. Stationen einer Vermittlung 42

Hannah Arendt/Walter Benjamin

Briefwechsel 58

Ingeborg Nordmann

»Tapferkeit vor dem Freund«. Briefeschreiben in finsternen Zeiten 67

zusammen. Hannah Arendt sah hier den berechtigten Grund für die klassische Definition der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus*, die Annäherung von Realität und Verstand. »Denken folgt der Wahrheit, nicht umgekehrt.« (D 1, S. 489) In dem Maße, in dem Handelnde und Urteilende sich von der kritischen Arbeit des Denkens dispensieren und ihre Bildsprache dem stimmungsabhängigen Zauberspiel beliebiger Analogien preisgeben, in dem Maße kommen uns mit dem Verrat an der Wahrheit auch die Freiheit des Handelns und das Maß des Urteilens abhanden.

In ihrer berühmten Kurzfassung lautet das am historischen Vorbild Herodots geformte Vermächtnis Hannah Arendts einfach: »Sagen, was ist!« Aber dass es der volle Einsatz des Selbst-Denkens *in* dieser Welt ist, der zu solch schierer Einfachheit gehört, wissen wir wohl erst dank dem Beispiel Hannah Arendts. Jedenfalls hat sie an die Bürgerinnen und Bürger der sturmgeschüttelten Weltrepublik am Ende ihres Lebens eine bescheidene Bitte gerichtet, und mit dieser Bitte schließen auch wir diesen Erkundungsgang durch die Denk-Bild-Sprache der Politik wieder in der Schreibwerkstatt Hannah Arendts ab: »When the facts come home to us let us try at least to make them welcome. Let us try not to escape into utopias, images, theories or sheer follies.«¹³

1 Hannah Arendt: »Denktagebuch«, Bd. 2, S. 728, Hannah Arendts Werke werden nach folgenden Ausgaben zitiert: »Denktagebuch: 1950–1973«, hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, 2 Bde., München 2002 (= D); »Vita activa oder Vom tätigen Leben«, 8. Aufl., München 1996 (= VA); »Vom Leben des Geistes«, 2 Bde., München 1979 (= LG); »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus«, 5. Aufl., München 1996 (= EUT). — 2 Hannah Arendt: »Fernsehgespräch mit Günther Gaus«, in: dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk«, hg. von Ursula Ludz, München 1996, S. 46. — 3 Hannah Arendt: »Zwischen Vergangenheit und Zukunft«, München 1994, Vorwort, S. 18. — 4 Hannah Arendt: »Eichmann in Jerusalem«, München, 6. Aufl., 1996, S. 57. — 5 Margaret Canovan: »Verstehen oder Mißverstehen: Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik«, in: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefli (Hg.): »Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus«, Hamburg 1997, S. 59 f. — 6 Peter Beinart: »What went wrong«, in: »The New Republic«, 15.11.2004. — 7 Robert W. Tucker/David C. Hendrickson: »The Sources of American Legitimacy«, in: »Foreign Affairs«, November/Dezember 2004. — 8 Robert C. Byrd, zitiert nach: Scott Ritter: »Frontier Justice. Weapons of Mass Destruction and the Bushwhacking of America«, New York 2003, S. 141. — 9 Hannah Arendt: »Verstehen und Politik«, in: dies.: »Zwischen Vergangenheit und Zukunft«, a. a. O., S. 126 f. — 10 Hannah Arendt: »Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto«, in: dies.: »Ich will verstehen«, a. a. O., S. 74. — 11 Ebd., S. 79. — 12 Ebd., S. 80. — 13 Hannah Arendt: »Home to Roost. A Bicentennial Address«, in: »New York Review of Books«, Mai 1975.

Dichtung als Voraussetzung der Philosophie

Hannah Arendts Denktagebuch

Das »Denktagebuch«, das Hannah Arendt von 1950 bis 1973 geführt hat, ist nicht nur ein faszinierendes Parerga, ein Nebenwerk, das viele Reflexionen, Beobachtungen und Lektürenotizen enthält, die nicht oder noch nicht die ausgearbeitete Form von Buch oder Aufsatz angenommen haben. Vielmehr erschließen sich von Arendts Notebooks her die Grundlagen und Voraussetzungen ihres Schreibens – Voraussetzungen im Wortsinn, also dasjenige, was dem Werk der Autorin politischer Theorie vorausgegangen ist. Etliche Eintragungen enthalten methodische Überlegungen, Begriffsklärungen und Auseinandersetzungen mit philosophischen Texten – Selbstkommentare zu Arendts eigenen Veröffentlichungen, wie die Überlegungen zur missverständlichen Verwendung von »Origin« im Titel ihres Totalitarismus-Buchs, oder Materialien zu den in Arbeit befindlichen Werken, zum Beispiel die Reflexionen zur Methode der Geschichtsschreibung oder zu Begriffen wie Tradition, Fortschritt, Zeit, Leben, Urteilen. Manchmal erscheinen die Eintragungen aber auch wie verdichtete Monaden zu einzelnen Abschnitten späterer Schriften, wie beispielsweise die Überlegungen zum Verzeihen. Über den Charakter eines bloßen Arbeitsjournals geht das »Denktagebuch« von Hannah Arendt aber insofern hinaus, als es auch vieles enthält, was gerade *nicht* in ihre Schriften eingegangen ist – ohne doch einfach ein persönliches oder gar privates Tagebuch zu sein, mit dem der Forschung so genanntes biografisches Material zur »Entschlüsselung« ihres Werks zur Verfügung stünde.

Das »Denktagebuch« ist vielmehr ein Tagebuch *des* Denkens und *über* das Denken, wobei die Bestimmung des Denkens als Raum des Zwiegesprächs mit sich selbst die Notizbücher wie ein Leitmotiv durchzieht: »Der tonlose Dialog des Denkens, das Zwei-in-Einem« (Juli 1969, XXVI/25, S. 721).¹ Ein so verstandenes und praktiziertes Denken kann nicht vollständig in die Philosophie ein- und in ihr aufgehen, sofern diese auf Begriffe und systematische Unterscheidungen angewiesen ist. Als Voraussetzung von Philosophie unterhält das Denken für Hannah Arendt dagegen eine Nähe zur Dichtung, zur Sprache der Metapher, zur sinnlichen Wahrnehmung in Analogien und zur Erfahrung. Dabei sind die Dichter keinem geringen Anspruch unterworfen, denn Arendt bringt sie mit der Wahrheit in Verbindung: »Von ihnen erwarten wir Wahrheit (nicht von den Philosophen, von denen wir Gedachtes erwarten).« (Februar 1954, XIX/35, S. 469) Trotz – oder wegen – dieser

Erwartung hält die Sprache der Dichtung, im Unterschied zur begrifflichen Sprache der Philosophie, das Problem einer grundsätzlichen »Unübersetzbarkeit« zwischen den Sinnen und der Wahrheit bewusst (vgl. die Eintragung zur Wahrheit, XXIII/4, S. 600).

Tagebuch und Privatheit: die frühen Schreibhefte

Auch schon vor jenen 28 Notebooks, die jüngst von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann unter dem Titel »Denktagebuch« publiziert wurden und Aufzeichnungen aus 23 Jahren enthalten, hat Hannah Arendt Notizhefte geführt. So sind in ihrem Nachlass in der »Library of Congress« in Washington von 1923 an Hefte mit Gedichten, Geschichten, Essays und Reflexionen überliefert, seit ihrer Studienzeit in Marburg, Freiburg und Heidelberg also. Viele der Gedichte in diesen Heften sind persönliche Eintragungen der jungen Studentin, die darin – im typischen Gestus jugendlicher lyrischer Empfindungssprache – Eindrücke ihrer emphatischen, aber verschwiegenen Beziehung zum Lehrer und Geliebten Martin Heidegger zum Ausdruck gebracht hat.² Indem autobiografische Erfahrung hier in literarischer Form wiedergegeben wird, kommt diesen Notizbüchern der Status eines privaten Tagebuchs zu – privat gerade auch im Sinne von Arendts Theorie des Privaten als einer Stätte, »wo man zugleich geborgen und verborgen ist«³ –, sie bilden eine Art biografischen Nebentext, der das Werk der angehenden Philosophin begleitet.

Die Tatsache, dass Hannah Arendts Nachlass inklusive dieser privaten Notizbücher heute weitgehend über das Internet zugänglich ist, entbehrt nicht der Irritation, wenn man an ihre Theorie der Verborgenheit in »Vita activa« (1958) denkt oder im »Denktagebuch« etwa auf den folgenden Eintrag stößt: »Privat-Leben: eine Tautologie, alles Leben ist privat. Kein Leben, solange es gelebt wird, kann Öffentlichkeit ertragen. Daher kann das Leben gerade kein »Kunstwerk« sein.« (Februar 1956, XXII/14, S. 566) »Solange es gelebt wird ...«, daraus lässt sich folgern, dass das Leben mit dem Tod seine Privatheit und Verborgenheit verliert und zu einem Teil der Geschichte wird. Eine solche Deutung wird durch eine andere Eintragung bestätigt, in der das (eigene) Leben – als Begebenheit – in ein dialektisches Verhältnis zur Geschichte gestellt wird: »Geschichte: Nur eine Begebenheit hat Anfang und Ende, die Geschichte gerade nicht. (...) Das aber heisst: Solange man lebt, bleibt man ausserhalb der Geschichte, weil die Begebenheit, die man selbst ist, noch nicht an ihr Ende gekommen ist. Nur was zu Ende ist, ist geschichtswürdig. Der Tote aber verschwindet von der Erde, nicht aus der Geschichte, sofern er sich selbst hinterlassen hat.« (August 1958, XXIII/5, S. 601)

Diese Auffassung über das Verhältnis von Leben und Tod mag auch die Tatsache erklären, dass Hannah Arendt ihre Korrespondenz als übersichtlich geordnetes Archiv hinterlassen hat, in dem ihre eigenen Briefe überwiegend im Durchschlag aufbewahrt sind. Im Hannah Arendt-Archiv materialisiert sich insofern auch ihre Theorie der Hinterlassenschaft als Zeugnis des Lebens, das nach dem Tod zu einem Teil der Geschichte wird, in der man gelebt hat, während das gelebte Leben dazu in einem Spannungsverhältnis steht. Genau von diesem Spannungsverhältnis spricht das »Denktagebuch«. Anders als die frühen Schreibhefte enthält es nicht verborgene Lebensspuren jenseits des Werks, sondern es misst jenen Schriftraum aus, der sich an den Übergängen zwischen Erfahrungen und Philosophie, zwischen Gesprächen mit anderen und dem Selbstgespräch des Denkens, zwischen Lektüre und Schreiben, zwischen der Sprache der Dichtung und der der Philosophie aufzutut. Dagegen enthält es nichts von all dem, was Tagebuchschreiber sonst gern den Blättern ihrer intimen Seelenaufzeichnungen anvertrauen.

Der Anfang des »Denktagebuchs« – Konstellation mehrfacher Übergänge

Der Wechsel von den vorausgegangenen Eintragungen zu diesem anderen Status der Notizhefte wird durch die Setzung eines Anfangs markiert. Drei Monate, nachdem sie im März 1950 von ihrem ersten Deutschlandbesuch nach der Emigration zurückgekehrt war, setzt Arendt mitten in ein Schreibheft, das schon etliche Eintragungen enthält, einen Anfang, indem sie die Seite, auf der sie einen längeren Essay über Schuld, Verzeihen und Versöhnung beginnt, mit dem Datum »Juni 1950« und der Zahl 1 versieht. Damit werden die neu einsetzenden – datierten und nummerierten – Aufzeichnungen von den davor im selben (1942 begonnenen) Heft eingetragenen Texten abgetrennt. Vor dieser Zäsur finden sich Erzählungen mit Titeln wie »Der Stein, der vom Herzen fällt«, »Die Tür« und »Mit dem Kopf durch die Wand«, die offensichtlich eigene Lebenserfahrungen in allegorischer Form reflektieren, wie auch einige Gedichte, beispielsweise eines »An W.B.« vom Oktober 1942, vermutlich anlässlich des zweiten Todestags von Walter Benjamin aufgeschrieben.⁴

Dieses Gedicht hätte auch *im* »Denktagebuch« seinen Platz finden können. Denn entsprechend ihrer Überzeugung, dass erst das zu Ende gekommene Leben in die Geschichte eintritt, tauchen geliebte oder vertraute Personen in diesen Aufzeichnungen tatsächlich erst als Tote auf: 1951 Hermann Broch, 1960 Erich Neumann, 1970 Heinrich (Blücher). Dem im fernen Tel Aviv verstorbenen, auch sonst entfernteren Studienfreund Neumann ist ein Gedicht des Andenkens gewidmet, das eine seiner Gesten festhält, mit denen er sich in die Erinnerung eingeschrieben hat: »den 30. Nov. 1960 / Erich Neu-

manns Tod. / Was von Dir blieb? Nicht mehr als eine Hand (...).« (XXIII/15, S. 613) Dem knappen Notat zu Broch dagegen ist die Verstörung über dessen unerwarteten Tod anzumerken: »Broch starb am 30. Mai und wurde am 2. Juni 1951 beerdigt.« (IV/11, S. 90) Durch drei Eintragungen, die anderem gelten, von der Notiz über sein Sterben getrennt, folgt ein Gedicht zu diesem Ereignis – »Überleben. Wie aber lebt man mit den Toten? (...)« – und im Anschluss daran eine Reflexion: »Seit Brochs Tod: unerwartet für ihn, (...) unerwarteter für mich (...).« Sie gilt dem eigenen Versäumnis von Nähe und Freundschaft, denn Hannah Arendt hatte nicht an den nahen Tod des Freundes glauben wollen, mit dem sie seit 1946 ein intensiver Dialog, vor allem über Literatur, verband.⁵ In dieser Eintragung trifft man auf den Satz: »Wer einer ist, weiss man doch erst, wenn er tot ist.« (Juni 1951, IV/15 und 16)⁶ Das Ende des Lebens ist für Arendt also nicht nur Bedingung für die Geschichte, sondern auch für eine Art von Wissen, das nicht (mehr) tangiert ist von Intimität oder persönlichen Affekten, nicht gefärbt durch die Überlagerung von intellektuellen und menschlichen Begegnungen. Insofern eröffnet sich im »Denktagebuch« jener Zwischenraum zwischen Verborgenheit/Privatheit und Öffentlichkeit/Politik, zwischen Leben und Geschichte, zwischen Denken und Gemeinsinn, der als Voraussetzung ihres Werks begriffen werden muss. Einen deutlichen Abstand zu den autobiografischen Aufzeichnungen eines privaten Tagebuchs markierte Arendt auch dadurch, dass sie ein zusätzliches Notebook mit einem *Index* anlegte, der die Einfälle und Reflexionen ihres »Denktagebuchs« systematisch erfasst und für eine (spätere) Auswertung für ihre Schriften erschließt.

Das Ende der Aufzeichnungen ist ebenso signifikant wie der Anfang, obwohl das Ende im Unterschied zum Anfang nicht Gegenstand einer Entscheidung ist. Es bezeichnet eher ein Aufhören als einen Abschluss, denn bald nach dem Tod des Lebenspartners versickern die Aufzeichnungen. Das letzte Heft, das mit »1971 Ohne Heinrich« beginnt, enthält nur noch wenige, immer knapper werdende Eintragungen; für die Jahre 1972 und 1973 finden sich schließlich nur mehr Reisedaten und -orte. Und aus den wenigen Jahren bis zu ihrem eigenen Tod im Dezember 1975 sind keine Eintragungen überliefert. Der Anfang dagegen wirft ein deutliches Licht auf die Geburt von Hannah Arendt als einer amerikanischen Autorin der politischen Theorie.

Als Arendt ihre Überlegungen zu Schuld, Verzeihen und Versöhnung mit der Seitennummerierung 1 beginnen ließ, war sie gerade seit drei Monaten zurückgekehrt von ihrer ersten Deutschlandreise, die sie nach 16-jährigem Exil unternommen hatte. Ihr für den amerikanischen »Commentary« geschriebener Artikel über den »Besuch in Deutschland« trägt Zeichen einer großen Distanz. Er zeugt zugleich von einem luziden Blick auf die damalige Verweigerung der Deutschen, sich mit ihrer jüngst vergangenen Geschich-

te auseinander zu setzen. Insofern kann man den Eintrag im »Denktagebuch« auch als einen *anderen* Kommentar zum Deutschlandbesuch lesen, der – mit Bezug auf die Wiederbegegnung mit Heidegger –⁷ sowohl persönlichere Erfahrungen des Deutschlandbesuchs reflektiert als auch jene Problemstellungen skizziert, die dem Denken durch diese Erfahrungen aufgegeben sind, um sie für eine spätere theoretische Ausarbeitung festzuhalten. Denn: »Der Zusammenhang von Denken und Gedächtnis besteht darin, das alles Denken eigentlich einer Sache-nach-Denken ist.« (August 1954, XX/25, S. 489)

Gleichzeitig fällt der Beginn des »Denktagebuchs« in die Zeit der Abschlussarbeiten am Totalitarismusbuch, das Arendts Debüt als Autorin politischer Theorie und auch ihren Auftritt als genuin amerikanische Autorin darstellt. Während die frühen Schriften Arendts zu einem großen Teil aus der Literatur oder der Beschäftigung mit Schriftstellern entstanden sind (so das Rahel-Buch, die Essays zu Heine, Kafka usw. in »Die verborgene Tradition« sowie zahlreiche Artikel und Rezensionen),⁸ tritt die Literatur nun in den Hintergrund – genauer: in die verborgene Schrift des »Denktagebuchs«, als Palimpsest und Fundus ihres Werks. Während mit der gesetzten Zäsur in den Schreibheften die eigenen literarischen Versuche als Form autobiografischer Ausdrucks von der Autorin nun buchstäblich ausgeschlossen werden, ragt mit zahlreichen Gedichten die Dichtung als eine wesentliche Voraussetzung ihres Denkens und Philosophierens in das »Denktagebuch« hinein. Ihre eigenen Gedichte und die vielen zitierten Gedichte, etwa von Goethe, Hölderlin, Rilke und Brecht, ebenso wie die vielen literarischen Motti und Zitate – von so unterschiedlichen Autoren wie Vergil, Meister Eckhart, Milton, Claudius, Klopstock, Schiller, Goethe, Schlegel, Heine, Balzac, Dostojewski, Tolstoi, Valéry, Kafka, Melville, Faulkner, Dinesen und Sarraute –, die sich im »Denktagebuch« finden, sind insofern als Erinnerungszeichen lesbar, die auf die literarische Begründung ihres Denkens verweisen.

Die Dichtung beschreibt hier nicht mehr das Andere der Philosophie – wie in der Gegenstellung zwischen den Gedichten der jungen Studentin, in denen die Erfahrungen einer Liebe zu einem Philosophen zum Ausdruck kommt, und der philosophischen Dissertation über den Liebesbegriff bei Augustinus –, sondern sie beschreibt nun den *Weg des Denkens* beziehungsweise *zum Denken*. Sie ist Zeugnis des Lebens, das in Philosophie übergeht. Damit korrespondiert auch die Rolle der Zitate als Freunde und Zeugen. Denn es geht Arendt bei ihren vielen Zitierungen nicht um Bildungszitate, sondern um die Beglaubigung der eigenen Wahrnehmungen durch die Sprache anderer Autoren: »Das Interpretieren, das Zitieren – doch nur, um Zeugen zu haben, auch Freunde.« (November 1969, XXVII/7, S. 756)

Bei jenen Philosophen, die der Autorin auch persönlich sehr nahe standen, bei Jaspers und Heidegger, werden die Zitate durch Gesprächsnotizen und fiktive (Streit-)Gespräche ergänzt. Das Denken als dialogische Form des

»Zwei-in-Einem« geht hier vom Selbstgespräch in ein inszeniertes Streitgespräch über, etwa wenn Hannah Arendt beide Philosophen als Kontrahenten auftreten lässt: »Jaspers und Heidegger: Jaspers könnte sagen: Wie kann ein Philosoph so der Weisheit ermangeln? Heidegger könnte sagen: Wie kann ein Denker sich noch um die Weisheit scheren, woher nimmt er die Legitimation? – Beide haben recht.« (August 1950, I/23, S. 19)

Ebenso sprechend wie die Beziehung zwischen Literatur und Philosophie ist die Tatsache, dass Arendt genau in jenem Moment, in dem sie sich konsequent zur Publikation im Amerikanischen entscheidet, ein intellektuelles Tagebuch in deutscher Sprache beginnt. Die Publikation von »The Origins of Totalitarianism« 1951 markiert nämlich einen signifikanten Wechsel im Umgang mit ihrer Zweisprachigkeit, die in der Auseinandersetzung mit ihren Schriften bisher viel zu wenig Beachtung gefunden hat.⁹ Die meisten zuvor entstandenen Texte sind auf Deutsch geschrieben, auch wenn einige, wie etwa das Rahel-Buch (1958, deutsch 1959), zuerst in englischer Übersetzung erschienen und erst danach in Deutschland veröffentlicht wurden – in der merkwürdigen Form einer nachträglichen Originalpublikation also. Die deutsche Veröffentlichung des Totalitarismusbuchs, die fünf Jahre nach der amerikanischen Publikation erfolgte, ist dagegen eine Übersetzung aus dem Englischen, eine Praxis, die für viele der folgenden Publikationen gilt.

Während also Arendt in den 1950er Jahren zu einer international angesehenen politischen Persönlichkeit avancierte, dokumentiert der Beginn des »Denktagebuchs« im Jahr 1950 ihr Begehren nach einem davon notwendig getrennten Denken und Schreiben, das sich in Distanz zu den zeitgeschichtlichen Kontexten hält, in denen sie agiert und sich engagiert. Insofern sind die jüngst edierten Hefte das Dokument einer vielfachen Zweisprachigkeit: dort die Autorin politischer Philosophie, die öffentliche Person, Professorin an amerikanischen Universitäten, die in englischer Sprache lehrt und publiziert – hier die Reflexionen, Einsprüche und Gedanken, die darin (noch) nicht Eingang gefunden haben oder darin überhaupt keinen Platz finden können und überwiegend in deutscher Sprache aufgeschrieben sind: Das »Denktagebuch« also als Schauplatz einer anderen Schrift – jenseits der Ausbürgerung aus Deutschland und der Einbürgerung in Amerika.

Zweisprachigkeit – Distanz zu politischer Philosophie und zu Amerika

Sind Hannah Arendts Schriften zur politischen Theorie als ihr amerikanisches Werk zu betrachten, so stellt das »Denktagebuch« einen Schriftraum dar, der eine doppelte Skepsis und Distanz thematisiert: sowohl gegenüber dem Leben in den USA als auch gegenüber der politischen Philosophie. So reflektieren die Aufzeichnungen immer wieder die Gegenstellung von Poli-

tik und Philosophie, zugespitzt in der Feststellung, »dass ›politische Philosophie‹ eine *Contradictio in adjecto*« sei, aufgeschrieben ausgerechnet im Mai 1968, als die Politisierung aller Lebens- und Wissensbereiche auf der Tagesordnung stand. Doch ist die Reflexion des objektiven Widerspruchs zwischen Politik und Philosophie für Arendt kein Grund, keine politische Philosophie zu betreiben, sondern deren Voraussetzung, wie der Beginn der zitierten Eintragung zeigt: »Jeder ›politischen Philosophie‹ muss ein Verständnis über das Verhältnis von Philosophie und Politik vorausgehen. Es könnte sein, dass ›politische Philosophie‹ eine *Contradictio in adjecto* ist.« (Mai 1968, XXV/56, S. 683)

Das Gleiche gilt für Arendts Haltung gegenüber den USA. So beschreibt sie die amerikanische »Passion, ›to make the world a better place to live in‹« als eine Transformation zu »einer ›besten aller möglichen Welten‹«, in der sowohl das Leben verloren gegangen sei (Juli 1951, V/6, S. 105) als auch Ereignisse nicht mehr in das menschliche Geschehen eindringen könnten: »Nur im Ereignis aber, in dem die Elemente des Geschehens zusammenschossen, leuchtet der Sinn des Geschehens auf; daher die Sinn-Entleertheit des amerikanischen Lebens.« (V/10, S. 108)

Da sie ein derartiges Zusammenschließen von Elementen im Ereignis, vergleichbar dem dialektischen Bild oder der Monade in der Theorie Walter Benjamins, auch in geschichtstheoretischer Hinsicht erörtert, nämlich als »Ereignis- und Elemente-Theorie«, die historisches Verstehen ermögliche (V/5, S. 105), ist es nicht verwunderlich, dass sie mit ihrer Art zu denken und ihrer Sprache beim amerikanischen Publikum auf Widerstände und Unverständnis gestoßen ist. Diese Tatsache analysiert sie im April 1970 im »Denktagebuch« unter dem Motto »On the difficulties I have with my English readers«, die sie in vier Punkten systematisch untersucht. Darin distanziert sie sich von einer Auffassung der Sprache, die sie »Thesaurus-Philosophie« nennt und die davon ausgeht, »that words ›express‹ ideas which I supposedly have prior to having the words«. Sie bezweifelt jedoch, »that we would have any ›ideas‹ without language«. Es geht also um den Gegensatz von analytischer Philosophie und einem Denken, das von der Sprache ausgeht, einem Denken, das in den USA heute denn auch unter dem Namen »Continental Philosophy« firmiert. Mit Bezug auf einzelne Rezensionen ihrer Schriften deutet sie deren Kritik als Angriff auf ihre spezifische Art des Denkens. »What he means is my thinking that transcends mere description. Or: similes and metaphors.« Es folgt ein Beispiel, in dem es wohl nicht zufällig um Walter Benjamin geht, nämlich die Feststellung, dass Benjamin poetisch, das heißt in Metaphern denke – eine Beobachtung, die Arendt zur Frage nach der Metapher geführt habe –, Überlegungen, die nach Auffassung des Rezensenten nichts mit einer Darstellung von Benjamin zu tun hätten: »What this adds up to is that the whole notion of thinking a matter through is

alien to English ›philosophy.« (April 1970, XXVII/45, S. 770). Das bedeutet, dass das poetische Denken und die Vorstellung, »eine Sache durchzudenken«, für Arendt verbunden sind. Unter diesem Gesichtspunkt bleibt die englische Sprache, der ihr Denken »alien« sei, eine Fremdsprache, in der sie publiziert, während sich im »Denktagebuch« die deutsche Sprache als Denkraum entfaltet.

Doch gerade aus der Zweisprachigkeit hat Hannah Arendt ihr eigenes Schreiben gewonnen. Und so polemisiert sie auch gegen den »Unsinn der Weltsprache – gegen die ›condition humaine‹, die künstlich gewaltsame Verindeutigung des Vieldeutigen« und plädiert für eine »Pluralität der Sprachen« und für die »Vieldeutigkeit, die mit der Sprache und vor allem mit den Sprachen gegeben ist« (November 1959, II/5, S. 42). Mit *der* Sprache und mit *den* Sprachen: Der Umgang mit der Vieldeutigkeit kann sich sowohl zwischen verschiedenen Sprachen als auch *in der* Sprache abspielen, sofern man die Sprache nicht als Ausdruck vorsprachlicher Ideen versteht, sondern ihre Bildlichkeit berücksichtigt und nutzt – womit die Nähe von Denken und Dichten ins Spiel kommt.

Metapher und Begriff – Dichten und Denken

»Was Denken und Dichten verbindet, ist die Metapher. In der Philosophie nennt man Begriff, was in der Dichtung Metapher heisst. Das Denken schöpft aus dem Sichtbaren seine ›Begriffe‹, um das Unsichtbare zu bezeichnen.« So heißt es in einem Lektüre-Kommentar zu Hans Blumenbergs »Paradigmen zu einer Metaphorologie«: »Er übersieht, dass alles Denken überträgt, metaphorisch ist.« (August 1969, XXVI/ 30, S. 728)

Hier wird deutlich, wie sich durch die Lektüre, durch die Auseinandersetzung mit einem Anderen, eines der leitmotivischen Themen des »Denktagebuchs« zu einer These verdichtet: Alles Denken ist metaphorisch. Das bedeutet, dass Arendt das Verhältnis von Philosophie und Literatur nicht in Analogie zu dem von Begriff und Metapher begreift, sondern die Bildlichkeit oder Figurativität der Sprache als fundamentale Voraussetzung jeden Denkens reflektiert. Dieselben Worte können als Begriffe *oder* Metaphern verstanden werden, nur dass ihre Bezeichnung als Metapher das Moment der Übertragung reflektiert, das ihnen stets eingeschrieben ist – zumindest dort, wo es um die Bezeichnung von Unsichtbarem geht. Deshalb auch unterhalten die Metaphern eine engere Beziehung zur Wahrheit als die Begriffe, eine These, die nicht gleichbedeutend ist mit der Behauptung, dass die Metaphern wahrer seien. Die erste Aufzeichnung zur Metapher, die sich im »Denktagebuch« findet, lautet denn auch: »Die Metapher und die Wahrheit: In nichts offenbart sich die eigentümliche Vieldeutigkeit der Sprache – in der

allein wir Wahrheit haben und sagen können, durch die allein wir aktiv Wahrheit aus der Welt schaffen können und die in ihrer notwendigen Abgeschliffenheit uns immer im Weg ist, die Wahrheit zu finden – deutlicher als in der Metapher.« (Dezember 1950, II/22, S. 46)

Damit definiert Arendt die Metapher keineswegs als Sprache der Wahrheit, sondern als Symptom, an dem jene Vieldeutigkeit der Sprache deutlich wird, die Bedingung der Möglichkeit beziehungsweise Unmöglichkeit von Wahrheit ist. Gerade die Philosophie, die es mit denjenigen Bereichen zu tun hat, die jenseits der Welt des Sichtbaren, des Materiellen und der Phänomene liegen, ist deshalb auf Metaphern angewiesen: »Die Rolle der Metapher: die Verbindung (so – wie) des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, des Gewussten mit dem Unwissbaren usw.« (September 1969, XXVI/ 32, S. 729) Oder: »Der Vorrang des Sinnlichen in der Metapher« (Januar 1970, XXVII/28, S. 764).

Diese ›Rolle‹ von Übertragung und Analogie, die sie an der Metapher betont, betrifft auch einen Aspekt, der sie an Kant interessiert. Während die Aufzeichnungen in ihrem Kant-Heft vor allem um die Begriffe von Urteil und Kritik kreisen, begegnet derselbe Autor in den anderen Notizheften auch im Kontext ihrer Metaphern-Reflexionen: »Ad Metapher: /Kant über Analogien: Sie müssen uns überall leiten, wo dem Verstande der Faden der untrüglichen Beweise mangelt: (›Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels‹). Zum Beispiel: Verhältnis Gottes zur Welt in Analogie zum Verhältnis des Menschen zu seinem Produkt (...).« (Januar 1968, XXV/34, S. 674)

Das Überall, »wo dem Verstande der Faden der untrüglichen Beweise mangelt«, betrifft aber nicht nur die philosophische Arbeit am Bereich des Unsichtbaren, sondern – wie Arendt in einer anderen Aufzeichnung reflektiert – auch die »menschlichen Angelegenheiten«: »Das Unsichtbare: die ›Bilder‹ der Einbildungskraft, die in die Kontemplation und die Identifizierung von Wahrheit und Anschauung führen, und die ›Begriffe‹, welche die Sprache vorgibt. Die letzteren sind immer aus dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten gewonnen, die ersteren beziehen sich auf ›Gegebenes, Natur, Universum etc.« (Januar 1970, XXVII/38, S. 767)

Aus dieser vergleichbaren Stellung im Verhältnis zur Sprache und ihren bildlichen Möglichkeiten im Umgang mit den Bereichen jenseits von Sichtbarkeit, Empirie und Evidenz erklärt sich auch die Nähe zwischen Denken und den Erfahrungen in »menschlichen Angelegenheiten«. Eine radikalere Konsequenz aus ihrer These, dass alles Denken überträgt, als die Notwendigkeit von Analogiebildungen, wie Arendt sie bei Kant formuliert findet, ist die Vorstellung von einem gleichsam Unausgesprochenen inmitten der Sprache. Wenn das Denken, um das Unsichtbare zu bezeichnen, seine Begriffe aus dem Sichtbaren schöpft, wie Arendt anlässlich der Lektüre von Blumenberg formuliert hat, muss diese sprachliche Übertragung das Unsicht-

bare notwendigerweise immer auch ein Stück weit verfehlen. Diese Problematik ist es, für die im »Denktagebuch« einige signifikante Heidegger-Zitate eintreten: »Ad Heideggers Interpretationen: Das Neue besteht im Folgenden: Heidegger nimmt nicht nur an (was andere vor ihm taten), dass jedes Werk ein ihm spezifisch Unausgesprochenes in sich trägt, sondern dass dies Unausgesprochene seinen eigentlichen Kern bildet (...), also gleichsam der leere, in der Mitte liegende Raum, um den sich alles dreht und der alles andere organisiert. Auf diesen Platz setzt sich Heidegger, also in die Mitte des Werkes, in der sein Autor gerade nicht ist, als sei dies der ausgesparte Raum für den Leser oder Hörer. Von hier aus rückverwandelt sich das Werk aus dem Resultathaft-tot-Gedruckten in eine lebendige Rede, auf die Widerrede möglich ist. Es ergibt sich ein Zwiegespräch, bei dem der Leser nicht mehr von aussen kommt, sondern mittendrin mitbeteiligt ist.« (April 1953, XV/13, S. 353 f.)

In dieser nach Heidegger zitierten Auffassung ist die Nähe von Philosophie und Literatur – und der Abstand zur politischen Philosophie – am größten. Das Zwiegespräch des Denkens wird dabei zum Modell auch der Lektüre und zum Grund einer dialogischen Signatur von Arendts Konzept des Philosophierens. Derartigen Aufzeichnungen folgend, lässt sich das »Denktagebuch« auch als Kumulation jener Reflexionen lesen, die in die politischen Schriften Arendts *nicht* eingegangen sind, die dann aber das (erst postum veröffentlichte) mehrbändige Projekt »The Life of the Mind« (1978, deutsch: »Vom Leben des Geistes«, 1979) hervorgebracht haben. Dieses entwirft eine Theorie des Denkens, in der der Denk- und Schreibstil des »Denktagebuchs« gleichsam aufgehoben ist.

Liebe als Passion: die Metaphern-Spur des Herzens

Die Aufzeichnungen des »Denktagebuchs« enthalten aber auch unzählige Bausteine für eine Reihe ungeschriebener Bücher. Am empfindlichsten ist wohl das Nichtzustandekommen eines Werks im Fall der zahlreichen Aufzeichnungen zur Liebe, zu Passion, Leidenschaften und Pathos, aus denen eine umfassende philosophische Kritik der Gefühle hätte entstehen können. Entlang dieser thematischen Spur lässt sich genau beobachten, auf welche Weise sich bei Arendt Gedanken verdichten, wiederholen, variieren und mit anderen Themen verbinden. So beginnt ein Essay über »Liebe und Ehe« im zweiten der Hefte mit einer bemerkenswerten Setzung: »Liebe ist ein Ereignis, aus dem eine Geschichte werden kann oder ein Geschick.« (Dezember 1950, II/26, S. 49)

Es folgen einige Reflexionen über das Verschwinden der Liebe als Ereignis. Während die Ehe als Institution dieses Ereignis aufzehre, besäßen Män-

ner und Frauen ihre je eigene Weise der Gegenwehr, die Frauen, indem sie die Liebe zu einem Gefühl machten, die Männer, indem sie sie in Freundschaft verwandelten. Enthält das »Denktagebuch« etliche Eintragungen und Gedichte, in denen sich die genannten Alternativen von Geschick und Geschichte konkretisieren – wobei es nahe liegt, das Geschick mit Arendts Beziehung zu Heidegger und die Geschichte mit Blücher zu assoziieren –, so finden sich als Nachhall dieser ersten Monade zu einer Theorie der Passion oder einer Kritik der Gefühle immer wieder einzelne Aufzeichnungen zum Thema der Liebe, in unterschiedlichen zeitlichen Rhythmen, kürzere und längere Eintragungen: im Februar 1951 beispielsweise eine Aufzeichnung über die Degeneration von Leidenschaften (*pathos*) zu Gefühlen, im Mai 1951 dann eine erneute Reflexion über die Verwandlung von Liebe in Gefühl, »um der Macht der Liebe zu entgehen«; und im Juli desselben Jahres wird die Problematik des Konzepts »Gefühl« durch einrahmende Anführungszeichen markiert. All dies sind Variationen, die schließlich im Mai 1953 – nach einem Abstand von 13 Heften voller Notizen – in einem Essay »Ad Liebe« münden. In ihm werden die Einsichten über die Liebe in Arendts Theorie des »Zwischen«, als Raum des Miteinander und des Gemeinsinns eingefädelt: »Die Liebe ist eine Macht und kein Gefühl. Sie bemächtigt sich der Herzen, aber sie entspringt nicht im Herzen. Die Liebe ist eine Macht des Universums, sofern das Universum lebendig ist. Sie ist die Macht des Lebens und garantiert seinen Fortgang gegen den Tod. Darum überwindet die Liebe den Tod. Sobald sich die Macht der Liebe eines Herzens bemächtigt hat, wird sie zur Kraft und eventuell zur Stärke. / Die Liebe verbrennt, durchschlägt wie der Blitz das Zwischen, d. h. den Welt-Raum zwischen den Menschen.« (XVI/3, S. 372)

Obwohl einige dieser Überlegungen in die Theorie der *Vita activa* eingegangen sind, bezeichnet die Serie der Liebes-Aufzeichnungen dennoch die faszinierende Signatur eines jener Bücher, die ungeschrieben geblieben sind.

In der zuletzt genannten Passage verbinden sich die Fragmente einer Theorie der Passion mit jener Spur, die die Metapher des Herzens im »Denktagebuch« zeichnet. Denn es ist auffällig, dass das Wort Herz, wie eine Art Medium, die Überlegungen zur Metapher, die Eintragungen zur Liebe und die Gedichte miteinander verknüpft. In Arendts eigenen Gedichten steht das Herz häufig als Metapher eines Empfindungsobjekts. So ist es im Gedicht »Up life's hill my life bundle« das Herz, dem – im Muster konventioneller Gefühlsrhetorik – die Aufgabe zukommt, die »Heimatlosigkeit als Heimat« anzuerkennen (Dezember 1950, II/21, S. 44 f.). Im Gedicht, das mit den Versen »Zwei Jahre in ihren Gezeiten / Von Stunden und Tagen erfüllt« einsetzt, bleibt das »vereinsamte Herz« ohne Gesellen zurück (März 1952, VII/24, S. 194), und im Gedicht »So ist mein Herz« wird es mit einschlägigen Naturbildern assoziiert: mit dem von Tränenwolken verhangenen Mond,

dem brennenden Kamin und dem am Firmament hängenden Sichelmond (Januar 1956, XXII/1, S. 561). Dagegen vertritt das Herz in dem Gedicht mit der Anfangsstrophe »Schlagend hat einst mein Herz sich den Weg geschlagen« metonymisch das Ich und seine Lebensspur, so dass das Subjekt als *subjectus* erscheint, das den Bahnungen des schlagenden Herzens unterworfen ist (6.11.56, XXII/17, S. 568).

Die Inanspruchnahme des Herzens-Topos in Arendts Gedichten, der eher einer konventionellen lyrischen Gefühlssprache folgt, wird begleitet von Aufzeichnungen im Zusammenhang mit dem Metaphern-Motiv, die die Wirkungsweise des Bildes untersuchen. So ist es die Metapher des Herzens, an der Arendt die »eigentümliche Vieldeutigkeit der Sprache« reflektiert und am Beispiel der Redewendung »es öffnet sich mir das Herz« die gegenseitige Angewiesenheit von physischer Sensation und Bildbedeutung erörtert. »Erst seit ich die physische Sensation kenne (...). Wie aber hätte ich je die Wahrheit der physischen Sensation erfahren, wenn die Sprache mit ihrer Metapher mir nicht bereits die Ahnung von der Bedeutsamkeit des Vorgangs gegeben hätte?« (Dezember 1950, II/22, S. 46) Und ein halbes Jahr später ist es das »wiedererholte Herz«, das Rilke in seinem »letzten Gedicht« als »das bewohnteste« beschreibt, das Arendt als Zeugen für diese Erfahrung zitiert (Juni 1951, IV/10, S. 90).

Die Leiblichkeit der Herzensmetapher führt Arendt zur Reflexion des körperlichen Grundes auch anderer Sprachbilder, wie beispielsweise der Wurzellosigkeit (II/10) oder der Sanftmut und Schwermut (XXI/39). In diesen Reflexionen, die die Buchstäblichkeit und Leiblichkeit sprachlicher Wendungen umkreisen, widmet sie sich auch jener gleichsam körperlich-räumlichen Bedeutungsdimension in der Sprache, die immer wieder Anlass zur Erörterung spezifischer Denk- und Schreibstile der deutschsprachigen Philosophie und Kulturwissenschaft gegeben hat und von Georges-Arthur Goldschmidt beispielsweise als »das Unbewusste der Sprache« analysiert wurde.¹⁰ Am signifikantesten ist wohl eine Eintragung zum Zusammenhang von Ent-sagung und Ent-sagen, der an die wichtige Anregung erinnert, die Hannah Arendt für ihre Theorie der Privatheit als Sphäre der Geborgenheit durch Heideggers Rede von der Entbergung erhalten hat:

Freiburg den 22.4.71
Heidegger

Ent-sagen

←

→

Ad Sagen – Sein: Das Ent-sagen (wie ent-nehmen) entnimmt das zu Sagen-
de von dem Sein und ent-sagt dabei, d. h. gibt es zurück.

(XXVIII/7, S. 803)

1 Hannah Arendt: »Denktagebuch: 1950–1973«, hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, 2 Bde., München 2002. Alle im Text folgenden Zitate entstammen, sofern keine anderen Quellen angegeben sind, dieser Ausgabe. — 2 Vgl. etwa im »Notizheft 1923–25«: »Kein Wort bricht ins Dunkel –/Keine Gott hebt die Hand –/Wohin ich auch blicke/sich türmendes Land./Keine Form, die sich löst,/Kein Schatten, der schwebt./Und immer noch hör ich's:/Zu spät, zu spät.« Blatt 022974, »The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress«, Arendts Gedichte aus den Jahren 1923 bis 1925 sind abgedruckt in: Hannah Arendt/Martin Heidegger: »Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse«, aus den Nachlässen hg. von Ursula Ludz, Frankfurt/M. 1998, S. 365–385. — 3 Hannah Arendt: »Vita activa oder Vom tätigen Leben« (engl. 1958, deutsch 1960), München 1967, S. 68. — 4 Schreibheft 1942–1950, »Library of Congress«. Ich danke Ursula Ludz, die mir großzügig die Kopien vom Anfang dieses Schreibhefts, der dem publizierten »Denktagebuch« vorausgeht, zur Verfügung gestellt hat. — 5 Vgl. Hannah Arendt/Hermann Broch: »Briefwechsel 1946 bis 1951«, hg. von Paul Michael Lützel, Frankfurt/M. 1996. — 6 Eineinhalb Jahre später folgt noch ein Gedicht zu Broch: »Brochs Grab« (1. November 1952, XI/17, S. 265). — 7 Vgl. dazu Heideggers Brief vom 6.5.1950, in: Arendt/Heidegger: »Briefe 1925 bis 1975«, a. a. O., S. 103–106. — 8 Vgl. die Bibliografie in Hannah Arendt: »Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit einer vollständigen Bibliographie«, hg. von Ursula Ludz, München 1996, S. 257–327. — 9 Eine Ausnahme bilden die Passagen zur Fremdsprache bei Julia Kristeva: »Das weibliche Genie. Hannah Arendt«, Berlin, Wien 2001, S. 292 ff. — 10 Georges-Arthur Goldschmidt: »Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache«, Zürich 1999.