

Stefania Maffei

Zwischen Natur und Politik

Uneindeutige Zugehörigkeit im Denken

Hannah Arendts

Der Aufsatz erkundet Bedeutungsverschiebungen im theoretischen Hintergrund des Begriffes »Zugehörigkeit« anhand ausgewählter Texte von Hannah Arendt. Diese Analyse lässt eine bisher unbeachtete Dimension von Arendts Nachdenken über Zugehörigkeit sichtbar werden, indem die Widersprüchlichkeit beziehungsweise Uneindeutigkeit des Begriffs beleuchtet und als Strategie zur Konstruktion transnationaler sozialer und theoretischer Räume reflektiert wird.¹

1 Transnationale Zugehörigkeit im Denken von Hannah Arendt – Wege, Etappen, Ebenen

Ohne explizit über »Transnationalität« zu sprechen, schreibt Arendt in mehreren Texten über die Zugehörigkeit zu dem Ort, an dem man geboren und aufgewachsen ist, sowie über den kulturellen und politischen Raum, innerhalb dessen der Agent oder die Agentin handelt. Je nach Standpunkt, Kontext und Sprache deutet Arendt Zugehörigkeit als politische, selbstgewählte und kritische Position in einem gegebenen Raum oder als natürliche, unreflektierte und präpolitische Eigenschaft. Arendts unterschiedliche Deutungen und Akzentsetzun-

1 Dabei handelt es sich um eine verkürzte und modifizierte Fassung meines Aufsatzes »Theorie und Praxis der transnationalen Zugehörigkeit«. (Vgl. Maffei, Stefania: *Theorie und Praxis der transnationalen Zugehörigkeit*. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 42 (2017). S. 187-208.)

gen sind in Bezug auf den Rahmen ihres Reflektierens über Zugehörigkeit zu verstehen. Die Variationen in ihren Ausführungen können nur dann in ihrer Komplexität erfasst werden, wenn ihre impliziten und expliziten Selbstpositionierungen sowie die Zuschreibungen von Seiten der Kritikerinnen und Kritiker berücksichtigt werden.

Es gibt hauptsächlich zwei Dimensionen von Zugehörigkeit bei Arendt: Die eine ist die nicht gewählte Zugehörigkeit zu einem bestimmten Ort per Geburt, zu einem Sprachraum und Kulturkreis. Es handelt sich dabei für Arendt um eine Vorbedingung für die zweite Dimension von Zugehörigkeit, jene zu einem politischen Raum oder zu einem »Bezugsgewebe«, das nicht an das Territorium eines Nationalstaates gebunden ist, sondern im Zusammenschluss von Menschen besteht, die gewisse Anliegen teilen und nach gemeinsamen Prinzipien handeln, diskutieren, ihre gegebenen Rahmungen hinterfragen und sprengen.² Der Raum des Politischen ist bei Arendt ähnlich strukturiert wie der Raum des Denkens, den sie mit Kant als *sensus communis* und als erweiterte Denkungsart konzipiert. Es handelt sich um einen Raum der Diskursivität, in dem sich der Einzelne mit sich selbst oder mit imaginierten Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern in Beziehung setzt, sich in ihre Perspektiven einfühlt und somit den eigenen Denkraum erweitert. An diesem Punkt nutzt Arendt Kants Konzept des Kosmopolitismus, um die urteilenden Menschen als Weltbürgerinnen und Weltbürger zu betrachten.³

Eine andere Dimension von Zugehörigkeit wird mit Arendt verständlich, wenn ihre philosophischen Praktiken in Betracht gezogen werden. Die *persona* »Hannah Arendt« entstammt der Beziehung zu den realen wie zu den impliziten Leserinnen und Lesern. Die *persona* ist eine öffentliche Figur und eine Rolle, im Sinne der Verkörperung diverser Zugehörigkeiten – zu Deutschland, dem Judentum, der Philosophie und Theorie, zum Kreis der Intellektuellen und zum weiblichen Geschlecht. Diese Zugehörigkeiten werden situativ und performativ inszeniert oder, um Arendts phänomenologische Sprache zu verwenden, sie treten in Erscheinung. Meine These ist, dass die politische und theoretische Tragweite von Arendts Begriff der »Zugehörigkeit« nur mit Blick auf die Konstruktion ihrer *persona* erschlossen werden kann. Die *persona* ist das Bindeglied

2 Vgl. Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München 2006. S. 73-81, 213-234.

3 Vgl. Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's political philosophy*. Hrsg. von Beiner, Ronald. Chicago 1992. S. 40-46, 72-77.

zwischen dem öffentlichen Auftreten von Hannah Arendt, das die Rezeption ihres Werkes wesentlich beeinflusst hat, und ihrem philosophischem Konzept der »Zugehörigkeit«. Im Folgenden werden sieben Etappen der Etablierung des Begriffes »Zugehörigkeit« im Werk von Hannah Arendt und in dessen Rezeption in Deutschland und in den USA, beginnend in den 1930er- bis in die 1960er-Jahre, dargelegt.

1.1 Deutschland, 1930-1933 – Die jüdische Existenz als Schicksalhaftigkeit

Die erste Etappe im arendtschen Denken über die nationale und ethnische Zugehörigkeit lässt sich anhand ihres Briefwechsels mit Karl Jaspers Anfang der 1930er-Jahre festmachen. Arendt arbeitete damals an einer Biografie über Rahel Varnhagen und an der Publikation einiger ihrer Briefe. Arendt betrachtete Varnhagens Leben als exemplarisch für die Geschichte der deutschen jüdischen Intelligenz zur Zeit ihrer Emanzipation und Assimilierung während der Aufklärung. Arendt diskutierte im besagten Briefwechsel mit ihrem Mentor Jaspers, ob die »jüdische Existenz« ein Schicksal sei, das als faktisches Substrat des Philosophierens gelten könne. Arendt war mit Jaspers Definition der jüdischen Existenz als eines »Schicksals« unzufrieden, konnte sich aber auch noch nicht auf eine eigene Definition festlegen: Sie schwankte zwischen Deutungen »jüdischer Existenz« als ein Exponiertsein oder als einer Selbstobjektivation.⁴

Erst ein paar Jahre später, als sie sich, in Reaktion auf den erstarkenden Nationalsozialismus, enger an die *Zionistische Vereinigung für Deutschland* um Kurt Blumenfeld band, begann Arendt, ihre politische Zugehörigkeit zu Deutschland zu hinterfragen. Sie kritisierte Jaspers in ihrem Briefwechsel dafür, in seinem

4 »Ich habe nicht versucht [...], die Rahelsche Existenz jüdisch zu »begründen«. Dieser Vortrag [ein unbekannter Vortrag, den Arendt an Jaspers zum Kommentieren schickte] gilt nur als *Vorarbeit*, die zeigen soll, daß auf dem Boden des Judeseins eine bestimmte Möglichkeit der Existenz erwachsen *kann*, die ich in aller Vorläufigkeit andeutungsweise mit Schicksalhaftigkeit bezeichnete. [...] Es scheint, als seien bestimmte Personen in ihrem eigenen Leben [...] derart exponiert, daß sie gleichsam Knotenpunkte und konkrete Objektivationen »des« Lebens werden. Bei der Rahel liegt meiner Objektivation schon eine Selbstobjektivation zu Grunde [...].« (Arendt an Jaspers am 29. März 1930, in: Arendt, Hannah und Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1926-1969*. Hrsg. von Köhler, Lotte und Saner, Hans. München 2001. S. 47-48.)

neuesten Buch zu Max Weber⁵ nationalistische Töne angeschlagen zu haben. Ihre Zugehörigkeit zu Deutschland beschränkte Arendt auf die Sprache, die Philosophie und die Dichtung:

Für mich ist Deutschland die Muttersprache, die Philosophie und die Dichtung. Für all das kann und muß ich einstehen. Aber ich bin zur Distanz verpflichtet, ich kann weder dafür noch dagegen sein, wenn ich den großartigen Satz Max Webers lese, zur Wiederaufrichtung Deutschlands würde er sich auch mit dem leibhaftigen Teufel verbünden.⁶

Weder die jüdische noch die deutsche Zugehörigkeit konnte für Arendt als Wesenheit oder als Schicksal gedacht werden, sondern lediglich als historisches Konstrukt. Ihre Zugehörigkeit wollte Arendt selbst definieren. Bezugspunkt dafür waren nicht die Nationalstaaten, sondern die geistigen Räume der Philosophie, der Literatur, der Sprache. Bald jedoch sollte sie die handfeste politische Relevanz der historischen und ideologischen Konstruktion der Zugehörigkeit zum Judentum und zu Deutschland am eigenen Leib erfahren.

1.2 Paris, 1933-1940 – Rahel und die Assimilierung

Im Pariser Exil zwischen 1933 und 1941 arbeitete Arendt als Sekretärin und wissenschaftliche Mitarbeiterin für verschiedene zionistische Organisationen. Sie war in der Gemeinschaft der Exilintellektuellen aus Deutschland gut aufgehoben, insbesondere im Kreis um Walter Benjamin, wo sie ihren zweiten Mann Heinrich Blücher kennenlernte. Auch besuchte sie die Veranstaltungen des Institut pour l'étude du fascisme, das 1933 auf Initiative der KPD und der Kommunistischen Internationale von einer Gruppe deutscher Kommunisten, darunter Arthur Koestler, Manès Sperber und Oto Bihalji-Mérin gegründet wurde und das antifaschistische Forschungen betrieb. Dank der Vermittlung von Raymond Aron, damals Sekretär am Zentrum für Öffentlichkeitsarbeit der École Normale Supérieure, besuchte Arendt die Hegel-Seminare von Alexandre Kojève an der École des Hautes Études und lernte Jean-Paul Sartre kennen. Für die akademische Philosophie interessierte sie sich aber kaum noch seit sie Zeugin der flächendeckenden »Gleichschaltung« der deutschen Philosophie im

5 Vgl. Jaspers, Karl: *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. Oldenburg 1932.

6 Arendt an Jaspers am 1. Januar 1933, in: Arendt und Jaspers: *Briefwechsel 1926-1969*. S. 52.

Nationalsozialismus geworden war. Stattdessen vollendete sie ihr Manuskript zu Rahel Varnhagen und forschte weiter zur jüdischen Geschichte in der europäischen Aufklärung.⁷

Rahel Varnhagen interessierte Arendt als Beispiel für die jüdische Assimilierungsmentalität. Als unverheiratete Frau konnte Varnhagen weder studieren noch das Leben einer reichen Gesellschaftsdame führen, denn ihre Brüder verweigerten ihr die Teilhabe am Vermögen der Familie. Varnhagen spielte dennoch eine Schlüsselrolle im geistigen Leben Berlins, indem sie einen literarischen Salon für jüdische und nichtjüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller, Künstlerinnen und Künstler und mondäne Persönlichkeiten unterhielt. Basierend auf Varnhagens Briefen und Tagebüchern, versucht Arendt, Varnhagens Leben aus deren Perspektive, unter Einbezug der damaligen romantischen Vorstellungen vom Leben als Kunstwerk und als synthetische Summe einzelner außerordentlicher Erlebnisse zu erzählen. Mit den ersten Emanzipationsdekreten für Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts stellte sich die Frage nach ihrer gesellschaftlichen Rolle aufs Neue. Einerseits erhielten die ärmeren unter ihnen die Möglichkeit, sich durch Bildung einen Weg aus den Ghettos zu bahnen. Andererseits verloren die jüdischen Eliten ihre privilegierte Rolle im staatlichen Finanzsektor. Die Zeit der Emanzipation war zugleich die der Assimilation des Judentums, so wurden etwa Konvertierungen zum Christentum immer häufiger. Der Verlust der bis zum Ende des 18. Jahrhunderts weitgehend festgelegten gesellschaftspolitischen und ökonomischen Rolle der jüdischen Bevölkerung ging jedoch auch mit der zunehmenden Verankerung vermeintlich »typisch jüdischer« Charakterzüge in den kollektiven Vorstellungswelten einher. Kurz: Es wurde eine jüdische »Rasse« konstruiert, gegen die sich später der moderne Antisemitismus richten sollte.

In Arendts Geschichte der Assimilierung treten die Figuren des Parvenus und die des Parias wiederholt in Erscheinung. Rahel Varnhagen ist dabei eine Zwischenfigur. Die *Parvenue* Rahel Varnhagen wollte Liebesbeziehungen zu nichtjüdischen Angehörigen höherer Gesellschaftsschichten eingehen. Das sei typisch für Arrivierte, die in eine höhere Klasse aufsteigen oder einer exklusiven Gemeinschaft angehören wollen:

7 Vgl. Arendt, Hannah: *Antisemitism*. In: dies.: *The jewish writings*. Hrsg. von Kohn, Jerome und Feldman, Ron. New York 2007. S. 46-121.

Der angestrenzte Versuch zu lieben, wo einem nur das Gehorchen übrig bleibt, führt meist weiter als die einfache und ungekünstelte Subalternität. Indem man den »guten Eigenschaften der Vorgesetzten auf die Spur kommt«, hofft man das unleidliche und unausweichliche Ressentiment loszuwerden.⁸

Der *Paria* hingegen verzichtet auf Assimilationsversuche, er steht grundsätzlich als Außenseiter da. Aus der machtvollen Mitte der Gesellschaft und deren Sphäre des Rechts ausgeschlossen, steht er zu seiner jüdischen Identität und macht sie politisch wirksam. Rahel ist für Arendt noch keine explizite *Paria*. Indem sie sich dennoch weiterhin als Jüdin in einer antisemitischen Welt versteht, bleibt sie bis zu ihrem Lebensende eine Rebellin.

Es ist diese Position des *bewussten Parias*, der sich Arendt schon in Paris in einer Studie über die Dreyfus-Affäre und die Persönlichkeiten Bernhard Lazare und Theodor Herzl widmet. Erst in den New Yorker Jahren jedoch beginnt sie, mit der Figur des bewussten *Parias* an die Öffentlichkeit zu treten sowie diese im politischen Sinn zu propagieren und auch selbst zu verkörpern.

1.3 New York, 1943 – Der Flüchtling als bewusster *Paria*

In ihrem Essay »We refugees« aus dem Jahr 1943 adressiert Arendt das Publikum der jüdischen Zeitschrift *Menorah Journal*. Sie appelliert an die Leserinnen und Leser, ihre jüdische Identität nicht zu verleugnen. Mit Blick auf die Figur des *bewussten Parias* und des *intellektuellen Außenseiters* erklärt Arendt die jüdische, nicht assimilierte Bevölkerung zu einer revolutionären Avantgarde. Aus der Zugehörigkeit zu einer ethnischen, religiösen und kulturellen Minderheit, deren Angehörige in jener Zeit systematisch verfolgt und millionenfach ermordet wurden, leitet Arendt in diesem Essay das Potential für politisches Handeln und die wahre Erkenntnis ab: Nur die gemarterten Jüdinnen und Juden würden in jener Zeit die Wahrheit der Konzentrationslager kennen und sie aussprechen können.⁹

8 Arendt, Hannah: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München 2006. S. 209f.

9 Vgl. Arendt, Hannah: *We refugees*. *Menorah Journal*, 31 (1943). S. 69-77.

Mitte der 1940er-Jahre definierte sich Arendt als »irgend etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten.«¹⁰ Ihre Lage war prekär, sie arbeitete ohne Muße und Ruhe, musste sich in einer neuen Sprache zurechtfinden und zu allem Überdross noch für ihren Ehemann sorgen, der sich mit dem Englischen sehr schwer tat. Für die jüdisch-deutsche Emigrantenzeitung *Aufbau* schrieb sie zu diesem Zeitpunkt die Kolumne »This means you«, in der sie für die Bildung einer jüdischen Armee für den Krieg gegen Nazideutschland warb. Sie trat im Rahmen der wissenschaftlichen und kulturellen Magazine der deutschen *Emigrés* und der New Yorker Intellektuellen, die der zweiten und dritten Generation jüdischer Einwanderer aus Osteuropa und Russland angehörten, in Erscheinung. Sie erhielt Dank diverser Förderprogramme verschiedener Stiftungen Lehraufträge in europäischer Zeitgeschichte am Brooklyn College. Darüber hinaus veröffentlichte sie in dieser Phase auch ihre ersten längeren Aufsätze über den europäischen Antisemitismus und die europäische jüdische Literatur.¹¹ Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde sie wissenschaftliche Leiterin der Commission on European Jewish Cultural Reconstruction, die für die Erforschung, Rettung und Sammlung jüdischer Kulturgüter, deren Besitzerinnen und Besitzer enteignet wurden, zuständig war. Erst ab diesem Zeitpunkt begann sich tatsächlich ein Publikum und ein Resonanzfeld für Hannah Arendt herauszubilden. Und erst dann entwickelte sie ein Selbstverständnis als *benusster Paria*, das auf einer selbstgewählten jüdischen Identität und der expliziten Zuordnung zur intellektuellen Avantgarde ohne feste universitäre Anbindung fußte:

Sehen Sie, ich bin in keiner Weise respectable geworden [bezüglich ihrer Wohnsituation]. Bin mehr denn je der Meinung, daß man eine menschenwürdige Existenz nur am Rande der Gesellschaft sich heute ermöglichen kann, wobei man dann eben mit mehr oder weniger Humor riskiert, von ihr entweder gesteint oder zum Hungertode verurteilt zu werden. Ich bin hier ziemlich bekannt und habe bei manchen Menschen in gewissen Fragen ein

10 »Und dann werde ich Sie um Nachsicht bitten müssen, nämlich bitten müssen nicht zu vergessen, dass ich in einer fremden Sprache schreibe (und dies ist *das* Problem der Emigration) und dass ich seit 12 Jahren das Wort Ruhe für geistige Aktivität nur noch vom Hörensagen kenne. Seitdem ich in Amerika bin, also seit 1941, bin ich eine Art freier Schriftsteller geworden, irgend etwas zwischen einem Historiker und einem politischen Publizisten.« (Arendt an Jaspers am 18. November 1945, in: Arendt und Jaspers: *Briefwechsel 1926-1969*. S. 59.)

11 Vgl. Arendt, Hannah: *From Dreyfus affair to France today*. Jewish Social Studies, 4 (1942). S. 195-240.

wenig Autorität; d. h. sie haben Vertrauen zu mir. Aber das kommt auch unter anderem daher, daß sie wissen, daß ich weder aus Überzeugungen noch aus »Begabungen« eine Karriere zu machen wünsche.¹²

1.4 Deutschland, 1948 – Ein Jude aus der Vertreibung

Im Nachkriegsdeutschland markiert Arendt ihre Sprechposition mit einem entpersonalisierten »ein Jude aus der Vertreibung«. Dabei reflektiert sie die Situation der Vereinzelung und der begrenzten Handlungsmöglichkeiten von Überlebenden sowie die Verwüstungen, die der Nationalsozialismus im kulturellen und politischen Raum hinterlassen hatte. Die Zugehörigkeit zum Judentum deklariert sie als Politikum, jedoch ist ihr Standpunkt nicht mehr jener des avantgardistischen Parias. Das wird anhand ihrer »Zueignung an Karl Jaspers« deutlich, die als Einleitung dem Sammelband *Sechs Essays* vorangestellt ist.¹³ Darin spricht Arendt als Jüdin, »in Deutschland zu Deutschen« und »auf diesem Weg zu Europäern«.¹⁴ Nicht jedoch spricht sie zu der Mehrheit der Juden, die nach allem, was geschehen ist, gegenüber Deutschland nur Hass empfinden, und auch nicht zu der Mehrheit der Deutschen, die Täter oder zumindest Komplizen waren. Arendt versucht in ihrem Text vielmehr auf Distanz zu gehen zu diesem nationalen »Boden der Tatsachen«.¹⁵ Sie spricht aus einem »leeren Raum, in welchem es nicht mehr Nationen und Völker gibt, sondern nur noch Einzelne, für die es nicht mehr sehr erheblich ist, was die Mehrzahl der Menschen gerade denkt, und sei es die Mehrzahl des eigenen Volkes.«¹⁶ Das Schicksal dieser Individuen vergleicht Arendt mit jenem des biblischen Noah. Die Einzelnen würden sich auf einem Ozean aus Schutt bewegen, zu dem die europäischen Nationalstaaten zerfallen sind, und unentwegt versuchen, ihre Archen in die Nähe ihrer Schicksalsgenossen zu navigieren. In diesem leeren und transnationalen Raum, in diesem postapokalyptischen Ozean ist die Philosophie zuhause, die Wahrheit und die Vernunft, bei Arendt personifiziert durch Karl Jaspers.

12 Arendt an Jaspers am 29. Januar 1946, in: Arendt und Jaspers: *Briefwechsel 1926-1969*. S. 65.

13 Vgl. Arendt, Hannah: *Zueignung an Karl Jaspers*. In: dies.: *Sechs Essays*. Heidelberg 1948. S. 5-10. Zit. nach: Arendt, Hannah: *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main 2000. S. 7-12.

14 Ebd. S. 8.

15 Ebd. S. 8-11.

16 Ebd. S. 8.

1.5 USA, Deutschland, 1951 – The Historian

Der *bewusste Paria* und die Figur des Noah als postapokalyptischer Philosoph tauchen in Arendts *The origins of totalitarianism* – der ersten großen Monographie, die im Exil entstand – nicht mehr auf.¹⁷ Das Werk besteht zum Teil aus einer Zusammenstellung verschiedener Essays, die Arendt zwischen 1941 und 1951 in den USA und in Deutschland publizierte und in denen unterschiedliche Interventionen und Selbstpositionierungen enthalten sind. Gerade in Hinblick auf die Selbstpositionierungen hat Arendt für den Sammelband jedoch ein paar bedeutende Änderungen an ihren Texten vorgenommen. Für *The origins* hat Arendt neben der Figur des *bewussten Parias* auch das komplizenhafte *we refugees* getilgt. Sie spricht nun hauptsächlich *the historians*¹⁸ als Kolleginnen und Kollegen an und rekonstruiert genealogisch, inwiefern die systematische Herstellung des Zustandes der Staatenlosigkeit zur Bedingung für die Gründung und den Zerfall der Nationalstaaten sowie für die Unterbindung des politischen Handelns im Totalitarismus wurde.

Wenn Arendt als Historikerin spricht, verortet sie sich selbst in der Kluft zwischen einer nicht länger haltbaren Tradition und einer unvorhersehbaren Zukunft. Sie sieht sich von einem grenzenlosen, nach der historischen Zäsur des Krieges neu zu konstituierenden Raum umgeben. Der Historiker oder die Historikerin nimmt bei Arendt eine universell menschliche Position jenseits ethnischer, nationaler und fachlicher Zugehörigkeiten ein, denn das Verstehen der eigenen historischen Lage ist für sie fernab von vergangenen Denktraditionen und gewöhnlichen Methoden beheimatet. Es ist nun diese Perspektive des Historikers oder der Historikerin, und nicht mehr die des jüdischen *bewussten Parias*, aber auch nicht diejenige der etablierten Geschichtswissenschaften, die Arendt als privilegierte Erkenntnisposition erkennt und einnimmt. Diese Perspektive korrespondiert mit ihrer Position im intellektuellen und wissenschaftlichen Feld: am Rande der Universität, in linken antitotalitären Zirkeln. In zionistischen Organisationen ist sie hingegen nicht mehr engagiert, denn ihre politischen Ansichten haben sich seit der Gründung des Staates Israel verändert.

Von ihrem Standpunkt der außeruniversitären Historikerin aus formuliert Arendt zum ersten Mal ihre verschiedenen Auffassungen von Zugehörigkeit. Sie erwähnt die passive Zugehörigkeit, die historisch und politisch konstruiert

17 Vgl. Arendt, Hannah: *The origins of totalitarianism*. Cleveland und New York 1958.

18 Vgl. ebd. S. 4.

und verinnerlicht wird, wie etwa die *jüdische Identität* oder das *deutsche Wesen*. Dazu führt sie eine weitere Art von Zugehörigkeit an, die sie als notwendige Bedingung des politischen Handelns begreift, als selbsterwählte, aktive Zugehörigkeit zu einer politisch organisierten Gemeinschaft, in die sich Menschen mit Taten und Worten einbringen, in der sie gehört und gesehen werden, wo sie also wirksam werden können. Neu in Bezug auf diese aktive Form der Zugehörigkeit ist im Vergleich zu früheren Formulierungen, dass sie zum fundamentalen Menschenrecht, zum *Recht auf Rechte* erklärt wird:

Dass es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben (und das heißt: in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird), oder ein Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören – das wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen auftauchten, die solche Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten.¹⁹

In Folge der Publikation von *The origins of totalitarianism* entstand die öffentliche *persona* »Hannah Arendt« als intellektuelle Grenzgängerin zwischen den Kulturen und Disziplinen, ohne eindeutige Zugehörigkeit außer derjenigen zum Feld der Totalitarismusforschung. Es waren hauptsächlich ihre *peers* – deutsche Emigrés und New Yorker Intellektuelle, die ihrerseits nur schwerlich einer Nation oder Disziplin zuordenbar sind – die die ersten Rezensionen zu Arendts Werk in den USA veröffentlichten und sie als Autorin, die sich ungezwungen zwischen den Geschichtswissenschaften, der politischen Theorie und der Philosophie bewegt, als mutige und intelligente Frau, als Europäerin und als Deutsche, seltener hingegen als Jüdin, bekannt machten.²⁰ In der BRD dominierte im Gegensatz dazu das Arendt-Bild von der Exilintellektuellen und Geschichtsschreiberin, das Karl Jaspers in seinem Vorwort für Arendts *Elemente und*

19 Arendt, Hannah: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*. Die Wandlung, 4 (1949). S. 760-761. Ich zitiere aus diesem Aufsatz, der in *The origins of totalitarianism* eingeflossen ist, weil nur hier das Recht auf politische Zugehörigkeit explizit genannt wird. Vgl. die dazu korrespondierende Stelle in Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 2003. S. 614.

20 Vgl. insbesondere Hughes, Stuart: *Historical sources of totalitarianism*. Nation, 24.03.1951. S. 280-281. Kohn, Hans: *Where terror is the essence*. Saturday Review, 24.03.1951. S. 10-11. Voegelin, Eric: *The origins of totalitarianism*. Review of Politics, 15 (1953). S. 68-76. Riesmann, David: *The path to total terror*. Commentary, 11 (1951). S. 392-398. Cook, Thomas: *The origins of totalitarianism*. By Hannah Arendt. Political Science Quarterly, 66 (1951). S. 290-293.

Ursprünge totaler Herrschaft entwarf.²¹ Dank dieser zunehmenden Popularität konnte Arendt erste Kontakte an den amerikanischen Universitäten und in den Politikwissenschaften knüpfen.

1.6 Deutschland, USA, 1958 – Wir Menschen

Eine ähnliche Verschiebung bezüglich Arendts theoretisch begründeter, selbstgewählter und zugeschriebener Zugehörigkeit im Rahmen des Wechsels nicht nur der Sprachen und Länder, sondern auch der Wissensräume – außerhalb und innerhalb der Universitäten – findet zwischen dem Standpunkt statt, den Arendt in *The human condition* wählt und jenem, den sie in öffentlichen Debatten in den 1960ern formuliert. In *The human condition* schreibt Arendt durchgehenden aus einer universell menschlichen Position.²² In der Tat jedoch adressiert sie primär das Publikum ihrer Vorlesungen an der University of Chicago. Sie bedient dabei das in den amerikanischen Politikwissenschaften noch unerschlossene Feld der *Political Theory*, mit dem Namen wie Leo Strauss, Hans Morgenthau, Carl Friedrich und Frederick Watkins verknüpft werden.²³ Arendt war weiterhin eine Randerscheinung des amerikanischen universitären Feldes. Das hinderte sie jedoch nicht daran, im Vorfeld zu den Arbeiten an *The human condition* ein umfassendes theoretisches Programm zur Neubestimmung politischer Grundbegriffe nach dem historischen und epistemischen Bruch, den der Nationalsozialismus darstellte, zu entwerfen. Aus diesem Programm entwickelte sie das Grundgerüst von *The human condition*. In dieser wohlbekannten und vielfach kritisierten Abhandlung formuliert Arendt eine strikte Unterscheidung zwischen den Begriffen »Arbeiten«, »Herstellen« und »Handeln« sowie zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum. Für das Konzept der *transnationalen Staatsangehörigkeit* sind jedoch vor allem ihre dortigen Reflexionen über Auffassungen von Zugehörigkeit als natürliche Begebenheit oder als *aktive citizenship* von Bedeutung. Die Zugehörigkeit zum Ort der Geburt und Sozialisation entspricht gemäß *The human condition* dem eigenen Standpunkt und damit dem

21 Vgl. Jaspers, Karl: *Geleitwort*. In: Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 2001. S. 11-14. Hier: S. 13.

22 Vgl. Arendt, Hannah: *The human condition*. Chicago 1998.

23 Vgl. Kettler, David: *The political theory question in the political science 1956-1967*. *American Political Science Review*, 100 (2006). S. 531-538.

Blickwinkel, von dem aus die Welt wahrgenommen wird.²⁴ Diese Zugehörigkeit wird politisch, sobald die eigene Perspektive Gegenstand einer öffentlichen Äußerung wird. Als bloße Rahmenbedingung der eigenen Existenz gedacht, ist die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft an sich keine politische, sondern eine private Angelegenheit. Als Gegenstück zum Öffentlichen im Sinne einer realen Welt der Artefakte beschreibt Arendt das Private in Anlehnung an die griechischen Begriffe »idion« und »oikos« mit der Metapher der *vier Wände*: ein familiärer Rückzugsort der Verborgenheit und der Anonymität, der mit der gebürtlichen Zugehörigkeit zu einem bestimmten Territorium und zu einer politischen Organisationseinheit verknüpft ist.²⁵ *Active citizenship* hingegen kann nur in der Sphäre der Öffentlichkeit vollzogen werden, es ist dafür also zwingend notwendig, die eigenen *vier Wände* zu verlassen.

1.7 USA, Deutschland, 1959-1963 – Ich als Jüdin

Das arendtsche *ich* und *wir*, zwischenzeitlich vom universalistischen Anspruch aus *The human condition* verdeckt, taucht in manchen ihrer kritischen Interventionen außerhalb des US-amerikanischen und bundesdeutschen akademischen Feldes gegen Ende der 1950er-Jahre wieder auf. Dabei betonte Arendt jeweils immer nur eine der beiden Varianten von Zugehörigkeit – jene, die von Geburt an gegeben ist oder jene, die aktiv ausgeübt werden muss. Das vereinnahmende *wir* ist etwa in Arendts Beitrag zum Diskurs über die Integration von afroamerikanischen Bürgerinnen und Bürgern in das öffentliche Bildungssystem nachweisbar.²⁶ Von ihren Kritikerinnen und Kritikern – insbesondere vom Philosophen Sidney Hook und den Sozialwissenschaftlern Michael Walzer, Melvin Tumin und David Spitz – wurde sie damals als konservative Vertreterin eines klassischen elitären Bildungsideals, als metaphysische Philosophin ohne Realitätssinn und als wissenschaftlich inkompetente *Grande Dame* porträtiert.²⁷ In einem Essay anlässlich der Ereignisse von Little Rock, als afroamerikanischen

24 Vgl. Arendt: *The human condition*. S. 50-58.

25 Vgl. ebd. S. 52.

26 Vgl. Arendt, Hannah: *Little Rock*. *Dissent*, 6 (1959). S. 45-56.

27 Vgl. Hook, Sidney: *Democracy and desegregation*. *The New Leader*, 21.04.1958. S. 3-16. Walzer, Michael: *The American school. II*. *Dissent*, 6 (1959). S. 223-236. Tumin, Melvin: *Pie in the sky. A reply*. *Dissent*, 6 (1959). S. 65-71. Spitz, David: *Politics and the realm of being*. *Dissent*, 6 (1959). S. 56-65.

Schülerinnen und Schülern der Zutritt zu einer öffentlichen Oberschule verwehrt wurde, obwohl die Rassentrennung im Bildungswesen rein rechtlich bereits aufgehoben war, spricht Arendt stellvertretend für die »Negroes«, ohne auf die Forderungen der Bürgerrechtsaktivistinnen und -aktivisten einzugehen. Sie stuft deren Bestrebungen nach sozialer Chancengleichheit – im Kontrast zum Recht auf interethnische Eheschließung – sogar als unpolitisch ein. Ihren paternalistischen Gestus versucht Arendt zu relativieren, indem sie den Standpunkt der europäischen Jüdin und Außenseiterin einnimmt, der es ihr erlaubt, sich mit allen diskriminierten Gruppen zu solidarisieren und ihre Unkenntnis der Lebenssituation in den Südstaaten schamlos zuzugeben:

I should like to remind the reader that I am writing as an outsider. I never lived in the South and have even avoided occasional trips to Southern states because they would have brought me into a situation that I personally would find unbearable. [...] I should like to make it clear that as a Jew I take my sympathy for the cause of the Negroes as for all oppressed or underprivileged peoples for granted and should appreciate it if the reader did likewise.²⁸

Getreu ihrer theoretischen Vorannahmen definiert Arendt in ihrem Aufsatz die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe als von Geburt an gegeben und daher als im politischen Sinn irrelevant. Als politisches Prinzip lässt sie nur die Gleichheit vor dem Gesetz gelten.

Auch in der BRD fiel Arendt zu dieser Zeit mit Wortmeldungen auf, in denen sie die Trennung zwischen dem privaten Bereich und der politischen Öffentlichkeit wiederholte und universalisierte. Andererseits jedoch unterstrich Arendt in der BRD – im Gegensatz zu ihren Äußerungen in den USA – ihre jüdische Herkunft, um ihre besondere politische Position im Kontext der damals beginnenden Aufarbeitung der NS-Vergangenheit zu verdeutlichen, so geschehen etwa in einem Vortrag, den sie anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises der Stadt Hamburg gehalten hat. Darin erwähnt Arendt ihre jüdische Herkunft explizit und nimmt damit eine moralische und politische Position auf der Seite der Opfer der NS-Diktatur ein. Jeglichem Versuch, sie nun als Deutsche zu vereinnahmen und zu assimilieren, kam sie auf diesem Weg zuvor:

28 Arendt: *Little Rock*. S. 46.

Ich betone meine Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland in verhältnismäßig jungem Alter vertriebenen Juden so ausdrücklich, weil ich gewissen Missverständnissen zuvorkommen möchte, die sich, wenn man von der Menschlichkeit spricht, nur allzu leicht ergeben. [...] Ich darf in diesem Zusammenhang nicht verschweigen, dass ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? die Antwort: Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige, die der Realität des Verfolgtseins Rechnung trug.²⁹

Vom gleichen Standpunkt einer Überlebenden des Nationalsozialismus aus sollte Arendt einige Jahre später ihren so vehement kritisierten und vieldiskutierten Bericht über den Eichmann-Prozess in Jerusalem schreiben. Ihre Kritikerinnen und Kritiker beschrieben Arendt damals als maskuline, arrogante und herzlose Frau, als inkompetente Wissenschaftlerin, als antizionistische und antisemitische Jüdin.³⁰ In ihrem berühmten Briefwechsel mit Gershom Scholem diskutiert Arendt das Problem der Zugehörigkeit aufs Neue. Als Reaktion auf Scholems Vorwurf, sie zeige in *Eichmann in Jerusalem* keine Liebe zu Israel, beschreibt sie ihre jüdische Identität genauso wie ihre Identität als Frau als *physisch*, als eine präpolitische und indiskutable Faktizität, die als solche nicht geliebt, sondern nur als Fakt akzeptiert werden kann.³¹

2 Die uneindeutige Zugehörigkeit

Aus den hier skizzierten Wegen und Etappen des arendtschen Denkens über Zugehörigkeit lassen sich einige zentrale Thesen extrahieren. Zunächst ist festzustellen, dass es in Arendts Schriften zwei Deutungen von Zugehörigkeit gibt, die zwei Dimensionen der Existenzphilosophie entsprechen. Arendt führt als erste Deutung die ethnische und nationale Identität an. Diese Form der Identität

29 Arendt, Hannah: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hrsg. von Ludz, Ursula. München 1989. S. 17-48. Hier: S. 33.

30 Vgl. exemplarisch Krümmacher, Friedrich: *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*. München 1964. Überblickend über die US-Rezeption vgl. Ezra, Michael: *The Eichmann polemics. Hannah Arendt and her critics*. Dissent, 53 (2007). S. 141-165.

31 Vgl. Arendt, Hannah und Scholem, Gershom: *Briefwechsel*. In: Arendt, Hannah: *Nach Auschwitz. Essays und Kommentare*. Hrsg. von Geisel, Eike. Berlin 1989. S. 63-79. Hier: S. 73.

tät beschreibt sie als eine Begebenheit, die nicht per se politisch ist. Sie könne aber zur Vorbedingung für politisches Handeln werden, wenn sie sichtbar gemacht wird als ein Standort unter vielen, die in Relation zueinander stehen, und als Blickwinkel, von dem aus die Welt betrachtet wird. Zugehörigkeit wird vor allem dann zu einem politischen Standpunkt, wenn sie als solche attackiert wird. So gelten etwa Antisemitismus, Rassismus und totalitärer Terror bei Arendt als Auslöser einer solchen Metamorphose. Angesichts derlei feindlicher Gewalten wird die eigene Herkunft zum alleinigen Ausgangspunkt des politischen Handelns.

Die politische, aktive Dimension von Zugehörigkeit ist nicht zwingend an Nationalstaaten, Territorien und generell die gegebenen Bedingungen geknüpft. Es handelt sich vielmehr um einen selbstgewählten politischen wie epistemischen Standpunkt innerhalb jenes transnationalen Raumes, den Arendt als das Feld des Politischen identifiziert und der sich aus dem Verhältnis von Menschen, Prinzipien und Anliegen zueinander ergibt. Dieser Raum ist in materiellen und rechtlichen Rahmenbedingungen verankert, er hat jedoch das Potential, die ihm gesetzten Grenzen zu verschieben.

Es muss ein Modus des Übergangs zwischen der privaten und der öffentlichen, der gegebenen und der selbst gewählten Dimension von Zugehörigkeit existieren. Bei Arendt wird man dazu nicht fündig. Sie beruft sich zur Betrachtung des Problems des Übergangs eher auf eine phänomenologische beziehungsweise existenzphilosophische Vorstellung von *Entscheidung* und *Ereignis*. Über das, was zwischen den beiden Arten von Zugehörigkeit vor sich geht, in welcher Beziehung sie zueinanderstehen, ist damit jedoch noch nichts gesagt. Dennoch relevant ist an Arendts Perspektive, dass diese Entscheidung nie dem freien Willen des Individuums entspringt, sondern dass sie das Resultat einer *kollektiven* Ausübung libertärer und egalitärer Rechte ist.³² Ungelöst ist aber weiterhin das Problem der Trennung von präpolitischer und aktiver Zugehörigkeit. Denn diese Trennung suggeriert, dass es ursprüngliche, essentialistische Bindungen zwischen Individuen und sozialen Gruppierungen gibt, die nicht auf Machtmechanismen und politische Zuschreibungen zurückgehen, sondern die

32 Vgl. insbesondere Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. München 2008. S. 45f.

den Menschen wie naturgegeben eigen wären und aus denen sie sich auch nicht befreien können.³³

Vielleicht existiert eine Lösung für dieses Problem. Sie wäre in einer Dimension von Zugehörigkeit zu suchen, die im Zuge der Betrachtung der verschiedenen Selbst- und Fremdpositionierungen ans Licht kommt, wie sie auf den vorhergehenden Seiten in zugespitzter Form dargestellt wurden. Arendt experimentierte mit zwei verschiedenen, der passiven und der aktiven Form von Zugehörigkeit. Sie nutzte für ihre Experimente selbstkonstruierte Figuren und zugeschriebene Rollen, etwa jene der Jüdin, der Geflüchteten, der Historikerin, der politischen Philosophin und der Weltbürgerin. Je nach adressiertem epistemischem und geopolitischem Kontext brachte sie ihre Zugehörigkeit zum Judentum, zu Deutschland, zur Philosophie oder anderen Wissensgebieten auf unterschiedliche Art und Weise zum Ausdruck. Ihre Zugehörigkeit wurde in der Regel dann zum Politikum, wenn sie ihre Andersartigkeit innerhalb eines homogenen Umfeldes als kritische Position nutzbar machen wollte, wie im Fall ihrer Selbstdefinition als Jüdin in der BRD in den 1950er-Jahren. Die Politisierung ihrer Zugehörigkeit führte zur Einnahme einer randständigen Position, sie wurde zur Stimme der Kritik an dem Raum, in dem sie ihre Äußerungen tätigte. Zur politisch irrelevanten *physisen* erklärte Arendt die Zugehörigkeit hingegen immer dann, wenn sie keine Differenz zum angesprochenen Publikum konstruieren wollte, wie im Fall des Gesprächs mit Scholem oder der Abhandlung über Little Rock.

Arendts Denken und performatives Instrumentalisieren von Zugehörigkeit bietet wertvolle Anknüpfungspunkte für die Reflexion der Rolle, die dem Philosophieren in unserer globalisierten Welt zukommt. Auf Basis ihrer Auseinandersetzung mit unterschiedlichen epistemischen, sprachlichen und gesellschaftspolitischen Kontexten fand Arendt einen einzigartigen grenzgängerischen Umgang mit Zugehörigkeitsmerkmalen, Zuschreibungen und Adressaten, der ebenso spielerisch wie konsequent durchdacht ist. Aus der Position der Exilantin beziehungsweise Migrantin war es ihr möglich, die Grenzen der Nationalstaaten und der angesprochenen Öffentlichkeiten, die dem Begriff der »Nationalität« zugrunde liegende Vorstellung von Homogenität und das Gebot der eindeutigen Zugehörigkeit klar zu benennen und damit ein Stück weit zu untergraben. Arendts Wirken in den USA und in Europa war innerhalb eines

33 Vgl. die Kritik von Judith Butler in: Butler, Judith und Spivak, Chakravorty: *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Berlin 2007. S. 7-32.

gemeinsamen, transatlantischen intellektuellen und sozialen Raumes angesiedelt. Dieser Raum war innerlich differenziert und von verschiedenen organisatorischen Strukturen geprägt, er war von Grenzen durchzogen, die sie überwinden musste. Ohne die Konstruktion der Figur »Hannah Arendt« als Grenzgängerin ist in diesem Sinn auch die Entwicklung und die transnationale Rezeption ihrer Theorie nicht denkbar – die Figur war im selben Maße Effekt wie auch Vorbedingung der Theorie.

Literatur

- Arendt, Hannah: *From Dreyfus affair to France today*. Jewish Social Studies, 4 (1942). S. 195-240.
- Arendt, Hannah: *We refugees*. Menorah Journal, 31 (1943). S. 69-77.
- Hannah Arendt: *Es gibt nur ein einziges Menschenrecht*. Die Wandlung, 4 (1949). S. 760-761.
- Arendt, Hannah: *The origins of totalitarianism*. Cleveland und New York 1958.
- Arendt, Hannah: *Little Rock*. Dissent, 6 (1959). S. 45-56.
- Arendt, Hannah: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*. In: dies.: Menschen in finsternen Zeiten. Hrsg. von Ludz, Ursula. München 1989. S. 17-48.
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's political philosophy*. Hrsg. von Beiner, Ronald. Chicago 1992.
- Arendt, Hannah: *The human condition*. Chicago 1998.
- Arendt, Hannah: *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main 2000.
- Arendt, Hannah: *Zueignung an Karl Jaspers*. In: dies.: Sechs Essays. Heidelberg 1948. S. 5-10. Zit. nach: dies.: *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main 2000. S. 7-12.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 2003.
- Arendt, Hannah: *Rabel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München 2006.
- Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München 2006.

- Arendt, Hannah: *Antisemitism*. In: dies.: The jewish writings. Hrsg. von Kohn, Jerome und Feldman, Ron. New York 2007. S. 46-121.
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. München 2008.
- Arendt, Hannah und Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1926-1969*. Hrsg. von Köhler, Lotte und Saner, Hans. München 2001.
- Arendt, Hannah und Scholem, Gershom: *Briefwechsel*. In: Arendt, Hannah: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare. Hrsg. von Geisel, Eike. Berlin 1989. S. 63-79.
- Buterl, Judith und Spivak, Chakravorty: *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Berlin 2007. S. 7-32
- Cook, Thomas: *The origins of totalitarianism*. By Hannah Arendt. Political Science Quarterly, 66 (1951). S. 290-293
- Ezra, Michael: *The Eichmann polemics. Hannah Arendt and her critics*. Dissent, 53 (2007). S. 141-165.
- Hook, Sidney: *Democracy and desegregation*. The New Leader, 21.04.1958. S. 3-16.
- Hughes, Stuart: *Historical sources of totalitarianism*. Nation, 24.03.1951. S. 280-281.
- Jaspers, Karl: *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*. Oldenburg 1932.
- Jaspers, Karl: *Geleitwort*. In: Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 2001. S. 11-14.
- Kettler, David: *The political theory question in the political science 1956-1967*. American Political Science Review, 100 (2006). S. 531-538.
- Kohn, Hans: *Where terror is the essence*. Saturday Review, 24.03.1951. S. 10-11.
- Krummacker, Friedrich: *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*. München 1964
- Maffeis, Stefania: *Theorie und Praxis der transnationalen Zugehörigkeit*. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 42 (2017). S. 187-208.
- Riesmann, David: *The path to total terror*. Commentary, 11 (1951). S. 392-398
- Spitz, David: *Politics and the realm of being*. Dissent, 6 (1959). S. 56-65.
- Tumin, Melvin: *Pie in the sky. A reply*. Dissent, 6 (1959). S. 65-71.
- Voegelin, Eric: *The origins of totalitarianism*. Review of Politics, 15 (1953). S. 68-76.
- Walzer, Michael: *The American school. II*. Dissent, 6 (1959). S. 223-236.