Liliane Weissberg

Der Staat und die Dichter

Hannah Arendts Reflexionen über eine verborgene Tradition

Politeia – Braucht ein Staat Dichter?

In einem idealen Staat – einem Staat also, der nicht existiert, der aber als Gedankenexperiment skizziert werden soll – will Platon weder für die Nachfolger Homers noch für Tragödien- oder Komödiendichter einen Ort einräumen. Immer und immer wieder – im zweiten, dritten, zehnten Buch seines Dialogs – führt Platon Argumente für diese Entscheidung an; Begründungen, die vielleicht insgesamt nicht konsistent sind, aber durch ihre Anzahl auf die Dringlichkeit verweisen, mit der Platon den Ausschluss der Dichter aus dem Staat verfolgt und auf die Gefahr verweist, welche ihre Anwesenheit für die Staatsgemeinschaft und die Erziehung der Bürger bedeuten könnte.

So erzähle man Kindern oft Märchen, schreibt er, aber diese könnten falsche Vorstellungen in ihre Seelen bringen, und daher tut Kontrolle Not. Man müsse „Aufsicht führen über die, welche Märchen und Sagen dichten, und welches Märchen sie gut gedichtet haben, dieses einführen, welches aber nicht, das ausschließen.“¹ Er verlangt nach einer Zensur, die sich nicht so sehr nach dem guten Klang der Poesie richtet oder nach schön entworfenen Bildern wie nach der Wahrheit des Erzählten. Es gibt Grundzüge, von denen ein Dichter nicht abweichen dürfe, so wäre es auch falsch, Götter so erscheinen lassen, dass es deren Göttlichkeit beeinträchtigt. Eine Erzählung muss der Erziehung der Kinder im Staat wie den Bürgern insgesamt zuträglich sein, Gut und Böse klar aufzeigen und die Gerechtigkeit fördern. Gerade die Dichtung bewege sich jedoch oft von der Wahrheit weg: „nicht als ob es nicht dichterisch wäre und dem Volk angenehm zu hören, sondern weil es je dichterischer und desto weniger darf gehört werden von Knaben und Männern, welche sollen frei gesinnt sein und die Knechtschaft mehr scheuen als den Tod“.²

1 Dank gebührt Helene Tieger und Bonnie Sgarro von der S. Levenson Library, Bard College, für die großzügige Bereitstellung der Bücher aus Hannah Arendts Privatbibliothek und die Erlaubnis für den Abdruck der Illustration und ebenso Peter Prokop von der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien (Günter Anders Archiv), für die Erlaubnis zum Abdruck der Illustration. Platon: Der Staat. In: Platon: Werke III. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Hrsg. vom Zentralinstitut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der DDR, Leitung Johannes Irmscher. Berlin 1987. II: 377. S. 101

2 Platon: Der Staat. III: 387. S. 110.

Dichter schlüpfen in Rollen, bekleiden sich mit Masken und sprechen als andere Personen. Sie verwandeln ein einfaches Narrativ in eine Sprachform mit Silbenmaß.³ Vieles wird erfunden, besteht nur in der Dichtung „ganz in Darstellung“,⁴ dazu noch in einer künstlichen Form, die von der einfachen Erzählung von Ereignissen abweicht. „Und gewiß, sprach ich, auch an vielem anderen bemerke ich in diesem Staate, wie wir ihn vortrefflich angelegt haben, nicht am schwächsten aber behaupte ich dies, wenn ich an die Dichtkunst denke–“, beginnt Platon zusammenfassend in seinem letzten Kapitel seines sokratischen Dialogs:

An was doch? Frage er. – Daß wir auf keine Weise aufnehmen was von derselben darstellend ist. Denn daß diese ganz vorzüglich nicht aufzunehmen sei, das zeigt sich, wie mich dünkt, jetzt noch deutlicher, nachdem wir die verschiedenen Teile der Seele einzeln von einander gesondert haben. – Wie meinst du das? – Um es nur zu euch zu sagen – denn ihr werdet mich doch nicht angeben bei den Tragödiendichtern und den übrigen darstellenden insgesamt – mir scheint dergleichen alles ein Verderb zu sein für die Seelen der Zuhörer, so viele ihrer nicht das Heilmittel besitzen, daß sie wissen wie sich die Dinge in der Wirklichkeit verhalten.⁵

Das, was Friedrich Schleiermacher hier bei Platon als ein Problem der „Darstellung“ übersetzt, betrifft die mimetische Eigenart der Dichtung wie auch deren sprachliche Ausschmückung. Für Platon ist es weniger ein Problem, dass der Dichtung nur nachträgliche Nachahmung zukommt, sondern vielmehr, dass sie darstellen kann ohne nachzuahmen. Einerseits kann nicht alles, was ist, nachgeahmt werden, andererseits kann Dichtung auch darstellen, was nicht ist, und damit steht sie der Wahrheit entgegen. Dies stellt für Platon ein epistemologisches wie ethisches Problem dar. Dichtung könnte den Bürgern des Staates nicht nur zeigen, was nicht ist, sondern auch, was nicht sein kann und nicht sein darf. Anders als die körperliche Ertüchtigung, die philosophische Suche nach Wahrheit oder das produzierende Handwerk, das den Bürgern des Staates ermöglicht, ihre Lebensumwelt zu gestalten, ist Dichtung nicht nur überflüssig, sondern vor allem auch irreführend und durch ihre nicht der Realität und Wahrheit entsprechenden Behauptungen gefährlich. Und Platon führt noch ein anderes Argument an. Jene künstlich verursachte emotionale Reaktionen wie Schrecken und Mitleid, die Aristoteles in seiner Tragödientheorie noch als Effekt eines Dramas verlangte, stehen einer zu wünschenden seelischen Harmonie entgegen. Dichtung kann daher letztendlich das Denken beeinträchtigen und die seelische Harmonie verhindern.

³ Platon: Der Staat. III: 393. S. 116.

⁴ Platon: Der Staat. III: 394. S. 117.

⁵ Platon: Der Staat. X: 595. S. 315.

Platon bezieht sich schließlich auf den „alten Streit“ zwischen der Dichtung und der Philosophie.⁶ Und obwohl er auf die Einzelheiten dieses alten Streits nicht weiter eingeht, wird seine eigene Position mehr als deutlich. Platon – oder besser, Sokrates, den er hier sprechen lässt und dokumentiert – steht auf der Seite der Philosophen, und es sind diese Philosophen, die Liebhaber der Wahr- und Weisheit, denen die dominante Rolle im idealen Staat zukommen soll. Die Wertschätzung, die Platon trotz allem noch Homer gegenüber aussprechen muss, richtet sich an eine Kunst, die Vergnügen bereitet. Der Ausschluss der Dichter aus dem idealen Staat soll dieses Vergnügen nicht in Frage stellen, nur falsche Schlüsse vermeiden helfen. Denn letztendlich besteht die Gefahr der Dichtung nicht darin, dass sie Falsches sprechen muss, sondern dass sie Falsches sprechen kann. Platon verlangt es also nach einer Sprache und einer Erzählung, die der Wahrheit nahe kommt, zum Guten erzieht und nicht vom Handeln im Staate ablenkt. Weder Homer noch andere Dichter waren Menschen der Tat.

Hannah Arendt war eine eifrige Leserin Platons. In Marburg und Freiburg studierte sie griechische Literatur und Philosophie und ihre Vorliebe für die antike Klassik wird nicht nur durch die reichen Zitate und Hinweise in ihren Werken deutlich oder durch Stellungnahmen wie: „Ich habe immer sehr die griechische Poesie geliebt.“⁷ Sie zeigt sich auch in ihren Lesenotizen und Marginalien ihrer Bücher. In Arendts Privatbibliothek befindet sich eine reiche Sekundärliteratur zu Platon, darunter Werke von Friedrich Ast, Ulrich von Willamowitz-Moellendorf und Ernest Baker, sowie Studien ihrer Lehrer Karl Jaspers und Martin Heidegger.⁸ Zahlreich sind in dieser Bibliothek vor allem aber auch die Ausgaben der Werke

⁶ Platon: *Der Staat*. X:607. S. 328.

⁷ Arendt, Hannah, Fernsehgespräch mit Günter Gaus (1964). In: Arendt, Hannah: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hrsg. von Ursula Ludz. München 1996. S. 54.

⁸ Bekker, Immanuel: *Immanuelis Bekkeri in Platonem a se editum Commentaria critica*. Berlin 1823; Ast, Friedrich: *Lexicon Platonicum*. Darmstadt 1956 (1834–39); Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich von: *Platon*. Berlin 1919; Szilasi, Wilhelm: *Macht und Ohnmacht des Geistes. Interpretationen zu Platon: Philebos und Staat VI, Aristoteles: Nikomachische Ethik, Metaphysik IX und XII, Über die Seele III, Über die Interpretation C 1–5*. Freiburg im Breisgau 1946; Heidegger, Martin: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern 1947; Krüger, Gerhard: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt a.M. 1948; Jaspers, Karl: *Die großen Philosophen*. München 1957; Baker, Ernest: *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York 1959; Baker, Ernest: *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*. London 1960; Koyré, Alexandre: *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes*. Paris 1962; Jaspers, Karl: *Plato and Augustine (The Great Philosophers I)*. Übersetzt von Ralph Manheim. New York 1962; Cross, R.C.: *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. New York 1964; Finley, M.I.: *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies*. New York 1968; Schmalzriedt, Egidius: *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*. München 1969.

Platons selbst.⁹ Dies gilt vor allem auch für die *Politeia*. Arendt las und annotierte den griechischen Text, die deutsche wie auch die englische Übersetzung. Dabei besaß Arendt Ausgaben griechisch-lateinischer Platon-Texte aus dem neunzehnten Jahrhundert, deutsche Vorkriegspublikationen, mit denen sie ihre in der Emigration verloren gegangenen Bücher ersetzte, sowie neuere englische Übersetzungen. Ihre Marginalia zur *Politeia* sind dabei besonders in der griechischen und englischen Fassung zahlreich, und während die Anmerkungen zum griechischen Text vor allem begriffliche Verständnisfragen beinhalten, reihen sich bei dem englischen Text, den sie noch in den sechziger Jahren durcharbeitete, die Ausrufe- und vor allem Fragezeichen.

Abb. 1: Plato, *The Collected Dialogues: Including the Letters*. hrsg. v. Edith Hamilton und Huntington Cairns. New York: Pantheon Books, 1961. Hannah Arendt Archiv, Bard College.

9 *Platonis dialogi: Graece et Latine*. 3 Bde. Berlin 1816–1818 (III,1); *Platons Staat*. Übersetzt u. hrsg. von Otto Apelt. Leipzig 1920; *Platons Staatsschriften. Griechisch und Deutsch*. Hrsg. u. übersetzt von Wilhelm Andrae. Jena 1923; *Platon, Sämtliche Werke in zwei Bänden*. Übersetzt v. Friedrich Schleiermacher. Wien 1925; *Eine Auswahl aus Platons Schriften*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher u. hrsg. von Ludwig Goldscheider. Wien 1927; *The Works of Plato*, hrsg. von Irwin Edman. New York 1937; *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Übersetzt von Lane Cooper et al. u. hrsg. von Edith Hamilton u. Huntington Cairns. New York 1961.

Und bereits in einer Eintragung in ihr *Denktagebuch* vom August 1952, das eine der vielen Lektüren des Buches durch Arendt dokumentiert, schreibt sie – vorsichtig in Klammern gesetzt – ihre eigene Erläuterung zu Platons Bemerkungen über den Ausschluss der Dichter aus dem Staat nieder:

(Es ist schwer, bei Platons Ausführungen über die Dichter, besonderes aber im 10. Buch der Πολιτεία bei den Ausführungen über Homer – der ja sein Lieblingsdichter war –, sich des Eindrucks zu erwehren, hier ist der Philosoph einfach auf den Dichter neidisch. Die Faden-scheinigkeit der Argumentation – dass Homer keinen wirklichen Krieg geführt und keiner wirklichen Stadt Gesetze gegeben habe – ist umso frappanter, als Plato diesen Einwand als gegen ihn selbst gerichtet am Ende des 9. Buches bereits beantwortet, und zwar in einer Weise, die wahrhaftig auch des Homer würdig gewesen wäre [...] Ganz deutlich wird dieser Neid da, wo er davon spricht, dass Homer Hellas erzogen haben soll –606E–, und noch deutlicher, wo er von der παλαιά διαφορά und ἐναντιώσις zwischen Philosophie und Dicht-kunst spricht–607C.)¹⁰

Dabei ist Arendt ähnlich darum bemüht, die Theorie eines Staates zu zeichnen, und geht vom gleichen Ausgangspunkt aus wie Platon: der Gesellschaft. „Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf“,¹¹ schreibt Platon, und Arendt argumentiert nicht nur für das notwendige soziale Eingebundensein des Menschen, sondern auch für eine Pluralität, in der die Differenz unter den Menschen mit eingeschrieben ist. Wie Platon konzentriert sie sich auf einen Begriff der Gerechtigkeit, der für ihre politische Theorie zentral bleibt. Sie entwickelt diese jedoch nicht an dem Bild eines idealen Staates, sondern an der Kritik historischer Situation. „Geschichte“ wird hierbei allerdings nicht als eine Aneinanderreihung vergangener Ereignisse oder Fakten verstanden, sondern als Konstruktionen, welche die Entstehung augenblicklicher politischer Situationen verständlich machen und dabei, *ex negativo*, gleichzeitig implizit in ihrer Kritik bedeuten sollen, wie sich ein Staat alternativ entwickelt haben könnte oder auszusehen hätte. Dabei erfolgt Arendts Rückgriff auf die Vergangenheit nicht als Geste der Rekonstruktion, sondern als eine Art Beispielsfindung für theoretische Modelle. Rückwärts schauend schreibt Arendt ihre eigene Form der utopischen Erzählung.

Man könnte argumentieren, dass Platons *Politeia* in seiner dramatischen Dialogform, der Beschreibung des noch nicht Existenten und der Anführung von Parabeln – wie dem Höhlengleichnis im siebten Buch seines Textes – gerade selbst dem nicht ausweichen kann, was er im idealen Staat verbieten möchte:

¹⁰ Arendt, Hannah: *Denktagebuch*. 2 Bde. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München 2002. Bd. I: S. 237–238.

¹¹ Arendt: *Denktagebuch* (wie Anm. 10). Bd. II, 369: S. 93.

dichterische Darstellung. In ihrer Beschreibung historischer Staatsformen wie Hitlers Drittem Reich, Stalins Sowjetunion oder der kolonialen Gründung Südafrikas in den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* (amerikanische Erstausgabe 1951, deutsche Erstausgabe 1955) wählt Arendt hingegen die dichterische Darstellung bewusst. Denn gerade in ihrem Verständnis von Dichtung zeigt sich Arendt im deutlichen Gegensatz zu Platon. Sieht dieser Dichter wegen ihrer Erfindungskunst von der Wahrheit entfernt, so können Dichter nach Arendt gerade durch ihre dichterischen Mittel der Wahrheit näher kommen, ja Wahrheit sprechen. Sie sind daher nicht nur für einen Staat erwünscht, sondern notwendig. Dies ist nicht nur eine Umdeutung der Validität von *mimesis* wie der Bedeutung sprachlicher und erzählerischer Mittel. Während Platon in der Präsenz von Dichtern eine Einschränkung der Handelsfähigkeit der Bürger sah, sieht Arendt Dichtung selbst als eine Art von „Handlung“. Dieser Begriff der Handlung richtet sich nun weniger gegen die Dichter als gegen die Philosophen; gerade also gegen diejenigen, die für Platon staatstragend sind. Denn während Arendt ihnen die Formulierung von Wahrheit zwar nicht abspricht, so kommt ihnen doch oft eine Weltlosigkeit zu. Ihr Denken ist von einem praktischen, politischen Handeln entfernt, wie es der Staat verlangen muss. Nicht der Philosoph ist hier ein guter Bürger, sondern der politisch Handelnde.

Der neue Streit

Platon verweist auf den alten Streit zwischen der Dichtung und der Philosophie. Arendt hingegen besteht auf einem anderen Gegensatz, nämlich dem zwischen der Philosophie und politischen Theorie. So weist sie beispielsweise die Bezeichnung „Philosophin“ auch für sich selbst zurück, als Günter Gaus sie 1964 in einen „Kreis der Philosophen“ eingliedern möchte:

Ja, ich fürchte, ich muß erst einmal protestieren. Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen. Mein Beruf – wenn man davon überhaupt sprechen kann – ist politische Theorie. Ich fühle mich keineswegs als Philosophin. Ich glaube auch nicht, daß ich in den Kreis der Philosophen aufgenommen worden bin, wie Sie freundlicherweise meinen [...] Ich habe meiner Meinung nach der Philosophie doch endgültig Valet gesagt. Ich habe Philosophie studiert, wie Sie wissen, aber das besagt ja noch nicht, daß ich dabei geblieben bin.¹²

Diese „politische Theorie“ – und Arendt vermeidet hier und anderswo den Begriff einer „politischen Philosophie“, der ihr als historisch zu vorbelastet erscheint –

¹² Arendt: Fernsehgespräch (wie Anm. 7). S. 44.

steht der Philosophie grundsätzlich entgegen. „Wenn ich über diese Dinge spreche, akademisch oder nicht akademisch“, fährt Arendt im gleichen Interview fort,

so erwähne ich immer, daß es zwischen Philosophie und Politik eine Spannung gibt. Nämlich zwischen dem Menschen, insofern er ein philosophierendes, und dem Menschen, insofern er ein handelndes Wesen ist – eine Spannung, die es bei der Naturphilosophie nicht gibt. Der Philosoph steht der Natur gegenüber wie alle anderen Menschen auch. Wen er darüber denkt, spricht er im Namen der ganzen Menschheit. Aber er steht nicht neutral der Politik gegenüber. Seit Plato nicht!¹³

Doch auch der neue Streit ist keineswegs so neu; Arendt führt ihn selbst wiederum auf Platon zurück. Sie setzt das Auseinandertreten der Disziplinen in einem mit Sokrates' Prozess und seinem Todesurteil an, gerade dem Ereignis, das sie als Ausgangspunkt der *Politeia* betrachtet:

Der Abgrund zwischen Philosophie und Politik öffnete sich historisch mit dem Prozess und der Verurteilung des Sokrates, welche in der Geschichte des politischen Denkens einen ähnlichen Wendepunkt darstellt wie der Prozess und die Verurteilung Jesu in der Geschichte der Religion.¹⁴

So schreibt sie in dem 1990 posthum erschienen Aufsatz „Socrates“ von Sokrates' Entscheidung, dem Staat gegenüber konsequent zu handeln, selbst wenn es hieße, ein Todesurteil zu akzeptieren, denn das Athen dieser Zeit hatte kein Verständnis für Sokrates' Position. Sokrates konnte seine Gegner nicht überzeugen und damit versagte er, nach Platon, im Gebrauch der politischen Rede. Die Konsequenz, die Platon aus dieser Entscheidung zieht, ist allerdings eine andere, nämlich die Annahme universaler Werte, die den Staat bestimmen sollten, und bestand auf einer Unterscheidung zwischen Wahrheit und politisch motivierter Meinung, die Arendt als durchaus unsokratische Konsequenz beschreibt.¹⁵ Nach Platon war es somit die Aufgabe des Philosophen, sich solcher Meinungen zu enthalten und die Bürger zur Wahrhaftigkeit zu erziehen.

Nach Arendt gibt es in der Nachfolge Platons vor allem nur einen großen Philosophen, welcher der politischen Theorie gegenüber nicht feindlich gesinnt war und sich mit Fragen des politischen Handelns beschäftigt hatte: Immanuel Kant. So ist es auch Kant, dem sie immer wieder Arbeiten und Vorlesungen widmen sollte und den sie in ihrer bisweilen eigenwilligen Lektüre seiner Werke zu einem

¹³ Arendt: Fernsehgespräch (wie Anm. 7). S. 45.

¹⁴ Arendt, Hannah: Sokrates: In: Arendt, Hannah: The Promise of Politics. Hrsg. von Jerome Kohn. New York 2005. S. 5–39, S. 6. Übersetzung durch die Autorin.

¹⁵ Arendt: Sokrates (wie Anm. 14). S. 6–7.

Vorläufer ihres eigenen politischen Denkens stilisierte.¹⁶ Für Arendt übersetzt sich dieser „Abgrund“ zwischen Philosophie und politischer Theorie aber auch in eine Zäsur ihrer eigenen Biografie. Für ihren persönlichen Werdegang zeigen sich die Philosophie und die politische Theorie als eine Folge. Die junge Arendt studiert Philosophie wie auch die antiken griechischen Texte, um die Welt verstehen zu lernen. Es sind die politischen Ereignisse der frühen dreißiger Jahre in Deutschland, welche für sie die Veränderung bringen. Die Welt verstehen zu wollen schien für Arendt auf einmal ein scheinbar unschuldiges Projekt, das sich als gefährlich erweisen sollte. Denn dem nur denkenden Philosophen drohte die Weltlosigkeit. Es liegt nahe, dass Arendt die politischen Entscheidungen Martin Heideggers aus einem solchen Weltverlust heraus begründet sah, denn hier war der einstige Lehrer, der sich dem Denken verpflichtet hatte, aber keine richtigen politischen Entscheidungen treffen konnte. Arendt hingegen setzte nach ihrem Studium den Begriff des Handelns ins Zentrum ihrer Arbeit, sowohl im praktischen Sinne – Arendt arbeitete 1933 noch in Berlin für Kurt Blumenfelds zionistische Organisation, dann seit ihrer Emigration im gleichen Jahr für die zionistische Organisation von Paris aus. Der Begriff des Handelns steht aber gerade auch im Mittelpunkt ihrer Werke, die nach einer Genealogie und nach den Beweggründen politischen Handelns fragen. Doch die Jahre nach dem Abschluss ihrer Dissertation zeigen nicht nur einen Wechsel des Schwerpunktes in Arendts Denken. *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* (1929) ist unter der Aufsicht von Karl Jaspers entstanden und die Abschlussarbeit einer bei Heidegger geschulten Philosophin.¹⁷ Ihr nächstes, noch in Berlin begonnenes, aber in Paris vollendetes Buch über Rahel Varnhagen, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (1959)¹⁸ schreibt sie weder als Philosophin noch von einer akademischen Position aus, sondern eher als Nachlassverwalterin eines Erbes, als Entdeckerin und Archäologin einer jüdischen Tradition, welche auch ihr selbst, Arendt, die Handlungsposition – *agency* – einer deutschen Jüdin gibt. Diese Position verdeutlicht Arendt in ihren sogenannten jüdischen Schriften aus der Pariser Zeit wie auch in den Aufsätzen für

16 Siehe etwa Arendt, Hannah: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Übersetzt von Ursula Ludz. München 1998.

17 Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin 2003 (1929).

18 Arendt, Hannah: *Rahel Varnhagen. Die Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München 1959. Eine englische Übersetzung erschien 1957. Siehe auch die kritische Ausgabe von Arendt, Hannah: *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*. Übersetzt von Richard u. Clara Winston. Hrsg. von Liliane Weissberg. Baltimore 1997.

den *Aufbau* oder für *Commentary* aus New York.¹⁹ „Handelnd“ nimmt Arendt die Position der Jüdin ein. Dabei ist sie nicht nur eine Emigrantin aus Deutschland wie in ihrem Aufsatz „Wir Flüchtlinge“ (1943), dem ersten Text, den Arendt in englischer Sprache veröffentlichte und bei dem sie sich selbstbewusst als Autorin in die erste Person Plural in eine Gruppe miteinschließt und – hier ironisch – über das Passive („Flüchtlinge“) und Aktive („Neueinwanderer“) der Selbsteinschätzungen reflektiert,²⁰ kurz nachdem Arendt bereits diese erste Person Plural hinsichtlich ihrer eigenen Flucht mit ihrem zweiten Ehemann Heinrich Blücher und ihrer Rettung anwenden kann. „SIND GERETTET“ lautet somit ihr Telegramm an ihren ersten, bereits glücklich emigrierten Ehemann Günther Stern, der dieses Dokument wiederum aufbewahrt, so dass es mit ihm 1950 nach Europa zurückkehrt.

Abb.2: Telegramm, Hannah Arendt und Heinrich Blücher an Günther Stern (Anders), New York, 23. Mai 1941. Günther Anders Archiv, Nationalbibliothek Wien].

¹⁹ Arendt, Hannah: *The Jewish Writings*. Hrsg. von Jerome Kohn u. Ron H. Feldman. New York 2007.

²⁰ Arendt, Hannah: *We Refugees* (1943). In: *The Jewish Writings* (wie Anm. 19). S. 264–274. In deutscher Fassung in: Arendt, Hannah: *Zur Zeit. Politische Essays*. Übersetzt von Eike Geisel. Hrsg. von Marie Luise Knott. Berlin 1986. S. 7–21.

Das Studium der Philosophie oder politischen Theorie ist eine Frage der Wahl, selbst wenn es Arendt zunächst so erschien, als müsse sie „Philosophie studieren“ oder „ins Wasser“ gehen, zu sehr erschien es ihr dringlich, „verstehen“ zu müssen.²¹ Jüdin zu sein hingegen ist nicht nur durch die aktuellen politischen Verhältnisse gegeben, sondern kann nur akzeptiert oder gelehnt werden. Es gehört zu dem, was Arendt ist, nicht was sie tut, doch es beeinflusst, ja begründet ihr Handeln, indem es zu ihrer eigenen Wahrheit gehört und ihre Position markiert. Denn Jüdin zu sein ist für Arendt keine Frage von biologisch-genealogischer Herkunft oder von Religion. Es markiert eine Volkszugehörigkeit, die sich von einem Nationendenken des 19. Jahrhunderts unterscheidet, und innerhalb eines europäischen Staates eine gegebene gesellschaftliche Situation.

Bereits in *Rahel Varnhagen* übernimmt Arendt eine Unterscheidung, die Max Weber in seinen soziologischen Schriften formulierte, nämlich die zwischen Paria und Parvenü. Paria beschreibt diejenigen, denen im Staat eine soziale Außenseitergruppe zukommt. Für Arendt sind die Juden Parias in Deutschland wie in anderen europäischen Staaten und waren schon immer solche gewesen. Ein Parvenü ist ein Paria, der versucht, sein Pariasein aufzugeben, sich an die dominierende Gesellschaft anzupassen und einer sozial höheren Klasse anzugehören. So wurden Juden zwar mit der Emanzipation und als Folge der Aufklärungsbewegungen Bürger der Staaten, in denen sie lebten, aber sie standen dennoch gesellschaftlich außerhalb. Die Zugehörigkeit zu einem Staat unterscheidet sich damit etwa von der Zugehörigkeit zum „deutschen Volk“. Wohlhabende deutsche Juden gehörten nicht automatisch zu den ökonomisch besser gestellten Gesellschaftsschichten, zu denen viele nicht nur durch Bildung, sondern auch durch Konversion und eine Zurückweisung ihrer jüdischen Geschichte Eintritt suchten.

Arendt zufolge war der Versuch deutscher Juden, sich zu assimilieren, ein falscher Weg gewesen. Es war eine Selbstverleugnung, die nicht nur zu keiner größeren Anerkennung führte, sondern die auch gerade die Position verhinderte, die Juden möglich war: die des bewussten Parias. Als ein bewusster Anderer hätten Juden zu einer wahren Pluralität beitragen können, als kritischer Außenseiter wäre es ihnen möglich, Gesellschaft wie Staat zu kommentieren. Platons Dichter wurden zu Außenseitern außerhalb des Staates, da sie nicht die Wahrheit sprechen konnten. Arendts Juden waren die Außenseiter im Staate, die nicht immer ihre Rolle eingenommen hatten, Wahrheit zu sprechen. Es war ihr Fehler, dass sie sich mit der versuchten Zurückweisung einer Außenseiterposition um die Möglichkeit gebracht hatten, politisch zu handeln. Es ist der Mangel an politischer Tradition, die Arendt europäischen Juden vorwirft, und diese Tradition hätte von ihrer Seite vielleicht ihr jüngstes Schicksal verhindern können.

21 Arendt: Fernsehgespräch (wie Anm. 7). S. 53.

Dichter und Paria

1944, drei Jahre nach ihrem Eintreffen in den Vereinigten Staaten und noch während des Zweiten Weltkrieges, als sich die unglaublich erscheinenden Nachrichten über das Schicksal der europäischen Juden häufen, schreibt Arendt ihren eigenen utopischen Text. In der Suche nach einer alternativen Geschichte entdeckt sie gerade für sich eine „verborgene“ jüdische Tradition. Diese Tradition ist nun zweierlei: eine der bewussten Parias, der politisch handelnden Juden, die aber auch gleichzeitig vor allem eine Tradition der Dichter ist. Es ist auch eine alternative, von der Aufklärung geprägte Tradition. Arendt beschreibt in ihrem Aufsatz eine Reihe von Personen, die sie als jüdisch bestimmt, die allerdings nicht in „jüdischen“ Sprachen – etwa hebräisch oder jiddisch – schreiben. Ihr Werk steht zwar untereinander kaum in Verbindung, aber es bildet eine geheime Tradition einfach dadurch, dass es sich um ein Werk handelt, welches die Position bewusster Parias zeigt. „Bei der Aufspaltung eines in Wahrheit einheitlichen jüdischen Volkskörpers mußten diejenigen am schlechtesten wegkommen, die in den Ländern der Emanzipation weder der Versuchung einer törichten Mimikry noch der einer Parvenukarriere nachgegeben [haben]“, schreibt Arendt dort, stattdessen hatten sie versucht, die frohe Botschaft der Emanzipation so ernst zu nehmen, wie sie nie gemeint gewesen war, und als Juden sich als Menschen zu verstehen. Dies „Missverständnis“ leitete jenen großartigen Prozess ein, in welchem Juden, denen politische Freiheit und unmittelbare Volksnähe versagt war, sich als Menschen, als Einzelindividuen, in leidenschaftlicher Opposition zu ihrer jüdischen wie nichtjüdischen Umwelt selbst befreiten und in der Einbildungskraft von Kopf und Herz gleichsam auf eigene Faust Volksnähe realisierten. Die für diese Leistung erforderliche Überspannung von Leidenschaft und Einbildungskraft ergab den eigentlichen Nährboden jüdischer Genialität, die in den Gipfeln ihrer Produktivität dem jüdischen Volk sein altes Heimatrecht unter den abendländischen Völkern neu bestätigen konnte.²²

Arendts Auswahl ist vor allem auf deutschsprachige Autoren beschränkt, obwohl sie ebenfalls einen französischen Politologen, Bernard Lazare, und einen anglo-amerikanischen Filmemacher, Charlie Chaplin, hinzuzieht, den sie wie viele amerikanische Zuschauer dieser Zeit zum Juden erklärt.²³ Und als Folge ihrer Zusammenführung von Autorposition und literarischem Text identifiziert sie Chaplin mit seinem Tramp oder Franz Kafka mit seiner Romanfigur K. Der Autor

²² Arendt, Hannah: Die verborgene Tradition. In: Arendt, Hannah: Die verborgene Tradition. Acht Essays. Frankfurt a.M. 1976. S.46–73, S. 46–47.

²³ Hinsichtlich Arendts Diskussion von Charlie Chaplin siehe Weissberg, Liliane: Hannah Arendt, Charlie Chaplin und die verborgene Tradition. Graz 2009.

versichert die Position des bewussten Parias seiner Charaktere und diese sprechen wiederum für ihre Autoren. Platons Bedenken, dass Autoren Masken tragen und die Rollen ihrer Gestalten annehmen können, ist für Arendt nicht relevant.

Ebenso wie sie ihre eigenen Texte ganz bewusst als solche versteht, die Metaphern formulieren, die dem Verständnis helfen sollen; die erzählten Lebensgeschichten – etwa die Rahel Varnhagens oder Benjamin Disraelis oder Cecil Rhodes in den *Elementen und Ursprüngen* – bieten Beispiele für eine politische Theorie, ebenso wie auch die literarischen Texte, die Arendt in ihrem Aufsatz vorstellt, zur politischen Theorie werden und ihre Autoren nicht nur zu bewussten Parias, sondern auch als Politologen verstanden werden können.

Ein erstes Beispiel bildet Heinrich Heine mit seinen *Hebräischen Melodien* (1851). Heine schreibt deutsch und wählt einen „volksmäßigen Hintergrund“ für seine Gedichte.²⁴ Gleichzeitig führt er die „Prinzessin Sabbat“ und den „Rabbi Faibusch“ als Personen ein und benutzt jiddische Worte wie „Schlemihl“. Tatsächlich gehört der Name Faibusch nicht nur einem Vorbeter der Amsterdamer Synagoge, er ist eine Entstellung des griechischen Namens Phoibos. Indem „Der Apolllogott“ im gleichnamigen Gedicht zum Rabbiner gerät und jiddische Worte in die deutsche Sprache Eingang finden, schafft Heine eine kulturelle Symbiose besonderer Art. Er tut es nach Arendt in vollkommener Unschuld, einer Unschuld, die sie seiner Paria-Position zuschreibt:

So sicher Heines Lieder vom Volke der Juden und von sich selbst als ihrem Dichterkönig nichts mit dem Bild zu tun haben, das die Ausnahmejuden des Reichtums und der Bildung von sich zu entwerfen pflegten, so sicher ist es in seiner ganzen fröhlichen und unbekümmerten Frechheit volkstümlich. Der Paria, der außerhalb der Rangordnungen der Gesellschaft steht und keine Lust hat, in sie aufgenommen zu werden, wendet sich sorglosen Herzens dem zu, was das Volk, das Gesellschaft nicht kennt, liebt, erfreut, bekümmert und ergötzt; wendet sich ab von den Gaben der Welt und erlabt sich an den Früchten der Erde.²⁵

Es mag hier vielleicht seltsam erscheinen, dem Ironiker Heine eine Unbekümmertheit und Unschuld zuzusprechen, die Arendt hier gleichzeitig als Zeichen einer Volkstümlichkeit sieht. Es ist eine ähnliche Unschuld und Volkstümlichkeit, die sie Charlie Chaplins Tramp zuspricht, dessen „Dichtung“ im Film sich allerdings auf die sprachlose Pantomime beschränkt. Es ist im Kontext ihrer Diskussion des Werkes von Heine, jenem „größte[n] Charakter“ unter den zeitgenössischen Dichtern,²⁶ dass Arendt die Parallele zwischen Dichter und Paria formuliert:

²⁴ Arendt: Tradition (wie Anm. 22). S. 48.

²⁵ Arendt: Tradition (wie Anm. 22). S. 50.

²⁶ Arendt: Tradition (wie Anm. 22). S. 54.

Heine hat in der Gestalt des Schlemihl die ursprüngliche Affinität des Paria zum Dichterschen, das sich auch außerhalb der Gesellschaft hält und in ihr nie eigentlich zu Hause ist, festgehalten und damit dem jüdischen Volk sein Heimatrecht zumindest in der Welt der europäischen Kultur neu und zeitgemäß bestätigt.²⁷

Arendts zweites Beispiel, der Journalist und Literaturkritiker Bernard Lazare, ist kein Dichter, aber ein Paria, ein Jude im Paris der Zeit des Dreyfus-Prozesses. In seiner Studie *L'Antisémitisme. Son histoire et ses causes* (1894) prägte er den Begriff des „bewussten Parias“, den Arendt für ihre politische Theorie übernehmen sollte. Arendt gab für den Schocken Verlag, für den sie einige Zeit in New York arbeiten sollte, eine Sammlung seiner Schriften in englischer Sprache heraus.²⁸ Nach Lazare sollte der Jude als bewusster Paria zu einem Rebell gegen die Gesellschaftsordnung werden, zu einem Vertreter eines unterdrückten und benachteiligten Volkes, das nach seinen Rechten verlangt. Nach Heine, Lazare und Chaplin wählt Arendt Franz Kafka als viertes und letztes Beispiel in diesem Aufsatz; einen Autor, dessen Werk sie fortwährend beschäftigt hatte und dem sie auch einen Aufsatz, schlicht betitelt „Franz Kafka“, widmen sollte.²⁹ Sie beschäftigte sich intensiv mit dem 1934 veröffentlichten Aufsatz Walter Benjamins zu Kafka,³⁰ der ihre Rezeption von Benjamin wie Kafka zu beeinflussen schien,³¹ und setzte sich während ihrer Arbeit für den Schocken-Verlag ebenfalls für eine Ausgabe seiner Werke ein.³² „Heines Schlemihl und Lazares bewußter Paria waren als Juden konzipiert und selbst Chaplins Suspektem haftete die jüdische Herkunft deutlichst an“, schreibt Arendt. „Dies ändert sich, wenn wir dem Paria in seiner nächsten und vorläufig letzten Gestalt begegnen, in der Dichtung von Kafka, in welcher er zweimal auftritt, das erste Mal in seiner frühen Novelle ‚Beschreibung eines Kampfes‘ (1903–1907) und das zweite Mal in seinem späten, unvollendetem

²⁷ Arendt: Tradition (wie Anm. 22). S. 55.

²⁸ Lazard, Bernard: *Job's Dungheap. Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution*. Übersetzt von Harry Lorin Binsse. Hrsg. von Hannah Arendt. New York 1948.

²⁹ Arendt, Hannah: Franz Kafka. In: Arendt: Tradition (wie Anm. 22). S. 88–107.

³⁰ Arendt veröffentlichte Walter Benjamins Aufsatz „Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“ auch in der englischen Übersetzung von Harry Zohn in dem von ihr herausgegebenen Band: Benjamin, Walter: *Illuminations*. New York 1969.

³¹ Siehe Weissberg, Liliane: Ein Mensch in finsternen Zeiten. Hannah Arendt liest Walter Benjamin. In: *Affinität wider Willen? Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule*. Hrsg. von Liliane Weissberg. Frankfurt a.M. 2011 (Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust 2011), besonders aber auch Gottlieb, Susannah Young-Ah: Introduction. In: Arendt, Hannah: *Reflections on Literature and Culture*. Hrsg. v. Susannah Young-Ah Gottlieb. Stanford 2007. S. xi–xxxi, bes. S. xviii–xxii.

³² Kafka, Franz: *Parables in German and English*. New York 1946 (Schocken Library 7).

Roman ‚Das Schloß‘ (1922–1924)“.³³ In ihrem Aufsatz zur „verborgenen Tradition“ konzentriert sich Arendt auf Kafkas posthum erschienenen Roman *Das Schloß*. Dessen Protagonist K. „kommt von nirgendwo her“, er besitzt keine Eigenschaften mehr, die ihn als Juden identifizieren könnten. Kafkas Texte beschreiben eine Gesellschaft, die aus „Niemanden“ besteht, wie er selbst in der „Beschreibung eines Kampfes“ ausführt, und K. unterscheidet sich von ihnen nur darin, dass er nachdenkt und wissen will. Denn die Gesellschaft spielt eine Wirklichkeit vor und möchte K. – den Paria – nicht nur davon überzeugen, dass er ein Außenseiter ist, sondern dass er unwirklich ist:

Der Konflikt zwischen Gesellschaft und Paria geht also keineswegs nur um die Frage, ob die Gesellschaft sich gerecht oder ungerecht zu ihm verhalten hat, sondern darum, ob dem von ihr Ausgeschlossenen oder dem gegen sie Opponierenden überhaupt noch irgendeine Realität zukommt. Denn dies ist die größte Wunde, welche die Gesellschaft von eh und je dem Paria, welcher der Jude in ihr war, schlagen konnte, ihn nämlich zweifeln und verzweifeln zu lassen an seiner eigenen Wirklichkeit, ihn auch in seinen eigenen Augen zu dem „Niemand“ zu stempeln, der er für die gute Gesellschaft war.³⁴

Howard Caygill hat jüngst gezeigt, wie sehr Arendts Konzept von Kafka und K. als solcher Paria durch die Ausgaben Max Brods und die von ihm bestimmte Publikationsfolge der Werke bestimmt ist;³⁵ David Suchoff wiederum weist in seiner Studie *Kafka's Jewish Languages* auf viele implizite Referenzen zum Judentum hin sowie auf viele explizite hebräische oder jiddische Formulierungen, die vor allem durch Brod aus seinen Schriften entfernt wurden.³⁶ Arendt bezieht sich in ihrer Diskussion daher nicht einfach auf Kafkas Text, sondern auf ein bestimmtes überliefertes Konstrukt, als den nun abstrakt von den bestimmten Zuordnungsbezeichnungen gereinigten Paria per se. Somit sind Arendts vier Beispiele von bewussten Parias sowohl eine Konstellation von Fallstudien wie eine historische Folge von der Spätromantik (Heine) bis zur Vorkriegszeit (Kafka). Ob diesen Beispielen inhärente Stimmigkeit zukommt oder man an Heines Unschuld, Lazares Literatur, Chaplins Judentum, Kafkas Universalität zweifeln mag, ist dabei vielleicht gar nicht so entscheidend. Wichtiger ist vielleicht Arendts These, dass Dichter mit ihren literarischen Texten Wege des Protests aufzeigen sowie der Möglichkeit des Zusammenlebens. Es sind diese Dichter, die als Parias politische Theorien geben und gleichzeitig

³³ Arendt: Tradition (wie Anm. 22). S. 62.

³⁴ Arendt: Tradition (wie Anm. 22). S. 63.

³⁵ Caygill, Howard: The Fate of the Paria. Arendt and Kafka's „Nature Theatre of Oklahoma“. In: College Literature 38, 1 (2011). S. 1–14.

³⁶ Suchoff, David: Kafka's Jewish Languages. The Hidden Openness of Tradition. Philadelphia 2011.

in ihren Texten die Handlungsmöglichkeiten eines *Parias* zeigen können. Damit stellt Arendt nicht nur die Frage, ob ein Staat Dichter braucht, sondern ob die politische Theorie Dichter braucht – und beantwortet sie positiv.

Die Dichter und der Staat

Jahrzehnte nach der Abfassung ihres Aufsatzes zur „verborgenen Tradition“ notierte Arendt in ihrem *Denktagebuch*: „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.“³⁷ Und etwas später fährt Arendt fort: „Alles Denken ‚überträgt‘, [ist] metaphorisch.“³⁸ Allerdings ist es gerade die Einbildungskraft, und damit die resultierenden Bilder der Dichter, die Verständnis ermöglichen und Menschen verbinden können: „Da nun aber nicht die selbst-gebundene Vernunft, sondern nur die Einbildungskraft es möglich macht, ‚an der Stelle jedes anderen zu denken‘, ist es nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft, die das Band zwischen den Menschen bildet“.³⁹

Damit ist die Dichtung, der Platon noch mit Neid begegnete, nicht unbedingt nur der Philosophie nähergerückt. Denn Denken ist eigentlich nicht nur Sache der Philosophie. Es ist gerade auch die sich auf Handlung konzentrierende politische Theorie, die denken und dichten muss und, im Gegensatz zu Platon, von der Notwendigkeit des Dichtens weiß.⁴⁰ Dies bedeutet hier nicht nur, den Dichtern das Sprechen einer Wahrheit zuzuordnen, sondern gerade die Bedeutung der Einbildungskraft zu verstehen. Bezieht sich Platon in seiner Suche nach Wahrheit auf das Verhältnis zwischen Wort und Objekt, so deutet Arendt hier auf die Bedeutung der Beziehungen der Menschen – Bürger – untereinander hin, die von der Einbildungskraft getragen werden und für den Staat entscheidend sind. Es ist das „inter“ oder „in-between“ der Menschen untereinander, auf dem das Verständnis der Gesellschaft genauso beruht wie Arendts Konzept der Pluralität. Diese Einbildungskraft ist dabei nicht nur für das Leben im Staat wichtig, sondern auch für jedes Konzept eines Staates, das vorzustellen sei. Grundsätzlich

³⁷ Arendt: *Denktagebuch* (wie Anm. 10). II: S. 728.

³⁸ Arendt: *Denktagebuch* (wie Anm. 10). II: S. 728.

³⁹ Arendt: *Denktagebuch* (wie Anm. 10). II: S. 728.

⁴⁰ Siehe zum Beispiel Heuer, Wolfgang: Verstehen als Sichtbarmachen von Erfahrungen. In: *Dichterisch Denken*. Hannah Arendt und die Künste. Hrsg. von Wolfgang Heuer u. Irmela von der Lühe. Göttingen 2007. S. 197–212.

wird sie bereits durch die Natur der Sprache selbst gefördert, die an sich schon reich an Metaphern und Bildern ist.

Somit sieht Arendt nicht nur eine notwendige Rolle für Dichter im Staat, sondern vergleicht – implizit wie explizit – auch ihre eigene Position als Politikwissenschaftlerin mit der eines Dichters. So weist Arendt wiederholt jede Kritik, die auf die Überprüfbarkeit ihrer historischen Entwürfe abzielt, mit der Antwort zurück, Fakten dieser Art interessierten sie nicht.⁴¹ Es geht ihr gerade um jene „Überzeugung“, die Sokrates versuchte und an der er aber scheiterte.

Kritiker zählten nicht nur zahlreiche „Irrtümer“ in ihrem Hauptwerk, den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft*; Jacob Robinsons Studie *And the Crooked Shall be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, die Arendts Bericht über den Eichmann-Prozess, *Eichmann in Jerusalem* (1963), korrigieren möchte, geriet sogar länger als der ursprüngliche Arendt-Text.⁴² Arendt erwiderte diese und andere Vorwürfe niemals wirklich mit Korrekturen ihrer Texte, selbst wenn sie zugab, etwas vielleicht nicht richtig wiedergegeben zu haben.⁴³ Das Verstehen geht bei Arendt jedem Wissen voraus und gerade das Aufnehmen der Fakten der Ereignisse des Dritten Reiches und des Holocausts, die den Hintergrund für die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* wie das Eichmann-Buch bilden, zeigen, dass diese eher eine Irrealität erzeugen, die dem Verstehen hinderlich sein kann.⁴⁴

Politologinnen wie Seyla Benhabib und Lisa Disch weisen auf die Bedeutung des Erzählens in Arendts Werk hin, sei es Infragestellung universaler Wahrheiten oder Bezug auf die Grenzen der Philosophie.⁴⁵ Dabei spielt die narrative Geste eine ebenso große Rolle wie die Wahl der Beispiele, bei denen es sich oft um frei

⁴¹ Siehe Annette Vossinkels Studie u.a. über den Geschichtsbegriff Arendts: Hannah Arendt. Zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik. Berlin 2004.

⁴² Robinson, Jacob: *And the Crooked Shall be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*. New York 1965.

⁴³ Siehe zum Beispiel die Ausführungen bei Weissberg: Arendt (wie Anm. 23), oder Weissberg, Juliane: Die verlorene Unschuld. Hannah Arendt als Politologin. In: „Nach Amerika nämlich!“ Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Ulla Kriebemegg, Gerald Lamprecht, Roberta Maierhofer u. Andrea Strutz. Göttingen 2012. S. 69–89.

⁴⁴ Siehe etwa Arendt, Hannah: „Wahrheit und Politik“ (1964). In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hrsg. v. Ursula Ludz. München 2000. S. 55.

⁴⁵ Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Übersetzt von Karin Wördemann. Erweiterte Fassung Frankfurt a.M. 2006; Disch, Lisa Jane: Hannah Arendt and the Limits of Philosophy. Ithaca 1994. Siehe auch Hill, Melvyn A.: *The Fictions of Mankind and the Stories of Men*: In Arendt. *The Recovery of the Public World*. Hrsg. von Melvyn A. Hill. New York 1979. S. 275–300.

interpretierte Lebensgeschichten handelt.⁴⁶ Die Personen, auf deren Werk verwiesen wird, sind ebenso häufig Dichter wie Staatsmänner, und Arendts eigener Text nimmt häufig Gedichte und Parabeln auf, verweist auf Dramen oder literarische Essays.⁴⁷ Es überrascht deshalb vielleicht nicht, wenn sich in Arendts Nachlass auch eigene Gedichte finden. Und vielleicht auch nicht, dass sie Heideggers politischen Opportunismus und Weltvergessenheit zwar durch seine Berufung zum Philosophen verstehen, aber schließlich in einer dichterischen Sprache begegnen möchte, der Parabel von Heidegger, dem Fuchs. Und sie zeichnet damit auch das genaue Gegenbild zu ihrem idealen Staat:

Es war einmal ein Fuchs, dem gebrach es so sehr an Schläue, daß er nicht nur in Fallen ständig geriet, sondern auch den Unterschied zwischen einer Falle und einer Nicht-Falle nicht wahrnehmen konnte. Dieser Fuchs hatte noch ein Gebrechen, mit seinem Fell war etwas nicht in Ordnung, so daß er des natürlichen Schutzes gegen die Unbilden des Fuchsen-Lebens ganz und gar ermangelte. Nachdem dieser Fuchs sich seine ganze Jugend in den Fallen anderer Leute herumgetrieben hatte und von seinem Fell sozusagen nicht ein letztes Stück mehr über war, beschloß er sich von den Füchsen recht und ganz zurückzuziehen und ging an die Errichtung des Fuchsbaus. In seiner haarsträubenden Unkenntnis über Fallen und Nicht-Fallen und seiner unglaublichen Erfahrung mit Fallen kam er auf einen unter Füchsen ganz neuen und unerhörten Gedanken: Er baute sich eine Falle als Fuchsbau, setzte sich in sie, gab sie für einen normalen Bau aus (nicht aus Schläue, sondern weil er schon immer die Fallen der anderen für Baue gehalten hatte), beschloß aber auf seine Weise schlau zu werden, und seine selbst verfertigte Falle, die nur für ihn paßte, zur Falle für andere auszugestalten. Dies zeugte wieder von großer Unkenntnis des Fallenwesens: in seiner Falle konnte niemand recht sein; weil er ja selbst drin saß. Dies ärgerte ihn; schließlich man weiß doch [sic!], daß alle Füchse gelegentlich trotz aller Schläue in Fallen gehen. Warum soll es eine Fuchsenfalle, noch dazu vom in Fallen am erfahrendsten aller Füchse hergerichtet, nicht mit den Fallen der Menschen und Jäger aufnehmen können? Offenbar, weil die Falle sich als solche nicht klar genug zu erkennen gab. Also verfiel unser Fuchs auf den Einfall, seine Falle am schönsten auszuschnücken, und schnell klare Zeichen zu befestigen, die ganz deutlich sagten: Kommt alle her, hier ist eine Falle, die schönste Falle der Welt. Von da an war es ganz klar, daß in diese Falle sich kein Fuchs unabsichtlicherweise hätte verirren können. Dennoch kamen viele. Denn diese Falle diente ja unserem Fuchse als Bau. Wollte man ihn im Bau, wo er zu Hause war, besuchen, mußte man in seine Falle gehen. Aus der konnte freilich jeder herausspazieren außer ihm selbst. Sie war ihm wortwörtlich auf den Leib geschnitten. Der fallenbewohnende Fuchs aber sagte stolz: so viele gehen in meine Falle, ich bin der beste aller Füchse geworden. Und auch daran war etwas Wahres: niemand kennt das Fallenwesen besser, als wer zeitlebens in einer Falle sitzt.⁴⁸

⁴⁶ Arendt, Hannah: *Menschen in finsternen Zeiten*. Übersetzt v. Ursula Ludz, Meino Büning, Wolfgang von Einsiedel u. Hellmut Jaesrich. Hrsg. v. Ursula Ludz. Erweiterte Ausgabe München 2001.

⁴⁷ Siehe auch Arendt, Hannah: *Von den Dichtern erwarten wir Wahrheit*. Hrsg. von Barbara Hahn u. Marie Luise Knott. Berlin 2007.

⁴⁸ Arendt, Hannah: *Heidegger, der Fuchs* (Juli 1953). In: Hannah Arendt und Martin Heidegger, *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*. Hrsg. v. Ursula Ludz. Frankfurt a.M. 1999. S. 382–383.