



HEINRICH BÖLL STIFTUNG

Michael Ignatieff **Das Beispiel von Arendt**

Verleihung des Hannah-Arendt-Preises
Bremen, 28. November 2003

Als Hannah Arendt gegen Ende ihres Lebens in Dänemark einen Preis erhielt, sagte sie, dass sie ihn mit „der fundamentalen Dankbarkeit“ annähme, „die uns hilflos lässt, wann immer die Welt uns ein wahres Geschenk anbietet.“ Ich nehme diesen Preis im gleichen Geiste an. Sie hielt eine Ehrung für eine Art Glück, nicht für etwas, das mit Gerechtigkeit oder Verdienst verbunden ist. So danke ich Ihnen also für mein Glück, und für Ihre Großzügigkeit, Liebenswürdigkeit und den Glauben an meine Arbeit.

Statt Ihnen eine *apologia pro mea vita* zu geben, möchte ich über Hannah Arendt als Beispiel reden.

Sie war erstens ein Beispiel, weil sie sich ihre eigene Autorität erschuf. Sie kam in New York als mittellose Flüchtling an, als sie starb, wurde sie allgemein als bekannte Intellektuelle respektiert. Sie erlangte Autorität durch die Macht des Denkens. Mit dem Begriff Autorität meine ich, dass man auf sie hörte, sie respektierte und weithin als weise Frau ansah. Ich meine auch, dass ihr Einfluss sie überdauert hat und dass die Auseinandersetzung über ihre Arbeit auch eine Generation nach ihrem Tod noch andauert.

Ihr Beispiel hilft uns bei der Identifikation dessen, was intellektuelle Autorität ist und wie sie sich von anderen Formen der Autorität unterscheidet. Erstens ist diese Autorität nicht mit Macht verbunden. Hannah Arendt hat nie Macht oder politischen Einfluss ausgeübt, aber sehr wohl intellektuelle Autorität. Der Unterschied zwischen Macht und Autorität steht offensichtlich mit der Fähigkeit zur Ausübung von Zwang in Zusammenhang. Die, die Macht haben, können ohne Zustimmung Zwang ausüben. Die, die Autorität haben, können sich Gehorsam durch Zustimmung sichern.

Einem Intellektuellen mit Autorität fehlt jede Möglichkeit zur Ausübung von Zwang. Die charakteristische Methode für einen Intellektuellen ist Überredung, Argument und Rhetorik, die alle ihre Wirkung eher innerhalb eines Umfeldes von Zustimmung

und nicht von Macht ausüben; wenigstens sollten sie es. Die ‚organischen Intellektuellen‘ der kommunistischen und faschistischen Ären – die ihren Intellekt an politischer Macht ausrichteten – übten schließlich beträchtliche Macht zur Ausübung von Zwang in totalitären Staaten aus. Über sie reden wir aber nicht. Stattdessen denken wir an die intellektuelle Autorität, die sich von freiwilliger Zustimmung zur Überzeugungskraft von Argumenten und Ideen herleitet. Hannah Arendt hatte diese Beziehung zu ihrem Publikum – und hat sie immer noch.

Sie war sich der Macht von Ideen, Zwang auszuüben, genau bewusst – nicht nur, wenn sie mit ‚historischen Weltmächten‘ wie Kommunismus oder Faschismus verbündet sind. Ideen können auch eine unheilvolle Macht zur Ausübung von Zwang haben, wenn sie nicht durch eine Allianz mit Formen von politischer Macht befleckt sind, wenn sie nur die Macht zur Systematisierung haben und scheinbar versprechen, durch den Schein zur ewigen Wahrheit der Welt durchstoßen zu können. Dieser Anspruch, dass Ideen die ewige Wahrheit der Welt aufdecken, sind eine Quelle für Zwang und ein Instrument der Tyrannei.

Religionen sind auf solchen Wahrheiten aufgebaut worden; sobald solche Ideen mit Religion verbündet waren, erhielten sie die Macht, auf andere Zwang auszuüben. Aber auch rein säkulare Ideen können Zwang auszuüben, wenn sie mit Denkschulen – Akademien und Institutionen – verbündet sind, die die Macht haben, diese Ideen als Orthodoxie durchzusetzen. Hannah Arendt glaubte, dass es eine Autorität für Ideen und für intellektuelles Leben geben kann, die frei von jeglicher Allianz mit Macht, Ideologie, Religion oder Zwang ist. Sie verteidigte ein intellektuelles Leben, dass mit der Idee der Überredung einhergeht: Meinungen, die frei in der Interaktion mit einem logischen Argument oder einer Behauptung über die Welt, die in offensichtlichen oder widerlegbaren Fakten begründet ist, geändert werden können. Sie achtete auf Fakten, sie verstand die Disziplin, die die Fakten den Gedanken aufzwingen, sie schätzte den moralischen Kodex der empirischen Wissenschaft, den Satz, dass, wenn die Theorie nicht zu den Fakten passt, die Theorie geändert werden muss. Das ist eine moralische Idee einfach deswegen, weil sie von Menschen verlangt, zuzugeben, dass sie Unrecht haben; da das niemand gerne tut, kann jedermann einen moralisch zweifelhaften Weg finden, dies zu vermeiden. An Fakten kann man nicht rütteln; das intellektuelle Leben hat keine wesentliche Moralität, es sei denn, es unterwirft Argumente der Disziplin der Fakten, die wir über uns selbst und die Welt, in der wir leben, herausfinden können.

Hannah Arendt wusste alles, was es über die zerstörerische Wirkung von Ideen zu wissen gibt, da sie aus Deutschland, der Welthauptstadt für zerstörerische Ideen kam. Während sie der glühenden Überzeugung, dass Ideen wichtiger als alles andere sind und damit der besten Eigenschaft eines deutschen Intellektuellen aus Berufung treu blieb, widerstand sie den

Untugenden deutscher Intellektueller, Ideologie und Abstraktion. Mit Ideologie meine ich jegliches Gedankensystem, das sich in seine eigene ethische oder politische Gewissheit flüchtet, den Widersprüchen der klaren Beweise, die die Welt darlegt, zum Trotz. Mit Abstraktion meine ich die unter Intellektuellen so weit verbreitete Gewohnheit, ein Leben in der wunderbaren Symmetrie der Lehrsätze dem Leben in unserer rauen, schwierigen und ewig schwer definierbaren Welt vorziehen. Mit großer Geisteskraft machte sie sich immun gegen diese beiden Versuchungen.

Ihre berühmte Affäre mit Heidegger muss in diesem Licht verstanden werden. Es ist nicht ungewöhnlich, dass junge Frauen durch ihre Verbindung mit mächtigen Denkern moralisch zerstört werden. Sie hatte Heidegger tatsächlich geliebt, aber es ehrt sie, dass er sie nicht zerstörte und dass sie die Kraft hatte, dem Bann dieses dämonischsten aller deutschen Meister zu entkommen.

Vielleicht hat die Tatsache, dass sie jüdisch und weiblich war, bei ihrer Rettung geholfen. Sie wusste im Jahr 1932, dass diese beiden Umstände sie von einer Zugehörigkeit zur Kaste der Hohepriester deutschen intellektuellen Lebens ausschlossen. So hatte sie keine andere Wahl als zu fliehen und sich anderswo ein Leben aufzubauen. Notwendigkeit - die Tatsache, dass sie weiblich, jüdisch war - wurde zur Mutter ihrer eigenen Selbsterfindung. Sie war gezwungen, die Bedingungen ihrer eigenen intellektuellen Freiheit zu erschaffen.

Das Exil half auch, da sie in ein ganz andere intellektuelles Milieu geworfen wurde - amerikanisch, ernsthaft, moralisierend, antitheoretisch, provinziell, aber auch empirisch und solide. Sie bewunderte Amerika - obwohl sie niemals dort hingehörte und es nicht einmal gut verstand - da Amerika ihr die erste Erfahrung von konstitutionellem Patriotismus gab, die Sympathie für einen Staat, der nicht auf Blut, Sprache, Tradition oder Geschichte beruht, sondern auf den konstitutionellen Prinzipien freier Menschen.

Seien wir nicht sentimental über Amerika. Das Exil dort war sehr schwer. Denken wir nur an andere Exilierte und ihr Schicksal, zum Beispiel an Bela Bartok, das Genie mitteleuropäischer Musik, der Ende des Zweiten Weltkriegs alleine und vergessen in einem New Yorker Hotel starb. Exil ist nur für diejenigen eine Rettung, die zu jung sind, um den wahren Preis des Exils zu kennen, oder die mit einem starken, störrischen und unsentimentalen intellektuellen Ehrgeiz gesegnet sind. Hannah Arendt war sowohl jung wie ehrgeizig. In New York ihren eigenen Weg zu gehen, erforderte große geistige Zähigkeit. Sie war freie Journalistin, Redakteurin, sie schrieb Beiträge für Zeitschriften und Zeitungen bevor sie die Sicherheit von Universitätsposten erlangen konnte. Der Kampf trug dazu bei, ihre Arbeit und ihre Stimme unverwechselbar zu machen. Es lohnt sich, sich ins Gedächtnis zu rufen, dass einige ihrer besten Arbeiten eine bunte

Mischung aus Journalismus und ethischer Reflektion waren und dass „Eichmann in Jerusalem“ immerhin zum Genre gehörte, das so oft von Universitätsintellektuellen verachtet wird, ein Artikel in einer Massenzeitschrift.

Sie war hart, was die Unterströmung von sentimentaler Verbindung in ihrem Leben und politische Parteilichkeit betraf und sah beides mit Recht als Feinde intellektueller Unabhängigkeit an. Sie war vor und während des Krieges aktive Zionistin. Nach dem Krieg löste sie sich von ihrer eigenen jüdischen Parteilichkeit und traf oft auf Wut und Unverständnis wegen des kühlen Abstands, den sie zu den Kämpfen des neuen Staates hielt. Sie kämpfte niemals mehr für eine Sache. Sie blieb eine ungebundene Intellektuelle, das heißt, eine antitotalitäre Liberale, die sich gegen die Tyrannei Moskaus wandte, sich aber weigerte, sich jeglichem ideologischen anti-kommunistischen Kreuzzug anzuschließen. Sie nahm ihren Platz unter den New Yorker Liberalen der fünfziger Jahre ein - ihre Arbeit aber, wie zum Beispiel „Elemente und Ursprünge der totalen Herrschaft“, war keine Arbeit des Salonjournalismus, kein Produkt dieses Milieus, sondern insgesamt etwas Ehrgeizigeres, ein Versuch, die Katastrophe, die sie und die europäische Kultur durchlebt hatten, zu verstehen.

Meine eigene Menschenrechtsarbeit ist sehr durch die Stellen in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ beeinflusst worden, die der Rückkehr des europäischen Naturrechtes nach der Katastrophe von 1945 und seiner Reinkarnation in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gewidmet sind. Sie war die erste, die nach dem Krieg sagte, dass die Rechte, die einen Menschen retten können, die politischen und bürgerlichen Rechte sind, die zu der Zugehörigkeit zu einer bestimmten politischen Gemeinschaft gehören. Als deutsche Juden ihrer bürgerlichen Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft beraubt worden waren, als sie an ihre Mitbürger nicht als Mitbürger, sondern als einfache Menschen appellierten, nackt und schutzlos, war es schon mehr als nur zu spät. Es gibt ihren berühmten Satz, dass, wenn ein Mensch an einen Menschen appelliert, einfach als Mensch, dies der Moment ist, wenn es wirklich nichts Menschliches zwischen ihnen gibt. Diese erbarmungslose Einsicht zerstört nicht den Glauben an die Menschenrechte - sie impft aber sehr wohl diesen Glauben mit dem nötigen Skeptizismus, und ein solcher Skeptizismus ist der beste Schutz gegen allzu leichte Desillusion. Hannah Arendt lehrt uns darüber hinaus, dass Rechte nicht durch wohlmeinende Bewegungen eines globalen Kosmopolitismus, der an überall gültige moralische Universalien appelliert, geschützt werden können, sondern nur durch legitime und demokratische Nationalstaaten, die die Rechte als Teil ihrer verfassungsmäßigen Ordnung garantieren, so wie sie auch allen ihren Bürgern ungeachtet des Ursprungs eindeutigen Rechtsschutz und die Garantie einer vollen und gleichberechtigten Staatsbürgerschaft (*civic inclusion*)

zusagen. Staatsbürgerschaft – die tatsächliche, wirkliche Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft, nicht die abstrakte Zugehörigkeit zur menschlichen Rasse – schützt die Menschenrechte aller.

Hannah Arendt war hartnäckig genug, die deutsche Katastrophe zum Mittelpunkt ihrer Arbeit zu machen, von „Elemente und Ursprüngen totaler Herrschaft“ bis zu „Eichmann in Jerusalem“. In einem Amerika, das sich nicht, oder noch nicht, intensiv mit dem Holocaust beschäftigte, waren ihre frühen Werke in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts die ersten, die die Fragen stellten, auf die es keine Antworten gibt: Wie sich ein Rechtsstaat einem Psychopathen ergeben konnte, wie die hoch entwickelte und kultivierte deutsche Gesellschaft, die nicht mehr und nicht weniger antisemitisch als jedes andere bürgerliche Milieu in Europa war, den Genozid so eifrig unterstützt hatte; warum Juden so lange brauchten, um die heraufziehende Katastrophe zu erkennen und so wenig unternahmen, um zu fliehen oder sich zu verteidigen.

Sie war so unsentimental, dass sie bei diesen Fragen sogar einen Eindruck von Grausamkeit hervorrief. Es ist schwer, die Stellen in „Eichmann in Jerusalem“ über die Komplizenschaft der Juden bei ihrer eigenen Vernichtung zu lesen: Die Bereitschaft des Judenrats und der jüdischen Organisationen, die die Forderungen der Nazis nach Listen von Juden erfüllten, deren Anführer danach trachteten, zu verhandeln, während sie Mitglieder ihrer eigenen Gemeinschaft dem Tode auslieferten. Nichts ist wirklich schmerzhafter als die Frage nach jüdischer Komplizenschaft bei ihrer eigenen Annihilation und nichts ist schwerer zu bewerten und zu beurteilen. In der Tat ist das Thema ein entscheidender Test für ihr gesamtes Werk: Sie machte moralisches Urteilsvermögen zur zentralen Aufgabe des Lebens eines unabhängigen Intellektuellen; die Richtigkeit solcher moralischen Urteile war die wahre und letzte Prüfung der Autorität eines Intellektuellen.

Sie bestand auf intellektueller Neugier um jeden Preis. Wenn Eichmann kein Recht hatte, die moralische Verantwortung für seine Verbrechen abzustreiten, dann hatten auch die Opfer, die im Judenrat als seine unfreiwilligen Helfer dienten, kein Recht, ihre Verantwortung abzustreiten. Sie verteidigte die Satz, dass sowohl Opfer wie Täter ihre Verantwortung hatten, mit Heftigkeit und Klarheit. Sie bestand darauf, dass Verantwortung individuell ist. So etwas wie eine allgemeine deutsche Kriegsschuld oder jüdische Komplizenschaft gab es nicht – wenn jeder schuldig ist, dann ist niemand verantwortlich. Die Individuen aber, die behaupteten, dass sie hilflose Schachfiguren von Bürokratie, Schicksal oder Notwendigkeit waren, entzogen sich der primären Verantwortung aller Individuen: glaubwürdig moralische Rechenschaft über ihr eigenes Handeln abzulegen.

Sie betonte Verantwortung im besonderem Maße, da sie schon mit Anfang Zwanzig den Entschluss treffen musste, der für Juden in Deutschland Leben oder Tod bedeutete: zu bleiben oder zu

gehen. Sie traf ihren Entschluss im Jahre 1933 und würde ihr ganzes Leben lang behaupten, dass, wenn sie die Verantwortung für diesen Entschluss übernehmen konnte, es auch andere gekonnt hätten.

Bei der Bewertung ihrer Sicht der Verantwortung muss ich eine weitere Stimme in die Diskussion einführen, einen weiteren meiner intellektuellen Mentoren, Isaiah Berlin. Isaiah Berlin konnte Hannah Arendt nicht leiden, so wie er wenige Intellektuelle nicht leiden konnte. Ich habe versucht zu verstehen, wie zwei Persönlichkeiten, die mir so viel bedeuteten, so entgegengesetzt sein konnten. Er verstand sich als Shtetljuden, einen gemütlichen, russischen, Tee trinkenden Juden und er sah Hannah Arendt als den typischen Jekken, den peinlich korrekten, anspruchsvollen deutschen Juden ohne jeden Charme. Er war Zionist, wie sie es zwar auch war, aber mit einer sehr viel größeren Zurückhaltung in Bezug auf den Staat Israel und seinen Kampf. Es gibt jedoch eine Facette ihres Streits, der über Temperament und Erfahrung hinausgeht. Er meinte, es wäre moralische Impertinenz, dass sie aus dem sicheren Exil in New York das Verhalten von Juden verurteilte, die mit den Nazis in Städten wie Riga kollaboriert hatten. Dies war aber teilweise deswegen, weil sein Onkel Mitglied des Judenrates von Riga während der nationalsozialistischen Okkupation gewesen war und Berlin glaubte, dass niemand darüber ein Urteil fällen konnte, was Menschen unter solchen Umständen von Terror und Angst taten. Kurzum, er hatte das Gefühl, dass es ihr an Mitleid mangelte und dass sie sich mit ihren Prinzipien von Verantwortung der Arroganz und Grausamkeit schuldig machte. Sie war 1933 ausgewandert, und seine Familie, blind, getäuscht und ewig hoffnungsvoll, war geblieben. Warum hatte sie das Recht, diese Blindheit zu verurteilen, oder die verzweifelten Versuche dieser Menschen, am Leben zu bleiben?

Arendt war davon ausgegangen, dass die Entscheidungen, die jüdische Führer während der Besetzung durch die Nazis trafen, mit den gleichen Maßstäben von Verantwortlichkeit beurteilt werden müssten wie die der Täter. Sie zitierte ihre Freundin Mary McCarthy: „Wenn jemand eine Schusswaffe auf dich richtet und sagt, ‚töte deinen Freund, oder ich töte dich‘, führt er dich nur in *Versuchung*, das ist alles.“ Hannah Arendt vertrat die Meinung, dass, während es vielleicht unmöglich sei, direktem Zwang zu widerstehen, es möglich sei, *Versuchung* zu widerstehen. Dieses Prinzip sollte in gleichem Maße auf Täter und Komplizen anwendbar sein. Wenn eine solche Unterscheidung nicht beibehalten würde, so Arendt, dann wäre die persönliche Verantwortung vollends verloren.

Während es aber für den *Täter* eine *Versuchung* ist, zu sagen: „Töten deinen Freund, oder ich werden dich umbringen“, unterliegt das Opfer, das so genötigt wird, einer sehr direkten Form des Zwangs. Hannah Arendt hat durch diese Zusammenfassung zwei sehr unterschiedliche Erfahrungen miteinander gleichgesetzt: Die des deutschen Täters, der

Befehle verweigern konnte, die dazu führten, anderen zu befehlen, zu töten, und die des jüdischen Kollaborateurs, der wusste, dass er zwischen dem Tod für alle und dem Tod für einige, zwischen sofortigem oder späteren Tod wählen musste. „Mir wurde gesagt,“ sagte Hannah Arendt später wütend, „dass es an sich falsch ist, zu richten: Niemand kann richten, der nicht dabei war.“ Es ist aber eine Sache, auf das Recht, Eichmann und seinesgleichen zu richten, zu bestehen und eine völlig andere, das Recht für sich zu beanspruchen, das Verhalten von jüdischen Kollaborateuren zu richten – und zu verurteilen. Der zweite Fall verlangt eine andere Art von Urteilsvermögen, eine, die nicht Verständnis und Vergeben durcheinander bringt, die aber sehr wohl auf Empathie als Auftakt zu einem Urteil besteht. Empathie ist nicht dasselbe wie Sympathie. Hier bedeutet Empathie die Fähigkeit, sich in die moralische Welt derjenigen, die mit unerträglichen Alternativen konfrontiert werden, hineinzusetzen und zu verstehen, wie denn eine Wahl zwischen diesen Alternativen getroffen werden konnte. Empathie unterstellt die Fähigkeit, zwischen der Verurteilung, wie sie für einen Täter angebracht ist, und wie sie für seinen jüdischen Komplizen angebracht ist, unterscheiden zu können. Die Anschuldigung in diesem Fall ist fundamentaler Natur: dadurch, dass Hannah Arendt ethisches Urteilsvermögen zur zentralen Aufgabe intellektuellen Lebens und zum Hauptanspruch auf Autorität für ein solches Leben gemacht hatte, mangelte es ihr an dem einen wesentlichen Merkmal von Urteilsfähigkeit: Mitleid.

Wenn ich jemanden beschuldige, zu wenig Mitleid zu haben, wäre es unverschämt, dies zu tun, ohne selber Mitleid zu zeigen. Sie argumentierte, so wie sie es tat, wegen ihrer leidenschaftlichen Hingabe an die individuelle ethische Verantwortung des Individuums und schlimmstenfalls kann man über sie sagen, dass es ihr deshalb an Mitleid mangelte, weil sie für das beste aller intellektuellen Anliegen eintrat: allen das Recht, sich um ihre Verantwortung zu drücken, zu verwehren, sogar den Opfern.

Verantwortung war für sie ein äußerst wichtiges Wort: die Verantwortung von Männern und Frauen in höchster Not, die Verantwortung von Intellektuellen in Kriegs- wie in Friedenszeiten. Sie nahm ihre eigene Verantwortung ernst – darum übte sie Autorität aus. Ein Intellektueller trug in erster Linie Verantwortung für die Wahrheit, oder zumindest, da die endgültige Wahrheit schwer definierbar ist, Verantwortung für die moralische Pflicht, niemals etwas zu verfälschen, niemals Abkürzungen zu nehmen, niemals mit den Fakten zu spielen, niemals die Zulassung einer ungefälligen Ausnahme für eine Proposition, die den eigenen Ruf sichern könnte, abzulehnen. Es war dies eine einsame Verantwortung, eine sehr protestantische Idee, mit dem Gott der Wahrheit alleine zu sein, derjenige, der niemals spricht, niemals ein Zeichen gibt, niemals tröstet, niemals eingreift, der aber immer da ist, wenn auch im Verborgenen.

Man kann all dies sehr unbeugsam und streng klingen lassen, und vielleicht war es dies auch in ihrem Fall. Humor war nicht ihre starke Seite und sie vermittelte kein Gefühl - zumindest nicht in ihren publizierten Schriften - davon, dass ein intellektuelles Leben das erhebenste und freudigste Leben sein kann, das es gibt. Das kann es aber sein. Es war Isaiah Berlin - jene alte Igel, der so tat, als ob er ein Fuchs sei - der mich dies gelehrt hat.

Ich habe Hannah Arendt diesen Tribut gezollt, weil ich mich ihrer Unabhängigkeit so stark verbunden fühle, ihrer Ablehnung leichter Tröstung, ihrer Ablehnung, in den ideologischen Kriegen ihrer Zeit Partei zu ergreifen, ihrem Respekt für Fakten, ihrem starken Verantwortungsgefühl für die Wahrheit. Es wäre absurd zu sagen, dass ich mich an diese Maximen gehalten habe. Ich kann nur sagen, dass ich von ihnen inspiriert worden bin. Dass ihr Beispiel andere inspirierte, ist aber etwas Gutes, dass man über jede Intellektuelle sagen kann. Nachdem ich Isaiah Berlin und Hannah Arendt einander gegenübergestellt habe, möchte ich abschließen, indem ich sie als Inspirationen zusammenstelle. Ich würde über Hannah Arendt das sagen, was ich über Isaiah Berlin gesagt habe, dass sie beide Beispiele dessen waren, wie ein intellektuelles Leben sein sollte: skeptisch, unvoreingenommen und frei.

Aus dem amerikanischen Englisch von Matthias Neumann