

Tobias Albrecht

Handeln und Kritik

Politik- und Gesellschaftstheorie
nach Arendt und Adorno

Institut für Sozialforschung · Frankfurt am Main

Campus

Handeln und Kritik

Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie

herausgegeben von Stephan Lessenich
im Auftrag des Instituts für Sozialforschung
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität,
Frankfurt am Main
Band 34

Mit dieser Buchreihe will das Frankfurter »Institut für Sozialforschung« ein neues Kapitel in seiner eigenen Geschichte aufschlagen. In Anlehnung an die Schriftenreihe, die 1955 von Theodor W. Adorno und Walter Dirks gegründet und im Jahr 1971 eingestellt wurde, sollen hier in regelmäßigen Abständen Monografien und Forschungsberichte veröffentlicht werden, in denen sich die theoretischen und empirischen Fragestellungen der Institutsarbeit niederschlagen; bewusst wurde dabei das thematische Spektrum der Reihe um die Sozialphilosophie erweitert, weil heute nicht mehr wie selbstverständlich vorausgesetzt werden kann, dass zur soziologischen Forschung auch die Reflexion auf die philosophische Begriffsbildung gehört. In die Reihe werden neben den im Institut entstandenen Arbeiten auch Studien zur Veröffentlichung aufgenommen, die die gegenwärtigen Forschungsabsichten in markanter Weise widerspiegeln.

Tobias Albrecht, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungszentrum *Normative Ordnungen* der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Er ist Redaktionsmitglied des *Theorieblogs*.

Tobias Albrecht

Handeln und Kritik

Politik- und Gesellschaftstheorie
nach Arendt und Adorno

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Die Forschung des Instituts für Sozialforschung wird durch die institutionelle Förderung der Stadt Frankfurt und des Landes Hessen ermöglicht.

Dissertation, Goethe-Universität Frankfurt am Main, 2020,
D.30

ISBN 978-3-593-51451-2 Print
ISBN 978-3-593-44836-7 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Trotz sorgfältiger inhaltlicher Kontrolle übernehmen wir keine Haftung für die Inhalte externer Links. Für den Inhalt der verlinkten Seiten sind ausschließlich deren Betreiber verantwortlich.

Copyright © 2022 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Satz: Ina Walter, Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main

Gesetzt aus der Garamond

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985-2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Vorwort von Martin Saar	9
Einleitung	13
I. »Affinität wider Willen«	31
1. Die Erfahrung des Totalitarismus	32
1.1 Zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Erfahrung	33
1.2 Die Erfahrung des Exils	40
1.3 Die bewusste Paria und der Intellektuelle in der Emigration	50
1.4 Das Exil als Perspektive: »Drinne und draußen«	59
2. Arendts und Adornos Analysen der totalen Herrschaft	66
2.1 Bruch oder Kontinuität? Lesarten der totalen Herrschaft	69
2.2 Kritische Theorien der Moderne	88
2.3 Theorien totaler Herrschaft	99
2.4 »Die vollendete Sinnlosigkeit«	106
3. Kritik der philosophischen Tradition	112
3.1 Der Traditionsbruch und das Ende des Systemdenkens	112
3.2 Walter Benjamin	122
3.3 Der Essay als »Verfahrensweise des Denkens«	131
3.4 Theorie als Ethos	141

II. Konturen einer politischen kritischen Theorie nach Arendt und Adorno.	145
4. Politik.	148
4.1 Keine Politik. Nirgends	150
4.2 Mit Adorno gegen Adorno?	173
4.3 Mit Arendt gegen Adorno	189
5. Kritik	226
5.1 Die Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Sozialen	230
5.2 Mit Arendt gegen Arendt?	252
5.3 Mit Adorno gegen Arendt	270
6. Die Möglichkeit(en) einer politischen kritischen Theorie nach Arendt und Adorno	300
Danksagung	309
Literatur.	311

»Me-tis Schüler Do verfocht den Standpunkt, man müsse an allem zweifeln, was man nicht mit eigenem Auge sehe. Er wurde wegen dieses negativen Standpunkts beschimpft und verließ das Haus unzufrieden. Nach kurzer Zeit kehrte er zurück und sagte auf der Schwelle: Ich muß mich berichtigen. Man muß auch bezweifeln, was man mit eigenen Augen sieht. Gefragt, was denn dem Zweifeln eine Grenze setze, sagte Do: Der Wunsch zu handeln.«
Brecht, *Me-ti. Buch der Wendungen*

Vorwort

Die frühen persönlichen Begegnungen zwischen Hannah Arendt und den Vertretern der ersten Generation der Kritischen Theorie waren von Spannungen, Distanz und Abneigung geprägt. Die Sorgen um den gemeinsamen Freund Walter Benjamin und um sein publizistisches Erbe nach seinem Tod gaben Anlass für Argwohn und Vorwürfe. In der Nachkriegszeit herrschten beidseitiges Schweigen und Nichtbeachtung. Dies führte dazu, dass sich die Entwicklungslinien zweier Theorieprojekte, die im Rückblick als zwei der bedeutsamsten Beiträge zum philosophischen und politischen Selbstverständnis des 20. Jahrhunderts gelten können, historisch kaum berührt haben.

Vor dem Hintergrund der Debatten in der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie des frühen 21. Jahrhunderts, in denen die Werke von Arendt und Theodor W. Adorno auf vielfache und oft überraschende Weise wieder zu Stichwortgebern für Zeitdiagnosen und kritische Perspektiven sowie Gegenstand lebendiger Kommentierung und Aktualisierung geworden sind, fällt auf, dass sich diese Distanz auch in der Rezeption weitgehend erhalten hat und beide selten in ein nachträgliches Gespräch gebracht werden. Mit der vorliegenden Monografie reagiert Tobias Albrecht auf diese Situation und liefert den Nachweis, wie gewinnbringend eine parallele Lektüre der Werke auch in systematischer Hinsicht sein kann. Er arbeitet sowohl die geteilten Bezüge als auch die Abgrenzungen auf, argumentiert dann aber distanziert von den jeweiligen Selbstverständnissen von Arendt und Adorno für eine produktive Konfrontation der beiden Theorieprojekte. Zum angemessenen Verständnis von Gesellschaft und Politik lassen sie sich nämlich als sich wechselseitig kritisierend aufeinander beziehen, kann die eine Position die andere sinnvoll ergänzen und korrigieren.

Tobias Albrecht nimmt die eher experimentelle These von Jay Bernstein auf, bei Arendt lasse sich eventuell genau diejenige kritische politische Philosophie finden, die zur Programmatik der frühen Kritischen Theorie passe,

von deren Vertretern aber nie systematisch ausgeführt wurde, und ergänzt sie durch einen analogen Vorschlag: Der Praxisphilosophie Arendts fehlt eine kritische sozialtheoretische Reflexion auf die strukturellen Herrschafts- und Blockadestrukturen, die sozialer Freiheit entgegenstehen, wie sie in der negativistischen Gesellschaftstheorie Adornos mustergültig angestellt wird. Das Ziel dieser komparativen Konstruktion ist also keine einfache Kombination von Vorschlägen, sondern ein wechselseitiges Sichtbarmachen von Leerstellen, die sich erst im direkten Vergleich zeigen.

Im ersten Teil des Buchs wird zunächst die Totalitarismus- und Exilerfahrung sowie ihre theoretische Verarbeitung als geteilter roter Faden der Lebenswerke von Arendt und Adorno rekonstruiert, dann werden die expliziten Totalitarismus- und Herrschaftsanalysen beider nebeneinandergelegt, die sich für sie aus ihren Erfahrungen ergeben haben. In einer enorm anregenden doppelten Lektüre der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und der *Dialektik der Aufklärung* zeichnet sich ein deutliches Bild dieser Parallelen ab, auch wenn die Analysen zu ganz unterschiedlichen Politik- und Kritikverständnissen führen. In einem weiteren Schritt kann Tobias Albrecht nachzeichnen, wie Arendt und Adorno ihre eigene Arbeit als ein Denken im Moment des Zusammenbruchs kultureller und philosophischer Gewissheiten und Kontinuitäten verstanden haben. Trotz unterschiedlicher philosophischer Bezugspunkte teilen sie eine Krisendiagnose des modernen Bewusstseins.

Im zweiten Teil des Buchs werden die beiden Theorien der wechselseitigen Kritik ausgesetzt, denn auf der Ebene der genaueren inhaltlichen Bestimmungen moderner Gesellschaftlichkeit und ihrer Transformierbarkeit bleiben die Differenzen bei allen geteilten Erfahrungen und Motiven groß. So stehen sich Adornos konsequente Abstandnahme von konkreter politischer Praxis und Arendts durch und durch praxiszentrierte Politische Theorie diametral gegenüber. Es lässt sich nachweisen, dass dies bei Adorno eine theoretisch begründete und zeitdiagnostisch fundierte These ist: Herrschaft verhindert Politik und Handlungsfähigkeit, und sie hat konkrete Ursachen, Instanzen, Träger und Kontexte. Ihnen kann und muss Widerstand entgegengesetzt werden, erst dann könnte Politik beginnen. An dieser Stelle bringt Tobias Albrecht Arendts Vorschläge ins Spiel, die dem immer möglichen Neubeginnen und der Kraft zur Veränderung in der Macht des Zusammenhandelns Rechnung tragen und die die Umrisse einer möglichen guten politischen Ordnung, die Freiheit und Pluralität institutionell sichert, angeben können.

Ein analoges Argument lässt sich von der anderen Seite führen: Arendts vieldiskutierte und kontroverse Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Politischen lässt sich sinnvoll mit Adornos methodischen Überlegungen zur Kritik des Sozialen konfrontieren. Das Problem, mit Arendtschen Mitteln den Übergang von sozialen zu politischen Fragen zu erläutern, weist auf die Bedeutung von Adornos Kritikkonzeption hin, in deren Kern die Operation der Negation des Bestehenden und die Denkbarmachung eines anderen Möglichen steht, die die immanente Widersprüchlichkeit (und Herrschaftsförmigkeit) des Sozialen artikulieren kann.

Als Ergebnis dieser Theoriekonfrontation entsteht die Ansicht eines sinnvollen Reflexionsverhältnisses: Praxis und Kritik stehen im Verhältnis wechselseitiger Befragung und Relativierung; die theoretischen Einseitigkeiten, zu denen beide Theorien neigen, zeigen sich besonders deutlich erst auf der Kontrastfolie der jeweils anderen. Arendts Praxistheorie und Adornos Negativismus sind, isoliert betrachtet, konsequente, aber schwer haltbare Positionen; als kritische Momente einer umfassenderen Reflexionsbewegung sind sie aber produktive Stationen eines dynamischen Denkens der Politik und der Gesellschaft.

Mit einer solchen systematischen Pointe lässt Tobias Albrecht den etwas engeren Rahmen einer komparativen theoriegeschichtlichen Diskussion hinter sich, in dem seine Argumentation begonnen hat. Die Nachzeichnung der werkimmanenten Bezüge kann aufweisen, wie sich Arendt und Adorno auf einem geteilten Terrain von lebensweltlichen und historischen Erfahrungen und Epochenwahrnehmungen zu unterschiedlichen Diagnosen und Analysen moderner Gesellschaftlichkeit bewegt und wie sie unvereinbar scheinende Akzentsetzungen vorgenommen haben. Die systematische Überlegung kann gegen diesen Eindruck paralleler und unverbundener Theorieentwicklungen den Vorschlag setzen, dass sich hier die zwei wesentlichen Seiten der modernen Erfahrung des Politischen erkennen lassen. Sich in konkreten Herrschaftsverhältnissen wiederzufinden und zugleich zu existentieller und kollektiver Freiheit befähigt zu erfahren, wären die beiden widersprüchlichen Selbstbeschreibungen, die sich aus den historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts ergeben haben und die sich in keine einfache Reihenfolge bringen lassen.

Die doppelte Erfahrung von Herrschaft und Freiheit, von Bestimmung und Unbestimmtheit denken zu können, die man in einer älteren Theorie-sprache die »Dialektik«, in einer heute verbreiteteren die »Kontingenz« des Politischen nennen könnte, wäre dann die eigentliche Aufgabe eines zugleich

nicht defätistischen und nicht naiven politischen Denkens. Für dieses Projekt bleiben Arendt und Adorno beide unverzichtbare Bezugspunkte. Tobias Albrecht unterbreitet in diesem Buch für die aktuelle Debatte um diese Problematik und für die Rückschau auf die philosophischen Ressourcen für ihre Bearbeitung einen originellen und wertvollen Vorschlag, der mit Ideengeschichte beginnt, aber dort nicht endet, und in dem ein weiteres Mal die Schulgrenzen dessen, was einmal »Kritische Theorie« hieß und was in Zukunft so heißen könnte, auf produktive Weise durchlässig werden.

Martin Saar

Frankfurt am Main, im Januar 2022

Einleitung

Arendt und Adorno: (K)eine Rezeptionsgeschichte

Die Texte Hannah Arendts und Theodor W. Adornos sind moderne Klassiker. Sie sind *Klassiker*, weil sie die politiktheoretischen und sozialphilosophischen Debatten des 20. Jahrhunderts geprägt haben wie nur wenige andere (vgl. Benhabib 2006; Honneth 2012a). Auch über die engen Grenzen philosophischer Fachdiskurse hinaus haben beide einen Fußabdruck hinterlassen, wie er nur wenigen Theoretiker_innen vergönnt ist. »Das 20. Jahrhundert sei ohne Hannah Arendt gar nicht zu verstehen«, soll Amos Elon einmal bemerkt haben (zit. nach Blume, Boll und Gross 2020: 9) und der Kulturhistoriker Philipp Felsch sprach für die 1950er und 1960er Jahre sogar von einer »Bundesrepublik Adorno« (Felsch 2018: 23). *Moderne* Klassiker sind Arendts und Adornos Werke gleich in doppelter Hinsicht. Zunächst sind Arendt und Adorno moderne Autor_innen im engeren Sinne: Ihr Denken reagiert auf eine spezifisch moderne Erfahrung und ihre Texte stellen Auseinandersetzungen mit der zeitgenössischen Gesellschaft dar. Modern sind die beiden aber auch in einer weiten, umgangssprachlichen Bedeutung: Ihre Relevanz ist auch am Anfang des 21. Jahrhunderts unbestritten. Beider Schriften werden fortwährenden Neulektüren und Aneignungen unterzogen.¹ In jüngster

1 Nachdem Arendt – obwohl sie spätestens seit dem Erscheinen von *The Origins of Totalitarianism* 1951, besonders in den USA, früh Anerkennung als öffentliche Intellektuelle fand – von der im engeren Sinne akademischen Welt, insbesondere in Deutschland, lange skeptisch betrachtet wurde, erfahren ihre Arbeiten seit den 1990er Jahren einen nun knapp 30 Jahre anhaltenden, leichten Konjunkturen unterliegenden (vgl. Jaeggi 2008) »Rezeptionsboom« (Kahlert und Lenz 2001: 7). Arendts Werk ist ein so beliebtes Thema von Qualifikationsarbeiten und Fachveröffentlichungen, dass die amerikanische Politikwissenschaftlerin Linda Zerilli einmal von einer regelrechten »Arendtindustrie« gesprochen hat (Zerilli 2005: 7). Ihre wachsende Popularität auch jenseits des akademischen Betriebs scheint Zerillis Diagnose zu bestätigen. Es gibt mittlerweile Theaterstücke, Kinofilme und Comics über Arendt. Im vergangenen Jahr hat das Deutsche Historische Museum ihrem

Zeit werden sie sogar wieder verstärkt für gegenwärtige politische und gesellschaftliche Fragen fruchtbar gemacht.² Die Aktualität Arendts auf der einen oder Adornos auf der anderen Seite wird geradezu beschworen und die jeweiligen Einzelrezeptionen sind buchstäblich kaum noch zu überblicken. Trotzdem werden die beiden jedoch fast nie im Zusammenhang rezipiert. Im Gegenteil, die Rezeptionsgeschichte war lange von einer regelrechten Dichotomie gekennzeichnet: Autor_innen beriefen sich entweder auf Arendts politisches Denken oder auf Adornos Kritische Theorie (Auer, Rensmann und Schulze Wessel 2003: 10). Eine Zeitlang wurden Abgrenzungsbewegungen zwischen den beiden Theorierichtungen sogar aktiv betrieben.³

Man mag das für folgerichtig halten. So gelten Arendt und Adorno doch gleich in doppelter Hinsicht als Antagonist_innen. Einer vergleichenden oder gar beide Positionen vermittelnden Rezeption steht schon die legendäre gegenseitige Antipathie der beiden Autor_innen auf der *persönlichen* Ebene entgegen; dass Arendt und Adorno einander nicht mochten und sich in der Folge nie aufeinander bezogen haben, ist eine häufig erzählte Anekdote.⁴ Obwohl sie fast zur gleichen Zeit in vergleichbaren Milieus geboren wurden, zeitgleich an denselben Orten gelebt haben und sogar einige gemeinsame

Leben eine eigene Ausstellung gewidmet. Stefania Maffei hat die Entstehung der »Figur Hannah Arendt« sowie die internationale Rezeption ihres Politikbegriffs in ihrer Genese und Performativität kürzlich in einer detaillierten Studie nachvollzogen (vgl. Maffei 2018). Bei Adorno verhält sich das gewissermaßen umgekehrt. Er war zu Lebzeiten – zumindest im deutschsprachigen Raum – eine Art Ikone, die »im letzten Jahrzehnt seines Lebens zu den bekanntesten und einflussreichsten Intellektuellen Westdeutschlands und darüber hinaus Westeuropas gehörte« (Wiggershaus 2012: 25). Ihm wurde nicht weniger zugeschrieben, als maßgeblich an der »intellektuellen Gründung der Bundesrepublik« (vgl. Albrecht et al. 1999) beteiligt gewesen zu sein. Heute gilt noch immer, was Martin Seel vor gut 15 Jahren konstatiert hatte: Adorno ist zwar »nicht mehr der Favorit, aber noch nicht der Geheimtipp der intellektuellen Kultur« (Seel 2004: 29). Zudem erlebt sein Denken in den vergangenen Jahren vor allem im englischsprachigen Raum eine kleine Renaissance. Ein Überblick über diese findet sich bei Gordon, Hammer und Pensky (2020).

- 2 Das ist nicht unbedingt eine gute Nachricht. So haben Arendt und Adorno vor allem im Zuge des globalen Erstarkens rechtspopulistischer Bewegungen und Parteien nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch im Feuilleton eine gewisse, gleichsam tagesaktuelle Relevanz bekommen. Adornos 2019 bei Suhrkamp veröffentlichter Vortrag *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus* hat es gar auf die *Spiegel*-Bestsellerliste geschafft. Aus ähnlichen Gründen hat Richard Bernstein (2020) Arendt zuletzt als »Denkerin der Stunde« bezeichnet.
- 3 Für jüngere Beispiele, die immer noch so vorgehen, vgl. Hagengruber (2009) oder Clausen (2019).
- 4 Eine unterhaltsame, wenn auch fiktive und eindeutig über die historischen Fakten hinausgehende Darstellung der persönlichen Animositäten zwischen Arendt und Adorno findet sich in Carl Djerassi (2011) Theaterstück *Vorspiel*.

Freunde hatten, sind sie sich wahrscheinlich nur selten persönlich begegnet.⁵ Dennoch kamen sie sich bei drei Gelegenheiten in die Quere (zum Folgenden ebd.: 8 ff.). Das erste Mal, als Adorno 1929 an der Begutachtung des Habilitationsversuchs von Arendts damaligem Ehemann Günther Stern, der später als Günther Anders bekannt geworden ist, beteiligt und für dessen Scheitern (mit)verantwortlich gewesen ist. Aus diesem Kontext stammt Arendts in Bezug auf Adorno geäußerte Aussage: »Der kommt uns nicht ins Haus!« (Zit. nach Young-Bruehl 2004: 80) Der zweite Berührungspunkt stand im Zusammenhang mit Walter Benjamins Nachlass. Benjamin hatte Arendt auf der Flucht in Frankreich eine Tasche mit Manuskripten – unter anderem die berühmten »Thesen« *Über den Begriff der Geschichte* – mit der Bitte anvertraut, diese an Adorno zu übergeben. Obwohl sie Sorge hatte, dass »die Hornochsen« (Arendt und Blücher 1996: 127 f.) den Text nicht veröffentlichen würden, tat Arendt wie ihr geheißsen. Sie war bei diesem Thema ohnehin nicht gut auf Adorno zu sprechen, da sie der Ansicht war, das Institut für Sozialforschung habe Benjamin während seines Exils in Paris nicht ausreichend unterstützt.⁶ Und ein drittes Mal kam es – zumindest aus Arendts Perspektive – zu Spannungen, nachdem Adorno seine polemische Heidegger-Kritik, den *Jargon der Eigentlichkeit*, veröffentlicht hatte.⁷ Kontakt hatten Arendt und Adorno entsprechend wenig. Die einzige Korrespondenz ergab sich im Nachgang der Veröffentlichung von Benjamins Nachlass. Als Adorno die »Thesen« entgegen Arendts Befürchtung schließlich doch veröffentlicht hatte, tauschten die beiden je drei Briefe miteinander aus, in denen Arendt Adorno vorwarf, zentrale Stellen in Benjamins

5 Zumindest sind mir keine Aufzeichnungen darüber bekannt. Elisabeth Young-Bruehls Ausführungen über die Zeit, in der Arendt und Adorno zeitgleich in Frankfurt lebten und in ähnlichen Kreisen verkehrten, machen es wahrscheinlich, dass sie sich zumindest flüchtig ein paar Mal begegnet sein dürften (Young-Bruehl 2004: 82). Dafür spricht auch, dass Gershom Scholem 1942 Adorno in einem Brief bittet, »alle unsere gemeinsamen Bekannten« zu grüßen, »besonders aber Hanna [sic!] Arendt-Blücher« (Adorno und Scholem 2015: 49).

6 Adorno hat sich später ausdrücklich gegen diesen Vorwurf gewehrt (Adorno 2003a [1968]: 185 f.).

7 In einem Brief an Jaspers von 1966 verteidigte Arendt Heidegger gegen Antisemitismusvorwürfe mit den folgenden Worten: »Aber die Angriffe gegen ihn kommen nur aus dieser Ecke und keiner anderen [...]. Ich kann es zwar nicht beweisen, bin aber ziemlich überzeugt, daß die eigentlichen Drahtzieher hier die Wiesengrund-Adorno-Leute in Frankfurt sind [...]. Er und Horkheimer haben jahrelang jeden Menschen in Deutschland, der sich gegen sie stellte, des Antisemitismus bezichtigt oder gedroht, sie würden es tun. Wirklich eine abscheuliche Gesellschaft« (Arendt und Jaspers 1993: 669 f.).

Text gekürzt oder geändert zu haben, um diesen marxistischer erscheinen zu lassen.⁸ Arendt ist ihr Groll gegenüber Adorno in diesen Briefen, trotz der damals üblichen Wahrung der Form, schon beim flüchtigen Lesen anzumerken. Adornos Antworten sind demgegenüber als »zwar achtungsvoller und freundlicher, allerdings ebenfalls sehr distanziert« (Auer, Rensmann und Schulze Wessel 2003: 9) beschrieben worden.⁹ Allerdings war auch er wesentlich weniger achtungsvoll und freundlich, wenn er im Kontakt mit anderen über Arendt sprach. So wissen wir aus seinem Briefwechsel mit Herbert Marcuse, dass er Arendt für eine politisch Rechte hielt (Adorno 2000: 115). Gegenüber Gershom Scholem sprach er offen über seine »Geringschätzung dieser Dame« und nannte sie »ein altes Waschweib« (Adorno und Scholem 2015: 190–192).

Dementsprechend haben sich Arendt und Adorno inhaltlich auch nicht aufeinander bezogen. Arendt scheint Adornos Werk zumindest noch zur Kenntnis genommen zu haben. Obwohl sie den *Jargon der Eigentlichkeit* aller Wahrscheinlichkeit nach nicht systematisch gelesen hat,¹⁰ erkennt sie in einem Brief, in dem sie ihren Ärger angesichts seiner Veröffentlichung artikuliert, Jaspers gegenüber an, »Wiesengrund« sei »nicht unbegabt« (Arendt und Jaspers 1993: 670). Und in einem 1968 erschienenen Essay, in dem sie Walter Benjamins Leben und Werk würdigt, zählt sie Adorno trotz der Auseinandersetzung um Nachlass und Deutung Benjamins zu »den Besten [seiner] zeitgenössischen Leser« (Arendt 2012b [1968]: 196). Ob Adorno je ein Wort von Arendt gelesen hat, ist nicht bekannt. Hinweise darauf gibt es keine.¹¹

8 Vgl. zu dieser Episode, zu der Editionsgeschichte der »Thesen« sowie allgemein zum Verhältnis von Arendt und Benjamin den Band *Arendt und Benjamin* von Detlev Schöttker und Erdmut Wizisla (2006). Im Anhang findet sich auch der aus insgesamt sechs Briefen bestehende Briefwechsel zwischen Arendt und Adorno.

9 Ähnlich beschreibt es Seyla Benhabib: »Adorno ertrug Arendts feindliche Haltung, die sie nie aufgeben sollte, mit kultivierter *politesse*.« (Benhabib 2011: 657)

10 Dafür spricht, dass sie sich gegenüber Karl Jaspers vor allem über die Heidegger-Kritik des Buches echauffiert, aber den Umstand, dass Jaspers im *Jargon der Eigentlichkeit* auch ein zentrales Ziel von Adornos Kritik ist (Adorno 2003c [1964]: 427–431, 456–463), mit keiner Silbe erwähnt.

11 Nachdem Arendt ihren Benjamin-Aufsatz veröffentlicht hatte, plante Adorno eine Erwiderung. In seinen Notizen dazu stößt er sich vor allem an Arendts These, Benjamin sei kein Philosoph gewesen. Vieles spricht dafür, dass er Arendts Aufsatz aber nur vom Hörensagen – wahrscheinlich über Scholem – kannte (Adorno 2003a [1968]: 183). Denn die aus Adornos Sicht viel skandalösere These des Aufsatzes, Benjamin und Heidegger hätten im Prinzip am gleichen philosophischen Projekt gearbeitet, hätte er sich wohl kaum zu kommentieren verkneifen können (Adorno 2003d [1965]: 181).

Neben diesen persönlichen gibt es darüber hinaus aber auch *philosophische* Gründe für die auffällige gegenseitige Nichtbeachtung, die bei den beiden Autor_innen begonnen hat und von der nachfolgenden Rezeption fortgeführt wurde. Denn Arendt und Adorno schöpfen für ihre jeweilige Theoriebildung aus ganz unterschiedlichen theoretischen und philosophischen Quellen, die scheinbar nicht leicht in ein Passungsverhältnis zu bringen sind. Auf der einen Seite steht Arendts zunächst etwas idiosynkratisch anmutendes Konglomerat aus antiker Philosophie (besonders Aristoteles), Existentialismus und Phänomenologie, gespickt mit einem politischen Republikanismus, für den sie sich auf Niccolò Machiavelli, Alexis de Tocqueville und nicht zuletzt die Autoren der *Federalist Papers* bezieht; kritisch gegenüber Marx und dem »Trick einer dialektischen Bewegung« (Arendt 2012 [1954]: 33) sowie abweisend gegenüber dem »Unsinn des ›Unbewußten‹« (Arendt 2002: 659). Auf der anderen Seite steht Adornos nicht minder eigenwillige Kombination aus Hegel, Marx, Psychoanalyse und Weberschem Rationalitätskonzept, der manchmal eine Prise Messianismus nachgesagt wird und oft eine gehörige Portion Verachtung für Theorien heideggerianischer Spielart.¹² Und damit nicht genug: Nicht nur die Quellen, aus denen ihre jeweilige Theoriebildung schöpft, divergieren; Arendt und Adorno *kommen* nicht nur aus verschiedenen philosophischen Richtungen, auch worauf sie *hinzielen*, unterscheidet sich fundamental. So wird beider Denken gemeinhin (und vollkommen zu Recht) attestiert, ganz unterschiedliche, ja gegensätzliche theoriepolitische Ziele zu verfolgen (Söllner 2018a: 11; Wagner 2005: 224 f.). Arendt entwickelt eine dezidiert *politische* Theorie. Sie versteht sich ausdrücklich als politische Theoretikerin – und nicht als Philosophin (Arendt 2013 [1964]: 46 f.). Sie misstraut der philosophischen Suche nach Wahrheit ebenso wie der »sozialen Frage«, das heißt der gesellschaftlichen Sphäre. In beiden sieht sie Gefahren für die Sphäre des Politischen, die der Dreh- und Angelpunkt ihres Denkens ist. Damit aber scheint Adorno, in dessen Werk gerade der Spagat zwischen Philosophie und Sozialkritik von zentraler Bedeutung ist (Lichtblau 2017: 395), genau die beiden von Arendt abgelehnten Themenfelder in seiner Position zu vereinen. Ihm wiederum, der

12 Vgl. einschlägig dazu den bereits erwähnten *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno 2003c [1964]: 413–526). Durch Adornos gesamtes Werk hindurch finden sich aber auch weniger polemische, theoretisch gesättigtere (und teilweise wertschätzendere) Kritiken an Heidegger: die wohl prominentesten in der Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie* (Adorno 2003 [1931]: 329 ff.) und im ersten Teil der *Negativen Dialektik* (Adorno 2003c [1966]: 67–136).

sich auf eine radikale Gesellschafts- und Kulturkritik konzentriert, wird oft eine bewusste Abkehr vom politischen Denken nachgesagt (Adorno 2003d [1969]: 402–409).

Fragestellung

Man kann das Ausmaß der Kommunikationsverweigerung zwischen den Positionen Arendts und Adornos aber auch verwunderlich finden. So dürfte die gegenseitige persönliche Animosität zweier Autor_innen für den weiteren Umgang mit ihren Theorien eigentlich kaum ausschlaggebend sein.¹³ Sie kann einem Buch wie diesem als anekdotische Eröffnung dienen, aber »[n]atürlich dürfen wir uns für unsere Einschätzung der Arbeit, der Texte und des Erbes eines Denkers nicht von [...] psychologischen Haltungen und persönlichen Abneigungen leiten lassen.« (Benhabib 2011: 658) Und auch divergente theoretische Traditionsbestände, aus denen Theoriebildungen jeweils schöpfen, haben die Forschung in den meisten anderen Fällen nicht davon abgehalten, in irgendeiner Form Beziehungen zwischen ihnen herzustellen, das heißt vergleichende oder wenigstens kontrastierende Darstellungen zu verfassen. Es ist im Gegenteil sogar ein recht gängiges philosophisches Verfahren, Konvergenzen und Reibungspunkte aufzuzeigen, herauszuarbeiten und idealerweise produktiv zu machen.¹⁴

13 Die Sprachlosigkeit zwischen den beiden Ansätzen wird dabei umso erklärungsbedürftiger, je mehr Zeit nach dem Tod beider Autor_innen vergeht. Dass Arendt und Adorno sich nicht mochten, erklärt, warum sie sich nicht aufeinander bezogen haben. Und es erklärt vielleicht auch noch die »Strukturierung des intellektuellen Feldes« (Auer, Rensmann und Schulze Wessel 2003: 10) direkt nach ihnen, das heißt des Feldes ihrer *direkten* Schüler_innen. Es macht etwa verständlich, warum Jerome Kohn, ehemaliger Doktorand, Freund und heutiger Nachlassverwalter Arendts 2010 die Einladung zur Finissage der Ausstellung *Die Frankfurter Schule und Frankfurt – eine Rückkehr nach Deutschland* mit der Begründung ablehnte, dass »Hannah diese Leute hasste« (zit. nach Weissberg 2011: 14). Es erklärt aber keineswegs, warum Versuche, Arendt und Adorno miteinander ins Gespräch zu bringen, ein halbes Jahrhundert nach dem Tod beider Autor_innen noch rar sind und immer noch eine solch klaffende Leerstelle in der Forschung besteht.

14 Um ein hier naheliegendes Beispiel zu nennen: Komparative Darstellungen, die in der einen oder anderen Weise die eingestandenen oder uneingestandenen Nähen (und Fernen) zwischen Adorno und der Existenzphilosophie im Allgemeinen und Adorno und Heidegger im Besonderen herausstellen, sind zahlreich (vgl. Mörchen 1981; Dallmayr 1991; Düttmann 1991) und haben aktuell wieder Konjunktur (vgl. Macdonald und Ziarek 2008;

Und ich scheine nicht mehr der einzige zu sein, der das Ausmaß der Bezugslosigkeit zwischen den Ansätzen Arendts und Adornos unangebracht findet. Denn besonders in der vergangenen Dekade ist ein bedächtiges, aber spürbares Aufweichen der Dichotomie erkennbar. Schon Anfang 2000 fand unter dem Titel *Das Jahrhundert verstehen. Hannah Arendt – Theodor W. Adorno* eine erste Konferenz am Hannah Arendt-Zentrum in Oldenburg statt, die beide Denkrichtungen in einen Dialog bringen wollte; zunächst noch mit durchwachsenem Ergebnis: Dichotomien wurden hier teilweise eher noch erhärtet, denn aufgeweicht (Maffei 2018: 390). Zwei weitere Konferenzen sollten folgen und erfolgreicher verlaufen: 2010 fand die von Liliane Weissberg und dem Fritz Bauer Institut organisierte Tagung *Hannah Arendt und die Frankfurter Schule* in Frankfurt am Main statt (vgl. Gallas 2010). Und 2017 trug die zweite Ausgabe der Istanbul Critical Theory Series, die aufgrund der anhaltend angespannten politischen Situation in der Türkei in Oldenburg stattfand, den Untertitel *Arendt and Critical Theory Today*. Darüber hinaus sind mittlerweile drei Sammelbände erschienen, die versuchen, das Denken von Arendt und Adorno in einen Dialog treten zu lassen, den die Protagonist_innen zu Lebzeiten nie geführt haben (vgl. Auer, Rensmann und Schulze Wessel 2003; Rensmann und Gandesha 2012; Weissberg 2011). Außerdem existieren inzwischen ein paar Aufsätze, die Arendt und Adorno hinsichtlich spezifischer Fragestellungen in Bezug zueinander setzen und die unabhängig von diesen Bänden in Zeitschriften oder thematisch anderweitig ausgerichteten Büchern erschienen sind.¹⁵ Vor allem aber mehren sich die Fußnoten und Randbemerkungen, in denen immer häufiger auf einige vermeintlich versteckte (und wahrscheinlich unwillkürliche) Affinitäten angespielt wird.¹⁶

Diesen Andeutungen und teilweise bereits erfolgten Vorarbeiten will das vorliegende Buch weiter nachgehen. Zum ersten Mal überhaupt sollen in Form einer Monografie die Denkgebäude Arendts und Adornos einander gegenübergestellt werden. Dabei werden zwei Ziele verfolgt. Erstens möch-

Gordon 2016; Zuidervaart 2017). Auch Arendt ist schon mit vielen anderen, ihr auf den ersten Blick unvereinbaren Denker_innen wie Michel Foucault (vgl. Allen 2002; Gordon 2002; Schoonheim 2021) oder Karl Marx (vgl. Ring 1989) kontrastiert worden.

15 Vgl. Ahrens (1995); Honneth (2005); Kisner (2013); Lavallée (2020); Söllner (2018b); Villa (2008a); Weißpflug (2018).

16 Arnold (2016: 617); Benhabib (2006: VI); Bernstein (1986: 239 f.); Demirovic (2019: 188); Forst (2011: 197); Förster (2009: 46 ff.); Han (2016: 18–23); König (2008: 584 f.); Marchart (2007: 350); Meints-Stender (2011: 11); Menke (2004: 178 ff.); Söllner (2018a: 7 f.); Weißpflug (2014: 211).

te ich die erstaunlichen Gemeinsamkeiten zwischen Arendt und Adorno, auf die so oft angespielt wird und die teilweise auch schon herausgestellt wurden, systematisch zusammentragen und darstellen. Die erwähnten Veröffentlichungen, die mit diesem Projekt bereits begonnen haben, stellen hierfür nicht nur wichtige Vorarbeiten dar, sondern werden von mir auch so interpretiert, dass die Zeit reif ist für dieses Unternehmen.

Es ist aber nicht nur diese *theoriegeschichtliche* Kuriosität, die mich hier interessiert. Vielmehr gibt es auch einen zweiten, *systematischen* Grund, warum es lohnenswert ist, die Theoriebestände Arendts und Adornos zusammenzubringen. Denn ich vertrete die These, dass sich aus einer Gegenüberstellung der beiden Ansätze auch systematisch ein Ertrag gewinnen lässt. An dieser Stelle gehe ich über die bisher vorliegenden Versuche, Arendts und Adornos Denken nebeneinanderzustellen, auch hinaus. Gemeinsam ist diesen nämlich, dass sie zwar Analogien ausweisen, die Ansätze dann aber nebeneinander belassen. Dabei gehen sie zudem meist rein versöhnlich vor. Es geht ihnen stets darum, »die sonderbar starken Parallelen« (Ahrens 1995: 29) oder ebendie bisher unbeachtete »Affinität wider Willen« (vgl. Weissberg 2011) zwischen den beiden Positionen aufzuzeigen. Der Verweis auf verbleibende Differenzen dient dann bestenfalls noch dazu, dem jeweils anderen Ansatz schärfere Konturen zu geben – den Ansätzen wird nachgesagt, dass sie sich »gegenseitig illuminieren« (Arendt 2012b [1968]: 254), wie es Arendt im Anschluss an den gemeinsamen Freund Walter Benjamin formuliert hat. Vollkommen unbeantwortet ist aber nach wie vor die Frage, ob Arendts und Adornos Theorien nicht gerade durch eine Kontrastierung voneinander profitieren könnten. Hierfür, so meine These, müsste der Fokus jedoch nicht nur auf die versteckten Gemeinsamkeiten, sondern eben auch auf die verbleibenden Divergenzen gelegt werden. Denn gerade dort, wo ihre Positionen konträr bleiben, so eine zentrale These dieses Buches, scheinen die beiden Theoriegebäude erstaunlich gut gerüstet, die Schwachstellen des jeweils anderen Ansatzes auszugleichen. So attraktiv Arendts vielrezipierte politische Theorie ist, droht sie doch stets ins Leere zu laufen, da sie ihre eigenen gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen nicht denken kann. Umgekehrt bleibt Adornos Gesellschaftskritik, die auf jegliche Konzeption politischen Handelns verzichtet, im wahrsten Sinne des Wortes unfähig: Sie hat keine Chance, ihrer Kritik eine Veränderung der Verhältnisse folgen zu lassen. Im Folgenden möchte ich daher vorschlagen, Arendt und Adorno genau an dieser Stelle in ein gegenseitiges Ergänzungsverhältnis zu setzen. Die in den vergangenen Jahren vorangeschrittene ideengeschichtlich-versöhnende Annäherung, so

meine Vermutung, könnte sich dabei als Ermöglichungsbedingung für diesen Vorschlag herausstellen: Weil Arendt und Adorno viele Grundannahmen ihrer Theoriebildung gemeinsam haben, könnten sie sich sogar da, wo sie zueinander konträr bleiben, als (einigermaßen) komplementär erweisen.

Methode und Vorgehen

Es geht diesem Buch darum, Arendts und Adornos Theorien in einen Dialog treten zu lassen, den die Personen nie geführt haben. Wenn ich hier bewusst unpräzise davon spreche, dass es darum gehe, beider Denken miteinander ins Gespräch zu bringen oder einander gegenüberzustellen, dann handelt es sich um Behelfsmetaphern, derer ich mich vor allem bediene, um den methodisch gesättigteren Begriff des Theorievergleichs zu vermeiden. Denn ich hoffe, stattdessen zugleich weniger und mehr vorzulegen als einen Vergleich. *Weniger*, weil es sich trotz des komparativen Charakters dieser Arbeit nicht um einen Theorievergleich im methodisch strengen Sinne handelt. Zumindest dann nicht, wenn man darunter solche Studien versteht, wie sie zum Beispiel Hermann Mörchen (1981) mit seinem Vergleich von Heidegger und Adorno oder Thomas Biebricher (2005) für Habermas und Foucault vorgelegt haben. Mörchen vollzieht in seinem über 700 Seiten langen Buch zunächst sämtliche (!) Heidegger-Zitate Adornos nach, fragt dann nach »Heideggers Präsenz in Adornos Schriften« (Mörchen 1981: 137), geht im dritten Teil den (von ihm teilweise psychologisierten) »Motiven« für die Kommunikationsverweigerung auf den Grund, bevor er im vierten Abschnitt »Adornos Haupteinwände gegen Heidegger« (ebd.: 289) noch einmal zusammenfasst, um von da aus schließlich doch noch nach Konvergenzen zu fragen. Jeder dieser Abschnitte ist zusätzlich noch einmal nach Schaffensperioden, einzelnen Texten und Begriffen untergliedert. Biebrichers Studie *Selbstkritik der Moderne: Foucault und Habermas im Vergleich* geht demgegenüber zwar etwas weniger kleinteilig vor. Aber auch er legt die Werke Habermas' und Foucaults sowohl nach Werkphasen als auch nach thematischen Schwerpunkten unterteilt nebeneinander. Zudem fasst er die Ergebnisse am Ende jeder Phase in einem abschließenden Vergleichskapitel zusammen.

Ich gehe im Folgenden methodisch weniger streng vor als solche Zugänge. Zwar lasse auch ich ein Mindestmaß an entwicklungsgeschichtlichem Vorgehen und Systematik walten; dies macht der Gegenstand der Arbeit er-

forderlich: zwei Autor_innen, deren Denken erst vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen verständlich wird und deren Texte sich nur im Gesamtkontext, in dem sie stehen, richtig erschließen lassen. Jedoch unterteile ich weder ausdrücklich nach Werkphasen noch nach Begriffen oder einzelnen Texten. Auch habe ich mich bewusst gegen eigenständige Vergleichskapitel entschieden. Stattdessen orientiere ich mich an einem Lektürevorschlag Margaret Canovans: Um Arendts »unsystematic system-building« (Canovan 1992: 5) gerecht zu werden, schlägt diese vor, der ergiebigste Weg, sich Arendts Werk zu erschließen, sei »to follow her thought trains« (ebd.: 7), das heißt »to situate her best-known works within them and to show how they were related to one another« (ebd.). Diese Methode bietet sich für mein Vorhaben besonders an, weil sich auch Adornos Werk auf diese Weise am besten erschließen lässt. So spricht Fabian Freyenhagen zum Beispiel eine ähnliche Leseempfehlung für Adorno-Texte aus (Freyenhagen 2015: 17–20). Um sich dem vorgeblich antisystematischen Denken dieses Autors zu nähern, empfehle sich ein »publicly thinking through his theory« (ebd.: 18).

Die Arbeit will aber auch *mehr* sein als ein Vergleich, denn ich hoffe, wie bereits erwähnt, die beiden Theorien nicht nur nebeneinanderzulegen und zu vergleichen, sondern auch zusammenzubringen, um in dieser Weise auf einen systematischen Punkt abzustellen. Treffender als der Begriff des Vergleichs wäre daher vielleicht der einer »Theoriegeschichte in systematischer Absicht«. Das Konzept der Theoriegeschichte in systematischer Absicht entnehme ich Wolfgang Schluchters 2007 erschienenen *Grundlegungen der Soziologie*. Schluchter will sich mit diesem Vorgehen sowohl von »einer reinen Theoriekonstruktion« als auch von »einer reinen Theoriegeschichtsschreibung« (Schluchter 2007: 1; Hervorh. T. A.) zugleich abgrenzen.

Unter die reine Theoriekonstruktion fallen demnach jene Autor_innen, die bei der Theoriebildung willkürlich ansetzen und meinen, ihre Ideen vermeintlich voraussetzungslos, quasi aus der Luft, konstruieren zu können. Theoriegeschichte sei für solche Positionen schlechterdings uninteressant oder lasse sich bestenfalls noch historisierend schreiben, als eine Geschichte der Ansätze, die dem kontinuierlichen Erkenntnisfortschritt der Disziplin »ein für allemal zum Opfer gefallen« (ebd.) seien. Für Schluchter ist diese Art der Theoriekonstruktion problematisch, weil sie den Zusammenhang mit den historischen Problemen der Soziologie (oder der Politischen Theorie oder der Philosophie) aufkündigt. Das heißt, es wird vergessen, dass die in diesen Theorien behandelten (Einzel)probleme mit den Problemen der Philosophiegeschichte untrennbar verknüpft sind und sich vollkommen iso-

liert von diesen gar nicht lösen lassen.¹⁷ Die Theoriegeschichtsschreibung betone demgegenüber zwar, dass es eine solche reine Theoriekonstruktion in Philosophie und Sozialwissenschaften gar nicht geben könne. Der Rückgriff auf die Geschichte der Disziplin bleibe für sie unverzichtbar. Jedoch neigten Theoriegeschichtsschreiber_innen auf der anderen Seite dazu, »Autor auf Autor zu häufen, ohne zu sagen, warum gerade diese und nicht andere ausgewählt wurden.« (Ebd.: 2) Nicht selten werde dieses Vorgehen dadurch verschlimmert, dass die so ausgewählten Autor_innen »dann auch meist mehr oder weniger unverbunden nebeneinander stehen[blieben]« (ebd.).

Vor diese Alternative – enthistorisiertes Theoriedesign versus reine Wissenssoziologie – gestellt, schlägt Schluchter mit seiner Methode einen »dritten Weg« (ebd.: 3) vor. Bei der Theoriegeschichte in systematischer Absicht bleibe »die Differenz zwischen Theoriegenese und Theoriegeltung und damit auch die Autonomie der Theorie bestehen« (ebd.: 3 f.). Einfacher ausgedrückt: Bei dem Vorgehen wird ausdrücklich ein theoriegeschichtliches Interesse verfolgt *und* die so untersuchten Theorieressourcen werden zugleich auch auf ihre Tauglichkeit für die Theoriekonstruktion hin geprüft. Die Auswahl der Autor_innen und die Beziehung, die zwischen ihnen zeitlich und sachlich besteht, soll dabei ausdrücklich begründet werden. Im Idealfall führe dies dann zu »Theoriesynthesen, die mehr sind als die Summe ihrer durch Überlieferung legimitierten Bauelemente« (ebd.: 4).

Was Schluchter hier auf einen methodologischen Begriff gebracht hat, ist – mal ausdrücklicher und mal weniger ausdrücklich reflektiert – längst gängiges Verfahren in der Politischen Theorie und Sozialphilosophie.¹⁸ Bekanntere Studien aus dem Umfeld der Kritischen Theorie, die sich einem solchen Vorgehen in unterschiedlichen Spielarten explizit verpflichtet haben, sind beispielsweise Axel Honneths *Kritik der Macht* (1989), Martin Saars *Genealogie als Kritik* (2007) oder Daniel Loicks *Juridismus* (2017). So will Honneth seine Untersuchung der »Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie«, wie die überarbeitete Fassung seiner Dissertationsschrift im

17 Ein Vorgehen, das schon Adorno in seiner Antrittsvorlesung *Die Aktualität der Philosophie*, aller hierbei vorgenommenen Kritik an der philosophischen Tradition zum Trotz, explizit kritisiert hatte (Adorno 2003 [1931]: 326 f.).

18 Wobei mir ein Plädoyer für das methodische Vorgehen der *Theoriegeschichte in systematischer Absicht* in der Politischen Theorie mit ihrer auch institutionell eingeschriebenen Trennung zwischen (vermeintlich rein historisch interessierter) *Ideengeschichte* und (vermeintlich anwendungsorientierter) *Politischer Theorie* dringlicher zu sein scheint als in der Sozialphilosophie, die grundsätzlich weniger Zweifel daran zu haben scheint, dass *theoriegeschichtliches* und *systematisches* Vorgehen kaum voneinander zu trennen sind.

Untertitel heißt, ausdrücklich auf zwei Ebenen angelegt wissen. Er unterscheidet zwischen »*der ersten Ebene einer Theoriegeschichte*« und »*der zweiten Ebene einer Klärung von zentralen Problemen einer kritischen Gesellschaftstheorie*« (Honneth 1989: 7).¹⁹ Ähnlich differenziert auch Saar in *Genealogie als Kritik* zwischen dem »*rekonstruktive[n] Ziel*« (Saar 2007: 12) seiner Darstellung – das bei ihm im Nachweis der spezifischen philosophischen Prämissen von Nietzsches Genealogieverständnis und der Komplementarität von Foucaults selbigen liegt – und dem »*systematische[n] Ziel*« (ebd.: 14), welches in einem Plädoyer für die Anerkennung der Effektivität dieser Kritikform besteht. Und Loick macht es gar zum Kriterium einer kritischen Theorie, einen »systematischen« und »einen philosophiegeschichtlichen Anspruch« zugleich zu verfolgen: »Eine Theorie ist nur dann kritisch, wenn sie sich über ihre eigene Eingebettetheit in die Geschichte Rechenschaft ablegt; eine Theorie ist also dann kritisch, wenn sie zugleich Gesellschafts- und Selbstkritik ist.« (Loick 2017:17)

Auch meine Arbeit möchte beides tun: Sie möchte über die Eingebettetheit der hier behandelten Theorien in die Geschichte Rechenschaft ablegen und zugleich systematisches Plädoyer sein. Ihre *theoriegeschichtliche* These besteht in dem Nachweis, dass sich die Philosophien Hannah Arendts und Theodor W. Adornos wesentlich ähnlicher sind, als es von den meisten Leser_innen bisher wahrgenommen wurde. Damit ist keinesfalls die Behauptung verbunden, beide sagten das Gleiche. Der Vergleich, der hier vorgenommen wird, soll nicht um den Preis des Einebnens der Unterschiede vollzogen werden. »Identitätsdenken« (Adorno 2003c [1966]: 152) oder »identifizierendes Denken« (ebd.: 157) gilt es gerade in einer Arbeit über Adorno zu vermeiden. Ich hoffe keine »[e]rpreßte Versöhnung« (Adorno 2003b [1958]: 251–280) vorzulegen. Stattdessen sollen die beiden Ansätze hier zwar nebeneinandergestellt,

19 In einem Punkt unterscheidet sich mein Vorgehen allerdings fundamental von dem Honneths. Seine Studie hat eine vertikale Struktur: Auf die Darstellung der Theorie des frühen Horkheimer folgt die Adornos und Horkheimers, folgt die des späten Adorno, folgt Foucault, folgt Habermas etc. Er geht dabei zudem hierarchisierend vor. Honneth begriff die Ansätze, die er nacheinander rekonstruiert, eben als einander ablösende *Reflexionsstufen* der kritischen Gesellschaftstheorie. Am Ende steht ein (wenn auch kritisches) Plädoyer für die Überlegenheit des Habermasschen Ansatzes. Demgegenüber ist meine Arbeit horizontal strukturiert. Die Ansätze Arendts und Adornos werden zwar in ihren Theorieentwicklungen nachverfolgt, aber »nebeneinander« rekonstruiert. Zweitens – und wichtiger – nehme ich keine Hierarchisierung vor. Es geht mir hier ausdrücklich nicht um den Nachweis der Überlegenheit des einen Ansatzes über den anderen. Vielmehr sollen die Stärken *und* Schwächen *beider* herausgestellt werden.

dabei aber in ihren Besonderheiten ernst genommen werden.²⁰ Um das zu gewährleisten, wird sich meine Rekonstruktion so nahe wie möglich an den Originaltexten orientieren. Arendt und Adorno sollen hier gleichsam selbst zum Sprechen gebracht werden. Die Pointe besteht dann darin, dass es *trotz* gänzlich unterschiedlicher Theoriesprachen und Herangehensweisen in der Sache erstaunliche Gemeinsamkeiten zwischen den beiden gibt: Sie stellen an die geteilte zeitgeschichtliche Erfahrung nicht nur ähnliche Fragen, sondern kommen erstaunlicherweise teils auch zu vergleichbaren Antworten.

Die *systematische* These dieser Arbeit setzt dann da ein, wo die rekonstruktive an ihre Grenzen stößt. Das heißt, sie knüpft an die verbleibenden Differenzen an und fragt, was beide Ansätze da voneinander »lernen« könnten, wo sie weiterhin unvereinbar scheinen. Meine Hypothese lautet, dass die beiden Denkgebäude genau da, wo sie am weitesten voneinander entfernt sind, in ein produktives Ergänzungsverhältnis gebracht werden können. Um eine sowohl in der Arendt- als auch in der Adorno-Forschung beliebte Formulierung abzuwandeln: Ich schlage vor, mit Arendt gegen Adorno und mit Adorno gegen Arendt zu denken.²¹ Dieses Ergänzungsverhältnis soll zugleich als eine Möglichkeit vorgestellt werden, über politische kritische Theoriebildung nachzudenken. Im Anschluss an Arendt *und* Adorno, so die systematische Pointe dieser Arbeit, lassen sich die Konturen einer politischen kritischen Theorie ziehen, die ihre (anspruchsvolle) Konzeption politischen Handelns und seine Kritische Theorie (der gesellschaftlichen Voraussetzungen dieses Handelns) zusammenzudenken in der Lage ist.

Das vorliegende Buch hat zwei Teile. Im ersten Teil überwiegt das theoriegeschichtlich-vermittelnde Erkenntnisinteresse. In den ersten drei Kapiteln

20 Siehe auch Rolf Wiggershaus' methodologische Reflexion in seinem Vergleich der beiden nicht minder *unlikely encounters* Adorno und Wittgenstein: »Vergleiche sollten überraschend sein und am Bekannten neue Seiten zutage treten lassen. Im Idealfall beleuchten die verglichenen Elemente wechselseitig sowohl gemeinsame Charakteristika, die an ihnen in unterschiedlich ausgeprägter Klarheit oder in unterschiedlicher Weise zutage treten, wie auch trennende Charakteristika, die ihre jeweilige Eigenart schärfer hervortreten lassen.« (Wiggershaus 2012: 14)

21 Formulierungen wie »mit Arendt gegen Arendt denken« (Benhabib 2006: 199; Jaeggi 2008: 5; Marchart 2005: 30) oder »mit Adorno gegen Adorno« (vgl. Prokop 2003; Wagner 2005: 218) werden zumeist genutzt, um mit den blinden Flecken oder den problematischen Elementen der jeweiligen Theorien umzugehen. Mit der Formulierung ist zugleich aber der Anspruch verbunden, sich bei dieser interpretatorischen Operation nicht allzu weit von der ursprünglichen Schlagrichtung Arendts oder Adornos zu entfernen.

dieser Studie wird zunächst die These entfaltet, dass sich Arendts und Adornos Denken ähnlicher sind, als gemeinhin angenommen. Obwohl die Forschungslage insgesamt immer noch dünn ist, lassen sich bei den bislang vorliegenden Versuchen, die beiden Positionen miteinander ins Gespräch zu bringen, drei thematische Gravitationszentren ausmachen. Alle drei resultieren mehr oder weniger direkt aus dem gemeinsamen Erfahrungsraum der beiden Denker_innen. Denn auch wenn Arendt und Adorno ihre Theoriebildung in ganz unterschiedlichen Theoriesprachen und unter Berufung auf verschiedene Referenzen formulierten, haben beide doch eine ganz ähnliche Erfahrung verarbeitet: die Erfahrung totaler Herrschaft. Für Arendt wie für Adorno gilt: Totale Herrschaft und Auschwitz markieren »jene alles überschattende Katastrophe, der man innerwerden muss, wenn man zu einem angemessenen Verständnis ihrer Philosophie [...] kommen will.« (Meints-Stender 2011: 11) Für beide war die totale Herrschaft sowohl als persönliche wie auch als zeitgeschichtliche Erfahrung prägend. Arendt und Adorno, einem ähnlichen Milieu deutsch-jüdischen Bildungsbürgertums entstammend, haben Diskriminierung, Flucht und Exil nicht nur ganz konkret am eigenen Leib erfahren, sondern sie verarbeiteten diese persönliche Erfahrung auch beide zu einer theoretischen Perspektive, wie sie auch in der aktuellen Sozialphilosophie wieder en vogue ist: eine Perspektive, die zwischen »[d]rinnen und draußen« (Adorno 2003d [1951]: 74), das heißt zwischen der Teilnehmer_innen- und der Beobachter_innenperspektive changiert (Kapitel 1). Beider Theoriebildung nimmt ihren Ausgangspunkt zudem beim Versuch, das Geschehene zu verstehen – »to comprehend the incomprehensible« (Villa 2008a: 216), was in ihren jeweiligen Analysen der totalen Herrschaft deutlich wird. Nicht nur werden von beiden ähnliche Fragen an das Phänomen Totalitarismus gestellt – die sich zudem von den Analyserahmen vieler ihrer Zeitgenoss_innen unterscheiden –, sondern für beide bilden diese Verstehensversuche auch Ausgangspunkt und theoretisches Gerüst, vor dessen Hintergrund ihre jeweiligen Schriften überhaupt erst verständlich werden. Sie werden jeweils zu »Schlüsseln« zum Verständnis ihrer gesamten späteren Werke (Kapitel 2). Und schließlich kamen beide aufgrund ihrer Analysen zu der Einsicht, dass es auch einer Neuausrichtung der Philosophie selbst bedarf. So geht beider Denken nicht nur von der unermüdlichen Anstrengung aus, das Unbegreifliche des Zivilisationsbruchs zu begreifen. Auch wurden für beide in der Folge entschlossene Demontagen der philosophischen Tradition notwendig. Arendt und Adorno waren beide »zutiefst überzeugt, dass es galt, jenseits der traditionellen philosophischen Schulen und Methoden »neu zu denken.«

(Benhabib 2011: 658) Daher legten sie nicht nur jeweils ausführliche Kritiken der philosophischen Tradition vor, sondern stellten dem von ihnen kritisierten philosophischen Systemdenken auch eigene und eigenwillige (beide teilweise von Walter Benjamin inspirierte) methodische Neuausrichtungen entgegen. In beiden Fällen sind diese Neuausrichtungen von einer Vorliebe für den »Essay als Form« (Adorno 2003a [1958]: 9–33) gekennzeichnet, die ihre Texte als »Verfahrensweise des Denkens« (ebd.: 17) auch dort anleitet, wo es sich nicht um Essays im engeren Sinne der Literaturgattung handelt (Kapitel 3).

Dies alles ist vor allem, aber eben nicht nur intellektuellen- oder theoriegeschichtlich interessant. Zugleich wird der zweite, stärker systematische Teil hiermit bereits angebahnt. Denn zum einen ist es ein Charakteristikum der hier von mir rekonstruierten Philosophien, dass sie nur vor dem Hintergrund der in Teil I beschriebenen Erfahrungen sowie der herausgearbeiteten Grund- und Ausgangspositionen überhaupt erst verständlich werden. Zum anderen hoffe ich durch den Nachweis, dass Arendt und Adorno sich an einigen zentralen Stellen ihrer Theoriebildung ähnlicher sind, als die Forschung bisher anzuerkennen bereit war, meinen systematischen Vorschlag, die beiden Ansätze in ein wechselseitig unterstützendes Verhältnis zu bringen, zugleich plausibler zu machen. Im vierten und fünften Kapitel wird sodann die systematische These stärker verfolgt, das heißt es wird die Möglichkeit einer gegenseitigen Komplementarität der Positionen von Arendt und Adorno ausgelotet. Das theoriegeschichtliche Vorgehen bleibt aber auch hier im Hintergrund methodisch leitend. Denn auch die Möglichkeit des Ergänzungsverhältnisses wird ausgewiesen, indem Arendts und Adornos Gedankengänge nachvollzogen und nebeneinandergelegt werden.

Obwohl ihre jeweiligen Theorien mit ihren vergleichbaren Analysen totaler Herrschaft einen Ausgangspunkt gemeinsam haben und obwohl Arendt und Adorno mit ihren jeweiligen kritischen Theorien der Moderne ähnliche *Diagnosen* vorgelegt haben, könnten ihre *Therapievorschläge* unterschiedlicher nicht sein.²² Während Arendts Entgegnung auf ihre eigene kritische Analyse der Moderne in einer Erinnerung und Neuerzählung dessen besteht, was das Politische (gegenüber dem Sozialen) einmal geheißen haben mag und was

22 Ich benutze das der Medizin entlehnte Vokabular hier in Ermangelung eines treffenderen. Obwohl es gute Gründe gibt, dem skeptisch gegenüberzustehen, haben solche Begrifflichkeiten in der Sozialphilosophie und insbesondere in der neueren Kritischen Theorie eine gewisse Tradition, wie beispielsweise Axel Honneths Rede von den *Pathologien des Sozialen* anzeigt (vgl. Honneth 2012a).

es heute wieder heißen könnte, besteht Adornos Antwort auf die Dialektik der Aufklärung in einer fortlaufenden Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse, die er ausdrücklich als nicht politisch verstanden wissen will. In beiden Fällen führen diese Auswege – das dürfte selbst oberflächlichen Kenner_innen der beiden bekannt sein – zu eklatanten Vereinseitigungen. Arendt ist heute bekannt als eine Verfechterin eines anspruchsvollen politischen Handlungsbegriffs, die sich jedoch über die gesellschaftlichen Voraussetzungen ebendieses politischen Handlungsbegriffs keine Gedanken macht. Adorno auf der anderen Seite gilt als der Gesellschaftstheoretiker schlechthin, dem es wie kaum einem anderen an einem Politikbegriff mangelt. Genau an dieser Stelle möchte ich ansetzen und die beiden zusammendenken.

Der Vorschlag, den ich damit unterbreiten werde, liegt nah und fern zugleich. Fern liegt er aus den bereits genannten Gründen: Aufgrund der unterschiedlichen theoretisch-philosophischen Traditionsbestände, aus denen Arendt und Adorno ihre Theorien jeweils aufbauen, sowie aufgrund der Tatsache, dass die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen (Politik versus Sozialkritik) nicht aus idiosynkratischen Vorlieben entstanden sind, sondern weil es theorie-immanente Gründe für das jeweilige Vorgehen gibt. Adornos Gesellschaftsdiagnose ist die einer »total verwalteten Gesellschaft«, in der die Möglichkeit zur Politik »auf unabsehbare Zeit vertagt« (Adorno 2003c [1966]: 15) ist. Arendts ontologisch anmutende und hierarchisierende Unterscheidung von Sphären (politisch kontra sozial) und Tätigkeitsweisen (Arbeiten, Herstellen, Handeln) priorisiert Politik sozusagen notwendigerweise.

Das von mir vorgeschlagene Ergänzungsverhältnis liegt zugleich aber auch nahe, eben weil Arendt bekanntermaßen eine politische Theoretikerin ist, die sich über die gesellschaftlichen Voraussetzungen der von ihr empfohlenen Politik keine Gedanken machen will. Adorno auf der anderen Seite gilt als Gesellschaftstheoretiker, dem es wie kaum einem anderen an einem Politikbegriff mangelt. Ein Baukastenmodell, in dem der eine die »Leerstelle«²³ der anderen ausfüllt und vice versa, scheint sich hier geradezu aufzudrängen:

»Die politische Problematik der Moderne kann der ökonomischen nicht untergeordnet werden, anders als die kritische Theorie weithin annahm.

23 Grit Straßenberger nennt Arendts Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Sozialen »die entscheidende Leerstelle von Arendts Theorie« (Straßenberger 2020: 140). Helmut König spricht von der »Leerstelle politischer Theorie« in Adornos Denken (König 2016: 346).

Zugleich muss jedoch in Antwort auf diese Beobachtung ein schlichtes Hinübergleiten von einer sozioökonomisch fundierten Gesellschaftstheorie zu einer politischen Philosophie, die das Politische vom Sozioökonomischen abtrennt, vermieden werden. Ein solches Hinübergleiten fand sowohl im individualistischen Liberalismus, dem Mainstream heutiger politischer Theorie, als auch bei einigen kritischen Denkern wie Hannah Arendt und in geringerem Ausmaß Claude Lefort statt [...]. Eine angemessenere Antwort müsste das Politische mit dem Ökonomischen artikulieren.« (Wagner 2005: 224 f.)

Eine solche Vermittlung, so die hier zugrundeliegende These, könnte gelingen, wenn die begrifflichen Werkzeugkästen Arendts und Adornos in ein wechselseitig unterstützendes Verhältnis zueinander gebracht würden. Meine These, um das ganz explizit herauszustellen, geht über das modulare Baukastenmodell noch hinaus, das sich hier aufdrängt: Ich behaupte nicht nur, dass Arendt und Adorno gleichsam beliebig die Leerstelle der_des jeweils anderen ausfüllen, sondern ich vertrete die These, dass sie sie (einigermaßen) angemessen ausfüllen: Arendts Verständnis des Politischen (gerade wie es jüngst rezipiert wird) könnte einen Politikbegriff bereitstellen, der mit Adornos Einwänden, denen zufolge es keinen positiven Politikbegriff geben kann, kompatibel ist. Dies könnte die nächstmögliche Annäherung an ein Politikverständnis darstellen, das Adornos Kritischer Theorie angemessen ist (Kapitel 4). Umgekehrt könnte sich Adornos spezifisches negatives Kritikverständnis als ein Instrument erweisen, mit dem sich über die wiederum bei Arendt problematische »soziale Frage« in einer Weise nachdenken lässt, die Arendts Einwänden gegen ebendiese standhält (Kapitel 5). Am Ende könnte eine Vermittlung im besten Hegelschen Sinne stehen, das heißt die »Aufhebung immanenter Gegensätze, *ohne dass ihre jeweiligen Momente verloren gehen*« (Llanque 2019: 74; Hervorh. T. A.).

Das Hauptanliegen dieses Buches ist es, diese potentielle Kompatibilität von Arendts politischer Handlungstheorie und Adornos Gesellschaftskritik auszuweisen. Die Hoffnung ist, auf diesem Wege zu einem weiteren Vorschlag zu kommen, was eine politische kritische Theorie heute sein könnte und deren Umrisse im Ausgang von Arendt und Adorno anzudeuten. Ganz zum Schluss wird in einem Ausblick noch das Potential dieses Vorschlags verdeutlicht werden. Denn die Frage nach dem Verhältnis von kritischer Theorie und politischer Praxis wird aktuell wieder leidenschaftlich diskutiert (vgl. Bohmann und Sörensen 2019; Deranty und Genel 2021; Harcourt 2020). Auch wenn dies in erster Linie eine Arbeit zum Verhältnis zweier

bestimmter Autor_innen ist – es geht mir vor allem darum, die Topografie des Verhältnisses von Arendt und Adorno zuallererst einmal zu zeichnen –, kann die dabei vertretene These auch über Arendt und Adorno *hinaus* von Interesse sein: Denn ich glaube, damit auch einen Beitrag zur Beantwortung der Frage zu leisten, wie eine Integration der Kritik sozialer Verhältnisse in ein Verständnis politischen Handelns als Modus der Veränderung ebendieser Verhältnisse von der kritischen Theorie heute gedacht werden könnte.

I. »Affinität wider Willen«

Anfang des Jahres 1968 veröffentlichte Hannah Arendt unter dem Titel *Menschen in finsternen Zeiten* eine Sammlung von essayistischen Portraits.²⁴ Der Band befasst sich, wie es im Vorwort heißt, »[h]auptsächlich [...] mit Personen – mit der Art und Weise, wie diese ihr Leben lebten, wie sie sich in der Welt bewegten und wie sie von der geschichtlichen Zeit berührt wurden.« (Arendt 2012a [1968]: 7) Eine illustre Runde an Denker_innen unterschiedlichster Couleur – Rosa Luxemburg, Karl Jaspers, Tania Blixen, Martin Heidegger, Walter Benjamin sowie Bertolt Brecht, um nur einige zu nennen – findet sich hier zwischen zwei Buchdeckeln versammelt. »Die Menschen, die hier zusammengebracht werden«, schreibt Arendt über die Auswahl,

»könnten kaum verschiedener sein, und man kann sich unschwer vorstellen, wie sie sich, wenn befragt, gewehrt hätten, sozusagen in einem gemeinsamen Raum versammelt zu werden. Denn weder in ihren Begabungen noch in ihren Überzeugungen, weder hinsichtlich ihres Berufs noch in bezug auf ihr Milieu weisen sie Gemeinsamkeiten auf« (ebd.).

Das Einzige, was sie verbindet, so Arendt, ist Zeitgenossenschaft. Doch selbst Zeitgenossenschaft würde die Zusammenstellung unter den meisten Umständen wahrscheinlich noch nicht rechtfertigen. Es sind jedoch besondere Zeiten (und eine besondere Haltung gegenüber diesen Zeiten), die ihre Versammlung in einem Buch motiviert:

»Gemeinsam also ist allen das Zeitalter, in das ihre Lebenszeit fiel, die Welt der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts mit ihren politischen Katastrophen, moralischen Desastern und einer erstaunlichen Entwicklung von Kunst und Wissenschaft.« (Ebd.)

24 Der Band erschien 1968 auf Englisch als *Men in Dark Times*. Die deutsche Ausgabe wurde erst postum 1989 veröffentlicht.

Diese Zeilen aus dem Vorwort zu *Menschen in finsternen Zeiten* könnten auch dem ersten Teil dieses Buches als Motto voranstehen. Denn sie gelten gleichermaßen für Hannah Arendt wie für Theodor W. Adorno. Auch sie waren Zeitgenossen. Ganz sicher hätten auch Arendt und Adorno, wenn gefragt, dagegen protestiert, hier in einem Raum versammelt zu werden. Vor allem aber teilen sie das zentrale, von Arendt hier genannte Kriterium: Auch sie wurden durch genau jene *finsternen Zeiten* geprägt, die Arendt beschreibt. Auch in ihrem Fall sind daraus erstaunliche Werke mit erheblicher Wirkmächtigkeit entstanden.²⁵

1. Die Erfahrung des Totalitarismus

»Ich glaube nicht, daß es irgendeinen
Denkvorgang gibt, der ohne persönliche
Erfahrung möglich ist. Alles Denken ist
Nachdenken, der Sache nachdenken.«
Arendt, *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*

Anders als Arendt es für ihre »Persönlichkeitsprofile« (ebd.: 10) in *Menschen in finsternen Zeiten* diagnostiziert, entstammten Arendt und Adorno sogar einem ähnlichen Milieu und hatten in Walter Benjamin und Gershom Scholem sogar gemeinsame Freunde. Das nun folgende erste Kapitel beginnt mit einer Skizze dieses Milieus. Ich werde zeigen, dass Arendt und Adorno zunächst einmal einen ähnlichen persönlichen Erfahrungshintergrund hatten. Beide wurden fast zur gleichen Zeit in assimilierte deutsch-jüdische Familien hineingeboren, in denen philosophische Bildung eine große Rolle spielte. Beide mussten ihre Heimat jedoch später verlassen und vor den Schergen des Nationalsozialismus in die USA fliehen. Die Erfahrung von Flucht und

25 Nach Alfons Söllner stellen Arendt und Adorno Vertreter_innen eines »Epochentypus« dar, der durch eine spezifische Erfahrung geprägt ist, aber daraus auch einen Teil seiner großen Wirkmächtigkeit gezogen hat: »Dieser Wissenschaftler wurde durch politische Verfolgung und Flucht, durch Exil und die Drohung des Holocaust aus seinem angestammten Wirkungsfeld herausgerissen und musste sich in einem ungewohnten Umfeld, oft im westlichen Ausland neu orientieren.« (Söllner 2018a: 7) Das war mit einer erheblichen Kraftanstrengung und einem großen Risiko des Scheiterns verbunden. Für diejenigen, die damit jedoch erfolgreich waren, »erwachsen daraus große Wirkungsmöglichkeiten« (ebd.).

anschließendem Exil wurde von Arendt und Adorno aber nicht nur geteilt, sondern zudem auch ähnlich wahrgenommen und vergleichbar theoretisch verarbeitet. Denn beide machten sich die Außenseiterstellungen, die ihnen in und durch diese Situation aufgezwungen wurden, zu eigen und wandelten sie in Positionen der Stärke um. Die Ergebnisse dieser Umwandlung – die Figuren der bewussten Paria und des Intellektuellen in der Emigration – stellen in beiden Fällen schließlich frühe Inkarnationen ihrer später systematisch entwickelten Politik- respektive Kritikverständnisse dar.

1.1 Zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Erfahrung

Arendt und Adorno gehörten zu den letzten Repräsentant_innen eines deutsch-jüdischen Milieus, das überdurchschnittlich viel an Philosophie, Wissenschaft und Kunst zum Pantheon des 20. Jahrhunderts beigetragen hat (Feldmann 2007: xli). Als dessen Mitglieder mussten beide vor den Nationalsozialisten fliehen. Für beide – auch das innerhalb dieses Milieus keine Seltenheit (König 2016: 207) – spielte ihr Judentum zunächst jedoch kaum eine Rolle. Arendt wurde zwar in eine Familie selbstbewusster Königsberger Jüdinnen und Juden hineingeboren, und ihre Zugehörigkeit zum Judentum, so sollte sie später zu Protokoll geben, war ihr immer eine Selbstverständlichkeit: »Tatsache ist, daß ich nicht nur niemals so getan habe, als sei ich etwas anderes [...], ich habe niemals auch nur die Versuchung dazu verspürt [...]. Jude sein gehört für mich zu den unbezweifelbaren Gegebenheiten meines Lebens« (Arendt 2013 [1963]: 31 f.). Über diese Selbstverständlichkeit hinaus kam der jüdischen Tradition für Arendts Erziehung aber keine besondere Bedeutung zu. Ihr Vater war früh gestorben, ihre Mutter nicht religiös (Arendt 2013 [1964]: 52). Stattdessen las Arendt schon in jungen Jahren Kant und Kierkegaard. Später studierte sie unter anderem bei Martin Heidegger, Karl Jaspers und Rudolf Bultmann Philosophie. Als Nebenfächer wählte sie Theologie und Griechisch. »Wenn ich überhaupt aus etwas ‚hervorgegangen‘ bin«, schrieb sie später rückblickend in einem Brief an Gershom Scholem, »so aus der deutschen Philosophie.«²⁶ (Ebd.: 31)

26 Vgl. auch die Einschätzung von Judith Shklar: »Arendt did not get any Jewish education, but what she *did* receive was *Bildung*, and of that the best – gymnasium, private tutors, and finally a brilliant university career ending with a Ph.D. thesis on Saint Augustine.« (Shklar 1998: 364)

Dieses Selbstverständnis sollte sich erst als Reaktion auf antisemitische Diskriminierung ändern. Arendt hat ihre »Zugehörigkeit zu der Gruppe der aus Deutschland [...] vertriebenen Juden« (Arendt 2012 [1959]: 29) später nachdrücklich betont. In ihrer 1959 gehaltenen Rede bei der Entgegennahme des Hamburger Lessing-Preises rekapituliert sie diesen Umstand: »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.« (Ebd.) Schon vor der institutionalisierten Verfolgung durch die Nazis wurde Arendt vor allem durch Fremdzuschreibungen über ihre jüdische Herkunft »aufgeklärt« (Arendt 2013 [1964]: 53), wie sie es in dem bekannten Fernsehgespräch mit Günter Gaus einmal formuliert hat. Arendt berichtet in diesem Interview weiter von einem regelrechten Verbot ihrer Mutter, sich in diesen Situationen in eine Opferrolle zurückzuziehen:

»Wenn etwa von meinen Lehrern antisemitische Bemerkungen gemacht wurden – meistens gar nicht mit Bezug auf mich, sondern in bezug auf andere jüdische Schülerinnen, zum Beispiel ostjüdische Schülerinnen –, dann war ich angewiesen, sofort aufzustehen, die Klasse zu verlassen, nach Hause zu kommen, alles genau zu Protokoll zu geben. Dann schrieb meine Mutter einen ihrer vielen eingeschriebenen Briefe; und die Sache war für mich natürlich völlig erledigt. Ich hatte einen Tag schulfrei, und das war doch ganz schön. Wenn es aber von Kindern kam, habe ich es zu Hause nicht erzählen dürfen. Das galt nicht. Was von Kindern kommt, dagegen wehrt man sich selber. Und so sind diese Sachen für mich nie zum Problem geworden.« (Ebd.: 54 f.)

Maïke Weißpflug (2019: 38 ff.) deutet diese Erfahrung als Vorprägung einer Haltung, die Arendt später in die theoretische Figur der *des* bewussten Paria (1.3) überführen und als öffentlich intervenierende streitbare Intellektuelle auch selbst verkörpern sollte. Arendt bietet eine solche Deutung auch selbst an: »Sehen Sie«, erklärt sie gegenüber Gaus, »der Antisemitismus ist allen jüdischen Kindern begegnet. Und er hat die Seelen vieler Kinder vergiftet. Der Unterschied bei uns war, daß meine Mutter immer auf dem Standpunkt stand: Man darf sich nicht ducken! Man muß sich wehren!« (Arendt 2013 [1964]: 54)

Aus der Retrospektive ist nicht nur das anfängliche Desinteresse an der jüdischen Tradition bemerkenswert. Auch hat sich Arendt, die später vehement darauf bestehen sollte, politische Theoretikerin und keine Philosophin