



Neva Šlibar (Hg.)

**Ingeborg Bachmann**  
weiter lesen und weiter schreiben



*Neva Šlibar (Hg.)*  
**Ingeborg Bachmann**  
**weiter lesen und weiter schreiben**



Ljubljana, 2010

Neva Šlibar (Hg.)

Ingeborg Bachmann weiter lesen und weiter schreiben

© Neva Šlibar sowie die AutorInnen der Beiträge, 2010.

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, sowie Verbreitung durch Bild, Funk, Fernsehen und Internet, durch fotomechanische Wiedergabe, Tonträger und Datenverarbeitungssysteme jeder Art nur mit schriftlicher Genehmigung der Herausgeberin und der BeiträgerInnen.

*Verlegt von:* Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

*Herausgegeben von:* Oddelek za germanistiko z nederlandistiko in skandinavistiko

*Titelseite und Layout:* Janez Zalaznik

*Satz, Sach- und Namenregister:* Irena Samide

*Übersetzungen deutscher Abstracts ins Slowenische:* Irena Samide

*Druck:* Tiskarna Pleško d.o.o.

Slovenske germanistične študije / Slowenische germanistische Studien: 6

*Herausgeberin der Reihe:* Prof. Dr. Mira Miladinović Zalaznik

Ljubljana, 2010

CIP - Kataložni zapis o publikaciji  
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

821.112.2(436).09Bachmann I. (082)

INGEBORG Bachmann weiter lesen und weiter schreiben / Neva Šlibar (Hg.) ; [prevodi nemških povzetkov v slovenščino Irena Samide]. - 1. Aufl. - Ljubljana : Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2010. - (Slovenske germanistične študije = Slowenische germanistische Studien ; 6)

ISBN 978-961-237-394-8

1. Šlibar, Neva

253840896

## Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	7
<b>Spiegelungen</b> .....	11
Barbara Agnese: Das Bild der Psychoanalyse und Psychiatrie bei Ingeborg Bachmann und Sylvia Plath .....	12
Sara Lennox: Bachmanns »Wienerinnen« im Zeitalter der Globalisierung. <i>Drei Wege zum See</i> und Zygmunt Baumans <i>Flüchtige Moderne</i> .....	26
Helgard Mahrdt: Denken und Schreiben – »Ansiedlungsversuche« in der Welt. Ingeborg Bachmann und Hannah Arendt .....	38
Ilse Nagelschmidt: Zerstörungen weiblicher Kindheit .....	58
Rita Svandrlik: »Das Virus Verbrechen«: Täter und Opfer bei Ingeborg Bachmann und Elfriede Jelinek ( <i>Unter Mördern und Irren, Die Ausgesperrten</i> ) .....	72
Neva Šlibar: <i>Engel in der Nacht</i> und <i>Karawane im Jenseits</i> . Frühe Prosa Ingeborg Bachmanns und Ilse Aichingers (1945 – 1951) .....	85
<b>Lesen, weiter schreiben und vermitteln</b> .....	113
Kurt Bartsch: Annäherung und Abschied. Österreichische Autorinnen und Autoren über Ingeborg Bachmann. Ein panoramatischer Versuch .....	114
Vesna Kondrič Horvat: Erziehung zu neuer Wahrnehmung, neuem Gefühl, neuem Bewusstsein. Ingeborg Bachmann und ihre ambivalente Rezeption durch Autorinnen in der Schweiz .....	127
Dejan Kos: <i>Beschreiben</i> oder <i>weeterschreiben</i> ? Zu konzeptuellen Problemen der Literaturgeschichtsschreibung .....	142
Amalija Maček: <i>Simultan</i> (un)glücklich .....	148
Saša Jazbec: Ingeborg Bachmann im DaF-Literaturunterricht oder Jugend in einer slowenischen Stadt .....	157
Irena Samide: »Dunkles zu sagen«: Ein Bericht aus der Unterrichtspraxis .....	170

<b>Orte und Wege</b> .....	183
Christa Gürtler: Gedächtnisräume und Sehnsuchtsorte. Zur Topographie in Ingeborg Bachmanns Prosa .....	184
Luigi Reitani: »...zum Schauen erwacht«. Ingeborg Bachmanns Italiengedicht »Das erstgeborene Land« .....	196
Eva Höhn: Ingeborg Bachmann: Die Wege ihrer Prosa .....	205
<b>Angaben zu den Autorinnen und Autoren</b> .....	214
<b>Abstracts – Povzetki</b> .....	222
<b>Siglen</b> .....	235
<b>Namenregister</b> .....	237
<b>Sachregister</b> .....	239

**Helgard Mahrtd (Oslo)**

## **Denken und Schreiben – »Ansiedlungsversuche« in der Welt. Ingeborg Bachmann und Hannah Arendt**

Ich habe nie daran gezweifelt, dass es jemanden geben müsse, der ist, wie Sie sind, aber nun gibt es Sie wirklich, und meine außerordentliche Freude darüber wird immer anhalten (Ingeborg Bachmann an Hannah Arendt, 16.8.1962)

Die Menschen, ja die Menschen, die sind in einer schwierigen Lage, allesamt, und davon erlöst sie kein Geschlecht (Ingeborg Bachmann, NL 3734).

[...] daß nur ein »verstehendes Herz« (und nicht bloßes Nachdenken oder Fühlen) es für uns erträglich macht, mit anderen, immer fremden Menschen in derselben Welt zu leben (Hannah Arendt, 1953)

### **Ingeborg Bachmanns Brief an Hannah Arendt. Der gemeinsame Freund Uwe Johnson**

**E**s gibt viele sowohl biographische als auch geistige Berührungspunkte zwischen der jüdisch-amerikanisch-deutschen Denkerin, Essayistin und Philosophin Hannah Arendt und der österreichischen Dichterin, Essayistin und Philosophin Ingeborg Bachmann. Der folgende Text ist ein Anfang, eine Art »pastiche«, in dem ich mich auf einige Aspekte konzentriere.

Hannah Arendt und Ingeborg Bachmann haben sich 1962 bei einer Lesung der Dichterin im New Yorker Goethe-Haus kennen gelernt. Nach dieser Begegnung schrieb Ingeborg Bachmann im August 1962 an Hannah Arendt:

Liebe, sehr verehrte Hannah Arendt, die große Sommerapathie in Rom ist schuld daran, dass ich noch gar nicht dazu gekommen bin, Briefe zu schreiben, und doch habe ich, in Gedanken, über den Atlantik oft ein Blatt zu Ihnen geschickt, auf dem so viel gar nicht steht, aber auf dem zumindest stehen sollte: dass ich so sehr froh war, Sie zu treffen und zu Ihnen kommen zu dürfen. Ich habe nie daran gezweifelt, dass es jemanden geben müsse, der ist, wie Sie sind, aber nun gibt es Sie wirklich, und meine außerordentliche Freude darüber wird immer anhalten. [...] Bitte lassen Sie es mich wissen, mit einem Wort, wenn Sie nach Europa kommen, nach Italien kommen, damit ich auf den Bahnhof oder auf den Flugplatz gehen kann (Weigel, 463).

Ihrem Wunsch, Hannah Arendt so gern wieder sehen zu wollen, fügt sie die Bitte hinzu, sie wissen zu lassen, wann Arendts Arbeit über den Eichmann-Prozess erscheinen wird – »für den Fall, dass sie nicht gleich in Deutschland gedruckt wird (denn das erführe ich ja rasch).« Daraufhin schlägt Hannah Arendt ihrem Verleger Klaus Piper

Ingeborg Bachmann als Übersetzerin des Eichmann Buches vor. Daraus wurde ebenso wenig etwas »wie aus dem Wiedersehen der beiden Autorinnen« (Fahlke/Wild, 104).

Uwe Johnson begegnete Hannah Arendt zum ersten Mal im Mai 1965 während eines gemeinsamen Aufenthalts mit Günter Grass in Amerika. Im darauf folgenden Jahr lebte er »in unmittelbarer Nachbarschaft von Hannah Arendt und Heinrich Blücher am Riverside Drive« (ebda., 295). Es war Hannah Arendt, die sich für ihn bei der Rockefeller Foundation einsetzte und im März 1967 Uwe Johnson für ein Stipendium vorschlug.<sup>1</sup> Uwe Johnson ist es auch, der an Hannah Arendt nach Ingeborg Bachmanns Tod im März 1974 schreibt, dass er an einem längeren Erinnerungstext arbeite, einem Text »über Ingeborg Bachmann in Klagenfurt und Ingeborg Bachmann in Rom«; Erinnerungen, die er Ingeborg Bachmann zuliebe schreiben wolle, eine Arbeit aber auch, in die er sich »verhak[e]«, weil sich »die Erinnerung der Lebenden [...] zu oft als Gegenwart neben die Schreibmaschine« (ebda., 119) stelle. Gleichwohl, noch im selben Jahr erschien unter dem Titel *Eine Reise nach Klagenfurt* sein Nachruf auf Ingeborg Bachmann. Es war *sein* Versuch, herauszufinden, woher sie kam, oder um es mit Heinrich Böll zu sagen, seine »Art der Spurensicherung«, die wichtig ist, »denn es ist »natürlich kein Zufall, wo einer herkommt« (Böll zitiert nach Höller 1999, 18).

Erzählend die vergangene Wirklichkeit verstehen wollen, das war Uwe Johnsons Schreibanspruch, das war auch Ingeborg Bachmanns. Ihr Erzählband *Das Dreißigste Jahr* sowie ihr »Todesarten«-Zyklus sind Versuche, die Vergangenheit, die untergründige mörderische Gewalt, die sich zwischen alle menschlichen Beziehungen geschoben hat, zu benennen und zu verstehen. Bei ihrer Spurensuche stößt sie auf »die Ausschlichtung des Privaten durch die männlichen Täter« (ebda., 121). Sie hat den Mut, Taten, die die meisten als selbstverständlich hinnehmen, »Verbrechen« zu nennen, »Todesarten« (IB VIII, 341).

Im Vordergrund stehen die privaten Verbrechen. Aber ohne die Sprachlosigkeit und die Gleichgültigkeit der Mitmenschen wären Handlungen, die jemanden in den Tod treiben, Männer, die Frauen hassen aber mit ihnen leben, die subtile Formen finden, sie zu »liquidieren, nur bedacht, vor der Öffentlichkeit [ihr] Gesicht [nicht] zu verlieren« (ebda., 404), nicht möglich.

Allen »Todesarten«-Geschichten ist gemeinsam, dass die als kränkend erfahrene Wirklichkeit einen letalen Ausgang nimmt. Hans Höller hat zu Recht hervorgehoben, dass bei Ingeborg Bachmann »nicht von »Krankheit als Metapher« die Rede [ist], sondern von der »condition« des zugrundegegangenen Menschen, von etwas, was sich gerade der Metapher und dem gängigen literarischen und philosophischen Gerede verweigert« (1999, 125) In einem frühen Entwurf zur Büchner-Preisrede heißt es: »Der

---

<sup>1</sup> »I have a very high opinion of Mr. Johnson as a novelist, and I think that this opinion will be backed up fully by Robert Lowell. Johnson originally comes from East Berlin and he is the only one of this group of German writers who made a great effort to come and stay in this country for a while. He is a man of exceptional moral integrity. I am convinced that any help given to him for the purpose of staying another year would be of great objective importance.« Hannah Arendt to Mr. Gerald Freund, Rockefeller Foundation, March 31, 1967. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D. C.

Wahnsinn, die Nerven, das sind die sichtbaren Niederlagen in einer total gesunden Welt, [...] es sind also die Kranken, auf die zu zählen ist und denen das Gefühl für Unrecht und Ungeheuerlichkeit noch nicht abhanden gekommen ist« (IB TKAI, 175). Im selben Entwurf heißt es weiter: »Süchte, Verzweiflungen [sind nicht einfach] der Ausdruck einer Veranlagung, einer Nichtangepasstheit, einer Tollheit, sondern der physische Ausdruck einer Niederlage vor der Realität. [Vom Schreiben werde] niemand verrückt, sondern verrückt nur wie jeder Nichtschreibende auch, von dem Verlust seiner Ehre, der Bedrohung seiner Existenz« (ebda.).

Uwe Johnson stellte in seinem Bachmann-Buch *Reise nach Klagenfurt* eine bestimmte Erfahrung ins Zentrum, ein biographisches Schreckensmoment, und zwar den Einmarsch der Hitler-Truppen in Österreich. Mit diesem »bestimmten« Moment im März 1938, beginnt die Zertrümmerung der Kindheit. Mit dem »Brüllen, Singen und Marschieren« wird dem zwölfjährigen Mädchen die »ungeheure Brutalität« spürbar, begleitet von der ersten Todesangst. Immer wieder wird im Werk diese frühe Erschütterung der bis »dahin selbstverständlichen Sicherheit des kindlichen Ich in den Bildern von Bruch, Riss, Stigma oder dem ersten Schlag« (Höller 1999, 18) vergegenwärtigt.

### **Rom – Ort des »geistigen Heimatgefühls«. Ingeborg Bachmanns existenzielles Unterwegssein**

In den fünfziger Jahren prägen das Unterwegssein und die Ungewissheit, wo Ingeborg Bachmann sich niederlassen soll, ihr Leben und ihre Arbeit. Sie reist immer wieder für Wochen und Monate, ohne an einem Ort wirklich anzukommen. Im Sommer 1955 fliegt sie in die USA zum Sommerkurs in Harvard, im Spätherbst hält sie sich bei den Eltern in Klagenfurt auf, danach geht es weiter nach Paris, dann Rückkehr nach Rom, und die Zeit vom Februar bis August 1956 verbringt sie bei Hans Werner Henze in Neapel (ebda., 103f.). Wenige Zeit später, in den *Frankfurter Vorlesungen*, wird sie über die Aufgabe des Dichters sprechen, darüber, dass er »seine Zeit zu repräsentieren [habe] und etwas zu präsentieren [habe], für das die Zeit noch nicht gekommen ist« (IB WIV, 196). Sie wird die Formel vom »Ich ohne Gewähr« (ebda., 218) prägen, ein Ich, das »geschlagen« oder »verstümmelt« (ebda., 237), und dennoch der »Platzhalter der menschlichen Stimme« (ebda.) ist, und sie wird dabei sich selbst nicht ausschließen, sondern ihrer eigenen »Erfahrung der brüchig werdenden Existenz in ihrem dreißigsten Lebensjahr.« (Höller 1999, 104) im in dieser Zeit geschriebenen Gedicht »Hôtel de la Paix« Ausdruck geben.

Dem »Ich ohne Gewähr« ist nicht durch die Liebe zu entrinnen. Es ist ein Symptom der eigenen Zeit. Mit anderen Worten: Der »andere Zustand der Liebe« (Höller 1987, 107), wie er in dem Hörspiel *Der gute Gott von Manbatten* (1958) gestaltet ist, schützt nicht vor dieser Erfahrung. Ebenso wenig wie die Flucht in eine Utopie. Bereits der Erzähler im Hörspiel *Die Zikaden* (1955) durchschaute »die Begrenztheit der Inselutopie« und ermutigte zu »weltzugewandtem Handeln« (Höller 1999, 89). Dahinter steht Bachmanns Einsicht, »dass es den Austritt aus der Gesellschaft nicht gibt und



wir uns aneinander prüfen müssen« (IB WIV, 276). Tatsächlich wird ein sich »frei bewegendes Ich, das die Fähigkeit gewinnt, den Blick auf die Welt zu richten und Fragen zu stellen, um die Vergangenheit aufzuarbeiten« (Höller, 82), zum durchgehenden Motiv.<sup>2</sup> In den Träumen in *Malina* (1971) ruft es uns die Einsicht zu: »Es ist immer Krieg./ Hier ist immer Gewalt./ Hier ist immer Kampf./ Es ist der ewige Krieg.« (IB VIII, 236)

Ingeborg Bachmann will mit ihrer Literatur beitragen, dass »wir begreifen, was wir doch nicht sehen können« (IB WIV, 275). Immer wieder kommt sie auf die »Erfahrung [als] die einzige Lehrmeisterin« (ebda., 184) zu sprechen. Für ihr poetologisches Selbstverständnis ist wesentlich, »dass die Gesellschaft durch eine neue Dichtung zu einem neuen Bewusstsein kommt« (IB GuI, 139). Ein neues Bewusstsein aber wird nicht erreicht »aus den Erfahrungen, die schon gemacht worden sind, von den großen Dichtern vor uns«, sondern nur »aus den neuen Leiderfahrungen« (ebda.), oder wir können auch sagen, aus den Erfahrungen der je eigenen Generation. Bei Bachmann haben die Erfahrungen, die die Schriftsteller machen, »den Charakter geschichtlicher Traumata« (Höller 1999, 67).

Wie aber steht es um das Denken? Nun, für Bachmann ist es ein fragendes und tastendes. Wir können dies auch so ausdrücken: ein Denken, das sich um seine Vorläufigkeit und Ungesicherheit bewusst ist. Es ist auch ein Denken, das explizit darauf besteht, dass die Menschen sich nicht abfinden mit der Trennung von Politik, Literatur und Alltag – »Moral ist Moral, Geschäft ist Geschäft und Krieg ist Krieg und Kunst ist Kunst« (IB WIV, 198). Oder anders ausgedrückt, dass sie sich nicht das Denken von den Politikern abnehmen lassen, sondern dass sie sich »miteinander wirklich über *etwas* verständigen«, dass sie

verlangen, dass alle, alle ohne Unterschied und für immer, leben sollen und arbeiten sollen, dürfen, und essen und schlafen ohne Furcht, und weil dies die *conditio sine qua non* für sie ist, auch beharrlich verlangen dürfen, dass die Schwierigkeiten des Führens von Frieden keine leichtfertigen partiellen Lösungen finden, keine emphatischen und sentimentalischen, keine langfristig gefährlichen und kurzfristig geflickten« (IB WIV, 66f.).

Sich über »etwas« verständigen, das kann die uns allen gemeinsame Welt sein, über die nachgedacht werden muss. Alles Denken bedarf eines Innehaltens, es bedeutet den »Rückzug von der Alltagswelt der Erscheinungen« (Arendt 1998, 84). »Denken ist solitär« (IB WIV, 341), und Ingeborg Bachmann – und ebenso Hannah Arendt – bejaht diese Art von Einsamkeit. Für beide heißt Denken, »auch historisch denken und [für Bachmann] vor allem utopisch denken, dass die Risse eines Tages wirklich aufspringen, dort wo sie aufspringen *müssen* und die Grenzverläufe sich zeigen müssen, als ideologische, wenn man so will, als Risse auch im Gebrauch von Sprache« (IB WIV, 70). In ihrem Beitrag zu einer Probenummer einer internationalen Zeitschrift dachte sie darüber nach, wie »der gemeinsame Markt, der Supermarkt Europa« (ebda.) zu einem Ort der Begegnung und Verständigung werden könnte.

<sup>2</sup> Zum biographischen Hintergrund der Inselexistenz vgl. Bachmann/Henze.

»Offenheit«, »Weltoffenheit« (ebda., 69) und »gegenseitige[...] bewußtere[...] Aufmerksamkeit« (ebd., 68) sah sie keineswegs durch den »Besitz von gültigen Pässen, mit denen [wir] überall Fuß fassen [können]« (ebda., 69) garantiert. Sondern die Öffnung nationaler Grenzen und »der kulturelle Gütertausch« (ebda., 71) sind nicht mehr als notwendige Voraussetzungen, damit jeder »sich getroster [...] überlegen [kann], was man selber zu sagen hat und beizutragen hat, jeder von seiner Provinz aus, von seinem Ort aus, an den die Welt (die anderen Provinzen also) gespült werden« (ebda.).

Zu ihrer »Provinz« wählte sie Rom. Es ist richtig, sie lebte zeitweilig in Zürich und in Berlin, aber Italien war das Land, in dem sie nicht nur »das Vertrauen in ihre fünf Sinne gelernt« (Höller 1999, 82) hatte, sondern in dem »die Leute [schon] wissen [...], daß man einfach miteinander auskommen muß« (IB WIV, 341) und in dem sie »erlernt, mit den anderen auszukommen« (ebda.).<sup>3</sup> Sie ließ sich in Rom nieder, es war »Rom als offene Stadt« (ebda., 337), die historisch nicht abgeschlossen ist, der ihre Faszination galt. Es war in dieser Stadt, dass sie »das geistige Heimatgefühl« (ebda.) empfand, das »an die Stelle des Gefühls von physischer Heimatlosigkeit [tritt], das in der Welt zunimmt« (ebda.).

### **New York – Hannah Arendts neue Heimat. Die Menschlichkeit der Paria**

Hannah Arendt ließ sich in New York nieder, fand dort zusammen mit ihrem Ehemann Heinrich Blücher und ihrer Mutter einen neuen Lebensort, nachdem Hitlers Machtübernahme 1933 ihr Leben, ihre Haltungen und ihre Welt radikal und für immer änderte. Wir hörten von dem biographischen Schreckensmoment, von dem existenziellen Unterwegssein Ingeborg Bachmanns, von der Schlüsselerfahrung der Gewalt, von der Erfahrung des Brüchigwerdens der Existenz, von ihrer Bereitschaft, nicht vor der Wirklichkeit zu flüchten, sondern sich durch Schreiben einzuschalten in die Welt. Wir hörten von ihrer freien Entscheidung, sich dort anzusiedeln, wo »man aufhört, die Dinge allzu ernst zu nehmen« und wo »die Leute nicht unfreundlich [...], sondern freundlich sind« (ebda., 340).

Die physische und geistige Reise- oder Bewegungsfreiheit, tatsächlich die Freiheit, die seit der Antike als die grundlegende erste Freiheit gilt, wurde Hannah Arendt zunächst 1933 entzogen, ein Schicksal, das sie bekanntlich mit Millionen Leidensgenossen teilte, eine Erfahrung, über die sie tatsächlich den einzigen mit »Wir« überschriebenen Artikel, *Wir Flüchtlinge*, verfasste. Zur Schlüsselerfahrung dieser Generation wurde die totale Herrschaft und mit ihr die Erfahrung von Verfolgung, Flucht, Exil, Heimat- und Staatenlosigkeit.

Auch Hannah Arendt siedelte sich durch Schreiben in der Welt an. Dazu musste sie die englische Sprache erlernen. Rückblickend im Interview mit Günter Gaus sagte sie: »Ich schreibe auf englisch, aber ich habe die Distanz nie verloren. Es ist ein unge-

---

<sup>3</sup> Hans Höller liest diesen Schritt über die Grenze als »das die Grenzen überschreitende Miteinander eines bewußten Neubeginns der antifaschistischen Kinder der Tätergeneration mit den überlebenden Opfern, mit den aus dem Exil Zurückgekehrten oder irgendwie in der feindlichen Umgebung ihrer Länder Davongekommenen« (Bachmann/Henze, 403).

heurer Unterschied zwischen Muttersprache und allen anderen Sprachen. Bei mir kann ich das furchtbar einfach sagen: Im Deutschen kann ich einen ziemlich großen Teil deutscher Gedichte auswendig. [...] Die deutsche Sprache jedenfalls ist das Wesentliche, was geblieben ist und was ich auch bewußt immer gehalten habe« (1996, 58f.). Hannah Arendt ist überzeugt, dass man die Muttersprache vergessen und die fremde Sprache besser sprechen kann als die eigene. Aber sie ist ebenso überzeugt davon, dass es dann eine Sprache wird, »in der ein Klischee das andere jagt, weil nämlich die Produktivität, die man in der eigenen Sprache hat, abgeschnitten wurde, als man diese Sprache vergaß« (ebda., 59).

Ich sagte, dass Ingeborg Bachmann die unter der Oberfläche der Gesellschaft verborgene Gewalt aufdeckte, für uns sichtbar machte, was so vorher nicht sichtbar war. Das Gleiche lässt sich über Hannah Arendt sagen. Um nur ein Beispiel zu geben: In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* beschreibt sie überraschend die Nähe zwischen dem »Phänomen der Staatenlosigkeit« und der »totalitären Welt« (Arendt 1986, 597). Wie Bachmann, geht es ihr um das Sichtbarmachen von Erfahrungen, geht es ihr darum, aufzudecken, dass Menschengruppen ihrer elementaren Menschenrechte nicht mehr sicher sein können, »wo diese nicht von einem Staat geschützt« (ebda., 606) werden. Zwar ist der Verlust der Heimat bei gleichzeitigem Verlust des Schutzes der Regierung in der Geschichte nicht unbekannt, aber 1933 ist das Neue an diesem Verlust, »die Unmöglichkeit, eine neue [Heimat] zu finden« (ebda., 608).

Die Heimat, das bedeutet die »Umwelt, in die man hineingeboren ist und innerhalb deren man sich einen Platz in der Welt geschaffen hat, der einem sowohl Stand wie Raum gibt« (ebda., 607). Es bedeutet, unabhängig von Erfolg und Scheitern beheimatet zu bleiben, es bedeutet, dass die Kette zwischen den Generationen nicht abgebrochen ist, es bedeutet, ohne die unterirdische Angst leben zu können, dass »die Worte [...] eines Tages Luft sein [könnten], [dass] sie [...] nichts mehr heißen [könnten] für die Umgebung« (IB WIV, 357).

In ihrer Rahel Varnhagen Biographie macht Arendt Rahels Erfahrung der Angst für uns zugänglich, ihrer Angst in die Gesellschaft nicht aufgenommen zu werden. Rahel, die eben gerade »nichts« war, »keine Tochter, keine Schwester, keine Geliebte, keine Frau, keine Bürgerin einmal« (1992, 198), war keine Anstrengung zu viel und kein Preis zu hoch, um sich vom Schicksal ihrer »»infamen Geburt««, ihrer jüdischen Herkunft, zu befreien. Sie gab ihre Religion auf, suchte in »Heirat und Namensänderung« (ebda., 196) Zuflucht und doch »verwandelte sich [ihr das Leben] in eine nicht abreißenfolgende Folge von Kränkungen« (ebda., 205).

Hannah Arendt war überzeugt, dass »die Judenfrage [als persönliches Problem] unlösbar [war], und [dass] darum [...] alles, was Rahel unternahm, immer bei dem »Wahnsinn von Unmut, Schreck und [...] Verzweiflung« (ebda., 231) über ihre Lage endete. Nachdem sie »alle Wege, die in die fremde Welt führen könnten, [...] entlang gelaufen« war, »und auf allen Wegen ihre Spur hinterlassen, sie zu jüdischen Wegen zu Pariawegen gemacht [hatte]« (ebda., 207), ging sie mit der »Einsicht in die Vergänglichkeit aller Versuche [...] ins Alter« (ebda., 208) und bekannte sich schließlich auf dem

Totenbett zu ihrer eigenen Vergangenheit, ihrer jüdischen Herkunft und ihrem Paria-dasein.

Für Ingeborg Bachmann sind es die »Kranken, auf die zu zählen ist und denen das Gefühl für Unrecht und Ungeheuerlichkeit noch nicht abhanden gekommen ist« (IB TKAI, 175). Für Hannah Arendt sind es die Paria. Im Unterschied zum Parvenu, der »unfähig wird, [...] sich für anderes als für seine eigene Person zu interessieren« (Arendt 1992, 199), begreift der Paria in seinem »wortwörtlichen Mitleiden [...] instinktiv die Würde, die jedem innewohnt, der ein menschliches Antlitz trägt« (ebda.). Dieser Instinkt macht seine Humanität aus. Hannah Arendt unterstreicht die Humanität des Paria und formuliert als allgemeines Urteil: »Immer repräsentieren darum die Paria in einer Gesellschaft, welche auf Privilegien, Geburtsstolz, Standeshochmut basiert, das eigentlich Humane, spezifisch Menschliche, in Allgemeinheit Auszeichnende. Die Menschenwürde, die Achtung vor dem menschlichen Angesicht, die der Paria instinktmäßig entdeckt, ist die einzige natürliche Vorstufe für das gesamte moralische Weltgebäude der Vernunft« (ebda.).

In der Welt kann »man leben, wenn man einen Stand hat, eine Stelle, an der man steht, einen Platz, auf den man gehört« (ebda., 25). Hannah Arendt wurde von ihrem Platz vertrieben, zunächst nach Paris, dann nach New York. Während viele Intellektuelle nach dem Ende des II. Weltkrieges nach Deutschland zurückkehrten, blieb sie in New York, der Stadt, die für sie den »Inbegriff für Offenheit, Freiheit und Vielfalt« (Fahlke/Wild, 310) bedeutete. Im Geiste fühlte sie sich Rahel wie einer Schwester verbunden, in der Realität hatte sie das Glück, sich buchstäblich in den Kreis der New Yorker Intellektuellen hineinschreiben zu können. Sie erhielt eine Reihe Ehrendoktorwürden, wurde Professorin an der Universität von Chicago und an der New School for Social Research in New York (Young-Bruehl 1991, 535). Zu ihren neuen amerikanischen Freunden zählten der Literaturkritiker und Autor Alfred Kazin, Mary McCarthy, Randall Jarrell, W. H. Auden und Dwight Mac Donald (Mahrdt, 114).

## **Die eine Welt – die Pluralität der Menschen. Die Kunst der Aufmerksamkeit**

In der Welt zuhause sein, sich ansiedeln, das bedeutete für Hannah Arendt vor allem Freundschaft und Politik. Nach der katastrophalen Niederlage alles Politischen, machte sie es sich zur Aufgabe, das Politische neu zu denken. Dabei legte sie ein Verständnis von Welt als Interrelation zwischen Menschen, Dingen und Beziehungen zugrunde, wobei das »Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern [...] nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*« (1996, 17) ist. Ausgehend von dieser Tatsache untersucht Arendt die zwei genuin politischen Tätigkeiten, das Handeln und das Sprechen, näher als die Tätigkeiten, in denen die Menschen jeweils offenbaren, »wer sie sind, [...] gleichsam auf die Bühne der Welt treten, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren« (ebda., 219). Jedoch kommt diese aufschlussgebende Qualität »eigentlich nur da ins Spiel, wo Menschen miteinander, und

weder für- noch gegeneinander, sprechen und agieren« (ebda., 220). Wann immer das menschliche Miteinander unterbrochen oder verloren ist wie »etwa im Kriegsfall«, um »vorgefaßte Ziele für sich selbst und gegen den Feind zu erreichen«, da »ist Sprechen in der Tat »bloßes Gerede«« (ebda., 221).

Tatsächlich verstand die Jaspers-Schülerin Hannah Arendt das Gespräch zwischen Freunden als einen Ort, an dem die beiden miteinander Sprechenden zur Erscheinung bringen, wie sich ihnen die Welt von dem ihnen je eigenen Stand aus darstellt. Das Gespräch ist ein Ort, an dem sich sowohl die »Gemeinsamkeit der Welt dem Menschen erschließt« (ebda., 359) wie »das eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist« (ebda., 219).

Zu Arendts Verständnis von Freundschaft, das nicht das intim persönliche ist, »gehört wesentlich, wie sie in ihrer Dankesrede zum Lessing-Preis ausführte, dass die Freundschaft und das sie begründende Gespräch auf die gemeinsame Welt bezogen bleiben« (Fahlke/Wild, 328). Zugleich sind es gerade die Freundschaften, die entscheidend dazu beitragen, dem »Mädchen aus der Fremde« (Arendt 1999, 76) – wie Arendt einmal sich selbst bezeichnete – die Kontinuität zu bewahren.<sup>4</sup> Hannah Arendt hatte eine besondere Begabung, die Abstände zwischen Menschen zu überbrücken ohne die Unterschiede und Einmaligkeit eines jeden aufzuheben. Ihre Freundschaft zu Karl Jaspers ist eines der vielen Beispiele. 1958 sprach sie in der Frankfurter Paulskirche für den Friedenspreisträger Karl Jaspers die Laudatio unter dem Titel *Das Wagnis der Öffentlichkeit*. Als 1963 in der Zeitschrift *New Yorker* ihre Artikelserie über den Eichmann-Prozess erschien, erfuhr sie, was sie nie wollte: »»das Wagnis der Öffentlichkeit«« (Arendt 1985, 568). Sie war in dieses Wagnis »hineingeraten und mußte es bestehen« (ebda.), und es war gerade Karl Jaspers, der verstand, welcher Erfahrung von Niedrigkeit und feindlicher Aggression sie ausgesetzt war, und der die empathischen Worte an sie schickte:

Ich habe Dein Buch von der ersten bis zur letzten Zeile gelesen. Ich halte es in der Sache für großartig, in der Intention für ein neues Zeugnis Deines unbedingten Wahrheitswillens, in der Denkhaltung für tief und verzweiflungsvoll, in der Schreibweise für einen weiteren Beweis Deines literarischen Könnens. Und dann denke ich mit Anne Weil: wie unendlich naiv, nicht zu merken, daß der Akt, ein solches Buch in die Welt zu setzen, eine Aggression ist gegen »Lebenslügen«. Wo diese getroffen und zum Teil mit Namen ihrer Träger genannt werden, da geht es den Getroffenen um den Sinn ihres Daseins selber. Sie reagieren als Todfeinde (Karl Jaspers an Hannah Arendt, Basel 16.11.63, Arendt/ Jaspers 1985, 567).

<sup>4</sup> Voller Dankbarkeit und Freude schreibt Hannah Arendt unmittelbar nach dem II. Weltkrieg, im Januar 1946, an den Freund Kurt Blumenfeld: »Ich hatte in den letzten Monaten doch eine große Freude, die ich nicht unterschlagen darf. Ich bin wieder mit Jaspers in Kontakt und in einem sehr nahen. Er schreibt außerordentlich schöne Briefe, und ich bin irgendwie sehr erleichtert, daß die Kontinuität meines Lebens, oder, wenn Du so willst, meiner Gefühle, sich an ein paar wichtigen Punkten aufrechterhalten läßt. Die erste solcher Aufnahme der verlorenen Fäden warst Du in New York, und Du wirst vermutlich kaum wissen, was das für mich innerlich bedeutet hat; wie viel ruhiger es mich gemacht hat« (Arendt 1995, 36).

Was in Jaspers Brief zum Ausdruck kommt, ist der Grundgestus des Verstehens, ein Gestus, der für Arendts Denkstil und ihr essayistisches Schreiben so charakteristisch ist. Mit ihm hängen ihre Vorliebe, etwas mittels erzählter Geschichten sichtbar zu machen, zusammen. Im Unterschied zum Erkennen, das ein bestimmtes Ziel verfolgt und das Wissen vermittelt, ist Verstehen eine »nicht endende Tätigkeit, durch die wir Wirklichkeit, in ständigem Abwandeln und Verändern, begreifen und uns mit ihr versöhnen, das heißt durch die wir versuchen, in der Welt zu Hause zu sein« (Arendt 1994, 110). Die Wirklichkeit verstehen bedeutet weder die Vergangenheit bewältigen noch sie ungeschehen machen, sondern es bedeutet, eine Geschichte erzählen und dadurch der »ursprünglichen Beliebigkeit« der Fakten eine Bedeutung geben, »die menschlich sinnvoll ist« (Arendt 1994c, 367).

»Der Verstehensversuch selbst«, so lässt sich mit Thürmer-Rohr sagen, »ist wie ein Anker. [...] Man verwurzelt sich in der Welt, indem man sich Festlegungen zutraut, Rede und Antwort steht und so die eigene Zugehörigkeit bekundet, und man verwurzelt sich, indem Verstehen Tiefe erzeugt« (96). »Denken«, notiert Arendt im *Denktagebuch*, ist »»vernehmendes« (Vernunft), nämlich »Sinn vernehmendes« oder sinnendes Handeln« (Arendt 2002, I 283). Es geht »immer auf das, was unter der Oberfläche ist, oder in die Tiefe. Die Tiefe ist seine Dimension« (ebda., II 740). Tiefe hat für Arendt mit Verwurzelung zu tun. Das Gegenteil geschieht, wenn wir nicht länger verstehen können: »Wenn wir sagen, wir können nicht mehr verstehen, meinen wir: Wir können keine Wurzeln schlagen, wir sind zur Oberfläche verdammt« (ebda., I 332). Entscheidend ist, dass für Arendt »Wurzeln schlagen« keine Metapher ist, die auf »die völkische Ideologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts« (Thürmer-Rohr, 96) verweist, sondern die Fähigkeit zu verstehen meint, und dass diese Fähigkeit die »spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein« (Arendt 1994, 110) ist, eine Fähigkeit, die »nicht mehr an Übereinstimmung und Affinitäten geknüpft« ist, sondern daran »»neugierig zu sein für andere Schicksale«« (Thürmer-Rohr, 97). Hannah Arendt blieb neugierig für viele Schicksale und widmete Schriftstellern, die zum engen Freundeskreis gehörten, wie Walter Benjamin, Hermann Broch, W. H. Auden oder Randall Jarrell unvergessliche Portraits.

Auch Ingeborg Bachmann blieb neugierig für andere Schicksale, auch sie kommunizierte mit Zeitgenossen und war sich zugleich bewusst, wie wichtig für das Verstehen der eigenen Gegenwart der Bezug zur Vergangenheit ist. »Für den Schriftsteller«, sagte sie im Interview während ihres ersten Besuchs in Polen, »ist Geschichte etwas Unerläßliches« (IB GuI, 133). Aber das bedeutet nicht, dass ihre Geschichten Dokumente sind, sie sind Literatur, vor allem eine Literatur, die »die Krankheit der Zeit zum Sprechen bringen will« (Höller 1999, 142). Wenn Ingeborg Bachmann eine Figur erfindet, treibt sie »Recherchen«, weil sie »alles von einer Person wissen [muss], selbst wenn es in der Geschichte gar nicht vorkommt« (IB GuI, 118). Ihre Einstellung unterstreicht die folgende Nachlassnotiz: »Man muß die Herkunft, die Vergangenheit kennen, und danach kann man anfangen, zu imaginieren« (NL 3747a). Man muss dies tun, auch wenn die Vergangenheit keine Autorität mehr beanspruchen kann, weil nur

dann die der eigenen Gegenwart eigentümlichen Merkmale ausgedrückt werden können. So zeigt sich in der späten Erzählung *Drei Wege zum See* Elisabeths »realistisch« erzählte Geschichte als ein enges Gewebe von Gegenwart und mehreren Vergangenheitsphasen. Dabei wird die Vergangenheit nicht so erzählt, wie es »tatsächlich« war, sondern sie wird mithilfe des Bezugs sowohl auf fiktive Figuren der österreichischen Literaturtradition, Figuren aus Joseph Roths Romanen *Radetzky* und *Kapuzinergruft*, wie auf reale österreichische Personen wie den jüdischen Emigranten Jean Améry, interpretiert.

### **Denken, Urteilen, Handeln. Ingeborg Bachmann und Hannah Arendt**

Ingeborg Bachmann hat sich seit ihrer Dissertation mit der Frage der Erkenntnismöglichkeiten und -grenzen von Wissenschaft und Kunst beschäftigt und seitdem daran festgehalten, dass ästhetische Erfahrungen zum Ausdruck zu bringen eine nicht-theoretische Erkenntnis bedeutet. Im Unterschied zur subsumierend verfahrenen Wissenschaft ist jede ästhetische Erfahrung einzigartig. Kunst eskamotiert gerade nicht Empfindungen, sondern rechnet mit ihnen als eine Voraussetzung für die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen. Gemeint ist, wie sie in ihrer *Rede zur Verleihung des Hörspielpreises der Kriegsblinden* schreibt, die Empfindung des Schmerzes. Es ist der Schmerz, der uns für die Erfahrung, »und insbesondere für die der Wahrheit« (IB WIV, 275), empfindlich macht. Damit dieser fruchtbar wird, damit wir sagen können, »mir sind die Augen aufgegangen« (ebda.), bedürfen wir beider Fähigkeiten, der Empfindungen *und* des Denkens. In Ingeborg Bachmanns eigenen Worten, »weil wir begreifen, was wir doch nicht sehen können« (IB 1978, 275).

In ihrem *Malina*-Roman spalten sich die Fähigkeit des Empfindens und jene des Denkens einerseits in die Figur des weiblichen Ich, das seine Nähe nicht klug balancieren kann, sich in »jedem Netz fängt« (IB WIII, 300), und andererseits in die des männlichen Ich, das Distanz hält, sich leidenschaftslos allem zuwendet und nur eine »winzige Herzlichkeit« (ebda., 299) hat. In einem Dialog, den das weibliche Ich und Malina über den »Ort« des Denkens führen, wird die Aufspaltung von Empfindung und Verstand explizit zum Thema. Auf Malinas Äußerung, dass »die Alten [...] von jemand, der dumm war, gesagt [haben], er habe kein Herz [und dass] sie [...] den Sitz der Intelligenz in das Herz verlegten, antwortet [das weibliche] Ich: Wie viele aber haben Köpfe, nichts weiter als Köpfe? und nämlich kein Herz« (ebda., 245).

Hannah Arendt ihrerseits nimmt Sokrates' Lebensart auf, der »den Denkprozess [...] im Diskurs öffentlich zu machen« (Arendt 1998, 53) trachtete, und zieht eine Verbindungslinie zu Kant. In der *Kritik der Urteilskraft* genügt es Kant nicht, dass das Denken mit sich selbst übereinstimmen soll, sondern er formuliert als allgemeine Regel, dass ich »an der Stelle eines jeden andern denken kann« (Arendt 1994, 298). Kant nennt diese Art zu denken »erweiterte Denkungsart«. Es ist gerade diese »erweiterte Denkungsart«, die für Arendt interessant wird. Arendt, in deren Denken die menschliche Pluralität im Zentrum steht, bezieht vermittelt über das Urteilen Denken und

Handeln aufeinander. Tatsächlich versteht sie Urteilen als eine »im spezifischen Sinne politische Fähigkeit [...], und zwar genauso, wie Kant sie bestimmt, nämlich die Fähigkeit, die Dinge nicht nur aus der eigenen, sondern aus der Perspektive aller anderen, die ebenfalls präsent sind, zu sehen, ja [...] sie [ist] vielleicht die Grundfähigkeit [...], die den Menschen erst ermöglicht, sich im öffentlich-politischen Raum, in der gemeinsamen Welt zu orientieren« (ebda., 299). Die folgende Eintragung in Arendts *Denktagebuch* unterstreicht die Beziehung von Denken, Urteilen und Pluralität. Urteilen, so Arendt, »ist das Denken des Zusammenseins« (Arendt 2002, I 287, Hervorhebung H. M.). Die Griechen nennen diese genuin politische Fähigkeit »phronesis« und verstehen darunter jene Überlegung, in der der Urteilende viele Standpunkte in seinen eigenen Überlegungen mitberücksichtigt. Ausgebildet ist diese Fähigkeit, wenn »ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen« (Arendt 1994, 342).

In Ingeborg Bachmanns Erzählungen begegnen wir vielen Figuren, die gerade ein eklatanter Mangel an Urteilsfähigkeit charakterisiert. Oft ist dieser Mangel vom Mangel an Achtung, Sensibilität, Höflichkeit und Menschlichkeit begleitet, nicht nur in den Jahren des Faschismus, sondern auch in den Nachkriegsjahren. Nach dem Ende des II. Weltkrieges bevölkern Opportunisten, die ohne Herz denken, und die unfähig sind, sich vorzustellen, welche Auswirkungen ihr Handeln auf die Mitmenschen hat, Ingeborg Bachmanns Figurenwelt. Ich denke an den Aufsteiger Anton Marek in *Requiem für Fanny Goldmann*, an Gerold Rapatz aus dem Nachlassfragment *Gier*, an Leo Jordan aus dem Fragment *Der Fall Franza* und an Jung aus dem Nachlasskonvolut *Aga Rottwitz*. Gemeinsam ist ihnen allen, dass keine moralischen Prinzipien ihr Handeln leiten und dass ihnen gegenüber gerade jene Frauen hilflos sind, deren Vorstellungen und Haltungen noch von Liebesmythen alter Zeiten durchwebt sind.

Hannah Arendt ihrerseits war sich früh bewusst, dass der politische Zusammenbruch Europas von einem moralischen begleitet war, der nicht nur den totalitären Staat und dessen überzeugte Anhänger betraf, sondern der alle Bevölkerungsgruppen umfasste. Wo einst das Handeln sich an Prinzipien abendländischer Moral orientierte, war nur eine Sammlung von Sitten und Gewohnheiten übriggeblieben, die jederzeit durch eine andere Sammlung ersetzt werden konnte (Arendt 2003, 54).<sup>5</sup> Sie kam zu der Einsicht, dass gerade jene Menschen die größten Verbrechen begehen, die sich weigern, eine Person, ein »Jemand« zu sein, und das bedeutete für Arendt, dass sie handeln ohne zu denken und ohne sich an ihre Taten zu erinnern:

The greatest evil perpetrated is the evil committed by nobodies that is by human beings who refuse to be persons. Within the conceptual framework of these considerations we could say that the wrongdoers who refuse to think by themselves what they are doing and who also refuse in retrospect to think about it, that is, go back and remember what they did [...], have actually failed to constitute themselves into

---

<sup>5</sup> »Morality collapsed into a mere set of mores – manners, customs, conventions to be changed at will – not with criminals, but with ordinary people, who, as long as moral standards were socially accepted, never dreamt of doubting what they had been taught to believe in« (Arendt, 2003, 54).



somebodies. By stubbornly remaining nobodies they prove themselves unfit for intercourse with others who, good, bad, or indifferent, are at the very least persons (2003, 111f.).

Arendt bejahte Gesetze und Verfassungen, die in einem gewissen Grad als Schutz gegen die größten Verbrechen dienen. Zugleich war sie überzeugt, dass ein Gefühl der Scham darüber, wozu Menschen fähig sind, notwendig ist, ja, die notwendige Voraussetzung für modernes politisches Denken ist (Arendt 1994b, 132).

### Denkspuren Martin Heideggers

Kommunikation ist fragil, und die Bemühungen zu verstehen sind nie sicher, sie müssen immer darauf vorbereitet sein, dass Kommunikation abbrechen kann. Gleichwohl sind die Fähigkeiten hinzuhören zu können und offen zu sein für den Mitmenschen zentral für die Möglichkeit der Menschen, in der Welt eine Heimat zu finden. Ingeborg Bachmann und Hannah Arendt haben beide ihr Denken an Martin Heidegger ausgebildet. Hannah Arendt hörte bei ihm 1924 die Aristoteles-Vorlesung. Wenn es »zwischen [ihnen] je mit rechten Dingen zugegangen [wäre], [...] so hätte [sie ihn] gefragt«, ob sie ihm ihr Buch *Vita activa* widmen dürfe, denn »es ist unmittelbar aus den ersten Freiburger Tagen entstanden und schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles« (Arendt/Heidegger 1999, 149). Ingeborg Bachmann ihrerseits setzte sich in ihrer Dissertation *Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers* mit seinem Denken auseinander.

Hannah Arendt hatte im Sommersemester 1924 Heideggers Vorlesung *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* gehört, in der Heidegger herausstellte, dass »das In-der-Welt-sein des Menschen« im Grunde durch das Sprechen bestimmt ist: »Der Mensch ist gerade durch den *λογος* bestimmt. [...] *Λογος* ist das ›Sprechen‹ und zugleich für die Griechen das ›Gesprochene‹, Sprechen in der Grundfunktion des [...] ›Eine-Sache-zum-Sichzeigen-Bringen‹ im *Sprechen über etwas*. Dies Sprechen über etwas ist seiner Tendenz nach Sprechen mit anderen, Sich-selbst-Aussprechen. Im Sprechen mit anderen und mit mir selbst bringe ich mir das Angesprochene zur Gegebenheit, in der Weise, daß ich im Sprechen erfahre, wie die Sache aussieht« (Heidegger 2002, 19f.). Nur im ursprünglichen Auslegen und Ausdrücken bekommt das Leben »sich selbst wurzelhaft in Besitz« (Heidegger 1989, 250). Hannah Arendt macht dieses »Umgehen« mit dem Leben für ihren Versuch, das volle Menschsein als praktischen Vollzug des miteinander Handelns und Sprechens, d. h. als politisches Handeln zu denken, fruchtbar. Sie notiert in ihr *Denktagebuch*: »Aristoteles meinte nicht, zwei verschiedene Definitionen vom Menschen zu geben, wenn er ihn *λογον εχων* und *Σωον πολιτοκοω* nannte. *Πολιτευειν*, das eigentlich menschliche, weil freie=freiwillige Zusammenleben von Menschen war ihm wesentlich *λεγειν*, Miteinandersprechen – und wirkliches Sprechen, das ›vernünftig‹ und nicht nur barbarisches Sich-verständigen und Verlautbaren ist, konnte nur unter den Bedingungen der *πολις* vonstatten gehen« (Arendt 2002, I 21).

Der Mensch ist für Arendt ein zum Handeln und Sprechen begabtes Wesen: »Ein Leben ohne alles Sprechen und Handeln [...] wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben; es würde nicht mehr in der Welt unter Menschen erscheinen, sondern nur als ein Dahinschwindendes sich überhaupt bemerkbar machen« (1996, 215). Das Leben eines jeden Menschen beginnt mit der Geburt und endet mit dem Tod. Mit jeder neuen Geburt, mit jedem neuen Sprung aus der zyklischen Zeitlichkeit, tritt die Gabe der Freiheit oder das, was wir mit Kant die Spontaneität nennen, in die Welt. Gebürtlichkeit und Sterblichkeit bilden die Grundstruktur des Lebens. Innerhalb der Grundstruktur besteht eine innere Nähe oder Verbindung nicht von Dasein und Tod, sondern von Handeln und Gebürtlichkeit. Arendt denkt nicht, wie Heidegger, das Leben als primär auf den Tod ausgerichtet, sondern als herkommend von dem Faktum der Geburt. »Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht«, so Arendt, »und von dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt und als ›Gesetz‹ seine Bewegung bestimmt, ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborensein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, dass es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann« (ebda., 316).

Der Mensch, so Arendt, kann in »der entgötterten Welt [...] in seiner ›Verlassenheit‹ oder in seiner ›Eigenständigkeit‹ interpretiert werden« (1948, 15). Die erste Möglichkeit wählt Heidegger mit seiner »absolut und ohne alle Kompromisse weltliche[n] Philosophie, in der es dem ›Sein des Menschen‹ verwehrt ist, sich in der Welt zu halten«. Seine »Grundart des in der Weltseins [...] ist die Unheimlichkeit in der doppelten Bedeutung von Heimatlosigkeit und furchteinflößend. In der Angst, die grundsätzlich Angst vor dem Tode ist, äußert sich das Nicht-zu-Hause-sein in der Welt« (ebda., 34). In diesem Denken ist der Mensch nicht empfangen worden, sondern in dieses sein Sein »geworfen«. Heidegger spricht von der »Geworfenheit«, aus der der Mensch »durch den ›Entwurf‹ im Vorlaufen zum Tode als seiner äußersten Möglichkeit wieder herauszukommen« sucht. Er denkt ein »Selbst«, in welchem der Mensch »unabhängig von der Menschheit existieren und niemanden zu repräsentieren braucht als sich selbst – seine eigene Nichtigkeit« (ebda., 37). Arendt besteht darauf, dass

Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, [in der das] Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus [geht], so dass sowohl die Enthüllung des Neankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren« (1996, 226).

In ihrem Essay *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought* (1954) lobt sie Heideggers Einsicht in grundlegende gesellschaftliche Strukturen, aber bleibt bei ihrer Kritik seiner Auslegung der Öffentlichkeit, weil er nicht ins Zentrum der Politik, nämlich die handelnden Menschen, vorstößt:

Still, these phenomenological descriptions offer most penetrating insights into one of the basic aspects of society and, moreover, insist that these structures of human life are inherent in the human condition as such, from which there is no escape into the »authenticity« which would be the philosophers prerogative. Their limitations appear only if they are taken to cover the whole of public life. More important therefore are the limitations inherent in the concept which is meant to cover the public realm outside of *das Man*, [...] it never reaches but always misses the centre of politics – man as an acting being (1994d, 433).<sup>6</sup>

Menschliche Existenz meint nicht nur geboren zu werden und physisch anwesend zu »sein«, sondern das Leben muss gelebt werden. Arbeiten und Herstellen gehören zu den Modi des In-der-Welt-seins, aber Handeln und Sprechen sind die wirklich menschlichen Daseinsweisen. Für ihr Berkeley-Seminar *History of Political Theory* notierte Arendt, dass »logos« für die Griechen zunächst einmal Reden und nicht Vernunft bedeutet und dass erst in der Übersetzung und Re-Interpretation der Mensch zum »animal rationale« wurde: »*Logos* means here only speech, and only secondarily reason. A being that goes about in the manner of speech, convinces by speaking and is convinced, does not use violence, lives in a polis. *Ratio* and *oratio*. This *dzoon logon echon* being translated and re-interpreted into the animal rationale. This means now the distinguishing character of man as compared with beasts is reason. Reason makes man and reasoning is the highest faculty«.<sup>7</sup> In Heideggers Vorlesung hatte sie über Aristoteles und den λόγος gehört. Heidegger ging auf Aristoteles' drei verschiedene Arten des λόγος, die beratende Rede, die Gerichtsrede und die Lobrede, ein und arbeitete diese als die »Weisen, wie im konkreten Miteinandersein der Mensch in der πόλις ein Hörer sein kann« (Heidegger 2002, 123) heraus. Er hob hervor, dass »gerade das Zusammenhängend-Redenkönnen [...] ein Sehen [verlangt], ein Verstehen dessen, was für die Sprache spricht« (ebda., 126).

Ingeborg Bachmann schreibt am Schluss ihrer Dissertation, dass es einen »anderen Wirklichkeitsbereich (gibt), der sich der Fixierung durch eine systematisierende Existentialphilosophie entzieht« (IB Diss., 116). Für sie ist es die Kunst mit ihren vielfältigen Möglichkeiten, die diesem anderen Wirklichkeitsbereich entgegenkommt. Es ist der Schriftsteller, der versuchen kann, »bestimmte Phänomene« auszudrücken, die »die Sprachen der Wissenschaft [...] überhaupt nicht erreichen« (ebda., 90) können; und dies, obgleich »der Fragwürdigkeit der dichterischen Existenz [...] zum ersten Mal eine Unsicherheit der gesamten Verhältnisse gegenüber[steht]« (IB WIV, 188). »Das Vertrauensverhältnis zwischen Ich und Sprache und Ding«, so Ingeborg Bachmann in der ersten von vier Vorlesungen, die sie im Wintersemester 1959/60 an der Frankfurter Universität hielt, »ist schwer erschüttert« (ebda.). »Das Ich [...] [scheint] keine bestimmte Persönlichkeit mehr zu besitzen« (ebda., 234), und doch schließt die

<sup>6</sup> Zum Unterschied zwischen Heidegger und Arendt in der Auslegung der alltäglichen Welt vgl. Barash, 112–127.

<sup>7</sup> Hannah Arendt: *History of Political Theory*, University of California, Berkeley, Calif., 1955. Hannah Arendt Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington D. C.

vierte und letzte Vorlesung mit dem Vertrauen auf die Möglichkeit des Ichs durch die Sprache und durch die Poesie:

Es ist das Wunder des Ich, daß es, wo immer es spricht, lebt; es kann nicht sterben – ob es geschlagen ist, oder im Zweifel, ohne Glaubwürdigkeit und verstümmelt – dieses Ich ohne Gewähr! Und wenn keiner ihm glaubt, man muß ihm glauben, es muß sich glauben, sowie es einsetzt, sowie es zu Wort kommt, sich löst aus dem uniformen Chor, aus der schweigenden Versammlung, wer es auch sei, wer es auch sei. Und es wird seinen Triumph haben, heute wie eh und je – als Platzhalter der menschlichen Stimme. (Ebda., 237)

Das Vertrauen in die poetische Sprache ist ein fragiles, eines, das nie gesichert ist. Ingeborg Bachmann formuliert als Aufgabe, sich »anstrengen [zu] müssen mit der schlechten Sprache, die wir vorfinden, auf diese eine Sprache hin, die noch nie regiert hat, die aber unsere Ahnung regiert und die wir nachahmen« (ebda., 270). Sie ist sich bewusst, als Schriftstellerin keine Macht zu haben, gleichwohl bleibt die Aufgabe, »die Phrasen zu vernichten«, die den Blick auf die Wirklichkeit verdecken. Zu diesen Phrasen gehören auch all jene Begriffe, mit denen in der Öffentlichkeit die den Menschen widerfahrenen Verletzungen verdeckt werden. Wo die Öffentlichkeit von gescheiterten Liebesbeziehungen und Trennungen als »mißglückten Liebesaffären« (IB VIII, 404) spricht, wählt die Schriftstellerin eine Sprache, die Gewalt als strukturelles Merkmal aufdecken kann. Nicht Frieden sondern Krieg charakterisiert die öffentliche und die private Sphäre, in den Worten des weiblichen Ichs im *Malina*-Roman: »die Gesellschaft ist der allergrößte Mordschauplatz« (ebda., 276).

Ingeborg Bachmann greift zu neuen Ausdrucksformen, um erfahrbar zu machen, was die Alltagssprache verdeckt. Vor allem durch den körperlich erfahrenen Schmerz wird bei ihren weiblichen Protagonisten Erinnerung in Gang gesetzt und werden jene Ereignisse zugänglich, die so viele weibliche Figuren sich weigern wahrzunehmen und zu benennen. Ich denke z. B. an den hysterisierten Körper Franzas, der bildhaft darstellt, was in Sprache nicht aufgeht. In dem, was Franzas ihr »Gehabe« (IB VIII, 406) nennt, im Körper, teilt sie mit, dass ihr Mann sie zum »Fall« (ebda., 339) macht und vernichten will. Sie verschluckt sich, sie will nicht mehr in ein Auto steigen, sie kann nicht mehr Lift fahren (ebda., 406). Es sind gerade Franzas Krankheits-symptome, die Auskunft über eine Verletzung geben, die sie so verdrängt hat, dass ihr keine Worte zur Verfügung stehen. Ich möchte diese Verletzung als die der Grenzüberschreitung zwischen Ich und Mitmensch benennen. Wenn ich frage, was geschehen müsste, um unter Menschen leben zu können, so finde ich eine mögliche Antwort in der Erzählung *Das Dreißigste Jahr*: »Wenn einer den anderen nicht mehr umschlingt, still für sich gehen läßt, wenn der Polyp Mensch seinen Fangarm einzieht, nicht mehr den Nächsten verschlingt. [...] Menschlichkeit: den Abstand wahren können« (IB VII, 104).

Auf den Erzählband *Das Dreißigste Jahr* folgt der »Todesarten«-Zyklus, in dem das Eindringen von Gewalt in die intimen zwischenmenschlichen Beziehungen und die sie begleitende Angst zum Ausdruck gebracht werden. »Die Angst«, so lesen wir, »ist nicht disputierbar, sie ist der Überfall, der Terror, der massive Angriff auf das Leben.

Ich rede über die Angst. Schlagt alle Bücher zu, das Abrakadabra der Philosophen, dieser Angstsatyrn, die die Metaphysik bemühen und nicht wissen, was die Angst ist. Die Angst ist kein Geheimnis, kein Terminus, kein Existential, nichts Höheres, kein Begriff, Gott bewahre, nicht systematisierbar« (IB VIII, 406). Ich denke, dies ist Ingeborg Bachmanns Antwort auf Martin Heideggers Philosophieren. Für Heidegger gehört die Angst als »Grundbefindlichkeit« zur »wesenhaften Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins« (1972, 189). In seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* schreibt er, dass die »alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, [...] die »verfallende, das Un-zuhause »abblendende« Abkehr« (ebda.) ist. Aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« holt die Angst das Dasein zurück. Anders ausgedrückt: die Angst und nicht das Vertrautsein bestimmt immer schon latent das »In-der-Welt-sein«. Der »existenziale ›Modus‹ des *Un-zuhause*« (ebda.) – und nichts anderes meint die Rede von der ›Unheimlichkeit‹ - ist das »ursprünglichere Phänomen« (ebda.), und es ist die Angst, die uns dieses Un-zuhause als »eine Grundart des In-der-Welt-seins« (ebda., 188) offenbart.

Ingeborg Bachmann besteht darauf, dass die Angst die Reaktion auf den brutalen Angriff auf das Leben ist. Sie besteht darauf, dass der Mensch nicht unabhängig existiert und dass er Hilfe braucht, um die Schreckenslähmungen und Ängste in Erkenntnis umzuwandeln. Im *Malina*-Roman heißt es: »Malina soll nach allem fragen [...]. Malina soll alles wissen« (IB VIII, 174). Der erste Schritt dazu ist, dass dem Ich die ihm eigenen Erlebnisse nicht streitig gemacht werden. Im Unterschied zum werkgeschichtlich vorausgehenden Fragment *Der Fall Franzä*, in dem zum Drama von Franzas Ehe mit Jordan auch gehört, dass Franzä ihrer Erlebnisse und ihrer Sprache enteignet wird, können im *Malina*-Roman dem weiblichen Ich ihre Erlebnisse nicht mehr von äußeren Instanzen streitig gemacht oder als Wahnsinn stigmatisiert werden, denn hier gilt eine »andere Wirklichkeit«, es gilt die Sprache des Traums, in der der geschädigten und geschändeten Kreatur eine Stimme gegeben und so der »Terror der Angst, der massive Angriff auf das Leben«, zum Ausdruck gebracht wird.

### Das Mysterium der Liebe

Im *Malina*-Roman ist es der rationale Teil des weiblichen Ich, Malina, der als eine Reflexion auf die Alpträume der subtilen Form des Einverständnisses Ausdruck gibt: »Aber gehandelt hast du. Und hast mit dir handeln und dich behandeln lassen, auch über dich verhandeln lassen« (ebda., 311f.). Die Traumsequenzen des Romans sind von diesem ›Verwickeltsein‹ geprägt. Und dennoch erhebt die Autorin gegen die übergroße Macht des Verbrechens und gegen ein Denken, das zum Sterben führt, Einspruch. Gegen die Sitten der Zeit, so möchte ich sagen, imaginiert sie im Kapitel »Glücklich mit Ivan« (ebda., 28ff.) eine humane Welt, in der den Dingen ihre Aura und den Menschen ihre Würde zurückgegeben wird. Mit Ivan kommt die Liebe in die Welt und mit ihr die Rettung der Worte, der Vokale, der Konsonanten:

[Ivan] ist gekommen, um mir die Worte wieder über die Lippen kommen zu lassen, um die ersten zerstörten Zusammenhänge wiederherzustellen und die Probleme zu erlösen: er ist gekommen, um die Konsonanten wieder fest und faßlich zu machen,

um die Vokale wieder zu öffnen, damit sie voll tönen [...] ich werde unsere identischen, hellklingenden Anfangsbuchstaben [...] aufeinanderstimmen, übereinanderschreiben, und nach der Vereinigung unserer Namen könnten wir vorsichtig anfangen, mit den ersten Worten dieser Welt wieder die Ehre zu geben (ebda., 32).

Zur Liebe gehören der Takt und das Geheimnis. Ingeborg Bachmann hatte Gründe genug, in ihrem Werk immer erneut auf den das Leben bedrohenden Mangel an Takt, auf den Verrat an der Intimität und auf den Verlust an Diskretion aufmerksam zu machen. Im Leben blieb ihr Verlässlichkeit in der Liebe verwehrt. Aber sie hatte das Glück, dass Uwe Johnson, Schriftsteller und Freund, der ein kleines Bändchen über ihren Herkunftsort Klagenfurt verfasste, ihr Bedürfnis nach Diskretion respektierte. Hannah Arendt, die über Uwe Johnson eine hohe Meinung hatte, las dessen »Nachruf auf Ingeborg Bachmann *Eine Reise nach Klagenfurt* [...] als Typoskript« (Fahlke/Wild, 305) und schrieb im August 1974 an ihn aus ihrem Sommeraufenthalt in Tegna: »Über die Klagenfurt-Ingeborg Bachmann hätte ich gerne mit Ihnen gesprochen. [...] Gerade weil sie mit so bewundernswerter Präzision in die Herkunft gehen, fällt dann auf, dass alles persönliche Geschehen ausgeklammert ist. Aus Diskretion? Ich habe zufällig hier ›Simultan‹ von ihr aufgestöbert. Was für eine reine Erzählerbegabung! Wie schön die letzte Novelle mit der ›großen Liebe! Wäre es in ihrem Sinne gewesen, die Männer einfach aus ihrem Leben zu streichen‹ (ebda., 132)? Von Uwe Johnson konnte Arendt keine Antwort erwarten, selbst, wenn er sie gekannt hätte. Sein Einverständnis mit Ingeborg Bachmann um den »Wert von Geheimnissen« erlaubte ihm nicht mehr als die taktvolle Andeutung, dass Ingeborg Bachmann ihm »etwas gezeigt [habe], Trennungen, Aussichten auf Heirat«, aber es »blieb grundsätzlich abgemacht«, dass sie es bloß ihn habe sehen lassen, wie er wörtlich schreibt, »es war for my eyes only« (ebda., 137). »Die Gesten der Freundschaft«, so fährt Johnson fort, »haben sich fortgesetzt in diesem Buch, da war also ein ›Weitersagen‹ undenkbar« (ebda.).

Und Hannah Arendt? Sie kannte die »Erfahrungen emotioneller Unsicherheit«, denen Bachmanns weibliche Romanfiguren nicht weniger ausgesetzt waren als die Autorin selbst. Aber sie hatte das Glück, dass sie in »der Liebe zu Heinrich Blücher Zuflucht und Schutz [...] (vor) dem immer wieder auftauchenden Gefühl der Ungeborgenheit« (Köhler, 9) fand. Es scheint, dass zur Stabilität dieser Ehe – wie Heinrich Blücher an sie schreibt – der »uneingeschränkte Respekt vor der Person des anderen [wesentlich gehört], der diesen sein lässt in seinem Eigenen, forderungslos – in der ›Einsamkeit, wie wir sie uns gegenseitig garantieren‹ und die ›auf der stillschweigenden Grundlage der Zweisamkeit errichtet‹« (Arendt/Blücher 1996b, 177) ist.

Den anderen in seinem Eigenen sein lassen, forderungslos, das erinnert an die Hoffnung des Protagonisten aus Bachmanns Erzählung *Das Dreißigste Jahr*, »wenn der Polyp Mensch seinen Fangarm einzieht, nicht mehr den Nächsten verschlingt« (IB VII, 104). Vielleicht war es das Glück dieser Ehe, die Einsamkeit *und* Zweisamkeit garantierte, die es Arendt »auf dem verlässlichen Boden ihres wohlgegründeten Zuhauses« (Köhler, 26) ermöglichte, trotz Exilerfahrung und trotz der vielen Jahre von Staatenlosigkeit offen auf die Welt zuzugehen. Jedenfalls schrieb sie im Oktober 1956

an Heinrich Blücher: »Mir ist die Lust zum Reisen ja überhaupt erst gekommen, nachdem das Zuhause so ins Zentrum gerückt war, dass man darum herum die ganze Welt gruppieren konnte« (1996b, 448). Bereits 1937 hatte sie aus Genf an ihn geschrieben: »Immer noch scheint es mir unglaublich, dass ich beides habe kriegen können, die »große Liebe« und die Identität mit der eigenen Person. Und habe doch das eine erst, seit ich auch das andere habe. Weiß aber nun endlich auch, was Glück eigentlich ist« (ebda., 83).

Und Ingeborg Bachmann? In ihrem Leben hatte sie nicht das Glück der Erfahrung einer dauernden Zweisamkeit. Aber in ihrem Werk hielt sie an der Möglichkeit der Liebe fest. Ich denke dabei an das weibliche Ich im *Malina*-Roman, das die Inkunabel schreiben möchte: »Denn es sind heute zwanzig Jahre her, daß ich Ivan liebe« (IB W III, 62), und die glaubt: »In letzter Minute würden wir es schon bemerken, wenn einer den anderen zu verlieren drohte« (ebda., 57). Aber auf der Hut bin ich doch und höre genau hin: es ist der Konjunktiv, in dem dieses Vertrauen formuliert ist.

## Literatur

- Arendt, Hannah (1985): Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969. Hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1986): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1992): Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. 9. Aufl. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1994): Verstehen und Politik. In: Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, S. 110-127.
- Arendt, Hannah (1994a): Kultur und Politik. In: Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, S. 277-302.
- Arendt, Hannah (1994b): Organized Guilt and Universal Responsibility. In: Hannah Arendt: Essays in Understanding 1930-1954. Hrsg. von Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company, S. 121-132.
- Arendt, Hannah (1994c): Wahrheit und Politik. In: Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, S. 327-370.
- Arendt, Hannah (1994d): Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought. In: Hannah Arendt: Essays in Understanding 1930-1954. Hrsg. von Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company, S. 428-447.
- Arendt, Hannah (1995): Hannah Arendt/Kurt Blumenfeld: »... in keinem Besitz verwurzelt«. Hrsg. von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling. Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Arendt, Hannah (1996): Vita activa oder vom tätigen Leben. 8. Aufl. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1996a): Fernsehgespräch mit Günter Gaus (Oktober 1964). In: Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, mit einer vollständigen Bibliographie. Hrsg. von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, S. 44-70.
- Arendt, Hannah (1996b): Hannah Arendt/Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968. Hrsg. und mit einer Einführung von Lotte Köhler. 2. Aufl. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1998a): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1999): Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925-1975. Hrsg. von Ursula Ludz. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Arendt, Hannah (2002): Denktagebuch 1950-1973. 2 Bände. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München/Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg (1982): Werke. Hrsg. von Christine Koschel, Inge von Weidenbaum, Clemens Münster. München/Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg (1983): Wir müssen wahre Sätze finden. Gespräche und Interviews. Hrsg. von Christine Koschel und Inge von Weidenbaum. München/Zürich: Piper.



- Bachmann, Ingeborg (1985): Die kritische Aufnahme der Existentialphilosophie Martin Heideggers. Hrsg. von Robert Pichl. München/Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg (1995): »Todesarten«-Projekt. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Monika Albrecht und Dirk Götsche, u. d. L. von Robert Pichl. München/Zürich: Piper.
- Bachmann, Ingeborg (2004): Ingeborg Bachmann/Hans Werner Henze. Briefe einer Freundschaft. Hrsg. von Hans Höller. München/Zürich: Piper.
- Barash, Jeffrey Andrew (1990): Die Auslegung der »öffentlichen Welt« als politisches Problem. Zu Hannah Arendts Heidegger-Deutung. In: Dietrich Papenfuss/Otto Pögg (Hgg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 2: Im Gespräch der Zeit. Frankfurt a. M.: Klostermann, S. 112-127.
- Fahlke, Eberhard/ Wild, Thomas (2004): Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel 1967-1975. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (2002): Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Gesamtausgabe Band 18). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989): Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: *Dilthey-Jahrbuch* 6, S. 237-269.
- Höller, Hans (1999): Ingeborg Bachmann. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Köhler, Lotte (1996): Einführung. In: Hannah Arendt – Heinrich Blücher, Briefe 1936-1968. Hrsg. und mit einer Einführung von Lotte Köhler. 2. Aufl. München/Zürich: Piper, S. 7-28.
- Mahrtd, Helgard (2005): Introduction to the Arendt – Kazin Correspondence. In: *Samtiden* 1, S. 107-154.
- Thürmer-Rohr, Christina (2005): Verstehen und Schreiben – unheimliche Heimat. In: Hannah Arendt. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. *Text und Kritik* 166/67. München: Edition Text&Kritik, S. 92-101.
- Weigel, Sigrid (1999): Ingeborg Bachmann. Hinterlassenschaften unter Wahrung des Briefgeheimnisses. Wien: Paul Zsolnay Verlag.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1991): Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Frankfurt a. M.: Fischer.