

Althaus, Claudia: *Erfahrung Denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. ISBN: 3-525-35425-8; 412 S.

Rezensiert von: Annette Vowinckel, Kulturwissenschaftliches Seminar, Humboldt-Universität zu Berlin

Vor einigen Jahren kolportierte Agnes Heller, die Grande Dame der Hannah-Arendt-Forschung, mit viel Ironie das Phänomen, dass die Mode von Zeit zu Zeit alle „wissenschaftlichen ‘Termiten’ und intellektuellen ‘Wanderheuschrecken’“ auf einige wenige Texte loslasse, „damit sie von deren Interpretation leben können. Darauf folgen hunderttausende Diplom- und Doktorarbeiten zum gleichen Autor und zum gleichen Text an allen Universitäten auf diesem Planeten, hunderte Konferenzen werden abgehalten, und der Rest ist uns bekannt. Nach ein paar Jahren, vielleicht auch schneller, kommt das ganze zum Stehen, weil der Text intellektuell nichts Neues mehr hergibt, da alles schon einmal gesagt wurde. Das nenne ich hermeneutische Erschöpfung, Übersättigung oder Überlastung.“¹

Claudia Althaus bearbeitet in ihrer Sieger-Dissertation über Hannah Arendts historisches Denken und dessen metahistorische Grundlagen ein Feld, das - sieht man von einigen Aufsätzen ab - bisher weitgehend unbearbeitet blieb. Sie versucht diese Lücke zu schließen, indem sie das Arendtsche Werk im Hinblick auf die immanente Beziehung von Leben und Werk neu analysiert. Im Zentrum steht dabei die Frage, in welchem Verhältnis Arendts Denken zu ihrer eigenen historischen Erfahrung steht. Dabei werden ideengeschichtliche Aspekte explizit in die zweite Reihe verwiesen; gefragt wird nicht, welche Elemente historischen Denkens Arendt aus welcher Tradition übernommen oder kritisiert hat, sondern wie sie selbst Geschichte in politisches Denken umsetzte.

Zu diesem Zweck fasst die Autorin im ersten Hauptteil verschiedene Strömungen postmodernen Geschichtsdenkens zusammen, vor deren Hintergrund sie die Arendtsche Herangehensweise neu bewertet. Im zweiten Hauptteil widmet sich

Althaus den hermeneutischen Grundlagen des Arendtschen Verstehensbegriffs und entwickelt in Anlehnung daran den Begriff des dialogischen Verstehens, der sich von der traditionellen Hermeneutik darin unterscheidet, dass die Pluralität der Handelnden und Verstehenden explizit einbezogen wird. Im dritten Teil untersucht Althaus die Funktionen der Erinnerung und der Erzählung im (Arendtschen) öffentlichen Raum. Drei Thesen halten die Hauptteile zusammen: Erstens die Annahme, dass Arendts Geschichtsbegriff mit ihrer politischen Theorie insofern eng verknüpft sei, als Geschichte nur plural und dialogisch verstanden werden kann; zweitens die Annahme, dass historische Reflexion für Arendt immer ein 'der-Erfahrung-Nachdenken' sei und sich aufgrund dessen der 'postmodernen Beliebigkeit' qua Definition entziehe, und drittens die Behauptung, Arendts eigenes Werk sei untrennbar mit ihren eigenen zeitgeschichtlichen Erfahrungen verbunden und vor allem durch die jüdische Tradition geprägt.

Problematisch ist dabei zunächst die unscharfe Definition des Begriffs Erfahrung. Einerseits soll Erfahrung immer individuell sein (S. 238); andererseits spricht Althaus von einem „über Generationen hin überlieferten Erfahrungsschatz, auf den man bis dato in Krisen- und Pogromzeiten zurückgreifen konnte“ (S. 263). Auch bedient sie sich des Koselleck'schen Begriffes des 'Erwartungsraumes', in dem sich sowohl Individuen als auch Gruppen bewegen können. Ähnlich problematisch ist der Rekurs auf den Arendtschen Begriff des Denkens. Mit ihrer Auslegung des Denkens als Nachdenken und damit als 'Erinnern des Gewesenen' (S. 87) übergeht Althaus zahlreiche Aussagen Arendt, die die Vergangenheitsgebundenheit des Denkens erheblich relativieren. Zwar identifizierte Arendt gelegentlich das Wollen als auf die Zukunft und das Urteilen als auf die Gegenwart bezogen, doch wird auch über Vergangenheit geurteilt und über Zukunft nachgedacht. Der Zusammenhang zwischen dem Denken und der Geschichte ist

¹ Agnes Heller, Warum Hannah Arendt gerade heute?, in: Hans-Peter Burmeister und Christoph Huettig (Hg.), *Die Welt des Politischen. Hannah Arendts Anstoesse zur gegenwärtigen politischen Theorie*, Loccum 1996, S. 12, zitiert nach Althaus, S. 16.

vielmehr umgekehrt: Vergangenheit ist nicht der vorrangige Gegenstand des Denkens, sondern das Denken ist (neben dem Urteilen) einer der Modi, in denen Verarbeitung von Vergangenheit stattfindet.

Darüber hinaus entwickelt Althaus einige Argumente, die Widerspruch herausfordern. Dies gilt vor allem für ihre Verwendung des Koselleckschen Begriffspaares 'Erfahrungsraum und Erwartungshorizont', für die ideengeschichtliche Einbindung ihrer Hauptargumente und für die These, Arendt sei mit ihrem Geschichtsdenken vor allem der jüdischen Tradition verhaftet.

Problematisch erscheint zunächst der Versuch, Reinhart Kosellecks Begriffspaar von 'Erfahrungsraum und Erwartungshorizont' als Übersetzungshilfe für Arendts historischen anwendet, spricht Arendt von einem existenziellen Abgrund, in dem nicht Zeiterfahrung verarbeitet, sondern die Zeitlichkeit aufgehoben wird. In diesem Abgrund wird das Denken zum 'Raum', in dem sich Wahrheiten 'enthüllen können; er ist „the only region perhaps where truth eventually will appear.“²

Die Parallelen zu Walter Benjamins 'Geschichtsphilosophischen Thesen', die Althaus in diesem Zusammenhang erwähnt, dürften ihren gemeinsamen Nenner in der Prägung Arendts und Benjamins durch Heidegger haben; allerdings gab Arendt - ebenso wie Benjamin - dem Heideggerschen Begriff der Zeitlichkeit eine ganz neue Stossrichtung. So wird der Raum zwischen Vergangenheit und Zukunft nicht hermeneutisch, sondern durch Visualisierung, also durch Aufhebung des Zeitlichen, erfasst. Nur „als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten.“³ Mit der historisch beschreibbaren Lücke zwischen 'Erwartungsraum und Erwartungshorizont' hat dieser existenzielle Abgrund, in dem das 'Schauen der Wahrheit' vonstatten geht, wenig zu tun.

Dass Althaus diese offensichtlich von Hei-

degger inspirierten Feinheiten übergeht, ist darauf zurückzuführen, dass sie den ideengeschichtlichen Kontext der Arendtschen Schriften stark vernachlässigt. Da, wo sie ansatzweise doch versucht, Arendt in geistige Traditionen einzuordnen, beschränkt sie sich auf die Einbeziehung jüdischer Geistesgeschichte; dabei reicht sie jedoch über die Reproduktion von Stereotypen kaum hinaus. Tatsächlich kann man Sätze, die beginnen mit den Worten: „Das jüdische Denken, sollte man es in einem Satz zusammenfassen, zeichnet sich vor allem durch eines aus ...“ unmöglich zu einem sinnvollen Abschluss bringen, und folglich wird es nun abenteuerlich. Laut Althaus ist es eine 'kontrafaktische Sicht auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft', die jüdisches Denken auszeichnet: „Nach hebräischer Vorstellung lernt der gegen seinen Willen in die Geschichte geworfene Mensch seine historische Existenz trotz des Leids, das sie mit sich bringt, allmählich zu bejahen und entdeckt auf diesem mühsamen Weg auch, dass Gott sich im Lauf der Geschichte offenbart. In säkularer Form und in orthodoxen Kreisen hat dieser Gedanke überdauert.“ (S. 298)

Glaubt man Althaus, so findet sich gerade dieser Gedanke bei Arendt wieder. Allerdings vermag sie nicht plausibel zu erklären, warum gerade 'die jüdische Tradition' Arendt so sehr geprägt haben soll; immerhin studierte diese Philosophie, Griechisch und protestantische Theologie (!) und stammte aus einem säkularisierten und sozialdemokratisch orientierten Haushalt, in dem am Esstisch nicht Talmud und Thora, sondern Schiller und Goethe zitiert wurden. Dass sie, bevor sie noch ihre Erfahrungen mit dem 20. Jahrhundert gemacht hatte, bereits eine promovierte und fast habilitierte Philosophin war, dass sie sich einen grossen Teil der klassischen abendländischen Bildung längst angeeignet hatte, bevor sie von den Umständen gezwungen wurde, sich der Politik zuzuwenden, wird von Althaus nicht berücksichtigt, ebenso wenig die von Arendt 1964 in einem Interview gemachte Bemerkung: „wenn ich überhaupt aus et-

² Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York (The Viking Press) 1969, S. 14.

³ Walter Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen: Ueber den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Werke* Bd. 1/2, Frankfurt am Main 1980, S. 695 und 703f.

was 'hervorgegangen' bin, dann aus der deutschen Philosophie".⁴

Die einseitige Interpretation Arendts als 'jüdische Denkerin' zieht so manches Missverständnis nach sich. Hatte Althaus zuvor noch behauptet, Arendts 'Geschichtsdenken' sei mit dem Konzept der Ereignisgeschichte nicht vereinbar (S. 185), heisst es nun plötzlich: „Für das jüdische Verständnis von Geschichte - sei es in religiöser als auch in nicht-religiöser Hinsicht - gilt, dass nicht eine Chronologie von geschichtlichem Geschehen wichtig ist, sondern die Hervorhebung bestimmter Ereignisse.“ (S. 293) Richtiggehend falsch ist schliesslich Althaus' These, dass es Arendt - ebenso wie Dan Diner (!) - gerade angesichts der Sinnlosigkeit des Holocaust darum gehe, „einen 'Sinn' in der Geschichte zu formulieren. Das heisst, der Zwang, auch dieser Geschichte einen Sinn abzugewinnen, und sei er noch so brüchig, 'kann als letzter vorhandener Reflex der Bedingungen des jüdischen Gedächtnisses in seiner säkularisierten Variante betrachtet werden. ...'“ (S. 293).⁵ Was Arendt und Diner tatsächlich verbindet, ist gerade die Diagnose der Sinnleerheit des Holocaust: Auschwitz als black box ist nicht mehr mit irgendeinem Sinn zu füllen (Diner); Auschwitz ist das letzte Indiz dafür, dass Geschichte keinem sinnvollen Gesetz folgt (Arendt).

Die Einseitigkeit der Interpretation von Claudia Althaus scheint auf einem falsch verstandenen jüdischen Essenzialismus zu basieren, von dem gleichwohl auch manch anderer vereinnahmt wird (Avishai Margalit z. B. wird als 'säkularer' jüdischer Philosoph' vorgestellt (S. 295, Anm. 222) - wer würde wohl Jürgen Habermas als (säkularen) christlichen Philosophen' bezeichnen?). Schliesslich wird Arendt dann noch in eine „Linie mit jüdischen Denkern wie Walter Benjamin, Franz Rosenzweig und Gershom Scholem“ gestellt, denen in ähnlicher Weise die Erschütterungen des 20. Jahrhunderts - hier vor allem des Ersten Weltkrieges - zum Anlass für Reflexionen über die Geschichte geworden sind“ (S. 371). Der Erste Weltkrieg: eine 'jüdische Erfahrung'?

Obwohl das Buch 'Erfahrung denken' eine Analyse Arendtscher Metahistorie verspricht, besteht es doch in weiten Teilen aus Para-

phrasen der Arendtschen Werke, wobei gerade dasjenige historische Buch, das in der Öffentlichkeit am breitesten diskutiert wurde, nämlich 'Eichmann in Jerusalem', weitgehend ausser acht gelassen wird. Zwar ist es das Verdienst der Autorin, den Nachlass Arendts in die Darstellung einbezogen zu haben, doch hatte dies zur Folge, dass häufig eindeutige Stellen aus Arendts Publikationen durch zweitrangige ungedruckte Zitate ersetzt wurden.

Arendts Satz: „Was mich vor allem interessiert, ist die Frage der Geschichte“ darf vor diesem Hintergrund wohl umgeschrieben werden in: 'Was Althaus vor allem interessierte, war die Frage der Geschichte'. Das vollständige Zitat aus einem Brief Arendts an Carl J. Friedrich lautet nämlich: „Was mich vor allem interessiert, ist die Frage der Geschichte, und nicht so sehr die Frage, welche Rolle die Juden für das geschichtliche Bewusstsein spielen. ... [Hat] die hebräische Religion mehr vorgezeichnet als Anfang und Ende? ... Ist es ein Zufall, dass gerade die Juden nach der Zerstörung Jerusalems in der Diaspora eine eigentümliche Ungeschichtlichkeit entwickelt haben, die sie alle Ereignisse überdauern lehrte, weil sie in der Erinnerung an eine äussersten Vergangenheit und der Hoffnung auf das Kommen des Messias in einer äussersten Zukunft lebten?“⁶

Geschichte war nicht Arendts „Schicksal, .. ihre Passion“ (S. 368). Geschichte war fuer Arendt ein Feld, auf dem vor allem viel Unfug getrieben wurde: Die Historiker des 19. Jahrhunderts bezeichnete sie als Eunuchen, sie kritisierte alle historischen Konzeptionen von Geschichte mit Ausnahme der griechischen und der römischen, ja sie hegte eine geradezu idiosynkratische Abneigung gegen Hegel und die gesamte moderne Geschichtsphilosophie. In keinem Fall trifft es zu, dass die „Erinnerung an die Vergangenheit, die Bil-

⁴ Hannah Arendt und Gershom Scholem, Ein Briefwechsel ueber Hannah Arendts Buch 'Eichmann in Jerusalem', in: Neue Zuercher Zeitung, 20.10.1965, S. 5.

⁵ Althaus zitiert hier Christoph Muenz, Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz, Guetersloh 1996 (2. Aufl.), S. 432.

⁶ Hannah Arendt an Carl Joachim Friedrich, 13. 4. 1953, Library of Congress, Arendt Papers Cont. 9, Dok.-Nr. 006216, bei Althaus S. 368.

dung von Identität sowie das Erzählen von Geschichten ... für Arendt die einzig noch möglichen Garanten eines funktionierenden politischen Zusammenlebens in Freiheit“ waren (S. 374). Garanten für ein Leben in Freiheit waren für sie die Verfassung und die Gewährleistung von Bürgerrechten bzw. des Rechts auf Staatsbürgerschaft. Die Behauptung, dass für Arendt das politische Handeln „seine Bedeutung und seine Sinnhaftigkeit nur in Verbindung mit (öffentlichem) Erzählen und Erinnern“ erhalte (S. 338), fusst auf einer schlichten Verdrehung der Zusammenhänge. Bei Arendt ist es umgekehrt das Erzählen, das nicht ohne Handlungen auskommt. Der Sinn politischen Handelns hingegen besteht nicht darin, überliefert zu werden, sondern einen Raum der Freiheit zu schaffen. Widersprüche innerhalb des Arendtschen Geschichtsdenkens aufzuzeigen, deren geistesgeschichtlichen Hintergrund zu erhellen, ihre Bedeutung für Arendts Gesamtwerk zu eruieren und daraus Schlüsse auf die Möglichkeit und Wirklichkeit von Geschichtsschreibung zu ziehen, wäre Althaus' Aufgabe gewesen. Dieser Aufgabe ist sie kaum gerecht geworden.

Annette Vowinckel über Althaus, Claudia: *Erfahrung Denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*. Göttingen 2000, in: H-Soz-Kult 03.06.2001.