

„Manchmal denke ich, dass wir alle in unserem Leben nur einen einzigen wirklichen Gedanken haben, und alles, was wir tun, Ausarbeitungen und Variationen des einen Themas sind.“ Dies schrieb Hannah Arendt wenige Jahre vor ihrem Tod an Richard Bernstein, der einige wiederkehrende Themen in Arendts Werk festgestellt hatte. Diese Themen – die Bedingungen und Möglichkeiten menschlicher Freiheit, die Konstitution eines öffentlichen Raumes, die Pluralität menschlichen Daseins wie die Kategorie der „Natalität“ oder der „Gebürtlichkeit“ und Arendts Reflexionen über das Handeln, Denken, Verstehen und Urteilen – durchziehen ihre Bücher, beginnend bei der Dissertation über den *Liebesbegriff bei Augustin* über *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *Vita activa*, *Über die Revolution* bis hin zu ihrem unvollendeten Werk *Vom Leben des Geistes*. Doch es käme einer groben Vereinfachung gleich, nur von einem wirklichen Gedanken bei Arendt zu sprechen. Im Gegenteil: Ihr Werk ist so vielschichtig und facettenreich, dass die Rezeption des Arendtschen Werkes mehr als 25 Jahre nach dem Tode dieser brillanten, gleichwohl umstrittenen politischen Denkerin längst nicht als abgeschlossen gelten kann. Die letzte, momentan abgeebzte Rezeptionswelle begann im Jahr 1989, als mit dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus Arendts Werk als eine „kritische politische Theorie der post-totalitären Zeit“ entdeckt wurde, wie Seyla Benhabib, die mit ihrer Arbeit *Hannah*

Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne (Hamburg 1998) eine wichtige Studie über Arendt vorgelegt hat, feststellt. In Deutschland war das Verhältnis zu Arendt und ihren Schriften nie ungetrübt: Noch 1994 stellte Daniel Cohn-Bendit auf einer Tagung fest, Arendt sei in Deutschland nicht nur verkannt, sondern gar die am meisten ignorierte politische Theoretikerin. Ob heute die zwischen Hannah Arendt und den Deutschen zwischen 1933 bis über ihren Tod im Jahre 1975 hinaus bestehende „Entfremdung“, wie von Wolfgang Heuer konstatiert, noch Bestand hat, mag angesichts der Flut neuer Literatur zu ihrem Werk, den zahlreichen Tagungen, Veranstaltungen und Seminaren bezweifelt werden. Dennoch fallen die Urteile über Arendt noch immer unterschiedlich aus. Sprechen die einen von einem wahren „Hannah-Arendt-Kult“ und einer „Idealisierung und Idolisierung“, so wird sie von anderen als „konservative Utopistin“, „politische Anti-Modernistin“ oder gar „Kaffeehaus-Philosophin“ bezeichnet.

Aktuelle Rezeption

Der von Gary Smith herausgegebene Band *Hannah Arendt Revisited: Eichmann in Jerusalem und die Folgen* geht auf eine 1997 im Einstein Forum in Potsdam organisierte Tagung zur Historiografie des Holocaust zurück. Wie der Herausgeber in seiner Einleitung bemerkt, wurden die Beiträge, die nunmehr in gedruckter Form vorliegen, zum größten Teil für die Konferenz geschrieben, die während

der Goldhagen-Debatte stattfand. Leider findet sich kein Hinweis darauf, welche Beiträge bereits anlässlich der Tagung zum Vortrag gebracht wurden. Die dreizehn Beiträge des Bandes sind in vier Kapitel untergliedert, wodurch unterschiedlichen thematischen Schwerpunkten bei der Rückschau auf die Eichmann-Debatte Rechnung getragen wurde. Sind die ersten vier Beiträge zur „Anatomie einer Kontroverse“ vornehmlich deskriptiv gehalten, so eröffnen die übrigen Texte das ganze Tableau der Kritiken, Interpretationen und Kontroversen, welches das fraglos strittigste Buch von Hannah Arendt seit nunmehr fast vierzig Jahren begleitet.

Die Eichmann-Debatte

Die im Jahr 1963 durch Arendts Buch *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* hervorgerufene Kontroverse auch im Rückblick kann als ein Wendepunkt in der Weise, wie über das Gedächtnis des Holocaust öffentlich diskutiert wurde, gesehen werden, wie Anson Rabinbach in seinem Beitrag formuliert. Darüber hinaus vermitteln die Texte jedoch das Bild unterschiedlicher Sichtweisen und Einschätzungen, sowohl was Arendts Werk selbst als auch dessen Rezeption anbelangt. Was auf den ersten Blick als Schwäche der Textsammlung scheinen könnte, dass nämlich mitunter die gleichen Textstellen von verschiedenen Autoren zitiert und kommentiert und teilweise die gleichen Quellen verwandt werden, entpuppt sich auf den zweiten Blick als Stärke des Bandes, insofern als so die unterschiedlichen Textauslegungen und Argumentationen für die Leserin und den Leser gut nachzuvollziehen sind.

Arendts Buch wurde vor allem aus drei Gründen hart und zum Teil unfair kritisiert: Der Untertitel *Von der Banalität des Bösen* geriet zum griffigen Schlagwort und wurde fehlgedeutet als gedankenlose Chiffre totalitärer Herrschaft, mit der, wie die Kritiker nicht müde wurden

Hannah Arendt 1906–1975

Foto: H. Arendt Estade



zu unterstellen, Arendt angeblich die Monströsität der Naziverbrechen verharmloste. Dagegen war Arendt bei der Abfassung ihres Gerichtsberichts über den Eichmann-Prozess, der im Februar/März 1963 im New Yorker und kurz darauf als Buch erschien, weit davon entfernt, ein allgemeines, repräsentatives Täterprofil nationalsozialistischer Verbrechen zu erstellen. Die Banalität Eichmanns sah Arendt darin, dass dieser aus der Unfähigkeit zu denken und Empathie für die Opfer zu entwickeln und nicht aus einem pervertiert bösen Willen heraus zu einem der Architekten der „Endlösung“ wurde. Seyla Benhabib analysiert in ihrem Artikel zur „Identität, Perspektive und Erzählung in Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem“, bei dem es sich um eine aktualisierte und erweiterte Fassung der ersten Abschnitte des sechsten Kapitels ihrer erwähnten Studie handelt, Arendts *Eichmann in Jerusalem* vor dem Hintergrund, dass sich in diesem Buch „einige der bewegendsten

und schwierigsten Probleme von Arendts „Leben und Werk“ wie in einem Prisma brechen. Arendt, die politische Theoretikerin, Jüdin und Holocaust-Überlebende, verarbeitete in ihrem Buch die politischen, ethischen, philosophischen und juristischen Fragen, die durch die Entführung, Aburteilung und Hinrichtung Eichmanns aufgeworfen wurden und die, wie Benhabib bemerkt, die schlimmsten Widersprüche einer historisch geprägten jüdischen Identität aufdeckten. Umso bemerkenswerter erscheint Arendts moralphilosophische (diametral gegen die damalige in der Öffentlichkeit vorherrschende Darstellung der Naziverbrecher gerichtete) These von der Banalität des Bösen, die Eichmann radikal entdämonisiert und ihn zu einem Paradebeispiel dafür macht, dass weder besonders schlechte, dumme oder bösartige Menschen unter den Bedingungen des Totalitarismus zu Tätern werden, sondern dass es vielmehr einer – wie Arendt es nannte – Gedankenlosigkeit oder Unfähigkeit zu denken und zu urteilen bedarf, die zum völligen Versagen des Gewissens führt. Der Ausdruck der Banalität wurde als Verharmlosung nicht zu beschreibender Taten empfunden und hätte allein schon zur Skandalisierung und Polarisierung der jüdischen Öffentlichkeit ausgereicht. Doch es fanden sich noch zwei weitere Aspekte in Arendts Buch, an denen die Kritik heftigen Anstoß nahm. Als Tabubruch galt ihre Darstellung der Rolle der Judenräte während des Naziregimes, denen sie eine jüdische Kooperation mit dem Feind unterstellte. Dieser Punkt wird in einigen Beiträgen des Sammelbandes gestreift, und es wird allgemein konzediert, dass die Kritiker so weit Recht hatten, dass Arendts Urteile in mehrerer Hinsicht nicht ausreichend belegt oder schlecht begründet waren. Der dritte Punkt jedoch ist gerade heute von solcher Brisanz und Aktualität, dass er von nahezu allen Autorinnen und Auto-

ren aufgeworfen und diskutiert wird: Arendt hatte die Bedingungen, unter denen Eichmann vom israelischen Geheimdienst in Argentinien entführt, inhaftiert und dann vor einem israelischen Gericht abgeurteilt und schließlich hingerichtet wurde, einer breit angelegten politischen, moralphilosophischen und juristischen Betrachtung unterworfen. Damit hat sie Material bereitgestellt, welches heute angesichts der Diskussion um eine Internationalisierung des Rechtes und die Rechtfertigung humanitärer Interventionen auf eine Wiederentdeckung wartet. Die von Arendt entwickelte Kategorie der Verbrechen gegen die Menschheit und ihr Ringen, jenseits von Partikularismus und Universalismus zu einer begründbaren Konzeption der Menschenrechte zu gelangen, werden in den Beiträgen von Benhabib und Gabriel Motzkin aus verschiedenen Perspektiven analysiert. Benhabib arbeitet allgemein die Spannung in Arendts Konzeption hinsichtlich der Kategorien Staatsbürgerschaft und Nationalität betont und Arendts „anthropologischen Universalismus“ heraus, der auf der menschlichen Fähigkeit, Neues zu beginnen, der Pluralität sowie den menschlichen Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln gründet. Motzkin diskutiert Arendts Position vor dem Hintergrund ihrer persönlichen Erfahrungen und ihres politischen Weltbildes, welches vor Beginn des Zweiten Weltkrieges vollständig ausgeprägt war. Seine These lautet: „Ihr Buch Eichmann in Jerusalem ist auch eine Abrechnung mit den Personen, die für die politische Erfahrung der Juden in dieser Zeit bestimmt waren, besonders mit Ben-Gurion, den sie verabscheute.“ Aufgrund Arendts biografischer Prägung und Erfahrung, so Motzkin weiter, war sie nicht in der Lage, die Geschehnisse im Osten, die in ihrem Buch tatsächlich nur gestreift werden, zu erfassen und empathisch zu rekonstruieren. Motzkins prägnante Schlussfolgerung

lautet: „Arendts Reaktion auf den Holocaust ist eine mögliche, wenn man davon ausgeht, dass sie auf einem dem internationalen jüdischen und sogar zionistischen Vorkriegsbewusstsein verhafteten Bewusstsein beruht, dem das Verständnis von Gerechtigkeit wichtiger ist als die Stimme der Opfer.“ Wenn Motzkin im Weiteren insinuiert, Arendt habe wegen ihres Interesses an der Gerechtigkeit den Holocaust nicht verstanden, da sie taub gewesen sei für die Stimmen der Opfer, so übersieht er die weit gehenden Reflexionen, die Arendt selbst über Verstehen und Urteilen und über die Notwendigkeit der Empathie angestellt hat. Verstehen ist bei Arendt ein Prozess kritisch-dialogischer Hermeneutik, das Ergebnis eines „Denkens ohne Geländer“, ohne die Sicherheit überkommener Traditionen oder des *common sense*. Verstehen beruht bei Arendt eher auf Distanz denn auf Empathie. Dennoch ist Motzkins Einwand insoweit interessant, als Arendt tatsächlich einerseits die Prozessführung gegen Eichmann heftig kritisierte, die darauf abzielte, der Welt eine Geschichtslektion zu erteilen und nach dem Selbstverständnis der Anklage – meisterhaft orchestriert vom Hauptankläger Gideon Hausner – die Geschichte in den Mittelpunkt des Prozesses zu stellen und bewusst auf die Wirkung von Zeugenaussagen zu setzen; andererseits gibt sie aber in anderen Schriften der „erlösenden Kraft“ (Benhabib) des Narrativen, dem Geschichtenerzählen, als Form des kritischen Verstehens aus Erfahrung und der Aneignung der eigenen Biografie einen breiten Raum. Diesem Widerspruch widmet Annette Wieviorka einen Beitrag mit dem Titel „Die Entstehung des Zeugen“, in welchem sie darstellt, wie die Holocaust-Überlebenden durch das Erzählen ihrer Geschichte ihre Identität errangen, weil sie und ihre schrecklichen Erlebnisse nunmehr durch den Eichmann-Prozess öffentlich anerkannt wurden. Indem Wieviorka

gewissermaßen auf die „therapeutische“ Wirkung des Eichmann-Prozesses hinweist, in welchem es nicht in allererster Linie um *fact-finding* ging, sondern eher um eine *talking cure*, um die Konstituierung einer lehrreichen Erinnerung – Punkte, die Arendt kritisierte –, beschreibt sie Momente rechtlich-moralischer Selbstverständigungsdiskurse, wie sie gegenwärtig in vielen post-diktatorischen Staaten stattfinden und zur Institutionalisierung von Wahrheitskommissionen geführt haben. Arendt dachte in dieser Frage konsequent in rein rechtlichen Kategorien und wollte daher juristische Urteilsfindung strikt von symbolischen Anerkennungskämpfen und psychologisch-therapeutischen Prozessen trennen. Dies ist eine Position, die gerade heute in den Diskussionen um die politische, rechtliche und moralische „Bewältigung“ der Erinnerung an die in Diktaturen begangenen Verbrechen noch Gewicht hat. Nicht nur an diesem Beitrag des Sammelbandes wird deutlich, wie aktuell Arendts Denken auch heute ist. Die Lektüre zeigt, dass Arendts Eichmann-Bericht, in den Worten von Richard Bernstein, grundlegende Fragen nach der Verantwortlichkeit, dem Urteilen und dem Bösen aufwirft und nicht primär als Beitrag zur historischen Analyse der „Endlösung“ zu lesen ist, sondern als eine Übung im Denken und Urteilen gelten kann.

Der Handlungsbegriff

Dass dieses Urteil nicht nur für Arendts Eichmann-Buch, sondern für ihr gesamtes Werk Geltung beanspruchen kann, beweisen auch die vier Artikel, die im Jahrbuch für politisches Denken 2001 zentralen Kategorien im Schaffen von Hannah Arendt gewidmet sind: dem Handeln, der Wahrheit, dem Öffentlichen und dem Privaten sowie dem Bösen.

Harald Bluhm, der schon früher zum Handlungskonzept bei Arendt publiziert hat, geht in seinem Beitrag „Handeln und

Verantwortung. Hannah Arendts Konzept politischen Denkens“ einem mehr oder weniger vernachlässigten Zug in Arendts Denken nach: Bluhm bezeichnet ihn als Arendts Theorie politischen Handelns, „die dem Generieren von Neuem durch das Handeln gerecht wird“. Unter Ausblendung der modernitätskritischen Aspekte in Arendts Werk konzentriert sich Bluhm auf Arendt als die Theoretikerin der Anerkennung der Pluralität der Meinungen, der praktischen Urteilskraft als politischem Vermögen und des Handelns als Kontingenzbewältigung. Bluhm charakterisiert Arendts Handlungsbe- griff als ein „dramaturgisch-rhetori- sches“ Handlungskonzept, in welchem Sprechen und Handeln eng aneinander gekoppelt werden. Durch ihr gemeinsames Handeln im öffentlichen Raum werden die Menschen zu politischen Akteu- ren und erschaffen eine gemeinsame Welt. Bluhm betont, dass Arendt einer- seits die Gestaltungsräume der Handelnden in der Politik betont, das heißt, dass sie gegen alle System- und Sachzwänge die Möglichkeit zu politisch verantwor- tungsvoller, freiheitlicher Handlung setzt, fügt jedoch kritisch hinzu, dass die Schwäche einer solchen Sichtweise darin liege, strukturelle Momente, die die Handlungsoptionen einschränken, aus der Betrachtung des Politischen auszu- klammern. Der zweite Beitrag zu Arendt im Jahrbuch schließt sich gut an Bluhms Artikel an. Heinz-Gerd Schmitz betrach- tet die „Perspektivische Konstitution des Politischen“ und thematisiert Arendts postmodern anmutenden, radikal anti- metaphysischen Versuch, den Begriff der Wahrheit aus dem Bereich des Politischen zu verbannen und durch den polyper- spektivischen Begriff der Meinung zu er- setzen. Arendt leitet dies ab aus ihrer schon mehrfach erwähnten Einsicht in die Pluralität und Kontingenz menschlicher Existenz. Wenn Sein und Erscheinen eins sind, worauf sollte sich dann in öffent-

lichen Angelegenheiten das Wahrheits- prädikat beziehen? Ein solch schwacher Wahrheitsbegriff legt das Fundament für den zuvor entwickelten Handlungsbe- griff. Die Handelnden agieren auf dem unsicheren Boden verschiedener Mei- nungen; in einem Deliberationsprozess müssen sie die Bedingungen, Ziele und absehbaren Folgen ihrer Handlungen klä- ren und Präferenzen entwickeln. In einem letzten Schritt verteidigt Schmitz den Arendtschen Wahrheitsbegriff gegen den (nahe liegenden) Vorwurf des Relati- vismus. Die politische Wirklichkeit, so schreibt er, wird polyperspektivisch kon- stuiert, dies geschieht aber immer inner- halb eines präpolitischen Kontextes, wel- cher die Identität des zu beurteilenden Gegenstandes sicherstellt und welcher der Deliberation der Bürgerinnen und Bürger entzogen ist.

Der Begriff des Bösen

Holger Sederström verfolgt im dritten Bei- trag des Jahrbuchs, der sich mit Hannah Arendt beschäftigt, einen doppelten Zweck: Zum einen will er die Wandlun- gen, die der Begriff des Bösen in Arendts Werk macht, deuten und erklären und da- mit zusammenhängend den Einfluss Karl Jaspers auf Arendt herausarbeiten. Als Material dient ihm hierfür der Briefwech- sel, den beide über vierzig Jahre lang bis zum Tod von Jaspers führten. Sederströms Arbeit hätte gleichfalls gut in den oben an- geführten Band von Gary Smith gepasst, da die zentrale Figur des Bösen auch im Kontext des Eichmann-Buches verhandelt wird. Die Kernthese Sederströms geht aber darüber hinaus: Er versucht nachzu- weisen, dass nicht nur Arendts eigene Erfahrungen der Flucht und des Paria- Daseins, sondern eben auch die Ausein- andersetzung mit Jaspers ihr Denken ge- prägt haben. Dies ist insofern von Inter- esse, als allgemein der Einfluss Heideg- gers als der gewichtigere eingeschätzt wurde. Auch die umstrittene Formulie-

rung der „Banalität des Bösen“ geht nach Sederström auf eine Bemerkung von Jaspers zurück und nicht auf Arendts Ehemann Heinrich Blücher, wie an mehreren Stellen in dem von Gary Smith herausgegebenen Band zu lesen ist. Indem Sederström die Konzeption des Bösen in verschiedenen Etappen im Schaffen Arendts nachzeichnet, vom Totalitarismusbuch bis zum späten, unvollendeten Urteilen, liefert er eine prägnante Darstellung der Denkbewegungen Arendts, die eine Reihe von Widersprüchen oder Unklarheiten aufzulösen vermag.

Verlustgeschichte der Öffentlichkeit

Karl Friedrich Herb widmet sich in seinem Beitrag „Licht und Dunkel. Zum Republikideal bei Jean-Jacques Rousseau und Hannah Arendt“ vergleichend dem Stellenwert und Verhältnis zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten. Bei Arendt gerät der Dualismus dieser beiden Sphären zum Begriff des Politischen schlechthin. Während Rousseau die Transparenz sowohl des Öffentlichen als auch des Privaten fordert, auf dass also, in der Licht-Dunkel-Metaphorik von Herb, auch das Private im hellen Licht erscheinen möge, errichtet Arendt hohe Trennwände zwischen beiden Bereichen, und während sie das Handeln im Öffentlichen als „zweite Geburt“ des Menschen adelt, straft sie alles Private mit einer gewissen Verachtung. Was sie am Privaten gelten lässt – etwa die Vorstellung von Heimat und Geborgenheit –, sieht sie durch den Wandel zur Intimität bedroht. Der Aufstieg der bürgerlichen Gesellschaft wird so zur Verlustgeschichte der Öffentlichkeit. Anschaulich dokumentiert Herb Arendts Vorstellung, wie mit der Herrschaft des *bourgeois* über den *citoyen* das Soziale das Politische dominiert. In eine schöne Formulierung fasst er die Arendtsche Aporie von individueller Freiheit und politischer Institution: „Die revolutionäre Wiederherstellung des öffent-

lichen Raums scheitert: die Weite der agora verengt sich zur Wahlkabine.“ Herb gelingt es in seiner knappen Darstellung, die Spannungen und Widersprüche im Denken Arendts aufzuzeigen. Sein Resümee fällt dagegen zu resignativ aus, wenn er schreibt, im Licht der Öffentlichkeit bleibe das Ziel der Politik im Dunkeln (ebd.), denn den Ansatz zur Erhellung dieses Ziels deutet er selbst an, wenn er auf Arendts späte philosophische Meditationen über das Leben des Geistes hinweist. Allerdings hätte eine Neuvermessung des öffentlichen Raumes, die Arendts Weg von der *Vita activa* zur *Vita contemplativa* begleitet, sicherlich den Rahmen seiner Ausführungen gesprengt.

Einen solch langen Weg durch das gesamte Schaffen Arendts ist Claudia Althaus in ihrer Schrift *Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie* gegangen. Der Erfahrungsbegriff dient ihr dabei als Schlüssel, die zentralen Themen und Thesen bei Arendt zu verbinden und – wo notwendig – zu erklären. Im Rückgriff auf die Kategorie „Erfahrung“ gelingt es Althaus, Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie, ihre hermeneutischen Überlegungen zur Geschichte wie auch die Grundlagen einer Theorie des öffentlichen Raums zu erkunden. Es geht der Autorin im Kern darum, die Frage nach dem Verhältnis von politischer Theorie und dem Entstehungskontext Arendtschen Denkens zu klären. Demnach konstituiert sich politische Theorie bei Arendt in der konkreten Auseinandersetzung mit historischen Erfahrungen. Dies bedeutet, dass Arendts Werk vor dem Hintergrund ihrer sozialen und kulturellen Herkunft interpretiert wird. Arendts Denken wird von Althaus auf die von Jörn Rüsen stammende Formel „Sinnbildung über Zeiterfahrung“ gebracht. Methodisch wird die Arbeit von dem Strang durchzogen, Fragen der poli-

tischen Philosophie mit geschichtstheoretischen Überlegungen in fruchtbarer Weise zu verbinden, das heißt die Interdependenzen zwischen Arendts zeitgeschichtlichen Erfahrungen und ihrer politischen Theorie aufzuspüren. Die Autorin tut dies auf zweierlei Art: Zunächst geht sie Arendts eigenen historisch-politischen Erfahrungen nach und ergründet die Motive ihrer politischen Theorie, die sich aus diesen Erfahrungen ableiten lassen. Althaus kann zeigen, dass Schlüsselbegriffe wie Kontingenz, Kontinuität, Weltverlust, Fremdsein sich rückbinden lassen an prägende biografische Einschnitte im Leben Arendts: die Krise der Weimarer Republik und das Aufkommen des Nationalsozialismus, Internierung und Exil und damit Heimatlosigkeit und Fremdheit. Über diesen biografischen Ansatz hinaus betont Althaus jedoch den Begriff der Erfahrung bei Arendt selbst als analytische Kategorie, mit der sie politisch-theoretische wie auch literarische Texte interpretiert.

Arendts Schaffen ist somit, so ließe sich zusammenfassen, geprägt von der sowohl entwurzelnden als auch befreien den Erfahrung von Ungewissheit, die es reflektierend zu „bändigen“, das heißt zu verstehen und anzunehmen gilt. Besonders anregend ist Althaus' These, mit dem Begriff der Erinnerung die von vielen Arendt-Interpreten ausgemachte Kluft zwischen der Phase der *Vita activa* und Arendts philosophischen Reflexio-

nen über das Leben des Geistes zu schließen. Dabei diskutiert Althaus den durchaus nicht unproblematischen Erfahrungsbegriff vor dem Hintergrund neuerer Diskussionen in der Geschichtswissenschaft. Es wäre eine interessante, weiterführende Fragestellung, Arendts politisch-philosophisches Denken vor dem Hintergrund des Erfahrungsbegriffes mit anderen Denkströmungen zu vergleichen oder theoriegeschichtlich neu zu verorten. Kann Arendt, ähnlich wie John Dewey, als Philosophin der *via media*, eines mittleren Weges zwischen Idealismus und Empirismus bezeichnet werden, weil auch sie eine nicht atomistische Konzeption von Erfahrung vertritt? Wie verhält sich Arendts Wahrheitstheorie zu postmodernen Strömungen, die gleichfalls anstelle von Wahrheit auf Meinungen rekurrieren und die Sphäre des Politischen als radikal perspektivisch konstituiert betrachten?

Solche Fragen zu stimulieren ist eines der Verdienste der umfassenden Studie von Claudia Althaus, die souverän die zentralen Themen bei Arendt diskutiert und Lust darauf macht, dem Arendtschen Denken ohne Geländer zu folgen. Wenn einige Fragen schließlich unbeantwortet bleiben, so sollte der Leser, die Leserin einen Ratschlag von Arendt selbst befolgen, den auch Althaus an den Schluss ihres Buches setzt: „Was allein uns wirklich helfen kann, meine ich, ist ‚réfléchir‘, Nachdenken.“

Althaus, Claudia: Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie. Göttingen 2000.

Karl Graf Ballestrem/Volker Gerhardt/Henning Ottmann/Martyn P. Thompson: Politisches Denken. Jahrbuch 2001. Stuttgart/Weimar 2001.

Smith, Gary (Hrsg.): Hannah Arendt Revisited: Eichmann in Jerusalem und die Folgen. Frankfurt am Main 2000.