

Die Macht der Unterscheidung

Über den Urteilsbegriff bei Hannah Arendt im Kontext ihrer Totalitarismus-Analyse

vorgelegt von

Diplom-Pädagogin

Hilke Falkenhagen

Von der Fakultät I – Geisteswissenschaften -

der Technischen Universität Berlin

zur Erlangung des akademischen Grades

Doktorin der Philosophie

- Dr. phil. -

genehmigte Dissertation

Promotionsausschuss:

Vorsitzender: Prof. Dr. Werner Bergmann

Berichterin: Prof. Dr. Christina Thürmer-Rohr

Berichter: Prof. Dr. Manfred Kappeler

Tag der wissenschaftlichen Aussprache: 10.12.2004

Berlin 2004

D 83

Inhaltsverzeichnis

0. Einleitung.....	5
I. Einheit und Differenz im Arendt'schen Urteilsbegriff.....	8
a) Das Urteilen als zentrales Thema im Werk Hannah Arendts	8
b) Verortung des Urteilsvermögens im Werk von Hannah Arendt.....	10
Zwischen Vergangenenem und Zukünftigem	10
Zwischen Vita activa und Vita contemplativa	14
Urteilen – die andere Seite des Handelns	16
Urteilen – der Wind des Denkens	19
c) Arendts Urteilsbegriff als hermeneutisches Rätsel.....	21
II. Totalitarismus als Traditionsbruch.....	24
a) Die Erfahrung des Totalitarismus und die Hinwendung zum Politischen.....	24
b) Verstehen nach dem Traditionsbruch.....	29
Die Untauglichkeit der Begriffe.....	29
Erfahrung als Gegenstand des Denkens	31
Geschichte(n) erzählen	34
c) Dimensionen der Urteilskraft	36
III. Totalitarismus und die Zerstörung des Urteilsvermögens.....	40
a) Angriff auf die Freiheit.....	40
– Zerstörung der politischen Dimension –	40
Verlassenheit statt Pluralität	40
Abschaffung der Freiheit	48
Ersetzung der Wirklichkeit durch Fiktion.....	53
b) Das gute Gewissen der Täter und die Unschuld der Opfer	60
– Zerstörung der moralischen Dimension der Urteilsfähigkeit –	60
Umkehrung der moralischen Grundlagen	61
Zerstörung des Selbst-Interesses	65
Eichmann und die Banalität des Bösen	71
Der Selbstzwang des logischen Denkens	76
Heidegger und die Falle des Einfalls.....	79

c) Recht ist, was der Bewegung nützt	83
- Zerstörung der juristischen Grundlagen –.....	83
Die Umwandlung des Gesetzesbegriffs	84
Organisierte Rechtlosigkeit	87
Ein neuer Verbrechertyp	89
d) Der Übersinn der Ideologie	92
- Zerstörung der historischen Grundlagen –.....	92
Zwangsläufigkeit der Geschichte.....	93
Zerstörung der Erinnerung	96
Der Übersinn der Ideologien.....	99
IV. Die Wiedergewinnung der Urteilskraft nach dem Totalitarismus	104
a) Die Welt mit Anderen teilen.....	104
- Politische Dimension –.....	104
Vom Geschmackssinn zum politischen Urteil	104
„Gemeinsinn“ und „erweiterte Denkungsart“ als Grundlagen politischen Urteilens	109
Wiedergewinnung der Freiheit	114
Der Schutz der Wirklichkeit.....	121
b) Mit sich selbst zusammenstimmen	127
- Moralische Dimension –	127
Denken als Voraussetzung moralischer Urteilsfähigkeit	128
Versprechen und Verzeihen	133
Abwendung vom Kategorischen Imperativ	135
Persönliche Verantwortung statt Kollektivschuld.....	139
c) Das Recht, Rechte zu haben	145
- Juristische Dimension –	145
Die Unabdingbarkeit positiven Rechts	145
Stabilität und Veränderbarkeit von Gesetzen	148
Das Recht, Rechte zu haben	152
d) Den Dingen einen Sinn geben.....	156
- Historische Dimension –	156
Geschichte als Erinnerung im Plural	157
Der Eichmann-Prozess - eine verfehlte Geschichtslektion.....	159
Verstehen als Versöhnung mit der Welt	161

V. Das Urteilsvermögen im Spannungsfeld von Politik und Moral	167
a) Der Vorrang des Politischen.....	167
Macht statt Gewalt	168
Ziviler Ungehorsam als Antwort auf den Verfall des Politischen	173
Solidarität statt Mitleid.....	178
b) Das Gewissen - Grenzen der Unterscheidung.....	184
Wie banal ist die Gedankenlosigkeit?	185
Die Abkehr von der Psychologie.....	189
Die Aporien der Selbst-Lüge	193
VI. Das Urteilen als politische Tätigkeit	197
- Zusammenfassung -	197
Danksagung	203
Abkürzungen	204
Literatur	205
I. Texte von Hannah Arendt	205
Monographien und Aufsatzsammlungen:	205
Sonstige Veröffentlichungen (Aufsätze und Artikel):.....	206
Unveröffentlichte Texte (Reden und Vorlesungsmanuskripte):	206
II. Sekundärliteratur über Hannah Arendt	207
III. Weitere Literatur	211

0. Einleitung

Das Urteilsvermögen nimmt in Arendts Werk eine, wenn nicht gar die zentrale Stellung ein. Da jedoch ihr philosophisches Spätwerk *Vom Leben des Geistes*¹ unvollendet blieb und Arendt nach ihrem Tod vom geplanten letzten Teil des Werkes über das Urteilen nur die Titelseite hinterließ², bleibt viel Raum für eine Interpretation oder Rekonstruktion der hinterlassenen Fragmente. Einer solchen Rekonstruktion des Urteilsbegriffs will sich diese Arbeit widmen und dabei insbesondere den Zusammenhang zwischen der Totalitarismus-Analyse und dem Urteilsvermögen in Arendts politischer Theorie erhellen. Dieser Zusammenhang ist in der umfassenden Arendt-Rezeption der vergangenen Jahre zwar erwähnt³, jedoch nicht systematisch untersucht worden, obwohl Arendt selbst immer wieder auf ihn hingewiesen hat. Auffallend ist, dass die Rezeption sich überhaupt erst in jüngster Zeit intensiver mit der Bedeutung der Geistestätigkeiten innerhalb der politischen Theorie Arendts beschäftigt⁴, während der Schwerpunkt des Forschungsinteresses lange Zeit auf ihrem Politikbegriff sowie der Totalitarismus-Analyse⁵ und dem Eichmann-Bericht⁶ lag⁷. Für diejenigen, die sich vor dem Hintergrund politischer Fragestellungen mit Arendt beschäftigten, blieben die

¹ Dem Urteilen sollte der dritte und abschließende Teil des Buches gewidmet sein, das in seinen ersten beiden Teilen das Denken und das Wollen als Tätigkeiten des Geistes behandelt. Vgl. hierzu *Vom Leben des Geistes* (LG-Verzeichnis der Abkürzungen siehe Anhang), München 1998.

² Darüber, was Arendt für den Band über das Urteilen geplant hatte, ist so gut wie nichts bekannt. Ihre in den 80er Jahren von Ronald Beiner unter dem Titel *Das Urteilen* herausgegebene Vorlesung über Kants Politische Philosophie bietet jedoch wesentliche Anhaltspunkte für eine Rekonstruktion des Arendt'schen Urteilsbegriffs. Hierzu *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie* (U), München 1998.

³ Hierzu u.a. Vollrath 1977 und 1991, Canovan 1992, Heuer 1992, Passerin D'Entreves 1994, Wellmer 1996, Beiner 1998, Benhabib 1998, Meints 1999, Villa 1999.

⁴ Hierzu u.a. Hermenau 1999, Meints 1999, Opstaele 1999, Sharpe 1999.

⁵ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (EU), München 1995. Die Originalausgabe erschien 1951 unter dem Titel *The Origins of Totalitarianism*. Dieses Buch zählt neben dem Eichmann-Bericht bis heute zu den am meisten beachteten Werken Hannah Arendts.

⁶ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (EJ), Leipzig 1990.

⁷ Hierzu u.a. Krummacher (Hrsg.) 1964, Hill 1979, Vollrath 1987, Brunkhorst 1994, Boll 1997.

Tätigkeiten der *Vita contemplativa* denen der *Vita activa* oftmals nachgeordnet. Die philosophisch Interessierten hingegen nahmen Arendt lange Zeit überhaupt nicht zur Kenntnis, was unter anderem ihrer kritischen Haltung gegenüber der Philosophie zuzuschreiben sein mag.⁸ Diejenigen, die sich neuerdings einer genaueren Untersuchung der Geistestätigkeiten zuwenden, tun dies größtenteils vor dem Hintergrund philosophischer Probleme und vernachlässigen dabei mitunter die politische Relevanz des Themas.⁹ Weil Arendt das Urteilen zunächst ausgehend von den Tätigkeiten der *Vita activa* untersuchte, es in ihrer späteren Theorie jedoch unter den Tätigkeiten des Geistes, der *Vita contemplativa*, behandelte, nimmt dieses Vermögen eine widersprüchliche Stellung nicht nur in ihrem eigenem Werk, sondern auch in der Arendt-Rezeption ein.

Die vorliegende Untersuchung will diesen Widerspruch im Kontext der Totalitarismus-Analyse beleuchten und zeigen, inwieweit Arendts Analyse der Urteilsfähigkeit eine unmittelbare Antwort auf die Erfahrung des Totalitarismus ist, die in ihren Augen einen Bruch in der bisherigen Geschichte der Menschheit bedeutet. Dass mit dieser Erfahrung auch die bis dahin geltenden Kategorien politischen Denkens hinfällig geworden sind, ist für Arendt eine unabdingbare Voraussetzung allen weiteren Nachdenkens und ihrer eigenen Neubestimmung des Politischen. Die ersten beiden Kapitel sind deshalb zunächst als Einführung in die zentralen Begriffe des Arendt'schen Denkens zu verstehen. Das erste Kapitel widmet sich dem Urteilsbegriff, seiner Stellung innerhalb der politischen Theorie Arendts sowie der Kontroverse darüber innerhalb der Sekundärliteratur. Im zweiten Kapitel soll der Begriff des Totalitarismus und dessen Signifikanz für die methodische Herangehensweise Arendts im Mittelpunkt stehen. Das dritte und vierte Kapitel bilden den thematischen Schwerpunkt der Untersuchung. Darin wird gezeigt, inwieweit Arendt bereits in ihrer Totalitarismus-Analyse grundlegende politische Erkenntnisse und Einsichten formuliert hat, die später am Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zum Urteilen stehen sollten. Den systematischen Rahmen für diese beiden Kapitel bilden vier Bereiche – ich nenne sie *politische, moralische, juristische und historische Dimensionen* –, in denen zunächst die Mechanismen der *Zerstörung der Urteilskraft* aus der Totalitarismus-Analyse herausgearbeitet werden, um im Anschluss daran die Grundlagen ihrer *Wiedergewinnung* in Arendts Überlegungen zum Urteilen ausfindig machen zu können. Da Arendt in ihrer Totalitarismus-

⁸ Auf die Politikfeindlichkeit und die Gefahr des Weltverlustes der Philosophie gehe ich im Kapitel IIa) ausführlicher ein..

⁹ Hierzu u.a. Opstaele 2000.

Analyse die Frage nach der Urteilsfähigkeit, ihren Bedingungen bzw. ihrer Zerstörbarkeit nicht systematisch untersucht hat und das von ihr geplante Buch über das Urteilen nicht mehr vollendet werden konnte, müssen die hier behaupteten Zusammenhänge zwischen Totalitarismus-Analyse und Analyse des Urteilsvermögens aus ihren Werken bzw. hinterlassenen Fragmenten rekonstruiert werden. Die Frage ist, ob mit Hilfe einer solchen systematischen Untersuchung eine Verbindung zwischen den widersprüchlichen Denkansätzen im Arendt'schen Urteilsbegriff aufgezeigt werden kann oder ob dieser Widerspruch weiterhin ein hermeneutisches Rätsel innerhalb der Arendt-Rezeption bleiben muss. Darauf versuchen die beiden abschließenden Kapitel eine Antwort zu geben, in denen die Vorrangstellung des Politischen bei Arendt im Zusammenhang mit ihrer Analyse des Gewissens diskutiert werden soll.

Dass eine solche Forschungsfrage auch nach dem Zusammenbruch totalitärer Systeme und Diktaturen des 20. Jahrhunderts keineswegs der Aktualität entbehrt, zeigt das ungebrochene Interesse, das Hannah Arendt beinahe drei Jahrzehnte nach ihrem Tod zuteil wird. Die große Resonanz, die ihr Werk seit Anfang der 1990er Jahre weltweit erfährt, verweist auf das Potenzial, das ihr Denken gerade in einer Zeit politischer Umbrüche und moralischer Verunsicherung birgt. Das zunehmende Verschwinden des öffentlichen Raumes zugunsten medialer Schauveranstaltungen sowie die Zersetzung des Politischen durch die Notwendigkeiten des globalisierten Marktes lassen Arendts Überlegungen zu den Gefahren moderner Massengesellschaften und ihrer totalitären Tendenzen äußerst brisant werden. Inwieweit mit diesem Weltverlust auch ein Verlust der Urteilsfähigkeit von Menschen einhergeht, offenbart sich nicht zuletzt in der Reibungslosigkeit, mit der sich diese Entwicklungen vollziehen. Arendts Analyse der Urteilskraft und ihrer Voraussetzungen eröffnet vor diesem Hintergrund Raum zum Nachdenken über ein Vermögen, von dessen Übung nicht nur die Integrität der Person, sondern vor allem auch der Bestand einer gemeinsamen Welt abhängen mag.

I. Einheit und Differenz im Arendt'schen Urteilsbegriff

a) Das Urteilen als zentrales Thema im Werk Hannah Arendts

Von Bedeutung war die Frage nach dem Urteilsvermögen für Arendt zeitlebens, sowohl als immerwährende Aufforderung an die eigene Urteilsfähigkeit als auch als Gegenstand ihrer wissenschaftlichen Arbeit. Schon in ihrer 1933 nahezu vollendeten, aber wegen der nationalsozialistischen Machtergreifung¹⁰ nicht mehr erschienenen Habilitationsschrift über Rahel Varnhagen¹¹ ging es Arendt implizit um die Frage nach der Urteilsfähigkeit, wenn sie die vergeblichen Versuche Rahels beschreibt, aus dem Judentum auszubrechen in einer antisemitischen Gesellschaft, die auf jeden Anpassungserfolg mit neuerlicher Stigmatisierung antwortet. Die Aussichtslosigkeit der Bemühungen Rahels sah Arendt darin begründet, dass man sich *in einer im Großen und Ganzen judenfeindlichen Gesellschaft... nur assimilieren (kann), wenn man sich an den Antisemitismus assimiliert* (RV, S.234). Rahel muss schmerzhaft begreifen, dass eine Assimilation unter den gegebenen Bedingungen a priori zum Scheitern verurteilt ist und dass dies nicht ihr persönliches Problem ist, wie sie und viele ihrer jüdischen Zeitgenossen irrtümlich glaubten. Weil die Zugehörigkeit zum Judentum keine Charaktereigenschaft, sondern ein politisches Faktum ist, kann dessen Nichtanerkennung nur zu immer neuen erfolglosen Anpassungsversuchen und Verleugnungsfolgen führen. Mit der Erkenntnis, dass ein politisches Problem wie der Antisemitismus nicht durch gesellschaftliche Assimilation gelöst werden kann, lässt Arendt Rahel ihre Urteilsfähigkeit zurückgewinnen, die ihr Judentum nun nicht mehr verleugnet, sondern sich bewusst für eine Existenz als gesellschaftliche Außenseiterin - als Paria - entscheidet.

In der Figur des Parias entdeckte Arendt wesentliche Eigenschaften, die später für ihre Beschäftigung mit der Urteilsfähigkeit von Bedeutung sein sollten. So meint sie, dass die

¹⁰ Gemeint ist hier nicht Hitlers Ernennung zum Reichskanzler am 30. Januar 1933, sondern die mit dem Reichstagsbrand am 28. Februar 1933 beginnende Außerkraftsetzung der Verfassung und Abschaffung aller Grundrechte sowie die Übernahme der Reichspräsidenschaft und damit auch des Oberbefehls über die Wehrmacht durch Hitler nach Hindenburgs Tod 1934. Haffner spricht in diesem Zusammenhang auch von den *beiden politischen Staatsstreichakten*. Vgl. hierzu Haffner 1989, S.233-246.

¹¹ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* (RV), München 1981.

Existenzweise des Parias Vorurteilslosigkeit, Realitätsnähe und die Fähigkeit zu Distanz schärfen würde, Merkmale, die aus dem Verzicht auf eine Zugehörigkeit zur gesellschaftlichen Mehrheit resultierten. Besonders auffallend seien auch die spezifische Menschlichkeit und Wärme, der Humor und die Unvoreingenommenheit der Parias, wertvolle Eigenschaften, die jedoch mit dem Verlust von politischer Freiheit zu teuer bezahlt würden. Für Arendt wiegt diese Freiheit mehr als alles andere, in ihr sieht sie den eigentlichen Sinn des Zusammenlebens von Menschen in der Welt, während die Menschlichkeit der Parias *den Tag der Befreiung, der Freiheit nicht um fünf Minuten* überleben würde. (IV, S.64) So bleibt die Paria-Existenz eine widersprüchliche, von der eine Spur zur Urteilsfähigkeit und zum Handeln, eine andere aber in die Verlassenheit und absolute Rechtlosigkeit führt.¹² Trotz aller Sympathie für die besondere Unabhängigkeit und Menschlichkeit der Parias wandte sich Arendt deshalb in ihren späteren Werken immer stärker den politischen Folgen zu, die mit dem Verlust von Freiheit und Rechten verbunden sind.

Als Arendt sich 1958, 25 Jahre nach der Entstehung ihrer Habilitationsschrift, zu einer späten Veröffentlichung entschloss, tat sie dies vor dem Hintergrund des Holocaust und warf damit erneut die Frage nach dem Zusammenhang zwischen jüdischer Assimilationsgeschichte und Antisemitismus auf. Bemerkenswert ist, dass Arendt schon in diesem frühen Werk die Begriffe des Welt- und Wirklichkeitsverlustes entwickelt und miteinander verbunden hat, die später für die Totalitarismus-Analyse und die Beschäftigung mit dem Urteilsvermögen von größter Bedeutung sein sollten. Ausdrücklich jedoch griff sie diese Frage erst in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*¹³ auf, in dem sie die Zerstörbarkeit der Pluralität von Menschen unter totalitären Bedingungen und die Auswirkungen moderner Massengesellschaften auf den Bereich des Öffentlichen untersuchte. Der Begriff des Urteilsvermögens wird hier jedoch nicht zum Gegenstand einer systematischen Untersuchung. Der Schwerpunkt liegt mehr bei der Analyse der totalen Herrschaft, ihrer Mechanismen und Ursprünge, weniger bei der Urteilsfähigkeit als einem besonderen menschlichen Vermögen.

Erst der Eichmann-Prozess, den Arendt als Berichterstatterin für die Zeitschrift *New Yorker* 1961 in Jerusalem beobachtete, veranlasste sie schließlich dazu, sich eingehend mit dem Urteilen als einer der

¹² Vgl. hierzu Nordmann 1994, S.25.

¹³ Ebd., S.5.

Tätigkeiten des Geistes, der *Vita contemplativa*, zu beschäftigen und damit gleichermaßen das Gegenstück zu ihrer 1958 veröffentlichten Untersuchung über die Tätigkeiten der *Vita activa*¹⁴ zu entwickeln. Darin hatte Arendt Arbeiten, Herstellen und Handeln hinsichtlich ihres Bezugs zur Welt und dessen Veränderungen von der Antike bis zur Neuzeit untersucht, wobei sie das Handeln als die politischste aller Tätigkeiten heraushob. Auf ähnliche Weise wollte sie auch Denken, Wollen und Urteilen analysieren und den besonderen politischen Charakter des Urteilens zum Vorschein bringen. Den Teil über das Urteilen konnte Arendt vor ihrem Tod jedoch nicht mehr vollenden. Was sie für diesen dritten Band ihrer Analyse der Geistestätigkeiten¹⁵ plante, ist im einzelnen nicht bekannt, hinterlassen hat sie jedoch ihre Vorlesungsmanuskripte zu Kants Politischer Philosophie, in denen sie bereits wesentliche Gedanken zum Urteilen entworfen hatte. 1982, sieben Jahre nach ihrem Tod, veröffentlichte Ronald Beiner die Seminaufzeichnungen zur Kant-Vorlesung, die Arendt 1970 an der New School for Social Research hielt und die seither als wichtigste Quelle für die Rezeption des Arendt'schen Urteilsbegriffs dient.¹⁶

b) Verortung des Urteilsvermögens im Werk von Hannah Arendt

Zwischen Vergangem und Zukünftigen

Um den *Ort* des Urteilsvermögens in Arendts Analyse ausfindig machen zu können, müssen zunächst die verschiedenen Kontexte untersucht werden, in denen das Urteilen als eigenständiges Vermögen auftaucht. In diesem Zusammenhang ist es notwendig, wesentliche begriffliche Unterscheidungen vorzustellen, die für das Verständnis des Arendt'schen Denkens und ihrer Analyse der Urteilskraft unabdingbar sind. Dabei handelt es sich um Unterscheidungen, die keinem formalen Ordnungsschema folgen, sondern das Wesen der Dinge selbst aufzuspüren suchen, das sich in ihrer Erscheinung offenbart. Im Dialog mit der politischen Tradition und vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung nimmt Arendt Differenzierungen vor, die – wenngleich auf Erfahrungen gründend – in ihrem Charakter kaum im Sinne empirischer Erkenntnisse anwendbar sind. Ihre Begriffe dienen dem

¹⁴ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (VA), München 1981.

¹⁵ Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes* (LG), München 1998. Der Band enthält die ersten beiden Teile der Analyse der Geistestätigkeiten *Das Denken* und *Das Wollen*.

¹⁶ Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie* (U), München 1998.

Verstehen des Wesentlichen, das sich in den verschiedenen Phänomenen offenbart und sie voneinander unterscheidet. Dabei trennt und differenziert Arendt *nicht nach subjektiven Tätigkeiten oder Essenzen, sondern nach Orten, die den Begriffen und Erfahrungen jeweils eine partikulare Gültigkeit vermitteln...*(D)er Begriff des Ortes lässt sich als Gegenbegriff zu denen der Funktion und der Dialektik lesen. Während die Funktion durch Abstraktion die Dinge ihrer Besonderheit beraubt, gewährt der Ort ihnen die Möglichkeit, sich zu zeigen. Während die Dialektik im Sog der Vermittlungen das Besondere verschwinden lässt, lässt die Verknüpfung von Orten die Elemente in ihrer Eigenart stehen. Was auf diese Weise entsteht, ist weder ein System noch eine Struktur, sondern eine Karte, auf der verschiedene Gedankenkonstellationen netzartig miteinander verbunden sind, wo es aber zugleich Stellen gibt, die sich nicht mehr glatt aneinanderfügen, und wo Brüche, Lücken und offene Enden sichtbar bleiben.¹⁷ Die im Folgenden vorgestellten Unterscheidungen dienen dazu, den Ort des Urteilsvermögens in diesem Gedankennetz aufzuspüren.

Hält man sich an die Fragmente aus dem Nachlass, die unter dem Titel *Was ist Politik* 1993 erstmals veröffentlicht wurden, findet man darin die wohl konkretesten Ausführungen Arendts zum Urteilsbegriff. Das Urteilen wird hier bestimmt als die Fähigkeit zu unterscheiden, indem man das Besondere einer jeden Erscheinung erkennt, das sie vom Allgemeinen abhebt. *Dies Urteilen, das maßstablos ist, kann sich auf nichts berufen als die Evidenz des Geurteilten selbst, und es hat keine anderen Voraussetzungen als die menschliche Fähigkeit der Urteilskraft* (WiP, S.20), ein Vermögen, über das Menschen qua Geburt verfügen und das sie durch Übung entfalten können. Begründet ist diese ungewöhnliche anthropologische Grundannahme bei Arendt in der engen Verbindung zwischen Urteilen und Anfangen: Weil Menschen selbst Anfangende sind, verfügen sie auch über genügend Ursprung in sich, um unabhängig und ohne vorgegebene Regeln zu urteilen. Um diese Unabhängigkeit bewahren zu können, muss die Urteilskraft darauf bestehen, unmittelbar und maßstablos zu urteilen, ausgehend immer vom Einzelnen in seiner Besonderheit und Unterscheidbarkeit vom Allgemeinen. Solche Urteile sind deshalb auch niemals zwingend im Sinne eines logisch unausweichbaren Schlusses, sie können Andere aber überzeugen. *Zwingend beweisbar ist immer nur die Zuordnung, das Messen und Maßstabanlegen, die in diesem Sinne vorgenommene Regelung des Einzelnen und Konkreten, die die Gültigkeit des Maßstabes der Natur der Sache nach voraussetzt; und dies Zuordnen und Regeln, in dem nichts mehr entschieden wird, als dass man*

¹⁷ Nordmann 2002, S.852f.

entweder nachweisbar falsch oder richtig zu Werke geht, hat sehr viel mehr mit einem schlussfolgernden als mit einem urteilenden Denken zu tun. (WiP, S.22)

Maßstabloses Urteilen, bei dem ausgehend von einem Partikularen zum Allgemeinen vorgedrungen wird¹⁸, unterscheidet Arendt also grundsätzlich vom ordnenden Subsumieren eines Besonderen unter ein bereits vorgegebenes Allgemeines. In solchen ‚Urteilen‘ liegt nämlich ihrer Ansicht nach immer ein Vorurteil verborgen, weil nur das Einzelne beurteilt wird, nicht aber der Maßstab selbst, nach dem es beurteilt wird, bzw. dessen Angemessenheit für das zu Messende. Wirklich beurteilen kann man demnach überhaupt nur etwas Besonderes, das nicht schon allgemeinen Regeln unterworfen ist. Arendt bricht hier mit einer Tradition, die im Vorhandensein allgemeiner Maßstäbe eine Voraussetzung für die Urteilsfähigkeit sieht, ohne die in ihnen verborgenen Vorurteile überhaupt zu benennen bzw. zu reflektieren.¹⁹ Ihre Unterscheidung zwischen Vorurteilen und Urteilen bedeutet jedoch keine grundsätzliche Zurückweisung von Vorurteilen, deren Unvermeidbarkeit im alltäglichen Leben Arendt durchaus anerkennt. Ihr geht es vielmehr um eine Begrenzung von Vorurteilen auf den gesellschaftlichen Bereich, wo diese sich kaum als gefährlich erweisen würden. Denn *echte Vorurteile* (WiP, S.18) zeichnen sich ihrer Ansicht nach dadurch aus, dass sie gar nicht von sich behaupten, Urteile zu sein, und sich ganz offen auf irgendeine Allgemeinheit mit dieser oder jener Meinung, nicht jedoch auf eine bestimmte Erfahrung berufen. Gerade deshalb könnten sie sehr leicht die Zustimmung anderer gewinnen, ohne dafür große Überzeugungsarbeit leisten zu müssen. Im Bereich des Politischen, wo es immer um die Beurteilung tatsächlicher Erfahrungen geht, ziehen Vorurteile hingegen verheerende Folgen nach sich.

Die heutzutage kaum noch populäre Unterscheidung zwischen den Bereichen des Gesellschaftlichen und Politischen bedarf einer genaueren Erklärung, die nicht nur zum Verständnis des Unterschieds zwischen Urteil und Vorurteil beiträgt, sondern auch den Zusammenhang mit der Erfahrung des

¹⁸ Als Beispiel hierfür führt Arendt das ästhetische Urteil an: *Wir haben keine Regel, die hier angewandt werden könnte. (Wenn Sie sagen: ‚Was für eine schöne Rose‘, so kommen Sie zu diesem Urteil nicht, indem Sie zunächst einmal sagen: ‚Alle Rosen sind schön, diese Blume ist eine Rose, deshalb ist diese Rose schön.‘ Oder umgekehrt: ‚Schönheit gehört zu den Rosen, diese Blume ist eine Rose, also ist sie schön.‘)* (U, S.25) Auf die Bedeutung des ästhetischen Urteils für Arendts Urteilsbegriff wird ausführlich im Kapitel 4a) eingegangen.

¹⁹ Hier zeigt sich die Nähe Arendts zu postmodernen Denkansätzen, deren dekonstruktionistischer Ansatz ebenso auf die Offenlegung solcher in allen Verallgemeinerungen und Kategorien verborgenen Vorurteile zielt.

Totalitarismus offen legt. Als Gesellschaft bezeichnet Arendt *jenes sonderbare, irgendwie zwitterhafte Reich zwischen dem Politischen und Privaten, in welchem seit Beginn der Neuzeit die meisten Menschen den größten Teil ihres Lebens verbringen* (ZZ, S.104). Im Gegensatz zur Sphäre des Politischen, die auf der Tatsache der Pluralität als der grundlegenden Verschiedenheit von Menschen beruht, regiert in der Gesellschaft das Prinzip *gleich und gleich gesellt sich gern* (ebd., S.104), wonach nicht die persönlichen Unterschiede, sondern die Gruppenzugehörigkeiten von Menschen ausschlaggebend sind. Das Kriterium für den gesellschaftlichen Bereich ist für Arendt deshalb Konformismus, was bedeutet, dass nur diejenigen in eine bestimmte Gruppe aufgenommen werden, die den allgemeinen Unterscheidungsmerkmalen entsprechen, welche die Gruppe zusammenhalten. Die Folge eines solchen Konformismus ist auf der anderen Seite die Diskriminierung um der eigenen Identifizierbarkeit willen. Der Begriff Diskriminierung wird hier von Arendt jedoch nicht im Sinne einer Bewertung, als Herabsetzung oder Stigmatisierung, benutzt, sondern - vom englischen Sprachgebrauch abgeleitet – im Sinne einer Unterscheidung zwischen verschiedenen Gruppen, die jeweils einen eigenen Raum innerhalb der Gesellschaft beanspruchen. Solange diese Diskriminierung auf den gesellschaftlichen Bereich begrenzt bleibt, ist sie in Arendts Augen völlig legitim, ja sogar ein *gesellschaftliches Recht* (ZZ, S.105).

Wenn Arendt nun Vorurteile, ebenso wie Diskriminierung im gesellschaftlichen Bereich für legitim erklärt, so deshalb, weil es hier eben nicht um die gemeinsame Welt und die Pluralität von Menschen, nicht um Gleichheit im Sinne gleicher Rechte und Würde und um Freiheit im politischen Sinne, nicht um Handeln und Urteilen, sondern vorwiegend um Geselligkeit geht, darum also, mit wem man sich zusammentut, wenn es nicht um öffentliche Angelegenheiten geht. Im Bereich des Politischen hingegen, wo man sich ohne Urteile gar nicht bewegen kann, muss gerade die *Aufhellung und Zerstreung* (WiP, S.17) von Vorurteilen im Mittelpunkt stehen. An dieser Stelle wird deutlich, dass Arendts Urteilsbegriff keineswegs in einem populären Sinne gebraucht werden kann, sondern unmittelbar an ihren Politikbegriff gebunden ist. Nur wo die Pluralität als grundlegende Verschiedenheit von Menschen, die den Raum des Politischen überhaupt erst konstituiert, garantiert ist, können Menschen urteilen. Da, wo man wie in der Gesellschaft sich jeweils nur unter seinesgleichen bewegt, ist Urteilen im Sinne Arendts gar nicht möglich.

Die Unterscheidung von Politik und Gesellschaft, die Arendt hier vornimmt, stößt in der Rezeption vor allem deswegen auf Schwierigkeiten, weil sie mit der Realität des 20. Jahrhunderts so wenig zu tun zu haben scheint. Jedoch geht es Arendt in diesem Zusammenhang weniger um eine empirische

Aussage als um die Unterscheidung verschiedener Prinzipien, die sie im Ergebnis ihrer Analyse moderner Massengesellschaften im allgemeinen und totalitärer Systeme im besonderen vornimmt. Gerade weil die Erfahrung des Totalitarismus gezeigt hat, wie weitgehend der Raum des Politischen durch das Gesellschaftliche zerstört werden kann, müssen beide Bereiche prinzipiell voneinander unterschieden werden. Erst im Anschluss daran kann Arendt zeigen, wie deren Ineinandergreifen sich in der Welt manifestiert und warum das Eindringen des gesellschaftlichen in den politischen Bereich für die Urteilsfähigkeit so verheerend sein kann. Denn mit dem Gesellschaftlichen gelangen auch die Vorurteile in die Politik.

Die Gefährlichkeit von Vorurteilen in der Politik – das zeigt Arendt bereits in ihrer Totalitarismus-Analyse²⁰ - liegt darin begründet, dass sich in den meisten Vorurteilen ein Stück Vergangenheit verbirgt, das auf einen realen Erfahrungshintergrund und damit auf ein früher gefälltes Urteil verweist, das *unbesehen und unrevidiert durch die Zeiten geschleppt wurde...Die Gefahr des Vorurteils ist gerade, dass es eigentlich in der Vergangenheit, also ungewöhnlich gut verankert ist, und darum nicht nur dem Urteilen vorgreift und es verhindert, sondern mit dem Urteilen auch eine eigentliche Erfahrung des Gegenwärtigen unmöglich macht.* (WiP, S.19) Deswegen ist es unabdingbar, will man ein Vorurteil zerstreuen, den darin enthaltenen Urteilen auf die Spur zu kommen und ihren Wirklichkeitsgehalt aufzuzeigen. Ignoriert man hingegen diese vergangenen Erfahrungen, müssen alle gegenläufigen Aufklärungsversuche ins Leere laufen. Urteilsfähigkeit verlangt demnach, Vergangenes und Gegenwärtiges voneinander zu unterscheiden und in Bezug zueinander zu setzen, indem man bestehende Vorurteile nach ihrem früheren Erfahrungsgehalt befragt und dessen Relevanz für die aktuelle Situation abschätzt. Insofern solches Urteilen in seinen Folgen für die Welt auch über den gegenwärtigen Moment hinausreicht, knüpft es die Erfahrungen der Vergangenheit auch an die Zukunft.

Zwischen Vita activa und Vita contemplativa

Das Urteilen steht aber nicht nur auf besondere Weise zwischen dem Vergangenen und dem Zukünftigen, sondern auch zwischen dem tätigen und dem geistigen Leben. Arendts Untersuchungen der Vita activa und der Vita contemplativa²¹ greifen den alten Konflikt zwischen Politik und

²⁰ Hierzu EU, S.546ff.

²¹ Hierzu VA und LG.

Philosophie auf, wie er seit dem Prozess des Sokrates die gesamte politische und philosophische Tradition durchzieht. Um den Stellenwert des Politischen im Altertum und dessen zunehmenden Bedeutungsverlust zugunsten des Gesellschaftlichen in der Neuzeit aufzuzeigen, verfolgt Arendt die Begriffe *Vita activa* und *Vita contemplativa* in ihrer Entstehungsgeschichte zurück bis zu deren antiken Quellen und untersucht den Wandel, den sie seitdem erfahren haben. Beide Begriffe gehören eigentlich gar nicht zur antiken, sondern erst zur mittelalterlichen Tradition, wo sie als Übersetzung für die aristotelischen Begriffe des *bios politikos* und *bios theoretikos* eingeführt, in ihrer Bedeutung aber völlig uminterpretiert wurden.²² Was dabei dem Begriff der *Vita activa* abhanden kam, war das im eigentlichen Sinne Politische, das nach antiker Vorstellung allein der Freiheit des Handelns zugehörte, nicht aber dem Arbeiten und Herstellen als Tätigkeiten, die den Zwängen und Notwendigkeiten des Lebens gehorchten. Mit dem Verschwinden des antiken Stadtstaates als der grundlegenden Erfahrung des aristotelischen Denkens wurden nicht nur die ausdrücklich politischen Tätigkeiten der *Vita activa* zugerechnet, sondern alle aktiven Beschäftigungen mit den Dingen der Welt. Das Handeln verlor seinen explizit politischen Charakter und wurde zu einer Tätigkeit wie alle anderen, untergeordnet den Notwendigkeiten menschlichen Daseins. Von den freien Lebensweisen des Aristoteles blieb allein der *bios theoretikos*, die Existenzweise des Philosophen, übrig.

Einen Vorrang der *Vita contemplativa*, des geistigen Lebens, der aus dieser Erfahrung abgeleitet wurde, gab es aber bereits bei Plato, und selbst bei Aristoteles waren die unterschiedlichen Lebensweisen von der Unterscheidung zwischen der Ruhe der Kontemplation und der Unruhe des Tätigseins durchzogen, wobei der Zustand der Ruhe als der anstrebenswerte und zum Betrachten der Wahrheit führende gepriesen wurde. Von einer solchen Vorrangstellung der *Vita contemplativa* vor der *Vita activa* verabschiedet sich Arendt in ihrer Analyse vollkommen. *Wenn daher meine Aneignung des Begriffs Vita activa in offenkundigem Widerspruch zur Tradition steht, so nicht, weil ich die Gültigkeit der Erfahrungen, die zu einer Unterscheidung zwischen einer Vita activa und einer Vita contemplativa führten, bezweifele; woran ich zweifele, ist vielmehr lediglich die hierarchische Ordnung, die dieser Unterscheidung von Anfang an anhaftete...Mein Einwand gegen*

²² Aristoteles hatte drei Lebensweisen - *bioi* - des von Notwendigkeiten des alltäglichen Lebens freien Mannes unterschieden, die sich alle im Bereich des ‚Schönen‘ abspielen: *das Leben, das im Genuss und Verzehr des körperlich Schönen dahingeht; das Leben, das innerhalb der Polis schöne Taten erzeugt; und das Leben des Philosophen, der durch Erforschen und Schauen dessen, was nie vergeht, sich in einem Bereich immerwährender Schönheit aufhält* (VA, S.19).

die Tradition besteht wesentlich darin, dass durch das in der überlieferten Hierarchie der Kontemplation zuerkannte Primat die Gliederungen und Unterschiede innerhalb der Vita activa verwischt oder nicht beachtet worden sind. (VA, S.22) Arendts Kritik richtet sich an dieser Stelle ausdrücklich gegen eine Nivellierung der Unterschiede zwischen den Tätigkeiten von Menschen zugunsten ihrer Unterordnung unter *eine* von ihnen, wie sie sich durch die gesamte abendländische Philosophiegeschichte zieht. Zwar hätte die moderne Verkehrung der Tradition durch Marx und Nietzsche die Vorrangstellung der Vita contemplativa aufgehoben, jedoch teilte auch sie noch die Grundannahme ihrer Vordenker, dass den menschlichen Tätigkeiten ein einziges zentrales Anliegen zugrunde liegen müsse, damit überhaupt eine Ordnung etabliert werden könne. Arendt gibt sich mit einer solchen Umkehrung der Hierarchie nicht zufrieden, sondern stellt den begrifflichen Rahmen überhaupt infrage. *Wenn ich von der Vita activa rede, so setze ich voraus, dass die in ihr beschlossenen Tätigkeiten sich nicht auf ein immer gleichbleibendes Grundanliegen ‚des Menschen überhaupt‘ zurückführen lassen, und dass sie ferner den Grundanliegen einer Vita contemplativa weder überlegen noch unterlegen sind.* (ebd., S.22f) Arendts Interesse gilt der Frage, wodurch sich die Tätigkeiten innerhalb der beiden Lebensweisen voneinander unterscheiden und wie sich deren Verhältnis zueinander und zur Welt historisch entwickelt hat. Absicht dieser historischen Analyse ist es, die neuzeitliche Weltentfremdung in ihrem doppelten Aspekt, *der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein* (VA, S.13), in ihre Ursprünge zurück zu verfolgen, um dadurch zu einem besseren Verständnis des neuzeitlichen Gesellschaftsphänomens zu kommen.

Das Urteilen nimmt innerhalb der Tätigkeiten von Vita activa und Vita contemplativa eine besondere Stellung ein. Wird es auf der einen Seite von Arendt unter den Tätigkeiten des Geistes analysiert, so ist es doch hinsichtlich seiner Welthaftigkeit und der unmittelbaren Bedeutung für den Bereich des Politischen eher dem Handeln und damit dem tätigen Leben zuzuordnen. So wie das Handeln für Arendt die *politische Tätigkeit par excellence* (VA, S.16) ist, bezeichnet sie das Urteilen als die politischste unter den Tätigkeiten des Geistes. Betrachtet man das geistige Leben als andere Seite des tätigen Lebens, kann man vom Urteilen auch als von der anderen Seite des Handelns sprechen.

Urteilen – die andere Seite des Handelns

Die Tatsache, dass mit dem Triumph des Gesellschaftlichen über das Politische in der modernen Entwicklung die Pluralität der Menschen in wachsendem Maße verlorengegangen ist, bildet den Hintergrund für Arendts Auseinandersetzung mit den Tätigkeiten der Vita activa. Nur in diesem

Kontext ist auch die enge Verbindung zu verstehen, die für Arendt zwischen dem Handeln und dem Urteilen besteht, denn beide haben ihren gemeinsamen Grund in der Pluralität von Menschen. So wie das Handeln auf die Anwesenheit unterschiedlicher Menschen angewiesen ist, bedarf das Urteilen verschiedener Perspektiven auf die Welt, die in den Meinungen von Menschen ihren Ausdruck finden und dadurch, ebenso wie die Taten der Handelnden, in der Öffentlichkeit in Erscheinung treten. Handeln und Urteilen konstituieren somit den politischen Raum zwischen Menschen und beide bedürfen eines solchen Raumes, um immer wieder neu entstehen zu können.

Wenn Arendt die Tätigkeiten der *Vita activa* zum Inhalt einer eigenständigen Untersuchung macht, so geht es ihr auch hier um das Sichtbarmachen der Unterschiede zwischen den Tätigkeiten, die menschliche Existenz kennzeichnen und diese auf jeweils verschiedene Art und Weise bedingen. Zur *Vita activa* gehören neben Handeln noch das Arbeiten und das Herstellen, denen Arendt jeweils eine der Grundbedingungen zuweist, unter denen Menschen die Erde bewohnen. So steht das Arbeiten unter der Bedingung des Lebens als einem biologischen Prozess des menschlichen Körpers, der für seinen Erhalt bestimmte Dinge braucht. Das Arbeiten ist im Sinne dieser Begrifflichkeit also unmittelbar an die Lebensnotwendigkeiten des menschlichen Organismus gebunden. Seine Produkte sind zum unmittelbaren Verbrauch bestimmt und damit ohne Bedeutung für die Welt zwischen Menschen, die auf eine gewisse Beständigkeit und Dauerhaftigkeit angewiesen ist. Das Herstellen hingegen steht unter der Bedingung der Weltlichkeit, der *Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität* (VA, S.14). Im Herstellen manifestiert sich das, was Menschen von reinen Naturwesen unterscheidet und worin sie ihre individuelle Vergänglichkeit zu überdauern suchen. Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die im Gegensatz zu den Produkten der Arbeit, die von lebendigen Prozessen aufgezehrt werden, in ihrer objektiven Gegenständlichkeit Menschen ein Zuhause bietet, indem sie über die Begrenztheit menschlichen Lebens hinaus Bestand hat. Während das Herstellen bestimmte Zwecke verfolgt und also geplant werden kann, entspringt das Handeln der Spontaneität von Menschen; *entscheidend ist nur, was ich jetzt im Augenblick tue, dies ändert alles bis zur Unkenntlichkeit* (DT I, S.48). Die Grundbedingung des Handelns ist die Pluralität, die *Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern* (VA, ebd.) und erst zwischen diesen Vielen in ihrer Verschiedenheit die Welt im politischen Sinne entsteht. Damit ist das Handeln für Arendt die einzige Tätigkeit, die sich direkt zwischen Menschen, ohne Vermittlung von Materie abspielt. Die Pluralität ist im Vergleich zu den beiden anderen menschlichen Bedingtheiten in besonderer Weise auf das Politische, wie es Arendt versteht, bezogen: ohne sie könnte es einen eigenständigen Bereich des

Politischen als Raum des Handelns überhaupt nicht geben. Nur der *im Plural erschaffene Mensch* (VA, S.15) hat die Möglichkeit, qua seiner Unterschiedenheit von anderen aus dem Kreislauf des Natürlichen und Notwendigen herauszutreten und etwas Neues in der Welt zu beginnen.

Wenn Arendt in ihrer Analyse der Tätigkeiten der Vita activa auf die antike Polis und deren Politikverständnis zurückgreift, so ist das nicht einer nostalgischen Verklärung der Antike oder einer Vorliebe für elitäre Gemeinschaften geschuldet, sondern allein der dort noch existierenden Unterscheidung zwischen den Bereichen der Notwendigkeit und der Freiheit sowie der daraus resultierenden Sonderstellung des Handelns, das in der Entwicklung der Neuzeit zunehmend gefährdet und durch den Totalitarismus vollkommen zerstört worden ist. Zwar haben bereits seit Plato Philosophen und politische Machthaber immer wieder den Versuch unternommen, das Handeln durch Herstellen zu ersetzen, um damit dem hoffnungslosen Ungefähr und der Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns zu entrinnen und es in lenkbare Bahnen zu zwingen. Als wesentlich gefährlicher für das Handeln erwies sich jedoch in Arendts Augen die mit der Neuzeit beginnende Verherrlichung der Arbeit, die im 20. Jahrhundert zur Entstehung einer Arbeitsgesellschaft führte, in der Politik und Freiheit völlig hinter den Notwendigkeiten des Lebensprozesses verschwanden. Der Sieg des animal laborans, der sich in den modernen Massengesellschaften manifestierte, führte zu einem allmählichen Verschwinden des Handelns und seiner Triebfedern. *In ihrem letzten Stadium verwandelt sich die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders, und diese verlangt von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in dem Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht.* (VA, S.314) In diesem Strom, in dem alle mitschwimmen, wird die Verschiedenheit von Menschen bedeutungslos und das Handeln überflüssig. Wenn Arendt in diesem Zusammenhang von einer noch nie da gewesenen Weltlosigkeit spricht, so meint sie damit das Verschwinden des weltlichen Zwischenraumes, das mit der Zerstörung der Pluralität einhergeht.

Indem Arendt nicht müde wird, das Handeln als grundlegende Tätigkeit des Politischen hervorzuheben, stellt sie der verhängnisvollen Rückverwandlung von Menschen in Gattungswesen, wie sie unter den Bedingungen der totalen Herrschaft ihren erschütterndsten Ausdruck gefunden hat, eine Tradition entgegen, in der nicht die Notwendigkeit naturähnlicher Prozesse, sondern Pluralität und Freiheit das Menschsein begründen. In diesem Bezug auf die Pluralität als Maßstab ihrer Analyse der menschlichen Tätigkeiten liegt der wesentliche Unterschied zwischen Arendts Begriffsbestimmungen und denen der philosophischen Tradition. Die Hierarchie zwischen Vita activa

und Vita contemplativa wird aufgebrochen zugunsten einer Hierarchie der Welthaftigkeit, die Arendt innerhalb beider Lebensbereiche herausarbeitet. Ist innerhalb der Vita activa das Handeln am engsten an die Bedingung der Pluralität gebunden, so erweist sich das Urteilen als die entsprechend politischste Tätigkeit innerhalb der Vita contemplativa. Beide Bereiche schließen einander also nicht mehr aus, sondern sind durch den besonderen Charakter von Handeln und Urteilen miteinander verbunden.

Urteilen – der Wind des Denkens

Steht das Urteilen auf der einen Seite in enger Verbindung mit dem Handeln, so ist es auf der anderen eingebunden in die Tätigkeiten des Geistes, zu denen Arendt neben dem Urteilen das Denken und Wollen zählt. Jede dieser drei Tätigkeiten existiert für sich, keine lässt sich aus einer anderen ableiten; sie sind *selbständig* (LG, S.70) in dem Sinne, dass sie ihren eigenen Gesetzen gehorchen und im Gegensatz zu den Tätigkeiten der Vita activa an keine der Bedingungen des Lebens oder der Welt gebunden sind. Ihre einzige Abhängigkeit besteht in einer gewissen *Stille der Leidenschaften der Seele* (LG, S.76), die Arendt jedoch nicht als eine Bedingung betrachtet, weil Menschen, wie sie meint, im Prinzip in der Lage seien, ihre Leidenschaften geistig zu transzendieren. Dadurch könnten sie zwar nicht die Wirklichkeit unmittelbar verändern, aber immerhin die Grundsätze ihres Handelns und Urteilens selbst bestimmen. Insofern sieht Arendt die Tätigkeiten des Geistes, so unnütz und ergebnislos sie gegenüber den weltlichen Tätigkeiten erscheinen, als ausschlaggebend für das Handeln in der Welt an. Im Unterschied zu den Tätigkeiten der Vita activa sind die Tätigkeiten des Geistes in der Welt der Erscheinungen unsichtbar. Sie selbst erscheinen nie, zeigen sich jedoch dem *denkenden, wollenden und urteilenden Ich, das sich seiner Tätigkeit bewusst ist, aber nicht die Fähigkeit oder das Bedürfnis hat, als tätiges zu erscheinen* (LG, S.77). Der Geist nimmt nicht einfach die Erscheinungen auf, wie sie in der Welt gegeben sind, sondern verwandelt diese in ein *Experiment des Ichs mit sich selbst* (LG, S.80); die *Vielheit* der Welt wird auf eine *Zweiheit* (ebd.) im Menschen zurückgeführt, die sich im Bewusstsein ausdrückt. Die Tätigkeiten des Geistes sind deshalb zwar lautlos, aber nicht stumm und selbstvergessen. Sie beruhen auf der Fähigkeit zur Reflexivität, zum inneren Zwiegespräch. Dieses Zwiegespräch findet jedoch unter verschiedenen Voraussetzungen statt; während das Denken mit sich selbst wie mit einem Freund spricht, gebietet das Wollen sich selbst wie der Herr dem Knecht. Das Urteilen hingegen reflektiert auf sich selbst, indem es zwischen Gefallen und Missfallen unterscheidet. *Das Selbst im Denken ist*

ein Freund, im Wollen ein Feind und im Urteilen der Maßstab oder das wovon ich ausgehe, wenn ich mir ein Urteil bilde. (DT II, S.756)

Ebenso unterscheiden sich die Geistestätigkeiten auch in ihrem Bezug auf die Welt der Erscheinungen. So setzen Wollen und Urteilen das Denken voraus, weil es die den Sinnen gegebenen Erscheinungen für die anderen geistigen Tätigkeiten vorbereitet, indem es sie entsinnlicht und einen ‚draußen‘ wahrgenommenen Gegenstand in ein ‚inneres‘ Bild verwandelt, das im Gedächtnis bewahrt wird. Das Denken entsteht in der aktiven und vorsätzlichen Erinnerung an diese Gedächtnisbilder, mit denen es umzugehen versucht. Insofern beginnt bei Arendt alles Denken immer mit einem An-Denken, das nach Klärung und begrifflicher Verdichtung sucht. Denken kann weder den Willen in Bewegung setzen noch der Urteilskraft Regeln geben, aber es ist in der Lage, die Gegenstände der Erfahrung so aufzubereiten, dass der Geist mit ihnen umgehen kann. Vergegenwärtigt das Denken Abwesendes der Vergangenheit oder Gegenwart, so hat es das Wollen mit dem Abwesenden der Zukunft zu tun. Es nimmt vorweg, was die Zukunft bringen kann, und ist insofern mit Ungewissheit behaftet. Das Wollen, bei Arendt das Organ freier Spontaneität, will immer etwas tun und verachtet deshalb das Denken als scheinbares Nichts-Tun. Wollen hat es also nicht mit Objekten, sondern mit Projekten zu tun, es verwandelt das Begehren in Absichten. Deshalb bezeichnet Arendt die vorherrschende Stimmung des wollenden Ich als *Anspannung*, während das denkende Ich von *Heiterkeit* begleitet wird. (LG, S276f) Wie im Denken sind Menschen aber auch im Wollen immer Zwei-in-einem, weil jeder Wille einen Gegenwillen hervorbringt. Im Gegensatz zum Denken bedürfen diese Zwei – Willen und Gegenwillen – jedoch der Versöhnung, um wieder eins zu werden. So wie das Zwiegespräch des Denkens ohne innere Spaltung verstummen würde, bedarf der Wille der Aufhebung dieser Spaltung, um überhaupt seiner selbst mächtig zu werden. Im andauernden Konflikt würden Willen und Gegenwillen einander fortwährend lähmen; in ihrer Versöhnung hingegen tritt die persönliche Identität zutage, der Charakter des Selbst, der im Denken bedeutungslos ist.

Bleibt jedoch der Wille in seinem Bezug auf das eigene Selbst verhaftet, so tritt im Urteilen die Person, die sich in der Identität des Willens manifestiert, in die mit Anderen geteilte Welt ein. Wollen und Urteilen verbindet zwar miteinander, dass sich beide im Gegensatz zum Denken auf Einzelnes und Besonderes beziehen und sie damit der Welt der Erscheinungen sehr viel näher sind. Während das Wollen aber in sich selbst gefangen bleibt, verwirklicht das Urteilen das Denken in der Welt der Erscheinungen. Urteilen und Denken hängen also in Arendts Analyse unmittelbar zusammen, müssen

jedoch auch voneinander unterschieden werden. Denn während das Denken, das sich in seiner Beschäftigung mit dem Allgemeinen von der Welt zurückgezogen hat, die eigenen Ergebnisse immer wieder zerstört und von neuem beginnt, muss das Urteil auf konkrete und besondere Situationen in der Welt reagieren und zu einer Entscheidung kommen. Wesentlich ist für Arendt in diesem Zusammenhang, dass erst im Urteilen der Einzelne wieder aus der Zurückgezogenheit des Denkens und der Selbstbezogenheit des Wollens in die mit anderen geteilte Welt kommt und darin als sprechende und handelnde Person in Erscheinung tritt. Hier deutet sich erneut die enge Beziehung zwischen dem Handeln und Urteilen an, die scheinbar im Widerspruch steht zu der Verortung des Urteilens innerhalb der Geistestätigkeiten. Während Arendt die Urteilskraft einerseits als *Nebenprodukt der befreienden Wirkung des Denkens* (LG, S.192) bezeichnet, spricht sie andererseits davon, dass in Krisenzeiten, in Zeiten also, wo die Welt auf dem Spiel stehe, die Urteilskraft zu einer Art Handeln werden könne. Mit dieser Ineinsetzung von Urteilen und Handeln erscheint das Urteilen in einer widersprüchliche Position zwischen Denken und Handeln. Auf der einen Seite hängen seine Kriterien von der Denktätigkeit und dem Leben des Geistes ab, auf der anderen kann es in seiner weltbewahrenden und welterschaffenden Wirkung nur mit dem Handeln verglichen werden und unter bestimmten Umständen sogar an dessen Stelle treten.

c) Arendts Urteilsbegriff als hermeneutisches Rätsel

In der Sekundärliteratur hat die widersprüchliche Stellung des Urteilsbegriffs in Arendts politischer Theorie zu einer kontroversen Diskussion geführt, deren Ausgangspunkt der Essay von Ronald Beiner²³ zu dem von ihm herausgegebenen Band über das Urteilen bildet. In seinem Kommentar kommt Beiner zu dem Ergebnis, dass es innerhalb der Arendt'schen Analyse des Urteilsvermögens zwei Theorien gebe, eine frühere, die sich vom Standpunkt der *Vita activa*, also aus der Perspektive des Handelns dem Urteilen nähert, und eine spätere, die das Urteilen als geistige Tätigkeit vom Standpunkt des Zuschauers aus untersuchen würde. Nach Beiner besteht zwischen diesen beiden Konzeptionen, von denen die erste an Aristoteles, die zweite an Kant anknüpfe, eine Trennung, die nur aufzuheben sei, wenn man erklären könne, warum Arendt das Urteilen in ihren späten Schriften im Rahmen der Geistestätigkeiten abhandelte. Beiners These vom Widerspruch in der Arendt'schen Analyse der Urteilskraft wird von Wellmer noch zugespitzt, der in diesem Zusammenhang von einer

²³ Beiner 1985.

*Mythology of Judgement*²⁴ spricht. Seiner Ansicht nach habe Arendt zwischen Urteilen, politischem Diskurs und Handeln keine Verbindung hergestellt. Dies sei aber die Voraussetzung, um das Urteilen als rationale Fähigkeit rehabilitieren und neu begründen zu können. Auch Benhabib schließt sich der Ausgangsthese Beiners von den widersprüchlichen Konzeptionen im Urteilsbegriff an und spricht von einem *Bruch* zwischen Kant'schen und Aristotelischen Auffassungen; der *rote Faden* zwischen dem Ausgangspunkt von Arendts Überlegungen zum Urteilen und den wenigen überlieferten Aufzeichnungen aus den späteren Jahren sei verlorengegangen. Der Versuch, Denken, Urteilen und moralische Überlegungen zusammenzuführen, sei ein *hermeneutisches Rätsel*²⁵ geblieben, weil Arendt die *moralischen Grundlagen der Politik*²⁶ aus ihrem Urteilsbegriff ausgeschlossen habe. Im Gegensatz zu Beiner und Wellmer glaubt Benhabib jedoch, eine Verbindung zwischen Denken und Handeln, Moral und Politik herstellen zu können, indem sie den von Arendt in ihrer Kant-Rezeption diskutierten Begriff der ‚erweiterten Denkungsart‘ als *Grundlage einer dialogischen und diskursiven Ethik*²⁷ erschließen will.

Ähnlich wie Benhabib sieht Passerin D'Entreves²⁸ in Arendts Rekurs auf die Kant'sche ‚erweiterte Denkungsart‘ eine Möglichkeit, *Vita activa* und *Vita contemplativa* miteinander zu verbinden und dadurch die verschiedenen theoretischen Ansätze Arendts zu versöhnen. Im Gegensatz zu Beiner und Benhabib geht er in seiner Begründung jedoch davon aus, dass sich das Urteilen auch in Arendts späterer Theorie, wo es als Tätigkeit des Geistes und damit als Vorrecht des Betrachters beschrieben wird, weder aus der Welt der Erscheinungen zurückziehen noch reduziert bliebe auf die individuelle Reflexion. Zwar sei der Betrachter nicht am konkreten Handeln beteiligt, aber genauso wie die Handelnden nicht isoliert voneinander existierten, gäbe es auch die Zuschauer immer im Plural, teilten auch sie die Welt, über die sie urteilten, immer mit anderen Betrachtenden. Die enge Beziehung zur Welt und zur Pluralität als Grundlage des Handelns und der Freiheit bliebe somit auch in Arendts späteren Überlegungen erhalten. Passerin D'Entreves meint, dass Arendt selbst *Vita*

²⁴ Wellmer 1996, S.38.

²⁵ Benhabib 1988, S.521.

²⁶ Benhabib 1988, S.521.

²⁷ Ebd., S.153.

²⁸ Passerin D'Entreves 1994, besonders das Kapitel über das Urteilen, S.101-139.

activa und Vita contemplativa versöhnen wollte, indem sie in jeder Person die Positionen des Handelnden und des Betrachtenden vereint sah. Zwar habe Arendt ihre Theorie des Urteilens vom Standpunkt der Vita contemplativa aus formuliert, jedoch auch in ihren späteren Schriften immer wieder den politischen Charakter des Urteilens betont. Den Widerspruch zwischen Kant'schen und Aristotelischen Auffassungen in Arendts Urteilsbegriff entschärft Passerin D'Entreves insofern, als er sowohl Aristoteles' Politikkonzeption als auch Kants ästhetisches Urteil der Beurteilung eines Besonderen gewidmet sieht. Der Unterschied besteht seiner Auffassung nach nur darin, dass im ersten Falle die Gültigkeit von Urteilen an wenige privilegierte Individuen gebunden sei, während im letzteren die Übereinkunft mit allen anderen urteilenden Wesen zum einzigen Kriterium der Validität von Urteilen erhoben werde. Allein ein solches Prinzip sei demokratisch anwendbar und könne dem Anspruch auf Gleichheit, Unparteilichkeit und Universalität von Urteilen gerecht werden. Aus diesem Grunde habe sich Arendt schließlich der Kant'schen ästhetischen Urteilskraft zugewandt, jedoch nicht gegen Aristoteles, sondern im Sinne einer Demokratisierung seiner Epistemologie. Dadurch seien Kants und Aristoteles' Theorien in Arendts Urteilsbegriff in einem produktiven Spannungsverhältnis aneinander gebunden.

Entgegen den Interpretationen von Beiner, Wellmer und Benhabib versucht Heuer, Kant'sche und Aristotelische Auffassungen miteinander zu versöhnen. Seiner Ansicht nach ging es Arendt vor allem um eine Differenzierung zwischen leidenschaftlichen und unparteilichen Urteilen, die sie aber nicht habe gegeneinander stellen wollen. Vielmehr sei es unzweifelhaft ihre Absicht gewesen, Vita activa und Vita contemplativa in einer generellen Neubestimmung miteinander zu verbinden, indem sie diese beiden Existenzmöglichkeiten im Begriff des *citizen*²⁹ vereint habe, des gleichermaßen handelnden wie denkenden Bürgers. Ähnlich wie Heuer argumentiert auch Meints³⁰, die eine Verbindung zwischen Denken und Handeln, Politik und Moral in Arendts Bezug auf Kants Gemeinsinn, den ‚sensus communis‘, findet. Meints betont den Vorrang des politischen Urteils vor dem moralischen, weil Arendt am Beispiel der totalen Herrschaft gezeigt habe, dass die Zerstörung der Harmonie mit sich selbst an die Aufhebung politischer Freiheit gebunden sei. Sie kommt infolgedessen zu dem Ergebnis, dass die politische Urteilskraft die Mitte zwischen den Vermögen des Denkens und Handelns bilde, ohne jedoch genauer auf die moralische Urteilsfähigkeit und die

²⁹ Heuer 1992, S.202.

³⁰ Meints 1999.

besondere Bedeutung des Gewissens unter totalitären Bedingungen einzugehen. Dadurch bleiben in Meints' Interpretation der eigentliche Sinn der Arendt'schen Unterscheidung zwischen politischem und moralischem Bereich des Urteilens im Dunkeln und der Zusammenhang zwischen Denken und Moral gänzlich unberücksichtigt. Die von Beiner aufgeworfene Frage nach der Vermittelbarkeit der unterschiedlichen Theorien im Urteilsbegriff kann auch von Meints nicht beantwortet werden, obwohl der Bezug auf die Totalitarismus-Analyse vielversprechende Ansätze hierfür bieten würde.

Auffallend an allen hier vorgestellten Interpretationen ist, dass der Zusammenhang zwischen Arendts Überlegungen zum Urteilen und ihrer Analyse der totalen Herrschaft nirgendwo systematisch untersucht worden ist, obwohl Arendt selbst immer wieder darauf hingewiesen hat. Versucht man, die unterschiedlichen theoretischen Ansätze im Urteilsbegriff ohne Berücksichtigung dieses Zusammenhanges zu verstehen, scheint deren Widersprüchlichkeit unerklärbar zu bleiben. Mit der vorliegenden Untersuchung soll deshalb der Versuch unternommen werden, Arendts Urteilsbegriff vor dem Hintergrund ihrer Totalitarismus-Analyse auszuleuchten und einen systematischen Zusammenhang zwischen der von Arendt behaupteten Zerstörung des Urteilsvermögens unter totalitären Bedingungen und ihren späteren theoretischen Überlegungen zum Urteilen aufzuzeigen. Zugrunde liegt dabei die These, dass die zentralen Begriffe und Unterscheidungen, die für Arendt in Hinblick auf das Urteilsvermögen von Bedeutung sind, nur im Kontext ihrer Erfahrung und Untersuchung des Totalitarismus zu verstehen sind.

II. Totalitarismus als Traditionsbruch

a) Die Erfahrung des Totalitarismus und die Hinwendung zum Politischen

Über das Urteilsvermögen bei Hannah Arendt zu schreiben, bedeutet, über den Totalitarismus zu schreiben, weil der Totalitarismus alle bisherigen Urteilsmaßstäbe hinweggefegt und damit das Nachdenken über die menschliche Urteilskraft vor grundlegend neue Herausforderungen gestellt hat. Totalitäre Systeme haben das Gefüge der Vereinbarungen zwischen Menschen mit einer bis dahin noch nie da gewesenen Radikalität zerstört, sie haben scheinbar selbstverständlich geltende Grundregeln menschlichen Verhaltens außer Kraft gesetzt und das ‚Wesen‘ des Menschen selbst zur Disposition gestellt. Die Frage nach dem Urteilsvermögen ist für Arendt deshalb in zweierlei Hinsicht von Bedeutung. Zum einen will sie verstehen, wie die Fähigkeit zu urteilen in totalitären Systemen so radikal zerstört werden konnte, dass unter der Mitwirkung großer Teile der Bevölkerung,

einschließlich der Opfer selbst, ein systematisch organisierter Verwaltungsmassenmord möglich wurde. Zum anderen geht es Arendt um eine Beurteilung des Totalitarismus, der ihrer Ansicht nach von allen bisherigen Herrschaftsformen in der Geschichte unterschieden werden muss. In einer Kontroverse mit Eric Voegelin anlässlich des Erscheinens ihres Totalitarismus-Buches schreibt Arendt 1953: *Weit entfernt davon, eine wesensmäßige Gleichheit zu ‚verdunkeln‘, sind die ‚Unterschiede in der Erscheinung‘ jene Phänomene, die den Totalitarismus ‚totalitär‘ machen, die diese eine Staatsform und diese eine Bewegung von allen anderen unterscheiden und deshalb allein uns helfen können, dessen Wesen zu finden. Was im Totalitarismus noch nie da gewesen ist, ist nicht in erster Linie sein ideologischer Inhalt, sondern das Ereignis der totalitären Herrschaft selbst. Das kann klar gesehen werden, wenn wir zugeben müssen, dass die auf der Grundlage seiner politischen Vorstellungen ausgeführten Taten unsere Kategorien des politischen Denkens ebenso gesprengt haben wie die Maßstäbe unseres moralischen Urteils: Totalitäre Herrschaft ist etwas anderes als alle uns bekannten Formen der Tyrannei und des Despotismus; totalitäre Verbrechen sind als ‚Mord‘ sehr unangemessen beschrieben, und totalitäre Verbrecher können kaum als ‚Mörder‘ bestraft werden.* (ÜT, S.46) Denn im Gegensatz zu Diktaturen und Tyrannieen seien Menschen in totalitären Systemen nicht liquidiert worden, weil sie irgendetwas gegen das System unternommen hätten – das geschah lediglich zu Beginn, um die Opposition auszuschalten - , sondern um den Prozess der Aussortierung von Menschen im Sinne vorgeblicher Gesetze von Natur oder Geschichte, deren Erfüllung sich die totalitären Bewegungen zum Ziel gesetzt hatten, in Gang zu halten. Arendt geht davon aus, dass die Auswahl der Opfer völlig unabhängig von ihren Taten erfolgte und die andauernde Aussortierung von Menschen letztendlich dem Überflüssigmachen von Menschen als denkenden und handelnden Wesen *überhaupt* diene.³¹ Keine Tyrannis oder Diktatur in der vorausgegangenen Menschheitsgeschichte sei deshalb mit einem solchen System vergleichbar.

Der Begriff des Totalitarismus ist nicht von Arendt erfunden worden, sondern geht zurück auf politische Analysen der italienischen Opposition in den 20er Jahren³², von wo aus er in deutsche liberale Theorien einwanderte. In die weltweite Diskussion gelangte der Totalitarismus-Begriff dann

³¹ Diese Thematik wird ausführlich im Totalitarismus-Kapitel behandelt. Hierzu vor allem 3a) und b).

³² Eingeführt und theoretisch weiterentwickelt wurde der Totalitarismus-Begriff in Italien u.a. von dem Liberalen Giovanni Amendola und dem Sozialisten Lelio Basso, beide der antifaschistischen Opposition zugehörig. Hierzu Jens Petersen, *Die Geschichte des Totalitarismus-Begriffs in Italien*, in: Maier (Hrsg.) 1996, S.15-36.

vor allem durch die Emigration seiner bedeutenden Vertreter³³ in die USA, wo er in den Jahren 1935 und 1939 auf zwei Konferenzen erstmals in systematischer und wissenschaftlicher Form ausgeführt wurde. In Minneapolis 1935 wurde die ‚totalitäre Diktatur‘ als eine neue Herrschaftsform charakterisiert, die sich vor allem durch die Machtergreifung einer Bewegung, eine vom ‚Führer‘ bestimmte Ideologie und die Ersetzung des parlamentarischen Systems durch Terror auszeichnet. Partei und Staat würden miteinander verschmelzen und sämtliche Institutionen des wirtschaftlichen, politischen, erzieherischen und religiösen Lebens gleichgeschaltet. Zusammenbrechen könne ein solches System nicht von selbst, sondern nur durch einen katastrophalen Krieg.³⁴ 1939 kam man in Philadelphia überein, dass sowohl die faschistischen als auch die kommunistischen Systeme aufgrund wesentlicher gemeinsamer Merkmale, wie der Rolle der Massen und der Geheimpolizei sowie des völlig neuen Macht- und Gewaltverständnisses ihrer ‚Führer‘, totalitär seien.³⁵ Arendt nahm diese frühen Diskussionen, die in den 40er Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen fortgesetzt wurden³⁶, auf und vertiefte sie, indem sie die einzelnen Merkmale historisch zurückverfolgte und deren Entstehungsgeschichte untersuchte. In ihrer Analyse grenzt sie die Anwendbarkeit des Totalitarismus-Begriffs jedoch ein auf die Erfahrung NS-Deutschlands von 1933 bis 1945 und die des stalinistischen Russlands von 1929 bis zu Stalins Tod 1953. Ihre Untersuchung ist beiden Systemen gewidmet, wenngleich der Schwerpunkt auf der nationalsozialistischen Ära liegt. Hinsichtlich der politischen Bewertung des Totalitarismus geht Arendt über alle früheren Erklärungsmodelle hinaus und sieht in dieser Herrschaftsform nicht eine neue Variante des Politischen, sondern vielmehr dessen völlige Zersetzung. Gerade in der Zerstörung der Pluralität, der Auslöschung aller Unterschiede zwischen Menschen zugunsten *eines* Menschen *überhaupt* – des *arischen* oder *kommunistischen* Idealmenschen – , sowie der Aufhebung der Trennung zwischen privatem und öffentlichem Bereich und ihrem Zusammenfließen im Willen von Führer und Bewegung sieht sie den völligen Bruch, den der Totalitarismus innerhalb der politischen Tradition markiert.³⁷

³³ Hierzu gehören u.a. Waldemar Gurian, Franz Borkenau, Siegmund und Franz Neumann, Erich Voegelin. Hierzu auch Wippermann 1997, S.9-34.

³⁴ Hierzu Max Lerner, *The Pattern of Dictatorship*, in: Ford (Hrsg.) 1939.

³⁵ Hierzu Wippermann 1997, S.17f.

³⁶ Erwähnt seien u.a. Borkenau 1940, Fraenkel 1941, Neumann 1944.

³⁷ Auf die hier angeführten Merkmale totalitärer Systeme wird ausführlich im Kapitel 3a) eingegangen.

Nach der Erfahrung des Totalitarismus müssten deshalb alle Begriffe und Kategorien unseres politischen Denkens und Urteilens auf den Prüfstand gestellt werden.

Um die Tragweite zu verstehen, die dem Zusammenhang zwischen Totalitarismus-Analyse und Urteilsvermögen in Arendts Denken zukommt, sind ihre eigenen Erfahrungen in der beginnenden NS-Zeit von größter Bedeutung. Vor allem die Unterstützung Hitlers durch große Teile der deutschen Geisteselite sowie die nahezu freiwillige Gleichschaltung einstiger Freunde und Lehrer, unter ihnen auch Martin Heidegger, veranlassten Arendt zu einer deutlichen Distanzierung von der philosophischen Tradition und zu einer kritischen Untersuchung des Verhältnisses von Philosophie und Politik. Hinweise darauf sind in dem beeindruckenden Fernsehgespräch mit Günter Gaus³⁸ zu finden, in dem Arendt es entschieden ablehnt, als Philosophin bezeichnet zu werden und als ihren *Beruf* politische Theorie angibt. Sie fühle sich überhaupt nicht als Philosophin und glaube auch nicht, dass sie in den Kreis der Philosophen aufgenommen sei. Von Gaus nach dem Unterschied zwischen Philosophie und politischer Theorie befragt, kommt sie auf das Spannungsverhältnis zwischen Politik und Philosophie zu sprechen. *Der Ausdruck ‚politische Philosophie‘, den ich vermeide, dieser Ausdruck ist außerordentlich vorbelastet durch die Tradition. Wenn ich über diese Dinge spreche, akademisch oder nicht akademisch, so erwähne ich immer, dass es zwischen Philosophie und Politik eine Spannung gibt. Nämlich zwischen dem Menschen, insofern er ein philosophierendes, und dem Menschen, insofern er ein handelndes Wesen ist - eine Spannung, die es bei der Naturphilosophie nicht gibt. Der Philosoph steht der Natur gegenüber wie alle anderen Menschen auch. Wenn er darüber denkt, spricht er im Namen der ganzen Menschheit. Aber er steht nicht neutral der Politik gegenüber. Seit Plato nicht! (IV, S.45)* Bei den meisten Philosophen gebe es deshalb eine ausgesprochene Feindseligkeit gegenüber der Politik, die im Wesen der Philosophie selber liegen würde. Als eine der wenigen Ausnahmen führt Arendt in diesem Zusammenhang Kant an, der später grundlegend ihre politische Theorie in Bezug auf das Urteilsvermögen beeinflussen wird. Sie selber will an dieser Feindseligkeit jedoch keinen Anteil haben, sondern die Politik mit *von der Philosophie ungetrübten Augen (IV, S.45)* sehen.

³⁸ Das Gespräch wurde in der Reihe *Zur Person: Portraits in Frage und Antwort* am 28. Oktober 1964 im Zweiten Deutschen Fernsehen gesendet und wurde unter dem Titel *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache* u.a. veröffentlicht in Adelbert Reif (Hrsg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München 1976, S.9-34 sowie in Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk (IV)*, München 1996, S.44-70.

Arendts wohl wichtigster Einwand gegen die Philosophie besteht darin, dass diese ‚von Hause aus‘ in der Gefahr stehe, den Blick auf die Welt des Politischen, auf die öffentlichen Angelegenheiten von Menschen, zu trüben. Weil sich philosophisches Denken seinem Wesen nach mit der Suche nach der Wahrheit beschäftige und auf einen Rückzug aus der Welt angewiesen sei, verliere es mitunter die wirkliche Welt, die Welt der konkret handelnden, endlichen Menschen aus den Augen oder versuche, die Absolutheit der Wahrheit in den Bereich zwischenmenschlicher Angelegenheiten einzuführen. Daher rührt nach Arendt die Vorliebe vieler Philosophen für tyrannische Herrschaftsformen.³⁹ Auf den Totalitarismus bezogen notiert Arendt im Jahre 1950 sogar in ihr Denktagebuch: *If Man is the topic of philosophy and Men the subject of politics, then totalitarianism signifies a victory of ‘philosophy’ over politics...* (DT I, S.43). Diese Zuspitzung ihrer Kritik an der Philosophie entspringt sicherlich nicht nur der radikalen Zerstörung der menschlichen Pluralität, die sich im philosophischen Denken ebenso wie in der totalitären Praxis vollzieht, sondern - wie oben bereits erwähnt - auch ihrer eigenen Erfahrung mit einstigen geistigen Weggefährten und Vorbildern während des heraufkommenden Nationalsozialismus. Das Verhalten vieler Intellektueller während des Nationalsozialismus und das Verlassenwerden von den eigenen Freunden, die ja größtenteils Intellektuelle waren, ließen bei Arendt erhebliche Zweifel an den ‚Denkern von Gewerbe‘ aufkommen und hatten maßgeblichen Einfluss auf ihre Abwendung von der Philosophie. Als sie Deutschland 1933 verlassen musste, wollte Arendt nie wieder eine *intellektuelle Geschichte* anrühren, so angewidert war sie von ihrem einstigen Umfeld. (IV, S.56) Diese nicht nur politische, sondern auch persönliche Herausforderung für das eigene Verstehenmüssen dürfte wesentlichen Anteil an ihrer Hinwendung zum Politischen sowie der systematischen Beschäftigung mit dem Totalitarismus haben. Die daraus entspringende Frage nach dem Urteilsvermögen und den Bedingungen seiner Zerstörbarkeit führte Arendt am Ende ihres Lebens jedoch auch wieder zu den philosophischen Problemen zurück, von denen sie sich nie ganz verabschiedet hatte und die sie nun im andauernden Dialog mit dem Politischen weiterzudenken versuchte.

³⁹ Hierzu äußert sich Arendt ausführlich in ihrem Essay *Wahrheit und Politik*, veröffentlicht in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (VZ), München 1994, S.327-370.

b) Verstehen nach dem Traditionsbruch

Die Untauglichkeit der Begriffe

Die Erfahrung des Totalitarismus hat nicht nur die philosophische und politische Tradition gesprengt, sondern auch deren Begriffe untauglich werden lassen. Arendts Denken erweist sich vor diesem Hintergrund als Versuch der Neufindung, ja Neuschöpfung einer Terminologie des Politischen, die mit der Erfahrung die Wirklichkeit der Welt in ihrer Faktizität und Pluralität als Grundlagen der Urteilsfähigkeit wiederzugewinnen sucht. Ihre Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus bestimmte deshalb nicht nur die Themen, sondern auch die Art und Weise ihres Denkens sowie ihr methodisches Vorgehen bei der Analyse politischer Entwicklungen und Ereignisse. Bleibt dieser Zusammenhang unberücksichtigt, versperren sich ihre Begriffe dem Verstehen. Denken und Schreiben nach dem Totalitarismus bedeuten für Arendt, den Bruch in der Tradition aufzuzeigen, der diese neue Herrschaftsform von allen vorausgegangenen trennt. Angesichts des totalitären Phänomens sei es, *als ob alle unsere Kategorien des Denkens und Maßstäbe des Urteilens gleichsam unter der Hand explodierten, sobald wir sie hier anwenden wollen* (MT, S.4), so Arendt in einem Radiovortrag für die Rias-Funk-Universität im Jahre 1953. Noch nie habe es vor dem Totalitarismus eine Herrschaftsform gegeben, in der Terror nicht mehr als Mittel zum Zweck eingesetzt würde, sondern selbst Zweck geworden, und in der das Töten von Menschen moralisch und juristisch legitim gewesen sei.

Arendts Anliegen gilt dem Sichtbarmachen des spezifisch Neuen, das mit der totalen Herrschaft in die Welt getreten ist. Ihre Analyse widersetzt sich all jenen Theorien, die den Totalitarismus auf bekannte Herrschaftsformen zurückführen und ihn damit in eine geschichtliche Kontinuität der Moderne oder des Kapitalismus einordnen wollen. Zwar untersucht auch Arendt die historischen Ursprünge, die im 20. Jahrhundert zur Entstehung der totalitären Bewegungen geführt haben, aber ihre Analyse weist jede Auffassung zurück, die in Anknüpfung an die Hegelsche Geschichtsphilosophie die Geschichte selbst zum Subjekt erklärt und historische Ereignisse lediglich als Kette von Zwangsläufigkeiten betrachtet. In solchen Geschichtsinterpretationen sieht Arendt nur einen weiteren Versuch, die menschliche Freiheit als immerwährende Möglichkeit zum Anfangenkönnen, zum Handeln und Urteilen von Menschen zu leugnen. Stattdessen verfolgt sie einzelne Phänomene in ihrer geschichtlichen Entwicklung zurück, die sich in einem besonderen

Moment zu jener politisch-historischen Situation verdichtet haben, die schließlich in der Entstehung totalitärer Systeme mündete.

Über ihr methodisches Vorgehen bei der Untersuchung des Totalitarismus schrieb Arendt an Voegelin⁴⁰: *Was ich getan habe...war, die hauptsächlichen Elemente des Totalitarismus zu entdecken und sie in historischen Begriffen zu analysieren, wobei ich diese Elemente soweit in die Geschichte zurückverfolgte, wie ich es für richtig und notwendig hielt. Das heißt, ich habe keine Geschichte des Totalitarismus verfasst, sondern eine Analyse in Begriffen der Geschichte vorgenommen; ich schrieb keine Geschichte des Antisemitismus oder des Imperialismus, sondern ich analysierte das Element des Judenhasses und das Element der Expansion insofern, als diese Elemente im totalitären Phänomen selbst noch klar sichtbar waren und eine entscheidende Rolle spielten. Das Buch...gibt eine historische Darstellung der Elemente, die sich im Totalitarismus kristallisierten, und auf diese Darstellung folgt eine Analyse der elementaren Struktur der totalitären Bewegungen und der totalitären Herrschaft selbst. Die elementare Struktur des Totalitarismus stellt die verborgene Struktur des Buches dar, während seine mehr sichtbare Einheitlichkeit durch bestimmte grundsätzliche Vorstellungen, die das Ganze wie rote Fäden durchziehen, gegeben ist.* (ÜT, S.43f) Diese Vorgehensweise ist eine unmittelbare Antwort auf den Traditionsbruch insofern, als sie sich dem Totalitarismus nicht ausgehend von historischen oder begrifflichen Kontinuitäten nähert, sondern das Phänomen der totalen Herrschaft selbst zum Ausgangspunkt der Untersuchung macht. Das Besondere und Noch-nie-Dagewesene in der Erscheinung wird zum Ausgangspunkt und leitenden Kriterium der Analyse. Eine streng phänomenologische Arbeitsweise ermöglicht Arendt, ausgehend vom tatsächlichen Ereignis dessen Einmaligkeit und Neuartigkeit in den Blick zu bekommen und erst in einem zweiten Schritt nach seinen Entstehungsbedingungen zu fragen.

Weil der Bruch in der politischen und historischen Tradition, den die totalitären Systeme markiert haben, nicht im Rahmen von Begriffen erklärt werden kann, die aus dieser Tradition stammen, besinnt sich Arendt auf eine ältere Tradition, die der antiken Polis, wo sie ein Welt- und Politikverständnis findet, das sich von dem der Neuzeit grundlegend unterscheidet, sich aber für eine

⁴⁰ Arendts Kommentar bezieht sich auf ihr Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (EU). Voegelin hatte scharfe Kritik an Arendts Vorgehensweise in ihrer Totalitarismus-Analyse geübt. Vgl. hierzu *Über den Totalitarismus* (ÜT), Dresden 1998.

Neubegründung des Politischen nach dem Totalitarismus als überaus produktiv erweist. In der Spannung zwischen antiker Polis und totalitärer Erfahrung entwickelt Arendt ihre eigenen Begriffe und eröffnet damit eine neue Perspektive auf die Welt menschlicher Angelegenheiten, die im 20. Jahrhundert so existentiell erschüttert worden ist wie nie zuvor. Indem sie sich von einem individualistisch verstandenen Freiheitsbegriff verabschiedet und Freiheit zum Sinn von Politik erklärt⁴¹, erinnert Arendt daran, dass es jenseits des individuellen Glücksstrebens die viel ältere Erfahrung von öffentlichem Glück gibt, die darin besteht, gemeinsam mit anderen Menschen etwas Neues anzufangen, etwas, das es vorher noch nicht gegeben hat und das nur in der Spontaneität und im Miteinander des Handelns entstehen kann. Ein solches Verständnis von Freiheit ist eine unmittelbare Antwort auf den zunehmenden Verlust des Politischen in den modernen Massengesellschaften, insbesondere aber auf dessen völlige Zerstörung im Totalitarismus. Immer wieder knüpfen Arendts Begriffe, wie hier der Freiheitsbegriff, an die Erfahrung des Traditionsbruchs an und suchen nach einer Begründung der Welt zwischen Menschen, der Welt des Politischen, die allein, wie Arendt glaubt, vor der totalitären Gefahr Schutz bieten kann.

Erfahrung als Gegenstand des Denkens

Was ist der Gegenstand unseres Denkens? Die Erfahrung! Nichts anderes! Und wenn wir den Boden der Erfahrung verlieren, dann gelangen wir in alle möglichen Arten von Theorie. (IV, S.79)

Arendts Misstrauen gegenüber solchen Theorien, die sich jenseits der wirklichen Ereignisse ins ‚Blaue‘ wegspekulieren, dürfte seinen Anlass in der Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien und deren Entstehung im Kontext des modernen Wirklichkeitsverlustes erfahren haben. Ihr Rekurs auf die Erfahrung ist vor diesem Hintergrund als Wiederbelebung einer Methode des Denkens zu verstehen, wie sie am Beginn aller Philosophie stand, im Zuge der großen Entdeckungen der Neuzeit und dem damit aufkommenden Zweifel an der Wirklichkeit der sinnlich erfahrbaren Welt aber immer mehr in Vergessenheit geraten ist.⁴² In einer Seminareinführung zum Thema *Political Experience in the Twentieth Century* an der New School for Social Research im Jahre 1968 beschreibt Arendt, wie die Erfahrungen für das Denken zurückgewonnen werden können: *Keine Theorien, vergessen Sie alle Theorien. Wir wollen mit direkter Erfahrung konfrontiert*

⁴¹ Hierzu genauer in den Kapiteln 3a) und 4a).

⁴² Hierzu ausführlich der Abschnitt *Ersetzung der Wirklichkeit durch Fiktion* im Kapitel 3a).

werden...*Heißt nicht: das Denken aufhören. 1. Gedanke und Theorie sind nicht dasselbe; an jedes Ereignis, das überhaupt erinnert wird, wird gedacht. Sonst ist es vergessen. An ein Ereignis wird gedacht, indem es zu einer Geschichte wird, die erzählt werden kann, durch Erinnerung. 2. Aber hier werden wir mit Erfahrungen konfrontiert, die nicht unsere sind...Die geistige Fähigkeit, an die wir hier appellieren, ist die Vorstellungskraft. Ich könnte diesen Kurs ‚Übungen in Vorstellungskraft‘ genannt haben.*⁴³ Erfahrungen als Ausgangspunkt für das Denken wiederzugewinnen, bedeutet also, über die eigenen Erlebnisse und Erinnerungen hinaus etwas zu vergegenwärtigen, was in der eigenen Vorstellung nicht gegeben war, sondern erst durch andere vermittelt wird. Dabei geht es nicht darum, sich mit deren Gefühlen und Gedanken zu identifizieren, sondern sich durch das Erlernen ihrer Gefühle und ihres Denkens vorzustellen, wie man selbst gefühlt und gedacht hätte. *Sie denken Ihre eigenen Gedanken, aber anstelle von jemand anders. Nur wenn Sie Ihre eigenen Gedanken denken, können Sie wirklich Erfahrungen machen, wenn auch noch auf eine vermittelte Weise - stellvertretend...* (ebd.) Das Denken immer wieder an die Erfahrung zurückzubinden, ermöglicht es Arendt, den Bezug zur Welt und die menschliche Pluralität in ihren theoretischen Reflexionen nie aus dem Auge zu verlieren. Vor dem Hintergrund der Erfahrung öffnet sich der Blick dem Neuen und Besonderen einer historischen Situation; das Denken kann der Gefahr entgehen, in alten Schemata verhaftet zu bleiben oder durch logische Schlussfolgerungen ersetzt zu werden.⁴⁴

Arendts emphatischer Bezug auf die Erfahrung verdankt sich in zweifacher Hinsicht ihrer Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus. Zum einen antwortet sie damit auf die Zerstörung der Erfahrungsfähigkeit von Menschen unter totalitären Bedingungen, die sich in der Wirkungsmacht der Ideologien besonders deutlich niederschlägt. Arendt illustriert das am Beispiel des modernen Antisemitismus, der trotz seines fehlenden Bezugs zur konkreten Realität von enormer Überzeugungskraft auf seine Anhänger war, sodass er ihrer Ansicht nach auch ohne die tatsächliche Existenz von Juden nicht weniger wirkungsvoll gewesen wäre. Die Ideologien überzeugten, auch wenn sie mit der tatsächlichen Realität offensichtlich nichts zu tun hatten, weil irgendwo am Grunde

⁴³ Aus dem unveröffentlichten Nachlass. Zitiert nach Heuer 1992, S.9.

⁴⁴ Zur Gefahr der Ersetzung des Denkens durch die Zwangsläufigkeit logischer Schlussfolgerungen ausführlicher im Kapitel 3b).

ihrer Lügen ein Vorurteil lag, in dem noch ein tatsächlicher Erfahrungsgehalt verborgen war.⁴⁵ Auch totalitäre Systeme und deren Ideologien verweisen also, und das ist der zweite Grund für den hohen Stellenwert der Erfahrung, immer auf tatsächliche Erfahrungen, die ihrer Entstehung zugrunde liegen und deshalb einer genauen Betrachtung unterzogen werden müssen, ohne dass daraus Schlussfolgerungen im Sinne historischer Kontinuitäten gezogen werden können. Es sind vielmehr gerade die Brüche in der Geschichte, die Arendt immer wieder auf die Erfahrung zurückgreifen lassen, weil sich in ihnen die Unableitbarkeit alles Faktischen und die Besonderheit jedes historischen Phänomens offenbart. *To understand the new form of government we have to understand anew, in the light of our own experiences, the traditional forms and the experiences which they expressed. Experiences of living-together, of Men and not Man.* (GT, S.3)

Erfahrung entsteht, wenn verschiedene Menschen voreinander und aus jeweils verschiedenen Perspektiven Zeugnis ablegen über etwas, das ihnen in der Welt begegnet ist und das sie nun in der Erinnerung vergegenwärtigen. Nur die Erfahrung von Menschen im Plural ermöglicht es, die Dinge, wie sie sich tatsächlich ereignen oder ereignet haben, zu verstehen und sinnvoll in die gemeinsame Welt zwischen Menschen einzubinden. Solches Verstehen führt oftmals nicht zu eindeutigen Resultaten, sondern ertastet in kreisenden Bewegungen den zu untersuchenden Gegenstand und fügt mosaikartig verschiedene Erfahrungsstücke zusammen, sodass daraus ein Bild ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit entsteht. Denn Verstehen heißt gerade nicht, *das Empörende leugnen, das Noch-nie-Dagewesene aus dem Dagewesenen ableiten oder Erscheinungen durch Analogien und Verallgemeinerungen so erklären, dass der Aufprall der Wirklichkeit und der Schock der Erfahrung nicht mehr fühlbar sind. Verstehen heißt vielmehr, die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt hat, untersuchen und bewusst tragen - und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet, noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen.* (ÜT, S.12f)

Wie in den Begriffen *Aufprall*, *Schock* und *Last* deutlich wird, bedeutet Verstehen also nicht, Begriffe und Theorien auf bestimmte Gegenstände der Erfahrung anzuwenden, sondern vielmehr sich schonungslos und unverstellt der Wirklichkeit auszusetzen. Ein solches Verstehen bewegt sich völlig

⁴⁵ Hierzu ausführlicher der Abschnitt *Zwischen Vergangem und Zukünftigem* im Kapitel 1b).

im Freien und hat unsicheren Halt allein in den Tatsachen⁴⁶, auf die es sich bezieht. Es ist in der Lage, sich über verbrauchte Begriffe und Normen hinweg jeder neuen Erfahrung aufmerksam und unvoreingenommen zuzuwenden, schafft jedoch keine Sicherheiten in Form von neuen Denkgebäuden oder Handlungsanleitungen. Insofern ist Verstehen für Arendt die einzig mögliche denkerische Antwort auf den Traditionsbruch, der im Totalitarismus zutage getreten ist. Denn die Erfahrung des Totalitarismus hat gezeigt, dass es so etwas wie *letzte Prinzipien*, auf die man sich berufen kann, nicht mehr gibt, und dass damit das Denken vor neue Herausforderungen gestellt ist, indem es gleichsam *ohne Geländer* (IV, S.85) sich bewegen lernen muss. Wer deshalb wie Benhabib das Fehlen normativer Grundlagen bei Arendt beklagt⁴⁷, *springt aus ihrem Denken heraus, akzeptiert nicht ihre Erfahrungen mit dem ‚Totalitarismus‘ und nimmt auch die Aussage nicht ernst, dass für sie jede neue Wertordnung - oder jenes berühmte ‚Geländer‘ - sofort ausgetauscht werden kann*⁴⁸.

Geschichte(n) erzählen

Erfahrungen als Gegenstand des Denkens zurückzugewinnen und das Besondere eines jeden historischen Phänomens zu ergründen, erfordert auch, sich zu verabschieden von einer Geschichtsdarstellung, die vordergründig nach bestimmten Gesetzmäßigkeiten und kausal erklärbaren Zusammenhängen fragt und damit die Geschichte selbst zum ‚Sieger‘ oder ‚letzten Gericht‘ erklärt. Indem Arendt der Möglichkeit der Freiheit, dem ‚Es-hätte-auch-anders-kommen-können‘, in der historischen Analyse den zentralen Platz einräumt, distanziert sie sich bewusst von chronologisch-linearen oder systematisch-verabsolutierenden Geschichtsinterpretationen. *Sie konfiguriert offene und in sich bewegliche historische Konstellationen, die Sachverhalte und Situationen von immer neuen Perspektiven aus zugänglich machen und allein daran gemessen werden wollen, welchen Realitätsgehalt sie vermitteln.*⁴⁹ Geschichte öffnet sich damit der Pluralität

⁴⁶Tatsachen – der Begriff wird von Arendt im Sinne von *Fakten* gebraucht - sind auf Pluralität angewiesen und bedürfen der Anerkennung von Menschen. Insofern sind auch Tatsachen der Kontingenz alles Wirklichen unterworfen. Hierzu ausführlicher der Absatz *Ersetzung der Wirklichkeit durch Fiktion* im Kapitel 3a).

⁴⁷ Hierzu Benhabib 1998, S.301.

⁴⁸ Seifert 1999, S.167.

⁴⁹ Nordmann 1998, S.60.

von Geschichten, die in unterschiedlichen Erzählungen ihren Ausdruck findet. Arendts Methode des Geschichtenerzählens ist eine unmittelbare Antwort auf die Erfahrung totaler Herrschaft und deren Behauptungen von den Gesetzmäßigkeiten der Geschichte oder Natur, für die Menschen nur das Material in einem ohnehin längst entschiedenen Entwicklungsprozess sind. Ein Phänomen historisch zu analysieren, das sie nicht bewahren, sondern zerstören wollte⁵⁰, verlangte einen Bruch mit jeder Art von Determinismus und der daraus resultierenden Einheitlichkeit in der Darstellung, den Arendt dadurch manifestiert, dass sie ausgehend von einem geschichtlichen Ereignis darin miteinander verknüpfte Erzählungen aufspürt und zurückverfolgt, sodass aus einer Geschichte auf einmal eine Vielzahl von Geschichten aufscheint, die nebeneinander erzählt werden können, ohne zwangsläufig einander begegnen zu müssen.

Dass eine solche Vorgehensweise gerade bei Historikern ihrer Generation auf Widerspruch stieß, ist kaum verwunderlich, bricht sie doch mit der traditionellen Auffassung, der zufolge Geschichte nur wie ein Kontinuum aufeinanderfolgender, sich kausal bedingender Ereignisse berichtet werden könne, an deren Ende ‚objektive‘ und verallgemeinerbare Resultate stehen sollen.⁵¹ Einer solchen ‚Objektivierung‘ entzieht sich Arendts Methode noch auf eine andere Art und Weise. Weil das Erzählen von Geschichte und Geschichten an die Erfahrungen und Erinnerungen von Menschen gebunden ist, kann es ein Unbeteiligtsein im Sinne einer ‚objektiven‘ Geschichtsschreibung für Arendt gar nicht geben. Ihr Anliegen ist es, *das totalitäre Phänomen so zu beschreiben, wie es sich nicht auf dem Mond, sondern in der Mitte der Gesellschaft ereignet hat* (ÜT, S.45), was für sie bedeutet, sich bewusst von der Tradition des ‚sine-ira-et-studio‘ - ohne Zorn und Parteinahme die Wahrheit zu sagen - zu verabschieden. Das sei für sie eine *methodische Notwendigkeit* (ÜT, S.44) gewesen, die mit dem Gegenstand der Untersuchung in unmittelbarem Zusammenhang gestanden habe, erklärt Arendt in ihrer Auseinandersetzung mit Voegelin. Die Konzentrationslager ‚sine ira‘ zu beschreiben, hieße nicht ‚objektiv‘ zu sein, sondern sie zu entschuldigen, daran könne auch keine beigefügte Verurteilung dieser Geschehnisse durch den Autor etwas ändern. Als sie deshalb für die Beschreibung der Lager die Vorstellung der Hölle benutzte, da habe sie das wortwörtlich gemeint,

⁵⁰ Mehr hierzu in Arendts Diskussion mit Voegelin in: ÜT, S.43.

⁵¹ Voegelin beklagt beispielsweise in seiner Kritik des Totalitarismus-Buches, dass Arendt nicht die theoretischen Schlüsse aus ihren eigenen Einsichten ziehen würde. Vgl. hierzu ÜT, S.39.

denn für sie sei dieses Bild ‚objektiver‘, d.h. dem Wesen der Sache adäquater, gewesen als alle *Behauptungen rein soziologischer und psychologischer Natur* (ÜT, S.45).

Der methodische Einschnitt, den Arendt mit einer solchen Herangehensweise vollzieht, ist auch hier ihrem Bemühen geschuldet, den Totalitarismus als ein noch nie da gewesenes Ereignis darzustellen, anstatt mit Hilfe mehr oder weniger abgenutzter Kategorien seine wesentlichen Merkmale zu verdecken oder gar nicht erfassen zu können. Wenn es für Arendt überhaupt eine ‚Objektivität‘ der historischen Darstellung geben kann, heißt das, dem Wesen der Dinge, wie sie sich in der Welt ereignen, möglichst nahe zu kommen. Arendts Methode des Geschichte(n)erzählens versucht, diesem Anspruch gerecht zu werden, indem sie die Gebrochenheit, in der alle Wirklichkeit existiert, vermittelt und aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Ausgehend von den Erfahrungen und Erinnerungen nimmt sie die menschliche Dimension, die jeder Geschichte innewohnt, auf und bindet damit die tatsächlichen Ereignisse in die lebendige Welt zwischen Menschen ein. ... *(W)as wir unter Wirklichkeit verstehen, ist niemals mit der Summe aller uns zugänglichen Fakten und Ereignisse identisch und wäre es auch nicht, wenn es uns gelänge, aller objektiven Daten habhaft zu werden. Wer es unternimmt, zu sagen, was ist..., kann nicht umhin, eine Geschichte zu erzählen, und in dieser Geschichte verlieren die Fakten bereits ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist.* (VZ, S.367)

c) Dimensionen der Urteilskraft

Die Erfahrung und Analyse des Totalitarismus, die Arendt zu einer Infragestellung der politischen Tradition, ihrer Methoden und Begriffe veranlassten, mündeten nach dem Eichmann-Prozess auch in einer Neuformulierung der moralischen Frage. Die offenkundige Durchschnittlichkeit der Person Eichmanns, die scheinbar in einem Missverhältnis zum Ausmaß seiner Verbrechen stand, ließ deutlich werden, dass die überlieferten Vorstellungen vom Charakter des Bösen als in der Person selbst oder in ihren Motiven bzw. Ideen verankert, sich nicht mehr als tragfähig erwiesen. In ihrem Bericht über den Eichmann-Prozess kommt Arendt zu dem Ergebnis, dass es etwas ganz anderes war, was Eichmann dafür prädestinierte, zu einem der größten Verbrecher der Menschheit zu werden, nämlich sein offenkundiger Mangel an Urteilskraft, der aus schierer Gedankenlosigkeit und fehlendem Vorstellungsvermögen resultierte.⁵² Die Frage nach dem Zusammenhang von Denken und Moral, die

⁵² Hierzu ausführlich der Abschnitt *Eichmann und die Banalität des Bösen* im Kapitel 3b).

Arendt daraufhin genauer untersuchte, mündete schließlich in ihre Analyse der Geistestätigkeiten. Der Eichmann-Bericht nimmt somit eine Schlüsselstellung ein, wenn es darum geht, den Zusammenhang zwischen Arendts Totalitarismus-Analyse und ihren Überlegungen zum Urteilen zu erhellen. Außerdem kommen hier am deutlichsten die verschiedenen Ebenen zur Sprache, auf denen sich Arendt bewegt, wenn sie über Urteilen, Urteilsvermögen oder Urteilskraft spricht. Daran anknüpfend sollen im Folgenden vier *Dimensionen* unterschieden werden, anhand derer die Zerstörung des Urteilsvermögens im Totalitarismus und seine Wiedergewinnung in der politischen Theorie Arendts untersucht werden können.

Im Eichmann-Bericht rekurriert Arendt in zweifacher Weise auf das Urteilen: Zum einen fragt sie danach, wie Eichmann selbst über seine Taten urteilte bzw. *nicht* urteilte, als er von seinem Schreibtisch aus die Vernichtung der europäischen Juden organisierte. Zum anderen wirft sie die Frage auf, wie andere über die Taten Eichmanns urteilen können, die daran nicht beteiligt waren. Bezüglich der eigenen Urteilsfähigkeit Eichmanns lassen sich wiederum zwei Ebenen unterscheiden. Indem Arendt Eichmann als einen Täter im totalitären System in den Mittelpunkt ihrer Analyse stellt, der nur unter diesen besonderen Bedingungen tun konnte, was er tat, verweist sie auf die politische Dimension der Urteilsfähigkeit bzw. deren Zerstörung unter totalitären Bedingungen. Mit ihrer These von der *Abwesenheit des Denkens* bei Eichmann stellt Arendt andererseits die Frage nach dem Zusammenhang von Denken und Moral und damit die moralische Dimension der Urteilsfähigkeit zur Diskussion. Auch bezüglich der Beurteilung der Taten Eichmanns aus außenstehender oder nachträglicher Perspektive eröffnen sich zwei Dimensionen: eine juristische, von der aus entschieden werden muss, nach welchen Gesetzen der Täter zu be- und verurteilen ist, und eine historische Dimension, die es durch rückschauende Betrachtung ermöglicht, einzelne Ereignisse der Vergangenheit im Zusammenhang zu sehen und auf ihren Sinn hin zu befragen. Es lassen sich also vier unterschiedliche Dimensionen der Urteilskraft erkennen, die den systematischen Rahmen der folgenden beiden Kapitel bilden sollen:

a) Die *politische Dimension* der Urteilsfähigkeit fragt nach Pluralität und Freiheit. Urteilen im politischen Sinne bedeutet, die Welt als eine mit anderen Menschen geteilte in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken und zum Maßstab der Urteile zu erklären. Beurteilt wird eine Situation der Gegenwart in ihrer Besonderheit und ihren Folgen für die Welt. Da die politische Dimension der Urteilsfähigkeit von Arendt immer wieder am deutlichsten aufgezeigt worden ist, steht sie zumeist auch im Mittelpunkt der Rezeption.

b) Die *moralische Dimension* der Urteilsfähigkeit fragt nach der Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem, über die im ‚inneren Dialog‘, dem Gespräch mit sich selbst, das Arendt im Rekurs auf Sokrates als Denken bezeichnet, entschieden wird. Maßstab moralischer Urteile ist das Gewissen des Einzelnen. Moralisch beurteilen können Menschen ihr persönliches Handeln in einer besonderen Situation in Absehung der Folgen für sich selbst.

c) Die *juristische Dimension* fragt nach der Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, über die auf der Grundlage einer Gesetzgebung entschieden wird. Gesetze sind notwendig, um den politischen Raum zu begrenzen und die Freiheit innerhalb dieses Raumes zu schützen. Darüber hinaus werden Institutionen benötigt, die diese Gesetze zu garantieren in der Lage sind.

d) Die *historische Dimension* der Urteilsfähigkeit gründet auf den Geschichten unterschiedlicher Menschen, die ihre Fäden in ein Netz der gemeinsamen Welt spinnen, in dem ihre einzelnen Erzählungen miteinander verwoben sind. Diesen verschiedenen Geschichten können sie rückwirkend, aus der Perspektive des Nicht-(mehr)-Beteiligtseins, einen Sinn abringen. Darin liegt die Möglichkeit zu einer Versöhnung oder Anfreundung mit der Welt, wie sie war und ist, mit all der Unbeständigkeit und Unvorhersagbarkeit menschlicher Angelegenheiten.

Es ist ganz offensichtlich, dass es sich bei diesen Unterscheidungen weder um gleichrangige noch um trennscharfe Abgrenzungen handelt. Arendt selbst hat hinsichtlich der Urteilsfähigkeit nie eine solche Systematisierung vorgenommen und diese in erster Linie als eine politische Fähigkeit betrachtet. Dennoch gibt es bei ihr die genannten unterschiedlichen Bereiche, in denen das Urteilen von Bedeutung ist. Der Begriff ‚Dimension‘ wird hier verwendet, um zu zeigen, dass es sich um eine sehr weitgefaste und nicht normative Bestimmung handelt, die versuchen will, sich den Arendt’schen Unterscheidungen anzunähern, ohne eine zu enge Vorstellung von ihnen zu vermitteln. Dabei können und müssen letztendlich die verschiedenen Dimensionen wieder in einem Urteil zusammentreffen, aber erst, nachdem eine Unterscheidung getroffen wurde, worauf bezogen ein bestimmter Sachverhalt zu beurteilen ist. Diese Unterscheidungen lösen sich im Urteil nicht auf, sondern werden darin verbunden und bleiben nach wie vor erkennbar.

Weil die unterschiedlichen Dimensionen sich jedoch nicht auf ein und derselben Ebene befinden, können sie nicht in Form einer systematisch vergleichenden Betrachtung einander gegenübergestellt werden. Vielmehr muss man jede von ihnen nach eigenen Gesichtspunkten und im Kontext des Arendt’schen Denkens auf ihre Bedeutung hin untersuchen. Denn Arendt selbst nimmt

Unterscheidungen nicht vor, um neue Kategorien zu entwickeln, denen man die verschiedenen Phänomene unterordnen könnte, sondern um diese in ihrer Besonderheit erkennen und beurteilen zu können. Deshalb würde man ihrem Denken mit keinem Versuch einer Katalogisierung oder Kategorisierung ihrer Begriffe gerecht werden. Arendts Unterscheidungen sind letztendlich Ausdruck der Pluralität, die sich nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf die Erscheinungen in der Welt bezieht und müssen als solche bewahrt werden. Nur wo diese Erscheinungen in ihrer Verschiedenheit erkannt und benannt werden, können Menschen sie überhaupt verstehen und beurteilen.

III. Totalitarismus und die Zerstörung des Urteilsvermögens

Nicht nur die menschliche Solidarität fordert von uns, die Höhlen des Vergessens und die Welt des Sterbens als die zentralen Themen unseres politischen Lebens zu verstehen; Tatsache ist vielmehr, dass die wahren Probleme unserer Zeit nicht verstanden, geschweige denn gelöst werden können, wenn wir nicht erkennen, dass der Totalitarismus nur deshalb zum Fluch des Jahrhunderts wurde, weil er in so schrecklicher Weise dessen Probleme erledigte. (ÜT, S.17)

a) Angriff auf die Freiheit

– Zerstörung der politischen Dimension –

Urteilsfähigkeit in ihrer politischen Dimension bedarf als Voraussetzung der Pluralität und ist angewiesen auf die verschiedenen Meinungen und Perspektiven von Menschen, die nur im öffentlichen Raum Bedeutung erlangen können, wo sie besprochen und gehört werden. Totalitäre Systeme haben die Pluralität als Bedingung menschlich-welthafter Existenz in bisher unbekanntem Maße infrage gestellt und mit der Verschiedenheit von Menschen auch den Raum des Politischen radikal zerstört. An die Stelle der Pluralität trat die Verlassenheit, die Menschen gleichermaßen voneinander isolierte und aneinander kettete, an die Stelle der Freiheit die Notwendigkeit und Zwangsläufigkeit, mit der die Ideologien den Lauf der Geschichte und das Schicksal der Menschheit vorherbestimmt haben. Die Erfahrbarkeit der wirklichen Welt wurde verbaut durch eine Fiktion, die – entworfen von den totalitären Ideologien – in der organisatorischen Umsetzung ihren realitätsnahen Charakter gewann. Wie Arendt in ihrer Totalitarismus-Analyse diesen Prozess der allmählichen Zersetzung der politischen Urteilsfähigkeit beschreibt und welcher Methoden sich die totalen Herrschaftssysteme dabei bedienten, soll im folgenden Abschnitt untersucht werden.

Verlassenheit statt Pluralität

Die Welt wird bewohnt von Menschen, die sich voneinander unterscheiden und gerade dadurch ihre Einzigartigkeit und Besonderheit erfahren. Dass wir die Welt mit Anderen teilen, ist für Arendt die Grundvoraussetzung menschlicher Existenz, nicht nur eine *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*. In diesem Sinne heißt Leben für Menschen *so viel wie ‚unter Menschen weilen‘ (inter homines esse) und Sterben so viel wie ‚aufhören unter Menschen zu weilen‘ (desinere inter homines esse)* (VA, S.15). Was hier beinahe wie eine naturgegebene Selbstverständlichkeit klingt, dass Menschen in eine Welt geboren werden, in der sie mit anderen leben, überschreitet jedoch alle

Natur in der Einzigartigkeit jedes dieser Individuen. Gleichartigkeit und Verschiedenheit von Menschen sind in Arendts Begriff der Pluralität untrennbar miteinander verbunden. *Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer noch von unseresgleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung; eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend, um einander im Notfall die allen gleichen, immer identisch bleibenden Bedürfnisse und Notdürfte anzuzeigen.* (VA, S.164)

Pluralität als grundlegende Verschiedenheit von Menschen verdankt sich, wie Arendt meint, der Schöpfung selbst und stellt damit eine der ontologischen Grundannahmen ihres Denkens dar. Arendt verweist in diesem Zusammenhang auf die Schöpfungsgeschichte der Bibel, die in einer ihrer Versionen berichtet, dass Gott nicht *den* Menschen, sondern *die* Menschen erschaffen habe: *„und schuf sie einen Mann und ein Weib.“ Dieser im Plural erschaffene Mensch unterscheidet sich prinzipiell von jenem Adam, den Gott ‚aus einem Erdenkloß‘ machte, um ihm dann nachträglich ein Weib zuzugesellen, das ‚aus der Rippe‘ des Menschen erschaffen, Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleisch war.* (VA, S.15) In der zweiten Version der Schöpfungsgeschichte ist die Pluralität keine ursprüngliche mehr, sondern *Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells* (ebd.). Führt die erste Schöpfungsgeschichte an den Grund des Arendt'schen Denkens, so begegnen wir in der zweiten den Abgründen der Erfahrung, aus denen dieses Denken hervorgegangen ist, den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts. Erst das Ereignis der totalen Herrschaft konfrontierte Arendt mit der Zerstörbarkeit von Pluralität. Dass es tatsächlich möglich war, Menschen auf einen ‚kleinsten gemeinsamen Nenner‘ zu reduzieren und sie völlig ihrer Individualität zu berauben, wie es in den Vernichtungslagern, den *Laboratorien* (VS, S.24) der totalen Herrschaft, geschah, rückte die Bedeutung der Pluralität als Grundbedingung menschlicher Existenz in den Mittelpunkt ihres Nachdenkens.

Ob Arendts Begriff der Pluralität auch zurückgeht auf ihre Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie Martin Heideggers, zu dem sie eine intensive persönliche und geistige Beziehung hatte, soll hier nicht diskutiert werden.⁵³ Erwähnt sei nur, dass Heidegger in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* (1927) vom Dasein in der Welt als ‚Mitsein mit Anderen‘ spricht, wobei

⁵³ Hierzu u.a. Benhabib 1996; Heuer 1992; Nordmann 1994.

jedoch für ihn die eigentlich authentische Form des Daseins, in der sich dessen Sinn offenbart, das alleinige Sein zum Tode bleibt. Die Formen des ‚Mitseins‘ sind für ihn inauthentisch und verkörpern lediglich die ‚Verfallenheit des Daseins‘ an das ‚Gerede der Alltagswelt‘ und sein Verschwinden in der Erfahrung des anonymen ‚Man‘.⁵⁴ Bei Heidegger folgt daraus eine Verachtung alles Alltäglichen und Öffentlichen, welche die wesentlichen Unterschiede verdecken und damit der Nichtigkeit preisgeben würden.⁵⁵ Arendts Begriff der Pluralität ist dieser Interpretation des Mit-Anderen-in-der-Welt-Seins entgegengesetzt, indem er gerade nach der Erfahrung des Totalitarismus jenen von Heidegger so verachteten Bereich des Öffentlichen in den Mittelpunkt stellt. Damit verlässt Arendt den *luftigen Wohnsitz der Philosophen*⁵⁶ und wendet sich der Welt des Politischen zu, den Angelegenheiten von Menschen im Plural, einem Bereich, der von der Philosophie traditionell missachtet worden ist. Denn die Philosophie habe, wie Arendt meint, von jeher nie einen *reinen Begriff des Politischen* gehabt und ihn auch nicht haben können, *weil sie notgedrungen von dem Menschen sprach und die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte* (BWJ, S.203).

Der hier angesprochene Konflikt zwischen Philosophie und Politik liegt also in deren unterschiedlichen Haltungen zur Welt begründet. Für den Philosophen ist der *Wohnsitz* das Denken, das sich von der Welt der unmittelbaren Wahrnehmungen entfernen muss und in dieser *Weltabgeschiedenheit* immer nur mit Abwesendem zu tun hat. *Gemessen an anderen Orten der Welt, den Orten der menschlichen Angelegenheiten, ist der Wohnsitz des Denkens ein ‚Ort der Stille‘*.⁵⁷ (MZ, S.180) Im philosophischen Denken sucht der Einzelne nach Wahrheit und Erkenntnis und verlässt dabei die gemeinsame Welt. Politik aber gründet im Gegensatz dazu auf Pluralität.

⁵⁴ Hierzu auch das Kapitel über Existenzphilosophie in: Benhabib 1998, S.74-110, oder *Abschied vom luftigen Wohnsitz der Philosophen* in: Heuer 1992, S.203-260.

⁵⁵ So heißt es bei Heidegger: *Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Sichtweisen des Man das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen. Sie regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausgezeichneten und primären Seinsverhältnisses zu den ‚Dingen‘, nicht weil sie über eine ausdrücklich zugeeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens ‚auf die Sachen‘, weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.* In: Heidegger 1976, S.57.

⁵⁶ Heuer 1992, S.203.

⁵⁷ Zitat von Heidegger anlässlich einer Parmenides-Interpretation. In: Heidegger 1969, S.75.

Politik realisiert die Pluralität von Menschen, indem sie *die absolut Verschiedenen in Hinblick auf relative Gleichheit und im Unterschied zu relativ Verschiedenen* (WiP, S.12) organisiert. Politik in diesem Sinne entsteht nicht *im* Menschen, sondern *zwischen* Menschen. Das Neue und Besondere an Arendts Politikauffassung ist, dass Menschen als politisch Handelnde und Urteilende überhaupt nicht unabhängig von anderen existieren können; dass es ein politisches Subjekt also gar nicht gibt. In ihrem Denktagebuch formuliert Arendt diese Erkenntnis schon im Jahre 1950 kurz und prägnant: *Der Mensch ist a-politisch* (DT I, S.15). Nur dort, wo Menschen einander als Verschiedene anerkennen, kann überhaupt ein politischer Raum entstehen. In dieser Angewiesenheit auf die Anerkennung Anderer und den Raum, der zwischen ihnen entsteht, wird die Tragweite des Pluralitätsbegriffs deutlich.

Die Unterschiede zwischen Menschen offenbaren sich in der Person, als die wir in die Welt treten und vor anderen erscheinen. Der Begriff ‚Person‘ meint bei Arendt die Einmaligkeit jedes Menschen, die ihn aus seinem Naturzustand als bloßem Gattungswesen heraushebt. Die Person enthüllt, *wer* einer ist, nicht *was* er ist. Nicht bestimmte Eigenschaften, Gaben oder Talente im Sinne einer ‚Essenz‘ von Menschen machen eine Person erkennbar, sondern die konkreten Worte und Taten, die Geschichten und Handlungen, mit denen sie vor anderen in Erscheinung tritt.⁵⁸ *Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren, solange nämlich als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang ihrer Stimme in Erscheinung traten.* (VA, S.169) Die von Arendt gewählten Worte ‚offenbaren‘ und ‚enthüllen‘ verweisen darauf, dass die Person aber nicht identisch ist mit ihren Worten und Taten. Sie scheint vielmehr durch diese welthaften Äußerungen hindurch, ist undefinierbar und doch eindeutig identifizierbar. Sie kann in verschiedenen Rollen in Erscheinung treten und wird doch erkannt als die eine, einzigartige, die sie nun einmal ist. In ihrer Rede anlässlich der Verleihung des Sonning-Preises verweist Arendt auf die ursprüngliche Bedeutung der Worte ‚persona‘ und ‚personare‘: das Substantiv ‚Maske‘ oder ‚Rolle‘ ist abgeleitet von dem Verb ‚durchklingen‘, ‚to sound through‘. *On the stage which is the world we always appear and are*

⁵⁸ *Das behauptet einen ‚Vorrang der Existenz vor der Essenz‘ - womit Arendt zu einer frühen Kritikerin eines ‚essentialistischen‘ Konzepts der Identität wird: Das ‚Was‘ legt jemanden auf bestimmte Merkmale fest, das ‚Wer‘ beschreibt eine Lebensgeschichte als einzigartige Konstellation von Ereignissen und Entscheidungen, Handlungen und Handlungsfolgen.* Jaeggi 1997, S.73.

recognized according to the roles which our professions assign to us ... as physicians or lawyers, as authors or publishers, as teachers or students, and so on. It is through this role, sounding through it, as it were, that something else manifests itself, something entirely idiosyncratic and undefinable and still unmistakably identifiable, so that we are not confused by a sudden change of rules ... (SP, S.13)

Die Welt wird von Arendt als die Bühne für das Erscheinen der Person betrachtet; die Person bedarf zu ihrer Verwirklichung der Welt. Nur in der Welt kann das Personenhafte eines Menschen als etwas erscheinen, das demjenigen, der es in die Öffentlichkeit trägt, selbst nicht verfügbar, ja sogar unbekannt ist. Darin besteht für Arendt der Unterschied zum Subjektiven, das objektiv viel leichter zu fassen und vom Subjekt in den Griff bekommen werden kann, wie es beispielsweise in der Selbstbeherrschung andauernd praktiziert wird. Das Personenhafte hingegen ist nicht in diesem Sinne handgreiflich zu machen; es kann von allen anderen eher gekannt werden als von der betreffenden Person selbst und zeigt sich erst dann, wenn man sich auf das *Wagnis der Öffentlichkeit* (MZ, S.91) einlässt. Den Raum des Öffentlichen, der zwischen Menschen entsteht, wenn sie sprechend oder handelnd miteinander in Beziehung treten, bezeichnet Arendt auch als Welt. Sie verwendet den Weltbegriff jedoch in unterschiedlichen Bedeutungen, die sich nur aus dem jeweiligen Kontext erschließen lassen. Jaeggi unterscheidet zwischen *dinglicher Welt* und *Welt als öffentlichem Raum*⁵⁹. Die ‚dingliche Welt‘ meint die *durch den Menschen selbst geprägte Umwelt*⁶⁰, in die Menschen hineingeboren werden und die sie erst mit dem Tod wieder verlassen. Welt in diesem Sinne ist das, was über das bloße Leben, über die Natur hinausgeht. Es ist eine ‚hergestellte Welt‘, in der Menschen aus der Natur die *objektive Gegenständlichkeit einer eigenen Welt errichtet* (VA, S.125) haben, eine ‚künstliche Welt‘, zum Schutz vor der Natur und um sich selbst Halt und Heimat zu geben. Die Haltbarkeit der Gegenstände *verleiht der Welt als dem Gebilde von Menschenhand die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, ohne die sich das sterblich-unbeständige Wesen des Menschen auf der Erde nicht einzurichten wüsste; sie sind die eigentlich menschliche Heimat des Menschen* (VA, S.124). Die Welt als ‚öffentlicher Raum‘ konstituiert sich demgegenüber als Beziehungsgeflecht zwischen Menschen, die sprechend und handelnd in Erscheinung treten und dadurch weltliche Realität gewinnen. *Insofern die Welt Erscheinungsraum ist, ist sie - im Gegensatz*

⁵⁹ Jaeggi 1997, S.49-66.

⁶⁰ Ebd., S.53.

zum Innerlichen, Unsichtbaren, Privaten - öffentlich. Dieser Öffentlichkeit der Welt kommt realitätskonstitutive Kraft zu.⁶¹ Welt in diesem Sinne entsteht dadurch, dass es unterschiedliche Perspektiven gibt, die öffentlich in Erscheinung treten, vor anderen sichtbar und hörbar werden. Sie bedarf der Pluralität von Menschen. Menschsein, Pluralität und Welt als öffentlicher Raum sind für Arendt unmittelbar aneinander gebunden. *Menschen im eigentlichen Sinne kann es ... nur geben, wo es Welt gibt, und Welt im eigentlichen Sinne kann es nur geben, wo die Pluralität des Menschengeschlechts mehr ist als die einfache Multiplikation von Exemplaren einer Gattung.* (WiP, 109)

Umgekehrt bedeutet das, wo Menschen zu Exemplaren einer Gattung zusammengeschmolzen werden, wie es unter den Bedingungen der totalen Herrschaft geschieht, geht nicht nur die Pluralität, sondern auch die Welt verloren. Hier zeigt sich, wie eng Arendts Begriffe von Welt, Person und Pluralität mit der Erfahrung des Totalitarismus verbunden sind. Wenn wie unter totalitären Bedingungen alle gleichermaßen funktionieren, gibt es keinen Raum mehr zwischen Menschen, in dem Welt entstehen und die Person sich in ihrer Unterschiedenheit von anderen zeigen kann. An die Stelle der Pluralität tritt dann die Verlassenheit weltloser und vereinzelter Menschenwesen. Verlassenheit bedeutet in diesem Zusammenhang, sowohl die Welt als auch die Person als Ausdruck der eigenen Unverwechselbarkeit in der Welt verloren zu haben. Verlassenheit entsteht, *wenn aus gleich welchen personalen Gründen ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinander bricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft. Zu einer politisch tragfähigen Grunderfahrung kann Verlassenheit natürlich nur in dem zweiten Fall werden* (EU, S.729).

Verlassenheit als *Grunderfahrung* (EU, S.727) der totalen Herrschaft geht zurück auf die Entstehung moderner Massengesellschaften im 20. Jahrhundert. Im zweiten Teil ihrer Totalitarismus-Analyse⁶² untersucht Arendt die historischen Ursachen, die nach dem Ersten Weltkrieg zum Zusammenbruch der Nationalstaaten und der bürgerlichen Klassengesellschaft als deren *einzig(e) zugleich soziale(n) und politische(n) Strukturiertheit* (EU, S.505) geführt haben. Sie beschreibt, wie

⁶¹ Ebd., S.58.

⁶² Hierzu das Kapitel über den *Imperialismus*, in: EU, S.207-471.

im Zuge von Massenarbeitslosigkeit und Inflation immer mehr Menschen aus der bisherigen Klassenstruktur heraus- und in jene gleichförmigen Massen hineingeschleudert wurden, die vor allem durch den radikalen Schwund gemeinsamer Interessen wie auch der Achtung vor sich selbst gekennzeichnet waren. ‚Interesse‘ ist hier ganz wörtlich zu verstehen als inter-esse, als das, was zwischen Menschen ist und für Arendt die Welt als öffentlichen Raum bedeutet. Was nicht erst in totalitären Systemen, sondern in Anfängen bereits in modernen Massengesellschaften verloren geht, ist dieser Raum des Politischen selbst. Der Begriff ‚Interesse‘ darf hier nicht verwechselt werden mit einem Interesse, das – wie z.B. in der marxistischen Theorie - das vorgeblich gemeinsame Anliegen einer bestimmten Klasse oder Gruppe bezeichnet. Ebenso wenig ist damit die Begeisterungsfähigkeit vieler Menschen für die Ideologien gemeint, wie sie von den zur selben Zeit entstehenden Bewegungen propagiert wurden. Denn diese Ideologien waren weder aus einem Interesse an der Welt entstanden noch auf ein solches gerichtet. Sie antworteten vielmehr auf die Erfahrung der Verlassenheit moderner Massen, indem sie ihnen eine neue Bestimmung als Mitwirkende an historischen Prozessen von noch nie da gewesenem Ausmaß in Aussicht stellten.⁶³

Wird Verlassenheit wie in modernen Massengesellschaften zu einer Erfahrung, die das Verhältnis vieler Menschen zur Welt und zu sich selbst bestimmt, so bietet sich hier also ein idealer Anknüpfungspunkt für totalitäre Bewegungen und ihre Ideologien, die einer bestimmten Gruppe von Verlassenen Halt und Geborgenheit innerhalb der Gemeinschaft von ‚Auserwählten‘ versprechen. Die Verlassenheit bleibt jedoch auch innerhalb dieser neuen Gemeinschaft bestehen, wird aber nicht mehr als solche erlebt, weil es in dem neuen Zusammenschweißsein von Menschen überhaupt keinen Raum für die persönliche Erlebens- und Erfahrungsfähigkeit gibt. Verlassen werden sich unter solchen Bedingungen eher diejenigen fühlen, die noch über eine Vorstellung von Pluralität und Freiheit verfügen oder aber diejenigen, die als Nicht-Zugehörige aus der Bewegung ausgeschlossen werden. Die Mehrheit aber, die in Gesellschaft von Gleichen das Gleiche oder etwas anderes zum gleichen Zweck tut, ist eingebunden in ein funktionierendes Ganzes, wo sie ihrer Verlassenheit nicht mehr Gewähr wird. Totalitäre Bewegungen heben die Verlassenheit nicht auf, sondern organisieren

⁶³ Arendt verweist in diesem Zusammenhang auf Himmler, der sich sehr gut auf die Mentalität der Massenmenschen verstand, die er innerhalb der nationalsozialistischen Bewegung zu organisieren hatte. Diese Leute, so Himmler, seien völlig uninteressiert an den *Problemen des Alltags*, was sie interessiere, seien allein *weltanschauliche Fragen* und *das große Glück, auserwählt zu sein, an einer Aufgabe mitzuarbeiten, die in Geschichtsabschnitten rechnet und deren Spur auch nicht in Jahrtausenden untergehen kann*. (Himmler in einer Rede 1937, zit. in EU, S.511)

sie auf neue Weise zu ihren Zwecken. Der weltliche Zwischenraum wird nicht wiedergewonnen, sondern durch den Terror, der die verlassen Menschen aneinander kettet, vollkommen zerstört. Entscheidend ist für Arendt, dass damit zum erstenmal in der Geschichte die Verlassenheit zur Grundlage menschlichen Miteinanderlebens gemacht worden ist, eine Erfahrung, die vorher *politisch sozusagen noch niemals produktiv geworden ist* (EU, S.703).

Der Erfolg der totalitären Bewegungen – und hier unterscheidet sich Arendts Analyse von anderen Erklärungsversuchen totaler Herrschaft⁶⁴ – beruht im Wesentlichen darauf, dass diese es verstanden, an die realen Erfahrungen und Ängste von Menschen in modernen Massengesellschaften anzuknüpfen und sie für ihre Ziele zu nutzen. Totalitäre Bewegungen antworten vor allem auf die Verlassenheit moderner Massenmenschen, indem sie die voneinander isolierten Individuen in ihre Organisation einbinden und ihnen damit wieder ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft vermitteln. Binnen kürzester Zeit gelingt es ihnen auf diese Weise, alle Bereiche der Gesellschaft von den obersten Institutionen des Staates bis in den privaten Bereich jedes Einzelnen hinein im Sinne ihrer Ideologie zu vereinnahmen. Diese als ‚Gleichschaltung‘ bezeichnete, zum größten Teil - noch vor dem eigentlichen Beginn des Terrors - freiwillig vollzogene Anpassung weiter Teile der Bevölkerung an den neuen Zeitgeist macht auf eindruckliche Weise deutlich, in welchem Maße das Urteilsvermögen von Menschen zerstört werden kann, wenn diese, verlassen von anderen und von sich selbst, in der Welt nicht mehr zuhause sind. Verlassenheit, wie Arendt sie versteht, zersetzt die Urteilsfähigkeit von Menschen, weil die Stimmen Anderer als Voraussetzung für die eigene Urteilsbildung nicht mehr gehört werden. In der Verlassenheit sind Menschen abgeschnitten von jedem Gegenüber, mit dem sie in einen Dialog treten könnten. Weder außen noch innen gibt es einen Gesprächspartner, der zum Urteilen herausfordert und eine Entscheidung verlangt.

⁶⁴ Wie schon im Aufbau ihrer Totalitarismus-Analyse deutlich wird, geht es Arendt nicht darum, den Begriff ‚totalitär‘ systemhaft oder statisch zu begreifen; sie betont vielmehr den Bewegungscharakter und die Strukturlosigkeit der totalitären Systeme und kommt von daher auch zu ihrer Einschätzung, dass gerade die Zerstörung des Politischen im Mittelpunkt totaler Herrschaft steht. Der im Gegensatz dazu stehende Totalitarismus-Begriff von Friedrich, der von einem monolithischen Machtsystem ausgeht, hat jedoch die populäre Auffassung des Begriffs zumindest in der deutschen Rezeption bis heute vorrangig geprägt. Vgl. Friedrich/ Brzezinski, 1957. Zur Diskussion des Totalitarismus-Begriffs vgl. auch Institut für Zeitgeschichte 1980.

Abschaffung der Freiheit

So wie Arendt in der Pluralität die Grundbedingung alles Politischen erkennt, sieht sie in der Freiheit dessen eigentlichen Sinn. Freiheit und Pluralität bedingen einander; beide sind notwendige Voraussetzungen der Urteilsfähigkeit im politischen Sinne. Der Begriff der Freiheit erfährt jedoch in Arendts Theorie eine der modernen Tradition zuwiderlaufende Neubestimmung und muss deshalb genauer analysiert werden. Unter Freiheit wird hier nämlich weder eine ‚innere‘ Erfahrung im Sinne des Freiseins von äußerem Zwang oder der philosophischen Willensfreiheit des Einzelnen, noch im liberalen Sinne eine *Freiheit von anderen*⁶⁵ verstanden. Freiheit besteht vielmehr in der Fähigkeit, gemeinsam mit anderen etwas Neues anfangen zu können: *Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.* (VZ, S.201)

Freiheit in diesem Sinne beginnt also nicht, wie es beinahe die gesamte neuzeitliche Tradition nahe legt, dort, wo Menschen sich aus dem Zusammenleben mit anderen, d.h. aus dem politischen Bereich, zurückgezogen haben, sondern gerade im Heraustreten aus dem Umgang mit sich selbst in die gemeinsame Welt. Freiheit im Arendt’schen Sinne kann deshalb nur dort existieren, wo das Zusammenleben von Menschen politisch organisiert ist. *Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte, und wenn sie auch immer und unter allen Umständen als Sehnsucht in den Herzen der Menschen wohnen mag, so ist sie doch weltlich nicht nachweisbar. Im Sinne einer nachweisbaren Realität fallen Politik und Freiheit zusammen, sie verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache.* (VZ, S.201f)

Mit ihrem Freiheitsbegriff erinnert Arendt an die antike Tradition, in der Freiheit als explizit politisches Phänomen verstanden wurde, das allein im Miteinandersprechen und -handeln erfahrbar war. Der Bereich der Polis zeichnete sich nämlich gerade dadurch aus, dass sich hier Bürger zum Besprechen der gemeinsamen öffentlichen Belange versammelten, wobei die Zwänge des täglichen Lebens außen vor blieben. Die Freiheit des Politischen fing also erst da an, wo der Bereich des rein Notwendigen durch Herrschaft gemeistert worden war, so dass Herrschen und Beherrschtwerden zwar Voraussetzungen des politischen Bereichs, aber nicht dessen Inhalt waren. Mit dieser klaren

⁶⁵ Schnabl, 1999, S.328.

Trennung zwischen den Bereichen der Freiheit und der Notwendigkeit ging auch eine strenge Unterteilung der Gesellschaft einher. Im politischen Raum hatten überhaupt nur ‚freie‘ Männer eine Stimme, die frei waren von den Sorgen und Nöten des täglichen Lebens und damit ganz für die öffentlichen Angelegenheiten zur Verfügung standen. Den Preis für die Freiheit der einen zahlten auf der anderen Seite Frauen und Sklaven, die für die lebensnotwendigen Dinge Sorge zu tragen hatten und aus dem Bereich des Politischen vollkommen ausgeschlossen waren. Dass Arendt gerade das Modell der antiken Polis als Vorbild für ihren eigenen Politik- und Freiheitsbegriff heranzieht, hat vor allem von feministischer Seite starken Widerspruch herausgefordert.⁶⁶ Dort heißt es u.a., Arendt habe ein Politikmodell verherrlicht, das auf der Ausbeutung und dem Ausschluss von Frauen und Sklaven aus der Öffentlichkeit basiere. Das Missverständnis liegt jedoch darin, dass es Arendt gar nicht darum geht, das antike Herrschaftsmodell als nachahmenswert vorzustellen, sondern dass sie vor dem Hintergrund der Zerstörung der Freiheit unter totalitären Bedingungen auf das Polis-Modell zurückgreift, um die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Privatem und Öffentlichem für den Erhalt des Politischen aufzuzeigen, eine Unterscheidung, die im Totalitarismus vollkommen aufgehoben wurde.⁶⁷ Deutlich werden soll dabei, wie weit sich eigentlich die moderne Welt von Freiheit als einer gemeinsamen, eben politischen Erfahrung und damit auch von der Möglichkeit des Handelns und Urteilens als explizit politischen Fähigkeiten entfernt hat. Arendts Interesse gilt also dem antiken Freiheitsprinzip im Politischen, nicht dem Herrschaftsprinzip im Privaten; auf alternative Modelle für den Bereich der Notwendigkeit geht sie deshalb nicht näher ein, verweist jedoch darauf, dass dessen Organisation im Zeitalter der Modernisierung eher ein technisches Problem sei.⁶⁸

⁶⁶ Hierzu Honig 1995.

⁶⁷ Sehr anschaulich beschreibt Haffner in seiner kürzlich erschienenen Autobiographie der Jahre 1914 - 1939 diese vollkommene Aufhebung der Unterscheidung zwischen Öffentlichem und Privatem: *Nein, es war nichts mit dem Rückzug ins Private. Wohin immer man sich zurückzog - überall fand man gerade das wieder vor, wovor man hatte fliehen wollen. Ich lernte, daß die Nazi-Revolution die alte Trennung zwischen Politik und Privatleben aufgehoben hatte, und daß es unmöglich war, sie einfach als ‚politisches Ereignis‘ zu behandeln. Sie ereignete sich nicht nur in der politischen Sphäre, sondern genau ebenso in jedem privaten Leben; sie wirkte wie ein Giftgas, das durch alle Wände dringt.* Haffner 2000, S.205.

⁶⁸ Hierzu IV, S.89.

Der zunehmende Einfluss der Notwendigkeit im Politischen als dem Raum der Freiheit ist jedoch nicht erst ein Problem moderner Massengesellschaften. In einem Vortrag, den Arendt 1958 im Rahmen des Vortragszyklus *Erziehung zur Freiheit* in Zürich hielt⁶⁹, weist sie darauf hin, dass das Zusammenfallen von Politik und Freiheit schon seit Beginn der Neuzeit grundlegend infrage gestellt worden sei, als sich die Politik nämlich in zunehmendem Maße der Sicherheit und den Lebensinteressen von Menschen annahm, also jenen Bereich in den Mittelpunkt ihres Interesses rückte, der nach dem antiken Verständnis der Notwendigkeit verschrieben war. Nicht erst die Erfahrung der totalitären Systeme, in denen es den Anschein hat, als ob die Freiheit gerade durch eine Politisierung aller Lebensbereiche abgeschafft worden sei, ließe deshalb erhebliche Zweifel daran aufkommen, ob Politik und Freiheit überhaupt miteinander vereinbar seien. Wenn Arendt entgegen diesem Zweifel nach einer Begründung der Zusammengehörigkeit von Politik und Freiheit sucht, so geht es ihr dabei vor allem um darum, vor dem Hintergrund der totalitären Erfahrung den Raum des Politischen zu bewahren und die Möglichkeit des Handelns und Urteilens als grundlegende Fähigkeiten von Menschen zurückzugewinnen. Denn nirgendwo in der bisherigen Geschichte hat sich deutlicher als im Totalitarismus gezeigt, dass, um die Freiheit abzuschaffen, auch alle Grundlagen des Politischen zerstört werden müssen; und das heißt nicht nur, politische Rechte oder Betätigung zu verbieten, sondern alle Fähigkeiten von Menschen auszuschalten, die eine Welt zwischen Menschen entstehen lassen könnten. *Man muss die Gedankenfreiheit, soweit man es kann - und man kann es sehr weitgehend - , man muss die Willensfreiheit und selbst die doch wirklich harmlos scheinende Freiheit künstlerischer Produktivität mit vernichten. Man muss sich, mit anderen Worten, all der Gebiete bemächtigen, die wir gewohnt sind, als außerhalb des Politischen liegend zu betrachten, weil auch in ihnen ein politisches Element enthalten ist.* (VZ, S.204)

Der Versuch der totalen Herrschaft, die Freiheit abzuschaffen, bedeutet also eine radikale Entpolitisierung des menschlichen Zusammenlebens, die es erfordert, den Raum des gemeinsamen Handelns und die Urteilsfähigkeit jedes Einzelnen zu zerstören. Nicht nur die Meinungsäußerung, sondern die Meinungsbildung selbst muss verhindert werden, denn wer sich eine Meinung bildet, kann sie auch ändern. Die Unberechenbarkeit solcher Meinungsänderung aber, ebenso wie die Unvoraussagbarkeit der Spontaneität, der Fähigkeit von Menschen, von sich aus etwas Neues

⁶⁹ Veröffentlicht wurde der Vortrag mit dem Titel *Freiheit und Politik* erstmals in *Die neue Rundschau* 69, 1958, Heft 4, S.670-694. Siehe auch VZ, S.201-227.

anzufangen, gefährden die totale Herrschaft in höchstem Maße, weil sie immer ein Element der Freiheit wieder einführen, das sich der Notwendigkeit der Bewegungsgesetze von Natur oder Geschichte widersetzt. In ihrer Totalitarismus-Analyse kommt Arendt deshalb zu dem Ergebnis, dass sich der Terror des totalen Herrschaftsapparates gezielt auf die Abschaffung der Individualität von Menschen richten muss, um die Meinungsbildung als Grundlage der Urteilsfähigkeit dauerhaft zu zerstören. Wie ein *eisernes Band* schließe der Terror die Menschen zusammen und vernichte mit der Persönlichkeit des Einzelnen auch den Raum des Handelns zwischen den Verschiedenen. *Das eiserne Band des Terrors konstituiert den totalitären politischen Körper und macht ihn zu einem unvergleichlichen Instrument, die Bewegung des Natur- oder Geschichtsprozesses zu beschleunigen. Dem Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen.* (EU, S.714) Arendts Metapher vom ‚eisernen Band des Terrors‘ verweist zum einen auf den Halt, den totalitäre Systeme den verlassenen Massenmenschen versprechen, zum anderen aber beschreibt sie deren Zusammengeschweißsein innerhalb der Bewegung, wo der Einzelne mit seiner Spontaneität nicht mehr gefragt ist. Nur auf das ‚Ganze‘ kommt es an, innerhalb dessen jeder Teil seine Funktion zu erfüllen hat. Der Idealtypus der totalen Herrschaft ist deshalb der unter allen Umständen funktionierende Funktionär, der außerhalb seines Funktionierens ein Leben nicht mehr hat. Der Einzelne soll nur noch als Exemplar der Gattung existieren, die selbst Verkörperung jener allmächtigen Gesetze von Natur und Geschichte ist, die *durch die Menschheit hindurchras(en)* (MT, S.8). Die Notwendigkeit und Zwangsläufigkeit dieser Bewegungsgesetze, die sich im Terror des totalitären Systems vollziehen, treten an die Stelle der Freiheit.

In Arendts Analyse wird deutlich, dass und warum der totalitäre Terror von allen bisher bekannten Formen der Tyrannei und Gewaltherrschaft unterschieden werden muss. Denn im Gegensatz zu tyrannischen oder diktatorischen Regimen ist Terror hier nicht mehr Mittel zum Zweck der Unterdrückung von Gegnern, sondern das Wesen der totalen Herrschaft selbst. Nur im Terror können die Bewegungsgesetze andauernd exekutiert und die totalitären Bewegungen in Gang gehalten werden. Deshalb ist es ein wesentliches Merkmal des totalitären Terrors, dass er zur vollen Entfaltung erst kommt, wenn alle Gegner des Systems bereits ausgeschaltet sind. Der Terror wächst also in demselben Maße, wie die Opposition im Lande abnimmt, weil er sich gerade nicht gegen die Feinde des Systems – die werden noch vor Beginn des totalen Terrors ausgeschaltet - , sondern

gegen völlig Unschuldige richtet. Immer neue Menschengruppen müssen deshalb marginalisiert und eliminiert werden, um die Bewegung in Gang zu halten. Dadurch wird eine Stimmung der Furcht und des Misstrauens erzeugt, in der sich keiner mehr des anderen sicher sein kann. Aber selbst Furcht und Misstrauen werden sinnlos, wenn die Auswahl der Opfer völlig unabhängig von deren Handlungen oder Gedanken erfolgt und damit jede Orientierung unmöglich wird; wenn die Opfer zu ‚objektiven Gegnern‘ erklärt werden, über deren ‚Verbrechen‘ die Gesetze von Natur oder Geschichte bereits im Vorhinein entschieden haben. Die Frage nach dem eigenen Handeln und Urteilen wird unter solchen Bedingungen für den Einzelnen irrelevant, weil die Meinungen oder Taten, für die er bestraft werden soll, bereits unabhängig von ihm existieren. *Falls er ein Jude ist, ist er Mitglied der Verschwörung der Weisen von Zion; falls er ein Herzkranker ist, ist er ein Parasit am gesunden Körper eines germanischen Volkes; falls er in Russland im Zuge einer anti-israelischen und pro-arabischen Außenpolitik verhaftet wird, ist er Zionist; wenn es sich gerade darum handelt, Trotzki zu erledigen, ist er Troztkist. Und so weiter.* (MT, S.4a)

Arendt bezeichnet diesen Prozess der Unkenntlichmachung von Menschen als ‚Präparierung der Opfer‘⁷⁰ nach Maßgabe der Notwendigkeit von Natur- oder Geschichtsprozessen, die unter totalitären Bedingungen zur vordringlichsten Aufgabe der gleichgeschalteten Gesellschaft wird. Ihre Erfüllung setzt voraus, dass alle im Sinne der Ideologie funktionieren und innerhalb des Systems austauschbar sein müssen, so dass jeder gleichermaßen für die Rolle des Täters wie des Opfers vorbereitet werden kann. Dieser Gedanke Arendts scheint skandalös, ist jedoch nicht skandalöser als die Realität, die er zu beschreiben versucht. Denn hier geht es keineswegs, wie auf den ersten Blick scheinen mag, um eine Gleichsetzung von Opfern und Tätern, sondern um die Beschreibung eines Prinzips der totalen Herrschaft, das in der andauernden und unberechenbaren Selektion unschuldiger Menschen besteht. Dieses Prinzip verlangt ein Undeutlichmachen der Unterscheidung zwischen Opfern und Tätern⁷¹ zugunsten des fortschreitenden Selektionsprozesses, was im Nationalsozialismus seinen deutlichsten Ausdruck in der Einbeziehung der Opfer in die Organisation ihrer eigenen Vernichtung fand. Von der Zusammenstellung der Transportlisten bis zur Betreibung

⁷⁰ Hierzu EU, S.655.

⁷¹ Der Begriff ‚Täter‘ erscheint im folgenden nur in der maskulinen Form, wenn es nicht um konkrete Täter oder Täterinnen, sondern um die Beschreibung einer ‚Rolle‘ innerhalb des totalitären Systems geht.

der Verbrennungsöfen lagen zahlreiche Aufgabenbereiche in den Händen potentieller Opfer, die durch ihr konkretes Tun zu Mittätern an den totalitären Verbrechen gemacht wurden.

Am gründlichsten gelang den totalitären Bewegungen die Desintegration der Person in den Vernichtungslagern, wo Menschen nahezu vollständig in bloße Gattungswesen verwandelt wurden. Arendt bezeichnet deshalb die Lager auch als *Laboratorien für das Experiment der totalen Beherrschung* (NA, S.24) von Menschen, wie sie ansonsten nur möglich wäre, wenn die ganze Erde totalitär regiert würde. Unter den Bedingungen dieser Laboratorien gelang den totalitären Apparaten, was sie auch außerhalb der Lager beabsichtigten: die absolute Beherrschung des Menschen. In diesen *Höllen* der totalen Herrschaft wurden Menschen so weitgehend ihrer Individualität beraubt, dass sie nur noch als *Reaktionsbündel* (NA, S.25) übrig blieben, als *Marionetten mit wirklichen menschlichen Gesichtern, die sich alle benehmen wie der Pawlow'sche Hund, die alle bis in den Tod vollkommen verlässlich reagieren. Das ist der größte Triumph des Systems* (EU, S.697).⁷² Die Erfahrung des Totalitarismus zeigt also, inwiefern mit der Abschaffung der Freiheit nicht nur die Welt zwischen Menschen, sondern das *Wesen des Menschen* (EU, S.701) selbst auf dem Spiel steht, die Einzigartigkeit und die Besonderheit, mit denen jeder Mensch in der Welt in Erscheinung treten kann. Insofern ist es zu verstehen, wenn Arendt meint, die Ersetzung der Freiheit durch die Notwendigkeit der Bewegungsgesetze und die ‚Präparierung der Opfer‘ entsprechend den Erfordernissen der totalitären Ideologien dienten dem *Überflüssigmachen von Menschen* (VZ, S.223) als zu Spontaneität und zu Neuanfängen, zum Handeln und zum Urteilen begabten Wesen überhaupt. Diese Fähigkeiten, über die Menschen zwar qua Geburt verfügen, bedürfen zu ihrer Realisierung einer mit anderen geteilten Welt. Sie gehen hingegen zugrunde, wenn Menschen wie unter totalitären Bedingungen der Pluralität als Grundbedingung ihrer Existenz auf Dauer die Anerkennung verweigern.

Ersetzung der Wirklichkeit durch Fiktion

Urteilsfähigkeit ist angewiesen auf die Anerkennung der Realität, der Welt, wie sie sich den Menschen zeigt und von ihnen erfahren wird. Der Begriff der Wirklichkeit ist bei Arendt aufs engste verbunden mit Freiheit und Pluralität. Ebenso wie die Freiheit bedarf Wirklichkeit als

⁷² Primo Levi spricht ganz ähnlich von einer Verwandlung in *schmierige Gliederpuppen* und *Gespenster*, die sich selbst nicht mehr als Menschen erkennen können. Levi 1988, S.48.

Grundvoraussetzung, um existieren zu können, der Pluralität. Wirklichkeit entsteht überhaupt erst dadurch, dass es andere Menschen gibt, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, und dass es eine Mitwelt gibt, *in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint* (VA, S.192). Darin unterscheidet sich Arendts Wirklichkeitsbegriff von allen Auffassungen, nach denen es eine irgendwie geartete objektive Wirklichkeit außerhalb oder unabhängig von ihrer Wahrnehmung durch Menschen gibt. Wirklichkeit ist für Arendt deshalb ein politisches Faktum ersten Ranges und bedarf eines öffentlichen Raumes, in dem Menschen und Dinge in Erscheinung treten können, eines weltlichen Zwischen-Raumes, der durch die Pluralität von Menschen entsteht und in dem sie sprechend und handelnd ihre Unterschiedlichkeit vor Anderen zum Ausdruck bringen. *Menschlich und politisch gesprochen, sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe, und ein Leben, das sich außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht, ermangelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls...* (VA, S.192). Dieser Erscheinungsraum taugt jedoch nicht für den ständigen Aufenthalt von Menschen, weil das Licht der Öffentlichkeit die allem Lebendigsein unabdingbare Verborgenheit vernichtet. Verborgenheit ist notwendig, unentbehrlich und wertvoll für den Schutz des Privaten, im Politischen hingegen wirkt sie destruktiv, weil sie die Transparenz, die im öffentlichen Raum erforderlich ist, untergräbt. Die Unterscheidung in eine öffentliche und eine verborgene Sphäre menschlicher Existenz, in Politik und Privatleben, ist grundlegend für das Verständnis von Arendts Denken im Allgemeinen und ihrer Auffassung von Wirklichkeit im Besonderen. In der ‚Dunkelheit des Haushalts‘, wie die Polis-Bürger sagen würden, hat die Frage nach der Wirklichkeit nämlich gar nichts zu suchen, weil es hier sowohl an der Vielperspektivität als auch an der Freiheit als den Grundbedingungen des Politischen mangelt. Was nur im Verborgenen existiert - und darum geht es Arendt hier -, ist verdammt zur Unsichtbarkeit und kann niemals Teil der gemeinsamen Welt und der Wirklichkeit werden.

Die Frage nach dem Zusammenhang von Urteilsvermögen und Wirklichkeitssinn beschäftigte Arendt schon in ihrem frühen Werk über Rahel Varnhagen. Rahel, *doppelt exponiert durch ihre jüdische Existenz und die Art und Weise, wie sie Erfahrungen macht*⁷³, bleibt trotz aller Assimilationsversuche von der Gesellschaft ihrer Zeit getrennt.⁷⁴ Sie, die sich dem Leben so

⁷³ Nordmann 1994, S.32.

⁷⁴ Hierzu auch Kapitel Ia).

exponierte, *dass es sie treffen konnte wie ,Wetter ohne Schirm‘ ...und weder Eigenschaften noch Meinungen - über die ihr begegnenden Menschen, über die Umstände und Zustände der Welt, über das Leben selbst - dazu benutz(te), sich selbst einigermaßen zu schützen* (RV, S.12), erfuhr auf schmerzhaft Weise, was es bedeutet, wenn die Welt die eigenen Erfahrungen nicht anerkennt. Denn nur was mitteilbar ist, von anderen verstanden und bestätigt wird, kann zu einem Teil der Realität und damit auch zum Gegenstand der Beurteilung von Menschen werden. Rahels Leben verlor von Tag zu Tag an Realität, weil die Welt ihr nicht bestätigte, was sie zu sagen hatte. Diese Unmöglichkeit, die eigenen Erfahrungen in der Welt zu beheimaten, hatte schwerwiegende Folgen. *Das Nichtmitgeteilte, das Nichtmitteilbare, das, was niemandem erzählt wurde und auf niemanden Eindruck machte, das, was nirgends eingeht in das Bewusstsein der Zeiten und ohne Bedeutung in dem dumpfen Chaos des unbestimmten Vergessens versinkt, ist verdammt zur Wiederholung; es wiederholt sich, weil es, obwohl wirklich geschehen, in der Wirklichkeit keine Bleibe gefunden hat.* (RV, S.117) Damit sind Rahels Bemühungen, einen Platz in der Welt zu finden, hoffnungslos zum Scheitern verurteilt. Der Stein, den sie gleich Sisyphos den Berg hinaufrollt, fällt ihr immer wieder auf die Füße.

Solange Tatsachen keine Anerkennung in der Welt finden, das ist Arendts Konsequenz aus den Erfahrungen Rahel Varnhagens, kann auch nicht über sie geurteilt werden. Denn Urteile bedürfen der Verankerung der Wirklichkeit im Raum zwischen Menschen. Verweigern Menschen bestimmten Fakten und Erfahrungen ihre Zustimmung, so werden diese zu bloßen Meinungen, der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit verschwindet. Wenn niemand bezeugen kann, dass Rahel in der Straßenbahn gefahren ist, so kann einer dieses, der andere jenes meinen, die Wirklichkeit ist verloren. In diesem Sinne besteht Wirklichkeit *vielleicht nur in der Zustimmung aller Menschen, ist vielleicht nur ein soziales Phänomen, stürzt vielleicht zusammen, sobald einer den Mut hat, wirklich und konsequent ihr Vorhandensein zu leugnen.* (RV, S.26) Fakten haben keine beweisende Kraft, sind abhängig von Menschen, die sie bezeugen und ihnen einen Platz in der Welt garantieren. Beweisen und jedem etwas zur Einsicht bringen, kann allein die Vernunft. Tatsachen aber sind nicht durch vernünftiges Denken einsichtig zu machen, sie sind nicht einmal in Denkbare aufzulösen. Darin besteht für Arendt der *Triumph möglicher Freiheit* (WiE, S.42), denn damit kann es keine Voraussagbarkeit oder Begründbarkeit von Wirklichkeit, sondern immer nur zufällige Ereignisse geben, die so oder anders von Menschen bezeugt und dadurch erst ‚wirklich‘ werden. Aber wie die Freiheit selbst ist auch die Wirklichkeit in ständiger Gefahr, abgeleugnet, verfälscht oder ganz und gar durch Lügen oder Propaganda ersetzt zu werden. *Arme Wirklichkeit, die abhängig ist von*

Menschen, die an sie glauben und sie bezeugen. Denn sie wie ihre Bezeugung sind vergänglich und nicht einmal immer präsentierbar. (RV, S.26) In dieser Kontingenz alles Wirklichen liegt für Arendt eine der Ursachen für den so weit verbreiteten Verlust des Realitätssinns und der Urteilsfähigkeit von Menschen.

In ihrer 1958 erschienenen Untersuchung zu den Tätigkeiten der ‚Vita activa‘⁷⁵ verfolgt Arendt diesen Wirklichkeitsverlust zurück bis zu den Anfängen neuzeitlicher Wissenschaft und Philosophie. Der Zweifel des Descartes, der unmittelbar auf Galileis Entdeckung des Teleskops antwortete, steht für sie am Anfang allen modernen Misstrauens in die sinnliche Erfahrbarkeit der Welt. Dass es Menschen auf einmal möglich war, mittels eines technischen Geräts über die Grenzen der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit hinauszugelangen und damit zu den Geheimnissen des Universums selbst vorzudringen, stellte die Fähigkeit des menschlichen Sinnesapparates, Wirklichkeit zu vermitteln, radikal infrage. *Historisch gesprochen ist es, als habe Galileis Entdeckung handgreiflich demonstriert, dass die niederdrückendste Furcht wie die übermütigsten Hoffnungen menschlicher Spekulation, die uralte Furcht, dass unsere Sinne, also die Organe, die uns Wirklichkeit vermitteln, uns betrügen könnten, und das archimedische Verlangen, einen Punkt außerhalb der Erde zu wissen, von dem aus man die Welt aus den Angeln heben könne, sich nur zusammen, gleichsam Hand in Hand, haben realisieren können, als sei der Wunsch, die Welt aus den Angeln zu heben nur gewährt worden unter der Bedingung eines radikalen Welt- und Wirklichkeitsverlustes, und als habe die Furcht, von den Sinnen getäuscht zu werden, sich nur bestätigt durch die Realisierung überirdischer Macht.* (VA, S.256) Descartes und nach ihm das moderne wissenschaftliche Denken bezweifelten, dass Sichtbarkeit ein Beweis für Wirklichkeit und Verstehbarkeit ein Beweis für Wahrheit seien. Sie zweifelten daran, dass es überhaupt eine Wahrheit gab, die sich offenbarte. Damit bezweifelten sie nicht nur die Grundannahme aller bis dahin praktizierten Philosophie; ihr Zweifel griff vielmehr auf das Vertrauen von Menschen in die Evidenz der Wirklichkeit selbst über. Denn wenn Menschen weder ihren Sinnen noch der Vernunft trauen konnten, wie war es dann noch möglich, Traum und Wirklichkeit voneinander zu unterscheiden? Gab es dann überhaupt noch eine Wirklichkeit? Oder war es angesichts des ‚Betrugs‘ durch die Sinne nicht wahrscheinlicher, dass ein böser Geist - und nicht ein Gott als Schöpfer - die Menschen an der Nase herumführte?

⁷⁵ Hierzu vor allem das Sechstes Kapitel: *Die Vita activa und die Neuzeit*, in VA, S.244 ff.

Die Zweifel und Ängste, die seit Descartes die Menschen der Neuzeit begleiten, mündeten schließlich in dem Versuch, vor dieser maßlosen Verunsicherung Rettung im eigenen Inneren zu suchen. In Descartes' ‚cogito ergo sum‘ findet diese Abwendung von der Ungewissheit der Wirklichkeit ihren Ausdruck. Das Bewusstsein selbst tritt nun an die Stelle der Wirklichkeit und wird zur neuen Gewissheit. Wirklichkeit, zuvor Ausdruck einer mit anderen geteilten Welt, wird dementsprechend gleichgesetzt mit den Bewusstseinsprodukten einzelner Individuen und verliert damit ihren welthaften Charakter. In ihrer Untersuchung zeigt Arendt⁷⁶, dass die philosophische Antwort Descartes' auf den universalen Zweifel genau der Schlussfolgerung aus den naturwissenschaftlichen Entdeckungen der damaligen Zeit entspricht, *dass Menschen zwar nicht imstande sind, eine sich offenbarende und gegebene Wahrheit zu erkennen, aber dafür durchaus fähig, zu wissen und zu erkennen, was sie selbst gemacht haben* (VA, S.275). Das dafür geeignete Erkenntnisvermögen ist der Verstand, der dazu befähigt, in stimmigen Prozessen zu denken und eines aus dem anderen abzuleiten. Eine bei allen Menschen gleichermaßen vorhandene Verstandesstruktur, die ermöglicht, in logischen Ketten zu denken und dazu zwingt, anzuerkennen, dass zwei mal zwei eben vier ist, triumphiert über die Vernunft, das Vermögen, Erfahrungen sinnvoll in eine gemeinsame Welt einzubinden. Dieser Sieg des Verstandes über die Vernunft steht für Arendt am Beginn des modernen Wirklichkeitsverlustes, der Jahrhunderte später von den totalitären Bewegungen aufgegriffen und weiter vertieft worden ist.

Die Zerstörung der Wirklichkeit in totalitären Systemen geht, folgt man Arendts Analyse, zurück auf die Erfahrung der Verlassenheit und Isolation moderner Massenmenschen, die, je weniger sie in der Welt eine Heimat finden, umso mehr der Sehnsucht nach einer voraussagbaren Zukunft verfallen. In dem für moderne Massenmenschen so charakteristischen Schwund des Vertrauens in die eigenen Sinne und der damit verbundenen Angst vor allem Zufälligen und Unberechenbaren, liegen die Macht der totalitären Propaganda und die umfassende Wirkung ihrer Weltverschwörungstheorien begründet. So unglaublich diese Theorien auch sein mögen, so überzeugend wirken noch ihre größten Lügen auf Menschen, denen der Sinn für die gemeinsame Welt abhanden gekommen ist, wenn sie nur stimmig sind und versprechen, die verlassenen Massen mit einzuschließen. Weniger also die konkreten Inhalte der Ideologie als vielmehr deren Funktion und Wirkungsweise innerhalb des totalitären Apparates stehen im Zentrum von Arendts Interesse. Zwar untersucht sie ausführlich den

⁷⁶ Hierzu insbesondere das Sechste Kapitel, §38ff. In: VA, S.267ff.

Antisemitismus als eines der zentralen Elemente totaler Herrschaft, entscheidend für das Verständnis der totalitären Propaganda ist jedoch, dass diese nicht eine neue Ideologie entwickelt, sondern sich aus verschiedenen Teilen bereits vorhandener Ideologien zusammensetzt, die an einen realen Erfahrungshintergrund anknüpfen.

Diese zumeist in der Vergangenheit liegenden Erfahrungen sprechen Themen an, die von der öffentlichen Meinung und der Parteienpropaganda bislang schweigend übergangen worden sind. Sie verweisen auf Tabus oder wunde Punkte in der Vergangenheit oder Gegenwart, die nicht öffentlich diskutiert werden. Als Beispiele führt Arendt zum einen den nichtöffentlichen Einfluss der Juden im 19. Jahrhundert an, aus dem die Behauptung von einer ‚jüdischen Weltverschwörung‘ konstruiert und mit Hilfe gefälschter Dokumente - den ‚Protokollen der Weisen von Zion‘ - vorgeblich bestätigt wurde. Zum anderen erinnert sie daran, wie der Machtkampf zwischen Stalin und Trotzki nach Lenins Tod in eine trotzkistische Verschwörung umgelogen wurde. In beiden Fällen wurden tabuisierte Tatsachen so isoliert und verallgemeinert, dass man sie von aller überprüfbaren Erfahrung trennen und dem Bereich der Urteilskraft, *die ihnen ihren Platz in der Welt angewiesen hatte*, entziehen konnte, *um dann die so vom gesunden Menschenverstand unabhängig gewordene, aus ihrem allgemeinen Zusammenhang gerissene Erfahrung in das ihr logisch inhärente Extrem zu treiben* (EU, S.572). Mit der Herauslösung vergangener Erfahrungen aus ihrem jeweiligen historischen bzw. politischen Kontext verlieren diese ihren Wirklichkeitscharakter und damit ihre Relevanz für das Urteilsvermögen von Menschen.

Darüber hinaus begnügt sich die totalitäre Propaganda nicht damit, alle von der ‚Wahrheit‘ der Ideologie zu überzeugen, sondern sie organisiert die ganze Welt im Sinne dieser Ideologie um. Totalitäre Propaganda schafft die ‚Tatsachen‘ erst, die beweisen sollen, dass die Welt tatsächlich von Juden oder Troztkisten beherrscht wird und es, um sie zu retten, einer Gegenverschwörung bedarf. Im Namen dieser Gegenverschwörung wird die Eliminierung der ‚Verschwörer‘ jeden Tag aufs Neue organisiert, so dass am Ende niemand mehr auf die Idee kommt zu bezweifeln, dass es tatsächlich eine ‚jüdische‘ oder ‚trotzkistische Verschwörung‘ gibt. Als unterstützende Mechanismen, die den Einbruch der Wirklichkeit von außen verhindern sollen, nennt Arendt in ihrer Analyse Geheimhaltung und ‚Sprachregelung‘, mit deren Hilfe die Maßlosigkeit der totalitären Verbrechen verdeckt werden soll. Auf diese Weise gelingt es, die Realität so umfassend zu zerstören, dass selbst dann, wenn man nicht zu denen gehört, die von der totalitären Propaganda überzeugt sind, sich jeder Versuch als sinnlos erweist, mit vernünftigen Argumenten gegen sie zu streiten. Denn *alle bloßen Argumente*

gegen sie (die Propaganda, H.F.), die ja aus einer Wirklichkeit stammen, welche die Bewegung ohnehin zu ändern verspricht, sind bereits im Vorhinein dadurch disqualifiziert, dass die Massen die wirkliche Welt weder akzeptieren können noch akzeptieren wollen. Totalitäre Propaganda ist keine Propaganda im üblichen Sinn und kann daher nicht durch Gegenpropaganda widerlegt oder bekämpft werden. Sie ist Teil der totalitären Welt und wird nur mit ihr zusammen vernichtet. (EU, S.574) Wo der Wirklichkeit kein Platz in der Welt mehr zugestanden wird, kann auch die Vernunft nur noch auf taube Ohren stoßen.

Erst mit dem Zusammenbruch der totalitären Systeme kehren Menschen in die Welt zurück, vor deren Realität die totalitären Bewegungen sie geschützt hatten, sie kehren zurück in die individuelle Isoliertheit, von der die Fiktion sie für einen Moment erlöst hatte. Vom Glauben an die Fiktion ist dann auf einmal ebenso wenig übrig wie von der Fiktion selbst. Arendt erwähnt in diesem Zusammenhang, dass die Alliierten nach der Niederlage Nazi-Deutschlands vergeblich nach einem einzigen überzeugten Nazi in der Bevölkerung fahndeten, obwohl schätzungsweise 80% des deutschen Volkes überzeugte Anhänger oder Sympathisierende des Systems gewesen waren. *Der Nazismus als eine Ideologie war so vollständig in der Organisation der Bewegung und des Reiches ‚realisiert‘ worden, dass von seinem Inhalt als einem System bestimmter Doktrinen mit einer von der Realität unabhängigen geistigen Existenz nichts übriggeblieben war. Die Zerstörung der Nazifiktion in der Wirklichkeit hinterließ buchstäblich nichts, nicht einmal den Fanatismus des Aberglaubens.* (EU, S.574)

Bei ihrem Deutschland-Besuch 1950 bemerkte Arendt, wie sich der Verlust der Wirklichkeit und damit der Urteilsfähigkeit jedoch auch nach dem Zusammenbruch der Fiktion fortsetzten, was sie als Flucht vor der Verantwortung für die begangenen oder mitgetragenen Verbrechen interpretiert. Sie beobachtete, wie die Lügen der Propaganda fort dauerten und die Ursachen des Krieges weiterhin geleugnet werden konnten; wie die Tatsächlichkeit der Vernichtungslager relativiert wurde, indem man sie zu einer bloßen Möglichkeit erklärte und behauptete, die Deutschen hätten schließlich nur das getan, wozu auch andere imstande gewesen wären oder zukünftig sein würden. Indem man im nächsten Atemzug die Politik der Alliierten in einen erfolgreichen Rachezug uminterpretierte, standen schließlich alle gleichermaßen als ‚Sünder‘ da – Schuldige und Unschuldige, Opfer und Täter blieben ununterscheidbar. Die Realität der Zerstörung Deutschlands löste sich in einem Selbstmitleid auf, das jede ernsthafte Trauer unmöglich machte und sofort verflog, sobald die verwüstete

Landschaft durch neue Bauten zugedeckt war.⁷⁷ Diese andauernde Leugnung der Realität auch nach dem Zusammenbruch der totalitären Systeme zeigt nach Arendts Einschätzung, wie erfolgreich totalitäre Systeme das Urteilsvermögen von Menschen untergraben können. Nur ein *hellwaches Bewusstsein der gesamten eigenen Existenz, eine Aufmerksamkeit, die niemals in die automatischen Reaktionen zurückfallen dürfte, mit denen wir den Alltag meistern* (ZZ, S.57), vermag unter den Bedingungen der organisierten Abschaffung von Wirklichkeit noch das eigene Urteilsvermögen zu bewahren. Die Weigerung, nach dem Ende der totalen Herrschaft die Tatsachen anzuerkennen, verweist aber auch auf die Gefahr eines dauerhaften Wirklichkeitsverlustes, die darin begründet liegt, dass nichts wirksamer vor der Wirklichkeit schützt als der Ersatz der Wirklichkeit, wenn er denn Sicherheit und Zugehörigkeit verspricht und den *Massen atomisierter, undefinierbarer und substanzloser Individuen...ein Mittel der Selbstidentifizierung in die Hand gibt* (EU, S.566). Die einzige Möglichkeit, dieser Gefahr zu begegnen und die Urteilsfähigkeit von Menschen wiederzugewinnen, sieht Arendt darum in der Schaffung politischer Bedingungen, die eine Anfreundung mit der Welt und ein Zuhause sein in der Welt gewährleisten können.

b) Das gute Gewissen der Täter und die Unschuld der Opfer

– Zerstörung der moralischen Dimension der Urteilsfähigkeit –

Urteilsfähigkeit in ihrer moralischen Dimension ist bei Arendt nicht an einen bestimmten ‚Wertekanon‘ gebunden, wie er in öffentlichen Debatten immer wieder eingefordert wird, um dem vielfach beklagten Verfall des Moralischen in modernen Massengesellschaften entgegenzuwirken. Vielmehr bedarf sie einer von solchen Werten und Verhaltensmaßstäben unabhängigen Instanz, denn die Erfahrung des Totalitarismus hat gezeigt, dass auf vorgegebene Regeln kein Verlass ist und diese von einem Tag zum anderen ‚ausgetauscht‘ werden können. In ihrer Auseinandersetzung mit dem moralischen Versagen im Nationalsozialismus kommt Arendt deshalb zu dem Ergebnis, dass nicht die Moral versagt hat, wie oftmals behauptet wird, sondern sich der Moralbegriff selbst im Angesicht des Totalitarismus als untauglich erwiesen hat und deshalb einer grundlegenden Neubestimmung bedarf. Dieser Neubestimmung soll im folgenden Abschnitt zunächst eine Analyse der Mechanismen totalitärer Systeme vorausgehen, mit deren Hilfe die moralische Urteilsfähigkeit radikal zerstört werden konnte. Dazu gehört zunächst eine Umkehrung der moralischen Grundlagen, die jedoch nur

⁷⁷ ZZ, S.46

gelingen kann, wenn damit auch eine so weitgehende Zerstörung des Selbst-Interesses von Menschen verbunden ist, dass diese bereit sind, die eigene Person und ihre Würde den Zwecken der Ideologie unterzuordnen. Am Beispiel der Eichmann-Analyse soll gezeigt werden, wie der Verlust des Selbst-Interesses mit dem Fehlen einer kritischen inneren Instanz verbunden ist, was in Arendts Begriff von der ‚Banalität des Bösen‘ seinen Ausdruck findet. Neben den Hauptverantwortlichen für die NS-Verbrechen gab es jedoch auch zahlreiche Mittäter und Mittäterinnen, deren moralisches Versagen nur zu verstehen ist, wenn man zwei weitere Mechanismen einbezieht, die zur Zerstörung der moralischen Urteilsfähigkeit beigetragen haben: den Selbstzwang des logischen Denkens und die Macht des Einfalls. Beide verweisen auf geistige Operationen, mit deren Hilfe Menschen offenbar in der Lage sind, das Gewissen als kritische Stimme in sich selbst auszuschalten.

Umkehrung der moralischen Grundlagen

Der völlige moralische Zusammenbruch, der mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 seinen Anfang nahm, wurde für Hannah Arendt zu einem ganz persönlichen Schockerlebnis, das für ihre späteren Überlegungen zum Urteilsvermögen und dessen Zerstörung unter totalitären Bedingungen von größter Bedeutung war. Wie konnte es geschehen, dass ein ganzes Volk sozusagen über Nacht seine Vorstellungen von Gut und Böse umwandelte, sodass am nächsten Morgen nicht einmal mehr auf die eigenen Freunde Verlass war? Die Frage nach der Moral war bis dahin kein Thema für Arendt gewesen. *Wir wurden unter der Voraussetzung erzogen: Das Moralische versteht sich von selbst. Sicherlich wurden wir dann und wann mit moralischer Schwäche, mit dem Mangel an Standfestigkeit oder Loyalität konfrontiert, doch wir besaßen keine Vorstellung, wie ernst solche Dinge waren. Nun, es stellte sich heraus, dass wir reichlich Gelegenheit zum Lernen erhalten sollten.* (PV, S.39) In ihrer späteren Auseinandersetzung mit dieser Frage unterschied Arendt deshalb Moral als einen Kodex vorgegebener Wertvorstellungen und Verhaltensmaßregeln, die für eine Gemeinschaft verbindlich sind, von der individuellen Fähigkeit jedes einzelnen Menschen, unabhängig von solchen Maßstäben beurteilen zu können, was in einer bestimmten Situation gut oder böse, richtig oder falsch ist. Arendts Totalitarismus-Analyse zeigt eindrücklich, dass auf ein bestimmtes Wertesystem und die darin verankerten Moralvorstellungen kein Verlass ist und dass deshalb der einzige Orientierungspunkt in moralischen Fragen die persönliche Urteilsfähigkeit von Menschen sein muss. Aber auch um dieses Vermögen ist es, wie die totale Herrschaft gezeigt hat, schlecht bestellt, weshalb sich Arendt in ihrer späteren Arbeit so intensiv mit der Frage nach den moralischen Voraussetzungen des Urteilens beschäftigte.

Die von Arendt konstatierte Hinfälligkeit von Wertesystemen als Orientierungshilfe in historischen Krisensituationen, wie sie die totale Herrschaft offenbart, geht zurück auf ihre Beobachtung, dass es für die meisten Menschen in solchen Momenten zuallererst darauf ankommt, überhaupt im Besitz von Regeln zu sein, die ihnen - egal, was sie im Einzelnen beinhalten - sagen, wonach sie sich zu verhalten haben. *In dieser Hinsicht kann uns der totale moralische Zusammenbruch der ehrenwerten Gesellschaft während des Hitlerregimes lehren, dass es sich bei denen, auf die unter Umständen Verlass ist, nicht um jene handelt, denen Werte lieb und teuer sind und die an moralischen Normen und Maßstäben festhalten; man weiß jetzt, dass sich all dies über Nacht ändern kann, und was dann davon noch übrig bleibt, ist die Gewohnheit, an irgendetwas festzuhalten.* (PV, S.44) Eine weitere Erklärung für das völlige Versagen der moralischen Urteilsfähigkeit sieht Arendt darin, dass die totalitären Bewegungen nicht nur die bis dahin gültigen Moralvorstellungen umgekehrt, sondern die Grundannahmen über das Wesen des Bösen selbst abgeschafft und es damit unerkennbar gemacht haben. War das ‚Böse‘ bislang mit Verbrechen, die jemand begangen hatte, und Schuld, die er dabei auf sich geladen hatte, verbunden gewesen, verbannte die totale Herrschaft diese Kategorien aus ihrem Vokabular und ersetzte sie durch solche, die mit den konkreten Taten von Menschen nichts mehr zu tun hatten. ‚Rassenschande‘ oder ‚Minderwertigkeit‘ galten nun als größte Verbrechen, für die man nicht bestraft wurde, sondern aus der Welt zu verschwinden hatte.

Indem die totale Herrschaft Schuld und Unschuld durch Kategorien wie ‚lebensuntauglich‘ und ‚unerwünscht‘ ersetzte, kehrte sie das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ in sein Gegenteil und forderte dazu auf, im Namen notwendiger Gesetzmäßigkeiten der Natur oder Geschichte Menschen zu ermorden, deren einzige ‚Schuld‘ darin bestand, überhaupt geboren worden zu sein.⁷⁸ Der Mord an

⁷⁸ In einem Kommentar zu Primo Levis Beschreibung seiner *Chemieprüfung* in Auschwitz schreibt Finkielkraut ganz ähnlich: *Der Gefangene, der vor dem Schreibtisch von Doktor Pannwitz verharrte, ist in dessen Augen kein verschreckter und elender Mensch. Er ist auch kein gefährlicher, minderwertiger und verachtenswerter Mensch. Es handelt sich hier weder um einen Menschen, der gebessert, noch um einen, der weggeschlossen werden, noch um einen, der gefoltert, noch um einen, der bestraft werden muß. Das hier ist noch nicht einmal ein Mensch, der umgebracht werden muß, sondern einfach ein Nichtmensch.* In: Finkielkraut 1999, S.8; Vgl. auch den Originaltext, auf den sich Finkielkraut bezieht. In: Levi 1988, S.160f.

den ‚Überflüssigen‘ wurde zu einer ‚medizinischen Angelegenheit‘⁷⁹ erklärt, die der Gesunderhaltung des eigenen ‚Volkskörpers‘ als oberstem Prinzip der totalitären Organisation dienen sollte. Mit der Umkehrung des Tötungsverbot, das davon ausging, dass menschliche Begierden unter Umständen mörderisch sind, verwandelte sich diese Voraussetzung in ihr Gegenteil, so dass es nun hieß, auch wenn die Neigungen der Menschen sie nicht unbedingt zum Morden treiben, sei es unter den neuen Umständen geboten zu töten, und zwar zum Nutzen und im Interesse der ‚Volksgemeinschaft‘. In ihrem Eichmann-Bericht zeigt Arendt, wie im Ergebnis dieser Umkehrung das Böse selbst die Eigenschaft verlor, an der es die meisten Menschen erkennen, dass es nämlich als *Versuchung* an sie herantritt. *Viele Deutsche und viele Nazis, wahrscheinlich die meisten, haben wohl die Versuchung gekannt, nicht zu morden, nicht zu rauben, ihre Nachbarn nicht in den Untergang ziehen zu lassen (denn dass der Abtransport der Juden den Tod bedeutete, wussten sie natürlich, mögen auch viele die grauenhaften Einzelheiten nicht gekannt haben) und nicht, indem sie Vorteile davon hatten, zu Komplizen all dieser Verbrechen zu werden. Aber sie hatten, weiß Gott, gelernt, mit ihren Neigungen fertig zu werden und der Versuchung zu widerstehen.* (EJ, S.263)

Die völlige Umkehrung der Maßstäbe für gut und böse führte dazu, dass den meisten Menschen die Vorstellungen und Begriffe abhanden kamen, nach denen sie bisher geurteilt hatten. Was ursprünglich als ‚böse‘ galt, war als solches nicht mehr erkennbar und hatte in der neuen Ideologie eine Umbewertung erfahren. Das ‚Gute‘ ging in der Notwendigkeit der Bewegungsgesetze auf und ‚böse‘ war nun, was diesen Gesetzen zuwiderlief. Die Folge davon war, dass der absoluten Unschuld der Opfer auf der einen Seite - denn die Verbrechen der totalen Herrschaft betrafen Menschen, die selbst vom Standpunkt der herrschenden Partei aus gesehen unschuldig waren⁸⁰ - eine nahezu unbegreifliche Gewissenlosigkeit der Täter auf der anderen gegenüberstand, die bereits in den ersten Nachkriegsprozessen sichtbar und hörbar zutage trat. Die *Schäbigkeit dieser Massenmörder ohne Schuldbewusstsein und die gedankenlose Minderwertigkeit ihrer Ideale* (IV, S.41) ist für Arendt das, was am Holocaust nicht zu bewältigen ist und deshalb immer wieder zum Verstehenmüssen auffordert. Denn diese ‚Schäbigkeit‘ ermöglichte erst die in der Geschichte einzigartige Art und

⁷⁹ Arendt weist darauf hin, daß Dr.Servatius, Eichmanns Verteidiger, noch im Jerusalemer Prozeß allen Ernstes davon sprach, daß es sich bei dem, was in Auschwitz und den anderen Vernichtungslagern geschehen sei, um eine *medizinische Angelegenheit* gehandelt habe. Hierzu *Persönliche Verantwortung unter der Diktatur* (PV), S.43.

⁸⁰ Vgl. hierzu PV, S.40.

Weise des Verbrechens, die bürokratisch vorbereitete und ‚fabrikmäßig‘ durchgeführte Vernichtung von Menschen. Arendt findet in ihrer Totalitarismus-Analyse dafür zunächst den Begriff des ‚radikal Bösen‘⁸¹, den sie von Kant übernimmt und mit dem sie das bezeichnet, was Menschen weder bestrafen noch vergeben können, weil es außerhalb aller durch noch so böse Motive Erklärbaren und Verstehbaren liegt; außerhalb dessen, was nach unseren bisherigen moralischen Begriffen noch zu beurteilen ist. *Als das Unmögliche möglich wurde, stellte sich heraus, dass es identisch ist mit dem unbestrafbaren, unverzeihlichen radikal Bösen, das man weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch geben mag und demgegenüber daher alle menschlichen Reaktionen gleich machtlos sind; dies konnte kein Zorn rächen, keine Liebe ertragen, keine Freundschaft verzeihen, kein Gesetz bestrafen. So wie die Opfer in den Fabriken zur Herstellung von Leichen und den Höhlen des Vergessens nicht mehr ‚Menschen‘ sind in den Augen ihrer Peiniger, so sind diese neuesten Verbrecher selbst jenseits dessen, womit jeder von uns bereit sein muss, sich im Bewusstsein der Sündhaftigkeit des Menschen zu solidarisieren.* (EU, S.701) Untaten, die weder verziehen noch bestraft werden können, trennen Menschen und Völker auf alle Zeiten und *ihre wachsende Bürde zerstört die menschliche Gemeinschaft.*⁸²

In Erscheinung getreten ist das ‚radikal Böse‘ unter den Bedingungen eines Herrschaftssystems, in dem Menschen als einzigartige und sich von anderen unterscheidende Individuen nicht mehr zählen und damit alle gleichermaßen ‚überflüssig‘ und zu bloßen Funktionsträgern werden. Arendts Analyse zeigt, dass die Machthaber in diesem System von ihrer eigenen ‚Überflüssigkeit‘ ebenso überzeugt

⁸¹ Arendt wird diesen Begriff später korrigieren und von der ‚Banalität des Bösen‘ sprechen. An die Stelle der *ungeheuren Erregung* (VT, S.37), die sie zunächst von der Monstrosität der Verbrechen auf die ‚Monstrosität des Bösen‘ schließen ließ, treten nach dem Eichmann-Prozeß neue Einsichten, die ihren Ausdruck im Begriff der ‚Banalität des Bösen‘ finden. *Die ‚Monstrosität des Bösen‘ ist eine mythisierende Wendung, eine Frucht des erregten Denkens, eher ein Aufschrei als ein Begriff; die ‚Radikalität des Bösen‘ ist eine mit der Erregung verbundene Transformation eines Kantischen Begriffs, die an den Aporien der metaphysischen Tiefe scheitert; die ‚Banalität des Bösen‘ scheint nur ein antithetischer literarischer Einfall zu sein, ist aber weit mehr: ein politisch moralisches Konzept des Verstehens einer nur anders gesehenen Realität, dem sie die Dignität der Begrifflichkeit zu geben versucht.* In: Saner 2001, S.15. Hierzu auch der Abschnitt über *Eichmann und die Banalität des Bösen* in diesem Kapitel.

⁸² Saner 2001, S.18.

sind wie von der aller anderen, denn Opfer wie Täter erfüllen nur bestimmte und jederzeit austauschbare Funktionen im Prozess der endlosen Aussortierung von Menschen.⁸³ Die Notwendigkeit der andauernd sich vollziehenden Bewegungsgesetze der Natur oder Geschichte wird zum obersten Kriterium der neuen ‚Wertordnung‘, die an die Stelle der persönlichen moralischen Urteilsfähigkeit von Menschen tritt. Diese Notwendigkeit duldet keinen Stillstand und bedarf einer immer neuen Hierarchisierung der Gesellschaft, so dass, wer heute noch Täter war, morgen schon Opfer sein kann. Zu verstehen ist der reibungslose Vollzug des Tötungsgebotes nur im Ergebnis einer solchen Umkehrung bisheriger Moralvorstellungen und ihrer Unterordnung unter die notwendigen Erfordernisse der Bewegungsgesetze.⁸⁴ Die Ausschaltung der moralischen Urteilsfähigkeit jedes Einzelnen erfordert jedoch darüber hinaus eine nahezu vollständige Zerstörung des Selbst-Interesses, die durch den Organisations- und Terrorapparat der totalitären Systeme erreicht wird.

Zerstörung des Selbst-Interesses

Die Heimat- und Wurzellosigkeit moderner Massenmenschen, ohne die die Entstehung totalitärer Systeme kaum zu erklären ist, hat, wie Arendt meint, nicht nur zu einem Mangel an gemeinsamen Interessen, sondern auch zu einem radikalen Verlust des Interesses an sich selbst geführt. *Selbstlosigkeit, nicht als Güte, sondern als Gefühl, dass es auf einen selbst nicht ankommt, dass das eigene Selbst jederzeit und überall durch ein anderes ersetzt werden kann, wurde ein allgemeines Massenphänomen...* (EU, S.511) Die totalitären Bewegungen haben, das will Arendts Analyse verdeutlichen, diese Erfahrung aufgegriffen und für ihre Zwecke organisiert, indem sie die Menschen so nah aneinander drückten, dass sie eins zu werden schienen und sich als Individuen mit *selbstischen Interessen* (ÜT, S.48) gar nicht mehr wahrnehmen konnten. Diese völlige Selbstlosigkeit erwies sich als ideale Voraussetzung für ein System, in dem Menschen jederzeit ersetzbar und austauschbar sein

⁸³ Die einzige Ausnahme hiervon bildet der ‚Führer‘, der nicht ersetzbar ist. Hierzu EU, S.588ff.

⁸⁴ Hier wie auch an vielen anderen Stellen ihrer Totalitarismus-Analyse schiebt Arendt den totalitären Systemen metaphysische Absichten zu, die sich letztlich im Begriff vom ‚radikal Bösen‘ niederschlagen, einem Bösen, das sich dem Verstehen und Beurteilen von Menschen entzieht. Mit ihrer Umkehrung des Begriffs in die ‚Banalität des Bösen‘ nach dem Eichmann-Prozess versucht Arendt, die begangenen Taten wieder in den Rahmen menschlichen Urteilens zurückzubringen. Hierzu Dana R. Villa, *Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanke eines repräsentativen Täters*, in Smith 2000, S.231-263.

müssen - im Namen eines höheren Ziels oder der Notwendigkeit vorherbestimmter Gesetze von Natur oder Geschichte. Wie weitgehend Menschen sich selbst und das Interesse am eigenen Wohlergehen im Namen totalitärer Ideologien aufgeben konnten, illustriert Arendt am Beispiel der Moskauer Prozesse der 30er Jahre, in denen ehemalige Parteianhänger auch dann nicht von ihren ideologischen Anschauungen Abstand nahmen, wenn sie selbst zu Opfern wurden.⁸⁵ *Was die gesamte zivilisierte Welt an den Moskauer Prozessen so erschütterte und verwirrte, war ja gerade, dass die Opfer als die willigen Helfershelfer der Ankläger erschienen und in ihren ‚Geständnissen‘ die freien Erfindungen der Staatsanwaltschaft eher noch überboten. Die Parteidisziplin, der sie sich unterstellt hatten, als sie in die Bewegung eintraten, und die dann über ihr ganzes Leben verfügte, hielt allen Proben stand und erwies sich als erheblich stärker als der Instinkt für Selbsterhaltung oder - wenn man annimmt, dass sie ohnehin zum Tode verurteilt waren - als der Wunsch, die Ehre und Integrität der eigenen Person zu wahren.* (EU, S.497) Die Urteilsfähigkeit als unabhängige Instanz, die des Interesses an der eigenen Person und ihrer Integrität bedarf, war durch Parteidisziplin ersetzt und damit den Zielen der Ideologie untergeordnet worden.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden⁸⁶, dass die Anhänger totalitärer Ideologien keine eigenen Meinungen haben dürfen, weil jede Meinung sich ändern kann und deshalb für die Ideologien eine Gefährdung darstellt. Hierin unterscheidet sich Arendts Denkansatz kaum von anderen Totalitarismustheorien. Eine grundsätzlich andere und zu ihrer Zeit völlig neue und einmalige Auffassung vertrat sie jedoch in der Frage nach der Motivation der Täter, was weitreichende Konsequenzen für ihre Analyse der moralischen Urteilsfähigkeit nach sich zog. Denn im Gegensatz zu Erklärungsmodellen, die einen mehr oder weniger fanatischen Antisemitismus oder aber einfach böse ‚Triebe‘ als Erklärungsgrund für die NS-Verbrechen heranzogen, kommt Arendt zu dem Ergebnis, dass die Täter im totalitären System weder eigene Motive brauchen noch haben dürfen, weil diese - ebenso wie Meinungsänderungen - unberechenbar und für die bestehende Ordnung sowie

⁸⁵ Aus psychologischer Sicht beschreibt Arthur Koestler die Zersetzung des Selbst-Interesses bei den Angeklagten der Stalinschen Schauprozesse sehr eindrücklich in seinem Roman *Sonnenfinsternis*. Darin bekennt sich einer der alten Revolutionäre, die von Stalin ins Gefängnis geworfen wurden, schuldig, *den Begriff des Menschen über den der Menschheit gestellt zu haben* (S.178) und damit sein Gewissen verkauft und seine Aufgabe gegenüber der Menschheit verfehlt zu haben. Vgl. hierzu Koestler 1991.

⁸⁶ Hierzu im vorangegangenen Abschnitt über die *Zerstörung der politischen Dimension der Urteilsfähigkeit* der Absatz über die *Ersetzung der Wirklichkeit durch Fiktion*.

das reibungslose Funktionieren von Menschen bedrohlich seien. Einen Beweis dafür sieht sie in der Tatsache, dass spontane Gewaltausbrüche, wie die Pogromnacht im November 1938, nicht wiederholt und individuelle Gewalttaten in den von der SS bewachten Lagern unterbunden wurden. Solche Aktionen seien eher für die vortotalitäre Phase typisch gewesen, als die SA noch sehr viel Einfluss hatte.⁸⁷

Wie aber gelingt es den totalitären Bewegungen, eigene Motive und Überzeugungen auszuschalten und damit die Grundlagen der Urteilsfähigkeit im moralischen Sinne so umfassend zu zerstören? Arendt gibt auf diese Frage verschiedene Antworten. Zunächst verweist sie auf die Gleichschaltung des gesamten öffentlichen Lebens in Deutschland, die sich schon in den ersten Jahren der NS-Herrschaft mit erstaunlicher Widerspruchslosigkeit vollzog und ohne die alle späteren Maßnahmen bis hin zur Massenvernichtung nicht zu verstehen sind. *Diese Gleichschaltung war keine von der Angst genährte Heuchelei, sondern der sehr früh an den Tag gelegte Eifer, ja nicht den Zug der Geschichte zu verpassen. Über Nacht wandelten sich sozusagen aufrichtig die Ansichten, ein Wandel, von dem die große Mehrheit quer durch alle Schichten und Berufe erfasst wurde und welcher damals einherging mit einer unglaublichen Leichtigkeit, mit der lebenslange Freundschaften aufgekündigt und abgebrochen wurden.* (PV, S.37) Der Zusammenbruch des Urteilsvermögens und die moralische Desintegration der deutschen Gesellschaft, die sich noch nicht unter den Bedingungen des Terrors, sondern nahezu freiwillig vollzogen, stellten eine Art ‚Generalprobe‘ für den völligen Zusammenbruch dieser Gesellschaft während der Kriegsjahre dar.

Das Besondere an dieser Gleichschaltung war, dass sie nicht nur auf den ehemals öffentlichen Bereich beschränkt war, sondern in das Privatleben jedes Einzelnen eindrang.⁸⁸ Dieser Übergriff auf

⁸⁷ Tatsächlich hat es auch nach 1938 im Zusammenhang mit den Kriegshandlungen zahlreiche Massaker gegeben, erwähnt seien hier die Mordeinsätze des Polizeibataillons 101 in Polen oder die Massaker der Waffen-SS in Italien (Sant' Anna di Stazzema) oder Slowenien 1944. In Arendts Analyse stehen diese Ereignisse nicht im Mittelpunkt, weil sie in den späteren Jahren des NS-Systems eher die Ausnahme von der Regel bildeten. Das Besondere am Terrorsystem des totalitären Apparats besteht für sie gerade nicht in der unmittelbaren Ausübung von Grausamkeit, sondern im bürokratisch organisierten Massenmord. Darauf liegt der Schwerpunkt ihrer Argumentation.

⁸⁸ Haffner beschreibt diesen Übergriff auf die Privatsphäre sehr eindrücklich: *Unter furchtbaren Drohungen verlangte dieser Staat (der NS-Staat, H.F.) von diesem Privatmann (ihm selbst, H.F.), daß er seine Freunde aufgibt, seine Freundinnen verläßt, seine Gesinnungen ablegt, vorgeschriebene Gesinnungen annimmt, anders grüßt als er es gewohnt ist, anders ißt und trinkt als er es liebt, seine Freizeit für Beschäftigungen verwendet, die er verabscheut,*

die Privatsphäre von Menschen ist wesentlich für das Verstehen totalitärer Systeme, weil nur er den Erfolg totalitärer Bewegungen bei der Zerstörung der persönlichen Urteilsfähigkeit erklären kann. Dass dieser Übergriff ohne größere Schwierigkeiten möglich war, ist jedoch wiederum nur im Kontext des politischen Verfalls in modernen Massengesellschaften zu verstehen. Arendt weist in diesem Zusammenhang auf ein Phänomen hin, das die bereitwillige Mitwirkung ganz ‚normaler‘ Menschen an den NS-Verbrechen zu erklären imstande ist: Es handelt sich um die Entstehung des *Spießers* als des *modernen Typus Mensch*, der *nur an seiner privaten Existenz hängt und öffentliche Tugend nicht kennt*. (VT, S.46) Das massenweise Auftauchen des *Spießers* wird von Arendt als eine internationale Erscheinung gekennzeichnet, die jedoch in Deutschland, das wie *kaum ein anderes der abendländischen Kulturländer... von den klassischen Tugenden des öffentlichen Lebens... unberührt geblieben ist* (ebd.), auf besonders fruchtbaren Boden fiel, weil hier das private Leben und die private Existenz eine so große Rolle wie nirgendwo sonst spielten. Im *Spießler* erkennt Arendt jenen treusorgenden Familienvater wieder, der zum Schutz seiner eigenen vier Wände die Trennung von Privatem und Öffentlichem, von Familie und Beruf so weit getrieben hat, dass er in seiner eigenen Person keine Verbindung mehr zwischen beidem entdecken kann. *Wenn sein Beruf ihn zwingt, Menschen zu morden, so hält er sich nicht für einen Mörder, gerade weil er es nicht aus Neigung, sondern beruflich getan hat. Aus Leidenschaft würde er nicht einer Fliege etwas zuleide tun*. (VT, S.47) Worauf Arendts ironische Bemerkung abzielt und wozu sie Distanz zu finden versucht, ist gerade jene folgenreiche Aufspaltung, jene *innere Fragmentierung*⁸⁹ der Person, die es ermöglicht, die Verantwortung für die eigenen Taten völlig abzulegen.

Unter den führenden Funktionären der NS-Elite war es Himmler, der den *Spießler* par excellence verkörperte und der es, wie Arendt meint, deshalb besser als jeder andere verstand, gerade die ‚ganz normalen‘ Menschen für die Zwecke der totalen Herrschaft zu gewinnen und sie in deren Gesamtorganisation einzubinden. Hatten die meisten unter dem Druck der ökonomischen Bedingungen schon zu Beginn der Gleichschaltungswelle ihre Gefügigkeit unter Beweis gestellt, so erkannte Himmler, dass man nach solcher Degradierung nur noch den Einsatz erhöhen und die

seine Person für Abenteuer zur Verfügung stellt, die er ablehnt, seine Vergangenheit und sein Ich verleugnet, und vor allem für alles dies ständig äußerste Begeisterung und Dankbarkeit an den Tag legt. In: Haffner 2000, S.9.

⁸⁹ Todorov 1993, S.179. Todorov beschreibt mit diesem Begriff ausführlich jenen Prozeß der Vernichtung der Kohärenz der eigenen Person, um den es Arendt hier geht.

nackte Existenz der Familie bedrohen musste, um die Menschen dazu zu bringen, alles, was man von ihnen verlangte, zu tun. Die einzige daran geknüpfte Bedingung war, dass man sie absolut freisprach von der Verantwortung für die von ihnen begangenen Taten. Nur auf diese Weise konnte es gelingen, Menschen, die ansonsten unfähig waren, einer Fliege etwas zuleide zu tun geschweige denn *einen Juden auf eigene Faust totzuschlagen* (VT, S.45), zu bereitwilligen Vollstreckern bzw. Komplizen des verwaltungsmäßig organisierten Massenmordes zu machen.⁹⁰ Himmler gebührt deshalb das zweifelhafte Verdienst, erkannt zu haben, dass *nichts ... leichter zerstörbar (war) als die Privatmoral von Leuten, die einzig an die ununterbrochene Normalität ihres privaten Lebens dachten, (dass) nichts... leichter gleichgeschaltet, öffentlich uniformiert werden (konnte) als dieses Privatleben. Nach wenigen Jahren systematischer Gleichschaltung konnten die Nazis mit Recht erklären: ‚Der einzige Mensch, der in Deutschland noch ein Privatleben führt, ist jemand der schläft.‘* (EU, S.543)

Die Gleichschaltung des öffentlichen wie auch des privaten Lebens zerstörte endgültig die Trennung zwischen diesen beiden Bereichen und führte bei einem Großteil der Bevölkerung zu einer völligen Identifizierung der eigenen Person mit dem totalitären System und seiner Ideologie. Im Zuge der Rassengesetzgebung wurde der Antisemitismus regelrecht zu einem Prinzip der Selbstidentifizierung, indem von jedem verlangt wurde, seine arische Abstammung nachzuweisen. Erst der sogenannte ‚Ariernachweis‘ legitimierte die keineswegs gesicherte Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft. Mit einer unvorstellbaren Akribie begann ein ganzes Volk, in den Stammbäumen seiner Urahnen nach der Berechtigung für die eigene Existenz zu suchen. Wer sich weigerte, an dieser Selbst-Selektion teilzunehmen, verlor zumindest die Aussicht auf eine berufliche Karriere. Wer keinen arischen Stammbaum nachweisen konnte, verlor die Berechtigung, als Mensch behandelt zu werden. Er wurde aus der ‚Volksgemeinschaft‘ ausgeschlossen, zunächst seiner Rechte und seines Eigentums, schließlich seiner Würde und seines Lebens beraubt. Dass dieser Prozess der Aussortierung und Eliminierung von Menschen, die oftmals sogar Nachbarn, Bekannte oder Freunde gewesen waren, ohne nennenswerten Widerspruch vonstatten gehen konnte, erklärt Arendt mit der Ausschaltung des Mitgefühls und der Sorge um die Anderen, die durch absolute Treue zu ‚Führer‘ und ‚Vaterland‘ als

⁹⁰ Vgl. hierzu auch *Die verborgene Tradition* (VT), S.45. Was Arendt unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs beschrieb, ist durch die neueren Forschungen der letzten Jahre und Jahrzehnte immer wieder bestätigt worden. Vgl. hierzu Browning 1993, Goldhagen 1996.

oberste Prinzipien der totalitären ‚Moral‘ ersetzt wurden. Im Namen dieser Treue konnten noch die größten Verbrechen moralisch legitimiert werden, weil sie angeblich dem Wohle der ‚Volksgemeinschaft‘ dienten.

‚Totale Treue‘ ist eine der wesentlichen Grundbedingungen für das Funktionieren der Bewegungen, die nur von absolut isolierten Individuen geleistet werden kann, denen keine andere Bindung mehr einen gesicherten Platz in der Welt garantiert. In der totalitären Auffassung von Treue, veranschaulicht in Himmlers Schlagwort ‚Meine Ehre heißt Treue‘, wird die Treue selbst zum Inhalt, nicht das, dem man die Treue hält. Der Urteilsfähigkeit ist damit der Gegenstand entzogen. In diesem Zusammenhang verweist Arendt auf einen weiteren Mechanismus, mit dessen Hilfe die Täter von möglichen Bedenken entlastet und ihre Taten moralisch legitimiert werden konnten. Es handelt sich um die Umkehrung des Mitleids in Selbstmitleid, derer sich vor allem Himmler in seinen Propagandareden immer wieder bediente. Dort hieß es u.a.: *‚Dies durchgehalten zu haben und dabei - abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwäche - anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht. Dies ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte.‘* (EJ, S.204) Mit solchen Parolen sollte bei den größtenteils völlig durchschnittlichen Soldaten und SS-Angehörigen, die an den Massenvernichtungsaktionen beteiligt waren, das *gleichsam animalische Mitleid...das normale Menschen beim Anblick physischer Leiden nahezu unweigerlich befällt*, im Entstehen umgekehrt und auf sie selbst gerichtet werden, *so dass die Mörder, wenn immer sie die Schrecklichkeit ihrer Taten überfiel, sich nicht mehr sagten: Was tue ich bloß!, sondern: Wie muss ich nur leiden bei der Erfüllung meiner schrecklichen Pflichten* (EJ, S.205). Dass dieses Leid, das man auf sich nahm, nicht vergebens war, sondern im Dienste einer großen welthistorischen Mission stand, machte es erträglich. An die Stelle der Beurteilung der eigenen Taten und ihrer Folgen für die anderen trat die Größe der Aufgabe, an der man beteiligt sein durfte und in deren Angesicht die einzelne Person mit ihrer Urteilsfähigkeit nicht mehr gefragt war.

Die Abwesenheit von persönlichen Motiven, das Fehlen jeder eigenen Überzeugung, die absolute Treue zum Führer und das Selbstmitleid bei der Erfüllung mörderischer Aufgaben sind für Arendt Ausdruck eines völligen Verlustes des Selbst-Interesses und der Gleichschaltung des Gewissens als Voraussetzungen der umfassenden Zerstörung moralischer Urteilsfähigkeit unter totalitären Bedingungen. Die Verlassenheit wird hier in dem Sinne total, dass die Menschen auch von sich selbst vollkommen verlassen sind, verlassen nicht im psychologischen Sinne, sondern so, wie man *von allen guten Geistern verlassen* sein kann. Verlorengegangen ist nicht nur der weltliche Raum zwischen

Menschen, sondern auch die Möglichkeit, selbst zu denken und zu urteilen. Die Menschen sind verlassen, weil sie sich haben *verlassen lassen*; sie haben etwas *weggegeben*, was für ihr eigenes Menschsein unabdingbar ist, nämlich ihre Urteilsfähigkeit.⁹¹ An deren Stelle wirkt nun die totalitäre Ideologie. Deren Umkehrung der moralischen Grundlagen und die damit verbundene Legitimierung des Tötungsgebots schlagen sich nieder in der bedingungslosen Unterordnung des Gewissens des Einzelnen unter die ‚historischen Notwendigkeiten‘ der Bewegungsgesetze.

Eichmann und die Banalität des Bösen

Der Eichmann-Prozess, den Arendt 1961 für die Zeitschrift *New Yorker* beobachtete und kommentierte, führte eindrücklich vor Augen, dass weder besondere Boshaftigkeit noch krankhafte Triebe oder eine ideologische Überzeugung dafür notwendig sind, verbrecherische Taten von gigantischem Ausmaß zu begehen. Damit bestätigten sich einige der von Arendt schon in der Totalitarismus-Analyse herausgearbeiteten Merkmale der moralischen Verfassung in totalitären Systemen. Arendt gewann jedoch auch grundlegend neue Einsichten, in deren Folge sie ihren Begriff des ‚radikal Bösen‘⁹² korrigierte. *Ich bin ja eigentlich (zum Prozess, H.F.) hingefahren, weil ich partout wissen wollte, wie einer aussieht, der ‚radikal Böses‘ getan hat; und gelernt habe ich, dass das Böse prinzipiell nicht ‚radikal‘ ist, sondern...eher ein Oberflächenphänomen. Ohne diesen Typen der intellektuellen Gedankenlosigkeit auf der einen Seite, wie den Typus des respektablen Mitmachens-um-Schlimmeres-zu-Verhüten auf der anderen, wäre die ganze Geschichte nie richtig ins Rollen gekommen.*⁹³ Arendts Erkenntnis der ‚Gedankenlosigkeit‘ Eichmanns war ausschlaggebend dafür, dass sie sich vom Begriff des ‚radikal Bösen‘ abwandte und ihrem Eichmann-Bericht den oft missverstandenen und fehlinterpretierten Untertitel *Von der Banalität des Bösen* beifügte. Der Begriff geht vermutlich auf Blücher zurück, jedoch hatte Jaspers Arendt schon 1946

⁹¹ Diesen Gedanken verdanke ich Christina Thürmer-Rohr, die mich auch an vielen anderen Stellen auf die besondere Bedeutung Arendt'scher Begriffe hinwies und mir half, diese in ihrer Tragweite zu erschließen.

⁹² Den von Kant stammenden Begriff des ‚radikal Bösen‘ hatte Arendt auf die totalitären Verbrechen angewandt. Das ‚radikal Böse‘ beinhaltet bei Kant den kalkulierten Wunsch, gegen das Sittengesetz zu verstoßen, weshalb Arendt ihn für die Charakterisierung des geplanten *Verwaltungsmassenmordes* an den Juden zunächst für geeignet hielt. Hierzu Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: KW, Bd.7, S.665ff.

⁹³ Aus einem Brief an S. Neumann, 15.8.1961, unveröff. Nachlaß; zit. nach Heuer 1992, S.348f.

vor einer Dämonisierung der NS-Verbrecher gewarnt und sie auf die *Banalität* der Täter hingewiesen: *Mir scheint, man muss, weil es wirklich so war, die Dinge in ihrer ganzen Banalität nehmen, ihrer ganzen nüchternen Nichtigkeit - Bakterien können volksvernichtende Seuchen machen und bleiben doch nur Bakterien. Ich sehe jeden Ansatz von Mythos und Legende mit Schrecken, und jedes Unbestimmte ist schon solcher Ansatz.*⁹⁴

Was Arendt unter der ‚Banalität des Bösen‘ versteht, erklärt sie in der Vorrede zum Eichmann-Bericht, wo sie auf die Durchschnittlichkeit der Person Eichmanns verweist, dessen einziges Motiv in *einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit* bestanden habe, *alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte*, wobei er jedoch niemals auf die Idee gekommen wäre, etwa seinen Vorgesetzten umzubringen. Wenn Eichmann dennoch zu einem der größten Verbrecher der Menschheitsgeschichte geworden sei, so deshalb, weil er sich einfach niemals vorgestellt habe, *was er eigentlich anstellte*. Arendt meint deshalb – und in diesem Punkt ist sie vielfach missverstanden bzw. falsch interpretiert worden⁹⁵ – dass weder Bösartigkeit noch Dummheit, sondern *schiere Gedankenlosigkeit*, bedingt durch diesen absoluten Mangel an Vorstellungskraft, Eichmann zu seinen Taten befähigt hätten. *Und wenn dies ‚banal‘ ist und sogar komisch, wenn man ihm beim besten Willen keine teuflisch-dämonische Tiefe abgewinnen kann, so ist es darum noch lange nicht alltäglich.* (EJ, S.57) Der auf den ersten Blick bagatellisierend erscheinende Begriff von der ‚Banalität des Bösen‘⁹⁶ erweist sich bei genauerer Betrachtung als Antwort auf den Bruch mit einer Denktradition, in der das Böse, das Menschen tun, in Verbindung mit Absichten und Motiven und als solches in der Tiefe einer Person vorgestellt wurde. Die Erscheinung Eichmanns widersprach dieser Vorstellung so offensichtlich, dass Arendt nur mit Hilfe eines neuen Begriffs dem Phänomen beikommen konnte. Die ‚Banalität des Bösen‘ beschreibt also die keineswegs banale Unfähigkeit eines Menschen, sich in die Situation anderer hineinzusetzen und die Folgen der eigenen Taten zum Gegenstand kritischen Nachdenkens und Beurteilens zu machen. Wenn Arendt diese Unfähigkeit auch als ‚schiere Gedankenlosigkeit‘ bezeichnet, so ist das keineswegs als Verharmlosung, sondern im Gegenteil, als das gar nicht belanglose Fehlen eines eigentlich zur

⁹⁴ Jaspers an Arendt am 19.10.46, in BWJ, S.99.

⁹⁵ Hierzu Smith 2000.

⁹⁶ Gershom Scholem bezeichnete den Begriff ‚Banalität des Bösen‘ in einem Brief an Arendt vom 23.12.1963 als bloßes *Schlagwort*, dem es an Tiefe mangle. Hierzu NA, S.70.

Grundausrüstung von Menschen gehörenden Vermögens zu verstehen. Im Unterschied zu vielen ihrer Zeitgenossen schließt Arendt nicht aus dem Ausmaß der von Eichmann begangenen Verbrechen auf die Größe des Verbrechers, sondern hält es mit Brecht, der in den Anmerkungen zu seinem Stück *Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui* schrieb: *Die großen politischen Verbrecher müssen durchaus preisgegeben werden, und vorzüglich der Lächerlichkeit. Denn sie sind vor allem keine großen politischen Verbrecher, sondern die Verüber großer politischer Verbrechen, was etwas ganz anderes ist.*⁹⁷ Dass sich die beispiellosesten Verbrechen von den gewöhnlichsten Leuten begehen lassen, offenbart den neuen Charakter *dieses* Bösen, dessen Ausmaß selten den individuellen Absichten der verursachenden Person entspricht.⁹⁸

Im Gegensatz zu den Bemühungen der Staatsanwaltschaft in Jerusalem, Eichmann als Monster vorzuführen, kommt Arendt zu dem Ergebnis, dass es sich bei ihm um einen erschreckend ‚normalen‘, durchschnittlich begabten, weder besonders sadistischen noch fanatischen Täter handelt, eher um einen *Hanswurst* (EJ, S.138) als ein Ungeheuer.⁹⁹ Nach seinen eigenen Aussagen im Prozess hatte Eichmann lediglich seine Pflicht erfüllt, den Befehlen und Gesetzen gehorcht und sich dabei ganz im Sinne des Kant'schen Kategorischen Imperativs verhalten. Selbst mit dieser absurd anmutenden Behauptung nimmt Arendt Eichmann noch beim Wort, merkt jedoch an, dass dieser offensichtlich nach der Neuformulierung des Kategorischen Imperativs im Dritten Reich gehandelt habe, der nach Hans Frank lautete: *„Handle so, dass der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde.“* (EJ, S.245) Während bei Kant der Bürger qua praktischer Vernunft im Augenblick seines Handelns selbst zum Gesetzgeber wird, blieb in Eichmanns *Hausgebrauch des kleinen Mannes* (EJ, S.246) vom Kantischen Imperativ nur noch die

⁹⁷ Brecht 1967, Bd. XVII, S.1177f.

⁹⁸ Hierzu Neiman 2004, S.399f.

⁹⁹ *Immerhin war ein halbes Dutzend Psychiater zu dem Ergebnis gekommen, er sei ‚normal‘ – ‚normaler jedenfalls, als ich es bin, nachdem ich ihn untersucht habe‘, soll einer von ihnen gesagt haben; ein anderer fand, dass Eichmanns ganzer psychologischer Habitus, seine Einstellung zu Frau und Kindern, Mutter und Vater, zu Geschwistern und Freunden ‚nicht nur normal, sondern höchst vorbildlich‘ sei. ...Der Pfarrer schließlich, der Eichmann regelmäßig im Gefängnis besuchte, nachdem sein Revisionsgesuch vor dem Obersten Gericht verhandelt, aber in zweiter Instanz noch nicht ergangen war, versicherte, Eichmann sei ‚ein Mann mit sehr positiven Ideen‘, was denn wohl auch alle Welt beruhigen dürfte.* (EJ, S.102)

moralische Forderung übrig, den eigenen Willen mit dem Geist der Gesetze, also deren Quelle, zu identifizieren, was unter totalitären Bedingungen bedeutete, die praktische Vernunft durch den Willen des Führers zu ersetzen.

Die Gründlichkeit, mit der die ‚Endlösung‘ in Gang gesetzt und durchgeführt wurde, lässt sich auf diese *eigentümliche, in Deutschland tatsächlich sehr verbreitete Vorstellung zurückführen, dass Gesetzestreue sich nicht darin erschöpft, den Gesetzen zu folgen, sondern so zu handeln verlangt, als sei man selbst der Schöpfer der Gesetze, denen man gehorcht.* (EJ, S.246) Eine solche Auffassung von Gesetzesgehorsam konnte keine Ausnahme gelten lassen, worin dann auch der Anlass für Eichmanns ‚reines Gewissen‘ bestand. Er habe schließlich nur treu und gründlich seine Pflicht erfüllt und getan, was man von ihm verlangt und was jeder an seiner Stelle zu jener Zeit in Deutschland getan hätte, verteidigte er sich in Jerusalem. Eichmanns Stimme des Gewissens sprach im Gleichklang mit der Gesellschaft, die ihn umgab. Dass niemand in seinem Umfeld, mit Ausnahme Dr. Kastners¹⁰⁰, gegen die ‚Endlösung‘ Einspruch erhoben hatte, bestärkte ihn in der Richtigkeit seines Tuns. Sollte Eichmann doch noch leise Zweifel gehabt haben, so wurden diese spätestens auf der Wannsee-Konferenz 1942 aufgelöst, als sich die ganze Elite des *guten alten Staatsbeamtentums* hinter Hitler, Heydrich und Müller stellte, um die ‚Endlösung‘ in vorderster Front zu unterstützen. Dass diese, in der Beamtenhierarchie hoch über ihm stehenden Personen keine Einwände gegen eine Gewaltlösung der ‚Judenfrage‘ hatten, entlastete Eichmann von eigenen Schuldgefühlen: *‚In dem Augenblick hatte ich eine Art Pilatusscher Zufriedenheit in mir verspürt, denn ich fühlte mich bar jeder Schuld.‘* (EJ, S.216) Eichmann selbst sah sich nur als kleines Rädchen im Getriebe; verantwortlich waren die anderen, deren Befehle er nur ausgeführt hatte.

Ohne die Möglichkeit, sich mit Verweis auf ‚Höhere‘ von der eigenen Verantwortung zu entlasten, ist die bereitwillige Übernahme der Eichmann angetragenen Aufgaben kaum zu verstehen. Innerhalb des totalitären Systems hat diese Zerstörung der persönlichen Verantwortung, die eine Gefahr bürokratischer Systeme im allgemeinen darstellt, eine kaum zu überschätzende Rolle gespielt, will man die Bereitschaft großer Teile der Bevölkerung erklären, an der totalitären ‚Aussortierungspraxis‘ mitzuwirken. Im Gegensatz zu den Jerusalemer Richtern, die Eichmanns

¹⁰⁰ Rudolf Kastner, Vizepräsident der Zionistischen Organisation in Budapest, mit dem Eichmann während der Deportation der ungarischen Juden verhandelt hatte, wurde 1957 wegen seiner Kollaboration mit den Nationalsozialisten ermordet.

Argumentation als geschickte Verteidigungsstrategie interpretierten, kommt Arendt deshalb zu dem Ergebnis, dass Eichmann tatsächlich - auch noch während des Prozesses - nicht in der Lage war, sich nur einen Moment lang in die Perspektive der Anderen, seiner Opfer, hineinzusetzen. Bis zu seinem Tod war er von der Rechtmäßigkeit seines Handelns überzeugt; wenn er sich überhaupt vor jemandem schuldig fühlte, so vor ‚Gott‘¹⁰¹, nicht jedoch vor seinem eigenen Gewissen. Eichmanns ‚Gewissen‘ funktionierte nicht gegenüber seinen Opfern, sondern denen gegenüber, denen er sich zu Gehorsam verpflichtet glaubte. Wenn Arendt die Funktionsweise von Eichmanns Gewissen als ‚Gedankenlosigkeit‘ oder ‚Abwesenheit des Denkens‘ bezeichnet, so bringt sie die Frage nach der moralischen Urteilsfähigkeit mit einem Begriff des Denkens in Verbindung, der seit Sokrates bedeutet, sich in einem stillen Zwiegespräch mit sich selbst zu befinden. Der Partner in diesem Dialog ist der ‚innere Gefährte‘, der immer auf einen wartet, wenn man mit sich allein ist und den Arendt auch mit dem Gewissen identifiziert. Der ‚innere Gefährte‘ ist jene Instanz, die einen nach den begangenen Taten fragt und Grenzen markiert, die nicht zu überschreiten sind, will man noch mit sich selbst zusammenleben können. Einen solchen Gefährten hat Eichmann nicht gekannt.

Die Denkfähigkeit Eichmanns zeigte sich für Arendt besonders deutlich in der Art und Weise seines Sprechens. Bestehend aus Schlagworten und Phrasen offenbarte seine Sprache, dass Eichmann nicht in der Lage war, einen einzigen Satz zu formulieren, der kein Klischee war. Die Richter, die in ihrer Urteilsverkündung deswegen alles, was er vorgebracht hatte, als ‚leeres Gerede‘ bezeichneten, glaubten, dass diese Leere von ihm vorgetäuscht sei, um dahinter seine wahren Gedanken zu verbergen. Arendt hingegen war überzeugt, dass Eichmann wirklich keine andere Sprache kannte als die, von der er selbst sagte: *‚Amtssprache ist meine einzige Sprache.‘* (EJ, S.130) Dafür spricht unter anderem die Konsequenz, mit der er immer wieder die gleichen stereotypen Formulierungen gebrauchte, wenn es um Dinge ging, die für ihn persönlich von Bedeutung waren. Eichmann erwies sich in Arendts Augen als ein ideales Objekt für die ‚Sprachregelungen‘ der Nazis, weil sie bei ihm genau die beabsichtigte Funktion erfüllten, die wirklichen Verbrechen nie beim Namen zu nennen und damit zu verhindern, dass diese mit entsprechenden Vorstellungen verbunden wurden. Ohne den angemessenen Gebrauch der Vorstellungskraft jedoch fehlt der Urteilsfähigkeit jenes Vermögen, das es Menschen überhaupt erst ermöglicht, die eigenen Taten zu vergegenwärtigen

¹⁰¹ Eichmanns Auffassung von ‚Gott‘ bezieht sich hier auf den NS-Gebrauch des Wortes. Er weigerte sich dementsprechend im Prozess, auf die Bibel zu schwören. Hierzu EJ, S. 104.

und zum Gegenstand ihres Nachdenkens zu machen. Das Fehlen der Vorstellungskraft zeigte sich bei Eichmann aber auch im Verlust des Erinnerungsvermögens. Ebenso wie seine Sprache war sein Gedächtnis abgedichtet gegen jede Wirklichkeit. Arendt spricht von einem *katalogisierten Gedächtnis*, das wie ein *separates Tonband* ablief und *abgesichert zu sein schien gegen Vernunft und Argumente, gegen Informationen und Einsichten jeglicher Art.* (EJ, S.169) Einzige Ausnahmen waren Ereignisse, die für Eichmanns Laufbahn von Bedeutung waren. In diesem Zusammenhang konnte er sich sogar an Gewissenskonflikte erinnern, die er gegenüber seinen Vorgesetzten gehabt hatte, beispielsweise als Himmler im Herbst 1944 mit dem Vormarsch der russischen Truppen in den Ostgebieten die Demontage der Vernichtungsanlagen in Auschwitz anordnete, während Eichmann ordnungsgemäß die ‚Endlösung‘ weiterführen wollte. Diese Pflichttreue wäre ihm damals fast zum Verhängnis geworden, brachte sie ihn doch in offenen Konflikt mit den Befehlen seiner Vorgesetzten.

Mangel an Vorstellungskraft und Gedankenlosigkeit, das ist Arendts Resümee aus der Jerusalemer Lektion, der Lektion von der ‚Banalität des Bösen‘, können unter bestimmten Umständen mehr Unheil in der Welt anrichten als alle dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen. Sie finden ihren Ausdruck in einem verheerenden Verlust der moralischen Urteilsfähigkeit, in dessen Folge die Verantwortung, Rechenschaft gegenüber der eigenen Person abzulegen, grundlegend zerstört wird. An die Stelle des Selbst-Denkens und Urteilens treten die Pflicht zu Treue und Gehorsam als leitende moralische Kriterien. Totalitären Systemen ist es gelungen, diese Möglichkeit der Umwertung von Moral mittels der Zerstörung des Selbst-Interesses und des Gewissens von Menschen in noch nie da gewesenem Maße zu praktizieren und für ihre Ziele zu nutzen.

Der Selbstzwang des logischen Denkens

Mit der Eichmann-Analyse gelingt es Arendt, wesentliche Mechanismen zur Zerstörung der moralischen Urteilsfähigkeit unter totalitären Bedingungen aufzuzeigen. Dennoch wäre es nicht in ihrem Sinne, den Fall Eichmann modellhaft auf alle Arten der Mitwirkung unter totalitären Bedingungen anzuwenden. Die von Arendt herausgearbeiteten Phänomene wie die Unterordnung des Gewissens unter den Gesetzesgehorsam oder die Delegation der Verantwortung für die eigenen Taten nach ‚oben‘ treffen zwar auch auf viele andere TäterInnen und MittäterInnen zu, sind deswegen jedoch keineswegs ‚repräsentativ‘ für das Verhalten aller Menschen unter totalitären Bedingungen. Denn die Art und Weise der Beteiligung an den totalitären Verbrechen und das Maß

an persönlicher Verantwortung, die der Einzelne dabei übernommen hat, sind trotz der Uniformisierung der Gesellschaft und der Degradierung von Menschen zu Funktionsträgern im totalitären Apparat sehr unterschiedlich. Wie stand es zum Beispiel um das Gewissen derer, die zwar nicht direkt an den Verbrechen beteiligt waren, sich aber an unterschiedlichen Stellen an der Verbreitung und Durchsetzung totalitärer Ziele beteiligten oder eben ‚einfach nur mitmachten‘?

Auch wenn Arendt diese Frage nicht systematisch untersucht hat, verweist sie neben der Gedankenlosigkeit und dem Verlust des Selbst-Interesses noch auf ein weiteres Phänomen, das die totalitären Bewegungen sich zunutze machen konnten, um auch jene zu mobilisieren, deren Gewissen sich nicht automatisch gleichschalten ließ. Dabei handelt es sich um das allen Ideologien inhärente logische Deduzieren, das gerade auf verlassene Menschen so überzeugend wirkt, weil es in die Welt, die keinen Halt mehr zu geben vermag, wieder eine Stimmigkeit setzt, an der man sich orientieren kann. In der Verlassenheit – wie Arendt den Begriff versteht - sind Menschen wirklich allein, verlassen nicht nur von der Welt, die sie mit anderen verbindet, sondern verlassen auch von sich selbst. Durch die Zerstörung des weltlichen Zwischenraumes verlieren sie den Bezug zueinander und schließlich auch zu sich selbst, weil nur die Bestätigung durch andere die Zweisamkeit der eigenen Person garantieren kann. *In dieser Verlassenheit gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde.* (EU, S.729) Mit der Verlässlichkeit der Welt, die allein darauf gründet, dass Menschen einander ihre Erfahrungen bestätigen, geht auch die Sicherheit verloren, die diese Welt Menschen bieten kann. Die dadurch hervorgerufene Orientierungslosigkeit ist beispiellos und lässt erahnen, mit welcher Begeisterung jede mögliche Gewissheit, jede in sich stimmige Gedankenkonstruktion von den solcherart von der Welt und sich selbst Verlassenen aufgenommen wird. Das logische Denken bietet eine solche Möglichkeit der Vergewisserung, indem es mit Hilfe des Verstandes eines aus dem anderen folgert und die Elementargesetze des zwingend Evidenten als unantastbare Wahrheiten an die Stelle der brüchig gewordenen zwischenmenschlichen Welt setzt.

Worum es Arendt in diesem Zusammenhang geht, ist keineswegs eine Verteufelung der Fähigkeit von Menschen, ihren Verstand zu gebrauchen und logische Gedankenketten zu entwickeln; jedoch erweist sich dieses Denken als Gefahr, wenn es von verlassenen Menschen als Ersatz für die verlorengangene Welt herangezogen wird. Denn für den Verlassenen erfährt das zwingend Einsehbare eine *eigentümliche Gewichtsverschiebung: es ist nicht mehr die selbstverständliche Regelung menschlichen Denkens, ein Mittel des Verstandes, um Widersprüche zu vermeiden;*

*sondern es wird aus sich heraus produktiv, beginnt Denkreihen zu entfalten, Prozesse zu entwickeln, folgert eins aus dem anderen und denkt alles zum ärgsten‘. Gegen diesen Extremismus des logischen Denkens, der im zwischenmenschlichen Bereich nur Zerstörung bewirken kann, richtet sich Arendts Kritik. Sie erkennt, dass eine solche Logik Menschen überzeugt und von ihnen als Notanker gebraucht wird, *die sich auf ihre Erfahrungen nicht mehr verlassen wollen, weil sie sich mit ihnen in der Welt nicht mehr zurechtfinden können. An die Stelle einer Orientierung in der Welt tritt der Zwang, mit dem man sich selbst zwingt, von dem reißenden Strom übermenschlicher, natürlicher oder geschichtlicher Kräfte mitgerissen zu werden.* (EU, S.720) Der Zwang des logischen Deduzierens wird zum Selbstzwang, weil man sich nicht in innere Widersprüche verwickeln will und die Stimmigkeit logischer Systeme viel mehr Sicherheit bietet als eine Wirklichkeit, die gerade Stimmigkeit am allerwenigsten zu bieten hat.*

Aus dem Selbstzwang des logischen Denkens folgen zwei Behauptungen, mit deren Hilfe die Korruption des eigenen Gewissens als ‚zwangsläufige Schlussfolgerung‘ gerechtfertigt werden kann. Das eine ist die Überzeugung, dass wer A sagt, auch B sagen muss. Wer also an irgendeinem Punkt bereits im Sinne der totalitären Ideologie mitgewirkt hat, kann schlechterdings den nächsten geforderten Schritt verweigern, ohne sich selbst zu widersprechen und damit unglaubwürdig zu erscheinen. Daraus folgt dann die zweite Behauptung, die Arendt als ‚Theorie des kleineren Übels‘ bezeichnet, nach der jeder weitere Akt der Unterstützung des totalitären Systems nur geleistet wird, um größeres Übel zu verhindern, wobei man sich bald daran gewöhnt hat, das Übel an sich zu akzeptieren und seine Relationen nicht mehr wahrzunehmen. Als einzigen Ausweg aus dem Dilemma, zwischen zwei Übeln wählen zu müssen, sieht Arendt unter totalitären Bedingungen die Weigerung, sich überhaupt am öffentlichen Leben zu beteiligen, weil jede Meinungsäußerung, jede Institution und jeder kulturelle Beitrag dem Prinzip der Gleichschaltung unterworfen sind. Nur diejenigen, *die sich völlig vom öffentlichen Leben zurückzogen und jede Art politischer Verantwortung ablehnten*, konnten es deshalb vermeiden, *in politische Verbrechen verwickelt zu werden - das heißt, sie konnten juristischer und moralischer Verantwortung aus dem Weg gehen* (PV, S.40).

Am Beispiel der Argumentation vom kleineren Übel zeigt sich auf erschreckende Weise, wie die Zerstörung der moralischen Urteilsfähigkeit bei Opfern und Tätern auf ganz ähnliche Art, wenn auch unter ganz verschiedenen Ausgangsbedingungen und mit nicht vergleichbaren Folgen, vonstatten ging. So wurde während der NS-Zeit auch die Mitwirkung der sogenannten ‚Judenräte‘ an der

Organisation der Selektion und Deportation jüdischer Menschen von Seiten der daran Beteiligten immer wieder mit dem Argument gerechtfertigt, damit Schlimmeres verhindern zu wollen. Lange Zeit glaubten die jüdischen Funktionäre, dass sie, indem sie wenige preisgäben, viele retten könnten. In einigen Fällen ist dies auch tatsächlich zu belegen, wie zum Beispiel in Wien, wo durch die Tätigkeit des ‚Judenrats‘ einem Großteil der jüdischen Bevölkerung die Flucht gelang.¹⁰² Das von Arendt mehrfach angeführte Beispiel des ungarischen ‚Judenrats‘, der die Rettung von 1684 Menschen mit 476.000 Opfern bezahlte¹⁰³, scheint jedoch eher zum Verständnis des ‚Verwaltungsmassenmordes‘ und der Einbeziehung der Opfer an der eigenen Vernichtung beizutragen. Denn die Mitwirkung der ‚Judenräte‘ ist nur ein Beispiel dafür, wie es den totalitären Herrschaftsapparaten gelang, die Opfer immer wieder neu zu hierarchisieren und damit die Unterstützung der zunächst Bessergestellten an ihrer eigenen Vernichtung zu erwirken. Arendt spricht in diesem Zusammenhang auch von der *Zerstörung der moralischen Person* (NA, S.25), die totalitäre Systeme dadurch erreichen, dass sie den allem menschlichen Handeln normalerweise zugrundeliegenden Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe zerstören. Gemeint ist damit, dass Menschen unabhängig von ihren Taten, unabhängig von Schuld oder Unschuld ermordet wurden, eine Tatsache, deren Anerkennung die Opfer verweigerten und wodurch sie selbst ihre Urteilsfähigkeit im moralischen Sinne einbüßten. Weil viele von ihnen nicht verstehen oder glauben konnten, dass es zwischen ihren Taten und ihrer Verfolgung keinen Zusammenhang gab und dass auch die Kooperation mit den totalitären Machthabern daran nichts ändern konnte, wurden auch sie zu Funktionsträgern innerhalb des Systems, ohne deren Unterstützung der ‚Verwaltungsmassenmord‘ kaum so reibungslos hätte funktionieren können.

Heidegger und die Falle des Einfalls

Ein besonderer Fall des Versagens des Urteilsvermögens in seiner moralischen Dimension ist für Arendt die Reaktion der deutschen Intellektuellen auf den Nationalsozialismus. Die bereitwillige Gleichschaltung großer Teile der geistigen Elite in Deutschland ab 1933, besonders aber die anfänglich begeisterte Unterstützung der Nationalsozialisten durch Arendts einstigen Lehrer Martin

¹⁰² Eine ausführliche und sehr anschauliche Darstellung der Tätigkeit der jüdischen Behörden in Wien während der Besatzungszeit ist zu finden in: Rabinovici 2000.

¹⁰³ Vgl. hierzu u.a. EJ, S.221.

Heidegger¹⁰⁴, zu dem sie während ihrer Studienzeit eine intensive geistige und persönliche Beziehung hatte, mögen neben dem Eichmann-Prozess ausschlaggebend gewesen sein für Arendts spätere Beschäftigung mit dem Urteilen als einer geistigen Tätigkeit und der Frage, in welcher Verbindung Urteilen und Denken stehen.¹⁰⁵ Infolge ihrer Untersuchung der Denktätigkeit kam Arendt nämlich zu der Einschätzung, dass das Versagen der Urteilsfähigkeit bei vielen Intellektuellen im Denken selbst begründet lag, das es ihnen ermöglichte, der NS-Ideologie etwas abzugewinnen. In ihrem Fernsehgespräch mit Günter Gaus im Jahre 1964 kommentierte sie diesen ‚Einfallsreichtum‘ vieler Intellektueller während der NS-Zeit: *Zu Hitler fiel ihnen etwas ein. Und zum Teil ungeheuer interessante Dinge! Ganz phantastisch interessante und komplizierte! Und hoch über dem gewöhnlichen Niveau schwebende Dinge! Das habe ich als grotesk empfunden. Sie gingen ihren eigenen Einfällen in die Falle...* (IV, S.57) Die Denktätigkeit selbst also war es, die viele Intellektuelle zu Mitläufern oder Anhängern totalitärer Systeme werden ließ, so dass sie sich auch nach dem Zusammenbruch des ‚Dritten Reiches‘ nicht erklären konnten, worin eigentlich ihr ‚Irrtum‘ bestanden hatte.

Auch Heidegger hatte sich 1933 den Nationalsozialisten angeschlossen, weil er in deren Bewegung eine Chance für die von ihm seit langem angestrebte und längst überfällige Reformierung der Universitäten und ihres in alten Dogmen verhafteten Wissenschaftsverständnisses sah. Dass er darüber den wirklichen Charakter des neuen Systems verkannte, sieht Arendt in einem bei großen Denkern häufig auftretenden Verlust des Welt- und Realitätsbezugs und einer daraus resultierenden Geringschätzung des Politischen begründet. Dieser Wirklichkeitsverlust habe dazu geführt, dass Heidegger irgendwann den Unterschied zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘ nicht mehr erkannte und sich in zunehmendem Maße in die ‚bösen‘ Machenschaften des Systems verstrickte. Obwohl er seinen Irrtum relativ schnell begriff und entsprechende Konsequenzen daraus zog, blieb er auch nach 1934 an der Universität und distanzierte sich nie öffentlich von den Maßnahmen, die er während seiner Amtszeit zur ‚Arisierung‘ der Universität durchgeführt hatte. Auch auf seine Philosophie, deren Weltlosigkeit für Arendt ursächlich mit seinem politischen Versagen zusammenhängt, hatte diese

¹⁰⁴ Gemeint ist hier vor allem das Universitätsrektorat, das Heidegger 1933 in Freiburg antrat, sein darauf folgender Eintritt in die NSDAP und alle Maßnahmen zur Gleichschaltung der deutschen Hochschulen und Universitäten, an denen Heidegger in dem folgenden Jahr bis zu seinem Rücktritt beteiligt war. Hierzu Martin 1989, S.95f.

¹⁰⁵ Hierzu u.a. *Martin Heidegger wird achtzig Jahre alt*, in Arendt 1989, S.183 oder Arendt 1990, S.38.

Erfahrung keinen merklichen Einfluss.¹⁰⁶ Noch 1950 sprach Heidegger gegenüber Jaspers von der Sphäre des Politischen als einer durch andere *Seinsverhältnisse* überspielen, die nur ein *Scheindasein* führe und hielt damit an seiner früheren Verachtung des Öffentlichen fest.¹⁰⁷

Mit Jaspers, bei dem Arendt nach ihrer Trennung von Heidegger Ende der 20er Jahre promoviert hatte, befand sich Arendt nach 1945 in einem jahrzehntelangen brieflichen Gespräch, in dem es immer wieder auch um die Frage des Verhältnisses von Politik und Philosophie sowie das moralische Versagen Heideggers während und nach der NS-Zeit ging.¹⁰⁸ Darin bezeichnet sie Heidegger unmittelbar nach Kriegsende aufgrund seiner Unterschrift unter dem Entlassungsbrief an seinen einstigen jüdischen Lehrer Edmund Husserl als *potentiellen Mörder* (BWJ, 9.7.46, S.84). In ihrer Rede zu Heideggers 80.Geburtstag stimmt Arendt zwanzig Jahre später jedoch einen versöhnlicheren Ton an, indem sie Heideggers Kooperation mit den Nazis einer *deformation professionelle* (MZ, S.184) zuschreibt, womit sie die bei vielen großen Denkern - sie erwähnt in diesem Zusammenhang auch Plato - vorkommende Neigung zum Tyrannischen meint, sobald sie sich aus dem ‚Wohnsitz des Denkens‘ entfernen und in den Bereich des Politischen wagen. Was hier fast wie eine Entschuldigung klingt, ist in Wirklichkeit die lange gesuchte Erklärung für das Fehlen der moralischen Urteilsfähigkeit bei der Mehrheit der Intellektuellen während der NS-Zeit, zu der Arendt erst nach ihrer gründlichen Untersuchung der Geistestätigkeiten, insbesondere des Denkens kommen kann. Demnach liegt das moralische Versagen im Denken selbst begründet, und zwar im philosophischen

¹⁰⁶ Hierzu ausführlich in WiE, S.28ff.

¹⁰⁷ Heidegger/Jaspers 1992, S.200.

¹⁰⁸ Heidegger hatte sich nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten von Jaspers, seinem früheren Mitstreiter im Bemühen um eine Universitätsreform und ein neues Denken in der Philosophie, distanziert, was dieser darauf zurückführte, daß er mit einer jüdischen Frau verheiratet war, woraufhin er 1937 in den ‚Ruhestand‘ versetzt wurde. Heidegger selbst erklärte 1950 in einem Brief an Jaspers, er habe sein Haus deswegen nicht mehr betreten, weil er sich geschämt habe. Seine Glaubwürdigkeit konnte Heidegger jedoch Jaspers gegenüber nie wieder herstellen. Heidegger und Jaspers verkörpern für Arendt zwei entgegengesetzte Pole in Bezug auf die moralische Urteilsfähigkeit. Jaspers, der mit seiner Frau in einer jahrelangen wirklichen ‚inneren Emigration‘ lebte, wird zum Beispiel für die Möglichkeit einer Bewahrung der Urteilsfähigkeit unter totalitären Bedingungen. Jedoch waren es nur die wenigsten, die sich wie Jaspers ganz aus dem öffentlichen Leben zurückzogen und allein danach urteilten, was sie vor sich selbst vertreten konnten. Die Mehrheit der deutschen Intellektuellen reagierte ähnlich wie Heidegger, indem sie sich - begeistert oder weil es die äußeren Bedingungen erforderten - der totalitären Ideologie und Organisation gleichschalteten.

Denken, das sich notgedrungen von der Welt entfernen muss, weil es zum Grund der Dinge vordringen will. *Aus der Perspektive des Wohnsitzes des Denkens gesehen waltet in der Tat in der Umgebung dieses Wohnsitzes, in der ‚gewöhnlichen Ordnung des Alltags‘ und der menschlichen Angelegenheiten, der ‚Seinsentzug‘ oder die ‚Seinsvergessenheit‘: der Entzug dessen, womit das Denken, das sich seiner Natur nach an das Abwesende hält, es zu tun hat. Die Aufhebung dieses ‚Entzugs‘ ist immer mit einem Entzug der Welt der menschlichen Angelegenheiten bezahlt, und dies auch dann, wenn das Denken gerade diesen Angelegenheiten in der ihm eigenen abgeschiedenen Stille nachdenkt. So hat auch Aristoteles bereits, das große Beispiel Plato noch lebendig vor Augen, den Philosophen dringend geraten, nicht die Könige in der Welt der Politik spielen zu wollen.* (MZ, S.181)

In seinem Essay über die Beziehung zwischen Arendt und Heidegger kommt Villa¹⁰⁹ zu dem Ergebnis, dass die Gedankenlosigkeit Eichmanns und das ‚reine Denken‘ des Philosophen Heidegger zwei Seiten desselben Phänomens, des Versagens der moralischen Urteilsfähigkeit, seien. *Heidegger and Eichmann, it turns out, are linked: pure thought and thoughtlessness are two sides of the same phenomenon, the incapacity for judgement. Heideggers ‚error‘ was no error in judgement, his engagement with National Socialism no ‚mistake‘; rather, what it testified to, in Arendt’s view was the absence of judgement.*¹¹⁰ Villas Interpretation bringt hier zu recht Eichmann und Heidegger als zwei Beispiele für das fehlende Urteilsvermögen unter totalitären Bedingungen miteinander in Verbindung, unterscheidet jedoch nicht gründlich genug zwischen den verschiedenen Begriffen des Denkens, die Arendts Analyse zugrunde liegen. Während das Denken in seiner moralischen Dimension auf den ‚inneren Dialog‘ von Menschen als Voraussetzung moralischer Urteile angewiesen ist, ist das philosophischen Denken allein auf die Suche nach Wahrheit gerichtet. Dass diese Wahrheitssuche nicht nur mit einem Weltverlust, sondern ebenso mit dem Verlust des kritischen Gegenübers innerhalb der eigenen Person einhergehen kann, wird im Falle Heideggers offenkundig, dessen moralisches Versagen ebenso wie das Eichmanns der Abwesenheit eines ‚inneren Gefährten‘ bzw. dessen Gleichschaltung geschuldet ist. Das ‚reine Denken‘ des Philosophen schützt also nicht vor ‚Gedankenlosigkeit‘ im moralischen Sinne, sondern kann dieser unter bestimmten Umständen sogar förderlich sein. Weder philosophisches Denken mit seiner

¹⁰⁹ Dana R. Villa, *The Anxiety of Influence: On Arendt’s Relationship to Heidegger*, in: Villa 1999, S.61-87.

¹¹⁰ Villa 1999, S.85.

Weltabgewandtheit noch logisches Denken in seiner Zwangsläufigkeit sind in der Lage, das Denken in seiner moralischen Dimension zu ersetzen; beide sind vielmehr in der Gefahr, mit der Pluralität der Welt auch die innere Dualität von Menschen aus den Augen zu verlieren oder zu verleugnen. Unter den Bedingungen der totalen Herrschaft können sie damit zu einer umfassenden Zerstörung der moralischen Urteilsfähigkeit beitragen.

c) Recht ist, was der Bewegung nützt

– Zerstörung der juristischen Grundlagen –

Im juristischen Sinne urteilen Menschen aufgrund von gemeinsamen Vereinbarungen und Absprachen, die in Form von Rechten und Verträgen den Raum des Politischen regulieren. Urteilsfähigkeit in ihrer juristischen Dimension ist also angewiesen auf die Fähigkeit von Menschen, Vereinbarungen miteinander zu schließen und einzuhalten, die in einem begrenzten Raum das Zusammenleben der Verschiedenen organisieren sollen. Sie steht in enger Verbindung mit der politischen und moralischen Dimension, weil die Existenz eines eigenständigen rechtlichen Bereichs an einen politischen Raum ebenso gebunden ist wie an die moralische Fähigkeit jedes Einzelnen, sich den Gesetzen gegenüber als rechenschaftspflichtige Person zu betrachten. Bei Arendt gründet die Verpflichtung gegenüber dem Gesetz deshalb in der Fähigkeit von Menschen, anderen etwas zu versprechen. In dieser Fähigkeit liegt die Voraussetzung dafür, dass Menschen sich in der Welt zuhause fühlen und sie zu einer Heimat machen können. Im Versprechen binden Menschen sich aneinander, die sonst wie *Elementarteilchen*¹¹¹ durch die Welt irren oder aber darin *über- und ineinanderfallen* (VA, S.52) würden. Totalitäre Systeme haben mit den Grundlagen positiven Rechts auch die juristische Urteilsfähigkeit radikal zerstört. Mit Hilfe welcher Mechanismen es ihnen gelungen ist, Menschen nicht nur ihrer Rechte zu berauben, sondern diese selbst als im juristischen Sinne urteilende Subjekte ‚überflüssig‘ zu machen, soll im folgenden Kapitel gezeigt werden. In diesem Zusammenhang verdient nicht nur die Art und Weise des Verbrechens, sondern auch das Erscheinen eines neuen Verbrechertyps, der in den Kategorien bisheriger Rechtsauffassungen nicht mehr zu verstehen und zu beurteilen ist, besondere Beachtung.

¹¹¹ *Elementarteilchen* heißt der kürzlich erschienene Roman von Michel Houellebecq, in dem er die Isolation moderner Massenmenschen in der spätkapitalistischen Gesellschaft beschreibt. Hierzu Houellebecq 2000.

Die Umwandlung des Gesetzesbegriffs

Gesetze konstituieren den Raum zwischen Menschen. *The moment where the Between exists, we need certain rules.* (GT, S.5) Arendt betrachtet die Gesetzgebung im Sinne der antiken Polis als eine ‚Umzäunung‘ der Freiheit, die überhaupt nur in einem begrenzten Raum existieren kann. *The posited laws are seen in the image of fences or boundaries. They are not eternal, but permanent, relatively more stable than men.* (ebd.) Gesetze geben der gemeinsamen Welt eine Stabilität, auf deren Boden sich die Freiheit als Sinn aller Politik entfalten kann. Diese Auffassung beruht auf der Erfahrung, dass Freiheit in ihrer absoluten Grenzenlosigkeit für Menschen als begrenzte Wesen und die Welt zwischen ihnen eine kaum zu unterschätzende Gefahr darstellt und dass Menschen, weil sie nicht allein, sondern gemeinsam mit anderen die Erde bewohnen, ein Mindestmaß an Verbindlichkeiten brauchen. Umgekehrt haben Gesetze für Arendt aber auch die Funktion, die Freiheit zu schützen und dadurch den Raum des Handelns, des Neu-anfangen-Könnens, zu erhalten. Einzige Bedingung für die Einrichtung von Rechten und Gesetzen ist deshalb die Pluralität. *Kein göttlicher Befehl, abgeleitet aus der Tatsache, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde, und kein Naturrecht, abgeleitet von der ‚Natur‘ des Menschen, reichen aus, um ein neues Gesetz auf Erden zu schaffen; denn Rechte entspringen der menschlichen Pluralität, wohingegen göttlicher Befehl oder Naturrecht selbst dann wahr sein würden, wenn es nur ein einziges menschliches Wesen gäbe.* (ÜT, S.28) Weil Arendt ihren Rechtsbegriff unmittelbar an die Existenz der Verschiedenen und den Raum zwischen ihnen bindet, muss sie jede Auffassung zurückweisen, die versucht, Menschen qua ihrer Gleichheit vor Gott oder ihrer gemeinsamen Natur bestimmte Rechte zuzuerkennen.

Dass nicht Gott oder die Natur, sondern Menschen selbst Schöpfer ihrer eigenen Gesetze sind und dass deshalb nichts, was einfach bloß gegeben ist, als Maßstab dienen kann, steht seit der Aufklärung als größte Herausforderung vor der modernen Welt. *Diese Aufgabe ist in ihrer Größe überwältigend und noch nie da gewesen. Nur ein Unheil höchsten Ausmaßes konnte uns dazu zwingen, sich ihr zu stellen. Jeder andere Weg würde uns leider automatisch in die Wüste führen, wo recht ist, was ‚gut‘ ist ‚für‘ - das Individuum, oder die Familie, oder das Volk.* (ÜT, S.28) Das ‚Unheil‘, von dem Arendt hier spricht, ist die Erfahrung des Totalitarismus, die das eigentliche Ausmaß dieser Aufgabe und ihres Scheiterns vor Augen führte. Denn die totalitären Apparate verhinderten nicht nur das gemeinsame Handeln von Menschen, indem sie den politischen Raum als Ort der spontanen und freien Meinungsäußerung und des Zusammenschlusses von Menschen abschafften, sondern sie zerstörten auch die welthaften und weltsichernden Institutionen und Vereinbarungen zwischen ihnen, indem sie die von allem menschlichen Handeln unabhängigen Bewegungsgesetze von Natur bzw.

Geschichte an deren Stelle setzten. Diese Gesetzmäßigkeiten, die angeblich zwar zu beobachten und zu berechnen sind, finden keinerlei Entsprechung mehr im Menschen, so dass mit der stabilisierenden Funktion, die Gesetze normalerweise in Gemeinschaften erfüllen, auch die Grundlagen der juristischen Urteilsfähigkeit beseitigt werden. Positives Recht wird verletzt, *weil es in eine dauernde Veränderung hineingerissen ist: was gestern Recht war, ist heute überholt und Unrecht geworden* (EU, S.707). Im juristischen Sinne findet dieser Prozess seinen Ausdruck in der Ersetzung von Gesetzen durch Verordnungen, die jederzeit ausgetauscht werden können. Mit der Gesetzgebung, die den andauernd sich verändernden Umständen von Menschen eine gewisse Stabilität verleihen soll, geht auch der Orientierungssinn verloren, der für die Beurteilung von Recht und Unrecht benötigt wird.

Arendts Analyse zeigt, wie die inhaltlich verschiedenen Ideologien des Nationalsozialismus und des Stalinismus gleichermaßen positives Recht abschafften und durch neue Bewegungsgesetze ersetzen. Während den nationalsozialistischen Rassegesetzen die Darwinsche Lehre vom Menschen als Zufallsprodukt der Naturentwicklung zugrunde lag, sah die bolschewistische Klassenideologie den Menschen als Ergebnis eines gigantischen Geschichtsprozesses, der dem Ende der Geschichte entgegenrasen und sich somit selbst vernichten würde. Beide Ideologien haben den Begriff des Gesetzes in seiner Bedeutung umgekehrt: *From denoting the framework of stability within which human actions were supposed to, and were permitted to, take place, it has become the very expression of these motions themselves.* (NT, S.341) Die Gesetze stabilisieren nicht mehr die zwischenmenschliche Welt, sondern sie selbst sind Ausdruck einer andauernden Bewegung von Natur oder Geschichte geworden, die nie zum Ende kommen darf. *Wenn es das Gesetz der Natur ist, Schädliches und Lebensuntaugliches zu eliminieren, so kann einer konsequenten Rassenpolitik mit einer einmaligen terroristischen Ausrottung bestimmter Rassen nicht gedient sein; denn es wäre unter dieser Voraussetzung das Ende der Natur überhaupt, wenn neue Kategorien von Parasiten und Lebensuntauglichen nicht gefunden werden können - oder auf jeden Fall das Ende einer Rassenpolitik, die einem solchen Bewegungsgesetz der Natur dienen will. Wenn es das Bewegungsgesetz der Geschichte ist, dass in einem Kampf der Klassen bestimmte Klassen ‚absterben‘, so wäre das Ende menschlicher Geschichte gekommen, wenn nicht neue Klassen entdeckt würden, welche der totalitäre Herrschaftsapparat zum Absterben bringen muss.* (MT, S.9) Beide Ideologien münden deshalb schließlich in demselben *Gesetz des Tötens* (MT, S.9), das die

andauernde Aussortierung und Eliminierung von Menschen im Namen des unweigerlichen Fortschreitens von Natur und Geschichte erfordert.

Der Vollzug dieses neuen Bewegungsgesetzes bedarf des Terrors. Der Terror, der von der Existenz tatsächlicher Gegner des Systems so unabhängig ist wie positive Rechte unabhängig sind von deren tatsächlichen Überschreitungen, tritt selbst an die Stelle positiver Rechte und bildet das Kernstück totalitärer Apparate. *If law, therefore, is the essence of constitutional or republican government, then terror is the essence of totalitarian government.* (NT, S.341) Der Bruch in der Tradition, den Arendt hier aufzeigt, besteht in einer radikalen Verdrehung des Gesetzesbegriffs durch die totale Herrschaft, die die bisherigen Kategorien juristischen Urteilens untergräbt. Gesetze stabilisieren nicht mehr die Welt zwischen Menschen, sondern Terror, vollzogen im Namen der Bewegungsgesetze, soll nun die Menschen selbst ‚stabilisieren‘, sie unbeweglich und statisch machen, um unvorhersagbare und spontane Handlungen auszuschließen. *Terror freezes men in order to clear the way for the movement of Nature or History. It eliminates individuals for the sake of the species; it sacrifices men for the sake of the mankind - not only those who eventually become the victims of terror, but in fact all men insofar as this movement, with its own beginning and its own end, can only be hindered by the new beginning and the individual end which the life of each man actually is.* (NT, S.343) Unter solchen Bedingungen bedarf es nicht mehr der menschlichen Fähigkeit, über Recht und Unrecht zu urteilen, denn das einzige und letzte Urteil haben die Bewegungsgesetze bereits gefällt. Menschen werden als handelnde und urteilende Wesen überflüssig; Recht ist nicht mehr das, worüber sich die Verschiedenen im öffentlichen Raum geeinigt haben, sondern allein das, was der Bewegung und dem von ihr vorgegebenen Gesetz nützt.

Wie jedoch konnte eine solche Umwandlung von Gesetzen in Terror möglich, wie konnten die Grundlagen positiven Rechts in der Rechtsauffassung der Bevölkerung so vollkommen ausgelöscht werden? Um das Ausmaß der Zerstörung der juristischen Urteilsfähigkeit unter totalitären Bedingungen zu verstehen, muss man den Prozess der Ersetzung der Gesetze durch den Terror genauer analysieren. Denn diese Umwandlung erfolgte nicht über Nacht, sondern vollzog sich zunächst in kleinen Schritten unter dem Deckmantel von ‚gesetzlichen‘ Bestimmungen, die den wachsenden Terror legitimieren sollten.

Organisierte Rechtlosigkeit

Ähnlich wie der moralische Zusammenbruch des Urteilsvermögens unter totalitären Bedingungen nur im Kontext der sehr früh vollzogenen Gleichschaltung des gesamten öffentlichen und privaten Lebens zu verstehen ist, kann das Versagen der juristischen Urteilsfähigkeit nur im Zusammenhang der systematischen Umwandlung von Gesetzen zu Legitimationsinstanzen verbrecherischer Handlungen begriffen werden. So begann der Prozess des allmählichen Ausschlusses der jüdischen Bevölkerung im ‚Dritten Reich‘ mit der Einführung zahlreicher Gesetze und Verordnungen, die Juden nach und nach die Beteiligung am öffentlichen Leben untersagten und sie ihres privaten Eigentums beraubten, was jedoch - auch aus Sicht vieler Betroffener - im Rahmen einer ‚rechtlichen Ordnung‘ geschah. Woran auch viele der Opfer festhielten, war der Glaube, dass man sich, solange es noch Gesetze gab, auf Recht und Unrecht berufen konnte. Dieser Glaube verkannte jedoch den Charakter jener Gesetze, der überhaupt nicht mehr darin bestand, Menschen positive Rechte zuzugestehen, sondern Instabilität zu erzeugen und Verbrechen zu legitimieren. Wenn sich nicht nur die Täter, sondern auch die Opfer immer wieder auf die Gesetze beriefen, so offenbart sich darin nur, wie tief verankert einerseits das Vertrauen in Gesetze als schützende und verbindende Kraft zwischen Menschen ist; wie schwer es deshalb andererseits aber zu begreifen ist, dass Recht und Unrecht per Dekret nicht nur ausgetauscht werden können, sondern Gesetze sogar unabhängig vom Handeln der Menschen über Leben und Tod entscheiden können.

War alle bisherige Rechtsauffassung davon ausgegangen, dass man nur für begangene Taten bestraft werden kann, so wurde man nun völlig unabhängig von den eigenen Handlungen verfolgt und getötet. In dieser Pervertierung des Rechtsbegriffs entdeckt Arendt das Prinzip der totalitären Gesetzgebung, das in der vollständigen Zerstörung der *juristischen Person* (NA, S.25) mündet. Als ‚juristische Person‘ verfügen Menschen über bestimmte, ihnen zuerkannte Rechte, qua derer sie selbst ihre eigenen und die Taten anderer beurteilen können. Die Bewahrung der ‚juristischen Person‘ ist also angewiesen auf die Existenz positiver Rechte, ohne die jedes Rechts- bzw. Unrechtsbewusstsein sinnlos wird. Totalitäre Systeme zerstören die ‚juristische Person‘ nicht in erster Linie durch die Ungerechtigkeit der Verhaftung, sondern weil diese Verhaftung in überhaupt keinem Zusammenhang mit den Handlungen oder Meinungen der betreffenden Person steht.¹¹² Das ‚Verbrechen‘ existiert sozusagen unabhängig vom ‚Verbrecher‘. Diese Zusammenhanglosigkeit

¹¹² Hierzu NA, S.25.

zwischen den von Menschen (nicht) begangenen Taten und ihrer ‚Bestrafung‘ verweist auf die absolute Bedeutungslosigkeit von Kategorien wie ‚Schuld‘ oder ‚Unschuld‘ in totalitären Systemen. Das Rechts- bzw. Unrechtsbewusstsein von Menschen wird dadurch vollkommen untergraben und der Urteilsfähigkeit jede Grundlage entzogen.

Auch wenn die Machthaber zu Beginn noch versuchten, ihre Verbrechen qua Gesetz zu legitimieren und damit die Bevölkerung allmählich an sie zu gewöhnen, schufen diese Gesetze in Wirklichkeit einen Zustand absoluter Gesetzlosigkeit, der im zunehmenden Terror seinen Ausdruck fand. Unter solchen Bedingungen wurde *jedes Gesetz... zur Fassade, die dazu dient, der Bevölkerung dauernd im Bewusstsein zu halten, dass es auf Gesetze gleich welcher Art und Herkunft nicht ankommt.* (MT, S.2b) Arendt weist in diesem Zusammenhang daraufhin, dass es sowohl in Deutschland unter Hitler als auch in Sowjetrußland unter Stalin intakte Verfassungen gab - in Deutschland die aus der Zeit der Weimarer Republik und in Rußland eine eigens von Stalin 1936 ausgearbeitete - , um die sich jedoch in beiden Fällen niemand kümmerte. Die totalitäre Verachtung der Gesetze sah in ihnen lediglich einen Hintergrund, vor dem sich die eigene Gesetzlosigkeit abzeichnen konnte. *Da Verfassungen und Gesetze ihrer Meinung nach das hervorragende Kennzeichen ‚absterbender Demokratien‘ und erstarrter Staatsformen waren, konnte sie ihre Überzeugung von der Hilflosigkeit und Ohnmacht solcher Systeme nicht besser propagieren, als indem sie täglich und stündlich ihre Bevölkerung überzeugte, dass geltendes Recht und festgelegte Staatsautorität zwar existieren, aber eben nur ein Schattendasein führen.* (EU, S.621) Infolge der Bedeutungslosigkeit der eigenen Gesetzgebung wurden zahlreiche Vorschriften gar nicht mehr verkündet und dadurch ein *Zustand der Gesetzlosigkeit in Permanenz* (EU, S.617) geschaffen.

Theoretisch entsprach dieser Zustand dem Diktum Hitlers, dass der totale Staat keinen Unterschied kennen dürfe zwischen Recht und Moral, was bedeutete, dass Gesetze tatsächlich überflüssig wurden, weil ja jedermanns Gewissen bereits mit dem neuen ‚Recht‘ identisch war. Diese Identifizierung des eigenen Gewissens mit den Gesetzen totalitärer Bewegungen gibt gleichermaßen Aufschluss über die Zerstörung der moralischen wie der juristischen Urteilsfähigkeit. So wie die Bewegungsgesetze an die Stelle des ‚inneren Gefährten‘ treten und damit ein moralischer Konflikt vermieden wird, bleibt das gleichgeschaltete Gewissen stumm gegenüber den gesetzlich legitimierten Verbrechen. An die Stelle eines kritischen Nachdenkens über Recht und Unrecht, das die totalitäre Umkehrung aller bisherigen Rechtsauffassung bloßlegen würde, tritt der Gehorsam gegenüber einem

Gesetz, dessen Befolgung im Namen höherer Notwendigkeit zur höchsten Gewissenspflicht geworden ist.

Ein neuer Verbrechertyp

In der Ineinssetzung von Moralität und Legalität unter totalitären Bedingungen, wie sie sich in der Unterordnung des Gewissens und der Gesetzgebung unter die Gesetzmäßigkeiten der Bewegung zeigt, sieht Arendt nicht nur die Voraussetzung für eine neue Art Verbrechen, sondern auch für einen neuen Verbrechertyp, der - wie schon in den Nürnberger Prozessen, besonders aber im Eichmann-Prozess deutlich wurde – nach den Kategorien bisheriger Rechtsprechung nicht mehr angemessen zu be- und verurteilen war. Denn *die Angeklagten in den Kriegsverbrecherprozessen handelten unter Verhältnissen, in denen jede moralische Tat ungesetzlich und jede rechtmäßige Handlung ein Verbrechen war.* (PV, S.42) Im Falle Eichmanns bedeutete das, dass die täglich von ihm organisierten Transporte in die Vernichtungslager völlig legitim, Himmlers Anweisungen im letzten Kriegsjahr, die ‚Endlösung‘ zum Stillstand zu bringen, jedoch kriminell waren. Der neue Verbrechertyp funktionierte also nicht einfach ‚nur‘ wie ein ‚Rädchen‘ im bürokratischen System, sondern nahm bereitwillig an Verbrechen teil, die vom Staat legalisiert wurden, wobei er selbst gar keine Motive für seine Taten hatte und ansonsten absolut ‚normal‘ erschien. *Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Gräueltaten zusammengenommen, denn sie implizierte - wie man zur Genüge aus den Aussagen der Nürnberger Angeklagten und ihrer Verteidiger wusste - dass dieser neue Verbrechertypus, der nun wirklich hostis generis humani¹¹³ ist, unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewusst zu werden.* (EJ, S.425)

Arendts Verweis auf die besonderen Bedingungen, unter denen der ‚neue Verbrechertypus‘ sich entwickeln konnte, ist auch hier weniger als Entlastung der Täter denn als Erklärung eines Verhaltens zu verstehen, das sich politisch, moralisch und juristisch außerhalb alles bisher Vorstellbaren bewegt. Offenbart sich im Erscheinen dieses ‚Mörders von Gesetz wegen‘ das Ausmaß

¹¹³ Als ‚hostes humani generis‘, als ‚Feinde‘, oder wie Jaspers vorschlägt, *Verbrecher gegen die Menschheit* (BWJ, S.455) bezeichnet Arendt Menschen wie Eichmann, die nicht bereit oder fähig sind anzuerkennen, dass sie die Welt mit anderen teilen, dass Pluralität die Grundbedingung menschlicher Existenz überhaupt ist und dass deswegen niemand das Recht hat, einem anderen die Zugehörigkeit zu dieser Welt zu verweigern. Vgl. hierzu Arendts Urteilsbegründung zu Eichmann, EJ S. 429. Siehe auch weiter unten in diesem Abschnitt.

der Zerstörung juristischer Urteilsfähigkeit in totalitären Systemen, so wurde der vollständige Zusammenbruch bisheriger Kategorien juristischen Urteilens eigentlich erst deutlich bei der Frage nach der Bestrafung der Täter in den Nachkriegsprozessen. Hier zeigte sich, dass es für die unter der totalen Herrschaft begangenen Verbrechen überhaupt keine Maßstäbe gab, mit denen man diese auch nur annähernd hätte beurteilen können. Im gesamten Repertoire der Rechtswissenschaft findet Arendt nur zwei Kategorien, die für die Beurteilung totalitärer Verbrechen überhaupt infrage kommen konnten, sich beide jedoch im Verhältnis zu den zu verhandelnden Taten als unzulänglich erwiesen, nämlich die Begriffe des ‚gerichtsfreien Hoheitsaktes‘ und des ‚Handelns auf höheren Befehl‘. Die Theorie des ‚gerichtsfreien Hoheitsaktes‘ sieht vor, dass ein souveräner Staat nicht über einen anderen zu Gericht sitzen kann, ein Grundsatz, der für eine staatliche Ordnung, in der das Verbrechen nicht die Ausnahme, sondern die Regel ist, kaum anwendbar ist. Auch der Begriff des ‚Handelns auf höheren Befehl‘ kann insofern nicht weiterhelfen, als alle Straf- und Militärgesetzbücher zivilisierter Länder darin übereinstimmen, dass offensichtlich verbrecherische Befehle nicht ausgeführt werden dürfen. Die entsprechenden Paragraphen waren selbst in Deutschland unter Hitler nicht außer Kraft gesetzt worden.¹¹⁴

Was Arendts Analyse der Nachkriegsprozesse für die Frage nach der juristischen Urteilsfähigkeit so bedeutsam werden lässt, ist ihre Erkenntnis, dass weder die Nürnberger Kriegsverbrecherprozesse noch der Eichmann-Prozess dem neuen ‚Verbrechertyp‘ gerecht wurden. Denn beide setzten etwas voraus, was Menschen unter totalitären Bedingungen offenkundig abhanden kommt, nämlich die Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, auch wenn man auf nichts anderes als das eigene Urteil zurückgreifen kann und dieses im Gegensatz zur einhelligen Meinung der ganzen Umgebung steht. Dieses fehlende Unrechtsbewusstsein der Verbrecher in den Nachkriegsprozessen, das bei Eichmann besonders deutlich zutage trat, der bis zu seinem Tode an der ‚Rechtmäßigkeit‘ seiner Taten festhielt, warf für die Prozesse vor allem deswegen erhebliche Schwierigkeiten auf, weil alle modernen Rechtssysteme bis dahin davon ausgegangen waren, dass ein Unrechtsbewusstsein zum Wesen strafrechtlicher Delikte gehören würde. *Wo die Absicht, Unrecht zu tun, fehlt, wo, aus welchen Gründen immer, z.B. wegen moralischer Unzurechnungsfähigkeit, der Angeklagte nicht in der Lage war, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden, gilt die Tat als strafrechtlich nicht fassbar.* (EJ, S.426) Dieser Annahme liegt die Auffassung zugrunde, dass verbrecherische Taten

¹¹⁴ Hierzu EJ, S.60f.

üblicherweise die Ausnahme von der Regel darstellen und im Normalfall das Gesetz nur das ausspricht, was die Stimme des Gewissens ohnehin jedem Menschen sagt. Träfe diese Annahme auch auf die totalitären Systeme zu, hätte Eichmann sich tatsächlich im Rahmen der geforderten Urteilsfähigkeit bewegt, denn er handelte im Sinne der Regel und überprüfte die an ihn ergehenden Befehle auf ihre Rechtmäßigkeit im Sinne ihrer Regularität. Das Problem war aber, dass unter totalitären Bedingungen das Verbrechen nicht nur zur Regel, sondern selbst zum Gesetz geworden war.

Dass die alten Rechtsbegriffe mit einer solchen Verdrehung nicht zurechtkamen und es deshalb einer neuen Grundlage bedurfte, um die Verbrechen und die Verbrecher neuen Typus rechtlich verurteilen zu können, wurde für Arendt im Eichmann-Prozess offensichtlich. Weil Menschen *nur Rechtliches in der Hand (haben), um etwas zu beurteilen, das weder mit Rechtsbegriffen noch mit politischen Kategorien adäquat dargestellt werden kann* (BWJ, S.454), war Arendt umso enttäuschter, als sich die Jerusalemer Richter in ihrer Urteilsbegründung diesem juristischen Dilemma nicht stellten. Dass Eichmann verurteilt wurde wegen seiner ‚Verbrechen gegen das jüdische Volk‘ wurde ihrer Ansicht nach dem Verbrecher Eichmann als Organisator des ‚systematischen Verwaltungsmassenmordes‘ nicht gerecht. *Statt einzugestehen, dass man Recht sprechen muss, auch wenn das Gesetz einen im Stich lässt, (wurde) alles so konstruiert, dass es legal vielleicht gerade noch so geht, aber eben der Wirklichkeit überhaupt nicht entspricht.* (BWJ, S.504) Am Ende ihres Prozessberichtes formuliert Arendt deswegen eine eigene Urteilsbegründung, in der sie Eichmanns Berufung auf die Gesetzestreue entgegenhält, dass sich die Politik nicht in der Kinderstube abspielen und deshalb Gehorsam im politischen Bereich immer Zustimmung und Unterstützung bedeuten würde. Eichmann habe eine Politik gefördert und mitverwirklicht, die darauf abzielte, das jüdische Volk und eine Reihe anderer Volksgruppen vom Erdboden verschwinden zu lassen, als hätten er und seine Vorgesetzten das Recht gehabt, darüber zu bestimmen, wer auf der Erde wohnen solle und wer nicht. Arendts Urteil lautet deshalb, dass *keinem Angehörigen des Menschengeschlechts zugemutet werden (kann), mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zu bewohnen. Dies ist der einzige Grund, dass Sie sterben müssen.* (EJ, S.429)

Das Besondere an dieser Begründung ist, dass es Arendt weniger um eine *angemessene* Bestrafung Eichmanns geht – eine solche konnte es sowieso nicht geben -, als vielmehr um die bleibende Welt und die darin lebenden Menschen, die mit dieser Vergangenheit zurecht kommen müssen. Weil die totalitären Verbrechen sich jeder Möglichkeit einer Bestrafung und Wiedergutmachung entziehen,

weil niemand im Ernst die Verantwortung für sie übernehmen kann,...bedrohen sie jene Solidarität von Menschen untereinander, welche die Voraussetzung dafür ist, dass wir es überhaupt wagen können, die Handlungen anderer zu beurteilen und abzuurteilen. (EU, S.704) Eichmann muss sterben, weil niemandem zugemutet werden kann, mit solchen Taten jemals fertig zu werden; weil Menschen sich mit einer Welt, in der solches geschieht oder geschehen ist, nie und nimmer anfreunden können. Mit ihrer *Entscheidung, die Grenze zu ziehen und bestimmte Taten als von keinem Menschen mehr tragbare Taten zu beurteilen*, gibt Arendt denen, die weiter leben müssen, die Möglichkeit zu handeln, zu urteilen und damit Verantwortung zu übernehmen, zurück. *Arendt rettet die Lebenden, damit sie in ihrem Verhältnis zur Welt eine universalistische politische Moral aufrechterhalten oder wiedergewinnen können.*¹¹⁵

Es ist offenkundig, dass Arendts Urteilsbegründung über die des Jerusalemer Gerichts, das sich nicht wagte, den Bruch in der Tradition einzugestehen, weit hinausgeht. Fünfzig Jahre später erweist sich ihre Forderung nach einer radikalen Neubestimmung der juristischen Grundlagen nach dem Totalitarismus noch immer als hoch aktuell. Obwohl es inzwischen internationalen Organisationen wie der UNO oder der Europäischen Union gelungen ist, juristische Institutionen wie den Internationalen Strafgerichtshof zu schaffen, die in der Lage sein sollen, in die Souveränität einzelner Staaten einzugreifen, wenn dort die Menschenrechte verletzt werden, so erweisen sich deren Instrumentarien oftmals als unzulänglich und wirkungslos. Arendts Begriff der ‚Verbrechen gegen die Menschheit‘ könnte vor diesem Hintergrund zumindest einen theoretischen Anknüpfungspunkt in der Diskussion um Menschenrechtsverletzungen und mögliche Interventionen bieten.

d) Der Übersinn der Ideologie

- Zerstörung der historischen Grundlagen –

Urteilen im historischen Sinne bedeutet, Geschehnissen der Vergangenheit aus der Perspektive des Betrachters, also mit zeitlicher oder räumlicher Distanz zu den Ereignissen, einen Sinn abzugewinnen. Den Ausgangspunkt allen historischen Urteilens bildet für Arendt das Ereignis, das sich in seiner unwiederbringbaren Besonderheit und Einzigartigkeit vom Vorhergegangenen abhebt, gegenüber dieser Vergangenheit das Ende einer Geschichte bildet, gegenüber der Zukunft aber einen

¹¹⁵ Christina Thürmer-Rohr, *Anfreundung mit der Welt*, in: Kahlert/Lenz 2001, S.152.

neuen Anfang begründet. Das Ereignis wirft Licht in die Vergangenheit, aus der es hervorgegangen ist, kann jedoch niemals aus ihr abgeleitet werden. Mit dieser Auffassung stellt Arendt sich bewusst gegen die Geschichtsphilosophien Hegels und Marx', die besondere Ereignisse in einen linearen Ablauf einzuordnen versuchen und ihnen damit die Zwangsläufigkeit des Unabwendbaren geben.¹¹⁶ In diesen Geschichtsphilosophien, die das moderne Denken in entscheidendem Maße geprägt haben, erkennt sie bereits wesentliche Elemente, die ein Jahrhundert später in den vortotalitären und totalitären Ideologien ihren Niederschlag finden. Arendt besteht gerade vor dem Hintergrund des Totalitarismus auf der Zufälligkeit und Unableitbarkeit von Ereignissen, die es Menschen ermöglichen und abverlangen, die Dinge so zu beurteilen, wie sie sich hier und jetzt zutragen. Totalitäre Systeme haben, das soll im folgenden Abschnitt deutlich werden, die Wirklichkeit und Erfahrbarkeit dieser Gegenwart zerstört, indem sie die Möglichkeit des Handelns unterbunden und an dessen Stelle den Bewegungsprozess von Natur oder Geschichte gesetzt haben, der wie ein Strom aus der Vergangenheit die Gegenwart mit sich reißt, hin zu einer Zukunft, die von den Ideologien bereits vorherbestimmt ist. Damit dieser ‚Geschichtsstrom‘ nicht von widerspenstigen Zeugnissen der Vergangenheit oder unvorhersehbaren Ereignissen der Zukunft unterbrochen wird, müssen die totalitären Systeme alle Spuren der Erinnerung tilgen und die Fähigkeit von Menschen, qua ihrem Urteilsvermögen dieser Vergangenheit einen Sinn zu geben, ausschalten. An die Stelle der historischen Urteilsfähigkeit tritt der ‚Übersinn der Ideologien‘, in dessen Angesicht menschliche Urteile überflüssig werden. Mit Hilfe welcher Mechanismen totalitären Systemen die Zerstörung der Erinnerung und der Sinnhaftigkeit gelingt, wird im Folgenden genauer untersucht.

Zwangsläufigkeit der Geschichte

Die Schwierigkeiten neuzeitlicher Geschichtsschreibung liegen unter anderem darin begründet, dass sie versucht, bestimmte Ereignisse unter *einem* Blickwinkel chronologisch zu ordnen und sie damit

¹¹⁶ Eine Erklärung für Hegels Versuch, den Zufall zu eliminieren, um so Wirklichkeit und Vernunft mittels der Geschichte in Übereinstimmung zu bringen, gibt Neiman. Sie sieht durchaus Anzeichen für eine Berechtigung der Hegel'schen Fortschrittsthese, wenngleich sie dieser letzten Endes auch nicht zustimmen kann: *Der Impuls, Geschichte als Fortschrittsgeschichte zu deuten, gleicht nicht ganz dem Singen im dunklen Wald. Doch ebenso wie Behauptungen über die Vorsehung, speist er sich eher aus Zweifeln denn aus festem Glauben... Was bleibt, ist der Zank darüber, wer trostbedürftiger ist: Hegel, da die bestehende Wirklichkeit nun mal so mangelhaft ist; oder Kant, weil der Protest ohnmächtig ist.* In: Neiman 2004, S.162ff.

zu einem Prozess zu verdichten, in dem ein Ereignis notwendig aus dem anderen folgt.¹¹⁷ Der moderne Historiker sieht überall ein Ende der Geschichte, weil nur, was ein Ende gefunden hat, auch erzählt werden und Wahrheit offenbaren kann. Dieser Auffassung widerspricht Arendt vehement, für die Geschichte nicht identisch ist mit historischen Perioden, die jeweils Anfang und Ende haben, sondern aus vielen Anfängen besteht, die zu keinem Ende führen. Allein vor dem Hintergrund dieser Unendlichkeit von Geschichte kann der Mensch in seiner Größe und Endlichkeit in Erscheinung treten. Für Arendt hat Geschichte weder ein Ende noch einen Verfasser; jemand hat sie begonnen, hat sie handelnd dargestellt und erlitten, aber niemand hat sie ersonnen. In diesem Sinne lässt sich Geschichte überhaupt nur als Plural von Geschichten verstehen. *Die* Geschichte als solche kann es somit überhaupt nicht geben, sondern nur verschiedene Erzählungen, in denen Menschen ihre Erinnerungen an die Vergangenheit bewahren und, indem sie versuchen, diese zu verstehen und zu beurteilen, ihnen einen Sinn geben. Die Erzählungen sind eingebettet in Tatsachen, jene Ereignisse und Erfahrungen, die von unterschiedlichen Menschen geteilt worden sind und bezeugt werden können bzw. auf die sie sich geeinigt haben und die im Schatz der Erinnerung weitergereicht werden. Diese Tatsachen garantieren den Bestand der vergangenen wie der gegenwärtigen Welt, mit ihrer Bedrohung steht auch die Fähigkeit von Menschen auf dem Spiel, die Ereignisse der Vergangenheit zu beurteilen und ihnen einen Sinn abzurufen.

Wogegen sich Arendts Begriff von Geschichte wendet, ist die Instrumentalisierung von Geschichtsschreibung für einen bestimmten Zweck, wie sie mit dem Aufkommen des modernen Geschichtsbegriffs am Ende des 18. Jahrhunderts einhergeht. Dieser Geschichtsbegriff verdankt seinen Ursprung jener Übergangsepoche, in der das religiös fundierte Vertrauen auf ein unsterbliches Leben seinen Einfluss auf den weltlichen Bereich verloren hatte und mit der Vergänglichkeit von Menschen auch die Furcht vor dem Vergessen und der Sinnlosigkeit des eigenen Daseins offensichtlich wurde. *Es liegt daher beinahe in der Natur der Sache, dass die Neuzeit im Zuge der Säkularisierung einer Welt, die sie in allen ihren einzelnen, von Menschen stammenden Bestandteilen doch nicht als unvergänglich ansetzen konnte, gleichsam auf den Gedanken verfiel, die Menschheit selbst als potentiell unsterblich anzunehmen. Dies ist der eigentliche Sinn unserer Zeitrechnung, wie es die eigentliche Substanz unseres Geschichtsbegriffes bildet.* (VZ, S.93) Die Geschichte selbst war von nun an dazu berufen, die Taten und Leiden der unsterblichen Menschheit

¹¹⁷ Hierzu der Essay *Geschichte und Politik in der Neuzeit*, in: VZ, S.80-110.

zu rechtfertigen, wobei Sinn und Bedeutung eines Ereignisses nicht mehr in diesem selbst, sondern in einem *funktionell Exponenthaften....,das... ungreifbar sich hinter dem Sichtbaren und Erfahrbaren verbarg* (VZ, S.81), gesucht wurden. Die Entstehung des modernen Geschichtsbegriffs ist also Ausdruck des Sinnverlustes, der mit dem Misstrauen gegenüber der Welt, wie sie sich den Menschen offenbarte, einherging, und nun Trost fand in dem Glauben, dass wenn schon kein Gott mehr, so doch unsichtbare Prozesse hinter dem Rücken der Menschen die Welt regierten und den konkreten Ereignissen Bedeutung verleihen konnten. *Hat man erst einmal die geschichtlichen Ereignisse...so weit denaturiert - des Sinnes beraubt, den sie von sich her haben... - dass sie gleich Punkten nur noch Einheiten einer Pluralität überhaupt darstellen, so kann man sie in der Tat zu allen beliebigen Konstruktionen benutzen; sie werden in jedem Fall nichts Eiligeres zu tun haben, als diese zu ‚beweisen‘.* (VZ, S.107) Je mehr sich die Geschichtsschreibung auf diese Weise von den Tatsachen entfernte und an scheinbar wissenschaftlich bewiesene Hypothesen klammerte, die nichts anderes waren als gerade gängige Meinungen, umso größer wurde die Gefahr, dass sie sich in geschichtlicher Verabsolutierung zu Ideologien verwandelten. Eine solche Entwicklung vollzog sich im Übergang vom 19. zum 20.Jahrhundert, als jene Auffassungen zunehmend an Popularität gewannen, nach denen die Entwicklung der Menschheit und das Handeln von Menschen sich entsprechend bestimmter Gesetzmäßigkeiten von Natur oder Geschichte vollziehen sollten. Arendt vergleicht die Rolle, die diese neu entstehenden Ideologien den Menschen zuwiesen, mit der von fallenden Steinen, die mit Bewusstsein ausgestattet, um die Newton'schen Fallgesetze wüssten.

Die Degradierung menschlichen Handelns und dessen Ersetzung durch bloßes Funktionieren innerhalb vorgegebener Gesetzmäßigkeiten wurde von den totalitären Systemen des 20.Jahrhunderts also nicht erfunden, sondern nur in einem bis dahin nicht vorstellbaren Maße vorangetrieben. Arendts Analyse zeigt, wie die totalitären Bewegungen Menschen nicht bloß in Erfüllungsgehilfen zwangsläufig sich vollziehender Natur- oder Geschichtsprozesse verwandeln, sondern sie auch im Namen dieser Prozesse ihrer Persönlichkeit berauben und für ‚überflüssig‘ erklären. *Die Menschheit selbst wird die Verkörperung des Prozesses, also ein ständig sich in seiner Gesamtheit Veränderndes und Bewegendes, in welchem die permanente Ausscheidung der Überflüssigen und Schädlichen nun gleichsam automatisch vor sich geht.* (EU, S.710) Erinnerung und Sinnhaftigkeit müssen aus der totalitären Welt verschwinden, weil sie sich den gesetzmäßigen Prozessen widersetzen, indem sie einzelne Taten und Menschen wieder sichtbar machen und aus dem Prozess herausreißen. Die Frage nach dem Sinn wird überflüssig angesichts des Übersinns eines Natur- oder Geschichtsprozesses, der die Menschheit im Ganzen ergreifen soll. Wenn alles, was Menschen getan

haben, tun oder tun werden, nur eine bestimmte Funktion in einem vorgegebenen Bewegungsprozess erfüllt, bedarf es nicht mehr ihrer Urteile, mit deren Hilfe sie den Erfahrungen und Ereignissen einen Sinn zu geben versuchen.¹¹⁸ Mit der Erinnerung und der Frage nach dem Sinn ihres Tuns verlieren Menschen auch die Fähigkeit zu urteilen.

Zerstörung der Erinnerung

Worin besteht Erinnerung und wie gelingt es totalitären Systemen, die Erinnerung zu zerstören? Weil Menschen fähig sind, sich zu erinnern, gibt es überhaupt eine Vergangenheit. In den Erinnerungen finden die Worte und Taten, die Freuden und Leiden der Vergangenheit einen bleibenden Ort in der Welt. Handeln, Denken und Urteilen sind für Arendt nicht möglich ohne Erinnerung. Jeder neue Anfang ist verwurzelt in der Vergangenheit und gründet auf den Erfahrungen und dem Handeln anderer Menschen; jedes Denken ist immer ein Nach-Denken oder An-Denken von Vergangenem¹¹⁹; jedes Urteilen ist angewiesen auf die Erfahrungen der Vergangenheit, die aus verschiedenen Perspektiven erscheinen und zum Gegenstand des gemeinsamen öffentlichen Gesprächs werden. Erinnerung ist somit immer abhängig von der Gegenwart anderer, sie ist ein Teil der Welt zwischen Menschen, konstituiert diese Welt und beeinflusst auf besondere Weise alles Gegenwärtige; und sie bedarf dieser Welt, um überhaupt existieren zu können. *Denn die Erinnerung, die nur eine, wenn auch die wichtigste Art des Denkens ist, ist außerhalb eines vor-errichteten Bezugsrahmens hilflos, und das menschliche Gedächtnis ist nur bei den wenigsten Gelegenheiten fähig, etwas gänzlich unverbundenes zu behalten.* (VZ, S,9f) Wo keine Welt der Erinnerung einen Ort garantiert, wo kein Testament, keine Tradition die ‚Schätze‘ der Welt bewahrt und deren Wert anzeigt, da *scheint es keine gewollte zeitliche Kontinuität und also, menschlich gesprochen, keine Vergangenheit und Zukunft zu geben, nur immerwährenden Wandel der Welt und den biologischen Kreislauf der lebendigen Geschöpfe in ihr.* (VZ. S.9)

Die Fähigkeit, sich zu erinnern, zeichnet für Arendt Menschen aus vor allem ‚nur‘ Lebendigen, vor der rein biologischen Existenz, und hebt sie heraus aus dem Zustand eines reinen Naturwesens, das

¹¹⁸ Finkielkraut beschreibt das 20.Jahrhundert als eine *Bühne...für den Zusammenprall zwischen den beiden Komponenten der modernen Idee der Menschlichkeit - der Würde und der Geschichte*, deren Kampf zum *blutigen Triumph der Geschichte über die Würde* geführt habe. Finkielkraut 2000, S.95.

¹¹⁹ *..(Z)um Denken gehört immer das Erinnern; jedes Denken ist, genau genommen, ein Nach-Denken.*, LG, S.84.

ausschließlich bestimmt ist von den Notwendigkeiten des Lebens und Überlebens. Das Bewusstsein, das Menschen überhaupt erst mit der eigenen Sterblichkeit konfrontiert, befähigt sie gleichermaßen dazu, qua Erinnerung über die Begrenztheit alles Lebendigen hinauszuwachsen. Die Gegenwart kann als mehr denn bloßes Dasein, als weltlicher Raum zwischen Vergangenheit und Zukunft erfahren werden, in dem sich menschliches Handeln ereignet. Diesen Ort zwischen dem *Nicht-mehr* und dem *Noch-nicht* (LG, S.199) findet Arendt metaphorisch beschrieben in einer Parabel Kafkas, auf die sie an verschiedenen Stellen verweist¹²⁰. Vergangenheit und Zukunft treten darin als zwei antagonistische Kräfte auf, zwischen die der Mensch tritt, in beide Richtungen kämpfend und sich dadurch einen Raum schaffend, den Arendt als *Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft* (LG, S.198) bezeichnet; der Raum, der sich zwischen dem, was nicht mehr, und dem, was noch nicht ist, öffnet. *Der Mensch lebt in diesem Zwischen, und was er Gegenwart nennt, ist ein lebenslanger Kampf gegen die Last der Vergangenheit, die ihn, hoffend, vorantreibt, und die Furcht vor einer Zukunft (an der das einzig Sichere der Tod ist), die ihn zurücktreibt in die ‚Ruhe der Vergangenheit‘, voll Sehnsucht nach und Erinnerung an die einzige Wirklichkeit, deren er sicher sein kann.* (LG, S.201) Bewusst wird sich der Mensch dieser Situation jedoch erst in der Reflexion, deren Gegenstand das nicht Gegenwärtige ist - das bereits Verschwundene oder das noch nicht Erschienene.

Mit dem Fortschreiten der Moderne - und das ist für Arendt in diesem Zusammenhang das Wesentliche - hat sich die ‚Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft‘ von einer der Denktätigkeit eigenen Bedingung zu einer Tatsache von politischer Bedeutung gewandelt, die Verwirrung und Unsicherheit in der Welt schuf. Arendt führt diesen Wandel auf den Zusammenbruch der römischen Dreieinigkeit von Religion, Amtsmacht und Tradition zurück, die jahrtausendlang diese Lücke überbrückt und der Vergangenheit eine relative Kontinuität verliehen hatte. In dem Moment, als der *Faden der Tradition* (VZ, S.207) gerissen war, brach auch die Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft entzwei, auf der sich Menschen bis dahin bewegt hatten. Wenn seither moderne Weltanschauungen versuchen, der Menschheit in einem Entwicklungsprozess von Natur oder Geschichte ihren Platz zuzuweisen, so antworten sie damit nicht zuletzt auf die Heimatlosigkeit moderner Menschen, die in jener ‚Lücke‘ verzweifelt nach einem neuen Faden suchen, der ihre Erfahrungen in etwas einbindet, was über die eigene Begrenztheit hinausgeht.

¹²⁰ LG, S.198; VZ, S.11.

Arendt geht davon aus, dass auch die Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts, derer sich die totalitären Systeme bedienten, eine Antwort auf die zunehmende Weltlosigkeit und Verunsicherung moderner Menschen, denen der ‚Faden der Tradition‘ abhanden gekommen ist, sind. Indem diese Ideologien die Menschheit als ‚Ganzes‘ in die Gesetzmäßigkeiten der Bewegung einbeziehen, schaffen sie eine Kontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft, in der die Menschen zwar den gesuchten Halt finden, aber nicht mehr handeln und urteilen können, weil sie zu Bestandteilen eines Entwicklungsprozesses geworden sind, der sich zwangsläufig und unabhängig von ihren Gedanken, Taten und Urteilen an ihnen vollzieht. Erinnerung, die Erfahrungen von Menschen zum Gegenstand hat, welche sich nicht in einem solchen Kontinuum aus vorbestimmten Gesetzmäßigkeiten befinden, wird daher unter totalitären Bedingungen nicht nur überflüssig, sondern auch gefährlich. Sie stellt den totalitären Bewegungen, die alle Tatsachen im Sinne ihrer Ideologien umgelogen und umorganisiert haben, jene wirklichen Taten und Gedanken entgegen, die Menschen wieder als Individuen in ihrer Spontaneität und Verschiedenheit voneinander erscheinen lassen. Ein solches Aufscheinen von Pluralität bedroht die totale Herrschaft und muss deshalb mit aller Konsequenz bekämpft werden.

Opfer des totalen Terrors sind deshalb nicht nur konkrete Menschen, sondern auch die Erinnerung an sie. Menschen müssen vom Erdboden verschwinden, als hätte es sie nie gegeben, mitsamt ihren Worten und Taten, die noch in der Welt sind in Form der Erinnerungen anderer, die diese bezeugen können. Gefährlich sind deshalb vor allem Angehörige und Freunde der Opfer, die am ehesten die Spur der Erinnerung aufnehmen und sichtbar machen. Sie werden unter totalitären Bedingungen mit absolutem Schweigeverbot belegt oder müssen ebenfalls verschwinden. Als totalitäre Institution par excellence zur Erprobung dessen, wie weitgehend selbst die Erinnerung an Menschen ausgelöscht werden kann, erwiesen sich die Vernichtungslager. Die Lager wurden von der Außenwelt völlig isoliert, Todesfälle den Angehörigen nicht bekannt gegeben und Nachforschungen nach den Toten unterbunden.¹²¹ Vom Augenblick seiner Verhaftung an sollte nie wieder jemand außerhalb der Lager von dem Häftling etwas hören. Es war, als sei er vom Erdboden verschluckt worden und habe nie zuvor existiert. Arendt bezeichnet die Lager deswegen auch als *Höhlen des Vergessens* (EU, S.671).

¹²¹ Die entsprechende Anordnung lautete: *Dritte sind über den Verbleib des Häftlings im ungewissen zu lassen...Dies heißt auch, daß die Angehörigen nichts davon erfahren, wenn solche Häftlinge im Konzentrationslager sterben.* In: *Nazi Conspiracy*, Bd.7, S.84 ff.

Mit der Isolation und Abdichtung der Lager gegenüber der Außenwelt hängt die Unglaubhaftigkeit und Unwirklichkeit zusammen, die den Berichten vieler Überlebender anhaftet.¹²² *Die Berichte der Überlebenden von Konzentrations- und Vernichtungslagern sind außerordentlich zahlreich und von auffallender Monotonie. Je echter diese Zeugnisse sind, desto kommunikationsloser sind sie, desto klagloser berichten sie, was sich menschlicher Fassungskraft und menschlicher Erfahrung entzieht. Sie lassen den Leser kalt, stoßen ihn, wenn er sich ihnen wirklich überlässt, in das apathische Nicht-mehr-Begreifen, in dem sich der Berichterstatter bewegt, und sie lösen fast niemals jene Leidenschaften des empörten Mitleidens aus, durch die von jeher Menschen für die Gerechtigkeit mobilisiert wurden. Trotz überwältigender Beweise haftet das Odium der Unglaubwürdigkeit, mit dem Berichte aus Konzentrationslagern zuerst aufgenommen wurden, immer noch jedem an, der davon berichtet; und je entschlossener der Berichterstatter in die Welt der Lebenden zurückgekehrt ist, desto stärker wird ihn selbst der Zweifel an seiner eigenen Wahrhaftigkeit ergreifen, als verwechsle er einen Alptraum mit der Wirklichkeit.* (EU, S.677) Arendt zeigt mit ihrer Analyse, dass, wo immer Erinnerungen in der Welt keinen Ort finden, die Worte und Taten von Menschen verhallen, ohne zu einem Bestandteil der Wirklichkeit zu werden. Das Urteilsvermögen verliert damit seinen Gegenstand und wird vollkommen überflüssig. Auf diese Weise gehen die Zerstörung von Erinnerung, Wirklichkeit und Urteilsfähigkeit unter totalitären Bedingungen Hand in Hand und dauern weit über den Zusammenbruch der totalitären Systeme hinaus an.

Der Übersinn der Ideologien

Mit der Erinnerung verlieren Menschen auch die Fähigkeit, ihren Erfahrungen einen Sinn zu geben. Die Erfahrungen selbst verschwinden im Strom des Natur- oder Geschichtsprozesses und werden der Beurteilung, deren Grundlage sie sind, entrissen. Die Frage nach dem Sinn der Ereignisse, der sich erst dem über diese Vergangenheit urteilenden Betrachter erschließt, verliert damit ihren Gegenstand. Was aber versteht Arendt unter ‚Sinn‘ überhaupt? Und wie hat sich historisch der Sinnverlust in der Moderne entwickelt, der schließlich in der völligen Zerstörung der Sinnhaftigkeit der Welt und ihrer Ersetzung durch den ‚Übersinn der Ideologien‘ im Totalitarismus seinen Ausdruck fand?

¹²² Imre Kertész beschreibt in seinem *Roman eines Schicksallosen* eindrücklich, wie seine Versuche, als Überlebender von Auschwitz Zeugnis abzulegen über seine Lagererlebnisse, an der Ungläubigkeit seiner Zuhörer und der Unvorstellbarkeit der Verbrechen scheiterten. Kertész 1996.

‚Sinn‘ und ‚Sinnhaftigkeit‘ sind in Arendts Denken keineswegs metaphysische Begriffe, sondern unmittelbar mit der Welt der Erscheinungen und den konkreten Erfahrungen von Menschen verknüpft. Der Sinn menschlichen Handelns und Leidens enthüllt sich immer erst im Nachhinein, wenn die Dinge bereits aus der unmittelbaren Gegenwart verschwunden sind. Erst in der Erinnerung und im verstehenden Nach-Denken können Menschen ihren Erfahrungen einen Sinn verleihen. Erinnern, Verstehen und Sinn sind auf diese Weise unmittelbar aneinander gebunden. Verstehen, das mit der Geburt beginnt und erst mit dem Tod endet, ist ein *komplizierter Prozess*, der nie zu eindeutigen Ergebnissen führt. *Es ist 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.* (VZ, S.110) Diese Versöhnung mit der Welt, die Menschen am Ende jedes Verstehens erlangen können, bezeichnet Arendt als Sinn. In Rahel Varnhagens Worten heißt das dann: *Am Ende der Dinge ist es auch wieder gut, wie alles, wenn wir's verstehen.* (RV, S.121) Verstehen ist auf Wissen gegründet, und Wissen kann nicht ohne vorausgehendes unartikulierte Verstehen vor sich gehen. Beide, das vorgängige Verstehen, das allem Wissen zugrunde liegt, wie auch das *wahre Verstehen, welches es transzendiert* (VZ, S.113), haben gemeinsam, dass sie dem Wissen Sinn verleihen. ‚Wahres Verstehen‘ kehrt deshalb *immer zu den Urteilen und Vorurteilen zurück, welche der streng wissenschaftlichen Untersuchung vorausgingen und sie leiteten.* (VZ, S.114)

Verstehen und den Dingen einen Sinn zu geben, bedeutet für Arendt, Wurzeln zu schlagen in der Welt, wie sie ist, und sich mit ihr anzufreunden. In diesem Sinne ist auch der bemerkenswerte Satz in ihrem Interview mit Günter Gaus zu verstehen: *...wenn andere Menschen verstehen - im selben Sinne, wie ich verstanden habe - , dann gibt mir das eine Befriedigung wie ein Heimatgefühl.* (IV, S.46f) Ohne Verstehen und Sinn jedoch bleiben die Erfahrungen von Menschen unwirklich und bedeutungslos, die Welt zwischen ihnen verödet, wird, in einer Metapher Arendts, zur *Wüste* (WiP, 181).¹²³ Durch den Verlust des Zwischen-Raumes, der die Menschen gleichsam beziehungslos und verlassen sein lässt, können die Erfahrungen weder räumlich – in die gemeinsame Welt - noch zeitlich - in die ‚Lücke‘ zwischen Vergangenheit und Gegenwart – eingebunden werden. Ohne Sinn und Bedeutung werden sie vom Wüstenwind verweht und verschwinden. Das moderne Denken hat einen solchen Sinn- und Bedeutungsverlust mit sich gebracht, indem es das Konkrete vom Allgemeinen,

¹²³ Zu Arendts Wüstenmetapher auch Kapitel 5b), der Absatz über die *Abkehr von der Psychologie*.

das Einzelne in seiner besonderen Gestalt von dessen Bedeutung abzutrennen versuchte, um es übergeordneten Prozessen unterzuordnen. *Der Prozess, der alles und alle zu Exponenten erniedrigt - Napoleon zum Exponent des Weltgeistes und Katharina die Große zum Exponenten feudaler Klassenkämpfe - , hat sich ein Monopol auf Sinn und Bedeutung angeeignet, so dass der einzelne oder das Besondere nur dann und nur dadurch sinnvoll sein können, dass sie als bloße Funktionen verstanden werden.* (VZ, S.81) Als Funktionen solcher Prozesse bedürfen die Dinge und Ereignisse in der Welt nicht mehr der Beurteilung und Sinngebung durch Menschen, sie erfüllen lediglich noch bestimmte Zwecke.

Eine Ursache für den Sinnverlust, der mit der Einführung des Prozessbegriffs in die moderne Geschichtsschreibung einhergeht, sieht Arendt in der modernen Verwechslung von Sinn und Zweck. Beide müssen jedoch deutlich voneinander unterschieden werden. Denn im Gegensatz zum Sinn, der in seiner vollen Bedeutung erst erfasst werden kann, wenn ein Vorgang abgeschlossen ist und alle Handelnden bereits gestorben sind, verfolgen Menschen Zwecke unmittelbar während sie etwas tun, indem sie mit ihren Worten und Taten auf etwas Bestimmtes abzielen. Wenn die Entwicklung von Natur und Geschichte sich - wie der moderne Glaube behauptet - entsprechend bestimmter Gesetzmäßigkeiten vollzieht, die von Menschen entdeckt und entsprechend simuliert werden können (wie es in den Laborexperimenten tagtäglich geschieht), dann kann ihren Handlungen kein eigenständiger Sinn mehr abgewonnen werden. ‚Sinn‘ hat allein der Prozess, innerhalb dessen die Taten von Menschen zwar bestimmte Zwecke erfüllen, für sich selbst jedoch sinnlos sind. Was die moderne Verwechslung von Sinn und Zweck nach sich zieht, ist die Verwandlung menschlichen Handelns in sinnlose Taten, vollbracht im Interesse eines höheren Sinnes der Geschichte selbst. Diese Flucht vor der Sinn- und Hoffnungslosigkeit des Einzelnen ins ‚Ganze‘, wie Arendt sie bereits in Kants Verzweiflung an der Französischen Revolution entdeckt¹²⁴, ist in besonderem Maße typisch für die entstehenden Massengesellschaften des 20. Jahrhunderts sowie die auf deren Probleme antwortenden Bewegungen und ihre Ideologien.

Die totalitären Bewegungen, die zwar an die moderne Verwechslung von Sinn und Zweck anknüpfen, gehen jedoch weit darüber hinaus, indem sie in den *Laboratorien der Konzentrationslager die absolute Sinnlosigkeit organisieren. Die Gesellschaft der Konzentrationäre, in der täglich und stündlich gelehrt wird, dass Strafe keinen Sinnzusammenhang mit einem*

¹²⁴ Hierzu mehr in VZ, S.103f.

*Vergehen zu haben, dass Ausbeutung niemandem Profit zu bringen und dass Arbeit kein Ergebnis zu zeitigen braucht, ist ein Ort, wo jede Handlung und jede menschliche Regung prinzipiell sinnlos sind, wo mit anderen Worten Sinnlosigkeit direkt erzeugt wird. Gegen diese Sinnlosigkeit, die es so erschwert, den eigentlichen Kern der Konzentrationslager überhaupt zu erfassen, steht die Tatsache, dass innerhalb der Ideologie der totalitären Bewegungen nichts ‚logischer‘ und konsequenter ist, als dass man ‚absterbende‘ Klassen oder parasitäre Rassen oder dekadente Völker eben auch wirklich zum Absterben bringt. (EU, S.699) Die Logik, mit deren Hilfe die totalitären Ideologien alle Sinnzusammenhänge zerstören und das Überflüssigmachen von Menschen aus den Gesetzen von Natur und Geschichte ableiten, bezeichnet Arendt als *Suprasinn der Ideologien* (EU, S.699). Innerhalb dieser Logik kann jede Handlung ‚sinnvoll‘ sein, die sich stimmig in den Gesamtzusammenhang einordnen lässt. Das, was ‚Sinn‘ macht, sind allein die zwangsläufige Folgerichtigkeit, mit der aus einer behaupteten Gesetzmäßigkeit immer neue Konsequenzen abgeleitet werden. Entscheidend in diesem Zusammenhang ist Arendts Erkenntnis, dass die Ideologien des 19. Jahrhunderts nur so lange ungefährlich waren, als niemand ernsthaft an sie glaubte. Sobald ihr Anspruch auf absolute und totale Geltung ernst genommen wird, entwickeln sie sich zu logischen Systemen, in denen nun jegliches zwangsläufig folgt, weil eine erste Prämisse axiomatisch angenommen ist. (EU, S.699)*

Einen Grund für die Überzeugungskraft der Ideologien sieht Arendt in der Orientierungslosigkeit moderner Massen und ihrem Gefühl der Überflüssigkeit. Der Verlust der Sinnhaftigkeit der Welt wie der eigenen Existenz erklärt die Wirkungsmächtigkeit einer in sich stimmigen Weltanschauung, die Ersatz bietet für die verlorengegangene Erfahrungsfähigkeit und somit dem Dasein der Menschen wieder eine Bedeutung verleiht. Gegen den ‚Suprasinn der Ideologien‘ wird deshalb auch jedes Argument, das aus der früheren Realität stammt, wirkungslos, wenn, wie unter totalitären Bedingungen bereits die ganze Gesellschaft im Sinne der Gesetze von Natur oder Geschichte umorganisiert worden ist. Die neu geschaffenen ‚Tatsachen‘ treten an die Stelle der Wirklichkeit und machen jeden Widerspruch hinfällig. Der Übersinn der Ideologien beraubt Menschen der Fähigkeit, die gegebene Welt in ihrer Tatsächlichkeit anzuerkennen und sie gemeinsam einrichten zu können. Indem er Handeln, Denken und Urteilen als grundlegende Fähigkeiten von Menschen zerstört, stellt er das Menschsein selbst infrage. *Was in der totalen Herrschaft auf dem Spiele steht, ist wirklich das Wesen des Menschen, und wenngleich es scheint, als könnten ihre Experimente dies Wesen zwar zerstören, aber nicht verändern, so sollte man nicht vergessen, dass dieses Experiment bisher noch immer in beschränktem Maßstab ausgeführt worden ist und dass es zwingende Ergebnisse nicht*

zeitigen kann, bevor nicht die ganze Welt unter seiner Kontrolle steht. (EU, S.701) Was die totale Herrschaft aber in jedem Falle erreicht hat, ist die Organisation einer bis dahin noch nie da gewesenen Sinnlosigkeit menschlicher Existenz, die ihren deutlichsten Ausdruck im Verlust der historischen Urteilsfähigkeit findet; einem Verlust, der seine Spuren auch in der nachtotalitären Welt hinterlassen hat, die noch immer dem Geschehenen keinen Sinn abzuringen vermag und eine Vergangenheit zu verstehen sucht, mit der es Versöhnung niemals geben kann.

IV. Die Wiedergewinnung der Urteilskraft nach dem Totalitarismus

a) Die Welt mit Anderen teilen

– Politische Dimension –

Die Zerstörbarkeit der Welt und der Pluralität unter den Bedingungen der totalen Herrschaft wirft die Frage auf, worauf ein Urteilsvermögen gründen kann, das auf vorgegebene und - wie die totalitäre Erfahrung gezeigt hat - austauschbare Regeln verzichtet und sich unabhängig von solchen Maßstäben zu orientieren vermag. Arendt selbst hat diese Frage so zwar nicht formuliert, aber spätestens seit dem Eichmann-Prozess nach den Voraussetzungen einer von vorgegebenen Wertvorstellungen unabhängigen Urteilsfähigkeit gesucht. Zu diesem Zweck befragte sie die philosophische Tradition nach Aussagen über das Urteilen, fand es jedoch allein bei Kant als eigenständiges Vermögen zum Gegenstand einer Untersuchung erhoben. Dessen *Kritik der Urteilskraft* wurde zur theoretischen Grundlage für ihre systematischen Überlegungen zum Urteilsvermögen, wenngleich Arendt sich der Kant'schen ästhetischen Urteilskraft in einem ganz neuen Sinne annahm und daraus die politischen Grundlagen ihres eigenen Urteilsbegriffs entwickelte. Worin diese radikale Neubestimmung besteht und welche Voraussetzungen für die Entfaltung des Urteilsvermögens sie bei Kant entdeckte, soll im folgenden Abschnitt gezeigt werden. Dabei geht es zunächst um die Frage, warum Arendt gerade in Kants Theorie des Geschmacksurteils dessen eigentliche politische Philosophie finden konnte, um daran anknüpfend die Bedeutung des Kant'schen Gemeinsinns und seines Freiheitsbegriffs für ihre eigene Analyse der politischen Urteilskraft erschließen zu können. Anhand des nicht von Kant, sondern von Leibniz entwickelten Begriffs der ‚Tatsachenwahrheit‘ wird abschließend die Bedeutung der Wirklichkeit für die Wiedergewinnung der Urteilsfähigkeit in ihrer politischen Dimension diskutiert.

Vom Geschmackssinn zum politischen Urteil

In ihrer Vorlesung *Über Kants Politische Philosophie*¹²⁵, die Arendt 1970 in New York an der New School for Social Research hielt, stellt sie die These auf, dass in Kants Analyse der Urteilskraft, und nicht, wie zumeist angenommen, in seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, die eigentliche Quelle

¹²⁵ Veröffentlicht wurde die Vorlesung in dem von Ronald Beiner herausgegebenen Band *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hierzu Arendt 1998.

seiner nie geschriebenen politischen Philosophie verborgen sei. Sie begründet diese Behauptung damit, dass die von Kant besonders im ersten Teil der *Kritik der Urteilkraft* behandelten Fragen, wo es um die Geselligkeit als einem Grundbedürfnis menschlicher Existenz und deren Zusammenhang mit dem Geschmacksurteil geht, unter dem Blickwinkel der Pluralität diskutiert werden und damit bereits eine politische Dimension gewinnen. Aus der Art und Weise ihrer Interpretation der Kant'schen Urteilkraft lässt sich vermuten, dass die von Arendt in ihrer Vorlesung entwickelten Gedanken wesentliche Grundzüge ihrer eigenen ungeschriebenen Theorie des Urteilens enthalten. Dafür spricht vor allem die Radikalität, mit der Arendt bei ihrer Rekonstruktion der ästhetischen Urteilkraft die Unterscheidungen und Eingrenzungen Kants infrage stellt, über deren Bedeutung innerhalb seiner Philosophie sie sich sehr wohl im Klaren ist. Kant hatte nämlich die Geschmacksfrage, also die Frage nach der Unterscheidung zwischen Schönem und Hässlichem, streng getrennt von der Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem, Recht und Unrecht. Die moralische Frage war von ihm in der *Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* behandelt worden, wo er sie mit dem ‚kategorischen Imperativ‘ beantwortet hatte, der Forderung an jeden Einzelnen, nur nach der Maxime zu verfahren, von der er auch wollen könne, dass sie zum allgemeinen Gesetz werde. In politischen und moralischen Fragen sollte bei Kant gerade nicht der Geschmack, sondern allein die Vernunft entscheiden. Der Geschmack, der ganz spontan ein Besonderes beurteilt, hatte für Kant gar nichts zu tun mit der praktischen Vernunft. Weil das Geschmacksurteil aus einer *bloß kontemplativen Lust* oder aus *untätigem Wohlgefallen*¹²⁶ entstehen würde, konnte es seiner Ansicht nach kaum geeignet sein, ein allgemeingültiges Gesetz des ‚richtigen‘ oder ‚falschen‘ Handelns von Menschen zu begründen.¹²⁷

Im Gegensatz zu Kant sieht Arendt vor dem Hintergrund der Erfahrung des Totalitarismus nun gerade in der Unabhängigkeit und Spontaneität des Kant'schen Geschmacksurteils die Voraussetzungen einer von normativen oder kategorialen Vorgaben unabhängigen Urteilsfähigkeit auch im politischen und moralischen Sinne. Um diesen Gedankengang nachvollziehen zu können, muss Arendts Interpretation des Geschmackssinns zunächst einer genaueren Betrachtung unterzogen werden. Bei Kant ist der Geschmackssinn einer der fünf Sinne, die jedem menschlichen Wesen eigen

¹²⁶ Vgl. hierzu Kant, *Metaphysik der Sitten*, KW, Bd.7, AB 3, S.316.

¹²⁷ Das Gefühl der ‚kontemplativen Lust‘, auf dem alle ästhetischen Urteile beruhen, bezeichnete Kant als Geschmack, weshalb die *Kritik der Urteilkraft* auch ursprünglich *Kritik des Geschmacks* heißen sollte.

sind. In Anknüpfung an Kant unterscheidet Arendt diese nach *objektiven* und *subjektiven* Sinnen: *Von unseren fünf Sinnen geben uns drei klar Gegenstände der äußeren Welt und sind deshalb leicht mitteilbar. Gesichts-, Gehör- und Tastsinn behandeln Gegenstände unmittelbar und gewissermaßen objektiv; durch sie sind Gegenstände identifizierbar und können mit anderen Menschen geteilt, d.h. sie können in Worten ausgedrückt werden...Geruchs- und Geschmackssinn geben innere Empfindungen, die völlig privat und nicht mitteilbar sind; was ich schmecke und rieche, lässt sich ganz und gar nicht in Worte fassen. Sie scheinen per definitionem private Sinne zu sein.* (U, S.86f)

Während die *objektiven Sinne* zur Repräsentation fähig sind, also Abwesendes vergegenwärtigen, können Geschmacks- und Geruchssinn lediglich bestimmte Dinge wiedererkennen, sie jedoch nicht qua Einbildungskraft aktualisieren. Geschmacks- und Geruchssinn sind andererseits schon bei Kant die klar unterscheidenden Sinne. Bei dem, was man hört, sieht oder spürt, kann man sich des Urteils enthalten, anders dagegen in Fragen des Geschmacks oder Geruchs. Hier ist das *Es-gefällt-oder-missfällt-mir* (U, S.87) unmittelbar und überwältigend. Gerade die Idiosynkrasie solchen Ge- oder Missfallens entzieht den Geschmacks- bzw. Geruchssinn jeglicher Kommunikationsfähigkeit. Dass der Geschmack von Kant dennoch - obwohl kaum darüber zu streiten und niemand argumentativ davon zu überzeugen sei, etwas zu mögen, was ihm partout nicht gefalle - zum Träger der geistigen Fähigkeit des Urteils aufgewertet wird, begründet Arendt damit, dass nur die subjektiven Sinne sich *auf das Besondere qua Besonderem beziehen, während alle Gegenstände, die den objektiven Sinnen gegeben werden, ihre Eigenschaften mit anderen Gegenständen teilen* (U, S.89) und deshalb nicht einmalig sind.

Es ist genau diese Eigenschaft der Beurteilung eines Besonderen, die den Geschmackssinn im Mittelpunkt der Kant'schen Analyse der Urteilskraft wie auch deren Interpretation durch Arendt stehen lässt. Denn für beide besteht das eigentliche Urteilsvermögen in der Fähigkeit, ein Besonderes zu beurteilen, für das es kein vorgegebenes Allgemeines gibt, worunter es zu subsumieren wäre. Bei Kant ist dies die *reflektierende* im Unterschied zur *bestimmenden Urteilskraft*. Arendts Interesse gilt gerade in Bezug auf die Zerstörung des Urteilsvermögens unter totalitären Bedingungen der Frage nach der Beurteilung eines Besonderen, die Kant zufolge nirgendwo deutlicher als im Geschmacksurteil entschieden wird. Will man das Geschmacksurteil jedoch auf den Bereich des Politischen übertragen, so stößt man hierbei auf das Problem der fehlenden Mitteilbarkeit solcher Urteile. Denn was nützt ein noch so klares Ge- oder Missfallen, wenn es nicht kommunizierbar ist? Arendt beantwortet diese Frage, indem sie auf zwei andere Vermögen verweist, die in Kants Analyse der Urteilskraft eine herausragende Rolle spielen: Einbildungskraft und Gemeinsinn. Hier nun

entfernt sich das Urteil vom Geschmackssinn, indem es über die unmittelbare Wahrnehmung hinaus etwas so zubereitet, dass man darüber nachdenken kann. Dies geschieht mit Hilfe der Einbildungskraft, die einen Gegenstand der Wahrnehmung in einen Gegenstand der Vorstellung verwandelt und damit der Reflexion zugänglich macht. *Erst dann spricht man vom Urteil und nicht mehr vom Geschmack, weil man nun, obwohl noch wie von einer Angelegenheit des Geschmacks affiziert, mittels der Vorstellung den angemessenen Abstand hergestellt hat - jene Zurückgezogenheit, Teilnahmslosigkeit oder Uninteressiertheit, die nötig ist für den Beifall oder das Missfallen, für die Einschätzung von etwas entsprechend dem ihm eigenen Wert. Indem man den Gegenstand wegräumt, hat man die Bedingungen für die Unparteilichkeit geschaffen.* (U, S.90)

Die hier von Arendt angeführten Bedingungen des Kant'schen Geschmacksurteils sind auch für ihre eigenen Überlegungen zum Urteilsvermögen entscheidend und bilden die Grundlage für jene Auffassungen, die meinen, Arendt habe sich in ihren späteren Überlegungen zum Urteilen von der Position des Handelnden ab- und der des Zuschauers zugewandt. Denn Zurückgezogenheit, Teilnahmslosigkeit und Uninteressiertheit als Voraussetzungen für die Unparteilichkeit des Urteils lassen sich nur aus einer bestimmten Distanz zu den zu beurteilenden Gegenständen oder Ereignissen gewinnen. Erst aus einem *angemessenen Abstand*, der durch die Einbildungskraft gewonnen wird, ist es möglich, eine Sache von verschiedenen Seiten zu betrachten und zu einem Urteil zu kommen, das auf diese Weise von den unmittelbaren Intentionen des Urteilenden absehen kann. Wenn Arendt hier tatsächlich das Urteilen als Tätigkeit des Zuschauers charakterisiert, so geht es ihr dabei jedoch weniger um einen Rückzug von der Welt als vielmehr um eine Distanzierung von den sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen, die es dem Urteilenden ermöglicht, an der Pluralität, die sich im Handeln offenbart, teilzuhaben. *Uninteressiertheit* und *Teilnahmslosigkeit* bedeuten also keineswegs Gleichgültigkeit oder Desinteresse an den Dingen und Ereignissen in der Welt, sondern sie beschreiben einen Zustand des nicht unmittelbaren Beteiligtseins, in dem es möglich ist, von den eigenen Interessen und Verstrickungen abzusehen, um die Position aller Anderen in den Blick zu bekommen. Allein dadurch ist Unparteilichkeit als wichtigste Voraussetzung aller Urteile zu gewinnen. Während der Handelnde immer nur den Teil des Ganzen wahrnehmen kann, der ihn betrifft und insofern immer partiell ist, kann der Zuschauer das Geschehen als ein Ganzes betrachten, in dem unterschiedliche Rollen von verschiedenen Akteuren zusammentreffen und sich zu etwas Besonderem verdichten.

Um zu einem Urteil zu gelangen, sind bei Kant zwei geistige Operationen notwendig: die Einbildung und die Reflexion. Die Einbildung ermöglicht es, Gegenstände zu beurteilen, die nicht länger gegenwärtig sind und dadurch nicht mehr direkt affizieren. Der aus den äußeren Sinnen entfernte Gegenstand wird durch Einbildung zu einem Gegenstand der inneren Sinne. Ein solcher innerer Sinn ist bei Kant der Geschmackssinn, *in dem man sich gewissermaßen selbst sinnlich wahrnimmt* (U, S.92). Im Geschmack wird eine Unterscheidung gemacht, eine Wahl getroffen. Dies geschieht durch Reflexion, der *eigentlichen Tätigkeit des Etwas-Beurteilens* (ebd.). Was aber sind die Maßstäbe solcher Reflexion? Bei Kant wird qua Geschmackssinn eine Wahl getroffen zwischen dem Ge- und Missfallen eines Gegenstandes. Dieses Ge- oder Missfallen ist jedoch einer weiteren Wahl unterworfen, der zwischen Billigung und Missbilligung, die als nachträglicher Gedanke in Erscheinung tritt. Nicht mehr der Gegenstand selbst steht also im Mittelpunkt des Geschmacksurteils, sondern seine Beurteilung als eines Billigung oder Missbilligung findenden Gegenstandes. *Der Akt der Billigung als solcher gefällt, der der Missbilligung missfällt.* (U, S.93) Damit erst gewinnt das ästhetische Urteil jenen Weltbezug, auf dessen Sichtbarmachen Arendts Kant-Interpretation hinaus will.

Die Erfahrung, dass solche Billigung oder Missbilligung nicht nur bei der Beurteilung der Schönheit und Erhabenheit eines Gegenstandes, sondern auch im Bereich des Politischen entscheidend sind, bildet die Grundlage für Arendts Transformation der ästhetischen in die politische Urteilskraft. Ein Beispiel hierfür gibt Sebastian Haffner in seinen Erinnerungen¹²⁸ an die Zeit des Nationalsozialismus. Haffner beschreibt darin, wie er, der *keine entschiedenen politischen Ansichten* hatte, allein durch seine *Nase* davor geschützt wurde, ein Nazi zu werden. *Ich besitze einen ziemlich ausgebildeten geistigen Geruchssinn, oder anders ausgedrückt, ein Gefühl für die ästhetischen Valeurs (und Non-valeurs!) einer menschlichen, moralischen, politischen Haltung oder Gesinnung. Den meisten Deutschen fehlt leider das gerade vollständig. Die Klügsten von ihnen sind imstande, sich mit lauter Abstraktionen und Deduktionen vollständig dumm zu diskutieren über den Wert einer Sache, von der man einfach mittels seiner Nase feststellen kann, dass sie übelriechend ist. Ich meinerseits hatte schon damals die Gewohnheit, meine wenigen feststehenden Überzeugungen vermittelt meiner*

¹²⁸ Haffners Erinnerungen an die NS-Zeit erschienen unter dem Titel *Geschichte eines Deutschen*. Hierzu Haffner 2000.

*Nase zu bilden. Was die Nazis betraf, so entschied meine Nase ganz eindeutig.*¹²⁹ Haffners Erlebnisbericht entspricht aufs genaueste den Erfahrungen, auf die sich Arendt bei ihrer Analyse der Urteilsfähigkeit bezieht und die sie schließlich im Geschmack nach den Quellen der politischen Urteilskraft suchen lässt. Die Tatsache jedoch, dass nur die wenigsten Deutschen während des Nationalsozialismus zu ähnlich eindeutigen Urteilen wie Haffner fähig waren, wirft die Frage nach den Quellen des Geschmacksurteils und den Gründen für die Entscheidung zwischen Billigung und Missbilligung auf. Auch hier findet Arendt bei Kant Antworten, die ihre These vom politischen Charakter der ästhetischen Urteilskraft bestätigen.

„Gemeinsinn“ und „erweiterte Denkungsart“ als Grundlagen politischen Urteilens

Auf die Frage, wie man zwischen Billigung und Missbilligung eines Gegenstandes wählen soll, führt Kant als Kriterium die Mittelbarkeit an: *Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mittelbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung...verbunden sind, a priori zu beurteilen. Wenn man annehmen dürfte, dass die bloße allgemeine Mittelbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse..., so würde man sich erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurteile gleichsam als Pflicht jedermann zugemutet werde.*¹³⁰ Das Interesse, von dem Kant hier spricht, kann nicht als Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils verstanden werden, weil dieses ja gerade aus uninteressiertem bloßen Wohlgefallen gefällt wird. Das bedeutet jedoch nicht, dass nicht indirekt ein Interesse damit verbunden sein kann. Ein solches liegt für Kant in der Geselligkeit von Menschen, dem *größte(n) Zweck der menschlichen Bestimmung.*¹³¹ Geselligkeit ist nicht Ziel, sondern *Urgrund* des Menschseins und das *eigentliche Wesen der Menschen, soweit diese eben von dieser Welt sind* (U, S.98). Diese Grundannahme verbindet Kant mit der Frage nach der Beurteilung des Schönen: Das Schöne interessiere nämlich aller Erfahrung nach nur in Gesellschaft und bedürfe deswegen immer anderer Menschen, um überhaupt beurteilt werden zu können. *Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen..., sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein...denn als einen solchen beurteilt man denjenigen, den ein*

¹²⁹ Hierzu Haffner 2000, S.102.

¹³⁰ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40, B 161, KW, Bd.8, S.392.

¹³¹ Ders., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, A3, KW, Bd.9, S.86.

*Objekt nicht befriedigt, wenn er Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit anderen fühlen kann.*¹³² Die Frage nach dem Geschmacksurteil, dem Ge- oder Missfallen eines Gegenstandes ist also nur in Gesellschaft anderer Menschen relevant, vor denen man in Erscheinung treten und mit denen man die erscheinende Welt teilen und sie einander mitteilen kann. Die politische Dimension, die Arendt im Kant'schen Geschmacksurteil erkennt, liegt genau in diesem gemeinsamen Interesse an der Welt, das allen ästhetischen Urteilen zugrunde liegt. Weil das Schöne für Kant *Inbegriff der Weltlichkeit der Welt war, und zwar für jedermann* (Arendt an Jaspers am 16.9.1957, BWJ, S.357), erweist sich dessen Beurteilung immer auch als ein politisches Urteil, das auf die Gegenwart anderer und die Mitteilbarkeit im öffentlichen Raum angewiesen ist.

Ohne die Fähigkeit, sich anderen mitteilen zu können, bleiben nicht nur die Urteile von Menschen, sondern die Erscheinungen der Welt selbst ohne Bedeutung. Mitteilbarkeit aber hängt davon ab, dass man in der Lage ist, vom Standpunkt anderer Menschen aus zu denken, denn nur dann ist es möglich, so zu sprechen, dass man verstanden wird. Diese Fähigkeit, sich über die *subjektiven Privatbedingungen des Urteils* hinwegzusetzen und von einem *allgemeinen Standpunkt* aus über sein eigenes Urteil zu reflektieren, bezeichnet Kant als *erweiterte Denkungsart*, die Wirkung solcher *Reflexion auf das Gemüt* aber als *gemeinschaftlichen Sinn* oder *Gemeinsinn*.¹³³ *Unter dem sensus communis...muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten...Dieses geschieht nun dadurch, dass man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert...*¹³⁴ Die ‚erweiterte Denkungsart‘ ist also die Fähigkeit, sich mit Hilfe der Einbildungskraft an die Stelle aller anderen zu versetzen und deren vorgestellte Urteile zum ‚Maßstab‘ der eigenen Beurteilung zu machen. Deshalb ordnet Kant die ‚erweiterte Denkungsart‘ als eine der drei Maximen des ‚Gemeinsinns‘ der Urteilskraft zu. Die anderen beiden Maximen, die Maxime der Aufklärung -

¹³² Ders., *Kritik der Urteilskraft*, § 41, B 162, KW, Bd.8, S.393.

¹³³ Ders., ebd., § 40, B 160, KW, Bd.8, S.392.

¹³⁴ Ders., ebd., § 40, B 157f, KW, Bd.8, S.389f.

gemeint ist das Selbstdenken als vorurteilsfreie und vom Aberglauben befreite Denkungsart - und die Maxime der Widerspruchsfreiheit - die konsequente Denkungsart des jederzeit mit sich selbst einstimmig Denkens - weist Kant der Vernunft und dem Verstand zu. Die Urteilskraft steht vermittelnd zwischen diesen beiden geistigen Vermögen.

Im ‚Gemeinsinn‘ und in der ‚erweiterten Denkungsart‘ entdeckt Arendt nicht nur die verborgene politische Philosophie Kants, sondern auch die entscheidende Quelle für ihre eigenen Überlegungen zum Urteilen als einer explizit politischen Tätigkeit. Denn der ‚Gemeinsinn‘, den Arendt mit einem Begriff von Hans Jonas als eine Art *sechsten Sinn* bezeichnet, *der notwendig ist, um meine fünf Sinne zusammenzuhalten und zu gewährleisten, dass es derselbe Gegenstand ist, den ich sehe, taste, schmecke, rieche und höre* (LG, S.89), fügt unsere rein privaten sinnlichen Wahrnehmungen in eine gemeinsame Welt ein, an der auch die anderen teilhaben. Im ‚Gemeinsinn‘ erschließt sich dem Menschen die *Gemeinsamkeit der Welt so, wie ihre Sichtbarkeit sich durch das Sehvermögen erschließt* (VA, S.275). Seinen welthaften Ausdruck findet der ‚Gemeinsinn‘ in der ‚erweiterten Denkungsart‘, mit deren Hilfe die verschiedenen Perspektiven von Menschen Eingang finden in ihre Urteile. Weil im Mittelpunkt dieser Urteile nicht *der* Mensch, sein Leben und Selbst, sondern die mit Anderen geteilte Welt steht, erweisen sich die ästhetischen Urteile Kants als im eigentlichen Sinne politische Urteile, die es den Menschen ermöglichen, sich in dieser gemeinsamen Welt zu bewegen. Denn *im Geschmack entscheidet sich, wie die Welt qua Welt, unabhängig von ihrer Nützlichkeit und unseren Daseinsinteressen in ihr, aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll* (VZ, S.300).

Darüber hinaus sieht Arendt jedoch noch zwei weitere Gründe, aus denen sich gerade im Geschmacksurteil eine politische Dimension offenbart. Zum einen kann man in Fragen des Geschmacks niemals jemanden zwingen oder irgendetwas zwingend beweisen - im Gegensatz zum Erkenntnisurteil. Der Urteilende muss um die Zustimmung aller anderen werben und hoffen, dass er mit ihnen übereinkommt. Weil ästhetische Urteile niemals zu eindeutigen Ergebnissen führen oder absolute Allgemeingültigkeit beanspruchen, können sie auch nicht im Sinne einer logischen Argumentation oder einer sich offenbarenden Wahrheit zwingend sein. Hierin sieht Arendt eine Übereinstimmung mit politischen Urteilen und erinnert an die Bedeutung des Überzeugens und Überredens als zutiefst politische Tätigkeiten. Urteile, die im Geschmack, aber auch im Politischen getroffen werden, sind immer auf einen Dialog angewiesen; Menschen können sie einander ansinnen, im Gespräch für sie werben und versuchen, einander zu überzeugen. Die Kant'sche *Humanität* liegt

für Arendt in der Erkenntnis begründet, dass man über Dinge, über die man nicht *disputieren* kann – und dies sind für Kant Geschmacksfragen und für Arendt politische Fragen – , streiten kann, *weil Hoffnung ist, untereinander übereinzukommen, auch wo man nicht zwingend überzeugen kann* (Arendt an Jaspers am 16.9.1957, BWJ, S.357). Der Unterschied zwischen ‚disputieren‘ und ‚streiten‘ liegt für Kant darin, dass im Disput mit Hilfe *objektiver Begriffe*¹³⁵ nach Beweisgründen für das Urteil gesucht wird, die es jedoch gerade in Geschmacksfragen nicht gibt. Ebenso lassen sich im politischen Bereich Urteile nicht aus vorgegebenen Schemata oder Kategorien ableiten und beweisen, sondern nur im öffentlichen Gespräch zwischen Verschiedenen gewinnen. Arendts Bezugnahme auf das Kant’sche Geschmacksurteil zielt somit auf die Wiedergewinnung der Pluralität als Voraussetzung politischer Urteilsfähigkeit, die von den totalitären Systemen grundlegend zerstört worden ist.

Die politische Dimension, die Arendt im ästhetischen Urteil entdeckt, zeigt sich jedoch noch in einem anderen Zusammenhang. Denn der Geschmack entscheidet nicht nur darüber, wie die Welt aussehen soll, sondern auch, wer in der Welt zusammengehört. An nichts anderem können sich Menschen so schnell erkennen und einander zugehörig fühlen wie an ihrem gemeinsamen Ge- oder Missfallen. Diese organisierende Kraft des Geschmacksurteils zeigt deutlich seinen politischen Charakter an. In Fragen des Geschmacks erkennen Menschen sich als voneinander Verschiedene und dennoch Zusammengehörige in einer gemeinsam geteilten Welt. Denn der Gegenstand der Urteile, die sie einander anzusinnen versuchen, ist immer die Welt, die in der Begegnung mit den Anderen, im gemeinsamen Bereden und Disputieren im Mittelpunkt steht. Erst dadurch gewinnen ihre Urteile eine gewisse Allgemeingültigkeit, die *sich nicht aus dem Selbst herleiten (lässt) , sondern... abhängig (ist) von dem Gemeinsinn, d.h. der Präsenz der anderen. Hiervon hatte Kant mehr als eine Ahnung, wenn er unter den ‚Maximen des gesunden Menschenverstandes‘, also des Gemeinsinns, neben dem Selbstdenken und dem ‚mit sich selbst einstimmig denken‘ setzt: ‚An der Stelle jedes anderen denken‘. Damit fügt er dem Satz des Widerspruchs, der Einstimmigkeit mit sich selbst, den Satz von der Einstimmigkeit mit anderen hinzu - und das ist in der politischen Philosophie der größte Schritt*

¹³⁵ Ders., ebd., § 56, B 233, KW, Bd.8, S.452. Dort heißt es: *Denn Streiten und Disputieren sind zwar darin einerlei, daß sie durch wechselseitigen Widerstand der Urteile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, daß das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin objektive Begriffe als Gründe des Urteils annimmt. Wo dieses aber als untunlich betrachtet wird, da wird das Disputieren eben sowohl als untunlich beurteilt.*

seit Sokrates. (DT XXII, S.18f, zit. nach Nordmann, 1994, S.113) Das besondere Verdienst Kants besteht für Arendt also darin, mit der ‚erweiterten Denkungsart‘ die Pluralität als Grundfaktum menschlicher Existenz in die neuzeitliche Philosophie eingeführt und damit die alte Feindseligkeit der Philosophie gegenüber dem Politischen durchbrochen zu haben. Zwar taucht bei Kant der Begriff der Pluralität noch nicht auf, jedoch scheint sein Begriff der ‚Geselligkeit‘ mit der Arendt’schen Pluralität nahezu identisch zu sein. Denn in der ‚Geselligkeit‘ sieht Kant eine unabdingbare Voraussetzung für die Begründung einer Weltgemeinschaft, in der die Menschheit in einem gemeinsamen Vertrag aneinander gebunden ist. Dieser Vertrag entspricht einer bloßen Idee, die in jedem einzelnen Menschen als ‚Idee der Menschheit‘ wirken und zum Prinzip aller ihrer Urteile und Handlungen werden kann.¹³⁶ Er ist ein *auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität* eingeschränktes *Weltbürgerrecht*¹³⁷, also ein *Besuchsrecht* auf Erden, begründet in der Tatsache, dass Menschen die Welt gemeinsam bewohnen und einander deshalb dulden müssen. Diese Tatsache kann jedoch Kant zufolge nur negativ bewiesen werden dadurch, *dass die Rechtsverletzung an einem Platze der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts.*¹³⁸

Diese hoch aktuellen und zutiefst politischen Gedanken entwickelt Kant in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden*, in der er sein Interesse an der Abschaffung von Kriegen nicht mit irgendeiner Art Pazifismus begründet, sondern damit, dass der Frieden eine Voraussetzung für die größtmögliche Entfaltung der ‚erweiterten Denkungsart‘ sei. Arendt nimmt diese Einsichten in ihren Weltbegriff auf und meint, dass umso mehr Raum zu urteilen und zu handeln, also umso mehr Welt zwischen

¹³⁶ Die Textstelle bei Kant, auf die sich Arendt in diesem Punkt bezieht, lautet: *Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder sein Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszusmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Zivilisierung): denn als einen solchen beurteilt man denjenigen, welcher seine Lust andern mitzuteilen geneigt und geschickt ist, und den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Verträge, der durch die Menschheit selbst diktiert ist;...*, in: Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §41, B163, KW, Bd.8, S.393f.

¹³⁷ Kant, *Zum ewigen Frieden*, B40, KW, Bd.9, S.213

¹³⁸ Ebd., B 46, KW, Bd.9, S.216.

Menschen entstehen würde, desto ausgeprägter die Fähigkeit der ‚erweiterten Denkungsart‘ bei ihnen anzutreffen sei. *Politisches Denken ist repräsentativ in dem Sinne, dass das Denken anderer immer präsent ist. Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere...Je mehr solcher Standorte ich in meinen eigenen Überlegungen in Rechnung stellen kann und je besser ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen, desto besser ist (das) Vermögen der Einsicht...und desto qualifizierter wird schließlich das Ergebnis meiner Überlegungen, meine Meinung sein.* (VZ, S.342) Eine solche Entfaltung der ‚erweiterten Denkungsart‘, in der die Verschiedenheit von Menschen immer aufs Neue aktualisiert werden muss, kann sich als wirksamer Schutz gegen alle Versuche erweisen, die Pluralität und mit ihr das Urteilsvermögen von Menschen aus der Welt zu schaffen.

Wiedergewinnung der Freiheit

Totalitäre Systeme haben in einem bis dahin ungekannten Maße die Freiheit zerstört und an ihre Stelle die Zwangsläufigkeit von Bewegungsgesetzen der Natur bzw. Geschichte gesetzt. Nicht nur die Pluralität von Menschen, sondern auch die Einzigartigkeit und Unvoraussehbarkeit von Ereignissen in der Welt sind damit in den Strom eines notwendig sich ereignenden Prozesses gerissen worden. Mit der ‚Ausschaltung‘ von Menschen als zum Handeln und zur Spontaneität begabten Wesen und ihrer Verwandlung in Funktionsträger eines Prozesses, in dem jedes Ereignis nur ein weiteres Glied in der Kette einer bereits vorgegebenen zukünftigen Entwicklung ist, wird auch die Urteilsfähigkeit als das Vermögen zu unterscheiden überflüssig. Wo die Unterschiede selbst aus der Welt verschwunden sind, findet das Urteilsvermögen keinen Gegenstand mehr. Die Besonderheit von Menschen und Ereignissen verschwindet angesichts *einer* dem Prozess selbst innewohnenden Wahrheit. Arendts Analyse der Urteilskraft zeigt, wie notwendig vor diesem Hintergrund die Wiedergewinnung des Besonderen als Ausdruck von Pluralität und Freiheit in der Welt ist und fragt danach, wie man die Besonderheit einer Erscheinung überhaupt beurteilen kann, ohne dafür bereits vorgegebene allgemeine Regeln und Maßstäbe zu verwenden. Zur Beantwortung dieser Frage greift sie auch hier auf Kant zurück, der als erster und einziger neuzeitlicher Philosoph die Bedeutung des Urteilens als der Fähigkeit, *das Besondere und das Allgemeine auf geheimnisvolle Weise miteinander zu verbinden* (U, S.100), erkannte.

Auf seiner Suche nach einem vermittelnden Dritten zwischen Besonderem und Allgemeinem führt Kant die *exemplarische Gültigkeit* von Urteilen ein. In ihrer Kant-Vorlesung erklärt Arendt, wie sie diese ‚exemplarische Gültigkeit‘ im Unterschied zu Erkenntnissen verstanden wissen will: *Man mag einen Tisch antreffen oder sich ausdenken, den man für den bestmöglichen erklärt, und man nimmt diesen Tisch als Beispiel dafür, wie Tische in Wirklichkeit sein sollen: der ‚exemplarische Tisch‘ ...Dieses Exemplar ist und bleibt ein Besonderes, das gerade in seiner Besonderheit die Allgemeinheit, die sonst nicht definiert werden konnte, enthüllt.* (U, S.102) Die ‚exemplarische Gültigkeit‘ von Urteilen verlangt also, einen Gegenstand oder ein Ereignis in der Welt danach zu befragen, was diesen(s) von allen anderen ähnlichen Gegenständen und Ereignissen unterscheidet und zu einem Besonderen macht. Der Blick muss geschärft sein für das tatsächlich Gegebene in seiner Komplexität wie in seiner Einzigartigkeit, das nur durch Differenzierung des zu Beurteilenden von anderen Phänomenen in Erscheinung treten kann. Darin liegt der Grund, dass, wie Kant meinte, das Urteilsvermögen ein *besonderes Talent* sei, *welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein*¹³⁹ will. Die Fähigkeit zu urteilen kann also nicht durch erlernbare Regeln, sondern allein durch Beispiele ausgebildet werden; Beispiele sind der *Gängelwagen der Urteilskraft*¹⁴⁰, an denen die Fähigkeit zu unterscheiden geschärft wird.

In Bezug auf das Versagen der Urteilsfähigkeit vieler Intellektueller und ihrer freiwilligen Gleichschaltung während der Zeit des Nationalsozialismus sind diese Gedanken Kants für Arendt von größtem Interesse. Denn hier findet sie eine Erklärung dafür, warum, wie auch Kant schon wusste, bei gelehrten Personen häufig ein eklatanter Mangel an Urteilskraft auszumachen sei. Gelehrsamkeit und Verstandeseinsicht können zwar zu allen möglichen Erkenntnissen und Gedankenkonstruktionen führen, jedoch kaum Urteilsfähigkeit hervorbringen. Deren Ausübung ist nicht allein mit dem Verstand zu erlernen, sondern bedarf der Anschauung des Besonderen in Form von Beispielen, die der *Richtigkeit und Präzision der Verstandeseinsicht...gemeiniglich einigen Abbruch (tun), weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen...und über dem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im allgemeinen, und unabhängig von besonderen Umständen der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit einzusehen, und sie daher*

¹³⁹ Ebd., B172, KW, Bd.3, S.184.

¹⁴⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B173, KW, Bd.3, S.185.

zuletzt mehr wie *Formeln, als Grundsätze zu gebrauchen angewöhnen*¹⁴¹. Indem sich Menschen in ‚Beispielen üben‘ und anstatt sich an Regeln, Formeln und Grundsätzen an der Besonderheit des jeweils zu beurteilenden Gegenstandes orientieren, können sie die Freiheit und Pluralität als Voraussetzungen politischer Urteilsfähigkeit wiedergewinnen.

Neben der ‚Übung in Beispielen‘ entwickelt Kant noch zwei weitere Kriterien, die für die Entfaltung der Freiheit als Grundlage der Urteilskraft notwendig und unter den Bedingungen der totalen Herrschaft grundlegend zerstört worden sind: Publizität und Kommunikabilität. Sowohl Publizität als auch Kommunikabilität sind an die Existenz eines öffentlich-weltlichen Raumes gebunden. Kommunikabilität bedarf der Pluralität und der ‚erweiterten Denkungsart‘, damit verschiedene Erfahrungen mitgeteilt und in die gemeinsame Welt eingebunden werden können. Publizität erfordert, *von seiner Freiheit in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen*¹⁴², ist also unmittelbar an die Freiheit im politischen Sinne gebunden. Der Freiheitsbegriff, den Kant hier verwendet, unterscheidet sich grundlegend vom zeitgenössischen Verständnis der Rede- und Gedankenfreiheit, die in dem Recht eines Individuums besteht, seiner Meinung Ausdruck zu verleihen. Diese Auffassung impliziert zumeist, dass jeder sich allein eine Meinung bildet, während die Regierung dafür zu sorgen hat, dass diese Meinung auch öffentlich propagiert werden darf. Für Kant jedoch ist das Denkvermögen selbst von seinem ‚*öffentlichen Gebrauch*‘ abhängig, was bedeutet, dass es ohne eine Überprüfung durch die *freie und öffentliche Untersuchung*¹⁴³ gar keine Meinungsbildung geben kann.¹⁴⁴ Es ist diese unmittelbare Verbindung von öffentlicher Freiheit mit der Fähigkeit zu denken und zu urteilen, die Kants Überlegungen gerade im Kontext der Zerstörung des öffentlichen Raumes wie der Urteilsfähigkeit unter totalitären Bedingungen für Arendt so interessant werden lässt. Das Verbindungsglied zwischen Urteilskraft und politischer Freiheit ist bei Kant die ‚erweiterte Denkungsart‘, die es ermöglicht, qua Einbildungskraft an der Stelle jedes anderen zu denken.

¹⁴¹ Ebd., B173, KW, Bd.3, S.185.

¹⁴² Ders., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A484, KW, Bd.9, S.55.

¹⁴³ Ebd., A 485, KW, Bd.9, S.56.

¹⁴⁴ Bei Kant heißt es an anderer Stelle hierzu: *Die Vernunft ist nicht dazu gemacht, daß sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze*. Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, Nr.897, KS, Bd.10, S.392.

Der Freiheitsbegriff, den Kant im Zusammenhang mit der Urteilskraft verwendet, unterscheidet sich grundlegend von dem in der *Kritik der praktischen Vernunft* entwickelten Begriff der Willensfreiheit, der ansonsten in der Kant-Rezeption im Mittelpunkt steht. Letzterem zufolge wird man unfrei, sobald man zu handeln begonnen hat, weil das Handeln selbst nicht mehr in den Bereich menschlicher Macht und Freiheit fallen würde. Diese neuzeitliche Auffassung von der Freiheit des Willens und der Unfreiheit des Handelns weist Arendt für den Bereich des Politischen zurück und lässt ihn höchstens für die Philosophie gelten. Der ‚politische‘ Freiheitsbegriff Kants hingegen, auf den sie sich bezieht, verweist auf die wesentlich ältere Tradition der Antike, in deren Verständnis allem Tun und Handeln eine vom Willen unabhängige Freiheit innewohnt. Diese Freiheit ist aufs engste mit der Fähigkeit des Anfangen-Könnens verbunden, was Arendt sowohl etymologisch als auch historisch nachweist. Fällt im griechischen Wort ‚archein‘ das ‚Anfangen‘ mit dem ‚Führen‘ und ‚Herrschen‘ als den auszeichnenden Qualitäten des freien Mannes zusammen, verweisen die römischen Worte ‚agere‘ und ‚gerere‘ - etwas in Bewegung setzen und weitertragen - auf die Gründung Roms als Gründung der Freiheit.¹⁴⁵ Sowohl in der Gründung der antiken Stadtstaaten als auch in der römischen Gründung hat die Freiheit des Anfangens, des *Etwas-in-Bewegung-Setzens* (VZ, S.219) eine politische Garantie gefunden. Arendts Bezug auf die Gründung ist für das Verständnis ihres Freiheitsbegriffes insofern von Bedeutung, als Freiheit im politischen Sinne - und hier entspricht Arendts Vorstellung nahezu dem antiken Vorbild - nur durch eine institutionelle Verankerung gewährleistet und durch ein Recht auf aktive Teilhabe der Bürger an öffentlichen Angelegenheiten verwirklicht wird. Freiheit in diesem Sinne kann also nur Bürgern, nicht *den Menschen überhaupt* zukommen. Worauf es Arendt hier ankommt, ist, dass Menschen als Naturwesen über keinerlei Rechte verfügen, sondern sie diese einander nur gegenseitig zuerkennen können, um die Freiheit zu bewahren. In Erscheinung treten kann Freiheit deshalb allein im öffentlichen Bereich, der Sphäre der menschlichen Pluralität, in der die Zusammenlebenden miteinander verkehren, *geregelt durch viele rapports - Gesetze, Sitten, Gebräuche und Ähnliches* (LG, S.426). Freiheit bedarf also der Begrenzung durch einen institutionell abgesicherten Raum, geschaffen von Menschen für Menschen unter den Bedingungen einer sich verändernden Welt und der Sterblichkeit von Menschen.¹⁴⁶ Weil

¹⁴⁵ Mehr hierzu in VZ, S.217ff.

¹⁴⁶ Auf die Bedeutung von Verfassung und Gesetzgebung gehe ich genauer unter 4c) ein, wiewohl sich dieses Thema sozusagen zwischen dem politischen und dem juristischen Bereich bewegt

Menschen selbst nicht grenzenlos sind, brauchen sie Grenzen, innerhalb derer sie handeln können. Ohne den Schutz, den eine solche Begrenzung der Freiheit ermöglicht, wäre alles im Handeln Begonnene gefährdet, in der Welt verloren zu gehen oder selbst maßlos zu werden und die Welt in ihrem Bestand zu gefährden.

Die Fähigkeit zu handeln liegt für Arendt darin begründet, dass Menschen selbst Anfangende sind, dass *jeder Mensch durch Geburt als etwas je ganz und gar Neues in die Welt kommt, die vor ihm war und nach ihm sein wird* (VZ, S.220).¹⁴⁷ Das Anfang-Sein und Anfangen-Können von Menschen ist nicht nur für das Verständnis von Arendts Freiheitsbegriff unabdingbar, sondern bildet eine der anthropologischen Grundannahmen ihres Denkens. Die Pluralität von Menschen resultiert gerade daraus, dass sie selbst Anfangende sind und in der Welt etwas Neues, vorher noch nie da gewesenes beginnen können. Darin liegt die Freiheit allen Handelns begründet; im Handeln gibt es keinen Autor, niemanden, der die Fäden in der Hand hält. Freiheit und Handeln sind in Arendts Verständnis unmittelbar miteinander verbunden. Freiheit manifestiert sich im Handeln, aber Freiheit bedarf auch der immer neuen Bestätigung in Form des Anfangens. Wo es keine Freiheit gibt, wird Handeln unmöglich; wo Handeln nicht möglich ist, gibt es keine Freiheit. Die besondere Bedeutung, die in Arendts politischem Denken dem Handeln und der Freiheit zukommt, steht in engem Zusammenhang mit der Erfahrung des Totalitarismus, der beides aus der Welt zu schaffen versuchte. *Dass...die Gabe der Freiheit, also das, was der Mensch nicht gemacht hat, sondern was mit ihm zusammen in der Welt erschien, zerstört werden kann, wissen wir oder müssen wir befürchten, seitdem wir die Bekanntschaft mit den totalitären Herrschaftsformen gemacht haben. Dies Wissen oder diese Furcht lastet heute schwerer auf uns als je. Denn von der Freiheit der Menschen; von ihrer Fähigkeit, das Unheil zu wenden, das immer automatisch verläuft und daher stets unabwendbar scheint; von ihrer Gabe, das ‚unendlich Unwahrscheinliche‘ zu bewirken und als Wirklichkeit zu konstituieren - mag diesmal mehr abhängen als je zuvor, nämlich die Fortexistenz der Menschheit auf der Erde.* (VZ, S.226)

So wie Arendt ‚Menschheit‘ hier nicht als biologische Gattung, sondern als weltbildende Gemeinschaft versteht, ist auch Freiheit für sie kein Attribut der menschlichen Natur, sondern eine

¹⁴⁷ Mit diesem Gedanken bezieht sich Arendt auf Augustinus. *Initium...ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.* -Auf dass ein Anfang sei, ward der Mensch geschaffen, vor welchem niemand war. Augustinus, *Der Gottesstaat*, Buch 12, Kapitel 20. Hierzu auch LG, S.442f.

Qualität der von Menschen errichteten Welt, die deshalb auch nur von Menschen geschützt und verteidigt werden kann. In ihrer Analyse der französischen und amerikanischen Revolutionen geht Arendt deshalb der Frage nach, wie Freiheit als Grundlage politischer Gemeinschaften verankert werden kann.¹⁴⁸ Dabei unterscheidet sie zunächst zwei Stadien, die alle bisherigen Revolutionen durchlaufen haben: das Stadium der Befreiung von Zwang, Armut oder Fremdherrschaft und das Stadium der Gründung der Freiheit, der Schaffung eines öffentlichen Raumes, in dem die Worte und Taten der freien Bürger erscheinen können. Am Beispiel der französischen Revolution zeigt Arendt, wie Befreiung in Terror umschlagen kann, wenn die Gründung der Freiheit nicht gelingt. Die französischen Revolutionäre hätten, vom Elend des Volkes ergriffen, über die Befreiung von Not und eine Lösung der ‚sozialen Frage‘ die Freiheit als Ziel und Ende der Revolution vergessen. Ihr tragischer Fehler habe darin bestanden, dass sie im Kampf gegen Armut und Notwendigkeit Gewalt anwendeten und dadurch Terror erzeugten, der die Revolution und mit ihr die Freiheit ins Verderben zog. Im Scheitern der französischen Revolution sieht Arendt deshalb einen Beweis dafür, dass eine erfolgreiche Gründung der Freiheit die Aufhebung von Armut und Not voraussetzen muss, ein Problem, das sich in der amerikanischen Revolution aufgrund der völlig anderen Ausgangssituation gar nicht stellte. Weil es im Lande des Wohlstandes und Überflusses, als das Amerika galt, kein Massenelend gab, habe die ‚soziale Frage‘ im Verlauf der Revolution hier kaum eine Rolle gespielt.¹⁴⁹ Die Errichtung von Institutionen, die in der Lage waren, die Freiheit zu garantieren, und die Gründung eines öffentlichen Raumes, der Republik, hätten deswegen gelingen können.

Wesentlich ist für Arendt in diesem Zusammenhang, dass sich politische Freiheit keineswegs allein in der Errichtung bürgerlicher Rechte und Freiheiten ausdrückt, die zum einen die Macht der Regierenden in Schranken halten und zum anderen das Individuum in seinen privaten und sozialen Betätigungen schützen sollen. Vom politischen Bereich her gesehen seien diese bloß negative Freiheiten, die den Raum der Herrschaft wie des Öffentlichen abstecken würden. Die positiven und

¹⁴⁸ Vgl. hierzu das fünfte Kapitel: *Novus Ordo Saeclorum*, in ÜR, S.232-277.

¹⁴⁹ Die Versklavung der indigenen und schwarzen Bevölkerung wurde von den Revolutionären kaum infrage gestellt, was Arendt zwar kritisch anmerkt, jedoch in diesem Zusammenhang nicht weiter diskutiert. An anderer Stelle weist sie jedoch darauf hin, daß die ‚Rassenfrage‘ einen Schatten auf die amerikanische Revolution geworfen habe, deren Folgen die Republik bis in die Gegenwart hinein beschäftigen würden, worüber der Kampf der schwarzen Bevölkerung um gleiche Rechte eine grundlegende Lektion erteilen könne. Hierzu VZ, S.249.

im eigentlichen Sinne politischen Freiheiten hingegen wären die Rede- und Versammlungsfreiheit als Garanten des öffentlichen Raumes. Denn Redefreiheit bedeutet, das Recht zu haben, in einer Öffentlichkeit zu sprechen und *gehört* zu werden - und das geht weit über das Recht hinaus, seine Meinung nicht verstecken zu müssen -, und Versammlungsfreiheit bildet die Voraussetzung für das Handeln, da kein Mensch alleine handeln kann. Die Freiheit der Rede ist ganz im Sinne Kants und seiner Forderung nach Publizität auch für Arendt die Voraussetzung für die Freiheit der Gedanken und somit für die Fähigkeit zu urteilen. Es ist dieses besondere Verständnis von Öffentlichkeit, das in den europäischen parlamentarischen Demokratien kaum noch anzutreffen ist, was Arendts Freiheitsbegriff für all jene so produktiv erscheinen lässt, die am Geschehen in der Welt interessiert sind und auf irgendeine Art daran mitwirken wollen. Öffentlichkeit in diesem Sinne bedarf der ständigen Erneuerung im Miteinander-Sprechen und Handeln von Menschen. Sie existiert nicht ein für alle mal und ist auch kein institutionell abgesicherter Raum, sondern muss ebenso wie die Freiheit im tatsächlichen politischen Dialog immer wieder neu begründet werden. Diese Gründung der Freiheit, und das ist für Arendt der entscheidende Gedanke der Väter der amerikanischen Revolution, ist nie verwirklicht ohne die aktive Teilhabe der Bürger an den öffentlichen Angelegenheiten.

Eine solche Teilhabe findet ihren Ausdruck in den Meinungen, die sich Menschen zu den Ereignissen in der Welt bilden und mit denen sie voreinander in Erscheinung treten. *Meinungen entstehen nur, wo Menschen frei miteinander Verkehr pflegen und das Recht haben, ihre Ansichten öffentlich kundzutun...* (ÜR, S.292) Die im freien Meinungsaustausch gebildeten und geäußerten Meinungen bedürfen jedoch, und auch hier teilt Arendt die Auffassung der amerikanischen Gründerväter, einer *Reinigung* und *Vertretung* (ÜR, 292). Denn obwohl nur ein Einzelner in der Lage sei, sich eine Meinung zu bilden, so könne er doch nie die Vielzahl von Meinungen aufnehmen und darüber entscheiden, welche von ihnen eine gewisse Gültigkeit im öffentlichen Raum beanspruchen dürfte. Dazu sei eine Körperschaft erforderlich, deren Mitglieder als Einzelne kaum ‚weiser‘ sein müssten als ihre Mitbürger, die aber doch gewählt werden sollten, um *der möglichen Weisheit in öffentlichen Angelegenheiten eine Stätte im politischen Leben zu sichern*, wobei die Institution selbst *den Bedingungen der Fehlbarkeit und Fragwürdigkeit menschlicher Weisheit* Rechnung tragen muss. (ÜR, S.293) Arendt führt als Beispiel den amerikanischen Senat an, der ursprünglich als ein Medium gedacht war, durch das alle öffentlichen Meinungen erst einmal hindurchgehen sollten, um auf ihre politische Tragfähigkeit geprüft zu werden. Die Einführung einer solchen Institution war der Einsicht der Gründerväter geschuldet, dass die Vernunft des Menschen umso stärker und selbstbewusster sei,

je größer die Zahl derer wäre, mit denen sie sich verbinden könne.¹⁵⁰ Pluralität und Freiheit der Meinungsäußerung als Voraussetzung politischen Urteilens finden damit Eingang auch in die Institutionen, die den öffentlichen Raum konstituieren und bewahren sollen.

Die *institutionell gereinigte und repräsentierte Vielfalt von Meinungen* (ÜR, S.294) hat für Arendt jedoch nichts zu tun mit der ‚öffentlichen Meinung‘, die sich oftmals in Krisensituationen aus einem Chaos von Meinungen herauskristallisiert und die in ihrer Einstimmigkeit gerade den Tod aller Meinungen nach sich zieht. Diese ‚öffentliche Meinung‘ trägt häufig jene Züge des Zwangs und der Notwendigkeit, mit der ansonsten nur die Wahrheit in der Welt erscheint, die aber im Bereich des Politischen nichts zu suchen hat. Denn wo verschiedene Menschen im freien Meinungs Austausch zusammenkommen, kann es *eine* Wahrheit nur um den Preis der Zerstörung von Pluralität und damit des Wesens von Menschen geben. Das haben die totalitären Systeme des 20.Jahrhunderts bewiesen. Umso notwendiger ist deshalb die gemeinsame Anerkennung von Tatsachen als Grundlage allen Meinungsstreits, die vor der Gefahr geschützt werden müssen, in den Strom der ständig wechselnden Meinungen gerissen und dabei selbst in eine Meinung verwandelt zu werden.

Der Schutz der Wirklichkeit

Politisches Denken und Urteilen bewegt sich zwischen der Gefahr, Tatsächliches für notwendig und daher für unabänderbar zu halten, und der anderen, es zu leugnen und zu versuchen, es aus der Welt zu lügen. (VZ, S.366)

In der Gewährleistung und Anerkennung der Wirklichkeit liegt für Arendt eine unabdingbare Voraussetzung der Urteilsfähigkeit, die für moderne Menschen zugleich eine der größten Herausforderungen darstellt. In ihrer Totalitarismus-Analyse hat Arendt gezeigt, in welchem Umfang die Wirklichkeit *aus der Welt zu lügen* und durch eine Fiktion zu ersetzen ist. Die damit einhergehende Zerstörung des Urteilsvermögens macht deutlich, wie sehr Menschen darauf angewiesen sind, dass es Tatsachen gibt, auf deren Grundlage Meinungs Austausch und Urteilsbildung überhaupt erst möglich sind. Diese Tatsachen sind jedoch keineswegs zwangsläufig gegeben, sondern selbst Ergebnisse menschlichen Handelns in der Welt. Sind Ereignisse, die Menschen als Tatsachen erfahren und erinnern können, erst einmal geschehen, so kann niemand sie mehr rückgängig oder

¹⁵⁰ Arendt zitiert hier den Originaltext aus dem *Federalist*, No.49. Vgl. hierzu ÜR, S.292.

ungeschehen machen. Dass sie sich aber ereignet haben und wie dies geschehen ist, verdankt sich immer den Taten und Worten von Menschen, die zu ihrem Zustandekommen beigetragen haben. Insofern ergeben sich die Schwierigkeiten des Denkens und Urteilens im Umgang mit der Wirklichkeit aus der Kontingenz selbst, mit der alle Wirklichkeit behaftet ist. Einerseits gründet sie auf Tatsachen, die eine unabdingbare Voraussetzung für die Meinungs- und Urteilsbildung darstellen, andererseits ist Wirklichkeit immer angewiesen auf die Anerkennung verschiedener Menschen und damit dem Wandel und der Veränderung unterzogen. Inwiefern kann ein solcher Wirklichkeitsbegriff politisch von Bedeutung sein und sogar als Voraussetzung von Urteilsfähigkeit angesehen werden?

Vor dem Hintergrund des modernen Wirklichkeitsverlustes im Allgemeinen und der Zerstörung des Realitätssinns in totalitären Systemen gilt Arendts Interesse vor allem der Frage, wie Tatsachen als Grundlage von politischen Urteilen zurückgewonnen werden können. In ihrem Aufsatz über *Wahrheit und Politik*¹⁵¹ untersucht sie deshalb den Zusammenhang zwischen Tatsachen bzw. Tatsachenwahrheiten und Politik. Tatsachen sind demnach nicht identisch mit empirischen Fakten, aber sie bedürfen der Fakten, die erst dadurch, dass Menschen Zeugnis von ihnen ablegen, zu Tatsachen werden. *(S)elbst wenn es sich um ‚private‘ Tatbestände handelt, macht sich ihre Wirklichkeit erst geltend, wenn sie bezeugt und Gegenstand einer Kundgebung geworden sind.* (VZ, S.338) Tatsachen bedürfen der Taten und Worte handelnder Menschen, mit denen sie voreinander erscheinen und die sie in ihrem Gedächtnis verankern können. In dieser unmittelbaren Verbindung mit von Menschen Gehandeltem sind Tatsachen für Arendt *von Natur aus politisch* (VZ, S.338). In ihrem politischen Charakter sind sie den Meinungen, von denen sie ansonsten streng unterschieden werden müssen, durchaus ähnlich; beide gehören deshalb demselben Bereich an. Im Gegensatz zu Meinungen stehen Tatsachen jedoch außerhalb jeder Übereinkunft; über Tatsachen kann man nicht streiten. Sie bilden vielmehr den Gegenstand von Meinungen, die in ihrer Verschiedenheit nur solange legitim sind, als sie auch die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren. Wo die Information über Tatbestände und deren Anerkennung nicht garantiert ist, kann Meinungsfreiheit deshalb nur eine Farce sein. Warum aber ist es trotz der offensichtlichen Unterschiede zwischen Tatsachen und Meinungen in der Politik immer wieder so leicht, Tatbestände aus der Welt zu lügen und durch Meinungen zu ersetzen?

¹⁵¹ *Wahrheit und Politik*, in VZ, S. 327-371. Veröffentlicht wurde dieser Aufsatz erstmals im Jahre 1964.

Bei der Beantwortung dieser Frage verweist Arendt auf eine weitere Gemeinsamkeit zwischen beiden, dass nämlich weder Meinungen noch Tatsachen evident seien und mit zwingender Notwendigkeit ihrem Anspruch auf Anerkennung zur Geltung verhelfen könnten. Meinungen entstehen in einem diskursiven Prozess, durchlaufen verschiedene Standorte in der Welt und bedürfen letztendlich einer Begründung. Sie schaffen jedoch keine Gewissheiten. Mit den Tatsachen verhält es sich auf den ersten Blick anders. Sie treten auf im Gewande von Wahrheiten, die zwar niemals dunkel, jedoch auch keineswegs transparent oder durch weitere Untersuchung transparent zu machen sind. *Sie erhellen, aber sie können selbst nicht weiter erhellt werden - so wie es in der Natur des Lichts liegt, dass es Helle verbreitet, aber selbst nicht erhellt werden kann.* (VZ, S.343f) Aus der Undurchsichtigkeit der Tatsachenwahrheiten entsteht in der Rückschau des Betrachters leicht der Eindruck, dass es schließlich auch ganz anders hätte kommen können. In dieser Evidenz alles sich Ereignenden sieht Arendt einen der entscheidenden Gründe dafür, dass man Tatsachen so leicht zur Ansichtssache degradieren kann. Darüber hinaus erweist sich die Etablierung von Tatsachenwahrheiten als außerordentlich schwierig, weil Zeugen nie zuverlässig sind und Dokumente oder Aufzeichnungen gefälscht sein können. Im Zweifelsfalle kommt eine Einigung dann nur durch Mehrheitsbeschluss zustande, was oftmals der Tatsachenwahrheit eher abträglich ist, weil auch eine Mehrheit von Zeugen falsch Zeugnis ablegen kann. *Sobald also eine Tatsachenwahrheit den Meinungen und Interessen im politischen Bereich entgegensteht, ist sie mindestens so gefährdet wie irgendeine Vernunftwahrheit.* (VZ, S.345)

Die Unterscheidung zwischen Tatsachen- und Vernunftwahrheiten ist für das Verständnis des Arendt'schen Wirklichkeitsbegriffs von größter Bedeutung. Als Vernunftwahrheiten bezeichnet Arendt mit Bezug auf Leibniz mathematische, wissenschaftliche und philosophische Wahrheiten, die notwendig erscheinen und deren Gegenteil unmöglich ist, während Tatsachenwahrheiten zufällig sind und ihr Gegenteil durchaus denkbar ist. Vernunftwahrheiten erweisen sich jedem, der über eine entsprechende Verstandesstruktur verfügt, als völlig überzeugend und stringent, wohingegen Tatsachenwahrheiten nur diejenigen absolut überzeugen, die selbst Beobachter oder Zeugen bestimmter Ereignisse sind, während alle anderen sich auf deren Bezeugung verlassen müssen. Vernunftwahrheiten inspirieren das Denken des Verstandes und betreffen damit den ‚Menschen im Singular‘, weshalb Arendt sie ihrem Wesen nach als unpolitisch bezeichnet. Sie sind nicht angewiesen auf die Anwesenheit anderer, sondern bedürfen allein einer funktionierenden Verstandesstruktur, deren Ergebnisse in ihrer zwingenden Notwendigkeit keinen öffentlichen Diskurs erfordern oder zulassen. Finden Vernunftwahrheiten dennoch Eingang in den politischen Bereich, so verlieren sie

entweder ihren Charakter als ‚Wahrheiten‘ und verwandeln sich in Meinungen; oder aber der politische Bereich selbst gerät unter den Zwang der Notwendigkeit dieser Wahrheiten, was immer eine Einführung der Gewalt in den Bereich des Politischen nach sich zieht. Die Neigung großer Philosophen von Plato bis Heidegger zu Tyrannen und ‚Führern‘ ist für Arendt ein abschreckendes Beispiel dafür, wie sich Vernunftwahrheiten im Raum des Politischen gebärden und die Tatsachenwahrheiten zu zerstören drohen.

Was in Arendts Wirklichkeitsbegriff besonders deutlich zutage tritt, ist eine Ontologie, die auf dem Zusammenfallen von Sein und Erscheinen gründet. Alles, was wirklich ist, ist garantiert nur dadurch, dass es erscheint; es ist wirklich, weil es auch für andere ist. Alles Seiende bedarf also der Pluralität mehrerer Seiender, um erscheinen und wirklich sein zu können.¹⁵² Die Welt ist für Arendt gleichsam die Bühne, auf der die menschliche Pluralität in Erscheinung tritt. Mit einem solchen Wirklichkeitsverständnis setzt sich Arendt ab von jeder metaphysischen Annahme, die hinter der uns erscheinenden Welt noch etwas ihr Zugrundeliegendes, Singuläres vermutet und damit die Welt der Erscheinungen verlässt. Weil die Erscheinung letztendlich nichts anderes hervorbringen kann als sich selbst, meint Arendt mit Wittgenstein, dass man der Tatsachen erst gewahr werden könne, wenn man die Frage nach dem Warum unterdrücken würde.¹⁵³ Diesem *radikalen Phänomenalismus*¹⁵⁴ Arendts entsprechen auf der politischen Ebene die Pluralität und die Forderung nach Perspektivität. Wirklichkeit liegt nicht einfach vor, sondern sie wird von unterschiedlichen Menschen konstituiert, die von verschiedenen Standpunkten aus einen gemeinsamen Gegenstand zu verstehen und zu beurteilen versuchen. Dabei muss jedoch vorausgesetzt werden, dass man über ein und denselben Sachverhalt redet; unterschiedlich sind lediglich die Meinungen über ihn. Nur wenn von anderen unbestritten das kontingente Bestehen eines Sachverhalts als Tatsache anerkannt wird, sind politische Meinungsbildung und Urteilsfähigkeit überhaupt möglich. Das bedeutet für Arendt, dass umgekehrt der politische Bereich zusammenbricht, wenn Tatsachen verschwinden, umgelogen oder zu Meinungen degradiert werden.

¹⁵² Vgl. hierzu Schmitz 1999.

¹⁵³ Vgl. hierzu LG, S.129.

¹⁵⁴ Diese Formulierung entstammt dem Referat von Heinz-Gerd Schmitz. Hierzu Schmitz 1999.

Haben die totalitären Systeme die völlige Vernichtung von Tatsachen und ihre Ersetzung durch die Fiktion im Extrem vorgeführt, so besteht auch in den nachtotalitären Massengesellschaften die Gefahr, dass die Trennungslinie zwischen Tatsachen und Meinungen unter dem zunehmenden Einfluss der Massenmedien immer undeutlicher wird. Arendt bezeichnet diese Degradierung und Verwischung von Tatsachen auch als Form der modernen politischen Lüge. Unter einer Lüge versteht man im herkömmlichen Sinne eigentlich eine vorsätzliche Vortäuschung falscher Tatsachen. Die modernen Lügen, die Arendt als das eigentliche Gegenteil der Tatsachenwahrheit bezeichnet, unterscheiden sich jedoch von diesen traditionellen Lügen dadurch, dass in ihnen die Selbsttäuschung zur Normalität wird. Trachteten die traditionellen Lügen danach, Tatsachen zu verbergen und brauchten deswegen den Selbstbetrug nicht zu fürchten, bleiben von den modernen Lügen weder die eigene Person noch die Wirklichkeit verschont.¹⁵⁵ Die Selbstlüge ist deshalb die gefährlichste Form der Lüge, weil der Lügner sich selbst nicht mehr des Unterschieds zwischen Wahrheit und Lüge bewusst ist und dadurch seinen Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen verliert. Auf dem Spiel steht damit nicht nur die Wahrhaftigkeit der Person, sondern die Welt selbst, deren Wirklichkeitscharakter in die Lüge mit hineingerissen wird. Während der bewusst Lügende die Tatsachen noch nicht ganz aus der Welt herausmanövriert hat, weil sie in ihm selbst noch eine letzte Zuflucht gefunden haben, ist der Verlust der Wirklichkeit in der Selbstlüge vollkommen. Die *Verletzung, die der Welt zugefügt ist* (VZ, S.359), kann radikaler kaum sein.

Arendts Kriterium für die Unterscheidung zwischen Lüge und Selbstlüge ist nicht die Perspektive des Einzelnen, sondern der Zustand der Welt, in der allein Tatsachen beheimatet sind. Deswegen beschränkt sich ihre Analyse auch nicht auf die Vergangenheit und die Erfahrung des Totalitarismus, sondern kritisiert sie vehement die modernen Reklame- und Propagandatechniken, in denen sie bereits in den 50er und 60er Jahren die Gefahr eines enormen Wirklichkeitsverlustes heraufziehen sah. Arendt befürchtete, dass die organisierte Manipulation von Tatbeständen zu einer noch nie da gewesenen Endgültigkeit und Vollständigkeit der Verletzung der Welt führen könnte. Die

¹⁵⁵ Als Metapher für die moderne Form der Selbstlüge erzählt Arendt die Geschichte von einer mittelalterlichen Schildwache, die blind Alarm schlug und schließlich selbst die Stadt gegen die nicht existenten Feinde verteidigen wollte. Die Pointe dieser Geschichte ist, daß, je erfolgreicher jemand lügt und je mehr Menschen er mit seiner Lüge überzeugen kann, umso mehr Aussicht besteht, daß er am Ende selbst seinen Lügen glauben schenkt. Gerade die erfolgreiche Selbsttäuschung erweckt einen umso größeren Anschein von Glaubhaftigkeit bei anderen. Hierzu VZ, S.357.

gegenwärtige Hochkonjunktur virtueller Realitäten, von deren Ausmaß Arendt vor 50 Jahren noch keine Ahnung haben konnte, bestätigt in vieler Hinsicht ihre Befürchtungen, wird doch Wirklichkeit hier immer mehr durch Fiktionen und mediale Effekthascherei ersetzt. Die scheinbar grenzenlose Verwandelbarkeit von Tatsachen in Möglichkeiten, die darin offenkundig wird, antwortet auf den zunehmenden Weltverlust von Menschen und treibt diesen zugleich voran, indem Realität und Illusion immer ununterscheidbarer werden. In der zunehmenden Entfernung des Tatsächlichen aus der Welt zeigt sich, wie schwer es Menschen fällt, eine Wirklichkeit anzuerkennen, die in ihrer andauernden Kontingenz immer wieder Unerwartetes hervorbringt, auf das niemand vorbereitet ist. Arendt sieht deshalb einen der entscheidenden Antriebe moderner Lügen darin, das Beunruhigende des Zufalls auszuschalten.¹⁵⁶ *Es ist, als seien Menschen gemeinhin außerstande, sich mit Dingen abzufinden, von denen man nicht mehr sagen kann, als dass sie sind wie sie sind - in einer nackten, von keinem Argument und keiner Überzeugungskraft zu erschütternden Faktizität.* (WL, S.56)

Gerade diese Faktizität jedoch kann, wie Arendt meint, nie gänzlich aus der Welt geschafft werden, es sei denn um den Preis ihrer Zerstörung. Solange die Welt zwischen Menschen noch existiert, erweisen sich Tatsachen nämlich als äußerst hartnäckig. Sie verfügen trotz ihrer Verletzlichkeit *über eine seltsame Zähigkeit, die damit zusammenhängt, dass sie, wie alle Ergebnisse menschlichen Handelns,...nicht rückgängig gemacht werden können* (VA, S.363). Was in der Welt geschieht und geschehen ist, wird selbst zu einem Teil von ihr, indem Menschen es hervorbringen, bezeugen und erinnern; aus der Welt zu verbannen ist es nur zusammen mit der Pluralität und dem Handeln selbst. In ihrer Beständigkeit und Zuverlässigkeit sind Tatsachen allen Machtkombinationen überlegen, weil Macht sich immer neu organisieren muss und wieder verschwinden kann. Selbst einem Herrschaftssystem wie dem Totalitarismus, das die Möglichkeit des Handelns durch die Notwendigkeit des totalen Terrors ersetzte, ist es nicht gänzlich gelungen, die Tatsachen aus der Welt zu schaffen. Die Zerstörung der Wirklichkeit konnte nicht vollständig gelingen, weil Reste der Pluralität noch immer in den Menschen selbst bzw. in der nichttotalitären Außenwelt zu finden waren. In dieser immer wieder aufleuchtenden Faktizität des Faktischen durch alle Verlogenheit und Verzerrung der Wirklichkeit hindurch liegt eine der Quellen für Arendts Vertrauen in die politische Urteilsfähigkeit von Menschen.

¹⁵⁶ Vgl. hierzu auch IG, S.322ff.

b) Mit sich selbst zusammenstimmen

– Moralische Dimension –

Das Versagen der moralischen Urteilsfähigkeit während des Nationalsozialismus und darüber hinaus hat Arendt zeitlebens nicht mehr losgelassen und gab nach dem Eichmann-Prozess 1961 den wesentlichen Ausschlag für ihre systematische Beschäftigung mit den Tätigkeiten des Geistes. Die bei Eichmann offensichtlich gewordene Gedankenlosigkeit, die Arendt in dem Begriff von der ‚Banalität des Bösen‘ zu fassen versuchte, hatte sie zu der beunruhigenden Annahme veranlasst, dass böses Handeln nicht nur ohne ‚niedrige‘ Motive, sondern ohne jedes Motiv überhaupt möglich und dass der ‚Wille zum Bösen‘ also *keine notwendige Bedingung des bösen Handelns* (LG, S.15) ist. Die Tatsache, dass Eichmann voll und ganz im Rahmen der moralischen Wertordnung seiner Zeit handelte und die Erfahrung, dass sich die Gewohnheiten und Verhaltensweisen von Menschen unter veränderten politischen und gesellschaftlichen Bedingungen radikal wandeln können, ließen die Frage nach der Moral in neuem Licht erscheinen. Eine Analyse der moralischen Urteilsfähigkeit konnte sich deshalb weder auf ein bei allen Menschen selbstverständlich vorhandenes Gewissen noch auf einen Moralbegriff, verstanden als Kodex lehr- und lernbarer Sitten und Verhaltensregeln berufen, sondern bedurfte einer anderen Grundlage. Auf der Suche nach einem Vermögen von Menschen, das sie dazu befähigen könnte, unabhängig von vorgegebenen Maßstäben und Regeln zwischen gut und böse zu unterscheiden, stieß Arendt auf das Denken, dessen moralische Relevanz sie in ihrer Analyse der Geistestätigkeiten nachzuweisen sucht. Neben dem Denken entdeckte Arendt jedoch noch zwei weitere Vermögen, die für das Urteilen im moralischen Sinne von Bedeutung sind: das Versprechen und das Verzeihen; beide sind angewiesen auf die Anwesenheit anderer Menschen und einer mit ihnen geteilten Welt. Mit dieser Einbeziehung der Pluralität als Voraussetzung nicht nur politischer, sondern auch moralischer Urteile, verabschiedet sich Arendt von der Vorstellung eines autonom urteilenden moralischen Subjekts, wie Kant sie in seinem Kategorischen Imperativ entwickelte. Das Besondere an der Arendt’schen Neubestimmung ist, dass die moralische Urteilsfähigkeit damit weder aus heteronomen Vorgaben abgeleitet werden kann noch an die Autonomie von Menschen im Sinne einer Unabhängigkeit von anderen gebunden ist, sondern Welt und Selbst jenseits dieser traditionellen Moralauffassungen miteinander verknüpft werden.

Denken als Voraussetzung moralischer Urteilsfähigkeit

Es war niemals Arendts Absicht, eine eigene Moralphilosophie zu verfassen. Ihr Versuch, die Verbrechen Eichmanns in Verbindung mit seiner Denkfähigkeit zu analysieren, eröffnet jedoch eine ganz neue Perspektive auf das Verständnis moralischer Fragen und ist zum Gegenstand einer bis heute andauernden Diskussion geworden, in der erst allmählich die weitreichende Bedeutung der dadurch aufgedeckten Zusammenhänge deutlich wird.¹⁵⁷ Dass gerade die auf die moralische Frage bezogenen Thesen des Eichmann-Berichts lange missverstanden und angegriffen wurden, liegt nicht zuletzt an Arendts neuer und ungewöhnlicher Sichtweise. Es scheint noch immer schwer begreifbar zu sein, dass nicht Ungeheuer und Monster, sondern ganz ‚normale‘ Menschen ohne ‚böse‘ Absichten in der Lage sein sollen, Verbrechen unvorstellbaren Ausmaßes zu begehen und dabei nicht das leiseste schlechte Gewissen zu haben. Dass diese Gewissenlosigkeit im Falle Eichmanns mit einer nahezu verblüffenden Gedankenlosigkeit einherging, veranlasste Arendt zu der Frage, ob *vielleicht das Denken als solches - die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt - zu den Bedingungen gehören (könnte), die die Menschen davon abhalten oder gerade dagegen prädisponieren, Böses zu tun.* (LG, S.15) Diese Frage wird zum Ausgangspunkt einer umfassenden Analyse der Denktätigkeit, ihrer Voraussetzungen und Bedingungen.

Um zu zeigen, wie Denken und Moral miteinander zusammenhängen, greift Arendt zunächst auf die bereits von Kant entwickelte Unterscheidung zwischen Denken und Erkennen zurück.¹⁵⁸ Denken beschränkt sich demnach im Gegensatz zum Erkennen nicht auf spezifische Gegenstände und kommt deshalb zu keinen feststehenden Ergebnissen. Es beschäftigt sich vielmehr mit Erfahrungen, die nicht unmittelbar anwesend sind, sondern die man im Alleinsein und mit Hilfe der Einbildungskraft vergegenwärtigen muss. In diesem Sinne ist alles Denken ein Nach-Denken, ein Erinnern von etwas, das *andenkende Nachhängen eines Wirklichen* (ÜR, S.279). Aus der Unterscheidung zwischen

¹⁵⁷ Zur aktuellen Diskussion des Eichmann-Berichts sei der kürzlich erschienene Band von Gary Smith empfohlen, der Aufsätze versammelt, die als Vorträge im Rahmen einer Tagung unter dem Titel *Zur Historiographie des Holocaust. Hannah Arendts ‚Eichmann in Jerusalem‘ Revisited* 1997 im Einstein-Forum in Potsdam stattfand. Hierzu Smith 2000.

¹⁵⁸ Hierzu vor allem *Das Denken*, in: LG, Bd.1 und *Über den Zusammenhang von Denken und Moral* in: VZ, S. 128-155. Bei Kant entspricht der Verstand dem Erkennen und die Vernunft dem Denken.

Denken und Erkennen entwickelt Arendt drei Thesen, die für den Zusammenhang von Denken und Moral von Bedeutung sind.¹⁵⁹ Erstens muss, wenn es einen solchen Zusammenhang gibt, die Fähigkeit zu denken jedem Menschen unabhängig von seinen geistigen und intellektuellen Voraussetzungen, von Herkunft und Bildungsstand zuerkannt werden, weil ansonsten moralische Urteilsfähigkeit ein Privileg von wenigen wäre. Zweitens dürfen wegen ihrer Ergebnislosigkeit von der Denktätigkeit keine moralischen Gebote, Regeln oder Definitionen darüber, was gut oder böse ist, erwartet werden. Wenn die Denktätigkeit, wie Arendt behauptet, einen *natürlichen Widerwillen* dagegen hat, *einen festen Grundsatz nicht mehr in Zweifel zu ziehen*¹⁶⁰, muss sie Menschen dazu befähigen können, unabhängig von vorgegebenen Moralvorstellungen eine besondere Situation zu beurteilen. Diese für das moralische Urteil notwendige Unabhängigkeit des Denkvermögens müsste sich drittens auch damit begründen lassen, dass das Denken immer *außer der Ordnung*¹⁶¹ ist und damit jeder Ordnung von Natur aus zuwiderläuft. Arendt verwendet hier eine Metapher Heideggers, um deutlich zu machen, warum das Denken so oft als etwas *Unnatürliches* empfunden wird, als etwas, das in seiner Zwecklosigkeit *dem Menschsein zuwider* ist (LG, S.84). Weil das Denken jede normale Tätigkeit unterbricht, weil es ein Innehalten erfordert im alltäglichen Leben und weil man sich im Denken aus der Welt der Erscheinungen vollkommen zurückziehen muss, gelten hier keine – seien es natürliche oder von Menschen gemachte - Regeln; alles steht in Frage.

Um die von ihr behaupteten moralisch relevanten Eigenschaften des Denkvermögens zu begründen, fragt Arendt danach, was Menschen überhaupt zum Denken bringt. Auf ihrer Suche nach den Quellen der Denktätigkeit findet sie zwei unterschiedliche Antworten in der griechischen und römischen Philosophie. Bei Plato beginnt alles Denken mit Staunen. *Das Staunen wird durch etwas Vertrautes, aber gewöhnlich Unsichtbares hervorgerufen, das die Menschen bewundern müssen.* (LG, S.144) Die Erfahrung des Staunens über das Unsichtbare, das sich in den Erscheinungen zeigt, wird von der Sprache aufgenommen und führt zum Denken in Worten. Arendt weist darauf hin, dass in solchem bewundernden Staunen kein Platz für die Wahrnehmung von Disharmonie, Hässlichkeit

¹⁵⁹ Vgl. hierzu VZ, S.135.

¹⁶⁰ *Kants handschriftlicher Nachlaß*, in KS, Bd.18, Nr.5019, 5036.

¹⁶¹ *Einführung in die Metaphysik*, Heidegger 1983, Bd.40, S.15.

oder Bösem gewesen sei und deshalb all dies in den Dialogen Platos keine Rolle gespielt habe.¹⁶² Weil das Böse in seiner Philosophie überhaupt keine Tiefe haben konnte, sondern einfach das war, als das es sich zeigte, war es nicht mit Ideen in Verbindung zu bringen. Dieser Platonische Gedanke vom Bösen als Oberflächenphänomen findet sich in Arendts Begriff von der ‚Banalität des Bösen‘ wieder. In der römischen Tradition hingegen, die an die griechische anknüpfte, entwickelte sich die Philosophie zu einer Wissenschaft, deren Nutzen darin bestehen sollte, die Verzweiflung von Menschen zu heilen, indem sie sich im Denken von der Welt lösten. Quelle dieses Denkens war nicht das bewundernde Staunen, sondern die Zerrissenheit von Menschen, die nach Versöhnung trachteten. In diesem Verständnis wurde Denken als Lebensführungskunst von Menschen angesehen, die in eine feindliche Welt geworfen waren, in der sie nun mit ihren Ängsten zurechtzukommen suchten. Trotz dieses gegensätzlichen Ausgangspunktes in der römischen Tradition zieht sich das Denken auch hier aus der Welt der Erscheinungen zurück und führt zu einer *Ausblendung des Körpers und des Selbst*, an deren Stelle die *Erfahrung als reine Tätigkeit* tritt, eine Tätigkeit, die zur Ausübung nur ihrer selbst bedarf. (LG, S.163) Denken existiert auch hier aus der Sicht der Erscheinungswelt immer im Verborgenen.

Arendt sucht deshalb nach Mitteln und Wegen, das Denken *aus seinem Versteck herauszulocken, gewissermaßen herauszukitzeln, auf dass es sich zeige* (LG, S.167). Sie findet, was sie sucht, bei Sokrates, einem nichtprofessionellen Denker, der in seiner Person die *scheinbar widersprüchlichen Leidenschaften* (LG, S.167) des Denkens und Handelns in dem Sinne vereinigte, dass er sich in beiden Sphären gleichermaßen bewegen und zwischen den Erfahrungen der Erscheinungswelt und dem Bedürfnis nachzudenken hin- und herwechseln konnte. Sokrates war in Arendts Augen ein Denker, *der immer Mensch unter Menschen blieb, der den Markt nicht scheute, der Bürger unter Bürgern war, der nichts tat und nichts beanspruchte, was nicht in seinen Augen jedem Bürger zukam* (LG, S.168). Seine Dialoge offenbarten wesentliche Eigenschaften des Denkens, die für Arendts Frage nach dem Zusammenhang von Denken und Moral von größter Bedeutung sind. Sokrates selbst beschrieb diese Eigenschaften am besten, wenn er sich gleichnishaft als *Stechfliege*, *Hebamme* und *Zitterrochen* bezeichnete, drei Metaphern, die Arendt ihrer Analyse zugrundelegt.¹⁶³ Als ‚Stechfliege‘ scheuchte Sokrates die Bürger zum Denken auf, ohne das alles Leben nach seiner

¹⁶² Mehr hierzu in: LG, S.151.

¹⁶³ Hierzu VZ, S.141f.

Auffassung nicht richtig lebendig war. Als ‚Hebamme‘ entband er sie von ihren Gedanken und entschied mit Hilfe seiner Fachkenntnis darüber, *ob es sich um ein richtiges Kind oder ein bloßes Windei handelte, das auszuräuchern sei* (LG, S.172). Er half den Menschen auf diese Weise, ihre Meinungen einer Prüfung zu unterziehen und dadurch zwischen Urteilen und Vorurteilen unterscheiden zu lernen, ohne ihnen aber *eine* Wahrheit zu geben. Sokrates‘ Erkenntnis, dass wir die Wahrheit zwar nie wissen, aber dennoch nicht aufhören können, nach ihr zu fragen, findet ihren Ausdruck in der Metapher vom ‚Zitterrochen‘. Selbst gelähmt, lähmt er jeden, der ihn berührt. Sokrates weiß um seine Ratlosigkeit und die lähmende Wirkung des Denkens, aber gerade darin sieht er den größten Ausdruck von Lebendigkeit. Denn erst im Innehalten und in der äußeren Ruhe, wozu die Lähmung zwingt, entsteht die Lebendigkeit des Fragens und Zweifelns, die in immer neuem Nachdenken und der Prüfung von Vorurteilen ihren Ausdruck findet und sich schließlich als Grundlage aller Urteile erweist.

In Hinblick auf die moralische Relevanz der Denktätigkeit findet Arendt bei Sokrates jedoch auch jene Erkenntnis, die ihrer Analyse der ‚Gedankenlosigkeit‘ Eichmanns zugrunde liegt: dass Menschen nicht nur Umgang mit anderen, sondern immer auch mit sich selbst haben, und dass sie deswegen immer schon *Zwei-in-Einem* sind. Diese Differenz innerhalb der eigenen Person befähigt dazu, mit sich selbst ins Gespräch zu kommen und den Unterschied immer wieder neu zu aktualisieren. Denken setzt also eine *Zweiheit* voraus, die Menschen allein dadurch in sich tragen, dass sie mit Bewusstsein ausgestattete Wesen sind.¹⁶⁴ Sich seiner selbst bewusst zu sein, bedeutet deshalb nichts anderes, als zu sich in Distanz gehen und sich selbst als anderen sehen zu können. Der ‚innere Dialog‘ ist kein Gespräch zwischen zwei Gleichen, sondern zwischen zwei Verschiedenen, die jedoch in einem freundschaftlichen Verhältnis zueinander stehen müssen. Die moralische Bedeutung dieser Dualität erschließt sich, wenn man wie Arendt den beiden Aussagen Sokrates‘ auf den Grund geht, dass es besser sei, Übel zu leiden als Übel zu tun, und dass er, Sokrates, lieber mit der ganzen Welt in Widerstreit läge als mit sich selbst.¹⁶⁵ Sich selbst zu widersprechen würde nämlich bedeuten, der

¹⁶⁴ Bewusstsein und Denken sind für Arendt keineswegs identisch, aber ohne Bewusstsein wäre Denken nicht möglich. Dazu heißt es bei ihr: *Was das Denken in seinem nicht endenden Prozeß aktualisiert, ist der Unterschied, der im Bewusstsein bloß als nackte Tatsache gegeben ist.* In LG, S.186.

¹⁶⁵ Die beiden Aussagen Sokrates‘ lauten wörtlich: *Es ist besser, Übel zu leiden als Übel zu tun*, in: Platon, *Gorgias*, 474b, und: *Es wäre besser für mich, dass meine Lyra oder ein Chor, den ich leitete, ganz falsch klänge, und dass noch*

eigene Gegner und von sich selbst entzweit zu sein, was für Sokrates schwerer wiegt als die Entzweiung von allen anderen. Weil man mit dem Gesprächspartner in sich selbst zusammenleben können muss, dem ‚inneren Gefährten‘, der immer dann in Erscheinung tritt, wenn man allein ist, sollte man besser mit ihm befreundet sein als ihn zum Feind zu haben. Befreundet sein kann man jedoch nach Sokrates Auffassung eher mit dem Leidenden als mit dem Übeltäter, weshalb es besser sei, Übel zu leiden als Übel zu tun.

Dem ‚inneren Gefährten‘ kann man nicht entrinnen, höchstens ausweichen oder versuchen, ihn zum Schweigen zu bringen. Weil Menschen, solange sie leben, mit sich selbst zusammenleben müssen, kann Denken im Sokratischen Sinne sie daran hindern, Böses zu tun. In der Unausweichlichkeit dieser immer neuen Selbstbefragung erkennt Arendt die moralische Dimension des Denkens. Denken vollzieht sich also in einem ständigen Dialog, in dem man selbst Fragender und Antwortender zugleich ist. Einziges Kriterium dieses inneren Dialogs ist die Übereinstimmung mit sich selbst. Übereinstimmung meint jedoch nicht Gleich-Sein oder Gleich-Werden, also Identität der beiden Gesprächspartner, sondern deren Anfreundung als Verschiedene, so dass sie in der Welt als Einer, als eine Person erscheinen können. Die Stimme des Freundes, die im modernen Denken auch als ‚Gewissen‘ bezeichnet wird, ist deshalb als *kritischer Begleiter und Fluchtverhinderer...keine Verdopplung meiner selbst und somit zur Selbstbestätigung ungeeignet*¹⁶⁶. Sie ist stattdessen die andauernde Aufforderung zu kritischer Selbstprüfung, in der die Perspektiven aller anderen zum Maßstab des eigenen ‚Seelenheils‘ werden. Das Gewissen als die *vorwegnehmende Angst vor...nachträglichen Gedanken* (LG, S.189) kann zwar keine positiven Vorschriften geben, fordert aber, Rechenschaft vor sich selbst für die begangenen Taten abzulegen, was unter Umständen genug sein kann, um bestimmte Dinge eben nicht zu tun. *Für das denkende Ich und seine Erfahrung ist das Gewissen, das ‚den Menschen mit Hindernissen anfüllt‘, ein Nebenergebnis. Welche Gedankengänge auch das denkende Ich durchläuft, das Selbst, das wir alle sind, sollte nichts tun, das verhinderte, dass die Zwei-in-einem Freunde sind und im Einklang miteinander leben.* (LG, S.190)

so viele Menschen mit mir uneins wären, als dass ich, der ich Einer bin, nicht im Einklang mit mir selbst sein und mir widersprechen sollte. In Platon, ebd., 482c.

¹⁶⁶ Thürmer-Rohr 2000, S.17.

Arendts Gewissensbegriff unterscheidet sich damit grundsätzlich von einem scheinbar automatisch funktionierenden Gewissen, das Menschen von klein auf anezogen wird und das unabhängig von der Situation stereotyp die erlernten Verhaltensregeln zum Maßstab des eigenen Handelns erklärt. Nicht die Stimme einer Autorität, sondern das Zwiegespräch mit dem Freund und Begleiter, der im Denken immer anwesend ist, bestimmt die Gewissensentscheidung. Das (vorgestellte) Gespräch mit den Anderen wird zum Ausgangspunkt des inneren Zwiegesprächs, in dem das moralische Urteil gefällt wird. Die entscheidende Frage ist hier die nach dem Zusammenlebenkönnen mit sich selbst, nach dem freundschaftlichen Verhältnis von Ich und Selbst. Der Andere, ‚Dritte‘, der eigentlich insofern der ‚Erste‘ ist insofern, als ohne seine Existenz der innere Dialog gar keinen Gegenstand erfahren würde, ist an diesem Gespräch nicht mehr direkt beteiligt. Im Denken ist man mit sich selbst allein, genauer: zu zweit. Dem Denken voraus geht jedoch immer die Begegnung mit anderen; *man spricht zunächst mit anderen, ehe man mit sich selbst spricht und sich über den Gegenstand des vorigen Gesprächs Gedanken macht, worauf man entdeckt, dass man ein Zwiegespräch nicht nur mit anderen, sondern auch mit sich selbst führen kann* (LG, S.188). Beiden Gesprächen gemeinsam ist das Grundkriterium der Freundschaft, das Sokrates aus dem Gespräch mit anderen auf den ‚inneren Dialog‘ überträgt. Nur, wer mit sich selbst spricht wie mit einem Freund und zu sich selbst nicht in Widerspruch gerät, kann seine Urteilsfähigkeit im moralischen Sinne bewahren.

Versprechen und Verzeihen

Die Urteilsfähigkeit in ihrer moralischen Dimension erweist sich aber nicht nur im Denken, sondern auch in der Fähigkeit von Menschen, Versprechen zu geben und zu halten, die Arendt als *moralisches Phänomen par excellence* (DT I, S.135) bezeichnet. Versprechen geben Menschen in der Regel anderen, denen gegenüber sie sich zu etwas verpflichten. Um etwas versprechen zu können, brauchen Menschen einander und sie brauchen eine gemeinsame Welt, die gleichsam durch ihr Versprechen erneuert wird. Ein Versprechen hat jedoch nur Sinn unter der Voraussetzung, dass sein Nicht-Einhalten für die einzelne Person so problematisch wird, dass dadurch eine Grenze überschritten wird, die vom Gewissen nicht mehr tolerierbar ist. Arendt bezieht sich hier ähnlich wie in ihrer Analyse der Denktätigkeit auf das Kriterium der ‚inneren Widerspruchsfreiheit‘ als moralische Voraussetzung, anderen überhaupt etwas versprechen zu können. Die Fähigkeit zu versprechen erscheint damit als ein moralisches Phänomen, das jedoch im Bereich des Politischen unabdingbar ist und sich im juristischen Bereich in den Verträgen, die innerhalb eines Gemeinwesens abgeschlossen werden, niederschlägt. Indem Menschen anderen etwas versprechen, machen sie sich

für sich selbst ebenso wie für die Welt *berechenbar*. Deswegen bezeichnet Arendt das Vermögen, Versprechen zu geben, auch als *Heilmittel gegen die Unabsehbarkeit - und damit gegen die chaotische Ungewissheit alles Zukünftigen* (VA, S.231). Die Verbindlichkeit, die Menschen mit anderen und sich selbst im Versprechen eingehen, wird zum Maßstab der moralischen Urteilsfähigkeit.

So wie sich die Fähigkeit zu versprechen auf die gemeinsame Zukunft von Menschen bezieht, richtet sich das Verzeihen auf die gemeinsame Vergangenheit. Die Fähigkeit zu verzeihen ist für Arendt das *Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit - dagegen, dass man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wusste und nicht wissen konnte, was man tat* (ebd.). Auch im Verzeihen begegnen moralisch und politisch relevante Aspekte einander. Verzeihen kann nur ein einzelner Mensch, der im Gespräch mit sich selbst über die Grenzen der eigenen Möglichkeiten wie auch die der anderen reflektieren und sich auf diese Weise mit dem in der Welt Geschehenen versöhnen kann. Angewiesen ist er dabei jedoch immer auf die anderen, mit denen er diese Welt gemeinsam bewohnt und deren Taten Gegenstand seines Verzeihens sind. Im Verzeihen entbinden Menschen einander von den Folgen ihres Handelns, so dass ein Neuanfang möglich wird und man nicht bis an sein Lebensende an den Folgen nur einer Tat zu tragen hat. Insofern liegt im Verzeihen eine Garantie für menschliches Handeln überhaupt. Weil Verzeihen immer bedeutet, sich mit etwas Vergangenem zu versöhnen, liegt darin zugleich eine Gewähr dafür, dass Menschen sich von überholten Urteilen und Vorurteilen befreien und immer wieder aufs Neue beginnen können zu urteilen. Im Zutagetreten der Urteilsfähigkeit wird offenbar, ob wirklich eine Versöhnung stattgefunden hat. Zu dieser Versöhnung jedoch können Menschen nur im Gespräch mit sich selbst finden.

Dass Arendt sowohl Versprechen als auch Verzeihen in erster Linie als moralische Phänomene betrachtet, hängt damit zusammen, dass beide Fähigkeiten auf den ‚inneren Dialog‘ angewiesen sind, den Menschen nur als Einzelne und im Alleinsein führen können. Keine andere Instanz als das eigene Gewissen kann darüber entscheiden, ob man die mit anderen getroffenen Verbindlichkeiten einhält bzw. sich mit den Taten von Menschen zu versöhnen in der Lage ist. Insofern erweist sich im Versprechen und Verzeihen auch die moralische Urteilsfähigkeit von Menschen. Beide Vermögen sind jedoch ebenso von der Gegenwart anderer Menschen abhängig und insofern politisch, als sie sich überhaupt nur unter der Bedingung der Pluralität und im Bezug auf andere realisieren können. *Denn niemand kann sich selbst verzeihen, und niemand kann sich durch ein Versprechen gebunden fühlen, das er nur sich selbst gegeben hat. Versprechen, die ich mir selbst gebe, und ein Verzeihen,*

das ich mir selbst gewähre, sind unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel. (VA, S.232) Um überhaupt versprechen und verzeihen zu können, bedürfen Menschen einer Mit-Welt, die einerseits dadurch, dass sie eine Person auf gegebene Versprechen festlegt, deren Identität garantiert, und die andererseits, indem sie dieselbe Person von den Folgen ihrer Taten entbinden kann, jedem ermöglicht, neu anzufangen und zu handeln. Für Arendt sind Versprechen und Verzeihen deshalb auch unmittelbar mit dem Vermögen des Handelns verbunden und als solche ausdrücklich der politischen Sphäre zugeordnet. Wie aber lässt sich diese Verankerung im Politischen verstehen, wenn Arendt auf der anderen Seite meint, dass sich alle Moral auf das Versprechen und Halten von Versprochenem reduzieren lasse?¹⁶⁷

Im Versprechen sind Menschen verbunden mit anderen, denen gegenüber sie sich zu Verbindlichkeit verpflichtet haben. Sie müssen jedoch auch im Gespräch mit sich selbst sein, um jederzeit überprüfen zu können, ob sie im Sinne ihres Versprechens handeln. Insofern besteht hier kein Widerspruch zwischen dem politischen und dem moralischen Bereich, sondern beide sind in der Fähigkeit zu versprechen miteinander verbunden. Die moralische Urteilsfähigkeit, die des Versprechens und Verzeihens bedarf, ist also angewiesen auf die Existenz eines politischen Bereichs, auf dessen Erscheinungen sie Bezug nimmt, geht jedoch nicht darin auf. Arendts Unterscheidung dient dem Verstehen der verschiedenen Dimensionen von Welt und Selbst, die hier aufeinandertreffen, nicht deren Trennung voneinander. Weil Menschen immer politische Wesen sind, insofern sie unter der Bedingung der Pluralität leben, und moralische Wesen, insofern sie sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtig sind, treffen diese unterschiedlichen Dimensionen in einer Person unweigerlich aufeinander. Die besondere Stellung des Urteilsvermögens zwischen Handeln und Denken, Welt und Selbst, Politik und Moral im Arendt'schen Denken tritt gerade in der Fähigkeit zu versprechen und zu verzeihen deutlich hervor.

Abwendung vom Kategorischen Imperativ

Das Zusammentreffen von Welt und Selbst, von Pluralität und ‚innerem Dialog‘ im moralischen Urteil wird offenkundig auch in Arendts Rezeption des Kant'schen Moralbegriffs. Die Konzeption eines autonomen Subjekts, das im ‚Kategorischen Imperativ‘ die Maxime für sein Handeln findet, weist Arendt zurück, knüpft jedoch an die im selben Zusammenhang von Kant entwickelte

¹⁶⁷ Hierzu DT I, S.49, in Nordmann 1994, S.93.

Forderung nach ‚innerer Widerspruchsfreiheit‘ an und verbindet diese mit den bereits diskutierten politischen Voraussetzungen der Urteilskraft, der Publizität und der ‚erweiterten Denkungsart‘. Arendt stellt damit eine Verbindung zwischen politischen und moralischen Urteilen her, wie sie in Kants eigener Moralphilosophie nicht existiert. In der Rezeption ist Arendt genau in diesem Punkt immer wieder vorgeworfen worden, dass sie zwei gegensätzliche Konzeptionen miteinander zu verbinden sucht, ohne die dabei entstehenden Widersprüche aufzulösen.¹⁶⁸ Benhabib spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer *normativen Lücke*¹⁶⁹, die infolge einer fehlenden Vermittlung zwischen diesen beiden Modellen in der Analyse des Urteilsvermögens entstanden sei. Tatsächlich gelingt es Arendt nicht, politische und moralische Dimension der Urteilsfähigkeit in Übereinstimmung miteinander zu bringen, was jedoch auch gar nicht ihre Absicht ist. Sie versucht vielmehr mit Hilfe der ‚erweiterten Denkungsart‘ eine Verbindung zwischen beiden herzustellen, ohne jedoch die Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Vermögen und Voraussetzungen des Urteilens aufzuheben. Problematisch ist dabei, und in diesem Punkt muss man Benhabib wohl Recht geben, dass Arendt die Beziehung zwischen dem Handeln und dessen moralischen Beschränkungen nicht näher untersucht und sich ihre Überlegungen auf einer Abstraktionsebene bewegen, die Antworten auf die unmittelbaren politischen Erfordernisse und Konflikte nicht geben können. Wenn daraus jedoch das Fehlen *normativer Grundlagen des Politischen*¹⁷⁰ in Arendts Werk abgeleitet wird, so geht diese Kritik an Arendt insofern vorbei, als sie sich in ihrer Analyse des Urteilsvermögens vor dem Hintergrund des Totalitarismus bewusst von jeglicher Festschreibung politischer oder moralischer Vorgaben im Sinne bestimmter Normen und Regeln verabschiedet. Die einzige Voraussetzung des Politischen, auf die Arendt immer wieder verweist und die auch in ihren Moralbegriff Eingang findet, ist die Pluralität als *Bedingtheit* menschlicher Existenz, nicht jedoch als von Menschen zu errichtende *normative Grundlage*. In diesem Kontext ist auch ihre Abwendung vom ‚Kategorischen Imperativ‘ Kants zu verstehen.

Im Mittelpunkt des ‚Kategorischen Imperativs‘ als Maßstab moralischer Urteile steht ein von anderen unabhängiges Selbst, das der Pluralität der Welt entzogen ist und auf der Grundlage eines

¹⁶⁸ Vgl. hierzu Kapitel 1c). Über die Rezeption des Arendtschen Urteilsbegriffs.

¹⁶⁹ Benhabib 1996, S.302.

¹⁷⁰ ebd., S.304.

normativen Prinzips entscheidet. Der ‚Kategorische Imperativ‘ verlangt, dass jede private Maxime durch Beratung mit der eigenen Vernunft einer Überprüfung unterzogen werden muss, in der man herausfindet, ob diese Maxime auch dazu taugt, zum *allgemeinen Gesetz* zu werden.¹⁷¹ Böse ist bei Kant deshalb nicht, wer Böses *will*, sondern wer sich solcher Überprüfung entzieht und auf der Privatheit einer Maxime besteht. Die Frage nach der Unterscheidung zwischen gut und böse ist somit nicht von den Motiven einzelner Menschen, sondern von der Übereinstimmung der handlungsleitenden Maxime mit dem Sittengesetz abhängig. Böses zu *wollen*, war für Kant gar nicht möglich, weil er überzeugt davon war, dass es ein universelles Gesetz in Form eines *großen Zwecks der Natur* gäbe, innerhalb dessen es zum Wesen des Bösen gehören würde, sich selbst zu zerstören.¹⁷² Die Erfahrung der totalen Herrschaft hat Kant in dieser Hinsicht Unrecht gegeben und eher Macchiavellis Auffassung bestätigt, der zufolge das Böse sich ungebremst ausbreiten würde, wenn die Menschen ihm nicht - sogar auf die Gefahr hin, selber Böses zu tun - widerstehen könnten. Aber auch Macchiavelli hatte keine Vorstellung davon, dass es unter bestimmten Bedingungen, wie denen der totalen Herrschaft, besser sein konnte, gar nichts zu tun, als sich mit allen Mitteln dem Bösen entgegenzustellen. Dass das Böse selbst die Eigenschaften verlieren könnte, an denen Menschen es gewöhnlich erkennen, und dass damit die Begriffe der Tradition selbst untauglich würden, das hätte auch die weitsichtigste Philosophie nicht erahnen können.

Dieser Traditionsbruch ist es, vor dessen Hintergrund weder Macchiavellis noch Kants Antworten geeignet erscheinen, die moralischen Probleme, die mit der totalitären Erfahrung in die Welt gekommen sind, zu bewältigen. Deshalb wendet sich Arendt von der Kant'schen Moralphilosophie ab, an der sie vor allem den Absolutheitsanspruch des ‚Kategorischen Imperativs‘ kritisiert. In seiner rigiden Moralität würde dieser vielmehr zu einer Quelle von Übeltaten werden, wenn es ein universelles Gesetz im Sinne Kants nicht gibt. Darüber hinaus widerspreche der ‚Kategorische Imperativ‘ mit seinem absoluten Geltungsanspruch der Relativität zwischenmenschlicher

¹⁷¹ *Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.* Kant, *Metaphysik der Sitten*, BA 52, KW, Bd.6, S.51.

¹⁷² *Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesamt zu unterjochen; und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich ferner hin von selbst erhält, herrschend zu machen.* Kant, *Über den Gemeinspruch...*, A281f, KW, Bd.9, S.171.

Beziehungen und vernachlässige die Pluralität von Menschen, indem er in erster Linie an den Willen eines Menschen gebunden bliebe.¹⁷³ Deshalb findet lediglich die Forderung Kants nach ‚Widerspruchsfreiheit‘ als unabdingbares Kriterium der moralischen Urteilsfähigkeit Eingang in Arendts Überlegungen. Das zweite Kriterium entdeckt Arendt nicht in der Kant’schen Moralphilosophie, sondern in der *Kritik der Urteilskraft*, nämlich das Prinzip der ‚erweiterten Denkungsart‘, der Einbeziehung der Meinungen aller anderen in das eigene Urteil. Schnabl zufolge ist es dieser *Einbruch des Anderen*, der die moralische Verantwortung bei Arendt begründet und das *moralische Selbst*¹⁷⁴ konstituiert. Hier zeigt sich erneut die enge Verbindung, die zwischen der moralischen und der politischen Dimension der Urteilsfähigkeit besteht. So, wie ohne die Forderung nach innerer Widerspruchsfreiheit der ‚Einbruch des Anderen‘ folgenlos bleibt für die eigene Existenz, muss auch das ‚innere Zwiegespräch‘ ohne die Begegnung mit den Meinungen anderer auf Dauer in die Leere laufen.

Arendts Überlegungen zur moralischen Urteilsfähigkeit beziehen die Pluralität als Grundfaktum und Bedingtheit menschlicher Existenz ein, indem sie die Forderung Kants nach ‚innerer Widerspruchsfreiheit‘ als Voraussetzung des ‚Kategorischen Imperativs‘ mit der ‚erweiterten Denkungsart‘ als Voraussetzung der ‚ästhetischen Urteilskraft‘ verbinden. Ist die ‚innere Widerspruchsfreiheit‘ angewiesen auf ein Interesse am eigenen Selbst, mit dem man im Sinne des Sokratischen Denkens in Freundschaft miteinander leben können muss, so bedarf die ‚erweiterte Denkungsart‘ des Interesses an der Welt und der Einbeziehung aller anderen qua Vorstellungskraft. Beide verbinden sich im moralischen Urteil, dessen entscheidender Maßstab jedoch die urteilende Person bleibt, die im denkenden Zwiegespräch mit sich selbst und den vorgestellten anderen über ihre Handlungen in der Welt entscheiden und deren Folgen tragen muss. Was hier theoretisch von Arendt entwickelt wird, erweist sich in der Praxis jedoch kaum als einfach handhabbar. Denn Selbst- und Welt-Interesse stimmen kaum a priori überein, sondern stehen oftmals im Widerspruch zueinander.

¹⁷³ Hierzu ausführlich U, S.29ff. In ihrem Denktagebuch bezeichnet Arendt Kants Moralvorstellung als eine *Moral der Ohnmacht*, weil es allein um das Selbst gehen würde und von den Mitmenschen kaum die Rede sei. Solche *Gesinnungsethik* sei jedoch nur berechtigt in Situationen, in denen man für die Welt keine Verantwortung mehr übernehmen könne, weil der Raum dafür - der zwischenmenschliche Raum – vollkommen zerstört sei. Hierzu DT II, S.818.

¹⁷⁴ Schnabl 1999, S.338.

Darin liegt gerade die Schwierigkeit allen Urteilens begründet. Unter totalitären Bedingungen, wo die Welt zwischen Menschen radikal zerstört ist, bleibt allein das Selbst-Interesse als letzter Grund für die Bewahrung der Urteilsfähigkeit. Das ‚Nur-Moralische‘ wird zum Rettungsanker - zumindest für die einzelne Person - , wenn das Politische zerstört ist. Bedeutet das umgekehrt, dass, wenn man auf das Moralische zurückgreifen muss, die Welt schon nicht mehr in Ordnung ist? Arendts Antwort auf diese Frage liegt jenseits solcher Polarisierungen. Ihre Neubestimmung der moralischen Grundlagen des Urteilsvermögens versucht gerade vor dem Hintergrund des Totalitarismus den Zusammenhang zwischen der Gewissensentscheidung des Einzelnen und der Einbeziehung der wirklichen bzw. vorgestellten Anderen in das eigene Urteil aufzuzeigen, wobei dem Bereich des Politischen die eindeutige Priorität zukommt. Wenn dieser Bereich gefährdet ist, erweist sich auch das moralische Urteilsvermögen bei den meisten Menschen als kaum noch tragfähig. Der *melancholische Zug*¹⁷⁵, den Benhabib in dieser Erkenntnis Arendts sehen will, erscheint im Kontext der totalitären Erfahrung eher als Anzeichen eines geschärften Realitätssinns, der sich in der theoretischen Auseinandersetzung insofern niederschlägt, als Arendt versucht, das Zusammenwirken der unterschiedlichen Voraussetzungen moralischer und politischer Urteilsfähigkeit aufzuzeigen, ohne die damit verbundenen Schwierigkeiten zu übersehen.

Persönliche Verantwortung statt Kollektivschuld

Die moralische Urteilsfähigkeit findet bei Arendt ihren wohl konkretesten Ausdruck in der persönlichen Verantwortung, die Menschen für die von ihnen begangenen Taten übernehmen müssen. In der Kontroverse um ihren Eichmann-Bericht¹⁷⁶ äußerte sich Arendt in einem Vortrag, den sie 1964 und 1965 an mehreren amerikanischen Universitäten¹⁷⁷ hielt, ausführlich zu diesem Thema, nachdem ihr vorgeworfen worden war, Eichmann von seiner Verantwortung entlastet zu haben, indem sie ihn ‚nur‘ als funktionierendes Rädchen innerhalb des totalitären Apparates und damit als

¹⁷⁵ Benhabib 1996, S.301.

¹⁷⁶ Zu den Reaktionen und Vorwürfen nach der Veröffentlichung des Eichmann-Berichts Young-Bruehl 1986, S.477ff.

¹⁷⁷ Der Vortrag wurde veröffentlicht unter dem Titel *Die persönliche Verantwortung unter der Diktatur*. In: Konkret 6/91, S.34-45.

‚Opfer‘ des Systems dargestellt habe.¹⁷⁸ Von jüdischer Seite musste sie sich wegen der Erwähnung der Zusammenarbeit Eichmanns mit den ‚Judenräten‘ sogar einer fehlenden Solidarisierung mit den Opfern bezichtigen lassen.¹⁷⁹ Die niederschmetternden Vorwürfe und Kritiken des Eichmann-Berichts bezogen sich vor allem auf die These von der ‚Banalität des Bösen‘, die solcherart aus dem Zusammenhang ihrer Analyse herausgerissen wurde, dass aus der ‚Banalität‘ des Täters auf einmal die ‚Banalität‘ der Taten wurde. Arendts Versuch, Eichmanns Person und die von ihm begangenen Verbrechen im Kontext des totalitären Systems zu verstehen, legte man ihr als Rechtfertigung des Täters aus, ein Gedanke, der bei genauer Lektüre des Buches jeglicher Grundlage entbehrt. Im Gegenteil unternahm Arendt nicht die leiseste Anstrengung, irgendetwas an Eichmann oder seiner Geschichte zu finden, dass ihn in ein besseres Licht gerückt hätte. Die moralische Bewertung verstand sich für sie von selbst, dazu bedurfte es keines Berichts. Ihrer eigenen Einschätzung zufolge war jedoch ein großer Teil der Missverständnisse dadurch entstanden, dass die Öffentlichkeit auf ihren *Tatsachenbericht* (PV, S.34) mit einer Reihe moralischer Fragen reagierte, die sie zum Teil gar nicht aufgeworfen oder nur beiläufig erwähnt hatte. Der Gedanke, dass man ihre Formulierung von der ‚Banalität des Bösen‘ falsch verstehen konnte, war Arendt selbst gar nicht in den Sinn gekommen, weil für sie die ‚Banalität‘ des Täters so offenkundig zutage trat. Dass dennoch diese Tatsache sofort mit einer von ihr nicht intendierten moralischen Bewertung in Zusammenhang gebracht wurde, veranlasste Arendt dazu, sich ausführlich zu der Frage nach politischer und persönlicher Verantwortung zu äußern.

¹⁷⁸ Hierzu u.a. Krummacher 1964, Robinson 1965, BWS.

¹⁷⁹ Dan Diner geht in einer neueren Untersuchung der Frage nach, warum der Eichmann-Bericht in der jüdischen Öffentlichkeit zu einer so vehementen und erregten Auseinandersetzung, in weiten Teilen auch zu empörter Ablehnung geführt hat. Diner zeigt, daß Arendts These von der ‚Banalität des Bösen‘ zwar aus der Perspektive eine Gesamtanalyse der totalen Herrschaft verstehbar ist, jedoch mit den Erfahrungen der Opfer kaum in Übereinklang gebracht werden kann. Deren erfahrener Realität entspräche eher die von Staatsanwalt Hausner vertretene These von der Monstrosität der Taten Eichmanns, gegen die sich Arendt ausdrücklich absetzt. Diner spricht deswegen von einer Tendenz Arendts, *die gewesene historische Wirklichkeit mit einer universellen Möglichkeit auf Kosten der Vergangenheit zu kontrastieren*, die es erfordere, *die Evidenz der gewesenen Wirklichkeit immer wieder zu dekonstruieren und dabei notwendig die Gefühle der Opfer zu verletzen*. Insofern läge der Schluss nahe, dass Arendts ganze Argumentation *mehr mit der rechtfertigenden Perspektive der Täter als mit der durch Leid gezeichneten Sicht der Opfer gemein* habe. Diner 2000, S.129.

Arendts Unterscheidung zwischen politischer und persönlicher Verantwortung geht auf ihre Unterscheidung von Politik und Moral zurück und ist von besonderer Bedeutung, wenn man sich die Zerstörung dieser verschiedenen Bereiche durch die totalitären Herrschaftsapparate vergegenwärtigt. Politische Verantwortung misst sich demnach an der Art und Weise der politischen Beteiligung innerhalb eines Systems. Jeder, der in irgendeiner Form am öffentlichen Leben teilhat, übernimmt damit auch politische Verantwortung, wenngleich sich deren Maß je nach Einfluss und Stellung einer Person im System unterscheidet. Politische Verantwortung geht, weil sie die Folgen für die Welt betrifft, über die Taten und Untaten einer bestimmten Regierung hinaus und muss von deren Nachfolgern übernommen werden, so wie auch jede Nation Verantwortung für die Taten und Untaten ihrer Vergangenheit übernehmen muss. Persönliche Verantwortung hingegen übernehmen Menschen allein sich selbst gegenüber, indem sie mit ihrem ‚inneren Gefährten‘ ein stilles Zwiegespräch führen und ihr Tun einer kritischen Überprüfung unterziehen. Totalitäre Systeme haben – und das macht die Unterscheidung in diesem Fall so schwierig – sowohl die politischen als auch die moralischen Voraussetzungen der Urteilsfähigkeit so weitgehend zerstört, dass politische und persönliche Verantwortung kaum noch zu erkennen waren. Von der politischen Verantwortung entlastete das Führerprinzip, demzufolge es unter den Bedingungen der totalen Herrschaft nur noch einen Mann gab, *der Entscheidungen fällen konnte und dies auch tat und von daher politisch voll verantwortlich war - und das war Hitler, der deshalb einmal ganz korrekt und ohne jeden Anflug von Größenwahn sich selbst als den einzigen unersetzlichen Menschen in Deutschland beschrieb. Jeder andere, von ganz oben bis ganz unten, der irgendetwas mit öffentlichen Angelegenheiten zu tun hatte, war tatsächlich ein Rädchen, ob ihm das bewusst war oder nicht.* (PV, S.39) Das Führerprinzip ermöglichte es selbst noch hochrangigen NS-Kadern, ihre eigene politische Verantwortung nach ‚oben‘ zu delegieren. Von der persönlichen Verantwortung entlastete die Ideologie, in deren Erfüllung die große gemeinsame Aufgabe aller ‚Dazugehörigen‘ bestand. Auch die Ideologie fand ihre leibhaftige Verkörperung im ‚Willen des Führers‘, der wie im Falle Eichmanns die Stimme des eigenen Gewissens ersetzte.

Die von Arendt beschriebenen Mechanismen totalitärer Systeme zur Zerstörung politischer und moralischer Urteilsfähigkeit mündeten jedoch keineswegs in der Schlussfolgerung, dass niemand außer Hitler Verantwortung für die Verbrechen des NS-Systems getragen habe. In ihrem Bemühen um die Wiedergewinnung der Urteilsfähigkeit wie der Verantwortlichkeit von Menschen verweist Arendt vielmehr darauf, dass letztendlich alle Regierungen, selbst Tyranneien, auf Zustimmung und Konsens beruhen und dass demnach die ganze ‚Rädchentheorie‘, auf die sich Eichmann selbst in seiner

Verteidigung berief, auf eine Verwechslung von Gehorsam und Unterstützung zurückgeht. Eine solche Verwechslung ist jedoch keineswegs nur unter totalitären Bedingungen anzutreffen, sondern kennzeichnet bürokratische Systeme im allgemeinen, die davon ausgehen, dass jede Person innerhalb des Apparates funktionieren und austauschbar sein muss, weshalb von jedem unbedingter Gehorsam im Sinne des Systems gefordert wird. Wenn Arendt dazu auffordert, Gehorsam als einen Akt der Unterstützung zu verstehen und damit ‚Rädchen‘ in handelnde Personen zurückzuverwandeln, die für ihre Taten persönlich und politisch haften müssen, so antwortet sie damit nicht allein auf die totalitäre Erfahrung, sondern auch auf die allen modernen Massengesellschaften inhärente Gefahr der Verwandlung von handelnden Menschen in bloße Funktionsträger. Wo immer sich erwachsene Menschen auf Gehorsam berufen, haben sie ihre Würde als zum Handeln und Urteilen begabte Wesen bereits verspielt. Sinnvoll ist Gehorsam nach Arendts Auffassung allein in der ‚Kinderstube‘, weil nur Kinder wie Sklaven hilflos werden, wenn sie die Kooperation verweigern. Im Bereich des Politischen jedoch, in der Welt, wo Menschen sprechend und handelnd zusammenkommen, sind sie angewiesen auf die Zustimmung und Unterstützung anderer, ohne die niemand jemals zu öffentlicher Anerkennung gelangen könnte. Dieser Gedanke Arendts, der im antiken Polis-Modell seinen Ursprung hat, verweist darauf, dass auch ein Einzelner, sei er noch so mächtig, seine Macht allein aus der Unterstützung anderer bezieht, ohne die er so bedeutend oder unbedeutend wie sie wäre.¹⁸⁰

Selbst unter totalitären Bedingungen gab es noch wenige Menschen, die wie Arendt verstanden, dass alle Macht auf Zustimmung und Unterstützung, nicht jedoch auf Gehorsam beruht und damit ihre Urteilsfähigkeit bewiesen. So appellierten die Mitglieder der Münchener Widerstandsgruppe ‚Weiße Rose‘ in ihren Flugblättern an die Vernunft der Deutschen mit den Worten, dass jedes Volk nur die Regierung verdienen würde, die es auch ertrage. Arendt geht in ihrer Beurteilung der Situation darüber hinaus, indem sie nicht von ‚ertragen‘, sondern von ‚zustimmen‘ spricht, was noch deutlicher auf den aktiven Charakter dieser Unterstützung verweist. Denn wer zustimmen kann, ist auch in der Lage, seine Zustimmung zu verweigern. Unter totalitären Bedingungen konnten nur diejenigen ihre Würde bewahren, die solche Zustimmung verweigerten und sich jeglichen öffentlichen Engagements

¹⁸⁰ *Worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, ist die Einsicht, dass kein noch so starker Mensch jemals irgendetwas Gutes oder Schlechtes ausführen kann ohne die Hilfe anderer, die das Vorhaben verwirklichen. Was wir hier vor uns haben, ist die Vorstellung einer Egalität, bei der als ‚Führer‘ derjenige gilt, der niemals mehr als nur der erste unter seinesgleichen ist, der nur als primus inter pares gilt. Diejenigen, die ihm zu gehorchen scheinen, unterstützen in Wirklichkeit ihn und sein Unternehmen. (PV, S.45)*

enthielten, indem sie sich allein auf ihre persönliche Verantwortung beriefen. Das waren in Arendts Augen diejenigen, die bei allem, was sie taten, noch wussten, dass sie mit sich selbst als einem Mörder nicht zusammenleben könnten und die deshalb beschlossen, *nichts* zu tun und sich völlig aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen. Der Vorwurf der ‚Verantwortungslosigkeit‘, der gerade gegen diese wirklichen ‚inneren Emigranten‘ erhoben worden ist, wird von Arendt mit der Begründung verworfen, dass politische Verantwortung ein Minimum an politischer Macht voraussetzen würde. Im Gegensatz zu all denen, die mitmachten und Unterstützung leisteten, hätten diejenigen, die allein nach ihrer persönlichen Verantwortung fragten, verstanden, dass unter totalitären Bedingungen jede Beteiligung am öffentlichen Leben ein Akt der Zustimmung zur totalitären Umgestaltung der Welt bedeutete. Indem sie sich die Gewissensfrage und damit die Frage nach ihrer persönlichen Verantwortung stellten, konnten sie ihre Urteilsfähigkeit auch unter den Bedingungen der totalen Herrschaft bewahren, wo ihr Nicht-Handeln zu einer Art Handeln wurde. Wenn also wie im Totalitarismus die Welt zwischen Menschen auf dem Spiel steht, kann die Frage nach der persönlichen Verantwortung zum alles entscheidenden Kriterium für die Bewahrung der Urteilsfähigkeit von Menschen werden.

Arendts Berufung auf die persönliche Verantwortung als ausschlaggebendem Kriterium der Urteilsfähigkeit im moralischen Sinne schließt die Zurückweisung jeglicher ‚Kollektivschuld‘ ein. Denn die Kategorie ‚Schuld‘ – und hier knüpft Arendt offensichtlich an Jaspers an¹⁸¹ – kann niemals einem Kollektiv zugewiesen werden; kollektiv gibt es höchstens eine Haftung, die auf die politische Verantwortung des deutschen Volkes für die Verbrechen des Nationalsozialismus antwortet. *Es hat sich wohl inzwischen herumgesprochen, dass es eine Kollektivschuld nicht gibt und auch keine Kollektivunschuld und dass, wenn es dergleichen gäbe, niemand je schuldig oder unschuldig sein könnte. Was es aber wohl gibt, ist eine Kollektivhaftung im politischen Bereich, die in der Tat unabhängig ist von dem, was man selbst getan hat, und daher weder moralisch zu werten noch gar in strafrechtlichen Begriffen zu fassen ist.* (EJ, S.68) Die Frage nach der Schuld muss hingegen jeder Einzelne mit sich selbst verhandeln, indem er sich die Frage nach seiner persönlichen Verantwortung stellt. Eine moralische Beurteilung kann deshalb nur vor dem ‚inneren Gerichtshof‘ erfolgen, vor dem man mit sich selbst verhandelt. Wegen des bloß subjektiven Charakters des Gewissens kann niemals

¹⁸¹ Jaspers hatte bereits 1946 in seiner Schrift *Die Schuldfrage* ausführlich das Problem der Kollektivschuld behandelt. Arendt und Jaspers führten zudem einen intensiven Briefwechsel zu diesem Thema. Hierzu Jaspers 1996 und BWJ.

ein Kollektiv über moralische Fragen entscheiden und sich auf die eine oder andere Weise schuldig machen. Die Nachkriegsdebatte um das kollektive Versagen der Deutschen während des Nationalsozialismus wird von Arendt deshalb auch als Versuch der Entlastung von konkreter persönlicher Schuld interpretiert, die der Einzelne auf sich geladen hat.

Neben der Entlastung von eigener Schuld entdeckt Arendt hinter der Behauptung einer ‚Kollektivschuld‘ aber auch die weitverbreitete Furcht von Menschen, über das Geschehene zu urteilen und die verantwortlichen Täter zu verurteilen. *Im Augenblick, wo man auch nur beiläufig moralische Fragen aufwirft, wird man mit diesem erschreckenden Mangel an Selbstvertrauen und daher auch an Stolz konfrontiert; man begegnet einer lächerlichen Bescheidenheit, die ‚Wer bin ich, dass ich richte?‘ sagt, will heißen: Wir sind alle gleich, gleichermaßen schlecht; und jene, die versuchen oder vorgeben zu versuchen, halbwegs anständig zu bleiben, sind entweder Heilige oder Heuchler; beide sollten uns in Ruhe lassen. Deshalb kommt es auch immer genau dann zu einem riesigen Aufschrei, wenn jemand an einer bestimmten Person eine ganz besondere Schuld festmacht, anstatt die Schuld für alle Taten bei Tendenzen der Geschichte und bei dialektischen Bewegungen zu suchen, kurz: eine mysteriöse Notwendigkeit verantwortlich zu machen, die sich hinter dem Rücken der Menschen vollzieht und allem, was sie tun, eine Art tiefere Bedeutung verleiht.* (PV, S.36) Indem man also das letzte Urteil der Geschichte überlässt, verleugnet man nicht nur die eigene Urteilsfähigkeit, sondern auch die Verantwortung, die man anderen und sich selbst gegenüber trägt. Arendt glaubt, dass der Furcht zu urteilen und Verantwortung festzustellen, die in der Kollektivschuldthese zum Ausdruck kommt, allein durch Institutionen beizukommen ist, die immerhin im juristischen Sinne einzelne Personen be- und verurteilen können. Im moralischen Bereich verfügen Menschen über keine solche Institution. Hier kommt es allein darauf an, dass sie ein Interesse an sich selbst haben, daran, dass sie mit sich selbst im Angesicht der von ihnen begangenen oder unterlassenen Taten zusammenleben wollen. Ein solches Selbst-Interesse ist in der Realität jedoch kaum bei allen Menschen anzutreffen. *Obzwar wir wissen, dass Menschen zum Denken und zum Umgang mit sich selbst fähig sind, wissen wir nicht, wie viele sich den Luxus dieses ziemlich uneinträglichen Geschäfts leisten.* (ZZ, S.129)

c) Das Recht, Rechte zu haben

- Juristische Dimension –

Urteilsfähigkeit im juristischen Sinne bedeutet, zwischen Recht und Unrecht auch dann unterscheiden zu können, wenn - wie unter totalitären Bedingungen - diese Begriffe in ihrer Bedeutung radikal umgekehrt werden. Grundlage juristischer Urteile sind für Arendt Gesetze, die von Menschen zum Schutz der ihnen gemeinsamen Welt geschaffen werden. Die Erfahrung, dass solche Gesetze nicht nur – wie der Bereich zwischenmenschlicher Angelegenheiten überhaupt – der Veränderbarkeit unterliegen, sondern in ihrem Wesen selbst als welterhaltende Institutionen zerstört werden können, wirft die Frage nach der Beschaffenheit solcher Gesetze und ihrer Verankerung im öffentlichen Raum auf. Im Mittelpunkt des folgenden Kapitels sollen deshalb die von Arendt entwickelten Voraussetzungen und Merkmale von Gesetzen stehen, die für die Wiedergewinnung der juristischen Urteilsfähigkeit von Bedeutung sind. Dabei wird es zunächst um den Charakter positiven Rechts als Grundlage aller Gesetzgebung gehen, dessen Unabdingbarkeit erst vor dem Hintergrund seiner Zerstörung unter totalitären Bedingungen deutlich wird. Im Anschluss daran wird das Spannungsverhältnis von Stabilität und Veränderung im Arendt'schen Gesetzesbegriff diskutiert, das einerseits zwar die Unabhängigkeit juristischer Urteile gewährleistet, andererseits aber in seiner Kontingenz eine der größten Herausforderungen für das Urteilsvermögen darstellt. Warum Arendt im Ergebnis ihrer Totalitarismus-Analyse das Recht, Rechte zu haben, als das grundlegende Menschenrecht überhaupt herausstellt und welche Konsequenzen damit für die juristische Urteilsfähigkeit verbunden sind, soll im abschließenden Teil untersucht werden.

Die Unabdingbarkeit positiven Rechts

Die Auseinandersetzung mit der totalen Herrschaft, die Erfahrungen der Nachkriegsprozesse, vor allem aber ihre Teilnahme am Eichmann-Prozess haben Arendts Überlegungen zur juristischen Dimension der Urteilsfähigkeit in entscheidendem Maße geprägt. Auf der einen Seite mit der absoluten Rechtlosigkeit der Opfer konfrontiert, stand Arendt andererseits vor dem Problem, wie mit der juristischen Nicht-Fassbarkeit der Verbrechen der Täter umzugehen sei. Denn für staatlich legitimierte Massenmord gab und gibt es weder Gesetze noch Institutionen, die zu deren Umsetzung fähig wären. *Da stehen wir nun, richten und verlangen eine Strafe, die mit unserem Gerechtigkeitssinn übereinstimmt, während andererseits uns eben dieser Gerechtigkeitssinn mitteilt, dass alle unsere früheren Vorstellungen über die Strafe sowie die Gründe, mit denen wir sie*

gerechtfertigt haben, zusammengebrochen sind. (PV, S.38) Nach dem Eichmann-Prozess zeigte sich Arendt enttäuscht darüber, dass dieses moralische und juristische Dilemma in Jerusalem nicht zur Sprache gekommen war und die Richter stattdessen in guter alter Tradition ein Gefühl für die ‚*ins Auge springende und das Herz empörende Unrechtmäßigkeit*‘ der Befehle Hitlers forderten, was, so ihr Kommentar dazu, *zwar alles ganz schön ist, aber...nichts taugt, wenn es wirklich darauf ankommt* (PV, S.42). Denn unter Bedingungen, wo jede moralische Tat ungesetzlich und jede rechtmäßige Handlung ein Verbrechen war, bedurfte es noch eines anderen Vermögens, um die Unrechtmäßigkeit von Handlungen zu erkennen.

Wenn überhaupt etwas Menschen dazu befähigen kann, Recht und Unrecht auch unter Bedingungen zu erkennen, wo positives Recht so grundlegend zerstört ist wie im Totalitarismus, dann ist dies für Arendt die Urteilskraft, die im Gegensatz zum bloßen Gefühl zwischen positivem Recht und organisierter Rechtlosigkeit unterscheiden kann, indem sie den Gesetzen gegenüber eine aktive und kritische Haltung einnimmt. Zwar tritt die Urteilskraft ebenso wie das Gefühl spontan zutage und erweist gerade in dieser Spontaneität, zu der Menschen fähig sind, weil sie selbst Anfangende sind, seine Unabhängigkeit von vorgegebenen Normen und Regeln. Jedoch entbehrt die Urteilskraft jener Notwendigkeit, mit der sich Gefühle im öffentlichen Raum Geltung verschaffen und damit eben nicht mehr in der Lage sind, auf besondere und noch nie da gewesene Situationen entsprechend unvoreingenommen zu reagieren. Die Urteilskraft befähigt Menschen dazu, die Rechtmäßigkeit von Gesetzen zu überprüfen, indem sie qua ‚erweiterter Denkungsart‘ die Positionen aller anderen ebenso in das eigene Urteil einbezieht wie das innere Zwiegespräch. Juristische Urteile sind also aufs engste verbunden mit politischen und moralischen Voraussetzungen der Urteilsfähigkeit; sie verlangen, dass Menschen sich als mündige Bürger betrachten, deren Zustimmung zur Gesetzgebung in jedem Falle ein Akt der Unterstützung, nicht jedoch des Gehorsams ist.

Gesetze betrachtet Arendt als Vereinbarungen, die Menschen zum Schutz der ihnen gemeinsamen Welt getroffen haben. In diesem Sinne hat positives Recht zwei wesentliche Funktionen: Zum einen reguliert es den öffentlichen Raum, in dem Menschen als Verschiedene voreinander erscheinen und sich gegenseitig qua Gesetz gleicher Rechte versichern. Gesetze garantieren den Erhalt des öffentlichen Raumes und sind in diesem Sinne ‚vorpolitische‘ Einrichtungen. Sie gewährleisten den Erhalt der Pluralität, indem sie Menschen gleiche Rechte verleihen, die dadurch einander ebenbürtig werden. Positives Recht dient zum anderen dem Schutz der Macht gegen den Missbrauch von Gewalt, und diese Macht bedarf zu ihrer Herausbildung der Freiheit. Macht im Arendt’schen Sinne

entsteht überall dort, wo Menschen die Freiheit haben, gemeinsam etwas Neues zu beginnen; sie kann jedoch nur ausgeübt werden, wo menschliche Beziehungen durch Gesetze und Vereinbarungen vor dem Eindringen der Gewalt geschützt sind. Das bedeutet für Arendt – und hier knüpft sie direkt an Montesquieu an -, dass Menschen frei sind, *weil* sie über Gesetze verfügen.¹⁸² Arendt versteht Gesetze also nicht in erster Linie als Einschränkung der Freiheit, sondern als deren Voraussetzung. Mit dieser Auffassung gelingt es ihr, positives Recht aus seiner Rolle als *über* den Menschen stehende Instanz zu befreien und es in der Welt *zwischen* ihnen zu verankern. Indem damit auch dessen Anspruch auf absolute oder normative Geltung infragegestellt wird, kann die Möglichkeit unabhängigen Urteilens auch im juristischen Bereich zurückgewonnen werden.

Gegenstand juristischer Urteile sind die konkreten Taten von Menschen, nach denen allein beurteilt werden kann, ob eine bestimmte Person Recht oder Unrecht getan hat. Im Gerichtssaal kann deshalb ebenso wenig einem System als ganzem der Prozess gemacht werden, wie man dort die persönlichen Hintergründe verhandeln kann, die jemanden zu seiner Tat bewogen haben. Für die Urteilsfähigkeit im juristischen Sinne ist allein von Bedeutung, dass der Welt bzw. der Gemeinschaft von Menschen ein Schaden zugefügt worden ist.¹⁸³ Die weitreichenden Konsequenzen dieser Rechtsauffassung treten in der von Arendt am Ende ihres Eichmann-Buches verfassten fiktiven Urteilsbegründung zutage, wo sie die Taten Eichmanns in ihrer Bedeutung für die Welt, nicht jedoch die Motive oder Rechtfertigungen des Täters in den Mittelpunkt rückt. Zwar ist Arendt durchaus bewusst, dass die Bedingungen, unter denen die Verbrechen begangen wurden, nicht außer acht gelassen werden können, und somit auch das System, das solche Taten legitimiert hat, in die Beurteilung einbezogen werden muss, *nämlich ungefähr so, wie man die Verhältnisse von sozial benachteiligten Personen als mildernde Umstände für in ihrem Milieu begangene Verbrechen in Rechnung stellt, jedoch nicht entschuldigt* (PV, S.39). Dennoch ist für sie ausschlaggebend, dass in einem Gerichtssaal weder der persönlichen noch der politischen Geschichte als solcher der Prozess gemacht wird, sondern allein

¹⁸² *Wir sind also frei, weil wir unter bürgerlichen Gesetzen leben.* Montesquieu 1992, *Vom Geist der Gesetze*, Bd.2, Buch XXVI, Kap.20, S.232.

¹⁸³ In diesem Zusammenhang muss noch einmal unterschieden werden zwischen straf- und zivilrechtlichen Angelegenheiten. Arendt beschäftigt sich hier ausschließlich mit Straftatbeständen, von denen nicht, wie in zivilrechtlichen Vergehen nur einzelne Menschen betroffen sind, sondern die der Gemeinschaft als ganzer Schaden zufügen.

den Taten, die von einer konkreten Person begangen wurden. Nur auf dieser Grundlage nämlich, und darum besteht Arendt so vehement darauf, ist es unmöglich, sich damit herauszureden, bloß ein ‚Rädchen im Getriebe‘ gewesen zu sein. Auch *wenn der Angeklagte zufälligerweise ein Funktionär ist, dann wird er genau deshalb angeklagt, weil ein Funktionär immer noch ein menschliches Wesen ist, und allein in dieser Eigenschaft steht er vor Gericht* (PV, S.39) Für die juristische Urteilsfähigkeit ist damit die Herausforderung verbunden, die ‚Rädchen‘ wieder in Personen zurückzuverwandeln und ihr Wirken im ‚Getriebe‘ sichtbar zu machen, um sie dafür zur Verantwortung ziehen zu können. Weil sich Gesetze nur im Rahmen menschlicher Tugenden und Verbrechen bewegen können, müssen diese auch immer alleiniger Gegenstand juristischer Urteile sein.

Stabilität und Veränderbarkeit von Gesetzen

Gesetze, die als Vereinbarungen zwischen Menschen nie von absoluter und ewiger Gültigkeit sein können, erfüllen eigentlich die Aufgabe, der sich ständig verändernden Welt eine gewisse Stabilität und Dauerhaftigkeit zu geben. Arendt meint, die Urteilsfähigkeit von Menschen erweise sich deshalb gerade in jenen Situationen, wo diese Funktion von Gesetzen aufgehoben oder das Wesen von Gesetzen selbst angegriffen wird. Totalitäre Systeme haben mit der Zerstörung positiven Rechts sowohl die weltbewahrende als auch die stabilisierende Funktion von Gesetzen radikal infrage gestellt und diese in den andauernden Bewegungsprozess hineingerissen. Umso mehr besteht Arendt auf der Notwendigkeit dauerhafter und stabiler Gesetze als Voraussetzung des Politischen. Nur wo Menschen durch beständige Verträge und Vereinbarungen miteinander verbunden sind, kann die Existenz des öffentlichen Raumes gewährleistet sein. Denn *Verträgen und Gesetzen, gleich ob sie gut sind oder schlecht, gerecht oder ungerecht, eignet eine Stabilität, die dem Mahlstrom magischer Mächte nur im Wege stehen kann; Gesetze und Verträge haben immer die Tendenz, dauernde Gemeinschaften und politische Körper zu begründen, in denen niemand Gott spielen kann, weil alle dem Gesetz zu gehorchen haben oder durch den Vertrag gebunden sind* (EU, S.348).

Die eigentliche Herausforderung für die Urteilsfähigkeit als Vermögen, unabhängig von vorgegebenen Normen und Werten, also im Zweifelsfall auch unabhängig von Gesetzen zu urteilen, die in ‚normalen Zeiten‘ verlässlich Auskunft geben über Recht und Unrecht, liegt im Spannungsverhältnis von Stabilität und Veränderbarkeit, in dem sich alle Gesetzgebung befindet. Denn Gesetze haben nicht nur eine stabilisierende Funktion, sondern sie gewährleisten auch - indem sie den öffentlichen Raum überhaupt erst konstituieren - die Möglichkeit von Veränderung.

Inwieweit sich diese Veränderungen in der Gesetzgebung niederschlagen müssen oder gerade durch die Gesetze begrenzt werden müssen, obliegt dem Urteilsvermögen. Die Veränderbarkeit der Welt liegt für Arendt darin begründet, dass jeder Mensch, der in die Welt geboren wird, die Kontinuität menschlichen Zusammenlebens unterbricht, indem er selbst ein Anfang, der Beginn von etwas Neuem ist. Wie die Geburt setzt auch alles gemeinsame Handeln von Menschen einen solchen Anfang in die Welt. Geborenwerden und handeln können - das sind für Arendt zwei Bedingtheiten menschlicher Existenz, die unmittelbar aneinander gebunden sind. Nur weil Menschen selbst Anfangende, Neuankömmlinge in der Welt sind, verfügen sie über die Kraft, etwas Neues zu beginnen, indem sie zusammen mit anderen handeln. Zum Schutz dieser Möglichkeit des Neuanfangs in der Welt, aber auch zum Schutz der Welt vor der verändernden Kraft, die in solchem Anfang verborgen liegt, bedürfen Menschen der Gesetzgebung. Gesetze garantieren damit *die Möglichkeit eines voraussehbar, absolut Neuen und zugleich die Präexistenz einer gemeinsamen Welt, deren Kontinuität alle einzelnen Anfänge übersteigt; also eine Wirklichkeit, die alle neuen Ursprünge in sich aufnimmt und von ihnen sich nährt* (EU, S.713). Das bedeutet einerseits, dass Gesetze selbst keine Veränderungen bewirken, sondern den Raum schaffen, in dem Veränderungen möglich sind. Andererseits müssen sie aber auch in der Lage sein, den Veränderungen im Politischen Rechnung zu tragen und selbst in bestimmtem Maße veränderbar sein. Weil Gesetze selbst nur Ergebnis menschlichen Handelns sind und damit immer auch der Relativität zwischenmenschlicher Angelegenheiten verhaftet sind, können sie niemals absolute Geltung erlangen. Darin liegen zugleich die Freiheit und die Gewähr der Urteilsfähigkeit von Menschen.

Der relative Charakter der Gesetzgebung erschließt sich auch aus ihrer engen Beziehung zur Macht im Arendt'schen Denken. In ihrer Untersuchung über *Macht und Gewalt*¹⁸⁴ weist Arendt darauf hin, dass die Quellen von Gesetzgebung und Macht zwar verschieden sind, zwischen beiden aber ein unauflösbarer Zusammenhang besteht. So wie Macht nur im Beziehungsraum des Gesetzes entstehen kann, muss sie, um erhalten zu bleiben, durch Gesetze begrenzt werden. Im Sinne einer größtmöglichen Entfaltung der Macht plädiert Arendt für deren Teilung, weil sie wie Montesquieu die Auffassung vertritt, nur Macht könne den Missbrauch von Macht verhindern.¹⁸⁵ Der Kontrolle

¹⁸⁴ Hierzu MG, S.41f.

¹⁸⁵ *Um den Mißbrauch der Macht zu verhindern, muß vermöge einer Ordnung der Dinge die Macht der Macht Schranken setzen.* ebd., Buch XI, Kap.4.

der Macht durch das Gesetz stellt Arendt hier die Kontrolle an die Seite, in der Macht durch Macht beschränkt wird. Während das Gesetz Macht in ihrer Mächtigkeit bloß einschränkt, kann eine andere Macht diese Macht sowohl begrenzen als auch in ihrer Mächtigkeit erhalten. Diese Einsicht liegt dem Prinzip der Gewaltenteilung zugrunde, das deshalb eigentlich Machtteilung heißen müsste. Arendt bezieht sich jedoch nicht auf die bekannte Gewaltentrennung der Staatsorgane in Legislative, Exekutive und Jurisdiktion als Schutz vor tyrannischen Systemen, sondern auf die Teilung von Macht zwischen gleichrangigen und nicht funktional verschiedenen Machtzentren, die auf die Erfahrung der amerikanischen Gründerväter zurückgeht. Diese hatten, wie Arendt in ihrem Revolutionsbuch¹⁸⁶ ausführt, vor dem Problem gestanden, *wie sie es wohl fertig bringen sollten, aus dreizehn ‚souveränen‘ und rechtmäßig konstituierten Republiken eine Einheit zu machen - e pluribus unum -, ohne sie zu entmachten* (ÜR, S.198). Die Frage war also, wie man die neu entstandenen Machtzentren in den Ländern durch die Bildung einer Union nicht wieder verschüttete und ein Machtsystem errichten konnte, in dem sich die Mächte im Sinne Montesquieus gegenseitig das Gleichgewicht halten sollten, so dass weder das Ganze - die Union -, noch seine Teile - die Länder - einen Machtverlust erleiden mussten.¹⁸⁷

Als Lösung dieses Problems entstand ein neuer politischer Körper, eine Konföderation von Republiken, die über eine bloße Allianz hinausgehen sollte. Mit der Konstitution eines solchen neuen Machtzentrums gelang es der amerikanischen Revolution, die durch die Revolution befreite Macht des Volkes zu konsolidieren und tatsächlich die Freiheit im Grundgesetz zu verankern. Arendt sieht hier ein Beispiel dafür, wie Stabilität und Veränderbarkeit von Gesetzgebung in ihrer Gegensätzlichkeit dennoch auf eine gemeinsame Grundlage gestellt werden können. Die erfolgreiche Integration revolutionärer Errungenschaften in die Verfassung der neuen Union verdankte sich im wesentlichen dem völlig anderen Machtverständnis der amerikanischen Gründerväter im Vergleich zu ihren europäischen Zeitgenossen, wonach Macht niemals souverän sein konnte. *Es gehört zweifellos zu den größten und zukunftssträchtigen Errungenschaften der amerikanischen Revolution, dass es ihr gelang, den Anspruch der Macht auf Souveränität im politischen Körper konsequent zu*

¹⁸⁶ Hierzu ÜR, Kap.4, S.183ff.

¹⁸⁷ Es ist erstaunlich, wie aktuell diese Gedanken vor dem Hintergrund des Zusammenschlusses europäischer Staaten in einer gemeinsamen Union gegenwärtig sind bzw. sein könnten, wenn es einen breiteren öffentlichen Dialog darüber gäbe.

eliminieren, denn im Bereich menschlicher Angelegenheiten kann Souveränität schließlich und endlich immer nur auf Gewaltherrschaft durch Tyrannen hinauslaufen. (ÜR, S.199f) Von einem solchen Souveränitätsanspruch der Macht hat sich die europäische politische Tradition auch mit den Nachkriegsverfassungen des 20. Jahrhunderts trotz anders lautender Erklärungen bislang nicht verabschiedet, was auch in einer grundsätzlich anderen Gesetzesauffassung deutlich wird. Arendt verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass für Montesquieu, in dessen Tradition die amerikanischen Gründerväter standen, wie auch schon für die alten Römer, ein Gesetz nichts anderes gewesen sei als die Relation zwischen zwei Dingen, zwischen Gott und Mensch oder Mensch und Mensch. Da es also von seinem Ursprung her im Gesetz um etwas Relatives ging, konnte Montesquieu mit der Frage nach einer absoluten Autoritätsquelle, der Idee eines irgendwie gearteten ‚höheren Rechts‘, wie sie in der nachaufklärerischen europäischen Tradition immer wieder auftaucht, gar nichts anfangen. Arendt schließt sich auch hier der Auffassung Montesquieus an, wenn sie meint, *dass man eine transzendente Autoritätsquelle nur für Gesetze braucht, die als Gebote den ‚blinden‘ Gehorsam fordern, der unabhängig ist von Zustimmung oder wechselseitigen Abmachungen, nicht aber für Gesetze überhaupt* (ÜR. S.244f).

Indem Arendt den Anspruch von Macht auf Souveränität und von Gesetzen auf absolute Autorität zurückweist, setzt sie Macht und Gesetzgebung in ein neues Verhältnis, das von der Pluralität her bestimmt werden muss. Macht, so wie Arendt sie versteht, kann demnach niemals ein Mensch alleine haben, sondern entsteht immer zwischen Menschen im Zusammenhandeln. Die auf diese Weise entstehenden Machtquellen können sowohl einander begrenzen als auch sich gegenseitig in ihrer Mächtigkeit erhalten. Je mehr Macht auf diese Weise entsteht, umso stärker wird ein Gemeinwesen sein. Die Autorität, welche die Gesetze gegenüber den Bürgern eines Landes beanspruchen können, hängt davon ab, wie diese Macht organisiert ist und wie viele Menschen sich an ihr beteiligen. Weil die Gesetze die Beziehungen zwischen unterschiedlichen Menschen innerhalb eines Staates regeln sollen, können sie ihre Autorität auch nur aus dem zwischenmenschlichen Bereich beziehen, zumindest, wenn die Freiheit und Mündigkeit der Bürger gewährleistet sein soll. Die Relativität des weltlichen Raumes, die damit auch den besten Gesetzen anhaftet, ist für Arendt zugleich die Gewähr für die Freiheit des Handelns und Urteilens von Menschen, die zu immer neuer Machtentfaltung führen kann. Ohne diese Relativität würden Handeln und Urteilen, würden Menschen überhaupt überflüssig, die als solche immer nur als plurale Wesen existieren. Das bedeutet aber, dass der durch Gesetze stabilisierte politische Raum ebenso wie die Gesetze selbst, die diesen Raum einzäunen, veränderbar sind und veränderbar sein müssen. Arendt verlangt Widersprüchliches von der

Gesetzgebung: Zum einen soll sie der sich ständig verändernden Welt eine gewisse Dauerhaftigkeit und Beständigkeit verleihen, zum anderen muss sie als Garantin der Freiheit auch den Veränderungen Rechnung tragen, die sich im politischen Raum vollziehen. In der Abwägung dieser beiden Aufgaben erweist sich die Urteilskraft, die immer neu prüfen muss, wie viel Begrenzung nötig und wie viel Freiheit möglich ist, damit der Raum zwischen Menschen, die Welt, die sie miteinander teilen, erhalten bleibt.

Das Recht, Rechte zu haben

Die Urteilsfähigkeit in ihrer juristischen Dimension ist angewiesen darauf, dass Menschen bestimmte Rechte haben, auf die sie sich beziehen können. Die Erfahrung des Totalitarismus hat gezeigt, wie weitgehend das Urteilsvermögen zerstört werden kann, wenn Menschen diese Rechte verlieren. Ein Mensch ohne Rechte, das haben Nationalsozialismus und Stalinismus der Welt vorgeführt, ist nicht nur ein rechtloser Mensch, sondern kann auch seiner Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft und damit seines Menschseins überhaupt beraubt werden. Denn die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft ist immer auch an den Besitz von Rechten gebunden. Absolute Rechtlosigkeit bedeutet daher umgekehrt, zu keiner Gemeinschaft mehr zu gehören und damit aus der Welt ausgestoßen zu sein. *Der Verlust der Menschenrechte findet nicht dann statt, wenn dieses oder jenes Recht, das gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt wird, verloren geht, sondern nur, wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann und der die Bedingung dafür bildet, dass seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind.* (EU, S.462) Urteilen und Handeln sind also angewiesen darauf, dass Menschen über einen solchen *Standort* in der Welt verfügen, was für Arendt jedoch nicht einen bestimmten Wohn- und Lebensort, sondern einen *politischen Ort*, also die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft bedeutet. Wie notwendig eine solche Zugehörigkeit ist, haben in aller Deutlichkeit erst die totalitären Systeme gezeigt, die mit einer in der Geschichte zuvor nie da gewesenen Gründlichkeit und Systematik immer neue Gruppen von Menschen zunächst ihrer Rechte beraubt und sie dann vernichtet haben.

Die Frage, mit der sich Arendt infolge der totalitären Erfahrung beschäftigt, ist deshalb, wie ein Recht darauf, Rechte zu haben, als grundlegendes Menschenrecht begründet und in der Welt verankert werden kann. Am Beispiel der Staatenlosigkeit, einem Phänomen, das bereits nach dem Ersten Weltkrieg zutage trat, vor allem aber durch den Nationalsozialismus und den von Deutschland entfachten Zweiten Weltkrieg zu einem der größten politischen Probleme des 20. Jahrhunderts

wurde, zeigt Arendt, wie eng der Besitz von Rechten an die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft gebunden ist.¹⁸⁸ Was nämlich mit der Erfahrung der Staatenlosigkeit offenkundig wurde, war, dass Menschen im Augenblick des Verlustes ihrer Zugehörigkeit zu einem politischen Körper auch ihrer grundlegendsten Menschenrechte beraubt werden konnten und dass es außerhalb der durch einen Staat verbrieften Rechte überhaupt keine Rechte gab. Allgemeine Menschenrechtsproklamationen mussten deshalb ohne jede Wirkung bleiben, solange die darin propagierten Menschenrechte nicht in den Staatsbürgerrechten verankert waren. *Denn das Unglück des Rechtlosen liegt nicht darin, dass er des Rechtes auf Leben, auf Freiheit, auf Streben nach Glück, der Gleichheit vor dem Gesetz oder gar der Meinungsfreiheit beraubt ist; alle diese Formeln stehen deshalb in gar keiner Beziehung zu seiner Situation, weil sie entworfen wurden, um Rechte innerhalb gegebener Gemeinschaften sicherzustellen. Die Rechtlosigkeit hingegen entspringt einzig der Tatsache, dass der von ihr Befallene zu keiner irgendwie gearteten Gemeinschaft gehört.* (EU, S.460) Die Situation des Staatenlosen als eines absolut Rechtlosen kann also nur verändert werden, indem dieser wieder in eine politische Gemeinschaft aufgenommen wird.

Um zu demonstrieren, wie radikal die Rechtsberaubung ist, die einem Staatenlosen widerfährt, vergleicht Arendt dessen Situation mit der eines Sklaven.¹⁸⁹ Nicht einmal ein Sklave, meint Arendt, sei so endgültig seiner Würde beraubt wie ein Staatenloser, weil er zwar ausgebeutet würde, durch seine Arbeit jedoch immer noch zu einer Gemeinschaft gehören würde. Der Vergleich zwischen Sklaven und Staatenlosen mag etwas eigenartig anmuten, klingt es doch fast so, als wolle Arendt die Sklaverei verharmlosen. Das ist jedoch kaum ihre Absicht. Vielmehr geht es ihr darum, gerade angesichts der absoluten Rechtlosigkeit von Sklaven zu zeigen, dass es noch eine radikalere Rechtlosigkeit geben kann, nämlich die, zu gar keiner Gemeinschaft zu gehören. Der Weltverlust, den Staatenlose erfahren, ist in Arendts Augen endgültiger als der von Sklaven, weil sie nicht einmal über die letzte Zugehörigkeit verfügen, die ihnen einen Platz in der gemeinsamen Welt garantiert. Auch partikulare Rechte, die einem Staatenlosen zuteil werden, könnten daran nichts ändern. So erweise sich das Recht auf Meinungsfreiheit als Narrenfreiheit, wenn das, was jemand denkt, keinen Anspruch auf öffentliches Gehör habe. Die Tatsache, dass Staatenlosigkeit mit absoluter Rechtlosigkeit einhergeht, bringt Arendt zu der bitter-ironischen Einsicht, dass die einzige

¹⁸⁸ Hierzu vor allem das Neunte Kapitel in EU, S.422-470.

¹⁸⁹ Mehr hierzu in EU, S.463.

Möglichkeit für einen Staatenlosen, wieder in die menschliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden, im Begehen einer strafbaren Handlung besteht. *Da der Staatenlose ,die Anomalie darstellt, für die das Gesetz nicht vorgesorgt hat'¹⁹⁰, kann er sich nur dadurch normalisieren, dass er den Verstoß gegen die Norm begeht, die im Gesetz vorgesehen ist, nämlich das Verbrechen.* (EU, S.447) Nur also, indem er die Normen der Gemeinschaft, von der er ausgeschlossen ist, verletzt, kann sich der Staatenlose in den Geltungsbereich des Rechts zurückholen.

Der vollkommene Ausschluss der modernen Staatenlosen aus jeglicher politischer Gemeinschaft entspricht einem Ausschluss aus der Menschheit überhaupt, was für Arendt bedeutet, dass Menschen zurück in den *Naturzustand* geworfen werden, in die *abstrakte Nacktheit ihres Nichts-als-Mensch-Seins* (EU, S.467), in der sie mit ihren Rechten auch alle Bezüge zur Welt verloren haben. Diesem Menschen als ‚Naturwesen‘ fehlt alles, was in Arendts Augen Menschen auszeichnet. Denn aus der ‚Natur des Menschen‘ lassen sich weder die Pluralität noch die Würde von Menschen ableiten. Damit können dem Menschen als ‚Naturwesen‘ aber auch keinerlei Rechte zukommen, denn die Existenz von Rechten ist immer auf die Pluralität angewiesen. Weil Menschen Rechte einander immer nur gegenseitig garantieren, kann *ein* Mensch *allein* überhaupt keine Rechte haben. Aus diesem Grund weist Arendt jede Auffassung weit von sich, die - wie es im übrigen auch die Menschenrechtsdeklaration nahe legt - davon ausgeht, dass Menschen frei und gleich geboren werden und ihnen deshalb auch gleiche Rechte zukommen. Freiheit und Gleichheit sind keine angeborenen Eigenschaften von Menschen, sondern Produkte menschlichen Handelns. Geboren werden Menschen als voneinander Verschiedene, die erst als Glieder einer Gruppe zu Gleichen werden können, indem sie einander kraft ihrer Entscheidung gleiche Rechte garantieren. Einen *Menschen überhaupt* (EU, S.454), wie ihn der Begriff der ‚unveräußerbaren Menschenrechte‘ nahe legt, kann es also gar nicht geben, weil Menschen immer in einer Gemeinschaft mit anderen leben und *der Begriff des Menschen, wenn er politisch brauchbar gefasst sein soll, die Pluralität der Menschen stets in sich einschließen muss* (EU, ebd.). Für Arendt ist darum offensichtlich, dass weder Menschenrechte noch die Würde von Menschen, die durch diese Rechte gewahrt werden soll, aus der ‚Natur‘ des Menschen abgeleitet werden können, sondern allein in der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft verwurzelt sind.

¹⁹⁰ Jermings, R. Yewdall, *Some International Aspects of the Refugee Question*, in: *British Yearbook of International Law*, 1939. Zit. nach Arendt, EU, S.447, FN 33.

Arendts vehemente Kritik an dem Versuch, allgemeine Menschenrechte unabhängig von Staatsbürgerrechten und als *dem* Menschen sozusagen innewohnende Rechte zu etablieren, verweist auf deren Entstehungszeit während der Revolutionen des 18. Jahrhunderts, die mit der Erklärung der Menschenrechte im wesentlichen zwei Ziele verfolgten. Zum einen wollten sie den Menschen aus seiner Unmündigkeit befreien und ihn selbst zum Gesetzgeber über Recht und Unrecht erheben. Zum anderen sollten die Menschenrechte das garantieren, was innerhalb der neu entstehenden Staatswesen politisch nicht zu garantieren oder noch nie politisch garantiert worden war. Dies führte im 19. Jahrhundert dazu, immer dann an die Menschenrechte zu appellieren, wenn das Individuum von der wachsenden Staatsmacht oder den sozialen Ungerechtigkeiten allzu offensichtlich in seiner Existenz bedroht wurde, so dass die Idee der Menschenrechte sich allmählich in eine Art *Ausnahmerecht für die Unterdrückten* (EU, S.453) verwandelte. Die dadurch entstehende Kluft zwischen Menschenrechten und Staatsbürgerrechten konnte jedoch solange überbrückt werden, wie die modernen Nationalstaaten noch allen Menschen die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft garantierten, in deren Verfassungen auch die Menschenrechte verankert waren. Erst mit dem Zerfall der Nationalstaaten im 20. Jahrhundert und dem Problem der Staatenlosigkeit trat offen zutage, was vorher noch verborgen bleiben konnte: dass sich aus der ‚Natur des Menschen‘ nicht nur keine Rechte ableiten lassen, sondern Menschen, die auf ihren ‚Naturzustand‘ zurückgeworfen sind, gleichsam aus der Welt verstoßen und ihres Menschseins überhaupt beraubt werden können. *Der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich von der Natur genauso emanzipiert, wie der Mensch des achtzehnten Jahrhunderts von der Geschichte. Geschichte und Natur sind uns in diesem Sinne gleichermaßen fremd, nämlich in dem Sinne, dass das Wesen des Menschen mit ihren Kategorien nicht mehr zu begreifen ist. Andererseits ist die Menschheit, die für das achtzehnte Jahrhundert, kantisch gesprochen, nicht mehr als eine regulative Idee war, für uns zu einer unausweichlichen Tatsache geworden. Diese neue Situation, in der die ‚Menschheit‘ faktisch die Rolle übernommen hat, die früher der Natur oder Geschichte zugeschrieben wurde, würde in diesem Zusammenhang besagen, dass das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden müsste.* (EU, S.465)

So einleuchtend diese historische Analyse einschließlich der Konsequenzen, die Arendt daraus zieht, ist, so dringlich stellt sich die Frage, welche Autorität *innerhalb* der Menschenwelt ein solches Recht gewährleisten könnte. Angesichts einer solchen fehlenden Instanz spricht Arendt selbst von den ‚Aporien der Menschenrechte‘. Denn die einzige mögliche Rechtsquelle waren bislang die

Nationalstaaten, die sich jedoch angesichts der Probleme des 20. Jahrhunderts für die Gewährleistung des Rechtes, Rechte zu haben, als ungeeignet erwiesen haben. Internationale Körperschaften, die dieses Recht garantieren könnten, haben wiederum kaum Mittel und Möglichkeiten, in die Souveränität einzelner Staaten einzugreifen. Und hätten sie diese, so wären sie nicht weit entfernt von einer ‚Weltregierung‘, die ihren Absolutheitsanspruch auf ganz ähnliche Weise, wie die totalitären Systeme es bereits vorgeführt haben, behaupten müsste. Vielleicht aber eröffnet sich eine andere Perspektive, wenn man einen Schritt zurückgeht und sich an Arendts Gedanken zur amerikanischen Republik erinnert. Könnte nicht auch eine Neugründung von Nationalstaaten, zum Beispiel in einer europäischen Republik, so sie denn tatsächlich ein eigenständiger politischer Körper sein würde, der die einzelnen Mitgliedsstaaten in ihrer Wirkungsmacht erhält, eine solche Instanz für die Wahrung der Menschenrechte sein? Wie auch immer ein politischer Körper aussehen könnte, der imstande ist, diese Aufgabe zu erfüllen, entscheidend bleibt der Gedanke Arendts, dass jedem Menschen *als Mensch* ein Recht darauf zustehen muss, Rechte zu haben und also zu einer Gemeinschaft zu gehören, die dieses Recht garantiert. In der Gewährleistung dieses Rechtsanspruchs, der darin begründet ist, dass Menschen plurale Wesen sind und gemeinsam die Welt miteinander teilen, liegt eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Wiedergewinnung des Urteilsvermögens nach dem Totalitarismus. Denn die Fähigkeit von Menschen, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden, ist angewiesen darauf, dass man sich als juristische Person auf Vereinbarungen berufen kann, die man mit anderen zum Schutz der gemeinsamen Welt trifft bzw. getroffen hat.

d) Den Dingen einen Sinn geben

- Historische Dimension –

Die Wiedergewinnung des Urteilsvermögens nach dem Totalitarismus setzt nicht nur ein neues Verständnis politischer, moralischer und juristischer Begriffe voraus, sondern erfordert auch eine Neubestimmung des Verhältnisses von Menschen zu ihrer Geschichte. Nicht nur inhaltlich, sondern auch methodisch muss eine solche Neubestimmung auf den Traditionsbruch antworten, der im Totalitarismus zutage getreten ist. Für Arendt bedeutet das vor allem, dass Geschichte und Geschichtsschreibung nicht mehr sicher verankert sind in *einer* Vergangenheit, in der sie gleichermaßen Ursprung und Begründung finden. Stattdessen zerfällt die Vergangenheit in

verschiedene Geschichten, die zwar zu ihren Wurzeln zurückverfolgt, jedoch nicht aus ihnen abgeleitet werden können. Jede dieser Geschichten kann außerdem aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet und interpretiert werden. In dieser doppelten Pluralisierung von Geschichte öffnet sich erst der Raum, in dem Menschen sich urteilend der Vergangenheit zuwenden. Im folgenden Kapitel soll zunächst gezeigt werden, wie Arendt mit Hilfe eines neuen Geschichtsbegriffs und in vehementer Kritik der modernen Geschichtsphilosophie diesen Raum zum Urteilen zurückzugewinnen sucht. Dass es für das Verstehen und Beurteilen von Geschichte einer möglichst genauen Unterscheidung historischer Fragen von politischen, moralischen, juristischen Erwägungen bedarf, wird dann am Beispiel des Eichmann-Prozesses gezeigt. Arendts Kritik richtet sich in diesem Zusammenhang gegen das Bemühen der Staatsanwaltschaft, das Gericht aus einem Ort der juristischen Beurteilung einer Person und ihrer Taten in einen Ort der Geschichtsschreibung zu verwandeln. Abschließend soll Arendts Begriff der Versöhnung hinsichtlich seiner Bedeutung für die Wiedergewinnung der historischen Urteilsfähigkeit diskutiert werden.

Geschichte als Erinnerung im Plural

Die Erfahrung des Totalitarismus hat die Vorstellung von einer historischen Kontinuität der Menschheitsgeschichte endgültig durchbrochen und damit die Frage nach der Bedeutung der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft des Menschengeschlechts neu aufgeworfen. Mit dem Verlust des *Ariadnefadens, der uns durch die ungeheuren Reiche der Vergangenheit sicher geleitete, der sich aber auch als die Kette erweisen könnte, an die jede Generation neu gelegt wurde und durch die ihr die Vergangenheit in einem im Vorhinein vorgezeichneten Aspekt erschien* (FT, S.119), öffnet sich die *eine* Geschichte nicht nur unterschiedlichen Geschichten, sondern auch unterschiedlichen Perspektiven. Die von verschiedenen Menschen gesprochenen Worte und vollbrachten Taten erscheinen auf der Bühne der Welt, verbinden sich jedoch erst in den Augen des zurückschauenden Betrachters zu einem verstehbaren und dadurch sinnvollen Geschehen. Diesen Sinn stiftet allein der Betrachter, der im Bemühen, über diese Vergangenheit zu urteilen, die unterschiedlichen Geschichten in einen Zusammenhang bringt. Im historischen Sinne zu urteilen erfordert für Arendt deshalb, sich von all jenen Geschichtsauffassungen abzuwenden, die der Geschichte selbst das letzte Urteil überlassen und damit die Menschen zu bloßen Funktionsträgern in einem großen Ganzen degradieren. Nur indem sie das Recht der Geschichte auf ein letztes Urteil verweigern, können Menschen ihre Würde *von dem modernen Götzen, der da Geschichte heißt, zurückgewinnen* (LG, S.212). Der Begriff der Menschenwürde ist in Arendts Denken also gebunden

an eine Geschichtsauffassung, die weder einen göttlichen Plan noch eine historische Wahrheit, sondern allein das Handeln von Menschen in den Mittelpunkt des Verstehens und Beurteilens der Vergangenheit rückt. Die Menschenwürde vom ‚Götzen der Geschichte‘ zurückzugewinnen, heißt damit auch, den Erinnerungen an Gesprochenes und Gehandeltes einen Raum zu geben in der Welt. Denn Geschichte, wie Arendt sie versteht, setzt sich zusammen aus den Erinnerungen und Geschichten einer Vielzahl Handelnder, deren Worte und Taten, würden sie nicht erinnert, kaum den *Augenblick ihres Vollzugs* (VZ, S.105) überleben könnten.

Erinnerungen bedürfen, wie das Handeln selbst, immer einer gemeinsam mit anderen geteilten Welt. Individuelle Erinnerung ist wie die Wirklichkeit abhängig davon, dass auch andere sich erinnern, damit sie zu Geschichte werden kann. Verschiedene Erfahrungen und Standpunkte von Menschen fließen auf diese Weise in die Geschichte ein und verdichten sich zu Erinnerung im Plural. Eine solche perspektivische Geschichtserzählung kann den Raum für das Urteil offen lassen und verhindern, dass historische Ereignisse zu Einheiten zusammenschmolzen werden, die man wie Punkte auf einem Blatt Papier aufzeichnen, beliebig miteinander verbinden und dann zu allen möglichen Konstruktionen benutzen kann. Denn *jede Betrachtung der Geschichte ‚im großen‘ reduziert die in ihr enthaltenen Ereignisse auf solche schematisch erfassbaren Gesichtspunkte, und aus dem sich nun ergebenden Schema zu schließen, eine ‚List der Vernunft‘ walte im Geschichtlichen oder eine ‚unsichtbare Hand‘ (Adam Smith) hätte die Hände der Menschen gelenkt, kommt im Grunde auf nichts anderes heraus, als wenn Leibniz aus den mathematischen Kurven, die er den zufällig hingeworfenen Punkten entnahm, geschlossen hätte, eine ‚List der Vernunft‘ hätte dem die Feder geführt, der die Punkte auf das Papier warf.* (VZ, S.107)

Geschichtskonstruktionen, die wie die hier genannten auf Kontinuität und Folgerichtigkeit bedacht sind und versuchen, Geschichte als singuläres Geschehen zu begreifen, werden deshalb von Arendt verworfen, weil sie die Zufälligkeit von Ereignissen und das spezifisch Neue, das jedem von ihnen innewohnt, leugnen und damit die Möglichkeit eines unabhängigen Urteils infrage stellen. Solche Konstruktionen sind für Arendt Ausdruck *der Verzweiflung am Handeln, ... der Einsicht in die Unmöglichkeit, Zwecke und Absichten eindeutig zu verwirklichen* (VZ, S.108), letztendlich also Ausdruck der Ungewissheit und Unsicherheit einer Welt, die Menschen immer wieder zu neuem Urteilen herausfordert.

Arendts Kritik richtet sich gegen ein Geschichtsverständnis, das - wie die totalitären Ideologien - Geschichte als Geschichte-Machen versteht, als einen Herstellungsprozess, der bestimmten Zwecken

und Entwürfen folgt. Ein solcher Prozess würde durch die Verwirklichung seines Zwecks letzten Endes die Geschichte selbst als Ergebnis des Handelns von Menschen aus dem Weg räumen. Arendts Konzept von Geschichte als Erinnerung im Plural bewahrt hingegen Menschen als zum Politischen, zum Handeln begabte Wesen und ist damit eine unmissverständliche Antwort auf die totalitären Herrschaftssysteme des 20. Jahrhunderts, die gerade deshalb so zerstörerisch waren, weil sie das Politische zwischen Menschen abzuschaffen versuchten. Wenn Benhabib die These vertritt, dass Arendt infolge *schwieriger methodologischer Dilemmata* eine *Auffassung von politischer Theorie als ‚Geschichten erzählen‘*¹⁹¹ entwickelte, so vernachlässigt sie dabei die inhaltlichen Implikationen dieses neuen Geschichtsbegriffs, der ganz fundamental an den Wurzeln der modernen Geschichtsschreibung und dem mit ihr verbundenen Fortschrittsglauben rüttelt. Der methodische Einschnitt, den Arendt markieren will, resultiert nämlich vor allem aus ihrer kritischen Analyse der Geschichtsphilosophien Hegels und Marx‘, in denen sie bereits eine Quelle für den Verlust der Urteilsfähigkeit zu erkennen meint, der schließlich im Totalitarismus seinen Höhepunkt fand. Was die modernen Geschichtsphilosophien mit den totalitären Ideologien verbindet, ist der gemeinsame Glaube an die Geschichte als eine dem Fortschritt der Menschheit folgende Bewegung, die Menschen zu bloßen Handlangern eines ohnehin festgelegten Prozesses degradiert und ihre Erfahrungen und Erinnerungen bedeutungslos werden lässt. Wenn Geschichte ein Prozess ist, dessen Richtung Menschen zwar erkennen, nicht jedoch beeinflussen können, so bedarf es ihrer Worte und Taten nur noch, um diesen unabänderlichen Prozess voranzutreiben. Handeln und Urteilen als unabhängige und spontane Vermögen von Menschen werden im Angesicht des historischen Fortschritts und seiner ‚Wahrheit‘ überflüssig. Arendts Methode des Geschichtenerzählens erweist sich vor diesem Hintergrund vor allem als der Versuch, die Urteilsfähigkeit einem vorgeblichen ‚Fluss der Geschichte‘ zu entreißen und Menschen wieder als Akteure und letzte Richter über ihre Vergangenheit einzusetzen.

Der Eichmann-Prozess - eine verfehlte Geschichtslektion

Historische und politische Urteilsfähigkeit sind bei Arendt aufs engste miteinander verbunden, was sich besonders deutlich in ihrem Begriff der politischen Verantwortung zeigt. Dass jede Regierung und jedes Volk für die von ihm begangenen Taten haften muss, ist für Arendt eine Selbstverständlichkeit, die aus dieser engen Beziehung zwischen Geschichte und Politik resultiert.

¹⁹¹ Benhabib 1998, S.147.

Deutlich unterschieden werden müssen jedoch historische oder politische Verantwortung von persönlicher Verantwortung im moralischen oder juristischen Sinne. Wie schwerwiegend sich eine fehlende Unterscheidung zwischen diesen Bereichen auf die historische Urteilsfähigkeit auswirken kann, zeigte sich für Arendt während des Eichmann-Prozesses. Sie war empört über die Vorgehensweise des Staatsanwaltes, der offenbar beabsichtigte, den Gerichtssaal in eine historische Lehranstalt zu verwandeln, indem er Israel und der Welt eine ‚Geschichtslektion‘ erteilen wollte. Um das Ausmaß der Verbrechen der NS-Diktatur zu vermitteln, lud er Hunderte von Zeugen vor Gericht, deren Geschichten zum größten Teil jedoch mit Eichmanns Taten, die eigentlich zur Verhandlung standen, kaum etwas zu tun hatten.¹⁹² Hier hatte sich die Justiz das Ziel gesetzt, Geschichte zu schreiben, ein in Arendts Augen für den Gerichtssaal völlig unzulässiges Anliegen, weshalb sie im Eichmann-Bericht auch von einem ‚Schauprozess‘ spricht, der von Hausner im Auftrag Ben Gurions inszeniert worden sei.

Ben Gurion selbst hatte das Anliegen des Prozesses folgendermaßen beschrieben: *Nicht ein einzelner sitzt in diesem historischen Prozess auf der Anklagebank und auch nicht nur das Naziregime, sondern der Antisemitismus im Verlauf seiner Geschichte.*¹⁹³ Wie aber ließe sich der Antisemitismus als solcher vor Gericht verurteilen? Sitzt doch in einem Gerichtssaal niemals die Geschichte, sondern immer nur *ein Mensch aus Fleisch und Blut* (EJ, S.95) auf der Anklagebank, der für seine Taten zur Rechenschaft gezogen wird. Die Gefahr eines Verfahrens, wie es in Jerusalem inszeniert wurde, sieht Arendt in einer Mystifizierung von Geschichte, vor deren Hintergrund die Taten des Einzelnen belanglos werden. Im Lichte einer solchen Auffassung erscheint Eichmann tatsächlich nur noch als Vollstrecker der Geschichte, genau als das also, was die Verteidigung zu seiner Entlastung die ganze Zeit aus ihm machen wollte. Die persönliche Verantwortung wird mit der Haftbarkeit der Person, an deren Stelle die Geschichte selbst getreten ist, zerstört. Beurteilt werden können auf diese Weise weder eine Person und ihre Taten noch die Geschichte. Denn beide Urteile bedürfen unterschiedlicher Maßstäbe und Voraussetzungen, die jedoch im Jerusalemer Prozess von Seiten der Staatsanwaltschaft unkenntlich gemacht werden sollten.

¹⁹² Vgl. hierzu Annette Wieviorka, *Die Entstehung des Zeugen*, in Smith 2000, S.136-162.

¹⁹³ Zit. nach EJ, S.93.

An diesem Beispiel wird deutlich, warum es für Arendt so entscheidend ist, die verschiedenen Bereiche, in denen Urteilsfähigkeit gefordert wird, voneinander zu unterscheiden. Geschichte kann und darf nicht - und zwar zum Schutz sowohl des Gesetzes als auch der Geschichte - in einem Gerichtssaal verhandelt werden, sondern bedarf eines anderen Forums, eines öffentlichen Raumes, in dem die unterschiedlichen Erzählungen von Menschen erscheinen und zum Gegenstand eines verstehensorientierten Dialogs werden können. Im juristischen Urteil können nur die Taten eines Einzelnen in Hinblick auf ihren Schaden für die Welt be- oder verurteilt werden, während das historische Urteil unterschiedliche Taten von Menschen in einen Zusammenhang bringt und zu verstehen versucht. Während es im juristischen Urteil um Recht oder Unrecht geht, sind das Verstehen und Beurteilen der Geschichte allein darum bemüht, die Dinge und Ereignisse, wie auch immer sie sich zugetragen haben mögen, sinnvoll in die Welt zwischen Menschen einzubinden.

Verstehen als Versöhnung mit der Welt

Urteilen und Verstehen sind in Arendts Denken unmittelbar miteinander verbunden. Benhabib spricht deshalb in ihrer Arendt-Interpretation auch vom Verstehen als *Form des Urteilens ... im Sinne der Neuschöpfung einer geteilten Wirklichkeit vom Standpunkt aller Beteiligten und Betroffenen aus. Das historische Urteil offenbart ... die perspektivische Natur der gemeinsamen sozialen Welt, indem es deren Pluralität in narrativer Form zur Darstellung¹⁹⁴ bringt. Um die historische Urteilsfähigkeit von Menschen wiedergewinnen zu können, weist Arendts Methode des Verstehens¹⁹⁵ jeden Bezug auf kausale Erklärungsmodelle zurück und besteht darauf, jedes Ereignis im Lichte des Besonderen und Neuen, das in ihm enthalten ist, zu betrachten. Wann immer ein Ereignis vorkommt, das groß genug ist, seine eigene Vergangenheit zu erhellen, entsteht Geschichte. Nur dann zeigt sich der Irrgarten vergangener Geschehnisse als eine Geschichte (,story‘), die erzählt werden kann, weil sie einen Anfang und ein Ende hat. (VZ, S.122)* Das Ereignis enthüllt einen bis dahin verborgenen Anfang in der Vergangenheit, der jedoch nur den daran beteiligten Handelnden als solcher erscheint, während den Zuschauern, die über ein vergangenes Ereignis urteilen, dieser Anfang immer nur von seinem Ende her offenbar wird. Erst mit dem Beginn eines neuen Ereignisses kann dieser Anfang zum Gegenstand historischer Betrachtung und Beurteilung werden. Arendts Bestehen auf der

¹⁹⁴ Benhabib 1996, S.150.

¹⁹⁵ Nordmann 1994, S.30.

Besonderheit und Einzigartigkeit eines jeden Ereignisses als Voraussetzung für das Verstehen und Beurteilen der Vergangenheit ist auch hier der Einsicht geschuldet, dass es im Bereich zwischenmenschlicher Angelegenheiten eine Berechenbarkeit oder Zwangsläufigkeit von Ereignissen nicht geben kann, sondern sich immer wieder etwas Neues ereignet, das so nicht beabsichtigt und voraussehbar war. *Wie im persönlichen Leben unsere schlimmsten Befürchtungen und besten Hoffnungen uns auf das, was tatsächlich geschieht, niemals angemessen vorbereiten werden, weil selbst, wenn ein vorausgesehenes Ereignis eintritt, sich alles ändert und wir niemals auf die unerschöpfliche Vielfalt dieses ‚alles‘ vorbereitet sein können, so enthüllt jedes Ereignis in der menschlichen Geschichte ein unerwartetes Panorama menschlicher Taten, Leiden und neuer Möglichkeiten, die zusammen die Summe aller gewollten Absichten und die Bedeutung aller Ursprünge überschreiten.* (VZ, S.123) Weil nie ein Mensch allein handelt, sondern viele Verschiedene zusammenkommen, um etwas Neues zu beginnen, gehört die Unvorhersehbarkeit zum Wesen eines jeden Ereignisses. Mit dieser Unsicherheit, den Schrecken, aber auch den Wundern, die mit den Ereignissen in die Welt treten, können Menschen leben, weil sie imstande sind, diese Welt zu verstehen und sich mit ihr zu versöhnen.

Die Fähigkeit zu verstehen und sich mit allem Gehandelten zu versöhnen, gehören für Arendt zur ‚Grundausstattung‘ von Menschen, solange diese im Plural existieren. Weil sie selbst Anfangende sind, können Menschen etwas Neues in der Welt beginnen und das Neue, was sich in der Welt ereignet, verstehen und beurteilen, ohne auf vorgegebene Kategorien und Wertmaßstäbe zurückzugreifen. Versöhnung, die allem Verstehen innewohnt, ist also aufs engste verbunden mit der Fähigkeit, etwas Neues zu beginnen. Denn nur, wo Menschen gehandelt haben, kann es Versöhnung geben; und nur, wo Versöhnung mit vergangenem Handeln möglich ist, können Menschen etwas Neues beginnen: *Wenn das Wesen allen und besonders des politischen Handelns darin liegt, einen neuen Anfang zu setzen, dann wird Verstehen die andere Seite des Handelns, nämlich jene Form der Erkenntnis, durch welche...die handelnden Menschen...das, was unwiderruflich passiert ist, schließlich begreifen können und sich mit dem, was unvermeidlich existiert, versöhnen.* (VZ, S.125) Verstehen und Versöhnung haben also wie das Handeln ihre Quelle im Anfangenkönnen von Menschen; sie sind die ‚andere Seite‘ des Handelns, insofern diese Tätigkeiten sich nicht direkt im öffentlichen Raum ereignen, sondern im Geist vollzogen werden, in den sie die Welt ‚hineinholen‘. Versöhnung durch Verstehen erfordert nämlich, über die unmittelbare Bedeutung der Dinge oder Ereignisse hinaus diese mit Hilfe der Einbildungskraft zu transzendieren.

Der Gedanke einer solchen Transzendenz mutet bei einer politischen Denkerin durchaus erstaunlich an, ähnlich wie die Formulierung vom *verstehenden Herzen*¹⁹⁶, scheint doch beidem etwas Metaphysisches anzuhaften, was ansonsten in Arendts Politikauffassung nichts zu suchen hat. Sogar von Gott ist die Rede, wenn es um die Verankerung des Handelns in der Schöpfung von Menschen geht: *Allein das menschliche Herz - von der Sentimentalität gleich weit entfernt wie von allem Papiernen - ist in der Welt bereit, die Last zu tragen, welche die göttliche Gabe des Handelns, des Ein-Anfang-Seins und deshalb des Fähigseins, einen Anfang zu machen, uns auferlegt hat.* (VZ, S.126) Arendts Verweis auf Gott bezieht sich an dieser Stelle auf das Anfang-Sein und Anfangen-Können von Menschen als etwas, wovon niemand sagen kann, warum es so ist und was deshalb unergründlich bleiben muss. Das ‚Göttliche‘ markiert eine Grenze, an die alles menschliche Verstehen stößt, weil es sich jenseits der Welt von Menschen befindet. Das ‚*verstehende Herz*‘ hingegen ist für Arendt ganz von dieser Welt, verweist es doch in den Bereich zwischenmenschlicher Angelegenheiten, wo es *uns erträglich macht, mit anderen, immer fremden Menschen in derselben Welt zu leben, und es ihnen ermöglicht, uns zu ertragen* (ebd.). Ein ‚*verstehendes Herz*‘ ist damit auch unabdingbare Voraussetzung, um sich mit der Welt und den Menschen, mit denen wir sie teilen, versöhnen zu können.

Der Versöhnungsgedanke bei Arendt ist also entgegen seinem Anschein insofern ganz ‚weltlich‘, als es darin um das Verhältnis von Menschen zueinander und zu der von ihnen errichteten Welt geht. Versöhnung erfordert, die Welt, wie Menschen sie durch ihre Worte und Taten geschaffen haben, als einzige uns verfügbare anzunehmen und die Grenzen, die menschlichem Handeln gesetzt sind, anzuerkennen. In welchem Maße das Fortbestehen der Welt gefährdet ist, wenn der menschlichen Begrenztheit solche Anerkennung verweigert wird, haben die politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts gezeigt. Menschen mögen vielleicht göttlichen Ursprungs sein, sie selbst aber werden nie die Allmacht und Unsterblichkeit von Göttern erlangen können, auch wenn sie unentwegt danach streben. Menschen können nur in den Grenzen von Zeit und Raum handeln; in der Zeit zwischen Vergangenheit und Zukunft und in dem Raum, der zwischen ihnen entsteht. Dieses doppelte ‚Zwischen‘ begrenzt ihr Dasein. Die entscheidenden Bedingtheiten menschlicher Existenz

¹⁹⁶ Arendt bezieht sich hier auf eine Geschichte des Alten Testaments, in der König Salomo Gott um ein ‚*verstehendes Herz*‘ bittet. Der Originaltext findet sich in 1.Kön.3, 5-15. Vgl. hierzu auch VZ, S.126f.

sind deshalb für Arendt nicht allein Geburt und Tod, Natalität und Mortalität, sondern Natalität und Pluralität.

Weil Arendt das Geborenwerden als Voraussetzung des Anfang-Seins und das Zusammenleben der Verschiedenen als Voraussetzung des Anfangen-Könnens von Menschen in den Mittelpunkt menschlicher Existenz stellt, kann ihr Denken als eine radikale Zuwendung zur Welt nach deren vollkommener Zerstörung durch den Totalitarismus verstanden werden. Dieses Denken ermöglicht es, sich mit einer Welt zu versöhnen, der durch die Weigerung von Menschen, die Pluralität als Bedingtheit ihrer Existenz anzuerkennen, größter Schaden zugefügt worden ist. Sich zu versöhnen bedeutet für Arendt jedoch nicht gleichermaßen zu verzeihen. Verzeihen ist der Versuch, Getanes ungetan zu machen und einen neuen Anfang zu setzen, wo alles an ein Ende gekommen schien. Gerade dies ist angesichts der Erfahrung des Totalitarismus nicht möglich; was da geschehen ist, kann in Arendts Augen nie wieder ungeschehen und nie wieder gutgemacht werden. Im Bemühen zu verstehen hingegen liegt für Arendt die einzige Hoffnung, in dieser Welt, mit allem, was darin geschehen ist, weiterleben zu können. Den Totalitarismus zu verstehen, heißt insofern nicht, *irgendwas entschuldigen, sondern uns mit einer Welt, in welcher solche Dinge überhaupt möglich sind, (zu) versöhnen.* (VZ, S.110). Solche Versöhnung ist die Voraussetzung dafür, dass Menschen sich mit dieser Welt im Wissen um ihre Fragilität immer wieder anfreunden können.

Versucht man, den Versöhnungsgedanken Arendts mit den Erfahrungen von Überlebenden der Konzentrations- und Vernichtungslager in Verbindung zu bringen, muss er zunächst grotesk erscheinen. Zu genau wissen wir aus ihren Berichten und Zeugnissen, dass es mit einer solchen Vergangenheit kaum Versöhnung, oftmals nicht einmal ein Weiterleben geben kann.¹⁹⁷ Die traumatisierenden Erlebnisse in den Lagern begleiteten zeitlebens ihre Tage und Nächte und ermöglichten es ihnen kaum, eine Distanz zu finden, die nicht immer wieder durchbrochen wurde von Erinnerungen, die sich ihren Verstehensversuchen in den Weg stellten. Es ist deshalb wichtig, zwei Aspekte hervorzuheben, die für das Verständnis der Arendt'schen Perspektive von Bedeutung sind. Zum einen bezieht sich der Versöhnungsgedanke nicht auf die Verbrechen des Totalitarismus, sondern ist gerichtet auf eine Welt, in der solche Verbrechen geschehen sind. Mit dem Totalitarismus selbst kann es keine Versöhnung geben, weil er die Welt in ihren menschlichen Bezügen sowie das

¹⁹⁷ Erinnert sei hier an Primo Levi und Jean Amery, den vielleicht bekanntesten Zeugen der Vernichtungslager, die beide nach jahrelangen Versuchen, ihre Erfahrungen denkend und schreibend zu verarbeiten, Selbstmord begingen.

Wesen des Menschen selbst zu zerstören versuchte. Sich jedoch mit einer Welt zu versöhnen, die solche Herrschaftssysteme hervorgebracht hat, ist für Arendt unabdingbar, weil nur dadurch ein Neubeginn möglich wird, der die Last dieser Vergangenheit zu tragen vermag, ohne ihrer Wirklichkeit Abbruch zu tun. Zum anderen kann nur die Anerkennung der Tatsachen, die Anerkennung dessen, was wirklich war und ist, es Menschen ermöglichen, die Erfahrungen der Vergangenheit zu verstehen und in ihr gegenwärtiges oder zukünftiges Handeln aufzunehmen. Arendt ist überzeugt davon, dass nur, was verstanden wurde, nicht verdammt ist zur Wiederholung, weil es zwischen den Menschen einen Ort gefunden hat und zum Gegenstand ihrer Worte und Taten geworden ist. Weil Arendts ganzes Interesse der Welt und der Sorge um deren Fortbestand gilt, ist ihr Versöhnungsgedanke nur vor diesem Hintergrund zu verstehen. Er ist kein Appell an die überlebenden Opfer der totalen Herrschaftssysteme, mit ihrer Vergangenheit Frieden zu schließen und ihren Folterern zu vergeben. Er ist vielmehr ein Versuch, aus der rückschauenden Distanz dieser Vergangenheit einen Platz in der Erinnerung zu geben, der es Menschen ermöglicht, in dieser Welt weiterzuleben, wissend um ihre Gefahren und Abgründe, aber befreit von einer Verantwortung, die zu groß ist, als dass irgendjemand sie tragen könnte. *Die Gaskammern des Dritten Reichs und die Konzentrationslager der Sowjetunion haben die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen, weil niemand im Ernst die Verantwortung für sie übernehmen kann. Zugleich bedrohen sie jene Solidarität von Menschen untereinander, welche die Voraussetzung dafür ist, dass wir es überhaupt wagen können, die Handlungen anderer zu beurteilen und abzuurteilen.* (EU, S.704)

Das Entsetzen, das sagt, der Holocaust hätte nie geschehen dürfen, bedeutet für Arendt, dass Menschen weder menschlich noch politisch verantworten können, was da geschehen ist. Urteilen können Menschen jedoch nur, wo sie als Mitglieder einer gemeinsamen Welt die von ihnen begangenen Taten auch politisch und persönlich verantworten. Wenn, wie im Totalitarismus, die Welt zwischen Menschen zerstört wird, geht gleichsam der Rahmen verloren, in dem überhaupt Verantwortung übernommen und geurteilt werden kann. Darin vor allem besteht der Bruch in der Tradition, von dem Arendt immer wieder spricht. Mit dem Verlust der Solidarität zwischen Menschen als Ausdruck ihrer Verbundenheit in einer gemeinsamen Welt und der Möglichkeit, Verantwortung für diese Welt zu übernehmen, verliert die Urteilsfähigkeit nicht nur ihre Grundlage, sondern auch ihren Sinn. Die Urteile von Menschen haben keine Bedeutung mehr, weil es eine Welt, für die sie von Belang sind, nicht mehr gibt. Wenn Arendt die Möglichkeit, für den Holocaust Verantwortung zu übernehmen, zurückweist, so geht es ihr dabei jedoch keineswegs um einen

Verzicht auf die Urteilsfähigkeit zugunsten einer Entlastung der Täter und Mitwirkenden an den totalitären Verbrechen, sondern um die Welt und deren Fortexistenz nach dem Totalitarismus. Arendt *rettet die Lebenden*, indem sie diese von einer Last entbindet, die eine *Anfreundung mit der Welt*¹⁹⁸ unmöglich machen würde, und sie rettet die Welt, indem sie den Menschen die Möglichkeit des Anfangen-Könnens, des Handelns zurückgibt.

¹⁹⁸ Thürmer-Rohr 2001, S.152.

V. Das Urteilsvermögen im Spannungsfeld von Politik und Moral

a) Der Vorrang des Politischen

Die Untersuchung des Urteilsvermögens in seinen vier Dimensionen hat gezeigt, inwieweit Arendts Analyse des Urteilens in ihren wesentlichen Unterscheidungen durch die Erfahrung des Totalitarismus und deren denkerische Bewältigung geprägt ist. Die besondere Bedeutung, die dabei dem Bereich des Politischen zukommt, ist zu verstehen als unmittelbare Antwort auf den Versuch totalitärer Systeme, die Pluralität von Menschen und damit die Welt als Raum zwischen Verschiedenen abzuschaffen. Weil die Erfahrung des Totalitarismus gezeigt hat, dass im Namen einer Vorstellung *des* Menschen, wie er *ist* oder *sein sollte*, die größten Verbrechen begangen und legitimiert werden können, weist Arendt alle Theorien und Überzeugungen vehement zurück, die von einem Glauben an die ‚Verbesserung‘ oder ‚Erziehbarkeit‘ des Menschengeschlechts ausgehen. Ihr Vertrauen in die Veränderbarkeit von Menschen und deren moralische Fähigkeiten ist überaus gering. Sie widerspricht damit Aristoteles‘ Auffassung, dass nur ein ‚guter Mensch‘ auch ein ‚guter Bürger‘ in einem ‚guten Staat‘ sein könne und schließt sich stattdessen Kant an, der glaubte, dass selbst ein *Volk von Teufeln*¹⁹⁹ sich in einem ‚guten Staat‘ als ‚gute Bürger‘ erweisen könne.²⁰⁰ Die Frage des Politischen ist bei Arendt damit eindeutig der moralischen Frage vorausgestellt, wenngleich es Situationen geben kann, wo die Moral zum entscheidenden Kriterium wird: dann nämlich, wenn – wie im Totalitarismus – der Raum des Politischen völlig zerstört ist. Einer solchen Zerstörung aber will Arendt vorbeugen, indem sie dazu auffordert, für eine bestmögliche Verfasstheit der Welt zu sorgen. In der politischen Tradition der Griechen und Römer sucht sie deshalb nach den Quellen einer Politikauffassung, die den Raum der Freiheit zu wahren imstande ist und somit den Bedrohungen des Politischen in modernen Massengesellschaften widerstehen kann. Immer wieder gilt ihre Aufmerksamkeit der Unterscheidung von Phänomenen, die den politischen Bereich

¹⁹⁹ Bei Kant heißt es dazu: *Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: ‘Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche bösen Gesinnungen hätten.* In: ebd., KW, Bd.9, S.224.

²⁰⁰ Hierzu U, S.29ff.

begründen und solchen, die ihn gefährden können. Dies soll im folgenden Kapitel an drei Beispielen gezeigt werden: dem Machtbegriff Arendts, der seine Besonderheit in der Abgrenzung von Gewalt erfährt; dem Zivilen Ungehorsam, dessen politischen Charakter Arendt gegenüber allen Versuchen verteidigt, ihn auf ein moralisches oder juristisches Problem zu reduzieren; und schließlich der Solidarität als einem politischen Prinzip, das sich im Unterschied zum Mitgefühl nicht dem Leiden des Einzelnen zuwendet, sondern die Welt, in der solches Leiden geschieht, in den Mittelpunkt des Handelns und Urteilens von Menschen rückt.

Macht statt Gewalt

Um zu verstehen, warum der Machtbegriff in seinem modernen Gebrauch so häufig als Synonym für Gewalt verwendet wurde, untersucht Arendt in ihrem 1963 erschienenen Buch *Über die Revolution*²⁰¹ die Auffassungen von Macht während der Französischen und Amerikanischen Revolution. Im Ergebnis ihrer Analyse stellt sie fest, dass die Einebnung der Unterschiede zwischen Macht und Gewalt in der europäischen Tradition daraus resultiert, „*dass man sie auf den vermeintlich gemeinsamen Nenner ihrer Funktion in einem Gemeinwesen bringt und meint, es handele sich nur um verschiedene Worte für ein Verhältnis zwischen Befehlenden und Gehorchenden*“ (ÜR, S.232). Das Politische wird in einem solchen Verständnis auf die Frage nach den Herrschaftsverhältnissen reduziert und als Bereich der zwischenmenschlichen Angelegenheiten in seiner Vielfalt unkenntlich gemacht. Das Unkenntlichmachen der Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt entspringt in Arendts Augen jedoch nicht allein einer Begriffsverwirrung, sondern – was wesentlich dramatischer ist – der Unfähigkeit, die Wirklichkeit zu sehen und zu erfassen, die mit diesen Begriffen beschrieben werden soll. Anstatt die Unterschiede in den Erscheinungen wahrzunehmen, werden diese einem vorgeblich allen gemeinsamen Zweck untergeordnet, der die Ineinssetzung rechtfertigen soll. Dabei entstammen Macht und Gewalt in der politischen Tradition ganz verschiedenen Quellen und zeigen sich in der Welt als durchaus konträre Phänomene. Während Macht die Fähigkeit ist, *sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln* (MG, S.45), setzt die Gewalt, die immer als Mittel zum Zweck eingesetzt wird, der Freiwilligkeit und Freiheit solchen gemeinsamen Handelns ein Ende.²⁰² Der unterschiedliche Verlauf

²⁰¹ Hierzu ÜR, S.232ff.

²⁰² Als der Zweck-Mittel-Kategorie unterworfen gehören Gewalthandlungen für Arendt in den Bereich des Herstellens; wendet man Herstellungskategorien aber auf den zwischenmenschlichen Bereich an, so geht die

der beiden großen Revolutionen am Beginn der Moderne kann darüber Aufschluss geben. Gelang es in der Amerikanischen Revolution, die Macht des Volkes, die man als Stütze aller politischen Institutionen sah, innerhalb einer neuen Konföderation zu erhalten und in der Gründung zu verankern²⁰³, so spielte in der Französischen Revolution Gewalt von vorneherein eine ganz bedeutende Rolle, weil man meinte, nur mit ihrer Hilfe das soziale Elend besiegen zu können. Dass mit einer solchen Auffassung kein wirklich politischer Machtbegriff verbunden sein konnte, ist für Arendt evident. Ihrer Ansicht nach waren Macht und Machtbildung als politische Phänomene im damaligen Europa einfach unbekannt. Im Gegensatz zu den amerikanischen Gründervätern, bei denen die *Furcht vor der Ohnmacht* (ÜR, S.200) die größte politische Antriebskraft war, überwog in Europa immer das Misstrauen gegenüber der Macht, was in den daraus erwachsenden Staatsgründungen kaum ohne Folgen bleiben konnte.²⁰⁴

Der Identifizierung von Macht und Gewalt bot solches Misstrauen immer wieder guten Nährboden. Als Reaktion auf die zunehmende Verherrlichung von Gewalt während der 68er Studentenproteste²⁰⁵

Vorrangstellung des Zwecks im Verlauf der Handlung verloren und wird von den Mitteln, die eigentlich zu seiner Erreichung eingesetzt werden sollten, überwältigt. *Denn das Resultat menschlichen Handelns lässt sich niemals mit der gleichen Sicherheit voraussagen, mit der das Endprodukt eines Herstellungsprozesses bestimmt werden kann; daher sind die zur Erreichung politischer Ziele eingesetzten Mittel für die Zukunft der Welt zumeist von größerer Bedeutung als die Zwecke, denen sie dienen sollen.* (MG, S.8)

²⁰³ Hierzu der Abschnitt *Stabilität und Veränderbarkeit von Gesetzen* im Kapitel 3c).

²⁰⁴ Arendt hebt hier ab auf den Unterschied zwischen den parlamentarischen Demokratien in den westeuropäischen Nationalstaaten, die ihrer Ansicht nach noch immer von einem Misstrauen gegenüber der Macht des Volkes geprägt sind, und der konstitutionellen *republikanischen Herrschaft* (IV, S.117) in den USA, deren politische Institutionen auf dem Vertrauen in die Unterstützung des Volkes beruhen. *Zu glauben, dass die europäischen Nachkriegsverfassungen des zwanzigsten oder ihre Vorgänger im neunzehnten Jahrhundert, die alle dem Misstrauen gegen die Macht im allgemeinen und der Furcht vor der revolutionären Macht des Volkes im besonderen ihr Dasein verdanken, die gleiche Staatsform errichten konnten wie die amerikanische Verfassung, die der stolzen Überzeugung entsprang, ein Machtprinzip entdeckt zu haben, auf dem sich eine perpetual union gründen lässt, heißt sich von bloßen Worten zum Narren halten zu lassen.* (ÜR, S.201)

²⁰⁵ Nach Arendts Auffassung handelt es sich hier um eine zumeist rhetorische Verherrlichung von Gewalt, die in einem *mit Schlagwörtern durchsetzte(n) Gemisch aus allen möglichen marxistischen Restbeständen* (MG, S.23) ihren Widerhall findet und aus einem Festhalten am Fortschrittsbegriff des 19. Jahrhunderts resultiert. Hierzu MG, S.27f.

widmete Arendt diesem Thema eine eigenständige Untersuchung²⁰⁶, in der sie die destruktiven Folgen der Verwischung von Macht und Gewalt für die politische Bedeutung der Bewegung offen legte. Was sie mit dem Eindringen der Gewalt in die politische Debatte bedroht sah, war die Macht selbst als Ausdruck von Pluralität. Denn der wesentliche Unterschied zwischen Macht und Gewalt besteht für Arendt darin, dass Macht immer zwischen Menschen entsteht und auf die Zustimmung Anderer angewiesen ist. Über Macht in diesem Sinne verfügt also niemals ein Einzelner, sondern immer eine Gruppe, die aus verschiedenen Menschen besteht. Als solche bleibt Macht nur solange existent, wie auch die Gruppe zusammenhält; zwar kann die Gruppe einer Person Macht verleihen, diese übertragene Macht erlischt aber im selben Moment wie die der Gruppe. Gewalt bedarf im Unterschied zur Macht keiner anderen Menschen, sondern allein der entsprechenden Mittel zu ihrer Ausübung. Natürlich kann Gewalt auch von Gruppen ausgeübt werden, aber der springende Punkt für Arendt ist hier, dass Gewalt nicht auf die Pluralität von Menschen angewiesen ist, sondern diese vielmehr überflüssig macht. Sie entspringt nicht wie Macht im Raum der Freiheit zwischen den Verschiedenen, sondern dort, wo Freiheit abgeschafft und durch Zwang ersetzt wurde. Insofern ist sie in Arendts Verständnis das Gegenteil von Macht: *wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht.* (MG, S.57)

Eine besonders markante Einbruchsstelle der Gewalt in den politischen Bereich, auf die Arendt in diesem Zusammenhang hinweist, ist die Frage nach den Lebensnotwendigkeiten von Menschen. Denn gerade die existentiellen Notwendigkeiten, denen selbst ein naturgegebener Zwang innewohnt, haben in der Geschichte immer wieder nach gewaltsamen Lösungen gerufen. Das bedeutet jedoch nicht, dass Notwendigkeit und Gewalt, die zumeist als Folge zwingender Notwendigkeit erscheint, identisch sind. Notwendigkeit begleitet vielmehr menschliche Existenz als immerwährende Bedingung und kann deshalb gar nicht aus der Welt eliminiert werden. Die Frage, die Arendt in Bezug auf die Urteilsfähigkeit beschäftigt, ist jedoch, wie vermieden werden kann, dass die Lebensnotwendigkeiten in ihrem elementar zwingenden Charakter den Raum des Politischen erobern und die Freiheit der von Menschen erstellten Welt zerstören. Weil sie den Bereich des Politischen vor dem Eindringen der Notwendigkeit schützen will, sucht Arendt nach anderen Wegen zur Lösung

²⁰⁶ Hierzu MG.

lebensnotwendiger Probleme. Eine Möglichkeit dafür sieht sie in den Errungenschaften des technischen Fortschritts, mit deren Hilfe die notwendigen Bedürfnisse von Menschen erfüllt werden könnten, so dass die Freiheit im Politischen bewahrt bleibt. Weil die Technik in Arendts Augen politisch neutral ist, erfordert sie im Gegensatz zur Freiheit keine spezifische Staatsform oder schließt eine solche aus.

Wenn Arendt dafür plädiert, die Lebensnotwendigkeiten in einem dafür vorgesehenen Rahmen und mit Hilfe moderner technischer Lösungen zu regeln, so ist dies nicht zuletzt der Tatsache geschuldet, dass alle bisherigen Versuche in der Menschheitsgeschichte, diese Notwendigkeiten politisch in den Griff zu bekommen, in einer Form der Tyrannei oder Gewaltherrschaft geendet haben. Geleitet von dem Wunsch, ‚Herr‘ zu werden über die Notwendigkeiten des Lebens, ersetzten solche Systeme die Freiheit durch Zwang und die Gleichheit der Verschiedenen durch eine Hierarchie von Herrschern und Beherrschten. Die antike Polis wusste bereits um diese Gefahr und begrenzte, um den politischen Bereich vor dem Eindringen der Notwendigkeit zu schützen, Herrschaft auf den Raum des Privaten. Arendt nimmt diese Erfahrung auf und legt sie ihrem eigenen Machtbegriff zugrunde. Die später üblich gewordene Unterteilung politischer Gemeinschaften in Herrscher und Beherrschte, an der sich auch die modernen Definitionen von Staatsformen orientieren, weist sie zurück. Indem Arendt die Ursachen für das allmähliche Eindringen der Herrschaft in den öffentlichen Bereich analysiert, spürt sie zugleich die Quellen des modernen Machtverlustes auf. Bereits bei Plato, der als erster versuchte, den Erfahrungsbereich des Herr-Sklave-Verhältnisses auf die Polis zu übertragen, findet Arendt die Anfänge einer Entwicklung, in deren Folge der Unterschied zwischen Macht und Herrschaft allmählich unkenntlich gemacht wurde. Immerhin war bei Plato der Begriff der Herrschaft noch wie der Machtbegriff mit dem Anfangenkönnen verbunden, ein Zusammenhang, der im römischen Politikverständnis, das sich ansonsten stark an der Poliserfahrung orientierte, zunehmend in den Hintergrund geriet und im politischen Denken der Neuzeit ganz verloren ging. Dies führte schließlich nicht nur zu einem Misstrauen gegenüber dem Handeln und Urteilen als genuin politischen Fähigkeiten, sondern auch zu dem Versuch, diese Fähigkeiten und damit das Wesen von Menschen überhaupt überflüssig zu machen.²⁰⁷

²⁰⁷ Arendt beschreibt in ihrem Buch *Vita activa* das allmähliche Eindringen des *Herstellens* in den Bereich des *Handelns* und die damit verbundene Gefährdung des Öffentlichen als Raum der Freiheit durch die Notwendigkeit, die allen Herstellungsprozessen inhärent ist. Vgl. hierzu VA, S.214ff.

Arendts Unterscheidung von Macht auf der einen und Herrschaft und Gewalt auf der anderen Seite dient dem Schutz und der Wiedergewinnung des politischen Raums als Voraussetzung allen Handelns und Urteilens von Menschen. Ihr Plädoyer für die Befreiung der politischen Angelegenheiten von den Notwendigkeiten des Lebens verlangt jedoch keine Rückkehr zu den ausbeuterischen Verhältnissen der Sklaverei und dem damit verbundenen Ausschluss eines Großteils der Bevölkerung von der Macht, sondern beruft sich auch hier auf die Errungenschaften des technischen Fortschritts, dem es zu verdanken sei, dass heutzutage nichts „*veralteter und überflüssiger*“ erscheine „*als zu versuchen, die Menschheit durch politische Mittel von Armut zu befreien, ganz abgesehen davon, dass nichts vergeblicher und gefährlicher wäre*“ (ÜR, S.145). Arendts Vertrauen auf die Technik als geeignetem Mittel zur Beseitigung von Armut wirkt einigermaßen erstaunlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die zunehmende Ungleichverteilung von Ressourcen auf der Erde und die Verelendung ganzer Kontinente durchaus als Ergebnis technischer Modernisierungsprozesse verstanden werden können. Benhabib meint deshalb auch, dass Arendt zwar recht habe, wenn sie auf den Produktivitätszuwachs verweisen würde, der mit der technischen Entwicklung einherginge, widerspricht ihr jedoch hinsichtlich der Bedeutungslosigkeit des Politischen bei der Lösung des ‚sozialen Problems‘. Sie kehrt Arendts These in ihr Gegenteil und glaubt, dass gegenwärtig nichts dringlicher sei, als zu versuchen, die Menschheit durch politische Mittel von Armut zu befreien.²⁰⁸

In dieser Interpretation liegt jedoch ein Missverständnis, das dadurch zustande kommt, dass Benhabib den eigentlichen Sinn der Arendt'schen Unterscheidung, nämlich den Schutz des politischen Bereichs vor dem Eindringen des Zweck-Mittel-Denkens, das alle Notwendigkeiten leitet, nicht ernst genug nimmt. Denn Arendt geht es weniger um eine Verherrlichung des modernen technischen Fortschritts, als vielmehr um den Politikverlust, der mit dieser Entwicklung einhergeht. Gerade weil sie das Zusammenwirken von Politik und technischem Fortschritt aus der Perspektive des Politischen analysiert, sieht Arendt die Gefahr, dass die Technik selbst zur sinngebenden Instanz zu werden droht, die an die Stelle des Politischen treten könnte, und versucht deshalb, sie in ihre Grenzen zu weisen. Aufgabe der Technik kann es ihrer Ansicht nach nur sein, als Mittel zum Zweck bei der Lösung bestimmter Probleme zu dienen. Über die Art und Weise des Einsatzes von Technik und dessen Grenzen müsse hingegen politisch entschieden werden, also nicht im Sinne von Zwängen

²⁰⁸ Hierzu Benhabib 1998, S.252.

und Notwendigkeiten der Technikentwicklung selbst, sondern im Interesse der gemeinsamen Welt, die Menschen miteinander teilen. Dass die gegenwärtige Situation kaum Anlass dazu gibt, an eine solche Macht des Politischen zu glauben, ändert nur wenig daran, dass eine Begrenzung des Einflussbereichs der Technik durch die Politik zu den wohl dringendsten Erfordernissen des angebrochenen Jahrtausends gehören dürfte. Arendts Unterscheidungen, so sehr diese in der gegenwärtigen Welt auch unkenntlich geworden sind, könnten sich als geeignet erweisen, hier einen Prozess des Nachdenkens und Umdenkens anzustoßen.

Ziviler Ungehorsam als Antwort auf den Verfall des Politischen

Sind Herrschaft und Gewalt in Arendts Analyse die größten Bedrohungen für die Macht, so ist Autorität deren wichtigste Partnerin. Als zweite Stütze des Politischen besteht die Aufgabe der Autorität darin, den Raum des Politischen, in dem alle Macht entsteht, zu begrenzen und zu schützen. Den Ursprung eines politischen Autoritätsbegriffs²⁰⁹ findet Arendt in der römischen Tradition. Er verweist unmittelbar auf die Gründung Roms als genuin politische Erfahrung und die daraus erwachsene Autorität seiner im Senat vereinigten Gründerväter. *Die Autorität des Senats in Rom bestand ... darin, dass sie sich in allen Entscheidungen geltend machte, obwohl der Senat weder die Macht hatte, dem Volk zu befehlen, noch die Gewaltmittel besaß, um seine Ratschläge durchzusetzen.* (VZ, S.189) Die Autorität beruhte auf dem Ratschlag der ‚Alten‘, die im römischen Senat vertreten waren und von der Zustimmung des Volkes abhängig waren. Der Sitz der Macht blieb im Volke, während dem Senat Autorität zukam. Die amerikanische Revolution nahm im Unterschied zu allen andern modernen Revolutionen den Faden zu dieser Tradition wieder auf, indem sie den Gründungsgedanken erneuerte. Zwar verlegten die amerikanischen Gründerväter den Sitz der Autorität im Staatsapparat vom (römischen) Senat auf den obersten Gerichtshof, die Autorität wurde jedoch - und das ist in diesem Zusammenhang der entscheidende Gedanke - in einer konkreten Institution verankert, die sich klar von den anderen Staatsgewalten, der Legislative und Exekutive als Organen der Machtrepräsentation unterschied. Die damit wiedergewonnene Unterscheidung von Macht und Autorität ist für Arendt deswegen so entscheidend, weil im Falle einer Gleichsetzung beide Phänomene ihre eigentliche Bedeutung für den politischen Bereich

²⁰⁹ *Auctoritas* (lat.), abgeleitet von *augere*, bedeutet *vermehrten*, für Arendt in diesem Zusammenhang *die Gründung vermehren*. Hierzu VZ, S.188.

verlieren würden: Macht, die die Möglichkeit des Anfangenkönnens und Handelns gewährleistet, und Autorität, die diesem Neuanfang eine gewisse Dauer und Stabilität in der Welt verleihen soll.

Im Unterschied zur Macht kann Autorität²¹⁰ sowohl einer einzelnen Person als auch einem Amt zukommen und zeichnet sich dadurch aus, dass sie weder des Zwanges noch der Überredung bedarf, sondern lediglich auf Anerkennung angewiesen ist. Eine Person, die versucht, andere zu etwas zu zwingen oder zu überzeugen, handelt in Arendts Augen nicht autoritär, sondern tyrannisch oder demokratisch. Sie hat den Respekt, der zur Erhaltung und Sicherung ihrer Autorität notwendig ist, bereits eingeübt. Autorität muss deshalb sowohl vom *Zwang durch Gewalt* als auch vom *Überzeugen durch Argumente* unterschieden werden. (VZ, S.S.160) Zwar beruht sie ebenso wie Herrschaft und Gewalt auf einer Hierarchie zwischen Befehlenden und Gehorchenden, ihre Legitimität wird aber von beiden Parteien fraglos anerkannt. In dieser Bedingung der freiwilligen Anerkennung besteht für Arendt der wesentliche Unterschied zu Herrschaft und Gewalt, für deren Zustandekommen oder Erhalt Respekt und Anerkennung überhaupt keine relevanten Kategorien sind. Die größte Bedrohung für die Autorität ist deshalb auch ihre Nicht-Anerkennung oder Verachtung.

Am Beispiel des Zivilen Ungehorsams, der in den USA im Zuge der Bürgerrechts- und Antikriegsbewegung in den 60er Jahren großen Einfluss gewann, analysiert Arendt, unter welchen Bedingungen die Nicht-Anerkennung von Autorität durchaus gerechtfertigt sein und zu einer Quelle politischer Macht werden kann.²¹¹ Die Reaktion der amerikanischen Regierung, gewaltfreien und organisierten Ungehorsam gegen die im Gesetz verankerte Autorität auf rein juristischer Ebene zu beantworten, indem man die Akteure entweder als Kriminelle behandelte oder von ihnen verlangte, die Strafe für ihre Taten bereitwillig auf sich zu nehmen, veranlasste Arendt zu einer grundlegenden Untersuchung des Zivilen Ungehorsams hinsichtlich seines politischen, moralischen und juristischen Charakters. Sie widersprach dabei der Auffassung der Regierung, dass der Zivile Ungehorsam nur mit juristischen Mitteln zu beantworten und als Vergehen gegen das Gesetz zu bestrafen sei.

²¹⁰ 1955 hielt Arendt auf einer Internationalen Konferenz des *Congress for Cultural Freedom* einen Vortrag mit dem Titel *The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century*, der später in verschiedene Veröffentlichungen Eingang fand. Vgl. hierzu *Was ist Autorität?*, in: VZ, S.159-200.

²¹¹ Hierzu der Aufsatz *Ziviler Ungehorsam* in: ZZ, S. 119-160.

Stattdessen forderte sie, die organisierte Gehorsamsverweigerung als neue Form freiwilliger Vereinigungen anzusehen und ihr die gleiche Anerkennung wie anderen Interessengruppen zuzugestehen. Diese Anerkennung sollte in einem Verfassungszusatz verankert und damit Ziviler Ungehorsam politisch institutionalisiert werden.

Arendts Vorschlag, eine auf den ersten Blick juristisch zu sanktionierende Straftat als neue politische Aktionsform anzuerkennen, basiert auf einer sorgfältigen Unterscheidung des Zivilen Ungehorsams von kriminellen Straftaten auf der einen und der Verweigerung aus Gewissensgründen auf der anderen Seite. Kriminelle Straftaten werden im Unterschied zum öffentlich praktizierten Ungehorsam in der Regel im Geheimen begangen. Der Verbrecher scheut das Licht der Öffentlichkeit, während der zivile Gehorsamsverweigerer das Gesetz *in offener Herausforderung ... in seine Hände nimmt* (ZZ, S.137). Allein dadurch erweist sich Ziviler Ungehorsam bereits als ein politisches Phänomen. Wesentlicher jedoch ist, dass der Gehorsamsverweigerer nicht, wie der Kriminelle, für sich eine Ausnahme vom Gesetz machen will, sondern sich mit einer *grundsätzlichen Haltung gegen das Gesetz und gegen die feststehenden Autoritäten richtet* (ebd.). Er handelt also nicht vordergründig im eigenen Interesse, sondern im Interesse der Welt, gegen deren Verfasstheit er Einspruch erheben und die er verändern will. Darin besteht auch der wesentliche Unterschied zum Verweigerer aus Gewissensgründen, dem es in erster Linie um die Integrität seiner Person geht. Denn das Gewissen ist in Arendts Augen unpolitisch, interessiert sich nicht für die Welt und das Unrecht, das in ihr geschieht.²¹² Es fragt einzig und allein nach den Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, wenn man mit sich selbst zusammenleben können will. Insofern ist die Verweigerung aus Gewissensgründen vom Interesse am eigenen Selbst geleitet und als solche die Tat eines Einzelnen.

Der Zivile Ungehorsam hingegen tritt – und darin zeigt sich seine politische Macht - immer als gemeinsames Handeln verschiedener Menschen in Erscheinung, die sich aus Interesse an der Welt zusammengeschlossen haben. Wer Zivilen Ungehorsam leistet, ist angewiesen auf eine Gruppe, mit der gemeinsam und in deren Namen er handelt. Politisch wirkungsvoll sind zivile Gehorsamsverweigerer jedoch nicht wegen der Anzahl der Organisierten – denn dabei handelt es sich meist um Minderheiten – sondern wegen der Qualität ihrer Meinung, die sie öffentlich kundtun und mit der sie auf eine bereits bestehende Gefährdung oder Einschränkung des politischen Bereichs

²¹² Vgl. hierzu Kapitel 4b) über die Wiedergewinnung der moralischen Dimension der Urteilsfähigkeit.

hinweisen. Arendt meint, dass Ziviler Ungehorsam immer dann entsteht, *wenn eine bedeutende Anzahl von Staatsbürgern zu der Überzeugung gelangt ist, dass entweder die herkömmlichen Wege der Veränderung nicht mehr offen stehen bzw. auf Beschwerden nicht gehört und eingegangen wird oder dass im Gegenteil die Regierung dabei ist, ihrerseits Änderungen anzustreben, und dann beharrlich auf einem Kurs bleibt, dessen Gesetz- und Verfassungsmäßigkeit schwerwiegende Zweifel aufwirft.* (ZZ, S.136) In diesem Sinne ist der Zivile Ungehorsam eine explizit politische Antwort auf die Krise des Politischen selbst und Anzeichen eines Macht- und Autoritätsverlustes. Ein weiteres wesentliches Merkmal für den politischen Charakter des Zivilen Ungehorsams ist der Verzicht auf jede Form von Gewaltanwendung. Gerade in dieser bewussten Abwendung von Gewalt erweist sich die politische Macht der Gehorsamsverweigerer. Es gibt also drei wesentliche Gründe, aus denen Arendt eine Anerkennung des Zivilen Ungehorsams als Form politischen Handelns für gerechtfertigt hält: das gemeinsame Handeln, das Interesse an der Welt und die Gewaltfreiheit.

Das Problem bei der Anerkennung des Zivilen Ungehorsams als legitime politische Organisationsform besteht darin, dass dieser in der Regel einen Verstoß gegen die Gesetze und Vereinbarungen als Grundlagen einer politischen Gemeinschaft einschließt und damit in juristischem Sinne strafbar sowie im moralischen Sinne ein Gewissensproblem sein kann. Es entsteht also ein Widerspruch zwischen der politischen, moralischen und juristischen Beurteilung desselben Phänomens, der umso gravierender ist, als Arendt selbst auf der Unabdingbarkeit von Vereinbarungen und deren Gewährleistung durch eine politische Autorität besteht. Mit dem Vorschlag, den Zivilen Ungehorsam in einem Verfassungszusatz institutionell zu verankern, versucht Arendt, diesen Widerspruch aufzulösen. In ihrer Begründung dafür beruft sie sich auf die amerikanische Verfassungstradition, die in Anknüpfung an Montesquieu auf der Vorstellung eines horizontalen Gesellschaftsvertrags und der freiwilligen Zustimmung der Bürger zu diesem Vertrag basiert. Demnach verpflichten sich die Bürger wechselseitig zur Einhaltung der in Verfassung und Gesetzgebung festgeschriebenen Vereinbarungen. Dieser *stillschweigende Konsens* (ZZ, S.147) ist jedoch aufkündbar, denn die Freiwilligkeit der Zustimmung setzt das Recht auf Dissens voraus, das somit ebenso wie der Konsens unabdingbarer Bestandteil des amerikanischen Gesellschaftsvertrags ist. *Dissens schließt Konsens ein und ist das Kennzeichen eines freien Staates; jemand der weiß, dass er widersprechen kann, weiß auch, dass er gewissermaßen zustimmt, wenn er nicht widerspricht.* (ebd.) Arendts besondere Wertschätzung des amerikanischen Politikmodells resultiert wohl nicht zuletzt aus dessen Bürger- und Staatsverständnis, in dem politisches Handeln und Urteilen

nicht auf dem Prinzip von Befehl und Gehorsam, sondern auf Unterstützung und Zustimmung basieren.

Der Gedanke der amerikanischen Gründerväter, alle Macht im Volk anzusiedeln, beruht von vornherein auf dem Montesquieu'schen Prinzip, demzufolge Macht mehr Macht hervorbringt und somit der sicherste Garant gegen den Missbrauch von Macht in deren größtmöglicher Verteilung besteht. Gestützt und geschützt wird die Macht durch Verträge und Vereinbarungen, zu deren Einhaltung sich die Bürger voreinander verpflichten. Auf der Grundlage solcher Verträge können sich freiwillige Vereinigungen bilden, in denen sich mehrere Personen mit einem gemeinsamen Ziel zusammenfinden. Diese Vereinigungen lösen sich jedoch im Unterschied zu Parteien wieder auf, wenn sie ihr Ziel erreicht haben. Tocqueville sah in der Vereinigungsfreiheit den wirksamsten Schutz vor der Gefahr einer Tyrannei, weil sie eine Art Gegenmacht zu jeder Monopolisierungstendenz von Macht in den Händen weniger begründete. Im Anschluss daran erkennt Arendt in den freiwilligen Vereinigungen eine Handlungsform, die nicht nur tyrannischen, sondern auch totalitären Tendenzen entgegenwirkt, vor denen auch die amerikanische Massengesellschaft der 60er Jahre keineswegs mehr gefeit war.

Gerade die rasante Zunahme von Gehorsamsverweigerern war für Arendt deutlicher Ausdruck für den schlechten Zustand, in dem sich die Republik befand. Denn ähnlich wie in ihrer Analyse der modernen Revolutionen, in der Arendt die Entstehung einer revolutionären Situation als Ergebnis eines bereits vorhandenen Machtvakuum interpretiert, sieht sie den Zivilen Ungehorsam als Ausdruck eines Zerfalls von Macht und Autorität der Verfassung und des Parteiensystem. In einer allmählichen Aushöhlung des Rechtssystems, der Unfähigkeit der Vollzugsorgane, die wachsende Kriminalität in den Griff zu bekommen und für die Einhaltung der Gesetze zu sorgen sowie dem folgenlosen Einsatz immer neuer staatlich beauftragter Untersuchungskommissionen zur Erforschung der Ursachen erkannte Arendt wesentliche Symptome dieses Macht- und Autoritätszerfalls. Die restriktive Vorgehensweise der Regierung gegen Andersdenkende, die sich während des Vietnam-Krieges eklatant verschärfte, der wachsende Einfluss der Geheimdienste auf öffentliche Vorgänge und der Versuch, entscheidende politische Institutionen, wie den Senat, in offener Missachtung der Verfassung seiner Machtstellung zu berauben²¹³, ließen seit den 60er Jahren erhebliche Zweifel an

²¹³ 1970 hatte Präsident Nixon ohne die laut Verfassung notwendige Zustimmung des Kongresses die Invasion Kambodschas befohlen. Hierzu ZZ, S.136.

der Wahrung der Rechtsstaatlichkeit als Grundprinzip der amerikanischen Republik aufkommen. Vor diesem Hintergrund beurteilt Arendt den zivilen Ungehorsam als eine politische Intervention, die darauf gerichtet ist, eine notwendige und wünschenswerte Veränderung der Situation zu erreichen bzw. den verlorengegangenen status quo – die Erhaltung verfassungsmäßiger Rechte und des Machtgleichgewichts innerhalb des Regierungssystems – wiederherzustellen.

Wer in einer solchen Situation den ‚Gehorsam‘ verweigert, tut also nichts anderes, als politische Urteilsfähigkeit zu beweisen und im Geiste der amerikanischen politischen Tradition von seinem Recht auf Dissens Gebrauch zu machen, nachdem der Konsens bereits von anderer Seite aufgekündigt und grundlegende Rechte eingeschränkt oder außer Kraft gesetzt worden sind. Das ist der Grund, warum Arendt für die Anerkennung des Zivilen Ungehorsams als eine Form freiwilliger Vereinigungen plädiert, denn diese seien in Notsituationen schon immer *das spezifisch amerikanische Heilmittel gegen das Versagen der Institutionen, die Unzuverlässigkeit der Menschen und die ungewisse Beschaffenheit der Zukunft* (ZZ, S.159) gewesen. Mit einer Verankerung des Zivilen Ungehorsams in einem Verfassungszusatz würde dieser nicht mehr einen Straftatbestand im juristischen Sinne erfüllen und ebenso wenig auf ein Gewissensproblem einzelner Menschen reduziert werden können. Ziviler Ungehorsam wäre dann weder zu kriminalisieren noch zu moralisieren, sondern müsste als das erscheinen, was er eigentlich ist: als eine ausgezeichnete Form politischen Handelns. Arendts Analyse des Zivilen Ungehorsams zeigt, wie tiefgreifend ihr eigenes Urteil vom Interesse an der Welt und am Politischen geprägt ist. Ähnlich wie den Gehorsamsverweigerern geht es Arendt nicht vordergründig um ein Urteil im moralischen Sinne, also um die eigene Person und deren Übereinstimmung mit sich selbst, sondern um die gemeinsamen Belange von Menschen und den Zustand der von ihnen bewohnten Welt.

Solidarität statt Mitleid

Die notwendige Unterscheidung zwischen Welt- und Selbstinteresse, die der Arendt'schen Unterscheidung zwischen Politik und Moral zugrunde liegt, und die Vorrangstellung, die dabei dem Politischen zukommt, wird auch in einem anderen Zusammenhang deutlich. Dabei geht es um das Verhältnis von Gefühl und Vernunft im allgemeinen und Mitgefühl und Solidarität im besonderen. Die Frage nach den Auswirkungen von Emotionen auf die Urteilsfähigkeit von Menschen beschäftigte Arendt zeitlebens. Schon in ihrer Varnhagen-Biographie, wo sie Rahels ambivalenten

Kampf um die Anerkennung ihres Judentums beschreibt, spielt dieses Thema eine wichtige Rolle.²¹⁴ Es kehrt später in ihrer Analyse der modernen Revolutionen sowie in verschiedenen Aufsätzen über die ehemaligen Mitglieder oder Sympathisanten kommunistischer Parteien wieder²¹⁵, in denen es speziell um die destruktiven Auswirkungen des Mitgefühls auf die Urteilsfähigkeit geht. In ihrem Revolutionsbuch untersucht Arendt die Geschichte des Mitgefühls im politischen Raum und stellt dabei fest, dass das Mitleid erst seit der Neuzeit und vor allem unter den Intellektuellen der westlichen Hemisphäre zu einer verbreiteten Leidenschaft geworden ist. In besonderen Maße seien es die Revolutionäre gewesen, die vom Mitleid ergriffen und zum Handeln getrieben wurden. Dieses Mitleid, das Rousseau als erster öffentlich zu einer Tugend erklärte, sollte sich jedoch als eine der gefährlichsten revolutionären Leidenschaften erweisen, führte doch die Maßlosigkeit der damit verbundenen Emotionen zu einer wachsenden Unempfindlichkeit gegenüber den Tatsachen und zur Gewaltanwendung gegenüber dem jeweiligen Gegner.

Was im Mitleid verloren geht, ist die Unterscheidung zwischen Selbst und Welt, zwischen dem Interesse am eigenen Gut-Sein-Wollen und dem Interesse an Anderen, zwischen den Gefühlsregungen des Herzens und der in die Welt gerichteten Vernunft. Arendts Kritik richtet sich vor allem gegen die Weltlosigkeit und den Egozentrismus, die ihrer Ansicht nach allem Mitleid innewohnen. Denn das Mitleid, das vorgibt, sich um andere zu sorgen und mit ihnen zu fühlen, ist im Grunde ein nur auf sich selbst gerichtetes Gefühl, das die Anderen vereinnahmt und für die eigenen Zwecke funktionalisiert. Der Blick auf die tatsächliche Situation der Anderen wird verstellt von der Kraft des Gefühls, zu dessen bloßem Objekt sie geworden sind. Der Unterschied zwischen der mitleidenden Person und der Welt, auf die ihr Mitleid gerichtet ist, verschwimmt im Sog des Gefühls.²¹⁶ Für die Urteilsfähigkeit von Menschen, von der im Politischen alles abhängt, ist solches Mitleid deshalb eine große Gefahr. In ihrem letzten Werk *Vom Leben des Geistes* geht Arendt noch einmal ausführlich auf den Unterschied zwischen dem Urteilen als Geistestätigkeit und dem Mitgefühl als Ausdruck des Seelenlebens ein: Während Menschen Leidenschaften und Gefühle demnach nicht bewusst in Bewegung bringen, sondern nur erleiden können, lassen sich die

²¹⁴ Hierzu auch Kapitel 1a).

²¹⁵ Hierzu ÜR und die Aufsätze *Gestern waren sie noch Kommunisten*, in: IG, S.228-238; oder *Bertolt Brecht*, in MZ, S.243-290.

²¹⁶ Hierzu ÜR, S.114f.

Tätigkeiten des Geistes willentlich in Gang setzen oder anhalten. Seelische Vorgänge sind in Arendts Verständnis deshalb eher bestimmten inneren Körperfunktionen ähnlich, deren Bewegungen zwar wahrnehmbar, jedoch nicht direkt zu beeinflussen sind. So unsichtbar die Seele als Sitz menschlicher Leidenschaften ist, so häufig tritt diese doch in bestimmten Ausdrucksformen in Erscheinung, während der Geist in jeder Hinsicht unsichtbar bleibt. *Die einzige Äußerung des Geistes ... ist die Geistesabwesenheit, das offenbare Ignorieren der Umwelt, etwas völlig Negatives, das in keiner Weise auf das hindeutet, was tatsächlich in unserem Innern vorgeht.* (LG, S.78) Der Unterschied zwischen Geist und Seele ist für das Verständnis des Arendt'schen Urteilsbegriffs entscheidend, weil darin für die Seele und ihre Ausdrucksformen in der Welt kein Platz ist.²¹⁷ Das Urteilen wird ausschließlich als geistige Tätigkeit betrachtet, die von seelischen Vorgängen absehen bzw. diese transzendieren kann.

Der Grund, warum sich Arendt so ausführlich mit der Unterscheidung zwischen Mitgefühl und Urteilsfähigkeit beschäftigt, liegt in der Weltlosigkeit, die dem Mitgefühl innewohnt und mit dessen Eindringen in den politischen Bereich die Urteilsfähigkeit von Menschen gefährdet. Weil die innersten, verborgenen Antriebe von Menschen sich nicht zur öffentlichen Schaustellung eignen, muss der Raum des Politischen, die Welt, vor den Leidenschaften des Herzens und deren zerstörerischer Wirkung geschützt werden. Hier tritt erneut die streng phänomenologische Betrachtungsweise Arendts zutage, der zufolge in der Welt nur das von Bedeutung ist, was auch erscheinen, also Gestalt annehmen und von anderen gesehen, gehört und besprochen werden kann. Gerade eine solche Gestalt können Herzensvorgänge, die sich im ‚Dunkeln‘ abspielen und von niemand anderem gesehen und bestätigt werden, aber niemals gewinnen. Im Sinne von Arendts Wirklichkeitsbegriff, wonach wirklich nur ist, was durch andere bestätigt werden kann, bleiben Gefühle deshalb immer einem Misstrauen ausgesetzt, dem Misstrauen sich selbst gegenüber, den eigenen Motiven und Antrieben, die niemals so sichtbar, hörbar und mitteilbar, niemals also so wirklich sind wie die Worte und Taten, von denen andere Menschen Zeugnis ablegen können. Vor einem solchen Misstrauen und dem mit ihm verbundenen Zweifel an der Wirklichkeit will Arendt den Bereich des Politischen schützen, wo alles davon abhängt, dass es Tatsachen gibt, die von den Menschen anerkannt werden und die Grundlage ihres Handelns und Urteilens bilden.

²¹⁷ Auf die Grenzen der von Arendt behaupteten unterschiedlichen Funktionsweisen von Seele und Geist wird an anderer Stelle ausführlich eingegangen. Hierzu Kapitel 5b).

Wie die Urteilsfähigkeit durch zu großes Mitgefühl zerstört werden kann und inwieweit totalitäre Systeme von diesem Zusammenhang profitieren, illustriert Arendt am Beispiel Brechts²¹⁸, der von der Fähigkeit, mit den Armen und Notleidenden der Welt mitzufühlen, *vermutlich mehr, als ihm gut tat, mitbekommen hatte* (MZ, S.273). Brecht selbst scheint sich dieses Problems durchaus bewusst gewesen zu sein, zumindest spielt es in seinen Stücken immer wieder eine zentrale Rolle. Er versuchte, das Mitleid loszuwerden, indem er es in Zorn verwandelte, sich also in die Leidenden hineinversetzte, nicht um zu leiden, sondern um ihre Leiden zu beenden. Auf diesem Weg kam er zu demselben Schluss wie Macchiavelli, dass man, um politisch handeln zu können, lernen müsse, nicht gut zu sein und das Mitgefühl als Quelle dieses Gutsein-Wollens loszuwerden.²¹⁹ Aber anstatt wie Macchiavelli zu erkennen, dass es in der Politik weniger um Gefühl als vielmehr um Vernunft, weniger um Güte als vielmehr um Freiheit geht, nahm er selbst Gewalt und Verbrechen in Kauf, um das Mitleid aus der Welt zu schaffen und der Gerechtigkeit zum Sieg zu verhelfen. Die Unerträglichkeit beim Anblick fremder Leiden und der Wunsch, diese Leiden zu beenden, führten Brecht in den 20er Jahren in die Nähe der kommunistischen Partei, was für Arendt unter den damaligen Umständen – dem Zusammenbruch des alten Parteiensystems und dem Aufkommen der nationalsozialistischen Bewegung; der Weltwirtschaftskrise, begleitet von Massenarbeitslosigkeit und Inflation - beinahe selbstverständlich war. Die Konsequenzen aus diesem Entschluss jedoch waren es nicht. Denn *kaum hatte er sich mit den Kommunisten eingelassen, da fand er auch schon heraus, dass es für die Veränderung der Welt nicht genügt zu lernen, ‚nicht gut zu sein‘, dass man vielmehr lernen müsse, schlecht zu sein; dass es keine Gemeinheit geben dürfe, die man nicht zu begehen bereit ist, um die Gemeinheit aus der Welt zu bringen* (MZ, S.278).

Arendt bezieht sich in ihrem Urteil vor allem auf das Stück *Die Maßnahme*, in dem Brecht die ‚Schädlichkeit‘ des Gut-Sein-Wollens im Kampf um eine gerechtere Welt thematisiert und zu zeigen versucht, dass selbst der Mord an einem Menschen gerechtfertigt sein kann, wenn dieser der Revolution im Wege steht. Der junge Genosse, der in dem Stück die Rolle des ‚guten Menschen‘ spielt und sich mit ganzem Herzen für die Ausgebeuteten seines Volkes einsetzt, muss sterben, weil er immer wieder vom Anblick des Elends überwältigt wird und unmittelbar die Situation der Leidenden verbessern will. Er verlässt dabei die ideologische Parteilinie, der zufolge die

²¹⁸ Bertolt Brecht, in: MZ, S.243-290.

²¹⁹ Vgl. hierzu MZ, S.274.

Ausgebeuteten davon überzeugt werden sollen, sich gegen ihre Unterdrücker zu organisieren und zur Wehr zu setzen, und wird schließlich zu einer Gefahr für die anderen Genossen, die durch seine Unbedachtheit entdeckt und verfolgt werden. Mit seinem Einverständnis wird der junge Genosse schließlich infolge einer kollektiven Entscheidung umgebracht und von seinen Mitstreitern ‚solidarisch‘ auf dem Weg in den Tod begleitet²²⁰. Das Stück, das 1930, also noch vor den Moskauer Prozessen, uraufgeführt wurde, erscheint wie eine Vorwegnahme dessen, was sich in den darauffolgenden Jahren und Jahrzehnten im stalinistischen Russland ereignen sollte, wo Tausende Kommunisten mit einer ähnlichen Begründung und unter Erzwingung von Scheingeständnissen aus dem Weg und aus der Welt geschafft wurden. Brechts *Maßnahme* klingt vor diesem Hintergrund wie eine vorausseilende Rechtfertigung dieser mörderischen Praxis, wenngleich deren Öffentlichmachung keineswegs im Interesse der Partei lag. Brecht hatte *in seinem Eifer übersehen, dass die Partei verständlicherweise keine Absicht hatte, die Wahrheit bekannt zu geben, und dazu noch von einem ihrer prominentesten Anhänger* (MZ, S.280).

Dass Brechts Versuch, den Konflikt zwischen Politik und Mitgefühl auf Kosten der Freiheit zu lösen, in so erschreckender Übereinstimmung mit der Praxis des stalinistischen Terrorapparates steht, zeigt umso deutlicher, in welchem Maße Mitgefühl und Gut-Sein-Wollen die Urteilsfähigkeit zerstören können, wenn sie in den politischen Bereich eindringen.²²¹ Im Anschluss an diese Erfahrung sucht Arendt nach einem Prinzip, das der Grenzenlosigkeit, in der sich Gefühle und Leidenschaften auf die Urteilsfähigkeit auswirken, widersteht, und das dennoch die Situation, auf die solche Gefühle reagieren, öffentlich beantworten kann. Ein solches politisches Prinzip findet sie in der Solidarität. Im Unterschied zum Mitleid fühlt sich die Solidarität nicht *zu den Schwachen hingezogen*, sondern *sinnt in abwägender Freiheit von Gefühl wie Leidenschaft ... eine von dem Wechsel der Stimmungen und Empfindungen unabhängige, dauerhafte Interessengemeinschaft mit den Unterdrückten und*

²²⁰ Die anderen Genossen begleiteten den Todgeweihten bis an den Rand einer Kalkgrube, erschossen ihn dort und warfen ihn in die Grube, wo sein Körper verbrannte. Vgl. hierzu *Die Maßnahme*, V 8.

²²¹ Wenn Arendt an dieser Stelle auf einen Verlust der Urteilsfähigkeit Brechts hinweist, so ändert das kaum etwas daran, dass viele der politischen Einsichten Brechts in ihren Augen an Klugheit und Weitsicht kaum zu übertreffen sind. Eine dieser Einsichten wird von Arendt immer wieder angeführt; sie stammt aus dem Stück *Der aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui*, in dem es heißt, dass die Verüßer großer politischer Verbrechen noch lange keine großen politischen Verbrecher seien. Diese Auffassung findet sich auch in Arendts Eichmann-Analyse und der darin vertretenen These von der *Banalität des Bösen* wieder.

Ausgebeuteten zu etablieren (ÜR, S.112). In der Solidarität verlassen Menschen den unmittelbaren Nahraum, in dem Gefühle und Leidenschaften angesiedelt sind, und wenden sich dem allen gemeinsamen Interesse zu, das in der Würde und Ehre des Menschengeschlechts begründet liegt. Nicht der Einzelne in seinem Leiden steht im Mittelpunkt der Solidarität, sondern die Welt, in der solches Leiden geschieht und auf dessen Überwindung die gemeinsamen Anstrengungen gerichtet sind.

Da Solidarität im Gegensatz zum Mitgefühl der Vernunft teilhaftig ist, kann sie über das konkrete Leiden Einzelner hinaus die Gemeinschaft von Menschen im Sinne der Kant'schen *Idee der Menschheit* begrifflich erfassen. Solidarität erwächst also nicht aus einem Gefühl, sondern aus einer Idee der Vernunft, wenngleich diese auch ein Gefühl erwecken oder durch ein Gefühl ausgelöst werden kann. Entscheidend ist für Arendt – und deshalb besteht sie vehement auf dieser Unterscheidung –, dass Gefühle nie von Dauer sind und darum im Politischen mit ihnen nichts anzufangen ist. Anzulegen kann hier als der Versuch verstanden werden, gemeinsam mit anderen etwas Neues in der Welt zu beginnen, also zu handeln. Dieser Neubeginn bedarf jedoch einer Begründung und Verankerung in der Welt. Solidarität als ein politisches Prinzip kann die dafür notwendige Dauerhaftigkeit und Beständigkeit garantieren, weil sie *das reine Mit-Leiden übersteigt und die Starken und Reichen ebenso mit einbezieht wie die Armen und Schlechtweggekommenen* (ÜR, S.113). Erst in der Solidarität kann die Pluralität als Bedingtheit menschlicher Existenz zur Geltung kommen, weil hier der Andere wirklich als solcher anerkannt und nicht als Objekt von Gefühlsseligkeit, zu der alles Mitleid neigt, in seinem Leid glorifiziert wird. Mit dieser Einbeziehung der Anderen gewinnt das Urteilsvermögen eine seiner wesentlichen Grundlagen zurück, die im Mitgefühl unkenntlich geworden war.

Wenn Arendt die Solidarität als welthaftes Prinzip an die Stelle des Mitgefühls setzen will, so nicht, um das Mitgefühl überhaupt zu verteufeln, sondern lediglich um dessen destruktive Wirkung im Politischen einzuschränken. Der Verweis der Gefühle in den Raum des Privaten, Verborgenen, dient auch hier dem Schutz des Politischen als Raum des Handelns und Urteilens, der zu seiner Bewahrung vernünftiger und dauerhafter Prinzipien wie der Solidarität bedarf. Dass damit eine persönliche Herausforderung hohen Ranges verbunden ist, lässt Arendt unbesprochen. Denn denkt man Arendts Überlegungen weiter, so setzt die Fähigkeit zur Solidarität voraus, dass Menschen in der Lage sind, die eigenen Gefühle nicht nur zu kennen, sondern sie so weitgehend zu beherrschen, dass sie sich im öffentlichen Bereich der Vernunft nicht in den Weg stellen. Solidarität als politisches Prinzip bedarf

also der klaren Unterscheidung zwischen der eigenen Person und den anderen, den eigenen Intentionen und den Interessen anderer in der Welt. Politisch handeln und urteilen kann demnach nur, wer nicht nur die eigenen Grenzen, sondern auch die der anderen anzuerkennen imstande ist, wer zwischen sich und anderen zu differenzieren vermag und die grundsätzliche Verschiedenheit von Menschen, die in der Pluralität offenbar wird, nicht als Bedrohung, sondern als Einladung zum Anfangen versteht, einem Abenteuer, dessen Ausgang ungewiss ist.

b) Das Gewissen - Grenzen der Unterscheidung

So produktiv sich Arendts Unterscheidungen bei der Beurteilung politischer Phänomene erweisen, so stoßen sie doch an Grenzen, wenn es um die moralische Urteilsfähigkeit und die Frage nach dem individuellen Gewissen geht. Zwar stellt Arendt in ihrer Eichmann-Analyse überzeugend dar, wie das Gewissen im Zuge der Zerstörung der Pluralität unter totalitären Bedingungen gleichgeschaltet und die Denkfähigkeit von Menschen als ‚innerer Dialog‘ zum Verstummen gebracht werden kann. Im Mittelpunkt ihres Interesses steht jedoch auch hier die Sorge um die Welt, die mit dem Verlöschen der Stimmen Anderer und des Raumes zwischen ihnen in größter Gefahr ist. Die Frage, unter welchen Voraussetzungen Menschen eigentlich die Fähigkeit erwerben, sich die Perspektive Anderer vorzustellen und deren Stimmen in den ‚inneren Dialog‘ aufzunehmen, wirft Arendt nicht auf. Ihrer Ansicht nach bringen Menschen diese Fähigkeit a priori in die Welt mit, sie gehört sozusagen zu ihrer Grundausstattung. Inwiefern Arendts Unterscheidungen in diesem Punkt etwas offen lassen, soll im folgenden Kapitel deutlich werden, wobei es weniger darum geht, diese ‚Lücke‘ einer systematischen Analyse zu unterziehen als vielmehr darum, sie im Sinne offen gebliebener Fragen zur Diskussion zu stellen. An drei Beispielen soll gezeigt werden, dass der streng phänomenologische Ansatz Arendts, der sich in ihrer politischen Theorie als so überaus produktiv erweist, für das Verstehen der moralischen Urteilsfähigkeit und ihrer Voraussetzungen nicht hinreichend ist. Anhand der Eichmann-Analyse und der These von der ‚Banalität des Bösen‘ wird die von Arendt unterstellte *Abwesenheit* des Denkens hinsichtlich ihres Charakters als Oberflächenphänomen diskutiert. Anschließend soll gezeigt werden, inwieweit Arendts Zurückweisung aller psychologischen Erklärungsmodelle auf eine zu starre Trennung von ‚Innen‘- und ‚Außenwelt‘ zurückgeht und eine Verbindung zwischen diesen verschiedenen Räumen kaum noch erkennen lässt. Dass mit der Rigidität dieser Unterscheidung wesentliche Voraussetzungen und Begrenzungen der Urteilsfähigkeit von Menschen gar nicht zur Sprache kommen können, führt zu Widersprüchen, die am Beispiel des Begriffs der Selbstlüge sichtbar gemacht werden sollen.

Wie banal ist die Gedankenlosigkeit?

Die Frage, ob die von Arendt diagnostizierte Gedankenlosigkeit, die Eichmann zu seinen Taten befähigt habe, tatsächlich *banal* genannt werden kann, wird bis in die jüngste Zeit kontrovers diskutiert.²²² In Bezug auf das Urteilsvermögen ist diese Frage in zweierlei Hinsicht relevant: Zum einen geht es dabei um Arendts eigenes Urteil über Eichmann, zum anderen um die an der Eichmann-Analyse herausgearbeiteten Voraussetzungen der persönlichen Urteilsfähigkeit. Dass keineswegs Ungeheuer und Sadisten für die Planung und Durchführung des systematischen Verwaltungsmassenmords zuständig waren, sondern wie im Falle Eichmanns ganz normale, durchschnittlich begabte und weder besonders fanatisierte noch ‚böse‘ Menschen, bewog Arendt zur Umkehrung ihrer These von der *Radikalität des Bösen*²²³, das sie ursprünglich in der totalen Herrschaft gesehen hatte, in die *Banalität des Bösen*, die ihrer Ansicht nach in der Person Eichmanns beispielhaft zutage trat. War der Begriff der *Radikalität des Bösen* noch mit der Vorstellung nicht nur der Monstrosität der Taten, sondern auch der Täter verbunden, so beschrieb die *Banalität des Bösen* gerade die offenbare Durchschnittlichkeit und Belanglosigkeit der Täter, deren Verbrechen wie im Falle Eichmanns in der *gedankenlosen* Ausführung von Befehlen bestand. Mit dem Begriff *Gedankenlosigkeit*, der den Kernpunkt der Eichmann-Analyse bildet, bezeichnete Arendt jene Eindimensionalität des Täters, die in der Unfähigkeit zu innerer Differenz und zur Vergegenwärtigung der Stimmen anderer im ‚inneren Dialog‘ bestand und die sich so eindrücklich in der Gewissenlosigkeit des Täters manifestierte.²²⁴

²²² Vgl. hierzu Smith (Hrsg.), 2000.

²²³ Dieser Begriff stammt von Kant und charakterisiert einen *Hang zum Bösen*, der von Natur aus im Menschen verankert sein soll: *Wenn nun ein Hang dazu (sich über die Triebfedern der Befolgung von Maximen selbst etwas vorzutäuschen, A.d.V.) in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkür gesucht werden muß, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radikal, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch, als natürlicher Hang, durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann; gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.* In: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in KA, Band IV, S.686.

²²⁴ Hierzu ausführlich der Abschnitt über *Eichmann und die Banalität des Bösen* im Kapitel 3b).

Wenn Arendt dieses Phänomen mit dem Attribut *banal* versah, so keineswegs deshalb, weil sie es für belanglos oder nebensächlich hielt. Im Gegenteil sah sie gerade in dieser *Banalität* eine der erschreckendsten Ausdrucksformen der erfolgreichen Degradierung von Menschen zu Funktionsträgern in totalitären Systemen. Der wesentliche Grund für die Wahl des umstrittenen Untertitels von der *Banalität des Bösen* lag vielmehr in der Erkenntnis, dass *dieses* ‚Böse‘, gerade weil es jenseits den Menschen innewohnender ‚böser‘ Triebe oder Absichten, ja sogar jenseits des Denkens überhaupt lag, jeder Radikalität, also jeder Wurzel entbehren würde. In einem Brief an Gershom Scholem verallgemeinert Arendt ihre These folgendermaßen: *Es ist in der Tat meine Meinung, dass das Böse niemals ‚radikal‘ ist, dass es nur extrem ist und dass es weder Tiefe noch irgendeine dämonische Dimension besitzt. Es kann die ganze Welt überwuchern und verwüsten, eben weil es sich wie ein Pilz auf der Oberfläche ausbreitet. Es ist ‚resistent gegen den Gedanken‘, wie ich gesagt habe, weil der Gedanke danach strebt, Tiefe zu erreichen, an die Wurzeln zu gehen, und in dem Augenblick, da er sich mit dem Bösen befasst, wird er vereitelt, weil da nichts ist. Das ist ‚Banalität‘. Nur das Gute besitzt Tiefe und kann radikal sein.*²²⁵ *Banal* war also in Arendts Augen die fehlende Tiefe des ‚Bösen‘, das hier als reines Oberflächenphänomen in Form der Gedankenlosigkeit zutage trat. Da war buchstäblich *nichts*, das am Grunde dieses ‚Bösen‘ lag.

Arendts Urteil, demzufolge Eichmann nicht nachgedacht und sich niemals vorgestellt habe, was er eigentlich *anstellte*, beruht vor allem auf dessen eigener, sowohl im Prozess als auch in den Vernehmungen andauernd wiederholter Aussage, er habe lediglich seine Pflicht erfüllt und dabei immer im Rahmen des Gesetzes gehandelt. Wenn Arendt diese Rechtfertigung Eichmanns zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchung über den Zusammenhang von Denken und Moral macht, so ist offensichtlich, dass sie an eine Verstellung des Täters nicht glaubte und dessen Erklärungen als authentisches Zeugnis betrachtete. In ihrem Urteil über Eichmann folgt Arendt somit der Prämisse, dass allein das, was tatsächlich erscheint, zum Maßstab von Urteilen taugen kann. Im Gegensatz zu ihrer Aussage, dass die geheimen Antriebe und Motive von Menschen kaum zu ergründen seien und oftmals der handelnden und sprechenden Person selbst verborgen blieben²²⁶, kommt sie jedoch zu der Behauptung, Eichmann habe über keinerlei *böse* Absichten verfügt. Woher aber konnte Arendt

²²⁵ Hannah Arendt an Gershom Scholem am 20. Juli 1963. In: *Neue Zürcher Zeitung* vom 20. Oktober 1963.

²²⁶ Hierzu u.a. SP, S.6. Dort tritt auch die Innen-Außen-Trennung deutlich zutage, wenn Arendt meint, daß niemand sich selbst kennen könne, weil niemand sich selbst so erscheinen würde wie er anderen erscheine.

diese Gewissheit nehmen? Wäre es möglich, dass sie Eichmann zu sehr beim Wort genommen hat? Dass dessen immer wiederkehrende, stereotype Formulierung, er habe lediglich getan, was ihm befohlen worden sei, bloß eine Strategie zur eigenen Verteidigung war?²²⁷ Unabhängig davon, ob Arendt mit ihrer Einschätzung recht hat oder nicht, ist es zumindest erstaunlich, mit welcher Sicherheit sie von der *Abwesenheit* persönlicher Motive, also dem Fehlen jeglicher eigener Antriebe und Überzeugungen bei Eichmann – mit Ausnahme seiner Karrierebestrebungen und der Gehorsamspflicht - spricht.

Arendt hat ihre Erkenntnis der *Gedankenlosigkeit* Eichmanns und die These von der *Banalität des Bösen* direkt aus der von ihr unterstellten *Abwesenheit* von persönlichen Motiven bei der Ausführung seiner Taten abgeleitet. Die Tatsache jedoch, dass Eichmann selbst solche Motive zum *Bösen* nicht erkennen ließ, sagt nur wenig darüber aus, was ihn zu seinem Verhalten veranlasste. Zwar waren die Richter und die Öffentlichkeit darauf angewiesen, auf der Grundlage dessen zu urteilen, was Eichmann getan hatte und wie er sich selbst darstellte, daraus jedoch Rückschlüsse auf seine (nicht vorhandenen) Motive zu ziehen, ist gewagt. Zumal die von Arendt ironisch erwähnte Berufung auf die Gehorsamspflicht ein durchaus plausibles Motiv abgibt. Arendt war sich darüber im Klaren, dass in solchem Gehorsam, ohne den bürokratische und totalitäre Systeme gar nicht existieren könnten, die größte Gefahr für die Welt liegt; dennoch sah sie in der *Gedankenlosigkeit*, die solchem Gehorsam zugrunde liegt, ein *Oberflächenphänomen*. Dass dies kein Widerspruch sein muss, wurde bereits an anderer Stelle²²⁸ gezeigt. Die Frage ist jedoch, ob die *Abwesenheit des Denkens* als Unfähigkeit oder Unwilligkeit, sich die Perspektive Anderer vorzustellen, nicht doch auf tiefer liegende Erfahrungen und Gefühle von Menschen verweisen könnte, die sich selbst aber der Reflexion entziehen.

In Arendts Augen war Eichmann im Verhältnis zur Ungeheuerlichkeit seiner Taten eine belanglose, beinahe komische Figur. Wie Brecht war Arendt der Ansicht, dass Verbrecher, denen jede persönliche Größe fehlte, der Lächerlichkeit preisgegeben werden müssten. Dieses Urteil zeugt von

²²⁷ Die Tatsache, daß es Eichmann immer um seine Unschuld im Sinne der geltenden Gesetze ging (während er sich nach eigenen Aussagen vor Gott schuldig fühlte, nicht jedoch anscheinend gegenüber seinen Opfern), läßt die Annahme zu, daß er – in Verkennung der gewandelten Gesetzeslage – sich davon auch eine Entlastung versprechen konnte.

²²⁸ Hierzu der Abschnitt *Eichmann und die Banalität des Bösen* im Kapitel 3b).

einer großen Distanz, die aus der Perspektive der Opfer nur allzu gerechtfertigt scheint. Wird daraus jedoch eine so weitgehende wie allgemeine These wie die von der *Banalität des Bösen* abgeleitet, entstehen durchaus Zweifel, ob damit *dem* Bösen beizukommen ist.²²⁹ Was an dem neuen Begriff überzeugt ist, dass er die Verhältnismäßigkeit der Verbrechen in Bezug auf den Täter deutlich macht und zeigt, inwiefern selbst die größten Katastrophen noch kleine Ursachen haben können.²³⁰ Damit entzieht Arendt den totalitären Verbrechen jede metaphysische Dimension und bringt sie wieder in den Rahmen menschlichen Handelns und Urteilens zurück. Mit dem Attribut *banal* sei somit auch die Hoffnung verbunden, das Böse überwinden zu können, meint Neiman.²³¹ Wenn das Böse weder Tiefe noch Radikalität habe, könne man es vielleicht doch begreifen und müsse gar nicht vor ihm kapitulieren. Darin liege die Hoffnung: Solange Menschen ihre Vernunft gebrauchen und verstehen können, was unverständlich schien, können sie sich in der Welt heimisch fühlen; Mensch und Welt scheinen füreinander gemacht zu sein. Das Böse *banal* zu nennen, so Neiman, sei deswegen keine Definition, sondern eine Theodizee, geleitet von dem Vertrauen, dass die Welt, so wie Gott sie geschaffen habe, gut sei.²³²

Fragt man aber danach, warum unter bestimmten Bedingungen nur wenige Menschen im Arendt'schen Sinne nachdenken, so lässt sich dies zum Teil sicherlich aus diesen Bedingungen selbst erklären, zeigen würde sich aber auch, dass die Fähigkeit, mit sich selbst ins Gespräch zu kommen und dabei die Perspektiven aller anderen zu berücksichtigen, bei vielen nur in sehr begrenztem Maße ausgebildet ist. Damit stellt sich die Frage, inwiefern die Denkfähigkeit tatsächlich bei allen Menschen gleichermaßen vorausgesetzt werden kann bzw. durch welche Faktoren jenseits politischer Bedingungen diese Fähigkeit herausgebildet, beeinträchtigt oder vollkommen zerstört werden kann.

²²⁹ Jaspers formulierte seine Zweifel in einem Brief an Arendt folgendermaßen: *Ich denke, der Einfall ist glänzend und als Buchuntertitel treffend. Nämlich: dieses Böse ist banal, nicht das Böse... Was das Böse sei, steht doch hinter der Eichmann kennzeichnenden Redewendung. Und die Frage ist in der Tat wohl kaum je zu beantworten.* Jaspers an Arendt am 13. Dezember 1963, BWJ, S. 578.

²³⁰ Hierzu Neiman 2004, S.409 ff: *Üble Absichten und Gedankenlosigkeit gab es bei den Architekten zur Genüge. Das Ausmaß des Bösen ist immer mehr als die Summe dieser Teile.*

²³¹ Neiman 2004, S.441.

²³² Neiman bezieht sich hier auf einen Satz Arendts an Blumenfeld: *Die Welt, so wie Gott sie geschaffen hat, scheint mir gut zu sein.* Ebd., S.441.

Psychologische Untersuchungen kommen hier zu anderen Ergebnissen als Arendt und widerlegen ihre These von der *Banalität des Bösen* insofern, als sie die Ursachen für die Unfähigkeit zum ‚inneren Dialog‘ und zum Perspektivenwechsel auch in seelischen Bedürfnissen zu sehen meinen, die sich zumeist dem Bewusstsein selbst entziehen. Zur Befriedigung solcher Bedürfnisse, die von starken Affekten geleitet und begleitet seien, würden Vorurteile oder Rationalisierungen herangezogen, die letztlich der Verleugnung einer unliebsamen äußeren Realität dienen.²³³ In ihrer Analyse moderner Massengesellschaften bedient sich Arendt einer ganz ähnlichen Argumentation, wenn sie auf die Bedeutung der Vorurteile als Krücken in einer unsicher gewordenen Welt hinweist. Auf der individuellen Ebene verweigert sie sich jedoch allem Psychologischen, weil sie darin die Gefahr einer Reduzierung von handelnden Menschen auf sich *verhaltende* Wesen zu sehen meint. Die *monotonen* Ergebnisse der modernen Sozialwissenschaften, zu denen Arendt die Soziologie und die Psychologie zählt, stünden in deutlichem Gegensatz zur Vielfalt der Erscheinungsformen von Menschen.²³⁴ Weil sie um die Pluralität fürchtet, die sie in jeder Art Psychologisierung des Politischen gefährdet sieht, besteht Arendt auf dem *Primat der Erscheinungen als Tatsache des täglichen Lebens* (LG, S.34) und misstraut jeder Suche nach Gründen *hinter* diesen Erscheinungen. *Ihr kommt es vor allem darauf an, die Freiheit des ‚Wer‘ innerhalb einer optimalen politischen Pluralität zu bewahren, statt es einem unkontrollierbaren Unbewussten auszuliefern.*²³⁵

Die Abkehr von der Psychologie

Ihre Abneigung gegenüber allen Versuchen, die Erkenntnisse der psychologischen Forschung in die Analyse der totalitären Verbrechen einzubeziehen, kommentiert Arendt in einem Brief an Mary Mc Carthy mit den Worten, dass sie *in allen rein psychologischen Angelegenheiten nicht feinfühlig und eher begriffsstutzig* (Arendt an Mc Carthy am 12.9.1974, BWM, S.520) sei. Jedoch so einfach verhält sich die Sache nicht, denn Arendts Ressentiments gegenüber der Psychologie, die sich teilweise zu einer vehementen Ablehnung steigern, reichen tiefer und sind wohlbegründet –

²³³ Hierzu Mitscherlich 1991, S.141f.

²³⁴ Arendt unterstellt den modernen Sozialwissenschaften und der Psychologie, die *geschichtlich gewordene Welt* erst in das Studium gesellschaftlicher, dann menschlicher Verhaltensweisen auflösen und damit Menschen auf bestimmte gemeinsame Merkmale festlegen zu wollen. Hierzu WiP, S.23.

²³⁵ Kristeva 2001, S. 287.

zumindest, wenn man ihre Sorge um die Welt und deren Zerbrechlichkeit nach der Erfahrung des Totalitarismus zu verstehen sucht. Wenn im folgenden Arendts Zurückweisung der Psychologie diskutiert werden soll, geschieht dies unter drei Einschränkungen: Zum einen hat Arendt sich niemals systematisch mit psychologischen Fragestellungen auseinandergesetzt. Ihre kritischen Äußerungen zur Rolle der Psychologie wie auch zu den anderen Wissenschaften, *die sich unmittelbar mit dem Menschen beschäftigen* (LG, S.36), haben innerhalb ihres Werkes den Status von Randbemerkungen. Sie können eher als *Vorurteile* denn als wirkliche Urteile verstanden werden. Dass diese Vorurteile für das Verständnis des Arendt'schen Denkens dennoch nicht bedeutungslos sind, zeigt sich an ihrer Gewichtigkeit, die sie dadurch erfahren, dass sie an zentralen Stellen in allen Hauptwerken auftauchen und dort mit fundamentalen politischen Einsichten in Verbindung gebracht werden.²³⁶ Die zweite Einschränkung bezieht sich auf die ungenaue Bestimmung der psychologischen Disziplin und den historischen Kontext, in dem Arendt ihre Kritik daran formuliert. Ohne genauer zu differenzieren, spricht sie allgemein von *der* Psychologie und meint damit, wie sie in einem Nebensatz schreibt²³⁷, im wesentlichen die Tiefenpsychologie und die Psychoanalyse, deren Entwicklungsstand in den USA der 50er und 60er Jahren mit den heutigen, wesentlich differenzierteren Einsichten und Erkenntnissen kaum zu vergleichen ist. Es ist zu vermuten, dass Arendts vehemente Distanzierung gegenüber allem Psychologischen nicht zuletzt dem zunehmenden Eindringen von Erklärungsmodellen, die diesen Richtungen der Psychologie entstammen, in den öffentlichen Bereich geschuldet ist. Was Arendt in diesem Zusammenhang auch befürchtet haben könnte – und darin besteht die dritte Einschränkung – ist eine Entlastung der Täter und Täterinnen von ihrer Verantwortung, was zumindest in Deutschland zu jener Zeit gang und gäbe war. Für sie, die selbst dem Holocaust entronnen war und nun über diejenigen, die dies zu verantworten hatten, urteilte, wäre jeder psychologische Erklärungsversuch möglicherweise einer Entschuldigung nahegekommen. Wenn Arendts Ablehnung der Psychologie hier als eine Grenze der Analyse des persönlichen Urteilsvermögens sowie ihrer eigenen Unterscheidungsfähigkeit interpretiert wird, so

²³⁶ So zum Beispiel in EU, S.130 im Kontext der Entstehung des modernen Antisemitismus; in EU, S.715 in den abschließenden Bemerkungen zur totalen Herrschaft als einer neuen Staatsform; in VA, S.49 im Zusammenhang mit der Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Politischen; in LG, S.44 im Kontext der Bedeutung der Erscheinungswelt und der damit verbundenen Trennung von Körper und Seele, Seele und Geist.

²³⁷ *Die Psychologie, die Tiefenpsychologie oder Psychoanalyse, fördert nicht mehr zutage als die sich immerdar verändernden Stimmungen ...* In: LG, S.44.

müssen diese Einschränkungen berücksichtigt werden, um ihre zum Teil berechtigten Befürchtungen nicht im Sinne einer Verabsolutierung misszuverstehen.

Die Gefahr, die Arendt mit dem Eindringen der Psychologie in den Bereich des Politischen aufkommen sah, war vor allem ein Anwachsen der Weltlosigkeit. Indem die Psychologie den Verlust des weltlichen Zwischenraumes, der in erster Linie ein politisches Problem sei, in ein seelisches Problem uminterpretiere, würde sie den Menschen helfen, sich an Bedingungen anzupassen, die denen der *Wüste* glichen. Sie zerstöre damit die einzige Hoffnung, *dass wir, die wir nicht der Wüste entstammen, aber in ihr leben, in der Lage sind, die Wüste in eine menschliche Welt zu verwandeln* (WiP, S.181). Arendt befürchtete, dass die Psychologie, die ihrer Ansicht nach das Heil nicht in der Welt, sondern im Inneren des einzelnen Menschen suchen würde, zu einer Abwendung vom Handeln als der Fähigkeit zum gemeinsamen Anfangenkönnen von Menschen führen könnte. Die Metapher der *Wüste*, die für den wachsenden Verlust der Welt und des Raumes zwischen Menschen, für die zunehmende Uniformisierung in modernen Massengesellschaften und den damit einhergehenden Verlust der Pluralität steht, verweist auf ein Verschwinden des Politischen. Der Totalitarismus hat die möglichen Folgen eines solchen Politikverlustes offenbart; die Psychologie wirkt ihrerseits – wie Arendt meint - an einer solchen Entpolitisierung mit, indem sie die Probleme der Welt, das Verschwinden der Pluralität und dessen Folgen zu persönlichen Problemen des einzelnen Individuums erklärt.

Was Arendt zu Recht fürchtet, ist also zunächst eine Psychologisierung des Öffentlichen. Darüber hinaus aber greift sie auch die Psychologie als Wissenschaft an. Indem diese Menschen auf bestimmte gemeinsame seelische Merkmale festlegen würde, trage sie selbst aktiv dazu bei, die Pluralität von Menschen infrage zu stellen: *Die Ergebnisse der modernen Psychologie sind höchst monoton und durchweg abstoßend und stehen in einem offensichtlichen Gegensatz zu der ungeheuren Vielfalt und dem Reichtum des wahrnehmbaren menschlichen Verhaltens; sie bezeugen damit den radikalen Unterschied zwischen dem Inneren und dem Äußeren des menschlichen Körpers.* (LG, S.44f)

Während das ‚Innere‘ von Menschen – und dazu zählen für Arendt neben den rein organischen auch die psychischen Prozesse – bei allen Menschen auf gleiche Weise funktionieren würde, kämen die Unterschiede zwischen ihnen erst in der Welt der Erscheinungen, also in ihren Worten und Taten zur Geltung. Alles, was nur ‚innen‘ stattfindet und sich den Augen und Ohren anderer entzieht, hat demnach gar keinen Anspruch auf Wirklichkeit im Arendt’schen Sinne; es gehört nicht zur Welt, sondern zur Natur und damit zu den Dingen, die sich unweigerlich und bei allen auf gleiche Art und

Weise ereignen. *Innen gibt es keine Unterschiede, alle sind gleich. Nur was außen erscheint, ist wirklich, anders, ja einmalig. In einem Wort, unsere Gefühle sind alle die gleichen, der Unterschied ist, worin und wie wir sie erscheinen lassen.* (Arendt an Mc Carthy am 8. August 1968, BWM, S.356) Empfindungen und Emotionen gehören für Arendt also wie rein physiologische Vorgänge zur gleichen Grundausstattung von Menschen als Naturwesen und können nie zu Bestandteilen der Erscheinungswelt werden. *Zur Erscheinung in der Außenwelt kann nur kommen, was wir denkend aus ihnen machen.* (LG, S.41) Gefühle, die noch nicht reflektiert und zum Gegenstand bewusster Entscheidung geworden sind, haben demnach in der Erscheinungswelt nichts zu suchen und sind für das Handeln und Urteilen von Menschen ohne Bedeutung. In ihrem *unvermittelten Zustand* sind sie ebenso wie die inneren Organe nicht dazu bestimmt, gezeigt zu werden. (ebd.)

Was hier erneut deutlich wird, ist, dass Arendt den weltlichen Bereich vor der Notwendigkeit, aber auch der Unkontrollierbarkeit, mit der sich unreflektierte Gefühle im Erscheinungsraum Bahn brechen, schützen will. Sie ignoriert jedoch, was psychologische Forschungen zeigen, dass gerade unbewusste und nicht reflektierte Gefühle das Handeln und Urteilen von Menschen in hohem Grade beeinflussen und damit zumindest indirekt in der Erscheinungswelt zur Geltung kommen. Angesichts der Gefährdung der Pluralität, die sie in dem zunehmenden Eindringen psychologischer Erklärungsmuster in den Bereich des Politischen sieht, weigert sich Arendt, einen Zusammenhang zwischen der ‚inneren‘ Verfasstheit von Menschen und deren Erscheinen in der Welt herzustellen. Indem sie alle Versuche der Psychologie, diesen Zusammenhang zu beleuchten und zu verstehen, als weltlos bezeichnet, schüttet sie gleichsam das Kind mit dem Bade aus. Denn so bedrohlich psychologische Erklärungen im öffentlichen Raum sein mögen, wenn sie an die Stelle des Politischen treten, so fruchtbar können sie für das Verstehen der Welt und der darin handelnden Menschen sein, wenn sie mit dem Zusammenhang zwischen dem ‚Innen‘ und ‚Außen‘ auch den Blick für deren notwendige Unterscheidung öffnen.

In diesem Zusammenhang hat die Psychologie auch schon zu Arendts Lebzeiten durchaus mehr zutage gefördert als nur das bei allen Menschen gleichermaßen funktionierende Gefühlsleben in seinem *monotonen* und *abstoßenden* Charakter. (LG, S.44f) Wenn Arendt die Ergebnisse

psychologischer Forschungen zur Rolle des Unbewussten²³⁸ nicht zur Kenntnis nahm bzw. nehmen wollte, so kann dies, wie Kristeva meint, nur einer *Abwehr*²³⁹ geschuldet sein, nach deren Ursachen die Psychoanalytikerin in ihrer Auseinandersetzung mit Arendt jedoch nicht weiter suchen will. Kristeva sieht im Ergebnis dieser *Abwehr* weniger eine Lücke im Denken Arendts, als vielmehr eine nicht genutzte Möglichkeit zum Weiterdenken: Die Einbeziehung des *psychologische(n) Faktor(s)* hätte Arendts Analyse um ein *nicht zu vernachlässigendes Element* bereichert, *um in der Tiefe die ‚Bedingungen‘ oder die ‚Kristallisation‘ des Phänomens zu erfassen.*²⁴⁰ Gerade auch in Bezug auf das Versagen der persönlichen Urteilsfähigkeit und deren Wiedergewinnung nach dem Totalitarismus würden sich hier im Sinne der Interpretation Kristevas Anknüpfungspunkte finden lassen. Wenn Arendt den Bereich des Unbewussten aus ihren Überlegungen zum Zusammenhang von Denken und Moral völlig ausklammert und diesen ausschließlich rational begründet, so entwirft sie damit zwar eine idealtypische Vorstellung von moralischen Urteilen, ignoriert aber die Begrenztheit menschlicher Vernunft und Willensfreiheit in dieser Frage. Weil zur Natur der Psyche auch gehört, sich selbst vor unangenehmen Gedanken und Gefühlen zu schützen, entziehen sich bestimmte Erfahrungen einfach der willentlichen Vergegenwärtigung und damit dem Denkprozess selbst, ohne dass sie deshalb folgenlos aus der Welt verschwinden würden. Für eine weiterführende Analyse des moralischen Urteils ist eine Einbeziehung dieser Tatsache unabdingbar.

Die Aporien der Selbst-Lüge

Inwieweit die Zurückweisung der Erkenntnisse tiefenpsychologischer Forschung Arendt selbst bei ihrer Suche nach den Ursachen des moralischen Versagens unter totalitären Bedingungen behinderte, wird deutlich in ihrem Begriff der Selbst-Lüge. Dieser Begriff ist insofern problematisch, als er einen unauflösbaren inneren Widerspruch enthält, der ebenfalls auf die Grenzen der Arendt'schen

²³⁸ Gemeint sind hier vor allem die Erkenntnisse Freuds und seiner Schüler, aber auch der daran anknüpfenden Vertreter der Frankfurter Schule Fromm, Marcuse, Adorno und Horkheimer, deren Denkansätzen Arendt ablehnend gegenüberstand. Hierzu u.a. Freud 1990, Fromm 1979.

²³⁹ Kristeva 2001, S. 285.

²⁴⁰ Ebd., S.286.

Phänomenologie verweist. In ihrem Essay *Besuch in Deutschland*²⁴¹, der 1950 unmittelbar nach Arendts erster Reise in das zerstörte Nachkriegsdeutschland entstand, verweist sie im Zusammenhang mit dem Versagen der moralischen Urteilsfähigkeit in der NS-Zeit auf das Phänomen der Selbst-Lüge, mit deren Hilfe die Stimme des Gewissens auch bei denen ausgelöscht worden sei, die ansonsten noch über jenen ‚inneren Gefährten‘ verfügten, der Menschen davon abhält, ‚Böses‘ zu tun. In *Wahrheit und Politik*²⁴² geht Arendt fast fünfzehn Jahre später noch einmal systematisch auf die Begriffe Lüge und Selbst-Lüge ein. Von Selbst-Lüge spricht sie dort, wo demjenigen, der lügt, selbst der Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge abhanden gekommen ist. Während der Lügner ‚nur‘ andere belügt, vor sich selbst jedoch noch um die Lüge weiß, durchdringt denjenigen, der sich selbst belügt, die Lüge von Kopf bis Fuß, so dass damit die Integrität der Person selbst verloren geht. Die innere Dualität, in der es immer noch den kritischen Begleiter als Zuschauer und Zeugen der Wahrheit gibt, ist damit zerstört. Der Heuchler, als den Arendt an anderer Stelle²⁴³ den sich selbst Belügenden bezeichnet, lügt nicht nur, sondern ist verlogen, d.h. seine Lügen sind auf ihn selbst zurückgeschlagen, so dass er nicht weniger deren Opfer ist als diejenigen, die er belügen will. In der Selbst-Lüge ist also mit dem Unterschied innerhalb der eigenen Person auch der zwischen Lügner und Belogenen aufgehoben. Damit ist nicht nur die Person in Gefahr, sondern die Welt selbst, die mit in die Lüge hineingerissen wird; denn der Zwischen-Raum, die Welt, verschwindet ebenso wie das *eigene unbestechliche Selbst* als kritische innere Instanz und einzige *Wurzel, aus der das Wahre wieder in Erscheinung treten könnte*. (ÜR, S.131)

Während der Lügner bei Arendt weiß, dass er lügt, ist sich der Heuchler seiner Lüge nicht bewusst. Der Schaden, den die Lüge für die Welt und die eigene Person anrichtet, ist darum ihrer Ansicht nach im Falle des Lügners geringer als beim Heuchler, für den die Lüge in dem Sinne total geworden ist, dass nicht nur die eigene Person, sondern auch die Welt ganz von ihr durchdrungen ist. Das hier von Arendt behauptete fehlende Bewusstsein des Heuchlers für die eigene Verlogenheit wirft jedoch die Frage auf, ob der Begriff der Selbst-Lüge überhaupt geeignet ist, das Phänomen wirklich zu verstehen. Denn die Lüge ist nach Arendts eigener Auffassung und in Anknüpfung an Augustin

²⁴¹ *Besuch in Deutschland* ist veröffentlicht u.a. in ZZ, S.43-71. Zur Selbst-Lüge und dem Betrug durch das Gewissen S.56f.

²⁴² *Wahrheit und Politik* ist veröffentlicht u.a. in VZ, S.327-371.

²⁴³ Hierzu ÜR, S.131f.

immer an bestimmte Absichten gebunden. Der Heuchler ist sich jedoch seiner Lügen ebenso wenig bewusst wie seiner Absichten und kann zwischen beiden gar nicht mehr unterscheiden. Wäre es deshalb nicht angemessener, Arendt hätte anstatt von einer Selbst-Lüge von einer Selbst-Täuschung gesprochen? Sie selbst nimmt eine solche Unterscheidung vor, die jedoch in Bezug auf die hier aufgeworfene Frage kaum weiterhilft. Demnach setzt Selbst-Täuschung immer noch die Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Tatsachen und Lügen und damit einen Konflikt zwischen der Wirklichkeit und dem betrogenen Betrüger voraus.²⁴⁴ In der Selbst-Täuschung erscheint die Wirklichkeit als Widerspruch zu den Erfindungen des von sich selbst Getäuschten. Die Lüge ist in diesem Falle für Arendt also weniger total als in der Selbst-Lüge, in der die Wirklichkeit vollständig verlorengegangen ist. Bezüglich der Absichten des sich selbst Betrügenden äußert sich Arendt im Zusammenhang mit dieser Unterscheidung jedoch nicht. Angesichts der Zunahme der Selbst-Lüge gerade im Bereich des Politischen, wo sie sich als *Gefahr par excellence* (IG, S.346) erweise, geht es Arendt um die Folgen für die Welt, nicht um die Intentionen des Heuchlers.

Wenn es jedoch ein Merkmal der Lüge ist, dass diese an Absichten gebunden ist, könnte dann nicht die Frage nach den ‚verborgenen‘ Intentionen des Heuchlers dazu beitragen, das Wesen der Selbst-Lüge insofern besser zu verstehen, als dadurch das Zusammenspiel von Welt- und Selbstverlust erhellt werden könnte? Für Arendt ist eine solche Herangehensweise insofern uninteressant, als sich in ihrer Phänomenologie das Wesentliche immer in der Erscheinung selbst, nicht jedoch in den dahinterliegenden ‚Gründen‘ und ‚Ursachen‘ offenbart. In Bezug auf die Selbst-Lüge scheint jedoch gerade das ‚Verborgene‘, das Nicht-Erscheinende oder auch Nicht-Bewusste, von so großer Wirkung in der Welt zu sein, dass seine Nicht-Einbeziehung in die Analyse dem Phänomen selbst Abbruch tut. Das Problem des Heuchlers besteht ja gerade darin, dass er sich weder seiner Lügen noch seiner Intentionen bewusst ist, so dass der Begriff der Selbst-Lüge insofern in die Irre führt, als er dem sich selbst Belügenden Absichten unterstellt, die dieser selbst nicht kennt oder kennen kann. Weil Arendt die Rolle des Unbewussten aus ihrer Untersuchung ausschließt, kann sie die Aporie der Selbst-Lüge nicht auflösen, wie man sich selbst belügen kann, wenn man weder den Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge noch den innerhalb der eigenen Person kennt. Beide Differenzen sind

²⁴⁴ Hierzu IG, S.345.

bei Arendt in der Selbst-Lüge aufgehoben, so dass weder Objekt noch Subjekt der Lüge erkennbar sind. Wen also soll der Heuchler noch belügen, wenn er weder sich selbst noch seine Lüge kennt?

Arendts Begriff der Selbst-Lüge gerät zu einer Mystifizierung, deren Geheimnis zumindest im Rahmen ihrer Phänomenologie nicht zu lüften ist. Derrida bringt das Problem auf den Punkt, wenn er meint, dass man immer nur den anderen belügen könne, es sei denn sich selbst als einen Anderen.²⁴⁵ In der Arendt'schen Version der Selbst-Lüge gibt es aber einen solchen Anderen nicht, so dass der Begriff der Lüge in diesem Zusammenhang keinen Sinn mehr ergibt. Hätte Arendt den Versuch unternommen, auch die ‚verborgenen‘ Absichten von Menschen in ihre Untersuchung einzubeziehen, wäre vielleicht das Verschwinden des Anderen, des kritischen Gegenübers in der eigenen Person, zum Gegenstand ihres Nachdenkens und damit der Ursprung der Lüge offenbar geworden. Die strikte Trennung jedoch zwischen dem *Inneren* von Menschen als deren gemeinsamer *Natur* und dem *Äußeren*, in dem sich die Einzigartigkeit und Verschiedenheit von Menschen zeigen, hindert Arendt daran, überhaupt nach einem Zusammenhang zwischen dem *Innenleben* von Menschen in psychischer Hinsicht und dem *inneren Dialog*, dem Gespräch mit sich selbst als einem Anderen, zu fragen. Gerade in Bezug auf die Frage, die Arendt zeitlebens beschäftigte, warum unter totalitären Bedingungen die meisten Menschen bereitwillig mitmachen, anstatt nachzudenken und zu urteilen, wäre eine Einbeziehung dieses Zusammenhangs in die politische Analyse der Mechanismen totaler Herrschaft für das Verstehen der individuellen Aspekte des Versagens der Urteilsfähigkeit sinnvoll gewesen.²⁴⁶ Dadurch wäre die Verbindung zwischen Welt- und Selbstzerstörung, die für totalitäre Systeme so symptomatisch ist, deutlicher zutage getreten und die Absolutheit, mit der Arendt allein auf der Veränderbarkeit der Welt, nicht jedoch ihrer Bewohner besteht, infrage gestellt worden.

²⁴⁵ Hierzu Derrida 1997.

²⁴⁶ Biographisch orientierte Untersuchungen haben in den letzten Jahren gerade in Hinblick auf die Analyse der Täter und Täterinnen im NS-System eine Fülle an Erkenntnissen zutage gefördert, die von der wissenschaftlichen Forschung bislang kaum rezipiert und systematisiert worden sind. Hier eröffnet sich ein weites Feld für künftige Forschung. Hingewiesen sei u.a. auf Sereny 1997, Hamann 2001, Orth 2004 .

VI. Das Urteilen als politische Tätigkeit

- Zusammenfassung -

Im Ergebnis der vorliegenden Untersuchung konnte gezeigt werden, dass die Begriffe und Unterscheidungen, die Arendt in ihrer Analyse des Urteilsvermögens entwickelt, unmittelbar auf die Erfahrung und Analyse der totalen Herrschaft und den Traditionsbruch, der in dieser neuen Herrschaftsform zutage getreten ist, antworten. Totalitäre Systeme haben nicht nur die Grundlagen menschlichen Zusammenlebens in einem bisher noch nie da gewesenen Maße, sondern das *Wesen* des Menschen selbst infrage gestellt. In ihrer Analyse der totalen Herrschaft zeigt Arendt, wie alle bisherigen Vorstellungen von Politik und Moral, Recht und Geschichte durch die totalitären Bewegungen und ihre Ideologien deformiert und damit die Grundlagen der Urteilsfähigkeit in ihren unterschiedlichen Dimensionen zerstört werden konnten. Mit Hilfe von Ideologie und Terror gelang es den totalitären Herrschaftsapparaten, die Unterschiede zwischen Menschen, zwischen einzelnen Individuen und der Welt und damit auch zwischen den unterschiedlichen Bereichen des Politischen, Moralischen und Juristischen zugunsten der historischen Notwendigkeit von Bewegungsgesetzen auszulöschen und Menschen damit als denkende, handelnde und urteilende Wesen überflüssig zu machen. Pluralität und Freiheit wurden der Zwangsläufigkeit eines Natur- oder Geschichtsprozesses geopfert, der in seinem unaufhaltsamen Voranschreiten die notwendigen Grenzen menschlich-welthafter Existenz niederreißen musste.

Die Zerstörung der Welt zwischen Menschen und der nur durch ihre Existenz garantierten Wirklichkeit ging einher mit der Zerstörung der Individualität und des Gewissens jedes Einzelnen, weil der *innere Dialog* auf Dauer nicht fortgeführt werden kann, wenn es keine anderen Perspektiven gibt. Wenn die Unterschiede zwischen Menschen verschwinden, scheint auch die Fähigkeit, den Unterschied in der eigenen Person wahrzunehmen, verloren zu gehen. Wie weitgehend selbst die Fähigkeit zum inneren Dialog unter totalitären Bedingungen zerstört werden konnte, wird deutlich in der Feststellung Hitlers, dass es in Deutschland Denken nur noch im Vollzug des Befehls gäbe. Totalitäre Systeme haben, wie dieses Zitat treffend beschreibt, mit dem Unterschied zwischen Welt und Selbst auch die menschliche Fähigkeit zu denken und mit sich selbst ins Gespräch zu kommen, abgeschafft. Denn das Denken braucht die Anwesenheit unterschiedlicher Menschen, die es überhaupt erst ermöglicht, sich selbst als Anderen zu sehen, zu dem man in eine kritische Distanz gehen kann. Die Erfahrung des Unterschieds in der eigenen Person, die Erfahrung, sich selbst gewissermaßen von ‚außen‘ sehen zu können, ist angewiesen auf die Erfahrung der Pluralität, der

Verschiedenheit von Menschen in einer Welt, in der man selbst anderen erscheinen kann. Je mehr diese Pluralität vom Verschwinden bedroht ist, desto mehr ist auch die Fähigkeit von Menschen zu denken und zu urteilen gefährdet. An deren Stelle tritt die wirkungsmächtige Ideologie, die nicht nur das tägliche Leben bis in die Wohn- und Schlafzimmer hinein, sondern selbst die Gedanken von Menschen bis zur völligen Auslöschung der eigenen Person durchdringt.

Arendts Totalitarismus-Analyse zeigt, inwieweit die Zerstörung des öffentlich-weltlichen Raumes und die Unterordnung von Recht und Moral unter die totalitäre Ideologie in jedem Einzelnen das Gefühl erzeugen, dass es auf die eigene Person nicht ankommt und dass unabhängig davon, was man tut, bereits über das eigene Schicksal entschieden worden ist. Weltverlust und Selbstverlust gehen damit Hand in Hand. Unter solchen Bedingungen noch die eigene Urteilsfähigkeit zu bewahren, gelingt nur den wenigsten Menschen; die Erfahrung zeigt stattdessen, dass sich unter dem Druck des wachsenden Terrors die meisten Menschen fügen. Die Frage, die Arendt deshalb vor allem interessiert, ist nicht, warum Menschen dem Terror nicht widerstehen – denn dazu muss man in ihren Augen schon ein Held sein -, sondern wie man verhindern kann, dass solche Systeme überhaupt entstehen können. Ihre Überlegungen zur Urteilsfähigkeit lenken die Aufmerksamkeit auf ein Vermögen, von dessen Präsenz der Zustand und Fortgang der Welt in entscheidendem Maße abhängen. Umso erstaunlicher ist es, dass mit Ausnahme Kants keiner der großen Philosophen sich mit diesem Thema eingehend beschäftigt hat. Arendt findet bei Kant jedoch genügend Anknüpfungspunkte für ihre eigene Analyse des Urteilens, wenngleich sie diese nicht, wie man vielleicht erwarten würde, in der Moralphilosophie Kants sucht, sondern in seiner Analyse des Geschmacksurteils. Was sie an der *Kritik der praktischen Vernunft* und den anderen moralischen Schriften Kants kritisiert, ist vor allem die fehlende Rede vom *sogenannten Mitmenschen* (DT II, S.818), also von der Pluralität. Kants Moral inklusive des Kategorischen Imperativs sei eine *Moral der Ohnmacht*, weil es darin wirklich nur um das Selbst und die in der Einsamkeit funktionierende Vernunft ginge. Solche *Gesinnungsethik* aber ist für Arendt nur in *Grenzsituationen*²⁴⁷ zulässig, *wenn man für die Welt Verantwortung nicht mehr übernehmen kann* (ebd., S.818). In Kants Analyse der ästhetischen Urteilskraft hingegen meint Arendt die Quellen einer *Ethik der Macht* (ebd., S.818) finden zu können, weil hier die mit anderen geteilte Welt im Mittelpunkt steht.

²⁴⁷ Der Begriff stammt von Jaspers, wird aber von Arendt in abgewandeltem Sinne benutzt. Hierzu Arendt, LG, S.191.

Der im eigentlichen Sinne politische Charakter des Kant'schen Geschmacksurteils erschließt sich für Arendt aus dessen Welthaftigkeit. Weil das ästhetische Urteil letztendlich darüber entscheidet, wie die Welt zwischen Menschen aussehen soll, weil dieses Urteil niemals zwingen, sondern nur überzeugen kann und deshalb immer auf den Dialog angewiesen ist und weil schließlich in diesem Urteil entschieden wird, wer in der Welt zusammengehört, wohnt ihm eine politische Dimension inne, die Arendt ihrer eigenen Analyse des Urteilsvermögens zugrunde legt. Die von Kant herausgearbeiteten Kriterien der Kommunikabilität und Publizität von Geschmacksurteilen zur Wahrung der Unabhängigkeit und Transparenz solcher Urteile erweisen sich gleichermaßen als unabdingbare Voraussetzungen der Urteilsfähigkeit im politischen Sinne und zeigen die enge Verbindung zwischen Denken und Handeln auf, die sich in Arendts Analyse des Urteilens wiedererkennen lässt. Das Denkvermögen ist – entgegen der philosophischen Tradition - bei Kant von seinem öffentlichen Gebrauch abhängig und somit an das Vorhandensein einer solchen Öffentlichkeit als Grundlage jeder Meinungsbildung gebunden. Als Verbindungsglieder zwischen der Zweisamkeit des Denkens und der Pluralität der Welt fungieren der Gemeinsinn, der die unterschiedlichen Erfahrungen in die gemeinsame Welt einbindet, und die erweiterte Denkungsart, mit deren Hilfe die Erfahrungen anderer in das innere Zwiegespräch hineingeholt werden. Es ist genau diese enge Beziehung zwischen Welt und Person, vermittelt durch die innere Repräsentierung der Anderen, die für Arendts Analyse der Urteilsfähigkeit so charakteristisch ist und in der Rezeption immer wieder zu Missverständnissen geführt hat.

So erweist sich der von Beiner behauptete Bruch zwischen Kant'schen und Aristotelischen Auffassungen in Arendts Analyse des Urteilens eher als Antwort auf den Bruch in der Tradition selbst, der im Totalitarismus zutage getreten ist und den bedrohlichen Bedeutungsverlust des Politischen in modernen Massengesellschaften anzeigt. Arendts Untersuchung der Tätigkeiten von ‚vita activa‘ und ‚vita contemplativa‘ dient deshalb gerade nicht der Erneuerung zweier Pole, sondern der Frage, wie viel ‚Welt‘ eigentlich den unterschiedlichen Tätigkeiten des ‚tätigen‘ und ‚geistigen Lebens‘ innewohnt. Dass dabei Handeln und Urteilen gemeinsam als die politischen Fähigkeiten par excellence hervortreten, ändert nichts an ihrer unterschiedlichen Verortung. Das Urteilen bleibt dem distanzierten Betrachter vorbehalten, während die Handelnden etwas Neues beginnen und damit unmittelbar in das Weltgeschehen eingreifen. Wie eng dennoch beide Vermögen miteinander verbunden sind, zeigt sich, wenn die Welt verloren geht und Handeln nicht mehr möglich ist. Unter den Bedingungen der totalen Herrschaft, wo die Welt des Politischen radikal zerstört wird, können Urteilen und Denken sogar an die Stelle des Handelns treten, weil sie Menschen daran

hindern, auf die geforderte Weise zu funktionieren. *Wenn jeder mitschwimmt in dem, was alle andern tun und glauben, dann stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln. In solchen Notlagen erweist sich, dass die ausräuchernde Seite des Denkens (die Sokratische Hebammenkunst, die die Konsequenzen ungeprüfter Meinungen herausarbeitet und diese dadurch zerstört - Werte, Doktrinen, Theorien und sogar Überzeugungen) mittelbar politisch ist. Denn diese Zerstörung wirkt befreiend auf ein anderes Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft, das man mit einiger Berechtigung das politischste der geistigen Vermögen des Menschen nennen kann.* (LG, S.191) Die Urteilskraft erscheint hier, ebenso wie das Gewissen, als Nebenprodukt der Denktätigkeit. Indem Denken den Unterschied in unserer Identität, wie er im Bewusstsein gegeben ist, realisiert, bringt es das Gewissen hervor. Urteilskraft hingegen erwächst aus der befreienden Wirkung des Denkens und verwirklicht dieses in der Welt. Der Unterschied zwischen Gewissen und Urteilskraft besteht für Arendt also vor allem in der unterschiedlichen Weltbezogenheit dieser beiden Vermögen. Während das Gewissen dem inneren Zwiegespräch verhaftet und damit auf die Person selbst bezogen bleibt, tritt die Urteilskraft aus der Zurückgezogenheit des Denkens heraus und zurück in die Welt der Erscheinungen, dem Ursprungsort allen Denkens. Denn auch, wenn die Denktätigkeit sich von der sinnlich erfahrbaren Welt zurückzieht, so hat sie doch darin ihren eigentlichen Anstoß erfahren.

Für Arendt ist ganz offenkundig, dass alles Denken aus Erfahrungen und Begegnungen mit anderen entsteht, die qua Einbildungskraft zu Gegenständen des inneren Dialogs werden. Kriterium des inneren Dialogs ist deshalb immer die Realität des Anderen, nicht aber das andere Selbst.²⁴⁸ Der ‚Anderer‘ ist einer, dem man in der erfahrbaren Welt begegnet und den man dann mit Hilfe der Vorstellungskraft innerlich repräsentieren kann. Er tritt jedoch nicht an die Stelle eines der beiden Gesprächspartner im denkenden Zwiegespräch. Die Differenz innerhalb der denkenden Person bleibt ebenso erhalten wie die zwischen ihr und den anderen, die den Denkprozess auslösen. Auf diese Weise kann die Pluralität der Welt in die Zwiesprache des Denkens Eingang finden, nachdem sich die denkende Person zuvor von den unmittelbaren, sinnlich gegebenen Eindrücken zurückgezogen und somit eine ‚angemessene‘ Distanz zu ihnen hergestellt hat. In dieser Angemessenheit liegt jedoch gerade die Schwierigkeit, denn entfernt sich das Denken zu weit von der Welt, zieht sich zu sehr in sich selbst zurück, kann es einen Verlust des Gemeinsinns nach sich ziehen. Es bewegt sich dann in

²⁴⁸ Nordmann 1994, S.91.

der Gefahr, die Wirklichkeit aus den Augen zu verlieren, die untrennbar mit dem *sensus communis* verbunden ist.

Das Sokratische Modell des Denkens als inneres Zwiegespräch, das Arendt für ihre Analyse der moralischen Urteilsfähigkeit heranzieht, zeigt eindrücklich, inwiefern der kritische Dialog mit sich selbst unter der Voraussetzung, dass die Partner freundschaftlich miteinander verkehren, Menschen daran hindern kann, Verbrechen zu begehen. Es beantwortet jedoch nicht die Frage, warum viele Menschen – auch unter nicht-totalitären Bedingungen - einen solchen Verkehr mit sich selbst weder kennen noch suchen. Hier kündigt sich eine Grenze der Arendt'schen Analyse des Urteilsbegriffs an, die jedoch weniger mit einem Widerspruch zwischen Handeln und Denken als vielmehr mit der Trennung von Denken und Fühlen zu tun hat. Während Handeln und Denken bei Arendt durch die ‚erweiterte Denkungsart‘ miteinander verbunden sind und deshalb sogar unter bestimmten Umständen das Denken an die Stelle des Handelns treten kann, haben Gefühle und Denken gar nichts gemeinsam außer ihrer Unsichtbarkeit in der Welt der Erscheinungen. Bleibt das Denken jedoch durch die Möglichkeit, qua Vorstellungskraft die Positionen aller anderen zu vergegenwärtigen, an die Außenwelt gebunden, so geht diese in der Innerlichkeit des Gefühlslebens vollkommen verloren. Arendts rigide Trennung zwischen Innen und Außen erweist sich ebenfalls als Antwort auf die Erfahrung des Totalitarismus, der mit der Aufhebung dieser Unterscheidung Menschen in Naturwesen zurückzuverwandeln suchte. Hier jedoch schlägt sich der Traditionsbruch nicht in Form neuer Begriffe und Unterscheidungen, sondern wirklich auch als Bruch zwischen unterschiedlichen Bereichen menschlicher Existenz in Arendts Denken nieder. Weil die totalitären Herrschaftsapparate Menschen erfolgreich auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zusammenschweißte und sie damit gleichermaßen zu Funktionsträgern ihrer Bewegungsgesetze degradiert haben, widersetzt sich Arendt jedem Versuch, Menschen auf bestimmte gemeinsame Merkmale zu reduzieren außer dem Naturhaften, das im Inneren des menschlichen Körpers verborgen sei.

Die Unterschiede zwischen Menschen, davon ist Arendt überzeugt, können nur außen sichtbar und hörbar werden. Wird deshalb, wie von der Psychologie, das Innenleben ans Tageslicht befördert und dort, in der Erscheinungswelt, zum Gegenstand der Beurteilung, sieht Arendt darin eine Gefahr für die Pluralität, weil das bei allen gleichermaßen funktionierende Naturhafte aus dem Schutz des Verborgenen herausgerissen und in den öffentlichen Bereich hineingetragen wird. Aus Furcht vor einem erneuten Angriff auf die Pluralität als der wesentlichen Bedingtheit von Menschen weist Arendt jede Analogie zwischen dem Inneren und dem Äußeren zurück und hinterlässt damit offene

Fragen vor allem in Bezug auf die persönliche Urteilsfähigkeit und deren Voraussetzungen. Arendts streng phänomenologischer Denkansatz und ihre rigide Ablehnung psychologischer Erklärungsversuche lassen anstelle einer Unterscheidung zwischen dem Erscheinenden und dem Nicht-Erscheinenden eine Kluft entstehen, die ihren Gegenstand in der Wirklichkeit vermissen lässt. Mit der Behauptung, dass Erscheinungen nicht das *äußere Zutagetreten einer inneren Disposition* (LG, S.44) seien, weil Menschen dann alle gleich sein müssten, ignoriert Arendt, dass auch die ‚innere Disposition‘ von Menschen keineswegs gleichermaßen angeboren und statisch ist, sondern sich in der Beziehung zu anderen Menschen unterschiedlich entwickelt. Arendts allzu schematische Trennung zwischen dem ‚Innen-‘ und ‚Außenleben‘ von Menschen bedarf also einer Korrektur dahingehend, dass diese zwar voneinander unterschieden, nicht jedoch auseinandergerissen werden dürfen. Die Verbindung zwischen beiden Bereichen aufzuzeigen, ist für das Verstehen der Urteilsfähigkeit und ihrer Grenzen unabdingbar.

Danksagung

Diese Untersuchung wurde von 1999 bis 2001 durch ein Promotionsstipendium des Landes Berlin entsprechend dem Nachwuchsförderungsgesetz (NaFöG) unterstützt. Ich danke allen, die am Zustandekommen dieser Entscheidung beteiligt waren.

Mein besonderer Dank gilt darüber hinaus Christina Thürmer-Rohr, die mich zum Denken gebracht, mich gefördert und gefordert und über die Jahre in allen Fragen und Zweifeln begleitet hat.

Ich danke allen Freundinnen und Freunden, Studien- und Promotionskolleginnen, die in stundenlangen Gesprächen mit mir um Antworten gerungen und mich bestärkt haben, diese Arbeit zu schreiben und nach langer Unterbrechung zu beenden. Namentlich danke ich Manuela und Andreas, die mir darüber hinaus in allen praktischen und technischen Belangen zur Seite standen.

Ich danke Bettina Rübesame, deren verstehendes Zuhören es mir ermöglicht hat, der Welt mit offeneren Augen und Ohren zu begegnen und dadurch selbst verstehen zu lernen.

Ich danke meinen Eltern, die mich neugierig gemacht haben auf diese Welt und mir in allen Lebenslagen bedingungslos zur Seite standen, auch wenn sie mich nicht immer verstanden.

Und ich danke Michael, Paul und Elias, die mich immer wieder ermutigt haben und nicht selten auf mich Rücksicht nehmen mussten, damit diese Arbeit fertig werden konnte.

Berlin, im Oktober 2004

Abkürzungen

Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969 - BWJ

Hannah Arendt/Mary McCarthy: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975 - BWM

Hannah Arendt/Gershom Scholem: Briefwechsel – BWS

Authority in the Twentieth Century – AT

Denktagebücher I & II – DT I & II

Eichmann in Jerusalem - EJ

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft - EU

The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism - GT

Ich will verstehen - IV

Menschen in finsternen Zeiten - MZ

Die Menschen und der Terror - MT

Nach Auschwitz - NA

On the Nature of Totalitarianism - NT

Persönliche Verantwortung unter der Diktatur - PV

Sonning-Prize-Speech - SP

Über den Totalitarismus - ÜT

Vom Leben des Geistes - LG

Wahrheit und Lüge in der Politik - WL

Was ist Existenzphilosophie? - WiE

Was ist Politik? - WiP

Zwischen Vergangenheit und Zukunft - VZ

Zur Zeit – ZZ

Kant Werke in sechs Bänden - KA

Kants gesammelte Schriften – KS

Kant Werke in zehn Bänden – KW

Literatur

I. Texte von Hannah Arendt

Monographien und Aufsatzsammlungen:

- Arendt, Hannah/Blücher, Heinrich, *Briefe 1936-1968*, München 1996.
- dies./Broch, Hermann, *Briefwechsel 1946-1951*, Frankfurt/Main 1996.
 - dies./Heidegger, Martin, *Briefwechsel 1925-1975*, München 1999.
 - dies./Jaspers, Karl, *Briefwechsel 1926-1969*, München 1993.
 - dies., *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, München 1998.
 - dies., *Denktagebuch 1950 – 1973*, Band I & II, München 2002.
 - dies., *Die verborgene Tradition*, Frankfurt/Main 1976.
 - dies., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1995.
 - dies., *Eichmann in Jerusalem*, Leipzig 1990.
 - dies., *Essays in Understanding*, New York 1994.
 - dies., *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München 1996.
 - dies./Mc Carthy, Mary, *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*, München 1995.
 - dies., *In der Gegenwart*, München 2000.
 - dies./Blumenfeld, Kurt, *In keinem Besitz verwurzelt*, Hamburg 1995.
 - dies., *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, Berlin 1991.
 - dies., *Macht und Gewalt*, München 1993.
 - dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989.
 - dies., *Nach Auschwitz*, Berlin 1989
 - dies., *Rahel Varnhagen*, München 1997.
 - dies., *Über die Revolution*, München 1994.
 - dies., *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*, Dresden 1999.
 - dies., *Die verborgene Tradition*, Frankfurt/Main 1999.
 - dies., *Vita activa*, München 1989.
 - dies., *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München 1998.
 - dies., *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*, München 2000.
 - dies., *Wahrheit und Lüge in der Politik: Zwei Essays*, München 1972.
 - dies., *Was ist Existenzphilosophie?*, Frankfurt/Main 1990.

- dies., *Was ist Politik?*, München 1993.
- dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 1994.
- dies., *Zur Zeit*, Berlin 1986.

Sonstige Veröffentlichungen (Aufsätze und Artikel):

- Arendt, Hannah, *Authority in the Twentieth Century*, in: *Review of Politics* 18(1956), S.403-417.
- dies., *Bei Hitler zu Tisch*, in: *Der Monat* 4(1951), S.85-90.
 - dies., *Eine Rezension von Alice Rühle-Gerstel: 'Das Frauenproblem in der Gegenwart*, in: *Die Gesellschaft* 10(1933), S.177-179.
 - dies., *French Existentialism*, in: *The Nation* (23.2.1946), S.226-228.
 - dies., *Hannah Arendt - Hans Magnus Enzensberger. Politik und Verbrechen: Ein Briefwechsel*, in: *Merkur* 4(1965), S.380-383.
 - dies., *Home to Roost*, in: *New York Review of Books* (26.6.1979), S.3-6.
 - dies., *Ideology and Terror: A Novel Form of Government*, in: *Review of Politics* 15(1953)3, S.303-327.
 - dies., *Konzentrationslager*, in: *Die Wandlung* 3(1948), S.309-330.
 - dies., *Der Mensch, ein gesellschaftliches oder ein politisches Lebewesen?*, in: *Die deutsche Universitätszeitung* 15(1960), S.38-47.
 - dies., *Papier und Wirklichkeit*, in: *Der Aufbau* (10.4.1942), S.15f.
 - dies., *Die persönliche Verantwortung unter der Diktatur*, in: *Konkret* 6/1991, S.34-45.
 - dies., *Philosophie und Soziologie. Anlässlich Karl Mannheim, Ideologie und Utopie*, in: *Die Gesellschaft* 7(1930), S.163-176.
 - dies., *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, in: *Jewish Social Studies* 12(1950)1, S.49-64.
 - dies., *Der Stellvertreter in den USA*, in: *Neue Deutsche Hefte* 101(1964), S.111-123.
 - dies., *Totalitarian Terror*, in: *Review of Politics* 11(1949)1, S.112-115.
 - dies., *Understanding Communism*, in: *Partisan Review* 20(1953)5, S.580-583.
 - dies., *Die wahren Gründe für Theresienstadt*, in: *Der Aufbau* (3.9.1943), S.21.

Unveröffentlichte Texte (Reden und Vorlesungsmanuskripte):

- Arendt, Hannah, *Authority in the Twentieth Century*, Lecture, 1955, Hannah-Arendt-Archiv Oldenburg (HAO), Cont.61.11.
- dies., *Basic Moral Propositions*, University of Chicago, Lectures, Chicago 1966, HAO, Cont.46.9.
 - dies., *Collective Responsibility*, Discussion, 1968, HAO, Cont.62.12.

- dies., *Critique of Judgement*, University of Chicago, Lectures, Chicago 1964/1970, HAO, Cont.46.10.
- dies., *Die Menschen und der Terror*, Vortrag für die Rias-Funkuniversität 1953, HAO, Cont.75.1.
- dies., *Excerpts and Notes*, HAO, Cont.68.9-10, 68.17-18, 69.8-9, 70.8.
- dies., *The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism*. New School for Social Research, Lectures, New York 1953, HAO, Cont.75.4.
- dies., *Intellectuals and Responsibility*, Lecture, HAO, Cont.71.7.
- dies., *Kant's Moral Philosophy*, University of Chicago, Lectures, Chicago 1964, HAO, Cont.46.14.
- dies., *Kants Political Philosophy*, New School for Social Research, Lectures, New York 1970. HAO, Cont.45.1-2.
- dies., *Morality lectures*, New School for Social Research, Lectures, New York 1965, HAO, Cont.45.3.
- dies., *Sonning Prize Speech*, 1975, HAO, Cont.77.19.
- dies., *Political Experiences in the Twentieth Century*, Cornell University, Lectures, Ithaka 1965, HAO, Cont.44.8.
- dies., *Political Theory of Kant*. University of California, Lectures, Berkeley 1955, HAO, Cont.46.7.

II. Sekundärliteratur über Hannah Arendt

- Alte Synagoge (Hrsg.), *Hannah Arendt. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin*, Essen 1995.
- Barley, Delbert, *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, Freiburg 1990.
- Baule, Bernward (Hrsg.), *Hannah Arendt und die Berliner Republik*, Berlin 1996.
- Beiner, Ronald, *Hannah Arendt über das Urteilen*, in: Arendt 1998, S.115-199.
- Benhabib, Seyla, *Urteilkraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk von Hannah Arendt*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.41, Heft 4, S.521ff.
- dies., *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998.
- Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, Massachusetts 1996.
- Bettelheim, Bruno, *Opfer, Täter, Zuschauer*, in: Krummacher 1964, S.109-125.
- Boll, Monika, *Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*, Wien 1997.
- Breier, Karl-Heinz, *Hannah Arendt zur Einführung*, Hamburg 1992.

- Brunkhorst, Hauke, *Demokratie und Differenz. Vom klassischen zum modernen Begriff des Politischen*, Frankfurt/Main 1994.
- Burmeister, Hans-Peter / Hüttig, Christopher, *Die Welt des Politischen*, in: *Loccumer Protokolle* 60/95, Loccum 1996.
- Camartin, Iso, *Graziendienst*, Frankfurt/Main 1999.
- von Camphausen, Axel / Schäfer, Gert / Ries, Wiebrecht, *Hannah Arendt zum Gedenken*, Hannover 1977.
- Canovan, Margaret, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge N.Y. 1992.
- dies., *A Case of Disorted Communication: A Note on Habermas and Arendt*, in *Political Theory*, Jg.11, Februar 1983, S.105-116.
- Disch, Lisa Jane, *Hannah Arendt and the limits of Philosophy*, Ithaca and London 1994.
- Freese, Ingo, *Über den Begriff der Öffentlichkeit bei Hannah Arendt*. in: Wolfgang Lenk (Hrsg.), *"Kritische Theorie und Politischer Eingriff. Oskar Negt zum 65.Geburtstag"*, Hannover 1999, S.193-204.
- Ganzfried, Daniel (Hrsg.), *Nach dem Totalitarismus*, Hamburg 1997.
- Gray, J. Glenn, *Die Winde des Denkens*, in: Reif, Adelbert, *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S.335-352.
- Grüning, Uwe, *Vom Leben des Geistes. Ein Essay*, Dresden 1996.
- Grunenberg, Antonia / Probst, Lothar (Hrsg.), *Einschnitte. Hannah Arendts politisches Denken heute*, Bremen 1995.
- Habermas, Jürgen, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: Reif, Adelbert, *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S.287-306.
- Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung (Hrsg.), *Vorträge zur Eröffnung*, Dresden 1993.
- Henke, Klaus-Dietmar (Hrsg.), *Die Verführungskraft des Totalitären. Hannah-Arendt-Forum 1997*, Dresden 1997.
- Hermenau, Frank, *Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft*, Lüneburg 1999.
- Heuer, Wolfgang, *Hannah Arendt. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1987.
- ders., *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin 1992.
- Hill, Melvin A. (Hrsg.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, New York 1979.
- Honig, Bonnie (Hrsg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Philadelphia 1995.

- Institut für Zeitgeschichte (Hrsg.), *Totalitarismus und Faschismus. Eine wissenschaftliche und politische Begriffskontroverse*, München/Wien 1980.
- Jaeggi, Rahel, *Welt und Person*, Berlin 1997.
- Jonas, Hans, *Handeln, Erkennen, Denken - Zu Hannah Arendts philosophischem Werk*, in: Reif, Adelbert, *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S.353-370.
- Kahlert, Heike/ Lenz, Claudia (Hrsg.), *Die Neubestimmung des Politischen*, Königstein 2001.
- Kemper, Peter (Hrsg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1993.
- Krummacker, F.A. (Hrsg.), *Die Kontroverse. Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, Frankfurt/Main 1964.
- Kohn, Jerome / May, Carry (Hrsg.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge/London 1996.
- Kristeva, Julia, *Das weibliche Genie. Hannah Arendt*, Berlin / Wien 2001.
- Kubes-Hofmann, Ursula (Hrsg.), *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*, Wien 1994.
- Lasch, Christopher (Hrsg.), *Salmagundi*, Sonderheft zu Hannah Arendt, 60/1983.
- Lenk, Wolfgang / Rumpf, Mechthild / Hieber, Lutz, *Kritische Theorie und politischer Eingriff. Oskar Negt zum 65.Geburtstag*, Hannover 1999.
- Meints, Waltraud, *Politische Urteilskraft als 'eine Art von sensus communis'. Aspekte einer Theorie der politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt*, in: Lenk, Wolfgang (Hrsg.), *Kritische Theorie und politischer Eingriff. Oskar Negt zum 65.Geburtstag*, Hannover 1999, S.181-192.
- Nordmann, Ingeborg, *Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1994.
- dies., *How to write about totalitarianism?*, in: *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*, Dresden 1999, S.53-68.
- dies., *Nachwort der Herausgeberinnen zum Denktagebuch Hannah Arendts*, in: Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, Zweiter Band, S.825-862.
- Opstaele, Dag Javier, *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg 1999.
- Passerin d'Entreves, Mauricio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York 1994.
- Reif, Adelbert (Hrsg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München 1976.
- ders., *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien / München / Zürich 1979.
- Reist, Manfred, *Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*, Würzburg 1990.

- Robinson, Jacob, *And the Crooked Shall be made Straight. The Eichmann-Trial, the Jewish Catastrophe and Hannah Arendt's Narrative*, London 1965.
- Saner, Hans, *Von der Monstrosität zur Banalität des Bösen*, in: Hannah-Arendt-Newsletter No.4, April 2001, S.15-23.
- Schäfer, Gert, *Macht und öffentliche Freiheit. Studien zu Hannah Arendt*, Frankfurt/Main / Hannover 1993.
- Schindler, Roland W., *Geglückte Zeit - gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne*, Frankfurt/Main 1995.
- Schnabl, Christa, *Das Moralische im Politischen. Hannah Arendts Theorie des Handelns im Horizont der theologischen Ethik*, Frankfurt/Main 1999.
- Seifert, Jürgen, *Urteilkraft als Bedingung politischen Handelns und die Verantwortung für ‚bloßes‘ Mitmachen. Zum Denken von Hannah Arendt*, in: Wolfgang Lenk (Hrsg.), *Kritische Theorie und politischer Eingriff. Oskar Negt zum 65.Geburtstag*, Hannover 1999, S.167-180.
- Sharpe, Barry, *Modesty and Arrogance in Judgement. Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem*, Westport/London 1999.
- Smith, Gary (Hrsg.), *Hannah Arendt Revisited: 'Eichmann in Jerusalem' und die Folgen*, Frankfurt/Main 2000.
- Sternberger, Dolf, *Die versunkene Stadt - Über Hannah Arendts Idee der Politik*, in: Reif, Adelbert, *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S.109-122.
- Thürmer-Rohr, Christina, *Anfreundung mit der Welt. Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips*, in: Kahlert, Heike / Lenz, Claudia (Hrsg.), *Die Neubestimmung des Politischen. Denkbewegungen im Dialog mit Hannah Arendt*, Königstein/Taunus 2001, S.136-166.
- Vollrath, Ernst, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilkraft*, Stuttgart 1977.
- ders., *Hannah Arendt über Meinung und Urteilkraft*, in: Reif, Adelbert (Hrsg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S.59-84.
- ders., *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987.
- ders., *Sittliche oder politische Urteilkraft?*, in: *Politische Vierteljahresschrift* 1991, 32.Jg./Heft 4, S.654ff.
- Wellmer, Albrecht, *Hannah Arendt on Judgement: The Unwritten Doctrine of Reason* in: Jerome Kohn (Hrsg.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge/London 1996, S.33-52.
- Wimmer, Reiner, *Vier jüdische Philosophinnen*, Leipzig 1996.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1996.
- Villa, Dana R., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton, New Jersey 1999.

III. Weitere Literatur

- Adorno, Theodor W., *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt/Main 1996.
- Bauman, Zygmunt, *Flaneure, Spieler und Touristen*, Hamburg 1997.
- ders., *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1997.
- Benhabib, Seyla, *Selbst im Kontext*, Frankfurt/Main 1995.
- Bettelheim, Bruno, *Erziehung zum Überleben*, Stuttgart 1979.
- ders., *Aufstand gegen die Masse*“, Frankfurt/Main 1989.
- ders., *Themen meines Lebens*, Stuttgart 1990.
- Borkenau, Franz, *The Totalitarian Enemy*, London 1940.
- Brecht, Bertolt, *Gesammelte Werke*, Frankfurt/Main 1967.
- Browning, Christopher, *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die ‚Endlösung‘ in Polen*, Reinbek 1993.
- Butler, Judith, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/Main 2003.
- Courtois, Stephane (Hrsg.), *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München 1998.
- Derrida, Jacques, *Geschichte der Lüge*, Frankfurt/Main 1997.
- ders., *Vergessen wir nicht die Psychoanalyse*, Frankfurt/Main 1998.
- Diner, Dan (Hrsg.), *Ist der Nationalsozialismus Geschichte?*, Frankfurt/Main 1987.
- ders., *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/Main 1988.
- Dubiel, Helmut, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt/Main 1994.
- Edelstein, Wolfgang / Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt/Main 1986.
- Eichmann, Adolf, *Transcript of Notes made by Eichmann in Argentina*, unveröff. Manuskript, Hannah-Arendt-Archiv Oldenburg, Cont.58.8.
- Engelmann, Bernd, *Postmoderne und Dekonstruktion*, Stuttgart 1990
- Finkielkraut, Alain, *Verlust der Menschlichkeit. Versuch über das 20.Jahrhundert*, München 2000.
- Ford, Guy Stanton (Hrsg.), *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis 1935.
- Fraenkel, Ernst, *The Dual State. A Contibute to the Theory of Dictatorship*, New York 1941.
- Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Frankfurt/Main, 1967
- ders., *Psychoanalyse*, Leipzig 1990.
- ders., *Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt/Main 1967.

- Friedländer, Saul, *Das Dritte Reich und die Juden*, Band 1, München 1998.
- Fritze, Lothar, *Täter mit gutem Gewissen*, Köln / Weimar 1998.
- Fromm, Erich, *Psychoanalyse und Ethik*, Stuttgart 1979.
- Furet, Francois, *Das Ende der Illusion*, München 1998.
- Gerhardt, Volker, *Kant*, Darmstadt 1989.
- Goldhagen, Daniel J., *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*, Berlin 1996.
- Gondek, Hans-Dieter / Widmer Peter (Hrsg.), *Ethik und Psychoanalyse*, Frankfurt/Main 1994.
- Gramsci, Antonio, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt/Main 1967.
- Grieco, Agnese, *Die ethische Übung*, Berlin 1996.
- Grunenberg, Antonia, *Der Schlaf der Freiheit*, Reinbek bei Hamburg 1997.
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main 1981.
- ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/Main 1984.
- ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 1988.
- Haffner, Sebastian, *Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914-1933*, Stuttgart 2000.
- ders., *Von Bismarck zu Hitler*, München 1989.
- Hamann, Brigitte, *Hitlers Wien*, München 2000.
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Tübingen 1957.
- ders., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987.
- ders., *Sein und Zeit*, Tübingen 1986.
- ders., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.
- ders., *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954.
- Henke, Klaus-Dietmar (Hrsg.), *Wann bricht schon mal ein Staat zusammen!*, München 1993.
- Höß, Rudolf, *Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen von Rudolf Höß*, Stuttgart 1958.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/Main 1988.
- Houellebeque, Michel, *Elementarteilchen*, Frankfurt/Main 2000.
- Jaspers, Karl, *Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens*, München 1957.
- ders., *Wohin treibt die Bundesrepublik?*, München 1988.
- ders., *Von der Wahrheit*, München 1991.
- ders., *"Was ist Erziehung?"*, München 1992.
- ders., *Die Schuldfrage*, München 1996.
- Johnson, Uwe, *Begleitumstände. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt/Main 1986.

- ders., *Porträts und Erinnerungen*, Frankfurt/Main 1988.
- ders., *Wo ich her bin...*, Berlin 1993.
- ders., *Jahrestage I-IV*, Frankfurt/Main 1993.
- Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1968 (abgekürzt als KW, Kant-Werke).
- ders., *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin 1983 (abgekürzt als KS, Kant-Schriften).
- ders., *Werke in sechs Bänden*, Sonderausgabe der wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1998 (abgekürzt als KA, Kant-Ausgabe).
- Kertesz, Imre, *Roman eines Schicksallosen*, Berlin 1996.
- Koestler, Arthur, *Sonnenfinsternis*, Wien 1978.
- ders., *Das rote Jahrzehnt*, Wien 1991.
- Kohlberg, Lawrence, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt/Main 1996.
- Lacan, Jacques, *Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen*, München 1992.
- ders., *Schwierige Freiheit*, Frankfurt/Main 1992.
- ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Wien/ München 1995.
- Liessmann, Konrad Paul, *Vom Nutzen und Nachteil des Denkens für das Leben*, Wien 1998.
- ders., *Die großen Philosophen und ihre Probleme*, Wien 1998.
- Longstrup, Knud E., *Die ethische Forderung*, Tübingen 1968.
- Maier, Hans, *Totalitarismus und Politische Religionen*, Paderborn 1996.
- ders., *Wiederkehr der Geschichte?*, Göttingen 1993.
- Martin, Bernd (Hrsg.), *Martin Heidegger und das Dritte Reich*, Darmstadt 1989.
- Miller, Alice, *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt/Main 1980.
- Mitscherlich, Alexander und Margarete, *Die Unfähigkeit zu trauern*, München 1991.
- Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze*, Tübingen 1992.
- Nazi Conspiracy and Aggression*, Washington 1946.
- Neiman, Susan, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/Main 2004.
- Neumann, Franz, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933-1944*, New York 1944.
- Platon, *Werke in acht Bänden; griechisch und deutsch*, Darmstadt 1973.
- Rabinovici, Doron, *Instanzen der Ohnmacht. Wien 1938-1945*, Frankfurt/ Main 2000.
- Schindler, Roland W., *Dialektik*, Hamburg 1994.

Sereny, Gitta, *Das Ringen mit der Wahrheit. Albert Speer und das deutsche Trauma*, München 1997.

Söllner, Alfons (Hrsg.), *Totalitarismus – Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1997.

Störig, Hans Joachim, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt/Main 1999.

Todorov, Tzvetan, *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

Orth, Karin, *Die Konzentrationslager-SS*, München 2004.

Vetlesen, Arne Johan, *Perception empathy and Judgement*, Pennsylvania 1993.

Wippermann, Wolfgang, *Totalitarismustheorien*, Darmstadt 1997.