# Die „Banalität des Bösen" – revisited.

## Hannah Arendts Vorlesung über das Böse

*Knut Wenzel*

*Abstract:* Hannah Arendts Auseinandersetzung mit der Figur Adolf Eichmanns führt sie zu einer radikalen Neubestimmung des Denkens. Sie interpretiert „Gedankenlosigkeit" nicht als Unachtsamkeit, sondern als völlige Abwesenheit des Denkens, das für sie eine zentrale Bedingung moralischen Handelns ist. In einer paradoxen Bewegung greift Arendt auf die europäische Denktradition zurück, während sie diese zugleich für ihr Scheitern in Auschwitz kritisiert. Ihr Spätwerk stellt die Frage, ob das Denken selbst eine Prädisposition gegen das Böse darstellen kann. Dabei entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen der Inanspruchnahme und der Verurteilung der philosophischen Tradition. Arendts Perspektive weist Parallelen zur Dekonstruktion auf, bleibt jedoch der sokratischen Tradition verpflichtet, indem sie das Denken als unverzichtbaren Schutz gegen unmoralisches Handeln betrachtet.

*Keywords:* Hannah Arendt, Eichmann-Prozess, Philosophische Tradition, Dekonstruktion, moralisches Denken

### *1. Einleitung*

Als Hannah Arendt von der Aufspürung, Entführung und Festnahme Adolf Eichmanns im Frühjahr 1960 erfuhr, schlug sie sogleich dem *New Yorker* vor, über den bevorstehenden Prozess zu berichten. Der Prozess begann am 11. April 1961, das Todesurteil wurde im Dezember 1961 erlassen und in der Nacht zum 1. Juni 1962 vollstreckt. Anfang 1963, der Auftakt erfolgte am 16. Februar 1963, erschien Arendts Bericht in fünf Folgen im *New Yorker*. Noch vor der amerikanischen Buchausgabe im selben Jahr[1] war der Eklat da. Arendt wurde heftig kritisiert, auch Freunde verurteilten sie wegen dieses Buchs[2], und Institutionen machten ihren Einfluss öffentlich geltend.[3] Die Vorwürfe bezogen sich vor allem auf die folgenden Aspekte: (i) die in bis dahin nicht gekannter Deutlichkeit gestellte Frage nach dem Beitrag der Judenräte zur Vernichtung von Juden (und nicht zu ihrer Rettung); in einem Brief an Carl Jaspers traut sie dem Eichmann-Prozess

1 Arendt (1963). Die deutsche Ausgabe erschien erst im Herbst 1964 im Piper Verlag.
2 Vgl. exemplarisch den offenen Briefwechsel zwischen Gershom Scholem und Hannah Arendt von Juni/Juli 1963, abgedruckt in Geisel/Bittermann (1989), 63–79.
3 Vgl. hierzu Young-Bruehl (1991), 479.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu, aufzudecken, „in welch ungeheurem Ausmaß die Juden mitgeholfen haben, ihren eigenen Untergang zu organisieren“[4]; (ii) den Vorwurf, der israelische Premierminister David Ben Gurion würde das Verfahren gegen Eichmann zu einem Schauprozess gewissermaßen verstaatlichen;[5] (iii) die als verletzend-distanziert empfundene Sprache des Berichts;[6] vor allem aber (iv) auf den als Ent-Schuldung Eichmanns, der Nazi-Verbrecher und der Deutschen wahrgenommenen Begriff von der Banalität des Bösen.[7]

## *2. Das Thema des Bösen im Werk Hannah Arendts*

Tatsächlich gewinnt dieser Begriff in Arendts Beschäftigung mit dem Eichmann-Prozess eine zentrale Bedeutung für ihr philosophisches, anthropologisches und politisches Denken. Dies umso mehr, als das Thema des Bösen keineswegs nur im Zusammenhang mit dem Eichmann-Prozess im Werk Arendts auftaucht, sondern in diesem eine Struktur bildet. Auf der Linie dieser Werkstruktur wird die Bedeutung des Begriffs von der Banalität des Bösen daran sichtbar, dass er ihr einen Bruch zufügt; auf der Linie der Autorintention manifestiert sich diese Bedeutung darin, dass Arendt den Begriff in einer 1965 an der *New School for Social Research* in New York gehaltenen Vorlesung verteidigt.[8]

Eine Werkstruktur bildet die Thematik des Bösen insofern, als es möglich ist, vom Zusammenhang des Eichmann-Buchs und der Vorlesung über das Böse her einen komplexen Gedanken in seiner Entstehung, Verdichtung und theoretischen Entfaltung zu rekonstruieren. In diesem Gedanken verbindet sich zunächst die Herausforderung, welche die Vernichtung der

4 Brief an Jaspers vom 23.12.1960, in: Arendt/Jaspers (1985), 453; vgl. Arendt (2007), 209–211 u. 216–219.

5 Vgl. ebd., 71f.

6 In dem Fernsehinterview mit Günter Gaus von 1964 macht Arendt implizit die Notwendigkeit einer auch sprachlich markierten Distanz zum Gegenstand des Buchs als Spiel- und Handlungsraum der eigenen Person geltend: „Der Ton [des Buchs] ist weitgehend ironisch, natürlich. Und das ist vollkommen wahr. Der Ton ist in diesem Fall wirklich der Mensch. Wenn man mir vorwirft, daß ich das jüdische Volk angeklagt hätte: Das ist eine böswillige Propagandalüge und nichts weiter. Der Ton aber, das ist ein Einwand gegen mich als Person. Dagegen kann ich nichts tun.“ (Arendt (1996), 62.)

7 „Es entstand gewissermaßen der Eindruck, als beschuldige sie ihr eigenes Volk und dessen Leitungskräfte der Komplizenschaft im Holocaust, während sie Eichmann und andere Deutsche entlastete, indem sie deren Taten ‚banal‘ nannte.“ (Benhabib (2006), 277.)

8 Vgl. Arendt (2006[a]).



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Juden durch den deutschen Nationalsozialismus eben auch für das Denken darstellt, mit dem Begriff des Bösen, den Arendt als eine Antwort des Denkens auf diese Herausforderung einführt und auch beibehält. Diese Einführung geschieht markant im Schlusskapitel von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Dort schreibt Arendt mit Blick auf die Todes- und Vernichtungslager: „Das Grauen vor dem radikal Bösen weiß, dass hier das Ende des Umschlagens von Qualitäten und Entwicklungen gekommen ist. Hier gibt es weder politische noch geschichtliche noch einfach moralische Maßstäbe".[9]

Die Radikalität des Bösen erschließt sich hier über die Fassungslosigkeit angesichts des Äußersten, das mit der Shoah geschehen ist. Damit ist freilich nicht das von Arendt an dieser Stelle doch immerhin zitierte Verständnis Immanuel Kants von einem radikal Bösen getroffen, nämlich ein jeder Freiheitsentscheidung vorausgehender Hang zum Bösen.[10] Diese Rezeptionssituation erhält dadurch einen paradoxen Charakter, dass Arendt sich mit ihrem Rückgriff auf Kant auf einen Begriff des Bösen als allgemeine Bestimmung der faktischen *conditio humana* bezieht, um diesen jedoch auf ein radikal unvergleichliches Ereignis anzuwenden, während sie spätestens in ihrer Analyse Eichmanns eben das wiederum anzielt: einen Begriff des allgemeinen, *banalen* Bösen. Sie tut dies freilich nun, ohne sich noch weiter auf Kants Begriff eines radikal Bösen zu beziehen.

Die Auseinandersetzung mit Eichmann, die Suche nach einer Begründung für seine Taten, ja für seine Person, wie sie für Arendt im Prozess sichtbar wurde, wird für sie zu einer intellektuell produktiven Erfahrung; sie sieht sich gezwungen, eine philosophische Anthropologie auszuarbeiten, um auf dieser Basis zu einer Einschätzung des Phänomens Eichmann zu kommen. Die Neu-Justierung des Begriffs vom Bösen, wie sie für Arendt durch Eichmann nötig geworden ist, hat die Inangriffnahme jenes letzten großen Werks zur Folge, das in einer posthum von Mary McCarthy unter dem Titel *The Life Of the Mind* herausgegebenen unvollendeten Fassung vorliegt.[11] Die intellektuelle Eichmann-Erfahrung wird als negative Quelle dieser letzten, unabgeschlossenen Werkphase angesehen werden können. Im Zentrum stehen die Begriffe des Denkens, des Wollens und des Urteilens, welche die drei Grundvollzüge des Geists, bzw. die drei wesentlichen Dimensionen des Selbstvollzugs des Menschen als geistiges Wesen, bezeich-

9 Arendt (1995), 683.
10 Vgl. Kant (1900ff.), AA VI, 42.
11 Arendt (1979). Im Folgenden wird nach Arendt (2006[b]) zitiert.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen. Denken, Wollen und Urteilen sind weder aufeinander reduzierbar noch stehen sie in einer einfachen Kontinuität zueinander. Diese Betonung der inneren Differenz im Leben des Geists erhält ihre Aussagekraft auf dem Hintergrund der Eichmann-Erfahrung. Dass Arendts Eichmann-Deutung ein bis heute wirksames Verstörungspotenzial birgt, hat auch damit zu tun, dass der soeben angedeutete philosophische Hintergrund nicht bekannt gewesen oder nicht entsprechend berücksichtigt worden ist.

## *3. Aspekte einer Anthropologie angesichts des Äußersten*

### 3.1. Das Denken

Die Autorin der *Vita activa* entdeckt gewissermaßen unter dem negativen Emblem Eichmanns die Bedeutung der *vita contemplativa*, nämlich als Chiffre für jenen Lebens-Vollzug des Geists, den sie durch ihre Unterscheidung gegenüber dem Wollen und dem Urteilen in seiner Eigenständigkeit behaupten will: das Denken. Darin besteht diese auf Anhieb womöglich verstörende intellektuelle Lektion, die Arendt aus der Eichmann-Erfahrung zieht: die Entdeckung des Denkens als eines weder auf das Wollen (oder das Handeln) noch auf die Erkenntnis hin verzweckbaren Prozesses. Es ist also nicht, wie Seyla Benhabib noch 1996 unter Berufung auf Mary McCarthy nahelegt, dem Umstand geschuldet, dass Arendt kein *native speaker* war, wenn der Begriff der *thoughtlessness* als Bezeichnung des in Eichmann manifesten Bösen banalisierend wirkt,[12] scheint doch der deutsche Begriff ‚Gedankenlosigkeit' nicht weniger verharmlosend zu sein. Arendt nimmt aber das Wort (sei es im Englischen, sei es im Deutschen) in seiner Wortwörtlichkeit ernst und meint also nicht so etwas wie Zerstreutheit oder Unachtsamkeit, sondern: die Abwesenheit der Gedanken, das Nicht-Denken. Das ist, auf der Linie des Konzepts der *privatio*, Arendts Bestimmung des Bösen, gewonnen auf der Basis der Eichmann-Erfahrung: nicht zu denken. Umgekehrt lautet die hieraus (wie gesagt, wie aus einer dunklen Quelle) gewonnene Grundfrage des Spätwerks: „Könnte vielleicht das Denken als solches zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?"[13]

12 Vgl. Benhabib (2006), 277–279.
13 Arendt (2006[b]), 15.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was aber versteht Arendt unter Denken? Bei der Behandlung dieser Frage darf nicht übersehen werden, dass Arendt sie sowie jede mögliche Antwort in einer aporetischen Konstellation situiert hat, insofern sie in Auschwitz die gesamte abendländisch-europäische Zivilisation scheitern sieht – und zugleich die gesamte abendländisch-europäische Denktradition im Bemühen, Eichmann zu verstehen, in Anspruch nimmt: Sokrates, Platon, Jesus, Paulus, Augustinus, Thomas von Aquin, die französische und die amerikanische Revolution, Kant, Nietzsche. Die Aporie besteht darin, dass jedes mögliche, von der abendländisch-europäischen Tradition zur Verfügung gestellte Deutungsmuster zugleich durch seine genealogische Kontinuität zu Auschwitz für ungültig erklärt ist.[14] Vielleicht rühren die Irritationen, die von Arendts Versuchen der produktiven Deutung ihrer Eichmann-Erfahrung ausgehen, letztlich von diesem Verhältnis der Unversöhnlichkeit her, wie es zwischen der Beanspruchung und der Verurteilung der abendländisch-europäischen Denktradition mit Blick auf Auschwitz besteht. Vielleicht hat die Heidegger-Schülerin Hannah Arendt mit der Markierung dieses Antagonismus zwischen Inanspruchnahme und Verurteilung des europäischen Denkens in freilich unausgearbeiteter Form das Programm der Dekonstruktion vorweggenommen. Anders als der die Geste des Zögerns kultivierende Jacques Derrida vertraut Hannah Arendt sich dann doch wieder der abendländisch-europäischen Denktradition an: Die Frage nach dem Denken jedenfalls findet sie im Wesentlichen bereits bei Sokrates geklärt.

Dieses ist nämlich ein nicht abbrechendes Gespräch mit sich selbst. So bestimmt Sokrates – und Arendt zitiert dies – das Durchdenken einer Sache (*dianoeisthai*) als „eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will". Und ihm kommt vor, dass

14 Gleich an den Beginn ihrer Vorlesung über das Böse setzt Arendt die Feststellung, dass in der nationalsozialistischen Herrschaft und der Shoah die europäische Moraltradition in sich zusammengebrochen ist und einen durch nichts gesicherten „Kanon von ‚mores', Sitten und Manieren nämlich", zurückgelassen hat: „Wie unheimlich und wie erschreckend schien es plötzlich zu sein, daß ausgerechnet die Begriffe, die wir für diese Dinge gebrauchen – ‚Moral' mit dem lateinischen Ursprung, ‚Ethik' mit dem griechischen –, niemals etwas anderes gemeint haben sollten als Gebräuche und Gewohnheiten! Und auch, daß zweitausendfünfhundert Jahre des Denkens, wie es sich in der Literatur, der Philosophie und der Theologie niedergeschlagen hat, kein anderes Wort hervorgebracht haben sollten, trotz all der hochfliegenden Rede, all der Behauptungen und Predigten über die Existenz eines Gewissens, das mit gleicher Stimme zu allen Menschen spricht. Was war geschehen? Sind wir schließlich aus einem Traum erwacht?" (Arendt (2006[a]), 11.)



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Seele „solange sie denkt, […] nichts anderes tut als sich unterreden [*dialegesthai*], indem sie sich selbst antwortet, bejaht oder verneint".[15] Bei Sokrates hat das Selbstgespräch des Denkens noch nicht den Charakter der Selbstabschließung gegen andere Menschen, gegen die Welt insgesamt, im Gegenteil. Arendt sieht den Prozess des Denkens als unabschließbares Gespräch mit sich selbst vor allem dadurch gekennzeichnet, dass hier der Mensch ganz vertraut und eins mit sich selbst ist – das Zwiegespräch des Denkens mit sich selbst hat also keine agonische Struktur – und dass dieser Prozess des Denkens nicht dadurch bestimmt ist, im Besitz von etwas, also von Erkenntnis, Wissen oder Autorität zu sein. Er ist nicht durch einen Gehalt oder ein Ziel bestimmt – und er ist deswegen offen, jedweden Gehalt zu thematisieren und jedwedes Ziel zu erwägen. Entsprechend fällt Arendts Charakterisierung des Sokrates aus: „Sokrates lehrte nichts, er hatte kein Wissen; er widmete sich einem nicht endenden Prozess, einem Prozess, der von dem abhing, was immer vorgeschlagen wurde, um seinen Geist in Bewegung zu setzen."[16] Als exemplarischen Beleg zitiert Arendt aus dem *Charmides*:

> Kritias, […] du handelst mit mir, als behauptete ich, das zu wissen, wonach ich frage, und als könnte ich also, wenn ich nur wollte, gleich dir beistimmen. So verhält es sich aber nicht, sondern ich suche erst mit dir, was wir uns aufgegeben haben, weil ich es eben selbst nicht weiß. (165b)[17]

Hinsichtlich des Denkens liegt sokratisch also „die Betonung nicht auf dem Wissen, auf der Aneignung, sondern auf einer Tätigkeit."[18]

Was für eine Tätigkeit ist das Denken? Sie wird von außen, durch etwas, das zu denken gibt, sowie durch einen Gesprächspartner, mit dem zusammen eine Frage zu erörtern sich ergeben hat, angestoßen oder befeuert. Sie ist aber hierdurch nicht verursacht. Denn sie ist zugleich und grundlegend jene Tätigkeit, in der und durch die ein Mensch sich auf sich selbst bezieht. Auf der Linie cartesianisch-idealistischer Geistphilosophie wäre hier der Begriff des *Selbstbewusstseins* anzusetzen. Arendt verhehlt aber nicht, wie sehr sie hinsichtlich ihres Konzepts des Denkens noch Heidegger verpflichtet ist: Dem *Leben des Geistes* ist als Motto ein Zitat

15 Platon, Theaitetos 189e–190a.
16 Arendt (2006[a]), 154.
17 Platon, Charmides 165b, zit. nach Arendt (2006[a]), 154f.
18 Arendt (2006[a]), 155.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus Heideggers Aufsatz *Was heißt Denken?* vorangestellt, das allerdings nur negative und entsubjektivierte Bestimmungen des Denkens enthält und vermutlich eben darin das Faszinosum wie auch die Problematizität der Philosophie Heideggers präzise wiedergibt.[19] Arendt aber fasst das Denken in seiner Prozesshaftigkeit wenn nicht dem Begriff, so doch der Sache nach subjekttheoretisch: Die Prozessualität des Denkens durchzieht nicht die Subjekte, sie dabei ausschaltend, als gäbe es wirklich ein großes *Es*, dem dieser Prozess zuschreibbar wäre; das Denken ist vielmehr die Grundaktivität, in der das Selbst mit sich zu tun hat und wäre demnach als *Selbstvollzug* des Menschen zu begreifen. Das in der europäischen Geistesgeschichte als Anzeige einer Alternative eingesetzte Begriffspaar *vita activa – vita contemplativa* kann leicht darüber hinwegtäuschen, dass Arendt die ihr aufgrund der Eichmann-Erfahrung sich aufdrängende Hinwendung zu einer Reflexion auf das Denken auch dann noch, wenn sie selbst hierin eine Erweiterung ihres Konzepts der *Vita activa* sieht, als genuin politische Philosophie versteht, also als Reflexion auf die Handlungsfähigkeit des Menschen in der Sphäre der Öffentlichkeit.[20] Es ist exakt diese Verbindung von subjekttheoretischer und politischer Philosophie, durch die sie sich radikal von Heidegger unterscheidet. Und hinsichtlich dieser Differenz steht sowohl die Vorlesung *Über das Böse* als auch *Vom Denken des Geistes* noch in der Perspektive der *Vita activa*, was Arendt durch das Heidegger-Motto eher betont als verschleiert.

19 „Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaft
Das Denken bringt keine nutzbare Lebensweisheit
Das Denken löst keine Welträtsel
Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln", Arendt (2006[b]), 13.

20 In *Vom Leben des Geistes* erklärt Arendt den Eichmann-Prozess zur Quelle ihres Interesses an der Frage des Denkens (vgl. ebd., 15); sie erörtert im selben Zusammenhang kritisch die denkgeschichtlich vorgegebene Alternative *vita contemplativa – vita activa* und macht deutlich, dass ihr Grundinteresse aus der *Vita activa* auch unter der neuen Hinwendung zur denkgeschichtlich der *vita contemplativa* zugeordneten Frage des Denkens noch gilt: „Es ging mir um das Problem des Handelns, die älteste Frage der Theorie der Politik, und es hatte mich daran schon immer gestört, daß selbst die Bezeichnung, unter die ich meine Überlegungen zu diesem Gegenstand stellte, nämlich ‚vita activa', von Leuten geprägt worden war, die ein kontemplatives Leben führten und alles Seiende von diesem Standpunkt aus betrachteten." (Ebd., 16.)



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

### 3.2. Das Subjekt

Man kann Arendts Bestimmung des Denkens deswegen ohne Scheu als ein subjekttheoretisches Konzept der *Selbstvertrautheit* auffassen, weil es sich von idealistischen Konzepten einer unvermittelten Vertrautheit des Ich mit sich selbst, wie sie von Dieter Henrich, Manfred Frank, Hansjürgen Verweyen, Klaus Müller oder Saskia Wendel im Rückgriff auf Fichte wieder ins Spiel gebracht werden, dadurch unterscheidet, dass es die subjekthafte von vornherein mit der politischen Dimension verbunden sein lässt. Denn wenn auch eben betont worden ist, dass der Prozess des Denkens durch einen Gegenstand und/oder einen Gesprächspartner nicht verursacht wird, so gilt doch zugleich, dass das Denken als *Praxis* der Selbstvertrautheit sich real als Be-Denken einer Sache im Gespräch mit einem Anderen vollzieht oder wenigstens eine prinzipielle Offenheit auf Denk-Gegenstand und Denk-Partner hin hat. Es ist Arendt wichtig festzuhalten, dass Sokrates, auf den sie ihre Bestimmung des Denkens im Kern rückbezieht, jener ist, der „seine Tage auf dem Marktplatz verbrachte – dem gleichen Marktplatz, von dem sich Platos Philosoph ausdrücklich fernhält“[21]. Sokratisch sucht das Denken – als Praxis der Selbstvertrautheit – den Austausch in der Sphäre der Öffentlichkeit, welche ja nichts anderes ist als die freie, unsanktionierte Zugänglichkeit für jedermann und jederfrau. Sokratisch ist Selbstvertrautheit politisch. Ein solches Konzept weist dem Denken von vornherein eine ethische Dimension zu. Indiziell scheint sie für Arendt im etymologischen Zusammenhang von Bewusstsein und Gewissen auf[22], hat aber von Sokrates her eine ganz andere, der Prozessualität der Denktätigkeit entsprechende Gestalt: Sokrates war nämlich der Überzeugung, „daß die Menschen alle keine eingeborene Stimme des Gewissens besitzen, sondern das Bedürfnis haben, die Dinge durchzusprechen; daß alle Menschen mit sich selbst sprechen.“[23]

21 Arendt (2006[a]), 73.

22 Lat. *conscientia* bezeichnet beides; im Englischen gilt dasselbe für *conscience*; erst durch die spätere und sekundäre Nominalisierung von *conscious* zu *consciousness* ist die kognitive von der moralischen Bedeutung abgekoppelt worden. Vgl. ebd., 49 sowie Arendt (2006[b]), 15.

23 Arendt (2006[a]), 73.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## 4. Eichmann – Emblem für Krise und Neugründung der Moral

### 4.1. Das Ende der Moral

Auf der Linie der sich hier abzeichnenden alternativen Architektur von Moralität – statt einer durch die Stimme des Gewissens gesetzten Differenz zwischen konzentrierter Innerlichkeit und ablenkender Außenwelt die Annahme einer Kontinuität zwischen dem Denken und dem Gespräch – beschreibt Arendt die moralische Situation des Menschen in der totalitären Diktatur des Nationalsozialismus. Auschwitz zwingt, wie gesagt, zu einer Bilanzierung der gesamten abendländisch-europäischen Kultur- und Denkgeschichte, und diese fällt im Urteil Arendts desaströs aus. Es sind keine moralischen Normen, es ist keine Moral durch die Shoah unangetastet geblieben, sodass man sich noch unbefangen auf sie berufen und die Menschen in der Situation nationalsozialistischer Herrschaft noch auf sie verpflichten könnte. Der Grund hierfür liegt nicht etwa darin, dass im Dritten Reich ein ganzes Volk von den Werten Europas abgefallen wäre oder das Sittengesetz kollektiv vergessen hätte, sondern, ungleich schwerwiegender, darin, dass es dem Nationalsozialismus gelungen ist, in Deutschland eine neue Werteskala, eine neue Moral einzuführen, durchzusetzen und für sie eine weitgehende Akzeptanz unter den Deutschen zu erreichen. Hier liegt für Arendt auch der entscheidende Unterschied zwischen der stalinistischen und der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft:

> Von einem streng moralischen Standpunkt aus waren Stalins Verbrechen sozusagen altmodisch. Wie ein gewöhnlicher Verbrecher hat er sie niemals zugegeben, sondern mit einer Wolke aus Heuchelei und Doppelzüngigkeit umgeben, während seine Gefolgsleute sie als temporäre Mittel im Verfolg der „guten" Sache rechtfertigten oder […] mit den Gesetzen der Geschichte.[24]

Die Verbrechen Stalins akzeptieren also noch die *alteuropäische* Moral, indem sie sich der Bewertung durch sie zu entziehen suchen. Hingegen hat das

> Nazi-Regime […] in der Tat einen neuen Wertekanon angekündigt und ein ihm entsprechendes Rechtssystem eingeführt. Es hat darüber hinaus den Beweis erbracht, daß niemand ein überzeugter Nazi sein mußte, um

24 Ebd., 14.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

> sich anzupassen und nicht seine gesellschaftliche Stellung, wohl aber die moralischen Überzeugungen, die einst mit ihr einhergingen, gleichsam über Nacht zu vergessen.[25]

Deswegen muss sich Arendt zufolge eine moralische Bewertung der Nazi-Verbrechen darauf konzentrieren, „daß das, was moralisch wirklich zur Debatte steht, nicht beim Verhalten von Nazis, sondern bei denjenigen auftrat, die sich nur ‚gleichschalteten' und nicht aus Überzeugung handelten."[26] Diese nämlich verstoßen, indem sie die in ihrer Mitte geschehende Ausgrenzung, Verfolgung und Vernichtung der Juden bezeugen und wenigstens nicht verwerfen, wenn nicht sogar gutheißen, nicht gegen einen geltenden Normenkanon, der etwa die Gleichheit aller Menschen in ihrer unverletzbaren Würde umfasste, sondern sie urteilen und handeln auf der Basis eines neuen Normenkanons, der die Ungleichheit der Menschen und die Verletzbarkeit der Würde bestimmter Gruppen von Menschen beinhaltet. Eine Umwertung der Werte hat stattgefunden, und darin, dass die Bundesrepublik so schnell zu einer ‚normal-demokratischen' Gesellschaft hat werden können, kann Arendt keineswegs einen Grund zur Beruhigung, sondern zu umso größerer Verstörung erkennen. Denn um wieviel weniger verankert erscheint eine moralische Ordnung, wenn sie binnen zwölf Jahren gleich zweimal umgestoßen werden kann.

Für Arendt ist der durch den Nationalsozialismus herbeigeführte Zusammenbruch der moralischen Ordnung von grundsätzlicher Qualität. Er betrifft die Moral als solche; wenn gewissermaßen über Nacht eine neue Moral akzeptiert ist, die legitimiert, was zuvor tabuisiert war, verliert Moral schlechthin ihre unbedingte Geltung und zeigt sich als das, was sie womöglich immer schon war: nicht ein Imperativ der Vernunft, sondern ein bloßer

> Kanon von „mores" – von Manieren, Sitten, Konventionen, die man beliebig ändern kann – nicht bei den Kriminellen, sondern bei den gewöhnlichen Leuten, die sich, solange moralische Normen gesellschaftlich anerkannt waren, niemals hätten träumen lassen, daß sie an dem, was sie zu glauben gelehrt worden waren, hätten zweifeln können.[27]

Mit diesem *faktischen* Totalzusammenbruch der Moral sieht Arendt das Scheitern all jener *theoretischen* Modelle von Moral einhergehen, welche

25 Ebd., 15f.
26 Ebd., 16.
27 Ebd., 16f.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von der prinzipiellen Erreichbarkeit eines allgemeinen moralischen Gesetzes in jeder konkreten Handlungssituation ausgehen – und dies unter Einschluss der Unkontaminiertheit dieses Gesetzes durch die jeweilige Situation. Deswegen traut sie dem Konzept eines Gewissens, das einen inneren (und das bedeutet in diesem Zusammenhang: situationsunabhängigen) Zugang zu jenem allgemeinen Sittengesetz zu garantieren vorgibt, nichts mehr zu. Der Zusammenbruch der moralischen Ordnung lässt nichts mehr jenseits dieser Situation des Zusammenbruchs übrig, auf das man sich noch berufen könnte. Arendts unter Rückbeziehung auf Sokrates vorgebrachte alternative Architektur der Moralität – statt einer in die Welt der Innerlichkeit ziehenden Stimme des Gewissens ein die Welt der Phänomene eröffnender Diskurs des alles Durchdenkens und Durchsprechens – nimmt vor dem Hintergrund des soeben Erörterten den Charakter der Empfehlung an, sich eben nicht mehr der Situation des moralischen Kollapses entziehen zu wollen, sondern sich tatsächlich in sie zu begeben – dies freilich als theoretische oder analytische Bewegung. Arendt hat ihre Beobachtung des Eichmann-Prozesses als einen solchen analytischen, theorieproduktiven Blick in jene Situation des vollständigen moralischen Kollapses erfahren, die zugleich die von ihr selbst durchlebte und überlebte Katastrophe der Vernichtung war. Eichmann erscheint ihr dabei als eine Figur jenseits der Moral im herkömmlichen Sinn. Genauso traut sie weder einer teleologischen Ethik noch einer deontologischen Moral zu, real wirksame Begründung für Handlungen der Humanität gewesen zu sein. Worin gründet Eichmanns Handeln, was lässt ihn, den Arendt nicht als überzeugten Nazi und Antisemiten erlebt und einschätzt, der demnach nicht aufgrund von ideologischen Überzeugungen handelt, wissentlich die Vernichtung der Juden organisieren? Und umgekehrt: Was lässt einen Menschen in der Nazi-Diktatur ‚human' handeln, und zwar einen Menschen, der sich nicht bruchlos durch eine humanitäre oder religiöse Überzeugung getragen weiß, der diese vielmehr nicht besitzt oder in dem Moment, da sein Handeln gefordert ist, nicht zur Verfügung hat, nicht aktivieren kann und trotzdem ‚gut' handelt?

### 4.2. Die Neubegründung der Moral im Selbstverhältnis des Subjekts

Möglicherweise in Abwandlung einer zentralen Denkfigur ihres Lehrers und Vertrauten Karl Jaspers operiert Arendt hier mit der Vorstellung der *Grenzsituation* (ohne dass ein solcher Begriff fiele): In totalitär bestimmten



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirklichkeiten ist der Handlungsspielraum des Einzelnen radikal eingeschränkt. Wer hier ein ‚normales' Alltagsleben führt, verfügt nicht über den Spielraum zur Entwicklung eines positiv ausformulierten, alternativen Deutungs- und Handlungsprogramms. Zugleich kommt es aber zu spontanen, unwillkürlichen Akten der Humanität. Der Griff der totalitären Zwangssituation erlaubt es aber nur, negativ, sich entziehend zu reagieren. Arendt zufolge lässt sich die Grundstruktur solch unwillkürlicher Handlungen in dieser Aussage fassen: „Das *kann* ich nicht tun"[28]. Sie setzt diesen paradigmatischen Satz gegen die Aussage: „Das *darf* ich nicht tun." Wenn aber diese Reaktion der Verweigerung weiteren Mittuns, des Sich-Entziehens oder Sich-Auskoppelns aus einem alldominierenden Vernichtungszusammenhang, die man (in einer nicht ganz treffenden Applizierung) das „Bartleby-Axiom" nennen könnte – „I'd prefer not to" –, nicht normgeleitet ist – worauf beruht sie dann, woraus speist sie sich? Zu spontan und zu wenig inhaltlich bestimmt geschieht sie, als dass sie die konkrete Anwendung eines allgemeinen Sittengesetzes sein könnte. Was wäre also der moral-fähige Sockel, der nach dem Wegschmelzen des kulturellen Überbaus noch übrig bliebe? Eine Antwort erschließt sich hier offensichtlich nur noch auf dem Weg der Selbstbezeugung: Die Aussage „Das kann ich nicht tun" stellt eine Aktuierung des Selbst-Verhältnisses in einer Situation dar, die in radikale Differenz zu diesem Selbst-Verhältnis getreten ist.

Die Quelle der Moral wäre also das Verhältnis zu sich selbst. Denn, so Arendt unter Bezugnahme auf eine Selbstaussage des Sokrates im *Gorgias* („Ich, der ich einer bin"): „Selbst wenn ich Einer bin, bin ich doch nicht schlicht Einer, vielmehr habe ich ein Selbst und stehe zu diesem Selbst als meinem eigenen Selbst in Beziehung."[29] Arendts Bestimmung des Selbst berührt sich hier mit der relational orientierten Hermeneutik des Selbst, wie sie etwa bei Paul Ricœur, aber auch bei Michel Foucault begegnet. Bereits die Bestimmung des Selbst als *in Beziehung zu sich stehend* beinhaltet eine normative Option, nämlich dass dieses Selbst-Verhältnis, das formal gegeben ist, ergriffen und gestaltet zu werden verlangt. Foucault hat dies in seinem Spätwerk *Sexualität und Wahrheit* unter Rückgriff auf das stoische Konzept der „Sorge um sich" und Ricœur als Durcharbeitung der aristotelischen Selbstliebe entfaltet. Bei Ricœur findet sich auch eine Verschärfung dieses relationalen Selbstkonzepts im Gedanken der angesichts des nicht ausräumbaren Zweifels – bist du auch, der du bist? – stets notwendigen, je

28 Ebd., 52.
29 Ebd., 70.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

besseren Selbst-Bezeugung. Unter einer ähnlichen, das Selbst belastenden Zuspitzung thematisiert auch Hannah Arendt dessen Verhältnis zu sich, nämlich unter der der Schuld. Schuld auf sich zu nehmen, bedeutet in Widerspruch zu sich selbst zu treten. Dieser Widerspruch zu sich ist, hat er einmal stattgehabt, unausweichlich: „Wenn ich Unrecht tue, bin ich dazu verdammt, in unerträglicher Intimität mit einem Unrechttuenden zusammenzuleben; ich kann ihn nie loswerden."[30] Das hierin zur Geltung kommende normative Implikat des Selbst-Verhältnisses ist für Arendt die Begründungsbasis des axiomatischen sokratischen Ethos: „Es ist besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun."[31] Arendt hält diesen Satz für nicht begründbar, es sei denn als zur Maxime geronnener Ausdruck der Sorge um das Verhältnis zu sich selbst: Wer Unrecht leidet, kann deswegen immer noch in Übereinstimmung mit sich selbst leben; wer Unrecht tut, nicht.

Dies gilt auf der Basis eines angenommenen und gepflegten Selbst-Verhältnisses. Um sich selbst als schuldig Gewordenem auf eine unentrinnbare Weise unerträglich werden zu können, muss man sich überhaupt noch begegnen, eine aktive Beziehung zu sich selbst aufrechterhalten. Um sich selbst nicht mehr in den Spiegel schauen zu können, muss man sich erst einmal in den Spiegel schauen. Wie unterhält ein Mensch ein Verhältnis zu sich selbst? Indem er ohne Unterbrechung mit sich selbst über die Welt im Gespräch ist. Das schweigende Selbstgespräch ist das Denken, das Arendt (sokratisch, wie gesehen) nicht noetisch, sondern kommunikativ, als Diskurs auffasst. Der solchermaßen mit sich selbst Umgang pflegende, sein Selbst-Verhältnis pflegende, also denkende Mensch hat den Marktplatz verinnerlicht: die Sphäre des Austauschs, der Begegnung und all der anderen Modi des Gesprächs, die eine Exkludierung des Anderen nicht zulassen.

### 4.3. Auf dem Weg zu einer Theorie der Anerkennung

Die nicht-prinzipielle, also nicht auf ein Normprinzip rekurrierende Moralbegründung, wie sie sich für Arendt aufgrund der Eichmann-Erfahrung zwingend nahelegt, hat Rückwirkungen auf ihr Kant-Verständnis. Sie verabschiedet die praktische Vernunft als Matrix einer Begründung und Entfaltung von Moral, insofern die Tätigkeit der praktischen Vernunft die Subsumption einer gegebenen konkreten Situation unter ein allgemeines

30 Ebd.
31 Ebd., 59; vgl. Platon, Gorgias 473e.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gesetz ist, zu dem sie, weil es ein Vernunftgesetz ist – „das moralische Gesetz in mir" –, ungehinderten Zugang hat, und dieses allgemeine Gesetz nach dem historischen Zusammenbruch der Moral nicht mehr zur Verfügung steht. Stattdessen entdeckt Arendt eine Anknüpfungsmöglichkeit in Kants Bestimmung des Geschmacksurteils. Was dort Teil einer philosophischen Ästhetik ist, wird hier zum Ausgangspunkt einer Moralphilosophie mit und gegen Kant.

Ein Geschmacksurteil ist jenes Urteil, auf das keine allgemeinen Normen angewendet werden können. In Fragen des Geschmacks muss „das ‚Allgemeine' als im Besonderen enthalten angesehen werden"[32]. Dies gilt aber ebenso für die Situation der Moral nach ihrem Zusammenbruch. Wie kann aber ein nicht-prinzipielles Urteil wie das Geschmacksurteil überhaupt Geltung – und das heißt eben: allgemeine Gültigkeit – beanspruchen? Kant gibt zwei Verfahren an, die Arendt für die *moralische Situation ohne Moral* in Anspruch nimmt: den „Gemeinsinn" und die „Einbildungskraft".[33] Durch den Gemeinsinn ist das Geschmacksurteil prinzipiell bezogen auf all die anderen Urteile, die in Hinsicht auf einen jeweils in Rede stehenden Gegenstand formuliert worden oder möglich sind; je mehr andere Urteile ein Geschmacksurteil mit einbezieht, desto *wahrer* kann es werden. Die Einbildungskraft ist die Fähigkeit der Vergegenwärtigung von Abwesendem und bezieht sich nicht nur auf Gegenstände, sondern auch auf Personen. Bereits ihre moralphilosophische Fragestellung im Blick, fasst Arendt diese beiden Verfahren bzw. Vermögen der Urteilskraft so zusammen:

> Der Gemeinsinn kann, aufgrund seiner Einbildungskraft, in sich alle diejenigen anwesend haben, die in Wirklichkeit abwesend sind. Ich kann, wie Kant sagt, an der Stelle jedes Anderen denken, so daß wenn jemand urteilt, daß dies schön ist, er nicht lediglich sagen möchte: Das gefällt mir […], sondern daß er von Anderen „Beistimmung" verlangt; denn beim Urteilen hat er sie schon in Betracht gezogen und hofft deshalb, daß seine Urteile eine gewisse allgemeine, wenn auch vielleicht nicht universale Gültigkeit besitzen mögen. Die Gültigkeit wird so weit reichen wie die Gemeinschaft, zu der ich qua Gemeinsinn als Mitglied gehöre – Kant, der sich als Weltbürger begriff, hoffte, daß sie sich auf die gesamte Menschengemeinschaft erstreckte.[34]

32 Ebd., 138.
33 Vgl. hierzu ebd., 139–141.
34 Ebd., 141.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Allgemeine Geltung erhält dieses Urteil demnach nicht durch den Rekurs auf ein allgemeines Prinzip, sondern durch die im Zustandekommen dieses Urteils verwirklichte, auf Universalität hin offene Gemeinschaft. Ein solches Urteil vollzieht sich als Anerkennung der Anderen. Hannah Arendts auf Kant fußender Gedanke vom *Denken an der Stelle eines jeden Anderen*, der nicht usurpatorisch zu verstehen ist, sondern die Fähigkeit meint, die Wirklichkeit aus Sicht eines Anderen wahrzunehmen, entspricht dem zentralen anerkennungstheoretischen Gedanken der Triangulierung.[35]

Es ist am Ende die Begegnung mit Adolf Eichmann, die Hannah Arendt zu einer intellektuellen Operation der Rettung transzendentalphilosophischen Denkens als Übersetzung in ein nachmetaphysisches Denken genötigt hat.

## *5. „Das größte Böse ist nicht radikal"*

Und das Böse? Es ist das Aufgeben des Denkens als Aufgeben des aktuierten Selbst-Verhältnisses, als Aufgeben also eines selbstverantworteten, sich selbst investierenden Bedenkens der Wirklichkeit, das keine Zuflucht im Prinzipiellen nimmt und zugleich an Moral als der Arbeit an der Verwirklichung universaler Werte festhält, jedoch als an einer Praxis der Anerkennung und Einbeziehung des Anderen, an einer Praxis, welche die Geltung eines Urteils von Anderen abhängig macht und nicht gegen sie durchzusetzen sucht. Das Böse ist – als Abwesenheit von all diesem, als Vergessen all dieses, als Unvermögen zu all diesem – die Gedankenlosigkeit. „Das größte Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln, und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, kann sich ins unvorstellbar Extreme entwickeln und über die ganze Welt ausbreiten."[36]

35 Vgl. Honneth (2005), 47–51. Das Feld der Theorie der Anerkennung ist längst vielstimmig und weit geworden. Vgl. grundlegend zu einer Rekonstruktion von Hegels Philosophie der Anerkennung Schmidt (1997); s. zu eigenen Bemühungen um die Anerkennungstheorie Wenzel (2008), 242–256 u. 285–328 sowie Wenzel (2016).

36 Arendt (2006[a]), 77.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

## Literatur

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, New York 1963.

Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes: Das Denken. Das Wollen. Herausgegeben von Mary McCarthy, München 1979.

Arendt, Hannah/Jaspers, Karl: Briefwechsel 1926–1969, München 1985.

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, 4. Auflage, München 1995.

Arendt, Hannah: Fernsehgespräch mit Günter Gaus (Oktober 1964), in: dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Herausgegeben von Ursula Ludz, München 1996, S. 44–70.

Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München 2006[a].

Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes: Das Denken. Das Wollen. Herausgegeben von Mary McCarthy, 3. Auflage, München 2006[b].

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Mit einem einleitenden Essay von Hans Mommsen, 2. Auflage, München 2007.

Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 2006.

Geisel, Eike/Bittermann, Klaus (Hrsg.): Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1, Berlin 1989.

Honneth, Axel: Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt am Main 2005.

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften (sog. Akademie-Ausgabe), Bd. 1–22 Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900ff.

Schmidt, Thomas M.: Anerkennung und absolute Religion. Formierung der Gesellschaftstheorie und Genese der spekulativen Religionsphilosophie in Hegels Frühschriften, Stuttgart 1997.

Wenzel, Knut: Glaube in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur, Freiburg 2008.

Wenzel, Knut: Strukturen der Gabe – Manifestationen der Anerkennung. Zu einer Theologie der Religion in der Moderne, in: Veronika Hoffmann/Ulrike Link-Wieczorek/Christof Mandry (Hrsg.): Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion, Freiburg/München 2016, S. 92–124.

Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt am Main 1991.



https://doi.org/10.5771/9783748952275-155 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY