

# I. »Zeltlos auch in diesem bisher ungeahnten Sinne ...«<sup>1</sup>

## Eine Annäherung

---

Hell aber soll mir dein Auge künden: frei  
wozu?!

Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*

»Ich bin in der Tat heute der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, keine Dämonie. Es kann die ganze Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert. Tief aber, und radikal ist immer nur das Gute«<sup>2</sup>, schreibt Hannah Arendt Anfang der 60er Jahre in einem Brief. Die Frage nach dem Guten begleitet die Menschen seit jeher – mag es auch scheinen, als habe sich unsere Gegenwart der Frage durch zwei Definitionen entledigt: Entweder wird das Gute für selbstverständlich erklärt, indem es vollkommen *individualisiert* und so als Indiskutables verstanden wird, oder aber wird es zu einer Selbstverständlichkeit erklärt, indem es gerade als feststehendes *Allgemeines* verstanden wird, das aus diesem Grund außer Frage stehen muss. Beide Antworten wenden sich vom Guten ab, leugnen dessen Fraglichkeit oder gar Existenz. Sich vom Guten als dem gerade Diskutierbaren und zu Diskutierenden abzuwenden, muss aber mit Arendt heißen, sich gleichsam von den Menschen und ihrer absoluten Verschiedenheit abzuwenden. Die Frage nach dem

---

1 Vgl. Paul Celan [1958]: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen*. In: ders.: Gesammelte Werke in sieben Bänden. Dritter Band: Gedichte, Prosa, Reden. Berlin 2000, S. 186.

2 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*. In: dies.: Hannah Arendt und Gershom Scholem. Der Briefwechsel. Hg. v. Marie Luise Knott. Berlin 2010, S. 444. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Arendt an Scholem*.)

Ich habe allen Texten das Datum ihrer Erstveröffentlichung angefügt. Bei Übersetzungen wird das Erstveröffentlichungsdatum des Originaltextes angegeben. Sollte der Zeitpunkt bekannt sein, an dem der jeweilige Text geschrieben oder als Vorlesung gehalten wurde, wird grundsätzlich diese Angabe bevorzugt. Auch im Falle von Arendts Texten bin ich dementsprechend vorgegangen, wenngleich vielfach darauf hingewiesen worden ist, dass Arendts eigene Übersetzungen oftmals völlig neue Passagen enthalten und so fast als neue Texte zu verstehen sind. Da es mir an dieser Stelle jedoch lediglich darum geht, eine ungefähre Vorstellung von dem jeweiligen Entstehungszeitraum zu vermitteln und zwischen den Daten grundsätzlich nur wenige Jahre liegen, scheinen mir die Angaben in dieser Weise ergiebig.

Guten ist in diesem Sinne eine drängende – vielleicht ist sie auch die *Frage* unserer Zeit. Zugleich wimmelt es in der gesamten Philosophiegeschichte von Versuchen, einer Antwort näherzukommen, wobei Hannah Arendts Denken des Guten in diese Geschichte keinesfalls einfach eingereiht werden kann. Als sie 1963 in Jerusalem den Prozess gegen Adolf Eichmann verfolgt, ist sie sicher: Das Böse, das sich ihr dort zeigt, ist mit unserem gewöhnlichen Begriff nicht zu fassen, wir müssen es *grundlegend neu* denken. Dieses Böse ist nicht nur anders, es zeigt sich hier als etwas Nie-Dagewesenes. In diesem Moment, in dem das Böse als schlechterdings Neues auftaucht, betritt auch die Frage nach dem Guten als *neue* den Raum.

Arendt zufolge fällt den Menschen das Anerkennen eines so grundlegend und also unvergleichbaren Neuen deshalb so schwer, weil sie sich um der *Erkenntnis* willen dazu getrieben sehen, dieses entweder einfach zu übergehen oder es an bereits Bekanntes anzugleichen. Bei Arendt heißt es: »Die Überzeugung, daß alles, was auf der Erde geschieht, für den Menschen verstehbar sein muß, kann dazu führen, daß Geschichte unter Verwendung von Allgemeinplätzen interpretiert wird. Verstehen heißt aber 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.«<sup>3</sup>

Arendt schaute diesem Bösen ins Gesicht und leugnete es nicht, erkannte es als Nie-Dagewesenes, ertrug Aufprall wie Schock und widerstand. Dieses unbekannte Böse hatte nichts gemein mit demjenigen, das in Goethes *Faust* als »dunkler Drang«<sup>4</sup> begegnet, das Medea wie auch Macbeth verführt. Solchem Bösen ist mit Kant entgegenzuhalten: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.«<sup>5</sup> Einem bösen Willen können wir uns allein verwehren, indem wir ihm einen guten Willen entgegenstellen, indem wir Gebote anerkennen und wollen, dass das *Gute*, nicht das Böse ist. Dieses gewöhnliche Böse – von dem Arendt sich gerade abgrenzt und das sie Schlechtigkeit nennt<sup>6</sup> – ist durch Motive geleitet und so kann ihm einzig ein Gu-

3 Hannah Arendt [1951]: *Vorwort zur ersten Auflage von The Origins of Totalitarianism*. In: Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953. Hg. v. Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung. Übers. v. Ursula Ludz. Dresden 1998, S. 12f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Über den Totalitarismus*.) [Hervorhebung der Autorin.]

4 Johann Wolfgang von Goethe [1808]: *Faust*. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Dritter Band: Dramatische Dichtungen I. Hg. v. Erich Trunz. München 1986, S. 18. (Im Folgenden zitiert als: Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*.)

5 Immanuel Kant [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: ders.: Werke in sechs Bänden, Vierter Band: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 19/BA I,2. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.)

6 »Die Schlechtigkeit ist ein Willensphänomen. Das Böse ist ein Phänomen mangelnder Urteilskraft. Da die Urteilskraft auf andere reflektiert, ist nur der ›böse‹ Mensch, der nicht urteilt, den Unter-

tes gegenüberzutreten, das diesen Motiven entgegenzuwirken imstande ist: mithilfe von lehr- und lernbaren Tugenden oder Regeln. Dem willenlosen Bösen aber können solche Normen kaum etwas sagen, vielmehr muss diesem Vereinheitlichenden, diesem Allgemeinen *das Einzelne* entgegengehalten werden, das für Arendt im Denken und Urteilen ermöglicht und verwirklicht wird. Hannah Arendts Theorie des Guten, die dieses Buch rekonstruiert und von der es erzählt, steht also durchaus in einer Geschichte, deren Bruchstücke sie weiterdenkt und aktualisiert – steht aber gleichzeitig auch gerade außerhalb: bricht mit ihr und zeigt sie als Gebrochene. Schaut man in die philosophischen Antworten auf die Frage nach dem Guten, findet man mannigfaltige Versuche, *das Gute* zu denken – Arendts Denken des Guten zeigt dieses als eines, das niemals unter einem Begriff des Guten zusammengefasst und festgesetzt werden kann, das gerade in der vielstimmigen und unabgeschlossenen Frage danach besteht, *was dieses Gute sei*.

Als erste Antwort auf die Frage nach dem Guten versteht die griechische Antike es – sie nennt dies höchste Gut die *eudaimonia*<sup>7</sup> – als Ziel eines gelungenen Lebens. Das Gute liegt für Platon, wie vor ihm schon für Sokrates, in einem Leben im Einklang mit den Kardinaltugenden. Das Gute wird hier also als etwas begriffen, das auf der vernünftigen Einhaltung allgemeiner Regeln beruht. Arendt bezieht sich in ihrer Vorlesung *Über das Böse* auf Platons Vorstellung, »Gerechtigkeit, Güte etc.« bestünden in gewisser Weise »von Natur aus« und folgert, für diesen sei die Frage nach moralischen Handlungen letztlich durch die Art der ›Seele‹, die ein Mensch besitzt, entschieden«, wenn diese auch »durch Bestrafung besser gemacht werden kann«<sup>8</sup>. Auch die Stoiker hielten das Gute durch die Einhaltung bestimmter Regeln für erreichbar; in ihrem Fall durch den Verzicht auf alles nicht unbedingt Notwendige: »Das wahre und einzige Glück wird nämlich in der Tugend gesucht. Tugend aber ist Gesetzestreue, Pflichtbewusstsein, Überwindung und Entzagung, ständige Strenge und Härte gegen sich selbst.«<sup>9</sup>

Aristoteles hielt das Gute ebenfalls für das Ergebnis eines tugendvollen Handelns, wenn er auch eine allgemeine Idee des Guten ablehnte. Vielmehr ging er davon aus, dass das »Gute [...] soweit wie das Sein auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden

schied nicht kennt, zu allem fähig.« (Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 767f.; im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Denktagebuch, Zweiter Band*.) Ich komme an späterer Stelle darauf zurück.

7 Die *eudaimonia* wird meist mit »Glückseligkeit« übersetzt. Ursula Wolf spricht sich gegen diese gängige Übersetzung aus, da sie zum einen offen lasse, »ob dieses Wort im äußeren Sinn des glücklichen Zufalls oder im inneren Sinn der glücklichen persönlichen Verfassung verwendet wird« und zudem »in der heutigen Umgangssprache eine ziemlich blasses Bedeutung [habe], die ihn hedonistisch auf ein positives Gefühl oder utilitaristisch auf maximale Wunscherfüllung reduziert.« Sie schlägt daher vor, »Formulierungen [zu] wählen, die der Bedeutung des griechischen Worts *eudaimonia* nahekommen. *Daimon* bedeutet etwa ›Leben‹, ›Lebensgeist‹, und *eu* ist das Adverb von ›gut‹, *eudaimonia* demnach ›gute Weise des Lebens.« (Ursula Wolf [1999]: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Hamburg 1999, S. 67 f; im Folgenden zitiert als: Ursula Wolf: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*.)

8 Ebenda, S. 66.

9 Johannes Hirschberger [1980]: *Geschichte der Philosophie, Erster Band, Altertum und Mittelalter*. Frankfurt a.M. 1980, S. 265. (Im Folgenden zitiert als: Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie, Erster Band*.)

[köinne]; es sei vielgestaltig und darum analog zu verstehen, sei etwas Eigentümliches in jedem Fall, aber nicht ein gemeinsamer Gattungsbegriff wie die platonische Idee«<sup>10</sup>. Thomas Gutschker sagt dementsprechend, Aristoteles wende sich »in der *Nikomachischen Ethik* gegen die platonische Ideenlehre. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, daß es in Untersuchungen zu ethischen und politischen Problemen nie um ein abgetrennt vom Menschen existierendes Gut-an-sich gehen kann, sondern immer nur um ein Gut-für-uns.«<sup>11</sup>

Aristoteles schlägt zwei Richtungen vor, das Gute zu erreichen: Die des Philosophen, der sich mit den Fragen nach »dem dauernden und vollkommenen Seienden« befasst und die des Politikers, der ein »Leben in der Polis« führe und dort »das ethische Gutsein«<sup>12</sup> ausübe. Allerdings wird die Auseinandersetzung mit den ewigen Fragen höher bewertet und so sieht Gutschker hier – im Vergleich von Arendts und Aristoteles' Konzeptionen – die »wesentliche Differenz [...] in der Bewertung des politischen Handelns. [...] Nur im *theōrein*, so die Vorstellung, kann der einzelne voll und ganz er selbst sein.«<sup>13</sup> Aristoteles schließt sich zu Beginn seiner *Nikomachischen Ethik* der »verbreiteten Meinung« an, das Gute sei dasjenige, »wonach alles strebt«<sup>14</sup>; tugendhaft sei solches Wollen dann, wenn es »in einer Mitte liegt, und zwar der Mitte in Bezug auf uns, die bestimmt wird durch die Überlegung (logos), das heißt so, wie der Kluge (phronimos) sie bestimmen würde. Sie ist die Mitte zwischen zwei Lastern, von denen das eine auf Übermaß, das andere auf Mangel beruht.«<sup>15</sup> Dieses Streben aber ist niemals *bloßes Mittel* zur Erreichung eines Zwecks; Ursula Wolf weist darauf hin, dass sich dies in Aristoteles' Unterscheidung zwischen dem Ziel und dem Zielpunkt zeige: »Während *telos* allgemein für jede Art von Ziel steht, ist *skopos* der Zielpunkt etwa beim Bogenschießen, und Aristoteles sagt häufig, dass wir ähnlich auch beim Handeln einen Zielpunkt brauchen. [...] Wie ein Punkt keinen Inhalt hat, sondern nur einen Ort markiert und damit eine Richtung angibt, so wäre die *eudaimonia* nicht etwas, wovon wir eine fertige inhaltliche Konzeption haben. Sie muß getroffen werden, aber so, daß sich erst in diesem Treffen konkretisiert, welche Handlung jeweils zu ihr beiträgt und welche nicht.«<sup>16</sup>

Augustinus bestimmt etwa sieben Jahrhunderte später im christlichen Mittelalter Gott als »das letzte Prinzip des sittlich Guten« und geht davon aus, dass alles »Gute [...] nur gut [ist] durch ihn, wie alles Wahre nur durch ihn wahr ist und alles Seiende nur durch ihn Sein hat. Er ist das bonum omnis boni im Sinne der platonischen Methexis.«<sup>17</sup> In seiner Schrift *De libero arbitrio* heißt es dementsprechend: »Wie [...] schon vor der Erlangung der Glückseligkeit unserem Geiste der Begriff der Glückseligkeit eingeprägt ist –

<sup>10</sup> Johannes Hirschberger [1980]: *Geschichte der Philosophie, Erster Band*, S. 230.

<sup>11</sup> Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 168. (Im Folgenden zitiert als: Thomas Gutschker: *Aristotelische Diskurse*.)

<sup>12</sup> Ursula Wolf [1999]: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, S. 47.

<sup>13</sup> Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 163.

<sup>14</sup> Aristoteles [ca. 334 v. Chr.]: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hg. v. Ursula Wolf. Hamburg 2006. S. 43/1094 a. (Im Folgenden zitiert als: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*.)

<sup>15</sup> Ebenda, S. 85/1106 bf.

<sup>16</sup> Ursula Wolf [1999]: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, S. 49.

<sup>17</sup> Johannes Hirschberger [1980]: *Geschichte der Philosophie, Erster Band*, S. 368.

denn nur dadurch können wir wissen und zuversichtlich und zweifelsfrei erklären, daß wir glückselig sein wollen –, tragen wir auch, ehe wir weise sind, den Begriff der Weisheit eingepreßt in unserem Geiste.«<sup>18</sup> Augustinus betont zwar entschieden »die Bedeutung des Willens für das Wesen des konkreten sittlichen Handelns und Lebens«<sup>19</sup>, wobei diesem Willen aber »die Gesetze des Guten unauslöschlich eingeschrieben«<sup>20</sup> seien. Diese Wende bedeutet eine Absage an den freien *menschlichen* Willen wie der angesprochenen menschlichen Spontaneität, denn ein Wollen ist nun nur noch möglich im Rahmen des *göttlichen* Willens, der jedes Leben vorherbestimmt, was grundlegende – in Arendts Sinne muss man sagen: verheerende – Folgen für die europäische Geistesgeschichte mit sich brachte.

Augustinus trennt in *De civitate dei* das irdische vom himmlischen Reich und legt damit die Fundamente der christlichen Weltvorstellung. Der Erdenstaat bleibt dem Materiellen unterworfen, die Menschen des Gottesstaates hingegen »liefern sich nicht äußeren Dingen aus, um sie oder sich selbst zu genießen, sondern leben in und aus Gott eine ideale Ordnung, durch die die Welt und der Mensch zum Frieden findet«<sup>21</sup>. Die Glückseligkeit ist ihm – wie zuvor den Griechen – ein Wert an sich, allerdings ist sie nur noch im Gottesstaat erreichbar.<sup>22</sup> Arendt sagt in diesem Sinne: »Jedes bonum oder malum steht bevor. Das an der letzten Grenze Bevorstehende, dem das Leben dauernd zulebt, ist der Tod. Jede Gegenwart des Menschen ist von diesem Bevorstehenden her bestimmt als ständiges Noch-nicht. Jedes Haben ist beherrscht von der Furcht und jedes Nicht-haben von der Begierde.« So wird der Mensch zu einem Fremden in der Welt, da das »absolute bonum [...] die Ewigkeit«<sup>23</sup> ist und somit auf Erden nicht zu erreichen: »In der caritas lebend wird die Welt zur Wüste, statt zur Heimat, sie ist leer und fremd dem, was der Mensch sucht.«<sup>24</sup> Das Gute wird »hinausprojiziert in die absolut desiderierte Zukunft«<sup>25</sup> und so müssen die Menschen auch sich selbst – als *Gegenwärtige* – vergessen: »Das Vergessen der *Gegenwart*, das gleichzusetzen ist mit der Umwandlung des gegenwärtigen Lebens in ein Erwarten des zukünftigen, ist das Vergessen seiner selbst. [...]

---

18 Augustinus [ca. 390]: *De libero arbitrio/Vom freien Willen*. In: ders.: Theologische Frühschriften. Vom freien Willen. Von der wahren Religion. Übers. v. Wilhelm Thimme. Zürich 1962, S. 159/II, IX, 26.

19 Johannes Hirschberger [1980]: *Geschichte der Philosophie, Erster Band*, S. 369.

20 Ebenda, S. 370.

21 Ebenda, S. 374.

22 Vgl. ebenda, S. 372.

23 Hannah Arendt [1929]: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Hg. v. Frauke A. Kurbacher. Hamburg 2018, S. 15. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin.*)

24 Ebenda, S. 18.

25 Ebenda, S. 23.

Bei Augustinus heißt es: »Diesseitiger Besitz [...] ohne Hoffnung auf das Jenseits ist falsches Glück und großes Elend, denn da macht man von den wahren Gütern der Seele keinen Gebrauch. Das aber ist keine wahre Weisheit, die ihr Auge bei dem, was sie klug unterscheidet, tapfer ausführt, maßvoll beschränkt und gerecht verteilt, nicht auf jenes Ziel richtet, wo Gott alles in allem sein wird in unveränderbarer Ewigkeit und vollkommenem Frieden.« (Augustinus [413-26 v. Chr.]: *De civitate dei/Vom Gottesstaat*. Übers. v. Wilhelm Thimme. In: Celikates/Gosepath (Hg.): Philosophie der Moral, S. 90/IX, 20; im Folgenden zitiert als: Augustinus: *De civitate dei*.)

Der in der caritas Liebende ist nur noch in der zukünftigen Ewigkeit. In diesem Vergessen hört er auf, er selbst zu sein, ein Einzelner.<sup>26</sup> Die Menschen werden durch ihren Glauben vereint und leben so auf ihre Zukunft hin: »In der Gemeinschaft mit Christus, die als corpus verstanden alle Einzelnen als Glieder in sich enthält, leidet jedes Glied mit dem anderen mit. Hier findet sich die äußerste Überspitzung des Gedankens von dem allen gemeinsamen Sein. Über dieser Gemeinschaft ist der Einzelne völlig vergessen, er ist nur noch Glied und hat sein Sein nur in dem Zusammenhang aller Glieder in Christus.<sup>27</sup> In gewisser Weise entspricht der Mensch selbst nun einer Idee, da er zu einem – wenn auch stets verbesserungswürdigen – Ebenbild Gottes erklärt wird: »Und auch in uns selbst finden wir ein Abbild Gottes, das ist jener höchsten Dreieinigkeit, zwar ihm nicht gleich, vielmehr weit von ihm absthend, weil nichts gleich ewig, nichts – um in Kürze alles zu sagen – desselben Wesens ist wie Gott, gleichwohl Gott von Natur näher als alle anderen von ihm geschaffenen Dinge; ein Abbild, das durch Erneuerung noch vervollkommen werden soll, um ihm dann ganz ähnlich zu werden.<sup>28</sup>

Nach der Reformation und den großen Religionskriegen im 16. und 17. Jahrhundert gab es kein einheitliches, autoritativ durchsetzbares christliches Weltbild mehr und so veränderten sich auch die Vorstellungen von der weltlichen, der staatlichen Gewalt. Der Zweck ist jetzt nicht mehr die Annäherung an ein Gottesreich, sondern der Erhalt des diesseitigen Staates. Dieser wird von nun an als Ergebnis eines im Naturzustand getroffenen Vertrages zwischen den Einzelnen verstanden: Das Gute liegt wieder in Menschenhand und ist ein Herstellbares, Menschenwelt wird zum Werkstück erklärt. Hobbes geht in seiner Vertragstheorie von einem egoistischen Menschen aus, den es nicht natürlicherweise zum guten Handeln treibe, der vielmehr durch bestimmte Techniken dazu gezwungen werden müsse. Er geht davon aus, dass der Mensch natürlicherweise immer aus Eigeninteresse und gegen die Anderen handelt – *homo homini lupus*. Den Naturzustand, in dem sich die Menschen ohne gesellschaftliche Ordnung – vor dem Gesetz – befinden, beschreibt er als »Zustand des Krieges aller gegen alle«<sup>29</sup>. Die Men-

---

26 Hannah Arendt [1929]: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S. 24.

27 Ebenda, S. 106.

28 Augustinus [413-26 v. Chr.]: *De civitate dei*, S. 42/XI, 26.

Auch Arendt weist auf diese Ähnlichkeit zwischen »Platos Ideenlehre« und der »christlichen Tradition« – »der platonischen ›Idee‹ und dem im Ebenbilde Gottes Geschaffensein« – hin. Dieses komme »am deutlichsten in Augustin zum Ausdruck: [...] Kurz, Gott ist Person und Realität gewordene ewige Idee der Menschen. Und die Gleichheit aller Menschen vor Gott verliert nie die identische Vervielfachung, in der alle Betten ›gleich‹ sind vor der Idee des einen Bettes, in dessen Ebenbild sie hergestellt wurden und die ihnen allen innewohnt als das, was sie überhaupt erst zu Betten macht.« (Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*. Hg. v. Ursula Ludz/Ingeborg Nordmann. München/Berlin 2002, S. 340; im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Denktagebuch, Erster Band*.)

29 Thomas Hobbes [1651]: *Leviathan oder der kirchliche und bürgerliche Staat*. Halle 1794, S. 127. (Im Folgenden zitiert als: Thomas Hobbes: *Leviathan*.)

Arendt widerspricht dieser Einschätzung entschieden, wenn sie sagt: »Je zivilisierter die menschliche Welt wird, d.h. je besser sie sich in der Natur einrichten, sich gegen sie behaupten kann und vor ihren Elementargewalten sichern kann, desto entscheidender erfährt der Einzelne das Phänomen der Macht und Übermacht als ein menschlich-gesellschaftliches Phänomen. Dass Natur

schen halten sich nun Hobbes zufolge nur dann an die geltenden Regeln der Moral, wenn diese ihnen selbst nützlich sind. »Das Naturgesetz [...] ist eine Vorschrift oder allgemeine Regel, welche die Vernunft lehret, nach welcher keiner dasjenige unternehmen darf, welches er als schädlich für ihn selbst anerkennt.«<sup>30</sup> Der Gesellschaftsvertrag beruht darauf, dass die Einzelnen, um ihr eigenes Leben geschützt zu wissen, auch den anderen das ihrige garantieren. Vor dem Hintergrund der frühneuzeitlichen Monarchien in Westeuropa, die in ihrer spezifisch modernen Funktionsweise auf den Methoden und Erkenntnissen der Rationalisierung fußten und so die Grundlagen für die späteren Republiken bildeten, entwickelte Hobbes im Rahmen seines Gesellschaftsvertrags die Theorie der Notwendigkeit einer starken, Schrecken verbreitenden öffentlichen Gewalt und wird somit zum Mitbegründer eines nur scheinbar paradoxen aufgeklärten Absolutismus. Der Grundgedanke der Hobbes'schen Theorie klingt zunächst demokratisch, da die Einzelnen im ersten Schritt aus freien Vernunftgründen heraus ihre Macht auf den Staat übertragen. Nach dieser Wahl jedoch haben sie keinerlei Rechte mehr und sind dem Souverän schutzlos ausgeliefert, gerechtfertigt dadurch, dass dieser fortan kraft seiner Macht den »Krieg aller gegen alle«<sup>31</sup> verhindert, indem er – wie Martin Saar schreibt – die Macht der Einzelnen neutralisiert<sup>32</sup>.

John Rawls greift 1971 in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* erneut auf die Hobbes'sche Staatstheorie zurück, indem er von einer ähnlichen Prämissen ausgeht: »Wir wollen uns also vorstellen, daß diejenigen, die sich zu gesellschaftlicher Zusammenarbeit vereinigen wollen, in einem gemeinsamen Akt die Grundsätze wählen, nach denen Grundrechte und -pflichten und die Verteilung der gesellschaftlichen Güter bestimmt werden. Die Menschen sollen im Voraus entscheiden, wie sie ihre Ansprüche gegenüber einander regeln wollen und wie die Gründungsurkunde ihrer Gesellschaft aussehen soll. Ganz wie jeder Mensch durch vernünftige Überlegung entscheiden muß, was für ihn das Gute ist, d.h. das System der Ziele, die zu verfolgen für ihn vernünftig ist, so muß eine Gruppe von Menschen ein für allemal entscheiden, was ihnen als gerecht und ungerecht gelten soll. Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit.«<sup>33</sup> Rawls hat in seiner Moraltheorie das Gute zwar auf dem Boden eines Diskurses errichtet, dieser vollzieht sich allerdings nicht zwischen Menschen, sondern zwischen solchen, die all ihrer natürlichen Eigenschaften entledigt sind. Er spricht davon, dass ein rechtfertigender Diskurs »unter vernünftigen, freien und gleichen Personen« stattfinden müsse. Um die »Gerechtigkeit als Fairness«, von

primär Macht ist, nämlich für und gegen den Menschen, wird schliesslich überhaupt nicht mehr oder nur als sekundär, gleichsam theoretisch erfahren. Erst wenn es Wölfe nicht mehr gibt, kommt es zu dem ›homo homini lupus‹. Dies gerade ist *nicht* der Naturzustand.« (Hannah Arendt [1954]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 495.)

<sup>30</sup> Thomas Hobbes [1651]: *Leviathan*, S. 127.

<sup>31</sup> Ebenda.

<sup>32</sup> Vgl. Martin Saar [2009]: *Macht und Kritik*. In: ders. et al. (Hg.): Sozialphilosophie und Kritik. Frankfurt a.M. 2009, S. 572.

<sup>33</sup> John Rawls [1971]: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. v. Hermann Vetter. Frankfurt a.M. 1975, S. 28. (Im Folgenden zitiert als: John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*.)

der er spricht, zu erreichen, müssten die Menschen über die moralischen Prinzipien unter einem »Schleier des Nichtwissens«<sup>34</sup> entscheiden. Sie dürften nicht wissen, welche Vermögen, welchen sozialen Status, welche natürlichen Gaben sie besitzen.

Nur unter diesen Bedingungen würde jeder Mensch die Normen wählen, die allen die gleichen Möglichkeiten böten: »[N]iemand [kennt] seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status; ebensowenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperfunktion usw. Ferner kennt niemand seine Vorstellung vom Guten, die Einzelheiten seines vernünftigen Lebensplanes, ja nicht einmal die Besonderheiten seiner Psyche wie seine Einstellung zum Risiko oder seine Neigung zu Optimismus oder Pessimismus. Darüber hinaus setze ich noch voraus, daß die Parteien die besonderen Verhältnisse in ihrer eigenen Gesellschaft nicht kennen, d.h. ihre wirtschaftliche und politische Lage, den Entwicklungsstand ihrer Zivilisation und Kultur. Die Menschen im Urzustand wissen auch nicht, zu welcher Generation sie gehören.«<sup>35</sup> Rawls geht es nicht um einfachen Gehorsam, vielmehr muss das Gute durch rechtfertigende Diskurse erst herausgestellt werden. Rawls verlässt sich allerdings nicht auf die Vernunft der Menschen, sondern geht davon aus, dass diese im Wissen um ihre eigene Lage nicht gerecht – im Sinne der grundlegenden Tugenden – entscheiden würden: Nur, wenn die Menschen nicht wüssten, *wer sie sind*, könnte eine faire Gesellschaftsordnung entstehen. Das Gute kann hier also gerade nur dann verwirklicht werden, wenn es *die Menschen* nicht mehr gibt, sondern nur noch *das eine Gute*, dem sich die Einzelnen unterordnen.

Dem Denken eines allgemeinen Guten, dem die Menschen gemeinsam zustreben, wird durch die Aufklärung der einzelne, denkende Mensch entgegenstellt, der durch seine eigene Vernunft in der Lage ist, das Gute zu verfolgen. John Locke kann als Wegbereiter für ein aufgeklärtes Denken gelten, das eine Verallgemeinerung verhindern will. In seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* ist zu lesen: »Der Geschmack des Geistes ist wie der des Gaumens verschieden und es wäre ein ebenso vergebliches Bemühen, alle Menschen durch Käse und Hummern stillen zu wollen; beides kann wohl diesen und jenen eine sehr bekömmliche Kost sein, andern aber kann es höchst zu wider und unzuträglich sein. [...] Das dürfte auch der Grund sein, warum die Philosophen des Altertums vergeblich danach forschten, ob das sumnum bonum im Reichtum, im sinnlichen Genuss, in der Tugend oder in der Kontemplation bestehe [...].«<sup>36</sup>

David Hume geht 1690 davon aus, dass die Einzelnen nicht durch die Vernunft, sondern allein durch ihre Gefühle zum Guten gebracht werden könnten: Die Moral Sense Philosophy, die vor allem von Shaftesbury im Großbritannien des 17. und 18. Jahrhunderts ausgearbeitet worden ist, sowie die darauf folgenden auf Emotionen basierenden Moraltheorien gehen davon aus, dass rationale Überlegungen keine Wirkkraft haben, dass vielmehr – wie Hume sagt – die »Vernunft [...] nur der Sklave der Affekte«<sup>37</sup> sei:

<sup>34</sup> John Rawls [1971]: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 29.

<sup>35</sup> Ebenda, S. 160.

<sup>36</sup> John Locke [1690]: *Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern: Erster Band (I & II)*. Übers. v. Carl Winckler. Hamburg 2006, S. 322f.

<sup>37</sup> David Hume [1739-40]: *Traktat über die menschliche Natur*. Übers. v. Theodor Lipps. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 162. (Im Folgenden zitiert als: David Hume: *Traktat über die menschliche Natur*.)

»[D]a die Vernunft niemals eine Handlung erzeugen oder ein Wollen auslösen kann, so schließe ich, daß dieses Vermögen auch niemals imstande ist, das Wollen zu hindern oder mit irgendeinem Affekt oder einem Gefühl um die Herrschaft zu streiten. [...] Nichts [...] kann den Impuls eines Affektes unterdrücken oder verzögern, als ein entgegengesetzter Impuls.«<sup>38</sup>

In diesem Sinne geht auch Schopenhauer 1841 davon aus, dass emotionale Motive ausschlaggebend für das Gute sind, nicht Überlegungen oder Vernunft, allerdings geht er jetzt im Gegensatz dazu nur noch von *einem* motivierenden Gefühl aus: dem Mitleid. Jede Handlung sei von »drei Grundtriebfedern« geleitet: »dem Egoismus, der das eigene Wohl will«, der »Bosheit, die das fremde Wehe will« und dem »Mitleid, das das fremde Wohl will«<sup>39</sup>. Folglich ist das einzige Gefühl, das zu einem moralischen Verhalten führt, das Mitleid, denn wenn eine Handlung egoistisch ist, sei sie »ohne moralischen Wert«<sup>40</sup>.

Der Annahme, dass eine Moraltheorie immer auf Gefühlen gegründet sein müsse, folgt auch Martha Nussbaum ein Jahrhundert darauf: Gutes tut der Mensch folglich nur, wenn er Mitleid hat, seine Gefühle müssen *erregt* werden, ebenso wie bei Platon die Tugenden *gelehrt* werden müssen. Um dieses Gefühl als eines beschreiben zu können, das jedem Menschen zukommt, muss sie zugleich einen Essentialismus vertreten. Diesen definiert sie als »die Auffassung [...], daß das menschliche Leben bestimmte zentrale und universale Eigenschaften besitzt, die für es kennzeichnend sind« und unternimmt so den Versuch, »eine historisch sensible Darlegung der meisten elementaren menschlichen Bedürfnisse und menschlichen Tätigkeiten« vorzulegen. Eine solche Darlegung bilde die nötige Grundlage, um von sozialer Gerechtigkeit sprechen und die »Ziele der gesellschaftlichen Verteilung benennen zu können«. Dementsprechend geht sie von der Annahme aus, »menschliche Wesen [seien] Geschöpfe, die zur Ausübung der menschlichen Hauptfunktionen befähigt werden können, wenn sie die richtige materielle und erzieherische Unterstützung erhalten«<sup>41</sup>. Nur – fährt sie fort – wenn wir von einer Essenz des Menschen ausgehen, können wir Gutes bewirken, und dies nur aufgrund der uns allen gemeinsamen Fähigkeit, Empathie zu empfinden: »Zur inneren Struktur [des Mitleids] gehört [...] das Gebot, gemeinsame menschliche Grenzen und Verletzbarkeiten anzuerkennen; und die plausible Behauptung lautet nun, daß eine Person, die sich nicht selbst als eine erkennt, die mit dem Leidenden eine gemeinsame Menschlichkeit teilt, mit anmaßender Härte statt Mitleid auf das Leiden reagieren wird.« Der Grund für dies Mitleid ist also im Kern egoistisch: »Wie fern diese Menschen uns an Vermögen,

Arendt nennt dies eine »recht naive Umkehrung der Platonischen Vorstellung von der unangefochtenen Herrschaft der Vernunft über die Seele.« (Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 76.)

<sup>38</sup> David Hume [1739-40]: *Traktat über die menschliche Natur*, S. 161.

<sup>39</sup> Arthur Schopenhauer [1841]: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 254. (Im Folgenden zitiert als: Arthur Schopenhauer: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*.)

<sup>40</sup> Ebenda, S. 252.

<sup>41</sup> Martha C. Nussbaum [1992]: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*. Übers. v. Max Looser. In: Holmer Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998, S. 220. (Im Folgenden zitiert als: Martha Nussbaum: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*.)

an gesellschaftlichem Rang oder an Geschlecht auch sein mögen, diese Unterschiede sind moralisch beliebig und hätten uns ebenso treffen können<sup>42</sup>, nichtsdestoweniger führt es aber zu »guten« Ergebnissen.

Immanuel Kant geht – Ende des 18. Jahrhunderts – im Gegensatz zu diesem auf Gefühlen basierenden Verständnis des Guten davon aus, eine innere Pflicht brächte die Menschen dazu, in Einvernehmen mit dem Sittengesetz zu handeln; man spricht aus diesem Grund von einer deontologischen Moraltheorie: Das Pflichtgefühl ist zur grundlegenden Tugend ernannt. Es geht hier aber nicht mehr darum, dass die Einzelnen sich den allgemeinen und guten Tugenden unterwerfen, vielmehr um eine Handlung, die ihrem Willen entspreche. Zuvor aber müsse der Mensch ins Denken erzogen werden, denn sobald einem Charakter das Gute gelehrt worden und er zur Vernunft gekommen sei, handele er auch nach den logisch sich ergebenden Maximen. Kant erhebt in seinem Kategorischen Imperativ – »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«<sup>43</sup> – die Frage nach der Verallgemeinerbarkeit einer Handlung zum Moralkriterium.

Gut ist hier niemals der Nutzen, sondern »allein ein guter Wille«<sup>44</sup>. Kant steht im Geist der Aufklärung, die – so definiert er selbst – einen »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« sucht und daran appelliert, »sich seines Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen«<sup>45</sup>. In seiner Schrift *Über Pädagogik* heißt es: »Der Mensch kann entweder bloß dressiert, abgerichtet, mechanisch unterwiesen, oder wirklich aufgeklärt werden. Man dressiert Hunde, Pferde, und man kann auch Menschen dressieren. [...] Mit dem Dressieren aber ist es noch nicht ausgerichtet, sondern es kommt vorzüglich darauf an, daß Kinder denken lernen.«<sup>46</sup> So gilt es ihm als die »erste Bemühung bei der moralischen Erziehung [...], einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln.«<sup>47</sup> Diese Maximen stehen im Gegensatz zu bloßer Disziplin, denn sie »müssen aus dem Menschen selbst entstehen«<sup>48</sup>. So sei er vor der Gefahr gefeit, dass von der »Disziplin [...] nur eine Ange-

42 Martha C. Nussbaum [1992]: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*, S. 231.

43 Immanuel Kant [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 51/BA 52.

44 Ebenda, S. 18/BA 1,2.

Die Formel als Ganze heißt: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« (Ebenda.) Und später: »Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte.« (Ebenda, S. 19/BA 3,4.)

45 Immanuel Kant [1783]: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. In: ders.: Werke in sechs Bänden, Sechster Band: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 53/A 481, 482.

46 Immanuel Kant [1803]: *Über Pädagogik*. In: ders.: Werke in sechs Bänden, Sechster Band: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 707/A 24, 25. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Über Pädagogik*.)

47 Ebenda, S. 740/A 97, 98, 99, 100.

48 Ebenda.

wohnheit übrig [bleibe], die mit den Jahren verlöscht«; eine Maxime hingegen bedeute immer zugleich, »deren Billigkeit [einzu]sehen«<sup>49</sup>.

Jeder Mensch kann also das Gute in sich ausbilden, solche Bildung aber ist zugleich auch die Voraussetzung: »Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind bloße Anlagen [...].«<sup>50</sup> Der Mensch sei das einzige Wesen, das sich durch die ihm eigene Vernunft auszeichne und die Verantwortung für sein Handeln trage, wenn er denn Gut und Böse scheiden gelernt habe: »Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht.«<sup>51</sup> Einer jeden Handlung geht in diesem Sinne ein Wille voraus. Kant zeigt den Menschen demnach nicht als egoistisches Wesen, das durch starre Regeln im Guten gehalten wird, sondern als eines, das kraft seiner Vernunft das Gute zu tun imstande ist; es geht nun um das Individuum und seine freie Wahl.

Holger Steinfath bestimmt den Grund für die Veränderungen, die »die Vorstellung von einem guten Leben« im 18. Jahrhundert erfährt, in der »einschneidenden Subjektivierung, die sie von ihren antiken Ursprüngen entfernt und einer sich wissenschaftlich verstehenden Philosophie mehr und mehr als ungeeignet für jede theoretische Erörterung erscheinen lässt. Die wachsende Skepsis gegenüber allen Versuchen, verallgemeinerbare Aussagen über ein gutes Leben aus einer sei es anthropologisch, sei es kosmologisch oder theologisch begründeten Wesensbestimmung des Menschen abzuleiten, wird dabei durch die normative Forderung verstärkt, Fragen der individuellen Lebensführung ganz der Autonomie der einzelnen zu überlassen.«<sup>52</sup> Arendt hebt in Bezug auf diese Entwicklungen, in denen die Möglichkeit der autonomen Handlung liegt, ebenso die Gefahr der Vereinzelung hervor – mit der immer auch die Suche nach einem neuen Halt einhergehen kann: Nun war »mit einem Schlag das absolute, von Menschen durch Vernunft erfaßbare Reich der Ideen und allgemeinen Werten geleugnet und der Mensch in die Mitte einer Welt gestellt, in welcher er sich an nichts mehr halten konnte [...].«<sup>53</sup> Die Moderne wird in diesem Jahrhundert eingeleitet, indem die Menschen sowohl in industriellen Prozessen herstellen lernen, wie auch ihre Vernunft immer stärken mathematisieren und so kontrollieren zu können glauben: Das Zeitalter der Industrialisierung und Rationalisierung beginnt. Für Hannah Arendt ist entscheidend, dass sich durch diese Veränderungen auch das Bild der Menschen von sich und ihrer Umwelt wandelt: Das Denken in Kategorien und logischen Schlüssen sollte die Welt ordnen, verständlich machen und zugleich sollte sie auf diese Weise in die Hand genommen und verbessert werden können. Erkenntnis wurde übertragbar, Wissen verallgemeinerbar und also anwendbar und sollte den Menschen zum Hersteller erheben,

49 Immanuel Kant [1803]: *Über Pädagogik.*, S. 740/A 97, 98, 99, 100.

50 Ebenda, S. 702/A 13, 14.

51 Ebenda, S. 699/A 6, 7, 8.

52 Holger Steinfath [2008]: *Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion.* In: ders. (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen.* Frankfurt a.M. 1998, S. 7.

53 Hannah Arendt [1948]: *Was ist Existenz-Philosophie?* In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe, Dritter Band: Sechs Essays/Die verborgene Tradition.* Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019, S. 47. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Was ist Existenz-Philosophie?*)

der Gott, Umwelt und Schicksal nicht mehr einfach ausgeliefert war, sondern der Kraft seiner Vernunft und seines Erkenntnisvermögens das Gute nun *selbst* erkennen, bestimmen und vermitteln konnte.

Mit seiner moralphilosophischen Theorie zur Zeit der radikalen Aufklärung nimmt Bentham mit seinem »hedonistischen Kalkül«<sup>54</sup> an, objektiv die gute Handlung *berechnen* zu können. Es »sollen zunächst Freude und Leid gemäß den Kategorien Intensität, Dauer, Gewissheit, Nähe, Folgenträchtigkeit, Reinheit und Ausmaß quantifiziert werden«<sup>55</sup>. Sein »Prinzip der Nützlichkeit« beruhe auf der »natürlichen Beschaffenheit der menschlichen Verfaßtheit«, die Menschen machten es sich »in den meisten Augenblicken ihres Lebens zu eigen, ohne darüber nachzudenken«<sup>56</sup>. Der Utilitarismus fragt nicht mehr nach Motiven, Tugenden oder der einzelnen Handlung, hier geht es ausschließlich um Resultate. Hannah Arendt beschreibt die »utilitaristische Mentalität« als die »Unfähigkeit, ein Ding abseits seiner Funktion oder Nützlichkeit zu denken und zu beurteilen«<sup>57</sup>. Wenn die Einzelnen nicht mehr einzeln durch ihre eigene Eigenheit, sondern nur noch einzeln im Sinne einer Zahl sind, geht es nicht mehr um eine Frage nach dem Guten, sondern nur noch um ein Errechnen von Nützlichkeit. Es gehe – so Bentham – einzig darum, Lust zu vermehren und Leid zu vermeiden, da alles menschliche Handeln durch sie motiviert sei: »Die Natur hat die Menschheit unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – *Leid* und *Freude* – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab für Richtig und Falsch als auch die Kette der Ursachen und Wirkungen sind an ihrem Thron festgemacht. Sie beherrschen uns in allem, was wir tun, was wir sagen, was wir denken«<sup>58</sup>. Wenn *alles* menschliche Handeln durch diese zwei Motive geleitet ist, geht es in der Frage nach dem Guten hier *gerade* und *nur* um das Allgemeine. Bentham definiert dementsprechend die menschliche Gemeinschaft als »fiktiven Körper, der sich aus Einzelpersonen zusammensetzt, von denen man annimmt, daß sie sozusagen seine *Glieder* bilden«<sup>59</sup>.

John Stuart Mill verändert in der Folge das »zentrale konsequentialistische Bewertungskriterium«: Er nennt Glück, was Bentham zuvor mit Lust benannte.<sup>60</sup> Hatte Bentham noch ausschließlich mit quantitativem Maß bewertet, lässt Mill nun auch qualita-

<sup>54</sup> Celikates/Gosepath [2009] (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019, S. 224. (Im Folgenden zitiert als: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*.)

<sup>55</sup> Ebenda.

<sup>56</sup> Jeremy Bentham [1789]: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*. Übers. v. Annemarie Pieper. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 227. (Im Folgenden zitiert als: Jeremy Bentham: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*.)

<sup>57</sup> Diese Stelle ist nur in der erweiterten amerikanischen Fassung enthalten; dort heißt es: »The Greeks [...] had a word for philistinism, and this word, curiously enough, derives from a word for artists and artisans, βάναυσος; to be a philistine, a man of banalistic spirit, indicated, then as today, an exclusively utilitarian mentality, an inability to think and to judge a thing apart from its function or utility.« (Hannah Arendt [1960]: *The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance*. In: dies.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York 1969<sup>2</sup>, S. 215.) [Übersetzung der Autorin.]

<sup>58</sup> Jeremy Bentham [1789]: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*, S. 224.

<sup>59</sup> Ebenda, S. 227.

<sup>60</sup> Celikates/Gosepath [2009] (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 259.

tive Gründe gelten.<sup>61</sup> In diesem Sinne sagt er, es sei »besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr«<sup>62</sup>. Doch auch diese Wandlung ändert kaum etwas an der Grundhaltung: Der Überzeugung nämlich, dass der Mensch nach dem Glück streben und es berechnen kann. Dies ist dann das Streben nach *einem Gut*, nicht aber *dem Guten*. Arendt vergleicht dieses erstrebte Gefühl mit dem »Segen, den das Arbeiten über ein ganzes Leben breiten kann [...], die immer kurzen Augenblicke der Erleichterung und Freude, die sich einstellen, wenn eine Leistung vollendet ist. Der Segen der Arbeit ist, daß Mühsal und Lohn einander in dem gleichen regelmäßigen Rhythmus folgen wie Arbeiten und Essen, die Zubereitung der Lebensmittel und ihr Verzehr, so daß ein Lustgefühl den gesamten Vorgang begleitet, nicht anders als das Funktionieren eines gesunden Körpers. Diese Lust, mit der das irdische Leben immer gesegnet war, hat die Neuzeit in das ›Glück der größten Anzahl< verallgemeinert und vulgarisiert, aber sie hat damit nur zu einem Ideal erhoben, was die selbstverständliche Wirklichkeit des arbeitenden Menschen ist.«<sup>63</sup>

Peter Singer führt diese Position in unsere Gegenwart und nimmt in der von ihm mitbegründeten Bewegung eines »effektiven Altruismus« an, es könne eine »Anleitung zum ethischen Leben« geben. In seinem hierzu verfassten Buch definiert er: »Ein auch nur minimal akzeptables ethisches Leben zu führen beinhaltet, einen wesentlichen Teil dieser überschüssigen Ressourcen zur Weltverbesserung einzusetzen. Ein im vollen Sinne ethisches Leben zu führen beinhaltet, so viel Gutes zu tun, wie wir können.«<sup>64</sup> Hier rechnet er unter anderem aus, dass »drei Leben mehr wert sind als eines«. Die effektiven Altruisten lassen sich »nicht von ihren Gefühlen leiten, sondern setzen sich für diejenige gute Sache ein, bei der ihre Fähigkeiten sowie ihre Zeit- und Geldressourcen das Beste bewirken«<sup>65</sup>: »Sie achten sehr genau darauf, zu welchem Preis wie viele Menschen gerettet oder wie viele Jahre des Leids verhindert werden können.«<sup>66</sup> Singer argumentiert, dass wir »angesichts des gewaltigen Leids, das Hungersnöte und ähnliche Katastrophen hervorrufen, einen Großteil unseres Einkommens für die Katastrophenhilfe spenden sollten«<sup>67</sup>. Er schlägt unter anderem vor, einen »progressiven Spendensatz« einzuführen, »der zusammen mit dem Einkommen ansteigt«<sup>68</sup>. Das Gute ist für die Utilitaristen auf Zahlen und Fakten reduzierbar und von den einzelnen Menschen vollständig abgelöst; zugleich bietet er eine pragmatische und umsetzbare Methode, die Welt für die Allgemeinheit zu verbessern. Wenn wir das Gute so denken, ist es im Arendt'schen Sinne mit dem Guten aus; als Berechenbares und Zielführendes

<sup>61</sup> Vgl. John St. Mill [1861]: *Der Utilitarismus*. Übers. v. Dieter Birnbacher. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 261f.

<sup>62</sup> Ebenda, S. 263.

<sup>63</sup> Hannah Arendt [1958]: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2010<sup>9</sup>, S. 126. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Vita activa*.)

<sup>64</sup> Peter Singer [2015]: *Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben*. Übers. v. Jan-Erik Strasser. Berlin 2016, S. 11.

<sup>65</sup> Ebenda, S. 22.

<sup>66</sup> Ebenda, S. 104.

<sup>67</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>68</sup> Ebenda, S. 35.

kann es nur noch um Verbesserung gehen, wird das Gute zur Ware gemacht, ist es nicht mehr gut, sondern nützlich.

In diesem Verständnis zeigt sich, dass Rationalisierung wie Prozessdenken bis in den letzten Winkel vorgedrungen sind: Selbst die Moral ist mathematisch darstellbar und auf kein einzelnes Denken mehr angewiesen. Es sind deshalb gerade diese historischen Entwicklungen, denen Arendt in Bezug auf die Frage nach dem Bösen besondere Aufmerksamkeit schenkt. Die Moderne zeigt den Menschen und seine Maschinen als Herrscher der Welt: Die Naturwissenschaften beginnen, alles und jedes zu kategorisieren und zu benennen, alles *als etwas* zu erkennen und es also zu verallgemeinern. Newton beschreibt in seiner *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* die universellen Regeln der Gravitation und formuliert die Bewegungsgesetze. Fast zeitgleich mit Leibniz entwickelt er die Infinitesimalrechnung, die es ermöglicht, eine Funktion auf beliebig kleinen Abschnitten *widerspruchsfrei* zu beschreiben. Seit Linné können Pflanzen und Tiere nach Gattung, Art und Ordnung bestimmt, nach mannigfaltigen Eigenschaften und Zugehörigkeiten sortiert und untergeordnet werden. Humboldt wiederum bereist noch unbekannte Länder, erkundet, vermisst, bestimmt und ordnet ein. Alles scheint greifbar und veränderbar für den Menschen, der sich immer mehr als Hersteller und Macher begreift. Im Zuge dieser Entwicklungen emanzipieren die Menschen sich zusehends und es entwickelt sich eine allgemeine Überzeugung davon, dass sie kraft ihrer eigenen Vernunft *alles* erkennen und unabhängig beurteilen können: Die Aufklärung bricht sich Bahn, und die Ratio soll nun dazu verhelfen, auch in Bezug auf die Frage nach dem Guten eine allgemeine Antwort zu finden, die das Richtige vorgibt und anstrebt.

Auch im Prozessdenken der industriellen Fertigung steckt eine Vorstellung vom Guten: Ziel ist das vergleichbare Produkt, die Ware, die es der Besitzerin des Produktionsmittels ermöglicht, den Mehrwert der Arbeit privat anzueignen. Die Industrialisierung führt zu einer Gerichtetetheit auf einen berechenbar ablaufenden Prozess, an dessen Ende das fertige Produkt steht und das einem kausalen Ablauf gehorcht. Diese Prozesse sind immer auf den einen Zweck gerichtet und versprechen außerdem stetige Verbesserung, die etwa Hegels und Marx' Denken beeinflusste. Darwin entwickelt in dieser Zeit seine Evolutionstheorie und somit eine eindeutige und in kausalen Zusammenhängen ablaufende Darstellung der Entwicklungsprozesse aller Lebewesen der Erde. Dieses logische Prozessdenken sollte Abläufe genauestens berechnen und ein visionäres Denken fernab der Utopie ermöglichen, das auf Basis vermeintlicher Fakten kalkulieren und Geschichte zu steuern imstande sein sollte: allgemeine Menschenvernunft, Weltgeist und klassenlose Gesellschaft schienen greif- und herstellbar. Hannah Arendt hielt ein solches Denken in Prozessen, das Entwicklungen für selbstverständlich und berechenbar erklärt, deshalb für enorm gefährlich, weil es die menschliche Spontaneität, die für sie in jedem menschlichen Handeln liegt, einfach ausradiert und für überflüssig erklärt. Auf diesem Weg eines Denkens in Prozessen wurde also nicht nur ein Ziel gewonnen, sondern zugleich der Sinn verloren, da alles Jetzt nur noch einem Später zu dienen hat. Einem solchen Weltbild kann ein Denken, ein Kritisieren und Hinterfragen, das immer das Unkalkulierbare und Unvorhersehbare mit sich führt, nur im Wege stehen.

Arendt war keinesfalls eine Gegnerin des Glaubens an den Fortschritt, schon gar keine Konservative. Ihre Philosophie strebt ganz im Gegenteil gerade immer dem unabsehbaren, zukünftigen Neuanfang zu, einem Denken, das keiner Geländer bedarf; sie handelt von unserer Gebürtlichkeit, nicht einem Sein zum Tode. Worum es ihr in ihren Überlegungen zur Technisierung und Mathematisierung vielmehr ging, war die Frage, was diese Entwicklungen mit der *Sicht* der Menschen *auf sich selbst* macht. Kann der moderne Mensch inmitten immer schneller sich vollziehender Prozesse und inmitten unendlicher Kategorisierungs- und Berechnungsmethoden noch erkennen, dass es das Einzelne gibt, dass er nicht einfach Teil dieser Prozesse ist, die er da in Gang gebracht hat, sondern diese ebenso anhalten, umdrehen, anders denken kann? Diese Fragen, die Arendt in der Mitte des 20. Jahrhunderts stellte, haben an Aktualität kaum eingebüßt, vielmehr will es oftmals scheinen, als spräche sie genau von heute, als meine sie gerade uns.<sup>69</sup> Das Prozessdenken zeigt sich heute zunächst durch die Selbstverständlichkeit unseres politischen Systems: Eine Politik der freien, sich stetig verbessernden, heißt wachsenden Märkte scheint alternativlos geworden zu sein. Zudem hat der unaufhaltbare Drang nach Verbesserung – der durch die Mathematisierung, heute Algorithmisierung, vermeintlich *objektiv begründbar* wird – von den Menschen selbst in ungekannter Weise Besitz ergriffen: Wir sprechen heute von »Selbstoptimierung«, »Besonderung«, einem »höheren Selbst«. Nicht nur sind heute menschliche Körper durch Maschinen ersetzbar, auch menschliche Nähe soll durch Roboter herstellbar sein; menschlicher Intelligenz steht künstliche entgegen; selbst Gefühle scheinen mathematisch darstellbar und also berechen- und abrufbar. Empathie, verstanden als Handlungsmotor für die gute Tat, ist durch schlaue Algorithmen – etwa durch auf Virtual-Reality-Technologie basierende »Empathemaschinen« – herstellbar und kontrollierbar geworden.

69 Natürlich ist Arendts Blick nicht universell: Als deutsche Jüdin flieht sie im Zweiten Weltkrieg nach Frankreich, 1940 dann – nach der Flucht aus dem Internierungslager Gurs – über Lissabon nach New York, wo sie zeitlebens bleiben wird. Sie studiert bei Heidegger, Jaspers und Husserl. Die Reflexion des Standpunkts der je Sprechenden im historischen wie kulturellen Kontext ist ein entscheidender Bestandteil von Arendts Denken. Zudem betrachtet sie gerade die hier behandelte Frage nach dem Bösen wie dem Guten als eine, die sich gerade erst nach dem Traditionssprung durch den Totalitarismus stellt. Mein Blick heute, etwa ein halbes Jahrhundert später, ist von den Folgen dieses Bruchs weiterhin geprägt. Meines Erachtens haben sich die systemischen Wirkungen, die diesen Bruch hervorriefen, heute verschärft und so drängt es, sie mithilfe von Arendts Gedanken zu betrachten. Arendts Kritik an der Technik und ihre Wirkung auf die Selbstwahrnehmung der Menschen muss sich heute der Digitalisierung fast aller Lebensbereiche gegenübersehen, das kapitalistische System mit seinen Konkurrenz- und Produktionsgesetzen hat sich flächendeckend ausgebreitet, die Individualisierung wie Kategorisierung hat in den Sozialen Medien einen neuen Höhepunkt erreicht. Ebenso wichtig wie eine solche Reflexion aber ist es, nicht zu vergessen, dass für Arendt ein solcher Standpunkt nicht übertragbar ist, so als *mache* die Sozialisation – eine Ansammlung von Kategorien – den Menschen. Es ist eben nicht so, als würden zwei Menschen von einem Standpunkt aus zwingend zu denselben Schlüssen gelangen. Die Gefahr, den eigenen Standpunkt »zu verabsolutieren und zu universalisieren« (Stefania Maffei: *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*. Frankfurt/New York 2019, S. 16; für eine tiefere Auseinandersetzung mit dieser Frage sei dies genaue und aufschlussreiche Buch als Ganzes empfohlen.) muss also ebenso abgewendet werden wie jene, die in der Annahme liegt, der Standpunkt wäre die absolute Verschiedenheit, die für Arendts Denken von Freiheit und Neuanfang so entscheidend ist.

Die Grundrichtung, in die all diese Veränderungen führen, ist im Arendt'schen Sinne als Verlust von Pluralität und absoluter Herrschaft der Zwecke über das Zweckfreie zu fassen. Für Arendt bereiteten Prozessdenken wie Kategorisierungswahn dem Totalitarismus den Weg, indem sie eine Hingabe an das Selbstverständliche, das Kausale und Berechenbare förderten, die letztlich selbst das Totale ermöglichten. Das logische Folgern hört mit dem Denken ganz auf, denn die Frage bedeutet Gefahr, entreißt sie doch dem Selbstverständlichen den Boden. Der Totalitarismus und der aus ihm resultierende Traditionsbuch hat – so Arendts These – die Menschen so entsetzt, so ratlos zurückgelassen, dass sie nach einfachen und kontrollierbaren Antworten suchten. Sie erinnert an das Wort »Wer A sagt, muss auch B sagen«, das der Angst, sich in Widersprüche zu verwickeln, abhelfen soll: Wir fürchten uns vor einem Widerspruch mit uns selbst und verbleiben im zwangsläufigen Schlussfolgern. Sowohl der vermeintlich selbstverständliche Prozess, der immer den gleichen kausalen Abläufen folgt, wie das Denken in Kategorien, das das Einzelne, nicht zu Erklärende, nicht Unterzuordnende, einfach verdeckt und für nichtig erklärt, sollen die Gefahr des Neuen bannen, sollen der menschlichen Spontaneität, der Fähigkeit, »eine Reihe von vorne anzufangen«, den Weg versperren.

Dies lässt sich gut an dem gegenwärtigen Drang verdeutlichen, jeden Agonismus sogleich zu einem Antagonismus zu erklären: In Diskussionen zeigt sich, dass das Denken in Kategorien wie auch das Prozessdenken zu einer Unfähigkeit führt, das Andere zu denken, in einen Austausch zu treten, meist gar es nur zu tolerieren. Egal welche politische Fragestellung man derzeit betrachtet, etwa wenn es um die Frage danach geht, ob die Politik der Freiheit oder der Sicherheit zu dienen habe, oder ob die Politik ausschließlich den Vielen oder um der Gerechtigkeit willen zeitweise nur einzelnen Identitäten zu dienen habe: Klar ist, es gibt zwei Lager, und einem davon gehören wir zu, ob wir wollen oder nicht. Wir stellen uns Gemeinschaft, stellen uns die Anderen wie auch uns selbst nur noch als A oder Nicht-A vor. Mit Arendts Denken der Pluralität lässt sich gerade hier ansetzen: Denn eben dort, zwischen diesen beiden Polen, zwischen diesen Meinungslagern und Selbstverständlichkeiten, gerade dort befindet sich der Raum der politischen Gemeinschaft.

Die Negierung des Zwischenraums ist ebenso das Resultat des Zwangs, Aussagen im politischen Raum könnten immer nur ›rechts‹ oder ›linksliberal‹ sein. In diesem Sinne muss jede Kritik an einer vermeintlich ›linksliberalen‹ Haltung, sei sie nun vollkommen unsinnig oder durchdacht, als ›rechts‹ bezeichnet werden – oder zumindest als eine, die dem ›rechten Lager‹ zwangsläufig in die Hände spielt. Arendt antwortet, danach befragt, welchem politischen Lager sie sich zugehörig fühle, sie glaube nicht, »daß auf diese Weise die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts eine wie auch immer geartete Erhellung erfahren«<sup>70</sup>. Vielmehr – so ließe sich weiterdenken – wird so gerade der Zwischenraum verdunkelt, den Arendt für eine gute politische Gemeinschaft für unablässig hält, in dem »die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts« gemeinsam

---

70 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*. In: dies.: Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006<sup>2</sup>, S. 109. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*.)

diskutiert, reflektiert und beurteilt werden, der die Menschen als Gleiche zusammenkommen lässt, ihnen aber ihre absolute Verschiedenheit nicht nimmt, sondern diese gerade als *Voraussetzung* für ein wirkliches Gespräch erachtet. Innerhalb eines selbstverständlichen Denkens in ›A‹ und ›Nicht-A‹ muss jedoch jede Frage Gefahr bedeuten, denn sie heißt, dass möglicherweise Menschen aus dem vermeintlich ›Guten‹ zum ›Bösen‹ überlaufen, was es entschieden zu verhindern gilt. Eine Gesellschaft, die so denkt, muss jeden Dialog, jede Kritik, jeden Einwand im Keim ersticken. Wenn sie den ›guten‹ Prozess fortsetzen will, muss sie stetig daran arbeiten, das Selbstverständliche zu verstärken.

Was aber bedeutet es für eine Gesellschaft, die *Frage* als gefährlich zu verstehen? Was bedeutet es, eine andere Position für unverantwortlich zu halten, weil sie auf ›die falschen Gedanken‹ bringe? Ich halte diese Haltung für deutlich gefährlicher: zu glauben, eine Gesellschaft halte es nicht aus, sich über eine Frage zu streiten, die Menschen seien nicht in der Lage, einen eigenen Gedanken zu fassen und müssten deshalb vor Kritik gar *bewahrt* werden. Und ist es nicht so, dass die reflektierende Überlegung, der Versuch der Argumentation gerade unterbrochen und für unnötig erklärt werden, wenn jedes nicht ›Nicht-A‹ immer gleich ›A‹ bedeutet? Führt es nicht gerade dazu, sich schneller in eine Identität drängen zu lassen, und eben *nicht* mehr nachdenken und argumentieren zu müssen, um die eigene Position zu verteidigen? Mit Arendt muss unablässigt die Gefahr betont bleiben, die darin liegt, die Menschen in ein »grotesk-gigantisches Einzelwesen« zusammenzuschweißen – ganz egal zu welchem Zweck. Denn auch wenn diese Masse etwa für das Gerechtere, das Gleichere kämpft, muss sie im Kampf doch die Einzelheit der Menschen, die allein sie handlungsfähig – *frei* – sein lässt, übergehen. Es sind doch gerade solche Ver-allgemeinerungen, die zu Rassismen, zu Ausgrenzungen und Ideologien führen. Ein Verständnis des Guten, das in dieser Weise in Kategorien denkt, steht Arendts Verständnis gerade entgegen, denn es setzt das Gute als ›A‹, als *Selbstverständliches*, und sagt, es *könne* und *müsste* erlernt und gelehrt werden – gerade dies aber schließt für Arendt mit dem Guten ab.

Der Traditionsbruch, der durch das moderne rationalisierte und industrialisierte Denken seinen Anfang nahm und der im Totalitarismus seinen grausamen Höhepunkt fand, ruft die Frage nach dem Guten in dem Sinne *als Neue* auf, als die allgemeinen Tugendlehren und anderen Berechnungen eines verallgemeinerbaren Guten diesem motivlosen, weil selbstverständlichen und scheinbar kausalen Prozess nichts mehr entgegensetzen können. Eine in diesem Sinne selbstverständliche Festsetzbarkeit des Guten muss für Arendt sogar im Gegenteil gerade die Gefahr mit sich bringen, den Boden für neue Selbstverständlichkeiten zu bereiten; denn es hatte sich gezeigt, dass verallgemeinerbare Regeln einfach ausgetauscht werden können »wie Tischsitten«<sup>71</sup>. Hannah Arendts Theorie des Guten ist also keinesfalls einfach innerhalb der Tradition von Aristoteles, von Kant oder Heidegger zu verstehen, sondern bildet ebendiesen Bruch auch

---

<sup>71</sup> Hannah Arendt [1964-65]: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?* Hg. v. Marie Luise Knott. Übers. v. Eike Geisel. München 2018, S. 44. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*.)

in der Geschichte der Moralphilosophie ab: Was das Gute sei, muss absolut neu gefragt, bedacht, beurteilt, erzählt werden.

Arendt fragt nach dem Guten ganz ohne die festen Gründe der Tradition – sie hat die *Last*, vor allem aber auch die *Freiheit*, eine neue, noch nicht beantwortete Frage zu stellen. Die Frage nach dem Guten, der sich dieses Buch widmet, zeigt Arendts Denken als wirklichen Neuanfang: ein Denken des Guten, das nicht den Halt eines Geländers sucht. Im Bruch mit der selbstverständlich machenden Tradition kann die Möglichkeit des Neuen liegen. Im gewöhnlichen Verständnis von Moral könnte man freilich sagen, dass Arendts Verständnis keinen Platz innerhalb der Moralphilosophie hätte; fragt sie doch *gerade nicht* nach dem verallgemeinerbaren Guten, sondern hält dieses gerade *nur dort* für möglich, wo es in der Frage der Vielen steht. Mir scheint das genaue Gegenteil zuzutreffen: *Gerade* diese Weise, das Gute zu denken – vielleicht *nur sie* – ist unserem Heute angemessen. So könnte man sagen, dass der Traditionsbruch wie auch der Bruch, den der Totalitarismus hinterließ, mit all solchen Moraltheorien gebrochen hat, die Moral als etwas begreifen, das die Einzelnen in ihrer Vereinzelung betrifft: Hier hat sich gezeigt, dass jede Frage angewiesen ist auf Pluralität und gefährdet durch starre Regeln, Einseitigkeit und Gedankenlosigkeit. Arendt spricht von einer »zerstückelten Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat«<sup>72</sup> und die den Menschen nun gerade deshalb in seine Fähigkeit, »Dinge an sich selbst zu beurteilen«<sup>73</sup>, zurückführen kann. Der Bruch würde so zunächst eine Befreiung aus allem Selbstverständlichen bedeuten, das das Menschliche eingrenzt oder gar übergeht. Befreit aber von diesen Fesseln gilt es dann, nicht Abschluss, sondern *Auf-schluss* und *Anfang* zu denken.

---

72 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hg. v. Mary McCarthy. Übers. v. Hermann Vetter. München/Berlin 2015<sup>8</sup>, S. 207f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes*.)

73 Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2010<sup>4</sup>, S. 22f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Was ist Politik?*.)