

### III. »Verlässlichkeit findet sich einzig in den bedeutungslosen Tautologien des Selbstverständlichen.«<sup>1</sup> Das Böse

---

Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.  
>Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?< – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht.

*Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*

»Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange/Ist sich des rechten Weges wohl bewusst«<sup>2</sup>, so ist es im *Faust* zu lesen; Mephistopheles erscheint als »Teil von jener Kraft,/ Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.«<sup>3</sup> Das Böse ist Versuchung und wer ihr widerstehen will, muss sein eigenes Wollen bekämpfen und unterwerfen. Es zerrt an uns, möchte uns versuchen, eine fremde Macht, ein dunkles Verlangen, zugleich aber sind wir es doch ganz selbst, die uns da versuchen und versucht sind. Richard III. fürchtet nichts anderes mehr als sich selbst: »What do I fear? Myself? There's none else by; Richard loves Richard, that is, I and I. [...] I am a villain [...]. My conscience hath a thousand several tongues, And every tongue brings in a several tale, And every tale condemns me for a villain.«<sup>4</sup> Er beschließt, in Anbetracht der eigenen Hässlichkeit, die ihm ein angemessenes Leben zu verwehren scheint, sich der bösen Versuchung hinzugeben, mordet zunächst seine beiden Brüder, später die Thronfolger des Königs und seine Frau. Auch Faust ist seines Lebens müde und beschließt so, dem Teufel seine Seele zu verkaufen, wenn dieser ihn aus seiner Unzufriedenheit befreien könne. Macbeth tötet – angetrieben vom Machthunger seiner Frau – all seine Rivalen um die Herrschaft über Schottland, Claggart verleumdet Billy Budd aus Neid und Missgunst. Klytaimestra

---

1 Vgl. Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München 2016<sup>4</sup>, S. 121. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Verstehen und Politik*.)

2 Johann Wolfgang von Goethe [1808]: *Faust*, S. 18.

3 Ebenda, S. 47.

4 William Shakespeare [1597]: *King Richard III*. Hg. v. A. Hammond. New York 1981, S. 318f.

mordet ihren Mann und dessen Geliebte Cassandra aus Eifersucht mit einer Doppeltaxt – »Wo ich erschlug, da stehe ich, bei vollbrachter Tat./Und also führte ich es auch – ich leugne es nicht –,/Daß keine Flucht und Abwehr des Geschicks mehr blieb./[...] /Und zweimal trifft mein Schlag ihn, zweimal schreit er auf/[...] /So liegt er da, und seine Seele würgt er aus./So wie er ausbricht einen scharfen Strahl von Blut,/Mit dunklem Sprühn purpurnen Taues trifft er mich. [...] /Ich jauchze auf. [...] Mit so viel Fluch und Übel füllte dieser Mann/Den Krug im Haus. Nun kehrt er heim und schlürft ihn selbst.«<sup>5</sup> Auch Medea vergiftet, von Rache und Verzweiflung getrieben, zunächst die Geliebte ihres Mannes – »Und nimmt den Schmuck sie, legt ihn an, so geht sie kläglich/zugrund, mit Haut und Haar, und jeder, der die Braut berührt; mit solchem Gift will ich die Gaben netzen«<sup>6</sup> – und ermordet zuletzt ihre eigenen Kinder – »Wird so mein Mann am tiefsten doch getroffen werden!«<sup>7</sup> Sie kann dem Verlangen nach Vergeltung nicht mehr standhalten, zu tief ist die Demütigung: »Ich weiß/welch gräßliches Verbrechen ich verüben will./Doch über meine Einsicht siegt das Herz, das für/die Menschen eine Quelle größten Unheils ist.«<sup>8</sup>

Das Böse zeichnet sich aus durch die dunkle Versuchung, die von ihm ausgeht, die Möglichkeit, »etwas aus sich zu machen«, wenn Tugendhaftigkeit solchen Weg versperrt hält; die Möglichkeit, Unrechtes zu vergelten. Es ist bedrohlich, weil es Entscheidung bedeutet, und deshalb so verlockend, weil es dementsprechend auch immer *möglich* und *wählbar* ist. Das Böse wird angetrieben von Habgier, von Neid und Rachsucht, es setzt ein Ziel. Sobald die Lust an diesem Ziel nun die Abscheu gegen das Verbrechen übersteigt, ist dem Bösen ein Grund gelegt, auf dem es gedeihen kann. In diesem Sinne beginnt Kant seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: »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>9</sup> Gemeint ist hier nicht irgendein Antrieb – egal wodurch hervorgerufen oder worauf gerichtet –, sondern »der auf die Erfüllung des Sittengesetzes gerichtete Wille«<sup>10</sup>. Solcher Wille kann das Böse insofern verhindern, als dieses *selbst* immer willentlich ist, Kant nennt einen Menschen demnach nicht darum böse, »weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen«<sup>11</sup>.

- 
- 5 Aischylos [ca. 458 v. Chr.]: *Orestie*. In: ders.: *Orestie/Agamemnon/Die Totenspende/Die Eumeniden*. Stuttgart 1959, S. 55.
- 6 Euripides [ca. 431 v. Chr.]: *Medeia*. In: ders.: *Tragödien*. Übers. v. Dietrich Ebener. Berlin 1972, S. 103.
- 7 Ebenda, S. 105.
- 8 Ebenda, S. 121.
- 9 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 1,2. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.)
- 10 Julian Nida-Rümelin [2006]: *Persönliche Schuld und politischer Wahn*. In: Detlef Horster (Hg.): *Das Böse neu denken*. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005. Weilerswist 2006, S. 65.
- 11 Immanuel Kant [1793]: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: ders.: *Werke in sechs Bänden*, Vierter Band: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 666/BA 5,6. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.)

Solche Motive nun sind es gerade, die Arendt – es wird auf den folgenden Seiten die Rede davon sein – dem Bösen abspricht. Kant nennt dieses Böse radikal, und zwar deshalb, weil es »den Grund aller Maximen« verderbe – jener, nach denen der Wille sich zu richten hat. Radikal also deshalb, weil es den Grund des Guten zerstört: So sei es »durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann«<sup>12</sup>. An Karl Jaspers schreibt Arendt 1951 in einem Brief zu der Frage danach, ob »moderne Verbrechen« noch in dieser Weise verstehbar seien: »Die abendländische Tradition krankt an dem Vorurteil, dass das Böseste, was der Mensch tun kann, aus den Lastern der Selbstsucht stammt, während wir wissen, daß das Böseste oder das radikal Böse mit solchen menschlich begreifbaren, sündigen Motiven gar nichts mehr zu tun hat.«<sup>13</sup>

Das Böse, dem wir uns heute gegenübersehen, hat ein neues Gesicht: Es wächst nicht in dieser Weise, ist nicht Teil des Menschen und breitet sich aus in ihm, bis es ihn ganz ausfüllt und beherrscht, bis es als er selbst gedeihen kann. Es ist ihm ganz im Gegenteil äußerlich, in seiner Ausdehnung nicht auf den einen Körper beschränkt, sondern flächendeckend dehnbar, wächst, ohne Grund und ohne Ziel. Es fragt nicht mehr, hat das Fragen ganz aufgegeben, und wenn es doch fragt – »Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?« – dann »fragt« es immerzu *mit einem Blinzeln*. Das Böse macht »Alles klein« und verkennt den Menschen, es lässt ihn sich auflösen in diesem Blinzeln, das Gleichgültigkeit ist.

---

12 Immanuel Kant [1793]: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 685 f/B 35ff./A 31, 32f.

13 Hannah Arendt [1951]: *Arendt an Jaspers*. In: Hannah Arendt/Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969. Hg. v. Lotte Köhler/Hans Saner. München 1985, S. 202. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Arendt an Jaspers*.)

### 3.1 »Und wenn ich meinen Finger nicht in die Male der Nägel lege, glaube ich nicht.«<sup>14</sup> Das Böse als Radikales

Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen. Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren muß.

*Hugo von Hofmannsthal: Der Brief des Lord Chandos*

Durch Hannah Arendts Denken des Bösen zieht sich ein scharfer Bruch: Zunächst verstanden als Radikales, wird es im weiteren Nachdenken als dasjenige bestimmt, dem Radikalität gerade abgeht. Arendt sieht sich, als sie 1951 in ihrer Schrift *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zuallererst vom radikalen Bösen spricht, durch den Nationalsozialismus mit einem Bösen konfrontiert, für das es noch keinen Namen gibt, das sich von allem vorherigen unterscheidet. Das Böse, das sich hier zeigt, ist nicht mehr konkretisierbar, ihm fehlt jedes Motiv und so kann es weder demjenigen zugeordnet werden, der die Tat beging, noch kann das Opfer als einzelnes ausgemacht werden. Arendt spricht davon, dass es »im Wesen des totalen Herrschaftsapparates und vielleicht in der Natur jeder Bürokratie liegt, aus Menschen Funktionäre und bloße Räder im Verwaltungsbetrieb zu machen und sie damit zu entmenschlichen«. Der Völkermord stelle – auch hierin zeige sich das neue und unbekannte Böse – »einen Angriff auf die menschliche Mannigfaltigkeit [dar], also auf ein Wesensmerkmal des Menschseins, ohne das wir uns Dinge wie Menschheit oder Menschengeschlecht nicht einmal vorstellen können«<sup>15</sup>, und stelle insofern das Menschsein selbst in Frage; trotzdem sei sogar dieser Begriff »zwar in gewissem Sinne zutreffend, aber nicht ausreichend, schon weil Völkermorde nicht beispiellos sind«. Angemessener schiene ihr der »aus dem englischen Imperialismus stammende Ausdruck ›Verwaltungsmassenmord«<sup>16</sup>.

Was hat Arendt nun also bewogen, dieses neue Phänomen »radikal« zu nennen? Die Taten, die der Totalitarismus hervorgebracht hat, scheinen die Existenz eines radikal neuen Bösen, das von Grund auf neu und Menschen und Welt als Ganze zu bedrohen imstande ist, bewiesen zu haben, und so war dies der erste Versuch, dieses neue Phänomen zu verstehen: Das Böse zu denken als Haltloses, das bis in die letzten Tiefen dringt: »Bis jetzt scheint der totalitäre Glaube, daß alles möglich ist, nur bewiesen zu haben, daß alles zerstörbar ist, auch das Wesen des Menschen. Aber in ihrem Bestreben, unter Beweis zu stellen, daß alles möglich ist, hat die totale Herrschaft, ohne es eigentlich zu wollen, entdeckt, daß es ein radikal Böses wirklich gibt und daß es in

14 Vgl. Die Bibel. Hg. v. der Deutschen Bibelgesellschaft. Übers. v. Martin Luther. Stuttgart 1985, S. 138. (Joh 20,25; im Folgenden zitiert als: Die Bibel.)

15 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München/Berlin 2017<sup>14</sup>, S. 391. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem*.)

16 Ebenda, S. 57f.

dem besteht, was Menschen weder bestrafen noch vergeben können. Als das Unmögliche möglich wurde, stellte sich heraus, daß es identisch ist mit dem unbestrafbaren, unverzeihlichen radikal Bösen, das man weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch geben mag und demgegenüber daher alle menschlichen Reaktionen machtlos sind; dies konnte kein Zorn rächen, keine Liebe ertragen, keine Freundschaft verzeihen, kein Gesetz bestrafen.«<sup>17</sup>

Dieses Böse kann nicht Teil der menschlichen Geschichte werden, von ihm kann nicht erzählt werden, weder kann es bereut noch kann es gesühnt werden; es unterbricht auf diese Weise die Geschichte, innerhalb derer der Mensch als Mensch erscheinen kann. »Stellt man sich angesichts dieser neuesten Ereignisse auf den Boden spezifisch abendländischer Geschichte, so kann man sagen: Dies hätte nicht geschehen dürfen, und zwar in dem Sinn, in dem Kant meinte, daß während eines Krieges nichts geschehen dürfe, was einen späteren Frieden schlechthin unmöglich machen würde.«<sup>18</sup> In der Vorlesung *Some Questions of Moral Philosophy* wird Arendt einige Jahre später sagen, der Krieg habe »alle moralischen Kategorien« hinter sich gelassen, »alle juristischen Normen« gesprengt: »Ich habe gewöhnlich gesagt, daß dies etwas ist, das niemals hätte geschehen dürfen; denn die Menschen werden unfähig sein, es zu bestrafen oder zu vergeben.«<sup>19</sup> »Das hätte niemals geschehen dürfen« meint nicht, so ist im Totalitarismus-Buch zu lesen, »daß wir dies nicht wiedergutmachen können (denn gutmachen kann man ohnehin niemals, wo Menschen wirklich handeln), sondern daß wir dies nicht verantworten können. Politisch übernimmt jede Regierung eines Landes die Verantwortung für das, was die vorhergehende getan hat, auch wenn sie trachtet, es rückgängig zu machen. Ohne eine solche Übernahme gäbe es keine geschichtliche Kontinuität. Menschlich müssen wir weitgehend Verantwortung auch für das übernehmen, was Menschen ohne unser Wissen und Zutun irgendwo in der Welt verbochen haben [...].«<sup>20</sup> Das Böse ist hier also in diesem Sinne radikal: Es unterbricht die Menschengeschichte, zerstört *die Menschen an sich*: »[W]ir können [...] feststellen, daß dieses radikal Böse im Zusammenhang eines Systems aufgetreten ist, in dem alle Menschen gleichermaßen überflüssig werden.«<sup>21</sup>

- 
- 17 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München 1996<sup>5</sup>, S. 942. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*.)
- 18 Ebenda, S. 945f.
- 19 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hg. v. Jerome Kohn. Übers. v. Ursula Ludz. München/Berlin 2016<sup>11</sup>, S. 17. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Über das Böse*.) Christian Volk unterstreicht diesen Ausspruch: »Wenn das Verstehen die Voraussetzung ist, sich mit der Welt zu versöhnen, d.h. sich in dieser Welt heimisch zu fühlen, könnte die Ungeheuerlichkeit des in Auschwitz geschehenen Bösen diesen Weg für alle Zeit versperren.« (Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts »Banalität des Bösen«*. Berlin 2005, S. 59; im Folgenden zitiert als: Christian Volk: *Urteilen in dunklen Zeiten*.)
- 20 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 945f.
- 21 Ebenda, S. 942.

Auf welche Weise geht diese Abschaffung der Menschen im Totalitarismus vor sich? Dasjenige, das die Menschen als Menschen erscheinen lässt, das sie in ihrer Einzigartigkeit zeigt, ist ihre Natalität, ihre Fähigkeit, Neues zu beginnen. Diese menschliche Spontaneität nun ist es auch, die es unter totaler Herrschaft nicht geben darf, da sie jedes Selbstverständliche allein dadurch in Frage stellt, dass sie als *Immer-Neue* niemals und nirgendwo eingereicht werden kann. Verunmöglicht wurde sie innerhalb dieses Systems in zweierlei Weise: Durch die Erklärung eines notwendigen Verlaufs der Geschichte, die jedes spontane Eingreifen überflüssig machte sowie die Unterbindung der Möglichkeit spontaner Handlungen durch die Abschaffung der Menschen selbst, deren Existenz in dieser Weise als gleich zum Notwendigen und Allgemeinen erklärt worden ist. Hier ist der Mensch wie die Geschichte selbst bloß natürlicher Verlauf und nur noch Teil, niemals mehr einzeln und ein Selbst; eingereicht in den ewigen Lauf der Dinge ist er zufällig in diese Welt geworfen, in der er fortan zu über-leben versucht, und es *Leben* nicht mehr geben kann.

### 3.1.1 »Die Welt wird enger mit jedem Tag.«<sup>22</sup> Das radikal Böse als Zerstörung der Einzelheit der Geschichte

Um die Menschen als Einzelne unmöglich zu machen, soll der Verlauf der Geschichte als notwendig und unabänderlich erscheinen. Arendt hebt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* hervor, dass jedes Denken einer Selbstverständlichkeit, das also im genannten Sinne vor eine Notwendigkeit stellt, dies tut; so handle es sich bei den »von Marx und Darwin vorgezeichneten Ideologien [...] keineswegs um einen Gegensatz [...], sondern darum, daß sich ein unwiderstehlicher Bewegungsprozeß sowohl der Natur wie der Geschichte bemächtigt hat.«<sup>23</sup> Die Ideologie muss vereinheitlichen, was niemals eines ist, stellt die *eine* Idee an die Stelle der Vielheit der Einzelnen. Marx geht mit seinem »Entwicklungsbegriff«, so Arendt in *Von Hegel zu Marx* »dem ideologischen Prozess-Denken« ein Vorbild, »aus dem sich schliesslich das totalitäre Zwangsfolgen aus einer Prämisse ergibt. Erst in diesem reißt der Faden der Tradition wirklich und dieser Riss ist ein Ereignis, das niemals aus Gedankenvorgängen oder ideengeschichtlich nachweisbaren Einflüssen »erklärt« werden kann. Betrachten wir diesen Riss unter dem Gesichtspunkt des Weges von Hegel zu Marx, so können wir sagen, dass er in dem Augenblick eintritt, wenn nicht die ›Idee‹, aber die aus der Idee entfesselte Logik ›die Massen ergreift‹.«<sup>24</sup>

Gewiss hat Marx seine Theorie zum Fortschritt nicht aufgestellt, um eine Selbstverständlichkeit zu schaffen: In seiner Umdeutung des Hegel'schen Prozessdenkens ging es ihm vielmehr darum, das scheinbar selbstverständliche Ausbeutungsverhältnis, in dem sich Proletariat und Kapital gegenüberstanden, zu erhellen und zu überwinden.

22 Vgl. Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*. In: ders.: Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann. Frankfurt a.M. 1994, S. 299. (Im Folgenden zitiert als: Franz Kafka: *Ein Bericht für die Akademie*.)

23 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 953.

24 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*. In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Sechster Band: The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs. Hg. v. Barbara Hahn/James McFarland. Göttingen 2018, S. 97. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Von Hegel zu Marx*.)

Sein Historischer Materialismus sollte den Menschen wieder zu sich selbst zurückbringen, indem er ihn von einem Glauben befreien sollte, der ihn handlungsunfähig machte. Dementsprechend sprach er von der Religion als dem »Opium des Volks«<sup>25</sup>, da sie den Menschen über sein Elend hinwegtröste, indem sie das bessere nach dem Tod verspreche. In dieser Weise werde er davon abgehalten aufzubegehren und ruhiggestellt. Sein Materialismus ist also als Ablehnung des Göttlichen zu verstehen: Der Mensch »ist, was er ißt«<sup>26</sup>, wie Feuerbach drastisch formuliert, *wirklich* ist allein das Weltliche und Materielle und auf dieses muss das Handeln sich richten.<sup>27</sup> Hegel hingegen habe die Welt von oben betrachtet, da er die Idee – das Geistige – als dasjenige begriff, von dem alles andere sich ableiten ließe. Marx aber hielt die materielle Wirklichkeit für das in diesem Sinne erste und alles Geistige für sekundär.

Arendt schreibt in *Von Hegel zu Marx*, Marx habe »seinen Weg zu Hegel [...] als eine Umstülpung [...] formuliert«. Auffallend scheint ihr an dieser Selbsteutung, dass solche Umstülpung ja immer »nur innerhalb eines Vorgegebenen, das als solches erst einmal akzeptiert werden muss, vonstatten gehen kann«. So übernehme Marx Hegels Dialektik, lasse den Geschichtsprozess aber »nun von der Materie statt vom Geist her«<sup>28</sup> beginnen. Marx habe – so wie auch Nietzsche in seiner »Umkehrung der Werte« bei Platon – den Rahmen der Tradition übernommen, gleichzeitig aber dessen Autorität geaugnet.<sup>29</sup> Methoden aber, so sagt sie weiter, sind niemals beliebig und bestimmen »nicht nur das Wie des Zugangs, sondern auch das Was des Gefundenen« und so war

25 Karl Marx [1844]: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: MEW (1). Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1964<sup>5</sup>, S. 378.

26 Ludwig Feuerbach [1864-66]: *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt*. In: ders.: *Gesammelte Werke, Kleinere Schriften IV, Elfter Band*. Hg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin 1972, S. 27.

27 Sicherlich konzentriert sich diese Deutung Arendts auf den einen Gedanken, dass in der Marx'schen Umdeutung von Hegels Prozessdenken eine große Gefahr für das Einzelne liegt; im *Denktagebuch* heißt es: »Es gibt nur einen wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Marx, der allerdings katastrophal entscheidende Bedeutung hat, und das ist, dass Hegel seine weltgeschichtliche Betrachtung nur auf die Vergangenheit projizierte und in der Gegenwart als ihrer Vollendung ausklingen ließ, während Marx umgekehrt sie »prophetisch« auf die Zukunft projizierte und die Gegenwart nur als Sprungbrett verstand. So empörend Hegels Zufriedenheit mit den gegenwärtig bestehenden Zuständen erscheinen mochte, so richtig war sein *politischer* Instinkt, seine Methode in dem zu halten, was rein kontemplativ erfassbar ist, und sie nicht zu benutzen, um dem politischen Willen Zwecke zu setzen oder die Zukunft für ihn scheinbar zu bessern.« (Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 72.)

Eine gründlichere Auseinandersetzung mit Arendts Marx-Kritik unter Berücksichtigung des gesamten Marx'schen Werkes – das sich an zahlreichen Stellen weder als Prozessdenken versteht noch den Menschen ganz auf das Materielle beschränkt (vgl. dazu u.a.: Karl Marx: *Die Judenfrage* [1843]. In: ders./Friedrich Engels: MEW (1). Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1968, S. 356, 360) – wäre hier sicherlich interessant, würde aber im Rahmen meiner Fragestellung zu weit führen. Von dem hier betrachteten Gedankenbruchstück – einer notwendig fortschreitenden Geschichte – lässt sich im Weiteren sinnvoll ausgehen.

28 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*, S. 94. Bei Marx heißt es in einem Brief: »Immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu ertrinnen gedachte.« (Karl Marx [1837]: *Brief an den Vater in Trier*. In: ders./Friedrich Engels: MEW (40). Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1968, S. 10.)

29 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*, S. 95.

die schwere Rache möglich, die auf Marx' »Übernahme« folgte: »Die Dialektik zur Methode machen, hiess, sie von den Inhalten zu befreien, die sie in Schranken gehalten und an substantielle Wirklichkeit gebunden hatte. Dadurch wurde das Prozessdenken ermöglicht, das so charakteristisch für die Ideologien des 19. Jahrhunderts ist und das schliesslich in der vernichtenden Logik totalitärer Herrschaftsapparate mit ihrer von keiner Realität mehr zu hemmenden Gewalt geendet hat.«<sup>30</sup> Die Logik, die jedem notwendigen Verlauf innewohnt, macht die Frage überflüssig, da das Unabänderliche zu befragen als sinnlos gelten muss. Solche Logik kann niemals eine Einzelne als Einzelne ergreifen, denn diese ist, im Moment da das Notwendige an den Platz der Menschengeschichte tritt, als Mensch nicht mehr in der Welt: *Sie ist Masse geworden.*

Ist der Mensch erst einmal ausgetreten aus sich selbst und Allgemeinheit geworden, ist totalitäre Herrschaft möglich. Als »Wesen« solcher Herrschaft bestimmt Arendt den Terror, der jede menschliche Handlung verhindert, die »sich bewegende Geschichte oder Natur« aber befreit. »Sofern – nach dieser Ideologie – Natur und Geschichte Kräfte sind, denen bis zu einem bestimmten Grad Menschen immer unterworfen sind, können sie, wenn ihnen ein politischer Körper konstituiert werden soll, nur als Zwang verstanden und realisiert werden.«<sup>31</sup> Die Kräfte von Natur und Geschichte, denen die Menschen von jeher unterworfen sind, werden hier in die Politik getragen, wodurch »nicht nur die menschliche Freiheit aus dem politischen Bereich ausgeschaltet, sondern direkt das von Natur oder Geschichte Gezwungenwerden zur Grundlage des gesamten Lebens gemacht [worden ist].«<sup>32</sup> Arendt vergleicht den Zwang, der in Marx' Fortschrittsglauben liegt, in ihrem *Denktagebuch* mit dem Schwimmen in einem Strom, das den Anschein gibt, einem bloßen Sich-treiben-Lassen überlegen zu sein, die Bewegung aber letztlich doch nur beschleunigt: »Marx: Da er [sc. der Mensch], Hegel folgend, im Strom schwimmen kann und das Schwimmen offenbar eine Aktivität gegenüber dem blossen Strömen und Verströmen des Flusses des Weltgeschehens ist, kommt er auf den naheliegenden Gedanken, dass der Schwimmer dem Strömen überlegen sein muss und er, versteht er nur die Gesetze des Strömens, das Fliessen in bestimmte Bahnen lenken kann; dies natürlich nur *innerhalb* der Stromgesetze, die ja zugleich auch die Schwimmgesetze sind. Die Vergeblichkeit des Marxschen Versuches: Der Schwimmer beschleunigt nur seinen eigenen Untergang. Die Frage ist gerade, wie man das Schwimmen im Strom überhaupt vermeiden kann.«<sup>33</sup>

Was sich hier in der Analyse totalitärer Herrschaft zeigt, ist aber keinesfalls als auf diesen Gegenstand beschränkt zu verstehen. Der ungehaltene Fortschritt sowohl der uns umgebenden Welt als auch der Menschen selbst ist unserer Zeit nicht unbekannt, eher wohl: erreicht heute seine – vielleicht – vollste Ausprägung. Oliver Marchart schreibt: »Wenn nun irgendetwas die heutige Situation charakterisiert, dann daß sie sich präsentiert unter dem Zeichen der *Unmöglichkeit jedes Neuanfangs*. Seit Margaret

30 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*, S. 96.

31 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 15.

32 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 955.

33 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 44f.

Thatchers Stehsatz ›There is no alternative‹ zum internationalen Slogan der Neoliberalisierung wurde, herrscht eine Ideologie politischer Alternativlosigkeit, die historisch wohl ihresgleichen sucht. Die Alternativentwürfe der Aufklärung des achtzehnten, der Emanzipationsbewegungen des neunzehnten und progressiven Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts sind untergegangen, und nicht einmal die präsäkulare trügerische Hoffnung auf ein besseres Jenseits ist geblieben. Stattdessen sind wir mit einer Phalanx aus scheinbar konservativen, sozialdemokratischen, liberalen und grünen Parteien konfrontiert, die sich alle auf eine einzige hegemoniale Ideologie geeinigt haben, die da lautet: Es gibt kein Leben jenseits neo-liberaler Marktwirtschaft.«<sup>34</sup> Dieses System aber ist eines, das niemals stillsteht: Vielmehr ist es immer gerichtet auf das Bessere und macht durch dieses alternativlose Weiter jedes Anhalten und Neudenken unmöglich. Hierin zeigt sich meines Erachtens der heutige, leise, weil selbstverständliche, aber deshalb nicht weniger »reißende Strom übermenschlicher, natürlicher oder geschichtlicher Kräfte«<sup>35</sup>, der eine Rettung vor der Unüberschaubarkeit der Welt zu bieten scheint. Einen selbstverständlichen Glauben an das ›Gute‹ des Fortschritts muss Arendt also in diesem Sinne für gefährlich halten, weil er von der Frage nach dem Einzelnen wegtreibt. Gut ist nicht einfach ein Weiter und Besser, sondern ist die In-Frage-Stellung des Guten selbst.

1940 schreibt Walter Benjamin in seiner *IX. Geschichtstheese* – die er mit anderen Schriften auf seiner Flucht Hannah Arendt übergab – einige Zeilen über den Sturm des Fortschritts, der jeden Widerstand unmöglich zu machen scheint. Er spricht dort von einem Engel der Geschichte, der sich »von etwas entfernt, worauf er starrt«<sup>36</sup>. Augen und Mund dieses Engels sind weit aufgerissen, während sich ihm die Vergangenheit zeigt als »einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft«. Dieser Geschichtsenkel möchte dasjenige, das ihn da antreibt und niemals innehalten lässt, aufhalten, aber es weht ein Sturm, der ihn »unaufhaltsam in die Zukunft treibt, der er den Rücken kehrt« – und so bleibt ihm nichts weiter als sein Starren. »Das« – und so enden Benjamins Zeilen – »was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.«<sup>37</sup> Fortschritt wird von Benjamin hier in seiner Gewalt und Unaufhaltsamkeit dargestellt, gilt uns aber heute ganz im Gegenteil zumeist als etwas Positives. Diese Haltung gegenüber dem Fortschritt ist vor allem in der Arbeitswelt, sowohl im Hinblick auf die Produktivität der Arbeit selbst als auch auf die Selbstoptimierung der Arbeitenden – während und außerhalb der Arbeitszeit – zu beobachten. Sie zeigt sich auch in den Wissenschaften, in denen alles als Schon-Überholtes und Zu-Überholendes erscheint. In *Vom Leben des Geistes* bezeichnet Arendt »die Idee des unbegrenzten Fortschritts des 17. Jahrhunderts« als den »ersten völlig neuen Gedanken, den das neue Zeitalter brachte« und der »ein paar Jahrhunderte später zum beliebtesten Dogma *aller* Menschen wurde, die in einer

34 Oliver Marchart [2005]: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien 2005, S. 25. (Im Folgenden zitiert als: Oliver Marchart: *Neu beginnen*.)

35 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 19.

36 Walter Benjamin [1942]: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 697f.

37 Ebenda.

wissenschaftlich orientierten Welt leben«<sup>38</sup>. Auf eine im Gedanken des Fortschritts liegende Gefahr wird zunehmend hingewiesen<sup>39</sup> – allerdings überwiegend mit dem Ziel, die fortschrittliche Idee wieder stark zu machen.

Einen Versuch in diese Richtung unternimmt Amy Allen: In *Das Ende des Fortschritts* formuliert sie eine Kritik an den »Ideen historischen Fortschritts und historischer Entwicklung, sozialer Evolution und soziokulturellen Lernens«<sup>40</sup> innerhalb der Kritischen Theorie. Allen möchte keine Kritik am Fortschritt üben, vielmehr dessen Ideale »von innen her radikal transformieren«<sup>41</sup>. Ihr Buch wendet sich konkret gegen »eine developmentalistische, progressive Lesart der Geschichte – unter der Europa oder ›der Westen‹ als aufgeklärter oder entwickelter erscheint als Asien, Afrika, Lateinamerika, der Mittlere Osten und so weiter – und die sogenannte zivilisatorische Mission des Westens, die der Rechtfertigung von Kolonialismus und Imperialismus gedient hat«<sup>42</sup>. Sie formuliert die These, dass »die Herangehensweise der Kritischen Theorie an die Normativitätsbegründung radikal transformiert werden muss, wenn sie selbst dekolonisieren und damit wahrhaft kritisch sein soll«<sup>43</sup>. Nach Allen benötigt die Kritische Theorie eine

38 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 36.

39 In der Philosophiegeschichte hat die Kritik daran, das Philosophieren selbst als In-der-Geschichte-Stehendes zu begreifen, also als ein Nachdenken, das sich innerhalb eines Fortschreitens einzuordnen oder abzugrenzen hat, im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts begonnen. (Vgl. Martin Saar [2018]: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*. In: Christoph Demmerling et al. (Hg.): *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (67/1/2019), S. 7; im Folgenden zitiert als: Martin Saar: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*.) Eine Möglichkeit des Bezuges, den das Denken zu seiner Zeit haben kann, bezieht sich »von heute aus [...] auf das frühere« und begreift letzteres als eines, durch das es selbst »erst möglich gemacht wurde« (Ebenda, S. 3); als wichtigster Vertreter dieses Denkens muss wohl Hegel gelten. Eine »skeptischere Beschreibung oder Lesart« versteht diesen Bezug auf die Vergangenheit »als Abhängigkeit und Tiefenprägung [...], die ein Heraustreten aus dem Bannkreis des Vergangenen« (Ebenda, S. 5) verhindert. Die wichtigsten Vertreter dieses Denkens sind Adorno, Marcuse und Horkheimer. In dieser kritischen Theorie »wendet [die Philosophie] sich gegen das Denken der Zeit, wo es nichts anderes ist als Ausdruck der Herrschaft« und Wiederholung, nimmt sich dadurch aber nicht aus jedem Bezugsrahmen, sondern achtet nur genau darauf, wann es bloß die herrschenden Ideen nachredet. Ein solches Denken, das das Schon-Gedachte ernst nimmt und immer wieder neu weiterdenkt und hinterfragt, sich aber niemals auf Selbstverständlichkeiten einlässt und sich so in einen blinden Fortschritt einreicht, scheint mir Arendts mindestens verwandt zu sein. Der Unterschied liegt wohl darin, dass die Kritische Theorie »das Problem der Gegenwart von der Zukunft her« (Ebenda, S. 13) denkt, wobei Arendt versucht, die Gegenwart in der Gegenwart zu denken, die sich gerade dadurch jeder Selbstverständlichkeit verweigert, dass sie das Einzelne vom Einzelnen aus bedenkt. Der Verlust der Gegenwart scheint der Preis beider Bewegungen – jener auf die Zukunft und jener auf die Vergangenheit gerichteten – zu sein: Saar spricht in diesem Sinne von einem »Verlust der Anbindung an die Gegenwart selbst, die nun nur noch Ort der Rückwärtsgerichtetheit oder nur noch Schauplatz erst zu führender Kämpfe ist« (Ebenda, S. 14.). Auf welchen Wegen ein Denken der Gegenwart in *der Gegenwart* möglich sein kann, wird im Folgenden zu zeigen sein.

40 Amy Allen [2016]: *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*. Übers. v. Frank Lachmann. Frankfurt a.M. 2019, S. 33. (Im Folgenden zitiert als: Amy Allen: *Das Ende des Fortschritts*.)

41 Ebenda, S. 265.

42 Ebenda, S. 34.

43 Ebenda.

Konzeption von Fortschritt, da sie sowohl auf die Zukunft gerichtet sein müsse, um eine Hoffnung bereit zu halten und Orientierung zu geben und zugleich auf die Vergangenheit, um zu zeigen, dass die normativen Ideale das Ergebnis von Entwicklungs- oder Lernprozessen seien.<sup>44</sup> Das Problem der Art ihrer Gerichtetheit auf die Vergangenheit liege darin, dass sie »den europäischen Entwicklungspfad als normativ und nichteuropäische Kulturen und Bevölkerungen als weniger entwickelt oder nicht- beziehungsweise vormodern betrachten,« so dienten »Fortschritts- und Entwicklungstheorien der Geschichte als ideologische Rationalisierung und Rechtfertigung eines anhaltenden Rassismus, Neorassismus, Kolonialismus und Neoimperialismus«<sup>45</sup>. Die Kritik am Fortschritt ist hier nicht darin begründet, dass dieser immer auslässt – nämlich die Einzelnen als Einzelne – sondern darin, dass er *bestimmte Gruppen* nicht miteinbezieht und diese durch sein Einordnen in eine Entwicklung stark abwertet. Auf der anderen Seite sind die Gedanken aber auch verwandt: Durch ihr fortschrittliches Geschichtsverständnis versuchten »[b]ritische und europäische Denker des 18. Jahrhunderts, sich die ihnen aus Kolonien in der Neuen Welt übermittelten Informationen verständlich zu machen. [...] Daraufhin haben sie eine Reihe von Stadien postuliert, die die Menschheit durchlaufen musste, um von dort aus zu der zivilisierten kommerziellen Gesellschaft des Europas des 18. Jahrhunderts zu gelangen.«<sup>46</sup> Darin also sind sie verwandt, dass sich Allens Kritik an dieser Stelle auch gegen eine Verallgemeinerung richtet, die das Einzelne in einen einzigen Ablauf zu integrieren versucht und dadurch dieses Einzelne zwangsläufig übergehen muss.

Allen kritisiert hier ein Verständnis, das Fortschritt als Rechtfertigung benutzt, und möchte so einen neuen Begriff denken, der *alle* Menschen miteinbezieht. Auch Arendt geht es nicht um eine grundsätzliche Infragestellung des Fortschritts, wenn sie auch in eine andere Richtung denkt: Bedrohlich scheint ihr an der fortschreitenden Technik nicht der Fortschritt selbst, sondern die Weise, wie er unseren Blick auf die Menschen und die Welt – grundsätzlich, unabhängig von den je Betroffenen – verändert. Wenn die Menschen sich selbst nur noch als Verbesserer und Verbesserbare denken, verlieren sie dasjenige, das sie gerade als Menschen ausmacht – sich selbst als absolut Verschiedene und die Möglichkeit des Neuanfangs, die darin liegt – und können sich nur noch der selbstverständlichen Entwicklung einspeisen. Im *Denktagebuch* heißt es: »Die Welt verändern zu *wollen*, d.h. das Verändern aus der Sphäre des Handelns in die des Tuns zu übertragen, wäre komisch – weil man ja gerade das per definitionem Veränderliche ändern will –, wenn es nicht möglich wäre. Indem man dem Handeln Zwecke vorschreibt (d.h. es hindert, seinen Sinn zu entfalten), macht man es zum Tun und entfernt gerade das Element des Veränderlichen. In anderen Worten: Das ›Verändern der Welt‹ läuft immer darauf hinaus, Menschen am Handeln und am Verändern definitiv zu hindern. Wir erreichen dann eine Welt, der man höchstens noch Gegenstände hinzufügen kann, bis der allgemeine Überdruß am Gegenständlichen dazu führt, alle Gegenstände zu vernichten – die scheinbar (als Gegenstände) dem freien, handelnden Verändern im

44 Amy Allen [2016]: *Das Ende des Fortschritts*, S. 43f.

45 Ebenda, S. 49.

46 Ebenda, S. 53.

Wege stehen.«<sup>47</sup> Jedes Verändern-Wollen muss mit der Frage abgeschlossen haben, um sich auf ein Ziel richten zu können, das immer in der Zukunft liegen muss. Es wendet sich willentlich von der gemeinsamen Frage ab, in der aber Veränderbarkeit einzig möglich ist. Ein Denken, das immer nur Bessermachen will, muss die Menschen also von sich selbst und so auch von der menschlichen Welt abrücken. In der *Vita activa* spricht Arendt von solcher Weltflucht, davon, dass »die von Menschen errichtete Welt von der Erde weg in den Himmel sich streckt, von dem Himmel weg in das Weltall greift, in die Nachbarschaft von Sonne, Mond und Sternen«<sup>48</sup>.

Bruno Latour spricht in seinem *Terrestrischen Manifest* von eben diesem Phänomen; dort heißt es: »Den modernen Wissenschaften in ihren Anfängen ist die in der Tat revolutionäre Idee zu verdanken, die Erde als Planeten unter anderen aufzufassen, eingetaucht in ein unendlich gewordenes Universum von im Kern ähnlichen Körpern.« Eine Idee, die bedauerlicherweise »leicht pervertierbar« sei: »Aus der Tatsache, dass man den Planeten von der Erde aus als einen fallenden Körper im unendlichen Universum verstehen kann, schlussfolgern einige Köpfe, man müsse, wolle man begreifen, was auf diesem Planeten geschieht, notwendig den *Blickpunkt des unendlichen Universums* einnehmen. [...] Von diesem Großen Draußen aus wird die ursprüngliche altehrwürdige Erde von nun an erkannt, gewogen und beurteilt.«<sup>49</sup> Angesichts dieser Entwicklungen nun, heißt es bei Arendt weiter, würden die Menschen meinen, das Denken sei – und könne nur – hinter Wissenschaft und Technik zurückbleiben, obwohl es ihnen doch »immer um Jahrzehnte vorausgeeilt«<sup>50</sup> sei: »Denn die Wissenschaft hat nur verwirklicht, was Menschen geträumt haben.« Diese Errungenschaften der Forschung scheinen dem Menschen dazu zu dienen, »dem Gefängnis der Erde zu enttrinnen«<sup>51</sup> und die »Versuche, Leben in der Retorte zu erzeugen oder durch künstliche Befruchtung Übermenschen zu züchten« zielten darauf, dass »menschliche Gestalt und Funktionen radikal »verbessert«<sup>52</sup> würden. Die Frage, ob dieser Weg beschritten werden solle, sei aber von den *Wissenschaften selbst* »unbeantwortbar« deshalb, weil »es im Wesen der Wissenschaften lieg[e], jeden einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen«<sup>53</sup>. Die Menschen aber können sich gerade in dieser Frage als Menschen in die Welt bringen, wir können fragen, »ob wir unsere [...] wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung [sc. der Wunsch, die menschliche Gabe der Freiheit umzutauschen gegen Selbst-Geschaffenes und also Kontrollier- und Verbesserbares] zu bestätigen wünschen«. Arendt spricht hier von einer »Rebellion des Menschen gegen sein eigenes Dasein«<sup>54</sup>. Diese Gedanken werfen ihr Licht unbeirrbar

47 Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 285.

48 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 7.

49 Bruno Latour [2017]: *Das terrestrische Manifest*. Übers. v. Bernd Schwibs. Berlin 2018<sup>2</sup>, S. 81. (Im Folgenden zitiert als: Bruno Latour: *Das terrestrische Manifest*.)

50 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 8.

51 Ebenda, S. 8.

52 Ebenda, S. 9.

53 Ebenda, S. 10.

54 Ebenda.

auf unser Heute; denken wir nur an die Ideen des Posthumanismus oder ›intelligente‹ Maschinen.

Auch Benjamins Engel der Geschichte kann für unseren Stand heute eintreten, sind wir doch in diesem Sinne ständig Getriebene in die Zukunft und die Entwicklung. Das unaufhörliche Suchen nach weiterer Optimierung führt unweigerlich dazu, dass das Jetzt-Sein an Bedeutung verliert, welches ernst zu nehmen hieße, das Gegebene – jetzt – zu hinterfragen, sich jetzt in einen Bezug zu setzen. Es führt dazu, dass nicht mehr einzelne Menschen ihre Gegenwart befragen und sie so überhaupt erst zu einer Menschen-Zeit machen, sondern sich vielmehr immer schon in einem Später befinden, als ewig verbesserbare Menschenkörper. Zugleich befinden wir uns noch in der Vergangenheit – so wie auch der Blick des Angelus Novus dorthin starrt, allein auf das Vergangene, das da Trümmer auf Trümmer häuft – und werden in diesem Starren handlungsunfähig; trauen uns kein Urteil mehr zu und machen es so gleichermaßen unveränderbar und unhinterfragbar. In gewisser Weise ist Benjamins Engel – und sind auch wir – aus der Zeit gefallen, verweht zwischen zwei: dem schon Vergangenen und dem noch Kommenden. Die Notwendigkeit, die der Fortschritt lautstark verkündet, schreitet unbeirrt vorwärts und muss die Gegenwart so ständig auslassen: Was jetzt ist, ist immer schon gedacht als Im-Fortschritt-Begriffenes. Der Mensch aber – vielmehr die Menschen, jeder je Einzelne – schreitet in eben dieser Weise auch an sich selbst vorbei, vergisst sich und verweht. Der Fortschritt treibt, er ist ein Sturm, eine Naturgewalt: Der Mensch kann nichts weiter tun, als das von ihm In-Bewegung-Gesetzte zu sehen und sich immer sogleich wieder von ihm zu entfernen. Auch der Sturm unserer Zeit ist ein in dieser Weise Angestarrter: Er ist die Selbstverständlichkeit, mit der alles Einzelne ins Allgemeine – und so Verbesserbare – getrieben wird. Arendt betont immer wieder, dass diese treibende Kraft darin liegt, dass wir das menschliche Denken dem wissenschaftlichen unterzuordnen versuchen und dem Guten auf diesem Wege die Absage erteilen: »Wird die Erfahrung der ständigen Berichtigung in der wissenschaftlichen Forschung verallgemeinert, so führt sie zu dem merkwürdigen ›immer besser‹, ›immer wahrer‹, das heißt, in die Grenzenlosigkeit des Fortschritts, die als solche zugeht, daß das Gute und das Wahre unerreichbar sind.«<sup>55</sup>

Nun geht es Arendt mitnichten darum, für Stagnation oder Konservatismus zu plädieren, das gerade nicht: Die Frage ist vielmehr, wie ein Handeln – eines, das die Handelnde und das Jetzt meint – möglich sein kann. Was vergessen wir – vielleicht auch: *wen* lassen wir zurück – wenn wir in dieser Weise immer schon *für* und so *in* der Zukunft denken? Inwiefern muss jedes echte Fragen in Jaspers Sinne immer »ganz gegenwärtig« sein? Ein Denken, das die Pluralität der Menschen mit-denkt, kann nicht schon in der Zukunft sein, sondern muss an die Sprechenden und ihre Zeit gebunden bleiben. Ein solches Denken würde die absolute Verschiedenheit der Menschen ernst nehmen und ihre je eigene Deutung der Vergangenheit, die dann nicht als Unveränderbare zum (Er-)Starren führen, sondern *ermöglichen* würde, diese als »Zeitschichten [wahrzunehmen], die sich überlagern, verzweigen, verdicken oder verdünnen, eng an anderen Schichten gelagert«<sup>56</sup>, wie Martin Saar schreibt. Selbst dieses Bild aber »dürfte noch

55 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 64.

56 Martin Saar [2018]: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*, S. 15.

zu verdinglichend sein«, heißt es weiter, und mit Bezug auf Bergson und Benjamin: »Das angemessenere Bild wäre wohl eher eines der miteinander kommunizierenden Zeitströme, die sich von hinten, aus der Vergangenheit kommend, nach vorne, in die Zukunft fließend, in einem selbst hochbeweglichen Feld verlieren.«<sup>57</sup> Die Aufgabe innerhalb dieser Bewegungen wäre es dann, herauszufinden, was heute an der Zeit ist, welche Fragen heute drängend sind, und diese dann in den gemeinsamen Raum zu stellen. Solches Fragen wehrt sich gegen Festgeschriebenes, es weigert sich, sowohl das Vergangene als auch das Zukünftige als Unveränderbares und schon Gesetztes anzuerkennen und die Gegenwart als etwas herzugeben, das zunächst der einen, dann schon der anderen Zeit zugehört. Es ist eine unaufhörliche »Unruhe im Denken, das nicht stillstehen will, weil sein Gegenstand, seine Zeit, es auch nicht tut«<sup>58</sup>.

Das Bild eines Menschen, der, bestürmt sowohl vom Zukünftigen als auch vom Vergangenen, versucht, »ganz gegenwärtig«<sup>59</sup> zu sein, erinnert an eine andere Geschichte, die auch Hannah Arendt mehrfach kommentiert<sup>60</sup>: Kafkas *Beschreibung eines Kampfes*. Es wird erzählt von einem »Er«, der »bedrängt« wird von »zwei Gegnern«<sup>61</sup>: Die Kraft, die ihn von vorne rückwärts drängt, unterstützt ihn scheinbar im Kampf gegen jene, die ihn von hinten vorwärts drängt und umgekehrt. Doch da es ja nicht nur diese beiden gibt, sondern auch ihn selbst, ist diese Unterstützung »nur theoretisch«. Die Zukunft drängt die Vergangenheit ins Vergangene und sagt: Du bist bereits vergangen und bist, was du bist. Die Vergangenheit schiebt die Zukunft nach vorn und sagt: Du bist erst in der Zukunft und bist, was du sein wirst. Was aber will dieser Gegenwärtige, »wer kennt

57 Martin Saar [2018]: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*, S. 15.

58 Ebenda, S. 20.

59 In einer Aufzeichnung in den Denktagebüchern heißt es: »Verglichen mit der vergangenen Ewigkeit, die war, bevor wir waren, und mit der zukünftigen Ewigkeit, die sein wird, nachdem wir gewesen sind, ist unsere gesamte Existenz hier reine Präsenz. Wirklich leben heisst, diese Gegenwart realisieren [...] und sie sich nicht in Vergangenheit und Zukunft auseinander schlagen lassen.« (Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 9.)

In einem Brief an Jaspers schreibt sie zu seinem Ausspruch »Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.« (Vgl. Kap. II/ Fußnote 114): »Dieser Satz traf mich mitten ins Herz.« (Hannah Arendt [1950]: *Arendt an Jaspers*, S. 189.)

60 Vgl. u.a.: Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 198ff./Hannah Arendt [1961]: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2016<sup>4</sup>, S. 11ff. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*.)

61 Franz Kafka [1912]: *Beschreibung eines Kampfes: Novellen, Skizzen, Aphorismen*. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelbänden*. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a.M. 1954, S. 300; zitiert nach: Hannah Arendt: *Verstehen und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München 2016<sup>4</sup>, S. 11. (Im Folgenden zitiert als: Franz Kafka: *Beschreibung eines Kampfes*.)

Auf diese Ähnlichkeit macht auch Maike Weißpflug aufmerksam. Sie deutet so: »In Benjamins Bild gesprochen lässt sich Arendts Kafka-Interpretation wie folgt lesen: Es gilt, angesichts historischer Katastrophen, nicht bei dem Schrecken, der Hilflosigkeit des Engels zu verharren, sondern der Ohnmacht entgegenzutreten. Dies kann nur gelingen, wenn die Vorstellung einer linear voranschreitenden Zeit und der darauf aufsattelnde Glaube an den Fortschritt der Menschheit aufgegeben wird.« (Maike Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. Berlin 2019, S. 143; im Folgenden zitiert als: Maike Weißpflug: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*.)

schon seine Absichten?«<sup>62</sup> »Er« will wohl nichts Konkretes, denn er ist *jetzt* und so weder schon vorbei noch erst im Werden, er träumt nur: »Immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampferfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.«<sup>63</sup>

Er träumt von einem Moment ohne Wachen, der finster ist. Einem Ort, an dem nichts mehr sichtbar und berechenbar ist, sondern in dem das Nichts, das Unfassbare den Raum einnimmt. Da kann er selbst erscheinen, nicht mehr nur zwischen den Zeiten, auf der Kampflinie, sein, sondern aus dieser herausspringen und über den Zeiten stehen, sie richten: Aber im Dunkeln. Der eigentlich im Hellsten agierende, abwägende Richter kann hier erst über die Zeiten urteilen in der Finsternis, die nicht begrifflich ist, sondern fern des Fassbaren steht und zwar wegen derjenigen Erfahrung, die er im Jetzt macht. Beide Zeiten versuchen den Raum des Gegenwärtigen einzunehmen: Die Vergangenheit will es als Im-nächsten-Moment-Vergangenes begreifen, die Zukunft als Im-nächsten-Moment-Zukünftiges. Die Gegenwart kann nur gegenwärtig sein in dem Moment, in dem sie gar nicht mehr begriffen werden will, im Moment der Dunkelheit. Denn das Gegenwärtige ist unbestimmt, es ist offen und ungreifbar. *Dass es Gegenwart gibt*, »die Tatsache, dass überhaupt ein Kampf stattfindet«, ist für Arendt einzig der Verdienst desjenigen, der da ausharrt, denn ohne ihn, hätten sich wohl »die Kräfte der Vergangenheit und Zukunft [...] vor langer Zeit gegenseitig neutralisiert oder zerstört«<sup>64</sup>. In diesem Ausharren also liegt die Möglichkeit einer Gegenwart, die sonst einfachhin nicht existierte: »Nur weil der Mensch in die Zeit eingefügt ist und nur in dem Maße, in dem er auf seinem Boden steht, wird der Fluß der indifferenten Zeit unterbrochen und es entstehen die Zeiten; es ist dieses Eingefügtsein – der Anfang von einem Anfang, in Augustins Worten –, das das Zeitkontinuum in Kräfte aufteilt«<sup>65</sup>. Der Mensch erst schafft die Gegenwart, indem er über sie spricht. Im Sprechen erst entsteht der Zwischenraum, den Hannah Arendt *Welt* nennt.

Vom ewigen Angetrieben-Sein spricht Arendt an anderer Stelle in Bezug auf solche Tätigkeiten, die keine Unterbrechung zulassen und so ein Bedenken der Gegenwart verunmöglichen: »Es gibt im Englischen einen idiomatischen Ausdruck: ›stop and think‹ –

---

62 Franz Kafka [1912]: *Beschreibung eines Kampfes*, S. 11.

63 Ebenda.

64 Hannah Arendt [1961]: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 14.

65 Ebenda.

Martin Heidegger sagt über das Menschliche alles Gegenwärtigen: »Wir sind ein Gespräch – und das will sagen: wir können voneinander hören. [...] Wo ein Gespräch sein soll, muss das wesentliche Wort auf das Eine und Selbe bezogen bleiben. [...] Das Eine und Selbe aber kann nur offenbar sein im Lichte eines Bleibenden und Ständigen. Beständigkeit und Bleiben kommen jedoch dann zum Vorschein, wenn Beharren und Gegenwart aufleuchten. [...] Erst seitdem die ›reißende Zeit‹ aufgerissen ist in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, besteht die Möglichkeit, sich auf ein Bleibendes zu einigen. Ein Gespräch sind wir seit der Zeit, da es ›die Zeit ist‹. Seitdem die Zeit aufgestanden und zum Stehen gebracht ist, seitdem sind wir geschichtlich. Beides – ein Gesprächsein und Geschichtlichkeitsein – ist gleich, gehört zusammen und ist dasselbe. (Martin Heidegger [1936]: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. In: ders.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M. 2012<sup>7</sup>, S. 38f.)

halt an und denk nach. Kein Mensch kann nachdenken, ohne anzuhalten. Wenn Sie jemanden in eine rastlose Tätigkeit hereinzwingen, [...], dann werden Sie immer dieselbe Geschichte haben. Sie werden immer die Sache haben, dass Verantwortungsbewusstsein sich nicht bilden kann. Es kann sich nur bilden in dem Moment, wo man reflektiert – nicht über sich selbst, sondern über das, was man tut.«<sup>66</sup> In diesem Sinne müsse die Reflexion für alles Totalitäre »Lähmung« bedeuten: Zum einen nämlich durch die »Unterbrechung aller anderen Tätigkeiten«, zum anderen auch durch seine »Nachwirkung«: »Ist man durch sie hindurchgegangen, so fühlt man sich unsicher in den Dingen, die über jeden Zweifel erhaben schienen, als man noch gedankenlos tätig war. Hatte man etwa allgemeine Verhaltensregeln auf Einzelfälle angewandt, wie sie im gewöhnlichen Leben auftreten, so fühlte man sich gelähmt, weil keine solche Regel dem Wind des Denkens standhalten kann.«<sup>67</sup> Das Böse, das die Menschen überflüssig macht, da es durch seine Setzung einer notwendigen Bewegung menschliche Spontaneität unmöglich macht, liegt also in dieser Rastlosigkeit, die ein Be-Denken des Moments nicht zulässt und so an den Fortlauf ausliefert. Das Denken ist es allein, das aus diesem Lauf auszusteigen verhilft, das den Sturm des gedankenlosen Fortschritts vorbeiziehen und über das Selbstverständliche hinauskommen lässt: »Wir widerstehen dem Bösen, indem wir uns der glatten Oberfläche der Dinge entziehen und beginnen zu denken – das tun wir, indem wir uns nach einer anderen Dimension strecken als jener, die beschränkt ist durch den Horizont des Alltäglichen.«<sup>68</sup>

Denken setzt immer einen neuen Anfang, zeigt die Menschen als Einzelne, da es *diese je Einzelnen* sind, die da denken. Das Böse zeigt sich in der Verunmöglichung des Denkens, das zunächst darin liegt, die Geschichte als Notwendige darzustellen, in der der Mensch nicht mehr tätig sein kann, sondern nur noch ein »kleines Rädchen im Getriebe«<sup>69</sup> darstellt. Nicht nur darin, dass die Menschen-*Geschichte* vereinheitlicht wird, zeigt sich das Böse, solches Auslöschen von Einzelheit widerfährt auch den Menschen selbst. Arendt macht dies deutlich, wenn sie die totalitäre Herrschaft von der Tyrannei scheidet. Jene setze »an die Stelle der Zäune der Gesetze ein eisernes Band [...], das alle so eng aneinander schließt, daß nicht nur der Raum der Freiheit, wie er in verfassungsmäßigen Staaten zwischen den Bürgern existiert, sondern auch die Wüste der Nachbarlosigkeit und des gegenseitigen Mißtrauens, die der Tyrannis eigentümlich ist, verschwindet, und es ist, als seien alle zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen. [...] Dem Terror gelingt es, die Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwen-

66 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 54.

67 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 175.

68 Hannah Arendt [1963]: *Answers to Questions Submitted by Samuel Crafton*. In: dies.: *The Jewish Writings*. Hg v. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York 2007, S. 479f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Answers to Questions Submitted by Samuel Crafton*.) [Übersetzung der Autorin.]

69 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 151.

digen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen.«<sup>70</sup>

Christian Volk zeigt, dass Arendt »hinter dem blinden Hinnehmen und verbissenen Praktizieren von vorgegebenen Prinzipien, hinter der beschriebenen Pflichttreue des modernen Menschen kein ökonomisches Kalkül und keinen individuellen Macht hunger entdeckt, sondern eine zutiefst existentielle Frage des menschlichen Daseins, nämlich die Frage nach dem Sinn.«<sup>71</sup> Die Frage nach dem Sinn – der für Arendt heißt, das Einzelne als Einzelnes verstehen zu wollen – wird hier also mit der Auslieferung an das Allgemeine beantwortet. Im ewigen Verbessern findet der Mensch einen Zweck: Die fortwährende Bewegung, das nie endende Besser-Werden. Dies aber ist kein *Sinn*, sondern eben ein *Zweck*, und das Sein ist zum Mittel degradiert, diesen Zweck zu erfüllen. Es ist auch keine Frage, sondern eine Relation, der hier Folge geleistet wird, ein Sturm vielleicht, dem sich anheimgegeben wird; ein Sich-mit-den-Flügeln-in-den-Sturm-Legen und dieses Verweht-Sein mit dem Fliegen selbst verwechseln.

Sinn aber ist niemals Ergebnis, es ist dasjenige, das sich *im Denken und Sprechen selbst* zeigt, das nicht zu konservieren ist. Ergebnis ist immer nur dasjenige Erreichbare, das das Tun der Verbesserer hervorbringt. Um diese Lücke zu füllen, setze der Mensch anstelle des Sinns den Warenwert. Solche Werte »sind niemals Produkte einer speziellen, menschlichen Tätigkeit, sondern entstehen, wann immer Produkte, gleich welcher Art, in die dauernd sich verschiebende Relativität des zwischen Gliedern der Gesellschaft obwaltenden Austausches geraten«<sup>72</sup>. Der Wert der Einzelnen bestimmt sich fortan nur noch »im Verhältnis zu anderen Gegenständen, die außerhalb seiner selbst liegen«<sup>73</sup>. Arendt spricht in diesem Zusammenhang von einer »Subjektivität des Brauchens«: »Nur in einer absolut anthropozentrisch geordneten Welt, in der der Mensch selbst als Gebrauchender der Endzweck ist, der den endlosen Zweckprogressus zum Halten bringt, kann der Nutzen als solcher zu einer Bedeutung kommen, die dem Sinn nahe kommt.«<sup>74</sup> An die Stelle des Sinnes, den die Einzelne im Einzelnen ersinnt, tritt hier »das zufällige, subjektive Brauchen oder Nicht-Brauchen des Einzelnen«<sup>75</sup>.

### 3.1.2 »Ein Käfig ging einen Vogel suchen.«<sup>76</sup> Das radikal Böse als Zerstörung der Einzelheit der Menschen

Es hat sich gezeigt, wie die Behauptung eines selbstverständlichen Verlaufs der Geschichte die Menschen als Einzelne abschafft, indem sie diese – angetrieben durch den Sturm, der jedes Denken verunmöglicht – von ihrer Freiheit, der menschlichen Möglichkeit eines neuen Anfangs, wegtreibt und in etwas einverleibt, dem alles Neue fremd

70 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 16f.

71 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 62.

72 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 197.

73 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 74.

74 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 184.

75 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 75.

76 Vgl. Franz Kafka [1916-18]: *Aphorismen. Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß*. Frankfurt a.M. 2008, S. 231.

bleiben muss. Ihre Einzelheit ist aber nicht nur durch die Ver-selbstständ-lichung dieses Äußeren in Gefahr, sondern wird zugleich bedroht von dem Versuch, *sie selbst aus von sich aus* Allgemeine zu verstehen.

Die Menschen vermögen sich in ihrer Einzelheit zu zeigen, indem sie *als sie selbst* handeln. Solches Handeln hebt sie aus der Allgemeinheit, da die Handlung als nur von ihnen Ausgehende immer einzeln ist und sie durch diese in einen vermeintlich natürlichen Verlauf eingreifen können. Im Totalitarismus wird dieser Fähigkeit zur Spontaneität ein Ende gesetzt, indem erst die juristische, dann die moralische und zuletzt die eigentlich menschliche – die spontane – Person »ertötet«<sup>77</sup> wird. Im ersten Schritt wurden die Menschen durch ihre Verschleppung in Konzentrations- und Arbeitslager ihrer Rechte beraubt. Solche totale Entrechtung zeigt sich zunächst in der »Willkür der Einlieferungen«<sup>78</sup>. Diese »bezweckt die bürgerliche Entrechtung aller von einem totalitären Regime Beherrschten, die schließlich in ihrem eigenen Lande so vogelfrei werden wie sonst nur Staaten- und Heimatlose. Die Entrechtung des Menschen, die Tötung der juristischen Person in ihm ist Vorbedingung für sein totales Beherrschtsein«<sup>79</sup>. Hier ist also der erste Schritt hin zu einer Vereinheitlichung, zur Schaffung eines Menschenkörpers, der keine Einzelnen mehr kennt, gemacht.

Der nächste Schritt dieser »Präparierung lebendiger Leichname«<sup>80</sup> – Menschen, die ihres Mensch-Seins beraubt worden sind – ist dann die Ermordung der moralischen Person. Dies geschieht, indem der Selbstmord, der den Menschen sonst als Möglichkeit, moralisch nicht treffbaren Entscheidungen ein Ende zu setzen, bleibt, ausgeschlossen wird: »Wie ein Mensch entscheiden soll, der vor die Wahl gestellt wird, entweder seine Freunde zu verraten und damit zu ermorden oder seine Frau und Kinder, für die er ja in jedem Sinne verantwortlich ist, dem Tode preiszugeben, ist schlechthin nicht mehr auszumachen, vor allem dann nicht, wenn Selbstmord automatisch Mord an der eigenen Familie bedeutet. Die Alternative liegt hier nicht mehr zwischen Gut und Böse, sondern zwischen Mord und Mord.«<sup>81</sup> *Tritt vor: Wir hören/Daß du ein guter Mann bist.//*

77 Vgl. Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 935.

78 Ebenda, S. 928.

In Bezug auf die Zufälligkeit der Gewalt sind einige Gedanken zum Bösen aus einem Band zu den Arendt-Tagen 2005 interessant: Susan Neiman schreibt dort, der »Terrorismus der Gegenwart« falle auch in dieser Weise in Gesellschaften ein: »Naturkatastrophen sind blind für moralische Unterscheidungen [...]. Wie Erdbeben schlagen Terroristen von ungefähr zu, wer stirbt, hängt von Zufällen ab.« (Susan Neiman [2005]: *Das Banale verstehen*. In: Detlef Horster (Hg.) *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist 2006, S. 412.) Peter Fuchs geht noch weiter, indem er sagt, dass das »terroristische Morden« seine Wahllosigkeit nicht bloß »billigend in Kauf« nehme, sondern dieser »Nebeneffekt der gesuchte, der erwünschte Effekt [sei], weil nur er dauerhaft gesellschaftliche Kommunikation irritiert, insofern niemand sich (sozusagen durch Unschuld geschützt) sicher fühlen kann.« (Peter Fuchs [2005]: *Die ›bösen‹ Anonyma – zur sozialen Funktion des Terrors*. In: Ebenda, S. 35.)

79 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 928.

80 Ebenda, S. 929.

81 Ebenda, S. 930.

In *Eichmann in Jerusalem* erzählt Arendt die Geschichte des deutschen Militärarztes Peter Bamm: »Wir wußten das. Wir taten nichts. Jeder, der wirklich protestiert hätte oder etwas gegen das Mordkommando unternommen hätte, wäre vierundzwanzig Stunden später verhaftet worden und

*Du bist nicht käuflich, aber der Blitz/Der ins Haus einschlägt, ist auch/Nicht käuflich./Was du einmal gesagt hast, dabei bleibst du./Was hast du gesagt?/Du bist ehrlich, sagst deine Meinung?/Welche Meinung?/Du bist tapfer./Gegen wen?/Du bist weise./Für wen?/Du siehst nicht auf deinen Vorteil./Auf wessen?/Du bist ein guter Freund./Auch guter Leute?//So höre: Wir wissen/Du bist unser Feind. Deshalb wollen wir dich/Jetzt an eine Wand stellen. Aber in Anbetracht deiner Verdienste/Und guten Eigenschaften/An eine gute Wand und dich erschießen mit/Guten Kugeln guter Gewehre und dich begraben mit/Einer guten Schaufel in guter Erde.<sup>82</sup> An diesem Punkt der Gleichgültigkeit kündigt sich der vollständige Verlust von Menschlichkeit an: Die je einzelne Entscheidung des Individuums – die immer allerletzte Möglichkeit der Einzelnen – wird unmöglich gemacht: In der Verwehrung dieses letzten Ausdrucks von freier Wahl liegt das Ende jeder Einzelheit.*

Nachdem die juristische und die moralische Person vernichtet wurden, bleibt noch die Fähigkeit zur spontanen Handlung, in der sich Einzelheit verwirklichen kann. Eine völlige Vereinheitlichung der »Menschen in ihrer unendlichen Pluralität so zu organisieren, als ob sie alle zusammen nur einen einzigen Menschen darstellten, ist nur möglich, wenn es gelingt, jeden Menschen auf eine sich immer gleichbleibende Identität von Reaktionen zu reduzieren, so daß jedes dieser Reaktionsbündel mit jedem anderen vertauschbar ist«<sup>83</sup>. Die gänzliche Reduktion auf bloßes Reagieren, also den Gegensatz jedes spontanen Handelns, war ausschließlich in den Konzentrationslagern möglich. Hier konnte nur noch das Überleben zählen, das mit Leben nichts zu tun hat. Primo Levi erzählt in dieser Weise von seinen Erlebnissen, wenn er sagt: »[U]nser Weisheit ist: ›nicht zu begreifen suchen‹, sich kein Bild von der Zukunft zu machen, sich nicht damit abzuquälen, wie und wann alles ein Ende nehmen wird; nicht zu fragen, auch sich selbst nichts zu fragen.«<sup>84</sup> Dieses Aufhören des Sich-selbst-Fragens fällt mit der Abschaffung des Menschen zusammen und so sagt er: »Wir sind nichts anderes als müde Tiere.«<sup>85</sup> *Und wir trugen einen so hohen Gaumen, dass sich beim Gehen das Echo der Schritte im Mund überschlug. Eine Durchsichtigkeit im Schädel, als hätte man zu viel grelles Licht geschluckt.*

---

verschwunden. Es gehört zu den Raffinements der totalitären Staatskonstruktionen unseres Jahrhunderts, daß sie ihren Gegnern keine Gelegenheit geben, für ihre Überzeugung einen großen dramatischen Märtyrertod zu sterben. [...] Es ist gewiß, daß jeder, der es gewagt hätte, lieber den Tod zu erleiden als schweigend Verbrechen zu dulden, nutzlos sein Leben geopfert hätte. Damit will ich nicht sagen, daß ein solches Opfer moralisch sinnlos gewesen wäre, es ist nur gesagt, daß es praktisch nutzlos gewesen wäre. Niemand von uns hatte eine Überzeugung, deren Wurzeln tief genug gingen, ein praktisch nutzloses Opfer um eines höheren moralischen Sinnes willen auf sich zu nehmen.« (Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 346.) Was das totalitäre System hier verhindert, ist die sich aus einer Handlung entwickelnde Erzählung, es geht um den *Verlust von Sprache*, der Einzelheit: die Erscheinung der *einzelnen Geschichte* verunmöglicht. Ich werde im letzten Kapitel darauf zurückkommen.

82 Bertolt Brecht [1935]: *Verhör des Guten (Me-ti/Buch der Wendungen)*. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Zwölfter Band, Prosa 2. Frankfurt a.M. 1967, S. 462f.

83 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 907.

84 Primo Levi [1947]: *Ist das ein Mensch? Die Atempause*. München/Wien 1991, S. 112.

85 Ebenda, S. 41.

*So ein Licht, das sich im Mund selber anschaut, sich süßlich ins Gaumenzäpfchen schleicht, bis es anschwillt und einem ins Hirn steigt. Bis man im Kopf kein Hirn, nur das Hungerecho hat.*<sup>86</sup>

Ruth Elias berichtet von der Entwicklung eines tierischen Instinktes, der immer ein Allgemeines und Vergleichbares ist. Sie schreibt: »Die Deutschen wollten unsere Körper und schon vorher unseren Geist vernichten. Wir waren von der Außenwelt völlig abgeschnitten. Keinerlei Nachrichten, Zeitungen, Bücher oder andere geistige Nahrung. Wir waren gezwungen, apathisch den Tag zu überstehen und automatisch unsere Arbeit zu verrichten. [...] In uns entwickelte sich überhaupt ein sehr starker, ausgeprägter Instinkt. Ich glaube, es war dieses Animalische, welches unsere Schritte, Entscheidungen und Taten leitete. Unsere Reaktionen waren nur instinktiv, nur darauf gerichtet, das eine zu retten, was uns geblieben war: das nackte Leben. Wir entwickelten einen Spürsinn, ein Verteidigungs- und Warnungssystem. Alle diese Instinkte erstrebten nur ein einziges Ziel: Überleben.«<sup>87</sup> Totale Herrschaft ist nur dann möglich, wenn die Menschen absolut be-*ein*-fluss-bar sind, »wenn es auf nichts anderes mehr ankommt als auf absolut kontrollierbare Reaktionsbereitschaft, auf restlos aller Spontaneität beraubte Marionetten. Menschen sind, gerade weil sie so mächtig sind, vollkommen nur dann zu beherrschen, wenn sie Exemplare der tierischen Spezies Mensch geworden sind.«<sup>88</sup>

Die Auslöschung des Menschlichen geht hier sogar zweifach vonstatten: Sowohl durch die Herabsetzung des Menschen zu einem bloßen Exemplar, das qua bestimmter Eigenschaften der Gattung Mensch zugehört, als auch dadurch, dass die Ermordeten im Tod nicht Ermordete waren, sondern Nie-Existente. Ihr In-der-Welt-gewesen-Sein wurde ausgelöscht, alle Spuren verwischt. Hier ist der letzte Schritt gemacht hin zu dem »grotesk-gigantischen Einzelwesen«<sup>89</sup>, das jede Einzigartigkeit ausschließt, ja: in ihren Ursprüngen verunmöglicht. Im gewöhnlichen Verständnis des Mörders ließe sich sagen, dieser vernichte ein Menschenleben, nicht aber ist er versucht, eine Existenz als Ganze zu negieren. Wenn er Spuren zu verwischen sucht, tut er dies, um seine *eigene* Identität unsichtbar zu machen.<sup>90</sup> Die totale Herrschaft aber verleugnet das Dagewesen-Sein an sich. Solche Auslöschung muss das Ende jeder menschlichen Geschichte bedeuten, denn aus jeder Erzählung erwächst Ge-denken und Gespräch, in ihr zeigt sich die Menschlichkeit, zeigt sich das Einzelne.

In diesem Vorgehen liegt etwas zuvor nie Dagewesenes: »Die abendländische Welt hat bisher noch immer, auch in ihren dunkelsten Zeiten, dem getöteten Feinde das Recht auf Erinnerung als eine selbstverständliche Anerkennung dessen, daß wir alle Menschen (und nur Menschen) sind, zugestanden. Nur weil Achill selbst zu Hektors Begräbnis rüstete, nur weil auch die despotischen Regierungen den toten Feind ehrten, nur weil die Römer den Christen erlaubten, ihre Märtyrergeschichten zu schreiben, nur weil die Kirche ihre Ketzer in der Erinnerung der Menschen erhielt, war und konnte nie

86 Herta Müller [2009]: *Atemschaukel*. München 2009, S. 25.

87 Ruth Elias [1988]: *Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel*. München 1995, S. 142.

88 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 937.

89 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 16f.

90 Vgl. Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 914.

alles schlechthin verloren sein. Sterben konnte man immer für seine Überzeugungen. Indem die Konzentrationslager den Tod selbst anonym machten [...], nahmen sie dem Sterben den Sinn, den es immer hatte haben können. Sie schlugen gewissermaßen dem einzelnen seinen eigenen Tod aus der Hand, zum Beweise, daß ihm nichts mehr und er niemandem mehr gehörte. Sein Tod war nur die Besiegelung dessen, daß es ihn niemals gegeben hatte.«<sup>91</sup> Dies ist der letzte Schritt hin zu einer Auslöschung des Menschen, denn die Erinnerung ist es, die Denken und Menschlichkeit im Leben hält.

Arendt spricht hier vom *radikal* Bösen, weil sie dasjenige, für das es keinen Begriff gibt, das Unvorstellbare und Grauenhafte, zu benennen sucht – es ist abgrundtief, es ist nicht zu überblicken und maßlos. Der Begriff entstand – so ist in den Denktagebüchern nachvollziehbar – in Abgrenzung zu dem, was bis dahin unter den Begriff des Bösen gefallen war. In ihren Aufzeichnungen von 1951 trennt sie zwischen »dem radikal Bösen und der Schlechtigkeit.« Die Schlechtigkeit definiert sie hier als »selbstisch [...], weil sie immer Motiven entspringt, also keinen eigenen Ursprung hat.« Sie muss so immer »durch das Selbst limitiert«<sup>92</sup> bleiben. Das radikal Böse soll hier also verdeutlichen, dass es nicht mehr darum geht, von schlechten Motiven geleitet der Versuchung des Bösen zu erliegen. Vielmehr gibt es weder Motive noch Versuchung: Das Böse zeichnet sich nun aus durch seine »Selbstlosigkeit«<sup>93</sup>, es ist nicht mehr an eine Einzelne und ihren Willen gebunden, sondern »radikal« in dem Sinne, dass es sich in seiner Allgemeinheit und Unzuordbarkeit ins Extreme auszudehnen imstande ist. Radikal aber, so wird sich in ihren weiteren Auseinandersetzungen zeigen, heißt immer auch tiefgründig, wurzelhaft, und das gerade ist das Böse niemals: Es ist die absolute Oberfläche, dem Menschen nicht zugehörig, immer bloß äußerlich und extrem, wurzellos und entwurzelnd. »Unter den Bedingungen der Entwurzeltheit gehen die Dimensionen der Grösse und Tiefe verloren, die zusammengehören. Grösse entsteht, wenn die Tiefe zum Vorschein kommt, in die Welt hineinragt; alle Grösse ist in der Tiefe verwurzelt. [...] Die Entwurzelung bringt mit sich die Dimension der *Weite* die als solche die Flachheit bereits in sich hat als Flächigkeit.«<sup>94</sup>

91 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 930.

92 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 128.

93 Ebenda.

94 Ebenda, S. 451f.

### 3.2 »Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts.«<sup>95</sup> Das Böse als Extremes

Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.

Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*

1963, als Arendt ihre Berichte zum Prozess gegen Adolf Eichmann verfasst, ändert sich ihr Denken vom Bösen von Grund auf. Sie fasst es von nun an als Extremes: »Ich bin in der Tat heute der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal.«<sup>96</sup> In den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* sah Arendt sich mit einem Bösen konfrontiert, das mit gewöhnlichen Begriffen kaum zu fassen war und so nannte sie es radikal – in absoluter Weise neu, von den Wurzeln an, vollkommen. Das Böse, das sie zu verstehen sucht – sowohl im Totalitarismus-Buch als auch jetzt im Schreiben über Eichmann – zeigt sich allein im Menschen. Das Böse also als radikal zu bezeichnen hieße, es dem Menschen nicht nur zuzuordnen, sondern ihn – als Ganzen, bis ins Letzte – als Bösen zu benennen. Dies aber scheint ihr falsch, denn das Neue, das ihr im Bösen unserer Zeit begegnet, ist nicht neu durch die Vollkommenheit, in der es sich als dem Menschen zugehörig zeigt, sondern in seinem Ausmaß: Es ist extrem, es ist Oberfläche und fähig, sich in einer pilzartigen Weise auszubreiten, die alles Darunterliegende verdeckt. Niemals aber gehört es dem Menschen zu, immer ist es bloß äußerlich: Dem Menschen zugehörig – ja, das Menschliche gerade hervorbringend – ist nur das Gute. In dem Moment, in dem der Mensch alles Menschliche in ihm und in den Menschen, die ihn umgeben, aufgibt und abspricht, kann das Böse auswuchern.<sup>97</sup> Das Böse als Radikales wäre eines, das auf natürliche Weise diesem oder jenem Menschen zukäme; es müsste zunächst berechenbarer wirken durch die Möglichkeit, es benennen und so ergreifen und kontrollieren zu können. Das Böse als Extremes aber bringt die Gefahr mit sich, alles und jeden zu überdecken und so zum Verschwinden zu bringen, es lässt aber durch seine Oberflächlichkeit auch die Rettung zu: dass der so verdeckte Mensch

95 Vgl. Paul Celan [1947]: *Todesfuge*. In: ders.: Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band. Hg. v. Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M. 2003, S. 40.

96 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*, S. 444.

97 Aus diesen Gründen scheint es mir falsch, die beiden Bezeichnungen des Bösen als »vollkommen kompatibel« zu bezeichnen, wie Eva von Redecker es in Anlehnung an Richard Bernstein tut: »Wie Bernstein überzeugend darlegt, hat Arendt mit der Beschreibung von Eichmanns Banalität ihren früheren Begriff des radikal Bösen keineswegs aufgegeben. Beide Begriffe sind vielmehr vollkommen kompatibel und beziehen sich auf verschiedene Aspekte – einmal auf das strukturelle Ziel der nationalsozialistischen Politik, einmal auf die charakteristische Motivlage eines Schreibtischtäters.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 40; von Redecker bezieht sich hier auf: Richard J. Bernstein: *Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil*. In: Jerome Kohn/Larry May (Hg.): *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Cambridge 1996.)

Mensch doch immer bleibt. Und so schreibt Arendt in ihrem Bericht: »So tief ist keine Versenkung, daß alle Spuren vernichtet werden könnten, [...] dazu gibt es zu viele Menschen in der Welt, um Vergessen endgültig zu machen. Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.«<sup>98</sup> Das Gute also liegt dort verborgen, wo Erzählung, wo Sprache und Sprechen beginnt.

Die Abwendung vom Bild eines Menschen, dem das Böse als Eigenschaft zukommt, hat bekanntlich zu einer großen Kontroverse geführt. Anson G. Rabinbach bezeichnet sie als den »bittersten öffentlichen Disput [...], der jemals über den Holocaust geführt wurde«, der »über tausend Publikationen hervorgebracht«<sup>99</sup> habe. Die Äußerungen zu diesem Thema waren ansonsten wohl meist darauf beschränkt, die Dimension seines Schreckens zu bestätigen, sich hingegen darüber ein Urteil zu erlauben, um ein gemeinsames Gespräch zu versuchen, wurde als anmaßend und unangebracht empfunden. Dementsprechend schreibt der Zentralrat der Juden in Deutschland in seiner Stellungnahme: »Über dieses furchtbare Kapitel moralisch zu urteilen, steht denen nicht zu, die nicht dabei gewesen sind.«<sup>100</sup> Dieses Gebot führt unheilvollerweise genau dort hin, wo Eichmann auszumachen ist: In die Urteilslosigkeit, die Verallgemeinerung und die Gedankenlosigkeit. Wer der Möglichkeit des Urteilens eine grundsätzliche Absage erteilt, verhindert das Fragen, das Gespräch und die Auseinandersetzung. »Das Argument, daß man nicht urteilen kann, wenn man nicht dabeigewesen ist, überzeugt jedermann überall, obwohl es doch offenbar sowohl der Rechtsprechung wie der Geschichtsschreibung die Existenzberechtigung abspricht. Im Gegensatz zu dieser Konfusion ist der Vorwurf der Selbstgerechtigkeit, den man gegen den Urteilenden erhebt, uralte, aber er ist darum nicht begründeter.«<sup>101</sup> Es wird zu fragen sein, ob die heutige Zeit nicht mehr denn je – wenn auch immer schon – des Urteils, des gemeinsamen Fragens und Nachdenkens bedarf; ob hierin womöglich gerade die Wiederentdeckung des Menschlichen liegt, die im Gespräch sich entdeckt.

Zu dieser grundsätzlichen Ablehnung des Urteilens kommt der bereits angesprochene Wunsch, das Böse im Menschen selbst zu finden, um diesen sodann als Ungeheuer abstempeln und aus dem Gespräch nehmen zu können. Auch Gershom Scholem

98 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 346.

99 Anson G. Rabinbach [2000]: *Hannah Arendt und die New Yorker Intellektuellen*. Übers. v. Elke Hentschel. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*. Frankfurt a.M. 2000, S. 33.

Seyla Benhabib sieht den Grund für die »Explosivität« des Textes darin, dass er »sozio-historische Erzählungen mit philosophischen Reflexionen« verflechte; nämlich den Bericht von Eichmanns Verhaftung und Verurteilung, der Analyse des Verhaltens der deutschen Bürger während der Nazi-herrschaft und den Überlegungen zur Rolle der Judenräte. Diese Erzählungen seien dann mit den Reflexionen zum banalen Bösen verflochten, was »ihre Leser verwirrte.« (Seyla Benhabib [1997]: *Nation, Staat, Souveränität – Arendt'sche Überlegungen zur Jahrhundertwende*. Übers. v. Carolin Emke. In: *Alte Synagoge* (Hg.): *Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen 1997, S. 54.)

100 Council of Jews from Germany [1963]: *Die Reaktion der Juden auf die Verfolgung der Nazizeit*. In: Ursula Ludz/Thomas Wild (Hg.): *Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*. München 2013, S. 111.

101 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 65.

konnte Arendts Umdenken nicht nachvollziehen und schrieb in einem Brief, er sei von einer Banalität des Bösen »in keiner Weise ueberzeugt« und halte die neue Begriffsprägung für ein bloßes »Schlagwort«<sup>102</sup>. Joachim Fest merkt in einem Gespräch mit Arendt an, der Versuch, die Täter als unmenschliche Ungeheuer zu begreifen, könnte auch dazu dienen »ein gewisses Alibi [zu] verschaffen. [...] Denn wer dem Tier aus der Tiefe unterliegt, ist natürlich viel weniger schuldig als der, der einem ganz durchschnittlichen Menschen von dem Zuschnitte etwa Eichmanns unterliegt.«<sup>103</sup> Arendt hingegen betont in ihrer Auseinandersetzung Eichmanns Normalität und bringt so die Möglichkeit des Urteils und Gesprächs ein. Ihr wurden Naivität und Verharmlosung der Verbrechen vorgeworfen, Stangneth bezeichnet Eichmann gar als »[s]elbstbewusst, engagiert und gefragt als durch millionenfachen Mord ausgewiesener Spezialist«<sup>104</sup> und wirft Arendt vor, »in eine Falle« zu gehen, »denn Eichmann in Jerusalem war kaum mehr als eine Maske«<sup>105</sup>. Auch Golo Mann kritisiert Arendt in diesem Sinne: »Eichmann, der ein rationales Wesen und kein Idiot war, der wußte, was er tat, der die Mordfabriken, in die er seine Opfer schickte, selber inspiziert hat, kann so harmlos und gutmütig, wie sie ihn ausmacht, während seines Tuns nicht gewesen sein [...]«<sup>106</sup> Daniel Goldhagen schreibt in den 90er Jahren, Arendt zeige »isolierte, verängstigte und gedankenlose Männer«<sup>107</sup>. Dass er gerade die Gedankenlosigkeit in diese Wortreihe stellt, zeigt, wie dieser von Arendt geprägte Begriff hier missverstanden wurde: Als Unbedachtheit, fast schüchterne Zurückgezogenheit. Gerade das aber ist sie nicht, sie ist das *Extreme*, das »die ganze Welt verwüsten [kann]«<sup>108</sup>.

Moishe Postone deutet meines Erachtens Arendts Gedanken ebenso fehl: Ihre Forderung danach, die zur Verhandlung stehenden Verbrechen als Verbrechen gegen die Menschheit und nicht als Verbrechen gegen je einzelne Völker anzuklagen, nennt er eine »Auflösung des Besonderen in abstrakter Universalität«<sup>109</sup>. Arendt ging es aber um das schiere Gegenteil: Nämlich darum, die absolute Einzelheit des Verbrechens zu zeigen. Dies tut sie in zweierlei Hinsicht: Zunächst betont sie die Singularität der Verbrechen Eichmanns, da im »Mittelpunkt jedes Prozesses [...] die Person des Angeklagten, ein Mensch aus Fleisch und Blut mit einer individuellen Geschichte, einem immer einmaligen Gemisch von Eigenschaften, Besonderheiten, Verhaltensweisen und Lebensumständen [steht]«<sup>110</sup>. Jede Verallgemeinerung in die Geschichte der Verbrechen gegen

102 Gershom Scholem [1963]: *Scholem an Arendt*, S. 433f.

103 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 39f.

104 Bettina Stangneth [2011]: *Eichmann vor Jerusalem*, S. 16.

105 Ebenda, S. 21.

106 Golo Mann [1963]: *Der verdrehte Eichmann*. In: Hannah Arendt: Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. Hg. v. Ursula Ludz/Thomas Wild. München 2013, S. 118.

107 Daniel J. Goldhagen [1996]: *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Berlin 1996, S. 476; zitiert nach: Christian Volk: Urteilen in dunklen Zeiten, S. 11.

108 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*, S. 444. [Hervorhebung der Autorin.]

109 Moishe Postone [2000]: *Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem: Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem*. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*. Frankfurt a.M. 2000, S. 284.

110 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 54.

das Judentum würde seine persönliche Verantwortung nur verwischen. Diesen Versuch machte er selbst, indem er sich damit zu entschuldigen suchte, »nicht als Mensch, sondern als Funktionär gehandelt« zu haben. Dazu sagt Arendt, dies sei nichts anderes als die Berufung eines Verbrechers »auf die Kriminalstatistik, der zufolge soundso viele Verbrechen pro Tag an dem und dem Ort begangen werden, er also nur das getan habe, was die Statistik von ihm verlangt habe – denn einer muß es dann doch schließlich machen«<sup>111</sup>. Zudem ging es um die Einzelheit der Naziverbrechen, die nicht einfach in eine Reihe von Völkermorden zu stellen sei, da dieser Begriff »zwar in gewissem Sinne zutreffend, aber nicht ausreichend [sei], schon weil Völkermorde nicht beispieldlos sind«<sup>112</sup>.

Den Vorwurf der Verallgemeinerung halte ich in diesem Sinne für haltlos; worum es hier geht, ist ja gerade die *Beispiellosigkeit* der Verbrechen. Einer Reihe von Wissenschaftlern, die sich innerhalb dieses Disputs geäußert haben, schien solche Verallgemeinerung allerdings durchaus angemessen: Yaacov Lozowick bezeichnet Eichmann als »das ultimative Böse, das in jedem von uns lauern könnte«<sup>113</sup>. Jackson spricht gar von einem »Eichmannismus«, der ein »generelles Phänomen«<sup>114</sup> sei. Eichmann in dieser Weise zu verallgemeinern, ihn zum bloßen Beispiel einer Art des Tuns zu machen, verharmlost seine Verbrechen in unwahrscheinlicher Weise. Gerade das ist es, was Arendt mit allen Mitteln zu vermeiden sucht; in einem Gespräch mit Joachim Fest sagt sie dementsprechend: »Man hat geglaubt, was banal ist, ist auch alltäglich. [...] Ich habe keineswegs gemeint: Der Eichmann sitzt in uns, jeder von uns hat den Eichmann und weiß der Teufel was. Nichts dergleichen!«<sup>115</sup>

Das Banale ist nicht die große und dunkle Versuchung, über die nicht zu sprechen und zu urteilen möglich ist – *Und führe mich nicht in Versuchung, sondern erlöse mich von dem Bösen* –, sondern ein Aussetzen des Denkens, über das zu sprechen und urteilen nötig ist, dem ein *Denken* – und also gerade *kein* Verallgemeinern – entgegensetzt ist. Arendt ging es um die Verantwortung des je einzelnen Menschen und das je einzelne Verbrechen. Das Böse ist etwas Äußerliches, dessen Gefahr in seiner verallgemeinernden Wirkung liegt: Die Einzelne wird Masse, Geschichte wird zum natürlichen Prozess.

111 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 58f.

Dementsprechend beurteilte Arendt auch die verbreitete Tendenz, all jenen eine allgemeine Schuld zuzusprechen, die zu dieser Zeit gelebt haben, und dadurch ein einzelnes Urteilen in diesem Fall generell für schwierig zu halten: »Worüber man sich in weiten Kreisen der öffentlichen Meinung einig zu sein scheint ist, daß man überhaupt nicht urteilen dürfe [...]. Der Weg der Argumentation ist immer der gleiche: er biegt von den verbürgten, belegbaren Einzelheiten ab ins Allgemeine, in dem alle Katzen grau und wir alle gleich schuldig sind.« (Ebenda, S. 66.)

112 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 57f.

113 Yaacov Lozowick [2001]: *Malicious Clerks: The Nazi Security Police and the Banality of Evil*. In: Steve E. Aschheim (Hg.): Hannah Arendt in Jerusalem. Los Angeles 2001, S. 214f. [Übersetzung der Autorin.]

114 Michael W. Jackson [1989]: *The Responsibility and the Judgement of Responsibility*. In: Gisela T. Kaplan/Clive S. Kessler (Hg.): Hannah Arendt – Thinking, Judging, Freedom. Sydney 1989, S. 42f. [Übersetzung der Autorin.]

115 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 43.

Ausbreiten kann es sich jedoch nur, wenn die je Einzelne sich und ihre Erzählung verallgemeinern lässt und dies tut sie nur dann, wenn sie dem Denken selbst die Absage erteilt. So sind Arendts Beobachtungen der Versuch, einen Raum für das gemeinsame Gespräch über das Böse zu schaffen, dessen Ausbreitung es zu verhindern gilt, anstatt einen solchen durch das Erstarren in Grauen zu verunmöglichen.<sup>116</sup>

Die Bezeichnung des Bösen als Banales versucht, das neue dieses Phänomens vor Augen zu führen, es versucht, ein Wort zu finden, das dasjenige beschreiben kann, das sich ihr dort zeigte. Das Böse als Ungeheures, als Bös-williges und Übergroßes zu verstehen, wäre die gewöhnliche Herangehensweise, sie vermag allerdings der Wirklichkeit, die sich während des Prozesses zeigte, nicht zu begegnen. Das Banale ist dasjenige, das das Einzelne nicht mehr erkennen kann, das aus dem Verallgemeinerten spricht und nur noch über Verallgemeinerungen zu sprechen imstande ist. Dieses Verallgemeinernde findet sich in der Sprache, tritt in und mit ihr an die Oberfläche, bis Sprecherin und Ausgesprochenes nur noch äußerlich sind und niemanden mehr meinen können.

Im Versuch, dieses Böse zu benennen, zeigt sich Arendts Wille zu verstehen, nicht bei einer Definition oder allgemeinen Annahme stehenzubleiben, sondern immer wieder neu zu fragen und das Erscheinende zu durchdenken. »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

116 Ein weiterer Punkt, der immer wieder Entrüstung ausgelöst hat, ist Arendts – wie sie selbst sagt – »weitgehend ironischer« Ton. Ihr scheint dieser Tonfall der einzig mögliche: »Wenn man der Meinung ist, daß man über diese Dinge nur pathetisch schreiben kann ... Sehen Sie, es gibt Leute, die nehmen mir eine Sache übel, und das kann ich gewissermaßen verstehen: Nämlich, daß ich da noch lachen kann. Aber ich war wirklich der Meinung, daß der Eichmann ein Hanswurst ist, und ich sage Ihnen: Ich habe sein Polizeiverhör, 3600 Seiten, gelesen und sehr genau gelesen, und ich weiß nicht, wie oft ich gelacht habe; aber laut!« (Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 64.) Im Sprechen über diese Dinge einen pathetischen Tonfall anzuschlagen, scheint ihr mehr die je Sprechenden ins rechte Licht rücken zu wollen, als ein angemessenes Sprechen über das Geschehene zu versuchen. Zudem *könnte* ein solcher Tonfall den Verbrechen niemals angemessen sein, müsse sie – gerade durch Heuchelei – zwangsläufig verkleinern: »Sehen Sie, ich bin der Meinung, das legitime Gefühl hier ist die Trauer. Das einzige! Nicht die Selbstbeweihräucherung! [...] Ich bin außerdem der Meinung, dass man über diese Dinge nicht pathetisch reden darf, weil man sie dadurch verharmlost. [...] Ich bin noch der Meinung, dass man lachen können muss, weil das Souveränität ist.« (Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 59f.) Dieser Wille, dem Prozess souverän gegenüberzutreten zu können, ist meines Erachtens der Grund für Arendts Tonfall. In diesem Sinne halte ich Eva von Redeckers Annahme, »dass es sich bei den ›ironischen‹ Passagen und Kommentaren weitgehend um Arendts widerstrebende Pastiche von Eichmanns Sprech- und Denkweise« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 31.) handele, nicht für zutreffend. Sie beginnt weder in Klischees zu sprechen, noch ist ihre Sprechweise gedankenlos – dies aber bringt sie an Eichmanns Reden zum Lachen. Die Distanz, die ein Lachen schaffen kann, schützte Arendt vor unangemessenem Pathos und ermöglichte es ihr, einen Bericht über diesen Prozess zu schreiben, den »die meisten Journalisten nicht viel länger als zwei Wochen aus[hielten].« (Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 75.)

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>117</sup> In gewöhnlicher Weise vom Bösen zu sprechen hieße, dem Bösen, das sich dort zeigt, auszuweichen und ihm gerade *nicht* zu begegnen; es hieße, der Gefahr und dem Jetzt nicht ins Auge zu sehen, vielmehr an ihm vorbeizusprechen: Denn dasjenige Böse, das dem Guten – dem Mensch-Sein an sich – Gefahr ist, ist jenes banale, verallgemeinernde, gedankenlose Böse, das Hannah Arendt denkend zu umkreisen suchte. Das Hauptproblem der Wissenschaften ihrer Zeit benennt sie in deren »wachsenden Unfähigkeit, Unterscheidungen zu treffen.« Sie neigten dazu, das »Neue und Schockierende« nicht zu verstehen zu suchen, sondern *wegzuerklären*, es zu analogisieren und »auf eine schon bekannte Kausalkette«<sup>118</sup> zu reduzieren. Um den Fragen einer Zeit aber als Beispiellosen – nicht einfach Verallgemeinerbaren – begegnen zu können, muss die Aufgabe gerade darin liegen, dem Neuen und Schockierenden »ins Gesicht zu sehen«, denn nur so ist Handlung möglich. Menschlicher Neuanfang ist nur denkbar, wenn die Menschen in ihrer Art, Fragen zu stellen, anerkennen, dass sie je Einzelne sind, die durch ihr Fragen, Denken, Urteilen die Frage selbst zu einer einzelnen und so zum Anfang einer neuen Antwort machen. Gerade in der Formulierung eines *banalen* Bösen liegt in diesem Sinne meines Erachtens die Möglichkeit, sich dem heutigen Guten fragend anzunähern.

Arendts größtes Problem während des Prozesses lag zunächst darin, den Angeklagten »erst [zu] nehmen«, wobei sie erkannte, dass der »bequemsten Ausweg aus dem Dilemma zwischen dem namenlosen Entsetzen vor seinen Taten und der unbestreitbaren

117 Hannah Arendt [1951-1953]: *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*.)

Theodor W. Adornos berühmten Ausspruch, Auschwitz habe das Dichten unmöglich gemacht – »nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben« (Theodor W. Adorno [1951]: *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 10/1: *Kulturkritik und Gesellschaft I/Prismen*. Ohne Leitbild. Frankfurt a.M. 2015<sup>5</sup>, S. 30) – beurteilt Arendt in diesem Sinne kritisch: »Natürlich ist esbarer Unsinn zu sagen, ›dass es nach Auschwitz unmöglich sei, jemals wieder ein Gedicht zu schreiben‹, genauso wie esbarer Unsinn ist, zu meinen, dass man nach Auschwitz nicht mehr an Gott glauben könne – und Ähnliches mehr. Das sind hysterische Reaktionen, die man wohl verstehen kann, die aber jeder wirklichen Auseinandersetzung nur hinderlich sein können. Dafür braucht man vor allen Dingen einen klaren Kopf und den guten Willen, auch Wahrheiten anzuerkennen, wenn sie einem nicht ins Konzept passen.« (Hannah Arendt [1967]: *Arendt an Demohn*. Unveröffentlichter Nachlass, Library of Congress, Washington D. C., Blatt 005739; zitiert nach: Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde«: Hannah Arendt und die Dichtung. *Rezeption – Reflexion – Produktion*. Bielefeld 2016, S. 159; im Folgenden zitiert als Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde«.)

118 Hannah Arendt [1953]: *A Reply to Eric Voegelin*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 407. [Übersetzung der Autorin; für die gesamte Stelle vgl. Kap. IV/Fußnote 44.]

Lächerlichkeit des Mannes, der sie begangen hatte [darin lag,] ihn als schlaunen, berechnenden Lügner [zu betrachten] – was er offensichtlich nicht war«<sup>119</sup>. Eichmann sei – auch wenn der Staatsanwalt alle Zuhörenden vom Gegenteil zu überzeugen bemüht war – kein Ungeheuer, vielmehr wirkte er wie ein „Hanswurst“<sup>120</sup>. Gegen die Behauptung, Eichmann sei ein berechnender Charakter gewesen, der seine Antworten ausgeklügelt wählte, um weniger schuldig zu wirken, wie sie sich in der genannten und anderen Äußerungen findet, spricht, wie wenig bedacht er seine Erinnerungen preisgab. Arendt berichtet in Bezug auf Eichmanns Aussagen während des Polizeiverhörs, er habe Jahreszahlen dauernd durcheinandergebracht, und sich nicht an »chronologische Abläufe gehalten«, sein Gedächtnis sei aber »nicht einfach sprunghaft« gewesen: »Es war wie ein Speicher, vollgestopft mit Privatgeschichten von der niedrigsten Sorte.«<sup>121</sup> Er erinnerte sich nur an solche Ereignisse, die unmittelbar mit seiner Karriere, mit Ehre oder Ruhm für seine Person zu tun hatten. Selbst einen Umstand, der ihm vor Gericht hätte helfen können, vermochte er sich nicht ins Gedächtnis zu rufen. So berichtete er von einem Gespräch mit Heydrich 1941, in dem dieser ihm den Auftrag zur »physischen Vernichtung der Juden« mitteilt, dass er selbst an so etwas nie gedacht habe, aber nun mit der Weisung zu einem der beauftragten Polizeiführer geschickt worden sei, zu überprüfen, »wie weit er mit seinem Vorhaben gekommen ist«<sup>122</sup>. »In Wirklichkeit«, schreibt Arendt, »hatte Heydrich aber in diesem Interview noch mehr gesagt – in Argentinien erinnerte er [sc. Eichmann] sich noch gut daran, hatte es jedoch in Israel ganz vergessen, sehr zu seinem Nachteil, denn es hatte mit seiner persönlichen Verantwortung für den eigentlichen Vernichtungsprozess zu tun –; Heydrich hatte nämlich hinzugefügt, daß sein Referat »mit der physischen Liquidierung nichts zu tun habe, sondern seine Aufgabe auf eine rein polizeiliche, d.h. in diesem Fall auf das Erfassungsmäßige beschränkt bleibe: [...]«<sup>123</sup>

Die Banalität des Bösen zeigt sich hier an drei maßgeblichen Punkten: Der Gedankenlosigkeit, der Sprachlosigkeit und der daraus resultierenden Unfähigkeit zu urteilen<sup>124</sup>. So kommt Arendt in ihren Betrachtungen zu einer der »grundsätzlichen Fragen,

119 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 131.

120 Ebenda, S. 132.

121 Ebenda, S. 165.

122 Ebenda, S. 169.

123 Ebenda.

124 Eva von Redecker betont, dass es sich bei Charakteristika des Bösen – wie auch ich sie hier vornehme – »allerhöchstens um Bedingungen für das Böse handeln kann; nicht Banalität oder Gedankenlosigkeit standen in Jerusalem unter Anklage, sondern das Organisieren des Holocaust.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 24.) Sie bezieht sich hier auf die Charakteristika, die Christian Volk dem Bösen zuweist: »Realitätsferne«, »innere Leere«, unerbittliche Pflichttreue«, »Verantwortungslosigkeit«. (Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 17.)

Das scheint mir nicht so: Meines Erachtens geht es Arendt gerade darum, *das Böse an sich* zu beschreiben, um daraufhin die Frage nach dem Guten zu stellen. Arendt sieht in Jerusalem nicht das Böse angeklagt – Eichmann als Organisator des Holocaust – vielmehr versteht sie dort, dass das Böse sein Gesicht gewandelt hat, dass es nicht mehr motivvolles und bewusstes Tun ist, sondern bloße Oberfläche, dass es nicht *-voll*, sondern *-los* ist: gedanken-, urteils- und sprachlos und fern des Menschlichen liegt.

die in allen diesen Nachkriegsprozessen und natürlich auch im Eichmann-Prozeß berührt wurde [...]. Sie betrifft das Wesen und das Funktionieren der menschlichen Urteilskraft. [...] Wie tief die Frage des Urteilens und, wie man oft meint, des Aburteilens Menschen unserer Zeit beunruhigt, hat sich auch in dem Streit um das vorliegende Buch [...] gezeigt. Weder Nihilismus noch Zynismus, wie man vielleicht hätte erwarten dürfen, aber eine ganz außerordentliche Verwirrung in den Elementarfragen des Moralischen ist zutage getreten, als sei das Moralische nun wahrlich das letzte, was sich in unserer Zeit von selbst versteht.«<sup>125</sup> Moralische Urteile zu fällen muss in einer Zeit, die ganz der Logik und den Kausalketten gehorcht, geradezu irrsinnig scheinen – aber es ist genau dies, das die Menschen von den Maschinen scheidet und einem bloßen Immer-Weiter Einhalt gebieten kann, das dem freien Markt die freien Menschen entgegenstellt.

Arendt spricht von Eichmanns »schierer Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist« – und sagt weiter, dass »eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen«<sup>126</sup>. Diese Gedankenlosigkeit zeigte sich in seiner Sprechweise, in der Unfähigkeit, vom Einzelnen zu sprechen: »[W]as er sagte, war stets das gleiche, und er sagte es stets mit den gleichen Worten. Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, daß diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu *denken* verknüpft war.« Denken – so wird sich im Laufe meiner Ausführungen noch zeigen – bedeutet die gleichzeitige Fähigkeit der absoluten Konkretheit und Abstraktion, es bedarf der absoluten Verschiedenheit der Einzelnen und der Pluralität, des Gesprächs und der Möglichkeit, vom Standpunkt der Anderen aus zu denken. Sowohl Denken als auch Urteilen sind sprachlich, sind *in der Sprache* und ohne sie nicht möglich. Alles Nachdenken wird also letztlich um die Frage nach der Sprache kreisen: Einer Sprache, in der der Mensch sich allererst zeigt.

Die Gedankenlosigkeit und Unfähigkeit, »vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen« sind hier jenes Extreme, das in seiner Ausbreitung das Mensch-Sein undenkbar macht. Eine »Verständigung mit Eichmann war unmöglich, nicht weil er log, sondern weil ihn der denkbar zuverlässigste Schutzwall gegen die Worte und gegen die Gegenwart anderer, und daher gegen die Wirklichkeit selbst umgab: absoluter Mangel an Vorstellungskraft«<sup>127</sup>. Dieser Mangel, diese »totale Unfähigkeit, jemals eine Sache vom Gesichtspunkt des anderen her zu sehen«<sup>128</sup>, zeigt sich in Eichmanns Sprache: Zum einen besteht sie fast ausschließlich aus Klischees und Redewendungen, zum anderen zeigt sein Sprechen von den Geschehnissen, dass ihm die Konsequenzen seines Tuns kaum verständlich waren. In beiden Phänomenen kommt eine grundsätzliche Abwendung vom Einzelnen zum Vorschein: Die Klischees als immer wiederholte Redewendungen können immer nur vom Allgemeinen sprechen, spre-

125 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 64f.

126 Ebenda, S. 57.

127 Ebenda, S. 125f.

128 Ebenda, S. 124.

chen weder die Einzelheit der Sprechenden aus noch jene des Gegenstandes, sondern sagen das Immergleiche zu allem und zu jeder Zeit. Eichmann trieb diese Redeweise sogar noch weiter; nicht nur bediente er sich der ihm bekannten Redensarten, er griff sogar zu »selbsterfundene Klischees«: »Wenn es ihm einmal gelang, einen wirklichen Satz zu konstruieren, wiederholte er ihn so lange, bis ein Klischee daraus wurde«<sup>129</sup>. Hier ist die sprachliche Abwendung vom Einzelnen also bis zum Äußersten getrieben: Selbst dasjenige, das zunächst nicht bloße Wiederholung ist, wird in die Verallgemeinerung gedrängt. Ein Klischee erfinden heißt, das Einzelne so oft zu wiederholen, bis es nicht mehr einzeln ist, sondern in einer Weise allgemein, die es ausleert und zu etwas macht, das gesagt werden kann, ohne dass die Zuhörenden je darüber nachdenken oder überhaupt erst zuhören könnten. In diesem Aussprechen vom Allgemeinen geht die Einzelne verloren, die Sprechende verliert sich selbst und kann sich auch diejenigen, von denen sie spricht, nicht mehr vorstellen. 1973 kommt Arendt noch einmal auf dieses Sprechen zurück, wenn sie sagt, dass solche »standardisierten Ausdrucks- und Verhaltensweisen [...] die gesellschaftlich anerkannte Funktion [hätten], gegen die Wirklichkeit abzuschirmen, gegen den Anspruch, den alle Ereignisse und Tatsachen kraft ihres Bestehens an unsere denkende Zuwendung stellen«<sup>130</sup>.

Arendt spricht in Bezug auf die Vorstellungskraft aber nicht nur von einem Mangel, sondern auch von einem Unwillen: »Und das habe ich eigentlich gemeint mit der Banalität. Da ist keine Tiefe – das ist nicht dämonisch! Das ist einfach der Unwille, sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist [...]«<sup>131</sup>. Es ist ein Unwille, sich die Andere als Jemand vorzustellen, gleichzeitig ein Unwille, selbst ein Jemand zu sein. Das Böse möchte im Allgemeinen untergehen – im Allgemeinen der (politischen) Bewegung und in der allgemeinen Bewegung der Geschichte. Das Fortschreiten wird zur Selbstverständlichkeit und muss das Einzelne – und mit ihm auch jede Verantwortung – überrollen. Was da fortschreitet spielt keine entscheidende Rolle, dies zeigt sich in Eichmanns Geführt-werden-Wollen – oder vielmehr in seinem *Unwillen*, selbst die Führung zu übernehmen: Als Einzelner nämlich denkend ein Urteil zu fällen. Er schreibt, nachdem er im amerikanischen Gefangenenlager interniert worden ist: »Nun war ja wieder alles in Ordnung, mein Wesen konnte sich wieder beruhigen, denn ich war ja nicht bar jeder Führung, sondern ich wurde ja wie eh und je weitergeführt.«<sup>132</sup>

So bedeutete auch das Ende des Zweiten Weltkriegs für ihn vor allem, dass er – wie er selbst sagt – »nunmehr ein führerloses und schweres Eigenleben zu führen habe, daß ich mir an keiner Stelle irgendwelche Richtlinien geben lassen konnte, daß von keiner

129 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 125.

130 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 14.

131 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 44.

132 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 101.

So spricht der Kontrollchor in Brechts *Maßnahme*: »Wer für den Kommunismus kämpft, der muss kämpfen können und nicht kämpfen; die Wahrheit sagen und die Wahrheit nicht sagen; Dienste erweisen und Dienste verweigern; Versprechen halten und Versprechen nicht halten. Sich in Gefahr begeben und die Gefahr vermeiden; kenntlich sein und unkenntlich sein. Wer für den Kommunismus kämpft, hat von allen Tugenden nur eine: dass er für den Kommunismus kämpft.« (Bertolt Brecht [1932]: *Die Maßnahme*. Frankfurt a.M. 1955, S. 21.)

Seite Befehle und Weisungen kamen, keinerlei einschlägige Verordnungen heranzuziehen waren«<sup>133</sup>. Die Mitgliedschaft in der Partei sei nicht aus Überzeugung geschehen, vielmehr wurde er – wie er aussagte – »wider mein Erwarten und auch ohne, daß ich den Vorsatz gefasst hatte, gewissermaßen in die Partei vereinnahmt [...]. Das ging so schnell und so plötzlich.«<sup>134</sup> Was sich hier zeigt, ist also wieder ein stetes Weiterschreiten, das – *plötzlich* – mit sich reißt. Die Partei, die Bewegung, ver-ein-nahmte ihn, sie machte ihn zum Teil ihrer selbst und entlastete ihn von seinem Einzelsein. Wie oben in den Ausführungen zum Totalitarismus-Buch bereits beschrieben, scheint es, »als seien alle zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen. [...] Das eiserne Band des Terrors konstituiert den totalitären politischen Körper. Dem Terror gelingt es, die Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur *einen* gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen.«<sup>135</sup>

Und so liegt in der Herangehensweise der Anklage im Fall Eichmanns die große Gefahr, auch in gerade diese Richtung zu reden, wenn sie sagt, nicht ein Einzelner sitze auf der Anklagebank »und auch nicht nur das Naziregime, sondern der Antisemitismus im Verlauf der Geschichte«. Die Gefahr, so führt Arendt aus, liege darin, dass er so als »der ›unschuldige‹ Vollstrecker irgendeines geheimnisvollen vorausbestimmten Geschicks bzw. das historisch notwendige Ausführungsinstrument des ewigen Judenhasses«<sup>136</sup> wirken könnte. Die Betrachtung des Konkreten bringt hier die Möglichkeit mit sich, Fragen danach zu stellen, was sich in den Aussagen und Taten zeigt und was geschehen muss, um dasjenige wiederzufinden, was wir alle – als Menschen – dort verloren haben.

Arendt beschreibt Eichmann an einer Stelle ihres Berichtes als einen »Idealisten«, sie schreibt: »Um seinen Vorstellungen von einem ›Idealisten‹ zu entsprechen, genügte es nicht, an eine ›Idee‹ zu glauben, nicht zu stehlen und keine Bestechungen anzunehmen, obwohl diese Qualifikationen unerlässlich waren. ›Idealist‹ war jemand, der für seine Idee lebte – daher konnte er keinen anderen Beruf haben – und der bereit war, seiner Idee alles und insbesondere alle zu opfern. Wenn Eichmann im Polizeiverhör sagte, daß er seinen eigenen Vater in den Tod geschickt hätte, so wollte er damit nicht nur hervorheben, in welch hohem Grade er von Befehlen abhängig und zum Gehorsam bereit war; er wollte auch demonstrieren, was für ein ›Idealist‹ er immer gewesen war.«<sup>137</sup> Der Idealist glaubt an eine Idee<sup>138</sup>, ohne sie je zu hinterfragen, er ist der gänz-

133 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 106.

134 Ebenda, S. 107.

135 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 16f.

136 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 91.

137 Ebenda, S. 116f.

138 Der Begriff der Idee steht in engstem Zusammenhang mit Arendts Begriff der Herstellung, die sie als Tätigkeit unterscheidet vom Arbeiten und Handeln. Auf diese Trennung werde ich später näher zu sprechen kommen. In der *Vita activa* schreibt sie: »Idee«, d.h. mit dem inneren Bild des herzustellenden Gegenstandes«. (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 84.) Die Idee ist das innere Bild, nach dem der Gegenstand hergestellt wird, sie ist die Form, von der ein Abdruck genommen wird. Das Hergestellte ist das Berechenbare, die Verdinglichung einer Vorstellung. Der Idealist

lich Fraglose.<sup>139</sup> Es ist die Vorstellung der Einzelnen, die sich aus dem Allgemeinen erklären lassen, die Arendts Verständnis so vollkommen entgegenläuft. In diesem Zusammenhang wird auch Arendts Trennung von Philosophie und Politik zur Sprache kommen, ihre Abwendung von der Philosophie genau aus diesem Grunde: weil sie vom Allgemeinen spricht, wenn es doch darum gehen muss, das Einzelne zu durchdenken.

Damit sind zwei wesentliche Punkte angesprochen, die den Kern des Sprechens von einer Banalität des Bösen ausmachen: Erstens ist das banale Böse ein *Absehen vom Anderen*, ein Absehen vom Menschen als Einzelem, vom Menschen in seiner absoluten Verschiedenheit. Die Andere ist aus diesem Gesichtspunkt heraus niemals mehr als ein Typus und somit niemals sie selbst. Zweitens ist das banale Böse wesentlich bestimmt als *Unwille*. Dieser Ausdruck ist genauestens zu bedenken: Es geht hier nicht bloß um ein Wollen-dass-nicht, sondern weit eher um ein Aussetzen oder Aufgeben des Willens. Das Geschehene und Geschehende wird nicht als etwas begriffen, das herbeigeführt wurde durch ein Handeln der Einzelnen, sondern als etwas, das eben kommt, wie es kommt. Das Böse besteht also keineswegs in einem vielleicht noch gesteigerten dämonischen Wollen. In ihrem *Denktagebuch* spricht Arendt so einmal davon, dass das Böse »nicht Resultat des bösen Willens, der das Böse um des Bösen willen will«, sondern vielmehr ganz ohne Willen und Streben sei: »[D]as Unheil kommt aus der Verflachung«<sup>140</sup>. Das Böse ist willenlose Auslieferung an Gleichgültigkeit und Selbstverständlichkeit, es ist reine Oberfläche. Nur dort – so sagt sie erneut in einer Vorlesung, die sie 1965, zwei Jahre nach den Eichmann-Berichten, unter dem Titel *Some Questions of Moral Philosophy*<sup>141</sup> gehalten hat – ist das »grenzenlose, extreme Böse« möglich, »wo diese selbstgeschlagenen und gewachsenen Wurzeln [...] ganz und gar fehlen. Sie fehlen dort, wo Menschen nur über die Oberfläche von Ereignissen dahingleiten, wo sie sich gestatten, davongetragen zu werden, ohne je in irgendeine Tiefe, derer sie fähig sein mögen, einzudringen.«<sup>142</sup> Dort, wo der Mensch sich der Selbstverständlichkeit seiner selbst und seiner Geschichte preisgibt, kann er niemals Wurzeln schlagen, sondern wird – als Vereinheitlichter – fortgetragen von den Naturgewalten des vermeintlich Notwendigen.

Im Folgenden soll die Frage nach dem Guten aus der Gegenwart und in sie hinein gestellt werden: Was bedeutet das Gute *heute*, was sagt es über das *Jetzige* aus? Das Böse, das sich Arendt im Eichmann-Prozess gezeigt hat, ist keinesfalls ein vereinzelt Phänomen, auch wenn sich das extreme Böse dort wohl in seiner grausamsten Apotheose zeigte. Paolo Flores d'Arcais spricht in diesem Zusammenhang von der »Verdunklung aller bestehenden Demokratien«. Er schreibt weiter: »Das ›vorhersagbare‹ Individuum

---

denkt also nicht, denn Erdachtes eignet sich in seiner Unberechenbarkeit nicht zur Herstellung. Er formt vielmehr ein inneres Bild oder übernimmt ein schon bestehendes, nach dem es sich zu richten lohnt.

139 Ich werde auf diesen Punkt in Bezug auf Platons Ideenlehre später noch einmal zurückkommen.

140 Hannah Arendt [1969]: *Denktagebuch*, Zweiter Band, S. 622.

141 Die deutsche Übersetzung der Vorlesungen trägt den Titel *Über das Böse* und ist »in Abstimmung mit der Übersetzerin Ursula Ludz vom Verlag« festgelegt worden. (Piper Verlag: *Vorwort*. In: Hannah Arendt: *Über das Böse*, S. 7.)

142 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 86.

ist die hohle Form eines Individuums. Ausgeliefert an die Privatsphäre wird es ›privatisiert‹ und dessen beraubt, was es einzigartig macht: der gemeinschaftlichen Gestaltung der autonomen Regeln des Zusammenlebens zwischen freien Individuen und der Institutionen, die es garantieren. Der Totalitarismus stellt nur die extreme Form dieses Einschläferungsprozesses dar.«<sup>143</sup> Von der Abschaffung der Einzelnen, die sich nach allgemeinen Regeln hinein in ihre eigene Verallgemeinerung richten, spricht Arendt schon in der *Vita activa* in Bezug auf die Bürokratie, in der an die Stelle des Handelns ein »Sich-Verhalten getreten [ist], das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln [...] zu verhindern.«<sup>144</sup> Viele Jahre später spricht sie in ihrer *Sonning-Preis-Rede* von einer »Veränderung der Staatsformen [...] zu Bürokratien, das heißt zu einer Herrschaft weder von Gesetzen noch von Menschen, sondern von anonymen Büros oder Computern, deren völlig entpersonalisierte Übermacht sich als eine größere Bedrohung für die Freiheit und jenes Minimum an Zivilität, ohne das ein gemeinschaftliches Leben nicht vorstellbar ist, herausstellen mag als die empörendste Willkür von Tyrannen in der Vergangenheit«<sup>145</sup>.

Auch Wolfgang Heuer schätzt diese Gefahr innerhalb der »modernen Massengesellschaft« wegen ihrer »arbeitsteiligen, verwaltungsmäßigen Arbeitsstruktur«<sup>146</sup> als besonders hoch ein. Hier scheint es auf das einzelne Denken und Urteilen nicht mehr anzukommen und so muss es uns zunehmend fremd werden. Bei Arendt heißt es in diesem Sinne, dass das »eigentlich Staatlich-Politische, nämlich Entscheidungen treffen und handeln, [...] mehr und mehr von dem rein Administrativen verdrängt [werde]. Die ›vergesellschaftete Menschheit‹ braucht nur noch Administration; entscheiden und handeln sind so automatisiert, dass sie eigentlich nicht mehr vorkommen; an die Stelle der Entscheidung tritt das Prinzip des Anwendens.«<sup>147</sup> So verändert sich auch unser Verständnis von Meinungen: Richard J. Bernstein geht davon aus, dass die Ablehnung anderer Meinungen, die Weigerung, sich mit denjenigen auseinanderzusetzen, die der

143 Paolo Flores d'Arcais [1997]: *Hannah Arendts unzeitgemäße Aktualität*. Übers. v. Elke Rusteberg. In: Alte Synagoge (Hg.): *Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen 1997, S. 100. (Im Folgenden zitiert als: Paolo Flores d'Arcais: *Hannah Arendts unzeitgemäße Aktualität*.)

Und weiter: »Das bedeutet natürlich nicht, dass diese beiden Formen des Bösen gleichzusetzen wären: Arendt hat niemals zum generischen Gebrauch einer Kategorie gegriffen, die unter dem Gespött des Totalitarismus, der Vernichtung von Menschen in Konzentrationslagern und Gulags einerseits und der Einschläferung des kritischen Geistes in der Massenproduktion und Massenkultur andererseits gleichen Wert zuschreiben würde, als ob diese Dinge nur Äquivalente wären.« (Ebenda, 102.)

144 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 51.

145 Hannah Arendt [1975]: *Die Sonning-Preis-Rede*. Kopenhagen 1975. Übers. v. Ursula Ludz. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*, S. 3f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Die Sonning-Preis-Rede*.)

146 Wolfgang Heuer [2005]: *Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert*. In: Detlef Horster (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist 2006, S. 23.

147 Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 444.

eigenen widersprechen, immer stärker zunimmt. »Es ist uns nicht wirklich daran gelegen, verschiedene Standpunkte zu durchdenken, sofern wir diese nicht missbilligen oder verhöhnen wollen. Und diese Neigung verschärft sich zunehmend dadurch, dass wir unsere ›Informationen‹ vermehrt aus Quellen erhalten, die lediglich jene Vorurteile verhärteten, in denen wir uns verschanzt halten.«<sup>148</sup> Diese Entwicklung ist im Zusammenhang mit der Ablösung des menschlichen Denkens durch das Rechnen der Maschinen zu sehen. Die Menschen verlieren ihr Vertrauen in das eigene sowie dasjenige Denken der Anderen und verlassen sich lieber auf Berechenbares: Arendt spricht in *Macht und Gewalt* von dem »ständig wachsenden Ansehen der wissenschaftsgläubigen ›brain trusters‹«. Und dann: »Gegen ihre Kaltblütigkeit, ›das Udenkbare zu denken‹, wäre kaum etwas einzuwenden, wenn man nur sicher sein könnte, dass sie überhaupt *denken*. Anstatt sich auf ein so altmodisches, von Computern nicht zu übernehmendes Geschäft wie das Denken einzulassen, *rechnen* sie mit Hilfe ihrer Maschinen die Konsequenzen gewisser hypothetisch angenommener Konstellationen aus, ein in den Wissenschaften durchaus berechtigtes Verfahren, weil man nämlich aufgrund solcher Berechnungen die Hypothesen experimentell kontrollieren und verifizieren kann. [...] Der logische Fehler in diesen hypothetischen Konstruktionen möglicher zukünftiger Ereignisse ist immer der gleiche: Was zuerst [...] als Hypothese erscheint, wird sehr schnell, oft nach wenigen Abschnitten, zur ›Tatsache‹, einem Datum, das dann eine ganze Serie ähnlicher Data gebiert, deren hypothetischer Charakter vergessen ist [...]«<sup>149</sup>

Das Allgemeine nimmt hier den Platz des Einzelnen ein, indem es als Datum Einzelheit behauptet. Die errechneten Konsequenzen sollen Auskunft geben über die einzelne Frage, indem sie verschiedene Hypothesen abwägen. Solcherlei Abwägungen aber können immer nur allgemeine Aussagen treffen, die mit der einzelnen Frage kaum noch etwas zu tun haben: Einer Frage im Jetzt als Mensch zu begegnen muss heißen, sie von verschiedenen menschlichen Standpunkten aus zu betrachten und im Gespräch erst den gemeinsamen Versuch einer Antwort zu wagen. Selbst *die Welt* scheint heute durch bloße Spekulation errechenbar: Virtuelle Realitäten nehmen mehr und mehr Raum ein, indem sie einen Ort schaffen, der nicht eigentlich *ist*. In Arendts Verständnis aber ist Welt nur dort, wo Menschen miteinander sprechen und sie so erstehen lassen, sie bildet sich in jenem Raum, der zwischen den Sprechenden sich eröffnet. All diese Entwicklungen kommen als Fortschritt daher, der das Gewesene überholt und verbessert, bringen aber zugleich einen neuen Begriff von Welt mit sich, den es zu bedenken gilt. Es soll hier also nicht darum gehen, einen alten Zustand zu betrauern und alles Jetzige abzuwerten. Vielmehr muss die Frage sein, was es heute, da die technische Entwicklung immer schneller voranschreitet, heißen kann, Mensch zu sein. Was übersehen wird, wenn bloße Errechenbarkeiten glauben machen, sie würden eine Weiterentwicklung derjenigen sein, die als absolut Verschiedene doch niemals verbessert werden können.

148 Richard J. Bernstein [2018]: *Why Read Hannah Arendt Now?* Cambridge 2018, S. 72. (Im Folgenden zitiert als: Richard J. Bernstein: *Why Read Hannah Arendt Now?*.) [Übersetzung der Autorin.]

149 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*. Übers. v. Gisela Uellenberg. München 2011<sup>20</sup>, S. 10f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*.)

Ich möchte im Folgenden die Frage nach dem Guten stellen, einem Guten, das dem hier besprochenen Bösen in einer noch zu durchdenkenden Weise entgegensteht. Diese Ausführungen haben ihren Ausgang nicht etwa beim Bösen genommen, weil das Gute als dessen Gegenteil aus jenem in irgendeiner Weise ableitbar wäre. Vielmehr zeigt sich in der Lektüre Arendts, dass das Böse als Extremes alles Gute abdeckt und verschwinden lässt. Um sich der Frage nach dem Guten zu stellen, ist es daher sinnvoll, den Versuch einer Beschreibung dieser Abdeckung zu unternehmen, um dann das Freigelegte erst bedenken zu können. Zudem muss die Frage nach dem Guten sich durch Arendts Neudenken des Bösen insofern stellen, als sich ihre Beschreibungen des extremen Bösen als Gegenteil dreier Sprechweisen zeigen, um die ihre Schriften immer wieder kreisen: *das Denken* (das Böse ist gedankenlos), *das Urteilen* (das Böse ist unfähig, die Anderen mitzubedenken), *das Erzählen*, das uneindeutig bleibt (das Böse spricht in Klischees). Meines Erachtens kreist Arendts gesamtes Schaffen um Fragen, die die Menschen in den Blick zu nehmen versuchen: Gebürtlichkeit, Denken, Urteilen, Handeln, Erzählen – all dies sind Möglichkeiten und Ermöglichungen der Menschen.<sup>150</sup> All dieses Fragen ist ein Fragen nach dem Menschlichen der Menschen und insofern das Böse eben diese Möglichkeiten verschließt, muss die Auseinandersetzung mit diesem Bösen als Versuch verstanden werden, das *Gute*, das *Menschliche*, freizulegen. Es wird aber – es ist bereits darauf hingewiesen – nicht um eine anthropologische Untersuchung gehen, nicht um »die eine Frage der Philosophie: Wer ist der Mensch?«, sondern dieses Menschliche wird sich gerade *in der Frage* danach finden, wer die Menschen sind. Dies Menschliche wird

150 Auch Eva von Redecker betont diese Gerichtetheit Arendts. Ihr geht es darum, »nachzuweisen, dass Arendt nach der Analyse einer bestimmten Facette des Bösen in Eichmann in Jerusalem im Grunde neu ansetzt und ihr ganzes Spätwerk hindurch nach den Bedingungen guten Handelns fragt. Systematisch lässt sich als »Gravitation zum Guten« die geradezu unwiderstehliche Tendenz zum moralisch richtigen Handeln beschreiben, die nach Arendts Phänomenologie der Geistestätigkeiten dort entsteht, wo tatsächlich gedacht und geurteilt wird.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 8.) Von Redecker nimmt an, dass Arendt nach ihren Erfahrungen während des Prozesses die Frage nach dem Bösen abschließt und den »Blick auf eine neue Frage [richte], die sie nun, [...] viel stärker interessierte, nämlich die nach den »erlösenden« Ausnahmen, die auch in »finsternen Zeiten« ein gewisses Maß an moralischer Integrität bewahrten.« (Ebenda, S. 45.) Sie geht also davon aus, dass Arendt »im Grunde neu ansetzt« insofern die Erfahrungen des Eichmann-Prozesses in ihr ein Interesse an den »wenigen positiven Ausnahmen im allgemeinen moralischen Zusammenbruch« (Ebenda, S. 48.) weckten.

Dem stimme ich insofern zu, als Arendts Auseinandersetzungen mit dem Bösen nur einen Weg hin zu derjenigen Frage darstellen, die sie eigentlich zu verstehen suchte: die Frage nach dem Guten. Meines Erachtens haben diese Fragen nach dem Menschlichen der Menschen sie vom Anfang bis zum Ende ihres Schaffens begleitet, durch die Veränderung im Verständnis des Bösen aber stellen sie sich in einem neuen Zusammenhang dar, werden sie von einem neuen »Gedankenblitz« erhellt. Die entscheidende Wirkung, die diese Erfahrungen auf ihr Werk hatten, liegen meines Erachtens darin, zu erkennen, dass das Böse heute nicht darin liegt, dass es in Versuchung führt, sondern darin, dass es das Einzelne in Verallgemeinerung auflöst, wie ich bereits dargelegt habe. Das Böse galt als Versuchung und war insofern erst die Ermöglichung des Guten: Im Widerstehen gegen das Böse zeigte sich das Gute erst. Das Böse, das sich Arendt im Verlauf des Eichmann-Prozesses zeigt, ist aber nicht Versuchung, sondern Verflachung, ist nicht Wille, sondern Unwille, nicht List, sondern Dummheit. Aus dieser Erfahrung heraus muss sich auch die Frage nach dem Guten in neuer Weise stellen.

sich finden in »all den alten Fragen [...] – was ist Liebe, was ist Freundschaft, was ist Verlassenheit, was ist Handlung, Denken [...]?«<sup>151</sup> Ausgehend von den Antworten, die ich auf die Frage nach dem Bösen dargestellt habe, möchte ich hier einen Anfang für die Frage nach dem Guten setzen.

Muss es demnach im Folgenden als Aufgabe gelten, mit Hannah Arendt eine Moraltheorie aufzustellen, die uns dann sagte, was das Gute sei? In diesem Fall müsste das Gute definierbar sein und so in der Frage nach einem Was beantwortbar. Das Gute aber – sofern es das Menschliche ist – kann kein Was sein, denn der Mensch ist gerade Mensch, sofern er ein Wer ist, ein Wesen, das absolut verschieden ist durch seine Geburt und so keine Allgemeinheit kennt. Das Wesen des Menschen, sofern es sich in seiner Fähigkeit, einen neuen Anfang zu setzen<sup>152</sup> zeigt, kann also niemals erkannt werden im Sinne einer Zuordnung mittels »natürlicher« Eigenschaften«. Solche »Erkenntnisformen versagen, sobald wir nicht mehr fragen: Was sind wir, sondern: Wer sind wir.« Dementsprechend sagt Arendt in der *Vita activa* weiter, »[d]ie Tatsache, daß Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so leicht zu Vorstellungen führen, die uns nur deshalb als ›göttlich‹ anmuten, weil sie offenbar Übersteigerungen eines Menschlichen beinhalten, dürfte uns vielleicht doch argwöhnisch gegen den Versuch machen, das Wesen des Menschen begrifflich zu bestimmen«<sup>153</sup>.

Eichmanns Sprache zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie ausschließlich aus Wörtern besteht, die äußerste Selbstverständlichkeit ausdrücken; sie ist gedankenlos, urteilsfrei und klischeehaft. Eine *Theorie* des Guten aufzustellen, liefe durch seine begriffliche Bestimmung auch Gefahr, in eine Selbstverständlichkeit zu führen. Es kann nicht darum gehen, das Gute zu erlernen, indem Einblicke in das eine Richtige gelehrt oder erkannt würden, damit die daraus sich ergebenden Regeln dann befolgt werden könnten. In gewissem Sinne lässt sich sagen, die Moral sei das Gesetz des Guten: Hier sind jene Regeln festgehalten, die an das richtige Verhalten gemahnen, sie sind der Halt des Willens, der sich der Versuchung des Bösen erwehrt. Die Gültigkeit solcher Ermahnungen aber muss gleichbleibend außer Frage stehen, sie müssen gelten *wann immer* und *wem auch immer*. Sie richten sich also weder an die Einzelnen noch das Einzelne, sie sind das Allgemeine. Im Moment ihres Zusammenbruchs, so Arendt in *Was heißt persönliche Verantwortung in der Diktatur?*, offenbarte die Moral sich »unverhüllt in ihrer ursprünglichen Bedeutung [...], nämlich als Kodex ethischer Normen, Sitten und Gebräuche, dessen vollständiger Austausch genauso wenig Probleme bereiten sollte, wie der Wandel in den Tischsitten eines ganzen Volkes«<sup>154</sup>.

Von solch starrem ›Guten‹ spricht Arendt als »Phänomen der Güte«<sup>155</sup>, für das die Taten Jesu »das einzig wirklich gültige, wirklich überzeugende Beispiel«<sup>156</sup> geben.

151 Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 295. [Übersetzung der Autorin.]

152 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 18.

153 Ebenda, S. 20f.

154 Hannah Arendt [1964–65]: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*, S. 44.

155 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 90.

156 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*. München 20132, S. 103. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Über die Revolution*.)

Wenn das Moralische als das Selbstverständliche gedacht wird, ist es dies, woran sich die Güte hält: die Gütige vollbringt dasjenige, was innerhalb einer Gemeinschaft als das Richtige gilt und zeigt auf diese Weise das Falsche als Falsches. Die Güte als Tat nach allgemeinen Gesetzen ist in ihrer Festgesetztheit insofern Gefahr, als diese als solche immer austauschbar sind. In diesem Sinne kann Arendt in *Über die Revolution* sagen, »daß das absolut Gute im Zusammenleben der Menschen sich als kaum weniger gefährlich erweist als das absolut Böse«<sup>157</sup>, denn jedes »Absolute [...] muß ein Unheil werden, wenn es sich innerhalb des politischen Raumes Geltung verschaffen will«<sup>158</sup>. Das Gute kann demzufolge auch nicht als Mittel eingesetzt werden, um böse Taten zu verhindern, indem eine vermeintliche Täterin durch ihr Wissen vom Guten – entweder aus dem Wunsch heraus, nicht schlecht zu sein, aus Angst vor Strafe oder aus Mitleid – von ihrer Tat absähe; in diesem Verhältnis könnten Güte und Schlechtigkeit gesehen werden. Das Gute aber kann nicht herauskristallisiert und dann blind befolgt werden, sondern muss von jedem Menschen, der denkt, neu ergründet und besprochen werden, denn sobald es zur Selbstverständlichkeit versteinert, verliert es dasjenige, das es zum Guten und so zum Menschlichen – dem immer Neuen – macht. Es ist aber zugleich niemals beliebig, als fänden solche Menschen dieses, andere aber jenes »gut«. Es geht nicht darum, was jemand für sich in einem bestimmten Moment für »gut« hält, sondern darum, was sich ihm – im Gespräch mit sich und im Gespräch mit Anderen – als das Gute zeigt. Im Gespräch dann, das die Standpunkte der Anderen – die auch wiederum jeweils Standpunkte wieder Anderer vor Augen haben – versammelt, erhellt sich das Gute für den Moment, den das Gespräch dauert, und schafft ihm so einen Raum zum Erscheinen. So ist jedes Fragen nach dem Guten »Wagnis«, das einzig möglich ist im »Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen«<sup>159</sup>.

Der Traditionsbruch, der der Selbstverständlichkeit ethischer Normen ein Ende setzte, »ist also eine Katastrophe der moralischen Werte nur, wenn man annimmt, Menschen wären eigentlich gar nicht in der Lage, Dinge an sich selbst zu beurteilen, ihre Urteilskraft reiche für ein ursprüngliches Urteilen nicht aus; man könnte ihnen nicht mehr zumuten, als bekannte Regeln richtig anzuwenden und bereits vorhandene Maßstäbe sachgemäß anzulegen«<sup>160</sup>. In Arendts Sinne ist es vielmehr möglich, ihn als *Öffnung*

157 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 104.

158 Ebenda, S. 107.

159 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 72.

160 Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 22f.

Weiter heißt es: »Wenn dies stimmte, wenn es zum Wesen menschlichen Denkens gehörte, daß Menschen nur urteilen können, wo sie Maßstäbe fix und fertig in der Hand haben, so wäre in der Tat richtig, wie heute allgemein angenommen wird, daß in der Krise der modernen Welt nicht so sehr die Welt als der Mensch selbst aus den Fugen geraten wäre. Innerhalb des akademischen Lehrbetriebes hat sich diese Annahme heute weitgehend durchgesetzt, wie man am besten daran erkennt, daß die historischen Disziplinen, die es mit der Welt und dem in ihr sich Ereigneten zu tun haben, sich erst in die Gesellschaftswissenschaften und dann in die Psychologie ausgelöst haben. Dies besagt ja nichts anderes, als daß man das Studium der geschichtlich gewordenen Welt in ihren chronologisch vorgegebenen Schichtungen aufgibt zugunsten des Studiums erst gesellschaftlicher und dann menschlicher Verhaltensweisen, die ihrerseits zum Gegenstand einer systematischen Forschung nur werden können, wenn man den handelnden Menschen, der der Urheber

zu verstehen, die neue Fragen danach zulässt, was das Gute sei. Nicht aber, um eine neue Definition zu finden, die alsdann neue Grenzen setzte, sondern als *bleibende Frage*. Dementsprechend schreibt auch Eva von Redecker, »dass Arendt auf der Suche nach einer anderen Lokalisierung von Moral war. Die grundlegenden moralischen Sätze sollten nicht als Gebot im Gewissen stehen – und dort womöglich die Struktur einer austauschbaren Wertordnung annehmen –, sondern auf andere Weise aktualisiert werden.«<sup>161</sup> Solche Aktualisierung ist für Arendt möglich allein im Denken, das dann in ein gemeinsames Gespräch gebracht werden muss; ich werde darauf zurückkommen. Das Denken nämlich stellt in Frage und in Zeiten, in denen »jeder gedankenlos mit-schwimmt in dem, was alle ändern tun und glauben [...] stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln. In solchen Notlagen erweist sich, daß die ausräumende Seite des Denkens [...] politisch ist. Denn diese Zerstörung wirkt befreiend auf ein anderes Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft, das man mit einiger Berechtigung das politischste der geistigen Vermögen des Menschen nennen kann. Es ist das Vermögen, das Einzeldinge beurteilt, ohne sie unter allgemeine Regeln zu subsumieren, die sich lehren oder lernen lassen, bis sie zur Gewohnheit werden, die sich dann durch andere Gewohnheiten und Regeln ersetzen läßt.«<sup>162</sup> Ich werde auf die zentrale Rolle, die dem Urteilen in Arendts Theorie zukommt, an späterer Stelle genauer eingehen.

Für Benjamins Engel der Geschichte heiße das, innezuhalten und sowohl die Trümmer des Vergangenen als auch die unsichtbare Zukunft *als Möglichkeit* zu verstehen: Es würde bedeuten, dem Zukünftigen in dem Sinne den Rücken zu kehren, dass ein Ansehen nur ein Einschätzen und Festsetzen bedeuten würde. Es wäre eine Zusage an das Künftige, die ohne Rechnung und Wissen auskäme und es in seiner Unsicherheit und so allererst als Möglichkeit in Erscheinung treten ließe. Sein Blick würde sich auf die Vergangenheit richten, weil sie das Sichtbare ist, jedoch würde auch diese nicht einfach als festgesetzt und unveränderlich angesehen: vielmehr als eine Sammlung von Trümmern, in denen jede Betrachtende anderes erkennen könnte. In dieser Weise würde der Fortschritt, den man in Arendts Sinne als ein *Fortschreiten vom Menschlichen* beschreiben könnte, zu einem gemeinsamen Gang werden, der die Menschen zu ihrer Menschlichkeit zurückführt: Zum Menschen, der sich nicht als ein Immer-zu-Überholender begreift, sondern als ein zur Handlung fähiges Wesen. Dieses Handeln müsste dann darin bestehen, die Fragen der je gegenwärtigen Zeit als offene zu begreifen; es müsste ein Handeln sein, das *alle* möglichen Antworten zu Wort kommen lässt. Jeder Mensch ist ein neuer Anfang, von allen anderen Menschen absolut verschieden und so scheint es nicht vermessen zu hoffen, dass ein solches »Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist, [...] in sich genügend Ursprung hat, um ohne vorgegebene Kategorien zu verstehen und ohne den Kodex von Sittenregeln, das heißt Moral, zu urteilen«<sup>163</sup>.

---

weltlich nachweisbarer Ereignisse ist, ausschließt und ihn zu einem nur sich jeweils verhaltenden Wesen erniedrigt, das man Experimenten unterwerfen kann und von dem man sogar hoffen mag, es endgültig unter Kontrolle zu bekommen.« (Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 23.)

161 Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 55.

162 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 175.

163 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 125.

Das Gute liegt, so könnte man sagen, in einem Bedenken der Anderen, das nicht nur ein Denken der Einzelnen meint, sondern – wie ich noch zeigen werde – zugleich Teil von Arendts Verständnis des Urteilens ist. Es liegt in einem Sprechen, das nicht oberflächlich und klischeehaft, sondern in seltsam-sonderbarer Weise tiefgründig ist und in seinem Anspruch sowohl die Sprecherin als auch die Angesprochene als Einzelne erscheinen lassen kann. Was aber kann das heißen, ein Sprechen der Einzelnen über Einzelnes? Wie kann es sich ausdrücken, wo doch ein jedes Sprechen verallgemeinern muss, da es nur die Begriffe hat, die zu begreifen suchen, was nur als in mindestens einer Eigenschaft Allgemeines begreifbar sein kann. Der Frage nach einer solchen Sprache nun auf den Grund zu gehen – ihr vielleicht auf den Grund zu folgen – wird der Versuch der folgenden Seiten sein.

Gerade dieses grundsätzliche Fragen nach einer Sprache der Einzelnen ist es, für das ein Zusammendenken Arendts und Benjamins sich als wunderbar fruchtbar erweist.<sup>164</sup> Marie Luise Knott bezeichnet »den Dialog mit Walter Benjamin [als] [...] Zentrum in Hannah Arendts Schreiben«, wengleich diese sich nie konkret zu »seinem Einfluß geäußert«<sup>165</sup> habe. Bernardo Correa hält es für »offensichtlich, dass Arendt, ohne es zu sagen, in dem antidialektischen Verfahren Benjamins und seiner Aufwertung der Erscheinungen eine Nähe zu ihrem eigenen Denken verspürt«<sup>166</sup>. Da Arendt und Benjamin sich beide einer absoluten Einzelheit anzunähern versuchen, muss beider Denken in ständiger Bewegung sein: Arendt setzt Benjamin in einem ihm zugeordneten Text in das Bild eines Flaneurs, der – in der Formulierung Correas – »[i]n seiner permanenten Bewegung, in seinem Vagabundieren [...] das perfekte Bild einer unaufhörlichen denkerischen Tätigkeit [ist], eines Denkens, das nicht die Welt der Erscheinungen flieht, sondern aufmerksam für die Einzigartigkeit des Ereignisses ist«<sup>167</sup>. Beide begeben sich auf der Suche nach diesem Einzelnen auf gemeinsame Pfade; zuallererst dadurch, dass sie überhaupt von solcher Einzelheit und Unvergleichbarkeit ausgehen. Arendt sucht dies mit ihrer »absoluten Verschiedenheit«, Benjamin mit seiner »Namenssprache« zu benennen, in der das Einzelne *in seinem Namen* erscheint. Gleichzeitig zeigt Arendt mit ihrer Erzählung von einer Pluralität, auf der Menschenwelt und Menschenurteil fußen, dass diese Einzelnen einzig *sie selbst* sein können, wenn sie *vor den Anderen* erscheinen. Benjamin verfolgt diesen Weg durch die Weise, in der er Urtext und Kommentar nebeneinanderstellt: Der Urtext ist nur *er selbst* im Kommentar der Vielen, wächst und

164 Der grundlegende Unterschied, der bei allen Überlegungen bedacht werden muss, ist, dass Benjamin nach der Einzelheit aller Dinge fragt, wohingegen Arendt gerade herausstellt, dass nur die Menschen – im Gegensatz zu allem anderen in dieser Welt – absolut Verschiedene sind. Die Frage nach einer Sprache aber, die sich den Verallgemeinerungen des begrifflichen Sprechens entzieht, findet sich bei beiden als zentraler Gedanke.

165 Marie Luise Knott [2011]: *Walter Benjamin*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 254.

166 Bernardo Correa [2007]: *Arendt und das dichterische Denken*. Übers. v. Marie Luise Knott/Stefanie Rosenmüller. Abrufbar unter: <https://www.hannaharendt.net>, S. 9. (Im Folgenden zitiert als: Bernardo Correa: *Arendt und das dichterische Denken*.)

167 Ebenda, S. 9.

erscheint erst *in seiner Auslegung*. Dies Verhältnis des Einzelnen zu den Vielen ist ungewöhnlich: Üblicherweise scheint mir entweder nur die absolute Einzelheit betont zu werden oder aber im Gegenteil die Überzeugung vorzuherrschen, dass einzig in einer Vielheit der Mensch als Mensch erscheinen kann. Davon aber auszugehen, dass *Einzelheit* nur in der *Vielheit*, *Vielheit* aber nur unter *Einzelnen* denkbar ist, ist ein außergewöhnlicher Denkweg und von beiden ausgelegt und begangen.

Diesen Weg ebnen kann – auch dies die Annahme beider – einzig die Sprache. Eine Sprache aber, die sich nicht in Allgemeinheiten verliert, sondern das Einzelne an- und ausspricht. Dieser Sprechweise sich anzunähern vermag ein erzählendes und dichten- des Sprechen – denn: obwohl es die Sprache ist, die dem Allgemeinen verfallen zu sein scheint, ist es auch einzig sie, die Rettung weiß. Und so spricht Arendt von dem »Währen des Kunstwerks«, das deshalb so ergreifend sei, weil es »nicht eine sehrende Regung des Gemüts ist, sondern [...] den Sinnen gegenwärtig vorliegt, leuchtend, um gesehen zu werden, tönend, um gehört zu werden, in die Welt noch hineinsprechend aus den Zeilen des gelesenen Buches [...]«. <sup>168</sup> Der Versuch soll sein, die Gedanken Arendts und Benjamins in einer Weise zusammenzustellen, das sich durch diesen Blick ein Neues ergibt, etwas Neues beleuchtet wird. So soll im Zugang auf beide Gedankenwege die Frage danach, *wer* der Mensch sei, neu gestellt werden, erhellt durch ein Zusammen- denken, in dem »das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusam- mentrifft« <sup>169</sup>.

Von Zeit zu Zeit werde ich mich in Arendts und Benjamins Gedanken verstricken, mich einweben in die Gedankengänge, denen ich nach-denken will. Um von dort den Ausgang nehmen zu können, bedarf es zunächst des ernsthaften Versuchs, das dort Gesagte zu verstehen, von den beiden Standpunkten aus auf die Fragen zu schauen, die ich hier stellen möchte. Hannah Arendt und Walter Benjamin haben beide überaus eigene Wege eingeschlagen, ihr Denken bewegt sich zwischen Gedichten, springt von Bruchstück zu Bruchstück. <sup>170</sup> Der Versuch, den beiden nachzudenken, scheint mir also

168 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 202.

169 Walter Benjamin [1927-40]: *Das Passagen-Werk*. Gesammelte Schriften V/1: Das Passagen-Werk. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 2004<sup>4</sup>, S. 577. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*.)

Heidegger denkt in ebendiese Richtung, wenn er das Vergangene »Noch-nicht-Entfaltetes« nennt: »Wenn das Denken an das Gewesene diesem sein Wesen lässt und sein Walten durch eine über- eilte Verrechnung auf eine Gegenwart nicht stört, dann erfahren wir, dass das Gewesene bei seiner Rückkunft im Andenken über unsere Gegenwart sich hinausschwingt und als ein Zukünftiges auf uns zukommt. Plötzlich muss das Andenken das Gewesene als ein Noch-nicht-Entfaltetes denken.« (Martin Heidegger [1936]: »Andenken«. In: ders.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M. 2012<sup>7</sup>, S. 100.)

170 Bei Marie Luise Knott heißt es dazu: »Kunst – vor allem die Dichtkunst – hat die Philosophin und politische Denkerin Hannah Arendt zeitlebens begleitet, poetische Bilder durchwirken die Sprache ihrer Werke, ja mehr noch: Poetische Sprachbilder und Gedichtzeilen erweitern in ihren Essays und Abhandlungen die Assoziationsräume und treiben auf diese Weise das Denken voran, was den Texten ihren freiheitlichen Ton beschert. Der Leser kann sich – assoziierend – assoziieren.« (Marie Luise Knott: *Hannah Arendt liest Franz Kafka* 1944. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*, S. 150.)

nicht in herkömmlicher Weise vonstattengehen zu können. Etwas verstehen und beurteilen zu versuchen, heißt für Arendt – ich werde darauf noch ausführlich eingehen – »ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist«<sup>171</sup>; dies ist es, was ich auf den folgenden Seiten versuchen möchte. Günther Anders berichtet von der Deutung der *Duineser Elegien* Rilkes, an der er sich zusammen mit Hannah Arendt versuchte, es sei zuweilen geschehen, dass diese »sich aufs merkwürdigste »ver-rilkte«<sup>172</sup>. Da es hier um etwas geht, das in gewissem Sinne immer über das rein Begriffliche hinausweist, kann es nicht nur darum gehen, die Gedankengänge einfachhin von außen her darzustellen und zu beurteilen, vielmehr werde ich andere – ungewöhnlichere – Wege einschlagen müssen, um die Denkpfade ausfindig machen zu können. Es wird nicht nur um das Niedergeschriebene und Wiedergebbare gehen, sondern auch um das Zwischenzeitliche, das Angedeutete. Solche Zwischentöne aber lassen sich nur anstimmen, nicht immer aussprechen und darlegen, und so muss die Deutung an mancher Stelle Andeutung bleiben.

In dieser Weise tönend finden sich so manche Zitate in dieser Arbeit – als Blitzlichter, die als so Zusammengestellte etwas Neues beleuchten sollen. Im Zitieren liegt für Arendt die zeitlose Möglichkeit, mithilfe der Einbildungskraft das Neue zu denken, in der je neuen Auslegung und Zusammenstellung des Textbruchstücks. Ingeborg Nordmann schreibt in diesem Sinne, der Grund dafür, dass *einzig* im Zitieren und Vorstellen die Hoffnung darauf liege, »dass etwas überdauert«, sei, »dass sie zwischen Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit oszillieren. In einem der Geschichte entzogenen Raum bewahrt, werden die Gedankenbruchstücke im unmittelbaren und buchstäblichen Sinne wieder(ge)holt.«<sup>173</sup> Bei Sigrid Weigel heißt es, die Dichtung beschreibe für Arendt »den Weg *des Denkens* beziehungsweise *zum Denken*. Sie ist Zeugnis des Lebens, das in Philosophie übergeht. Damit korrespondiert auch die Rolle der Zitate als Freunde und Zeugen. Denn es geht Arendt bei ihren vielen Zitierungen nicht um Bildungszitate, sondern um die Beglaubigungen der eigenen Wahrnehmungen durch die Sprache anderer Autoren.«<sup>174</sup> Beglaubigung würde dann so etwas wie die Einbeziehung anderer Perspektiven meinen, die vielstimmige Betrachtung der einen Frage. In ihrer *Sonning-Preis-Rede* sagt Arendt, dass »[d]ie von uns in der Alltagssprache verwendeten Wörter [...] ihr spezifisches Gewicht, welches unseren Gebrauch bestimmt und uns vor gedankenlosen Klischees bewahrt, durch die vielfältigen Assoziationen [erhalten], die sich automatisch einstellen und dem einmaligen Schatz der großen Dichtung entstammen«<sup>175</sup>.

- 
- 171 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München 2016<sup>4</sup>, S. 342. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Wahrheit und Politik*.)
- 172 Günther Anders [1984]: *Die Kirschenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt*. Hg v. Gerhard Oberschlick. München 2011, S. 15.
- 173 Ingeborg Nordmann [2007]: *Gedankenexperiment und Zitatmontage*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 174. (Im Folgenden zitiert als: Ingeborg Nordmann: *Gedankenexperiment und Zitatmontage*.)
- 174 Sigrid Weigel [2005]: *Hannah Arendts Denktagebuch*. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*, S. 129.
- 175 Hannah Arendt [1975]: *Die Sonning-Preis-Rede*, S. 4f.

Hier »tritt die Weltlichkeit der Welt [...] selbst in Erscheinung, ja in ein Leuchten, in dessen Glanz auch der Wandel und Gang aufleuchtet«.

### 3.3 »In der Dunkelheit wiegen die Worte doppelt.«<sup>176</sup> Das Böse der Sprache

Es gab für die meisten Leute keine Lücken, durch die man zwischen Wort und Gegenstand hindurch schauen und ins Nichts starren mußte, als rutsche man aus seiner Haut ins Leere.

*Herta Müller: In jeder Sprache sitzen andere Augen*

Bevor ich mit der Frage nach dem Guten anhebe, soll das Verständnis des Bösen als Sprachverlust noch eindringlicher betrachtet werden. Inwiefern ist das Böse in Arendts und Benjamins Sinne ein Gemeinwerden der Sprache und muss uns so auf der Suche nach dem Guten in die Frage nach einer Sprache führen, die sich nicht im Allgemeinen verlieren, sondern im Einzelnen erst gründen will?

Walter Benjamin begibt sich in seinen Schriften auf die Suche nach einer Sprache, die dem Zugreifen ent-sagt und stattdessen sich auf Umwegen den Dingen anzunähern versucht. Ein begriffloses Sprechen muss ein Sprechen sein, das die Frage lebendig hält, das sich immer wieder aufs Neue auf die Frage einlässt. Dasjenige, das sich zwischen den verschiedenen Antworten entbergen mag, das Zwischen-ihnen-Liegende, lässt die Frage bestehen und bleibt für immer fraglich.<sup>177</sup> Dementsprechend nennt Arendt den ewig suchenden Benjamin an einer Stelle ihres Essays einen Perlentaucher, dessen Denken, »genährt aus dem Heute [...] mit den ›Denkbruchstücken‹ [arbeitet], die es der Vergangenheit entreißen und um sich versammeln kann. Dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresboden auszuschachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen herauszubrechen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, taucht es in die Tiefen der Vergangenheit, aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen. Was dies Denken leitet, ist die Überzeugung, daß zwar das Lebendige dem Ruin der Zeit verfällt, daß aber der Verwesungsprozeß gleichzeitig ein Kristallisationsprozeß ist; daß in der ›Meereshute‹ – dem selbst nicht-historischen Element, dem alles geschichtlich Gewordene verfallen soll – neue, kristallisierte Formen und Gestalten entstehen, die, gegen die Elemente ge- feit, überdauern und nur auf den Perlentaucher warten, der sie an den Tag bringt.«<sup>178</sup>.

176 Vgl. Elias Canetti: *Die Provinz des Menschen*. In: Werke: Aufzeichnungen 1942-1985. Die Provinz des Menschen/Das Geheimherz der Uhr. München/Wien 1972, S. 25.

177 Vgl. (hier und vor allem im Übersetzungskapitel) meinen Text zu Benjamins Übersetzungsbegriff: Lea Mara Eßer: *Übersetzen. Die scheinbare Stille ist ein Aufhorchen*. In: Bernd Witte/Sonja Klein/Karl Solibakke (Hg.): *Benjamin-Blätter 7: Übersetzungen/Translations*. Würzburg 2018, S. 19-48.

178 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin (1892-1940)*. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2001, S. 236. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Walter Benjamin*.) In Shakespeares *Sturm* heißt es: »Full fadom five thy Father lies;/Of his Bones are coral made;/ Those are pearls that were his eyes:/Nothing of him that doth fade,/But doth suffer a sea-change/

In dieser Weise sollte das in Begriffen Festgesetzte herausgebrochen werden: Benjamin suchte nach einer Befreiung von den Fesseln allzu fester Bedeutungen und allzu sicherer Meinungen. Die Bewegtheit des Denkens, die in seinen Schriften immer gegenwärtig bleibt, ist ihm schon in jungen Jahren ein wesentliches Bedürfnis: »Das ist das wichtigste: wir dürfen uns nicht auf einen bestimmten Gedanken festlegen, auch der Gedanke der Jugendkultur soll eben für uns nur die Erleuchtung sein, die noch den fernsten Geist in den Lichtschein zieht. Aber für viele wird [...] auch der Sprechsaal [sc. eine Gruppe Jugendlicher, die regelmäßig zusammenkam, um über Begriffe oder Probleme zu diskutieren] eine ›Bewegung‹ sein, sie werden sich festgelegt haben, und den Geist nicht mehr sehen, wo er nicht freier, abstrakter erscheint.«<sup>179</sup>

Dieses Festlegen eines Gedankens, von dem Benjamin hier spricht, geht einher mit der Taubheit, der all jene verfallen, die aufhören zu fragen. Benjamin wird einige Jahre später in einem Brief an Martin Buber von der Frage sprechen, die den magischen Funken überspringen lässt, und von der Aufgabe der Menschen, die Dinge nicht festzuzurren, sondern sie im Gegenteil »hinzuführen auf das dem Wort Versagte; nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Macht sich erschließt, kann der magische Funke überspringen, wo die Einheit dieser beiden gleich wirklichen ist«<sup>180</sup>. So ist die Wahrheit sprachlos, nicht im gewöhnlichen Sinne sprachlich auszudrücken und selbst ohne Ausdruck: »Der Ort der Wahrheit wird als defizienter bestimmt, als das Ausdruckslose. Das heißt, nur dort, wo die immer schon Gegenstände des natürlichen Lebens designierenden Zeichensysteme der Sprache und der Kunst neutralisiert werden, wo ihnen ihr Verweisungscharakter genommen wird, kann sie erscheinen.«<sup>181</sup> Die Wahrheit kann nur dort erscheinen, wo kein Zeichen mehr versucht sie anzuzeigen. Und eben dieses Erscheinen ist es, dem Benjamin nachspürte: Kein Denken, das sich bestimmten Begriffen verschrieben hat, das nur hinzufügt, in seinen Grundannahmen aber allzu sicher scheint, sondern ein Erscheinen, das aus dem Rahmen fällt.

So schreibt Hannah Arendt, dass es dieses war, was Benjamin zutiefst faszinierte: »nie ein Gedanke, immer eine Erscheinung [...]: das Wunder der Erscheinung steht immer im Zentrum aller seiner Bemühungen.«<sup>182</sup> Der Gedanke ist hier der Versuch eines Erkennens, etwas Begriffliches, das versucht zu begreifen; eine Erscheinung hingegen erscheint, ohne je bezeichnet zu werden. Es ist ein Aufscheinen, das vom Aufscheinenden – den einzelnen Dingen selbst – her gedacht werden muss. Sie selbst verlauten sich, werden denkbar in dem Raum, der sich zwischen den Begriffen, die sie zu greifen suchen, auftut. Gershom Scholem beschreibt in dieser Weise auch Benjamins eigene Sprache als eine solche, die die Lücke zwischen Gegenstand und Bezeichnung – den unbeschrifteten, leeren Raum – sichtbar werden lässt: »Seine Sprache schmiegt sich,

---

Into something rich and strange.« (William Shakespeare [1611]: *The Tempest*. In: ders.: *Der Sturm/The Tempest*. Zweisprachige Ausgabe. Übers. v. Frank Günther. München 2001<sup>2</sup>, S. 42.)

179 Walter Benjamin [1913] *Brief an Carla Seligson: September 1913*. In: ders.: *Briefe*, Band 1. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993, S. 93.

180 Walter Benjamin [1916]: *Brief an Martin Buber: Juli 1916*. In: ders.: *Briefe*, Band 1. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993, S. 127.

181 Bernd Witte [1985]: *Walter Benjamin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1985, S. 47.

182 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 196.

ohne die Tiefe der Einsicht aufzugeben, dem Gegenstand in wunderbarer Weise an und tritt doch zugleich in Konkurrenz zu dessen eigener Sprache, von der sie genaue Distanz wahrt.«<sup>183</sup>

Seine die Sprache als solche in Frage stellenden Gedanken brachten Benjamin bei seiner Bemühung zu habilitieren in große Schwierigkeiten: Er versuchte zwei Jahre lang an der Universität Frankfurt in ›Neuerer deutscher Literatur‹ seine Lehrberechtigung zu erlangen – die Zuständigen wiesen seine Habilitationsschrift schließlich mit der Begründung zurück, »daß sie kein Wort von der Arbeit verstünden«<sup>184</sup>. Dieses ›Verstehen‹, das dort verlangt wurde, war es wohl genau, dem Benjamin sich zu ent-schreiben suchte. Arendt notiert: »Es war, als ob ein wirklicher Meister einen einzigartigen Gegenstand angefertigt hätte, um ihn dann im nächsten Einheitspreisgeschäft zum Verkauf anzubieten.«<sup>185</sup> Seine Situation im Meer der Gelehrsamkeit beschreibt sie folgendermaßen: »Es war die Position auf der Mastbaumpitze, von der aus die tobenden Zeitumstände besser zu übersehen waren als vom sicheren Port, wenn auch die Rettungssignale des ›Schiffbrüchigen‹, dieses einen Mannes, der das Schwimmen nicht erlernt hatte, weder mit dem Strom noch gegen ihn, kaum bemerkt wurden – nicht von denen, die diesem Meer sich nie preisgegeben hatten, und nicht von denen, die immerhin auch in diesem Element sich noch bewegen konnten.«<sup>186</sup>

Benjamin versuchte in seinen Schriften das den verschiedenen Zeiten je Eigene zu bedenken und miteinander in Bezug zu setzen. So sollen die Zeiten nicht als voneinander abgetrennte Sphären begriffen, sondern müssen vielmehr als Zusammenhängende betrachtet werden, da sich *nur* hier, im Zwischenraum eines Zusammen, Einzelheit zeigen kann: »Das echte Bild mag alt sein, aber der echte Gedanke ist neu. Er ist von heute. Dies Heute mag dürrig sein, zugegeben. Aber es mag sein wie es will, man muß es fest bei den Hörnern haben, um die Vergangenheit befragen zu können. Es ist ein Stier, dessen Blut die Grube erfüllen muß, wenn an ihrem Rande die Geister der Abgeschiedenheit erscheinen sollen.«<sup>187</sup> So muss das Heute die Vergangenheit befragen, und zwischen diesen beiden Zeiten, in dieser Leere, ist der Ort, an dem solches Fragen einen Raum finden kann, an dem die »Geister [...] erscheinen« können. Benjamins Schriften legen die Lücke offen. Seine Texte sind zerstückelt bis ins Kleinste, die Zitate zerren das Geschriebene auseinander, das Fragmenthafte der Sprache lässt sie aufklaffen. Nur so können die Ohren sich öffnen, kann aus der Leserin eine Zu-Hörerin werden. »Die Hauptarbeit bestand darin, Fragmente aus ihrem Zusammenhang zu reißen und sie neu anzuordnen, und zwar so, daß sie sich gegenseitig illuminieren und

183 Gershom Scholem [1972]: *Walter Benjamin und sein Engel*. In: Gershom Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Frankfurt a.M. 1992, S. 19. (Im Folgenden zitiert als: Gershom Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*.)

184 Ebenda, S. 20.

185 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 189.

186 Ebenda, S. 207.

187 Walter Benjamin [1930]: *Wider ein Meisterwerk. Zu Max Kommerell, ›Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik‹*. In: ders.: *Gesammelte Schriften III: Kritiken und Rezensionen*. Hg. v. Hella Tiedemann-Bartels. Frankfurt a.M. 1991, S. 259. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Wider ein Meisterwerk*.)

gleichsam freischwebend ihre Existenzberechtigung bewähren konnten«<sup>188</sup>, so Arendt. Weiter spricht sie von Benjamins »Methode, das Wesen im Zitat zu erbohren – wie man Wasser aus der unterirdischen, in der Tiefe verborgenen Quelle erbohrt«<sup>189</sup>. Das Zitat bohrt nach dem Wesen des Einzeldings, es bringt, selbst dort noch, wo dieses bereits verstummt ist, das Ding zu Gehör. Im Absetzen zwischen den einzelnen Gedanken kann sich etwas zeigen, das niemals als klar mitteilende Gedankenfolge gestaltet werden könnte: »Das Zitieren ist ein Nennen, und das Nennen, nicht eigentlich das Sprechen, das Wort und nicht der Satz bringen für Benjamin Wahrheit an den Tag.«<sup>190</sup> Das Zitieren macht Hören und zugleich öffnet es für das Vergangene, holt das Hinteruns-Liegende in die Zeit und fordert das Gespräch heraus, lässt die Gegenwart in der Frage erscheinen, und zwar so, »daß das zitierende Nennen zu der einzig möglichen, einzig angemessenen Art und Weise wurde, mit der Vergangenheit ohne die Hilfe der Überlieferung umzugehen. Jede Epoche, der ihre eigene Vergangenheit in einem solchen Maße fragwürdig geworden ist wie der unseren, muß schließlich auf das Phänomen der Sprache stoßen; denn in der Sprache sitzt das Vergangene unausrottbar, an ihr scheitern alle Versuche, es endgültig loszuwerden.«<sup>191</sup>

Walter Benjamin sieht das einzelne bedeutsame Wort verschwinden unter einem Berg unbedeutender, bloß noch vermittelnder Buchstaben; die Schrift hat jeglichen Zusammenhang verloren und schwebt nun, ohne Bedeutung, den Menschaugen entgegen. In dieser Gestalt verstellt sie den Blick auf das Wort, das nur klar abgehoben von seinem weißen Untergrund in seiner Bedeutung erscheinen kann: »Und ehe der Zeitgenosse dazu kommt ein Buch aufzuschlagen, ist über seine Augen ein so dichtes Gestöber von wandelbaren, farbigen, streitenden Lettern niedergegangen, daß die Chancen seines Eindringens in die archaische Stille eines Buches gering geworden sind. Heuschreckenschwärme von Schrift, die heute schon die Sonne des vermeinten Geistes den Großstädtern verfinstern, werden dichter mit jedem folgenden Jahre werden.«<sup>192</sup> Arendt schreibt dementsprechend von der Verdunklung des allzu Alltäglichen, die ins Denken treibt: »Alles Denken fängt mit der Alltagssprache an und entfernt sich von ihr. Das Bedürfnis zu denken entsteht immer dann, wenn wir das Empfinden haben, daß Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung eher verdunkeln als erhellen.«<sup>193</sup> Die gewöhnliche Sprache,

188 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 233.

189 Ebenda, S. 234.

190 Ebenda.

»Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen.« (Walter Benjamin [1931]: *Karl Kraus*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 362.)

191 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 235.

192 Walter Benjamin [1928]: *Einbahnstraße*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1991, S. 103. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Einbahnstraße*.)

193 Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 772.

Bernardo Correr macht hier auf die Nähe zu den sokratischen Dialogen aufmerksam: »Dieses Verfahren [der Entfernung von der Alltagssprache] ist natürlich nicht neu: In den sokratischen Dialogen entfesselt, wie wir wissen, die Frage, die Staunen ausdrückt und es auch im Gesprächspartner zu wecken sucht, ein subtiles Spiel der Unterscheidungen, deren größtmögliche Wirkung,

die mit Allgemeinheiten um sich wirft, beschreiben beide als Verdunkelndes, als etwas, das den Blick verstellt. Diesem etwas Lichtes entgegenzustellen kann nur eine Sprache, die denkt: Das Denken fängt dort an, wo ein verallgemeinerndes, oberflächliches Sprechen als Verdeckung entlarvt wird. Das Gute, das unentwegt auf der Suche ist nach dem Einzelnen, das fragen und nicht bloß vergleichen will, muss den Versuch unternehmen, diese Oberfläche zu durchbrechen und die Lücken, die hierbei entstehen mögen, freihalten, aufhalten.

Als Gegenbild zu den wahllosen Massen eingepferchter Worte zeigt sich in Benjamins Vorstellung das weiße Blatt, das von aller Mitteilung entblößt ist. Scholem weist in einem Aufsatz darauf hin, dass »nach Auffassung der Kabbala die ursprüngliche Tora ein Buch mit weißen Blättern [ist] und daß die geschriebene Tora schon ein erster Kommentar zu dieser unlesbaren Ursprungsschrift [ist]«<sup>194</sup>. Der Gedanke einer Schrift, die nicht sichtbar ist, kann uns hier bereits den Weg hin zu Benjamins Idee einer stummen Sprache der Dinge andeuten. So wie die Sprache der Einzelnen in einem gewissen Sinne auf ihre Stummheit verweist, so muss der Buchstabe, der diese Einzelnen meinen will, unsichtbar werden. Es ist eine Bewegung hin zum Nichts, zum weißen Blatt: Der kleinste Buchstabe, das aller kleinste Zeichen bestehen als das letzte Etwas vor dem Erlöschen im gewaltigen Nichts. Adorno schreibt zu der Bedrohlichkeit, die in dieser Vorstellung liegt: »Vor Benjamin zuckt zurück, wer sich nicht Gedanken überantworten mag, in denen er fürs vertraute Bewußtsein von sich selbst tödliche Gefahr wittert. Erst

---

wenn sie sich einstellt, darin besteht, den Dialogpartnern zu erlauben, eine Distanz zum üblichen und ahnungslosen Gebrauch der Worte einzunehmen.« (Bernardo Correa [2007]: *Arendt und das dichterische Denken*, S. 4.)

194 Gershom Scholem [1970]: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*; zitiert nach: Bernd Witte: *Jüdische Tradition und literarische Moderne*. Heine, Buber, Kafka, Benjamin. München 2007, S. 219.

In diesem Zusammenhang wäre es interessant, Derridas Gedanken zur Urschrift miteinzubeziehen. In seiner *Grammatologie* geht es ihm um »nicht weniger als eine Reform des Schriftbegriffs.« (Jacques Derrida [1967]: *Grammatologie*. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M. 2013<sup>12</sup>, S. 95.) Er verfolgt hier die Annahme, dass die Schrift der Sprache zugrunde liegt – im Gegensatz zu der gewöhnlichen Annahme, Schrift sei eine Art Abschrift des gesprochenen Wortes: »Wir meinen, daß die generalisierte Schrift nicht allein die Idee eines noch zu erfindenden Systems, eines hypothetischen Zeichensystems oder einer zukünftigen Möglichkeit darstellt, sondern glauben im Gegenteil, daß die gesprochene Sprache bereits dieser Schrift zuzurechnen ist.« (Ebenda, S. 97.) In diesem Sinne möchte er »zu bedenken geben, daß die vorgebliche Derivation der Schrift, so reell und massiv sie auch sei, nur unter der Bedingung möglich war, daß die ›ursprüngliche‹, ›natürliche‹ usw. Sprache nie existiert hat, daß sie nie unversehrt, nie unberührt von der Schrift war; daß sie selbst schon immer eine Schrift gewesen ist. Eine Urschrift, deren Notwendigkeit angedeutet und deren Begriff hier umrissen werden soll, und die wir nur deshalb weiterhin Schrift nennen wollen, weil sie wesentlich mit dem vulgären Schriftbegriff verbunden ist.« (Ebenda, S. 99.)

So könnte man in Bezug auf Benjamins Gedanken sagen, dass die reine Sprache, das weiße Blatt, nicht einfach unbeschrieben, sondern die Schrift, die dort die Zwischenzeilen bildet, nur auf gewöhnliche Weise nicht lesbar ist, geht es hier doch nicht um eine *Abbildung und Festsetzung von Gedachtem*, sondern eine *Öffnung zum Denken selbst*. Eine tiefere Auseinandersetzung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und muss daher an anderer Stelle geschehen; Derridas Gedanken können weiterverfolgt werden ebenda, S. 99ff.

dem kann die Lektüre Benjamins fruchtbar und glücklich geraten, der dieser Gefahr ins Auge sieht [...]. Bei Benjamin entspringt das Rettende wahrhaft erst wo Gefahr ist.«<sup>195</sup>

### 3.3.1 »Weil sie stumm ist, trauert die Natur.«<sup>196</sup> Sprechen als Abgefallenes

Der stummen Sprache möchte ich mich nun also weiter annähern: Inwiefern steht das Gute, das gerade nur in der Sprache liegt, das – Arendt folgend – im Denken, Urteilen und Erzählen möglich wird, in wunderlichem Zusammenklang mit dem Ende von Sprache überhaupt, mit einer Sprache, die vielleicht erschweigen muss, wovon sie sprechen will?

Benjamin unterteilt die menschliche Sprache in mehrere Sprachstufen. Jene Sprache, die es hier zu bedenken gilt, eine, die sich nicht mehr als Extremes über die Dinge legt, sondern diese in ihrer Einzelheit zeigt, nennt er die Sprache der Namen. Der Eigenname nennt die Benannte, ohne sie in einen Vergleich zu setzen, weil er keinerlei Eigenschaften zuweist. Jacques Derrida nennt den Eigennamen die »Beziehung eines reinen Zeichenträgers auf ein einmalig Daseiendes«<sup>197</sup>. Er spricht davon, dass Eigennamen es vermögen, das Einzelne aus dem Vergleich zu nehmen; es erscheine – in dieser Weise benannt – »nicht bloß als eine *Text-Gestalt* oder als eine *Gestaltung*, die man neben andere stellen kann«<sup>198</sup>. Der Eigenname weist auf jene Grenze der Sprache, um die es mir hier geht: In ihm zeigt sich zugleich Möglichkeit und Unmöglichkeit: »Es ist unmöglich, sich zu verstehen und sich zu verständigen, wenn es nichts gibt als Eigennamen – und es ist gleichfalls unmöglich, sich zu verstehen und zu verständigen, wenn es Eigennamen nicht mehr gibt.«<sup>199</sup> Eigennamen bedeuten Gefahr – führen sie denn auf die Grenze der Sprache, des Sagbaren hin – und Rettung zugleich, denn gerade dort ist ein neuer Beginn möglich, das Denkbarwerden einer anderen Sprache, der Beginn des Denkens selbst.

In diesem Sinne betont auch Emmanuel Levinas die Möglichkeit, die die Eigennamen versprechen: »Eigennamen, deren ›Aussage‹ ein Gesicht bedeutet, Eigennamen sind unter allen Namen und Gemeinplätzen diejenigen, die der Auflösung des Sinns widerstehen und uns helfen zu sprechen. Erlauben sie uns nicht, hinter brüchigen Aussagen zwar das Ende der einen Verstehbarkeit, aber auch den Morgen einer anderen zu erahnen? Was zu Ende geht, ist vielleicht die ausschließlich an das vom Wort getragene Sein, die an das Ausgesagte des Aussagens gebundene Rationalität. Gebunden an ein Gesagtes, das Wissensgüter und Wahrheit als unveränderliche Identitäten vermittelt,

195 Theodor W. Adorno [1955]: *Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 11: *Noten zur Literatur*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 2003, S. 577.

196 Vgl. Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/1: *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 155. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*.)

197 Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*. Übers. v. Alexander García Düttmann. In: Alfred Hirsch (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt a.M. 2001<sup>2</sup>, S. 121. (Im Folgenden zitiert als: Jacques Derrida: *Babylonische Türme*.)

198 Ebenda, S. 119.

199 Ebenda, S. 121.

sich der sich selbst genügenden Identität eines Seins oder Systems eingliedert, abgeschlossen, perfekt; das Differenzen, die es verraten oder beschränken könnten, ablehnt oder absorbiert.«<sup>200</sup> Was aber kann es heißen, dem Einzelnen *seinen* Namen geben? Wo kommt er her, dieser je einzelne Name und mit welchen Worten kann er ausgesprochen werden? Und wie spricht der Mensch ihn aus, ohne (im gewöhnlichen Sinne) zu – *sprechen*? Zunächst muss gefragt werden, was sich da aussprechen soll im Namen der Dinge – Benjamin spricht von ihren Ideen –: Was gibt es da anderes an den Dingen, außer demjenigen, was sich über sie aussagen lässt? Was ist das, das sich uns von diesem einen Baum her zuspricht, das wir aber niemals greifen, von dem wir nicht sprechen können? Ideen, sind das nicht gerade jene absolut allgemeinen Bilder, an denen sich das einzelne Wahrgenommene messen lässt, mit dem es verglichen und so eingeordnet werden kann? Kann es nicht gerade deshalb (für) *wahr genommen* werden, weil es einer Idee ähnlich sieht, und somit etwas ist?

Zunächst wird nun zu zeigen sein, was Benjamin als das Böse fasst, das in der Sprache liegt – oder vielmehr: das sich um sie gelegt hat. Es wird sodann zu zeigen sein, inwiefern das Zusammendenken von Sprache und dem Bösen, aber vor allem von Sprache und *dem Guten* bei Arendt und Benjamin ein gemeinsamer Versuch ist. Den Verfall der Sprache zeichnet Benjamin zunächst zeitlich (wie Arendt auch). Inwiefern dieses Zeitliche aber nicht als einfacher Verlauf zu denken ist, wird sich noch zeigen.<sup>201</sup> Diesen Verfall nun erzählt Benjamin anhand des Ursprungsmythos der Tora, in dem die Dinge noch *in ihren Namen erscheinen*. Warum Benjamin immer wieder auf die Geschichten der Heiligen Schrift zu sprechen kommt, wird im Laufe der Arbeit noch deutlich werden. Zunächst so viel: Die Sprache der alten Texte zeigt sich ihm als besonders offene und deutbare. Diese Zugewandtheit hat nichts – wie man vielleicht meinen könnte – mit irgendeiner Form von Rückschrittlichkeit im Sinne einer blinden Gläubigkeit zu tun. Benjamin begegnet der Schrift nicht mit der Gedankenlosigkeit, die man den Gläubigen oftmals beizulegen pflegt. »Wenn im folgenden das Wesen der Sprache auf Grund der ersten Genesiskapitel betrachtet wird, so soll damit weder Bibelinterpretation als Zweck verfolgt noch auch die Bibel an dieser Stelle objektiv als offenbarte Wahrheit dem Nachdenken zugrunde gelegt werden, sondern das, was aus dem Bibeltext in Ansehung der Natur der Sprache selbst sich ergibt, soll aufgefunden werden«<sup>202</sup>. Was sich aber

200 Emmanuel Lévinas [1976]: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. Übers. v. Frank Miething. München/Wien 1988, S. 9.

201 »Als das Wort zuerst vom Himmel und den Himmelskörpern herabstieg und zur Beschreibung dessen, was auf Erden zwischen sterblichen Menschen sich abspielt, verwendet wurde, war sein metaphorischer Gehalt noch stark genug, um diesen irdischen Vorgängen eine ewigwährende, unwiderstehliche, sich immer wiederholende Bewegung mitzuteilen und sie damit von der kurzfristigen und zufälligen bloßen Bewegtheit [...] zu erlösen.« (Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 51.)

202 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 147. Arendt schreibt in einer Notiz an Günther Stern: »Ernsthaft: Das AT ist das schönste Geschichtenbuch der Welt.« (Hannah Arendt [1941]: *Arendt an Stern*. Unveröffentlichter Nachlass, Österreichische Nationalbibliothek Wien: Nachlass Günther Stern-Anders, ohne Blattnummer; zitiert nach: Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde«, S. 103.)

aus der Sprache der biblischen Geschichten ergibt, bleibt immer uneindeutig, es ist das ewig Ausdeutbare und bietet so Raum für ein Denken des Neuen.

Benjamin vergleicht sein Verhältnis zum Theologischen mit dem eines Löschpapiers zur Tinte: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.«<sup>203</sup> Das Löschblatt bedeutet der Tinte ihr völliges Erlöschen. Es löscht sie aus, wo immer es ihm möglich ist. Zugleich aber ist die Tinte auch der Grund für die Existenz aller Löschblätter. Zudem saugt sich das Löschblatt mit der, sei es auch widrigen, Tinte voll: Wenn das geschriebene Wort auch durch das Löschblatt zum Verschwinden gebracht wird, nimmt es dieses doch als gleich in sich auf. Benjamins Denken ist in diesem Sinne »vollgesogen« mit theologischer Tinte; gleichwohl ist sein Streben doch auf etwas anderes gerichtet: Was nämlich übrigbliebe, wenn es nach dem Willen des Löschblattes ginge, wäre allein das leere, weiße Blatt. Dieses Blatt, auf dem kein Buchstabe mehr zu sehen ist, könnte der Ort sein, an dem das Nichts, die absolute Möglichkeit, die in jedem echten und eigentlichen Fragen lebendig ist, in Erscheinung treten könnte.

Was wird im Ursprungsmythos erzählt? Inwiefern wendet sich die Sprache hier in etwas Böses? In der Erzählung vom Sündenfall ist zunächst von einer Wahrnehmung der Dinge die Rede, die ohne Zuschreibung von Eigenschaften durch Begriffe möglich ist; ich werde später darauf zurückkommen. Verloren geht diese Sprache in dem Moment, in dem die Menschen vom Baum der Erkenntnis essen. So geht ihnen scheinbar gerade dasjenige verloren, das der Baum zu geben verspricht. Benjamin deutet wie folgt: »Der Baum der Erkenntnis stand nicht wegen der Aufschlüsse über Gut und Böse, die er zu geben vermocht hätte, im Garten Gottes, sondern als Wahrzeichen des Gerichts über den Fragenden.«<sup>204</sup> Es geht hier also nicht um begriffliche Erkenntnis im Allgemeinen, sondern um »Aufschlüsse über Gut und Böse«, aus denen heraus erst alle begriffliche Erkenntnis dann erwächst. Die Frage ist zwar auf das begriffliche, prädikative Sprechen angewiesen, sie bringt es aber auch zugleich hervor. So müsste die Urfrage, die dieses Gericht über die Fragenden bereithält, lauten: »Ist es (das Werk Gottes) gut?«. Gott aber erschafft es *als Gutes*, so kann es kein Wissen vom Bösen geben – es hat keinen Gegenstand.<sup>205</sup> Dass Gott sieht, dass es gut ist – »Gott sah alles, was er gemacht hatte,

203 Walter Benjamin [1942]: *Vorbemerkung (Über den Begriff der Geschichte)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* I/3: *Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1235.

204 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 144f.

205 »Also hat das Wissen vom Bösen gar keinen Gegenstand. Dies ist nicht in der Welt. Es setzt sich mit der Lust am Wissen erst, vielmehr am Urteil, in dem Menschen selber. Das Wissen vom Guten, als Wissen, ist sekundär. Es erfolgt aus der Praxis. Das Wissen vom Bösen – als Wissen ist es primär. Es erfolgt aus der Kontemplation.« (Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* I/1: *Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 407; im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*.)

und fand es sehr gut«<sup>206</sup> –, bedeutet aber dabei nicht, dass er ein Urteil fällt. Vielmehr liegt in diesem Sehen die Urteilslosigkeit beschlossen. Damit ist der Möglichkeit, dass es anders sein könnte, der Möglichkeit selbst also, die Absage erteilt.

Die Worte der Schlange, die die Menschen in Versuchung führen sollen, scheinen auf den ersten Blick in eine andere Richtung zu weisen; dort heißt es: »Ihr werdet davon nicht sterben, sondern Gott weiß, sobald ihr davon esst, so gehen euch die Augen auf und ihr werdet wie göttliche Wesen, erkennt Gutes und Böses.«<sup>207</sup> Nach ihrer listigen Auskunft gibt es sehr wohl schon Gutes und Böses, nur hat Gott sich allein vorbehalten, dieses von jenem zu scheiden. Der Baum der Erkenntnis kann in bestimmter Weise ›die Augen öffnen‹, denn er vermag Aufschlüsse über Gut und Böse zu geben, in diesem Sinne aber sehen diese Augen dann etwas, *das es nicht gibt*. So ist dieses Wissen »nichtig«<sup>208</sup>, es verhilft nicht dazu, das Geteilte zu erkennen, sondern dazu, das noch Ungeteilte erst zu teilen. Der Baum steht demnach nicht im Garten Eden, um die Wahrheit mitzuteilen, sondern als Wahrzeichen des Ungeteilten. Denn was ist ein Wahrzeichen? Ein Zeichen der Wahrheit, ein Zeichen, das erscheint, solange die Dinge in ihrer Wahrheit erkannt und das vergeht, sobald sie hinterfragt, begrifflich gefasst und vermittelt werden? Es zeigt den Zustand der Wahrheit, in dem die Dinge den Menschen in ihrem Wesen erscheinen können und ist zugleich das Gericht über diejenigen, die zu fragen wagen: Ist das wirklich so?

Gott warnt die Menschen mit diesen Worten: »Von jedem Baum des Gartens kannst du essen. Nur von dem Erkenntnisbaum des Guten und Bösen, von diesem sollst du nicht essen. Denn sobald du davon isst, bist du des Todes.«<sup>209</sup> Was kann das bedeuten? Was da stirbt durch das Essen vom Baum ist nicht der Körper der beiden Menschen, sondern ihr Wahrnehmen der Dinge als Einzelne, in gewisser Weise verschließt der Apfel ihre Ohren, er zeigt ihren Beschluss, sich für immer zu verschließen und abzudichten, nicht mehr hinzuhören. Sie sind fortan dazu verdammt, nie gut genug zu sein, die Dinge nur im Vergleich sehen zu können, auf immer ›über sich hinaus‹ zu müssen. In diesem Moment, in dem den Menschen ihr Gehör vergeht, in dem sie die Dinge nicht mehr vernehmen können, erstirbt zugleich die Stimme jener Dinge selbst, hüllen diese sich fortan in ein Schweigen. Unerkannt, ohne ein »Gesehen- und Gehörtwerden«<sup>210</sup> durch Andere, kann es keine Einzelheit – keine absolute Verschiedenheit in Arendts Sinne – mehr geben. Der Baum der Erkenntnis zeigt also nicht auf, was da gut und was da böse ist, sondern er wahrt das Zeichen, er bewahrt den Apfel, der die

206 Die Tora. Hg. v. Annette Böckler. Übers. v. Moses Mendelssohn. Berlin 2009, S. 35. (Im Folgenden zitiert als: Die Tora.)

Benjamin zitiert diese Torastelle in seinem Sprach-Aufsatz, er setzt hinzu: »das ist: er hatte es erkannt durch seinen Namen. [...] Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar.« (Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 148.) So beurteilt Gott die Dinge nicht als gut im Sinne unseres Verständnisses von Gutem und Bösem, sondern er erkennt sie als seiend, er sieht, dass sie in ihrem Namen erkennbar sind, dass er sie in ihrem Namen erkennbar gemacht hat: dass sie einzeln – im Arendt'schen Sinne: absolut verschieden – sind.

207 Die Tora, S. 37.

208 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 153.

209 Die Tora, S. 36.

210 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 73.

Dinge zu Bezeichneten macht, indem er ihre Erkenntnis *als etwas* verstellt. So drängt er in die Entscheidung, die mit jedem Möglichen von vornherein abgeschlossen hat: Sie entscheidet, sich für immer entschieden zu haben – für das Bessere. Sie fragt: Ist das *wirklich* gut? Geht es vielleicht besser? Oder eher: Es geht (immer) besser. Den Dingen ihren je eigenen Namen nehmen heißt, ihnen ihre Einzelheit absprechen, sie um ihrer Bewertbarkeit willen in ihre Eigenschaften zusammenschumpfen: Nur dasjenige an ihnen, das gerade nicht einzeln ist – diejenige Eigenschaft nämlich, die durch ihre Allgemeinheit überhaupt erst die Zuordnung ermöglicht – macht sie fortan aus. Der Drang, das Einzelne erkennen und begreifen zu können, muss immer zugleich bedeuten, das gerade seine Einzelheit verloren gehen muss.

Vor dem Sündenfall nahmen die Menschen die Dinge *in ihrem Wesen* wahr – je für sich – verspürten sodann aber den Wunsch nach mehr und ließen sich von der Schlange zu dem Versuch verleiten, *mehr noch* zu erkennen, so wie »göttliche Wesen«<sup>211</sup>. Was ist es also, das sie da erkennen, nach ihrem Mahl? Zunächst: die eigene Nacktheit<sup>212</sup>. Dieses Sehen ihrer Nacktheit lässt sie sich verstecken und Gott fragt: »Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist?«<sup>213</sup> Wer hat dir gesagt, dass du et-was bist, dass dir eine Eigenschaft zukommt? Und vielleicht noch mehr: Wer hat dir gesagt, dass es *nicht-gut* ist und du dich deshalb verstecken musst? Wer hat dir gesagt, dass Nackt-Sein etwas *bedeutet* – wer hat dich in dieser Weise *sehend* gemacht? Um durch das Nacktsein sich zum Verstecken berufen zu fühlen, muss der Mensch vergleichen: Die Lage, in der er sich befindet, ist schlecht, weil es eine bessere gibt – die nämlich, bekleidet zu sein. Vor dem Mahl heißt es: »Nun waren sie beide nackt [...] und schämten sich nicht.«<sup>214</sup> Jetzt aber erkennen sie ihre eigene Nacktheit und schämen sich – sie urteilen. Dies ist der Moment, in dem sie zum allerersten Mal ein Urteil fällen, sie beginnen ihren Zustand, ihre Umstände, in Frage zu stellen. Ist es gut, nackt zu sein? Oder: *Was bin ich eigentlich? Welche Eigenschaften habe ich? Wie sind sie zu bewerten?* Das Wort »nackt« meint also etwas, das nicht es selbst ist: »Das Wort soll etwas mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich der Sündenfall des Sprachgeistes.«<sup>215</sup>

So könnte die Mahnung vor dem Urteil darin bestehen, den Menschen davor zu bewahren, die Dinge nur noch in ihren Eigenschaften, in ihrem Gut- oder Böse-Sein begreifen zu können. Die reine Sprache spricht sich in der Übersetzung der stummen Sprache aus, sie hört; die urteilende hingegen verblasst zum Instrument. »Die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen ist nicht nur Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, sie ist die Übersetzung des Namenlosen in den Namen.«<sup>216</sup> So ist die »Erkenntnis, zu der die Schlange verführt, das Wissen, was gut sei und böse, [...] namenlos. Es ist im tiefsten Sinne nichtig, und dieses Wissen eben selbst das

211 Die Tora, S. 37.

212 Ebenda.

213 Ebenda.

214 Ebenda, S. 36.

215 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 153.

216 Ebenda, S. 151.

einzig Böse, das der paradiesische Zustand kennt.«<sup>217</sup> Das Wissen darum, dass es zu Unterscheidendes ›gibt‹, ist das einzig Böse – doch was heißt das, dass es solches *gibt*? Wenn es doch erst in dem Moment in die Welt kommt, in dem die Entscheidung, erkennen zu wollen, gefällt wird? Es könnte ein Hinweis darauf sein, dass es hier nicht um einen zeitlichen Ablauf geht, nicht um eine Geschichte ›vor der Zeit‹: Hier zeigt sich vielleicht, dass der Sündenfall ständig gegenwärtig ist, immer wiederholt wird, sich in jedem Formen der Dinge vollzieht. Und zwar immer aufs Neue, als Abfall von einem Verstehen-Wollen des Einzelnen, das sich in seiner Verallgemeinerung verliert. Denn obwohl es kein Wissen vom Bösen gibt, überkommt den Menschen in der biblischen Geschichte doch die Lust am Urteil und er stellt die Frage – den Apfel kosten heißt, die Frage stellen. Aber eine Frage, die ihre Antwort immer schon parat hat: Wir wollen es besser machen. Halten wir uns vor Augen, dass Gott es den Menschen verboten hat, von den Äpfeln zu kosten. Indem sie dies aber trotzdem tun, dennoch die Frage nach Gut und Böse stellen, beantworten sie diese bereits: es ist *nicht* gut. Sie drängen zu etwas Besserem; sie weigern sich, weiter zuzuhören. In diesem Augenblick, in dem die Menschen die stumme Sprache der Dinge nicht mehr hören, erst in diesem Augenblick tritt die Form hervor. Im Ur-Teil geht die Ur-Teilung vor sich, die Aufteilung der Schöpfung, des Seins. Zuvor hatte der Mensch empfangen, nun knechtet er: »Auf die Sprache der Dinge selbst, aus denen wiederum lautlos und in der stummen Magie der Natur das Wort Gottes hervorstrahlt, ist diese Empfängnis gerichtet.«<sup>218</sup> Nicht weil die Menschen nun in Wahrheit erkennen würden, sondern weil sie selbst die Form setzen, tritt sie hervor. Von nun an ist die Sprache der Menschen schuldig. In jedem sprachlichen Ausdruck liegt eine Schuld, weil er urteilt, mitteilt, die Sprache zum Mittel degradiert. Durch dieses Beurteilen der Dinge geht die unmittelbare Erkenntnis verloren: An ihre Stelle ist die mit-teilende Sprache der Menschen getreten.

Durch das Setzen der Form kommt nicht nur die Möglichkeit schlechthin in die Welt, das heißt die Möglichkeit, dass es auch anders sein könnte<sup>219</sup>, sondern die Wirklichkeit wird allererst in ihrer Gestalt, ihrer Form festgestellt und als solche fassbar. Damit ist das Seiende der Würde seiner Einzigkeit beraubt: Der Mensch macht es verstummen und zwingt es in den Vergleich. Mit dieser Stummheit des in eine Form Gezwungenen und somit vergleichbar Gemachten beginnt die tiefe Traurigkeit der Natur. »Benannt zu sein – selbst wenn der Nennende ein Göttergleicher und Seliger ist – bleibt vielleicht immer eine Ahnung von Trauer. Wieviel mehr aber benannt zu sein, nicht aus einer seligen Paradiessprache der Namen, sondern aus den hundert Menschensprachen, in denen der Name schon welkte, und dennoch nach Gottes Spruch die Dinge erkennen.«<sup>220</sup> So macht sich der Mensch das Seiende in gewisser Weise untertän. Indem er die Wahrheit immer mehr zu erkennen scheint, wird er ihr gegenüber in Wahrheit taub. Genau das, was ihm den Zugang versperrt, scheint ihm dasjenige zu sein, das

217 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 152.

218 Ebenda, S. 150.

219 So liegt hier im Aussetzen des Selbstverständlichen die Möglichkeit: Diese Ausführungen können mit der Ermöglichung zusammengedacht werden, die Arendt im Traditionsbruch sieht.

220 Ebenda, S. 150f.

ihm Zugang einzig und allein gewährt. Indem der Mensch mit Blick auf ein anderes Heute zu urteilen beginnt, ent-stellt er das so beurteilte Heute zur Ge-stalt und bringt es damit zum Schweigen. Indem der Mensch sich zum Richter erennt und das Wirkliche feststellt, indem er es beurteilt, besteht der Richterspruch in nichts anderem als seiner *eigenen* Strafe – seiner Taubheit. Damit beginnt die Zeit der Arbeit – der Mensch *hört* nicht mehr, er *macht* nur noch. Er will alles gut machen. Dabei ist der Ursprung alles Fragens und Machens, der Ursprung aller Begriffe, kaum zu begreifen und festzumachen. Denn *was* ist ›Liebe‹? ›Schöpfung‹? ›Sehnsucht‹? Ganz gleich, welche Antwort wir zu geben gewillt sind, immer wird dem Wirklichen ein Mögliches entgegengestellt, immer wird beides seiner Form nach verglichen.

Die Erkenntnis, die aus der Frage nach *dem Guten* erwächst, so zurückhaltend, nüchtern und sachlich sie sich auch geben mag, hat doch immer Um-Formung der gegebenen Form, die in Wahrheit immer eine gesetzte ist, im Auge. Diese gesetzte Form muss von vornherein der Wahrheit entzogen sein, nichts spricht sich hier zu, alles wird gesetzt; es bleibt nur: das Blinzeln. Der Name verschwindet und verwelkt, wie Benjamin schreibt.<sup>221</sup> An seine Stelle tritt das Wort als *Zeichen* für einen Begriff. So ist diese Frage, die Frage nach einem möglichen Besseren, eigentlich gar keine Frage, vielmehr bloß Antwort, die sich das edle Gewand der Frage überstreift. Eine wirkliche Frage würde sich in Offenheit versuchen, sie würde nach einem *Wer* fragen und das heißt immer: der Antwort ungewiss sein, weil ein *Wer* immer einzeln und so niemals einschätzbar ist. Nach einem *Was* fragen aber heißt, nicht eigentlich zu fragen, weil es gerade um Einschätzung und Einordnung geht. Solche Frage ist zugleich Antwort und kann besser machen, sie zeigt die Einzelnen auf ihrem Weg ins Allgemeine. Die Höchstleitung eines jeden heißt, immer das Beste aus sich herausholen, und damit: aus dem absolut verschiedenen Selbst austreten und wie jeder werden – besser. In diesem Sinne hatte auch Eichmann seine Einzelheit abgestreift und nahm sich – wie auch alle Anderen – nur noch als Exemplar einer Allgemeinheit war. Er hatte, so heißt es in Arendts Prozess-Bericht, »überhaupt keine Motive«, außer dem, »alles zu tun, das seinem Fortkommen dienlich sein konnte«<sup>222</sup>.

Was ich in den Ausführungen zu zeigen versucht habe, ist, dass das Böse für Arendt wie auch für Benjamin Verallgemeinerung bedeutet. Das Böse verkennt, dass es Einzelheit gibt, sein Verlangen richtet sich auf das Erkennen – das Kategorisieren, Benennen, Vergleichen – also darauf, die Frage im Antworten zu übergehen. Dieses Verallgemeinern nun äußert sich in der Sprechweise, der Anhäufung von Redensarten und Klischees, dem Begreifen der Geschichte als Berechenbarer, und letztlich eben sogar – dem Ergreifen des Menschen als Exemplar. Was durch diese Verallgemeinerung passiert, ist das Folgende: Der Mensch begreift sich selbst nur noch in seiner Vergleichbarkeit und kann so nicht mehr handeln, weil jedes Handeln in Arendts Sinne mit einem Bewusstsein der eigenen Natalität – der eigenen Fähigkeit, etwas Neues zu beginnen – einhergeht. Das absolut Neue zu denken ist einzig ein Wesen imstande, das seine eigene absolute Einzelheit, seine Unvergleichbarkeit, denken kann. Die reine Sprache Benjamins, die das

221 Vgl. Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 155.

222 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 56.

absolut Einzelne meint und vom Nichts her denkt, verstehe ich dementsprechend als Möglichkeit des Arendt'schen Neuanfangs, der einzig dort, in dieser Unbeschriebenheit, dieser schweigsamen Leere denkbar wird.

Dass im Anfang das Urteil war – dass urteilen anfangen bedeuten kann – zeigt zweierlei: Zunächst liegt hier die Möglichkeit, überhaupt *als man selbst* urteilend und sprechend in die Welt treten zu können. Das Urteil bringt das Böse erst in die Welt, zugleich aber zeigt sich hier auch erst das Gute *als Gutes*. Erst in der Teilung des Urteils kann sich jener Zwischenraum auftun, in dem das Gute erscheinen kann, in dem nach ihm gefragt werden kann. Solche Teilung aber führt sodann in Versuchung, die unendlichen Einzeldinge, die nun erkennbar werden, in Kategorien einzuordnen, um sie beherrschbar und überblickbar zu machen. Nach dem Abfall der Sprache ist diese nicht mehr *in* den Dingen, sondern von ihnen abgefallen und ihnen nun äußerlich. So zwischen und unter ihnen, mag der Drang entstehen, kategorisierend Ordnung zu schaffen, Übersicht. Die Möglichkeit liegt nun aber darin, sie nicht einzuordnen, sodass sie nicht mehr als sie selbst erkennbar sind, sondern sie als Einzelne zu belassen und vielmehr selbst erneuten Abstand zu schaffen: den eigenen Blick zu erweitern, nicht durch den göttlichen Überblick, sondern durch ein gemeinsames Anschauen, ein Einnehmen verschiedener Perspektiven, die das Eine so nicht bloß einseitig, sondern vielseitig zeigen. Unsere Sprache bedarf des Urteils der Einzelnen, die im Gespräch zusammenfinden und so das Einzelne sichtbar werden lassen – nicht aber in den je einzelnen Perspektiven selbst, sondern zwischen ihnen, hindurchblickend durch die Zwischenräume, die sich dort auftun. Gleichzeitig besteht aber immer die Gefahr, zu verurteilen, unbedacht ein- und unterzuordnen und sich vom Einzelnen abzuwenden. Wird das Urteilen als wissenschaftliche Erkenntnis missverstanden, kann es die Einzelnen nur noch als zufälliges Zusammenkommen solcher und solcher vergleichbarer Eigenschaften wahrnehmen. In diesem Sinne müsste den Apfel kosten heißen, die Frage zu stellen, *ohne* ihre Antwort immer schon parat zu haben, *ohne* es besser machen zu wollen. Heute erneut das Ungeteilte teilen könnte heißen, sich ein Urteil zu erlauben, wirklich zu fragen und dem beängstigenden Nichts, das jede wirklich offene Frage bedeuten muss, ins Auge zu sehen. Es könnte heißen, allen Selbstverständlichkeiten unserer Gegenwart, die keine Frage mehr zulassen, die immer gleich weiterreilen und an denen jedes Denken versagen muss, durch die Frage, die Teilung, den Durchgang zu verwehren, Abschied von diesem gegenwärtigen Garten Eden zu nehmen und neue Wege zu suchen, vielleicht: *eine neue Welt zu begründen*.

