

**Hannah Arendt über das Böse -
Eine Moralphilosophie ohne Geländer**
unter Berücksichtigung ihrer theologischen Elemente

Abschlussarbeit

zur Erlangung der Magistra Artium

im Fach Religionsphilosophie am Fachbereich Katholische Theologie (07)

der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

1. Gutachter: Prof. Dr. Thomas M. Schmidt
2. Gutachter: Prof. Dr. Christoph von Wolzogen

vorgelegt von: Eva Kaminski

aus: Frankfurt

Einreichungsdatum: 31. März 2010

Inhalt:

1) **Zur Einleitung**, S. 4

2) **Warum Denken?**, S. 9

Ausgangslage, S. 9

Voraussetzungen I, S. 12

- a) Sein und Erscheinung, S. 12
- b) Der „Schein der Vernunft“, S. 14
- c) Denken und Wirklichkeit, S. 14
- d) Verstand vs. Vernunft, S. 16
- e) Sinn vs. Erkenntnis, S. 18

Voraussetzungen II, S. 20

- a) Einbildungskraft und Denken als Erinnern, S. 20
- b) Vom Versuch der Philosophie als Wissenschaft, S. 22
- c) Denken als Sprechen oder Die Metapher, S. 24
- d) Denken als Sehen oder Denken als Lebendigkeit, S. 25

Der Stein des Anstoßes: Was bringt uns zum Denken? Und: Was hindert uns am Bösen?, S. 27

Die griechische Antwort oder Das Schöne, S. 27

Platons existentielles Staunen, S. 30

Die römische Antwort oder Das sich-hinaus-Denken, S. 33

Sokrates' Antwort, S. 39

Der unschätzbare Wert, S. 42

Aporien und Umwertung der Werte, S. 44

Denken als Liebe zur Welt, S. 47

Wider dem Bösen als Gedankenlosigkeit, S. 48

Denken als Gespräch zwischen mir und mir selbst oder Mit wem will ich zusammenleben?, S. 51

Denken als Dimension der Tiefe der Person, S. 58

3) **Wollen als Neuanfang**, S. 62

Zwischen Denken und Urteil und zwischen Urteil und Handeln, S. 62

„Die Philosophen und der Wille“, S. 65

Die Abwertung oder Leugnung des Willens, S. 67

Das Problem des Neuen, S. 68

Das Problem des Bösen, S. 69

Eine „Theorie“ des Willens?, S. 69

Hegels (Schein-)Lösung oder Die Geschichtsphilosophie, S. 71

Proairesis oder Wahlfreiheit, S. 72

Paulus' Entdeckung des Willens oder Ich will das Gute, tue aber das Böse, S. 73

Allmacht des Willens: Epiktet, S. 81

„quaestio mihi factus sum“: Augustinus' Willensbegriff, S. 85

Lob der Existenz?, S. 88
 Vom Kampf mit sich selbst, S. 89
 Versöhnende Liebe oder Das Ergreifen der Existenz, S. 90
 Von der Zeitlichkeit zur Freiheit etwas Neues zu beginnen, S. 95
 Natalität, S. 97

Wille vs. Verstand, Duns Scotus S. 97
 Zwingende Kontingenz, S. 100
 Vom Wollen ins Handeln, S. 104
 (Nochmals) Liebe, S. 105

Befehl, Gehorsam, Macht, S. 108
 Leben als Wollen, S. 110
 Vom Zurück-Wollen und „ewiger Wiederkunft“: Nietzsches Versuch einer Theodizee, S. 111
 Der Wille zum Nicht-Wollen, S. 114

Schluss(?): ein Neuanfang oder Novus Ordo Saeculorum, S. 117

4) Warum Urteilen? Oder Das Urteil als Wendung des Willens zum Guten, S. 124

Vom Wollen zum Urteilen, S. 125
 Reflektierende Urteilskraft und „Gemeinsinn“, S. 127
 Der Andere als Maßstab oder Intersubjektive (Diskurs-)Ethik, S. 130
 Denken in Beispielen, S. 132
 Urteilen und Denken, Sokrates und Kant, S. 134

Der Zuschauer I, S. 137
 Geschichte(n), S. 139
 Kants implizite politische Philosophie oder Der Mensch im Plural, S. 141
 Uninteressiertes Interesse an der Welt (=Liebe?), S. 143
 Kritisches Denken in Gemeinschaft, S. 144

Der Zuschauer II – Öffentlichkeit, S. 145
 a) Politisches Urteilen oder Der Mensch als Individuum und als Gattungswesen, S. 145
 b) Ästhetisches Urteilen oder Geschmack und Genie, S. 148
 „Brücken“: Vom Geschmack zum Urteil, S. 150
 Ästhetik als „Platzhalter“, S. 153

Vom Urteil zum guten Handeln und die Lust an der Existenz, S. 155
 Gegen das Vergessen: Der Zuschauer III, S. 156
 Hannah Arendt in Jerusalem: Ein Urteil, S. 158

5) Schluss!, S. 163

Literatur, S. 167

Zur Einleitung

Trotz des bekannten Umstands, dass Hannah Arendt in den 1920er Jahren in Marburg nicht nur Philosophie, sondern auch evangelische Theologie (und griechische Philologie) studierte, wird ihre Verwendung theologischer und religiöser Quellen, die sich nicht nur in ihrer philosophisch-theologischen Dissertation zum „Liebesbegriff bei Augustin“ finden, bisher wissenschaftlich nur wenig in Betracht gezogen und gewürdigt. Es soll hierbei nicht um die theologische oder religiöse Vereinnahmung Arendts gehen, die die unbeweisbare These von Arendts eigener Religiosität oder einem religiös-theologischen Sendungsbewusstsein unterstellt. Stattdessen soll ihre spezifische, nämlich undogmatische, konfessionell ungebundene Aneignung jener theologischen und religiösen Inhalte als Argumentationsfiguren für säkulare politische Zusammenhänge an Arendts Konzept des Bösen hervorgehoben werden. Umgekehrt eröffnet sich Arendts Werk auf diese Weise für eine religionsphilosophische und theologische Rezeption, was eine systematische Ergänzung zur bisherigen vornehmlich politologischen und philosophischen Lesart und zur umfassenden Konzeptualisierung des Bösen überhaupt verspricht. Ohne dem naiven bis aggressiven Anspruch der alleinigen Gültigkeit und Verständlichkeit, wie er religiösen Argumenten als apologetischen so oft eigen ist, zu erliegen, liest Arendt christlich-theologische Denker wie Augustinus, Thomas und Duns Scotus, aber auch die Evangelien Jesu von Nazareth und die Briefe des Paulus in einer heterodoxen, vielleicht häretischen Weise, und macht sie damit für die Moralphilosophie und die politische Ethik fruchtbar. Auch religionsphilosophische oder Religion wie Philosophie betreffende Texte wie Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“ und „Genealogie der Moral“ gehören dazu. Es scheint sogar so, dass sie, weil sie diese Traditionen in einer ganz eigenen Weise interpretiert und deren Verknüpfung mit dem christlichen Glauben weder als Bedingung des Verständnisses, noch der Zulässigkeit dieser Texte für den philosophischen Diskurs versteht, paradoxerweise mit ihnen gegen sie ein neues Konzept des Bösen zu entwerfen und diese dialektische Bindung zieht sich durch ihr gesamtes Werk.

Zugleich legt sie offen, dass sich die Philosophie weigere das Böse als vorsätzliches, bewusstes, irrationales, der Freiheit entspringendes Böses zu behandeln, Kant ausgenommen, ohne es logisch oder systematisch als akzeptables Element der Welt einzuordnen und damit eigentlich als inexistent zu erklären. Auch die Annahme der

Mensch sei grundsätzlich gut und das Böse, was er tut, eine Schwache ist für sie schlichtweg naiv. Die Religion hingegen hat nach Arendt dieses Problem nicht, auch wenn sie sich nicht mit einem herkömmlichen Konzept von Sündhaftigkeit zufrieden gibt. Ihre Beobachtung deckt sich mit der Tatsache, dass noch heute das „Historische Wörterbuch der Philosophie“ keinen Eintrag dem „Bösen“ widmet, sondern nur dem „Malum“, d.h. dem Übel und dieses neigt man schnell unter dem „natürlichen Übel“ zu subsumieren. Zwar berücksichtigt der Artikel auch das moralisch Böse, was Arendt beschäftigt, aber ihr eigenes Konzept des Bösen bleibt ungenannt. Auf die nur politische bzw. pädagogische Thematisierung des Bösen in Neuzeit und Aufklärung, zuvorderst bei Macchiavelli, Hobbes und Rousseau, nimmt Arendt kaum Bezug, da hier eher Strategien entwickelt werden, wie man mit dem Bösen im Staat bzw. in der Gesellschaft umzugehen hat, und es nur unwesentlich um die Gestalt und Bedingungen des Bösen selbst geht. Sie verwirft daher das klassische philosophische Verständnis des Bösen, wie es folgende Stichpunkte zeigen sollen:

Erstens das Übel bzw. Böse als Krankheit, Schmerz und Leid, sowie als intrapersonaler Widerspruch und intellektueller Fehler gekoppelt an die Idee der „Heilung“ mittels Tugendlehre, des Sich-Abfindens, oder Kontemplation, was für Arendt einer unnatürlichen Naturalisierung entspricht.

Zweitens das herkömmliche Privatio Boni-Argument

Drittens die Annahme einer bösen Entität im Sinne des kosmischen Dualismus

Viertens die christliche Bestimmung des sittlichen Übels als „Sünde“ oder Gottesferne bzw. „Laster“, und die damit verbundene Begründung der physischen Übel als Strafe Gottes, auch wenn Arendt die in diesem Zusammenhang entdeckte Freiheit zum Bösen und damit zur Zerstörung als gegeben annimmt.

Fünftens die Thematisierung des Bösen als natürlichem wie systematischem Teil des Weltguten und des darauf abzielenden Weltganges, wie bei Spinoza, Leibniz, Hegel und in dessen Nachfolge bei Marx. Sowohl Leibniz' Theodizee, dass die Welt die „bestmögliche“ sei, als auch die Geschichtsphilosophie Hegels, die retrospektiv die bösen Elemente, also realhistorische Geschehnisse, des Weltprozesses zu unwichtigen Randerscheinungen erklärt, hält Arendt für die wichtigsten Beispiele für eine das Böse „weg erklärende“ (Moral-)Philosophie. Eine weltimmanente Eschatologie mit dem Bösen als notwendigem, aber letztlich zu überwindendem Übergangsphänomen ist für sie inakzeptabel. Denn individuell und unhintergebar erfahrenes Leid so auf das Weltganze zu beziehen, erscheint ihr mehr als zynisch.

Sechstens die psychologische bzw. psychoanalytische Deutung des Bösen, als dem einen Grundbaustein der dual verfassten Seele, denn auch wenn die Psychoanalyse sich dem destruktiven Es widmet, für Arendt hat Psychologie immer etwas entschuldigendes, weil funktional (weg-)erklärendes. Deswegen behagt ihr auch nicht die Kombination einer rousseauschen bzw. marxistischen Entfremdungstheorie mit der psychoanalytischen Deutung des Bösen, wie sie die Frankfurter Schule, namentlich Adorno und Horkheimer vertreten, wobei hier noch persönliche Animositäten eine Rolle spielen könnten.

Dass Arendt am Begriff der persönlichen Verantwortung festhält, ist eine wesentliche Grundlage ihrer (Existenz-)Philosophie bzw. politischen Theorie und weist zugleich auf ihre Nähe zum Jasperschen Denken, zu Augustinus' und Kierkegaards radikalen Freiheitsbegriff, der sowohl den Sprung in den Glauben, d.h. ins Gute, erwägt, als auch einen qualitativen Sprung in die Sünde, der ja auch als Aufgabe von Verantwortung gelesen werden könnte, hin, und außerdem zum Denken ihres Studienfreundes Hans Jonas, der später den Ausdruck des „Prinzips Verantwortung“ prägte.

Nietzsches „Umwertung aller Werte“ hingegen, die die jüdisch-christliche „Sklavenmoral“ verhöhnt, entlarvt für Arendt, jedoch vor dem Hintergrund des Holocaust mehr als provokant, dass Moral radikal relativ ist, es „versteht sich keineswegs von selbst“. Geradezu hellseherisch prophezeit Nietzsche das neue Verhältnis zum und das neue Interesse am moralischen Bösen des zukünftigen Menschen: Statt eine Deutung vorzunehmen, genießt dieser das Übel „pur, cru“, ergötzt sich am sinnlosen Übel, an der Weltunordnung, am Zufall, am Verführerischen. Dies klingt nach mehr als einer bloßen Warnung vor dem moralischen Zusammenbruch, wie er sich nach Arendt im Totalitarismus des Nationalsozialismus, aber auch des Stalinismus, verwirklichte, und erinnert zugleich an ihren eigenen Impetus sich mit dem Bösen zu beschäftigen: „Ich will (das sinnlose Böse pur, cru) verstehen...“ Es lässt sich jedoch nicht verleugnen, dass sich Nietzsches geradezu ätzende Kritik an der Moral und deren jüdische bzw. jüdisch-christliche Wurzeln heute mit einem äußerst bitteren Beigeschmack liest und es geht auch nicht klar aus Arendts Schriften hervor, welche Position sie dazu einnahm. Das bei Nietzsche antizipierte sinnlose Böse zeigt sich ihr im Totalitarismus, phänomenal bzw. personifiziert in Adolf Eichmann und Auschwitz. In ihrem Begriff der „Banalität des Bösen“, der die Gedankenlosigkeit und Nichtigkeit eines Eichmann kombiniert mit seinen schier monströsen (Schreibtisch-)Taten zu fassen

versucht, widmet sich Arendt einer a-psychologischen, existenzphilosophischen Deutung eines Bösen, das, weil es ohne böse Absicht auskommt, unsere bisherigen Deutungsmuster sprengt. Statt „radikal“ zu sein, sei es „extrem“, ein wuchernder Pilz mörderischer Gedankenlosigkeit von „Niemanden“. Andererseits scheinen nach Arendt die Nazis das „radikal Böse“ entdeckt und in die Welt gebracht zu haben, indem sie die nach üblichen Maßstäben vollkommen sinnlosen Todesfabriken errichteten, wo in der massenhaften Herstellung jeglicher Spontaneität entkleideter „lebendiger Leichname“ sowie jeglicher Persönlichkeit beraubter Menschenkadaver, d.h. im Überflüssigmachen von Menschen, ein Angriff auf die Menschheit als solche geschah. Der Totalitarismus wagte den Versuch die Schöpfung als Schöpfung rückgängig zu machen, wie sie im „Denktagebuch“ schreibt, und die systematische Einbindung der Opfer in ihren eigenen Massenmord macht dies doppelt deutlich. Im KZ war auf einmal nicht nur alles erlaubt, sondern „alles möglich“, wie es eindrücklich in den „Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft“ beschrieben ist.

Eine nihilistische Resignation verwirft Arendt jedoch und versucht eine „Ethik ohne Geländer“ zu entwerfen, die sich nicht scheut den Ausspruch Jesu im Matthäusevangelium zu bemühen: es gäbe neben den „normalen“ Sündern, andere, die „skandala“ verursachen, böse Taten, die nicht gesühnt, nicht bestraft, nicht vergeben und nicht vergessen werden können, weswegen deren Täter am besten mit einem Mühlstein um den Hals ins Meer geworfen werden sollten, ja besser niemals geboren hätten werden sollen, weil sie das gesamte Weltbild zum Schwanken und damit alle Menschen in Gefahr gebracht haben¹, so wie es für sie der selbst ernannte „Pechvogel“ Adolf Eichmann geschafft hatte. In den Sokratischen Grundsätzen lieber Unrecht zu leiden, als zu tun und sich nicht selbst zu widersprechen, in Augustinus Idee des neubeginnen-Könnens, sowie in der kantischen Urteilskraft in ihrer diskursiv-pluralen „erweiterten Denkungsart“, die anhand von Beispielen die Handlungsalternativen vergegenwärtigt entdeckt sie jedoch Konzepte, die ein Weiterleben erhoffen lassen, ohne dass das skandalon des Holocaust unser Dasein so unterminiert, dass wir gelähmt in den Abgrund des Bösen zu starren verdammt sind. Es ist unser Eintritt in die Welt als Anfangende, Handelnde und Urteilende gleichermaßen, mit dem wir dem Totalitarismus entgegentreten, um ihm nicht den Sieg zu überlassen. Trotzdem bleibt Arendts Ethik eine des „beschädigten Lebens“, wie es der Untertitel von Adornos „Minima Moralia“ den Punkt bringt.

¹ Arendt, „Über das Böse“, S. 43, Mat 18,6 u. Luk 17,2

Strukturgebend für die vorliegende Arbeit ist die Darstellung des Bösen in Arendts Vorlesung über das Böse, die die Gliederung der auf drei Bände angelegten Schrift „Vom Leben des Geistes“ vorweg nimmt. Zugleich steht jene Vorlesung noch stärker unter dem Einfluss der „Vita Activa“, weswegen dort die ethische und damit handlungsrelevante Perspektive auf die Vermögen des Denkens, Wollens und Urteilens betont wird. Trotzdem ist das „Leben des Geistes“, selbst wenn es sich z.T. wie eine „Vita contemplativa“ ausnimmt, unter Berücksichtigung von Arendts Interesse am Denken des Besonderen qua Besonderem und damit am Handeln und der Politik, wohl eher eine Untersuchung nach den Überbleibseln unserer geistigen Vermögen. Diese Vermögensreste müssen nach dem Zivilisationsbruch in neuem Licht erscheinen, sofern wir in der uns gegebenen Welt, zu der dieser Bruch nun wesentlich gehört, weiterleben wollen. Zum anderen sind die Eindrücke des Eichmann-Prozesses und der Kontroverse um dieses wichtige moralphilosophische Werk², in der Vorlesung über das Böse noch frischer als im „Denken“ und „Wollen“. Diese „Frische“ findet teilweise auch im „Urteilen“, das die posthume Veröffentlichung ihrer Vorlesung zu Kants politischer Philosophie von 1971 an der New School in New York ist, ihren Niederschlag. Die Vermögen des Geistes und das Handeln, als dem zwischenmenschlichen Beziehungsgeflecht wie in der „Vita activa“ beschrieben, sind es, die in der totalen Herrschaft als der Herrschaft eines bis dato ungekannten Bösen zerstört werden sollten, und genau in ihnen vermutet Arendt, dass sie jenes Böse verhindern können, sowie den Weg des angemessenen Umgangs mit der Erfahrung des Holocausts eröffnen. So untersucht sie das Denken „aufgrund“ Eichmanns Gedankenlosigkeit, das Wollen als Organ des Neuanfangs und Impuls des Handelns wider der totalitären Reduktion auf einen innerlich leeren Befehlsempfänger oder gar auf ein „Reaktionsbündel“ im KZ, sowie das Urteilen auf die Frage hin, wie ich moralisch richtig handeln kann, selbst „under Dictatorship“. Im „Wollen“ widmet Arendt sich zusätzlich, wie in ihrer Dissertation, dem Liebesbegriff bei Augustinus, allerdings unter dem Vorzeichen der Einigung des Willens. In allen drei Teilen des Lebens des Geistes entdeckt sie zudem „Brücken“ in die Welt als die der Erscheinungen, d.h. die traditionelle Trennung des phänomenalen und noumenalen Bereichs ist bei ihr gewissermaßen aufgehoben, die Metapher oder das Sprechen für das Denken, die („weltliebende“) Handlung für das Wollen und das Urteil als „Geschichte“ die ich mir erzähle, sowohl im Sinne von „story“, als auch „history“. Auch wenn es zunächst so scheint, dass sie in den

² Vgl. Neiman, „Das Böse denken“

„Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft“, „Eichmann in Jerusalem“ und der „Vita activa“ sich nur auf den ersteren Bereich, im „Leben des Geistes“ auf letzteren zu beziehen scheint. Stattdessen vertritt sie, ganz wie es ihre Grundannahme der Pluralität der Menschheit nahe legt, einen multiperspektivischen, dem Bruch geschuldet fragmentarisierenden Ansatz, der sich aber, wie gesagt, nicht scheut religiöse oder theologische Positionen zu berücksichtigen, sofern sie dem Verstehen des Bösen dienen. Damit der Rahmen dieser Arbeit nicht gesprengt wird, aber Arendts Rahmenbedingung, dass uns das Handeln zusammenstimmend mit dem Urteil retten kann erhalten bleibt, wird Arendts Handlungstheorie selbst in der Schlussbemerkung wenigstens skizziert. Arendt will uns die Welt wieder bewohnbar machen, fragt sich gar, ob wir sie „lieben“ können, und zugleich war sie sich mit Nietzsche bewusst: „Die Wüste wächst...“

2) Warum Denken?

Ausgangslage

Angesichts der schieren Gedankenlosigkeit und „spießigen“ Dienstbeflissenheit eines Eichmann, dessen Taten hingegen monströs waren, und der in seinem eigenen Gerichtsverfahren in Israel erschreckenderweise genauso gut funktionierte wie vorher in seiner Position als SS-Obersturmbannführer, jedoch in jeglicher Situation außerhalb einer Dienstroutine komplett versagte³ und sich dann in seiner klischeedurchtränkten Sprache verhedderte, aber auch zur Klärung ihres eigenen Begriffs der „Banalität des Bösen“ versucht Arendt eine Betrachtung dessen, was überhaupt „Denken“ bedeutet.⁴ Offenbar war Eichmann nicht in der Lage sich denkend der Wirklichkeit zu stellen: stattdessen bediente er sich durchgehend „Klischees, gängigen Redensarten, konventionellen, standardisierten Ausdrucks- und Verhaltensweisen, <denn diese hätten> die gesellschaftlich anerkannte Funktion, gegen <eben jene> Wirklichkeit abzuschirmen, gegen den Anspruch, den alle Ereignisse und Tatsachen kraft ihres Bestehens an unsere denkende Zuwendung stellen. Wollte man diesen Anspruch ständig erfüllen, so wäre man bald erschöpft; Eichmann unterschied sich von uns anderen lediglich darin, daß er überhaupt keinen solchen Anspruch kannte“⁵, stellt sie fest, womit ihm zugleich die Fähigkeit individuell zu sprechen und zu erzählen abhanden

³ Arendt, VLGD, S. 14

⁴ „Vom Leben des Geistes 1: Das Denken“ wurde von Hannah Arendt in kürzerer Form 1973 innerhalb der Gifford Lectures an der University of Aberdeen und 1974/75 an der New School für Social Research in New York als Vorlesung gehalten. Vgl. Mary McCarthy, „Vorbemerkung der Hrsg.in“, in: Arendt, „VLGD“, S. 9

⁵ Arendt, VLGD, S. 14

gekommen zu sein schien – ohne Erinnern, kein Erzählen (-Können).⁶ Die juristischen Standards, die dem Täter Eichmann entweder (böartige) Absicht oder Geisteskrankheit hätten unterstellen können, wobei ersterer von dessen Fähigkeit zu Denken ausgeht und letzterer vice versa von der Unfähigkeit dazu, griffen nach Arendt nicht mehr; weder das eine noch das andere war offensichtlich der Fall. So stellt sie sich die Frage, ob angesichts „dieses Fehlens des Denkens – eine durchaus normale Erfahrung im Alltagsleben, wo wir kaum die Zeit, geschweige denn die Neigung haben, *innezuhalten* und nachzudenken – ... böses Handeln (Unterlassungs- wie auch Begehungsünden) möglich ist, wenn nicht nur >>niedrige Motive<< (wie es im Rechtswesen heißt) fehlen, sondern überhaupt jedes Motiv, jede spezielle Aktivität des Interesses oder Wollens? Ist Bosheit, wie immer man sie definieren möge, ist dieser >>Wille zum Bösen<< vielleicht *keine* notwendige Bedingung des bösen Handelns? Hängt vielleicht das Problem von Gut und Böse, unsere Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, mit unserem Denkvermögen zusammen?“⁷ Der Fall Eichmann sprengte in seinem Aufweichen des Konzepts von Absicht und Verantwortung⁸ die bisherigen Konzepte des Bösen und stellte damit die gesamte Tradition von Moralphilosophie und -theologie, aber auch literarische Deutungsmuster in Frage. Die mit der Nazi-Ideologie offenbar gewordene Austauschbarkeit der sogenannten „ewigen“ Regeln der Moral, ihre Reduktion auf ihren „Ursprung“, nämlich „mores“, d.h. bloße Sitten oder Gewohnheiten, zu sein, macht den Bruch mit der Tradition komplett. Zugleich formuliert Arendt mit ihrer Frage jedoch ein Fünkchen Hoffnung, denn sie will das Denken dahingehend untersuchen, ob es dazu taugt, das Böse zu verhindern. Zwar ist sie mit Heidegger und in Anlehnung an dessen Vorlesung „Was heißt Denken?“ (gehalten 1951/52 an der Universität Freiburg) der Ansicht, dass das Denken weder gute Taten hervorbringen kann, noch dass Tugend lehrbar oder lernbar wäre⁹, aber ihr scheint in der zum Denken gehörigen „Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt“¹⁰ und der Annahme des sogenannten „Gewissens“, wobei „das Wort >>Ge-wissen<< selbst [engl. >>con-science<<] ... bedeutet >>bei sich wissen<<, was bei jedem Denkvorgang der Fall ist“¹¹ ein Potential zu liegen, dessen Eichmann wohl ledig war. Zugleich will Arendt

⁶ Arendt, „Über das Böse“, S. 75

⁷ Arendt, VLGD, S. 14F, Hervorh. H. Arendt

⁸ Vgl. hierzu Neiman, S. 397F

⁹ Heidegger, „Was heißt Denken?“, S. 161, in: Arendt, VLGD, S. 11, S. 15

¹⁰ Arendt, VLGD, S. 15

¹¹ Ebd., S. 15

die seltsam schiefe Hierarchie von Vita activa und Vita contemplativa überprüfen¹², in der das Denken, wie sie meint zu Unrecht, nicht als Praxis, sondern entweder als erstrebenswerte passive Betrachtung der Wahrheit oder der rein instrumentellen Nutzung unterworfenen Denken in der modernen Wissenschaft, wie es auch Adorno und Horkheimer kritisieren, dargestellt wird. Sie fragt: Sind wir mit Cato vielleicht doch tätiger als gemeinhin behauptet, wenn wir jeweils für uns sind, nichts tuend, sondern denkend?¹³ Was „tun“ wir, wenn wir „nur“ denken und wo sind wir, „die wir gewöhnlich von unseren Mitmenschen umgeben sind, wenn wir mit niemanden als uns selbst zusammen sind?“¹⁴ Inwiefern muss das Denken neu überdacht werden, wenn die traditionelle Theologie, Philosophie und Metaphysik an ihr Ende gekommen sind und „der Nihilismus wirklich geworden ist“¹⁵? Inwiefern betrifft es alle Menschen, nicht nur die „Denker von Gewerbe“? Und: Welche Rolle spielt hierbei die wesentlich Kantische Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, zwischen Wissbegierde bzw. Erkenntnisdrang und dem Bedürfnis zu Denken bzw. nach Sinn? Für Arendt hat Kant in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ nämlich anders als vom ihm behauptet, nicht „>>das Wissen aufgehoben, um zum Glauben Platz zu bekommen<< ..., sondern „für das Denken <Platz geschaffen>, und er hatte nicht >>das Wissen aufgehoben<<, sondern Erkenntnis und Denken voneinander geschieden.“¹⁶ Den Drang der Vernunft über sich hinaus denken zu wollen, nennt Kant den „Skandal der Vernunft“, der offensichtlich seinen eigenen bahnbrechenden erkenntnistheoretischen Bemühungen um die Grenzen der Vernunft, vor allem in den Kritiken, stetig widerstreitet. Dabei entstünden Hindernisse der Vernunft erst durch die illegitime Übernahme der Kriterien des Verstandes bzw. der Erkenntnis in Denken und Vernunft, was ihren existentiellen und, wörtlich, meta-physischen Fragen nach Gott, Freiheit, (Gerechtigkeit) und Unsterblichkeit nicht gerecht wird: „*Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Sinn. Und Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe.*“¹⁷ Allerdings hält Arendt den Deutschen Idealismus als der angeblichen „Schule des spekulativen Denkens“ auch nicht für überzeugend, da dessen Vertreter bald in ihrem Tun die Wahrheit zu entdecken glaubten, damit die Kantische Unterscheidung von

¹² Arendts Werk „Vita activa“ erschien bereits 1967, vier Jahre nach „Eichmann in Jerusalem“ (ersch. 1963) und vier Jahre vor dem „Leben des Geistes“ (ersch. 1971)

¹³ H. Arendt, VLGD, S. 18; Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.

¹⁴ Ebd., S. 18

¹⁵ Ebd., S. 20F

¹⁶ Kant, Kritik der reinen Vernunft, BXXX, Akad.-Ausg., in: Arendt, VLGD, S. 24

¹⁷ H. Arendt, VLGD, S. 25, Hervorh. H. Arendt

Verstand und Vernunft wieder unterliefen, und außerdem die Arendt fragwürdig erscheinende Idee entwickelten, ihre Spekulationen seien eine erkennende Wissenschaft. Arendt gliedert ihre Untersuchung in vier Kapitel von denen die ersten zwei die „Bedingungen“ oder „Voraussetzungen“ des Denkens behandeln, das dritte die möglichen Impulse, die das Denken anstoßen, und das vierte den Ort des Denkens zu beschreiben versucht. Für Arendts Konzept des Bösen und ihre „Moralphilosophie“, sie wollte ja immer keine Philosophin sein, wie sie nicht nur im bekannten Interview mit Günter Gaus sagt, ist vor allem Kapitel 3 wichtig. Die phänomenologische Methode ihrer Lehrer Heidegger und Husserl, und der existenzphilosophische Ansatz von Jaspers schimmern in den aufgeworfenen Fragen und der Darstellung des Denkens gerade in der antitraditionellen Neuordnung und -interpretation der Philosophie (-geschichte) immer wieder durch.¹⁸ Sofern sie das Böse als „Gedankenlosigkeit“ bestimmt, werden ergänzend „Eichmann in Jerusalem“, „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ und natürlich die Vorlesung über das Böse herangezogen.

Voraussetzungen I:

Ehe Arendt zu ihrer moralphilosophischen Interpretation der geistigen Tätigkeit des Denkens kommt, seien ihre Erkenntnisse über das „denkende Ich“ im ersten Kapitel „Die Erscheinung“ unter folgendem zusammengefasst:

a) Sein und Erscheinung

Zunächst ist für Arendt „in dieser Welt, in die wir aus dem Nichts eintreten und aus der wir wieder ins Nirgends verschwinden, *Sein und Erscheinung dasselbe*. ... Es gibt in dieser Welt nichts und niemanden, dessen bloßes Sein nicht einen *Zuschauer* voraussetzte. Mit anderen Worten, kein Seiendes, sofern es erscheint, existiert für sich allein; jedes Seiende soll von jemandem wahrgenommen werden. Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen. Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde.“¹⁹ Dazu gehöre natürlich das „sich-Zeigen“ oder die „Selbstpräsentation“, d.h. ein gewisses Selbstbewusstsein, aber auch immer ein möglicher Anteil an Verstellung. Und hier kommt, nach dem kurzen Einstieg zum die herkömmliche Moral sprengenden Fall „Eichmann“, erstmalig ein moralphilosophisches Argument vor, nämlich, dass Heuchelei und Verstellung im Gegensatz zu integren und authentischen Erscheinungen

¹⁸ Vgl. Annette Vowinckel, „Zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik“, S. 14F; vgl. auch Heidegger, „Was heißt Denken?“

¹⁹ Arendt, VLGD, S. 25, 29, Hervorh. H. Arendt

nicht von Dauer, nicht stimmig, und somit durchschaubar seien. Denn tugendhaft sein bedeute nicht nur die Tugend äußerlich zu loben, sondern dies öffentlich so zu tun, dass man ein Versprechen gibt, sich an die Regeln der Tugend zu halten und dies dann auch wahrhaft zu tun, so Arendt. „Der Prüfstein, an dem der Heuchler kenntlich wird, ist das alte Sokratische >>Sei, wie du erscheinen möchtest<<, und das heißt, erscheine immer, wie du anderen erscheinen möchtest, auch wenn du einmal allein bist und nur dir selbst erscheinst.“²⁰ Diese bewußte Entscheidung ist offenbar eine existentielle durch die wir unseren Platz in der Welt einnehmen und woraus unsere Persönlichkeit erwächst. Unser Bezug zur Welt sei daher „das So-Scheinen – dokei moi, es scheint mir so – ...“²¹ und unsere Geistestätigkeit des Denkens, aber auch das Wollen und das Urteilen, bestünden hingegen in einem „*Sich-Zurückziehen* aus der Welt, wie sie erscheint, und einer Rückwendung auf das Ich“²², ohne dass wir die Welt tatsächlich verlassen. einhergehen. Das Bemerkenswerte daran ist, dass wir jedoch dabei zugleich in der Welt bleiben und unsere Teilhabe an ihr nicht verlieren. Die „Zwei-Welten-Theorie“ wie die Annahme der „höheren“ Wirklichkeit des Noumenalen, lehnt Arendt als „metaphysische Irrtümer“ ab. Trotzdem hält sie die existentielle Frage, wie es dazu kommt, „daß etwas oder jemand, auch ich selbst, überhaupt erscheint, und warum es in dieser Form und Gestalt erscheint und nicht in irgendeiner anderen?“²³ für berechtigt. Des weiteren unterscheidet Arendt Geist und Seele, wobei ersterer mittels der Sprache, ob nun stumm mit sich selbst, oder klingend mit anderen seinen weltlichen Ausdruck finde und die Produkte letzterer, die Emotionen, nur in bereits reflektierter Form „erscheinen“, d.h. willentlich, aktiv in die Welt kommen bzw. gebracht werden könnten. Es gelte mit Maurice Merleau-Ponty: „Denken ohne Sprache ist unvorstellbar; >>Denken und Sprache nehmen einander vorweg. Ständig nimmt eines den Platz des anderen ein<<; ja, sie setzen einander einfach voraus.“²⁴ Denken und begleitende theoretische Sprache können nur bei einem denkenden Wesen vorkommen, das in einer Welt der Erscheinungen zu Hause ist: nur solche Wesen brauchen etwas um die Kluft zwischen der Sinneserfahrung und dem Inneren zu überbrücken. Denken sei „grundlegend“ und zugleich „grundlos“, ja „ein Abgrund“²⁵.

²⁰ Ebd., S. 46, augenscheinlich eine Vorwegnahme ihrer moralphilosophischen Sokrates- Interpretation im dritten Kapitel in das „Leben des Geistes“ und ein Bezug auf die von ihr 1965 gehaltene Vorlesung „Über das Böse“

²¹ Ebd., S. 31

²² Ebd., S. 32

²³ Ebd., S. 35

²⁴ Merleau-Ponty, „Signes“ - préface, Gallimard, Paris, 1960, S. 25, in: Arendt, VLGD, S. 41F

²⁵ Ebd., S. 29, in: Arendt, VLGD S. 43, ganz ähnlich: Jaspers' Kennzeichnung des Denkens als

b) Der „Schein der Vernunft“

Anhand der Kantischen Unterscheidung von Verstand und Vernunft, wo die Vernunft über den Erfahrungsbereich und die Erkenntnis des Verstandes hinaus geht, indem sie z.B. nach „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“, also nach Ideen von existentieller Interesse, fragt, kennzeichnet Arendt das „denkende Ich“. Allerdings kritisiert sie zunächst Kants daran anschließenden Versuch des Nachweises einer höheren intelligiblen Welt. Er habe wohl eine eigene zentrale These vergessen, nämlich: „>>Die Bedingung der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.<< ...<<Sie fährt fort:>Kant ließ sich von seinem starken Wunsch hinreißen, auch das letzte Argument zur Geltung zu bringen, das zwar nicht endgültig beweisen, aber doch fast unwiderstehlich einleuchtend machen würde, daß es >>ohne Zweifel<< >>etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung ... enthalte<< und das daher von höherem Rang sei.“²⁶ Diese Bewertung, die der Zwei-Welten-Theorie ähnelt, sei jedoch im denkenden Ich selbst verankert, das eine nicht alltägliche Transzendierung bedeute: nämlich die von Kant beschriebene Erfahrung, dass ich beim Denken über mich (selbst) und über meine Beziehung zu mir (selbst) leicht dazu kommen könne, meine Gedanken für „bloße“ Vorstellungen oder Äußerungen eines verborgenen Ichs zu halten, sodass mein Ich beim Denken tatsächlich das „Ding an sich“ ist, es erscheint nicht, nicht mal sich selbst und doch ist es nicht nicht(s); Kants „Schein der Vernunft“. Dieser Irrtum verdanke sich offenbar der paradoxen Situation ein Wesen zu sein, das sowohl zur Welt der Erscheinungen gehört, als auch eine Fähigkeit hat, nämlich das „Denken“ als Rückzug von der Welt (der Erscheinungen), eben jene Welt gedanklich zu verlassen, d.h. zu transzendieren.

c) Denken und Wirklichkeit

Die Stärke der Denkerfahrung drücke sich, so Arendt in der philosophischen Sprechweise von **dem** Menschen aus, der in der Hingabe an das reine Denken, in seinem radikal subjektivistischen Standpunkt, sich ort- ja weltlos- und körperlos machen zu können und in sich gleichsam etwas aufzufinden meine, das über jeden Zweifel erhaben ist: eine eigene Wirklichkeit, da ihm die Welt der Erscheinungen radikal fragwürdig geworden war – bestes Beispiel: Descartes. Aber „so stark ...

Aporienreflexion

²⁶ Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, B 197 und ebd. B723f, Akad.-Ausg., in: Arendt, VLGD, S. 51, Hervorh. H. Arendt

einerseits die Erfahrung der Denktätigkeit selbst <war>, so leidenschaftlich <wurde> andererseits der Wunsch nach Gewißheit und nach etwas Festem, Bleibendem, ..., daß Descartes nie auf den Gedanken kam, daß keine cogitatio und kein cogito me cogitare, kein Bewußtsein eines handelnden Selbst, das allen Glauben an die Wirklichkeit seiner intentionalen Gegenstände ausgesetzt hatte, ihn jemals von seiner eigenen Wirklichkeit hätte überzeugen könne, wäre er tatsächlich in einer Wüste geboren, ohne Körper und dessen Sinne, um >>materielle<< Gegenstände wahrzunehmen, und ohne Mitmenschen, die ihm bestätigen, daß sie das, was er wahrnahm, auch wahrnahmen. Die Cartesische res cogitans, dieses körperlose, sinnlose und einsame (!) fiktive Wesen, wüßte nicht einmal, daß es so etwas wie die Wirklichkeit und eine mögliche Unterscheidung zwischen dem Wirklichen und dem Unwirklichen gibt, zwischen der gemeinsamen Welt des Lebens im Wachen und der privaten Nichtwelt unserer Träume.²⁷ Denn trotz des entstandenen Zweifels an der Welt und an meiner Existenz, könne ich ein „Ich bin nicht“ nicht denken, denn Wirklichkeit lasse sich nicht ableiten, behauptet Arendt, stattdessen bestimmt sie sie offensichtlich als intersubjektiv und daher diskursiv erfahrbar.²⁸ Daher sei Nexus zwischen mir und der Wirklichkeit „durch seinen welthaften Zusammenhang gewährleistet, zu dem einerseits andere gehören, die wie ich wahrnehmen²⁹, und andererseits das Zusammenspiel meiner fünf Sinne. Seit Thomas von Aquin spricht man vom >>Gemeinsinn<<, dem sensus communis... Die Subjektivität des Es-scheint-mir wird dadurch behoben, daß der gleiche Gegenstand auch anderen erscheint, wenn auch vielleicht auf andere Weise.“³⁰ Wirklichkeit von Erfahrungen und Erfahrung von Wirklichkeit hängen bei Arendt also basal von der Verständigung mit meinen Mitmenschen ab. „Die Wirklichkeit >>ist da, auch wenn wir nie sicher sein können, daß wir es wissen<<“³¹ zitiert Arendt Charles Sanders Peirce, auch wenn diese sich nicht einfach mal so zeigt. Das Gewahrsein von Wirklichsein und Unwirklichsein begleite jedoch sämtliche Sinneswahrnehmungen – ohne dies hätten Wahrnehmungen „keinen >>Sinn<<“. Eine Gleichsetzung von Denken und Gemeinsinn schließt Arendt aber aus, da sich ersteres mit Unsichtbarem, wie z.B. der Freiheit, letzterer mit sinnlich Gegebenem befasse.³²

²⁷ Ebd., S. 57F

²⁸ Ebd., S. 58

²⁹ Denn die „Mehrzahl ist das Gesetz der Erde“, Anm. der Verfasserin

³⁰ Arendt, VLGD, S. 59

³¹ Charles Sanders Peirce, zit. nach Thomas Landon Thorson, „Biopolitics“, NY, 1970, S. 91, in: Arendt, VLGD, S. 60

³² Vgl. Kapitel zum Urteilen

d) Verstand vs. Vernunft

Der entscheidende Aspekt des Denkens kommt in der Unterscheidung von Verstand und Vernunft zur Sprache, und zwar wie sich diese im Verhältnis des Denkens und Erkennens, bzw. der Wissenschaft und dem „gemeinen Verstand“ als deren Richtlinie, zeigt. Dabei kritisiert Arendt, ähnlich wie Adorno und Horkheimer, aber auch Günter Anders (vorm. G. Stern), wieder in Bezug auf Kant die Reduktion der Vernunft auf die sogenannte „instrumentelle Vernunft“, die als „Magd“ oder bloßes Mittel der modernen Wissenschaft den „eigentlichen Schein“ der sinnlichen Erscheinungen zwecks (nützlichen) Erkenntniszuwachses³³, nachhaltiger zerstören soll, als es die (empirische Natur-) Wissenschaft es nur als „gemeiner Verstand“ könnte. Der unbarmherzige Versuch des Verstandes Vernunft und Denken „überflüssig“ zu machen äußere sich in einem „Bürgerkrieg“³⁴ zwischen Denken und gemeinem Verstand. Nur Kant sei darauf gekommen, dass möglicherweise „die Fähigkeit zum spekulativen Denken dem Geschenk gleichen könne, >>womit Juno den Tiresias beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit sie ihm die Gabe zum Weissagen erteilen könnte<<“³⁵. Der Verstand decke nur Irrtümer auf, die Vernunft hingegen könne bis hinter die Erscheinungen durchdringen, allerdings ohne sie notwendigerweise zu verletzen oder zu zerstören, eben weil sie rein geistig, d.h. denkend, vorgeht. Wissenschaft sei daher nur eine, wenn auch komplexe Verlängerung des „gemeinen“ Verstandes, denn das Kriterium bleibe in diesem Kontext eindeutig das Datum – Denken hingegen zöge sich genau davon zurück. Mit der wissenschaftlichen Nutzung des Denkens als Methode wage sich der „gemeine Verstand“ auf das (ihm fremde) Gebiet der Spekulation und dies ohne, dass er die dem Denken eigene Fähigkeit der Kritik und Dialektik mitbringe; eine für Arendt fatale bis (selbst-)zerstörerische Kombination. Das Paradebeispiel hierfür finde sich im wissenschaftlichen Experiment, das zugleich das „ältere“ (und immaterielle) Gedankenexperiment und die Tätigkeiten der Natur so nachahmt, dass „sie das Nichterscheinende zum Erscheinen *zwingen* möchte“³⁶ – mittels ihrer Messgeräte, ihrer Laboratorien etc. – , und wodurch die Wissenschaft neben den gewaltsam und „künstlich“ gewonnenen Ergebnissen, spezielle (dem Experimentieren angepasste) Techniken entwickle, die sie dann in die Alltagswelt zu implementieren versuche.

³³ Jene Erkenntnis(-se) werde(n) zusammenfassend mit dem strittigen Begriff „Wahrheit“ umschrieben, der zugleich das Ziel von Erkenntnis bezeichnet.

³⁴ Arendt, VLGD, S. 85

³⁵ Kant, „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, I. Teil, 2. Hauptstück, letzter Satz (Akademie-Ausgabe, Bd. 2, S. 341), in: Arendt, VLGD, S. 88

³⁶ Arendt, VLGD, S. 65, Hervorh. H. Arendt

Denkt man wieder an den Auslöser für Arendts Untersuchung zurück, scheint der von ihr häufig gezogene Vergleich zwischen den Konzentrationslagern im Totalitarismus und modernen Laboratorien nicht mehr so fern. Denn wurden dort nicht auch unter geradezu akribisch vorbereiteten (Labor-) Bedingungen Menschen gezwungen bestimmte „Dinge“ preis zu geben oder zu zeigen, „Dinge“ aus denen das erwächst, was wir „unantastbare Würde“ des Menschen nennen, bzw. unser Dasein, das eben nicht allein nackte Existenz sein darf? Ist es nicht offensichtlich, dass dort ausprobiert wurde, wie weit man gehen kann, bis die Menschen nicht mehr leben, aber auch noch nicht sterben, oder eben gar nicht mehr sterben (können), und trotzdem nicht mehr leben, denn unser Begriff von Leben geht ganz offensichtlich über jenes „Bündel von Reaktionen“³⁷, das in den Konzentrationslagern (industriell) produziert wurde, hinaus und selbst das Sterben, wie wir es gewöhnlich auffassen, ist lebendiger als die massenhafte „Fabrikation von Leichnamen“ der nationalsozialistischen Todeslager. Trotzdem hält es Arendt für natürlich, dass wir unsere Heimstätte Welt so gut wie möglich kennen lernen und Wissen über sie erlangen wollen, und dafür verfügen wir wohl über den Verstand. Das Denken jedoch zeige unser ebenso starkes Bedürfnis die Welt, die *conditio humana*, zu transzendieren und so wenden wir uns von ihr ab, „verschwinden“ zeitweilig aus ihr und genießen den dort ungehinderten Zugang z.B. zu Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit. Währenddessen berge auch die Verabsolutierung des Denkens Gefahren, wenn sie, im klassischen Sinne von „theorein“ und „scholē“ bzw. der „*vita contemplativa*“, in eine weltlose Politik-(wie Körper-)feindlichkeit gipfele und damit unser Dasein als weltliche Erscheinung rücksichtslos konsequent verneine. Schon hier könnte Arendt darauf aufmerksam machen, dass dieser Rückzug auch eine (moralische bzw. politische) Chance sein kann, sich unter widrigen Umständen zumindest geistige Unabhängigkeit zu bewahren, indem man sich willentlich aus der grausamen Umgebung jedweder Gewaltbedrohung denkend heraus katapultiert, um sich möglicher Alternativen bewusst zu werden. Doch sie tut dies (noch) nicht.

³⁷ Arendt, „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, S. 644

e) Sinn vs. Erkenntnis

Denken hingegen bestimmt Arendt, als das Fragen nach und Stiften von Sinn. So unterscheidet Kant, dass „>>Vernunftbegriffe zum Begreifen dienen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen.<<“³⁸ Der Verstand versuche also zu fassen, was unseren Sinnen gegeben ist, die Vernunft hingegen möchte dessen Sinn verstehen und ist daher „vermittelt“ mit dem Gegebenen beschäftigt. Bezogen auf die Wahrnehmung liege die Wahrheit tatsächlich in den Sinnesdaten, so Arendt. „Das gilt aber keineswegs für den Sinn und für das Denkvermögen, das ihm nachspürt; dieses fragt nicht, was etwas ist oder warum es überhaupt existiert – die Existenz wird stets als unproblematisch genommen –, sondern was es bedeutet, daß es existiert.“³⁹ Umgekehrt ist die Frage nach dem Sinn für den gemeinen Verstand „>>sinnlos<<“, denn der sechste Sinn hat ja die Funktion, uns in die Welt der Erscheinungen einzufügen und in der von unseren fünf Sinnen gelieferten Welt heimisch werden zu lassen; und damit ist die Sache für ihn abgeschlossen.“⁴⁰ Der *sensus communis* erscheint hier als dem Verstand zugehörig oder den heutzutage kognitiv-instrumentell genannten geistigen Vermögen. Er sei, „von dieser Welt; nach Duns Scotus fällt er unter die Natur ... und führt alle Notwendigkeiten bei sich, denen ein Lebewesen mit Sinnesorganen und Gehirnfunktion unterliegt. Das Gegenteil der Notwendigkeit ist nicht Kontingenz oder Zufall sondern Freiheit. Alles, was den menschlichen Augen erscheint, was dem menschlichen Verstand unterkommt, alles Gute und Böse, das den Sterblichen zustößt ist >>kontingent<<, auch ihre eigene Existenz.“⁴¹ Aber wer ist sich nicht sicher, sein zu sollen, fragt Arendt mit W.H. Auden⁴² weiter – ganz offensichtlich eine Frage der Vernunft. Zwar sei das Sein-Sollen keine Wahrheit, wie auch, aber eine höchste sinn-volle Aussage, „denn sie ist untrennbar von jedem Nachdenken über das Ich-bin“⁴³, stellt Arendt existenzphilosophisch fest. Wahrheits- und Sinnsuche seien keineswegs miteinander zu verwechseln, wenn auch nicht voneinander zu entkoppeln.

Umgekehrt würde der Verlust des Denken-Könnens – des Sinnstrebens – mit dem Verlust des Fragen-Könnens einhergehen, und mit dem des darauf Antwortens, wie es

³⁸ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 367, Akad.-Ausg., in: Arendt, VLGD, S. 66

³⁹ Arendt, VLGD, S. 66F, Hervorh. H. Arendt

⁴⁰ Ebd., S. 68

⁴¹ Ebd., S. 69

⁴² Ebd., S. 70, darin: „Unvorhersehbar kamst du an vor Jahrzehnten in jenem unerschöpflichen Gießbach von Geschöpfen, die der Rachen der Natur ausspeit. Ein Zufallsereignis, sagt die Wissenschaft. - Zufall mein Existenzgrund! Ein wahres Wunder, sage ich, denn wer wäre nicht sicher, daß er sein sollte?“ in: W.H. Auden, „Collected Poems“, NY 1976, S. 653

⁴³ Arendt, VLGD, S. 70

jede Zivilisation tue und auf denen sie beruhe. Des Denkens interpretatorischer Ansatz und Impuls ist für Arendt also einerseits mit den „großen“ kulturellen Narrativen verknüpft, und andererseits mit meinem je eigenen Versuch, mir das „Bedenklichste“⁴⁴ zu vergegenwärtigen, indem ich es betrachte und mir als eine Art Geschichte erzähle, es <gar> für die anschließende Kommunikation mit anderen aufbereite.⁴⁵ Die Vernunft sei also „apriorische Bedingung des Verstandes und der Erkenntnis“, auch wenn sie meist fälschlich an den Kriterien des Verstandes gemessen werde, der greifbare Spuren in Wissen und technischen Fähigkeiten hinterlasse. Aber obwohl vom Denken mit Kant „im Höchstenfall ... <nur zu> erwarten <ist>, >>unseren Vernunftgebrauch über die Grenzen der Sinnenwelt, obzwar nur negativ, auszudehnen, d.i. die Hindernis, die die Vernunft selbst ... macht, wegzuschaffen“⁴⁶, wiegt der Verlust des Denken-Könnens für Arendt ungleich viel mehr. So funktionierten Eichmanns kognitiv-instrumentelle Fähigkeiten offenbar prächtig und er konnte seinen „Job“ so „gut“ wie möglich machen, selbst wenn er niemals nachdachte und fragte, d.h. eigenständig den Sinn seines Tuns und seiner Umwelt zu erfassen suchte. Zugleich erzeuge die Vernunft nicht Irrtümer, sondern Un-Sinn oder Sinnlosigkeit. Die Ideen der reinen Vernunft seien bekanntermaßen heuristisch, vorläufig, sie zeigen oder beweisen nichts, sie sind Schemata, Analoga von „wirklichen“ Dingen, reichen nicht an die Wirklichkeit heran. Vor diesem Abgrund schreke Kant zurück, weil sich so seine Ideen als „leere Gedankendinge“ zu entpuppen drohen – das Eis des Denkens ist offenbar so dünn, dass es allzu schnell einzubrechen droht und selbst Kant sich ziert darauf weiter zu laufen. Stattdessen deute er „Sinn“ als „Zweck“ oder „Absicht“ gemäß des teleologischen Arguments: „Das Bedürfnis der menschlichen Vernunft und ihr Interesse an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist es, das die Menschen zum Denken veranlaßt.“⁴⁷ Zugleich sei aber „>>die reine Vernunft ... in der Tat mit nichts als sich selbst beschäftigt und kann auch kein anderes Geschäft haben“⁴⁸, was Arendt als treffende Beschreibung des Denkens erscheint.

⁴⁴ Vgl. Heidegger, „Was heißt Denken?“

⁴⁵ Arendt, „Über das Böse“, S. 74, Vgl. auch Kapitel zum Urteilen

⁴⁶ Kant, Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 5, Nr. 4849, in: Kants gesammelte Schriften, Akad.-Ausg., Bd. 18, in: Arendt, VLGD, S. 71

⁴⁷ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 826, Akad.-Ausg., in: Arendt, VLGD, S. 74

⁴⁸ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 708, Akad.-Ausg., in: Arendt, VLGD, S. 74

Voraussetzungen II:

Im zweiten Kapitel „Geistige Tätigkeiten in einer Welt der Erscheinungen“ geht Arendt, auf den Umgang des Denkens mit der Welt (der Erscheinungen) ein, wo es zugleich stattfindet und nicht stattfindet, weil es durch die dem Geist eigenen Eigenschaften der Zurückgezogenheit und Unsichtbarkeit über die sinnliche Welt und damit über die existentielle Bedingtheit des Menschen hinauszugehen scheint. Alle drei Geistesfakultäten sind hier als eigenständig, aber nicht absolut getrennt vorgestellt. Niemals könnten sie direkt die Wirklichkeit verändern, „doch die Grundsätze, nach denen wir handeln, und die Kriterien, nach denen wir urteilen und unser Leben führen, sie hängen ab von der Ausführung jener scheinbar nutzlosen geistigen Unternehmungen, die zu keinem Ergebnis führen und uns >>nicht unmittelbar die Möglichkeit zum Handeln geben.<< Die Gedankenlosigkeit ist freilich ein mächtiger Faktor im menschlichen Leben, statistisch gesehen sogar der mächtigste, nicht nur im Verhalten Vieler, sondern im Verhalten aller“⁴⁹, stellt Arendt fest. Denken und Tun sind für Arendt daher unterschiedliche, aber nicht absolut geschiedene Sphären, denn ohne Denken, in Gedankenlosigkeit verharrend, handeln wir offenbar allzu schnell moralisch falsch; im schlimmsten Fall kommen dadurch (massenhaft) Menschen zu Tode.

a) Einbildungskraft und Denken als Erinnern

„Kein geistiger Akt und am wenigsten das Denken begnügt sich mit seinem Gegenstand, wie er ihm gegeben ist. Er transzendiert stets das schiere Gegebensein dessen, was gerade seine Aufmerksamkeit erregt hat, und verwandelt es in das, was Petrus Johannes Olivi ...ein >>experimentum suitatis<< nannte, ein Experiment des Ichs mit sich selbst.“⁵⁰ Dieses Denkexperiment offenbart gleichzeitig Arendts philosophische, wie politische Grundbedingung menschlichen Lebens: die der Pluralität, denn das „Alleinsein“, der Verkehr „nur“ mit sich selbst, ist als wesentliches Zeichen des Lebens des Geistes in sich zweifach – reflexiv. Die Aktualisierung jenes Verkehrs mit sich selbst im „Alleinsein“, wo „die Vielheit auf die Zweiheit zurückgeführt wird, die bereits in dem Faktum und dem Wort >>Bewußtsein<< liegt – syneidenai, bei sich selbst wissen“⁵¹, sei ein existentieller Zustand, wo ich mit mir selbst Umgang pflege. Umgekehrt bedeute „Einsamkeit“ selbst die eigene Gesellschaft zu

⁴⁹ Ebd., S. 77; darin: Heidegger, „Was heißt Denken?“, S. 161, vgl. auch Arendt, „Über das Böse“, S. 74 und das Kapitel zum Urteilen

⁵⁰ Petrus Johannes Olivi in: Ernst Stadter, „Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit“, München, Paderborn, Wien, 1971, S. 195, in: Arendt, VLGD, S. 80

⁵¹ Arendt, VLGD, S. 80

entbehren.⁵² In der Reflexivität der geistigen Tätigkeiten dagegen werde die Dualität des Bewusstseins bezeugt; man kann also auf sich wirken und zurückwirken und das Bewusstsein begleitet alle meine Vorstellungen und Tätigkeiten, obwohl ich in ihnen trotzdem „selbstvergessen“ sein kann. Vor der Aktualisierung des Bewusstseins, wenn ich mit mir selbst lautlos zu sprechen beginne, gewahrt mein Bewusstsein „nur“, dass ich bin, d.h. die Kontinuität meines Ichs, so Arendt. Das Denken sei aber „weniger ein Rückzug von der Welt ... als vielmehr ein Rückzug von der sinnlichen *Gegenwart* der Welt. *Jeder geistige Akt beruht darauf, daß sich der Geist etwas vergegenwärtigen kann, was den Sinnen nicht gegenwärtig ist.* ... Diese Fähigkeit <heißt> *Einbildungskraft*, ... ganz allgemein speichert das Gedächtnis und hält bereit, was *nicht mehr* ist, und der Wille nimmt vorweg, was die Zukunft bringen kann, was aber *noch nicht* ist. Nur weil der Geist das Abwesende vergegenwärtigen kann, können wir >>nicht mehr<< sagen und mit einer Vergangenheit umgehen, oder >>noch nicht<< sagen und uns auf eine Zukunft rüsten.“⁵³ Eine Hierarchie der Geistestätigkeiten lehnt Arendt ab, jedoch setzt sie die „Priorität“ beim Denken, denn es sei unvorstellbar zu wollen und zu urteilen, ohne auf die Vorstellung von Gegenständen, also das Gedächtnis, zurückgreifen zu können. Trotzdem würden weder Wille noch Urteilskraft vom Denken im Bewegung gesetzt. Die Aufbereitung, die die Einbildungskraft leistet, sei daher die „Entsinnlichung“ der erfahrbaren Gegenstände und ihre Umwandlung in erinnerbare Vorstellungsbilder. In der Zuwendung zu „Gegenständen“ jenseits dessen, z.B. der Unendlichkeit, übersteigt das Denken sich quasi noch mal selbst bzw. wendet sich seinen ureigenen Fragen des Sinns zu. Ohne Einbildungskraft erhalte der Geist jedoch gar keine brauchbaren Gegenstände, und selbst diese „arbeitet“ erst, wenn sich der Geist aktiv erinnert, d.h. aus dem Gedächtnis etwas auswählt, wenn sein Interesse geweckt wird und sich Konzentration einstellt.⁵⁴ Mit jedem Stückchen Reflexion aber tritt man zugleich ein Schrittmchen aus der Erscheinungswelt heraus, in das Kantische „Land des Denkens“, wo Zeit und Raum im „nunc stans“ unterminiert sind.⁵⁵ Wesentlich daran ist, dass offenbar jedes Denken mit Erinnern einhergeht, denn es sei

⁵² Arendt unterscheidet in ihrem Werk die existentiellen Zustände „Alleinsein“, „Einsamkeit“ und „Verlassenheit“, wobei sie den dem Denken eigenen Zustand an dieser Stelle mit „Alleinsein“ bezeichnet, im Gegensatz zur „Einsamkeit“, anders als in ihrer Vorlesung über das Böse wo sie dem Denken die „Einsamkeit“ zuordnet, im Gegensatz zur „Verlassenheit“ der Gedankenlosigkeit bzw. als Situation des Menschen im Totalitarismus.

⁵³ Ebd., S. 81F, darin: Kant, „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, § 28, Akad.-Ausg.

⁵⁴ Vgl. auch Kapitel zum Wollen

⁵⁵ Ebd., S. 90FF

„genau genommen, ein Nach-Denken“⁵⁶ – ein interpretierender Umgang mit Vergangenen/Vergangenheit im Sinne von Sinnsuche und Sinnstiftung, die über das Geschehene und Gegebene hinausgeht, d.h. transzendiert; es ist im besten Sinne „>>außer der Ordnung<<“⁵⁷. „Es unterbricht jedes Tun, jede normale Tätigkeit, was sie auch sei. Alles Denken verlangt ein *Innehalten*.“⁵⁸: Stop and Think lautet wohl seine Losung, womit es zeitweilig aus dem alltäglichen Leben mit anderen heraus zu katapultieren scheint, fast so, als sei man während des Denkens gar nicht (da bzw. am Leben); mit Valéry: „>>Tantôt je pense et tantôt je suis<< (>>Manchmal denke ich, und manchmal bin ich<<).“⁵⁹ Daher sei das Denken nach dem Maßstab des Verstand „nutzlos“ für die Gesellschaft, die Ökonomie etc., ja sogar gefährlich oder (selbst-)zerstörerisch, weil es strukturell ewigen Zweifel an Überzeugungen, am Wissen und Erkennen sät, indem es fragend immer wieder von vorne anfängt, und dies ohne platt zyklisch wiederholend zu sein, und ohne Halt gewinnend immer zu neuen Ufern drängt. So entzündeten sich für Arendt die Sinnfragen wesentlich an der Wirklichkeit, wie sie mit der Äußerung, man müsse glückliche Menschen gesehen haben, um nach Glück zu fragen, und der bei Heidegger betonten Herkunft des griechischen Wortes für „Wissen“ –*idenai*– aus „Sehen“ – *idein*–, zu belegen versucht⁶⁰, und zugleich hinterfragt es diese Wirklichkeit radikal. Arendts Ziel, nämlich der Qualifizierung des Denkens zu einer das Böse verhindernden Fähigkeit des Menschen, in der man das Gegebene auf Sinnhaftigkeit untersucht ähnelt übrigens auch einem Ansatz Adornos, dem „Denken in Zusammenhängen“, um „über das *factum brutum* hinaus zu gelangen.“⁶¹

b) Vom Versuch der Philosophie als Wissenschaft

Die Unwirklichkeit und Unsicherheit des Denkens würden den Verdacht der Nutzlosigkeit des Denkens, wie sie im „Bürgerkrieg“ von Verstand und Vernunft zentraler Streitpunkt sei, so verstärken, so Arendt, dass selbst die Philosophen versuchen würden das spekulative Denken zu verlassen und sich Verstand und Erkenntnis zuzuwenden, d.h. der Wissenschaft. Beispiele seien Kant und Hegel mit

⁵⁶ Arendt, VLGD, S. 84, Hervorh. H. Arendt

⁵⁷ Heidegger, „Einführung in die Metaphysik“, Tübingen, 1953, S. 10, in: Arendt, VLGD, S. 84, Hervorh. H. Arendt

⁵⁸ Arendt, VLGD, S. 84, Hervorh. H. Arendt

⁵⁹ Ebd., S. 85

⁶⁰ Ebd., S. 92

⁶¹ Adorno, „Vorlesungen zu Negativen Dialektik“, S. 132

ihrer Idee des „Systems“. Daher ließe sich Hegel „auf weite Strecken als ständige Polemik gegen den gemeinen Verstand lesen, vor allem die Vorrede zur >>Phänomenologie des Geistes<<. ...Und genau wie Kant den >>Skandal der Vernunft<< beheben wollte, nämlich daß sich die Vernunft bei ihrem Erkenntnisstreben in ihren eigenen Antinomien verdingt, so wollte Hegel die Ohnmacht der Kantischen Vernunft beheben, die >>es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen<< bringt, und er erklärte, die Vernunft sei vielmehr kraft der Idee >>das schlechthin Mächtige<<.“⁶² So wisse Hegel um den Konflikt von Verstand und Vernunft, um die Intensität und den Modus des Denkens als unendliches Hinterfragen und überschäumende Einbildungskraft⁶³, problematisch sei aber, dass er jene Erkenntnisse über den steten Denkprozess, über die spekulative Vernunft in „dogmatische Lehrstücke“⁶⁴ verwandeln wolle, ähnlich wissenschaftlichen Ergebnissen. Indem er sich jedoch im argumentativen Kampf gegen das sogenannte „Besondere“, als dem ewigen Ärgernis für das Denken, das irgendwie gegen das Denken steht, zugleich erreichbar und unerreichbar, zugleich erklärbar und unerklärbar ist, engagiere, und es dem Ganzen, dem System, unterordne, obwohl letzteres doch eine rein spekulative Hypothese sei, diskreditiert er sich für Arendt selbst. Denn genau um dieses „Besondere“, kreist ihre Philosophie insgesamt, sofern sie sich den Phänomenen des Bösen, d.h. des Totalitarismus, Eichmann, des Bruchs der Tradition usw., und des politischen Handelns, also dem Exzeptionellen, widmet – denkend, schreibend und verstehend, doch niemals entschuldigend –, ohne dass eine Ein- und Unterordnung im hegelschen Sinne der Geschichtsphilosophie mehr möglich ist, stattdessen muss man sich erinnern. Philosophie als Wissenschaft und die Gleichsetzung von Denken mit Handeln lehnt sie schlichtweg ab, weil Vernunft und Verstand eben nicht identifizierbar seien und Handeln bei ihr an Pluralität gebunden ist, die wiederum als Situation das Denken, selbst wenn es in sich Keime der Vielfalt trägt, ausschließt.

⁶² G. W. F. Hegel, „Über das Wesen der philosophischen Kritik“, Werke, Jubiläumsausgabe (H. Glockner), Bd. 1, S. 185; Studienausgabe, Frankfurt, 1968, Bd. 1, S. 103 und ders., in: „Philosophie der Weltgeschichte“, hrsg. v. Georg Lasson, Bd. 1, Leipzig, 3. Aufl. 1930, S. 4F, in: Arendt, VLGD, S. 95

⁶³ Vgl. auch G.W.F. Hegel, „Vorrede“, in: ders. „Phänomenologie des Geistes“, S. 36F und S. 447

⁶⁴ Arendt, VLGD, S. 95

c) Denken als Sprechen oder Die Metapher

Sofern wir jedoch als Denkende trotzdem erscheinende Wesen bleiben, aber eine vom Verstand erzwungene Form des Denkens dessen Verlust gleichkäme, sieht Arendt in der Sprache, besonders der metaphorischen, den Weg, auf dem das Denken in die Welt kommt. Sie konstatiert einen starken „Drang“ sprechen zu wollen und darin zu offenbaren, was man im „Land des Denkens“ „gesehen“ hat. „Unser Geist verlangt die Sprache. ... Kriterium des logos, der wohlgeordneten Sprache, ist <dabei> nicht Wahrheit oder Falschheit, sondern Sinnträchtigkeit.“⁶⁵ Nur unser Bedürfnis der Vernunft sei ohne Wörter oder Bedeutungen, schlicht ohne Diskursivität, unvorstellbar, denn hier gehe es nicht allein um den Austausch von Informationen. „Gedanken brauchen nicht mitgeteilt zu werden, um stattfinden zu können, aber sie können nicht stattfinden, ohne ausgesprochen zu werden – stumm oder hörbar im Gespräch ... Und nicht, weil der Mensch ein denkendes Wesen ist, sondern weil er nur in der Mehrzahl existiert, deshalb bedarf auch seine Vernunft der Kommunikation und geht leicht in die Irre, wenn sie davon abgeschnitten ist; denn die Vernunft ist ja, wie Kant bemerkte, >>nicht dazu gemacht, daß sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze.<< Die Funktion dieses unhörbaren Sprechens - >>tacite secum rationare<<, >>stumm mit sich selbst diskutieren<<, wie Anselm von Canterbury sagt – ist die Bewältigung alles dessen, was im Rahmen der Alltagserscheinungen unseren Sinnen gegeben sein kann; das Bedürfnis der Vernunft besteht darin, *Rechenschaft zu geben*, *logon didonai*, wie die Griechen treffender sagen, von allem, was es geben oder gegeben haben kann. Dieses Bedürfnis entspringt nicht dem Erkenntnisdrang ..., sondern aus dem Sinnstreben. Das bloße Benennen von Dingen, die Schaffung von Wörtern, ist die menschliche Art der Aneignung und gewissermaßen der Aufhebung der Entfremdung von der Welt, in die ja jeder als Neuling und Fremder hineingeboren wird.“⁶⁶ Die Vernunft ist somit unentwegt mit sich im lautlosen Gespräch, sofern sie gerade „arbeitet“, gespalten in zwei Gesprächspartner, in ich und ich (selbst). Verbleibt die Vernunft jedoch nur in dieser Gesellschaft (mit sich selbst), sitzt sie schnell den „metaphysischen Irrtümern“ auf, statt ihre Gedanken im hörbaren Gespräch zu prüfen, was nichts anderes heißt, als sie zu rechtfertigen. Und die darin diskursiv erlangten Ergebnisse sind weder Beweise, noch Wahrheiten, sondern Sinnzusammenhänge, die unser Dasein in der Welt deuten.⁶⁷

⁶⁵ Ebd., S. 103

⁶⁶ Kant, „Reflexionen zur Anthropologie“, Nr. 897, Kants handschriftlicher Nachlaß, Bd. 2: Kants gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. 15 und Anselm v. Canterbury, Monologion, in: Arendt, VLGD, S. 104F

⁶⁷ Die moralphilosophische Implikation dessen ergibt sich in der auf diesen Abschnitt folgenden

Sprechend machen wir uns also die Welt zu unserer Welt.

Versucht man jedoch die Bewegungen des Geistes selbst sprachlich zu fassen, also im Gespräch zu (er-)klären, müssen, so Arendt, immer wieder Wörter „geborgt“ werden, weswegen nicht nur die dichterische, sondern auch die denkerische Sprache wesentlich „metaphorisch“ sei⁶⁸, d.h. sich der kreativen wie intuitiven Hervorhebung einer Ähnlichkeit zwischen Unähnlichem bedienen müsse, sodass „die bisher unbemerkten *Beziehungen* der Dinge herausgestellt und dieser Auffassung Dauer verliehen wird.“⁶⁹ So wie die Einbildungskraft die Gegenstände „entsinnlichte“, so „versinnlicht“ die metaphorische Ausdrucksweise unsere Gedanken für andere, um sie nachvollziehbar zu machen. In der Metapher überbrücken wir den existentiellen Zustand des Denkens und unser Dasein als Erscheinungen, so z.B. in der Analogie. Im gleichursprünglichen Denken und Sprechen vergegenwärtigt sich der Geist seine eigenen Erzeugnisse, lautlos wie hörbar, und bleibt mit der Welt in Verbindung, selbst in seiner „Geistesabwesenheit“. Wir sind nicht, wie das „denkende Ich“ für sich nahe zu legen schien, nicht von dieser Welt, sondern im Gegenteil für sie geschaffen, so Arendt. Die Zwei-Welten-Theorie sei auch deshalb eine Täuschung, denn die angeblich getrennten zwei Welten, die der sichtbaren Wirklichkeit vs. die des Unsichtbaren, d.h. des Denkens, würden vermittels der Metapher zu einer Welt, nämlich unserer.

d) Denken als Sehen oder Denken als Lebendigsein

Die leitende Metapher für das Denken identifiziert Arendt als das Sehen, das Wollen hingegen werde meist mit dem Hören oder dem Begehren verglichen, „im Einklang mit der jüdischen Tradition eines Gottes, der gehört, aber nicht gesehen wird“⁷⁰, und die Urteilskraft teile man seit Kant metaphorisch dem Geschmackssinn zu. Als Vorteile des Gesichtssinns als Leitmetapher für das Denken benennt sie erstens die sichere Entfernung zwischen Subjekt und Objekt, kurz: „Objektivität“, zweitens die Diskursivität des Sehens im Sinne von An-Sich-sein und Für-Mich-Sein, drittens die Gleichzeitigkeit von Vielfalt beim Sehen und viertens die Möglichkeit zur (Aus-)Wahl daraus. Im selben Moment warnt sie, dass jegliche Metapher immer „zuviel Beweismaterial“ liefere, was schnell zu einem unkritischen Rückgriff auf die Sinneserfahrung führen kann und zum Übergehen jeglicher wissenschaftlicher

Wiedergabe von Arendts Sokrates-Interpretation und im Kapitel zum Urteilen

⁶⁸ Vgl. auch Heidegger, „Was heißt Denken?“

⁶⁹ Percy Byssche Shelley, „A Defence of Poetry“, in: Arendt, VLDG, S. 107, Hervorh. H. Arendt

⁷⁰ Ebd., S. 115

Standards. Das Paradebeispiel für solch laxen Umgang mit Metaphern sei, sie bezieht sich auf Hans Blumenberg⁷¹, die Psychoanalyse mit ihrer „typisch abendländischen“ Metapher der sogenannten „Spitze des Eisbergs“ als Leitmotiv ihrer Bewusstseinstheorie, trotz ihrer Unbeweisbarkeit. Die Philosophie müsse sich dagegen zufrieden geben, dass ihre Ergebnisse nichts als die Wittgensteinsche „Entdeckung ... von *Beulen*, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat“⁷², sein können und wir wiederum mit der Sprache gegen die Sprache um Bedeutungen kämpfen müssen. So könne die Metapher des Sehens die Verständigung über das Denken auch verhindern, wenn sie dessen Gehalte zunehmend als „unaussprechliche“, aber zwingende (in der kontemplativen Schau gewonnene) Wahrheit darstelle, so wie umgekehrt eine Wahrheit, die „gehört wird“, unsichtbar sein müsse, wie es die Grundannahme der jüdischen Tradition ist, dass man Gott hören, aber nicht sehen kann, und die Gehorsam fordert. Der scheinbare Zwang und die ebenso scheinbare Widerspruchslosigkeit des Denkens als Sehen, ließ die Metaphysik und deren denkendes Ich, salopp gesagt, ziemlich schnell abheben. Einzig der philosophische Diskurs, der im Sinne des „logon didonai“ ein Rechtfertigungsdiskurs ist, kann die Gedanken wirklich überprüfen und ebenso ihre metaphorische Formen, er ist das „Spannungsfeld zwischen *theoria* und *logos*, zwischen Sehen und sprachgebundenem Denken, ob als „Dialektik – *dia-legesthai*“ oder „Syllogismus – *syllogizesthai*“. Zugleich entwickle sich aus der Metapher des Sehens die Gleichsetzung des Sinnstrebens des Philosophen oder Denkers mit dem Erkenntnisdrang des Wissenschaftlers, indirekt gestützt durch die Nicht-Thematisierung des Auseinanderklaffens von Sprache und Sehen, und der heimlichen Ersetzung Denken als Werkzeug der Erkenntnis. Abgesehen davon hält Arendt das Denken als sinnsuchendes wie sinnstiftendes Gespräch mit sich selbst für so verschieden von der kontemplativen Schau, dass die Metapher des Sehens gar nicht passe. Womöglich ergebe sich auch diesem Missverständnis, dass das Denken als überflüssig angesehen wird, denn es „sehe“ tatsächlich nicht(s). Die Entwicklung die Philosophie das Wahrheitskriterium nicht mehr in der Übereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand, sondern der Form des Denkens zu sehen, zuvorderst das Axiom der Widerspruchsfreiheit oder inneren Stimmigkeit, trage jenem Problem Rechnung. Höchstens die Aristotelische

⁷¹ Hans Blumenberg, „Paradigmen einer Metaphorologie“, Bonn 1960, S. 200F, in: Arendt, VLGD, S. 117

⁷² Ludwig Wittgenstein, „Philosophische Untersuchungen“, Nr. 119, in: H. Arendt, „VLGD“, S. 199F, Hervorh. Arendt

Kennzeichnung des Denkens als *energeia* und Empfindung des Lebendigseins, das in sich kreisförmig sei, könnte einen Hinweis auf die Sinnsuche geben. Eine feste Parallele von Denken und Leben erscheint Arendt jedoch einerseits eine „leere“ Metapher, andererseits zu gewagt, denn wie sollte man so fragen können, warum wir denken, denn schließlich könnten wir nicht letztgültig beantworten, warum wir leben, schließt sie das zweite Kapitel zum Denken ab.

Der Stein des Anstoßes: Was bringt uns zum Denken? Und: Was hindert uns am Bösen?

Mit Wittgensteins Rat, dass man meist der wichtigen Tatsachen gewahr wird, wenn man das „Warum?“ unterdrückt, fragt Arendt im dritten Kapitel „Was bringt uns zum Denken?“ und stellt sich in diesem Teil ihrer Betrachtung der geistigen Fakultät des Denkens explizit dem Problem des Bösen. Hierbei gehe es, so stellt sie zunächst fest, nicht um die Frage nach den Zwecken und Ursachen des Denkens, da es entelechetisch sei. Allerdings nimmt weiterhin das „Bedürfnis zu Denken“ an. Auf die Frage, was uns zum Denken bringt, gibt es natürlich mehrere Antworten (die Heideggersche lautete „das Bedenklichste“⁷³), und Arendt typisiert deren vier, nämlich die griechische, die platonische, die römische und die Sokratische, wobei in Anschluss an letztere Arendt ihre Moralphilosophie und ihr Konzept des Bösen als (Gedankenlosigkeit) entwickelt. Sie fragt also: was hindert uns an der Verursachung von „skandala“ (von hebr. מִקְשׁוֹל, „mikshol“, Mz. מִקְשׁוֹלִים, „miksholim“), denjenigen „Stolpersteinen“ auf die Jesus so nachdrücklich hinwies?⁷⁴

Die griechische Antwort oder Das Schöne

Die griechische, näher die der olympischen Religion verbundene, Antwort laute, dass „die Philosophie es den Sterblichen möglich mache, den unsterblichen Dingen nahezu kommen“⁷⁵, damit selbst eine Art Unsterblichkeit (unsterblich werden - „athanatizein“) zu erlangen, zumindest zeitweilig, und zugleich gottähnlicher zu werden. Dazu gehöre der Vorrang der Betrachtung, der Kontemplation, vor dem Handeln, weil die Götter sich, dieser Vorstellung nach, das Weltschauspiel vom Olymp aus anschauen, selbst jedoch von den Zwängen der *conditio humana*, die das Handeln, sowohl falsches als auch richtiges, einschließt, frei sind. Allerdings ist den Göttern

⁷³ Heidegger, „Was heißt Denken?“, S. 2

⁷⁴ Arendt, „Über das Böse“, S. 43F (vgl. auch Matth. 18,6 und Luk. 17,2)

⁷⁵ Arendt, VLGD, S. 130

selbst das philosophische Streben fremd, da sie ja sowohl unsterblich, als auch weise sind. Also: „Das, was die Menschen zur bloßen Betrachtung verlockte, war das >>kalon<<, die reine Schönheit der Erscheinungen, so daß die >>höchste Idee des Guten<< in dem enthalten war, was sich am strahlendsten zeigte („*tou ontos phanotaton*“), und die menschliche Tugend, „*kalon k' agathon*“, war weder als angeborene Eigenschaft noch als Absicht des Handelnden festzumachen, auch nicht in Form der Folgen seines Handelns – sondern nur als sein Stil, als das, wie er *beim* Handeln *erschien*; die Tugend (virtus) war das, was wir Virtuosität nennen würden.“⁷⁶ So unterlagen die, zwar der Betrachtung untergeordneten, Handlungen gerade dem Kriterium der Erscheinung für die zuschauenden Götter (oder anderen Menschen) und man nahm eine den Göttern wie allen Menschen zukommende und somit göttliche Leidenschaft für das Sehen an. Davon unterschieden wurden jedoch diese, die über den „logos“, das vernünftige Sprechen, verfügen. Die Zuschauerposition in ihrer Zurückgezogenheit, die in gewissem Sinne über das Gesehene „erhaben“ ist, hatte in den Augen der Griechen etwas Göttliches, vor allem in ihrem willentlichen Abstandnehmen von den alltäglichen menschlichen Bedürfnissen. (Der andere in dieser Tradition eröffnete Weg zur Unsterblichkeit war der der Heldentat, die zu möglichst ewigen Ruhm verhalf, indem man als großer Name in die Geschichte eingeht und unvergessliche Worte und Taten hinterlässt. Allerdings bleibt der Held vom Urteil der anderen über sein Handeln abhängig, so Arendt.) Das treffendste Bild für die Stellung des Betrachters sieht sie in der „griechischen Vorstellung von der Funktion der Dichtkunst und der Stellung des Sängers“⁷⁷ gegeben, wo die Dichter und Sänger dazu da seien, die großen Werke der Götter in Worten und Musik zu besingen. Dabei entstehe jedoch überhaupt die Möglichkeit des (Nach-) Erzählens menschlicher Taten, die in ihrer Tradierbarkeit wiederum auch den Menschen zu einer gewissen Unsterblichkeit verhelfen können. Des weiteren berichten jene Sänger nicht bloß, sondern gliedern und interpretieren die Geschichte(n), sowohl im Sinne von Historie (engl. „history“), als auch zunehmend von fiktionaler Erzählung (engl. „story“): Sie entschlüsseln also den Sinn der Geschehnisse. „Der Sänger singt den Menschen *und* Göttern, was die Muse Mnemosyne, die über das Andenken wacht, ihm eingegeben hat. Diese Muse hat ihm Gutes und Schlechtes verliehen: sie hat ihm das Augenlicht genommen und den süßen Gesang geschenkt.“⁷⁸ D.h. der Sänger repräsentiert das Denken und die Werte der

⁷⁶ Ebd., S. 132, darin: Platon, *Der Staat*, 518c, Hervorh. H. Arendt

⁷⁷ Ebd., S. 133

⁷⁸ Ebd., S. 133, Hervorhebung H. Arendt

Betrachtung insofern, als dass er vom „Schönen“ der Götter oder des Helden, das er „gesehen“ hat, inspiriert (jenes bringt ihn zum Denken), in sich, die „äußeren Augen“ geschlossen, aber die „inneren“ geöffnet, eine Interpretation jenes Gesehenen formuliert und diese wiederum den Zuhörern darbietet. Arendt macht darauf aufmerksam, dass „Ohne Zuschauer die Welt unvollkommen wäre, <denn> der Akteur ist von allen möglichen dringenden Angelegenheiten in Anspruch genommen und kann nicht erkennen, wie alle Einzelheiten in der Welt und jede einzelne Handlung der Menschen harmonisch zusammenstimmen, was aber nicht sinnlich wahrnehmbar ist, und dieses Unsichtbare im Sichtbaren bliebe auf immer unerkannt, wenn kein Betrachter danach Ausschau hielte, es bewunderte, die Geschichten zurechtrückte und in Worte faßte.“⁷⁹ So kann der Sinn aber offenbar erst nach dem Verschwinden des Geschehens erfasst werden: Vermittels der „Erinnerung, die das jetzt Abwesende und Vergangene dem Geist vergegenwärtigt“⁸⁰, zeige sich er sich in Form einer Geschichte – dabei gelte natürlich, dass nicht alles des Andenkens, des Verstehens und damit des Urteil(en)s wert sei. Eine andere Sichtweise jener eher kontemplativen Haltung, zeige sich, so Arendt bei Anaxagoras und Aristoteles, die das Betrachten selbst zum Sinn des Lebens bzw. zum Sinn zu leben erklären würden, selbstverständlich auch im Bezug auf eine Angleichung an die Götter. Die Überwindung jener noch religiös geprägten Antwort darauf, was uns zum Denken bringe, zeichnet sich nach Arendt bei Anaximander und Parmenides ab, die gegen die zwar unsterblichen, aber geborenen antiken Götter, etwas Ewiges im Sinne von Anfangs- und Endlosigkeit zu denken versuchten: das „Sein“. Philosophie selbst wurde auf diese Weise ein Weg der Frömmigkeit und zur Unsterblichkeit: „Der Weg zu dieser neuen Unsterblichkeit führte über die Nähe zu Dingen, die unvergänglich sind, und das entsprechende neue Vermögen nannte man >>nous<< oder Geist. ... es gibt <also> etwas im Menschen, das dem Göttlichen genau entspricht, weil es ihn befähigt, gewissermaßen in dessen Nachbarschaft zu leben ...<es> macht, daß Denken und Sein dasselbe ist. Indem der Mensch seinen nous gebraucht und sich im Geiste von allem Vergänglichem zurückzieht, wird er dem Göttlichen ähnlich. Und das ist ziemlich wörtlich gemeint. Denn genau wie das Sein der Gott ist, so ist nous nach Aristoteles ... >>der Gott in uns<<, und >>jedes sterbliche Leben hat Anteil an einem Gott<<.“⁸¹ Ohne Ausrichtung auf jenes Göttliche aber existiere jener göttliche Teil in uns nicht und so müssen wir ihn, um seiner teilhaftig zu werden, aktualisieren und das tun wir im

⁷⁹ Ebd., S. 134

⁸⁰ Ebd., S. 134

⁸¹ Aristoteles, Protreptikos (hrsg. v. Düring), B. 110, in: Arendt, VLGD, S. 137

Denken, dass ihn zu seinem Gegenstand macht. Die Philosophie übernahm also das ehemalige Ziel der antik-griechischen Religion, die Unsterblichkeit, eröffnete hingegen einen andere Weg zu ihrem Erlangen. Später sei dieses Ziel verloren gegangen, da es das Christentum in Verbindung mit der Vergänglichkeit der Welt und in Form der Auferstehung zum zentralen Glaubensinhalt machte, schließt Arendt diesen Abschnitt. Trotzdem sei das Thema der Metaphysik weiterhin diejenigen Dinge, die immer gleichbleiben und sich niemals verändern. Die „erhabene“ Position des Zuschauers habe sich ebenfalls in veränderter Form erhalten, was Arendt in der dritten, der römischen, Antwortmöglichkeit darlegt.

Platons existentielles Staunen

Platons Antwort, als der zweiten, bestimme das Staunen zu dem, das uns zur Philosophie, zum Denken, bringt. Die Bemerkung, dass die Philosophie eben aus dem Staunen komme, steht für Arendt „ziemlich unvermittelt ... in einer Erörterung der Relativität der Sinneswahrnehmungen. Die Stelle handelt von etwas >>außer der Ordnung<<, und sie ist selbst ein wenig außer der Ordnung... In unserem Fall hatte Theaitetos gesagt, er sei >>erstaunt<< - im gewöhnlichen Sinne: er sei >>verwirrt<< -, worauf ihm Sokrates das Kompliment macht: >>Das ist das wahre Kennzeichen des Philosophen<<, und auf das anstehende Problem nicht mehr zurückkommt. Die kurze Stelle lautet so: >>Denn dies ist in erster Linie die Leidenschaft (pathos) des Philosophen, sich zu wundern (thaumazein). Es gibt keinen anderen Anfang und Grundsatz (archē) der Philosophie als diesen. Und ich glaube, er [nämlich Hesiod] war kein schlechter Genealoge, daß er Iris [Personifikation des Regenbogens, eine Botin der Götter] zur Tochter des Thaumatos [des Staunenden] machte.<<⁸² Philosophie entstehe aber nicht aus der Astronomie, dem Staunen über das Wunder des Himmels, schränkt Arendt ein. „Iris“ komme nach Platon vom Wort „sagen“ –eirein–, Iris ist eben eine Botin, die etwas überbringt; und „staunen“ – thaumazein – wird als von einem Zeitwort von „Sehen“ bzw. „Erblicken“ abgeleitet angesehen, nach Homer dasjenige für den Augenblick, wenn ein Mensch einen Gott erblickt. Charakteristisch sei auch, dass die Reaktion des Staunens nicht in sich hervorgerufen werden kann: man erleidet sie; Staunen ist demnach ein „pathos“ – der Gott handelt und erscheint, die Menschen müssen dies ertragen. „Mit anderen Worten, das Staunen wird durch etwas Vertrautes, aber gewöhnlich Unsichtbares hervorgerufen, das die Menschen *bewundern* müssen.

⁸² Platon, Theaitetos, 155d, in: Arendt, VLGD, S. 142F

Das Staunen, mit dem das Denken anfängt, ist weder Verwirrung noch Überraschung; es ist ein *bewunderndes* Staunen. Der Gegenstand des Staunens wird bestätigt und bejaht durch die Bewunderung, die in Worte ausbricht, das Geschenk der Iris (des Regenbogens), der Götterbotin. Die Rede nimmt so die Form der Lobpreisung nicht einer besonders erstaunlichen Erscheinung oder der Gesamtheit aller Dinge in der Welt an, sondern der hinter ihnen stehenden harmonischen Ordnung, die selbst nicht sichtbar ist, sich aber in der Erscheinungswelt widerspiegelt⁸³: Man wird des normalerweise Verborgenen ansichtig. Die Umsetzung des (sprachlosen) bewundernden Staunens in das Zwiegespräch des Denkens erfolge sodann über die Sprache, den logos (wie ihn Iris bringt), und die vernünftige Argumentation, fährt Arendt fort, wo die Erfahrung des Staunens über das Unsichtbare, das sich jedoch in den Erscheinungen zeigt, aufgenommen wird, inklusive der kritischen Überprüfung der Sinneseindrücke, die dem Staunen vorausgingen. Anhand einer Einzelercheinung entzünde sich jenes Staunen nicht, stellt sie fest.

Der anderen, philosophisch schwierigeren Seite jenes Staunens widme sich Kant, der der Vorstellung jener letzten „unverursachten Ursache“, derer wir als Wesen, die in Ursache-Wirkung-Kategorien denken, bedürfen, den „Todesstoß“, versetzt habe, so Arendt. Genau dies sei der Abgrund unserer Vernunft und so frage Kant: Wie sollen wir uns jenes höchste Wesen denken, dass alles aus bloßem Willen entstehen und vergehen lässt, ewig ist und alles umfasst, aber sich trotzdem fragen muss, „woher bin ich denn?“ Hiermit komme alles in die Schwebel und zugleich könne man sich das Nichts nicht vorstellen. Allerdings erwähne Kant trotzdem nicht, dass ihn jener Abgrund, als die „dunkle“ Seite des Staunens, zum Denken gebracht habe, merkt Arendt an. Ähnlich scharf stelle Schelling diese „letzte verzweiflungsvolle Frage“ mit dem unumwundenen Hinweis auf eben diejenige Verzweiflung, die aus dem Denken selbst sich ergibt, und die die Hilfslosigkeit der Vernunft offenbart, wenn es eben jene „causa sui“, jenen Gott, nicht gibt, bzw. wenn diese unglaubwürdig geworden sind, weil die Vernunft „ohne die Hilfe Gottes, >>ihrer bloßen Natur nach<<, >>das unendlich Seiende<<“⁸⁴ gesetzt hat. Kein Bote wie Iris begleitet den philosophischen Schrecken (dem Gegenstück zum Platonischen Staunen), keiner bringt hier das Geschenk der Sprache, geschweige denn das der Argumentation oder der Frage und der Antwort, und so braucht es hier doch den

⁸³ Arendt, VLGD, S. 143F

⁸⁴ Schelling, „System der gesamten Philosophie“ (1804, posthum ersch.), in: ders., Sämtliche Werke, Stuttgart/Augsburg 1857ff., Abt. 2, Bd. 3, S. 165, (Vgl. auch Jaspers, „Schelling“, München 1955, S. 124-130), in: Arendt, VLGD, S. 147

Glauben an einen Schöpfergott, „um die menschliche Vernunft davor zu bewahren, sprachlos und vom Schwindel erfaßt in den Abgrund des Nichts zu starren.“⁸⁵ Genau dies passiere der Vernunft in Sartres „Ekel“ bemerkt Arendt. Dort enthülle sich dem Protagonisten die Existenz an sich, und statt in Bewunderung zu verfallen, reagiert er „mit Ekel über die Undurchsichtigkeit der schieren Existenz, über das nackte Da-sein des faktisch Gegebenen, das vom Denken ja nie eingeholt, geschweige denn erhellt und durchsichtig gemacht worden ist. ... Nachdem nun alle Bewunderung verschwunden ist, war es der Skandal des Seins, daß das Nichts >>undenkbar<< war. ... Dieses völlig sinnlose Da-sein lässt den Helden schreien: >> >Dreck! dieser elende Dreck!< ... aber es klebte, und es war so viel da, Tonnen und aber Tonnen von Existenz, ohne Ende.<<“⁸⁶ Trotzdem bedeute dies nicht, wie oft behauptet, das Ende der Philosophie, denn jene grundsätzliche Verneinung ist von der spekulativen Vernunft her gesehen „einfach möglich“. Allerdings werde traditionell „denken“ mit „bejahen“ gleichgesetzt, von Spinozas „Ergebung“ in den Vorgang des Seienden bis hin zu Nietzsches „amor fati“, verknüpft mit der Vorstellung der ewigen Wiederkunft als größtmöglicher Bejahung. Letzteres kommt Arendt wie ein „Gedankenexperiment“ vor, das den Schmerz der engen Verbindung vom Gedanken des Seins und dem des Nichts ausdrückt: die unentrinnbare Dialektik, „daß niemand das Sein denken kann, ohne gleichzeitig das Nichts zu denken, oder den Sinn, ohne gleichzeitig die Leere, die Vergeblichkeit, die Sinnlosigkeit zu denken.“⁸⁷ Den Ausweg aus der Ratlosigkeit, die Sartres Figur Antoine Roquentin überfällt, schien also nur die Bejahung des Seins als „logische Lösung“ zu bieten, denn schließlich gäbe es sonst weder einen Denkgegenstand, noch einen Denkenden – was Arendt jedoch nicht überzeugt. Stattdessen erwägt sie die „existentielle, meta-logische Lösung ... bei Heidegger, der ... so etwas wie das alte Platonische Staunen bekundete, als er wieder die Frage stellte: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?“⁸⁸ und der Denken und Danken als wesentlich Gleiche(s) bestimme, woran Arendt nicht allein die (pseudo-)etymologische Herleitung kritisiert, sondern auch, dass ein solcher philosophischer Ausgangspunkt weiterhin „keinen Raum für das tatsächliche Vorhandensein von Disharmonie, Häßlichkeit und letzten Endes des Bösen“⁸⁹ lasse. In keinem Platonischen Dialog werde die Frage des Bösen behandelt, hebt sie hervor, allein im „Parmenides“ gehe es zumindest um die

⁸⁵ Ebd., S. 148

⁸⁶ Sartre, *Der Ekel*, Paris 1958, S. 161-171, in: Arendt, VLGD, S. 148

⁸⁷ Arendt, VLGD, S. 150

⁸⁸ Ebd., S. 150

⁸⁹ Ebd., S. 151

Folgen des Daseins abstoßender Dinge und Handlungen für die Ideenlehre. Denn wie sollen wir uns die Abkunft von und gar Teilhabe des Hässlichen, Störenden, ja Bösen an den Ideen, gar dem „Ideenhimmel“ vorstellen, fragt sie sich mit Parmenides, und „Bewunderung“ oder „bewunderndes Staunen“ sei es wohl auch nicht, was wir jenen Dingen entgegen brächten. Interessanterweise bediene sich „Platon, der durch den Mund des Sokrates redet, ...hier nicht der später üblichen Rechtfertigung des Bösen und Häßlichen als notwendiger Teile des Ganzen, die nur aus der beschränkten Sicht der Menschen als böse und häßlich erscheinen. Sokrates antwortet vielmehr, es wäre einfach ungereimt, mit derartigem Material Ideen in Verbindung zu bringen ... und er schlägt vor, an diesem Punkt abzubrechen, >>sonst könnte man in einen bodenlosen Abgrund des Widersinns verfallen<<. (... das Problem wird nicht gelöst, und Platon kommt auch nie darauf zurück.)“⁹⁰ Die Vorstellung der „Ideen“ müsse also als durch schöne Dinge, nicht durch triviale oder niedere Dinge, entstanden angenommen werden. Allerdings bleibt der von Arendt freigelegte blinde Fleck der Philosophie, das Böse nicht sinnvoll erklären und integrieren zu können, wieder mal blind und leer.

Die römische Antwort oder Das sich-hinaus-Denken

Die dritte Antwort darauf, was uns zum Denken bringt, nennt Arendt die „römische“ Antwort. Zu dieser gehöre ebenfalls die schon angesprochene erhabene Position des Betrachters, allerdings in einer verwandelten Form, denn man schaue nicht mehr wie im olympischen Theater dem Treiben des Weltgeschehens „von oben“ zu, das zudem zum Gesehen-werden und Beurteilen da sei, sondern, und hier nimmt Arendt Bezug auf Lukrez, wie von einem Ufer oder sicheren Hafen aus auf das stürmende Meer, wo sogar noch einige Schiffe verzweifelt versuchen nicht zu kentern. Zwar sei es dabei verpönt sich an den Nöten anderer zu delectieren, nicht jedoch sich zu freuen, nicht davon betroffen zu sein – was Voltaire nicht davon abgehalten habe auf die ungeheure Nähe Lukrez' zur Schadenfreude und „billigen Neugier“ hinzuweisen. D.h. mit Arendt, dass die ehemals tatsächlich „noble“ Distanz zwischen Zuschauer und Gegenstand leider vor allem in letzterer „seichten“ Form in unsere Tradition eingegangen ist. Wichtiger daran ist ihr jedoch, dass sich offenbar der Gegenstand des Denkens und damit der Philosophie dem römischen Auge vor allem vor dem Hintergrund der politischen Erfahrung der untergehenden *res publica* im letzten Jahrhundert der römischen Republik geprägten Blick darbietet. Zwar waren in Rom Philosophie, Kunst, Wissenschaft,

⁹⁰ Platon, Parmenides, 130d,e, in: Arendt, VLGD, S. 151F

Dichtung und Geschichtsschreibung von den Griechen übernommen worden, doch nicht ohne Skepsis. Diese Kultur sei eher „geduldet“ und als edler Zeitvertreib für die Gebildeten, als schmückendes Beiwerk für die ewige Stadt Rom „bewundert“ worden, merkt Arendt an. „Erst in den Jahrhunderten des Niedergangs und Untergangs, zunächst der Republik, dann des Imperiums, wurde dieser Beschäftigung zu etwas >>Ernsthaftem<<, und die Philosophie selbst entwickelte sich ... zu einer >>Wissenschaft<<, Ciceros >>animi medicina<< - das Gegenteil von dem, was sie in Griechenland gewesen war. Ihr Nutzen bestand darin, den Menschen Heilungsmöglichkeiten für ihre Verzweiflung zu lehren, indem sie sich im Denken von der Welt loslösten. Ihre berühmte Parole – die fast wie eine Gegenthese zu Platons bewunderndem Staunen klingt – hieß: >>nil admirari<<, man soll sich über nichts wundern und nicht bewundern.“⁹¹ Der Philosoph war kein Denker des Schönen, des Lebens mehr, sondern ein „unerschütterlicher Weiser“ in einer dunklen, (lebens-)feindlichen Welt. Hegel argumentiere ganz ähnlich, denn für ihn entstehe das „Bedürfnis“ der Philosophie, „>>Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen.“⁹² Das Denken erhalte so seinen Ursprung in der „Uneinigkeit“ oder „Zerrissenheit“: der hegelschen „Entzweiung“, und drücke zugleich das (hegelsche) Bedürfnis zur Versöhnung aus. Für Arendt übernimmt Hegel die römische Auffassung von Philosophie, die das Denken auf eine „existentielle Wurzel im Unglücklichsein“⁹³ zurückführt. Auch sein spätes Werk, die Geschichtsphilosophie, folge diesem Gedanken und hebe hervor, dass sämtliche philosophische Schulen Roms, ob die der Stoa, des Epikur oder andere, „>>auf dasselbe hinausgingen, nämlich den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen alles, was die Wirklichkeit darbietet.<<“⁹⁴ Umgekehrt spreche Hegel davon, dass Zeiten von Harmonie und Frieden „leere Blätter“ in der Weltgeschichte seien, da hier der notwendige Gegensatz fehle, um bedeutende Ereignisse in eben jener Weltgeschichte zu verursachen (die hier der Philosophie wiederum ihren „Anfang“ wie auch Gegenstand liefert) – eine angesichts des von Arendt unternommenen Versuchs den Holocaust zu

⁹¹ Cicero, *Tusculanae disputationes*, III, iii, 6 und III, xiv, 30; vgl. Horaz, *Epistolae*, I, vi, 1, Plutarch, *De recta ratione*, 13 bezüglich der genannten „Stoischen Maxime“ oder „Stoischen Weisheit“, in: Arendt, VLGD, S. 152F

⁹² Hegel, „Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie“ (1801), Jubiläumsausgabe d. Werke (H. Glockner), Bd. 1, S. 44, in: Arendt, VLGD, S. 153

⁹³ Arendt, VLGD, S. 54

⁹⁴ Hegel, „Philosophie der Geschichte“, Jubiläumsausg. d. Werke (H. Glockner), Bd. 11, S. 408, in: Arendt, VLGD, S. 154

verstehen zynische und moralisch fragwürdige Auffassung, sofern sie sämtliche noch so brutalen Ereignisse der Geschichte zu vernotwendigen scheint. Die „römische Antwort“ geht also von der grundlegenden „Desintegration der Wirklichkeit“⁹⁵ aus, die der Mensch zu überwinden versucht, so Arendt, und dies vor allem im Sinne einer denkenden – geistigen – Flucht aus der Realität. Ein systematisches Gewand habe sie jedoch erst bei Epiktet erhalten. Dieser „meinte, um das Leben erträglich zu machen, müsse man nicht eigentlich das Denken lernen, sondern >>den richtigen Gebrauch der Einbildungskraft<<, das einzige, was völlig in unserer Macht stehe. ... das was er das >>Denkvermögen<< (dynamis logikē) nennt, hat <aber> so wenig mit dem griechischen logos und nous zu tun wie das, was er >>Willen<< nennt, mit des Aristoteles „proairesis“. Er nennt das Denkvermögen an und für sich >>unfruchtbar<< (akarpa); für ihn ist der Gegenstand der Philosophie das eigene Leben jedes Menschen, und die Philosophie lehrt die >>Lebenskunst<<, wie man mit dem Leben fertig wird, ... Was zählt, ist nicht die >>Theorie<< in abstracto, sondern ihr Nutzen und ihre Anwendung (chrēsis tōn theōrēmatōn); Denken und Verstehen sind bloße Vorbereitungen auf das Handeln...“⁹⁶ Damit werde das Denken aber zu einer „technē“, obgleich zu einer dringlich nötigen, denn ohne sie verlöre man jegliche Orientierung zur Lebensführung. Allerdings bestünde dieses Leben, so Arendt, idealerweise nicht im herkömmlichen antiken „bios theoretikos“ oder „bios politikos“, sondern in der „apatheia“ oder „ataraxia“ des Weisen – allem mit Gleichmut belegend, seinen Willen beherrschend, nichts begehend, in Seelenfrieden ruhend. Die radikale Ablösung von der Wirklichkeit eines Epiktet erzeuge aber eine erhebliche Verschiebung des Schwerpunkts des Denkvermögens⁹⁷: erstens werde, statt zur Vergegenwärtigung von Abwesenden die Reflexion zu nutzen, die Einbildungskraft benutzt, zweitens, statt der ursprünglichen Geistesabwesenheit des Denkens, das völlige Verschwinden der Wirklichkeit und aus der Wirklichkeit angestrebt, drittens komme es dazu, dass der Denkende das Vorhandene bannt oder es gar willentlich in sich auslöscht. Er kapselt sich so von sämtlichen Eindrücken möglichst komplett ab und verweigert ihnen die Anerkennung „wirklich“ zu sein. Die wichtige Entdeckung hierbei sei aber, „daß das Bewußtsein den Geistestätigkeiten ermöglicht, auf sich selbst zurückzuwirken.“⁹⁸ Dies könne bekanntermaßen so weit vorangetrieben werden, dass sich das denkende Subjekt

⁹⁵ Arendt, VLGD, S. 154

⁹⁶ Epiktet, „Gespräche“, Buch I, Kap. 17 und 15, in: Arendt, VLGD, S. 155

⁹⁷ Arendt, VLGD, S. 155F

⁹⁸ Ebd., S. 156

die Wirklichkeit durch das eigene Bewusstsein und dessen Inhalte ersetzt. Gleichwohl verändere sich hierbei das (Selbst-)Bewusstsein nachhaltig, denn es könne nicht mehr der stumme Begleiter meiner Handlungen und Gedanken und Gewährleister meiner Identität bleiben, wenn das eigene Selbst zum selbständigen Gegenstand des Denkens wird, vor allem, sofern es zugleich die Welt bzw. Wirklichkeit „einklammert“, ja gar beseitigen will, da sie ihm wohl bedrohlich erscheint. Dies sei eine „Versuchung“ für jeden professionellen Denker, so Arendt, aber auch eine gewisse Chance für jeden in Situationen der Bedrohung, um sich nicht gleich zu ergeben bzw. gleich zu verzweifeln. Interessanterweise wird in dieser Ablösung vom Vorhandenen, der desintegrierten Wirklichkeit, das für die griechische und platonische Antwort so problematische Nichtsein tatsächlich denkbar: Nämlich, wenn der Wille den Geist beherrscht und sich „zur Not“ bis hin zum Nichts vom Gegebenen los zu lösen vermag, sodass das Nichts zum Ersatz der Wirklichkeit wird und damit zu einer Art „Erlösung“ – die von Arendt jedoch rundheraus als „rein psychologische Scheinerlösung“, die bloß beschwichtige, kritisiert wird. Letzteres birgt aber, dialektisch wie entgegengesetzt zur genannten Chance der selbsterhaltenden Entwirklichung bei Bedrohung, die Gefahr, man denke wieder an Eichmann und seine Mit-Mitläufer, die Wirklichkeit durch eine (totalitäre) Ideologie zunächst geistig und dann durch verbrecherische Taten einzuklammern und zu ersetzen, wie es Arendt in den „Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft“ im Kapitel „Die totalitäre Bewegung“ nachzeichnet: Wesentlicher Teil der totalitären Propaganda sei es die physisch wie psychisch „heimatlosen Massen“ (zu Beginn des 20. Jh.s) in eine Scheinwirklichkeit, die ihnen Integration, ja Karriere verspreche, hinüber zu ziehen, indem sie mit jedem Mord an ihren Gegnern, was strukturell nicht auf „die Juden“ oder „die ...“ beschränkt sei, und mit jedem neuen Anhänger (in) ihrer Bewegung Schritt für Schritt die eigentliche Wirklichkeit verdränge, ja auszulöschen versuche⁹⁹ – quasi so wie es Epiktet für den einzelnen und seinen Geist zum Ziel macht, wobei sich die(se) Vernunft mal wieder nicht, wie es mit Kant angemessen wäre, „in Gemeinschaft“ setzt.

Einen Schritt weiter gehe die „römische Antwort“ bei Cicero, der den eigenen und damals in Rom selbstverständlichen Annahmen, nämlich dass man erstens dem Göttlichen nicht mittels Philosophie, sondern mittels Politik näher kommt, und dass zweitens Unsterblichkeit keine Sache von Einzelpersonen, sondern von Gemeinschaften ist – wonach jeder Untergang einer solchen als Strafe zu gelten hat – im selben Buch

⁹⁹ Vgl. Arendt, „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“

„De re publica“ zum Schluss widerspreche. Dort beschreibe Cicero einen Traum des Scipio Africanus, dem Sieger von Karthago, der die Aufforderung beinhalte, wie vom Himmel auf das Imperium herab zu blicken und die dort sichtbaren „wichtigen“ Angelegenheiten als bloßes Gewusel und den weltlichen Ruhm wie die irdischen Belohnungen als „eitel“ zu erkennen, sodass auch das oberste Ziel, der Erhalt des Imperiums, sich als vergeblich offenbart: alles, wirklich alles, sei dem Vergessen geweiht. Zu dem von Epiktet systematisierten Sich-Wegdenken aus der Welt im Sinne von sich-in-sich-Zurückziehen kommt hiermit eine vollkommene Relativierung alles Wirklichen hinzu, erzeugt durch ein Sich-Wegdenken aus der Welt hin zu einem geradezu transzendenten Punkt, außerhalb der Welt also, von dem aus bis hin zur Gleichheit vor dem Tod, „alles Besondere und Unterscheidende sein Gewicht <verliert bis hin zur Erkenntnis, dass>: wenn es kein Jenseits gibt – und das Leben nach dem Tode ist für Cicero kein Glaubensartikel, sondern eine moralische Hypothese –, ist es völlig gleichgültig, was du tust oder erleidest.“¹⁰⁰ Den Höhepunkt dieser Philosophie finde sich, so Arendt, in Boethius' „Trost der Philosophie“, wo der isoliert und ohne gerechtes Verfahren auf die Vollstreckung seines Todesurteils wartende adelige Römer und Christ Boethius sich genau jenes Sich-aus-der-Welt-Denkens bediene, um mit seiner ausweglosen Situation umzugehen. Das Spannende jedoch daran ist für sie, dass obwohl Boethius Christ war, er Trost in der Stoischen Philosophie des Cicero gesucht habe, „nur wird jetzt die bloße Relativierung, ..., zur totalen Vernichtung gewendet. ... Alles, von dem man unbedacht glaubt, es existiere, existiert nicht, wenn man einmal darüber nachdenkt – das sagt dem Boethius die Trostgöttin Philosophie. Und hier erhebt sich die Frage des Bösen, die bei Cicero kaum berührt wird. ... Gott ist die letzte Ursache von allem, was ist; Gott als das >>höchste Gut<< kann nicht die Ursache des Bösen sein; alles, was ist, muß eine Ursache haben; da es nur in der Erscheinung Ursachen des Bösen gibt, aber keine letzte Ursache, existiert das Böse nicht. Die Bösen ... sind nicht nur ohnmächtig, sie *sind gar nicht*. Was man unbedacht als Übel betrachtet, das hat seinen Platz in der Weltordnung, und sofern es ist, ist es notwendig gut. Seine schlechten Seiten sind eine Täuschung der Sinne, die man durch Denken überwinden kann. ... was du im Denken negierst – und das Denken steht in deiner Macht –, das kann dir nichts antun. Das Denken macht es unwirklich. Man denkt natürlich sofort an Epiktets Verherrlichung dessen, was man heute Willenskraft nennen würde; und es ist

¹⁰⁰ Arendt, VLGD, S. 161; Doch auch wenn eine solche Relativierung im Angesicht des Untergangs oder der Unordnung der gewohnten Umwelt, hier dem römischen Reich, sinnstiftend sein kann, sollte man nur aufgrund ihrer Relativität Recht und Politik tatsächlich vernachlässigen?

auch unbestreitbar etwas Willenshaftes an dieser Art des Denkens. In diesem Sinne denken heißt auf sich selbst einwirken – das einzige was übrig bleibt, wenn alles Wirkenwollen in der Welt sinnlos geworden ist.“¹⁰¹ Zwar geht Arendt hierauf nicht näher ein, sie weist nur darauf hin, dass diese Thematik im Mittelalter in ausführlicherer Form ihren Platz findet, aber mit Boethius erhält das Problem des Bösen und dies im Zusammenhang mit der Frage, was uns zum Denken bringt und den bereits erwähnten zwei Antworten, eine neue Dimension: Zum einen befindet sich Boethius in einer existentiell bedrohlichen Lage, die, platt gesagt, eigentlich nicht ohne das Böse zustande hätte kommen können und weswegen er sich noch mal anders als Cicero, der Rom untergehen sah, diesem Problem zu stellen geradezu gezwungen ist. Zum anderen laufen bei bzw. in Boethius zwei, man könnte sagen „existentielle“ Denkansätze zusammen, nämlich erstens der christliche Glaube an den einen, guten, den Erlöser auf die Erde schickenden Gott, auch wenn Boethius von ihm nur in den philosophischen Kategorien „höchstes Gut“ und „letzte Ursache“ spricht. Dabei ist es jedoch nicht uninteressant, dass es sich nach christlichem Glauben für jenen Gott zu sterben lohnt und dass zudem angenommen wird, dass er ein Himmelreich, sprich: ein neue Welt, nach dieser errichten wird. Sein zweiter Ansatz ist offenbar der Stoische, also der distanzierte, denkend entwirklichende Umgang mit dem Vorhandenen, auch mit dem eigenen Körper, wo selbst das Sterben (des Körpers) – was ihm ja faktisch drohte – zu etwas Unwirklichem, zumindest Unwichtigem erklärt werden kann. Beides transzendiert die gegebene Situation der *conditio humana*, beides ist zugleich ein Rückzug aus der Welt und ein Sich-ins-Schicksal-Ergeben. Beides kann einander als Denktechnik dienen bzw. ergänzt einander geradezu perfekt im Ausblenden von Außenwelt, Körper und Selbst bei einer Erfahrung reiner Tätigkeit, um das sinnlose wie heillose Übel um einen herum und die Geworfenheit darein zumindest irgendwie zu ertragen. Insgeheim entzündet sich nach der römischen Antwort darauf, was uns zum Denken bringt, das Denken offenbar mittelbar am Bösen, an und in Krisen, am verzweifelten Kantischen Gegensatz von Sein und Sollen.¹⁰²

¹⁰¹ Ebd., S, 161F

¹⁰² Die schon bei Epiktet identifizierte inhärente Gefahr dessen, dass dies auch der Errichtung des Scheins des Totalitarismus zuträglich sein kann, besteht hier natürlich auch.

Sokrates' Antwort

Der vierten Antwort darauf, was uns zum Denken bringt, der Sokratischen, schickt Arendt eine Bemerkung zum Wort „philosophieren“ voraus, das sich zum ersten Mal bei Herodot fände, wo Solon von Krösus gefragt werde, wer der Glücklichste auf der Welt ist, denn er sei doch ein weiser Mann, der auf seinen Reisen einiges gesehen habe und darüber *philosophiere*. Daraufhin antworte Solon, dass keiner vor seinem Tod glücklich gepriesen werden könne. Wichtig sei hieran, dass Solon wegen seines Nachdenkens befragt wird und seine Antwort eben dementsprechend philosophisch ausfalle. Sie geht offensichtlich über die Erfahrung hinaus und nimmt eine Verallgemeinerung vor, denn sie fragt indirekt nach Glück überhaupt – ein „philosophoumenon“, eine Reflexion über die menschlichen Dinge (*anthrōpoeiōn pragmatōn*) und die Länge des menschlichen Lebens¹⁰³, dessen Sinn sich erst nach dessen Ende erschließt: *nemo ante mortem beatus dici potest*.¹⁰⁴ Allerdings sei sich schon Solon bewusst gewesen, dass solche Antworten willkürlich erscheinen, und so schreibe er: „>>Am schwierigsten ist es, den verborgenen (*aphanes*) Maßstab des Urteils zu erkennen, der trotzdem [obwohl er nicht erscheint] die Grenzen aller Dinge in sich begreift.<<<¹⁰⁵ Dies kennzeichne ihn als Vorgänger des Sokrates, der ebenfalls die Philosophie auf die Erde holen wollte, um die unsichtbaren Maßstäbe zu begreifen, mit denen wir menschliche Verhältnisse beurteilen, so Arendt. Anders als Sokrates vertrete Solon jedoch, anschließend an seine Gegenfrage nach Glück überhaupt, eine Lehre – das Sokratische Denken hingegen bleibe grundsätzlich aporetisch. Aus (bewunderndem) Staunen entstehen bei Sokrates Fragen, die hinter die Erscheinungen blicken, z.B. „Was ist Mut?“, „Was ist Gerechtigkeit?“ etc., und daraus wiederum die sokratische Grundfrage: „Was meinen wir, wenn wir sagen ...?“, also „Was meinen wir, wenn wir „Begriffe“ verwenden bzw. Wörter, die etwas über die Sinneserfahrung hinausgehendes bezeichnen?“ Das Staunen verstärke sich hierbei sogar, gerade wenn keine Antwort gefunden wird. So führe das anfängliche Staunen zu Ratlosigkeit und diese wieder zu Staunen: „Welches Wunder, daß die Menschen mutige oder gerechte Taten vollbringen können, obwohl sie gar nicht wissen, gar nicht angeben können, was Mut und Gerechtigkeit eigentlich sind.“¹⁰⁶

Das Besondere an Sokrates ist für Arendt, dass er sich von den anderen, nämlich

¹⁰³ Herodot, I,30, in: Hermann Diels und Walther Kranz, „Die Fragmente der Vorsokratiker“, Bd. (1 u.) 2, Berlin 1934/35, in: Arendt, VLGD, S. 165

¹⁰⁴ Röm. Übers. d. Antw. d. Solon

¹⁰⁵ Solon in: E. Diehl (Hrsg.), „Anthologie lyrica graeca“, Leipzig 1936, Fragment 16, in: Arendt, VLGD, S. 165

¹⁰⁶ Ebd., S. 166

„professionellen“, Denkern, insofern unterscheide, als dass er schlicht das „Bedürfnis“ zu denken und die Grenzen des Erkennbaren zu überschreiten, sowie den Sinn zu suchen artikuliere, ohne jedwede theoretische Verkleidung. Er ist für Arendt derjenige, der an dem „aalglatten Gesell“, dem denkenden Ich, das „von der Erscheinungswelt, vom Markt her gesehen, stets im Verborgenen, *lathē biōsas*“¹⁰⁷ lebe, ähnlich interessiert ist, wie es ihre eigene Frage, „Was bringt uns zum Denken?“, verrät, „die ... nach Mitteln und Wegen fragt, es aus seinem Versteck herauszulocken, gewissermaßen herauszukitzeln <versucht>, auf daß es sich zeige.“¹⁰⁸ Sokrates vereinige in sich zudem die für die meisten Philosophen unvereinbaren Positionen oder „Rollen“, dass er zwar Philosoph und Lehrer war, aber keine Lehren oder Dogmen hinterließ, dass er sowohl dem Denken, als auch dem Handeln leidenschaftlich zugetan und in beiden Sphären heimisch gewesen, ja von der einen zur anderen übergegangen sei, dass er sich weder zu den vielen, der Masse, noch zu den wenigen, der Philosophenelite, gerechnet habe, dass er keinen Machthunger verspüre, d.h. sich weder den Mächtigen als (politischer) Berater anbiete, noch sich habe beherrschen lassen: „kurz, ein Denker, der immer Mensch unter Menschen blieb, der den Markt nicht scheute, der Bürger unter Bürgern war, der nichts tat und nichts beanspruchte, was nicht in seinen Augen jedem Bürger zukam.“¹⁰⁹ Und obwohl er keine Lehre oder Schule hinterlassen habe, und nach Arendt kann das lebendige Denken nicht verschriftlicht werden, haben wir Zeugnisse von ihm, denn er habe einen wohl „ungeheuren Eindruck auf Platon gemacht, und wir wüßten vielleicht gar nichts von ihm ..., hätte er nicht sein Leben hingegeben, <und dies> nicht für irgendeinen bestimmten Glauben oder eine bestimmte Lehre ..., sondern einfach für das Recht, herumzugehen und die Meinungen anderer Leute zu untersuchen, über sie nachzudenken und seine Partner ebenfalls dazu aufzufordern“¹¹⁰, was erstens nichts anderes als ein positives Freiheitsrecht ist, selbst wenn es oftmals in der Alltagsdebatte als unwichtig oder gar als „Spleen“ abgetan wird, zweitens die in Arendts politischer Theorie in Entgegnung zum Totalitarismus die Öffentlichkeit mit „ausbildet“ und trägt und drittens ganz offensichtlich ein Beispiel dafür ist, wie das Denken in die Welt der Erscheinungen hinüber zu kommen vermag. Dass die authentisch Sokratische Philosophie von der von Platon gelehrt zu unterscheiden sind, ist Arendt natürlich bewusst, ebenso wie die gewisse Veränderung der historischen Figur des Sokrates, wenn

¹⁰⁷ Ebd., S. 167

¹⁰⁸ Ebd., S. 167

¹⁰⁹ Ebd., S. 168

¹¹⁰ Ebd., S. 168

er in den von ihr beschriebenen Modellfall umgewandelt wird, die sie jedoch durch dessen repräsentative Funktion, ähnlich dem Weberschen „Idealtypus“, gerechtfertigt sieht. Sokrates frage in den frühen Dialogen nach relativ alltäglichen Begriffen, später nach dem, was man mit Platon „Ideen“ nennt. Bekanntermaßen führt die Argumentation entweder nirgendwo hin oder sie dreht sich im Kreis, keines der Argumente (logoi) bleibt hier stehen, sondern sie „bewegen“ sich stets weiter und Sokrates schlägt am „Ende“ vor, wieder von vorne zu beginnen. Das Besondere jedoch daran ist, dass Sokrates das, was wir „Begriff“ oder „Idee“ nennen, offenbar überhaupt entdeckte: abstrakte Sammelbezeichnungen und Hauptwörter ohne sichtbares Korrelat, die ein bestimmtes Konzept ausdrücken, so Arendt. So z.B. der Begriff „Haus“, was wesentlich im Sinne von „Beherbergen“ oder „Bewohntwerden“ verstanden wird und zwar anders als es auf ein mobiles Zelt, aber trotzdem auf sehr verschiedene Arten von Häusern zutrifft, die wir vermittels jenes Konzepts als solche identifizieren, ohne dass jenes irgendwie „gesehen“ oder „erfasst“ werden kann. Denkt man an Solons Frage nach dem Maßstab zurück, ergebe sich daher folgendes: „Das Wort >>Haus<< ist der >>unsichtbare Maßstab<<, der >>die Grenzen aller Dinge in sich begreift<<, sofern es um das Wohnen geht; dieses Wort kann es nur geben, wenn man davon ausgeht, daß über Beherbergen, Wohnen, Eine-Heimstätte-Haben nachgedacht worden ist. Als Wort ist >>Haus<< ein Kürzel für dies alles, ohne das das Denken und seine kennzeichnende Schnelligkeit überhaupt nicht möglich wäre. *Das Wort >>Haus<< ist so etwas wie ein gefrorener Gedanke, den das Denken auftauen muß*, wenn es die ursprüngliche Bedeutung erkennen möchte. ... Jedenfalls führt diese Art abwägender Reflexion nicht zu Definitionen und in diesem Sinne zu keinerlei Ergebnis, wenn auch jemand, der sich über die Bedeutung von >>Haus<< Gedanken gemacht hat, vielleicht das seine verschönert.“¹¹¹ Auch der künstlerische Schaffensprozess könnte in diesem Sinne gedacht werden, der u.a. die in jedem sprachlichen „Kürzel“ enthaltenen Bedeutungen auf neuartige Weise, z.B. hinsichtlich Material oder Bearbeitung etc., sichtbar zu machen, d.h. sie in die Welt der Erscheinungen hinüber zu holen versucht – quasi eine spezielle Art des „Auftauens“ der „gefrorenen Gedanken“ unserer Begriffe, wobei sich mit dem Kunstwerk zugleich eine neue Bedeutungsebene des verarbeiteten Begriffs ergibt, die in das Bedeutungsgewebe des Kürzels mit eingeht; so kann man tatsächlich gewisse Abstrakta „verwirklichen“, wobei das genutzte Material eine Art „Entwirklichung“, mehr als nur eine Verfremdung, erfährt. Die Poesie, Arendt ist der

¹¹¹ Ebd., S. 171, Hervorh. H. Arendt, vgl. auch das Kapitel zum Urteilen

Heideggerschen Parallele von Dichten und Denken z.T. nicht abgeneigt, wäre sogar ein „Auftauen“ der Sprache mittels ihrer selbst. Der ästhetische Aspekt, den Arendt mit der letzten Bemerkung zur Verschönerung des Hauses aufgrund der Reflexion auf das „Haus“ und das Wohnen überhaupt hereinholt, ist auch philosophisch nicht unerheblich, denn ein besonders „häuslich“ gestaltetes Haus – was hier keine spezielle Geschmacksrichtung bezeichnen soll – scheinen wir unserem unsichtbaren Konzept von „Haus“ instinktiv näher kommen zu sehen, als bspw. ein Rohbau, der noch keine richtige Heimstätte und Heimat geworden ist.

Der unschätzbare Wert

Fehlt einem das bei und an Sokrates nachgezeichnete Bedürfnis zum Denken, also auch zum die-Gedanken-schweifen-Lassen, zum sich-etwas-Ausmalen, zum etwas-auf-den-Kopf-stellen, bzw. wurde einem dieses Bedürfnis abgewöhnt, gleichgültig gemacht, ja verboten, so verliert man offenbar zugleich die Fähigkeit zum „Auftauen“ unserer Begriffe, unserer Vorstellungen etc.: man wird also im schlechtesten Sinne „unkritisch“; die darin wurzelnde Kreativität im Gegebenen und aus Gegebenem Neues entdecken, entwickeln und (künstlerisch) herstellen zu können gipfelt in Stumpfsinn und einer Art Heimatlosigkeit. Schlimmstenfalls mutiert man gar zu einem auf vorgegebene Funktionen reduzierten, mehr oder minder stummen bzw. mit Orwell „Neusprech“-gefangenen Vollstrecker von Befehlen, wie es die totale Herrschaft verlangt und erzeugt. Die gedankenlosen, aber „hochkultivierten“, Mörder-Familienväter des NS-Regimes hätten zwar Gedankendinge, wie Malerei und Musik konsumieren können, illustriert Arendt dies in ihrer Vorlesung über das Böse, aber sie hätten kein „einziges Gedicht geschrieben, das es wert wäre, das man sich daran erinnerte, oder ein anhörenswertes Musikstück komponiert oder ein Bild gemalt, bei dem irgend jemand daran gelegen wäre, es an seine Wand zu hängen. Man braucht mehr als Nachdenklichkeit ... – Sie brauchen dazu besondere Talente. Aber kein Talent wird dem Verlust der Integrität standhalten – der Integrität, die Sie verlieren, wenn Sie diese ganz allgemeine Denk- und Erinnerungsfähigkeit verloren haben“¹¹², wendet sich Arendt in ihrer Vorlesung über das Böse an das Publikum. Jenen Wert des Denkens drückt Sokrates für Arendt in den metaphorischen Vergleichen aus, die er mit sich zog oder die mit ihm gezogen wurden: erstens die „Stechfliege“, zweitens die „Hebamme“ und drittens der „Zitterrochen“. Letzterer Vergleich sei besonders treffend, da der Zitterrochen bei Berührung lähme und

¹¹² Arendt, „Über das Böse“, S. 80

gefühllos mache, eben weil er selbst gelähmt und gefühllos sei, so wie das Sokratische Denken und (Be-)Fragen Ratlosigkeit erzeuge, die anstecke und lähme, sowohl Sokrates selbst, als auch diejenigen, an die er sich mit seinen offenen Fragen wendet. Die „Stechfliege“ stehe hingegen für Sokrates' Bemühungen, Athens Bürger unsanft aus dem Schlaf der Konvention zu wecken, um sie zum Denken anzuregen und so ihr Leben nach seiner Ansicht „wertvoller“ zu machen. Eine „Hebamme“ wolle Sokrates sein, weil er dank seiner eigenen „Unfruchtbarkeit“, die Gedanken anderer entbinden und mit Fachkenntnis und Erfahrung unterscheiden könne, ob es sich um ein „echtes Kind“, d.h. einen echten Gedanken oder ein echtes Argument, handelt; Sokrates entlarve allerdings jede Äußerung seiner Dialogpartner als Irrtümer, Konventionen oder Scheinargumente, so Arendt. „Er treibt den Leuten ihre >>Meinungen<< aus, d.h. jene ungeprüften Vorurteile, die sie am Denken hindern – er hilft ihnen, wie Platon sagt, sich von dem Schlechten in sich zu befreien, jedoch ohne sie gut zu machen, ihnen die Wahrheit zu geben.“¹¹³ Und sofern hinter der Philosophie auch eines so unkonventionellen, ja anti-konventionellen Sokrates noch der Anspruch von Erziehung zur Tugend vermutet werden darf, so werden hier zwar keine Dogmen aufgestellt, jedoch zumindest ein Weg des Vollzugs eröffnet: also in der philosophischen Diskussion über Begriffe wie Frömmigkeit, Mut, Gerechtigkeit usw. frommer, mutiger, gerechter etc. zu werden, selbst wenn man keine vorgefertigten „Werte“ erhält, um das eigene Verhalten zu leiten. Die Diskursivität und Flexibilität des Denkens erlaubt es auch, dass Sokrates zugleich wie eine herumschwirrende, aufscheuchende Stechfliege und wie ein gelähmter wie lähmender, fühlloser wie betäubender Zitterrochen – eigentlich ein Gegensatz – sein kann: „Doch das, was von außen - vom Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus – nur wie eine Lähmung aussehen kann, das *empfindet* man als höchste Tätigkeit und Lebendigkeit.“¹¹⁴ Statt wie ein „traditioneller“ Philosoph (oder Sophist) etwas zu lehren und die Menschen klug machen zu wollen, zeige Sokrates also „bloß“, dass niemand klug ist, und um dies bekannt zu machen, lasse er gar öffentliche Ämter und sein Privatleben sausen. Er verteidige sich gegen den Vorwurf die Jugend zu verderben, aber er gebe nicht vor, sie zu bessern. Und „trotzdem behauptet er, das Auftreten des Denkens und Untersuchens in seiner Person in Athen sei das größte Gut, das der Stadt jemals zuteil geworden sei.“¹¹⁵ Als Metapher für seine Tätigkeit, das Denken, wähle Sokrates den Wind, der unsichtbar, aber wirksam und spürbar ist. Dieser Wind des

¹¹³ Platon, Sophistes, 226-231, in: Arendt, VLGD, S. 173

¹¹⁴ Arendt, VLGD, S. 173

¹¹⁵ Platon, Apologie, 23b, in: Arendt, VLGD, S. 173

Denkens weht aber auch jede vorangegangene Äußerung wieder weg, erzeugt Paradoxa, weht über die Grenzen der Erscheinungen hinweg und überwindet sie, und er dringt durch jede (argumentative) Ritze. „Es gehört zur Natur des unsichtbaren Elements, das aufzulösen, gewissermaßen aufzutauen, was die Sprache, das Medium des Denkens, zu Gedanken gefroren hat – Worte (Begriffe, Sätze, Definitionen, Lehren), deren >>Schwäche<< und Starrheit Platon so glänzend im >>siebenten Brief << kritisiert. Demzufolge wirkt das Denken notwendigerweise zerstörend, unterminierend auf alle verfestigten Kriterien, Werte, Maßstäbe für Gut und Böse, kurz, auf die Sitten und Verhaltensregeln, die Gegenstand der Moral und Ethik sind. Diese gefrorenen Gedanken scheint Sokrates zu sagen, stellen sich so zwanglos ein, daß man sie im Schlaf anwenden kann; doch wenn dich der Wind des Denkens, den ich jetzt in dir erwecken werde, aus dem Schlaf geweckt und völlig wach und lebendig gemacht hat, dann wirst du erkennen, daß du nichts in der Hand hast als Ratlosigkeit, und das beste ist immer noch, sie zu unserer gemeinsamen Sache zu machen.“¹¹⁶

Aporien und die „Umwertung der Werte“

Das Denken ruft also eine zweifache Lähmung hervor: erstens ein Innehalten zum Denken, d.h. ein Unterbrechen sämtlichen Tuns – „Stop and Think“ –, und zweitens die lähmende Nachwirkung, denn hat man das umfassende Hinterfragen „hinter sich“, ist man selbst über vorher über jeden Zweifel erhaben zu sein scheinende Dinge unsicher geworden, die im vorherigen gedanken-losen Dasein selbstverständlich, fest(-gefroren-)e Tatsachen waren. Nichts, keine noch so „allgemeine“ Verhaltensregel, die man im Einzelfall anzuwenden gewohnt war, halten den Fragen des Denkens stand und es bleibt offen, ob man sich jemals wieder in die Lage bringen kann, das eigene bzw. überhaupt ein eigenes Handeln und Verhalten wieder aufzunehmen, statt in Passivität, Lähmung, zu versinken. Damit birgt das Denken offenbar eine große Gefahr bzw. ist ein Risiko, ohne Gewinn zu versprechen, wobei es Arendt um genau jenen möglichen „Gewinn“ geht, nämlich das Böse zu verhindern. Schlimmstenfalls wende sich die denkende Sinnsuche gegen sich selbst, wie es Sokrates' Schüler Alkibiades und Kritias vorgemacht hätten, „weil die Stechfliege sie <so sehr> aktiviert hatte, und zwar zu Zügellosigkeit und Zynismus. Nicht damit zufrieden, daß sie das Denken ohne eine Doktrin gelehrt worden waren, machten sei aus den Nichtergebnissen der Sokratischen denkenden Untersuchung negative Ergebnisse: Wenn wir nicht definieren können, was

¹¹⁶ Ebd., S. 174F

Frömmigkeit ist, dann seien wir doch unfrohm – so ziemlich das Gegenteil von dem, was Sokrates mit dem Reden über die Frömmigkeit zu erreichen gehofft hatte.“¹¹⁷ Ihr Ansatz: Alles ist erlaubt! Auch Nietzsche habe den Platonismus „umgekehrt“, „wobei er vergaß, daß ein umgekehrte Platon immer noch ein Platon ist, oder Marx, als er Hegel vom Kopf auf die Füße stellte und dabei ein streng hegelianisches System der Geschichte hervorbrachte. Solche negativen Ergebnisse des Denkens werden dann ebenso gedankenlos und routinemäßig verwendet wie die vorigen; sobald sie auf das menschliche Leben angewandt werden, ist es, als wären sie nie durch das Denken hindurchgegangen. Was gewöhnlich als >>Nihilismus<< bezeichnet wird – und was man gern historisch fixieren, politisch in Verruf bringen und Denkern zuschreiben möchte, die angeblich >>gefährliche Gedanken<< zu denken wagen –, das ist in Wirklichkeit eine im Denken selbst liegende Gefahr. Es gibt keine gefährlichen Gedanken; das Denken ist selbst gefährlich, aber es führt nicht zum Nihilismus. Dieser ist nur die Kehrseite der Konvention; sein Glaubensbekenntnis ist die Negation der jeweiligen sogenannten positiven Werte, an die er geknüpft bleibt. Jede kritische Untersuchung muß ein Stadium durchlaufen, das zumindest hypothetisch die anerkannten Meinungen und >>Werte<< negiert, indem es ihre Konsequenzen und stillschweigenden Voraussetzungen herausarbeitet, und in diesem Sinne kann man im Nihilismus eine stets vorhandene Gefahr des Denkens sehen“¹¹⁸, fasst Arendt zusammen. Nietzsches notwendiges denkerisches „Zerschmettern von Götzen“¹¹⁹ kann offenbar wieder zu einem Götzen werden, zumindest aber korrumpieren – und möglicherweise die wahre Gottheit quasi „verpassen“. Allerdings liegt dies offensichtlich nicht im Sokratischen Ansatz der kritischen Überprüfung jedweder Angelegenheit und Überzeugung, sondern in dem, unkritischen, Streben nach Ergebnissen oder Richtlinien, „die weiteres Denken unnötig machen“¹²⁰, ja gar überflüssig. Zwar sprengt das Denken sämtliche „Glaubensbekenntnisse“, bringt aber keine neuen hervor, und genau diese Auflösung des Sinnvollen sei diejenige Eigenschaft des Denkens, die der gemeine Verstand am gefährlichsten finde, so Arendt. „Denken heißt praktisch: jedesmal, wenn man in seinem Leben auf eine Schwierigkeit stößt, muß man neu überlegen.“¹²¹ – routiniertes Verhalten, wie es für Eichmann die einzige ihm „denkbare“ Möglichkeit von Aktivität bzw. „Handeln“ gewesen zu sein scheint, wäre

¹¹⁷ Ebd., S. 175

¹¹⁸ Ebd., S. 176

¹¹⁹ Arendt, „Über das Böse“, S. 89

¹²⁰ Arendt, VLGD, S. 176

¹²¹ Ebd., S. 176

also das strikte Gegenteil dessen. Und gerade dieses, nach Arendt dem „Nichtdenken“ gleichkommend, habe seine Gefahren: So schirme es vor jeglicher kritischer Untersuchung ab und lehre zugleich an allem festzuhalten, was eben gerade Verhaltensvorschrift ist. Die Folge ist: „Die Menschen gewöhnen sich dann weniger an den Inhalt der Vorschriften, dessen genaue Untersuchung stets zu Ratlosigkeit führen würde, als an den *Besitz* von Regeln, unter die man Einzelfälle subsumieren kann. Tritt jemand auf, der, zu welchem Zweck auch immer, die alten >>Werte<< oder Tugenden abschaffen möchte, so fällt ihm das gar nicht schwer, falls er nur einen neuen Kodex anbietet, und diesem wird er mit recht wenig Gewaltanwendung und ohne Überzeugungsbemühungen – d.h. Beweise, daß die neuen Werte besser als die alten seien – Geltung verschaffen können. Je enger die Menschen an dem alten Kodex festhalten, desto eifriger werden sie sich dem neuen anpassen, und das heißt in der Praxis: am willigsten sind die bisher respektabelsten Säulen der Gesellschaft, die sich am wenigsten dem Denken – gefährlichem oder ungefährlichem – hingaben, während die allem Anschein nach unzuverlässigen Elemente der alten Ordnung am störrischsten sind.“¹²² In diesem Zusammenhang enthüllen sich für Arendt Ethik und Moral, das Ethische und das Moralische, tatsächlich als das, was die Etymologie über sie aussagt: nämlich, dass sie „mores“, also „Sitten“ und „Gebäude“ sind, und ebenso leicht veränderbar wie „Tischsitten“ – so leicht, als ob alle Betroffenen geschlafen hätten – den nach Sokrates unbedingt zu störenden Schlaf der Konvention, was im 20. Jahrhundert gravierende Folgen hatte. „In Nazideutschland und in gewissem Umfang auch im stalinistischen Rußland ... <wurden> die Grundgebote der abendländischen Moral plötzlich umgekehrt: im einen Fall >>Du sollst nicht töten<<, im anderen >>Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinem Nächsten<<. Und die Folge – die Umkehrung der Umkehrung, die Tatsache, daß sich die Deutschen nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs so überraschend leicht, ja geradezu automatisch >>umerziehen<< ließen – kann uns auch nicht trösten. Es war im Grunde die gleiche Erscheinung.“¹²³ Die Annahme der Nazi-Ideologie als Regelwerk für den „alltäglichen“ Gebrauch und die dann so leichte Entnazifizierung stellt sich also als eine besondere und für unser moralisches Empfinden besonders verletzende und verstörende Art der Umkehrung und Wieder-Umkehrung der Konvention heraus, ähnlich wie schon Nietzsche mit seinen „neuen Werten“ gezeigt habe, „wie schäbig und bedeutungslos

¹²² Ebd., S. 177

¹²³ Ebd., S. 177

Moral geworden war.¹²⁴ Die totale Herrschaft der Nazis bringt eine schier unglaubliche (undenkbare?) Gleichzeitigkeit von einerseits sorgfältiger Planung und Durchführung industrieller Tötung von Menschen ohne Versuch der Heuchelei und bei gesetzlicher Einführung eines neuen Wertekanons, und andererseits einem Intaktklassen gesellschaftlicher Schichtung und der Ermöglichung sich „nur gleichzuschalten“, ohne überzeugter Nazi werden zu müssen, und damit „nur“ indirekt am verbrecherischen System zu partizipieren bzw. davon zu profitieren, mit sich, wohl bei der Bedingung, „die moralischen Überzeugungen, ..., gleichsam über Nacht zu vergessen“¹²⁵, die unsere Vorstellung von unverletzlichen, irgendwie „erhabenen“, moralischen Werten untergräbt. Das Verbleiben im nichtdenkenden, nichtkritischen Zustand, dem eigentlich jede Konvention recht ist, dem nur wichtig ist, dass es eine gibt, kann somit noch um ein Vielfaches gefährlicher sein, als sich der Ratlosigkeit des Denkens anzuschließen, selbst wenn er aus der Sicht des Sokrates und Arendts ein schier unerträgliches „Schisma“ ist.

Denken als Liebe zur Welt

Sokrates, als der Verfechter jener Ratlosigkeit, brachte aus der Sicht Athens Verwirrung und Unordnung, indem er öffentlich das kritische Denken beförderte und betrieb. Dass dies „verderblich“ sei, bestritt er jedoch und bezeichnete sein Hinterfragen und Aufbrechen von Konventionen gerade als Geschenk an die Polis, selbst wenn und gerade weil er keine neue Lehre zu bieten hatte: Ein Leben ohne Denken sei für ihn „sinnlos“, beschreibt Arendt, „obwohl das Denken die Menschen nie klug macht oder ihnen Antworten auf seine Fragen liefert. Der Sinn von Sokrates' Tun lag in diesem selbst. Oder anders gesagt: denken und völlig lebendig sein ist dasselbe, und daraus folgt, daß das Denken immer wieder neu anfangen muß; es ist eine Tätigkeit, die das Leben begleitet und sich mit Begriffen wie Gerechtigkeit, Glück, Tugend beschäftigt, die uns die Sprache selbst als Ausdruck für den Sinn all dessen bietet, was im Leben geschieht und uns zustößt, dieweil wir leben.“¹²⁶ Die Sokratische Bezeichnung für diese Sinnsuche sei „erōs“ – Liebe bzw. Begehren, denn aus Liebe zur Weisheit beginnen die Menschen offenbar zu philosophieren, denn sie sind selbst nicht weise, so Arendt. Einzig auf die(se) Liebe behauptete sich Sokrates zu verstehen und diese leite ihn, was für

¹²⁴ Arendt, „Über das Böse“, S. 13

¹²⁵ Ebd., S. 15

¹²⁶ Arendt, VLGD, S. 178

Arendt selbst nicht nur ein philosophisches Anliegen war¹²⁷, bei der Wahl seiner Freunde und Gefährten. „Indem die Liebe begehrt, was sie nicht hat, stellt sie eine Beziehung zum nicht Gegenwärtigen her. Um diese Beziehung deutlich werden, erscheinen zu lassen, wollen Menschen über sie sprechen – genau wie der Liebhaber über die Geliebte sprechen möchte. Weil das Streben des Denkens eine Art begehrliebe Liebe ist, müssen die Gegenstände des Denkens liebenswürdig sein – Schönheit, Weisheit, Gerechtigkeit usw. Häßlichkeit und Übel sind fast per definitionem keine Gegenstände des Denkens. Sie können als Mängel auftreten, die Häßlichkeit als Mangel an Schönerem, das Übel (kakia) als Mangel an Gutem. Damit haben sie keine eigene Wurzel, kein Wesen, das das Denken erfassen könnte. Wenn das Denken positive Begriffe in ihren ursprünglichen Sinn auflöst, dann muß der nämliche Vorgang diese >>negativen<< Begriffe in ihre ursprüngliche Sinnlosigkeit auflösen, also in ein Nichts für das denkende Ich. Daher glaubte Sokrates, niemand könne freiwillig Übles tun – wir würden sagen, wegen dessen ontologischer Stellung: es besteht in einem Fehlen, in etwas Nichtseiendem.“¹²⁸

Wider dem Bösen als Gedankenlosigkeit

Bleibt Sokrates also hinter seinem Anspruch sämtliches kritisch zu hinterfragen zurück und weiß nichts Besseres, als den einzigen Zusammenhang von Gedankenlosigkeit und Schlechtigkeit darin zu sehen, daß Menschen ohne Liebe zu Schönheit, Gerechtigkeit und Weisheit nicht denken können und umgekehrt die Philosophen wegen ihrer Liebe zu jener Trias nichts Schlechtes tun könnten? Arendt behauptet Nein, denn Sokrates habe über alles nachgedacht und jedermann dazu befragt, also nicht nur die Philosophen des Denkens fähig (und damit des Bösen „ledig“?) befunden, sodass (ihm) am Denken etwas anderes zu sein scheine, dass vom Böses-tun abhält, etwas an der Tätigkeit des Denkens selbst, ungeachtet des Gegenstands, was offenbar den von Arendt „entdeckten“ Zusammenhang von Gedankenlosigkeit und Bösem, personifiziert in Adolf Eichmann, näher bestimmt. Trotzdem setze Sokrates nicht voraus, dass man, um nicht das Böse zu tun, das Gute wollen müsse, was angesichts „der traurigen Wahrheit ...“, daß fast alles Schlechte von Menschen getan wird, die sich nie dazu entschlossen haben, gut oder böse zu sein oder zu handeln“¹²⁹ schwer wiege. Allerdings mache er im „Gorgias“ zwei

¹²⁷ Vgl. Young-Bruehl, „Hannah Arendt, Leben, Werk und Zeit“, (Amerikan. Titel: „Hannah Arendt, For Love of the World“), zur Arendts Auffassung und Pflege von Freundschaft(en)

¹²⁸ Arendt, VLGD, S. 178

¹²⁹ Ebd., S. 179

positive Aussagen, die jenen Zusammenhang illustrieren, obwohl sich dieser frühe Sokratische Dialog eigentlich um Rhetorik und Argumentationsstrategien dreht. Aber trotz jener zwei Aussagen und des ihm von Platon angehängten Mythos von einem Jenseits, in dem die Guten belohnt und die Bösen bestraft würden, was nach Arendt die von Sokrates aufgeworfenen Probleme hinsichtlich des Bösen zumindest für die Masse scheinbar lösen sollte und deshalb „politisch“ zu verstehen sei, bleibe der Dialog aporetisch. „Doch die – gewiß unsokratischen – Mythen des >>Gorgias<< sind von Bedeutung, weil sie, wenn auch in nichtphilosophischer Form, Platons Eingeständnis enthalten, daß die Menschen doch freiwillig Schlechtes tun, und indirekt das weitere Zugeständnis, daß er ebensowenig wie Sokrates gewußt habe, was man philosophisch mit dieser unbequemen Tatsache anfangen sollte. Wir wissen vielleicht nicht, ob Sokrates glaubte, daß das Böse aus Unwissenheit entspringe und Tugend gelehrt werden könne; wir wissen aber, daß Platon es für klüger hielt mit Drohungen zu arbeiten.“¹³⁰ Zum einen ein Beispiel, dass die Philosophie sich als solche der Annahme, dass böse Taten vorsätzlich begangen werden können, versperrt. Zudem scheut sie sich nicht mal die eher der Religion zugehörige Form des Mythos zu wählen, um ihr trotzdem vorhandenes Unbehagen und Ahnen, dass dies in Wirklichkeit doch anders sein könnte, zu äußern oder umgekehrt: sie weicht auf eine Ausdrucksform aus, die der logisch-rationalen Diskussion nicht vollständig zugänglich ist, weil sich das angesprochene Unbehagen wohl nicht ganz unterdrücken lässt. Arendt hebt in der Vorlesung „Über das Böse“ außerdem hervor, dass diese Mythen immer dann „auftreten, nach dem offenkundig geworden ist, daß alle Überzeugungsversuche fehlgeschlagen sind ...; <dass> zweitens <darin> unterschwellig mitgeteilt wird, daß es besser für dich wäre, diese Geschichte zu glauben ...; <und dass hierbei> drittens ausgerechnet der Philosoph es ist, der auf der Insel der Seligen ankommt.“¹³¹ Zum anderen also ein Hinweis auf die Spannung von Normativität und Diskursivität von Moral.

Die zwei positiven Aussagen von Sokrates, die Arendt für den Zusammenhang von Denken und Böses-Tun oder -Nicht-Tun wichtig erscheinen, lauten erstens „>>Es ist besser Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun<<“¹³², was Sokrates' Gesprächspartner Kallikles als nur des Sklaven oder des Recht- bzw. Machtlosen würdig zurückweist, und zweitens „>>Es wäre besser für mich, da meine Lyra oder ein Chor, den ich leitete, ganz falsch klänge, und daß noch so viele Menschen mit mir uneins wären, als daß ich, *der*

¹³⁰ Ebd., S. 179F

¹³¹ Arendt, „Über das Böse“, S. 61F

¹³² Platon, Gorgias, 474b, in: Arendt, VLGD, S. 180

ich Einer bin, nicht im Einklang mit mir selbst sein und mir widersprechen sollte.<<<¹³³, was Kallikles ebenfalls unannehmbar scheint und weswegen er Sokrates den Ausstieg aus der Philosophie ans Herz legt. Die erste Aussage sei völlig subjektiver Art, so Arendt, denn es ist für mich besser Unrecht zu leiden, als es zu tun, doch das Gegenargument des Kallikles sei ebenso subjektiv und klinge sogar einleuchtender. Allerdings sprächen Sokrates und sein Schüler, und das sei der Knackpunkt, nicht über dasselbe Ich: Kallikles argumentiere vom Standpunkt der Welt aus und dort sei es nur wichtig, dass etwas Unrechtes getan wurde – der Zustand von Täter und Opfer ist nebensächlich. Stattdessen gilt: „Als Bürger müssen wir schlechte Taten verhindern, weil es um die Welt geht, in der wir alle leben, der Übeltäter, das Opfer und der Zuschauer; die Stadt hat ein Übel erlitten.“¹³⁴ Hierfür gibt es Gesetze, die bestimmte Taten, Gesetzesübertretungen nämlich, verfolgen, weil sie als Verletzung der Gemeinschaft als Ganzer verfolgt werden müssen – Vergebung hat in diesem Kontext keinen Platz. Sokrates hingegen spreche nicht als Bürger, dem es mehr um die Welt, als um sein Selbst geht/gehen muss, sondern als derjenige, der sich dem Denken hingibt. Dabei formuliere er indirekt gegenüber Kallikles, dass, wenn auch dieser die Liebe zur Weisheit und zum Denken besäße, denn Sokrates sieht ja das Streben nach Weisheit als „eros“, dann wüsste sein Schüler, dass eine Welt, geteilt in die Starken, die tun können, was ihnen beliebt, und die Schwachen, die den Starken ausgeliefert sind und allerlei (Böses) erleiden, wie Kallikles indirekt den Status quo der Polis beschreibt, wenn er die erste Sokratische Aussage als nur des Sklaven angemessen interpretiert¹³⁵, wohl nicht „richtig“ bzw. „gerecht“ sein kann. Außerdem müsste einem bei eben dieser Liebe zur Weisheit klar sein, dass, wenn einem nur die Wahl bleibt entweder Böses zu tun oder solches zu erleiden, es besser wäre zu leiden. Die Bedingung dieser Position ist jedoch, wie Arendt hervorhebt, „<wenn du die Weisheit liebst und wenn du philosophierst; wenn du weißt, was kritische Untersuchung bedeutet.>“¹³⁶ Die zweite Aussage ist für Arendt Bedingung der ersten und offensichtlich paradox, denn Sokrates bestehe darauf, er sei Einer und müsse sich daher hüten, sich nicht mit sich zu entzweien. Aber „nichts, was mit sich selbst identisch ist, was wahrhaft und absolut *Eines* ist, wie $A=A$ ist, kann mit sich selbst in Einklang stehen oder nicht stehen; man braucht immer mindestens

¹³³ Platon, Gorgias, 483c,b, in: Arendt, VLGD, S. 180

¹³⁴ Ebd., S. 181

¹³⁵ Man denke auch an Nietzsches (ätzend-kritische) Beschreibung der Sklavenmoral in der „Genealogie der Moral“

¹³⁶ Ebd., S. 181

zwei Töne, um einen harmonischen Klang zu erzeugen¹³⁷, behauptet sie. Wieder gebe es zwei Blickwinkel in und auf jene(r) Aussage: als Erscheinung in der Welt, gesehen von anderen, bin ich Einer, sonst könnte man mich natürlich nicht erkennen. Das heißt, solange man sich in Gesellschaft mit anderen befindet, ist man, weil kaum sich selbst bewusst, so wie man erscheint: also Einer. Allerdings bin ich ja auch für mich, nämlich im (Selbst-)Bewusstsein, was nach Arendts Definition nicht als Erscheinung aufgefasst werden kann. Es hat sich ganz offensichtlich „in mein Einssein ... ein Unterschied eingeschlichen“¹³⁸, der Unterschied zwischen mir und mir selbst, wie er sich in der Erfahrung des denkenden Ichs ganz deutlich zeige.

Denken als Gespräch zwischen mir und mir selbst oder Mit wem will ich zusammenleben?

„Nur eines kann gleichzeitig es selbst und für sich sein, das Zwei-in-einem, das Sokrates als das Wesen des Denkens entdeckte und Platon in theoretischer Sprache als das stumme Zwiegespräch >>emē emautō<<, zwischen mir und mir selbst, bezeichnete. Doch ... ist es nicht die Denktätigkeit, die die Einheit stiftet, die die Zwei-in-einem wieder zu Einem werden läßt; im Gegenteil, das geschieht, wenn die Außenwelt auf den Denker eindringt und den Denkvorgang unterbricht. Dann wird er bei seinem Namen in die Erscheinungswelt zurückgerufen, wo er immer Einer ist; es ist, als führen die zwei Teile, in die ihn das Denken gespalten hatte, wieder zusammen. Das Denken ist, existentiell gesehen, etwas, das man allein tut, aber nicht einsam: allein sein heißt mit sich selbst umgehen; einsam sein heißt allein sein, ohne sich in das Zwei-in-einem aufspalten zu können, ohne sich selbst Gesellschaft leisten zu können; bei Jaspers heißt es: >>Ich bleibe mir aus<<, oder man könnte sagen: Ich bin Einer und ohne Gesellschaft – die totale Verlassenheit des Von-sich-selbst-verlassen-Seins.“¹³⁹ – Wie man hier wieder herauskommt und ob die Situation des Totalitarismus dies begünstigt und damit möglichen Widerstand zusätzlich zu unterminieren versucht beantwortet Arendt leider nicht. – Der Mensch existiert bei Arendt, wie schon gesagt, wesentlich in der Mehrzahl, was sich für sie gerade daran zeigt, dass sein Alleinsein über das relativ krude, begleitende Bewusstsein von sich selbst (für Arendt „kognitiv“ – im Sinne von *etwas* (das Selbst), *ist bewusst* bzw. *gewahr*), hinüber in die Dualität (während) des Denkens führt. Diese wiederum mache das Denken überhaupt zu einer Tätigkeit,

¹³⁷ Ebd., S. 182

¹³⁸ Ebd., S. 182

¹³⁹ Platon, Theaitetos 189e, Sophistes 263e, in: Arendt, VLGD, S. 184, vgl. dies., „Über das Böse“, S. 79

nämlich zugleich Fragender und Antwortender sein – man denkt *über* etwas nach –, sowie „dialektisch“ und natürlich „kritisch“. Denken wird hier offensichtlich als die lautlose Version des sokratischen Dialogs vorgestellt, mit den Gesprächspartnern „mir“ und „mir selbst“, die einander fragen „was meinst du, wenn du sagst...?“ und sich darauf antworten, „ich meine ..., wenn ich sage ...“. Das Kriterium für jenes geistige Zwiegespräch ist aber nicht mehr Wahrheit, sondern „die Übereinstimmung mit sich selbst, *homologein autos heautō*; sein Gegenteil, daß man mit sich selbst in Widerspruch liegt, *enantia legein autos heautō*, bedeutet eigentlich: sein eigener Gegner werden.“¹⁴⁰ Auch Aristoteles argumentiere in diese Richtung, wenn er das Axiom der Widerspruchsfreiheit damit begründe, dass man daran glauben müsse, weil es sich nicht „an die äußere Rede [*exō logos*, d.h. an das gesprochene Wort, das an einen Gesprächspartner gerichtet ist, sei er Freund oder Gegner], sondern an das Gespräch *innerhalb der Seele* <wendet>, und man kann zwar immer Einwände gegen die äußere Rede erheben, aber nicht immer gegen die *innere*<<, denn hier ist man sein eigener Partner und kann ja keinesfalls sein eigener Gegner werden wollen.“¹⁴¹ Die „Logik“ als Werkzeug des Denkens sei somit erst später zur Grundregel der Rede geworden, nachdem das innere Zwiegespräch des Denkens das Vorbild allen Denkens geworden war – exemplarisch für diese Entwicklung nennt Arendt Kants anthropologische Bestimmung des Denkens als „Reden mit sich selbst“ oder „sich innerliches Hören“ nennen, woraus für ihn zugleich gefolgt sei, dass „die Maxime >>Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken<< zu denjenigen zählen, die für den Denker als >>unwandelbare Gebote<< zu gelten haben.“¹⁴² – wieder ist hier der Maßstab das Selbst, das sich nicht der Selbstverachtung oder dem Selbstwiderspruch ausliefern darf. Unterschied und Anderssein kennzeichnen so nicht nur die Welt der Erscheinungen, wo der Mensch unter vielen anderen und vielem anderen erscheint, sondern bedingen auf diese Weise auch das geistige Ich des Menschen, das nur in der Dualität von Ich-bin-ich vorstellbar sei und das sich nur bei der (denkenden) Beschäftigung mit sich selbst offenbare. Die „so beliebte Identitätssuche“ erklärt Arendt ironisch zu einem vergeblichen Unterfangen, bzw. empfiehlt in gleicher Manier zur Lösung oder Verhütung jener „modernen Identitätskrise“ einfach „niemals allein zu sein und niemals zu denken“¹⁴³ – das „Vorbild“ dessen müsste dann wohl jemand wie Eichmann sein...

¹⁴⁰ Platon, Protagoras 339c, 339b und 340b, in: Arendt, VLGD, S.185

¹⁴¹ Aristoteles, Zweite Analytik, 76b 22-25, in: Arendt, VLGD, S.185

¹⁴² Kant, „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, Akademie-Ausgabe, Bd. 2, § 39, in: Arendt, VLGD, S. 185

¹⁴³ Arendt, VLGD, S. 186

Die zweite Aussage des Sokrates hätte also keinen Sinn, sofern man tatsächlich nur Einer wäre und nicht gleichursprünglich in sich gespalten. Im Denken aktualisiert man/sich jene im Ich gegebene Spaltung, was Arendt als ebenso heilsame Überbrückung der eigentlichen Vereinzelung des Denkens ansieht, wie es „die Metapher <für> die Kluft zwischen der Erscheinungswelt und den in ihr ablaufenden Geistestätigkeiten“¹⁴⁴ biete, weil man so den steten Hinweis auf die Pluralität als dem „Gesetz der Erde“ in sich trage – und was dem eigentümlichen Phänomen sich selbst Rechenschaft über sein Tun ab(zu)legen (zu müssen) schon recht nahe zu kommen scheint. Die zweite Aussage des Sokrates aber schließe auch mit ein, dass die Zwei-in-Einem beide gleich fit im Argumentieren und vor allem „Freunde“ sind. „Der Partner, der lebendig wird, wenn man hellwach und allein ist, der ist der einzige, dem man nie entrinnen kann – es sei denn, man hörte auf zu denken. Es ist besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun, weil man der Freund des Leidenden bleiben kann; doch wer möchte Freund eines Mörders sein und mit ihm zusammen leben müssen? Nicht mal ein anderer Mörder. Auf diese recht einfache Betrachtung über die Bedeutung der Einhelligkeit mit sich selbst beruft sich letzten Endes der Kantische kategorische Imperativ. Dem >>Handle nur nach denjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde<<, liegt das Gebot zugrunde: >>Widersprich dir nicht selbst.<< Ein Mörder oder ein Dieb kann nicht wollen, daß >>Du sollst töten<< oder >>Du sollst stehlen<< allgemeines Gesetz sei, weil er natürlicherweise für sein eigenes Leben und Eigentum fürchtet. Man macht für sich eine Ausnahme, so hat man sich selbst widersprochen.“¹⁴⁵ Sokrates spreche im „Hippias maior“ von jenem „Freund“, der einen stets begleitet, ja der bei einem zu Hause wohnt, und vor dem man nicht weglaufen kann. Dieser Hausgenosse quäle einen, wenn man heimkomme, mit bohrenden Fragen, problematisiere jede Meinung und kein Begriff sei vor seiner Kritik sicher – Hippias hingegen könne sich glücklich schätzen ohne eine solche „Verfolgung“ zu leben. Anders als Sokrates pflege Hippias, wenn er allein ist, nicht seine eigene Gesellschaft zu suchen, obwohl er natürlich nicht das Bewusstsein verliert. „Wenn Sokrates heimkommt, ist er nicht allein, sondern *bei* sich. Offenbar muß er sich mit diesem Gesellen, der ihn erwartet, irgendwie arrangieren, denn beide leben ja unter demselben Dach. Besser, man lebt in Zwietracht mit der ganzen Welt als mit dem

¹⁴⁴ Ebd., S. 186

¹⁴⁵ Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, 2. Abschn., Akademie-Ausgabe, Bd. 4, S. 421, in: Arendt, VLGD, S. 186F

einzigem, mit dem man zusammenleben muß, wenn man keine anderen um sich hat.“¹⁴⁶ Dies meine Sokrates, wenn er davon spreche, dass man lieber falsch Lyra spielen oder falsch den Chor leiten solle, als mit sich selbst in Feindschaft zu leben. Dieser Umgang mit sich selbst, den das Denken einschließt, und die damit verknüpfte „Leiterfahrt“ von Freundschaft (mit sich selbst), bzw. die Voraussetzung (zumindest) der Partnerschaftlichkeit mit sich selbst für das Denken – wobei Arendt für Sokrates behauptet, er habe zuerst die Erfahrung der zwischenmenschlichen Freundschaft und Diskussion gemacht und dann deren Entsprechung im Denken als innerer freundschaftlicher Diskussion von mir und mir selbst entdeckt –, sind zentral für Arendts Konzept des Bösen. Denn genau dies scheint dem gedankenlosen, und daher gewissenlosen, „Schreibtischtäter“ zu fehlen: weder pflegt er Umgang mit sich und entdeckt dadurch, dass er sein (böses) Tun vor sich selbst nicht rechtfertigen kann, ja er verweigert sich schlichtweg die Befragung zum und die Einsicht in das mörderische(n) System, das er mit betreibt, noch kann er, so abgeschnitten von sich selbst, Freundschaft kennen. Er ist mit sich entzweit und flieht sich selbst, weswegen er seine Schlechtigkeit und seine Untaten zu vergessen, psychologisch gesehen zu „verdrängen“, vermag. Sein literarischer Vorgänger, der natürlich noch nicht vom Totalitarismus geprägt sein kann, sei Shakespeares Richard III, mit dem Unterschied, dass der mit sich ringt, ob er sich nun als Mörder vor sich fürchten soll, oder nicht, wie er sich am besten aus dem Weg gehen könnte, damit er sich noch erhalten kann, und der, sobald er (zurück) in Gesellschaft seines Hofstaats ist, sein „Gewissen“ – conscience – als Feigheit und Schwäche abschüttelt – er wird wieder Einer, und er hat sich offenbar vorgenommen¹⁴⁷ nie wieder zu erinnern und zu denken, nie wieder zu Zwei-in-Einem zu werden, sich also nie wieder seinem inneren „Gerichtshof“ (Kant), dem Gewissen, zu stellen. „Das Gewissen, moralisch oder juristisch verstanden, ist angeblich immer in uns vorhanden, genau wie das Bewußtsein. Und dieses Gewissen sagt uns angeblich auch, was wir tun sollen und was wir bereuen sollen; ehe es zum >>lumen naturale<< oder zu Kants praktischer Vernunft wurde, war es die Stimme Gottes.“¹⁴⁸ Sokrates spricht aber in einer anderen Form vom „Gewissen“, denn er äußert seine Furcht vor jenem Mitbewohner,

¹⁴⁶ Arendt, VLGD, S. 187, Hervorh. H. Arendt

¹⁴⁷ d.h. mit Absicht, anders als Eichmann, der gemäß Arendt keine böse Absicht hegte, vgl. Neiman, S. 397f

¹⁴⁸ Ebd., S. 189, Das Gewissen erhielt, so Arendt, erst innerhalb des religiösen bzw. theologischen Diskurses seinen spezifisch moralischen Charakter: als Organ zum Hören der Stimme Gottes und des biblischen Gesetzes. Im genannten antik-griech. Kontext fehle auch die Vorstellung, dass Sünden vergeben werden können. vgl. auch Arendt, „Über das Böse“, S. 68

der ihn zu Hause erwarte, als eine vor etwas Abwesendem. Beide Formen des Gewissens erscheinen Arendt als „nachträglich“ – nachträgliche Gedanken, Nachdenken über ... oder Nachdenklichkeit aus ... –, wachgerufen von einer Untat, die man begangen hat, oder, wenn man im Geiste ein Gespräch nochmals durchgeht, weil es einen irgendwie weiter umtreibt, und bemerkt, dass man z.B. einem ungeprüften Vorurteil aufgesessen hat. Zugleich ist das Gewissen offenbar eine vorwegnehmende Angst vor jenen bohrenden Fragen, denen man sich, sofern man nicht auf diese Angst hört, zu stellen und an denen man zu verzweifeln hätte. „Dieses Gewissen gibt im Unterschied zur Stimme Gottes in uns oder dem lumen naturale keine positiven Vorschriften (selbst der Sokratische daimōn, seine göttliche Stimme, sagt ihm nur, was man *nicht* tun soll); Shakespeare sagt: >>Es füllt den Menschen mit Hindernissen an.<< Was den Menschen Furcht einjagt, ist der Gedanke an einen Zeugen, der ihn dann und nur dann erwartet, *wenn* er nach Hause geht. Der Mörder bei Shakespeare sagt: >>Jeder, der gut leben möchte, versucht ... ohne es zu leben<<, und das gelingt leicht, weil man nichts anderes zu tun braucht, als nie das stumme, einsame Zwiegespräch anzufangen, das wir >>Denken<< nennen, also nie nach Hause zu gehen und die Dinge kritisch zu untersuchen. Das ist keine Frage von gut und böse, es hat auch nichts mit Intelligenz oder Dummheit zu tun. Wer jenen stummen Verkehr nicht kennt (in welche man prüft, was man sagt und was man tut), der wird nichts dabei finden, sich selbst zu widersprechen, und das heißt, er ist weder fähig noch gewillt, für seine Rede oder sein Handeln Rechenschaft abzulegen; es macht ihm auch nichts aus, jedes beliebige Verbrechen zu begehen, weil er darauf zählen kann, daß er es im nächsten Augenblick vergessen hat. Schlechte Menschen sind – hier hat Aristoteles unrecht – *nicht* >>voller Reue<<.“¹⁴⁹ Diese Denkfähigkeit ist kein Mangel an Hirn der „Vielen“, des „gemeinen Volks“ oder gar „der Masse“, sondern es ist eine Möglichkeit, die offenbar jedem offen steht, auch Gelehrten, Philosophen etc., und der man sich erwehren muss, sofern man sich nicht unter die Übeltäter begeben will: „Bei jedem kann es dazu kommen, daß er jenem Verkehr mit sich selbst ausweicht, dessen Möglichkeit und Wichtigkeit Sokrates als erster entdeckt hat. Das Denken begleitet das Leben und ist selbst die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins; und da das Leben ein Vorgang ist, kann seine Quintessenz nur im aktuellen Denkvorgang bestehen und nicht in irgendwelchen festen Ergebnissen oder speziellen Gedanken. Ein Leben ohne Denken ist durchaus möglich; es entwickelt dann sein eigenes Wesen nicht – es ist nicht nur

¹⁴⁹ Ebd., S. 189

sinnlos, es ist gar nicht recht lebendig. Menschen, die nicht denken, sind wie Schlafwandler.¹⁵⁰ Trotzdem ist für das denkende Ich und seine Erfahrung das Gewissen nur ein „Nebenprodukt“, wie Arendt sagt, und ein Freudsches Über-Ich-Gewissen, das, angefüllt mit Verhaltensregeln, den Anstand diktiert, scheint ihr offenbar zu Verhinderung böser Taten nur mittelfristig wirksam, was natürlich auch ihrer äußerst psychologie-kritischen Haltung entspringt und mit der bedrohlichen Dialektik der Konvention zu tun hat. Umgekehrt könne jenes „Nebenprodukt“ mich davor bewahren mein eigener Feind zu werden und mich „selbstzufrieden“ werden lassen, im besten Sinne authentisch – nicht zu verwechseln mit der arrogant-abfälligen Selbstzufriedenheit des Mächtigen, Stärkeren etc. „Ihr <der (Mit-dem-eigenen Selbstzufrieden-sein-)Selbstzufriedenheit> Kriterium für das Handeln sind nicht die üblichen von der Menge anerkannten und ins der Gesellschaft eingeführten Regeln, sondern die Frage, ob ich mit mir selbst in Frieden werde leben können, wenn einmal die Zeit gekommen ist, über meine Taten und Worte nachzudenken. Das Gewissen ist die Vorwegvorstellung des Gesellen, der einen nur dann, aber auch immer dann erwartet, wenn man nach Hause kommt.“¹⁵¹ Die Wenigen, die sich nicht ins mörderische NS-System hatten einbinden lassen, pflegten, so Arendts Vorstellung, jenen Umgang mit sich selbst und dabei sagte „ihr Gewissen, wenn es das denn war, <und> es hatte keinen zwingenden Charakter ...: >>Das *kann* ich nicht tun<<, anstelle von: >>Das *darf* ich nicht tun.<<¹⁵² Paradox hieran ist, dass erstens diese „Nebenwirkung“ des Denkens, genannt „Gewissen“, für den Denker strukturell etwas Randständiges darstellt und dass zweitens diese offensichtliche moralische Potentialität des Denkens gesellschaftlich keinen direkten Nutzen hat, weil sie in ihrer grundlegend dialektischen Gestalt gerade nicht zu einem Regelwerk oder Moralkodex, schon gar nicht zu einem wünschenswerten oder „guten“, führen kann, sondern solche eben zwingend denkend stört und zerstört, sowie dass sich drittens nur etwas Negatives ergibt, ein Nicht-(so-und-so- bzw. das-und-das-)Tun und ein „lieber Leiden als ...“, nicht jedoch ein (politisches) Handeln als positives Handeln. Das Denken „hat keine politische Bedeutung, außer in speziellen Situationen. Daß ich, solange ich lebe, mit mir selbst leben können muß, dieser Gedanke tritt politisch nicht in Erscheinung, außer in >>Grenzsituationen<<.“¹⁵³ Allerdings seien solche „Grenzsituationen“ mit Karl Jaspers

¹⁵⁰ Ebd., S. 190

¹⁵¹ Ebd., S. 190

¹⁵² Arendt, „Über das Böse“, S. 52, Hervorh. H. Arendt

¹⁵³ Arendt, VLGD, S. 190F

wesentliches Element der *conditio humana*, die Leid, Kampf und Schuld einschlieÙe, und das unausweichliche Wissen vom eigenen Tod. Wir erföhren dies noch „immanent“, so Arendt weiter, aber zugleich richte es uns auf Transzendenz aus, denn lasse man sich auf diese Erfahrung ein, so zeige sich einem die Zeitspanne von unserer Geburt bis zu unserem Tod, als stete Grenzerscheinung, steter Grenzgang, stete Grenzerfahrung, weil „mich meine Existenz in der Welt ständig zwingt, an eine Vergangenheit zu denken, als ich noch nicht war, und an eine Zukunft, da ich nicht mehr sein werde.“¹⁵⁴ Diese Transzendierung über die Grenzen des eigenen Lebens hinaus, die offenbar denkend stattfindet, aber auch urteilend bezüglich dem Vergangenen und Neues, Anderes, vielleicht „Besseres“ wollend hinsichtlich des Kommenden macht das Denken für Arendt politisch doch relevant, denn „zu solchen Überlegungen kommt es unvermeidlich in politischen Notsituationen“¹⁵⁵, d.h. im Totalitarismus. „Wenn jeder gedankenlos mitschwimmt in dem, was alle ändern tun und glauben, dann stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art<(!)> Handeln. In solchen Notlagen erweist sich, daß die ausräumende Seite des Denkens (die Sokratische Hebammenkunst, die die Konsequenzen ungeprüfter Meinungen herausarbeitet und diese dadurch zerstört – Werte, Doktrinen, Theorien und sogar Überzeugungen) mittelbar politisch ist. Denn diese Zerstörung wirkt befreiend auf ein anderes Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft, das man mit einiger Berechtigung das politischste der geistigen Vermögen des Menschen nennen kann. Es ist das Vermögen, das Einzeldinge beurteilt, ohne sie unter allgemeine Regeln zu subsumieren, die sich lehren und lernen lassen, bis sie zu einer Gewohnheit werden, die sich dann durch andere Gewohnheiten und Regeln ersetzen läÙt.“¹⁵⁶ Denken und Urteilen sind allerdings nicht dasselbe, das eine beschäftigt sich, so Arendt, mit unsichtbaren Vorstellungen, das andere mit vorhandenen Einzeldingen. Ihre Verbindung jedoch bestünde darin, dass mit dem Urteilen das Denken und sein Nebenprodukt, das Gewissen, in die Erscheinungswelt herüber kommen, sich das unsichtbare Denken also im Urteil und der Urteilskraft zeige, wo schön und häÙlich, gut und böse bzw. recht und unrecht unterschieden werden, ohne dass dies Erkenntnissen gleich käme. Aber diese Fähigkeit „kann – in den seltenen Augenblicken, da die Einsätze gemacht sind – in der Tat Katastrophen verhindern,

¹⁵⁴ Ebd., S. 191

¹⁵⁵ Ebd., S. 191

¹⁵⁶ Ebd., S. 191

mindestens für das Selbst¹⁵⁷, schließt Arendt das dritte Kapitel des „Lebens des Geistes“, auch wenn eigentlich „das Selbst als Kriterium moralischen Verhaltens politisch eine Art von Ausnahme-Maß darstellt.“¹⁵⁸

Denken als Dimension der Tiefe und der Person

In ihrer Vorlesung über das Böse fasst sie die Bedeutung des Denkens so zusammen: „Denken als Tätigkeit“ des Geistes heiße, mich mit mir selbst (als „Zwei-in-Eins“) im stummen Zwiegespräch als Person(!) zu aktualisieren, d.h. „sich in die Dimension der Tiefe zu begeben, Wurzeln zu schlagen und so sich selbst zu stabilisieren.“¹⁵⁹ Der Ort dessen sei die „Einsamkeit“. Mit diesem Mit-mir-Sprechen, dieser Selbstbetrachtung, dieser Erinnerung dessen und Rückkehr (hebr. שׁוּב, „shuv“ - zurückkehren)¹⁶⁰ zu dem, was ich getan habe und wer ich bin, setze ich mir selbst Grenzen, deren Übertretung mit Kant Selbstverachtung, mit Arendt Selbstverlust, und dies nicht im psychopathologischen Sinne, bedeuten würde. Wenn ich mich hingegen der Erinnerung verweigere, „bin ich eigentlich bereit alles zu tun.“¹⁶¹ Doch statt zur Eindämmung dessen die Sprache „<<mit Eisenbändern zusammenschweißen>>“¹⁶² zu wollen und damit den sich bewegenden und daher in sich kritischen, dialektischen und transzendierenden Prozess des Denkens, sowie den des Lebens selbst, zunächst wieder in Konventionen und deren mögliche Verabsolutierung mörderischer Totalität „lückenloser Konsequenz und absoluter Stimmigkeit“¹⁶³ einzukerkern wie es die totale Herrschaft selbst intendiert (Arendts „mörderisches Alphabet“¹⁶⁴), können wir (mit ihr) denkend zwar niemals wieder positive „Werte“ entwickeln, aber dieses Ich und Ich-selbst immer wieder zu Mir machen, der ich ein Jemand (eine unhintergehbare Person), kein Niemand, sein will, der ich in der pluralen Öffentlichkeit erscheinen möchte und der ich nach Sinn(vollem) strebe, vielleicht gar „nach einer Welt, in der solche Taten <wie das skandalon des Holocausts> nicht vorkommen.“¹⁶⁵ In der seltsamen Dialektik von „Wurzeln schlagen“ und „Person-werden“ im Denken und Erinnern und einer stets aporetischen, wie kritischen Offenheit im Denken gegenüber Konvention und

¹⁵⁷ Ebd., S. 191F

¹⁵⁸ Arendt, „Über das Böse“, S. 91

¹⁵⁹ Ebd., S. 77

¹⁶⁰ Ebd., S. 75

¹⁶¹ Ebd., S. 76

¹⁶² Ebd., S.65, darin: Platon, Gorgias 509a

¹⁶³ Arendt, „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, S. 523

¹⁶⁴ Ebd., S. 692

¹⁶⁵ Arendt, „Über das Böse“, S. 74

Gegebenem, wodurch ersteres wie letzteres zugleich fest und flüssig erscheinen, schimmert im zentralen Begriff des Denkens winzig klein die Hoffnung auf, zukünftig totalitären Bewegungen, jenen nicht-denkenden „Schlafwandlern“ oder „Niemanden“, die zu Vollstreckern des grenzenlosen, extremen Bösen werden können, weil sie entwurzelt wie wurzellos „nur über die Oberfläche von Ereignissen dahingleiten, ... sich gestatten, davongetragen zu werden, ohne je in irgendeine Tiefe, derer sie fähig sein mögen, einzudringen“¹⁶⁶, vermittelt des Erinnerns, Verstehens und Denkens (wehrhaft ?) entgegenzutreten. Und dies, obwohl sich jene grau-braunen, in der gesellschaftlichen Dämmerung des sich ausbreitenden totalitären Humbugs¹⁶⁷ aktiven Übeltäter, die kommen und gehen, ohne damit zu rechnen erkannt zu werden, weil sie sich nach Arendt selbst vergessen haben und in der Unterwerfung unter die angebliche „Naturgeschichte“, wie sie die nationalsozialistische Ideologie beschreibt, als (u.a. juristische) Personen absolut vergänglich gemacht (zu) haben (meinen), strukturell der Erinnerung, Zeugenschaft, Verantwortung und Schuld des von ihnen verursachten unsäglichen Leides entziehen – geradezu so, als ob sie außerhalb der Welt stünden, doch innerhalb der Welt systematisch morden könnten, ohne Sanktionen zu fürchten. Sokrates' Versuch, wie Ansatz, denkend und fragend die Athener als Menge „wieder in einzelne Menschen aufzulösen, die in ihrer Einzigartigkeit ansprechbar werden“¹⁶⁸ und sie zum Denken und Urteilen zu bringen, birgt, weiter gedacht, einerseits ein utopisches (und für Arendt unrealistisches) Gesellschaftsmodell, wo sich alle denkend selbst Grenzen setzen und Normen überflüssig werden. Andererseits ähnelt dieses jemand-persönlich-Ansprechen schon stark demjenigen, was sich nach Arendt vor Gericht ereignet, nämlich, dass „das fast automatische Abwälzen von Verantwortung, ... in dem Augenblick, in dem Sie einen Gerichtssaal betreten, plötzlich zum Stillstand kommt. Alle nicht spezifischen, abstrakten Rechtfertigungen brechen zusammen – alles, angefangen beim >>Zeitgeist<< bis hinunter zum Ödipuskomplex, womit zu verstehen gegeben wird, daß sie kein Mensch sind, sondern eine Funktion von etwas und deshalb selbst ein eher austauschbares Ding, denn ein Jemand“¹⁶⁹, bzw. dem, was sich Arendt von der Rechtssprechung erhoffte, ob nun in Bezug auf Eichmann oder andere Nazi-Verbrecher und selbst wenn sich diese dem Sich-Ansprechen-lassen entzogen bzw. dies

¹⁶⁶ Ebd., S. 86

¹⁶⁷ Totalitäre Bürokratie als Herrschaft(sform) setzt mystifizierend Verfügungsgewalt an sich mit Regieren gleich und vergötzt den Befehl, vgl. Arendt, „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, Young-Ah Gottlieb, „Regions of sorrow“, S. 55 (50-56)

¹⁶⁸ Arendt, „Über das Böse“, S. 90

¹⁶⁹ Ebd., S. 21

quasi nicht mehr konnten. Der Vorteil der Sokratischen Moral gegenüber der Kantischen, bemerkt Arendt, sei, dass dem sich als „leer“ präsentierenden Bösen nicht ein „formaler, inhaltsleerer ... kategorischer Imperativ“¹⁷⁰ entgegenstelle, der alles mit gleicher Härte untersagt, sondern mit der zweiten Sokratischen Aussage zum Mit-sich-leben-können oder nicht „ein Unterschied zwischen jener Art von Übertretungen, mit denen wir täglich zu tun haben und von denen wir wissen, daß wir mit ihnen klarkommen oder sie entweder durch Bestrafung oder Vergebung loswerden können, und solchen Straftaten, von denen wir nur noch sagen können: >>Das hätte nie geschehen dürfen.<< Von dieser Behauptung ist es nur noch ein Schritt zu der Schlußfolgerung, daß wer immer solches tat, niemals hätte geboren werden sollen. Diese Unterscheidung ist offenbar sehr ähnlich derjenigen, die Jesus von Nazareth zwischen Übertretungen macht, die ich >>am Tage sieben Mal<< vergeben soll, und jenen Straftaten, hinsichtlich derer es besser für den Täter wäre, >>das ein Mühlstein an seinen Hals gehängt werde und er ersäuft würde im Meer.<<“¹⁷¹ So kommt Arendt von Sokrates auf Jesus, der für sie eine ungleich radikalere Unterscheidung von alltäglichen Fehlern und dem tatsächlichen Bösen formuliert hat. Jene skandala lassen sich, unüberwindbaren Felsen gleich, nicht mehr aus dem Weg räumen, d.h. nicht mehr bestrafen, noch gar vergeben, und zugleich verwirkt ihr Verursacher offensichtlich seine Existenz, hat sich „selbst ausgelöscht.“¹⁷² Es ist mit dem skandalon der Shoah etwas in die Welt gekommen, dass sprichwörtlich alles in Gefahr bringt, das wesentlich „größer“ ist als alle seine Täter (es ermessen können) und das durch keinerlei Bestrafung in unser Bezugsgewebe integrierbar wäre, aber zugleich ein unüberwindbares wie unhintergehbare Faktum unserer Wirklichkeit geworden ist, ein „stumbling block“, gegen den wir nun täglich anzurennen verdammt sind. Der „Shift“ auf das subjektive Sokratische „Mit-wem-will-ich-leben?“ enthält mit Arendt eine fesselnde existenzphilosophische Dimension, die sowohl im als auch nach dem Totalitarismus sich nicht mehr übergehen lässt. Dieser subjektive „Shift“ ähnelt zudem jenem, der stattfindet, wenn eine Begnadigung ausgesprochen werde, denn in der gängigen juristischen Praxis würden Straftaten verurteilt, und zwar die Taten und die Täter „nur“ als Repräsentanten jenes Verstoßes. Die Begnadigung jedoch verlange eine Verschiebung auf die Person des Täters: „Nicht der Mord wird vergeben, sondern dem, der getötet hat, seiner Person. Das Lästige an den Nazi-Verbrechern war gerade, daß sie

¹⁷⁰ Ebd., S. 96

¹⁷¹ Ebd., S. 98

¹⁷² Ebd., S. 99

willentlich auf alle persönlichen Eigenschaften verzichteten, als ob dann niemand mehr übrigbliebe, der entweder bestraft oder dem vergeben werden könnte. Immer und immer wieder beteuerten sie, niemals etwas aus Eigeninitiative getan zu haben; sie hätten keine wie auch immer gearteten guten oder bösen Absichten gehabt und immer nur Befehlen gefolgt. ... Das größte begangene Böse ist das Böse, daß von Niemanden getan wurde, ..., von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein.“¹⁷³ Wie von einer zynischen, nicht einer listigen Vernunft „hinter“ den Erscheinungen der Welt erdacht, wenden sich die Nazi-Verbrecher gegen drei in der jüdisch(-christlich)en Tradition stehende „Selbstverständlichkeiten“, die Arendt sowohl zu verteidigen versucht, als auch wie unbewusst voraus zu setzen scheint, nämlich zum einen das Person-Sein, religiös ausgedrückt z.B. darin, dass Gott dich/uns beim Namen gerufen und uns das Gesetz (persönlich, also von Person zu Person) gegeben hat, zum zweiten das unbedingte Gebot zu erinnern (im Ritual oder anderen Vollzügen und vor allem bezogen auf das Exil als existentieller Situation des jüdischen Volks), also zurückzukehren zu sich (und zu Gott und seinem Gesetz), wie Arendt mehrfach am hebräischen Verb שׁוּב, „shuv“, aus dem sich auch die Reue – תְּשׁוּבָה, „teshuva“ – ableitet, illustriert, und was (last but not least) zum dritten das „heilsame“ Erzählen von Geschichte(n) impliziert, ja verlangt, was sich in der jüdischen Tradition, sogar in der Orthodoxie, nicht nur auf die Heilige Schrift, sondern auch auf einen Fundus anderer sinnsuchender wie -stiftender Erzählungen bezieht. Die Nazi-Verbrecher versäumen es sich als Jemand zu konstituieren und bleiben „sturköpfig ein Niemand“¹⁷⁴, sie verweigern das Erinnern und das Denken, fragen sich also nicht danach, was sie ertragen können getan zu haben. Dabei ist sich Arendt im Klaren, dass sich letzteres offenbar schockierend leicht ändern kann, vor allem, wenn man sich einer von Nietzsche treffend beschriebenen „Vergessenstechnik“ bediene: „>> >Das habe ich getan< sagt mein Gedächtnis. Das kann ich nicht getan haben – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach.<<“¹⁷⁵ Es sei sogar ein nicht unwesentlicher Teil der Nazi-Verbrechen die Vergessenheit an sich voranzubringen, so wie Nietzsches „Wüste, die wächst“, mit Arendt bereits ein „Sandsturm“, indem sie auch ihre Opfer vergessen machen, ja auslöschen wollen, als habe es sie niemals gegeben, was innerhalb des menschlichen Bezugsgewebes nichts anderes heißt, als ihnen zusammen mit ihrem Tod auch die

¹⁷³ Ebd., S. 101

¹⁷⁴ Ebd., S. 101

¹⁷⁵ Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“, Nr. 68, in: ders., Werke in drei Bänden, hrsg. v. Karl Schlechta, Hanser Verlag, München 1956, in: Arendt, „Über das Böse“, S. 120

Möglichkeit in einer Geschichte „aufgehoben“ zu werden zu nehmen.¹⁷⁶ Es ging ihnen nicht mehr um die jugendlich-rebellische Werte-Umkehr, des „Alles ist erlaubt“, sondern um „den Beweis ..., daß schlechthin alles möglich ist.“¹⁷⁷ Das Erzählen von Geschichten als Sinnsuche, wie -stiftung findet sich in Arendts Beschreibung der dritten geistigen Fakultät, der Urteilskraft wieder, wenn sie vom „Denken in Beispielen“ spricht, und ist somit die Brücke vom Denken in die Wirklichkeit der Erscheinungen und, wie schon Sokrates' „Notfall“-Moral, offenbar mittelbar politisch.

3) Wollen als Neuanfang

Zwischen Denken und Urteil und zwischen Urteil und Handeln

Da das Denken nicht direkt ins Handeln führt, wie Arendt festhielt, obwohl es das Handeln eines jeden offenbar moralisch prägen muss, widmet sich Arendt in ihrer Vorlesung über das Böse, im zweiten Band des „Leben des Geistes. Das Wollen“ und ihrer „Vorlesung zu Kants politischer Philosophie“ denjenigen geistigen Tätigkeiten oder Fakultäten, die offenbar zwischen Denken und Handeln „zwischengeschaltet“ sind, bzw. dazwischen (oder z.T. Während dem Handeln¹⁷⁸) vollzogen werden. Mit dem Willen geht Hannah Arendt dazu über einen Topos zu umreißen, der erst in der Nachfolge von Jesus von Nazareth, also innerhalb des christlichen Denkens, und zwar vor allem von Paulus und Augustinus „entdeckt“¹⁷⁹ wurde. In der Antike hingegen sei der Wille „unbekannt“¹⁸⁰ gewesen und dazu rechnet Arendt die griechische und römische Antike des Polytheismus. Ihre Einschätzung des (antiken) Judentums ist da schillernder, sodass sie innerhalb dessen Moral und Ethik einerseits den Willen und die ihm eigene Freiheit nicht von Bedeutung sieht, den Zehn Geboten sei man „strukturell“ mit Gehorsam oder Ungehorsam, nicht mit dem Wollen und/oder Nicht-Wollen des Willens begegnet, andererseits die Jesuanische Ethik als jüdische interpretiert, die aber zugleich den Übergang von der einen in die andere Epoche und Religion darstellt.

Eine Darstellung des Willens ist für Arendt hinsichtlich der Bestimmung des Bösen als Gedankenlosigkeit, Indifferenz im Sinne des sich-des-Urteils-Enthaltens (siehe folgendes Kapitel), und der Verweigerung verantwortlich zu Handeln bzw. die nachhaltige Zerstörung von Handlungsräumen (siehe Schluss), notwendig. Dies zum

¹⁷⁶ Arendt, „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, S. 650

¹⁷⁷ Ebd., S. 644

¹⁷⁸ Deutscher, „Judgment after Arendt“, Part IV „Judgment“

¹⁷⁹ Arendt, „Über das Böse“, S. 41

¹⁸⁰ Dies. Arendt, VLGW, S. 9

einen, weil im Willen die notwendige Energie zum Handeln vorrätig ist, nach Arendt „treibt <er> ... ins Handeln“¹⁸¹, zum anderen, weil in ihm (möglicherweise) der Entscheidungsimpuls liegt, der das Denken stoppt und ins Urteil übergeht bzw. mündet – auch wenn „seine Existenz von so vielen hervorragenden Philosophen so nachdrücklich bezweifelt und widerlegt worden ist.“¹⁸² Anlass ist für Arendt außerdem, dass auch Kants Kategorischer Imperativ, den sein Erfinder selbst mit einem „Kompass“¹⁸³ zur Unterscheidung von Gut und Böse verglichen hat, näher betrachtet keinen nachhaltigen Schutz vor dem Bösen garantieren konnte, obwohl er zunächst wie unumstößlich erscheint, wie sie es in ihrer Vorlesung über das Böse thematisiert: So übertrage Kant das Prinzip der eigentlich aus der „Kritik der reinen Vernunft“ stammenden kategorischen Sätze in die „Kritik der praktischen Vernunft“, also in seine Ethik, und verwandele jene Sätze dabei in Imperative, „um ihnen einen verpflichtenden Charakter zu geben“¹⁸⁴, obwohl der Vernunft entstammende Sätze, wie jene der Urteilstafel, von jeher logisch zwingend seien und dessen gar nicht bedürften. Sie zieht daher den Schluss, dass sich der Kategorische Imperativ, anders als sein Vorgänger der kategorische Satz, nicht an die Vernunft, sondern an den Willen richte, und dies als ein der Vernunft entspringender Imperativ. „Gibt also die Vernunft dem Willen Befehle?“¹⁸⁵, fragt sie, denn „dann wäre der Wille nicht mehr frei, sondern ... unter dem Diktat der Vernunft...“¹⁸⁶ Gäbe die Vernunft hingegen nur „Ratschläge“ mittels jenes Imperativs, wäre letzterer kein Imperativ. Zusätzliche Verwirrung stifte Kant, wenn er den Willen in der „Metaphysik der Sitten“ mal als „praktische Vernunft“, mal als von der Vernunft „bestimmt“ und mal als „Wahlvermögen“ der Vernunft beschreibe, wodurch dieser zu einer Art „Exekutive“ der Vernunft „im flagrantesten Widerspruch zu dem berühmtesten ersten Satz ... der 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.<<“¹⁸⁷ degradiert werde. Diese Idee des „Guten Willens“, die dann mit den weiteren kantischen Beschreibungen des Willens kollidiere, interpretiert Arendt als denjenigen Willen, „der >>Ja, ich will<< antwortet, wenn ihm gesagt wird: >>Du sollst<<“¹⁸⁸. So werde in der

¹⁸¹ Dies., „Über das Böse“, S. 102

¹⁸² Dies., VLGW, S.10

¹⁸³ Kant, „Metaphysik der Sitten“, BA, 21, in: Arendt, „Über das Böse“, S. 27

¹⁸⁴ Ebd., S. 39

¹⁸⁵ Ebd., S. 40

¹⁸⁶ Ebd., S. 40

¹⁸⁷ Kant, „Metaphysik der Sitten“, BA 1,2, in: Arendt, „Über das Böse“, S. 40

¹⁸⁸ Arendt, „Über das Böse“, S. 41

imperativischen Formulierung zum einen der „Begriff des Gehorsams sozusagen durch die Hintertür eingeführt“¹⁸⁹, allerdings ohne sich auf eine transzendente Quelle zu stützen, die der Autonomie des Menschen zuwider liefe. Die (moralischen) Pflichten bei Kant sind offenbar verpflichtend, weil sie Pflichten sind – man ist höchstens mit ihnen „innerlich verbunden“¹⁹⁰, wie Kant es in der „Kritik der reinen Vernunft“ ausdrückt. D.h. sie sind entweder leere Begriffe, Tautologien gar, oder eben doch „Diktate“ der Vernunft - „dictamen rationis“ -, die wie unwiderlegbare Vernunftwahrheiten „zwingen“. Der Wille bleibt offenbar marginal(-isiert) und zum anderen zeigt sich, dass der Kategorische Imperativ in seiner Wendung an den Willen unsicheres Terrain betritt, weil letzterer, sofern wir ihn als frei annehmen, dem „Du sollst“ auch mit einem „Nein, ich will nicht“ begegnen kann.

Der seit der Antike bestehende Versuch moralische Sätze zwingend machen zu wollen, siehe Kant, weist für Arendt auf die der Moralphilosophie inhärente Problematik der offensichtlichen Inkongruenz von Vernunft und Willen hin, dem „grundlegenden Konflikt zwischen der Erfahrung des denkenden und wollenden Ichs ...“¹⁹¹ Dieser entzündete sich an der engen Verknüpfung von Willen und Freiheit, die sich der Vernunft (und Notwendigkeit) geradezu unverschämt entgegen stellt, weil offenbar der Willen nicht einmal dem Gesetz der Widerspruchsfreiheit unterworfen ist. Methodisch beabsichtigt Arendt im zweiten Band des Lebens des Geistes „Das Wollen“ die Geschichte des Willens zu rekonstruieren, um so dem „inneren Datum des Ich-will“¹⁹² in seiner dem Denken ähnlichen „Unwirklichkeit“ näher zu kommen. Allerdings verfolge sie keine Geschichte einer „Idee“, sondern fragt: „Welche Erfahrungen führten den Menschen vor Augen, daß sie zu Willensakten fähig seien?“¹⁹³

Beginnend mit Aristoteles‘ „proairesis“ als „Vorläufer“ des Willens, über die Entdeckung des Willens in der christlichen Philosophie des Mittelalters ausgehend vom Römerbrief, was den zweiten Teil von Arendts Abhandlung („Die Entdeckung des inneren Menschen“) ausmacht, und Duns Scotus‘ Kritik am Thomismus, dem dritten Teil („Wille und Verstand“), bis schließlich hin zu „Nietzsches und Heideggers >>Bekehrung<< zur antiken Philosophie als Folge ihrer Neubewertung und Ablehnung des Wollens“¹⁹⁴ im vierten und Schluss-Teil, der keine eigene Überschrift trägt. Dieser

¹⁸⁹ Ebd., S. 42

¹⁹⁰ Ebd., S. 34 darin: Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, A 819

¹⁹¹ Arendt, VLGW, S. 10

¹⁹² Ebd., S. 11

¹⁹³ Ebd., S. 54

¹⁹⁴ Ebd., S. 12

Darstellung schickt sie zusätzlich einen Abriss der philosophischen Betrachtung des Willens ab dem 17. Jh. voraus, die bis heute das zeitgenössische philosophische Denken mit geprägt hat und daher nicht vernachlässigt werden dürfe, allerdings nach Arendts Ansicht die „authentischen Erfahrungen <der mittelalterliche christliche Philosophie> überwuchert.“¹⁹⁵ Dieser Abschnitt über „Die Philosophen und der Wille“ soll hier zur Einführung nur kurz skizziert werden. Den argumentativen Abschluss bildet der letzte Abschnitt des vierten Kapitels, überschrieben mit „Der Abgrund der Freiheit und der novus ordo saeculorum“, wo Arendt ihre politische und handlungstheoretische Einordnung der Fakultät des Willens als den Ort des Neuanfangs vornimmt: Einerseits als das Neu-Anfangen-Können im Sinne Kants als „>>Vermögen, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen<<“¹⁹⁶ und andererseits im Sinne des Ein-Anfang-Seins der Natalität, wie sie es in Augustinus‘ Bestimmung des Menschen als „initium“ und des Willens als „principium individuationis“ begründet sieht, das das Potenzial der Spontaneität herausstreicht. So sehr Arendt sich auf mittelalterliche, ja biblische Quellen in ihrer Philosophie bezieht, ist dies nicht als Nostalgie zu lesen. Es geht ihr stattdessen darum, die unheimlich gewordene Welt, wie sie ist, denkend, verstehend und schreibend wieder in ein Zuhause zu verwandeln¹⁹⁷, zumindest jedoch wieder heimeliger zu machen, und nicht quasi traditionell philosophisch aus ihr zu flüchten.

„Die Philosophen und der Wille“¹⁹⁸

Dass in der Antike der Wille unbekannt war, sei erstaunlich, so Arendt, doch die damit einhergehende niedrige ontologische Einordnung menschlichen Handelns, das sofern es frei, notwendigerweise auch kontingent, weil unterlassbar sei, sieht sie eher im Missverständnis des Ich-will als Ich-kann, im zyklischen Zeitbegriff des Altertums und der zugehörigen Vorstellung des Kosmos verankert, als in einer Abwendung vom Willen. „Höchst überraschend ist aber die starke Neigung, den Willen als Fiktion oder als völlig überflüssige Hypothese abzutun, nach dem der jüdisch-christliche Glaubenssatz von einem göttlichen Anfang - >>im Anfang schuf Gott Himmel und Erde<< - zu einer dogmatischen Voraussetzung der Philosophie geworden war. Um so mehr, als dieser Glaube auch aussagte, der Mensch sei als einziges Geschöpf Gott zum

¹⁹⁵ Ebd., S. 12

¹⁹⁶ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 476, in: Arendt, VLGW, S.12

¹⁹⁷ Vgl. Kuberka, „Versuche, in der Welt zu Hause zu sein“, S. 81-86, 145-147

¹⁹⁸ Vgl. Arendt, VLGW

Bilde geschaffen und demnach mit einem entsprechenden Vermögen zum Beginnen begabt. Doch von allen christlichen Denkern zog anscheinend nur Augustinus die Konsequenz: >>[Initium] ut esset, creatus est homo<< (>>Auf daß ein Anfang sei, ward der Mensch geschaffen<<).¹⁹⁹ Statt die Gedankenlinie der christlichen Philosophie fortzuführen, in der mit dem zyklischen Zeitbegriff in der Erfahrung von Christi Auferstehung notwendig gebrochen und der Wille als eigenes existentielles Vermögen der Freiheit entdeckt und entfaltet wurde, denn „>>Christus ist *einmal* für unsere Sünden gestorben; und nachdem er von den Toten auferstanden ist, stirbt er nicht wieder<<²⁰⁰, sodass der Christ sich für den Jüngsten Tag bereithalten und vorbereiten muss, habe die neuzeitliche Philosophie den Willen nachdrücklich geleugnet. Dass der Wille als Gegenstand seinen historischen Ursprung in der Theologie, und nur uneigentlich in der Philosophie²⁰¹, habe, hält Arendt wohl nur für ein schwaches Argument gegen eine Beschäftigung damit. Aber auch die idealistische und nachidealistische Auffassung des Willens im Sinne hält sie für unzutreffend, vor allem in Form des Glaubens an den Fortschritt und der Gleichsetzung von Sein und Wollen, wie bei Schopenhauer, aber auch Schelling und Hegel. Während der Mensch in der Neuzeit zum Maß aller Dinge gekrönt wurde, die Verantwortung des freien Handelns ließ wohl noch manchen modernen Philosophen zurückschrecken; war, salopp, Existenzphilosophie doch nicht so ihre Sache? Hiervon, so Arendt, zeuge Kants Verlegenheit der „>>spekulativen Vernunft<< >>in der Frage über die Freiheit des Willens ... [nämlich des] Vermögen[s], eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen<< - im Unterschied zum Vermögen des Wählens zwischen zwei oder mehr gegebenen Gegenständen (dem *liberum arbitrium* im strengen Sinne).²⁰² Nietzsches Philosophie, die meist als die Philosophie des Willens schlechthin gelesen werde, wende sich allzu häufig gegen das Konzept eines freien Willens²⁰³, denn die „ewige Wiederkunft“ als Bejahung zu wollen, sei einerseits eine Art fatalistische Theodizee, vor allem aber eine Ablehnung des linearen Zeitbegriffs und ein Zurückgehen auf die antike zyklische Zeitvorstellung, behauptet Arendt. Selbst Jaspers und Heidegger hätten sich nicht voll auf das „wollende Ich“ eingelassen.

¹⁹⁹ Arendt, VLGW., S. 20, darin: Augustinus, „Der Gottesstaat“, Buch 12, Kap. 20

²⁰⁰ Ebd., S. 21, darin: Augustinus, „Der Gottesstaat“, Buch 12, Kap. 13

²⁰¹ Ebd., S. 22, Arendt bezieht sich auf den Artikel „will“, Encyclopaedia Britannica II. Aufl. von Henry H. Williams

²⁰² Ebd., S. 22F, darin: Kant, „Kritik der reinen Vernunft“ B 476

²⁰³ Ebd., S. 23

Die Abwertung oder Leugnung des Willens

Die Haupteinwände gegen den Willen in der nachmittelalterlichen Philosophie lauten nach Arendt, dass er ein Phantasieprodukt bzw. eine Täuschung aus der Struktur des Bewusstseins selbst sei. So glauben die Menschen für Spinoza „>>nur darum, sie wären frei, weil sie sich ihrer Handlungen bewußt, der Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, unkundig sind<<“²⁰⁴ Die Menschen wären demnach subjektiv frei, objektiv aber von der Notwendigkeit bestimmt. Offenbar schrecke ihn nicht, dass dann „schlechte“ Menschen, sogar „notwendig schlecht“ sein würden, so Arendt. Allerdings bestreite Spinoza, sowie auch Hobbes, der den Willen mit einem fließenden Fluss (der Ursachen) vergleicht, nicht die Existenz, sondern die Freiheit des Willens, die sich als Täuschung entpuppt. Eine treffende Bemerkung dazu mache zudem John Stuart Mill: „>>Unser *inneres* Bewußtsein sagt uns, daß wir ein Vermögen besitzen, von dem wir aber nach der gesamten äußeren Erfahrung der Menschheit nie Gebrauch machen<<“²⁰⁵ Die Formulierung jener Einwände geschieht jedoch von der Warte des „denkenden Ichs“, und dessen Existenz könnte doch ganz ähnlich bestritten werden, was nur Wittgenstein gewagt habe, gerade weil er das „wollende Ich“ als Träger der Ethik ansah, kritisiert Arendt.

Wie kommt es, dass „die sogenannten Voluntaristen ... wie Hobbes, <die> völlig von der Macht des Willens überzeugt waren ... so leicht dazu übergehen konnten, seine Existenz überhaupt zu bezweifeln?“²⁰⁶ Es sei das Problem der Freiheit, dass jede Handlung auch genauso gut hätte unterlassen werden können, wodurch der Willen selbst das „Gesetz“ des Denkens, sich nicht zur widersprechen, durchstoße und auch natürlich die Idee der göttlichen Vorsehung. Sich Schopenhauers Paradox, dass „>>der Mensch allezeit nur tut, was er will, und es doch notwendig tut<<“²⁰⁷, anzuschließen scheint Arendt keine Option zu sein. Sie stellt jedoch fest, dass die Freiheit des Willens, sowie die Kontingenz des Handelns vor der Neuzeit in Form des „bios theōrētikos“ oder der „vita contemplativa“ der Klöster und mittelalterlichen Universitäten, aber auch im trostreichen Gedanken der göttlichen Vorsehung, verbunden mit der Erwartung eines Lebens nach dem Tode, so eingerahmt war, dass ihr eigentlicher Abgrund sich erst mit

²⁰⁴ Ebd., S. 26, darin: Spinoza, „Ethik“, Teil 3, Satz 2, Anm.

²⁰⁵ Ebd., S. 27, darin: J.S. Mill, „An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy“ (1867), Kap. 26, zit. Nach „Free Will“, hrsg. v. Sidney Morgenbesser u. James Walsh, Englewood Cliffs, 1962, S. 59, Hervorh. Arendt

²⁰⁶ Ebd., S. 27F

²⁰⁷ Ebd., S. 30, darin: A. Schopenhauer, „Die beiden Grundprobleme der Ethik, I: Über die Freiheit des menschlichen Willens“, S. 30, Abschn. 5, vorl. Abs., Originalausg. S. 98

der „fortschreitenden Säkularisierung oder vielmehr Entchristlichung der modernen Welt <öffnete>, die ja mit so einer völlig neuen Betonung der Zukunft und des Fortschritts, als von weder Notwendigem noch Ewigem, verbunden war, <was> den Denkenden radikaler und unerbittlicher denn je zuvor mit der Kontingenz alles Menschlichen²⁰⁸ konfrontieren würde. Und dieses alte Problem, so Arendt gegen Hegel, „fand eine Scheinlösung in der *Geschichtsphilosophie* des 19. Jahrhunderts, deren größter Vertreter eine kunstvolle Theorie entwickelte, nach der Vernunft und Sinn im Ablauf des Weltgeschehens verborgen waren und den Willen der einzelnen bei all seiner Kontingenz auf ein letzte Ziel hinlenkten, die ihnen nie vorgeschwebt hatte. War diese Geschichte einmal abgeschlossen ..., so konnte der Philosoph im Rückblick durch die bloße Anstrengung des denkenden Ichs den Sinn und die Notwendigkeit der sich entfaltenden Bewegung verinnerlichen und er-innern, so daß er sich wiederum in der Sphäre dessen befand, was ist und nicht nicht sein kann. ... an Ende fällt der Denkvorgang wieder mit dem eigentlichen Sein zusammen: das Denken hat die Wirklichkeit vom Zufälligen gereinigt.“²⁰⁹

Das Problem des Neuen

Ganz offensichtlich bereitet ein Wille als Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) aus gegebenen Alternativen den Philosophen weniger Probleme als derjenige, der sich als Organ für die Zukunft herausstellt und als die Möglichkeit etwas neues zu beginnen. „Hochproblematisch ist <aber> der Begriff eines *absoluten* Anfangs“, >>da nämlich eine sukzessive Reihe in der Welt nur einen komparativen Anfang haben kann, indem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht<<, und das gilt natürlich auch für die Person des Denkenden, der ja stets auch eine Erscheinung unter Erscheinungen ist, wie sehr er sich auch von diesen im Geiste losgelöst haben mag. Zweifellos geht die ganze Hypothese eines absoluten Anfangs auf die biblische Lehre von der Schöpfung zurück, während es nach den östlichen Theorien der >>Emanation<< vorher schon Kräfte gab, die sich zu einer Welt entwickelten und entfalteten. Doch jene Lehre ist in unserem Zusammenhang nur dann ein hinreichender Grund, wenn man hinzunimmt, daß Gott aus dem Nichts geschaffen habe, und davon weiß das Alte Testament nichts; es ist ein Zusatz späterer Spekulationen²¹⁰, versucht Arendt das Misstrauen gegenüber

²⁰⁸ Ebd., S. 31

²⁰⁹ Ebd., S. 31

²¹⁰ Ebd., S. 32, darin: Hans Jonas, „Jewish and Christian Elements in Philosophy“, in: „Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man“, Englewood Cliffs, 1974

dem Willens zu spezifizieren. Eine Versöhnung mit dem Zeitkontinuum könne jedoch dadurch zustande kommen, dass jede kontingente Handlung in der Rückschau ihre Zufälligkeit hinter sich lasse und notwendiger Teil der Wirklichkeit geworden sei²¹¹, ja in einer Geschichte fassbar werde. Zugleich erscheint von der hier eingenommenen Position des „wollenden Ichs“ gerade die Notwendigkeit als Täuschung des Bewusstseins, das sich nach-denkend die getane Handlung vergegenwärtigt. Die philosophische Abneigung gegen die Kontingenz, das Partikulare und den Willen, entspringe, wie Bergson richtig erkannt habe, dem Unvermögen „>>das völlig Neue und Unvorhersehbare<<“²¹², und damit das Böse, zu denken, und so scheine stattdessen immer der Determinist irgendwie recht zu behalten. Der freie Wille decke sich weder mit dem Kausalgesetz, noch mit unserer Erfahrung, wo wir nur äußerst selten tatsächlich Kantisch „eine neue Reihe“ beginnen.

Das Problem des Bösen

„Was verleiht dem cogito me cogitare seinen Vorrang vor dem volo me velle – selbst bei dem >>Voluntaristen<< Descartes? *Könnte es so sein, daß den professionellen Denkern, die ihre Spekulationen auf die Erfahrung des denkenden Ichs aufbauen, die Freiheit weniger >>paßte<< als die Notwendigkeit?*“²¹³, fragt Arendt weiter. Dieser Verdacht verstärkte sich, wenn man sich vor Augen hält, wie eng alle Theorien des freien Willens mit dem Problem des Bösen zusammenhängen. Auch Augustinus beginne seine Abhandlung >>De libero arbitrio voluntatis<< (>>Über die Entscheidungsfreiheit des Willens<<) mit der Frage >>Sag mir, bitte, ob Gott nicht die Ursache des Übels ist? <<“²¹⁴, wie sie bereits in ihrer Komplexität zuerst von Paulus (im Römerbrief) gestellt und dann zur Frage nach der Ursache des Bösen verallgemeinert worden sei, „mit vielen Variationen bezüglich der Existenz des von einer widrigen Natur verursachten physischen Übels wie auch der willentlichen Bosheit des Menschen.“²¹⁵ Die Antworten darauf jedoch seien so ziemlich alle enttäuschend, so Arendt.

Eine „Theorie“ des Willens?

Da die geistigen Tätigkeiten Denken und Wollen offenbar grundlegend konkurrieren

²¹¹ Vgl. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934, dt. „Denken und schöpferisches Werden“, Meisenheim, 1948, S. 22 (S. 15), dt. S. 32, in: Arendt, VLGW, S. 34F

²¹² Ebd., 16f, (S. 10), vgl. dt. S. 29F, in: Arendt, VLGW, S. 34F

²¹³ Arendt, VLGW, S. 36

²¹⁴ Ebd., S. 36, darin: Augustinus, „De libero arbitrio voluntatis“, Buch 1, erster Satz

²¹⁵ Ebd., S. 36

müsse man die Charakteristika, die sie zu Gegnern werden lässt, hervorheben, denn eine „Theorie“ des Willens zu entwerfen, die üblicherweise vom „denkenden Ich“ aus formuliert werden müsste, sei ja bisher wohl gescheitert. Den Antagonismus zwischen Denken und Wollen beschreibt Arendt daher als eine unauflösbare Disharmonie in der „Tonalität“ bzw. Stimmung der Geistestätigkeiten. Die Zukunftsausrichtung des Willens sei gepaart mit angespannter Erwartung und diese schwanke zwischen Furcht und Hoffnung hinsichtlich des Gelingens der Pläne des Willens. Das Denken hingegen beschäftige sich in fortdauernder Gegenwart mit abwesenden Gegenständen und biete ein Bild des heiter-ruhigen Gesprächs mit sich selbst. Die Ungewissheit des Willens scheint kaum zu ertragen, und sofern man wählen dürfte, entschieden sich wohl die meisten für das angenehmer erscheinende Denken oder zumindest für den Fatalismus, der uns von der Verantwortung des freien Handelns, d.h. der Verwirklichung unserer Pläne zu entbinden verspricht, und den dem Willen so einzigartigen Ausgriff in die Zukunft stoppt. „Nicht die Zukunft als solche, sondern die Zukunft als *Plan* des Willens negiert das Gegebene. ... Jeder Willensakt ist zwar eine geistige Tätigkeit, aber er bezieht sich auf die Welt der Erscheinungen, in der der Plan verwirklicht werden soll: im lebhaften Gegensatz zum Denken geschieht kein Willensakt je um seiner selbst willen oder findet seine Erfüllung in dem Akt als solchem. Jeder Willensakt betrifft nicht nur Einzeldinge, sondern ... hat sein eigenes Ende vor sich, wenn das Etwas-Wollen in das Es-tun übergegangen ist.“²¹⁶ Seine Sorge, dass er „immer etwas *tun* will“²¹⁷ und damit implizit das Denken, das eben „nichts tut“, lasse den Willen das Denken verachten. Umgekehrt werde allweil die Süße des Denkens gepriesen, nicht jedoch die des Wollens, bedauert Arendt. Die Fähigkeit des Willens das Noch-nicht zu vergegenwärtigen steht somit der Fähigkeit des Denkens, nämlich zu Erinnern, diametral entgegen.

Die Erinnerung befasse sich mit Dingen, die nicht mehr zu ändern sind, und der Wille entspreche dem Ansatz zur (Ver-)Änderung: er blickt nach vorn auf das was in unserer Macht steht, auch wenn es keine Erfolgsgarantie gibt. In seiner Nähe zum Handeln erscheint der Wille geradezu explosiv, ja existentiell explosiv, denn sofern ich ein Wesen bin, das erscheint, bestimmen meine Handlungen das Bild von mir und enthüllen normalerweise meine Absicht, deren als Willensakt jedoch nach Arendt mit der Handlung zu Ende gegangen ist.

²¹⁶ Ebd., S. 39

²¹⁷ Ebd., S. 39

Hegels (Schein-)Lösung oder Die Geschichtsphilosophie

Obwohl Arendt nie mit der Kritik an Hegel spart, erkennt sie ihm zu, den Gegensatz von „denkendem“ und „wollendem Ich“ einleuchtend beschrieben zu haben. Seine Betonung des Vorrangs der Zukunft vor Vergangenheit, d.h. sein Vertrauen in den Fortschritt, innerhalb des Konzepts der Geschichtsphilosophie als erinnernder Wieder-holung des Geschehens durch das „denkende Ich“ (als Geist), d.h. die „Anstrengung des Begriffs“, scheint eine Versöhnung von Geist und Welt, sowie Denken und Wollen zu ermöglichen. Trotzdem repräsentiere er eine weitere Version des Triumphs des „denkenden Ichs“, da der Geist sich die Geschichte zwar reflexiv aneigne, aber sie nur noch unter dem Aspekt des „Ganzen“ oder „Allgemeinen“ betrachte. Das scheinbare Primat des Pläneschmiedens, d.h. des Wollens, bei Hegel erfahre eine Verwandlung in die denkende Antizipation der Zukunft als Vergangenheit, da von der Wirkung des „Weltgeistes“ als „Form“ des absoluten Geistes ausgegangen werde, die ein festes Ziel und Ende, nämlich die Rückkehr zu sich selbst, vor sich hat. Die Position für den Rückblick sei daher eine gleichermaßen absehbare, doch für uns unabsehbare. Es ist nicht die spekulative Form, die Arendt daran kritisiert, sondern die Gleichgültigkeit mit der die Geschichte als „Schlachtbank“ hingenommen wird bis und damit jener „Weltgeist“ zu sich kommen kann. Denn die „Macht der Negation“ berge eine zerstörerische Kraft, die ebenso zur Vernichtung, statt zum Fortschritt führen könne, man müsse nur Hegels Voraussetzung, dass die Bewegung der Weltgeschichte beim Sein beginne, das sich ins Nichtsein und daher ins Werden entäußere²¹⁸, ändern.

Allerdings liefere schon Blaise Pascal eine angemessene Zusammenfassung dessen, da er nicht nur den Fortschritt annehme, sondern es für das Vorrecht des Menschen halte, „>>daß nicht nur jedes menschliche Wesen täglich neue Erkenntnisse gewinnen kann, sondern alle Menschen zusammen ständig Fortschritte machen, während die Welt älter wird ...so daß die ganz Aufeinanderfolge von Menschen durch die Jahrhunderte hindurch *als ein und derselbe Mensch zu betrachten ist, der immerdar lebt* und beständig lernt.<<<²¹⁹ Diese Personifizierung der Menschengenerationen in „den Menschen“, als einem überhistorischen Subjekt, nehme die fragwürdige idealistische Annahme eines „von der Menschheit gehegten Plan<es> ... hinter dem Rücken der

²¹⁸ Ebd., S. 52F, vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik, I.I.I.C.2, Werke, Jubiläumsausg. (H. Glockner), Bd. 4, S. 89, 91, 78 (in I.I.I.C.I Anm. I; ebd., 1. Vorabschn. Buch I: „Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?“)

²¹⁹ Pascal, „Préface pour le Traité du vide, Pléiade, S. 310, in: Arendt, VLGW, S. 145, Hervorhebung H. Arendt

wirklichen Menschen²²⁰, wie sie nicht nur der deutsche Idealismus in Hegels „List der Vernunft“, sondern auch Kant als „List der Natur“, Adam Smith und Marx in ihre Systeme übernommen hätten²²¹, vorweg. Und die Französische Revolution habe diesen Optimismus gar in die Philosophie verpflanzt, die Klage über das Dasein in der Welt überließ man nun den Historikern²²², bemerkt Arendt und ihr ätzender Ton scheint unüberhörbar.

Proairesis oder Wahlfreiheit

Zur eigentlichen Darstellung des Willens kommt Arendt im zweiten Teil des „Wollens“, den sie mit „Die Entdeckung des inneren Menschen“ übertitelt. Als Vorgänger des Willens stellt sie die aristotelische „proairesis“ vor. Ausgangspunkt von Aristoteles sei, dass, gegen Platon, die Vernunft nichts in Bewegung setze. So gebe sie zwar Befehle (keleuei), wie sie weiß, was man tun und was man lassen sollte, doch ... <Aristoteles> bestreitet, daß diese Befehle auf jeden Fall befolgt werden.²²³ So schlingert in diesem Konzept der haltlose Mensch zwischen seinen Begierden hin und her, obwohl er im Namen der Vernunft, die zumindest grundlegend als „zwingend“ angenommen werde, widerstehen könnte, und so würden sich auch die Begierden als nicht „zwingend“ herausstellen – im Übrigen ein erstes Anzeichen für Kants Unterscheidung zwischen Wille und Neigung, so Arendt. Bei Aristoteles behalte die Begierde aber eine gewisse Bewegungsmacht und die (praktische) Vernunft – nous praktikos – erörtere hier die Wege und Mittel zum Erlangen des (kontingenten) Begehrten, sofern jenes nicht direkt vorhanden ist und die Begierde – griech. orexis, lat. appetitus – unmittelbar befriedigt werden kann. Für eine systematische Handlungstheorie habe jene Beziehung zwischen Vernunft und Begierde allerdings schon für Aristoteles nicht zugereicht, so Arendt, denn hier gehe es offenbar um Verhalten bzw. Fehlverhalten des Haltlosen, nicht ums Handeln, dem Gegenstand der, auch der Aristotelischen, Ethik, das dort in der Gestalt der „phronēsis“ über eigene Rationalität verfügt, seinen Zweck an sich selbst hat und daher als gelungene Handlung – eupraxia – zu den Tugenden – aretai – gehört. Über die Frage nach dem Wie des Handelns komme Aristoteles zu einem neuen Konzept, der „proairesis“, nämlich „der wohlüberlegten Vorausplanung <dessen> das Handeln in dem Sinne, wie der Mensch erscheinen möchte, bedarf“²²⁴, die eine Vorzugswahl aus

²²⁰ Arendt, VLGW, S. 145f

²²¹ Ebd., S. 146

²²² Ebd., S. 146

²²³ Ebd., S. 56

²²⁴ Ebd., S. 59

mehreren Möglichkeiten benennt und an der sowohl Vernunft als auch Begierden beteiligt sind. Das Wählenkönnen vermittelt quasi die frühere Dichotomie Vernunft – Begierde; ihm als bewusstem Vorzug stehe nun wiederum „pathos“, das Getriebensein von Leidenschaft, gegenüber. Zweck jeden Handelns bleibe dabei ohne Ausnahme „eudaimonia“, das Glück als „gutes Leben“. Ohne „proairesis“ könnte der Widerspruch zwischen Vernunft und Begierde nur mittels Gewalt „gelöst“ werden, wie es in dem nicht nur bei Platon beschriebenen, sondern auch im deutschen Sprachgebrauch verankerten Akt des „Sich-Beherrschens“ geschieht. - Eichmann hat also, hält man sich an diese Konzeption und nimmt man dessen gebetsmühlenartige Berufung auf Befehle ernst, nicht mal die Wahl getroffen sich selbst zu beherrschen, sondern sich jener gar nicht gestellt und die nötige willenshafte Gewalt zur Steuerung seiner Handlungen von außerhalb erhalten und verinnerlicht. - Der Freiraum zu wählen sei hier allerdings noch ziemlich eng, bemerkt Arendt, da er sich nur mit der Wahl des Mittels aus einer vorgegebenen Auswahl für einen vorgegebenen, eigentlich transzendenten Zweck beschäftigt. Trotzdem zeige sich bereits am aristotelischen Vorläufer des Willens der scheidungsrichterliche Charakter, wie er auch das mittelalterliche „liberum arbitrium“, die lateinische Entsprechung zu „proairesis“, präge, was ebenfalls „weder spontan noch autonom“²²⁵ sei, also nichts Neues anfangen und nicht als eigenständiges geistiges Vermögen aufgefasst werde. In Spuren finde sich diese Konzeption noch in Kants „gutem Willen“, wie er zu Beginn dieses Kapitels angesprochen wurde, und der scheint eher dem aristotelischen „nous praktikos“ gleichzukommen, wenn „er seine Verbindlichkeit aus dem Zwang, den evidente Wahrheit oder logisches Denken auf den Geist ausüben, bezieht“²²⁶, als sich an der Kantischen Idee von Autonomie und damit von Freiheit zu orientieren, kritisiert sie. Das „Du sollst“ und das „Ich kann“ stimmen hier offenbar (noch) überein.

Paulus' Entdeckung des Willens oder Ich will das Gute, tue aber das Böse

Anders stelle sich die Situation bei Paulus, exemplarisch im Römerbrief, dar, denn gerade diese Übereinstimmung sei fraglich geworden, womit Arendt zur „tatsächlichen“ Entdeckung des Willens über geht. Dabei benutzte sie, so Herausgeberin Mary McCarthy im Nachwort zu „Das Wollen“, die Revidierte Standard-Version der Bibel, zum Teil aber auch die King-James-Ausgabe.²²⁷ Als „erste und grundlegende Antwort

²²⁵ Ebd., S. 61

²²⁶ Ebd., S. 61f

²²⁷ Ebd., S. 239 (Nachwort v. Hrsg. M. McCarthy)

auf die <Arendts Leit-> Frage ... - welche Erfahrungen den Menschen vor Augen führen, daß sie zu Willensakten fähig seien -“ kennzeichnet sie diese Erfahrungen gleich zu Anfang als „ursprünglich jüdisch“, jedoch ohne darauf näher einzugehen, und als „keine politischen“ und daher als solche, die „nichts mit der Welt zu tun hatten, weder mit der Welt der Erscheinungen und der Stellung des Menschen in ihr noch mit dem Reich der menschlichen Angelegenheiten, dessen Existenz auf Taten und Handlungen beruht; sondern daß sie völlig im Inneren des Menschen lagen. <Sie fährt fort:> Die Erfahrungen, die für den Willen von Bedeutungen sind, haben die Menschen nicht nur mit, sondern auch *in* sich selbst.“²²⁸ Wieder geht es um ein geistiges Zwei-in-Einem, nur sind es diesmal „ständige Kampfhähne. Gerade dann, wenn er <Paulus> >>will das Gute (to kalon) tun<<, findet er, daß ihm >>das Böse anhangt<< (7,21), >>denn ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt: >Laß dich nicht gelüsten!< Da nahm aber die Sünde Ursache am Gebot und erregte in mir allerlei Lust; denn ohne das Gesetz war die Sünde tot<< (7,7-8).“²²⁹ So zeigt sich das göttliche Gebot erstmals zwiespältig, wenn es gleichzeitig die Sünde verbietet und sie als solche identifiziert, also damit gewisse Begehrlichkeiten, Sünden, überhaupt erst hervorruft. „Das Ergebnis: >>Ich weiß nicht, was ich tue. [>>ich bin mir selbst zur Frage geworden.<<] Denn ich tue nicht, was ich will; sondern was ich hasse, das tue ich<< (7,15).“²³⁰ Eine Lösung dessen bestünde für Paulus nur in der göttlichen Spende offensichtlich „unverdienter“ Gnade, denn weder ein fromm-gesetzestreu, noch ein sündiges Leben können diese Ambivalenz aufheben. Pure Gerechtigkeit steht nach diesem Konzept außerhalb des menschlichen Einflussbereichs – im Galaterbrief spricht Paulus gar davon, dass, wenn Menschen so gerecht sein könnten wie es das Gesetz Gottes verlangt, „>>Christus vergeblich gestorben ist<<(Galater 2,21).“²³¹

Der andere wichtige Aspekt an Paulus' Entdeckung des Willens äußert sich nach Arendt darin, dass sich in Paulus ein historischer Wendepunkt manifestiere, der die Abtrennung von der Antike kennzeichne und das (spät-)römische Reich zu einer eigenen Epoche mache: „die Sorge um das ewige Leben“²³² weswegen Paulus als „Gründer der christlichen Religion“²³³ angesehen werden müsse, offenbar anders als Jesus selbst. Hierbei ist anzumerken, dass sich Arendt, die, wie bereits gesagt, in Marburg bei Rudolf

²²⁸ Ebd., S. 62

²²⁹ Ebd., S. 63

²³⁰ Ebd., S. 63

²³¹ Ebd., S. 63

²³² Ebd., S. 64

²³³ Ebd., S. 64

Bultmann evangelische Theologie studiert hat, offenbar an Bultmanns Theorien zum historischen Jesus wie zum „Kerygma“ Jesus Christus, zum Verhältnis von Jesuanischer und Paulinischer „Religion“ und Predigt, wobei Bultmann Jesus als Person, d.h. als Rabbiner und Lehrer, Prophet und „Kritiker“, eindeutig dem Judentum zurechnet, sowie zum historischen wie theologischen Verhältnis von Judentum, Urchristentum und Christentum, orientiert. Bultmann fand über die Existenzphilosophie Heideggers zur dialektischen und Existential- Theologie und vertrat, höchst umstritten, die Forderung nach einer vollständigen Entmythologisierung des Neuen Testaments.²³⁴ Eine weitere Quelle, die Arendts Jesus-Rezeption prägt, nennt Young-ah Gottlieb, nämlich die „explosive tradition of German-Jewish scholarship that begins with Abraham Geiger and finds perhaps its greatest exemplar in the figure of Martin Buber who, early in his career, welcomes Jesus as a "great brother." ... Arendt likewise resumes the short-lived tradition of German-Jewish scholarship ... inspired by the depiction of the radical eschatological experience of primitive Christianity in Franz Overbeck's works and often incited by the young Heidegger...“²³⁵ Jaspers Deutung Jesu als „maßgebender Mensch“²³⁶ gehört ebenfalls in diesem Kontext.

Paulus habe, so Arendt, nicht nur „den Heiden“ das Evangelium, sondern „>>die Auferstehung der Toten<<“²³⁷ gepredigt, und damit den Schwerpunkt „nicht <auf> Jesus von Nazareth mit seiner Lehre und seinen Taten ..., sondern <auf> Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen“²³⁸ gesetzt – die „neue Lehre, die <<den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit>> wurde (I. Kor. 1,23).“²³⁹ Die individuelle Auferstehung sei weder im Judentum, noch im antik-griechischen Kult denkbar gewesen, da man im ersten Fall „die Unsterblichkeit nur für das ganze Volk als notwendig“²⁴⁰ empfunden und im zweiten „nur nach *einer* Unsterblichkeit, der Unvergessenheit des großen Namens und der großen Tat und somit der Institutionen – der polis oder civitas –, die ein ungebrochenes Gedächtnis gewährleisten konnte“²⁴¹ gestrebt habe. Die damaligen neuen religiösen („messianischen“) Bewegungen, allen voran das Christentum, hingegen artikulierten „die gemeinsame Erfahrung einer

²³⁴ Vgl. Rudolf Bultmann, „Jesus“ und „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“

²³⁵ Young-ah Gottlieb, „Regions of sorrow“, S. 154

²³⁶ Jaspers, „Jesus“ in: „Die maßgebenden Menschen“ in: „Die großen Philosophen“, S. 186FF

²³⁷ Apostelgeschichte 24,21, in: Arendt, VLGW, S. 64

²³⁸ Arendt, VLGW, S. 64

²³⁹ Ebd., S. 64

²⁴⁰ Ebd., S. 64

²⁴¹ Ebd., S. 64

absteigenden, womöglich sterbenden Welt.“²⁴² Darauf entgegnete „die >>frohe Botschaft<< des Christentums ... mit ihren eschatologischen Seiten ganz klar: Ihr, die ihr glaubtet, die Menschen stürben, aber die Welt sei ewig, braucht nur umzukehren zu dem Glauben, daß die Welt endet, ihr selbst aber das ewige Leben haben werdet. Dann freilich gewinnt die Frage der >>Gerechtigkeit<<, nämlich, ob man dieses ewigen Lebens würdig ist, eine völlig neue, persönliche Bedeutung“²⁴³, fährt Arendt fort. Diese neuartige Frage werde auch in den Evangelien gestellt, die ja im letzten Drittel des 1. Jh.s unserer Zeitrechnung entstanden sind. Allerdings antworte darin Jesus selbst auf die Frage, wie man das ewige Leben erlangen könne, immer nur mit dem Verweis auf das Gesetz, das zu erfüllen sei. Dessen Erfüllung jedoch und zwar in der von ihm gepredigten „Jesuanischen“ Radikalisierung, dass man zusätzlich zum Gehorsam gegenüber der Thora allen Besitz abzugeben habe, nicht nur den Nächsten, sondern „seinen Feind lieben“, bei körperlicher Misshandlung „die andere Wange hinhalten“, dem Dieb des Mantels auch den Rock „nicht wehren“ solle, bis hin zum Übergang vom negativ formulierten Vermeidungsgebot „Was Du nicht willst, dass man dir tu, das füg auch keinem andern zu“ zum positiven Liebesgebot „>>Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, also tut ihnen gleich auch ihr<< (Lk 6,27-31) – gewiß die radikalste mögliche Form des >>Liebe deinen Nächsten *wie dich selbst*<<“²⁴⁴, stellte das (heilsuchende) Individuum vor eine schier unmögliche Aufgabe, die, wie eben Paulus es bemerkt und beschrieben habe, die „menschliche Kraft überstieg: sie führte zu einem Ich-will-aber-kann-nicht.“²⁴⁵ (Diese Schwierigkeit äußerte Jesus offenbar nicht.) Wesentlich hieran ist für Arendt aber, dass durch jene Radikalisierung des jüdischen Gesetzes das „innere Leben“ erstmals zum Maßstab ethischen Handelns erhoben wurde. Dies sei allerdings noch nicht in der Form geschehen wie sie bei Meister Eckhart entwickelt wurde, wo allein „der Wille zum <ethisch richtigen> Handeln genüge, um >>das ewige Leben zu erwerben<<“²⁴⁶, weil dies vor Gott wirklichem Handeln gleichkomme, sondern so wie es erstens an „Jesu Predigt gegen die Scheinheiligkeit der Pharisäer, und <an> seiner Skepsis gegenüber der <äußeren> Erscheinung“²⁴⁷ klar werde, sowie zweitens an seinen Äußerungen zum Guten bzw. zum Gutes-Tun, was nach Jesus unbedingt absoluter Verborgenheit angehören muss, auch verborgen vor dem

²⁴² Ebd., S. 64

²⁴³ Ebd., S. 64

²⁴⁴ Ebd., S. 65

²⁴⁵ Ebd., S. 65

²⁴⁶ Ebd., S. 65

²⁴⁷ Ebd., S. 64

diese Werke Vollziehenden, so im berühmten Ausspruch „>>Laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte tut<< (Mt 6,3), das heißt ... bemühe dich nicht, gut zu sein – >>Niemand ist gut, denn der einige Gott.<< (Lk 18,19)“²⁴⁸ Das Dilemma des Paulus entstand also wohl erst mit der Verkündigung des ewigen Lebens und der Auferstehung, weil dies als durch einen guten, also fromm-gesetzestreuem Lebenswandel inklusive innerer Überzeugung davon bedingt gedacht wurde. Der Übergang von Jesus zu Paulus stelle also eine weitere epochentypische Schwerpunktverlagerung dar, nämlich „vom Tun zum Glauben, vom äußeren Menschen, der in einer Welt der Erscheinungen lebt ... auf eine Innerlichkeit, die sich definitionsgemäß nie eindeutig zeigt und nur von einem Gott geprüft werden kann, der ebenfalls nie eindeutig erscheint. Die Wege dieses Gottes sind verborgen“²⁴⁹ und offenbar unergründlich, wie es Paulus, der hellenistische Missionar, bei seinen Begegnungen mit den Heiden bemerken muss, denn manche von ihnen achteten das (jüdische) Gesetz ohne es zu kennen bzw. interessierten sich nicht für bestimmte als sündig gekennzeichnete Objekte und Akte, „>>Israel aber hat dem Gesetz der Gerechtigkeit nachgetrachtet, und hat das Gesetz der Gerechtigkeit niemals erreicht<< (Röm 9,30-31).“²⁵⁰ Von eben dieser Unerfüllbarkeit, „daß der Wille zu seiner <des Gesetzes> Erfüllung einen anderen Willen wachrufe, den Willen zur Sünde, und daß der eine Wille nie ohne den anderen sei“²⁵¹ handele der Römerbrief, so Arendt, auch wenn Paulus noch nicht von zwei Willen spreche, sondern von „zwei Gesetzen“, dem des Geistes und dem des Fleisches. Beide fordern offenbar Gehorsam und ein „Ich-will“ auf ihr „Du-sollst“, wobei das neue Gesetz fordere – hier macht Arendt einen interpretatorischen Shift und meint nun nicht mehr das Gegensatzpaar Geist-Fleisch, sondern das traditionelle jüdische Gesetz, das sagt, was man tun soll, gegenüber dem neuen jesuanischen und von Paulus gelehrteten Gesetz – „Du sollst *wollen*“²⁵², was nichts anderes als die Entdeckung des Willens „aufgrund der Erfahrung eines Imperativs, der freiwillige Unterwerfung forderte,“²⁵³ sei. Dies erschließe eine geradezu „wunderbare“ Freiheit, nämlich unabhängig von äußeren Umständen oder Notwendigkeiten ja oder nein sagen zu können, und dies gerade in einem existentiellen Sinne – man denke an Kierkegaards „Entweder – Oder“ und, erneut, an Bultmanns existentialtheologische Deutung der Lehre Jesu, sowie der Paulinischen Theologie, als Entscheidung zwischen

²⁴⁸ Ebd., S. 65

²⁴⁹ Ebd., S. 66

²⁵⁰ Ebd., S. 66

²⁵¹ Ebd., S. 66

²⁵² Ebd., S. 66

²⁵³ Ebd., S. 66

Leben und Tod, zwischen göttlichem Gesetz und Sünde, zwischen der Bejahung und dem Vollzug von Gottes „Anspruch“ auf den Menschen gegenüber seiner Verneinung als einem ganz offensichtlich bösen Bekenntnis zur Gottferne.²⁵⁴ – Im Falle der Mitläufer im Nationalsozialismus scheint diese Freiheit Nein sagen zu können entweder nicht genutzt, oder gar nach dem Untergang des Dritten Reichs als (besonders perfide) Ausrede benutzt worden zu sein, um sein inner(-lich-)es Dagegen-gewesen-Sein zu behaupten, obwohl man keine Taten von Widerstand und Hilfe für Verfolgte, die egal nach welcher menschenwürdiger Ethik geboten gewesen wären, nachweisen kann. Das eine wie das andere ist moralisch böse und existenzphilosophisch wohl Beispiel gescheiterter oder gar vermiedener Existenz, ohne dass Arendt dies als mildernde Umstände hat gelten lassen: siehe („Eichmann (in Jerusalem“ - Epilog²⁵⁵). – Trotz seiner intrinsischen „Freiheit“ enthülle sich dieses „neue“ Vermögen, das Wollen, als äußerst paradox, hebt Arendt hervor, denn es erzeuge erstens zugleich Wille(-nsfreiheit) und Gegen-Wille, „theologisch gesprochen ... Gehorsam und Ungehorsam“²⁵⁶, zweitens würde es ohne jene Möglichkeit Nein sagen zu können gar nicht existieren und drittens wäre es ohne jenen Gegen-Willen gegen das göttliche Gebot des „Du sollst“, das sich ja an den Willen (und damit an den Gegen-Willen) wendet, sogar überflüssig: Denn „würde nicht, mit Paulus zu reden, >>die Sünde in mir wohnen<< (Röm 7,20), so brauchte ich überhaupt keinen Willen.“²⁵⁷ Der Wille ist also radikal reflexiv bzw. dialektisch: einerseits artikuliere er eine natürliche Neigung zur Freiheit, indem er sich nur an sich selbst wende, denn „wenn das Gebot sagt: du sollst, so antwortet der Wille: du sollst wollen, was das Gebot sagt – und nicht gedankenlos Befehle ausführen. Im diesem Augenblick beginnt der innere Kampf, denn der wachgerufene Gegenwille hat gleiche Befehlsgewalt.“²⁵⁸ Der so ganz nebenbei erfolgende Hinweis, dass man wollen solle, nicht gedankenlos Befehle ausführen, bezieht sich sicher auf die von Arendt angenommene Weigerung Eichmanns zu denken. Er kann aber auch indirekt als ihre Position, dass Eichmann trotzdem für seine gedankenlosen, wie „fremdgesteuerten“ Taten juristisch verurteilt werden muss, stärkend gelesen werden, weil offenbar in jedem noch so absolut befehlenden und möglicherweise von gewaltsamem Zwang begleiteten Ansprechen von jemandem, hier also Eichmann, eine Hinwendung an den Willen

²⁵⁴ Vgl. Kierkegaard, „2. Teil, III. Ultimatum; Das Erbauliche, daß wir gegen Gott immer unrecht haben“, in: ders. „Entweder-Oder“; vgl. auch Tödt, „Rudolf Bultmanns Ethik der Existentialtheologie“

²⁵⁵ Arendt, „Eichmann in Jerusalem“, a, S. 301ff

²⁵⁶ Arendt, VLGW, S. 67

²⁵⁷ Ebd., S. 67

²⁵⁸ Ebd., S. 67

vorhanden ist, und damit an den Gegen-Willen, der Nein zum Befohlenen, dem Massenmord, sagen kann, sagt oder hier sogar sagen muss. Andererseits gebe es, so Arendt, nur ein mögliches Ende des Kampfes von Wille und Gegen-Wille, nämlich in Form des Handelns²⁵⁹, sonst bleibe der Wille in sich gespalten und damit hilflos seiner eigenen Widersprüchlichkeit ausgeliefert – wodurch seine gerade gewonnene Freiheit wieder aufgehoben scheint. Die Handlung entspreche somit einer „Versöhnung“: in ihr werde der Wille bzw. der Wollende wieder eins bzw. Einer – ganz anders beim Denken, wo „eine >>Versöhnung<< ... dem Denken überhaupt ein Ende setzen“²⁶⁰ würde. Allerdings bleibt Arendt hier dem Leser etwas schuldig, nämlich, dass ein tatsächlich „versöhnender“ Charakterzug des Handelns eigentlich nur in der ethisch gerechtfertigten Handlung erkannt werden kann. Dieses Auslassen geschieht wohl, weil zum einen genau eine solche Handlung im Paulinischen Entwurf (und dies mittelbar durch das Gesetz selbst) gefordert wird und zum anderen, weil Arendt sich an dieser Stelle mit den Geboten der jüdisch-christlichen Ethik beschäftigt, die sie selbst augenscheinlich nicht orthodox geglaubt und praktiziert, aber wohl insgesamt als sinnvoll oder gar „richtig“ angesehen hat. Umgekehrt gedacht könnte sonst auch eine böse Handlung den Konflikt von Wille und Gegen-Wille auflösen oder „versöhnen“, wenn auch in einer unseren Gerechtigkeitsvorstellungen widerstrebenden Art und Weise, denn es ist nicht gesagt, dass man Wille und Gegen-Wille in der klassischen Geist-Fleisch- oder gar Gut-Böse-Dichotomie sehen muss, was immer schon eine („unsere“) mindestens vage Vorstellung vom Guten und Bösen einschließt. Doch auch bei Paulus, fährt Arendt fort, werde, obwohl dieser eine Lösung jenes Konflikts nur in der göttlichen Gnade sehe, durch das Geschenk der Gnade nicht wie eine Wunder der Gegenwille einfach ausgelöscht. Denn göttliche Gnade liegt offensichtlich nicht mehr in der Sphäre menschlicher Willensakte: um sie kann man sich erstens nicht bemühen und zweitens unterliegt auch sie folgender Dialektik (wie schon das göttliche Gebot), wenn man die Paulinische Beschreibung ernst nimmt, nämlich dass „die Gnade >>viel mächtiger geworden<< ist, >>wo ... die Sünde mächtig geworden ist<< ... denn wie könnten Menschen die Herrlichkeit kennen, wenn sie die Verderbtheit nicht kennten.“²⁶¹ Der Wille ist demnach also nicht durch Äußerliches begrenzt und daher frei, aber er ist gleichzeitig in sich ohnmächtig, „weil >er> ... sich selbst behindert. Und wo er sich,

²⁵⁹ was nicht mit dem stummen Gehorchen von Befehlen in eins fällt

²⁶⁰ Arendt, VLGW, S. 68

²⁶¹ Ebd., S. 68f

wie in Jesus, nicht selbst behindert, da ist er noch nicht vorhanden²⁶², offenbar, weil für Jesus, indem er das göttliche Gesetz radikal vertritt, ja eben verkörpert (inkarniert), keine (Lebens-) Alternative besteht, möglicherweise nie bestanden hat und ihm so die (willentliche) Entscheidung für das göttliche Gesetz unbekannt blieb. Anders bei Paulus, der biografisch, d.h. als Konvertit, solche Alternativen kennen gelernt hat, bzw. kennen lernen konnte, und ebenso anders beim mehrfach bekehrten Augustinus, den Arendt später im Text als „ersten Philosoph des Willens“²⁶³ beschreibt. Paulus' Zuordnung des Gegen-Willens, der das Gesetz ablehnt, zum „Fleisch“ interpretiert Arendt als Metapher für den inneren Widerstand, der sich gegenüber dem Gesetz rege, selbst wenn die theologische Deutung dessen meist eine unglückliche Liaison mit der philosophischen Ablehnung des Fleisches als den Denkvorgang störenden Faktor eingegangen sei und deshalb die „Kreuzigung“ des Fleisches, der Lüste und Begierden propagiere. Es ist eine Besonderheit und eine besondere Schwierigkeit des Willens als Vermögen des Geistes, dass er sich selbst nur durch die Überwindung von Widerständen, z.B. des „Fleisches“, bewusst werden könne. Besonders pikant an der Sache ist, dass zwar erst innerhalb des Christentums der Wille entdeckt wurde, er zugleich aber in seiner dialektischen Struktur, die sowohl (All-)Macht als auch Ohnmacht einschließt, „jede streng christliche Philosophie in Absurditäten verwickeln sollte.“²⁶⁴ Denn natürlich kann man aus Paulus' Darstellung die Schlüsse ziehen, dass man erstens in der Sünde verharren soll, wodurch die Gnade unendlich mächtiger würde, dass zweitens Gott nicht allmächtig ist, da der Wille entweder frei sein muss oder kein Wille ist bzw. dass es drittens unverständlich ist, dass der Mensch das Böse wollen kann, wo Gott ihm diese Gabe nicht hätte geben müssen, wenn er sein Gesetz befolgt sehen will. Paulus' Entgegnung aber, und daran erkenne man den Unterschied zwischen dem „Gründer der christlichen Religion“ (Paulus) und dem „der christlichen Kirche“ (diesen nennt Arendt nicht), sei wiederum „jüdisch“ und vor allem „unphilosophisch“, d.h. außerhalb seiner hellenistischen Bildung, indem der Apostel die Geschichte von Hiob bemühe und auf diese grundlegenden wie „gefährlichen“ Streitfragen antworte: „>>Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht auch ein Werk zu seinem Meister: warum machst du mich also? Hat nicht ein Töpfer Macht, aus *einem* Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das

²⁶² Ebd., S. 69

²⁶³ Ebd., S. 82

²⁶⁴ Ebd., S. 69

andere Unehren?<<(Röm 9,20-23; Hiob 10)²⁶⁵ Genauso habe schon im Alten Testament Gott Hiobs Fragen „abgeschnitten“ und dieser hab sich in die Unergründlichkeit Gottes ergeben (müssen), sodass hiermit und mit dem Talmud (bis heute) alle „jüdischen Gemeinden ... gegen jede Art von Spekulation gewarnt“²⁶⁶ seien – was sogar noch bei Augustinus einen Nachhall fände.

Allmacht des Willens: Epiktet

Ein anderes Konzept des Willens mit dem Schwerpunkt auf dessen „Allmacht“ findet Arendt bei Epiktet, dessen Vorstellungen schon im Kapitel zum Denken von Bedeutung waren, aber in ihrer besonderen Struktur der willkürlichen wie willentlichen denkenden Abkopplung vom Gegebenen bereits einen Ausblick auf den hier behandelten zweiten Band des „Lebens des Geistes“ gegeben hatten. Bei Epiktet findet Arendt Parallelen zu Paulus' Betrachtung des Willens, da sie beide, Zeitgenossen übrigens, „das geistige Establishment ihrer Zeit ... als Heuchler, die nicht nach ihrer Lehre leben“²⁶⁷, die „Leiblichkeit“ kritisieren und zwischen dem „inneren“ und „äußeren“ Menschen unterscheiden. Epiktet ziehe jedoch aus der Erfahrung der Innerlichkeit, und damit wohl des Willens, einen anderen Schluss, denn er bestimme den Willen als „allmächtig“ und verorte Gut wie Böse darin. Ausgehend davon, dass jeder glücklich sein wolle, habe er seine Aufgabe darin gesehen, zu lehren, wie man leben soll; im Sinne der Stoa also zu lehren, wie man auf Unglück reagiert, sodass man es nicht als Unglück erfährt, d.h. seinen Willen zu üben, die Vernunft so einzusetzen, dass einen nichts mehr aus der Bahn werfen kann, ob äußerliche Bedrohung oder gar die antizipierende innere Furcht vor jedweder Bedrohung. Die Entdeckung und der Rückzug in jene „inneren Gefilde“, wo man selbst bestimmt was wirklich und was unwirklich ist, seien das Ziel der (Stoischen) Philosophie. Allerdings unterscheide sich jener Rückzug von dem des Denkens, so Arendt, denn nun gehe es nicht mehr um ein Ziel oder einen Gegenstand, das bzw. der angestrebt oder im denkenden Zwiegespräch mit sich selbst betrachtet würde, sondern nur noch um den Vollzug bzw. die Bewusstmachung des Selbst in der Tätigkeit. Jegliche Eindrücke von außen würden zu bloßen Bewusstseinsdaten gemacht und damit äußere Notwendigkeiten als nichtig, im Sinne von uninteressant und gleichgültig abgetan; allerdings nachdem sie als nicht in der eigenen Macht liegend festgestellt wurden. Den Maßstab hierfür finde man eben in der (Stoischen) Philosophie, wo man den richtigen

²⁶⁵ Ebd., S. 70

²⁶⁶ Ebd., S. 70

²⁶⁷ Ebd., S. 72

Gebrauch der Sinne (gegenüber dem Gegebenen) lernt, wobei „das Kriterium ... ihr Nutzen für ein schmerzfreies <und damit glückliches> Leben“²⁶⁸ sei. Vermittels bestimmter Gedankengänge, die man offenbar antrainieren kann, erreiche so die geistige Überwindung der Ohnmacht des Menschen gegenüber der (äußeren) Notwendigkeit. Trotzdem stelle Epiktet nicht die (entsprechend) argumentierende Vernunft als höchstes geistiges Vermögen dar, sondern den Willen, denn „>>der Mensch hat ... nichts Souveräneres (kyriōteros) als den Willen (proairesis) ... alles andere [ist] ihm untertan, und der Wille selbst ist frei von Sklaventum und Unterordnung<<.“²⁶⁹ – Dass Epiktet ein freigelassener Sklave war und daher das Gegenteil von willentlichem Tun zu gut kannte, bzw. den Unterschied zwischen willentlich und unwillentlich durch seine Freilassung biografisch erfahren hat, merkt Arendt, anders als bei Paulus, wo sie den Unterschied zwischen Jesu und Paulus' Gesetzesgehorsam zumindest andeutet, nicht an. – Zwar liefert die Vernunft nach Epiktet wohl die Unterscheidung zwischen dem, was in meiner Macht und dem was nicht in ihr steht, die Entscheidung jedoch, sich nur mit dem mir Möglichen, also dem meinem Inneren Zugehörigen, umzugehen, erhält ihren Ort im Willen. „Daher ist die erste Entscheidung des Willens nicht zu wollen, was er nicht erreichen kann, und sich nicht mehr gegen das zu stemmen, was er nicht vermeiden kann.“²⁷⁰ Ohnmächtig gegenüber der wirklichen Welt, aber allmächtig in seinem Inneren, wo er die äußere Wirklichkeit, jedoch ohne ihre Wirklichkeit, wiederzugeben vermag und ungeteilt über sie herrscht, so stelle sich Epiktet den vollendeten Menschen vor: So bedarf in diesem Konzept die Wirklichkeit „meiner Zustimmung, um *für mich* wirklich zu sein. Und diese Zustimmung kann man mir nicht abzwängen; verweigere ich sie, so verschwindet die Wirklichkeit der Welt, als wäre sie eine bloße Geistererscheinung.“²⁷¹ Die Übung dieser Willensstärke ist allerdings kein leichtfertiges sich-mal-kurz-von-allem-frei-Machen und auch nichts Zeitweiliges, sondern hat als festes Ziel die Bewährung im Ernstfall vor sich, nämlich im Angesicht des eigenen Todes gleichmütig zu bleiben, also die Haltung der ataraxia bzw. apatheia. Es bleibe aber in dieser Beschreibung des Willens offen, ob man im Falle der Bemühung um jene Haltung tatsächlich glücklich wird oder nur einen Weg gefunden hat dies von sich zu behaupten, wie es bereits Augustinus der Stoa vorwerfe.²⁷² Arendt selbst hinterfragt den für Epiktet notwendigen Willen zum Nicht-Wollen und ebenso die

²⁶⁸ Ebd., S. 76

²⁶⁹ Epiktet, „Gespräche“ 2.10, in: Arendt, VLGW, S. 76

²⁷⁰ Arendt, VLGW, S. 76

²⁷¹ Ebd., S. 77

²⁷² Augustinus, „De trinitate“ Buch XIII, vii, 10, in: Arendt, VLGW, S. 78

angebliche Überlegenheit gegenüber dem Denken, die sich, wenn Wahrheit im Unterschied zum Willen tatsächlich zwingend ist, auflösen müsste. Vor dem Hintergrund, dass sie im ersten Band des „Lebens des Geistes“ die unglaubliche Leichtigkeit beschrieben hat wie (Eich-)man(n) sich dem Denken zu entziehen vermag und zwar nicht unbedingt willentlich, sondern indem man einfach niemals mit sich selbst ins Gespräch kommt, weil immer unter Menschen oder „in Zerstreuung“ befindlich, erscheint die Epiktetische Forderung sich zur Gewohnheit zu machen nur das zu wollen, was in meiner Macht steht, auf den ersten Blick stabiler zu sein als die Forderung zu denken. Auf den zweiten Blick aber offenbart sich auch deren Fragilität, denn die ständige Wiederholung des Nicht-Wollens, selbst bzw. gerade beim „Geübten“ – Epiktet –, dürfte dann nicht nötig sein. Noch deutlicher werde diese Brüchigkeit, wenn dieser zur Forderung übergehe, man solle nur wollen, was ohnehin geschieht, damit man „gut leben“ kann. Paradoxerweise entspreche dies zugleich dem „Höhepunkt“ der Macht des Willens, denn wenn „sie wollen kann, *was ist*, so daß sie niemals >>im Gegensatz zu den äußeren Dingen steht<<, ... dann kann man sie allmächtig nennen“²⁷³, wobei diese „Allmacht“ natürlich nur unter der eben „Stoischen“ Bedingung, dass die Wirklichkeit meiner Zustimmung bedarf, um wirklich zu sein, also unter der prinzipiellen Annahme des Selbstmords als stets zuhandener (Er-)Lösung, existiert. Doch selbst jene Voraussetzung muss offensichtlich willentlich gesetzt werden, und daher rufe Epiktet dazu auf besonders die Zufriedenheit mit sich selbst zu erstreben. Allerdings fordere die Annahme wie Aufnahme des Kampfes – *agōn* – von Wille und Gegen-Wille in sich einen hohen Preis, so Arendt, denn die für das denkende Ich schlimmste (Existenz-)Situation, nämlich mit sich selbst im Streit und Widerspruch zu liegen, ist somit „zum festen Bestandteil der menschlichen Existenzbedingungen geworden. Und daß dieses Schicksal nicht mehr dem >>schlechten Menschen<< des Aristoteles zufällt, sondern im Gegenteil dem guten und weisen Menschen, der gelernt hat, sein Leben unabhängig von allen äußeren Umständen zu führen, das legt die Frage nahe, ob diese >>Heilung<< des menschlichen Elends nicht schlimmer ist als die Krankheit.“²⁷⁴ Man könnte sagen, dass bei Epiktet die zunächst als äußerer Widerspruch erfahrene *conditio humana*, die Kluft zwischen „Sein und Sollen“ wie sie Kant nennt, nun ins Innere des Menschen verlagert wird, und zugleich eine seltsam schizophran anmutende Existenzweise des stetigen Kriegs gegen sich selbst zum neuen Ideal wird –

²⁷³ Arendt, VLGW, S. 80, darin: Epiktet, „Fragmente“, 8

²⁷⁴ Ebd., S. 81

und wer will schon, mit Arendt, mit so jemandem in sich gespaltenen, verzweifelten gar, „befreundet“ sein, ob nun als das eigene Selbst oder als der Mitmensch gedacht? Trotzdem mache Epiktets Philosophie des Willens eines klar, das bei Paulus randständig blieb, nämlich, „daß aller Gehorsam die Fähigkeit zum Ungehorsam voraussetzt ...: das Vermögen des Willens zuzustimmen oder abzulehnen, ja oder nein zu sagen, jedenfalls sofern es um eigene Person geht. Deshalb stehen Dinge, sie in ihrer äußeren Existenz nur von mir abhängen – nämlich die >>Eindrücke<< der äußeren Dinge –, auch in meiner Macht; ich kann nicht nur die Welt verändern wollen (was freilich von zweifelhaftem Interesse für jemanden ist, der von der Welt, in der er sich befindet, völlig losgelöst ist), ich kann auch allem und jedem die Wirklichkeit in Form eines Ich-will nicht entziehen. <Sie fährt fort:>Diese Macht muß für den menschlichen Geist etwas Schreckenerregendes, wahrhaft Überwältigendes gehabt haben, denn es hat nie einen Philosophen oder Theologen gegeben, der nach gebührender Beachtung des in jedem Ja steckenden Nein keine volle Kehrtwendung gemacht und nachdrückliche Zustimmung verlangt hätte ... Sieht man freilich in dieser ... Zustimmung nichts weiter als das letzte und tiefste Ressentiment des wollenden Ichs gegenüber seiner existentiellen Ohnmacht in der Welt, wie sie wirklich ist, so wird man hier auch nur ein weiteres Argument dafür sehen, daß dieses Vermögen fiktiv sei ... In diesem Falle wäre der Mensch mit einem wahrhaft >>monströsen<< Vermögen (Augustinus) begabt, das in seinem Wesen nach gezwungen wäre, eine Macht zu beanspruchen, die es nur in einem fiktiven Reich reiner Phantasie ausüben kann – der Innerlichkeit eines Geistes, der sich in seinem ... Streben nach absoluter Ruhe erfolgreich von allen äußeren Erscheinungen losgelöst hat. Und als letzter makabrer Lohn für diese ... Anstrengung wird ihm eine nur allzu enge Bekanntschaft mit Demokrits >>buntgefüllter und leidenvoller Vorrats- und Schatzkammer von Übeln<< zuteil, oder mit dem >>Abgrund<<, der nach Augustinus >>im guten und im bösen Herzen<< verborgen liegt“²⁷⁵, schließt Arendt ihren Abschnitt zu Epiktet. Im Zusammenhang mit ihrem Ausgangspunkt, nämlich dem Versuch den Holocaust zu verstehen, erhält die Möglichkeit mittels des Ich-will-nicht die Wirklichkeit „einzuklammern“ eine ganz eigene Ambivalenz, wie ich sie bereits im Kapitel zum Denken angemerkt habe, denn folgt man Arendts Beschreibungen des totalitären Herrschaftsapparats, so ist es ein wesentlicher Teil dessen, die Wirklichkeit durch eine Schein-Wirklichkeit

²⁷⁵ Ebd., S. 81F, darin: H. Diels und W. Kranz, „Die Fragmente der Vorsokratiker“, Bd. I, Berlin 1934/35, Fragment 149; Augustinus, „Enarrationes in psalmos“, in: „Patrologia latina“, hrsg. v. J.-P. Migne, Paris, Bd. 37, CXXXIV, 16

einzuklammern und geradezu zu erwürgen²⁷⁶, so wie umgekehrt jemand, der sich, wie auch immer er diesen Schein durchschaut hat, gegen die totale Herrschaft wendet, deren (Schein-) Wirklichkeit, die, so Arendt, eine fast lückenlose war, einklammern muss, um sich der Alternative(n) zuzuwenden.

„quaestio mihi factus sum“: Augustinus' Willensbegriff

Der letzte Abschnitt des zweiten Teils des „Wollens“ zu Augustinus, als dem „ersten Philosoph des Willens“, fußt auf den Voraussetzungen Arendts, dass Augustinus erstens die „pragmatische“ Einstellung der Römer zur „Philosophie als >>Lebensweiser<< (Cicero)²⁷⁷ teilte und deshalb als junger Mann von der religiösen Prägung aus zur Philosophie, als Erwachsener (wieder) zur Religion, weil er in der Philosophie nicht das gefunden hatte, was er suchte, übergehen konnte. Zweitens habe er mit seiner lateinischen Bildung, trotz des griechischen Einflusses, die römisch-katholische Kirche als „römische“ erhalten, die im „Streben nach dem ewigen Leben als dem summum bonum und die Deutung des ewigen Todes als des summum malum ihre höchste Ausprägung <fand>, weil er sie mit der Entdeckung eines *inneren* Lebens in dem neuen Zeitalter verband. Er sah, daß das ausschließliche Interesse für dieses innere Selbst bedeutete, daß >>ich mir zur Frage geworden bin<< (>>quaestio mihi factus sum<<) – eine Frage, die die Philosophie, wie sie damals gelehrt und gelernt wurde, weder stellte, noch beantwortete.²⁷⁸

Dem Willen und der Wahlfreiheit des Willens, dem *liberum arbitrium voluntatis*, widme sich Augustinus in seinen Texten immer wieder, auch wenn er nur eine Abhandlung explizit damit überschreibe, so Arendt. Jedoch zähle „De libero arbitrio“ zu den Frühschriften, weswegen es, obwohl nach der Bekehrung entstanden, noch auf der Linie mit den anderen philosophischen Frühwerken liege, und noch nicht Augustinus' originärem wie originellen „Projekt“ zugehöre „die philosophischen Konsequenzen seines neuen Glaubens zu ermitteln“²⁷⁹, und dies anhand der Apostelbriefe des Paulus. Augustinus' „Leitfrage“ im ersten Teil von „De libero arbitrio“ bilde „die nach der Ursache des Bösen: >>Denn das Böse konnte nicht ohne eine Ursache entstehen<<, und Gott kann nicht die Ursache des Bösen sein, denn >>Gott ist gut<<.“²⁸⁰ Die Untersuchung endet mit der Frage, ob Gott „>>uns den freien Willen hätte verleihen

²⁷⁶ Vgl. Kapitel zum Denken

²⁷⁷ Ebd., S. 83 darin: Cicero, „O vitae philosophia dux“, in: „Tusculanae disputationes“, Buch 5, Kap. 2

²⁷⁸ Ebd., S. 83F, vgl. auch Augustinus, „De trinitate“, Buch 10, Kap. 3 u. 8

²⁷⁹ Ebd., S. 84F

²⁸⁰ Ebd., S. 85

sollen²⁸¹, ohne den man offenbar nicht sündigen könnte und womit Gott indirekt doch als Verursacher des Bösen erscheint – die nähere Erörterung wird aber vertagt. Eine Wiederaufnahme erfahre das Problem des freien Willens (als Freiheit zur Sünde bzw. zum Bösen) im „Gottesstaat“, wo Augustinus „die Frage des >>Zieles des Willens<< als des >>Zieles des Menschen²⁸² erneut stelle, in den zeitgleich mit den „Bekenntnissen“ entstandenen Teilen von „De libero arbitrio“ und den „Bekenntnissen“ selbst, wodurch er die Leitfrage nach dem Bösen, die ja auch Arendts eigene Leitfrage ist, weiterverfolgt. Paulus' „zwei Gesetze“ lese Augustinus als „zwei Willen“: einer fleischlich, einer geistig, ständig im Kampf liegend und „seine >> Seele zugrunde richtend²⁸³; denn entgegen seinem früheren manichäischen Glauben untersteht Augustinus nun als Christ „nur einem Gesetz und die erste Erkenntnis ist daher die naheliegendste, aber auch bestürzendste: >>Non hoc est velle quod posse<<, >>Wollen und können sind nicht dasselbe²⁸⁴. Diese „Bestürzung“ ergebe sich daraus, dass ohne den Willen (für Augustinus) kein Handeln denkbar sei, da dieser die nötige Energie zum Handeln frei setze (,die natürlich irgendwie da sein muss). Und selbst unter Zwang – man denke an Eichmanns Befehlsgehorsam – geschähe keine Handlung, sofern man nicht wolle, setze Augustinus hinzu. Nicht zu handeln bedeutet hier deshalb im Gegenzug einen Mangel an Willen und/oder Energie. Interessanterweise teile er mit den Stoikern die Überzeugung, dass der Wille mächtig ist, ja das mächtigste geistige Vermögen überhaupt, und trotzdem halte ihn „für nicht ausreichend“²⁸⁵, hebt Arendt hervor: „>>Das Gesetz würde nicht gebieten, wenn es keinen Willen gäbe, und die Gnade hülfe nichts, wenn der Wille ausreichte.<<²⁸⁶ Zusammengefasst heißt das, dass bei Augustinus der Wille, nicht jedoch der Geist frei ist. Allerdings gelte dies nur im Sinne des „inneren Vermögens der Zustimmung und Ablehnung, das nichts mit einem wirklichen Können zu tun hat“²⁸⁷ und im von ihm gezogenen Vergleich mit der Vernunft einerseits und den Begierden andererseits. Neu bei Augustinus Wahlfreiheit sei, dass sie nicht bei der Wahl der Mittel aus einem vorgegebenen „Pool“ von möglichen solchen (proairesis), stehen bleibe, sondern, dass das augustinische liberum arbitrium zwischen velle und nolle wähle. Letzteres entspreche weder dem epiktetischen Willen zum Nicht-

²⁸¹ Augustinus, „De libero arbitrio“, Buch I, Kap. 16, in: Arendt, VLGW, S. 85

²⁸² Arendt, VLGW, S. 85

²⁸³ Augustinus, „Bekenntnisse“, Buch 8, Kap. 5, in: Arendt, VLGW, S. 85

²⁸⁴ Ebd. Kap. 8, in: Arendt, VLGW, S. 86

²⁸⁵ Ebd., S. 86

²⁸⁶ Augustinus, „Briefe“, 177,5; „De libero arbitrio“, Buch 3, Kap. I, 8-10, und Kap. III, 33, in: Arendt, VLGW, S. 86

²⁸⁷ Arendt, VLGW, S. 86

Wollen, noch einem Ich-will-nicht im Sinne der Abwesenheit von Wollen. „Nolle ist etwas ebenso Aktives wie velle, ebenso Vermögen des Willens: wenn ich will, was ich nicht begehre, dann will ich meinen Begierden entgegen; und ebenso kann ich dem entgegenwollen, was die Vernunft mir als das Rechte zeigt. In jedem Willensakt liegt ein Ich-will-und-ich-will-nicht“²⁸⁸, was nach Augustinus „zugrunde richtet“. Die gewollten bzw. „genollten“ Gegenstände aber halte er nicht für den Willen bestimmend.²⁸⁹ Wenn jedoch der Wille das Handeln „anstößt“, und Arendt geht hier noch nicht darauf ein, wie bei Augustinus die zwei entgegengesetzten Willen sich dazu einig werden, was stößt dann den Willen selbst an? Diese Frage führe, so Arendt mit Augustinus, in einen unendlichen Regress. Stattdessen sei es dem Willen eigen, dass er im kausalen Sinne keine Ursache habe, „>>denn entweder ist der Wille seine eigene Ursache oder er ist kein Wille.<< Der Wille ist eine Tatsache, die in ihrer schieren kontingenten Tatsächlichkeit nicht kausal erklärbar ist.“²⁹⁰ Heidegger führe zu diesem Problem an, dass der Wille „sich ja so erfährt, daß er Ereignisse *verursacht*, die sonst nicht stattgefunden hätten; <und so fragt Arendt zurück> könnte es da nicht so sein, daß weder der Verstand noch unser Wissensdurst ... hinter unserem Fragen nach Ursachen steht, sondern nichts anderes als der Wille – als stünde hinter jedem Warum ein verborgener Wunsch, ... zu lernen, wie alles zusammenhängt?“²⁹¹

Zurück zu Augustinus Interpretation des Römerbriefs und der darin enthaltenen Gnadenlehre: Wie soll man sich nun verhalten? Fromm, wie gefordert, und trotzdem des göttlichen Lohnes nicht sicher, oder sündig, „auf dass die Gnade wächst“? Augustin liefere eine nicht-religiöse Antwort über die „seltsamen Wege der Seele ...<die sich> „>>mehr freut, wenn sie das von ihr Geliebte findet oder wiedergewinnt, als wenn sie es immer gehabt hätte ... >>Die größte Freude wird durch den größten Schmerz eingeleitet<< – das ist die allen Lebewesen >>bestimmte Seinsweise,vom Engel bis zum Wurm<<. Selbst Gott, der ja ein lebendiger Geist ist, >>freut sich mehr über einen reuigen Sünder als über neunundneunzig Menschen, die nichts zu bereuen haben<<. Diese Seinsweise (modus) kommt gleichermaßen Niedrigem und Hohem, Sterblichem und Göttlichem zu.“²⁹² Ganz so befriedigend wie Arendt diese Antwort darstellt ist sie jedoch nicht; vor allem heute nicht und vor dem Hintergrund von Arendts Werk, denn sofern das Böse der Shoah unvergleichbare Schmerzen zugefügt hat und weiter zufügt,

²⁸⁸ Ebd., S. 87

²⁸⁹ Augustinus, „De libero arbitrio“, Buch 3, Kap. 25

²⁹⁰ Arendt, VLGW, S. 87, darin: Augustinus, „De libero arbitrio“, Buch 3, Kap. 17

²⁹¹ Ebd., S. 87F, vgl. Kapitel zum Denken (als Erinnern)

²⁹² Ebd., S. 88, darin: Augustinus, „Bekenntnisse“, Buch 8 Kap. III, 6-8

folgt hierauf offensichtlich kaum eine dadurch gesteigerte Freude, das wäre zynisch, nicht zu vergessen, dass Arendt selbst vom „skandalon“ des Holocaust spricht, das eben nicht vergeben werden kann – ob Gott es vergibt, wissen wir nicht.

Lob der Existenz?

Die Widerlegung des Stoizismus mit seiner Lehre nicht nur die Wirklichkeit zu verneinen, sondern gar den Willen so zu üben, dass man alles bejahen kann, was ohnehin geschieht, sehe Augustinus als „Unterwürfigkeit“, die auf einer „Beschränkung“ des Wollensvermögens beruhe. Der Stoischen Offenheit gegenüber dem Selbstmord als realer Möglichkeit absoluter Verneinung der Wirklichkeit bzw. Ausführung dessen, was sowieso passiert, nämlich dass man Sterben muss, setze Augustinus die strukturelle wie existentielle Begrenzung der (Willens-)Freiheit diametral, ja absolut entgegen. Nach ihm könne „kein geschaffenes Wesen gegen den Schöpfer wollen, denn das wäre – auch im Falle des Selbstmords – ein Wille, der nicht gegen einen Gegenwillen gerichtet wäre, sondern gegen die Existenz des wollenden und gegenwollenden Subjekts überhaupt. Der Wille, Vermögen eines lebendigen Wesens, kann nicht sagen, >>ich möchte lieber nicht *sein*<< oder >>ich hätte lieber das Nichts als solches<<. Wenn jemand sagt: >>Ich möchte lieber nicht existieren als unglücklich sein<<, so ist darauf in keinem Fall etwas zu geben, denn während er das sagt, lebt er noch.“²⁹³ Sogar den Wunsch nie geboren worden zu sein, statt leiden zu müssen, könne man nur als (bereits) Seiender äußern. In jenem Unglücklichsein sehe er gar einen gewissen Seinsmangel (Existenzmangel) gegeben, weil dies dem „>>Grad ... der Entfernung von dem, was im höchsten Maße *ist* (quod summe est)“²⁹⁴ entspreche. Die Furcht vor dem Tod sei für Augustinus ganz natürlich – „wahr“; der Wunsch nicht zu existieren währenddessen unmöglich, so Arendt, weil Augustinus den Beginn zu existieren mit dem Zugehen auf die Nichtexistenz gleichsetze – ähnlich Heideggers „Sein zum Tode“. „Kurz, >>alles ist allein deshalb, weil es *ist*, gut<<, auch das Übel und die Sünde“²⁹⁵, behaupte Augustinus, aus dem Glauben an den Schöpfergott und von jener existentiellen Grenze der Willensfreiheit her. Die Stoische Theorie des Seins lasse Augustinus also nicht den Willen folgern, „sondern das Lob: >>Danke, daß Du bist<<; >>Lobe alle Dinge, nur weil sie sind<<. Sage nur nicht >> >Es wäre besser, wenn [die

²⁹³ Ebd., S. 89

²⁹⁴ Augustinus, „De libero arbitrio“, Buch 3, Kap. 6-8, in: Arendt, VLGW, S. 89; vgl. auch Kierkegaard, „Die Krankheit zum Tode“ 1984

²⁹⁵ Ebd.,

Sünder] nicht existiert hätten<, sondern auch nicht, >sie hätten anders geschaffen werden sollen< <<²⁹⁶, weil ja für ihn alles in der richtigen (göttlichen) Ordnung existiert. Jene Sünder, von denen Augustin an dieser Stelle spricht, dürfen aber, wenn Arendt ihrem eigenen von Jesu Ausspruch (über die, die nicht hätten geboren werden dürfen) inspirierten Standpunkt treu bleibt, nur „gewöhnliche“ Sünder sein, ebenso wie die „Übel“ nur „gewöhnliche“ Übel. Vor allem gilt dies, weil Arendt noch einen Schritt weitergeht und nicht nur an die antik-griechische Auffassung, dass „alle Erscheinungen, sofern sie erscheinen, nicht nur empfindende Wesen voraussetzen, die sie wahrnehmen können, sondern auch Anerkennung und *Lob* verlangen“²⁹⁷, wie sie es im ersten Band zum Denken beschrieben hat, erinnert. Sondern, weil sie dieses (existentielle) Lob (der Existenz) auch bei den Dichtern W.H. Auden, im Gedicht „Precious five“, wo es heißt „that singular command / I do not understand, / *Bless what there is for being*, / Which has to be obeyed, for / What else am I made for, / Agreeing oder disagreeing?“ – auf Deutsch: „Dies seltsame Gebot / versteh ich nicht: / Preise, was da ist weil es ist, / Man muß ihm gehorchen, denn / Wozu sonst bin ich geschaffen, / Zum Ja oder zum Nein?“²⁹⁸, bei Ossip Mandelstam und Rilke findet. Eine platt apologetische Version dessen, die das biblische „Und Gott sah alles an ... und sah: Es war alles sehr gut“ (Gen 1,31) tumb wiederholt, wie sie „in einem rein christlichen Kontext auftritt <lehnt Arendt als mit> unangenehm argumentierendem Anstrich“²⁹⁹ ausdrücklich ab, wobei sie den „rein christlichen Kontext“ nicht näher bestimmt. Ihr eigener „Messianismus“, wie ihn Young-ah Gottlieb unter anderem in diesen Zeilen von W.H. Auden und in Arendts Verwendung dieser Zeilen erkennt³⁰⁰, ist somit keineswegs naiv, aber auch nicht resignierend, denn wohl gibt es heute noch etwas Lo(/e)benswertes, aber nicht mehr in dem umfassenden Sinne, wie die Schöpfungsgeschichte in Genesis 1 noch ausdrücken kann.

Vom Kampf mit sich selbst

Nach diesem Exkurs kehrt Arendt zu Augustinus' „>>phänomenologischen<< Beschreibungen“³⁰¹ des Willens in den „Bekennnissen“ zurück. In diesen entdeckte er, dass Paulus' Schilderung des Kampfes von Geist und Fleisch „falsch“ ist, da das in-

²⁹⁶ Ebd., Buch 3, Kap. 5, in: Arendt, VLGW, S. 90

²⁹⁷ Arendt, VLGW, S. 90

²⁹⁸ W.H. Auden, „Precious Five“ in: „Collected Poems“, NY 1976, S. 450 in: Arendt, VLGW, S. 90

²⁹⁹ Arendt, VLGW, S. 90

³⁰⁰ Young-ah Gottlieb, „Regions of sorrow“, z.B. S. 183ff („Conclusion“)

³⁰¹ Arendt, VLGW, S. 91

Bewegung-Setzen des Körpers ungleich leichter falle, als das der Seele bzw. des Willens. „Das Übel lag also nicht in der halb fleischlichen, halb geistigen Zwiennatur des Menschen; es lag im Willens selbst“³⁰², fasst Arendt zusammen. Der Wille zeigt sich als in sich und gegen sich widerständig, sich selbst befehlend und doch nicht gehorchend, wollend und doch nicht wollend usw. Die Willensschwäche erkläre nach Augustinus zu einem unwesentlichen Teil dieses Problems. Viel wichtiger sei ihm herauszufinden, wer hier überhaupt befiehlt, also der Wille oder der Geist. Seine Lösung sei die: „>>der Wille befiehlt, daß es einen Willen geben soll, und zwar nicht einen anderen Willen, ... sondern diesen selben Willen<<<³⁰³ und so spalte sich der Wille selbst, verdoppele sich, könne also niemals „ganz (tota)“ sein. Etwas teils zu wollen und zugleich teils dessen Gegenteil wollen kommt nach Augustinus also keiner Absurdität gleich – für das Denken wäre dies nach Arendt unhaltbar. Das Übel aber daran ergebe sich daraus, dass es ja ein Ich ist, das zugleich etwas und dessen Gegenteil will und das gleiche gelte für zwei gute oder zwei schlechte Willen, die gegeneinander stehen.³⁰⁴ Allerdings sage er nicht, wie der Konflikt gelöst wird, „nur gibt er zu, in einem bestimmten Augenblick werde ein Ziel gewählt, >>auf das sich der Wille richten kann, der vorher in viele zerteilt war<<<³⁰⁵, von „Gnade“ wie Paulus spreche er nicht.

Versöhnende Liebe oder Das Ergreifen der Existenz

Am Ende der „Bekenntnisse“ bestimme Augustinus jedoch die Liebe – man denke auch an Arendts Dissertation zum „Liebesbegriff bei Augustin“³⁰⁶ und ihren ursprünglichen Titel für die „Vita activa“ bzw. „The Human Condition“, nämlich „Amor mundi“: „Die Liebe zur Welt“ – zum „einigenden Willen“, gestützt auf andere in „De trinitate“ ausführlich behandelte Gedanken. Die Einigung vollziehe sich, weil die Liebe bei Augustinus als „Schwere der Seele“³⁰⁷ gedacht werde, die die Unruhe von Seele bzw. Wille wie die „Schwerkraft“ nach unten ziehe, in die ruhige (Boden-)Lage, so wie in der Aristotelischen Physik, so Arendt. Umgekehrt weise diese Liebe (und die daraus erfolgende sichtbare Handlung, denn um diese und speziell die gottgefällige, ging es ja sowohl Paulus, als auch Augustinus) auf das Wesen, jene „Schwerkraft“, hin, die jemanden leitet. Bevor sie mit dieser sehr speziellen und offenbar unsystematisch in den

³⁰² Ebd., S. 91

³⁰³ Augustinus, „Bekenntnisse“, Buch 8, Kap. 9, in: Arendt, VLGW, S. 92

³⁰⁴ Ebd., Kap. 10 in: Arendt, VLGW, S. 92f

³⁰⁵ Arendt, VLGW, S. 93, darin: Augustinus, „Briefe“, 157, 2, 9

³⁰⁶ Arendt, „Der Liebesbegriff bei Augustin“

³⁰⁷ Augustinus, „Bekenntnisse“, Buch 13, Kap. 9, in: Arendt, VLGW, S. 93

„Bekanntnissen“ auftauchenden Thematik der Liebe als „einigendem Willen“ bei Augustinus fortfährt, macht sie auf eine ganz ähnliche Lösung bei John Stuart Mill aufmerksam. Dieser betone zum einen, dass der Konflikt des wollenden Ichs immer einer zwischen mir und mir selbst sei, also radikal innerpsychisch, zum anderen aber gebe es, und das zeige sich in meinen Entscheidungen, eine „>>dauerhaftere Seite meiner Gefühle<<“³⁰⁸, mit der ich und mein Wille (dann, d.h. nach der Entscheidung) „gleichgesetzt“ werde, und das gerade als Erscheinender unter meinen Mitmenschen. Für Mill sei vorausgesetzt, dass man nie gegen stärkste Neigung oder Abneigung handeln könne. Reue erkläre er daher so: „>>Nachdem man der Versuchung nachgegeben hat ..., findet dieses Ich sein Ende, doch das vom Gewissen heimgesuchte Ich *besteht* vielleicht *fort* bis ans Ende des Lebens.<<“³⁰⁹ Zwar gehe Mill hierauf nicht mehr ein, aber offenbar versuche er hierin das zu fassen, was man „Charakter“ oder „Gewissen“ nennt und das Neigungen, Willensakte etc. überdauert, fasst Arendt zusammen. Problematisch allerdings sei, dass Mill meint, man könne den Willen moralisch so „erziehen“, dass eine (Willens-)Seite „gewinnt“. Hierein kann Arendt, skeptisch gegenüber moralischen Regeln und Werten, nicht vertrauen; Mills Erziehung sei ein „deus ex machina“.³¹⁰ Augustinus teile jene „Zuversicht“ ebenfalls nicht, die Arendt als Reaktion auf den umfassenden Zweifel der Neuzeit ansieht, deren umfassender Argwohn auf dem Gebiet der Ethik größte Unsicherheit und als philosophische Gattung die Theodizee, anstelle des Gottes- bzw. Schöpfungsglobes hinterlassen habe. So spreche auch Augustinus vom Willen im Kontext der anderen geistigen Vermögen, als Teil des Lebens des Geistes³¹¹, ähnlich wie Mill davon, dass „>>es in mir einen gibt, der mehr ich ist als ich selber.<<“³¹² In Bezug auf die juristische Verurteilung Eichmanns wurde genau davon ausgegangen, dass selbst, wenn dieser behauptet nur „Befehle befolgt“ und „niemals eigene Ziele verfolgt“ zu haben, in ihm ein Eichmann zu finden sei, der „mehr“ Eichmann ist (und damit ein überzeugter Nazi), und wegen dem er zur Verantwortung zu ziehen sei. Allerdings problematisiert Arendt selbst anhand von Eichmann genau diese „altmodische“ Auffassung von „Gewissen“ und „Absicht“, die für sie im Totalitarismus durch die vielen

³⁰⁸ „An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy“ (1867), Kap. 26, zit. nach „Free Will“, hrsg. v. Sidney Morgenbesser u. James Walsh, Englewood Cliffs, 1962, S.57-69 Herv. H. Arendt, in: Arendt, VLGW, S. 94

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Arendt, VLGW, S. 95

³¹¹ Ebd., S. 95, der Titel von Arendts eigener Untersuchung

³¹² Augustinus, „Bekanntnisse“, Buch 3, Kap. VI, II, in: Arendt, VLGW, S. 95

„Treibsandpersönlichkeiten“ untergraben worden ist.³¹³ Die Augustinische Analogie der Liebe als „Schwerkraft“ der Seele erinnert übrigens an Arendts Bestimmung des Guten als tatsächlich „radikale“ Tiefendimension menschlichen Daseins, vergleichbar mit Kierkegaards Ergreifen der Existenz (im Sprung des Glaubens), gegenüber dem zwar extremen, die Welt wie ein „oberflächlich wuchernder Pilz“³¹⁴ verwüstenden, jedoch nicht über Wurzeln und sehr wahrscheinlich auch nicht über ein solches eigenes „Seelengewicht“ verfügenden Bösen.

Systematisch setze sich Augustinus mit der Liebe als den Willen einigende Kraft in seiner Schrift „De trinitate“ auseinander, doch schon in den Bekenntnissen findet Arendt dieses Thema betreffende Argumente. In Analogie zum christlichen Dogma und Mysterium von Gott(-vater), Sohn und Heiligem Geist, die als drei Substanzen und als Einheit, indem sie „>>wechselseitig prädiiziert werden<<“³¹⁵, ohne dabei ihre substantielle Eigenständigkeit zu verlieren, und die in einer Beziehung unter „Gleichen“ stehen, entwickle Augustinus ein genaueres Konzept des Willens. Er übertrage also ein theologisches Dogma, die Dreieinigkeit bzw. das „Drei-in-Einem“³¹⁶, in die Philosophie, auch vor dem Hintergrund, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde, d.h. als *imago Dei*, geschaffen hat. Zunächst nehme er im Menschen die „Vermögen“ des Geistes „>>Sein, ... Wissen und ... Wollen<<“³¹⁷ an, da das „Sein“ offenbar nicht wirklich hineinpasst, ersetze er es bald mit dem „Gedächtnis“³¹⁸. Wie die drei Substanzen der göttlichen Trinität bezögen sich diese drei wechselseitig aufeinander, seien eigenständig, von gleichem Rang und zugleich zu einem Geist zugehörig bzw. einfach „ein Geist“. Der Wille aber einige diese Trias, fasst Arendt mit Augustinus zusammen: „Der Wille sagt dem Gedächtnis, was es behalten und was es vergessen soll; er sagt dem Verstand, womit er sich befassen soll.“³¹⁹ Gedächtnis und Verstand sind beide betrachtend und damit passiv; es ist der Wille, der sie tätig werden läßt und letzten Endes >>zusammenbindet<<. Und erst, wenn die drei durch eines von ihnen, nämlich den Willen, >>zu einem zusammengezwungen werden, erst dann sprechen wir vom Denken, *cogitatio*, was Augustinus in spielerischer Etymologie von *cogere*, zusammenzwingen ableitet. (*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque*

³¹³ Vgl. Neiman, „Das Böse denken“, S. 397-399; Vgl. auch Arendt, „Über das Böse“, S. 101

³¹⁴ Arendt, „Ich will verstehen“, S. 36, Vgl. auch Neiman, „Das Böse denken“, S. 439f

³¹⁵ Augustinus, „Bekenntnisse“, Buch 9, Kap. 4, in: Arendt, VLGW, S. 96

³¹⁶ Arendt, VLGW, S. 97

³¹⁷ Augustinus, „Bekenntnisse“, Buch 13, Kap. II, in: Arendt, VLGW, S. 97

³¹⁸ Ders., „Bekenntnisse“, Buch 10, Kap. XI, 18: Arendt, VLGW, S. 97

³¹⁹ Eichmanns Gedankenlosigkeit könnte daher mind. eine Entscheidung gegen ein Gedächtnis zugeschrieben werden

copulat voluntatae. Quia tria [in unum] coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur.<<³²⁰
 Ebenso (ver-)bindend wirke der Wille bei der Sinneswahrnehmung, wo beispielsweise beim Sehen, das Gesehene, die Schwahrnehmung (das Sehen) und die Aufmerksamkeit, die sich auf das Gesehene richtet, zu unterscheiden seien. Letztere identifiziere Augustinus als Willensfunktion, ohne die alles Gesehene bloß sinnliche „Eindrücke“ bliebe, also keine wirkliche Wahrnehmung, und als „Geist“. Die willentliche Ausrichtung auf etwas sinnlich Wahrnehmbares aktiviere zugleich das Gedächtnis, das das Wahrgenommene speichert, und den Verstand, der jenes zu verstehen versucht. Das heißt dem Denken, wie es Arendt im ersten Band „Vom Leben des Geistes“ behandelt und auch dort bezieht sie sich auf Augustins „memoria“, geht offenbar ein (gewisses) Wollen voraus und zudem verweist die wortwörtlich „sinnvolle“ Verknüpfung von äußeren Erscheinungen und geistigem Inneren auf die Macht des Geistes durch den Willen. Gleichzeitig mit dieser „einigenden Kraft“ habe der Wille nun zwei wichtige Eigenschaften, so Arendt, nämlich erstens „>>Triebfeder des Handelns<<“ zu sein und zweitens als solcher, der Innen und Außen „aufmerksam“ verknüpft, Äußeres für das Innere aufbereitet, Erinnerungen „verwaltet“ und dem Verstand Material zuarbeitet, einer zu sein – zu beschäftigen, um mit sich im Clinch zu liegen. Und trotzdem vollziehe sich seine Verwandlung in einen noch „einigeren“ (christlich bekehrten) Willen hier erst durch die Liebe. „Der Wille – in seiner funktionalen Wirksamkeit gesehen als etwas Verbindendes – läßt sich auch als Liebe definieren (>>voluntas: amor seu dilectio<<), den die Liebe ist ja offenbar die erfolgreichste Bindekraft. Bei der Liebe gibt es wiederum >>dreierlei: den Liebenden, das Geliebte und die Liebe ... was die Liebe vereint, das ist >>wunderbar fest zusammengefügt<<, derart, daß es einen Zusammenhalt zwischen dem Liebenden und dem Geliebten gibt – >>cohaerunt enim mirabiliter glutino amoris<<. Die Verwandlung hat nicht nur den großen Vorzug, daß die Liebe mit größerer Macht getrennt Bleibendes zusammenfügt ... sie hat auch den Vorzug, daß die Liebe im Unterschied zum Willen und zum Begehren nicht verlöscht, wenn sie ihr Ziel erreicht hat, sondern den Geist in den Stand setzt, >>stetig zu *bleiben* und es zu *genießen*<<.“³²¹ Der Wille könne strukturell nicht befriedigt werden und bleibe immer in seiner Stimmung der Unruhe, hebt Arendt hervor. In der Liebe jedoch werde nach Augustinus der Genuss des Gewollten (Geliebten) möglich, ohne dass der

³²⁰ Ders., „Bekenntnisse“, Buch 11, Kap. III, 6: Arendt, VLGW, S. 97

³²¹ Arendt, VLGW, S. 100, darin: E. Bettoni, „Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy“, übers. v. B. Bonansea, Washington, 1961, S. 158 (Herv. H. Arendt); Augustinus, „De trinitate“, Buch 15, Kap. XXI, 41 und ebd., Buch 10, Kap. V, 7 (Hervorh. H. Arendt)

Wille, noch die Liebe verstummen müssen, denn durch die Liebe sei das Geliebte so im Geist des Liebenden aufgenommen, dass dieser sich selbst nicht mehr ohne es denken könne, es also als Teil seiner Existenz betrachte. Letzteres bestimmt Arendt zur Kernaussage, nämlich, „daß der Geist sich selbst denkt und die Liebe ... sich nicht auf >>sinnlich wahrnehmbare Dinge<<, sondern auf deren >>Fußspuren<< in der Innerlichkeit des Geistes richtet.“³²² Augustinus mache im selben Kontext darauf aufmerksam, dass es hier nicht um das Wissen, den dritten im Bunde mit Wille und Gedächtnis, gehe, sondern um das Nachdenken über sich selbst, d.h. um die Spurensuche im Inneren, in diesem Fall nach der Liebe, dem „intelligiblen“³²³ Dritten der zwei „Äußeren“ Liebender und Geliebtes. Der üblichen „Flüchtigkeit“ solcher geistigen „Gegenstände“ trotzen könne wiederum nur eben diese „Liebe“, weil ihre Dauerhaftigkeit und Bindungskraft zugleich ihre ethischen „Stärken“ sind, denn „die Menschen werden nicht dadurch gerecht, daß sie wissen, was gerecht ist, sondern indem sie die Gerechtigkeit lieben.“³²⁴ Die bereits genannte „Schwerkraft“ der Liebe zieht sie quasi herunter in jene das Gute ermöglichende Tiefendimension, wo man offenbar nicht mehr (moralisch) fehlen kann. Gleichzeitig bewahre Augustinus hiermit die Freiheit des Willens zu Bejahen und zu Verneinen, denn die Liebe sei nun mal die höchste denkbare Bejahung von jemanden, indem man „ihm sagt: ich will, daß du bist – amo: volo ut sis.“³²⁵ Einem Eichmann und anderen (Schreibtisch-)Tätern des Nationalsozialismus geht jenes komplexe Geistesvermögen des Willens und gerade seine Verbindung mit der Liebe zum Mitmenschen (und zu Gott) offenbar ab bzw. wird ebenso wie das Denken nicht aktualisiert. Psychologisch (auch wenn Arendt jeder Psychologie kritisch gegenüber stand) passiert, in Anschluss an den Sozialpsychologen Harald Welzer, bei jenen Tätern eine radikale Rollendistanzierung, wo die Verantwortung für das reale Tun, nämlich die detaillierte Planung und Durchführung einer Tötungsmaschinerie zur Auslöschung von Millionen von Menschen, strukturell von den Ausführenden

³²² Ebd., S. 101

³²³ Ebd., S. 101

³²⁴ Ebd., S. 102, man denke zurück an Sokrates, der dasselbe sagt; vgl. Kapitel zum Denken

³²⁵ Ebd., S. 102, Dies ist übrigens ein von Heidegger und Arendt quasi umgekehrt zitiertes und somit umgedeutetes Augustinisches Zitat. Es lautet im Original so: „Non enim amas in illo quod est; sed quod vis ut sit“, zu Deutsch „Du liebst in jenem nämlich nicht, was er ist, sondern was du willst, daß er es sei“. Im Vorwort zu Arendts Dissertation (Philo-Ausgabe) schreibt Herausgeber Ludger Lütkehaus, in Rückgriff auf Julia Kristeva, dazu im Vorwort: „Das <also der Originalsatz von Augustinus> bindet die Liebe vertrauterweise an die Bildmacherei, gerade nicht an den von Heidegger so schön formulierten Willen des Liebenden, daß die Geliebte sei, was und wer sie ist. „Du sollst Dir kein Bildnis machen!“, vor allem in den Liebe nicht: damit macht weniger Augustinus als ein vermeintliches Augustinus-Zitat Heideggers ernst.“ Arendts Liebesbeziehung mit Heidegger spiele in diesem Kontext natürlich auch eine Rolle, so Lütkehaus.

abgekoppelt und der sogenannten „historischen Aufgabe“ unterworfen wird. Die explizit „gegenmenschliche“ Moral der Nazis ist offensichtlich genau das grausame, adäquate Gegenteil von menschenwürdiger, d.h., auch wenn es pathetisch klingt, menschenliebender Moral, wo, quasi gegen Augustinus und Arendt, nicht gewollt wird, dass du (der andere Mensch) (b)ist, sondern dass du/er nicht (b)ist.³²⁶ Umgekehrt findet sich in Arendts Vorlesung über das Böse der Hinweis, dass Gutes tun darin bestehe mit einem, nach Augustinus' Vorstellung durch Liebe geeinigten, Willen am Anderen das Gute zu vollziehen, genauer gesagt ihm mehr (Gutes) zu schenken „als nötig“, das Mehr an (schöpferischer) Kraft im Willen zu aktualisieren, wie es auch Nietzsche begeistert habe, und dabei völlig unerkannt zu bleiben, also sich dem Anderen selbstlos liebend zu zu neigen.³²⁷

Von der Zeitlichkeit zur Freiheit etwas Neues zu beginnen

Theologisch habe Augustinus' Theorie des Willens natürlich weitreichende Konsequenzen, denn er entwirft den menschlichen Willen als freien, der somit Gottes Allmacht, freiem Willen und Allwissenheit entgegensteht und selbst durch die Aussage „Gott weiß nur voraus; er zwingt nicht“³²⁸ theologisch nicht wirklich harmloser wird. Die augustinische Prädestinationslehre als Lösung dieses Problems lehnt Arendt als „dubios“, „erschreckend“ und „abwegige Radikalisierung der Paulinischen Lehre, das Heil liege nicht in den Werken, sondern im Glauben und werde durch Gottes Gnade gespendet, so daß nicht einmal der Glaube in der Macht des Menschen steht“³²⁹ ab. Auf philosophischer Seite sieht sie jedoch die „Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens von göttlicher Allwissenheit und menschlichem freien Willen ... in ... Platons >>Timaios<<“³³⁰, wo das Wissen der Menschen von dem Wissen Gottes als zeitliches bzw. endliches Wissen gegenüber einem absoluten Wissen ewig dauernder Gegenwart unterschieden werde. Der Begriff „Göttliche Voraussicht“ sei daher in sich falsch gefasst, weil er unsere Art des Wissens mit derjenigen Gottes unkritisch gleichsetzt. Im „Gottesstaat“ beziehe sich Augustinus auf jenes Platonische Argument, und schon auch im elften Buch der „Bekenntnisse“. Anders als Platon jedoch sehe er die Zeit nicht mehr zyklisch, sondern spreche von den „Bewegungen von Körpern nur insofern >>in der

³²⁶ Vgl. Welzer, „Täter“, Kap. „Massenmord und Moral“ und „Alles ist möglich“

³²⁷ Arendt, „Über das Böse“, S. 108, 118, S. 134 (darin letzteres aus: Friedrich Nietzsche, „Der Wille zur Macht“, Nr. 949)

³²⁸ Arendt, VLGW, S. 102

³²⁹ Ebd., S. 103

³³⁰ Ebd., S. 103

Zeit<<, als sie selbst einen Anfang und ein Ende haben ... Denn >>wir messen in der Tat die Zeitspanne von irgendeinem Anfang bis zu irgendeinem Ende<<, und das ist nur möglich, weil der Geist in seiner Gegenwart die Erwartung dessen bewahrt, was noch nicht ist, welchem er sodann >>Aufmerksamkeit schenkt und das nach seinem Vorbeigehen erinnert<<.³³¹ Diese Verzeitlichung, die offenbar gleichzeitig eine „Verirdischung“ ist, denn es geht hier wohl um „unsere“ Zeit, nicht die „Ewigkeit“ des Schöpfers, gehöre für Augustinus zu jedem alltäglichen Akt, so Arendt. Er schreibe: „Die Aufmerksamkeit ist ... eine der Hauptfunktionen des Willens, des großen Einigers, der bei dem ... >>Auseinandergezogensein des Geistes<< <in Vergangenheit und Zukunft> ... die Zeitformen zur Gegenwart des Geistes zusammenbindet. >>Die Aufmerksamkeit verweilt und durch sie hindurch wird das, was Gegenwart wird, anschließend etwas Abwesendes<<, ... Vergangenheit. Und >>das gleiche gilt für das ganze menschliche Leben<<, das ohne das Auseinandergezogensein des Geistes nie ein Ganzes wäre; >>das gleiche gilt [auch] für die gesamte Geschichte der Menschheit, von der das Leben der einzelnen Menschen Teil ist<<, insofern nämlich, als sie als eine zusammenhängende Geschichte erzählt werden kann.“³³² Der Willen kann also bei Augustinus deshalb frei sein, ohne Gottes Allmacht in Frage zu stellen, weil „Gott >>obwohl selbst ewig und *ohne Anfang*, die Zeit einen Anfang haben ließ: und den Menschen ... nicht vorher <schuf>, sondern in der Zeit<<.³³³ Die Schaffung von Welt und Zeit fallen somit in eins, und der Mensch, der in die Welt geschaffen wird, wird ebenso in die Zeit geschaffen, wobei für Augustinus die Zeit ohne die Kreatur, den Mensch, sogar „unvorstellbar“ sei. Der Grund, warum Gott Raum und Zeit auf die gegebene Weise geschaffen habe, sei nämlich, gerade, dass der Mensch das „Zeitwesen“ überhaupt ist. Die notwendige Widerlegung des zyklischen Zeitbegriffs des Altertums nehme eine originelle wie grundlegende Wendung: Denn, so lege Augustinus dar, „damit es etwas Neues geben kann, ... muß es einen *Anfang* geben; >>und diesen Anfang gab es vorher nicht<<, d.h. nicht vor der Erschaffung des Menschen. Damit es also solch einen Anfang >>geben möchte, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemanden gab<< (>>quod initium eo modo antea numquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit<<).“³³⁴ Anders als der Anfang der Welt, den Augustinus „principium“ nennt, komme der Mensch im und als „initium“ in die Welt

³³¹ Augustinus, „Bekenntnisse“, Buch 11 Kap. 24, in: Arendt, VLGW, S. 105

³³² Ebd., Kap. 26 u. 28, in: Arendt, VLGW, S. 105

³³³ Augustinus, „Der Gottesstaat“, Buch 12, Kap. 14

³³⁴ Arendt, VLGW, S. 106, darin: Augustinus, „Der Gottesstaat“, Buch 21 u.20

(und die Zeit), und zwar in der Einzahl, als Individuum, das sich individuell fortpflanzt, anders als Tiere, die einer Gattung angehören. Deshalb konnte es mit Augustinus vor dem Menschen auch „niemanden“ gegeben haben, keine „Person“ und damit keinen, der Wollen kann, und das ist nicht gleichbedeutend damit, dass vorher „nichts“ war.

Natalität

Arendt denkt Augustinus' Idee des Menschen als „Zeit“- , ja „Anfangswesen“ weiter bis hin zu ihrem Begriff der „Natalität“, womit sie den letzten Abschnitt des zweiten Teils zum Wollen abschließt. Nur der Mensch könne somit von seinem Anfang und Ende wissen, gar von seinem Anfang als Anfang vom Ende, schreibt sie (mit Heidegger). In seiner „Anfanghaftigkeit“, die Wollen und Gegenwollen einschließt, sei er *imago Dei* – als endliche Kreatur jedoch nur fähig in die Zukunft zu wollen, nicht in die Vergangenheit. In dieser Individualität und als Beginn geschaffen zu sein bedeute „geboren zu sein“, weswegen die Menschen eigentlich „Geborene“, nicht „Sterbliche“ (gegen Heideggers „Sein zum Tode“) genannt werden müssten – auch von Augustinus – und wodurch der Wille nicht mehr nur Wahlfreiheit, sondern Möglichkeit sei „etwas Neues zu beginnen“, wenn auch als „komparativer“ Neuanfang, nicht „absoluter“.³³⁵ Mit der „Natalität“ kommt für Arendt zugleich die „Spontaneität“ in die Welt und „ihr geistiges Organ ist der Wille.“³³⁶ Zusammenfassend begreift Arendt den Willen mit Augustinus offenbar als „frei“ und in sich gespalten, aber in der Liebe bzw. dem Handeln, das bei ihr der „Liebe zur Welt“ entspricht, versöhnbar. Außerdem ist er diejenige geistige Instanz, die mit ihrem liebenden Impuls, anders als das Denken, das das Böse „nur“ als das seelisch Untragbare erkennen kann, nicht nur die Vermeidung des Bösen, sondern den Vollzug des Guten ermöglicht und das Handeln überhaupt. Die systematische Weiterführung dessen befindet in Arendts „*Vita activa*“ und z.T. in „Über die Revolution“.

Wille vs. Verstand, Duns Scotus

Im dritten Teil des Buchs stellt Arendt in Rückgriff auf Thomas von Aquin und Duns Scotus die Begriffe wie geistigen Vermögen von Wille und Verstand gegenüber. Zwar stellt Arendt Thomas' Konzept von Willen und Verstand zuerst dar, bezüglich ihrer Frage nach dem Bösen zieht sie Duns Scotus' Bestimmungen offensichtlich vor, die hier

³³⁵ Vgl. Arendt, „Über die Revolution“ und dies., „*Vita activa*“

³³⁶ Arendt, VLGW, S. 107

von Interesse sind.

Duns Scotus' zumeist „unpolemische“³³⁷ Widerlegung des Thomismus bzw. der Position des Heinrich von Gent, speziell sein Entwurf des freien Willens als primäres geistiges Vermögen und seine Auffassung, ja radikale Annahme von Kontingenz als prägendem Merkmal der Existenz, verdeutlicht indirekt Arendts Konzept des Bösen. Nur Scotus habe „für das Wesentlichste seines Denkens – die Kontingenz, den Preis ... mit Freuden für die Freiheit“³³⁸ gezahlt und nur er habe Petrus Johannes Olivis *experimentum suitatis*, das ein Kriterium Arendts für kritisches Denken bezeichnet, adäquat ausgeführt. Besonders diejenigen Gedankengänge von ihm, die „unseren philosophischen und theologischen Traditionen eindeutig zuwiderlaufen“³³⁹, interessieren sie, ähnlich wie in ihrer Vorlesung über das Böse die bisherigen, ausweichenden Standpunkte dazu.

Um zunächst Scotus' Rahmenbedingungen zu umreißen, stellt sie seine Vorstellung des Verhältnisses von Wille und Verstand vor. So könne ohne die Aufmerksamkeit des und die Bestätigung des Gegenstands durch den Willen(s) der (sekundäre) Verstand bei ihm gar nicht arbeiten. Die Vernunft an sich verwerfen tue er nicht, denn ihre Begrenztheit ist für ihn selbstverständliches Resultat der Endlichkeit des Menschen. Dass die Menschen aber eine Vorstellung vom Unendlichen, von Gott also, haben, und damit ihre Grenzen offenbar transzendieren können, d.h. „die Faktizität des Seins als solcher“³⁴⁰, halte Scotus der Erklärung bedürftig. Die geistige Instanz, die dies vollbringt, sei bei ihm der Wille. Der Verstand „passe“ bei ihm hingegen „zum Sein“ und könne Evidenzen einsehen, die „zwingend“ sind. „Anders steht es mit dem Willen. Ihm könnte es ... schwer fallen, das Diktat der Vernunft nicht anzuerkennen, *aber es ist nicht ausgeschlossen*, wie es dem Willen auch nicht unmöglich ist, starken, natürlichen Begierden zu widerstehen ... In der Möglichkeit des Widerstands gegen die Begierden einerseits und gegen das Diktat der Vernunft andererseits entsteht menschliche Freiheit.“³⁴¹ So erscheine der Wille hier autonom und unabhängig vom Gegebenen bis zur, bereits von Augustinus erkannten, Grenze, dass er nicht das Sein überhaupt negieren, d.h. sich das Nichts vorstellen kann, obwohl derselbe Mensch sich zur göttlichen Schöpfung aus jenem „Nichts“ (willentlich) bekennen könne. „Somit hat die Indifferenz des Willens mit Kontradiktorischem zu tun - >>> *voluntas autem sola habet*

³³⁷ Arendt, VLGW, S. 122

³³⁸ Arendt, VLGW, S. 128

³³⁹ Ebd., S. 128

³⁴⁰ Ebd., S. 124

³⁴¹ Ebd., S. 124

indifferentia ad contradictoria<<; nur das wollende Ich weiß, daß >>eine tatsächlich getroffene Entscheidung nicht hätte getroffen werden müssen, daß man auch eine andere hätte treffen können<<.³⁴² Nur der Wille könne nach Scotus etwas wollen oder ablehnen und sich dabei der identischen Wahrscheinlichkeit der Verwirklichung des Gegenteils seines Wollens, d.h. seiner Freiheit, bewusst sein. Er ist quasi das Organ des Paradoxons, sodass ich sagen kann, „was wäre, wenn ...“, selbst wenn alles (Wirkliche) dagegen spricht. „>>Die wesentliche Eigenschaft unserer Willensakte ist ... die Möglichkeit, zwischen Entgegengesetztem zu wählen *und die geschehene Entscheidung auch wieder rückgängig zu machen*<< ... Genau diese Freiheit, die sich nur in der geistigen Tätigkeit zeigt – die Möglichkeit, rückgängig zu machen, hört auf, wenn das Gewollte ausgeführt ist –, war gemeint, als wir ... von der Entzweiung des Willens sprachen³⁴³, bemerkt hierzu Arendt. Unsere grammatische Entsprechung dazu ist der Konditional, genauer der Konditional irrealis. Zudem könne der Willen sich selbst willentlich „aussetzen“ und in der Indifferenz (wie bei Epiktet) sich von äußeren Zwängen los sagen. „Und wegen ihrer Freiheit können Menschen, obwohl ... fester Bestandteil des geschaffenen Seins ..., Gottes Schöpfung preisen, denn entspränge dies Preisen ihrem Verstand, so wäre es lediglich eine natürliche Reaktion verursacht durch ihren Einklang mit allen anderen Teilen des Alls. Aus dem nämlichen Grund können sie sich auch des Lobes enthalten und sogar Gott >>hassen und daran Befriedigung finden<< oder mindestens sich dagegen sperren, ihn zu lieben.“³⁴⁴ Wäre der Mensch nicht frei, könnte er, nach Scotus, Gott offensichtlich nicht angemessen verehren und auch keine personale Beziehung zu ihm haben. Scotus bezweifle desweiteren die antike Annahme, dass alle Menschen glücklich sein möchten, denn der freie Wille könne dies offenbar durchkreuzen. Arendt bedauert, dass Scotus sich der Frage nach dem Bösen, angedeutet im Gotteshass und der Möglichkeit, dass nicht jeder glücklich sein will, nicht weiter widme bzw. den Willen zum Bösen bestreitet, „>>wobei freilich die entgegengesetzte Auffassung <, dass ein Willen zum Bösen prinzipiell möglich sein muss>, doch etwas für sich haben könnte<<³⁴⁵, wie er selbst sage. In seiner Unterscheidung zweier Arten des Willens, „dem >>natürlichen<< Willen (ut natura), der

³⁴² Berard Vogt, „The Metaphysics of Human Liberty in Duns Scotus“, in: „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Bd. 16, 1940, S. 34, in: Arendt, VLGW, S. 124

³⁴³ Arendt, VLGW, S. 125, darin: Efrém Bettoni, Duns Scotus: The basic Principles of His Philosophy, übers. v. Bernardine Bonansea, Washington 1961, S. 76 (Hervorhebung H. Arendt)

³⁴⁴ Arendt, VLGW, S. 125, darin: B. Bonansea, „Duns Scotus' Voluntarism“, in: ders. und John K. Ryan, „John Duns Scotus“, 1265-1965, Washington 1965, S. 92

³⁴⁵ B. Bonansea, „Duns Scotus' Voluntarism“, in: ders. und John K. Ryan, „John Duns Scotus“, 1265-1965, Washington 1965, S. 89F und Anm. 28, in: Arendt, VLGW, S. 126

den natürlichen Neigungen folgt und sich von der Vernunft wie auch von den Begierden leiten lassen kann, und dem >>freien<< Willen (ut libera) im eigentlichen Sinne³⁴⁶, komme das Thema des Bösen zwar wieder indirekt zum Tragen, aber Scotus gehe insgesamt von der Neigung der menschlichen Natur zum Guten aus, wodurch die bösen Neigungen als „Schwächen“, „Makel einer Kreatur, die aus dem Nichts entstanden ist ... und daher eine gewisse Neigung hat wieder ins Nichts zurückzusinken“³⁴⁷ abgetan würden. Während der natürliche Wille nur eine Wahl von Mitteln bedeute, entwerfe der freie Wille bei Scotus „in Freiheit Ziele, die um ihrer selbst willen angestrebt werden ... : >>[voluntas] enim est productiva actum<<, >>denn der Wille bringt seinen Akt hervor<<“³⁴⁸, ohne dass diese Ziele jedoch näher bestimmt würden.

Zwingende Kontingenz

Zurück zum Kontingenzbegriff bei Duns Scotus: Die „handfeste Bemerkung“ zum Beweis der Kontingenz, nämlich „>>man sollte alle, die die Kontingenz bestreiten, so lange foltern, bis sie zugeben, es sei auch möglich, daß sie nicht gefoltert werden<<“³⁴⁹ sei weder als Witz, noch als systematisches Argument zu sehen, sondern eher als „Geistesblitz“, als überraschende Einsicht aus der experientia interna, der inneren Erfahrung. Anders als ihrer Ansicht nach alle Philosophen sehe Scotus die Kontingenz nicht als Seinsmangel und vor allem nicht mit der Sünde gleichzusetzen. „>>Vielmehr ist die Kontingenz eine positive Seinsweise, genau wie die Notwendigkeit.<<“³⁵⁰ Diese intellektuelle Ehrlichkeit, dass nur so die Freiheit des Menschen zu „retten“ sei, imponiert Arendt offensichtlich und ist im Kontext ihrer Frage nach dem Bösen geradezu notwendig, sofern dieses nicht als notwendiges (Natur-)Geschehen, sondern als frei entschiedenes und daher zu verantwortendes Handeln von Menschen zu bestimmen sei, selbst wenn die Entscheidung zu Gunsten des nicht-selbst-Entscheidens falle wie bei Eichmann. Nicht der Verstand, sondern der Wille sei das entsprechende „Organ“ der Freiheit. Beispielhaft dafür sei, so Scotus, die Schöpfungsgeschichte, wo Gott die Welt „aus dem Nichts durch eine Entscheidung ... geschaffen <hat>, dem es ... völlig frei stand, eine andere Welt zu schaffen, in der weder unsere mathematischen

³⁴⁶ Arendt, VLGW, S. 127

³⁴⁷ Ebd., S. 127, darin: W. Hoeres, „Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus“, München 1962, S. 113f

³⁴⁸ Ebd., S. 127, darin: W. Hoeres, „Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, München 1962“, S. 120

³⁴⁹ Ebd., S. 128, Scotus bezieht sich hier auf Avicennas (Ibn Sina) „Metaphysik“, vgl. auch A. Hyman u. J. Walsh, „Philosophy in the Middle Ages“, NY 1967, S. 592

³⁵⁰ Ebd., S. 129, Zusatz siehe vorherige Fußnote

Wahrheiten noch unsere moralischen Vorschriften gegolten hätten < – entgegen der heidnischen bzw. antiken Vorstellung der Emanation der Welt, die deren Notwendigkeit einschließt.> Daraus folgt, daß alles Seiende auch nicht hätte sein können – außer Gott selbst. Seine Existenz ist notwendig aus der Sicht einer nicht notwendigen Welt, die er frei >>entwarf<<, aber nicht notwendig in dem Sinne, daß es jemals eine Notwendigkeit gegeben hätte, die ihn bei seiner Schöpfung gezwungen oder beeinflußt hätte; eine solche durch Gott wirkende Notwendigkeit stünde in klarem Widerspruch zu seiner Allmacht wie auch dazu, daß er der Höchste ist.³⁵¹ Der Mensch erhalte bei Scotus einen besonderen Platz in jener Schöpfung, auch wenn er ihn als festen Bestandteil dieser ansieht, nämlich (wieder) als *imago Dei*, d.h. jener ist anders als die Tiere nicht einfach frei entworfen, sondern „Gott zum (Eben-) Bilde“. Das besondere Merkmal sei jedoch daher nicht das Schöpfertum – man denke an das übernächste Kapitel zu Arendts Handlungsbegriff aus der „*Vita activa*“, den sie in Abgrenzung zu den Tätigkeiten des „Herstellens“ (sic!) und „Arbeitens“ entwirft –, sondern „die geistige Fähigkeit zum freien Bejahen und Verneinen ..., das keinem Zwang von der Begierde oder von den Denkregeln her unterliegt. Es ist, als brauchte das Sein, nachdem es zur Existenz gekommen ist, Gottes endgültiges Urteil zu seiner Erfüllung – >>Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut<< (1. Mose/<Gen 1> 1,31) – und dieses Urteil entrang sich auch dem Sterblichen, das Ihm zum Bilde geschaffen worden war.“³⁵² Der hier zugleich so lapidar wie unthematisiert hergestellte Zusammenhang mit dem Urteil(en) verweist auf das folgende Kapitel bzw. den von Arendt geplanten, jedoch nicht ausgeführten dritten Teil „Vom Leben des Geistes – Das Urteilen. Scotus sehe den Menschen also darin von der übrigen Schöpfung unterschieden, dass er über „die Freiheit des Willens, geistig *einen Standpunkt einzunehmen*“³⁵³ verfügt und über eine „Transzendenzfähigkeit“, was beides im Nationalsozialismus nicht unbedingt Tugenden waren. Die „höchste Äußerung“ des wollenden Ichs sei, so Arendt erneut mit Augustinus: „>>Amo: volo ut sis<<, Ich liebe dich, ich möchte, daß du bist<< – und nicht: >>Ich möchte dich haben<< oder >>Ich möchte dich beherrschen<< –, so zeigt es <das wollende Ich> sich der gleichen Liebe fähig, mit der Gott offenbar die Menschen liebt, die er nur schuf, weil er wollte, daß sie existierten, und die er *liebt, ohne sie zu begehren*.“³⁵⁴ Sie fügt allerdings hinzu, „so stellte sich die Sache <der Kontingenz> dem

³⁵¹ Ebd., S. 129, darin: W. Hoeres, „Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus“, München 1962, S. 121

³⁵² Ebd., S. 130

³⁵³ Ebd., S. 130

³⁵⁴ Arendt, VLGW, S. 130f

Christen dar.³⁵⁵ Scotus jedoch komme auch auf philosophischem Wege zur gleichen Beurteilung der Kontingenz, die bereits Aristoteles als das, was auch nicht sein könnte, beschrieben hat und was sich für Scotus mit der dem Willen eigenen wortwörtlichen Ambivalenz, zugleich wollen zu können und die Möglichkeit des Nichtwollens gegenwärtig zu haben, decke. Dem der Freiheit des Willens entgegenstehenden Kausalitätsgesetz begegne er mit Skepsis: Warum sollte für die Existenz von etwas allein eine Ursache ausreichend sein, fragt er sich, vor allem angesichts des unendlichen Regresses, der sich hieraus ergebe. Und bezüglich des Willens: Wird dieser durch den Gegenstand bewegt oder bewegt der Wille sich selbst? Ersteres widerspräche der Freiheit, letzteres käme einer unüberschaubaren Allmacht des Willens gleich. So komme Scotus zu einer „Mittelposition“, einer „Theorie der >>Teilursachen ... [die] auf gleicher Ebene und unabhängig voneinander zusammenwirken können<<“.³⁵⁶ Sein Beispiel sei dabei die Fortpflanzung, wo zwei unabhängige Faktoren, die beiden Geschlechter nämlich, beteiligt sind, um ein Drittes, das Kind, zu „verursachen“; heute weiß man, dass noch viele weitere Ursachen zusammenspielen müssen, damit Befruchtung, Schwangerschaft wie Geburt überhaupt glücken. Für die menschlichen Verhältnisse erscheine Scotus jene Plurikausalität allerdings insgesamt sinnvoll, hebt Arendt hervor, und überhaupt sei es bei ihm gerade die Kontingenz, die unsere Wirklichkeitsstruktur bilde, nicht die Notwendigkeit.³⁵⁷ Etwas Kontingentes sei aber nichts „nicht notwendiges“ und auch nichts „nicht immer existierendes“, wie noch bei Aristoteles, behaupte Scotus, „>>sondern etwas, wovon zu der Zeit, da es eintrat, auch sein Gegenteil hätte eintreten können. Daher sage ich nicht, etwas sei kontingent, sondern es sei *kontingent verursacht*.<<“³⁵⁸ So verurteile „gerade das kausale Element in den menschlichen Verhältnissen ... diese zur Kontingenz und Unvorhersagbarkeit“³⁵⁹, kommentiert Arendt, und deswegen müssten monokausale Erklärungen der Ausbrüche der beiden Weltkriege scheitern – und den Holocaust als notwendiges Ereignis der Geschichte zu sehen wäre wohl menschenverachtend. Trotzdem stehe dieser Erfahrung von Freiheit des wollenden Ichs die Erfahrung des Verstandes entgegen, so Arendt, „nach der wir ... in einer Tatsachenwelt der *Notwendigkeit* leben. Etwas mag sich ...

³⁵⁵ Ebd., S. 131

³⁵⁶ Ebd., S. 132, darin: B. Bonansea, „Duns Scotus' Voluntarism“, in: ders. und John K. Ryan, „John Duns Scotus“, 1265-1965, Washington 1965, S. 109F; vgl. auch P. Ch. Balie, „Une question inédite de J. Duns Scotus sur la volonté“, in: „Recherches de théologie ancienne et médiévale“, Bd. 3, 1931

³⁵⁷ Was zugleich Arendts pluralen Ansatz zur Bestimmung des Bösen des Totalitarismus unterstützt

³⁵⁸ John Duns Scotus, „Philosophical Writings“, Abschn. 4, zweispr. Ausg., hersg. u. Übers. v. Allan Wolter, Edinburgh u. London, 1962, S. 55, in: Arendt, VLGW, S. 132

³⁵⁹ Arendt, VLGW, S. 132

zufällig ereignet haben, doch wenn es einmal existiert und wirklich geworden ist, so verliert es seine kontingente Seite und stellt sich uns im Gewande der Notwendigkeit dar. Und auch wenn wir das Ereignis hervorgerufen oder doch daran mitgewirkt haben – etwa an ... einer gemeinschaftlichen Straftat –, wird die einfach Existenzsache, daß die Sache ... nun einmal so gelaufen ist, im allgemeinen jeden Gedanken an seine ursprünglichen Zufälle in den Hintergrund drängen. Ist das Kontingente erst einmal geschehen, so kann man das Knäuel nicht mehr entwirren, in dem es sich verbarg, ehe es *Ereignis* wurde – als könnte es immer noch sein oder auch nicht sein.³⁶⁰ Dieses Paradox, das mit einer Perspektivenänderung zusammenfalle, führe schon Scotus darauf zurück, dass die bzw. meine Existenz an sich unhintergebar sei und damit das Vergangene „notwendig“ sein muss, weil es jene bzw. meine Existenz, die eine Gewordene ist, bereits bedingt; das Nichts und mein Nichtsein blieben somit undenkbar. Das Wirkliche kann daher nur „nicht unmöglich“ gewesen sein, aber nicht „notwendig“, konkretisiert Arendt Scotus' Einsicht. Innere und äußere Erfahrung bzw. Wille und Verstand stünden sich somit unversöhnlich gegenüber, und sogar der Versuch einer Orientierung allein an der innerlichen Erfahrung biete keinen Ausweg, da auch in der Reflexion auf die Vergangenheit das Gewordene in Gestalt der Gedächtnisinhalte bereits aus seinem zufälligen Werden herausgelöst und „zu einer notwendigen Struktur umgeordnet und umgedeutet <worden> ist“³⁶¹, so wie es dem sinnsuchenden, denkenden Ich nach Arendts Vorstellung, siehe vorheriges Kapitel, eigen ist. Denn „ohne die apriorische Annahme einer einlinigen Folge von Ereignissen, die notwendig und nicht kontingent verursacht sind, wäre keine ... systematische Erklärung möglich. Die naheliegendste, ja ... einzig mögliche Art, eine Geschichte aufzubereiten und zu erzählen, ist die Ausschaltung der >>zufälligen<< Bestandteile ...“³⁶², schreibt sie. Allerdings könne der Verstand nicht ohne den Willen auf die berühmte Frage „Warum?“, d.h. „Was ist die Ursache?“, kommen, behauptet Arendt, denn er erfahre sich zum einen selbst als wirkende Ursache und zum anderen könne er, wie später Nietzsche herausgefunden habe, „nicht zurück wollen“, wodurch der Verstand aufgerufen werde herauszufinden, was falsch gelaufen sei. – Genauer gesagt, will der Wille zurück, kann aber Geschehenes nicht ungeschehen machen. –

³⁶⁰ Ebd., S. 132F, vgl. Bergson, „La pensée et le mouvant“, Paris 1934 (1950), dt. „Denken und schöpferisches Werden“, Meisenheim 1948

³⁶¹ Ebd., S. 134

³⁶² Ebd., S. 134

Vom Wollen ins Handeln

Die Frage nach der Ursache thematisiere aber zugleich die aktivierende Seite des Willens, die ihn zur Triebfeder des Handelns macht, und deren reale, unhintergehbare Wirkungen wir dann, wie gesagt, in einem kausalen Schema betrachten (müssen), wodurch sich wiederum die Ohnmacht (des Willens) über die Vergangenheit ergibt. Diesen Konflikt wie er Scotus in dessen eigenem Kontingenzbegriff begegne, nämlich, dass die Willensfreiheit zugleich die Spaltung des Willens in zwei gleich wahrscheinliche und gleichstarke Gegenwillen mit beinhaltet, löse Scotus jedoch überraschend einfach: Des Menschen Freiheit sei dadurch begrenzt, dass er handeln könne. Indem der Mensch sich für etwas entscheide und es tatsächlich tue, verunmögliche die Handlung ihr ebenso möglich gewesenes Gegenteil, denn etwas gleichzeitig tun und es nicht zu tun, sei für uns unmöglich. Der Wille ist also nur so lange „undeterminiert Gegensätzen geöffnet, und daher Gegensätzlichem geöffnet, und daher entzweit, solange er lediglich Willensakte produziert; sobald er zu wollen aufhört und eine seiner Möglichkeiten in die Tat umzusetzen beginnt, verliert er seine Freiheit“³⁶³, was jedoch nicht immer einem Unglück gleichkommen muss. Denn wie Buridans Esel vor zwei Heuhaufen zu verhungern, kann einem als mindestens genauso unfreier Zustand erscheinen, wie, wenn der Esel zu fressen beginnt. Arendt fragt sich jedoch, ob diese Lösung zu einfach ist, selbst wenn Scotus im Unterschied von „activum“ und „factivum“ (erstere entspreche dabei der aristotelischen „energeia“) Denken und Wollen den entelechetischen und daher unendlichen Tätigkeiten zuordnet, sowie das Handeln dem endlichen Tun des Herstellens, zu dem der ebenso endliche, bedingte Mensch kommen müsse, weil er erstere Tätigkeiten nicht unendlich fortführen könne. Der Selbsterhaltungstrieb zwingt die Kreatur Mensch, „vom activum zum factivum überzugehen, von der reinen Tätigkeit zur Herstellung von etwas, das sein natürliches Ende findet, wenn das Produkt fertig ist. Der Übergang ist möglich, weil in jedem Ich-will ein Ich-kann steckt, das dem Ich-will Grenzen setzt, die nicht außerhalb des Wollens liegen. >>Voluntas est potentia quai ipsa aliquid potest<<, >>der Wille ist eine Macht, weil er etwas *zustandebringen* kann<<, und diese dem Willen eigene Macht ist in der Tat >>das Gegenteil der potentia passiva der Aristoteliker. Sie ist ein aktives ... machtvolleres Ich-kann..., das das Ich erfährt.“³⁶⁴ Arendt merkt an, dass auf diese Weise diejenige geschichtliche Entwicklung des Willensbegriffs ihr Ende gefunden habe, „die

³⁶³ Ebd., S. 136

³⁶⁴ Ebd., S. 136, darin: E. Stadter, „Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit“, München/Paderborn/Wien 1971, S. 288f

mit der Entdeckung des Apostels Paulus anfang, daß Wollen und Können nicht zusammenfallen – während das in der vorchristlichen Antike als selbstverständlich galt.³⁶⁵ Eine Epiktetsche Abschirmung durch jene Willensmacht gegen die übermächtige Welt werde zudem überflüssig. Die Wiederaufnahme der von Scotus abschließend beschriebenen Macht des Willens zum Handeln übergehen zu können, sei erst wieder in gleicher Radikalität bei Nietzsche und Heidegger formuliert worden. Jedoch habe Scotus die von seinen modernen Kollegen erkannte „vernichtende (nihilistische) Seite ... noch nicht erkannt ..., nämlich die durch die Negation geschaffene Macht“³⁶⁶, weil er die Zukunft noch nicht im Sinne einer antizipierten Negation der Gegenwart verstanden habe.

(Nochmal) Liebe

Bevor Arendt das Kapitel zu Duns Scotus abschließt, kommt sie nochmals auf die augustinische Einigung des Willens in der Liebe zurück, die auch bei Scotus ihren Niederschlag gefunden habe. So bestimme dieser die Grenze von Verstand wie von Wille in der Gebundenheit des Menschen an die Welt. Das heißt, der Verstand könne nicht vollkommen von Sinnesdaten funktionieren und der Wille nicht ohne sinnliches Begehren – das ist erstmal nichts neues. Aber Scotus mache einen interpretatorischen Shift und behaupte vom Willen zusätzlich, daß es „seine angeborene Funktion ist, >>sich selbst Freude zu machen<<. >>Voluntas coniuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi...<<³⁶⁷ Der Wille bei Scotus freue sich an seinem Wollen, ähnlich aber nicht identisch mit der Freude der Begierde etwas besitzen zu wollen, denn letztere verlösche im Moment des Besitzens, nicht jedoch die Wonne des Wollens. Trotzdem hebe Scotus hervor, dass „die angeborene Vollkommenheit des Willens, der endgültige Friede zwischen den Zwei-in-einem, sich nur einstellen kann, wenn der Wille in *Liebe* übergeht“³⁶⁸, sonst müsse auch er vergehen. Dass Scotus jene Gedankengänge im Zusammenhang mit dem Tod, bzw. der „idealen“ Existenzweise des Menschen weiterführe, sei nicht unwichtig, so Arendt. Der Übergang vom Wollen ins Lieben, nehme der Liebe, die ja im „Lieben“ besteht, weder ihren Tätigkeits-, noch ihren entelechetischen Charakter, weswegen Scotus die zukünftige Seligkeit und das Glück im jenseitigen Leben, anders als die meisten Scholastiker nicht nach dem Bild der

³⁶⁵ Ebd., S. 137

³⁶⁶ Ebd., S. 137

³⁶⁷ Ebd., S. 137, darin: B. Vogt, „The Metaphysics on Human Liberty in Duns Scotus“, in: Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Bd. 16, 1940, S. 93 (Hervorh. E. Kaminski)

³⁶⁸ Ebd., S. 137

Kontemplation, der Verstandesbetrachtung des *summum bonum* beschreibe. Jenes Ideal, analysiere Scotus, erwachse nämlich aus der Erfahrung der Ruhelosigkeit weltlicher Existenz, die im Bild der „ewigen Ruhe“ transzendiert würde. Der Wille hingegen verliere nach dem Tod bloß den Trieb zur Verneinung, Zurückweisung, zum Hass also, „doch das bedeutet nicht, daß der Mensch im seligen Zustand das Vermögen zum Bejahen verloren hätte.“³⁶⁹ Unbedingte Bejahung nenne Scotus Liebe und wie Augustinus fasse er es als „*Amo: volo ut sis*“³⁷⁰ auf, sodass Glückseligkeit nicht anders vorgestellt werden könne als in der liebenden und zugleich befriedigenden Berührung des im Verstand vorgestellten Gegenstands durch den Willen. Dies werde bei Scotus nun nicht mehr nur geistig vorgestellt, sondern als „>>völliges und vollkommene Erlangen des Objekts, wie es an sich selbst ... ist.<<“ Unser Transzendenzvermögen wage quasi einen Blick auf jene jenseitige Seligkeit, präzisiert Arendt Scotus, indem wir Wollen in Lieben verwandeln können. Scotus beziehe sich auf Augustinus' Unterscheidung von *uti* und *frui* – die Arendt im Übrigen selbst in ihrer Dissertation behandelt hat – und mache hiermit klar, dass nur die >>fruitio<<, das Genießen einer Sache an sich selbst³⁷¹, die angemessene Beschreibung der Glückseligkeit sein könne, weil man nur so Gott tatsächlich vollkommen um Gottes willen liebe. Die Unvergänglichkeit der Liebe zeige sich ihm demnach, anders als Augustinus' Entwurf der „Bindekraft“, daran, „daß in ihr das *Vermögen* des Wollens selbst in reine Tätigkeit verwandelt ist.“³⁷² Ohne wieder eine begehrende, verzweifelt lechzende Begierde zu sein, man denke auch an Kierkegaards Existenz-Typologie (in) der „Krankheit zum Tode“, gleiche bei Scotus die Liebe einer gestillten, nicht ausgelöschten Unruhe wie „die Heiterkeit einer in sich ruhenden, sich selbst erfüllenden, nie endenden Bewegung ... <d.h.> die Stille eines Aktes, der in seinem Ziele ruht.“³⁷³ Nur in der inneren Erfahrung, die nach Scotus eine Antizipation der Glückseligkeit einschließe, begegne uns solch eine offensichtlich dialektische, ja paradoxe Figur von der „heiter bewegten Ruhe des Liebens“. Dass es eine Tätigkeit geben soll, „die ihr Ziel in sich selbst findet, ist ebenso überraschend originell ... wie Scotus' ontologische Präferenz des Kontingenten gegenüber dem Notwendigen und des existierenden Besonderen gegenüber dem Allgemeinen“³⁷⁴, findet Arendt (und verübt

³⁶⁹ Ebd., S. 138

³⁷⁰ Vgl. Fußnote 126 und B. Bonansea, „Duns Scotus Voluntarism“, in: Ryan und ders. „John Duns Scotus 1265-1965“, Washington 1965

³⁷¹ Vgl. Arendt, „Der Liebesbegriff bei Augustin“, Philo Verlag, Berlin/Wien 2003 bzw. Olms Verlag, Hildesheim 2006

³⁷² Arendt, VLGW, S. 139

³⁷³ Ebd., S. 139

³⁷⁴ Ebd., S. 139f

damit wohl noch schnell einen Seitenhieb auf Hegel.) Sie schließt das Kapitel damit, dass Scotus' Verdienst darin bestehe, dass er gewissermaßen die Bedingungen der Philosophie der Freiheit überhaupt festgelegt und in seinem radikalen Eintreten dafür nur noch in Kant einen würdigen Nachfolger gefunden habe. Doch obwohl letzterer ersteren wohl nicht kannte, schreibe dieser in der „Kritik der reinen Vernunft“, wenn auch ohne die Willensfreiheit zu thematisieren: „Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, daß etwas existiere, man in der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas notwendigerweise existiere. ... Dagegen mag ich einen Begriff von einem Ding annehmen, welchen ich will, so finde ich, daß sein Dasein niemals von mir schlechterdings notwendig vorgestellt werden könne, und daß mich nichts hindere, es mag existieren, was da wolle, das Nichtsein desselben zu denken, mithin ich zwar zu dem Existierenden überhaupt etwas Notwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als an sich notwendig denken könne. Das heißt: Ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existierenden niemals *vollenden*, ohne ein notwendiges Wesen anzunehmen, ich kann aber von demselben niemals anfangen. ... Es ist nichts, was die Vernunft an dieses Dasein schlechthin bindet, sondern sie kann solches jederzeit und ohne Widerstreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die absolute Notwendigkeit.“³⁷⁵ Scotus hätte nur noch hinzuzufügen gehabt, so Arendt, „daß sich das absolute Nichts im Denken nicht finden lässt“³⁷⁶, und beendet das Kapitel zu Duns Scotus und den dritten Abschnitt zum Verhältnis von Wille und Verstand (in der Scholastik). Merkwürdigerweise bezieht sich Arendt nicht vorgehend auf die von Scotus gezogene Parallele von Ethik und Ästhetik, sowie sein darin wurzelndes Konzept moralischen Urteilens als kreativer Erfassung des Partikularen als Partikularem.³⁷⁷

Den vierten Teil über das Wollen nennt Arendt nur „Schluß“, obwohl sie in dessen letztem Kapitel den Willen, wie sie ihn wohl selbst versteht, darstellt, unter anderem in Rückgriff auf Kants Idee „eine Reihe ... von selbst anzufangen“. Mit einem Sprung gelangt sie von Duns Scotus zunächst zu Nietzsche und Heidegger und deren „Verwerfung“ des Willens.

³⁷⁵ Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, B 643-645, in: Arendt, VLGW, S. 140

³⁷⁶ Arendt, VLGW, S. 140

³⁷⁷ Vgl. Dreyer/Inghans, „Duns Scotus zur Einführung“

Befehl, Gehorsam, Macht

Nietzsches „Der Wille zur Macht“, merkt sie vorweg an, sei kein fertiges Buch, sondern eine posthum zusammengestellte Sammlung aus Fragmenten, Notizen, Aphorismen etc., deren darin enthaltene Einzelstücke als Gedankenexperimente, nicht als Systematik zu lesen seien. So stehe Nietzsche zunächst dem Fortschrittsoptimismus des Idealismus, gepaart mit der Vorstellung des Willens als zu Neuem anstiftendes Vermögen, mehr als kritisch gegenüber. Jener „Glaube“ habe für ihn mit einem „>>Mangel an historischem Sinn<< <zu tun, zwar laufe die Zeit vorwärts, aber>>die Menschheit avanciert nicht, sie existiert nicht einmal<<³⁷⁸, behauptete er. Außerdem unterscheide Nietzsche streng zwischen Wille und Begierde, denn ersterer sei es, der „>>die Begierden als Herr behandelt, ihnen Weg und Maß weist.<<³⁷⁹ Dem Wille sei es eigen, dass er kommandiert, also befiehlt.³⁸⁰ Trotzdem bedeute dies seltenst die Beherrschung anderer, hebt Arendt hervor, denn „Befehl und Gehorsam ereignen sich beide im Geiste – ... eine merkwürdige Parallele zu Augustinus...“³⁸¹ Besonders in „Jenseits von Gut und Böse“ gehe Nietzsche ausführlich auf den Willen ein, wo er die Befehl-Gehorsam-Struktur als dem Willen inhärente Dualität bestimme, „>>insofern wir im gegebenen Falle zugleich die Befehlenden und Gehorchenden sind und als Gehorchende dies Gefühle des Zwingens, Drängens, Drückens, Widerstehens, Bewegens kennen, welche sofort nach dem Akte des Willens zu beginnen pflegen; insofern wir andererseits die Gewohnheit haben, uns über diese Zweiheit vermöge des synthetischen Begriff >ich< hinwegzusetzen, hinwegzutäuschen ...<<³⁸² Auch das Machtgefühl des Willens thematisiere Nietzsche, sowie die Naivität, dass dieses allzu schnell als ausreichende Bedingung für das Handeln oder gar als ein Handeln angenommen würde. Die Lösung jenes Kampfes zwischen Befehlendem und Gehorchendem komme bei Nietzsche ganz anders zustande als bei den zuvor vorgestellten, meist christlichen Denkern, da hier das Ich „einfach“ mit dem befehlenden Teil gleichgesetzt würde, sodass er die Willensfreiheit wesentlich als „>>Überlegenheits-Affekt<<³⁸³ gegenüber dem „anderen“ (gehorchenden Teil) auffasst. Diese Gleichsetzung kann aber nur erfolgen, weil Nietzsche annehme, dass man zugleich über eine Art Bewusstsein jenes Kampfes verfügt, d.h. noch eine dritte Instanz, wodurch man die befehlende Partei und

³⁷⁸ Friedrich Nietzsche, „Der Wille zur Macht“, Nr. 90, in: Arendt, VLGW, S. 151

³⁷⁹ Ebd. Nr. 84, in: Arendt, VLGW, S. 153

³⁸⁰ Ebd., Nr. 668, in: Arendt, VLGW, S. 153

³⁸¹ Arendt, VLGW, S. 153

³⁸² Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“, Nr. 19, in: Arendt, VLGW, S. 153

³⁸³ Ebd., in: Arendt, VLGW, S. 153

gleichzeitig sich mit dieser identifizieren kann – die gewaltsame Verdrängung, ja Unterdrückung des eigenen inneren Widersachers sei daher die andere Seite von Nietzsches Konzept, so Arendt. Allerdings bezeichne er jenes Überlegenheitsgefühl selbst als „Täuschung, freilich <als> eine nützliche“³⁸⁴, weil für ihn die beiden Gegner zugleich Lust (Befehlender) und Unlust/Schmerz (Gehorchender) repräsentieren würden. Die Lust sei aber hier die antizipierte „Freude des Ich-kann, die im Willensakt selbst liegt, unabhängig vom Erfolg; das Triumphgefühl, das wir alle kennen, wenn uns etwas gelungen ist ...“³⁸⁵, ohne Ähnlichkeit zur still-heiteren Freude des Willens bei Duns Scotus, so Arendt. Ohne die andere Seite, die „sklavisch“, „gezwungen“, „renitent“, ja dem „Ressentiment“ entsprechend, geschildert werde, könnte der Wille seine Macht jedoch gar nicht kennen. Die inneren Widerstände sehe Nietzsche somit als notwendige Bedingung des Willens wie seiner Freiheit und Macht an und so „><nimmt> der Wollende ... die Lustgefühle des [A]usführenden ... zu seinem Lustgewinn als Befehlender hinzu.“³⁸⁶ Arendt kritisiert hieran jedoch, dass dieses Konzept ohne den Rückgriff auf die bereits in der Antike formulierte hedonistische Lust-Schmerz-Dichotomie und damit die verknüpfte Unterstellung, dass es (immer) um die Befreiung von Schmerz geht, nicht funktionieren würde. Die von Nietzsche angesprochene „Freude“ stehe jedoch außerhalb eines Schmerz-Lust-Kalküls, denn sie entspringe, Nietzsche habe sie gar das „dionysische Prinzip“ genannt, dem „Überfluß“ und ist quasi ein „Luxus“³⁸⁷, dem man sich erst hingeben kann, wenn für das Lebensnotwendige gesorgt ist. In seiner Nähe zum „Lebensüberfluß“, der sowohl erschaffend, als auch zerstörend beschrieben werde, rücke Nietzsche den Willen ganz offensichtlich in die Nähe des Lebensprinzips, d.h. von Werden und Vergehen überhaupt. Arendt fasst zusammen, dass demnach „der Nietzschesche Übergang vom Ich-will zum vorweggenommenen Ich-kann, der das Paulinische Ich-will-und-ich-kann-nicht und damit alle christliche Ethik negiert, ... auf einem uneingeschränkten Ja zum Leben <beruht>, das heißt, <dass> das Leben, wie es außerhalb aller geistigen Tätigkeiten erfahren wird, ... zum höchsten Wert erhoben <wird>, an dem alles andere zu messen ist.“³⁸⁸ Dass das Ich-will und das Ich-kann zusammenfallen, bleibe jedoch unbewiesen, und vor allem sehe Nietzsche nicht die mögliche Beschränkung des Ich-will durch das Ich-kann. Stattdessen könne der Wille hier „die Ewigkeit wollen, und

³⁸⁴ Arendt, VLGW, S. 154

³⁸⁵ Ebd., S. 154

³⁸⁶ Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“, Nr. 19, in: Arendt, VLGW, S. 154

³⁸⁷ (Alles) Arendt, VLGW, S. 155

³⁸⁸ Ebd., S. 155

Nietzsche sieht einer Zukunft entgegen, die den >>Übermenschen hervorbringen wird, das heißt, eine neue Menschenart, die stark genug ist, um in Gedanken an eine >>ewige Wiederkunft<< zu leben³⁸⁹, d.h. in einer Zukunft, die zugleich Vergangenheit ist, weil sie sich ewig wiederholt.

Leben als Wollen

Nietzsche gehe noch von zwei weiteren unbeweisbaren Hypothesen aus, nämlich dass das Leben der höchste Wert, und der Willen überhaupt frei ist – auch wenn dies für jede moralische, juristische oder religiöse Vorschrift grundlegend sei, sofern wir, wie bereits angesprochen, tatsächliche Ereignisse kausal erklären (müssen), so Arendt. Es ist jedoch die Gleichsetzung von Leben und Wollen hinsichtlich Nietzsches Begriff der Macht, die sie besonders fragwürdig findet. So vergleiche er den Willen einerseits mit der Welle, denn so wie Wellen „ohne Absicht oder Zweck <aus dem Meer> hervorbrechen und eine ungeheure sinnlose Erregung stiften, ähnelt <dies> dem Aufruhr, den der Wille im Haushalt der Seele stiftet, und verdeutlicht ihn <den Willen> somit, stets anscheinend auf der Suche nach etwas, bis er sich legt, doch nie verlöschend, stets bereit zu einem neuen Anspruch. Der Wille genießt das Wollen wie das Meer die Wellen, denn >>lieber will noch der Mensch das Nichts wollen als nicht wollen.<<³⁹⁰ Der Wille erscheint hier offen machtvoll. Andererseits finde sich in einer von ihm erzählten Parabel, bzw. in einem von ihm formulierten Gedankenexperiment, betitelt „Das größte Schwergewicht“, eine indirekte Charakterisierung des Willens als sinnlose Täuschung. Denn der Dämon, der dort die ewige, detailgetreue Wiederkunft (je-)des Lebens, dessen zyklische Wiederholung mit jeder Umdrehung des Stundenglases des Lebens wieder und wieder von Neuem beginnt, verkünde, frage daraufhin: „>>Würdest Du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheuren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: >>Du bist ein Gott, und nie hörte ich Göttlicheres!<< Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem: >>Willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?<< würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! *Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu*

³⁸⁹ Ebd., S. 155F, Vgl. 4. Teil von Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ und Heidegger, „Was heißt Denken?“, S. 46

³⁹⁰ Ebd., S. 157, darin: Nietzsche, „Genealogie der Moral“, 3. Abh., Nr. 28; Arendt lehnt allerdings Nietzsches häufige „platte“ Anthropomorphismen als Argumente, nicht jedoch als Gedankenexperimente ab

verlangen als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?³⁹¹ Die gedankliche Rückkehr zum antik-zyklischen Zeitbegriff mache also die Bedingtheit des Willens durch die Annahme eines linearen Zeitbegriffs deutlich und hebe zugleich dessen ebenso wahrscheinliche Sinnlosigkeit hervor. Trotzdem bleibe in beiden Vergleichen (im ersten schreibt Nietzsche: So leben die Wellen, – so leben wir Wollenden ...es ist mir alles recht, denn alles steht euch so gut, und ich bin euch für alles so gut ...³⁹²) das Leben „gut“, bzw. „man dem Leben gut“, wie es sich im von Nietzsche beschriebenen Hoch- und Kraftgefühl des Willens des antizipierten Ich-kann finde, wobei wir eine, wie bei Hume, täuschende Identifikation der Kraft und des Kraftgefühls vornehmen, d.h. uns als wirkende Ursache wahrnehmen würden, schon bevor wir handeln.³⁹³ Dass die Philosophie uns davon zu heilen verpflichtet sei, wie Nietzsche hoffe, habe schwerwiegende moralische Konsequenzen, führt Arendt aus: „Kann man >>den Wert einer Handlung<< nicht mehr >>in die Absicht [legen], in den Zweck, um dessentwillen getan, gehandelt, gelebt worden ist ... gesetzt nämlich, daß die Absichts- und Zwecklosigkeit des Geschehens immer mehr in den Vordergrund tritt<<, so scheint das Ergebnis unvermeidlich: >> >Alles hat keinen Sinn< <<, denn >>dieser melancholische Satz heißt >aller Sinn liegt in der Absicht, und gesetzt, daß die Absicht ganz und gar fehlt, so fehlt auch ganz und gar der Sinn< <<.“³⁹⁴ Nietzsche bemerke selbst, dass er, indem er auf dieser Weise den Zweck zu einer „Begleiterscheinung“, zu einem „Symptom“ im Gegensatz zu einer Ursache bestimmte, „den *Willen selbst* kritisiert hat: ... <und zwar als die> Illusion, das, was im Bewußtsein als Willensakt auftaucht als Ursache zu nehmen.<<“³⁹⁵

Vom Zurück-Wollen und „ewiger Wiederkunft“: Nietzsches Versuch einer Theodizee

Nietzsche habe aber auch offensichtlich als erster bemerkt, dass der Wille nicht zurück wollen, Geschehenes nicht Ungeschehen machen kann, sodass er eine eigene Version des Ich-will-und-ich-kann-*nicht* thematisiere und damit die paradoxe Gleichzeitigkeit der Ohnmacht des Willens, entgegen seiner gefühlten Allmacht, feststelle. Letztere mache Nietzsche übrigens für sämtliche Übel verantwortlich, unter denen der Mensch (an sich selbst) leide: Ressentiment, Rachedurst, Machthunger etc. Arendt sieht hierin

³⁹¹ Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“, Nr. 341, in: Arendt, VLGW, S. 158, Hervorh. H. Arendt

³⁹² Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“, Nr. 310, in: Arendt, VLGW, S. 156f

³⁹³ Nietzsche, „Der Wille zur Macht“, Nr. 664, in: Arendt, VLGW, S. 159

³⁹⁴ Ebd., Nr. 666, in: Arendt, VLGW, S. 160

³⁹⁵ Ebd.

auch den Grund dafür, dass wir Menschen lieber nostalgisch der Vergangenheit hinterher trauern, uns erinnern und denken – auch wenn sie Denken und Erinnern für existentiell wichtig erachtet –, denn darin erscheine uns alles notwendig, und eben unumkehrbar. Wollend Pläne für die Zukunft zu machen ist stattdessen immer risikoreich und niemals vollkommen absehbar und kalkulierbar, und davor schrecken wir ganz offensichtlich zurück. Die Transzendenzfähigkeit des Willens, trotz jenes Paradoxons, wie sie bei allen bereits genannten Denkern, ob Epiktet oder Duns Scotus, bemerkt worden sei, erhalte bei Nietzsche die Bedeutung „der ungeheuren Überfülle des Lebens <, sodass> ... das eigentliche Ziel des Willens die Fülle <ist>: >>... das Gefühl unseres Mehr an Kraft, welches wir mit der >Freiheit des Willens< bezeichnen<<, und dieses Gefühl ist mehr als eine bloße Bewußtseinstäuschung, weil es der Überfülle des Lebens selbst entspricht. Daher könnte man alles Leben als einen Willen zur Macht verstehen. >>Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille; aber nicht Wille zum Leben, sondern ... Wille zur Macht!<<³⁹⁶ Nur indem der Wille jene Transzendierung vornimmt, überwinde er die Übel der Ohnmacht des Willens, und dies als „Extravaganz“ und „>>Übermut eines überschäumenden, verschwenderischen Willens, der jenseits aller Vergangenheit und Gegenwart eine Zukunft eröffnet.“³⁹⁷ Auf „Überschuss“ gründe sich bekanntermaßen nach (Nietzsche und) Marx die Kultur, so Arendt, und Nietzsches Übermensch kennzeichne sich durch seine Fähigkeit zum Überwinden, zum „Über-“, d.h. zum Transzendieren überhaupt. Dass dies jedoch eine rein geistige Übung bleibe, die, so wie bei Epiktet, zu einer (willentlich angestoßenen) unbewegten Hinnahme des Gegebenen führe, mit dem provokanten Hinweis, dass nicht dies, sondern die Kritik an der existierenden Welt als einer der grundlegenden Veränderung würdige, „Nihilismus“ sei, erscheint Arendt problematisch. Nietzsches unmittelbar folgender Vorschlag statt die Welt oder die Menschen verändern zu wollen, die (geistige) „>>Kraft <aufzuwenden>, die Werte umzuwenden ... die scheinbare Welt als die einzige zu vergöttlichen und gutzuheißen<<³⁹⁸, sie also einfach anders zu bewerten, als bisher, und auf diese Weise mit der sogenannten menschlichen Misere fertig zu werden, bleibt für sie ein äußerst fragwürdiges Konzept. Zugleich sieht Arendt hierin den Grundstein für Nietzsches „Verwerfung“ des Willens, die über Epiktets meditatives Hin- und Annehmen sämtlicher Ereignisse hinausgehe. So konstruiere er die wirkliche Welt so,

³⁹⁶ Nietzsche, „Also sprach Zarathustra“, Teil 2, „Von der Selbstüberwindung“, in: Arendt, VLGW, S. 161

³⁹⁷ Ebd., „Von der Erlösung“, in: Arendt, VLGW, S. 161

³⁹⁸ Nietzsche, „Der Wille zur Macht“, Nr. 585 A, in: Arendt, VLGW, S. 161f

dass ein Wesen (der „Übermensch“), das „>>des Sinnes in den Dingen entbehren kann ... in <dieser> ... sinnlosen Welt zu leben aushält<<³⁹⁹, wo die „ewige Wiederkunft“ herrscht und nichts und niemand Ziel, Zweck oder Sinn unterworfen, und damit auch bar jeder Schuld und Verantwortung ist. „Mit der Streichung von Absicht und Zweck, also von jemandem, der >>verantwortlich gemacht<< werden kann, <ist> die Kausalität selbst verabschiedet; nichts läßt sich auf eine Ursache >>zurückführen<<, wenn einmal die >>causa prima<< abgesetzt ist“⁴⁰⁰, mahnt Arendt mit Nietzsche an. Es „zerbröckeln“ hiermit zugleich Zeit- und Willens-, wie Handlungsbegriff, denn trotz seiner Freude am Ich-will als Ich-kann, schließe der Wille „die Melancholie eines Und-auch-dies-wird-gewesen-sein“⁴⁰¹ ein, wodurch sich doch wieder die Vergangenheit als primäre Zeitform zementiere, in der jegliches Werden verschlungen wird und zugleich immer wieder wiederkehrt – allerdings ohne „Sinn und Verstand“. Die umfassende Rechtfertigung jedweden Werdens und damit jedweden Seins hat einen offensichtlich unangenehm zynischen Anstrich und verwirft den Willen, sowohl als Wahlfreiheit, als auch als Vermögen etwas zu beginnen, vollkommen. Es ist nicht verwunderlich, dass nur der „Übermensch“ seinen Willen so umkehren können soll, dass er einzig „im Wegsehen noch verneint“, aber ansonsten, ganz „>>Segnender und ... Ja-Sager<<“ ist, der „alles >>Seiende um seines Seins willen<<“ segnet, „das >>Ja-und-Amen-Lied<<“⁴⁰² singend – was sowohl für Arendts Vorstellung des Willens, als auch bezogen auf die des Bösen wohl eindeutig keine Option sein kann. Wäre es denn auch nicht erschreckend, wenn wir dieses Lied tatsächlich singen könnten und jenem Dämon, der die „ewige Wiederkunft“ verkündet, huldigen würden? Neiman zitiert in „Das Böse denken“ Agamben, der eine eigene, im Zusammenhang mit Arendts Versuch das Böse, sprich die moralphilosophischen Konsequenzen des Holocausts, zu ergründen, wichtige wie anschauliche Version jener Parabel formuliert hat: „Stellen wir uns eine Wiederholung des Experiments vor, das Nietzsche in der Fröhlichen Wissenschaft ... vorschlägt. Stellen wir uns also vor, >>eines Tages oder Nachts<< schliche ein Dämon zum Überlebenden und fragte ihn: >>Willst Du, daß Auschwitz noch einmal und noch unzählige Male wiederkehrt, daß jede Einzelheit, jeder Augenblick, jedes kleinste Ereignis des Lagers sich in alle Ewigkeit wiederholt, daß alles unaufhörlich

³⁹⁹ Ebd., in: Arendt, VLGW, S. 162

⁴⁰⁰ Nietzsche, „Götzendämmerung“, „Die vier großen Irrtümer“ (Nr. 7 u. 8), „Die Verbesserer der Menschheit“ (Nr.1), in: Arendt, VLGW, S. 162

⁴⁰¹ Arendt, VLGW, S. 163

⁴⁰² Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“, Nr. 276 und ders. „Also sprach Zarathustra“, Teil 3, „Vor Sonnenaufgang“ u. „Die sieben Siegel (oder: das Ja-und-Amen-Lied)“, in: Arendt, VLGW, S. 164

wiederkommt in derselben Reihe und Folge, wie es geschehen ist? Willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?<<⁴⁰³ Für Agamben ist klar, dass es genügt Nietzsches Experiment „in dieser Weise neu zu formulieren, um es ohne jeden Zweifel zu widerlegen und für immer als Beweismittel für unzulässig zu erklären“⁴⁰⁴ und es erscheint fast seltsam, dass Arendt nicht dasselbe getan hat.

Der Wille zum Nicht-Wollen

„Heideggers Wille zum Nicht-Wollen“ habe seinen Ursprung in dessen Nietzsche-Lektüre, so Arendt. Zunächst gehe Heidegger in seinen zwei Bänden noch mit Nietzsches „Willen zur Macht“ mit, gerade in der mißverständlichen Weise des Trachtens nach Herrschaft, im zweiten Teil seiner Abhandlung wende er sich genau dagegen, was seine „Kehre“ widerspiegeln, denn er habe sich seiner Nazivergangenheit und des radikalen Subjektivismus seiner Philosophie „schuldig befunden“.⁴⁰⁵ Nach der „Kehre“ könne bei Heidegger das Denken weder mehr subjektiv und selbst schöpferisch sein, noch das Sein tatsächlich erfassen, sondern sei nun angehalten, den „Ruf des Seins zu hören“⁴⁰⁶, das sich hinter den Gegenständen verberge. Mit Nietzsche gehe ihm die Wichtigkeit des wollenden Ichs auf, das nun nicht mehr in Konkurrenz zum denkenden stehen solle. Zugleich mache er das Denken zu einer „Funktion des Seins“, durch das das Sein sich gewissermaßen „äußern“ kann – was nun zur einzigen Aufgabe des Menschen bestimmt werde. Im Menschen „ereignet sich die >>Seinsgeschichte<<, die alle bloß menschlichen Handlungen transzendiere und über ihnen stehe“⁴⁰⁷ und Denken werde hier per se zum Erinnern, das dem Sein in den Stimmen der großen Philosophen lausche. Vor der Kehre habe er hingegen noch Nietzsches „Willen zur Macht“ als die „Seiendheit“ gelesen, den Willen also zur Funktion des Lebensprozesses gemacht und die „ewige Wiederkunft“ als das Sein des Seins angesehen, das vornehmlich als „Werden“ aufzufassen sei. Den Widerspruch bei Nietzsche erkenne Heidegger in dessen „Umwertung der Werte“, weil dies nur im Rahmen des „Willens zur Macht“ Sinn mache, da es bei Nietzsche ja genau jener sei, der überhaupt „werte“ bzw. das ewig wiederkehrende Werden als einzigen Ausweg ansehe, um der Sinnlosigkeit

⁴⁰³ Giorgio Agamben, „Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2003, S. 87 in: Neiman, S. 386

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ Arendt, VLGW, S. 164, eine nicht unstrittige Einschätzung

⁴⁰⁶ Ebd., S. 166

⁴⁰⁷ Ebd., S. 166

beizukommen.⁴⁰⁸ Zugleich sei klar erkennbar, so Arendt, dass Heidegger im ersten Nietzsche-Band an „Sein und Zeit“ anschließe, nur die „Sorge“ mit dem „Willen“ ersetze, der nun das existentielle zu-sich-selbst-Kommen vorantreibe. Schon hier bemerke Heidegger, dass jenes sich-selbst-Wollen immer ein Nichtwollen einschließt, da es sich nicht selbst so wolle, wie es ist, sondern wie es sein wolle. Im zweiten Band gehe es nun um den Willen als „Willen zur Macht“ im Sinne von Herrschaftsansprüchen. Nietzsches Charakteristikum des Willens, nämlich (ein Nichtwollen) überwinden zu können, deute Heidegger um „zu einer jedem Herstellungsakt innewohnenden Eigenschaft...“⁴⁰⁹, und erkenne darin den Drang sich auszubreiten, zu steigern, und nicht nur Objekte, sondern auch Subjekte zu unterwerfen, ohne dass hier mehr vom „Überfluss“ die Rede sei. Im Willen herrsche daher die Angst vor der eigenen Auslöschung, hebe Heidegger hervor, und so werde lieber „*die Verneinung, die Vernichtung, die Verwüstung*“⁴¹⁰, „das Nichts“ gewollt als „nicht gewollt“. Heidegger warne also vor der zerstörerischen Kraft des Willens, obwohl Nietzsche zuletzt dessen Schöpferum und Überfluß betonte habe, denn indem die Menschen beherrschen wollen, seien sie gezwungen die Vergangenheit, das Gewesene wie Gewordene, zu vergessen und auszulöschen – der Wille kann also doch auf eine besonders gewalttätige Weise „zurückwollen“ – „und da alles Wirkliche >>geworden<< ist, das heißt, eine Vergangenheit in sich schließt, betrifft diese Zerstörung letzten Endes alles Seiende“⁴¹¹, so Arendt. Als Alternative schlage Heidegger das „Seinlassen“ oder die „Gelassenheit“⁴¹² vor, wo das Denken vom Wollen befreit sei und sich nun jenseits von Passivität und Aktivität, und damit jenseits von Kausalität vollziehe. Trotz der Ähnlichkeit zum schon bekannten Gegensatz von denkendem und wollendem Ich als Version des zerstrittenen Zwei-in-eins des Willens, mache Heidegger etwas entscheidend anders: Denn, ob die Menschen denkend oder wollend dem „Rufe des Seins“ antworten, hänge bei ihm von der „Seinsgeschichte“ ab, die, wie Hegels Weltgeist, unsichtbar die menschlichen Geschicke lenke und sich nur dem Gelassenen, Nichtwollenden offenbare.⁴¹³ So trete er zurück in die für Arendt fragwürdige Tradition, die in Platons Idee der Menschen als Marionetten der Götter ihre Wurzeln habe und dem Trugschluss aufsitze, dass die Vergangenheit notwendig, ja eine gelenkte sei, obwohl sie

⁴⁰⁸ Ebd., S. 167

⁴⁰⁹ Ebd., S. 168

⁴¹⁰ Heidegger, „Nietzsche“, Pfullingen, 1961, Bd. 2, S. 266F, in: Arendt, VLGW, S. 169

⁴¹¹ Arendt, VLGW, S. 169

⁴¹² Heidegger, „Gelassenheit“, Pfullingen, 1959, S. 33, in: Arendt, VLGW, S. 169

⁴¹³ Arendt, VLGW, S. 170

uns nur so erscheine, weil wir niemals allein handeln und niemals einen Plan hundertprozentig durchsetzen können, uns aber als wirkender Ursache doch bewusst sind. Hegel habe noch gewusst, dass Napoleon sich selbst nicht als Verkörperung des Weltgeistes sah, „für Heidegger jedoch ist es das Sein selbst, das sich, ständig wandelnd, im Denken des handelnden äußert, so daß Handeln und Denken in eins fallen. >>Das Denken ist das eigentliche Handeln,...<<⁴¹⁴ – eine für Arendt unannehmbare Vorstellung. Die Verwandlung der „Sorge“ aus „Sein und Zeit“ in den Willen bedeute nicht deren Verschwinden, aber sie wechsele die Funktion. Der Bezug auf sich selbst und die „Angst“ der „Geworfenheit“ gehen verloren. Stattdessen „besorge“ die „Sorge“ nun das Sein und der Mensch werde dessen „Hüter“. Der Tod werde zum Ort, wo die gesamte Existenz eines Menschen aufbewahrt wird, und das Selbst bleibe nicht mehr das „wer“ des Menschen, worum sich die „Sorge“ (als eine Art Gewissen) sorgt, dass es nicht im „Man“ untergeht bzw. sich seiner Verstrickung darin und damit seiner existentiellen „Schuld“ bewusst wird. Die Nähe zu einem lauten „alle sind schuldig!“, das tonlos einschließt „...und damit keiner!“, schiene Heidegger nie bewusst gewesen zu sein, hebt Arendt hervor. „Schuld“ sei hier einerseits als „jeder, der handelt, wird schuldig“ (Goethe), andererseits im Sinne der existentiellen „Geworfenheit“ verstanden, nämlich „dass sich der Mensch nicht sich selbst verdankt.“ Beides müsse als existentielle Bedingungen, d.h. als *conditio humana* angenommen werden – ein Gewissen im Sinne des Zwiegesprächs mit sich selbst lehne Heidegger übrigens als „vulgär“ ab – und daraus erwachse die „Dankbarkeit“ zu sein gegenüber dem Sein, man denke zurück an Augustinus' Lob der Schöpfung. Damit ergebe sich, so Arendt, folgendes Bild vom neuen „Selbst“: es verwirklicht den Sinn des Seins handelnd, aber dieses Handeln besteht im Denken, denn des Wollens hat es sich entwöhnt und damit des Handelns im eigentlichen Sinne. Es hört nicht mehr auf sein Gewissen, sondern auf den „Ruf des Seins“, womit es dem „Willen zur Macht“ entgegensteht, das wiederum dem „Man“ entspricht. Die Spannung von Wollen und Denken wird zugunsten des Nichtwollens bzw. des Denkens aufgelöst und Hegels „personifizierter Begriff“ des Weltgeists nimmt im Denker Gestalt an, der nichts tuend handelt, nur bei sich selbst ist und zugleich die „Seinsgeschichte“ lenkt. Arendt geht nicht näher darauf ein, aber ruft man sich ins Gedächtnis, dass sie Heideggers Nazivergangenheit damit begründete, dass er „nur ein Denker/Philosoph“ gewesen sei, dann erscheint Heideggers implizite Apologetik seines Berufsstandes nicht nur

⁴¹⁴ Ebd., S. 172, darin: Heidegger, „Die Technik und die Kehre“, Pfullingen 1962, S. 40

tautologisch, sondern einigermaßen lächerlich.

Schluss(?): ein Neuanfang oder Novus Ordo Saeclorum

Im letzten Abschnitt des vierten Teils von „Das Wollen“ beschreibt Arendt ihre eigene Vorstellung des Willens. Dabei macht sie mit Marx auf das Problem aufmerksam, dass „jede Philosophie des Willens nicht von handelnden Menschen konzipiert und formuliert wird, sondern von Philosophen, Kants >>Denkern von Gewerbe<<, die ... dem *biōs theōrētikos* verpflichtet sind und daher von Natur stärker dazu neigen, >>die Welt zu interpretieren<< als >>sie zu verändern<<.“⁴¹⁵ Nur Scotus habe die Freiheit angemessen gewürdigt und verteidigt, die es uns ermögliche etwas Neues anzufangen, auch wenn es radikal kontingent bleiben müsse. Das Beharren der Philosophen auf die Notwendigkeit sei in ihrem Verlangen nach innerer wie äußerer Ruhe für das Denken zu verorten. Sie übersahen, dass „das gleiche Selbst, das vom Denken bei seinem Rückzug von der Welt der Erscheinungen außer acht gelassen wird, ... durch die Reflexivität des Willens behauptet und bestätigt <wird>. Während das Denken das Selbst auf die Rolle des Zuschauers vorbereitet, macht das Wollen es zu einem >>fortdauernden ich<<, das alle einzelnen Willensakte lenkt. Es schafft den *Charakter* des Selbst und wurde deshalb gelegentlich als das *principium individuationis* verstanden, die Quelle der besonderen persönlichen Identität.“⁴¹⁶ Doch auch diese Konzeption weise Schwierigkeiten auf, denn die Kontingenz des Willens betreffe ja dann auch das wollende Individuum, das sich nun in einem ständigen Konflikt mit den anderen Nicht-Ichs befinde, und der wiederum als Freiheit ein selbst gewählter sei. „Der Wille mit seinem Zukunftsplänen rüttelt an dem Glauben an die Notwendigkeit, an dem Hinnehmen der Verhältnisse der Welt, das er Gleichgültigkeit nennt. Doch ist nicht jedermann klar, daß die Welt noch so ist und nie so gewesen ist, wie sie sein *sollte*? Und wer wüßte oder hätte je gewußt, *wie* sie sein sollte?“⁴¹⁷ Auch das „Verbleiben“ des Willens im Utopischen sei es, das die Philosophen lieber auf den Verstand zurückgreifen ließe, so Arendt, und ihre Weigerung den Preis der Kontingenz zu zahlen, zeige nur ihr Misstrauen gegenüber dem in Freiheit wurzelnden und für Arendt höchsten Gut der Spontaneität. So müsse man sich der „politischen Freiheit“ zuwenden und damit den „Menschen der Praxis“, um sowohl eine angemessene Beschreibung des Willens, als auch der Freiheit und Spontaneität vorzustellen. Montesquieu unterscheide die „politische“ von der „philosophischen

⁴¹⁵ Arendt, VLGW, S. 185

⁴¹⁶ Ebd., S. 186

⁴¹⁷ Ebd., S. 186

Freiheit“ darin, dass erstere in der Ausübung des Willens bzw. der Einbildung dessen bestehe und letztere „>>in der Sicherheit, oder wenigstens dem Glauben, den man an seine Sicherheit hat.<<“⁴¹⁸ Jenes Vertrauen in Staat und Regierung beruhe darauf, „>>daß ein Bürger den anderen nicht zu fürchten braucht.<<“⁴¹⁹ Anders als die absolute, philosophische Willensfreiheit, sei der Wille und die Freiheit in politischen Gemeinschaften also eingeschränkt. Gleichzeitig eröffne sich in diesen Gemeinschaften erst der Spielraum für freies Handeln, der von bestimmten „>>Aktivitätsgrundsätzen<<“⁴²⁰ geprägt sei, wobei man das tun dürfe, was man wollen darf, aber nicht gezwungen sein dürfe zu tun, was man nicht wollen darf.⁴²¹ Der Schwerpunkt liege hier wieder auf dem Ich-kann und die Regeln dafür, dass jeder seinem Ich-kann nachgehen kann, sind kontingente Beziehungsregeln, so Arendt. „Für Montesquieu wie für die vorchristliche Antike und für die Gründer der amerikanischen Republik waren die Wörter >>Macht<< und >>Freiheit<< fast synonym. Die Bewegungsfreiheit, die Macht, sich ungehindert von Krankheit und einem Herrn zu bewegen, war ursprünglich die grundlegendste Freiheit, die Voraussetzung aller anderen.“⁴²² Politische Freiheit als Ich-kann sei jedoch nur „in der Sphäre menschlicher Pluralität“ denkbar, wobei diese Pluralität nicht mehr „eine bloße Erweiterung des dualen Ich-und-ich zu einem pluralen Wir ist, <denn> das Handeln, in dem stets ein Wir mit der Veränderung unserer Welt beschäftigt ist, steht im schärfsten Gegensatz zu dem einsamen Geschäft des Denkens, das sich in einem Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst vollzieht.“ Anders als Jaspers und Buber halte sie die Kommunikation von sich mit sich selbst nicht für ein Vorbild für die Politik.⁴²³ Ein „Wir“ könne nur da entstehen, wo Menschen zusammenleben, z.B. in der Form des Konsens'. In diesem werde anerkannt, dass niemand allein handeln kann, selbst wenn es Personen wie Tyrannen oder Verbrecher immer wieder versuchen würden, indem sie Macht, also die Macht zu handeln, durch Gewalt ersetzen. Politische Macht sei immer begrenzt und finde in der verschiedenen Formen menschlicher Gemeinschaften und Traditionen ihren Ausdruck. Wie es zu jenem jeweiligen „Wir“ kommt bleibe geheimnisvoll, so Arendt, und die jeweilige „unendliche Unwahrscheinlichkeit“ allen Daseins, auch unserer

⁴¹⁸ Montesquieu, „L'esprit des lois“, Buch 12, Kap. 2 in: Arendt, VLGW, S. 189

⁴¹⁹ Ebd., Buch 11, Kap. 6, in: Arendt, VLGW, S. 189

⁴²⁰ Franz Neumann, Einl. z. Montesquieu, „The Spirit of the Laws“, übers. v. Thomas Nugent, NY 1949, S. XL, in: Arendt, VLGW, S. 190

⁴²¹ Montesquieu, „L'esprit des lois“, Buch 11, Kap. 3 in: Arendt, VLGW, S. 190

⁴²² Arendt, VLGW, S. 190

⁴²³ (beides) Ebd., S. 190F

Gemeinwesen, sei mit existentieller Angst besetzt. Den Umgang damit könne man am besten anhand von Gründungslegenden erkunden, „die eindeutig mit der Zeit zu tun hatten, die jeder Regierungsform und jedem speziellen Grundsatz des Regierens vorausgeht.“⁴²⁴ Beispielhaft seien die beiden abendländischen Gründungslegenden, die „römische und die jüdische“, beide außerordentlich unterschiedlich und doch ähnlich, und beide „in einem Volk entstanden, für das seine Vergangenheit eine Geschichte mit einem bekannten und datierbaren Anfang war“⁴²⁵ - die Erschaffung der Welt und das Jahr der Gründung Roms. Arendts macht darauf aufmerksam, dass beide Geschichten „bei der Gründung – dem Hoheitsakt, bei dem das >>Wir<< zu einem faßbaren Gegenstand wird – den Leitgedanken <in> der Freiheitsliebe <sehen>, und zwar sowohl in dem negativen Sinne der Befreiung von Unterdrückung als auch in dem positiven Sinne der Errichtung von Freiheit als dauerhafter, greifbarer Wirklichkeit.“⁴²⁶ Beide Freiheiten seien maßgeblich für das Denken des Abendlandes, ebenso wie das rückblickende Erzählen, das die sklavische oder von Krieg und Untergang bedrohte Vergangenheit schon im Lichte der gewonnenen Freiheit darstelle. Die Unterschiede beider Gründungslegenden hält Arendt, sofern die Menschen der Praxis sich an diesen orientiert hätten, für vernachlässigbar. „Entscheidend war der hiatus zwischen Katastrophe und Rettung, zwischen Befreiung von der alten Ordnung und neuer Freiheit in Gestalt eines >>novus ordo saeculorum<<, einer >>neuen Ordnung der Zeiten<<, mit der sich die Welt strukturell verändert hatte.“⁴²⁷ Da es allerdings nicht garantiert sei, dass aus der Befreiung die Freiheit folgt, also dass das Zeitkontinuum ein „Sinnkontinuum“ ist, zögen Geschichten des Übergangs magisch an, besonders, wenn sie von den Heldentaten „großer Führer berichten, von Gestalten welthistorischer Bedeutung, die gerade in solchen Lücken der historischen Zeit auf der Bühne der Geschichte erschienen. <Arendt geht noch einen Schritt weiter und fügt hinzu:> Wer unter dem Druck äußerer Verhältnisse oder dem Eindruck radikaler utopischer Gedankengänge nicht damit zufrieden war, die Welt durch allmähliche Reform einer alten Ordnung zu verändern, ... der war beinahe logisch gezwungen, die Möglichkeit eines hiatus im stetigen Fluß des Zeitlaufs anzunehmen.“⁴²⁸ Letzteres habe für die „Männer der Praxis“ des 18. Jh.s gegolten, die zugleich die Revolutionäre jenes Jahrhunderts waren. Arendts Hinweis auf jenen möglichen „hiatus“ formuliert offenbar

⁴²⁴ Ebd., S. 193

⁴²⁵ Ebd., S. 193

⁴²⁶ Ebd., S. 193

⁴²⁷ Ebd., S. 194

⁴²⁸ Ebd., S. 195 (Arendt denkt hier wohl auch an Jaspers' „Achsenzeit“)

eine Art Hoffnung und könnte als ein Element ihres (wenn auch „schwachen“) Messianismus', wie ihn Young-ah Gottlieb ausgearbeitet hat⁴²⁹, gedeutet werden. Dies aber nur, sofern jene Revolutionen des 18. Jh.s allgemein als „gute“, gerechtfertigte und der Menschheit zuträgliche gelten. Die (verspätete deutsche) „Revolution“ des Nationalsozialismus, einige Historiker lesen jenes Phänomen auf diese Weise, wäre bei ihr also keine solche bzw. macht ihren nächsten argumentativen Schritt zum Vergleich von „absoluten“ und „relativ absoluten“ Anfängen verständlich. So sei „Kants Verlegenheit angesichts eines >>Vermögens, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen<<, d.h. eines >>absoluten Anfangs<<, der wegen der unauflöselichen Abfolge des Zeitkontinuums trotzdem immer nur >>die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist<<“⁴³⁰ zwar durch das Wort „Revolution“ oberflächlich behoben worden, aber die jedem Anfangen inhärente Willkürlichkeit, der „Abgrund der Freiheit“, habe auch das Projekt der Amerikanischen Revolution bedroht, so Arendt. Der Rückgriff der amerikanischen Revolutionäre, die zunächst „nur“ „Menschen der Praxis“ gewesen seien, auf die angesprochenen Gründungslegenden sei aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit der Ausgangssituation, dass nämlich Heimatlose und Vertriebene bzw. in ihren vormaligen Heimatländern nicht mehr wohl gelittene Menschen an einem anderen Ort eine neue Heimat fanden, einerseits verständlich. Andererseits würden sie sich jedoch nicht auf einen, wie in den antiken Legenden beschriebenen, „hiatus“ beziehen, da sie, auch wenn unter ihnen einige dem British Empire ungeliebt(e) (gewordene) Gruppen waren, sich vornehmlich als Kolonisten, d.h. als stolze Vorhut und Vorkämpfer jenes Großreichs, auf dem neuen Kontinent niedergelassen hätten.⁴³¹ Die eigentliche Revolution sei hingegen erst dann erfolgt, als die Beziehung zwischen „Mutterland“ und Kolonie regierungstechnisch unhaltbar und damit die „Gründung einer Republik, für sie <d.h. die Revolutionäre und ehemaligen „Menschen der Praxis“> jetzt die einzige angemessene Herrschaftsform im Lande der Freien,⁴³² unvermeidbar geworden war. Im gleichen Augenblick habe sich der Übergang zum „novus ordo saeculorum (der >>neuen Ordnung<<), von der man heute noch auf den Dollarnoten liest“⁴³³ vollzogen. Der einstige Reformimpuls gipfelte also in die Aufgabe, „etwas völlig Neues zu schaffen – ein >>neues Rom<< zu gründen“⁴³⁴,

⁴²⁹ Vgl. Young-ah Gottlieb, „Regions of sorrow“

⁴³⁰ Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, B 478, in: Arendt, VLGW, S. 195

⁴³¹ Arendt, VLGW, S. 196

⁴³² Ebd., S. 196

⁴³³ Ebd., S. 197

⁴³⁴ Ebd., S. 197

d.h. in eine Situation größtmöglicher Freiheit, Kontingenz und Unwahrscheinlichkeit zu Handeln deren noch ebenso offene Konsequenzen nicht mehr ungeschehen gemacht werden könnten, sofern einmal das Neue begonnen worden wäre, gepaart mit dem Bewusstsein das die Geschichte jenes Anfangs ob mit guten und/oder schlechten Folgen in der Erinnerung weiterleben würde.⁴³⁵ Diese, so könnte man sagen, „hoffnungsvolle Abgründigkeit“ ist für Arendt das Merkmal der Sphäre des Handelns schlechthin, das im Gemeinwesen und nur dort, d.h. wo das von ihr angesprochene „Wir“ eine angemessene Gestalt gefunden hat, und um die Formierung eines solchen geht es ihr hier, seinen Ort hat. Keine der Legenden löse dieses Problem, sondern es bleibe bei einem Verweis auf jenen Abgrund des Nichts – noch dazu wird jener in den meisten solchen Erzählungen mit einem heiligen Tabu belegt, sowie in einer irgendwie transzendenten Kraft begründet, um jene Willkür, jenen existentiellen Sprung zu verschleiern –, obwohl dieser sich vor jeder Tat öffne, die nicht in eine Kausalkette eingliederbar ist. Befreiung sei, so Arendt, „zwar *conditio sine qua non* der Freiheit ..., aber nie die *conditio per quam*, die die Freiheit herbeiführt ... <und so> gibt es nichts mehr, woran sich der >>Anfänger<< halten könnte. Der Gedanke eines absoluten Anfangs – *creatio ex nihilo* – schaltet den Zeitlauf ebenso aus wie der Gedanke eines absoluten Endes, der nun mit Recht als das >>Denken des Undenkbaren<< bezeichnet wird.“⁴³⁶ Die jüdische Tradition gehe daher von einem Schöpfergott aus, der die Ewigkeit repräsentiert und damit außerhalb der Zeit steht, sodass der absolute Anfang seinen Schrecken verliere, so Arendt, denn nirgends sei „das Bedürfnis nach Erklärung ... stärker als angesichts eines zusammenhanglosen neuen Ereignisses, das in das Kontinuum, die Abfolge der chronologischen Zeit einbricht.“⁴³⁷ Selbst die Römer, die augenscheinlich keinen Schöpferglauben hatten, hätten ihre Stadtgründung als quasi-göttlich betrachtet. Cicero schreibe nämlich, dass „>>nirgends ... die menschlichen Fähigkeiten so nahe an die Wege der Götter heran <kommen> wie bei der Gründung neuer und der Erhaltung schon bestehender Gemeinwesen<<“⁴³⁸, weil dies nichts anders sei, als die Schaffung eines Gesetzes-Maßstabs, der alle folgenden politische Ausformungen legitimieren würde. Deswegen sei es nicht verwunderlich hebt Arendt hervor, dass man in den Verfassungen der Staaten der USA „pragmatisch“ z.B. von „jenseitigen Strafen und Belohnungen“ spreche, jedoch nicht in der

⁴³⁵ Ebd., S. 197

⁴³⁶ Ebd., S. 197

⁴³⁷ Ebd., S. 198

⁴³⁸ Cicero, *De re publica*, I,7, in: Arendt, VLGW, S. 199

Unabhängigkeitserklärung, denn selbst Robespierre und John Adams hätten die Sinnhaftigkeit der Annahme einer Macht, die über das Schicksal waltet und Verbrechen straft, wie Tugend lohnt, angebracht. Trotzdem sei dies nichts als ein „kurzlebiger Versuch der verweltlichten Regierungsgewalt ... nicht den jüdisch-christlichen Glauben, sondern politische Herrschaftsinstrumente in der Hand zu behalten, die die mittelalterlichen Gemeinwesen so wirksam vor der Kriminalität bewahrt hatten. ... <bzw.> fast ein Trick der wenigen Gebildeten, der die vielen davon abhalten soll, ihnen auf dem schlüpfrigen Weg der Aufklärung zu folgen“⁴³⁹, der nicht gelang. Dass jedoch der massive Glaubensverlust „den Einbruch der Kriminalität in das politische Leben hochzivilisierter Gesellschaften <ermöglicht habe und dass> das Rechtssystem völlig säkularisierter Gemeinwesen ... einer merkwürdigen, aber in der Natur der Sache liegenden Hilfslosigkeit ausgesetzt <ist>“⁴⁴⁰, scheint für sie klar zu sein. Seltsamerweise übersieht Arendt in diesem Zusammenhang, dass doch viele der Siedler, die sich in Amerika niederließen, man nennt sie nicht umsonst nicht nur „founding“, sondern auch „pilgrim fathers“, extrem religiös, ja sogar religiöse Extremisten waren, was bis heute die amerikanische Gesellschaft prägt. Sie fährt jedoch mit der Behauptung fort, dass wenn sich jemand „ernstlich“ mit einem Neuanfang beschäftigte, er nicht in der Bibel, sondern in den römischen Archiven nach Anleitungen suchte⁴⁴¹, um eine nach Gesetzen gegliederte, nicht willkürliche Republik zu gründen, die paradoxerweise zugleich in Spontaneität und Freiheit, wie in einer „Fortsetzung einer vorangehenden Reihe“⁴⁴² (rückblickend) gerechtfertigt gegründet ist. Der Begriff hierfür sei der der Renaissance oder Wiedergeburt mit der Orientierung am Musterbeispiel der erfolgreichen Gründung Roms, und selbst diese sei in ihrem Rückbezug auf die Zerstörung Trojas kein absoluter Neuanfang, sodass „der Faden der Kontinuität und der Tradition, den das Zeitkontinuum selbst und das Erinnerungsvermögen fordern, ... nie abgerissen <ist>“⁴⁴³, und der dann aus einer unendlichen Reihe von Wiedergeburten bestehend zu denken wäre. Immer wieder würde daher in Vergils Eklogen die Rückkehr zum goldenen Zeitalter des Latiums als Anfang, der auf einen älteren Anfang zurück geht, beschrieben, und ähnlich wie am Ende der „Vita activa“, hebt Arendt hervor, dass Vergil die Herabsendung einer Jungfrau und dann die einer neuen Generation beschreibe, was (wieder) eine „Hymne zum Preise der Geburt eines Kindes und der Heraufkunft einer neuen Generation, einer

⁴³⁹ Arendt, VLGW, S. 199f

⁴⁴⁰ Ebd., S. 200

⁴⁴¹ Ebd., S. 200

⁴⁴² Ebd., S. 200

⁴⁴³ Ebd., S. 201

nova progenies“⁴⁴⁴ sei. Das Missverständnis dessen als proto-christliche Prophezeiung der Ankunft des „theos sōtēr“ - göttlichen Heilands (in Person eines göttlichen Kindes) habe mit seiner Idee lange das hier geäußerte Lob der Göttlichkeit der Geburt überhaupt verdeckt. Dieses Lob sei jedoch auch nicht als eines ihrer eigenen, d.h. Arendtschen, Idee der Natalität, die die Errettung der Welt in der sich stets neu bildenden Menschheit erhofft, zu lesen, sondern, sofern man die Ekloge durchgehe, eher eine strikt der Kontinuität der Erinnerung gewidmete Mahnung, dass „jedes in die ... römische Geschichte hineingeborene Kind ... >>den Ruhm der Helden und die Taten der Väter<< lernen (>>heroum laudes et facta parentis<<) müsse, um zu dem fähig zu sein, was von allen römischen Knaben erwartet wurde – beizutragen >>die Welt zu regieren, der die Tugenden der Väter den Frieden gebracht haben<<.“⁴⁴⁵ Das römische „ab urbe condita“ als Anfang der Zeitrechnung sei gebe also den ausdrücklichen Hinweis, dass sämtliche menschliche Neuanfänge keine absoluten, sondern Wieder-Gründungen bzw. Herstellungen sind, und damit verwurzelt in einem zyklischen Zeit- und Geschichtsbegriff des Werdens und Vergehens, der den modernen Freiheits- und Willensbegriff natürlich ausschließt. Im Rückgriff auf jene Vorstellungen der Römer seien die Revolutionäre also eigentlich zurück gegangen als sie vorwärts gingen, und waren sich nach Arendt dessen nicht mal voll bewusst. Besonders merkwürdig sei auch ihre Gleichgültigkeit gegenüber sowohl dem zyklischen Denken und dem damit verknüpften antiken Ahnenkult, als auch der dem Fortschrittsdenken und Individualismus widerstrebenden unkritischen Beschreibung der Zukunft als Rückkehr eines goldenen und „unschuldigen“ Zeitalters, z.B. bei Marx und bei Nietzsche. Die Hoffnung auf eine andere Freiheitskonzeption bei den „Menschen der Praxis“ müsse also enttäuscht werden, der Abgrund der Spontaneität werde nicht tatsächlich überbrückt, wie es in den Legenden der Fall sei, sondern durch das Wiederbeleben eines zyklischen Zeitbegriffs verdeckt, sodass die Freiheit, obwohl sie die „raison d' être der abendländischen Politiktradition“⁴⁴⁶ sei, nur in Utopien weiterlebe. Die einzige Alternative, und diese sei bloß ein Gedankenansatz geblieben, finde sich im „Gottesstaat“ von Augustinus, wo der Mensch als homo temporalis zugleich als „Geborener“, d.h. durch Geburt in die Welt kommend, bestimmt werde, wobei mit jeder Geburt ein „neues Geschöpf, das mitten im Zeitkontinuum der Welt als etwas völlig

⁴⁴⁴ Ebd., S. 202

⁴⁴⁵ Ebd., S. 202

⁴⁴⁶ Ebd., S. 206

Neues erscheine⁴⁴⁷, in die Welt komme. Den Zweck des Menschen im „Anfang“ zu sehen, d.h., dass dieses Wesen einen Anfang machen kann, sowohl im Sinne des wieder und wieder Gebärens neuer Menschen, als auch im Sinne des Handelns – dem Ergreifen der Initiative–, würdige die Freiheit auf angemessene Weise. So erwähne auch Nietzsche, dass dem Willen ein Überschuss gegenüber den alltäglichen Aufgaben des Überlebens schöpferisch produktiv zu werden innewohne und „dieses Mehr an Kraft, diese extravagante Großzügigkeit oder der <<überströmende, verschwenderische Willen>> ist es, der Menschen dazu veranlaßt, Gutes tun zu wollen und es gerne zu tun.“⁴⁴⁸ Damit das Geschenk der Freiheit sich jedoch nicht als Fluch entpuppt, weil wir der daran angeschlossenen Verantwortung nicht gerecht werden können, benötigen wir zur Überwindung der Aporien der Freiheit wie des Willens die Urteilskraft, schließt Arendt ihr Buch zum Willen ab.

4) Warum Urteilen? oder Das Urteil als Wendung des Willens zum Guten

Mit dem Urteilen kommt Arendt zur dritten geistigen Tätigkeit, durch die das neuartige Böse des Totalitarismus bei ihr auch als das Widerstreben dagegen Urteile zu fällen bestimmt wird. Sie entwickelt dies anhand der Interpretation von Kants Ästhetik, der „Kritik der Urteilskraft“, als politischer Philosophie. Da Arendt vor der Ausführung dieses dritten Teils vom „Leben des Geistes“ verstarb, bleiben als Quelle vornehmlich die von Ronald Beiner zusammengestellten Texte sowie Vorlesungsskripte Arendts, zuvorderst eben zu Kants politischer Philosophie, Beiners eigener Essay dazu, und die Äußerungen zum Urteilen in Arendts Vorlesung über das Böse. Mit Beiner soll jedoch auch die Veränderung des Konzepts des Urteils bei Arendt berücksichtigt werden. Hinsichtlich des Bösen scheint die eine Version als Beurteilung sowohl meiner Handlungsmotive, als auch -absichten in „recht“ oder „unrecht“, politisch verantwortungsvolles wie richtiges Handeln offenbar selbst in einer Diktatur zumindest begünstigen zu können, wobei die andere Version der retrospektiven Deutung historischer Ereignisse gleichkommt. In der Vorlesung über das Böse spiegelt sich vor allem die erste Version wider, auch in ihrem engen Bezug auf „Eichmann in Jerusalem“ und die „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, trotzdem ist die zweite Version des Urteilens eigentlich methodisch mit eingeschlossen, da Arendts Denkansatz,

⁴⁴⁷ Ebd., S. 206

⁴⁴⁸ Arendt, „Über das Böse“, S. 134, darin: Nietzsche „Der Wille zur Macht“ (Nr. 949)

nämlich den Totalitarismus verstehen zu wollen, insgesamt eine solche Analyse und Beurteilung darstellt. Dafür spricht auch, dass sie im ersten Kapitel der Vorlesung über das Böse die Kontroverse um ihr Eichmann-Buch und Hochhuths Anklage gegen Pius XII. als einen systematischen Rahmen nennt, wo sich in der Empörung ihr und Hochhuth gegenüber, „die sich ein Urteil erlaubten; ... <obwohl sie> nicht in der gleichen Lage gewesen“⁴⁴⁹ seien, die Weigerung Urteile zu fällen erneut gezeigt habe, die als Hinweis auf die Wirkung des Totalitarismus über seine akute Herrschaftszeit hinaus die Notwendigkeit die Urteilskraft als politik- und geschichtswissenschaftliches „Instrument“ zu benutzen noch betont. In der Nachschrift zum „Denken“ wird dies noch klarer, da Arendt hier die Beschäftigung mit der Geschichte – griech. „historein“ – auf das bei Homer verwendete Hauptwort „histōr“ - quasi „Historiker“ – zurückführt, das nichts anderes bedeute als „Richter“, und schlussfolgert, dass, wenn „die Urteilskraft unser Vermögen <ist>, das sich mit der Vergangenheit befaßt, so ... der Historiker der Mensch <ist>, der sie erkundet und, indem er sie erzählt, über sie zu Gericht sitzt.“⁴⁵⁰ Wichtig ist natürlich auch, dass sie beim Eichmann-Prozess als Berichterstatterin zugegen war, wo erstens zwar das notwendige Urteil über Eichmann gesprochen werden würde, ohne jedoch für Arendt auf die richtige Weise gewonnen zu werden, wo sie zweitens der Weigerung zu Urteilen Eichmanns selbst überhaupt erst offen begegnete und wo sie drittens selbst ein Urteil sprechen wollte, wie sie es im Epilog des Buchs tut. Auch wenn sich Arendt, manche nennen es schluderig, manche interdisziplinär, zwischen Geschichtswissenschaft, Politologie, Philosophie, Theologie und journalistischer Aufbereitung, ja gar Philologie, hin und her bewegt, so scheint sie dies deshalb zu tun, weil sie der Komplexität des neuen Phänomens totaler Herrschaft und deren neuartigem Bösen, das (exemplarisch in Eichmann) ohne böse Absicht auskommt, gerecht werden will. In ihrer Vorlesung zu Kants politischer Philosophie und in den beiden Teilen vom „Leben des Geistes“ sind beide Urteilsformen ebenfalls vorhanden und werden in Beiners zugehörigem Essay ausführlich unterschieden.

Vom Wollen zum Urteilen

In der Vorlesung über das Böse entwickelt Arendt den Übergang vom ins Handeln treibenden, aber in sich gespaltenen Willen zur Urteilskraft, als diesmal einigender Kraft, wodurch der Wille wieder „entschieden Einer“ wird, um uns zum (guten)

⁴⁴⁹ Arendt, „Über das Böse“, S. 24

⁴⁵⁰ Dies., VLGD, Piper Verlag, München 1989, S. 212

Handeln zu bringen, wie folgt:

Den Willen bestimmt Arendt hier als „Fähigkeit der reinen Spontaneität ... , die uns zum Handeln veranlaßt *und* wie ein Schiedsrichter zwischen Gründen entscheidet, ohne ihnen unterworfen zu sein.“⁴⁵¹ Diese „beiden Funktionen des Willens, die anstiftende und die entscheidende Macht“⁴⁵² seien jedoch voneinander zu trennen und die Spaltung des Willens finde sich nur in demjenigen, der zum Handeln bewegt, nicht im schiedsrichterlichen Willen, „denn diese letztere Funktion ist tatsächlich dasselbe wie die des Urteils...“⁴⁵³ Arendt ist sich an dieser Stelle offenbar noch nicht sicher, ob das Urteilen eine eigene Fähigkeit und Tätigkeit des menschlichen Geistes ist oder nicht. Die Unterschätzung jenes Vermögens jedoch wiege schwer, denn wenn Nietzsche sage, dass er „die Ursache des Handelns unterscheiden <lernte> von der Ursache des So- und So-Handelns, des In-dieser-Richtung-, Auf-dieses-Ziel-hin-Handelns. <Nämlich, dass> die erste Ursache ein Quantum aufgestauter Kraft <ist>, welches darauf wartet, irgend wie irgend wozu verbraucht zu werden; <und dass> die zweite Art dagegen etwas an dieser Kraft gemessen ganz Unbedeutendes ist, ein kleiner Zufall meist, gemäß dem jenes Quantum sich nunmehr auf eine Eine und bestimmte Weise >auslöst<: das Streichholz im Verhältnis zur Pulvertonne“⁴⁵⁴, verweigere er so die moralischen Implikationen jeglichen Handelns, d.h. die „entscheidende Frage, ob sich der Wille, etwas zu tun, in die Richtung des Recht-Tuns oder des Unrecht-Tuns wendet.“⁴⁵⁵ Allerdings trenne Nietzsche hierin die kommandierende und daher auf Ungehorsam treffende, sowie die urteilende Funktion des Willens, die unparteiisch bzw. „uninteressiert“ Recht von Unrecht scheidet.

In seiner dritten Kritik, der der Urteilskraft, habe Kant diese Unterscheidung indirekt thematisiert, obwohl er eigentlich eine Ästhetik formulierte, lautet Arendts These. Trotz des Umstands, dass Kant ästhetische Urteile analysiert und sich der möglichen moralphilosophischen Implikationen seiner Darlegung vermutlich nicht bewusst war, nimmt sie offensichtlich eine Ähnlichkeit zwischen den Gebieten der Ethik bzw. der Politik und der Ästhetik an. Ronald Beiner begründet dies damit, dass sie „die Politik <als> eine Angelegenheit des Urteilens über Erscheinungen, nicht über Zwecke“⁴⁵⁶ ansehe und sie überhaupt „eine Ähnlichkeit zwischen Politik und Ästhetik

⁴⁵¹ Arendt, „Über das Böse“, S. 129

⁴⁵² Ebd., S. 129

⁴⁵³ Ebd., S. 129

⁴⁵⁴ Ebd., S. 135

⁴⁵⁵ Ebd., S. 135

⁴⁵⁶ Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen – 8. Kritische Fragen“, in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 178

angenommen⁴⁵⁷ habe, die mit den für Kant noch unhintergehbaren „Vorurteilen, denen zufolge Politik mit Regierung oder Herrschaft, mit Interesse, Instrumentalität und so weiter zu tun hat“⁴⁵⁸ breche. Sofern sie Politik überhaupt als durch Phänomenalität, d.h. Selbstenthüllung im sozialen Raum, gekennzeichnet sieht, wie sie es in der „Vita activa“ ausführt, wird zudem ihr phänomenologischer Ansatz erneut sichtbar. Von der Darstellung der Wichtigkeit und Aufgabe der Urteilskraft verspreche sie sich, so Beiner anhand ihrer Vorlesung zu Kants politischer Philosophie, ein grundlegendes Verständnis von Politik und Ethik, denn beim Urteil „>>haben <wir> es mit einer Form des Zusammenseins (mit anderen geteiltes Urteil, Gemeinschaft des Geschmacks) zu tun, wo niemand regiert und niemand gehorcht. Wo die Menschen einander überzeugen.<< Und sie fährt fort: >>Das bedeutet nicht die Leugnung der Tatsache, daß Interesse, Macht und Regierung ... sehr wichtig und sogar zentrale politische Begriffe sind ... Die Frage ist jedoch: Sind sie die grundlegenden Begriffe, oder sind sie aus dem Zusammenleben, das sich seinerseits aus einer anderen Quelle (gesellschaftlicher Umgang – Handlung) speist, ableitbar?“⁴⁵⁹ Sie hoffe darauf eben jener Quelle in dem kantischen Werk näher zu kommen, das sich erstens als Ästhetik explizit den Erscheinungen widmet und das zweitens das einzige ist, „>>wo sein Ausgangspunkt die Welt ist und die Sinne und die Fähigkeiten, die die Menschen (im Plural) so ausstatten, daß sie deren Bewohner sind. Das ist vielleicht noch nicht Politische Philosophie, aber es ist sicherlich deren *conditio sine qua non*.“⁴⁶⁰

Reflektierende Urteilskraft und „Gemeinsinn“

Zurück zur Vorlesung über das Böse: Nach der ersten und zweiten Kritik liege für Kant die Entscheidung, was Recht oder Unrecht ist, in der menschlichen Vernunft, als praktischer: als „moralisches Gesetz in mir“, sodass die urteilende Unterscheidung zwischen diesen Alternativen bei ihm moralisch unterbestimmt bleibe. Die von den kategorischen Imperativen der praktischen Vernunft geleiteten, aber nur an Einzelpersonen gebundenen moralisch-autonomen Antworten könnten jedoch keinesfalls zu politischen Argumenten taugen, behauptet Arendt. Stattdessen entwickle Kant, trotz der Gestaltung der dritten Kritik als einer Kritik des Geschmacks, die sich

⁴⁵⁷ Ebd., S. 179

⁴⁵⁸ Ebd., S. 179

⁴⁵⁹ Ebd., S. 179, darin: Arendt, „Lecture Course at the University of Chicago: >>Kant's Political Philosophy<<, Herbstsemester 1964, Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 41, S. 032 272

⁴⁶⁰ Ebd. S. 179; wie Fußnote 12, S. 032 259

der Urteilsbildung, was „schön“ und was „häßlich“ ist, widmet, in genau dieser ein spezifisches Schema des Urteilens, das ethisch wie politisch relevant sei. Die von Kant vorgestellte gedankliche Abgleichung von Allgemeinem und Besonderem, die weder in Form einer deduktiven, noch einer induktiven Schlussfolgerung bestünde, sondern vom Besonderen als Repräsentant des Allgemeinen aus das Allgemeine erfasse und zwar ohne auf Regeln zurückgreifen oder solche entwickeln zu können, wie sie gewöhnlich in der freien wie entschiedenen Aussage, dass etwas „schön“ sei, stecke, entspreche einem der Schritte, wenn man Recht von Unrecht unterscheide. Es ist anzumerken, dass Arendt in der Vorlesung über das Böse nur auf eine Form des Kantischen Urteils, die „reflektierende Urteilskraft“, eingeht, jedoch nicht auf die „bestimmende“, die (noch) eine Regel auf ein besonderes Phänomen anwendet.⁴⁶¹ Das Schema der „reflektierenden Urteilskraft“ scheint offenbar dann ethisch vielversprechend, wenn man, im Sinne der einen Version des Urteilens, des alltäglichen moralischen Regelwerks beraubt worden ist, so in der Situation des Totalitarismus, bzw. wenn man, im Sinne der anderen, eine Situation solcher Beraubung (nachträglich) analysiert und ebenfalls der üblichen Kategorien und Maßstäbe verlustig gegangen ist – Arendts Ausgangspunkt überhaupt.⁴⁶² Sie hebt Kants Hinweis hervor, dass es die Unfähigkeit zu Urteilen sei, was man „Dummheit“ nenne, nicht Unwissenheit, wie oft behauptet, und ergänzt, dass jene „Dummheit“ auf allen Gebieten existent sein kann, als kognitive Dummheit, ästhetische Geschmacklosigkeit und als „moralische Stumpfheit“ oder Geisteskrankheit im Kontext des menschlichen Verhaltens. Auf Eichmann traf mit seiner Gedankenlosigkeit und der Weigerung (was ein willentlicher und daher verantwortlicher Akt ist) Urteile zu fällen genau diese Dummheit zu. Eine Situation stellt dies für Arendt besonders einsichtig dar: Auf der Wannsee-Konferenz, wo Eichmann erstmals an einer Gesellschaft mit „hohen Persönlichkeiten“ des NS-Staats teilnahm, seien seine letzten Zweifel an einer gewalttätigen „Endlösung“ zerstreut worden, denn, wie er sich ausdrückte, „>>hier ... sprachen nun die Prominenten des damaligen Reiches, es befahlen die Päpste.<< Jetzt sah er mit eigenen Augen und hörte mit eigenen Ohren, daß nicht nur Hitler, nicht nur Heydrich ... nicht allein die SS und die Partei, sondern daß die Elite des guten alten Staatsbeamtentums sich mit allen anderen und untereinander um den Vorzug stritt, bei dieser >>gewaltsamen<< Angelegenheit in der vordersten Linie zu stehen. >>In dem Augenblick hatte ich eine Art Pilatusscher Zufriedenheit in mir verspürt, denn ich fühlte

⁴⁶¹ Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, Einl., IV, Theorie-Werkausg., Bd. IX, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1968, S. 251 (B XXV, XXVI; A XXIII, XXIV)

⁴⁶² Vgl. auch Arendt, „Understanding and Politics“, in: „Partisan Review“ 20 (1953), S. 377-392

mich bar jeder Schuld.<< *Wer war er, um sich ein Urteil anzumaßen?* Von solcher >>Arroganz<< war er ganz frei. >>Was soll ich als kleiner Mann mir Gedanken darüber machen?<<⁴⁶³ Beim Anblick, dass die von ihm bewunderte „gute Gesellschaft“ sich gegenseitig mit kreativen Lösungsvorschlägen des „Judenproblems“ übertraf und dann gemütlich bei Kognak die ausgefeilte Planung des Massenmords begoss, hörte er schlichtweg auf sich eigene Gedanken zu machen: die gegenmenschliche Moral hatte gesiegt. Christian Volk macht die Verbindung zwischen Gedankenlosigkeit und mangelndem Urteilsvermögen dadurch deutlich, dass er die Sätze Eichmanns wie folgt umstellt und ergänzt: „Was soll ich mir, als kleiner Mann, Gedanken machen und die bestehenden Gesetze sowie darauf fußende Befehle in Frage stellen. Ganz zu schweigen von der Arroganz, bewusst Stellung zu beziehen“⁴⁶⁴ und dies noch gegenüber den „feinen Herrschaften“ – für Eichmann undenkbar. Stattdessen schwieg er und fügte sich, wie viele andere, die ebenfalls nichts urteilten. So verrückt es anmutet, Eichmann gab außerdem im Prozess zu, dass er bei der Beauftragung mit der „Endlösung“ wissentlich (!) „aufgehört habe, nach kantischen Prinzipien zu leben“⁴⁶⁵, d.h. gemäß des Kategorischen Imperativs, den er fehlerfrei vorzutragen wusste und nach dem er sich vorher gerichtet zu haben meinte. Allerdings schob er die Kantische Formel nicht beiseite, sondern deutete sie ähnlich der „von Hans Frank <gefassten> Neuformulierung >>des kategorischen Imperativs im Dritten Reich<<⁴⁶⁶ um, dessen Befehl „>>Handle so, daß der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, diese Handeln billigen würde<<“⁴⁶⁷ er unbeirrt folgen konnte, und was „er selbst >>den kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen Manne<< nannte.“⁴⁶⁸ Zurück zur „Kritik der Urteilskraft“: Indem Kant jener „Dummheit“ etwas entgegensetze, nämlich den „Gemeinsinn“, „jenen Sinn, der uns in eine Gemeinschaft mit anderen einpaßt, uns zu ihren Mitgliedern macht, und uns in die Lage versetzt, Dinge, welche unseren privaten fünf Sinnen gegeben sind, zu kommunizieren“⁴⁶⁹, wie Arendt zusammenfasst, formuliere er nicht nur den Gegensatz zu jenen, in extremer Form pathologisch zu nennenden, Formen des „Eigen-“ oder „Privatsinns“, sondern auch den Maßstab, an dem wir unsere Urteile normalerweise messen müssen. – Die Urteilskraft muss übrigens

⁴⁶³ Arendt, „Eichmann in Jerusalem“ b, S. 204F (Hervorh. Arendt)

⁴⁶⁴ Volk, „Urteilen in dunklen Zeiten“, S. 40

⁴⁶⁵ Arendt, „Eichmann in Jerusalem“ b, S. 232

⁴⁶⁶ Ebd., S. 232

⁴⁶⁷ Ebd., S. 232, darin: H. Frank, „Die Technik des Staates“, München 1942, S. 15f.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 233

⁴⁶⁹ Dies., „Über das Böse“, S. 140

nach Kant wie nach Arendt nur „geübt“⁴⁷⁰, nicht gelernt werden, steht also jedem offen und kommt jedem zu, sofern man von ihr Gebrauch macht. – Jener „Gemeinsinn“ sei die Fähigkeit der Menschen sich über geistige Repräsentation, Kants „Einbildungskraft“, äußere Eindrücke verständlich zu machen und Äußeres zu identifizieren, ja sogar in Wirklichkeit Abwesendes in sich anwesend zu machen, so z.B. einen bestimmten Gegenstand, von dem man dann sowohl ein Bild, als auch das Schema dessen als solchem in sich „vor sich“ haben könne. Diese Fähigkeit finde ihren Höhepunkt darin, dass man vermittels ihrer durch das Vergegenwärtigen abwesender Personen an der Stelle jemand anderes denken, d.h. sich dessen Standpunkt vergegenwärtigen, was nicht die blinde Übernahme von einer dieser Meinung bedeutet⁴⁷¹, vermöge. Befinde man sich also gerade in der Situation ein Urteil fällen zu wollen, ja gar zu müssen, dann sei es mit Kant notwendig bei Anderen, deren Positionen ich mir ins Gedächtnis rufe, um „Beistimmung“ zu werben. Zugleich verliere mein Urteil hiermit seinen streng subjektiven Charakter, da ich mich durch die „erweiterte Denkungsart“ in eine, wenn auch imaginierte, Öffentlichkeit und damit Allgemeinheit begeben habe, sodass es nicht universale (ich kann natürlich nicht alle möglichen Positionen berücksichtigen), aber relativ allgemeine Gültigkeit beanspruchen könne, so Arendt. „Die Gültigkeit wird so weit reichen wie die Gemeinschaft, zu der ich qua Gemeinsinn als Mitglied gehöre – Kant, der sich als Weltbürger begriff, hoffte, daß sie sich auf die gesamte Menschheit erstreckte.“⁴⁷² Bin ich also nicht in der Lage mich in andere hinein zu versetzen (und hier geht es ausdrücklich nicht allein um „Empathie“⁴⁷³), von meinen privaten Zielen und Zwecken zu abstrahieren, und mich nicht nur denkend mit mir, sondern auch urteilend mit mir und meinen (imaginierten) Mitmenschen zu unterreden, dann bin ich hiernach mit Kant und Arendt nicht für den zivilisierten Verkehr geeignet.

Der Andere als Maßstab oder Intersubjektive (Diskurs-) Ethik

Umgekehrt erkennt Arendt in der „erweiterten Denkungsart“ und der Urteilskraft, d.h. der Intersubjektivität, die Möglichkeit einer Ethik ohne Werte- oder Normenkanon. Denn wenn eine prinzipiell zugängliche, traditionelle Moralvorstellung, trotz Sanktionsdrohung und festgelegter Verhaltensregeln und –normen, bei politischer

⁴⁷⁰ Dies., VLGD, S. 211

⁴⁷¹ Arendt unterscheidet **Zu-** oder **Beistimmen** zu etwas, worum repräsentatives Denken und Gemeinsinn werben, von **Einstimmen**, dem unkritischen Übernehmen von Meinungen

⁴⁷² Arendt, „Über das Böse“, S. 141

⁴⁷³ Arendt, „Das Urteilen“, S. 61

Veränderung revidiert, ja ins Umgekehrte, Böse, verwandelt werden konnte, kann nur noch das freie Urteil im Rückgriff auf innere Repräsentation der individuell unterschiedlichen und der im Gemeinsinn kommunizierten Positionen als eine „Instanz“ und damit derjenige weitere geistige Schritt angesehen werden, die/der ethische „Maßstäbe“ (er-)setzt. Wenn man gezwungen ist, sich zu fragen, „was würde der und der, was würden die anderen dazu sagen, wenn ich das und das tue?“ stellt man sich in und aktualisiert man sich zugleich den/einen eigenen sozialen Kontext. Würde man sich nur ein Stückchen zu weit von den im „Gemeinsinn“ artikulierten Moralvorstellungen entfernen, schlosse man sich entsprechend der (Sprach-) Konvention selbst aus jener Gemeinschaft aus.⁴⁷⁴ Die (schweigende) Übernahme der nationalsozialistischen Moral des „Du sollst töten!“, mit dem verengten Blick auf eine nur auf ihren Vorteil bedachte „gute Gesellschaft“ als rechtfertigende Instanz dessen, kann nicht als Form der „erweiterten Denkungsart“ angesehen werden, da sie weder die angemessene Breite möglicher Standpunkte berücksichtigt, also diskursiv verfasst ist, noch ein eigener Output, d.h. eine eigene – freie –, Position aus ihr resultiert. Das Opfer, das ich dafür bringen müsse, um am Gemeinsinn teilzuhaben, sei mit Kant, dass ich mein Selbst als absoluten Maßstab aufzugeben habe, d.h. der Andere wird Kriterium meines Verhaltens, so wie es Arendt auch in Jesu Radikalisierung der biblischen Gebote hin zum Vollzug selbstloser Güte gegeben sieht. Kant spreche davon, dass „>>das Geschmacksurteil nicht für egoistisch gilt<<“⁴⁷⁵ und Arendt fügt hinzu: „wir sind >>considerate<< im ursprünglichen Sinne des Wortes, betrachten die Anderen mit (>>con-siderare<<), und wir müssen versuchen, ihre Zustimmung zu gewinnen.“⁴⁷⁶ Kant hätte zu dieser Übertragung, dass die „Kritik der Urteilskraft“ nicht nur als Darlegung wie man „schön“ und „häßlich“, sondern auch „recht“ und „unrecht“ unterscheidet, gelesen werden könne, nicht selbst kommen können, betont Arendt, da er sich in seiner Moralphilosophie niemals auf den Menschen als soziales Wesen, sondern nur als Individuum bezogen habe: „Wenn wir Moralität unter mehr als ihrem negativen Aspekt – Böses zu unterlassen... – betrachten, müssen wir menschliches Verhalten in dem Sinn betrachten, den Kant nur hinsichtlich des sozusagen ästhetischen Verhaltens für angemessen hielt. Und der Grund, warum er moralischen Sinn in diesem scheinbar so anderen Bereich menschlichen Lebens entdeckte, war, dass er nur hier über den Menschen im Plural, als in einer Gesellschaft lebend nachdachte. In diesem

⁴⁷⁴ Man denke an Habermas' Diskursethik, vgl. auch Fußnote 12 und 13

⁴⁷⁵ Kant, „Anthropologie“, §2, in: Arendt, „Über das Böse“, S. 144

⁴⁷⁶ Arendt, „Über das Böse“, S. 144

Zusammenhang treffen wir deshalb auf den unparteiischen Schiedsrichter des Willens als >>liberum arbitrium<<. >>Uninteressiertes Wohlgefallen<< ist das, was wir, nach Kants Definition, im Angesicht von Schönheit empfinden. Egoismus kann damit nicht durch das Predigen von Moral überwunden werden, das, im Gegenteil mich immer wieder auf mich selbst zurückwirft, sondern in Kants Worten: >>Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltenbürger zu betrachten und zu verhalten.<<⁴⁷⁷

Denken in Beispielen

Das einzige Konzept einer Ethik kann heute also nur noch sein, so Arendts Schlussfolgerung, dass man sich im Falle zwischen Recht und Unrecht unterscheiden zu müssen, mittels der inneren geistigen Repräsentation unterschiedliche mögliche Standpunkte dazu vergegenwärtigt, wozu auch Positionen längst verstorbener Personen oder Persönlichkeiten gehören, vor allem solche die ein „Beispiel“ geworden sind: „Beispiele ... sind auch und vor allem die Wegweiser allen moralischen Denkens“⁴⁷⁸; Kant spreche von ihnen als „>>Gängelwagen der Urteilskraft.<<“⁴⁷⁹ Also ähnlich des geistigen Ablaufs der Identifikation von Gegenständen mittels eines in meinem Geiste gegebenen Schemas, kann ich eine Situation ethischer Entscheidung durch Beispiele „abtastend“ abschätzen und letztendlich ein Urteil darüber fällen. Dies funktioniert erstens hinsichtlich dem, was um mich herum geschieht, also bezogen auf die Handlungen meiner Mitmenschen, zweitens bezogen auf das, was ich tun will, kann oder muss, aber auch auf das, was ich einfach nicht tun kann, selbst wenn es Politik und Gesellschaft von mir verlangen und drittens, wenn ich ein neuartiges historisches Ereignis bewerten will. „Doch im Gegensatz zum Schema ist das Beispiel dafür da, uns mit einem Qualitätsunterschied zu versorgen“⁴⁸⁰ streicht Arendt heraus. So stehe Achilles für Mut, aber auch der Bonapartismus gehöre zu jenen „Beispielen“ – als „Sinnbild“ einer bestimmten Politik –, sowie Jesus von Nazareth und Franz von Assisi, die das Gute und das Gutes-Tun bestmöglich repräsentieren.⁴⁸¹ Der enge Bezug dessen zur sokratischen (Grenzfall-)Moral, nämlich lieber Unrecht zu erleiden, als zu tun, wie Arendt es anhand der geistigen Fakultät des Denkens entwickelte, ergibt sich für sie

⁴⁷⁷ Ebd., S. 144F, darin: Kant, „Anthropologie“, §2

⁴⁷⁸ Ebd., S. 147

⁴⁷⁹ Ebd., S. 146, darin: Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 174

⁴⁸⁰ Ebd., S. 146

⁴⁸¹ Ebd., S. 134 und 147

dadurch, dass es zum einen darum gehe nach dem moralischen „Super-GAU“ des Nationalsozialismus – einem offensichtlichen Grenzfall – unsere Vorstellungen von Ethik von Grund auf zu kritisieren sowie den Rahmen einer Reformulierung abzustecken, und dass zum anderen Sokrates selbst zu einem Beispiel geworden sei, das jedes Urteil über Recht und Unrecht beeinflussen müsse, denn Sokrates den Schierlingsbecher leeren zu lassen, war moralisch eindeutig Unrecht. Allerdings bleibt unser Urteil über Recht oder Unrecht auf diese Weise davon abhängig, in welcher (imaginierten) Gesellschaft wir uns befinden, d.h. davon, welche wir uns wählen, wobei wiederum auch „diese Gesellschaft durch Denken in Beispielen ausgewählt wird“⁴⁸², so Arendt weiter. Eine negative, offenkundig gefährliche Gesellschaft wäre jemand, der sich sein Beispiel an einem Mörder nehme – sie nennt Ritter Blaubart –, doch solche Menschen seien wohl vergleichsweise selten und relativ leicht zu meiden. Viel häufiger treffe man jedoch auf Menschen, die der Wahl ihrer Gesellschaft und der sie moralisch beeinflussenden Faktoren indifferent gegenüber stünden: solch einer sage „es sei ihm egal, jede Gesellschaft wäre ihm gut genug“⁴⁸³, solange es ihn beispielsweise karrieretechnisch weiterbringt oder es seine verzweifelte Sinnsuche beendet, wie es bei Eichmann beides der Fall gewesen sei.⁴⁸⁴ Diese Gleichgültigkeit stelle „moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar“⁴⁸⁵ und sie speise sich nicht wenig aus der höchst problematischen Haltung, sich jeglicher Urteile zu verweigern, d.h. sich weder Beispiele, noch seinen Umgang selbst zu wählen und „durch Urteil zu Anderen in Beziehung zu treten.“⁴⁸⁶ In dieser Asozialität, mit der eben auch die Fähigkeit zu kommunizieren verloren gehe, ohne dass jedoch eine pathologische dissoziative – gespaltene – Persönlichkeit vorliege, entstünden „die wirklichen <<skandala>>, die wirklichen Stolpersteine, welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurden. Darin liegt der Horror des Bösen und zugleich seine Banalität“⁴⁸⁷, schließt Arendt ihre Darlegungen zur Urteilkraft in der Vorlesung über das Böse. So war das Problem an Eichmann, dass er sich vermutlich nicht als „die ganze Welt umfassend“ sah, wie Kant den Egoismus beschreibt, denn dies wäre eher die passende Beschreibung des Größenwahnsinnigen, so z.B. Hitlers, und schon gar nicht war der SS-

⁴⁸² Ebd., S. 149

⁴⁸³ Ebenda, S. 149 – 150

⁴⁸⁴ Zu letzterem vgl. Volk, „Urteilen in dunklen Zeiten“, S. 35, 63

⁴⁸⁵ Arendt, „Über das Böse“, S. 150

⁴⁸⁶ Ebd., S. 150

⁴⁸⁷ Ebd., S. 150

Obersturmbannführer ein „Weltenbürger“. Stattdessen scheint sich in seiner Indifferenz seine Person und damit seine Verantwortung zu verflüssigen, ja zu verflüchtigen, indem er sich gebetsmühlenartig auf seinen Befehlsgehorsam und seinen niederen Dienstgrad beruft, in seinem z.T. unverständlichen NS-Bürokraten-Jargon eine unglaubliche Realitätsferne enthüllt, ebenso wie seine „innere Leere“ und zugleich „unerbittliche Pflichttreue“⁴⁸⁸ gegenüber dem, was er diese Leere hatte füllen lassen: dem Willen des Führers. Ohne diesen glaubte er sich nach der Niederlage auf ein schweres, weil „>>führerloses ... Eigenleben ... <ohne> Richtlinien ... Befehle und Weisungen ... <und> keinerlei einschlägige Verordnungen – kurz, ein bisher nicht gekanntes Leben...<<“⁴⁸⁹, einstellen zu müssen. Kein monströser Verbrecher entsprechend seiner monströsen Verbrechen, bot er Arendt in Jerusalem das Bild eines grotesken „Hanswurst“⁴⁹⁰.

Urteilen und Denken, Sokrates und Kant

Zum Verhältnis der Urteilskraft und der zweiten Sokratischen Aussage (des denkenden Ichs), dass es besser sei mit allen anderen, aber nicht mit sich selbst in Disharmonie zu stehen, äußert sich Arendt in jener Vorlesung nicht. Auf den ersten Blick scheint sich hier sogar ein Widerspruch zu zeigen, denn jene subjektive moralische Aussage steht der intersubjektiv verfassten Urteilskraft offenbar entgegen, da die „Maßstäbe“ des Selbsts, d.h. Einer und einig sein, und des Anderen (des Mitmenschen), d. h. Einer unter Vielen (und (mit ihnen) einig) sein, miteinander kollidieren. Dies nur darauf abzuwälzen, dass es hier um zwei verschiedene geistige Vollzüge geht, wäre etwas zu einfach – gerade weil Arendt den engen Zusammenhang von Denken, Wollen und Urteilen bei deren gleichzeitiger Selbständigkeit betont. Auf den zweiten Blick jedoch erschließt sich, dass man sich, wenn man auf die Urteilskraft und die darin imaginierte Gesellschaft beispielhafter Persönlichkeiten (also auf eine vorgestellte Intersubjektivität, die man, streng Kantisch, in „weltbürgerlicher Absicht“ konzeptualisiert) moralisch zurückgreifen muss, bereits in der Situation befindet. Dort herrscht erstens eine böse, „gegenmenschliche“ Moral oder beginnt sich auszubreiten, und dort umgeben einen zweitens hauptsächlich (zumindest mittelbar) mörderische „Mit-“Menschen, die einem aufgrund des denkenden Gesprächs zwischen mir und mir selbst, der ich als Denkender mit keinem Mörder zusammenleben kann, bereits fremd, ja feindlich (geworden) sind

⁴⁸⁸ Volk, „Urteilen in dunklen Zeiten“, S. 24, 31

⁴⁸⁹ Arendt, „Eichmann in Jerusalem“ b, S. 106

⁴⁹⁰ Ebd., S. 132

bzw. stetig dazu werden, sodass ich bereits „auf mein Selbst zurückgeworfen bin“. Genau weil man nicht mehr auf die einen umgebenden Menschen als Gesprächspartner und nicht mehr auf einen gerechtfertigten moralischen Konsens zurückgreifen kann (selbst in Form eines eigentlich heteronomen Wertekatalogs), mit anderen Worten, weil die für Arendt zentralen Bedingungen menschenwürdigen Zusammenlebens, nämlich Pluralität, Öffentlichkeit und Handlungs- (sowie Bewegungs-⁴⁹¹)freiheit, angegriffen werden oder schon zerstört sind, muss man sich überhaupt in der „erweiterten Denkungsart“ mit abwesenden, möglicherweise bereits verstorbenen (beispielhaften) Anderen „beraten“, sich ihre Standpunkte vergegenwärtigen, sowie ihrer Zustimmung vergewissern, um ethisch gerechtfertigte, d.h. offenbar diskursiv und pluralistisch verhandelte, Entscheidungen treffen zu können. Das Paradox, dass ich als Einzelner, ja Vereinzelter, ein durch geistige Repräsentation „allgemein“ gültiges Urteil zugunsten einer gerechtfertigten Handlung fälle, also zugleich ganz alleine und ganz in (wirklich guter) Gesellschaft bin, entsteht ja nur dann, wenn faktisch menschliche Vielfalt und partnerschaftliches Zusammenleben mit Anderen torpediert werden. Sich nicht mal „nur gleichzuschalten“ heißt daher, in sich geistig einen Raum zu schaffen, in dem die Vielfalt der Menschen, Meinungen und Handlungen, also eine plurale Öffentlichkeit antizipiert wird, selbst wenn alle anderen daran arbeiten, dies abzuschaffen – Arendt spricht häufig davon, dass die totalitäre Bewegung danach trachte, alle Menschen zu einem einzigen riesigen Wesen zu verschmelzen. Im Totalitarismus zu existieren, heißt schließlich auch, wie Arendt in den „Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft“, aber auch an der Person Eichmanns exemplarisch darstellt, den nicht unwichtigen Verlust zu erleiden offen, selbständig und frei kommunizieren zu können, was zusammen mit und aufgrund der Umsiedlungs- und Deportationspolitik, nach Arendt genuines Element totaler Herrschaft, eine noch umfassendere Entwurzelung der „Beteiligten“ verursacht. Außerdem ist zu beachten, dass Arendt methodisch wie systematisch das Denken als Beschäftigung mit dem Unsichtbaren, Abwesenden, vielleicht niemals phänomenal Gegebenen, zunächst in Abgrenzung zum Urteilen, das sich dem Besonderen, also jeglichen Phänomenen, widme, charakterisiert, aber diese strikte Gegenüberstellung wieder auflöst, wenn sie die Urteilskraft in ihrer Verknüpfung mit der „erweiterten Denkungsart“ als offensichtlich die (denkende) Reflexion „nutzende“ geistige Fakultät beschreibt. Beim Urteilen lassen wir Menschen uns nicht wie im Denken vom Gegebenen inspirieren, um dann, salopp gesagt, in freier

⁴⁹¹ Vgl. Benhabib, „Die Rechte der Anderen“

Spekulation im Ideenhimmel des Absoluten herum zu schweben. Stattdessen analysieren und bewerten wir darin das Gegebene, Einzelne, Besondere, also auch unser Dasein in der Welt. Der modus operandi des Urteilens ist offensichtlich eine Art von Reflexion, gerade wenn es um „reflektierende“ (sic!) Urteile geht: das „Denken in Beispielen“. Somit greift auch die Urteilskraft auf geistig, vermutlich denkend oder zumindest vorstellend, aufbereitete Gegenstände zu. Aber, und das ist der springende Punkt, vermittelt sie einen Standpunkt, der sich, anders als die unendlichen Bewegungen des reinen Denkens (und anders als der zerstrittene Wille), weil gekoppelt an die Erscheinungen der Welt, phänomenal zeigen muss – mit Arendt: im Handeln und Sprechen. Kehren wir im Urteil sozusagen aus dem „Land des Denkens“ und dessen Aporien und Dilemmata auf die Erde zurück, wo wir nicht gleichzeitig Gegenteiliges verwirklichen können, sondern uns (existentiell) entscheiden müssen, wie wir erscheinen wollen, wenn wir uns mit einer Entscheidung konfrontiert sehen, nachdem wir von der „Welt der Erscheinungen“ aus aufgebrochen waren, in der uns etwas (jene Entscheidung und die zugehörigen Phänomene nämlich) zum Denken gebracht hatte? Hier scheint Arendt, sofern man die Vorlesung zum Bösen berücksichtigt, in ihrer Argumentation nicht ganz konsequent. Zieht man jedoch „Das Denken“ als Quelle hinzu, ergibt sich folgendes zum Verhältnis von Denken und Urteilen: Selbst wenn auch zum Urteil ein gewisses Abstand-Nehmen von der Welt gehöre, denn „sei es ein ästhetisches oder juristisches oder moralisches <Urteil>, <es> setzt einen eindeutig >>unnatürlichen<< und bewußten Rückzug vom Engagement und der Parteilichkeit des unmittelbaren Interesses voraus, wie es durch meine Stellung in der Welt und meine Rolle in ihr gegeben ist“⁴⁹², sei trotzdem „die Distanz für das Urteil offenbar etwas ganz anderes als die Distanz des Philosophen <des (reinen) Denkers>. Sie tritt nicht aus der Erscheinungswelt heraus, sondern tritt vom aktiven Engagement in eine Sonderposition zurück, um das Ganze zu betrachten“⁴⁹³, fährt Arendt fort. D.h., auch Schönheit und Recht-Sein beurteilen wir offensichtlich nicht ohne ein kurzes Innehalten und geistiges Betrachten dessen, was wir dann „schön“ oder „recht“ nennen, aber wir bleiben mit unseren Füßen auf der Erde, während wir diese Reflexion des Besonderen vollziehen, die in ein besonderes aber diskursiv, also plural, also relativ allgemein gültiges Urteil gipfelt, das in jener Welt erscheint, in der wir uns befinden. Allerdings steht die zweite zitierte Äußerung relativ unvermittelt im Text zum Denken,

⁴⁹² Arendt, VLGD, S. 81F

⁴⁹³ Ebd., S. 99

weil Arendt auf den für sie vermutlich klaren Zusammenhang von Urteil und Handeln, im Gegensatz zur strengen Getrenntheit von Denken und Handeln nicht eingeht.

Der Zuschauer I

Anders als in der Vorlesung über das Böse geht Arendt in den Beschreibungen der Urteilskraft im Band über das Denken auf ihre und die Kantische Vorstellung des „Zuschauers“ ein, die das Konzept der „erweiterten Denkungsart“ näher bestimmt. So gelte für das Urteil des Zuschauers, dass es „zwar unparteiisch und frei vom Interesse an Gewinn oder Ruhm ist, aber ... nicht unabhängig von den Ansichten anderer – im Gegenteil, diese muß nach Kant eine >>umfassendere Denkungsart<< berücksichtigen. Die Zuschauer sind zwar von der Partikularität des Akteurs distanziert, aber sie sind nicht allein. Sie sind auch nicht sich selbst genug, wie der >>höchste Gott<<, dem der Philosoph im Denken nachtrachtet und der nach Platon >>ewig ... allein ist wegen seiner Vollkommenheit; er kann mit sich selbst umgehen und braucht keinen anderen, keine Bekannten noch Freunde, der er sich selbst genug ist.<<⁴⁹⁴ Die Analogie zum Theaterzuschauer scheint die Perspektive des Urteilenden ganz gut zu illustrieren: man guckt „wie“ von außen und ist doch im gleichen Raum wie das (Bühnen-) Geschehen (kann also auch nicht ganz allein sein) und es enthüllt sich einem der Sinn des Geschehens – gegebenenfalls des Weltgeschehens. Trotzdem muss die hier verwendete Theater-Metapher bezogen auf die Situation, ein moralisches Urteil „under Dictatorship“ zu fällen, näher bestimmt werden. Wie bei einem (allerdings freiwilligen) Theaterbesuch bin ich hier, sofern ich nicht ein Akteur des „Drehbuchs“ der totalitären Bewegung, ein Verbrecher, werden will, gezwungen zu betrachten und zu beurteilen, da mir andere Handlungsweisen, wie sie im „normalen“ menschlichen Zusammenleben offen stehen, systematisch entzogen werden. Unter totaler Herrschaft kann ich nicht mehr frei zwischen Zuschauer- und handelnder Akteur-Sein wechseln bzw. soll dies nicht mehr können und dürfen. Es sollte aber klar sein, dass es eine dem Theater wesentliche Struktur ist, dass es Zuschauer und Schauspieler (Akteure) gibt, die sich nicht in ihrer „Besetzung“ überschneiden, nicht ein Merkmal menschlicher Gemeinschaft. Zudem kann ich mir zwar im Theater sicher sein, dass noch andere Zuschauer da sein werden bzw. damit gerechnet wird, dass ein Publikum anwesend sein wird – sonst macht ein Schauspiel keinen Sinn. Im Totalitarismus jedoch muss ich mir, der ich kein Übeltäter werden will, ein Publikum erst wohl vorstellen, wovon ich dann

⁴⁹⁴ Ebd., S. 99, darin: Platon, Timaios, 34b

der „erste Besucher“ bin und vermittels dessen ich meine Isolation überwinde und nicht mehr allein bin – zumindest geistig. Wirkliche andere „Zuschauer“, die das „Schauspiel“ des Totalitarismus mit mir zusammen als abstoßend beurteilen, müsste ich erst finden und dies fiel wahrscheinlich erst mit dem nächsten Schritt, dem Handeln (gemäß des Urteils), zusammen, worin ich wiederum zum Akteur werde, aber zu einem „protagonistischen Antagonisten“ gegen massenhaft „antagonistische Protagonisten“, die unsere Welt verwüsten. Da Kant den Zuschauerstandpunkt im Zusammenhang mit einem ganz spezifischen historischen Ereignis, der Französischen Revolution, definiert, übernimmt Arendt ein schon politisch geprägtes Konzept des Zuschauers (und des Urteils). So gehört für Kant zum Urteil, neben seiner Einbettung in die Stimmung des ihn umgebenden Publikums, der Hintergrundwunsch am betrachteten Geschehen teilzunehmen. Natürlich kann es passieren, dass ein Theaterstück so mitreißend ist, dass jemand auf die Bühne stürmt, um z.B. ein dort dargestelltes Unrecht zu verhindern, doch dann ist die Aufführung wohl zu Ende; dies scheint nicht Kants Gedanke zu sein. Doch, spinnt man dies weiter, so könnte man sagen, dass, indem ich mich in das Stück hineindenke und mitfiebere, ich die Grenze zwischen Zuschauer und Akteur geistig überschreite und sie gleichzeitig wieder ziehe, während ich mich frage, was würde ich oder der und der an dieser Stelle tun. Betrachte ich das politische Geschehen auf der Welt, so befinde ich mich gemäß dieser Analogie grundsätzlich im Wechsel auf der Bühne und im Zuschauerraum, weil ich eben in der Welt existiere und mich somit die Geschehnisse darin existentiell etwas angehen (müssen), und ich umgekehrt bzw. zugleich eben diesen meinen „Standpunkt“ in der Welt vermittels jener Betrachtung aktualisiere. Dass „der Zuschauer und nicht der Akteur den Schlüssel zum Sinn der menschlichen Angelegenheiten in der Hand <hält>“⁴⁹⁵ liegt also daran, dass er sich einen Moment, im Theater eine Aufführung lang, aus dem Handlungskontext zurückgezogen hat und so den Überblick erlangt, weder den Boden unter den Füßen und den Kontakt zu den Mitmenschen in ihrer Pluralität, selbst wenn sie mangels echter Gefährten nur imaginiert sind, verlierend, sondern gerade (s)einen Standpunkt einnehmend. Der Melancholie Kants, dass möglicherweise das Stück „Weltgeschehen“ ein nie endendes Trauerspiel sein könnte, das auf die Dauer erst zur langweiligen, dann zur zynischen Wiederholung von immer mehr und immer größerem Leid verkommen muss, begegnet Arendt mit der hoffnungsvollen Feststellung, dass doch „das Publikum mit jeder Generation wechseln würde; und ein neues Publikum dürfte kaum wieder zu

⁴⁹⁵ Ebd., S. 101

den ihm überlieferten Auffassungen davon kommen, wie das unveränderliche Stück beschaffen sein sollte⁴⁹⁶, sowie kaum dieselben Schlüsse daraus ziehen, die dann sein Handeln prägen.

Geschichte(-n)

Im Postscriptum zum „Denken“ wird klar, dass sofern wir urteilen, wir uns weder in Hegels und Marx' Geschichtsphilosophie, noch ins Stoische Nicht-Wollen oder Nietzsches „ewig Wiederkunft“ verabschieden können, da es Arendt offenbar für unverantwortlich hält mit Hegel zu sagen, „>>die Geschichte ist das Weltgericht<<, und das letzte Urteil dem Erfolg <zu> überlassen.“⁴⁹⁷ Stattdessen müssen wir handeln, ob direkt im Widerstand gegen die totale Herrschaft oder, indem wir jenes Phänomen (nachträglich) wissenschaftlich untersuchen und öffentlich der Beurteilung aussetzen, selbst wenn es sich wie der Totalitarismus diesem Unterfangen strukturell widersetzt. Dies bedeutet nichts anderes als „mit Kant an der Autonomie der geistigen Kräfte des Menschen und ihrer möglichen Unabhängigkeit von den Dingen wie sie sind und wie sie geworden sind, fest<zu>halten.“⁴⁹⁸ Im Urteil, so Arendt, „können wir unsere Würde von der Pseudogottheit der Neuzeit, Geschichte mit Namen, zurückfordern, gewissermaßen zurückgewinnen <, ohne deren Bedeutung zu leugnen,> aber wir verweigern ihr das Recht, der letzte Richter zu sein. Der alte Cato – mit dessen Ausspruch ich diese Betrachtungen begann: Nie bin ich tätiger, als wenn ich nichts tue – hat uns einen seltsamen Satz hinterlassen, in dem das politische, im Unternehmen des Zurückforderns enthaltene Prinzip in kluge Worte gefaßt ist. Er sagte: >>Victrix causa dies placuit, sed victa Catoni<< (die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene aber gefällt Cato).“⁴⁹⁹ Erzähle ich (mir) also die Geschichte von etwas und dies kann ich mit Arendt nur, wenn ich ein Urteil gefällt habe, also denkend den Sinn des Geschehens und diesen wiederum bewertend erfasse, kann ich die moderne wie totalitäre Tendenz des Vergessen-machens durchbrechen: Erzähle ICH die Geschichte/erzählen WIR die Geschichte(n) nehme ich/nehmen wir meinen/unseren Platz in der Welt unhintergebar ein. Deshalb „erzählt“ Arendt von den Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft, deshalb „erzählt“ sie von Eichmann in Jerusalem, aber sie erzählt auch von denjenigen, die Widerstand leisteten. Und es ist das Erzählen ihrer

⁴⁹⁶ Ebd., S. 101; Im Gegensatz hierzu existiert für Arendt der Hegelsche Zuschauer bloß im Singular.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 212

⁴⁹⁸ Ebd., S. 212

⁴⁹⁹ Ebd., S. 212

Geschichten, das sie für unentbehrlich hält, um uns Menschen trotz des skandalons und stumbling blocks der Shoah wieder in der Welt zu beheimaten. Im Kapitel „Beweismittel und Zeugen“ des Eichmann-Buchs beschreibt sie daher folgende Situation: Im Zeugenstand befindet sich gerade Abba Kovner und es fällt der Name Anton Schmidt. Dieser, ein ehemaliger Feldwebel der deutschen Wehrmacht, war auf seinem Streifendienst in Polen, um verstreute, von ihrer Einheit abgeschnittene deutsche Soldaten aufzusammeln, auf Mitglieder der jüdischen Untergrundbewegung gestoßen, darunter auf Herrn Kovner, und hatte den jüdischen Partisanen mit gefälschten Papieren und Wehrmachtswagen geholfen. „Vor allem aber: >>Er nahm kein Geld dafür.<< Dies währte fünf Monate lang... Dann wurde Anton Schmidt verhaftet und hingerichtet. (Der Anstoß zur dieser Geschichte war vom Ankläger gekommen, als Kovner erklärte, den Namen Eichmann habe zuerst von Schmidt gehört ... wonach Eichmann es sei, >>der alle diese Dinge organisiert<<.) Dies war keineswegs die erste Erwähnung von Hilfe, die ... aus der nichtjüdischen Welt gekommen war ... Aber in Kovners Aussage wurde zum ersten und zum letzten Mal eine solche Geschichte über einen Deutschen erzählt ... Während der wenigen Minuten, die Kovner brauchte, um über die Hilfe eines deutschen Feldwebels zu erzählen, lag Stille über dem Gerichtssaal; es war als habe die Menge spontan beschlossen, die üblichen zwei Minuten des Schweigens zu Ehren des Mannes Anton Schmidt einzuhalten. Und in diesen zwei Minuten, die wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis waren, zeichnete ein einziger Gedanke sich ab, klar, unwiderlegbar, unbezweifelbar: wie vollkommen anders alle heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solche Geschichten zu erzählen gäbe.“⁵⁰⁰ In dieser plötzlich erstaunlich hoffnungsvollen Stimmung beendet Arendt jenes Kapitel so: Eben weil die Nazis es nicht vermocht hätten ihre Gegner tatsächlich spurlos verschwinden zu lassen, so ein Vorhaben übersteige (glücklicherweise) unser Vermögen und es gebe einfach zu viele Menschen, um sie alle dem Vergessen zuzuführen, weswegen immer einer bleibe um die Geschichte zu erzählen, lehre ein Beispiel wie das von Anton Schmidt folgendes, nämlich „daß unter den Bedingungen des Terrors die meisten Leute sich fügen, *einige aber nicht*. So wie die Lehre, die man aus den Ländern im Umkreis der >>Endlösung<< ziehen kann, lautet, daß es in der Tat in den meisten Ländern >>geschehen konnte<<, aber *daß es nicht überall geschehen ist*. Menschlich gesprochen ist mehr nicht vonnöten und kann

⁵⁰⁰ Arendt, „Eichmann in Jerusalem“ b, S. 343-345

vernünftigerweise mehr nicht verlangt werden, damit dieser Planet ein Ort bleibt, wo Menschen wohnen können.“⁵⁰¹ Und dies ist eindeutig ein Urteil.

In der „Vita activa“ vertritt sie noch einen etwas weiter gefassten Begriff des Geschichte(n)-Erzählens, das sämtliches Handeln als in eine Geschichte, oder auch Kunstwerke als Träger dessen, gipfelnd ansieht, was eher einem „kulturellen Gedächtnis“ wie es der Ägyptologe Jan Assmann, der diesen Begriff unter anderem exemplarisch an den frühen Hochkulturen Ägypten, Israel, Mesopotamien und Griechenland erklärt⁵⁰², gleichkommt, und der jüdischen Tradition des Erinnerns und Erzählens von (Lebens-)Geschichten als wesentlichem Merkmal von Sozialität, also Zusammengehörigkeit und Normbewusstsein, in diesem Falle derjenigen des Volkes Israel, ähnelt.

Kants implizite politische Philosophie oder Der Mensch im Plural

In der Vorlesung zu Kants politischer Philosophie nimmt Arendt detaillierter auf die Urteilskraft als „politisches“ Vermögen des Geistes Bezug. Um Wiederholungen zu vermeiden werden nun mehr diejenigen Beschreibungen und Argumente genannt, die zum einen in der Vorlesung über das Böse nicht oder nur grob behandelt werden, und die zum anderen die bereits angesprochene Entwicklung des Arendtschen Begriffs der Urteilskraft betreffen, wie es Ronald Beiner darstellt, man könnte jedoch auch von einem Oszillieren des Konzepts sprechen.

Ihren Ausgangspunkt in dieser Vorlesung setzt Arendt mit folgender These: Zwei Fragen seien für Kant am Ende seines Lebens übrig geblieben, erstens die der „Geselligkeit“ des Menschen, warum also kein Mensch allein leben kann, da wir Menschen nicht nur in unseren Bedürfnissen voneinander abhängig, sondern auch „hinsichtlich ihres höchsten Vermögens, des menschlichen Geistes, der außerhalb der menschlichen Gesellschaft nicht tätig werden kann. <Mit Kant> >>Gute Gesellschaft<< ist für >>den *Denkenden* unentbehrlich<<.“⁵⁰³ Zweitens habe ihn, siehe §67 der „Kritik der Urteilskraft“, die Frage umgetrieben, warum es denn nötig ist, dass Menschen existieren. Dies stehe natürlich in engem Zusammenhang mit der vierten, die drei grundlegenden Fragen Kants zusammenfassenden Frage „Was ist der Mensch?“, aber auch mit jener von Leibniz, Schelling und Heidegger gestellten Frage, warum es überhaupt etwas geben sollte, und nicht vielmehr nichts (wie es auch im „Denken“

⁵⁰¹ Ebd., S. 347

⁵⁰² Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis“

⁵⁰³ Arendt, „Das Urteilen“, S. 21

behandelt wird), womit nicht nach der Ursache des Seins, sondern nach dessen Zweck gesucht werde. Kant führe das darauf zurück, dass wir Zweck-Wesen seien und unser ständiges Stellen von oft unbeantwortbaren Fragen in unserer Natur liege, was wiederum darauf hinweise, dass wir „Anfangende“ seien, die immer wieder Anfänge schaffen, so Arendt in Rückgriff auf eine Kant-Interpretation von Gerhard Lehmann⁵⁰⁴, die ihrer Idee der Natalität natürlich entgegen kommt. Beide Fragen fänden ihren Platz in der dritten Kantischen Kritik, die erste vornehmlich im ersten und die zweite im zweiten Teil jener Abhandlung. Systematisch seien die zwei Teile nur „schwach“ verbunden, behauptet Arendt, aber die beiden Bindeglieder, die sie vorstellt, sind genau diejenigen Charakteristika, die sie für eine politische, wie ethische Lesart der „Kritik der Urteilskraft“ braucht. So nämlich erstens, dass Kant hier nicht von dem Menschen als „verstandbegabten oder erkennenden Wesen spricht“⁵⁰⁵, sogar das Wort „Wahrheit“ vermeide, sondern ihn im Plural und gemeinschaftlich zusammenlebend auf der Erde, sowie im zweiten Teil als Gattung und damit als Teil der Natur thematisiere. Der Mensch als Erdenbewohner, wie er im ersten Teil Thema sei, verfüge bei Kant über den sogenannten *sensus communis* (Gemein-(schafts-)sinn) und benötige selbst zum Denken die Gemeinschaft mit anderen Artgenossen. Hingegen als Menschengattung oder „Menschheit“ sehe er ihn der „List der Natur“ unterworfen, d.h. einer Teleologie, meist „Fortschritt“ genannt, wodurch er unter der Idee des Zwecks vermittels der „teleologischen Urteilskraft“ zu betrachten sei.⁵⁰⁶ Damit stehe einerseits „der entscheidende Unterschied zwischen der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* <fest>, <also> daß die moralischen Gesetze der er ersteren für alle mir Verstand ausgestatteten Wesen gelten, während die Gültigkeit der Regeln der letzteren eindeutig eingeschränkt ist, nur für die menschlichen Wesen auf der Erde gilt.“⁵⁰⁷ Andererseits geht es Kant in der dritten Kritik offensichtlich nicht um das autonome, entelechetische Vernunftwesen mit Anteil an der Sphäre des Intelligiblen wie es in der „Kritik der reinen Vernunft“ seinen Platz findet.⁵⁰⁸ Die zweite Verbindung der beiden Abteilungen der dritten Kritik sieht Arendt in der Beschäftigung mit dem Besonderen oder Kontingenten, wobei zuerst auf die bereits behandelte Identifikation von etwas als „schön“ eingegangen werde und dann, im zweiten Teil, die „Unmöglichkeit <dargelegt

⁵⁰⁴ Gerhard Lehmann, „Kants Nachlaßwerk und die Kritik der Urteilskraft“ (Neue Dt. Forschungen, 247), Juncker und Dünnhaupt, Berlin 1939, S. 73F, in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 24

⁵⁰⁵ Arendt, „Das Urteilen“, S. 24

⁵⁰⁶ Ebd. S. 41

⁵⁰⁷ Ebd., S. 25

⁵⁰⁸ Ebd., S. 41

werde>, irgendein besonderes Produkt der Natur aus allgemeinen Ursachen abzuleiten. <Mit Kant:> >>...schlechterdings kann keine menschliche Vernunft ... die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen<<⁵⁰⁹, was dieser mit seinem „teleologischen Prinzip“ zumindest heuristisch aufzulösen versuchte.

Uninteressiertes Interesse an der Welt (=Liebe?)

Dass in der „Kritik der Urteilskraft“ ein politisches Vermögen, das sich also in Praxis ausdrücken können sollte, angesprochen sei, obwohl Kant die Stimmung der Urteilskraft als „kontemplative Lust“ oder „untätiges Wohlgefallen“⁵¹⁰ bestimmt, begründet Arendt im bereits genannten, von Kant anhand der Französischen Revolution geprägten Begriff des „Zuschauers“ und dessen „Hintergrundwunsch“ teilzunehmen – von eben jener Warte des „uninteressierten Wohlgefallens“ aus. Außerdem habe sich Kant in seinen späten Schriften, nach dem Erscheinen der dritten Kritik, explizit mit Staats- und Verfassungsrecht, also mit der Frage, wie ein politisches System, aber auch die Beziehungen zwischen Staaten organisiert sein sollen, beschäftigt, worauf schon einige Ansätze in der „Urteilskraft“ hinweisen würden. Trotzdem habe er die Frage „Wie urteile ich (richtig)?“ nicht zu einer seiner philosophischen Grundfragen qualifiziert, denen allen, so Arendt, „das Selbstinteresse, nicht das Interesse an der Welt zugrunde liegt.“⁵¹¹ Umgekehrt lässt sich die Urteilskraft nur schwerlich als unabhängig von einem Interesse an der Welt und deren Phänomenen vorstellen, sodass sie Arendts Interesse an der Welt bzw. „(for the) love of the world“, als „modus operandi“ jene Liebe zu äußern, entgegen zu kommen scheint. In der „Fünften Stunde“ der Vorlesung macht Arendt dies noch deutlicher, da sie die Lust, die wir bei Berührung mit Schönheit empfinden, Kants „uninteressierte Wohlgefallen“, als ein transzendierendes Ausgreifen auf „das Glück als festem und beständigem Zustand der Seele und des Körpers“⁵¹² beschreibt und aus Kants Feststellung, dass „die schönen Dinge anzeigen, daß der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesetzen seiner Anschauung stimme“⁵¹³, schließt, dass, wenn er eine Theodizee geschrieben hätte,

⁵⁰⁹ Ebd., S. 25

⁵¹⁰ Ebd., S. 26, darin: Kant, „Die Metaphysik der Sitten“, Einl., Abschn. I, „Von dem Verhältnis der Vermögen des menschlichen Gemüts zu den Sittengesetzen“, AB 3 (Kant-Werke, Bd. 7, S. 316)

⁵¹¹ Ebd., S. 33

⁵¹² Ebd., S. 44

⁵¹³ Ebd., S. 45, darin: Kant, „Reflexionen zur Logik“, Nr 1820a, in „Kants gesammelte Schriften“, Bd. 16, S. 127

was Kant ja nicht hat, „die Tatsache der Schönheit der Dinge in der Welt eine wichtige Rolle gespielt hätte – so wichtig wie das berühmte >>moralische Gesetz in mir<<, d.h. die Tatsache der menschlichen Würde.“⁵¹⁴ Trotzdem würde der einzelne Mensch in dieser schönen Welt als seinem passenden Zuhause niemals noch einmal leben wollen, denn der jener Schönheit widersprechenden Beschwerlichkeit des menschlichen Lebens, die den solchen Rechtfertigungsbedarf erst verursache, sei sich Kant ebenso bewusst, so Arendt. Es scheint nicht unberechtigt hierin ihr eigenes Verständnis von Theodizee zu vermuten, vor allem, wenn sie selbst eine Ethik entlang einer Ästhetik formuliert und sich mit ihrem Werk, das von der Frage nach dem Bösen geradezu zusammengehalten wird, gerade den Schwierigkeiten menschlichen Daseins und damit der allerdings nur noch skrupulös sein könnenden Rechtfertigung unseres Daseins stellt.

Kritisches Denken in Gemeinschaft

Ein anderer politischer Aspekt von Kants gesamter Philosophie sei natürlich, dass er seine Hauptwerke „Kritiken“ nannte und in ihnen das was „Aufklärung“ grundsätzlich bedeute, nämlich die Reinigung von Vorurteilen, voran getrieben habe, sodass letztlich das kritische Denken – Kants „Selbstdenken“ – gleichermaßen gegenüber dogmatischer Metaphysik wie Skeptizismus zur einzigen Alternative angemessenen, modernen philosophischen Denkens geworden sei. Zwar besitze Kant nicht wie „Marx mit Kant ... <die Überzeugung>, daß Aufklärung und Revolution zusammengehören“⁵¹⁵, also dass die Kritiken bereits politische Stellungnahmen sind, doch wenn er im Urteil die zwischen Theorie und Praxis vermittelnde Instanz sehe, sei die politische Verwendung seiner Überlegungen zumindest nicht ausgeschlossen – so wie auch Sokrates' kritisches Denken.⁵¹⁶ (Im Kategorischen Imperativ sieht Arendt übrigens das Sokratische Prinzip sich nicht zu widersprechen – moralisch und logisch – von der Logik in die Ethik zurückgekehrt.) Sokrates sei auch deshalb für Kant bedeutsam, weil er sich nicht eine „Schule“ zurückgezogen, sondern öffentlich auftrat, um sämtliche Fragen mit sämtlichen Personen zu erörtern, trotz der Gefahr als „Jugendverderber“ zu enden. Auch Kant habe die Hoffnung gehegt alle seine Ideen und Abhandlungen, sogar die „Kritik der reinen Vernunft“ zu „popularisieren“, gerade um sie auf ihre Kritikfähigkeit zu prüfen, auch wenn er nicht auf den Marktplatz gegangen sei, um mit jedermann zu

⁵¹⁴ Ebd., S. 45

⁵¹⁵ Ebd., S. 52

⁵¹⁶ Ebd., S. 52

diskutieren.⁵¹⁷ Politische Freiheit bestehe bei Kant nicht ohne Grund im „öffentlichen Gebrauch“ der Vernunft, was jedoch nicht mit der modernen Gedanken- und Redefreiheit, inklusive autonomer Meinungsbildung, korrespondiere, schränkt Arendt ein. Allerdings zeige er hiermit die Abhängigkeit „des Denkvermögens selbst von seinem öffentlichen Gebrauch <auf, denn> ohne die >>Überprüfung durch die freie und öffentliche Untersuchung<< sind kein Denken und keine Meinungsbildung möglich. >>Die Vernunft ist nicht dazu gemacht, daß sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze<<“⁵¹⁸, wie er treffend bemerke. Obwohl Kant als Philosoph und damit als Vertreter des „denkenden Ichs“ spreche, nehme er also an, dass Gedanken erst in ihrer mündlichen oder schriftlichen Wiedergabe der angemessenen Prüfung ausgesetzt würden, nämlich durch meine Mitmenschen. „In den Worten von Jaspers: Wahrheit ist das, was ich mitteilen kann. ... Philosophische Wahrheit hat keine ... Allgemeingültigkeit <wie die experimentelle Naturwissenschaft>. Was sie braucht, was Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ von den Geschmacksurteilen forderte, ist >>allgemeine Mitteilbarkeit<<. >>Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzuteilen.<<“⁵¹⁹ So gehe es hier offenbar nicht mehr um das denkende und erkennende Individuum, sondern um den Menschen im Umgang mit seinen Mitmenschen, d.h. um die Menschen und um (deren geteilte) Öffentlichkeit, denen und in der man Rechenschaft abzulegen hat. Groteskerweise kam Eichmann erst in seinem eigenen Gerichtsprozess, dessen (Todes-)Urteil klar war bevor dieser begann, in die Lage sich öffentlich für sein Tun zu rechtfertigen.

Der Zuschauer II – Öffentlichkeit

a) Politisches Urteil oder Der Mensch als Individuum und als Gattungswesen

Das „kritische Denken“ kommt der schon erwähnten „erweiterten Denkungsart“ offenbar schon sehr nahe und Arendt schließt deren Erörterung in ihrer Kant-Vorlesung an, die hier nicht wiederholt werden soll. Allerdings soll die daran gekoppelte detaillierte Bestimmung des Standpunkts des „Zuschauers“, der hier explizit als Nicht-

⁵¹⁷ Ebd., S. 54

⁵¹⁸ Ebd., S. 56, darin: Kant, „Reflexionen zur Anthropologie“, Nr. 897, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. 15, S. 392

⁵¹⁹ Ebd., S. 57, darin: Kant, „Kritik der Urteilskraft“, §40, B 161 (Kant-Werke Bd. 8, S. 56); Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, A 267 (Kant-Werke Bd. 9, S. 163; Jaspers, „Kant – Leben, Werk, Wirkung“, Piper Verlag, München 1975 (ohne Seitenangabe)

Handelnder gekennzeichnet wird⁵²⁰, wiedergegeben werden, obwohl dies Arendts Herausarbeitung von Kants politischer Philosophie zunächst zuwider zu laufen scheint. Ihr Ausgangspunkt ist, dass Kant die Französische Revolution „enthusiastisch“ begrüßt und als „unvergesslich“ für die Menschheit beurteilt, jedoch die revolutionäre Handlung als „un(-ge-)recht“ verurteilt habe. Den Grund für letzteres erkennt sie darin, dass hier das Prinzip des Urteils mit dem des Handelns aufeinander pralle, und politisches Handeln – revolutionäres nämlich – sich für Kant nicht mit der Forderung nach „Publizität“, Öffentlichkeit also, vertrage. Dies erscheine merkwürdig, vor allem, wenn Kant die Rebellion bei Abschaffung der Meinungsfreiheit für notwendig erachtet.⁵²¹ So bestimme er die Maxime des politischen Handelns als eine von mir zu verbergende, wenn ich Erfolg haben will, und zugleich als „böse“, da er sie offenbar als dem bestehenden Staat bzw. dessen Gesetz entgegengesetzt auffasst, weil sie überhaupt eine eigene Maxime ist. Das heißt, nur durch ihre Publizität würden eine politische Handlung und ihre Maxime bei ihm als „rechtmäßig“ gelten. Kant sitze jedoch an dieser Stelle einem Missverständnis auf, so Arendt, denn er identifiziere Revolution mit dem „coup d' état“ und „Publizität“ – Öffentlichkeit – nur im Sinne der Publikationsfreiheit⁵²², weil im aufgeklärten Absolutismus' Preußens weder echte politische Öffentlichkeit, noch Teilhabe seitens der Bürger möglich gewesen sei. So komme es, dass Kant sich politisches „Handeln nur vorstellen konnte als Taten von staatlichen Stellen ... d.h. als Regierungsakte. Jede wirkliche Handlung von seiten der Untertanen konnte nur in konspirativer Tätigkeit bestehen, in Taten von geheimen Gesellschaften, in Verschwörungen. ... Und ein Staatsstreich muß, im Gegensatz zu einer Revolution, im Geheimen vorbereitet werden, während revolutionäre Gruppen oder Parteien immer darauf bedacht waren, ihre Ziele öffentlich zu bekanntzumachen und wichtige Teile der Bevölkerung dafür zu gewinnen“⁵²³, stellt sie fest. Trotzdem ist seine Beobachtung, dass Moral und Politik nur allzu leicht in Konflikt geraten können, offensichtlich nicht falsch, gerade bezogen auf Unrechtsregime.

Interessanterweise komme Kant hingegen bei der Beurteilung des Phänomens Krieg, in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“, auf eine andere Lösung. Zwar biete sich jenem

⁵²⁰ Beiner sieht diese Akzentverschiebung vom politische Handelnden auf den unbeteiligten Zuschauer, der urteilt, und das Geschehen als Historiker oder Dichter in eine Geschichte fasst, in Arendts Werk ab dem Aufsatz „Thinking and Moral Considerations“ von 1971 gegeben. Vgl. ders., „Hannah Arendt über das Urteilen“, in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 118

⁵²¹ Ebd., S. 69

⁵²² wobei Kant immer wieder mit der Zensur zu kämpfen hatte

⁵²³ Ebd., S. 82

„Zuschauer“ im Krieg ein „erhabenes Schauspiel“, das sogar mit der „List der Natur“ zusammenfallend interpretiert werden könne, „und dennoch verbietet es uns die Vernunft, die unsere Maximen des Handelns hervorbringt, kategorisch, uns an dieser >>erhabenen<< Tat zu beteiligen“⁵²⁴, behaupte Kant. In der Frage des Krieges nimmt er also eindeutig Partei für den Frieden. Damit verlässt er offenbar die Position des reinen Beobachters, der nur den Mut der Krieger, Soldaten, Feldherren etc., sowie die „evolutionäre“ Kraft des Kriegs, nämlich als, wenn auch schmerzhaft, Triebfeder in der Entwicklung zum Guten, sehen kann, und umgekehrt die Zerstörung der Welt sowie das sinnlose(!) Sterben von Menschen, wie es mit Krieg einhergeht, wortwörtlich „übersieht“. Das Urteil des Zuschauers dürfe das Handeln nicht bestimmen, so Kants Argument, weil Handeln in seiner Bindung an die praktische Vernunft, die als moralische per se gegen den Krieg sei, eben dieser nicht widersprechen dürfe. So sage uns diese, dass „>>wir so handeln müssen, als ob das Ding <der Frieden> sei, was vielleicht nicht ist ...Und, wenn .. die Vollendung dieser [Friedens-] Absicht ... auch immer eine frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir und doch gewiß nicht mit dieser Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht.<<<⁵²⁵ Auch wenn das widersprüchlich erscheint, Arendt bewundert Kants Ehrlichkeit bezüglich dieser seiner Ambivalenz. Sie begründet es damit, dass Kant sich sowohl seiner Position als Zuschauer, als auch als autonom handelndes, d.h. moralisches, Subjekt bewusst gewesen sei, ohne eine von beiden zu verabsolutieren: Als reiner Zuschauer gemäß des zugehörigen Urteils zu handeln, wäre für ihn verbrecherisch, und es wäre ebenso närrisch, als politischer Akteur idealistisch rein moralisch zu handeln, ohne sich seiner Grenzen und damit des großen Rahmens gegenwärtig zu sein⁵²⁶, was sie als Einschätzung teilt. Allerdings müsse, damit nachvollziehbar werde, warum Kant sich einmal so und einmal so entscheidet, folgende Unterscheidung gemacht werden: das Subjekt der Geschichte, wie es Kant bei der Betrachtung der Französischen Revolution „begegnet“, sei nicht dasselbe wie das bzw. die handelnde(n) Subjekt(e) – kurz die einzelnen Menschen, sondern die Menschengattung, das Kernthema seiner Geschichts- bzw. Naturphilosophie.⁵²⁷ Wenn also etwas hinsichtlich des Menschen als Gattung, der in sich geschichtlich, weil fortschreitend sei – davon gehe Kant aus⁵²⁸, beurteilt werden

⁵²⁴ Ebd., S. 72

⁵²⁵ Kant, „Die Metaphysik der Sitten“ B 264 (Kant-Werke Bd. 7, S. 478), in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 74

⁵²⁶ Ebd., S. 74

⁵²⁷ Ebd., S. 79

⁵²⁸ Ebd., S. 69F

müsse, so die Französische Revolution, komme nur der Standpunkt des unbeteiligten Zuschauers namens „Weltbürger“ in Frage, da nur er die nötige Allgemeinheit mitbringe. Stehen wir aber vor einer moralischen Entscheidung, wie sie sich Kant in derjenigen, in den Krieg zu ziehen oder nicht, darbietet, müssen wir uns an die zweite Kritik und den Kategorischen Imperativ halten, wo es um das Individuum als einzelnen Menschen geht, das sich vernunftgemäß zu betragen hat. Trotzdem muss sich wohl auch der autonome Weltbürger bei seinem Urteil an einen Maßstab halten, nämlich die beiden Ziele des Fortschritts, also Freiheit und Frieden, die uns mit Kant als Vernunftideen einsichtig sind und ohne die das Gesehene keinen Sinn haben würde. Natürlich ist Arendt klar, dass Kant den klassisch-antiken Standpunkt des unbeteiligten Zuschauers, der den Sinn in den einzelnen Ereignissen des Geschichtsverlaufs erkenne und beurteile („*vita contemplativa*“), ergänzt und neu interpretiert. So verknüpft er diesen zum einen mit der explizit modernen Idee des Fortschritts – für Kant ein unendlicher Prozeß⁵²⁹ –, verknüpft, wodurch „man das Ereignis nach seinem Versprechen für die kommenden Generationen beurteilt“⁵³⁰, sodass „die Bedeutung einer Geschichte oder eines Ereignisses ... darin <liegt>, daß sie neue Horizonte für die Zukunft eröffnen“⁵³¹, und stimmt zum anderen betrachtende Position als frei, im modernen Sinne von autonom. Außerdem zieht Arendt in diesem Zusammenhang den Schluss, dass Kant die eine seiner übrig gebliebenen Fragen – warum existieren Menschen? – in seiner Annahme des unendlichen Fortschritts endgültig als unbeantwortbar kennzeichne, denn wenn jene Entwicklung unaufhörlich sei, könne keiner immer nur einem Teilstück oder einer bestimmten Stufe entsprechenden Generation der Zweck des Ganzen, d.h. der Menschengattung, enthüllt werden.⁵³²

b) Ästhetisches Urteil oder Geschmack und Genie

Auch wenn Arendt Kants unzureichende Auffassung politischen Handelns und eben solcher Öffentlichkeit nicht teilt, bemerkt sie eine denkwürdige Parallele zwischen dem im „Streit der Fakultäten“ enthaltenen Urteil über die Französische Revolution, wie sie gemäß der dargestellten Argumentation nur der „Zuschauer“ treffen kann und wie es offenbar gefällt werden muss, und der Position und Vorgehensweise der „Kritik der Urteilskraft“. So wie im Falle des Urteils über die Revolution, wo einerseits handelnde

⁵²⁹ Ebd., S. 78

⁵³⁰ Ebd., S. 74F

⁵³¹ Ebd., S. 77

⁵³² Ebd., S. 79

Subjekte, also die Revolutionäre, und andererseits das Subjekt der Geschichte, also die Menschengattung gegeben seien, so unterscheide Kant bei der Beurteilung von Kunst „Genie“ und „Geschmack“. Dabei gelte, dass ohne Genie, der „produktiven Einbildungs- und Schöpferkraft“⁵³³, keine Kunstwerke erschaffen werden könnten, aber zu ihrer Beurteilung Geschmack, kurz Urteilskraft, völlig ausreiche. Das Genie verfüge dabei ebenfalls über Geschmack, da jener die überschäumende Schöpferkraft um der Schönheit willen „disziplinieren“. Diese Feststellung Kants kommt Arendts erstem Schritt in Richtung ihrer Interpretation seiner Ästhetik als politische Philosophie gleich, denn Kant hatte, wohl aufgrund seines mit Arendt unausgereift erscheinenden Politikverständnisses, den Revolutionären keine solche Urteilskraft zuerkannt und sie stattdessen als einzelne an die Imperative der praktischen Vernunft verwiesen. Seitens des Genies, so fahre Kant fort, „>>bedarf es nicht so notwendig zum Behuf der Schönheit <reich und original an Ideen zu sein>, aber wohl der Angemessenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmäßigkeit des Verstandes [die Geschmack genannt wird].<<“⁵³⁴ Zwar missfällt Arendt die Unterordnung des Genies unter den Geschmack, da ohne Genie nichts zur Beurteilung stände, aber weil diese Hierarchisierung der allgemeinen Mitteilbarkeit desjenigen geschuldet ist, was das Genie darzustellen erstrebt, hält sie sie für berechtigt. Gleichzeitig scheint in diesem, oberflächlich betrachtet, ungleichen Verhältnis die Bedingung zu stecken, dass eigentlich eine Balance, also paradoxerweise ein Gleichgewicht, zwischen der „Welt“ des Genies und der des Betrachters zustande kommt, denn indem der Geschmack grundsätzlich jedem zuerkannt wird und somit die „conditio sine qua non für die Existenz schöner Gegenstände die Mitteilbarkeit ist“⁵³⁵, öffne sich überhaupt erst der Raum für die Erscheinung jener Gegenstände, so Arendt. Allerdings sind die Positionen von Zuschauer und Akteur offensichtlich nicht unüberwindbar getrennt, den sie fährt fort: „Der öffentliche Bereich wird durch die Kritiker und Zuschauer konstituiert, nicht durch die Akteure oder die schöpferisch Tätigen. Und dieser Kritiker und Zuschauer befindet sich in jedem Akteur und Hersteller; ohne dieses kritische, urteilende Vermögen wäre der Handelnde oder Schaffende so losgelöst vom Zuschauer, daß er nicht einmal wahrgenommen würde.“⁵³⁶ Das verbindende Vermögen, der Geschmack bzw. die Urteilskraft, lässt uns also nicht nur sehen und bewerten, was andere, sondern

⁵³³ Ebd., S. 84

⁵³⁴ Ebd., S. 84, darin: Kant, „Kritik der Urteilskraft“, §50, B 202f (Kant-Werke Bd. 8 S. 420f)

⁵³⁵ Ebd., S. 85

⁵³⁶ Ebd., S. 85

auch was wir selbst tun und beabsichtigen zu tun, und ist wohl schlichtweg das Organ, mit dem wir den sozialen Raum genannt „Öffentlichkeit“ gleichzeitig betreten und herstellen. Trifft ein Künstler daher, bildlich gesprochen, „den Nerv“ des Publikums, dann scheint genau diese Verbindung und dieser Raum aufgebaut worden zu sein: eine Verbindung von einem, immer einzelnen, Genie zu einem immer plural verfassten Publikum. Darin sind erstens zugleich die Mitglieder der Zuschauermenge untereinander aufgrund dieser erstgenannten Verbindung verknüpft⁵³⁷ und zweitens ist das einzelne, den für jene Verbindung ausschlaggebenden Impuls liefernde, Genie strukturell wie konstitutionell auch Zuschauer seiner selbst (und anderer) ist, d.h. es kongruiert „zeitweilig“ mit dem Publikum als eines seiner Mitglieder – ganz ähnlich wie im organischen Nervennetz. Diese Verbindungen sind offenbar Kommunikationsverbindungen: in ihnen vollzieht sich der Austausch von Mitteilungen, genauer von Erfahrungen, von darüber gefällten Urteilen und deren Rechtfertigungen. „Der erstaunlichste Aspekt dieses Geschäfts ist, daß der Gemeinsinn, das Vermögen des Urteilens und des Unterscheidens zwischen Richtig und Falsch, auf dem Geschmackssinn beruhen sollte“⁵³⁸, beendet Arendt die Bestimmung des Zuschauerstandpunkts und leitet zum nächsten Aspekt, dem Geschmackssinn als urteilendem und deshalb ethischem Sinn über.

„Brücken“: Vom Geschmack zum Urteil

Bevor sie auch in der Vorlesung zu Kants politischer Philosophie auf das „Denken in Beispielen“, wie in der Vorlesung über das Böse, kommt, zeichnet sie genauer nach inwiefern der Geschmack der Urteilskraft am nächsten steht. Denn die Frage, wie das allgemeingültige Urteil über Richtig und Falsch in einem „privaten“ bzw. „subjektiven“ Sinn wie dem Geschmack verankert sein, vor allem, wenn fast allerorts gilt, dass sich über jenen nicht streiten lasse, scheint ihr berechtigt.

Das erste was dafür spreche sei, dass nur Geruchs- und Geschmackssinn „die klar unterscheidenden Sinne“⁵³⁹ seien und das zweite, dass sie „sich auf das Besondere qua Besonderes beziehen.“⁵⁴⁰ Trotzdem würden sie anders als Sehen, Hören und Tasten „innere Empfindungen, die völlig privat und nicht mitteilbar sind“⁵⁴¹ wiedergeben und ihre Eindrücke seien nicht gleichermaßen zu erinnern wie die der drei „objektiven“

⁵³⁷ Ebd., S. 85

⁵³⁸ Ebd., S. 86

⁵³⁹ Ebd., S. 87

⁵⁴⁰ Ebd., S. 89

⁵⁴¹ Ebd., S. 87

Sinne, so Arendt. Die besondere Qualität von Schmecken und Riechen liege aber darin, dass ich mich im Moment ihres Empfindens kaum eines Urteils enthalten könne: „In Fragen des Geschmacks oder Geruchs ... ist das Es-gefällt-oder-mißfällt-mir unmittelbar und überwältigend“⁵⁴², weil ich den Geschmacksträger, zumindest zeitweise, und den Duft oder eben den Gestank in mich aufnehmen muss, sodass sie quasi ein Teil von mir werden. Auf diese Weise komme es zu einer Übereinstimmung zwischen dem „Es-gefällt-oder-mißfällt-mir und einem Es-stimmt-oder-es-stimmt-nicht-mit-mir-überein.“⁵⁴³ Ich sei also, in Kantischer Sprache, „direkt affiziert“ und genau deshalb könne man eben nicht über Geschmack streiten; d.h., weil man sich hier quasi außerhalb des diskursiven Bereichs befindet, würde ein solcher Streit z.B. über die Duftnote eines Parfums strukturell in einen dem Gegenstand nicht angemessenen (lächerlichen) „Existenz“-streit gipfeln, ohne dass argumentativ etwas gewonnen werden könnte. Beim moralischen Urteil hingegen, greift man Arendts Ethik auf (und vor), würde jene existentielle Komponente dessen Status nur stärken und die Nicht-Diskursivität und damit Nicht-Verhandelbarkeit, z.B. des Tötungsverbots, erst angemessen betonen.

Eine Überbrückung zwischen jener subjektiven Position des Geschmacks und dem objektive Gültigkeit beanspruchenden Urteil sei jedoch möglich, man denke zurück an den Geschmack als Verbindungsglied zwischen Künstler und Zuschauer(-menge), behauptet Arendt. Diese bestehe erstens in Kants „Einbildungskraft“, wo sinnliche Gegenstände, die vermittelt der Sinne wahrgenommen worden sind, wiederum geistig so repräsentiert würden „als wenn sie Gegenstände eines inneren Sinnes wären“⁵⁴⁴, woran sich dann, also nicht an der unmittelbaren Wahrnehmung eines Gegenstandes „unser Gefallen oder Mißfallen <erregt>.“⁵⁴⁵ Dies entspreche mit Kant zwei Reflexionsschritten und der zweite sei der des Urteilens über etwas. Schönheit eröffnet sich mir also nicht, wenn ich etwas (an-)sehe, sondern wenn ich es mir geistig so zubereitet habe, die gegebene Mannigfaltigkeit so zusammengefasst und verdichtet habe, dass ich es mir repräsentieren und dann darüber nachdenken kann. Dabei kann ich mich durchaus weiterhin vor dem Gesehenen befinden und es physisch sehen, doch sehe ich es eigentlich bereits mit meinem inneren Auge und in einer von mir geistig gestalteten Form, wo ich den Überblick habe. „Nur das, was einen in der Vorstellung

⁵⁴² Ebd., S. 87

⁵⁴³ Ebd., S. 89

⁵⁴⁴ Ebd., S. 87

⁵⁴⁵ Ebd., S. 87

berührt, affiziert, und zwar dann, wenn man nicht mehr durch seine unmittelbare Gegenwart affiziert wird – wenn man also unbeteiligt ist wie der Zuschauer, der mit den aktuellen Geschehnissen der Französischen Revolution nichts zu tun hatte – nur das läßt sich als richtig oder falsch, wichtig oder irrelevant, schön oder häßlich oder irgendwo in der Mitte zwischen den jeweiligen Polen liegend beurteilen. Erst dann spricht man vom Urteil und nicht mehr vom Geschmack ...⁵⁴⁶, stellt Arendt fest. Im Urteil befindet man sich damit wohl in der paradoxen Situation so „affiziert“ zu sein wie beim Geschmack und zugleich durch die „Einbildungs-“ oder Vorstellungskraft“ einen Abstand gewonnen zu haben, der eine „Einschätzung ... entsprechend dem ... eigenen Wert“⁵⁴⁷ dessen, um was es geht, ermöglicht, kurz: eine unparteiische Bewertung. Als beispielhafte Figur hierfür nennt Arendt den „blinden Dichter“⁵⁴⁸, der allerdings vornehmlich das rückblickende Urteil repräsentiert, nicht dasjenige mit dem ich den Widerstand gegen das Böse beginne.

Das zweite Überbrückungsvermögen bestünde im „Gemeinsinn“, das für Kant „Nicht-Subjektive ... <im> scheinbar privatesten und subjektivsten Sinn“⁵⁴⁹, so Arendt. Das Schöne sei nämlich, stelle dieser fest, nur in Gesellschaft von Belang. Nur dort wolle man „>>nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch ... sein ...: denn als einen solchen beurteilt man denjenigen, ... den ein Objekt nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit andern fühlen kann.<<“⁵⁵⁰ Umgekehrt schäme man sich, wenn der eigene Geschmack nicht mit dem anderer übereinstimme. Das heißt, in Geschmacksangelegenheiten müssen wir wohl von uns absehen und um die Gunst bzw. Zustimmung, der anderen Menschen werben, wir müssen also wortwörtlich Rück-Sicht auf die anderen und ihre Urteile nehmen⁵⁵¹, und wir erreichen dies, indem wir unser Urteil zur Debatte stellen und es (öffentlich) rechtfertigen; letzteres können wir vermittels der „erweiterten Denkungsart“ natürlich auch in uns rein geistig durchspielen. „Das Urteil, und besonders das Geschmacksurteil, reflektiert über die anderen und ihren Geschmack, berücksichtigt ihre möglichen Urteile. Das ist notwendig, weil ich ein Mensch bin und nicht außerhalb der

⁵⁴⁶ Ebd., S. 90

⁵⁴⁷ Ebd., S. 90

⁵⁴⁸ Ebd., S. 92

⁵⁴⁹ Ebd., S. 90

⁵⁵⁰ Kant, „Kritik der Urteilskraft“, §41, B 162f (Kant-Werke Bd. 8, S. 411), in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 90 (Hervorh. E. Kaminski)

⁵⁵¹ Auch griech. „phronēsis“, oder latein. „prudentia“ genannt, vgl. Arendt, „Wahrheit und Politik“, in: dies. „Wahrheit und Lüge in der Politik – Zwei Essays“

Gesellschaft von Menschen leben kann. Ich urteile als Mitglied dieser Gemeinschaft⁵⁵², nicht als Vernunftwesen wie in der zweiten Kantischen Kritik beschrieben, so Arendt. Daher könne man sagen, dass wir im Geschmack (-sdiskurs) den Egoismus und damit unsere jeweiligen subjektiven Bedingungen zu überwinden vermögen, was nichts anderes bedeutet, als dass jenes „Nicht-Subjektive“ im subjektiven Geschmackssinn, dasjenige sei, was man gemeinhin mit „Intersubjektivität“ bezeichne und was bei Kant den Namen „Gemeinsinn“ bzw. „sensus communis“ trage, fasst sie zusammen. Da Intersubjektivität ohne Sprache und diese ohne jenen „Gemeinsinn“ schwerlich denkbar ist, sehe er hier eine wechselseitige Abhängigkeit, aber gleichzeitig das spezifisch „menschliche“ Vermögen, das Humanum, gegeben. So büßt die Sprache, die schließlich ein Austausch und die Verhandlung von Bedeutungen, nicht allein ein Fluss von Informationen oder Ausdruck von Emotionen ist, wenn sie nicht mit anderen gesprochen wird, ihre Verständlichkeit und damit der Mensch die Verständigung ein; ohne Gesellschaft verkümmert der Gemeinsinn. Beides ist in der totalen Herrschaft ein Machtmittel, wo Gesellschaft mit (Menschen-)Masse(n) ersetzt wird und Isolation und Sprachlosigkeit bzw. eine sprachpolitisch angeordnete Sprachperversion herrschen. Eichmann urteilt also offensichtlich nicht nur nicht, sondern er hat auch den authentischen Kontakt zu seinen Mitmenschen abgebrochen, wie es die Nicht-Mittelbarkeit seiner Handlungen sowohl im Sinne seiner pervertierten Sprache, als auch des Ausmaßes seiner Verbrechen zeigt, das angesichts seiner lächerlichen Person zum Himmel schreit.

Ästhetik als „Platzhalter“

Zuletzt, aber nicht als dritte Überbrückung von privatem Geschmackssinn und allgemeingültigem Urteil gemeint, weist Arendt auf Kants Beobachtung hin, dass „der wahre Gegensatz des Schönen nicht das Häßliche ist, sondern das, was >>Ekel erweckt<<⁵⁵³, und das Ekelerregende, weswegen es uns vor Abscheu würgt, kann wohl schwerlich Beifall finden. Es bleibt stattdessen im besten Sinne indiskutabel, sowohl ästhetisch wie moralisch. Jemand, der einfach das Böse tut, jahrelang, ohne einen Gedanken daran zu verschwenden und damit ohne je zu bereuen, jemand, der keinerlei dämonische Vornehmheit oder perfide Bosheit aufweist, der ist einfach nur widerlich: „stinknormal und unbeschreiblich minderwertig und widerwärtig“⁵⁵⁴, wie Arendt an

⁵⁵² Arendt, „Das Urteilen“, S. 91

⁵⁵³ Ebd., S. 91

⁵⁵⁴ Hannah Arendt an Blücher, 15.4.1961, in: dies. Briefe 1936-1968, München 1996b, S. 518 in:

ihren Mann Heinrich Blücher schreibt. Da Kant eigentlich vorgehabt habe eine Kritik des moralischen Geschmacks zu verfassen⁵⁵⁵, müsse das Phänomen des Schönen und die von ihm dargelegten Implikationen zu dessen Bestimmung als Überbleibsel für eine Diskussion über die Unterscheidung zwischen Gut und Böse und damit als eine Art Platzhalter dessen gelesen werden, behauptet sie. Im Urteil selbst greife man auf jene Überbrückungen in einer bestimmten Weise und Kombination zurück. So bestehe die Reflexion auf die von der Einbildungskraft bearbeiteten Erfahrungen nur auf erster Ebene in jenen, wie ein stetiger Fluss ablaufenden, Unterscheidungen in Es-gefällt-mir und Es-missfällt-mir. Auf zweiter, d.h. auf Meta-Ebene, vollziehe sich eine ebenso stetige Abfolge von Urteilen darüber, ob wiederum jene Billigungen oder Missbilligungen gerechtfertigt sind, also eine nachträgliche Betrachtung meiner eigenen Urteile – in Bezug auf Kant, der schon die Aufbereitung der Sinnesdaten als Reflexion kennzeichnet, wäre dies eigentlich sogar die dritte Ebene. Als Kriterium diene dabei die schon angesprochene Mittelbarkeit und Öffentlichkeit, sowie als Maßstab der „Gemeinsinn“, zu dem die von Kant angeführten Maximen des „Selbstdenkens“, der „erweiterten Denkungsart“ und der Widerspruchsfreiheit gehören würden, und ohne die Verständigung und Öffentlichkeit überhaupt kaum vorstellbar sind. Zugleich besteht für Arendt in diesen Maximen Kants Unterscheidung des Urteils von einem Vorgang der Erkenntnis, da Wahrheit keiner Maxime unterworfen und andererseits ein Urteil niemals zwingend sein könne, sondern einen Appell an den Gemeinsinn einschließe und versuche diskursiv zu überzeugen. Ebenso verweist die Bestimmung der Einbildungskraft als Reflexion darauf, dass das Urteil, sofern man hier das Besondere qua Besonderes denkt, auch ein Verstehen ist.⁵⁵⁶ Seltsamerweise macht sie in diesem Zusammenhang ganz nebenbei darauf aufmerksam, dass „genauso wie die Maxime, nach der sich jemand in moralischen Angelegenheiten verhält, über die Qualität seines Willens Auskunft gibt, ... die Maximen des Urteils seine >>Denkungsart<< in den weltlichen, vom gemeinschaftlichen Sinn bestimmten Angelegenheiten <zeigen>“⁵⁵⁷, wodurch sie das Verhältnis zwischen den drei Vermögen des Geistes, nämlich Denken, Wollen und Urteilen, und der Praxis, dem Handeln, bestimmt, denn moralisches Verhalten fällt wohl nicht unter die anderen beiden Tätigkeiten der *Vita activa*, Arbeiten und Herstellen.

Bozzaro, „Hannah Arendt und die Banalität des Bösen“, S. 39

⁵⁵⁵ Arendt, „Das Urteilen“, S. 91

⁵⁵⁶ Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 124

⁵⁵⁷ Arendt, „Das Urteilen“, S. 95

Vom Urteil zum guten Handeln und die Lust an der Existenz

Kants Ziel einer Beschreibung des und Verpflichtung zur „zweckmäßigen Gebrauchs“ der Urteilskraft inklusive einer reflexiven Supervision und Rechtfertigung der eigenen Urteile als gültige, und mit Arendt wohl zugleich als schöne und gute, ergänzt ihre am Denken entwickelte moralphilosophische Position, die „nur“ eine Ethik ex negativo blieb. Denn müsste ich nicht, wenn ich etwas als gut beurteile, auch dementsprechend „gut“ handeln, den anderen also Gutes tun, können, ohne dass dies gleich wieder ein berechnetes wie berechnendes „Haben“ in der Moral-Bilanz für den Jüngsten Tag werden muss? Genau so drückt es Arendt nicht aus, aber sie spricht in der letzten Vorlesung zu Kants politischer Philosophie folgendes an: Dass es zur Beurteilung des Schönen einen unparteilichen, „uninteressierten“, Standpunkt braucht, sei verständlich, aber in Bezug auf das Urteil über Gut und Böse bzw. Recht und Unrecht könne man wohl kaum absolut unbefangen entscheiden. In Bezug auf das Schöne versuche Kant in §41 der „Urteilskraft“ darzulegen, warum man trotzdem ein Interesse am Schönen überhaupt haben sollte, also ein Interesse an der Uninteressiertheit bzw. ein uninteressiertes Interesse. Weil für ihn Interesse und Nützlichkeit verknüpft seien, wir haben z.B. Interesse an Pflanzen, da viele von ihnen uns ernähren, entstehe ihm ein systematisches Problem angesichts des „verschwenderischen Überflusses der Natur, <wo> es ... viele Dinge <gibt>, die wahrlich zu nichts taugen außer daß ... ihre Form schön ist.“⁵⁵⁸ Aber, so ihr Einwand, offenbar werden wir genau dadurch einer anderen Perspektive unseres in-der-Welt-Seins gewahr: Indem wir nämlich Schönheit identifizieren können, „haben wir >>Lust an der Existenz<<“, und darin besteht alles Interesse“⁵⁵⁹, so Arendt. Ohne Gesellschaft wäre dies allerdings sinnlos. Mit Kants Bemerkung in seinem handschriftlichem Nachlass, dass „das Schöne uns lehrt, >>ohne Eigennutz zu lieben<<“⁵⁶⁰, bestärkt sie dies noch, auch im Sinne ihrer „Liebe zur Welt“ und der „Welt als Zuhause“. Eine solche Lust und eine solche uneigennützig Liebe können jedoch wohl nicht nur in einem Betrachten bestehen, sondern scheinen den handelnden Vollzug geradezu herauszufordern. Vielleicht muss es sogar nicht allein beim Richtigen oder Gerechten bleiben und man kann liebend das Gute tun, das immer das Versprechen eines Surplus, eines Geschenks enthält – man denke auch zurück an Arendts Hinweis auf Jesu Forderung nicht nur das Böse zu meiden, sondern das Gute zu vollziehen, und, dass es ein „mehr an Kraft, diese extravagante Großzügigkeit oder der

⁵⁵⁸ Ebd., S. 97F

⁵⁵⁹ Ebd., S. 98

⁵⁶⁰ Ebd., S. 98

>>überströmende, verschwenderische Willen<< <ist>, der Menschen dazu veranlaßt Gutes zu wollen und es gerne zu tun⁵⁶¹, wie es auf Jesus und Franz v. Assisi, den Beispielen des Gutes-Tuns zutrefte. Dies deckt sich übrigens auch mit Kants Schlussfolgerung, dass, sofern man sowohl von einem Trieb, als auch einer solchen Tauglichkeit des Menschen zur Geselligkeit als dessen wesentlicher Eigenschaft ausgeht, man den Geschmack bzw. die Urteilskraft in ihrer Intersubjektivität als „>>Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.<<⁵⁶² Mindestens eine geistige Fähigkeit ist also grundlegend an die Anwesenheit von Mitmenschen gebunden. Da das Urteil jedoch alle unsere Gefühle und Empfindungen auf ihre Mitteilbarkeit prüft, ja sogar einer Art Nachdenken über das, was einem in der Welt begegnet, entspricht, und wir uns ohne es kaum verständigen können, scheint es unseren geistigen Apparat, der im Denken eine andauernde Gegenwart imaginiert, im Wollen in die Zukunft ausgreift, also das Gegebene und Gegebensein transzendiert, freundlich, aber bestimmt an die Welt und unsere Mitmenschen zurück zu binden, auf dass wir nicht abheben. Gleichzeitig suche ich mir urteilend meinen Platz in der Welt, d.h. mit Kant und Arendt unter den Menschen, denn „indem man seine Gefühle, seine Freude und sein uninteressiertes Wohlgefallen mitteilt, erzählt man von seinen Vorlieben und wählt sich seinen Umgang. ... Je größer schließlich der Bereich derjenigen ist, mit denen man kommunizieren kann, um so größer ist der Wert des Gegenstandes.“⁵⁶³

Gegen das Vergessen: Der Zuschauer III

Krieg, Unterdrückung, Zwang, ja gar totale Herrschaft verunmöglichen hingegen die Beheimatung in der Welt zusammen mit anderen Menschen, denn Heimat scheint immerals schillerndes Konglomerat aus Orten, zeitlichen Abschnitten, Sprache, sowie einem nahe stehenden Personen, und torpedieren gleichzeitig das (Kantische) Ziel der größtmöglichen „erweiterten Denkungsart“, d.h. einer (Völker-)Verständigung mit jedermann, ganz im Sinne eines „>>ursprünglichen Vertrags, der durch die Menschheit selbst diktiert ist<<⁵⁶⁴, weswegen sich die dritte Kritik und „Zum ewigen Frieden“ ergänzen würden, wie Arendt betont, und was in der Habermasschen Diskursethik eine

⁵⁶¹ Arendt, „Über das Böse“, S. 108, 134, darin: Nietzsche, „Der Wille zur Macht“, Nr. 949

⁵⁶² Kant „Kritik der Urteilskraft“, §41, B 162 (Kant-Werke, Bd. 8, S. 393), in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 98

⁵⁶³ Arendt, „Das Urteilen“, S. 98F

⁵⁶⁴ Kant, „Kritik der Urteilskraft“, §41, B 163 (Kant-Werke, Bd. 8, S. 393f), in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 99

eigene neue philosophische Dimension erhalten hat, obwohl sich Arendt der eigenen Rationalität diskursiver Verstehens- und Bewertungsprozesse nicht eigens widmete. Für sie steht fest, dass „dieser Vertrag, ... nach Kant eine bloße Idee sein <würde>, die nicht nur unsere Reflexionen in dieser Fragen regelt, sondern in Wirklichkeit unsere Handlungen anregt. Kraft dieser in jedem einzelnen Menschen vorhandenen Idee der Menschheit sind die Menschen menschlich, und sie können zivilisiert oder human in dem Maße genannt werden, in dem diese Idee zum Prinzip nicht nur ihrer Urteile, sondern auch ihrer Handlungen wird. An diesem Punkt findet die Vereinigung von Akteur und Zuschauer statt; die Maxime des Akteurs und die Maxime, der >>Maßstab<<, auf Grund dessen der Zuschauer über das Weltspektakel urteilt, werden eins. Der gleichsam kategorische Imperativ für das Handeln könnte dann wie folgt lauten: Handle stets nach der Maxime, durch die dieser ursprüngliche Vertrag in einem allgemeinen Gesetz verwirklicht werden kann.“⁵⁶⁵ Unter genau dieser Perspektive habe Kant die Artikel in „Zum ewigen Frieden“ formuliert, so Arendt, wo er indirekt zwei Phänomene des Totalitarismus merkwürdig helllichtig vorweg nimmt: So fordere er erstens, dass „>>sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben <soll>, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen<<“⁵⁶⁶, doch Auschwitz scheint das Paradigma genau einer solchen Unterhöhnung von Vertrauen zu sein. Zweitens bestimme Kant das Weltbürgerrecht als „allgemeines Hospitalitätsrecht“⁵⁶⁷ – Besuchsrecht –, aufgrund der Tatsache, dass die Erdoberfläche allen Menschen gleichermaßen gehöre, weil sie sich nicht beliebig weit zerstreuen können, „>>sondern endlich ... doch neben einander dulden müssen ... <so>daß die Rechtsverletzung <jenes gemeinschaftlichen Anspruchs> an einem Platze der Erde an allen gefühlt wird<< ...“⁵⁶⁸ Wesentlich für den Totalitarismus ist aber jenes gemeinsame von-und-in-der-Welt-Sein zu zerstören, da die totalitäre Bewegung nach totaler Herrschaft über alles, überall und über jeden strebt. Sie duldet nichts und niemanden neben sich, sodass gewaltsames Einnehmen immer neuer Territorien, ebensolche Vertreibung und Umsiedlung, sowie schließlich der bürokratisch ausgefeilte Massenmord grundlegende „Mittel“ sind, derer sie sich bedient, ohne dass jedoch die Zweck-Mittel-Kategorie mehr im normalen Sinne greift, weil es ja um organisierte Sinnlosigkeit geht, die sämtliche Kategorien des Verstehens untergräbt.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ Arendt, „Das Urteilen“, S. 100

⁵⁶⁶ Ebd., S. 100, darin: Kant, „Zum ewigen Frieden“, B 12 (Kant-Werke, Bd. 9, S. 200)

⁵⁶⁷ Ebd., S. 100, darin: Kant, „Zum ewigen Frieden“, B 40 (Kant-Werke, Bd.9, S. 213)

⁵⁶⁸ Ebd., S. 100, darin: Kant, „Zum ewigen Frieden“, B 41,46 (Kant-Werke, Bd.9, S. 214, 216)

⁵⁶⁹ Arendt, „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, S. 579, S. 644F

Nach diesem Exkurs über den Zusammenhang der „Kritik der Urteilskraft“ und der Schrift „Zum ewigen Frieden“ und einem hier vernachlässigten, weil wiederholenden Hinweis auf das „Denken in Beispielen“ schließt Arendt ihre Vorlesung zu Kants politischer Philosophie ab, indem sie den Zuschauerstandpunkt gegenüber dem des Handelnden nochmals stärkt. Nur der Betrachter, der das Geschehen in eine Geschichte fassen kann, weil er wie von oben zusieht und die Zusammenhänge erkennt, „rette“ in seinem Erzählen die menschliche Würde vor dem Fortschrittsglauben, der ihre unbedingte Forderung, „daß der Mensch (jeder einzelne von uns) in seiner Besonderheit gesehen und als solcher – ohne Vergleichsmaßstab und zeitunabhängig – als die Menschheit im allgemeinen widerspiegelnd betrachtet werde“⁵⁷⁰, bedroht, weil er die erzählbare Geschichte als unendlich und damit als unerzählbar auffasse. Gibt „es ... keinen Punkt, an dem wir stillstehen und mit dem rückwärts gewandten Blick des Historikers zurückschauen könnten“⁵⁷¹, fallen wir der unbarmherzigen Geschichte anheim, ob als Fatalisten oder Optimisten, auf jeden Fall als heteronome Wesen.

Hannah Arendt in Jerusalem: Ein Urteil

Trotzdem können beide Konsequenzen des Urteilens, das politische Handeln gemäß des Weltbürgerseins, d.h. um des Friedens und der Geselligkeit mit allen Menschen Willen, sowie die historische und politikwissenschaftliche, aber auch dichterische⁵⁷² Aufbereitung des vielfältigen Geschehens in unserer Welt, als Ausweg aus der „theoretischen Sackgasse“⁵⁷³ am Ende des „Wollens“ gesehen werden, wo Arendt selbst die Spaltung des Willens mit dem Argument der Natalität und Spontaneität noch nicht vollends aufgelöst gesehen hatte. Das Urteil kann also gewissermaßen erlösen, allerdings ist dies ohne eine entsprechende Handlung kaum vorstellbar, weswegen Arendt Augustins dem Willen eigenes Prinzip des *initium*, des Neubeginnen-Könnens, nicht verwirft. So gestattet uns das Urteil „ein Gefühl des Wohlgefallens an der Zufälligkeit des Besonderen zu empfinden“⁵⁷⁴, wie es Duns Scotus für die Kontingenz und Arendt für die Freiheit ausspricht, z.B. in „What is Freedom?“, wo das

⁵⁷⁰ Arendt „Das Urteilen“, S. 102

⁵⁷¹ Ebd., S. 103

⁵⁷² Dieser in ihrem Werk durchgängige Hinweis verdankt sich Arendts Faszination der antik-griechischen Schriftsteller, die sowohl Geschichte, als auch Geschichten schrieben und dies z.T. in ein und dem selbem Text. Gleichzeitig widerspricht sie hiermit dem Adornoschen Diktum, dass Poesie nach Auschwitz Barbarei sei, da ihr gerade Lyrik ein Sensorium aufweist, das durch die künstlerische Gestaltung von Sprache, das Besondere qua Besonderem, so auch das neuartige Böse und unsere Existenz damit, adäquat zu fassen vermag.

⁵⁷³ Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, in: Arendt, „Das Urteilen“, S. 116

⁵⁷⁴ Ebd., S. 151

Handlungsziel eindeutig Ergebnis des richtigen oder falschen Urteils ist und der Wille dessen Ausführung befiehlt⁵⁷⁵, auch wenn jede Handlung kontingent und unabsehbar in ihren Konsequenzen ist. Da es hier offenbar um das existentielle Einnehmen unseres jeweiligen Platzes in der Welt geht, und gemäß Arendts Einschätzung muss jeder persönliche Verantwortung übernehmen für das was er tut, selbst wenn man sich im all dies in die Tiefe reißenden Strudel des Totalitarismus befindet, scheint Beiners Einschätzung treffend, dass Arendt im „Urteilen“ darüber nachgedacht habe, „ob des Menschen weltliche Existenz zur Dankbarkeit für das Gegebensein des Seins veranlaßt, oder ob sie nicht, im Gegenteil, so angelegt ist, daß sie ununterbrochener Melancholie auffordert“⁵⁷⁶ und dies vor dem Hintergrund, dass es nur wenige Jahre der totalen Herrschaft brauchte, um die Fortdauer unseres Daseins, wie wir es kennen, gründlich in Frage zu stellen. Arendt hält das freie, öffentliche Analysieren und Debattieren, sowie Beurteilen des Holocausts inklusive der von den Nazis perfide erzeugten Täter-Opfer-Verstrickung und ihrer planmäßigen Verflüssigung persönlicher Verantwortung, d.h. den historischen Rückblick mit dem die Menschengeschichte(n), nicht Menschheitsgeschichte, verfasst wird, für die grundlegende Bedingung, „um mit unserer Vergangenheit klar<zu>kommen“⁵⁷⁷ überhaupt. Dies gilt, auch wenn ihr erstens Gershom Scholem, sie schreibt dies im Zuge der Kontroverse zwischen ihr und Sholem in einem Brief an eben diesen, mit dem Vorwurf, das Eichmann-Buch zeuge von mangelnder „Ahabath Israel“ – „Liebe zum jüdischen Volk“⁵⁷⁸, die Freundschaft aufkündigt, und er war nicht der einzige, auch wenn sie dafür zweitens schließlich zur persona non grata in Israel wird, was bis vor wenigen Jahren der Fall war, und auch wenn dies drittens zum großen Teil einem Buch zu verdanken war, das von ihr „nie geschrieben worden war.“⁵⁷⁹ Das Urteilen durch persönliche, familiäre oder gar nationale Bindungen zu begrenzen würde im Gegenzug bedeuten, sich einer „beschränkten Denkungsart“ zu bedienen und damit der Verlust sich eigenständig eine

⁵⁷⁵ Arendt, „What is Freedom?“, in: dies. „Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought“, erw. Aufl., Viking Press, NY 1968, S. 152

⁵⁷⁶ Ebd., S. 121; was einem Begriff von „Theodizee“ wie ihn Susan Neiman vertritt, schon sehr nahe zu kommen scheint, vgl. Neiman, „Das Böse denken“, S. 436ff

⁵⁷⁷ Ebd., S. 128, darin: „Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt“, in: „Encounter“, Januar 1964, S. 51-56 oder Ron. H. Feldman (Ed.), „The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age“, Grove Press, NY 1978, S. 240-251

⁵⁷⁸ Scholem, „Brief an Hannah Arendt“, Jerusalem, den 23. Juni 1963, in: Krummacker (Redaktion), „Die Kontroverse – Hannah Arendt, Eichmann und die Juden“, Nymphenburger Verlag, München 1964, S. 208

⁵⁷⁹ Übersetzung der Verfasserin von „a large part of the controversy was devoted to a book that was never written“, in: Arendt, „Personal Responsibility under Dictatorship“, in: dies./ Jerome Kohn (ed. and intr.), „Responsibility and Judgment“, Schocken Books, NY 2003, S. 17

Meinung zu bilden, schlicht Heteronomie. Arendts Versuch „zu verstehen“, das Besondere, ja das Böse zu denken ist radikal, statt Eichmann und seine Mords-Kollegen mit Hilfe der üblichen Deutungsmuster als teuflisch boshaft oder psychisch abartig abzustempeln, wagt sie es, ihn so begreifen zu wollen, wie er sich selbst enthüllt, gerade in seinem grotesken Streben, weder ein Urteil zu fällen, noch einem solchen jemals unterworfen zu werden, d.h. gerade in seinem Bemühen, ein Niemand jenseits der Öffentlichkeit zu bleiben, obwohl er es ermöglichte Millionen Jemande zu töten. Ihr Verstehen „ohne Geländer“ und damit ihr Urteil über Eichmann konnten natürlich nur retrospektiv erfolgen und Arendt war als Berichterstatterin des New Yorker im Gerichtssaal in Jerusalem tatsächlich in einer Zuschauerposition. Somit saß sie, während sie den Prozess verfolgte (und danach bei der Verfassung ihres Buchs), selbst über Eichmann Gericht, und sie prangerte seine schiere Gedanken- und Verantwortungslosigkeit beim Betreiben des bürokratischen Massenmords, die „Banalität des Bösen“, an. Beides, sowohl, dass sie sich des Urteils verpflichtet sah, als auch ihre Erkenntnis, dass Eichmann genau dies nicht tat, hat ihr Konzept des politischen, offensichtlich auch moralischen, sowie historischen Urteilens anhand Kants dritter Kritik nachhaltig geprägt. Allerdings scheint die versöhnende Kraft des rückblickenden Urteils durch den „histōr“, hier mit Namen Hannah Arendt, nicht so kontemplativ und abgekoppelt von der Wirklichkeit wie es zunächst den Anschein erweckt. Natürlich wohnte Arendt im Eichmann-Prozess einer besonderen Situation bei, wo Denken und Urteilen, so wie sie es sieht, ihre besondere befreiende Kraft entfalten, noch dazu besteht für sie mit Jaspers das menschliche Leben aus Grenzsituationen⁵⁸⁰ schlechthin, aber sie urteilte (und erzählte) als Person in der Welt, d.h. in der Öffentlichkeit, und mit ihren Stellung nehmenden Veröffentlichungen und Gesprächen handelte sie gewissermaßen politisch. So bahnte Arendt mit dem „Urteilen“ und „Eichmann in Jerusalem“ schmale Pfade der Hoffnung, ja entwarf vielleicht ein Konzept des Hoffnung-Schöpfens, denkend und abstrahierend, aber auch im Sinne des Pläne Schmiedens für die Zukunft, wodurch eine verknüpfende Balance zwischen der Urteilskraft und den beiden anderen Tätigkeiten des Geistes, Denken und Wollen, sichtbar wird. Das Urteilen „krönt“ gewissermaßen den menschlichen Geist, ohne einen Rückfall in die Metaphysik zuzulassen, und ermöglicht uns als eine Art ontologische Funktion den existentiellen Sprung in die Freiheit: ins Handeln. Mit ihm verankern wir

⁵⁸⁰ Vgl. Jaspers, „Was ist der Mensch? - Philosophisches Denken für alle“, Kap. III „Grenzen und Möglichkeiten – Die Grenzsituationen als *conditio humana*“

uns in der Welt und können uns mit dem schon Geschehenen zu versöhnen suchen bzw. einen Neuanfang zu wagen. Diese Versöhnung kann jedoch keine einfache sein, sofern Arendt unermüdlich betont, dass das Böse, das sie thematisiert, sich der Vergebung entzieht, weil es zugleich aus unfassbar großen Verbrechen und unfassbar „kleinen“ und deshalb banalen Männern (und Frauen), wie dem „erschreckend normalen“ Eichmann, als Tätern besteht und ein „Präzedenzfall für die Zukunft“⁵⁸¹ geworden ist. Und so pocht sie nicht nur auf die persönliche Verantwortung Eichmanns und eine Bestrafung, sondern fällt im Epilog von „Eichmann in Jerusalem“ ihr eigenes Todesurteil, das die Neuartigkeit und Einzigartigkeit der Shoah als staatlich organisierter Völkermord mit dem Vorsatz „das jüdische Volk <aber auch des polnischen und das der Roma und Sinti>⁵⁸² überhaupt vom Erdboden verschwinden zu lassen ... <d.h.> des Angriffs auf die menschliche Mannigfaltigkeit als solche“⁵⁸³ einbezieht. Angesichts der „Koinzidenz der modernen Bevölkerungsexplosion mit den technischen Erfindungen der Automation einerseits, die große Teile der Bevölkerung >>überflüssig<< zu machen droht, und mit der Entdeckung der Atomenergie andererseits ... <was> einer Situation <entspreche>, in der man „Probleme“ mit einem Vernichtungspotential lösen könnte, dem gegenüber Hitlers Gasanlagen sich wie die stümperhaften Versuche eines Kindes ausnehmen“⁵⁸⁴ bestehe, so Arendt, aller Grund zur Furcht und die Notwendigkeit einer Vergangenheitsbewältigung, sprich eines Urteils. Als wirklicher „hostis generis humani“, dem seine Untaten nicht einmal bewusst zu sein scheinen, bzw. der unter politischen Bedingungen handelt, die die Kategorien Schuldbewusstsein und Verantwortung gleichermaßen zerstören wie sie die Menschen zu vertilgen suchen, könne Eichmann nicht mehr die Welt mit uns teilen. Egal, ob Millionen andere Deutsche dasselbe getan haben oder hätten, was er beging, es wäre keine Entschuldigung für ihn, denn in diesem Gerichtsverfahren gehe es um seine Handlungen, nicht um die anderer oder seine psychische Verfassung.

Arendts Urteil lautet: „Auch wenn wir unterstellen, daß es reines Mißgeschick war, das aus Ihnen <Adolf Eichmann> ein willfähiges Werkzeug in der Organisation des Massenmords gemacht hat, so bleibt ... doch die Tatsache ..., daß Sie mithalfen, die Politik des Massenmords auszuführen und also diese ... aktiv unterstützt haben. ...

⁵⁸¹ Arendt, „Eichmann in Jerusalem“ b, S. 396

⁵⁸² Ebd., S. 400

⁵⁸³ Ebd., S. 391

⁵⁸⁴ Ebd., S. 396

wenn Sie sich auf Gehorsam berufen, so möchten wir Ihnen vorhalten, daß die Politik ja nicht in der Kinderstube vor sich geht und daß im politischen Bereich der Erwachsenen das Wort Gehorsam nur ein anderes Wort ist für Zustimmung und Unterstützung. So bleibt ... nur übrig, daß sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und ... anderen Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund ..., daß Sie sterben müssen.⁵⁸⁵ Dies ist jedoch keine Rache, sondern eine unvermeidbare Strafe, die Arendt als Ausgangspunkt versteht, um weitergehen, ja weiterleben zu können, selbst wenn sie das Verbrechen, das Eichmann beging nicht sühnen kann.⁵⁸⁶ Auch Young-Ah Gottliebs Schlussfolgerung in ihrem Vergleich der „Vita activa“ und W.H. Audens „Age of Anxiety“ legt dies nahe, denn der dem Handeln eigene „act of forgiveness >>make[s] it possible für life to go on.<< Life going on describes a *weakly* redemptive resumption. Almost the same phrase – and precisely the same thought – guides the culminating but deeply anticlimatic, moment of *The Age of Anxiety*, ... >>We must try to get on.<< The disarming simplicity of this imperative ... seem poorly matched to the enormity of the events to which both Auden and Arendt try to respond ... however <they> are anything but simplistic: they are no slogans through which political enthusiasts can be generated; nor are they ironic emblems of withdrawal from public life. ... they do not register resignation ... nor do they propose a kind of clandestine existence ... hidden from public view. ... they are deeply anti-utopian and skeptical ... >>Getting on<< does not mean forgetting, and >>going on<< does not demand foregoing. ... Auden and ... Arendt ... are responding – soberly, with outrage, and yet without bravado – to the calamities and disasters of their age.⁵⁸⁷ Und Antworten, d.h. Sprechen, steht gemäß Arendt in untrennbarem Zusammenhang mit dem Handeln...

⁵⁸⁵ Ebd., S. 403F

⁵⁸⁶ Arendt, „Vita activa“, S. 306F, der Zusammenhang mit den „skandala“, deren Täter ihre Existenz verwirkt haben, ist offensichtlich

⁵⁸⁷ Young-ah Gottlieb, „Regions of sorrow“, S.183-185

5)Schluss!

Sofern Arendts Handlungstheorie in der „Vita activa“ davon ausgeht, dass Leben „inter homines esse“ – unter den Menschen weilen, bedeute, und somit die Mehrzahl der Menschen zugrunde legt, und dass Handeln nur im Beziehungsgeflecht zwischen jenen voreinander erscheinenden Menschen passiert bzw. dieses Netzwerk erst ausformt, ergo Öffentlichkeit, wenn wir von unserer Willensbegabung zum Anfangen Gebrauch machen, bezieht sie sich sowohl auf die politische Philosophie des alten Roms, als auch auf Augustinus' Konzept von Spontaneität und Natalität. Ihre existenzphilosophische Lesart des Augustinischen *initium*, wodurch ich mich, begleitet vom Sprechen, also vom Denken und Urteilen, meinen Mitmenschen in meiner Personhaftigkeit handelnd „offenbare“, stellt sich gegen den mörderischen Nacht-und-Nebel-Jargon des Totalitarismus, wo Täter wie Opfer dem Vergessen anheim geführt werden, weil hier Politik „gemacht“, nicht diskursiv (ver-) handelnd vollzogen wird. Hinter diesem „Herstellen“ von Politik sieht Arendt das starke Bedürfnis der Moderne die Aporien des Handelns und der menschlichen Freiheit überwinden zu wollen, was jedoch im gewaltsamen Rückgängig-Machen von Existenz selbst gipfelte. Spannenderweise entdeckt Arendt in der „Vita activa“ im Handeln selbst zwei Fähigkeiten, um diesen Abgrund zu überwinden, nämlich das Vermögen ein Versprechen zu geben und zu halten, also die Zukunft ins Auge zu fassen, und umgekehrt jemandem zu verzeihen, d.h. mit der Vergangenheit umzugehen – beides ist natürlich untrennbar mit den geistigen Tätigkeiten des Denkens und des Urteilens verbunden, sofern wir uns des Verprechens anderer erinnern und umgekehrt uns und andere beurteilen müssen, um ggf. verzeihen zu können. Arendt hebt folgendes hervor: „Könnten wir einander nicht vergeben, d.h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinn des Wortes verfolgen würden, im Guten wie im Bösen...Ohne uns durch Versprechen für eine ungewisse Zukunft zu binden und auf sie einzurichten, wären wir niemals imstande, die eigene Identität durchzuhalten; wir wären hilflos der Dunkelheit des menschlichen Herzens ... ausgeliefert, verirrt in einem Labyrinth einsamer Stimmungen, aus dem wir nur erlöst werden können durch den Ruf der Mitwelt, die dadurch, daß sie uns auf die Versprechen festlegt, die wir gegeben haben und nun halten sollen, in unserer Identität bestätigt, bzw. diese Identität überhaupt erst konstituiert. Beide Fähigkeiten können sich somit überhaupt nur unter der Bedingung von Pluralität betätigen, der Anwesenheit von

Anderen, die mit-sind und mit-handeln. Denn niemand kann sich selbst verzeihen, und niemand kann sich durch ein Versprechen gebunden fühlen, das er nur sich selbst gegeben hat. Versprechen, die ich mir selbst gebe, und eine Verzeihen, das sich mir selbst gewähre, sind unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel.⁵⁸⁸ Diese Fähigkeiten sind es auch, die für Arendt das Primat des Handelns gegenüber den anderen Tätigkeiten, dem Herstellen und dem Arbeiten, begründet. Sie fährt fort: „Was das Verzeihen innerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten vermag, hat wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt. Daß diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen ist, ist noch kein Grund, sie nicht auch in einem durchaus diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient.“⁵⁸⁹ Sie geht sogar so weit zu behaupten, dass der Wortlaut des Vaterunsers, „Und vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern“ nicht bedeute, dass wir vergeben sollen, weil Gott vergibt, sondern dass er uns vergibt, wie und wenn wir vergeben. Rache hingegen, sofern sie „rückgängig“ macht, löse eine Kettenreaktion der Gewalt aus, daher sei allein die Strafe, die zugleich beende und uns frei mache zu einem Neuanfang die einzige Alternative. Ihr steter Hinweis auf die nicht vergebbaren und deshalb nicht wirklich bestrafbaren „skandala“, wie sie Eichmann und viele andere „banale“ Leute im Totalitarismus ermöglichten, kommt auch in diesem Kontext vor. Umgekehrt stärkt für sie das vergeben-Können in seinem Bezug auf uns als Handelnde, d.h. als erscheinende Personen, das Beziehungsgeflecht unseres Zusammenlebens: wir vergeben jemandem, nicht bloß etwas. Sofern also einer störrisch ein Niemand bleibt, der gedankenlos Morde unterstützt, entzieht er sich auch jener Vergebung, die wir ihm nur als Person (liebend) schenken können, und wir müssen ihn zwar bestrafen, aber seine Taten bleiben leider ungesühnt. Die politische Version des Versprechens findet sich mit Arendt in dem was wir üblicherweise „Vertrag“ nennen und die politische Möglichkeit „Gnade vor Recht“ ergehen zu lassen als Surrogat für Verzeihen. Die Pointe der „Vita activa“ ist jedoch, dass das Kapitel zum Handeln mit einer Art Theodizee schließt: „Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt und als >>Gesetz<< seine Bewegung bestimmt, ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborenssein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, daß es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann. (Daher liegt die spezifisch politisch-

⁵⁸⁸ Arendt, „Vita activa“, S. 302

⁵⁸⁹ Ebd., S. 304

philosophische Bedeutung der Geschichte Jesu, deren religiöse Signifikanz natürlich die Auferstehung von den Toten betrifft, in dem Gewicht, das seiner Geburt und Gebürtlichkeit beigelegt wird ...) Das >>Wunder<< besteht darin, daß überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geborens. Nur wo diese Seite des Handelns voll erfahren ist, kann es so etwas geben wie >>Glaube und Hoffnung<<, also jene beiden wesentlichen Merkmale menschlicher Existenz, von denen die Griechen kaum etwas wußten, bei denen Treue und Glauben sehr selten und für den Gang ihrer politischen Angelegenheiten ohne Belang waren und die Hoffnung das Übel aus der Büchse der Pandora, welche die Menschen verblendet. Daß man in der Welt Vertrauen haben und daß man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtsoratorien >>die frohe Botschaft<< verkünden: >>Uns ist ein Kind geboren.<<⁵⁹⁰

Mit diesem knappen und lückenhaften Hinweis auf Arendts Gebrauch zentraler Ideen religiösen oder theologischen Ursprungs auch in der „Vita activa“, die ihren „Messianismus“ zusätzlich stützt, sollte ein Ausblick gewagt werden, in welcher Welt, unvergessen des Bösen, das Arendts Werk insgesamt durchzieht und das in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt wurde, die Vermögen des Geistes, d.h. Denken, Wollen und Urteilen, erscheinen. Es ist eine zerbrechliche Welt der Menschen und ihres durch von den Aporien des Handelns und der Freiheit bedrohten, aber in Geschichte(n) bewahrten Bezugsgewebes. Es ist eine beschädigte Welt, da in ihr das radikal Böse wirklich geworden ist, obwohl es zugleich von banalen Bürokraten, Spießern, Karrieristen gar, möglich gemacht wurde und derer gibt es viele. Aber den qualitativen, Kierkegaardesken Sprung weiter zu gehen, und zwar denkend, wollend, d.h. Verantwortung übernehmend als Handelnder, und urteilend, nicht zu wagen, würde dem Bösen den Sieg zusprechen. Vielleicht können wir sogar Arendts Werk insgesamt Theodizee lesen, wie es Susan Neiman für das Eichmann-Buch nahe legt⁵⁹¹, vielleicht auch nur als „Mundodizee“. Trotz dieser Hoffnung, die sich auch im Beispiel „Anton Schmidt“ zeigte, müssen wir uns sehr vorsichtig bewegen, um die Welt, von der wir mit Arendt sind, langsam, aber sicher vom Pilz des Bösen zu befreien, der in ganz „gewöhnlicher Komplizität“⁵⁹² besteht und unseren Begriff von Verantwortung und Absicht unterminiert. Indem wir jedoch die Vermögen des Geistes als „Leben des

⁵⁹⁰ Ebd., S. 316f

⁵⁹¹ Vgl. Neiman, „Das Böse denken“, S. 441

⁵⁹² Ebd., 404

Geistes“ pflegen und unsere Handlungen danach ausrichten, können wir mit Arendt „einen Weg in einer Wirklichkeit finden, ohne ...<unsere> Seele zu verkaufen an sie, so wie Menschen in früheren Zeiten ihre Seele dem Teufel verkauften“⁵⁹³, obwohl schon Eichmanns und daher jedermanns Seele recht billig zu haben war und ist.⁵⁹⁴ Und diejenige, die uns dies lehren kann, ist eine „bewusste Pariah“, die „wie von außen“ und trotzdem existentiell von und in unserer Welt die Jedermannen und Niemande des Establishments beurteilt und war das nicht immer auch ein Zeichen der Prophetie?

⁵⁹³ Ebd., S. 438, darin: Arendt, „Essays in Understanding 1930-1954“, hrsg. v. J. Kohn, NY 1995, S. 213

⁵⁹⁴ Ebd.

Literatur:**Hannah Arendt**

- „Benjamin, Brecht – Zwei Essays“, Piper Verlag, München 1971
- „Das Leben des Geistes – Das Denken (1)“, Piper Verlag, München 1979, 2. Aufl. 1989 (zit. als VLGD)
- „Das Leben des Geistes – Das Wollen (2)“, Piper Verlag, München 1979, 2. Aufl., Neuausg. (zit. als VLGW)
- „Das Urteilen – Texte zu Kants politischer Philosophie“, Hrsg. Ronald Beiner, Piper Verlag, München 1985
- „Denktagebuch 1950-1973“, Bd. I & II, hrsg. v. Ursula Lutz und Ingeborg Nordmann, Piper Verlag, München 2002
- „Der Liebesbegriff bei Augustin“, Philo Verlag, Berlin/Wien 2003 (Vorw. v. L. Lütkehaus)
- „Der Liebesbegriff bei Augustin – Versuch einer philosophischen Interpretation“, Olms Verlag, Hildesheim 2006 (Einl. Frauke A. Kurbacher)
- „Die verborgene Tradition – Essays“, Jüdischer Verlag, Frankfurt 2000 (1. Aufl.)
- „Eichmann in Jerusalem“, rororo Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1978 (zit. als Eichmann in Jerusalem“ a)
- „Eichmann in Jerusalem“, 3. Aufl. d. erw. Taschenbuchausg., Piper Verlag, München/Zürich 2008 (zit. als „Eichmann in Jerusalem“ b)
- „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, Büchergilde Gutenberg, Frankfurt 1962
- „Ich will verstehen – Selbstauskünfte zu Leben und Werk“, Piper Verlag, München 2006
- „Macht und Gewalt“, 15. Aufl., Piper Verlag, München 2003
- „Menschen in finsternen Zeiten“, Piper Verlag, München 1989
- „Personal Responsibility under Dictatorship“, in: dies./ Jerome Kohn (ed. and intr.), „Responsibility and Judgment“, Schocken Books, NY 2003
- „Rahel Varnhagen – Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin in der Romantik“, 9. Aufl., Neuausg., 1981 (6. Aufl. dieser Aufl.), Piper Verlag, München 1992
- „Über das Böse – Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik“, Piper Verlag, München 2006
- „Über die Revolution“, 4. Aufl., Piper Verlag, München 1994
- „Understanding and Politics“, in: „Partisan Review“ 20, 1953
- „Vita activa“, Piper Verlag, München 1967,
- „Vor dem Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher“, ungek. Taschenausg., Piper Verlag, München 2004
- „Wahrheit und Politik“, in: dies. „Wahrheit und Lüge in der Politik – Zwei Essays“, Piper Verlag, München 1972
- „Was ist Existenzphilosophie?“, Hain Verlag, Frankfurt 1990
- „What is Freedom?“, in: dies., „Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought“, erw. Aufl., Viking Press, NY 1968
- „Zur Zeit: politische Essays“, Rotbuch Verlag, Hamburg 1999

Zu Hannah Arendts Werk:

- Assy**, Bethania, "Hannah Arendt – An Ethics of personal Responsibility", Hannah Arendt-Studies 3, Peter Lang Verlag, Frankfurt 2008
- Beiner**, Ronald, „Hannah Arendt über das Urteilen“, in: H. Arendt, „Das Urteilen – Texte zu Kants politischer Philosophie“, Hrsg. R. Beiner, Piper Verlag, München 1985
- ders.**, „Political Judgment“, Methuen/London, Cambridge Univ. Press 1983
- Benhabib**, Seyla, „Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne“, erw. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2006
- Bozzaro**, Claudia, „Hannah Arendt und die Banalität des Bösen“, FWPF, Freiburg 2007
- Braun**, Martin, „Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff: systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jaspers und Heidegger“, Europ. Hochschulschriften, Bd. 421, Peter Lang Verlag, Frankfurt 1994
- Derks**, Hans, „Jew, Nomad oder Pariah: A studies on Hannah Arendt's Choice“, Aksant, Amsterdam 2004
- Deutscher**, Max „Judgment after Arendt“, Ashgate Publishing Company, England/USA 2007
- Hahn**, Barbara, „Hannah Arendt – Leidenschaften, Menschen und Bücher“, Berlin-Verlag, Berlin 2005
- Harms**, Klaus, „Hannah Arendt und Hans Jonas – Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung“, WiKu-Verlag, Berlin 2003
- Hattem**, Cornelis Van, „Superfluous People – A reflection on Hannah Arendt and Evil“, University Press of America, Lanham/Maryland 2005
- Höffe**, Otfried (Hrsg.), „Kritik der Urteilskraft“, Klassiker auslegen: Immanuel Kant, Akademie Verlag, Berlin 2008
- Jaeggi**, Rahel, „Welt und Person – Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts“, Lukas Verlag, Berlin 1997
- Kateb**, George, „Hannah Arendt – Politics, Conscience, Evil“, Martin Robertson, Oxford 1984
- Kristeva**, Julia, „Das weibliche Genie – Hannah Arendt“, Europ. Verlags-Anst., Hamburg 2008
- Kuberka**, Tina, „Versuche in der Welt zu Hause zu sein: Hannah Arendt, Schreiben als Verstehen“, Peter Lang Verlag, Frankfurt 2005
- Leibovici**, Martine, „Hannah Arendt et la tradition juive“, Labor et Fides, Genf 2003
- Neiman**, Susan, „Das Böse denken – Eine andere Geschichte der Philosophie“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2006
- Neumann**, Bernd/ Mahrdt, Helgard /Frank, Martin, „The Angel of History is looking back“, texte des Trondheim Arendt-Symposions Herbst im 2000, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001
- Sieverding**, Nora, „Die im Dunkeln sieht man nicht: zum Öffentlichkeitsbegriff von Hannah Arendt“, Magisterarbeit FB 08, Universität Frankfurt 2005
- Scholem**, Gershom, „Brief an Hannah Arendt“, Jerusalem, den 23. Juni 1963, in: F. A. Krummacker (Redaktion), „Die Kontroverse – Hannah Arendt, Eichmann und die Juden“, Nymphenburger Verlag, München 1964
- Tlaba**, Gabriel M., „Human Will and Action in the thought of Hannah Arendt“, University Press of America, Lanham/NY/London 1987
- Trawny**, Peter, „Denkbarer Holocaust-Die politische Ethik Hannah Arendts“, Königshausen & Neumann, 2005

- Volk**, Christian, „Urteilen in dunklen Zeiten – Eine neue Lesart von Hannah Arendts >>Banalität des Bösen<<“, Lukas Verlag, Berlin 2005
- Vowinckel**, Annette, „Hannah Arendt: Zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik“, Lukas Verlag, Berlin 2004
- Wojak**, Irmtrud, „Eichmanns Memoiren: ein kritischer Essay“, Fischer Verlag, Frankfurt 2004
- Villa**, Dana Richard, „The Cambridge companion to Hannah Arendt“, Cambridge University Press, Cambridge 2002 (Reprint)
- ders.**, „Politics, philosophy terror: essays on the thought of Hannah Arendt“, Princeton University Press, Princeton 1999
- Young-ah Gottlieb**, Susannah, „Regions of sorrow: anxiety and messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden“, Stanford University Press, Stanford California (USA), 2003
- Young-Bruehl**, Elisabeth, „Hannah-Arendt – Leben, Werk und Zeit“, Fischer Taschenbuch, Frankfurt 1991

Weitere Literatur:

- Assmann**, Jan, „Das kulturelle Gedächtnis – Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen“, 4. Aufl., Beck Verlag, München 2002
- Augustinus**, „Bekenntnisse“, übers. und erläutert v. Kurt Flasch u. Borkhard Mojsisch, erg. Ausg., Reclam Verlag, Stuttgart 2003
- ders.**, „Theologische Frühschriften. Vom Freien Willen. Von der wahren Religion“, übers. und erläutert v. Wilhelm Timme, Artemis Verlag, Zürich/Stuttgart, 1962
- Benhabib**, Seyla, „Die Rechte der Anderen: Ausländer, Migranten, Bürger“, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 2008
- Bergson**, Henri, „Denken und schöpferisches Werden“, Europäische Verlagsanst., Hamburg 2008
- Bodei**, Remo, „Ordo armoris: Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit“, Passagen-Verlag, Wien 1993
- Brechthen**, Josef, „Augustinus. Doctor Caritatis – Sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeitsethik“, Monographien z. Philosoph. Forschung, Bd. 136, Anton Hain Verlag, Meisenheim am Glan 1975
- Bultmann**, Rudolf, „Jesus“, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 3. Aufl., München/Hamburg 1967
- ders.**, „Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen“, dtv Wissenschaft, 5. Aufl., München 1992
- Dreyer**, M. /Inghans, M.B., „Duns Scotus zur Einführung“, Junius Verlag, Hamburg 2003
- Delmas**, Christian, „Hannah Arendt – une pensée trinitaire, une nouvelle approche à son œuvre“, Harmattan, Paris 2006
- Diner**, Dan, „Zivilisationsbruch – Denken nach Auschwitz“, Fischer Verlag, Frankfurt 1988
- Epiktet**, „Handbüchlein der Moral“, Diogenes Verlag, Zürich 1987
- Flasch**, Kurt, „Augustin – Einführung in sein Denken“, bibliograf. erg. Ausg., Reclam Verlag, Stuttgart 2003
- Haering**, Hermann, „Das Problem des Bösen in der Theologie“,
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich, „Phänomenologie des Geistes“, 2. erw. Aufl., Ullstein Verlag, Frankfurt/

Berlin/Wien 1973

Heidegger, Martin, „Was heißt Denken?“, z.B. 5. durchges. Aufl., Niemeyer Verl. - Tübingen 1997

Hoeres, W., „Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus“, München 1962

Honnfelder, Ludger, „John Duns Scotus: metaphysics and ethics“, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters“, Vol. 53, Brill/Leiden 1996

Jaspers, Karl, „Was ist der Mensch?- Philosophisches Denken für alle“, Piper Verlag, München 2000

ders., „Die großen Philosophen“ Bd. I, 3. Aufl., Piper Verlag, München 1981,

Kant, Immanuel, Werke in Zwölf Bänden, Theorie-Werkausg. Uhrkamp Verlag, Frankfurt 1968,

Kierkegaard, Sören, „Entweder-Oder“, ungek. Dünndruck-Ausg., dtv-Bibliothek, München 1975

ders., „Die Krankheit zum Tode“, hrsg., übers. u. komm. v. Liselotte Richter, Taschenbücher Syndikat/EVA, Frankfurt a.M.

Körtner, Ulrich H.J., „Jesus im 21. Jh.: Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung“, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002

Nietzsche, Friedrich, Werke in drei Bänden, herausg. v. Karl Schlechta, Hanser Verlag, München/Wien 1973

Rommel, Herbert, „Zum Begriff des Böse bei Augustinus und Kant“, Peter Lang Verlag, Frankfurt 1997

Sinn, Gunnar, „Christologie und Existenz: Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses“, Francke Verlag, Tübingen 1991

Szaniśló, Inocent-Mária, „Les réflexions théologiques sur la pensée d' Hannah Arendt“, Lit Verlag, Berlin/Wien/Münster 2006

Tödt, H.E., „Rudolf Bultmanns Ethik der Existentialtheologie“, Reihe: „Ethiker des Protestantismus“, Bd. 1, Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1978

Vermes, Geza, „Jesus der Jude: ein Historiker liest die Evangelien“, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993

Welzer, Harald, „Täter – Wie aus normalen Menschen Massenmörder werden“, Fischer Verlag, Frankfurt 2005

Williams, Thomas, „The Cambridge Companion to Duns Scotus“, Cambridge University Press, Cambridge 2003

Lebenslauf:**Persönliche Daten:**

Name	Eva Milena Kaminski
Geburtsdatum	22.03.83
Geburtsort	Frankfurt/Main
Familienstand	ledig
Nationalität	deutsch

Schulische und universitäre Laufbahn:

Grundschule	Schwarzburgschule, 1989-1993
Gymnasium	Musterschule, 1993-2002, Abitur (1,7)
Universität	Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main, ab 2002
Studienfächer	Religionsphilosophie, Politologie, Historische Ethnologie
Angestrebter Studienabschluss	Magister (M.A.)
Austausch-Universität	Universität Wien - Institut für Christliche Philosophie: WS 2005/06, SoSe 2006
Austausch-Programm	Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD)
Stipendien	DAAD: WS 2005/06, SoSe 2006 universitätsinterne Förderung der besten 10% der Studierenden der J.W.Goethe-Universität - Erlassung der Studiengebühren: WS 2007/08, SoSe 2008

Hiermit erkläre ich, dass die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen Hilfsmittel benutzt sowie die Stellen der Arbeit, die anderen Werken oder dem Sinn nach entnommen sind, durch Angaben der Quellen kenntlich gemacht wurden.

Unterschrift:

