

Das Böse, das die Weltordnung als solche verletzt

Hannah Arendts Vorlesung zu Fragen der Ethik

„The best lack all conviction,
while the worst
Are full of passionate intensity.“ (W.B. Yeats)

Es gibt eine eigentümliche Koinzidenz im schriftstellerischen Schaffen Hannah Arendts. Ihr Buch über die „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ steht im Zeichen des Traditionsbruchs und begründet damit die Unvergleichbarkeit des totalitären Regimes. Erst nach der Fertigstellung ihres Buches beginnt sie mit einem Rückgang durch die Tradition philosophischen und politischen Denkens, nicht nur um die genaueren geistigen Voraussetzungen des Traditionsbruchs zu erkunden, sondern um zu erklären, warum er als so selbstverständlich empfunden worden ist. Der Traditionsbruch ist unbestritten, aber was als unerlässliche Aufgabe bleibt, ist die Gedankenbruchstücke zu retten, die zu den Fragen der Gegenwart in einen Dialog gesetzt werden können. Dies kann erst *nachträglich* geschehen, erst nachdem das Gesetz des Funktionierens totaler Herrschaft mit „von der Tradition ungetrübten Augen“ herauspräpariert worden ist. Dadurch entsteht ein Fragen und Antworten, das sich nicht von selbst versteht, das anders gelesen und verstanden werden will.

In dem gleichen Verhältnis der Nachträglichkeit stehen auch das Eichmann-Buch und die Ethikvorlesung. Arendts Bericht über den Eichmann-Prozess konfrontiert uns mit der Formulierung von der Banalität des Bösen, dessen Funktionsweise an den Verhaltens- und Redensarten Eichmanns demonstriert wird. Kurze Zeit nach der Veröffentlichung hält sie eine Vorlesung zu Fragen der Ethik in New York, in der sie sich vor dem Hintergrund der heftigen Kritik, die ihr Buch ausgelöst hatte, wiederum in die philosophische Tradition vertieft. Selbstverständigung, wie die Herausgeberin und Übersetzerin Ursula Ludz schreibt, ist sicher ein Element ihres Vorhabens, aber es geht darüber hinaus. Was auf dem Spiel steht, ist ja der Dialog mit der Welt selbst, die immer wieder auf das Gelände der Tradition zurückgreift, um ihr Unverständnis über diesen und andere „verquere“ Begriffe Arendts zu artikulieren. Tatsächlich ist Arendts Banalität des Bösen eine paradoxe Konstruktion. Sie erinnert an einen Gedanken Rahel Varnhagens, deren ungewöhnliche Denk- und Ausdrucksfähigkeit Arendt anlässlich ihrer Biographie genau studiert hatte, wo es heißt: „Gestern habe ich erfunden, was ein Paradox ist: Eine Wahrheit, die noch keinen Raum findet, sich darzustellen und darum mit einer Verrenkung hervorbricht.“ Was bei Rahel Varnhagen nicht steht, ist eine Quintessenz, die wir in Arendts Ethikvorlesung finden: dass möglicherweise diese Wahrheit überhaupt nicht darstellbar ist.

Dem Wunsch nach einer eindeutigen Definition der Banalität des Bösen, der in fast allen Kommentaren zum Eichmann-Buch zu finden ist und der auch das Nachwort von

Franziska Augstein bewegt, entspricht Hannah Arendt an keiner Stelle ihrer Vorlesung. Vertraute Formulierungen wie: Dies hätte nie geschehen dürfen, überbrücken eher die Leere, die sich auftut, wenn man nach bewährter metaphysischer Tradition der Banalität des Bösen einen *Grund* geben will.

Das Argument, Arendt habe den Antisemitismus Eichmanns unterschätzt oder sei einem physiognomischen Trugschluss aufgesessen und habe das banale Auftreten des Angeklagten Eichmann für bare Münze genommen, trifft nicht den Kern der Sache. Die Banalität des Bösen ist keine Charakterstudie, sondern weist auf eine systemische Verkettung aller derjenigen, die sich strikt weigerten, Verantwortung zu übernehmen. Diese Verkettung trat an die Stelle zerstörter zwischenmenschlicher Beziehungen. Innerhalb ihres reibungslosen Funktionierens waren die traditionellen moralischen Haltungen und Normen nur noch Wechselmarken. Auch der Antisemitismus wurde transformiert. Neben das subjektive Ressentiment trat zunehmend und beherrschend der Zwang der „Notwendigkeit“, der sich durch Erfahrung nicht mehr irritieren lässt und den Arendt mit einem Satz Kafkas auf den Punkt bringt: „Du brauchst es nicht für wahr zu halten, nur einzusehen, dass es notwendig ist. Darauf Kafka: Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht.“ Arendt stellt fest, dass die Maßstäbe eines selbstverständlichen Wissens über das, was gerecht und was ungerecht ist, von standardisierten Rede- und Verhaltensweisen überlagert waren, deren Gewalt man sich nur entziehen konnte, wenn man bewusst aus diesem System austrat. Innerhalb dieses sich selbst auferlegten Zwangs hat das Normale die Funktion, das Ungeheuerliche unkenntlich zu machen, und umgekehrt hat das Ungeheuerliche die Funktion, den Tatsachen den Makel der Unglaubwürdigkeit anzuhängen. Arendts paradoxe Einsicht besteht darin, dass Normalität der wirksamste Schutz vor der Realität des Ungeheuerlichen war. Sie zeigt, wie das Banale und der Wahn bis zur Ununterscheidbarkeit zusammenfallen, aber nicht im Sinne des traditionellen Verständnisses von Identischwerden, sondern in dem Sinne eines ständigen Ineinanderumschlagens, als wäre jede Unterscheidung auf Treibsand gebaut. Aber gerade diese Treibsandidentität erwies sich als forcierte Abschottung gegenüber Realität.

Danach konnte „niemand mehr sagen, das Moralische verstehe sich von selbst“. Das hat schon Nietzsche gewusst, als er schrieb, dass das Jenseits absolut notwendig ist, um den Glauben an die Moral aufrechtzuerhalten. Wie im Fall der Verstellung des Politischen durch die Philosophie gibt es auch im Fall der Moral eine ursprüngliche Abwendung von der Realität. Moral entsteht durch die Vermischung von Politik und Philosophie, Aristoteles' Überlegungen zum guten Leben waren noch bezogen auf die Polis, erst die Stoiker haben die Philosophie in Morallehre verwandelt und jeden Bezug zur Politik abgebrochen. Was wir als Moralphilosophie kennen, ist für Arendt bereits eine Kompromissform des Denkens, die sich selbst einen unbefangenen Zugang zur Realität verstellt und dem Problem des Bösen eher ausgewichen ist: „Für alle menschliche Schlechtigkeit werden entweder Unwissenheit oder Schwäche verantwortlich“ gemacht, auch für „Kant ist die Neigung per definitionem gleich Versuchung“. Dennoch wird die Beziehung zu Kant immer wieder aufgenommen. Kant, Sokrates und Nietzsche stehen im Mittelpunkt der Ethikvorlesung, Sokrates, weil er „zum *Beispiel* für die Entscheidung zwischen Recht und Unrecht“ wurde, Kant, weil er „alle Wege blockiert“ hat, die „zur

Religion hätten zurückführen können“, und Nietzsche, weil er zu „zeigen wagte, wie schäbig und bedeutungslos die Moral geworden war“.

Bei Sokrates und Kant steht im Mittelpunkt der moralischen Konzeption das Gespräch des Menschen mit sich selbst. Maßstab ist nicht die Liebe, sondern die Selbstachtung und menschliche Würde. Wenn auch der Maßstab des Selbst „den Stürmen der Zeit nicht standgehalten“ hat, kommt es Arendt in ihrer Darstellung darauf an zu differenzieren. Anders als Kant hat sich Sokrates nicht so sehr auf die gebieterische Stimme der Vernunft verlassen, sondern auf das gesprochene Wort: „Die Menschen haben keine eingeborene Stimme des Gewissens, sondern das Bedürfnis, die Dinge durchzusprechen.“ Von hier aus entwickelt Arendt eine scharfsinnige Kritik an der Vorstellung vom Gewissen, das unveräußerlich zu jeder normativen Ethik gehört. Arendts Fazit: Das Schuldgefühl des Gewissens „gibt keine verlässlichen Hinweise auf Recht oder Unrecht“, sondern es sagt etwas über „Anpassung und Nicht-Anpassung“ aus. Als Befehlsempfängerin des Normativen funktioniert das Gewissen systemkonform. Sokrates ist gegenüber Kant der Beweglichere und Lebendigere. Ihm geht es vor allem darum, verfestigte Vorstellungen aufzulösen. Insofern sind der Dialog und das immer wieder beginnende Nachdenken ein- und dasselbe. Sokrates' fragendes Denken wird für Arendt das erste starke Beispiel eines widerstehenden Denkens. Nicht trotz seiner durch das Selbst begrenzten Möglichkeiten. Vielmehr eröffnet die Begrenzung erst den Horizont für den Widerstand in Situationen, in denen das Individuum ganz auf sich allein gestellt ist. Die Sokratische Moral ist nur in Krisenzeiten relevant, wenn der öffentliche Raum versperrt ist. Sie sagt uns nicht, was zu tun ist, aber sie gibt den entscheidenden Rückhalt dafür, nicht mit zu machen. Angesichts der herrschenden Tendenz in der philosophischen Tradition, die „mit dem Problem des Seins als ganzem konfrontiert“ ist, alles zu bestätigen, was ist, denn so Nietzsche: „jegliches ist so mit allem verbunden, dass irgend etwas ausschließen zu wollen alles ausschließen heißt“, ist Sokrates der erste Philosoph, der diesen Denkraum sprengt.

Die zweite Widerstandsmöglichkeit, die Arendt aufzeigt, ist das Urteilen. So bekannt Arendts Position in dieser Frage ist, sie erscheint in der Ethikvorlesung durch ihre enge Anbindung an die Auseinandersetzung mit dem Willen in einem besonderen Licht. Dass die Tradition sich mit dem Willen schwer tut, wissen wir bereits aus ihrem Buch „Vom Leben des Geistes“. Aber so entschieden wie hier hat sie dort nicht betont, dass wir nicht *wissen* können, ob wir frei sind, wenn wir beginnen zu handeln. Denn in dem Moment, wo wir darüber nachdenken, verstricken wir uns in einen Kausalitätszusammenhang. Nietzsches zwei aporetisch zueinander stehende Hypothesen: 1. vom Standpunkt der Wissenschaft ist der Wille nicht frei; 2. der allgemeine Menschenverstand sagt uns, dass wir frei sind, lassen sich nicht in eine Synthese umformen. Das Empfinden, frei zu sein, ist jedoch – so Arendt – das „herrschende Gefühl, von dem wir uns nicht losmachen können, auch wenn die Hypothese (der Wissenschaft) bewiesen wäre“. Arendt bestätigt also Nietzsches aporetische Konstellation und behauptet gleichzeitig ein „Dennoch“, „dass es etwas gibt, das nicht von irgendetwas bestimmt und doch nicht willkürlich ist“. In Anlehnung an Nietzsche bezeichnet sie den Willen, der Lust- und Machtgefühl zugleich ist, als ein Phänomen des Überflusses: „Dieses Mehr an Kraft, Verschwendungssucht des Willens ist die Quelle der Spontaneität.“ Doch Spontaneität ist nicht gleich Handeln. Der Mensch ist „kein handelndes Wesen“ ebenso wenig wie ein *zoon politikon*. Das Handeln

kann nicht vom Selbst aus entwickelt werden. Aber wie kommt es zum Handeln? Arendt macht in der Ethikvorlesung noch einmal deutlich, dass dies keine Frage der Moral sein kann. Wir befinden uns hier an einem Punkt ihrer Argumentation, wo in der „Vita activa“ der an Augustinus anknüpfende Gedanke des Anfangens und die Phronesis von Aristoteles ins Spiel kommen. Beide Vorstellungen fehlen in der Ethikvorlesung. Zwischen dem Sokratischen Zwiegespräch und dem Handeln gibt es keinen vermittelnden Übergang, sondern eine Grenze und eine Differenz. Im Handeln kann ich nicht mehr wie Sokrates mit der ganzen Welt uneins sein, im Handeln bin ich immer schon in der Welt. Von der Welt her kann zumindest eine „Spur von Pluralität“ zum Sokratischen Zwiegespräch zurückgelegt werden, aber umgekehrt lässt sich dieser Weg nicht einschlagen.

Wenn Arendt daher am Schluss der Vorlesung Kants Urteilskraft als das Vermögen herausstellt, das von vornherein auf den Anderen bezogen ist, so nimmt sie nicht einfach Kants Standpunkt ein, sondern sie wertet Kants Vorstellung vom Standpunkt der Pluralität der Welt aus. Arendt konstruiert einen merkwürdigen Schwebezustand zwischen Kant und Nietzsche, der zwischen Distanz und Nähe oszilliert: Distanz gegenüber Kants Affirmation des Selbst und Nietzsches Affirmation des Seins, Nähe gegenüber allen Elementen der Unabhängigkeit von der Moral, der Offenheit gegenüber dem Zufall und dem „Zwischen“ Begriff und Anschauung. Ihre spezifische Position lässt sich aber weder mit einem durch Nietzsche modifizierten Kant noch mit einem durch Kant modifizierten Nietzsche gleichsetzen. Arendt befreit sich von den Fesseln des metaphysischen Diskurses und seinen Hierarchien, um einen unverstellten Zugang zu dem Bösen, das die Weltordnung als solche verletzt, zu ermöglichen. Dass es ein solches Böses gibt, wird zwar auch von der philosophischen Tradition nicht bestritten, das bekannteste Beispiel ist Kants „radikal Böses“. Dass es als System die ganze Welt verwüsten kann, ist aber erst eine Erfahrung der Moderne. Dann haben wir es aber nicht nur mit einer Grenzerfahrung des Denkens zu tun, sondern mit einer Wirklichkeit, die alle Grenzen durchbrochen hat. Arendt ist die erste Philosophin, die nicht nur vom Ende der Metaphysik spricht, sondern von zerstörter Wirklichkeit, die es so nie wieder geben wird.

Was im Danach eine schwer zu beantwortende Frage bleibt, ist, ob den menschlichen Fähigkeiten des Denkens und Urteilens, „Wurzeln zu schlagen“ und den zwischenmenschlichen Beziehungen Verlässlichkeit und Dauer zu geben, weiter diese Macht zugesprochen werden kann. Unter den Bedingungen, dass etwas passiert ist, das nie hätte geschehen dürfen und das „mit den Jahren schlimmer“ wird, weil die Auswirkungen der Zerstörung in versteckten Formen weiter wuchern, exponiert Arendt als einzige Gegenkraft nicht wie im Totalitarismus-Buch das Anfangen-Können, sondern die Erinnerung: Die „Fähigkeit des Erinnerns ist diejenige, die das Übeltun verhindert“, wie umgekehrt die „größten Übeltäter diejenigen sind, die sich nicht erinnern“. Hier kündigt sich eine Akzentverschiebung an, die Arendt ebenso in ihren Essays „Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart“ und im zweiten Band „Vom Leben des Geistes. Das Wollen“ reflektiert und die sie dazu führt, den Gedanken der Gründung zugunsten der Urteilskraft zu begrenzen. Dort schreibt sie, dass dem Gründungsgedanken durch die geschichtliche Entwicklung in zweifacher Hinsicht

der Boden entzogen worden ist: einmal durch den Zusammenbruch der Tradition, und zweitens durch die Erfahrung, dass die Gewaltsamkeiten und Asymmetrien des Gründungsaktes in den Strukturen und Mentalitäten fortwirken. Die Urteilskraft dagegen ermöglicht eine Vielfalt partieller Veränderungen, die nicht durch die dogmatischen und gewalttätigen Begleiterscheinungen des einen globalen Einschnittes dominiert werden.

Wenn Arendts Diagnose zutrifft, dass die Indifferenz, die „Unfähigkeit, durch Urteil zu Anderen in Beziehung zu treten“, politisch die größte Gefahr darstellt, dann ist nicht die Moral, sondern die Urteilskraft der Hebel, mit dem das politische Handeln wieder in Gang gebracht werden kann. Es geht nicht um die Stabilisierung vorhandener Orientierungen, sondern um mögliche neue Orientierungen. Als „Wellenbrecher für überraschende Moralstürme“ hatte das 19. Jahrhundert, so Niklas Luhmann, den Humor erfunden. Hannah Arendts „Wellenbrecher“ ist die Urteilskraft. Humor und Urteilskraft haben gemeinsam, dass sie das System der binären Logik von gut und böse durchkreuzen. Eine für die Philosophie „unangenehme Tatsache“ sei es immer gewesen, zitiert Arendt Nietzsche, dass die Bösen glücklich sind. Arendt hat in der Ethikvorlesung ein Mosaik verschiedener Aspekte des banalen Bösen zusammengetragen, die sie im weiteren Fortgang ihrer Untersuchungen vertiefte: zum Beispiel das Phänomen des Selbstbetrugs“, des „betrogenen Betrügers“ (in den Essays über *Wahrheit und Politik*), das bereits Kant als konstitutiv für das radikal Böse beschrieben hat und das den Zwei-in-Einem-Dialog zerstört. Die enge Beziehung zu Nietzsches Gedankenexperiment in der Ethikvorlesung, aber auch in *Vom Leben des Geistes* legen den Gedanken nahe, dass sie der Auffassung war, das banale Böse könne niemals Gegenstand einer Theorie sein. Dieses Böse bleibt ein Grenzbegriff. Was Arendt in der Ethikvorlesung versucht, ist eine Analytik der Auflösungserscheinungen, welche die Weltordnung als solche verletzen. Insofern markiert das banale Böse nicht nur den Bruch mit der Tradition, sondern auch mit der Zivilisation.

Von anderer Qualität ist Arendts politische Umformung der reflektierenden Urteilskraft Kants, die im Sinne von Husserls „Urstiftung“ als Eröffnung eines neuen Fragehorizonts begriffen werden kann, der sich den vereinheitlichenden Denkkordnungen entzieht und auf eine Vervielfältigung situativer und kontextueller Denkräume zielt. Zeuge dafür ist nicht nur die Kant-Vorlesung, sondern sind auch zahlreiche Anmerkungen im „Denktagebuch“, die für diese Frage noch aufgeschlüsselt werden müssen. Wie zu vermuten ist, dürfte in ihrem Nachlass ebenso noch manches interessante Fundstück zu entdecken sein. Den Spuren möglicher Präzisierungen und Erweiterungen ihrer Idee, die Urteilskraft ins Zentrum verstehenden Handelns zu rücken, erscheint mir produktiver als die immer wiederkehrenden Versuche, Arendt an das System der Moral und Wahrheit zurück zu binden und damit den Kern ihres Projekts sich gar nicht erst entwickeln zu lassen.

Hannah Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Aus dem Nachlass, hrsg. von Jerome Kohn, übersetzt aus dem Englischen von Ursula Ludz. Mit einem Nachwort von Franziska Augstein. München-Zürich 2006

Ingeborg Nordmann