

ROLAND W. HENKE

Was ist das Böse?

Hannah Arendts Beitrag zu einem alten Problem

(im Okt. 2012 leicht überarbeitete Fassung eines Beitrages für die Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 2/1994, S. 91– 101)

Hannah Arendt hat als deutsche Jüdin des 20. Jahrhunderts Heraufkunft, Realität und Bewältigungsversuche des Holocaust in einer Intensität erlebt, wie sie für uns heute schwer nachzuempfinden ist. Als Philosophin führten sie diese Geschichtserfahrungen zur Frage nach dem Bösen und seinem Ursprung, einem alten philosophischen Problem. Der Aufsatz sucht die Wandlungen nachzuzeichnen, die sich in Arendts philosophischer Auseinandersetzung mit diesem Problem finden, und geht dabei ihren Weg von einer metaphysisch-ontologischen zu einer moralischen Deutung des Bösen nach.

Abstract:

As a German Jewess of the twentieth century, Hannah Arendt experienced the rise and the reality of the holocaust and the attempts to assimilate it with an intensity which is now difficult for us to imagine. As a philosopher, these historical experiences led her to the question of evil and its origin, an old philosophical problem. The essay attempts to outline the transformations which are to be found in Arendt's philosophical confrontation with this problem and traces her journey from a metaphysical-ontological to an ethical interpretation of evil.

Die Aktualität der Frage nach dem Bösen

In der öffentlichen Diskussion hat die Frage nach dem Bösen gegenwärtig Hochkonjunktur.¹ Die Gründe dafür sind vielfältig. Solange sich mit Ost und West zwei ideologisch verfeindete Blöcke gegenüberstanden, die sich gegenseitig mittels der Abschreckungsdoktrin paralyisierten, war auch das in ihnen wohnende Destruktionspotential gebannt. Mit den nun an verschiedenen Stellen Europas aufflammenden und an Grausamkeiten fast nichts auslassenden Kriegshandlungen lässt sich das Phänomen nur mehr schwer verdrängen. Dazu kommt, daß sich das Problem des Bösen auch angesichts zunehmender Gewaltbereitschaft und eines erstarkenden Neonazismus in unserer Gesellschaft eindringlich stellt — ganz abgesehen davon, daß die offenkundig nicht völlig beherrschbaren Risiken moderner durchrationalisierter Massengesellschaften die Frage eines strukturell bedingten Bösen aufwerfen.

Dem entspricht, dass in der Philosophie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das humanitär-idealistische Aufklärungsparadigma zunehmend ins Wanken geraten ist. Das philosophische Credo des guten Menschen, bei dem das Böse lediglich als eine durch Erziehung oder Willensanstrengung überwindbare Verkehrung der guten Naturausstattung erscheint, ist zugunsten einer Hinwendung zum Bösen als eigener Kategorie geschwunden. Dabei kann das Böse grundsätzlich in doppelter Weise verstanden werden: als metaphysisch-ontologische Größe, die als eigenes Seinsprinzip die Welt durchherrscht, oder als moralische Bestimmung, die erst einmal vom Menschen ausgeht und in ihm wurzelt. Hannah ARENDTS Auseinandersetzung mit dem Bösen ist deshalb von besonderem Interesse, weil sie beide Aspekte markiert. Darüber hinaus traktiert sie das Problem auf dem Hintergrund des Menschseins im 20. Jahrhundert und zeigt damit seine besondere Aktualität und Brisanz auch für die 'Durchleuchtung gegenwärtiger Tendenzen.

Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus: das Böse als radikaler Grund der totalen Herrschaft

ARENDT emigrierte 1933 nach Paris und gelangte von dort aus im Jahre 1940 — nach einigen Wochen in einem französischen Internierungslager — nach New York. Spätestens seit dem Jahr ihrer Emigration war sie ein politisch denkender Mensch geworden. Sie verarbeitete ihre Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus, indem sie die totale Herrschaft in ihrer grundsätzlichen Differenz zu anderen autoritären Herrschaftsformen philosophisch zu verstehen suchte. 1951 erschien ihre umfassende Studie „The Origins of Totalitarianism“. In

¹ Vgl. Schuller, Alexander/Rahden, Wolfert von (Hrsg.): Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen. Berlin 1993. Ebenso: Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hrsg.): Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen. Frankfurt/M. 1993.

„The Human Condition“ („Vita activa“) von 1958 versuchte sie dann das Politische überhaupt auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Nationalsozialismus und in Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition begrifflich neu zu fassen.² Im Folgenden werde ich zuerst einige Grundgedanken dieses Werkes darlegen, um von da aus ARENDTS Überlegungen zum radikal Bösen aus „Origins of Totalitarianism“ auszuleuchten.

In antiker und christlicher Tradition wurde der *bios theoretikos* oder die *vita contemplativa* deutlich über das praktische Leben gestellt. In der Neuzeit verschob sich mit dem Aufstieg der modernen Naturwissenschaften diese Hierarchie zugunsten der Praxis, das Tun stellte sich über das Denken. Dabei wurde das Tun im Gefolge der MARXschen Theorie primär als Arbeit gefasst, während seine beiden anderen in der Antike noch hinreichend bedachten Elemente, das Herstellen (*poiesis*) und das Handeln (*praxis*), aus dem Blickfeld gerieten. ARENDTS Anliegen in „Vita activa“ ist es nun, besonders das Handeln, und darin eingeschlossen das Sprechen, als philosophischen Basisbegriff für das Politische neu zur Geltung zu bringen und dabei zugleich die *conditio humana* als ganze mit zu bedenken.

Fünf Bedingungen sind es, die menschliches Dasein bestimmen: Das Leben selbst und die Erde bzw. Natur, die Weltlichkeit, die Pluralität, sowie Mortalität und Natalität. Die *vita activa* wiederum dirimiert sich in die drei Grundtätigkeiten des Arbeitens, Herstellens und Handelns. Dabei entspricht die Arbeit der Grundbedingung Leben, denn sie befriedigt die materiellen Bedürfnisse des Menschen. Die Weltlichkeit findet ihr Korrelat im Herstellen, womit der Mensch auf der Erde und unter Nutzung ihrer Ressourcen eine artifizielle Dinghaftigkeit erzeugt. Das Handeln ist dagegen auf die Bedingung der Pluralität bezogen; nur weil der Mensch als eine Vielheit von einzelnen vorkommt, ist Handeln nötig und damit Politik möglich. Ihre vornehmste Aufgabe ist es, die Pluralität als Grundlage aller konkreter politischer Entscheidungen zu sichern. Innerhalb der beiden allgemeinsten Bedingungen menschlichen Existierens, der Sterblichkeit und der Gebürtlichkeit, hat die Natalität noch einmal einen exklusiven Bezug zum Handeln oder zum politischen Tun: Sie bildet so etwas wie den Archetypus des Anfangens, der mit jeder Handlung gesetzt ist. „Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen“ (VA. S. 166). Hier liegt die Wurzel von ARENDTS Handlungsverständnis als freiem politischen Akt beschlossen.

Damit das Handeln seine ihm ureigenste Spontaneität nicht durch das Unwiderrufliche und Unabsehbare der aus einer Handlung fließenden Folgen verliert, führt ARENDT zwei moralische Kategorien ein, die für sie vom politischen Handeln unablösbar sind:

Die Fähigkeiten zu verzeihen und zu versprechen (eig. Hervorh.) sind in dem Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die *Modi*, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird und sich einer Zukunft, deren Unabsehbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann. (VA. S. 232).

Beide Fähigkeiten stehen „unter der Bedingung der Pluralität“ (ebd.), der Anwesenheit von anderen, denn niemand kann sich selbst verzeihen oder sich durch ein Versprechen gebunden fühlen, das er sich selbst gegeben hat. Für unsere Fragestellung ist das Verzeihen von besonderem Interesse. Der Akt des Vergebens bedeutet, obschon er eine Reaktion auf eine Handlung ist, einen neuen Anfang und kann daher selbst als ein ursprüngliches Handeln aufgefasst werden. Das Korrelat des Verzeihens ist das Bestrafen.

² Zitiert wird nach den deutschen Ausgaben: a) *A., H.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt/M. 1955. Diese Auflage ist um ein Kapitel erweitert, in dem Arendt sich mit dem Stalinismus als ebenfalls totaler Herrschaftsform befasst. b) *A., H.: Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich 1981.

Beides sind freie Reaktionen, die sich um die Beendigung von einmal gezeitigten negativen Handlungsfolgen bemühen und den Urheber von diesen entlasten. Nur was verziehen werden kann, kann auch bestraft werden.

Bereits in „The Origins of Totalitarianism“ hatte ARENDT den Begriff des radikal Bösen eingeführt, um das Ausmaß der Nazi-Verbrechen und der sie bedingenden totalen Herrschaft zu bezeichnen. Zugleich stellt sie dadurch heraus, dass dieses Böse jenseits der Dimensionen von Verzeihen und Bestrafen liege und in seiner tiefsten Wurzel nicht zu fassen sei:

In ihrem Bestreben, unter Beweis zu stellen, daß alles möglich ist, hat die totale Herrschaft, ohne es eigentlich zu wollen, entdeckt, daß es ein radikal Böses wirklich gibt und daß es [...] identisch ist mit dem unbestrafbaren, unverzeihlichen radikal Bösen, das man weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eignutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch geben mag und demgegenüber daher alle menschlichen Reaktionen gleich machtlos sind; dies konnte kein Zorn rächen, keine Liebe ertragen, keine Freundschaft verzeihen, kein Gesetz bestrafen. So wie die Opfer in den Fabriken zur Herstellung von Leichen und den Höhlen des Vergessens nicht mehr "Menschen" sind in den Augen ihrer Peiniger, so sind diese neuesten Verbrecher selbst jenseits dessen, womit jeder von uns bereit sein muß, sich im Bewußtsein der Sündhaftigkeit des Menschen zu solidarisieren.“ (ORIGINS. S. 721f.)

In „Vita activa“ betont sie ebenfalls, dass das radikal Böse weder bestraft noch vergeben werden könne, „denn böse Taten sind buchstäblich Untaten; sie machen alles weitere Tun unmöglich“ (VA, S. 236). Wie begründet sie diese Ausgrenzung des radikal Bösen aus dem menschlichen Handlungsraum?

ARENDT verdeutlicht in „The Origins of Totalitarianism“, dass das in der totalen Herrschaft beschlossene radikal Böse erst mit der Übernahme der Konzentrationslager durch die SS vollends zu Tage trat. In den Lagern, die von der SA besonders in den ersten Jahren der Nazi-herrschaft geleitet wurden, kam es häufiger zu Akten spontaner Grausamkeit und Bestialität. So furchtbar diese Akte für die Gefangenen waren, so zeigten sie dennoch das Vorhandensein einer unkontrollierten freien Spontaneität, die in all ihrer bestialischen Verkehrung auf einen hinter ihr liegenden individuellen Kern verweist. Mit der Übernahme der Lagerleitung durch die SS hörten diese sadistischen Ausfälle mehr und mehr auf, und sie wurden abgelöst von einer völlig durchkalkulierten und systematischen Zerstörung der Lagerinsassen und ihrer menschlichen Würde. Ziel war dabei die Ertötung der Spontaneität des Handelns und damit der Individualität von Lagerinsassen und bewachenden SS-Leuten in gleicher Weise:

Totale Macht ist zu leisten und zu gewährleisten nur, wenn es auf nichts anderes mehr ankommt als auf absolut kontrollierbare Reaktionsbereitschaft, auf restlos aller Spontaneität beraubte Marionetten. Menschen sind, gerade weil sie so mächtig sind, vollkommen nur dann zu beherrschen, wenn sie Exemplare der tierischen Spezies Mensch geworden sind (Origins. S. 718).

Konzentrationslager Dachau. Zeitgenössisches Propaganda-Foto



Somit wird klar, warum das radikal Böse außerhalb des menschlichen Handlungsbereiches steht und letztlich unverzeihlich und unbestrafbar ist: Es zerstört die Bedingungen für politisches Handeln überhaupt, indem es sich auf die Zernichtung der Individualität und Spontaneität selbst richtet und darin die Pluralität sucht. Ein solches Tun kann nicht mehr von freien Handlungen wie dem Verzeihen und schließlich auch dem Bestrafen erreicht werden.

ARENDT geht noch einen weiteren Schritt. Die Absicht der totalen Herrschaft, Individualität und Spontaneität zu zerstören und damit Pluralität als Grundbedingung des Handelns aufzuheben, gründet in deren absoluten Willen, Menschen überflüssig zu machen. Der gesamte Apparat des nationalsozialistischen Terrors einschließlich der KZs diene diesem Zweck und war auf ganz und gar fügsame Menschenmassen gerichtet, die ihre eigene Überflüssigkeit täglich erfahren und empfinden. Damit zielt die totale Herrschaft auf den existentialistischen Brennpunkt der politischen Philosophie ARENDTS: die Natalität. Denn erst im Bewusstsein der Gebürtlichkeit erhellt sich dem Menschen das Einzigartige seiner Existenz, das ihn vor der Empfindung des Überflüssigseins bewahrt. Und erst in den freien politischen Handlungen wird die Hypothek eingelöst, die jeder Mensch mit der Geburt für sein Leben aufgenommen hat. Unterminiert nun ein politisches System dieses ontologische Fundament des freien Handelns unmittelbar, dann kann dieses System nur außerhalb des menschlichen Handlungsraumes angesiedelt werden. Das in ihm erscheinende Böse ist deshalb radikal und mit menschlichen Kategorien nicht verstehbar, weil es die Abschaffung des menschlichen Handelns, das existentialontologisch in der Natalität gründet, selbst intendiert und sich darin mit HEGEL zu sprechen — als die unendliche Negativität des Menschseins überhaupt präsentiert.

Der Versuch der totalen Herrschaft, in den Laboratorien der Konzentrationslager das Überflüssigwerden von Menschen herauszuexperimentieren, entspricht aufs genaueste den Erfahrungen moderner Massen von ihrer eigenen Überflüssigkeit in einer überbevölkerten Welt und der Sinnlosigkeit dieser Welt selbst. [...] Die ungeheure Gefahr der totalitären Erfindungen, Menschen überflüssig zu machen, ist, daß in einem Zeitalter rapiden Bevölkerungszuwachses und ständigen Anwachsens der Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit überall dauernd Massen von Menschen im Sinne utilitaristischer Kategorien in der Tat „überflüssig“ werden. Es ist, als ob alle entscheidenden politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Tendenzen der Zeit in einer heimlichen Verschwörung mit den Institutionen sind, die dazu dienen könnten, Menschen wirklich als Überflüssige zu behandeln und zu handhaben. (Origins. S. 719, 722)

ARENDT stellt hier die Entwertung des Menschen durch die totale Herrschaft in den größeren Zusammenhang einer funktionalisierten und sinnentleerten Welt, in der Menschen ihre eigene

Ersetzbarkeit, ja Überflüssigkeit täglich erfahren. Danach ist die totale Herrschaft lediglich der Ausdruck einer in der Gegenwart übermächtig gewordenen Tendenz, individuelle Sinnbestimmungen durch austauschbare Funktionszuweisungen zu ersetzen. Für diese Tendenz können keine eindeutigen Wirkursachen namhaft gemacht werden.³

Die These von der Radikalität des Bösen auf dem Hintergrund der philosophischen Tradition

Will man das Neuartige an ARENDTS Bestimmungsversuchen des Bösen ermessen, dann ist ein Blick auf die philosophische Tradition erforderlich. ARENDT selbst weist mehrfach darauf hin, daß diese in humanistischer Borniertheit das Böse nicht wirklich in seiner Wurzel zu fassen imstande sei:

Es liegt im Sinne unserer gesamten philosophischen Tradition, daß wir uns von dem radikal Bösen keinen Begriff machen können, und dies gilt auch noch von der christlichen Theologie, die selbst Satan noch einen himmlischen Ursprung zugestand, wie von KANT, dem einzigen Philosophen, der in der einzigen Wortprägung seine Existenz zumindest geahnt haben muß, wengleich er diese Ahnung in dem Begriff des pervertiert-bösen Willens sofort wieder in ein aus Motiven Begreifliches rationalisierte. (Origins. S. 722)

Dass das Christentum in früher Abweisung gnostischer Tendenzen die Eigenständigkeit des Bösen als kosmisches Prinzip leugnet, hat seine Wurzel im jüdischen Schöpfungsmythos des Alten Testaments: Das Böse kommt dort allenfalls als das (von Gott geschaffene) untergründige „tohu wa bohu“ vor, dem die gute geordnete Schöpfung abgerungen wird. Und bei ORIGENES, dem ersten bedeutenden christlichen Philosophen, ist Luzifer lediglich ein gefallener Engel, der sich durch eine freie Entscheidung von Gott abwendet und mit seiner Gefolgschaft das Böse in die gute Schöpfung bringt.⁴ Es ist dann Augustinus, der, früher selbst Anhänger der manichäischen Gnosis, das Böse schließlich als Sünde fasst, die der Mensch aus freiem Willen, dem höchsten Geschenk Gottes, ergreift. Damit wird das Böse jeder metaphysischen Eigenständigkeit beraubt: Alles, was geschaffen ist, ist durch sein bloßes Sein schon gut.⁵ Nicht der Schöpfergott, sondern der Mensch, näherhin Adam und die durch ihn in die Welt gesetzte Erbsünde, zeichnet für das Böse verantwortlich, aus der nur die Gnade herausführen kann.⁶

Auch bei KANT wird das Böse als moralische Verfehlung begriffen. Dem aus der Vernunft entspringenden allgemeinen Sittengesetz stehen die Neigungen gegenüber, die den Menschen unfrei machen und ihn an sein stets singuläres Glückseligkeitsstreben fesseln. In der „Religionsschrift“ entwickelt KANT den Begriff der freien Willkür, der eine freie Wahl des Guten, d. i. Sittlichen, und Bösen, d. i. Neigungsbestimmten, zulässt. Dort entfaltet er auch den Begriff des radikal Bösen. Es besteht in einer Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern: Statt das moralische Gesetz über die Maximen der Selbstliebe zu stellen und diese an ihm auszurichten, wird die Triebfeder der Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des Sittengesetzes. Ein solcher Hang liegt nach KANT zwar in der menschlichen Natur, weil aber die konkrete Entscheidung zur Umkehrung der Triebfedern in der freien Willkür statthat, kann das Böse dem Einzelnen zugerechnet werden. KANT nennt ein solches Böses nicht deshalb radikal, weil es einer teuflischen Gesinnung entspringt, die das Böse selbst als Triebfeder in ihre Maximen aufnimmt, sondern nur weil es durch die Verkehrung der Triebfedern den Grund aller Maximen verdirbt. Es zeigt sich, dass das Böse für KANT die frei gewählte Überordnung des singulären Prinzips der Selbstliebe über das der allgemeinen Sitt-

³ In einem Brief an Jaspers aus dem Jahre 1951 weist Arendt der gesamten politischen Philosophie des Abendlandes eine gewisse Mitschuld an der Herkunft des Totalitarismus aus dem universalen Funktionalismus zu: Die politische Philosophie habe seit Plato stets nur von dem Menschen gesprochen. Daraus resultiere der Wahn des Menschen von seiner Allmacht, der die Menschen als plurale Individuen überflüssig macht (vgl. *Arendt, Hannah/ Jaspers, Karl*: Briefwechsel. München 1985. S. 202f.). Dort, wo Arendt besonders die Aufklärung für diesen Prozess verantwortlich macht, berühren sich ihre Überlegungen zum Ursprung des radikal Bösen mit der zentralen These der „Dialektik der Aufklärung“, die Adorno und Horkheimer bereits während des Zweiten Weltkrieges im amerikanischen Exil konzipierten.

⁴ Vgl. *di Nola, Alfonso*: Der Teufel. Wesen, Wirkung, Geschichte. München 1993. S. 175-235.

⁵ Vgl. *Augustinus, Aurelius*: Bekenntnisse. Übers. v. W. Timme. Zürich/München 1982. S. 179ff.

⁶ Diese entontologisierende Auffassung vom Bösen als Sünde hatte Arendt schon in ihrer Dissertation herausgearbeitet: *A., H.*: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Berlin 1929.

lichkeit bedeutet. Ein radikal Böses als teuflische Gesinnung, das Böse als Böses zu wollen, kennt er nicht.⁷

Noch ernster als KANT, dabei in der idealistischen Tradition verharrend, nimmt SCHELLING das Phänomen des Bösen in seiner Schrift: „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“ von 1809.⁸ Er bestimmt es zuerst einmal metaphysisch als den Grund der Existenz, d. h. das Böse ist als Natur oder Finsternis der Grund der Vernunft oder des Lichts. Diese kosmologische Ordnung spiegelt sich im Menschen: Das Triebhaft-Unbewusste ist das Fundament, auf dem das Geistige, Ordnende ruht. Wie bei KANT kommt das Böse oder die Perversion, wie SCHELLING sagt, zustande, wenn der Mensch die Natur über den Geist stellt, d. h. wenn er die gegebene Ordnung beider Prinzipien umkehrt. Der Geist gerät so unter die Knechtschaft der Natur, die zwar an sich das Mächtigere, aber doch zur Lenkung durch den Geist bestimmt ist. Erst durch die freie Wahl wird die Natur, die als solche nur Lebenskraft ist, zu etwas Bösem, das die geistige Ordnung hinwegrafft.

Es ist schließlich SCHOPENHAUER, der SCHELLINGS Ansatz weiterführt und den blinden Willen zur universalen Lebenskraft macht, für die der Verstand nur noch der Vollstrecker ist. Lediglich in der Kunst und in der Askese kann man der Macht des Willens entfliehen. NIETZSCHE endlich fasst diesen Willen als Willen zur Macht, der sich im Zerstören und im Schaffen gleichermaßen Ausdruck verleiht und, nolens volens, die entscheidende Antriebskraft des Lebens überhaupt vorstellt.

Auf dieser Folie lässt sich das Proprium der ARENDTschen Bestimmung des Bösen gut verdeutlichen. In der jüdisch-christlichen und dann der idealistischen Tradition bis zu SCHELLING, nachklingend sogar noch in SCHOPENHAUERS Reverenz an die Askese, bedeutet das Böse stets die Bedrohung oder Zerstörung der vernünftigen Ordnung, den Triumph des Besonderen über das Allgemeine, des Chaos über den Kosmos. ARENDT räumt mit diesem humanistischen Vorurteil gründlich auf: Das Böse erscheint bei ihr im Kontext einer funktionalisierten Welt, in der Menschen als spontane Handlungsträger überflüssig werden. Das radikal Böse destruiert somit nicht eine festgefügte vernünftige Ordnung, sondern es manifestiert sich gerade in ihr, sobald sie sich totalitär gebärdet. Erst der totale Wille zur funktionierenden und bürokratisierten Welt verleiht dem Bösen eine reale Omnipotenz, die es in der idealistischen Tradition niemals besaß. Schon AUGUSTIN, das hatte ARENDT in ihrer Dissertation herausgearbeitet, sieht die Gefahr einer derartigen Missachtung der Welt und ihrer Geschöpfe in der menschlichen Allmachtsphantasie, wie Gott über dem Endlichen zu stehen. Hieran knüpft ARENDT an, wenn sie den übersteigerten Ordnungswillen selbst, der keine Pluralität in sich ertragen kann, in die Nähe des radikal Bösen rückt.

Mit SCHELLING beginnend und noch eindeutiger bei SCHOPENHAUER und NIETZSCHE bekommt das Böse als blinder Weltwille oder alles beherrschender Lebenstrieb einen metaphysischen Status, der letztlich nur spekulativ zu legitimieren ist. Diese Hypostasierung des Bösen vollzieht ARENDT nicht nach. Aber sie betont, dass das radikal Böse aufgrund seines Angriffs auf die menschliche Freiheit letztlich nicht verstehbar sei und hält darin eine solche Möglichkeit offen. Augenscheinlich greift ihr die christlich-idealistische Philosophie hier zu kurz, wohingegen die nachidealistischen Positionen das Böse zu spekulativ mystifizieren.

In einem weiteren Punkt wendet sich ARENDT in ihrer Bestimmung des Bösen gegen die idealistische Tradition. Von AUGUSTIN bis SCHELLING erscheint es nämlich als eine zurechenbare Grö-

⁷ Vgl. hierzu *Kant, Immanuel*: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück.

⁸ Vgl. hierzu auch *Schulz, Walter*: Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie. In: *Schelling*: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Frankfurt/M. 1975. S. 7-26.

ße, die einer freien Wahl entspringt. Bei ARENDT hingegen erwächst es aus dem Impetus der völligen Unterwerfung von Menschen, der selber wiederum aus der Sinnentsorgung der Welt zugunsten bloß funktionaler Bestimmungen herrührt. Da für diesen Prozess keine eindeutigen Ursachen auszumachen sind, erscheint das radikal Böse in letzter Instanz als eine vom Denken nicht zu fassende anonyme Macht. Es gehört in die Grauzone der unverzeihlichen und nicht bestrafbaren Handlungen, weil es wie ein allumspannendes Netz die freie Spontaneität des Handelns in der Welt zerstört. Jedoch ist damit ARENDTS letztes Wort in dieser Sache noch nicht gesprochen.

Der Eichmann-Prozess: das Böse als extreme politische Verfehlung

Im Jahre 1960 gelang es dem israelischen Geheimdienst, den ehemaligen Leiter des Judenreferats im Reichssicherheitshauptamt, Adolf EICHMANN, in Argentinien aufzuspüren und nach Israel zu bringen. Dort sollte dem Verantwortlichen für die Organisation der Judentransporte in die Konzentrationslager der Prozess gemacht werden. Als Hannah ARENDT von dem Ereignis erfuhr, bot sie sich der Wochenzeitung „The New Yorker“ als Prozessberichterstatterin an. Sie reiste nach Israel, um den Prozessverlauf bis zum Mai 1962, als EICHMANN schließlich durch den Strang hingerichtet wurde, zu verfolgen und über ihn zu berichten. Aus ihren Aufzeichnungen wurde schließlich ein ganzes Buch: „Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen.“

ARENDTS Bericht löste eine intensive öffentliche Diskussion aus.⁹ Dabei wurde besonders ihre Auffassung attackiert, die von den Nazis zumeist über den Zweck der las informierten Judenräte hätten durch Kollaboration die Ermordung ihrer Volksgenossen unterstützt. Für unser Thema ungleich wichtiger ist ARENDTS in ihrer Begegnung mit EICHMANN gewonnene Einsicht in die „Banalität des Bösen“.

Die Beobachtung des Prozesses regte ARENDT zuerst einmal dazu an, einen gegenüber ihren früheren Werken profilierten Begriff der Nazi-Verbrechen zu entwickeln. Während der Nürnberger Prozesse wurden die Nazi-Massenmorde im deutschen Sprachraum „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ genannt. ARENDT bezeichnet diese Wendung als „das Understatement des Jahrhunderts“ (E. i. J. S., 324), denn sie suggeriere, die Nazis hätten es lediglich an Menschlichkeit fehlen lassen, als sie Millionen vergasteten. Aber auch der Tendenz des Jerusalemer Gerichts, die Vergasung der Juden als das schrecklichste der vom jüdischen Volk schon immer erlittenen Pogrome anzusehen, widerspricht ARENDT energisch. Bei den von den Nazis durchgeführten Massenmorden handelt es sich nach ihrer Ansicht um systematischen Völkermord, bei dem die Machthaber eines Volkes ein gesamtes anderes Volk vom Erdboden verschwinden lassen möchten. Darin liegt ein Angriff auf die menschliche Mannigfaltigkeit als solche und somit auf die Menschheit schlechthin. Es handelt sich also um „Verbrechen gegen die Menschheit“ (ebd., S. 325). ARENDT grenzt die Nazi-Verbrechen dann noch einmal vom „einfachen“ Völkermord ab. Weil die Nazis ihre Morde fabrikmäßig durchführten und bürokratisch organisierten, hält sie den Ausdruck „Verwaltungsmassenmord“ (ebd., S. 17) für den adäquatesten. Damit knüpft sie an ihre früheren Behauptungen an, wonach das in den KZs manifest werdende Böse etwas zu tun habe mit der technisch vermittelten Funktionalisierung der Welt. Noch klarer als in „Origins“ stellt sie die Nazi-Verbrechen in den Kontext einer funktional durchkonstruierten Welt und verweist damit auch auf ihre grundsätzliche Wiederholbarkeit.¹⁰ Insoweit enthalten ihre diesbezüglichen Überlegungen aber noch keine

⁹ Die ausgelöste Diskussion liegt dokumentiert in einem Sammelband vor: Die Kontroverse. Hannah Arendt: Eichmann und die Juden. München 1964; Stellen aus ihrem Eichmann-Buch zitiere ich nach: A., H.: Eichmann in Jerusalem. München 1964.

¹⁰ Vgl. E. i. J. S. 322.

neue Einsicht in die spezifische Qualität des Bösen. Dazu gelangt sie erst durch die Auseinandersetzung mit der Person des Angeklagten.

Durch den Staatsanwalt wurde der Versuch gemacht, EICHMANN als einen teuflischen Verbrecher hinzustellen, der seine Aufgabe der Judenvernichtung mit methodischer Grausamkeit versah. ARENDT traf hingegen auf einen Angeklagten, der eher durchschnittlich-harmlos wirkte und sich auf den ersten Blick nur durch eine besondere Beflissenheit auszeichnete, alles zu tun, was seiner Karriere dienlich war. Akribisch erklärte er im Verhör die Zuständigkeitsbereiche seines und der anderen Referate im Reichssicherheitshauptamt und hob auf seine Einbindung in einen bürokratischen Apparat ab. Dass er nur Befehle ausgeführt und seine Pflicht getan habe, war fast schon eine Stereotype seiner Einlassungen. ARENDT zog daraus den Schluss, dass EICHMANN wie viele war, weder sadistisch noch pervers oder gar teuflisch, sondern gedankenlos und unfähig, sich vorzustellen, was er mit der Verfügung seiner Maßnahmen eigentlich tat:

Er hat prinzipiell ganz gut gewußt, worum es ging [...]; er war nicht dumm. Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit — etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist — die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. Und wenn dies ‚banal‘ ist und sogar komisch, wenn man ihm nämlich beim besten Willen keine teuflisch-dämonische Tiefe abgewinnen kann, so ist es darum doch noch lange nicht alltäglich. (ebd. S. 16)¹¹

An EICHMANN erweist sich für ARENDT, dass Menschen, die in anderen gesellschaftlichen Verhältnissen keinerlei Unrecht getan hätten, innerhalb eines entsprechenden bürokratischen Apparates zu ungeheuerlichsten Verbrechen fähig sind. Infolgedessen gibt ARENDT ihre These, dass das Böse etwas Radikales, d. h. letztlich außerhalb des Menschlichen Stehendes sei, auf und bestimmt es als bloßes Oberflächenphänomen. Sie läßt sich von ihrer Neuorientierung auch nicht durch gewichtige Einwände abbringen. So gesteht ihr JASPERS zwar zu, dass dieses in EICHMANN sich zeigende Böse wohl banal sei, nicht aber das Böse überhaupt. Und ein anderer Leser fragt, ob sie die Banalität des Bösen auch dann in den Untertitel geschrieben hätte, wenn GOEBBELS der Angeklagte gewesen wäre. ARENDT stellt klar, dass das Böse extrem sein könne, aber sie bleibt dabei, ihm alle Tiefe und Dämonie abzusprechen. Wirkliche Tiefe und Radikalität finde sich nur beim Guten. Dennoch verharmlost sie das Böse damit keineswegs: Gerade weil es ein Oberflächenphänomen sei, könne es die ganze Welt zerstören.¹²

ARENDT hält also bei ihrer Neubestimmung daran fest, dass das extreme Böse in Verbindung mit einem totalen Ordnungswillen steht, spricht ihm aber nun jedwede Tiefe kategorisch ab. Wenn das Böse jedoch nicht mehr außerhalb des Menschlichen angesiedelt wird und im Kontext einer Welt auftritt, in der die Funktion als allgegenwärtiges Surrogat für Sinn firmiert, stellt sich die Frage nach seiner Zurechenbarkeit aus neuer Perspektive. Wieso kann EICHMANN verurteilt werden, wenn er doch nur das kurzsichtige Ausführungsorgan eines allumspannenden Bürokratismus war?

Bereits im Vorwort ihres Eichmann-Buches streicht ARENDT heraus, dass die Behauptung des Angeklagten, er habe lediglich als Funktionär gehandelt, dessen Aufgaben von jedem anderen auch hätten ausgeführt werden können, nicht trage. Das sei so, als ob sich ein Verbrecher auf die Kriminalstatistik berufe und erkläre, er habe mit seinem Verbrechen nur getan,

¹¹ Arendts Einschätzung der Person Eichmanns wurde vielfach entgegengehalten, sie habe sich von ihm, der nur seinen Kopf retten wollte, bluffen lassen. (vgl. etwa *Kempner, Robert W.*: Der missverstandene Adolf Eichmann. In: Die Kontroverse. S. 82-84). In der Tat ist ein solcher Bluff nicht auszuschließen.

¹² Dazu schreibt sie in einem Brief: „Es ist in der Tat meine Meinung, daß das Böse niemals ‚radikal‘ ist, daß es nur extrem ist und daß es weder Tiefe noch irgendeine dämonische Dimension besitzt. Es kann die ganze Welt überwuchern und verwüsten, eben weil es sich wie ein Pilz auf der Oberfläche ausbreitet.“ (Vgl. dazu und zu den Einwänden: *Young-Bruehl, Elisabeth.*: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Frankfurt/M. 1986. S. 507f.)

was die Statistik von ihm verlange. Am Ende ihres Buches formuliert sie schließlich ein fiktives Schlusswort an EICHMANN. Es fordert seinen Tod, weil er eine Politik „aktiv unterstützt“ habe, die sich anheischig machte, darüber zu entscheiden, wer die Erde bewohnen darf und wer nicht. Wenn EICHMANN sich in diesem Zusammenhang auf Gehorsam berufe, hält sie ihm vor, „daß im politischen Bereich der Erwachsenen das Wort Gehorsam nur ein anderes Wort ist für Zustimmung und Unterstützung“ (E. i. J. S., 329).

ARENDT erklärt hier EICHMANN'S Gehorsam zu einem freien und damit bestrafbaren politischen Akt, obschon sie am totalen Vernichtungswillen seiner Taten keinen Zweifel hegt. Damit gewinnt sie wieder Anschluss an die idealistische Tradition von AUGUSTIN bis SCHELLING. Wenn dem Bösen keine Radikalität eignet, muss es in den Raum menschlicher Handlungen integriert und von ihnen beantwortet werden, soll es sich nicht überhaupt im allgemeinen Nebel einer funktionalisierten Welt verflüchtigen. In letzter Instanz müssen dem Menschen alle seine Taten zugerechnet werden, und diese Imputabilität erwächst aus der Freiheit des Handelnden, von der man sich gerade dann nicht suspendieren lassen kann, wenn die Taten eben diese Freiheit aufs Extremste bedrohen.

ARENDT'S Plädoyer für die Verurteilung EICHMANN'S und damit für die unaufhebbare Freiheit des Willens hat offenbar pragmatische Motive und wirkt theoretisch nicht recht eingelöst. Sie selbst führt aus, daß EICHMANN die von einem Menschen für den Regelfall zu fordernde Urteilsfähigkeit besessen habe. Er habe im Sinne von allgemein in seiner Umgebung anerkannten Regeln gehandelt und hier auch an ihn ergangene Befehle auf ihre Übereinstimmung mit diesen Regeln überprüft. Soll jemand zu recht für ein auf solchem Urteilsvermögen beruhendes Handeln bestraft werden, muss dessen Defizienz aufgewiesen und zugleich gezeigt werden, dass dieses Urteil seinem freien Willen entspringt. Es ist hierzu eine Theorie über den menschlichen Geist notwendig, die zeigt, „daß Menschen auch dann noch Recht von Unrecht zu unterscheiden fähig sind, wenn sie wirklich auf nichts anderes mehr zurückgreifen können als auf das ‚eigene Urteil, das zudem unter solchen Umständen in schreiendem Gegensatz zu dem steht, was sie für die einhellige Meinung ihrer gesamten Umgebung halten müssen“ (E. i. J. S. 22f.). Eine derartige Theorie zu entwerfen nahm ARENDT sich nach dem EICHMANN-Prozess vor. Da auch sie selbst, etwa in ihrer Prozessberichterstattung oder in ihren Stellungnahmen zu Weltereignissen, stets politische Urteile fällte, ging es bei diesem Problem zugleich um die philosophische Frage nach der Möglichkeit politischer Urteile überhaupt.¹³

Die theoretischen Grundlagen des politischen Handelns: das Böse als Mangel an Urteilskraft

Nach ihren vielfältigen Überlegungen zur *vita activa* wendet sich ARENDT im Anschluss an den EICHMANN-Prozeß der *vita contemplativa*, d. i. den geistigen Tätigkeiten zu und verfasst ihr letztes großes Werk: „*The Life of the Mind*.“¹⁴ Dabei teilt sie die geistigen Tätigkeiten in das voneinander unabhängige Denken, Wollen und Urteilen ein, kann aber wegen ihres plötzlichen Todes im Jahre 1975 den Teil über das Urteilen nicht mehr verfassen. Gleichwohl lässt sich aus den beiden vorhergehenden Teilen zum Denken und Wollen einiges darüber erschließen, wie ARENDT das Werk abzuschließen beabsichtigte. Zudem existieren noch ihre

¹³ Dass auch ihre eigenen politischen Urteile einer Begründung bedürfen, wurde Arendt besonders durch die Kontroverse mit Gershom Scholem über die Rolle der Judenräte bewusst. Er schrieb an sie nach der Lektüre ihres Eichmann-Buches: „Es gab sehr viele Mitmenschen wie wir alle, die unter unwiederholbaren und unrekonstruierbaren Bedingungen Entschlüsse fassen mussten. Ich weiß nicht, ob sie richtig oder falsch waren., Ich maße mir kein Urteil an. Ich war nicht da.“ (S., G.: Brief an Hannah Arendt. In: Die Kontroverse. S. 209) Arendt beklagt hingegen die allwärts verbreitete Urteilsverweigerung (vgl. Das Urteilen. S. 144f.).

¹⁴ Ich zitiere nach der deutschen Ausgabe: A., H.: Das Leben des Geistes. Band I: Das Denken. Bd. II: Das Wollen. München 1979.

Aufzeichnungen zu einer Vorlesung über KANTS politische Philosophie von 1970, die sie wohl ihrem letzten Buchteil zugrunde legen wollte.¹⁵

Im ersten Band ihres letzten Werkes, „Das Denken“, thematisiert ARENDT die Voraussetzung von Urteilskraft überhaupt: die Fähigkeit des einzelnen zur Distanzierung vom stets zeithaften Ereignisstrom. So wie das Denken keinen bestimmten Ort hat und sich eigentlich nirgendwo abspielt, ist es auch des Zeitkontinuums enthoben. Es findet in einer eigentümlichen Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft statt, die im täglichen Lebensvollzug durch die Gegenwart und die sie vermittelnden Sinneseindrücke besetzt ist. Die Ort- und Zeitlosigkeit des Denkens gründet in seiner reflexiven Struktur:

Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft öffnet sich nur in der Reflexion, deren Gegenstand das nicht Gegenwärtige ist — das bereits Verschwundene oder das noch nicht Erschienene. [...1 In dieser Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft finden wir unseren Platz, wenn wir denken, das heißt, wenn wir der Vergangenheit und Zukunft so weit entrückt sind, daß wir dazu gut sind, ihren Sinn zu finden, die Stellung des „Schiedsrichters“ einzunehmen, des Richters und Beurteilers der vielfältigen, nie endenden Geschäfte der menschlichen Existenz in der Welt. (Das Denken. S. 201, 205)

Denken als Reflexion durchbricht die fieberhaft-ekstatische Existenzform in der Welt der Erscheinungen und macht Vergangenheit und Zukunft als diese selbst bewusst. Im Aufscheinen ihres Wesens als eines Nicht-mehr und eines Noch-nicht können wir von einem distanzierten Beobachtungsposten aus die menschlichen Geschäfte betrachten und über sie ein Urteil abgeben. Ihm ist aber, das betont ARENDT gegen die philosophische Tradition von PLATO bis HEGEL, seine Vorläufigkeit und Revidierbarkeit wesenhaft, da es niemals das Rätsel dieser Welt als ganzer lösen kann.

Wie nun aber ohne den Rekurs auf eine absolute Wahrheit ein tragfähiges politisches Urteil zustande kommen kann, hat ARENDT mit der Distanzierungsfähigkeit des Denkens noch nicht erklärt. Dazu zieht sie KANTS „Kritik der Urteilskraft“ (1. Teil) heran. Wie KANT das ästhetische Urteil bestimmt, als einen subjektiven, aber doch nicht völlig beliebigen Satz, der einer natürlichen, durch kein Selbstinteresse eingeschränkten Einbildungskraft bedarf, definiert ARENDT das politische Urteil. Politische Urteile sind Einzelurteile, zu denen kein vorgegebenes Allgemeines existiert. Sie gehören also — in KANTischer Terminologie — nicht zur bestimmenden, sondern zur reflektierenden Urteilskraft und beruhen auf dem Geschmacksinn, der mit Hilfe der Einbildungskraft das Individuum aus der Unmittelbarkeit persönlicher Empfindung befreit. Daher sind sie nicht objektiv, aber intersubjektiv, denn sie können öffentlich mitgeteilt werden und sind sogar auf die kommunikative Zustimmung anderer Urteilsfähiger angewiesen. KANT zieht in diesem Zusammenhang den Gemein Sinn (sensus communis) heran, auf den sich Geschmacksurteile berufen können müssen.

ARENDT geht so weit, das monologische Prinzip der Widerspruchsfreiheit, das für KANT auch in der Ethik bei der Prüfung, ob meine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung taugen, uneingeschränkt gilt, für das politische Urteil durch das Prinzip der erweiterten Denkungsart, d. i. der möglichen Übereinstimmung mit anderen, zu ersetzen. Sie nimmt mit dieser KANT-Interpretation die in „Vita activa“ entfaltete Bedingung der Pluralität auf: Politische Meinungen können dadurch Geltung prä tendieren, „daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt“ (KANT, zitiert nach „Das Urteilen“. S. 60).

¹⁵ Arendts 1970 gehaltene Vorlesungen über Kants politische Philosophie liegen inzwischen auch in deutscher Sprache vor, versehen mit einem informativen Essay von Ronald Beiner: A., H.: Das Urteilen. München 1985. Beiner meint, in Arendts letzter Schaffensphase eine Hinwendung zur reinen contemplatio — ohne die für das frühere Werk typische Rückbindung des Urteils an das Handeln — feststellen zu können (a.a.O. S. 182). Dem widerspricht: Barley, Delbert: Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk. Freiburg/München. S. 165.

Durch kein (Selbst-)Interesse getrübe Einbildungskraft und eine auf die menschliche Pluralität wenigstens virtuell Bezug nehmende „erweiterte Denkungsart“ setzen nach ARENDT die eigenständige politische Urteilskraft frei, die eines vorgegebenen Allgemeinen als Urteilschema oder fester Subsumtionsgröße nicht bedarf. Vielmehr gelangt eine solche Urteilskraft aus sich heraus zu einer fallibilistischen Meinung, die selbst nur eine (vertretbare) Position in der pluralen Kommunikation der politisch Urteilsfähigen vorstellt.¹⁶ ARENDT weist darauf hin, dass im Leben jedes einzelnen die gewählten Beispiele aus der Vergangenheit (Vorbilder) und Gegenwart (Umgang mit Menschen) die Kraft seines Urteils bezeugen. Denn wir wählen unsere Beispiele durch unsere Urteile und lassen uns dann von ihnen führen und leiten.¹⁷

In ihrer Theorie des politischen Urteils gibt ARENDT also kein materiales Wahrheitskriterium an, sondern verkoppelt mit dem Urteil die Aktivierung von distanzierender Reflexion, Einbildungskraft und erweiterter Denkungsart. Auf diese Weise gesteht sie dem Urteil eine stets revidierbare Allgemeingültigkeit zu.

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück: Was bedeutet ARENDTS Theorie des Denkens und Urteilens für die Zurechenbarkeit von (bösen) Handlungen, die offenbar des rechten Urteilsvermögens als Grundlage ermangeln? Ist das Böse, dessen Banalität durch politischen Urteilsausfall augenscheinlich wird, überhaupt imputabel? Oder noch anders gewendet: Wurzelt das extrem Böse letztlich in der menschlichen Freiheit, oder ist es nur das Signum einer vom technokratischen Zeitgeist evozierten Urteilsunfähigkeit resp. Dummheit?

In ihren Ausführungen über „Das Wollen“ wendet sich ARENDT von Beginn an energisch gegen den KANTischen Freiheitsbegriff, soweit er Freiheit mit Sittlichkeit identifiziert. ARENDT weist auch die klassische Definition der Willensfreiheit als *liberum arbitrium* zurück, wonach der Wille die Mittel zu von der Vernunft vorgegebenen Zwecken wählen kann. Als Begierde möchte sie den Willen aber ebenso wenig bestimmen. Für sie entspringt der Wille „aus einer natürlichen Neigung zur Freiheit, [...] aus der natürlichen Abneigung des freien Menschen, jemandem untertan zu sein“ („Das Wollen“, S. 67). Er ist dem Bewegungstrieb beim Kinde vergleichbar und bedeutet die natürliche menschliche Kraft, jedem Sollen ein „Ich will“ entgegenzusetzen, welches das Sollen annimmt oder negiert. Somit besteht die Freiheit des Willens darin, „daß er alles, was er vor sich hat, in Freiheit bejahen oder ablehnen oder hasen kann“ (ebd. S. 130). Selbst Gefühle sind somit im freien Wollen verankert. Vermittels des Willens kann der Geist alles transzendieren, und darin „geistig einen Standpunkt einzunehmen“ (ebd.) unterscheidet den Menschen von der übrigen Schöpfung.

ARENDTS Auffassung von der natürlichen Freiheit ergibt sich zwangsläufig aus ihrer Bestimmung der *Natalität* als fundamentalster *conditio humana*. Wie durch die Geburt immer wieder neue Menschen auf der Welt erscheinen, ist die Freiheit die natürliche Neigung zum Unvorhersehbaren. Wir sind „zur Freiheit verurteilt, [...] ob wir nun die Freiheit lieben oder verabscheuen, ob sie uns ‚paßt‘ oder wir uns lieber ihrer furchtbaren Verantwortung entziehen, indem wir uns einer Form des Fatalismus zuwenden“ (ebd. S. 207).¹⁸

¹⁶ Dass die öffentliche Kommunikation die dem Urteil immanente Vernunft (oder Unvernunft) zu entbinden fähig ist, selbst also unter der regulativen Idee praktischer Vernunft steht, muss sie dabei voraussetzen, wenn sie nicht in den Fallstricken eines postmodernen Relativismus straucheln will. Insofern liefert Arendts Theorie des politischen Urteils wesentliche Bausteine für die Habermassche Diskurstheorie, obschon sie schwächere argumentative Geltungsansprüche als diese impliziert. Nach Brunkhorst liegt hierin eine Reverenz an Heideggers Auffassung der Wahrheit als *aletheia*, insoweit viele verschiedene Meinungen die (politische) Sache selbst in ihrer Unverborgenheit zeigen (vgl. *Brunkhorst, Hauke*: Hannah Arendt. München 1999, S. 131 f.)

¹⁷ Vgl. *Das Urteilen*, S. 110f.

¹⁸ Nicht nur begrifflich, auch in der Sache sind die Parallelen zu Sartres Freiheitsauffassung sinnfällig. (Vgl. etwa: *S., J. P.*: Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: *Drei Essays*. Zürich: Ullstein 1979, S. 7-35.)

Jetzt wird klar, aus welchen philosophischen Gründen ARENDT für eine Verurteilung EICHMANNS votierte: Das in ihm korporierte Böse geht zwar zweifellos auf einen Mangel an Einbildungskraft, ja auf „schiere Gedankenlosigkeit“ zurück, aber diese Gedankenlosigkeit wurzelt als systematische Negation der menschlichen Spontaneität in einem freien Akt. So bekommt das politische Böse von ARENDT schließlich eine Tiefe zugesprochen, die zwar nicht in ihm selbst, aber in der Freiheit liegt, aus der es erwächst und die mit dem Menschsein gegeben ist. AUGUSTIN5 Konzeption des Bösen als Sünde wird hier auf dem Hintergrund der Geschichtserfahrungen des 20. Jahrhunderts von Neuem aktuell.

Zwar ist für ARENDT unzweifelhaft, dass die anonymen technokratischen Strukturen in den gegenwärtigen Gesellschaften die Indifferenz im Urteil vieler begünstigen, von denen EICHMANN nur ein typischer Vertreter war. Aber für sie gilt ebenso, dass diese vielen mit ihrem Urteilsverzicht einen Verrat am Menschsein begehen, der ihnen als Menschen zuzurechnen ist. ARENDT leugnet auch nicht, dass Böses aus Dummheit entstehen kann, die – mit KANT zu sprechen – als Mangel an Urteilskraft ein Gebrechen darstellt, dem nicht abzuhelfen ist. Aber EICHMANN war nicht dumm. Er verweigerte bloß den Einsatz seiner Einbildungskraft sowie einer auf die menschliche Pluralität bezogenen erweiterten Denkungsart und wurde dadurch zu einem der größten Massenmörder der Geschichte. Daher insistiert ARENDT schließlich darauf, dass das extreme politische Böse in seiner Intention auf die Zerstörung der Freiheit als Grundbestimmung des Menschen eben aus dieser Freiheit fließt, die es desavouieren will. Nur ein dialektischer Freiheitsbegriff kann das Böse in seiner Banalität ernst nehmen und es politisch wie pädagogisch bekämpfbar machen.

Aus ARENDTs Überlegungen zum freien Willen resultiert die moralische Pflicht des Einzelnen, seine Einbildungskraft zu aktivieren und auf ihrer Basis politische Urteile kritisch denkend zu fällen – und zwar im Gefüge pluralistischer Kommunikationsprozesse. Ob eine solche Pflicht allerdings heute genügend Gegenkräfte mobilisieren kann, um das strukturelle Böse, das ARENDT auch schon in den technologischen „Risiko“gesellschaften unserer Gegenwart wahrnahm, zu bannen, bleibt eine offene Frage.