

# **Ethik der Kommunikation bei Karl Jaspers und Ethik des politischen Handelns bei Hannah Arendt**

Von Maja Wicki-Vogt

Für Karl Jaspers und für Hannah Arendt steht die Idee der Freiheit am Anfang und im Mittelpunkt einer sich im Lauf des Gesamtwerks entwickelnden Ethik. Bei beiden geschieht jedoch die Auseinandersetzung um die ethische Kernfrage, was wir tun sollen, um gut zu leben, nicht ohne die Einwirkung der Zeitgeschehnisse und damit nicht ohne Widersprüche. Nach Jaspers Worten kann es anders nicht sein, *"liegt es doch in der Philosophie, dass, je wahrer sie wird, desto weniger sie in der Zeit sich runden und vollenden kann"* (1).

Eine ständig sich vertiefende Freundschaftsbeziehung verband die beiden, seit Hannah Arendt als Zwanzigjährige nach Heidelberg kam, um bei Jaspers ihr Philosophiestudium abzuschliessen. Der aus der Diskussion der politischen Ereignisse und der philosophischen Arbeit erwachsende Brief- und Gesprächsaustausch (2), der, mit Ausnahme der Kriegsjahre, bis zu Jaspers Tod im Jahre 1969 dauerte, macht sowohl die zunehmende Nähe, die gemeinsame Denkungsart wie auch die Differenzen deutlich, nicht anders als die die Vielzahl der von beiden publizierten Werke. Während Jaspers, der von 1948 an in Basel lebte und lehrte, eher weltabgeschieden und wegen einer lebenslänglichen Krankheit schonungsbedürftig, die Verbindung von Freiheit, Vernunft und Kommunikation zum Thema seiner philosophischen Reflexion machte und diesem Thema entlang das Zeitgeschehen kommentierte, insbesondere die Frage der Schuld, die Deutschlandfrage, die Frage der atomaren Aufrüstung und des bedrohten Friedens, wurde Hannah Arendt immer mehr zu einer leidenschaftlichen Weltbürgerin und zu einer unbestechlichen, wenngleich widersprüchlichen Analytikerin der politischen Geschehnisse im Umfeld des Zweiten Weltkriegs, insbesondere in Deutschland, in Israel und in den USA.

## **"Es ist der Gang unseres menschlichen Selbstseins"**

*"Auf die Frage, was wir tun sollen, erwarten wir durchwegs Antwort durch Angabe von Zweck und Mitteln. Entweder wollen wir wissen, was wir machen sollen, oder wir wollen uns passiv fügen"* (...) schreibt Jaspers im Aufsatz "Freiheit und Autorität" von 1951 (3). Und er fährt fort: *"Das Entscheidende aber ist ein Drittes (...). Das ist die Verantwortung des Menschen im inneren Handeln, die Selbsterhellung mit der Folge nicht einer immer vordergründigen psychologischen Einsicht, sondern der Selbstverwandlung. Es ist eine Aktivität ohne gesetzten Zweck, eine Verantwortung ohne bestimmbar Sache. Es ist der*

*Gang unseres menschlichen Selbstseins, der nicht als ein anderes in Distanz zu beobachten ist, sondern sich vollzieht im Identischsein mit meiner eigenen, unobjektivierbaren Wirklichkeit".*

Jaspers umschreibt hier, was er seit Beginn seines Philosophierens unter "Existenz" versteht, Existenz im Sinn des Kierkegaard'schen Begriffs, *"der mir seit 1916 massgebend wurde, um das zu fassen, worum ich mich bis dahin in Unruhe bemüht hatte"*, bestätigt er in seiner "Philosophischen Autobiographie" von 1953 (4), was sich dann im Lauf seines Werks tatsächlich herausstellt. Er fügt unmittelbar an das obige Zitat an, dass für ihn von *"gleicher Energie der Begriff und die Forderung der Vernunft war, die durch Kant immer klarer wurde"*. Hinsichtlich seiner Ethik ist Jaspers zweifelsohne Kantianer.

"Existenz" unterscheidet sich klar von "Dasein".

"Dasein" heisst für Jaspers empirisches In-der-Welt-sein, heisst den vitalen Notwendigkeiten ausgesetzt sein, diese erfassen und bestehen. Dasein ist für ihn *"das Umgreifende, das wir sind, so wie Bewusstsein oder Geist"*, wie er in "Vernunft und Existenz" von 1935 (5) ausführlich erläutert.

Der Begriff des "Umgreifenden" bietet sich zu Interpretationsexkursen an, die hier jedoch nur soweit berechtigt sind, als "Dasein" in der Jasper'schen Deutung geklärt werden soll, damit, in Abhebung von "Dasein", die ethische Dimension von "Existenz" deutlich wird. *"Das Umgreifende, das wir sind"* wurde von Jaspers selbst in der eben erwähnten Vorlesung erläutert, als das, *"was wir nicht erfassen wie ein Etwas in der Welt, das uns vorkommt. Es ist vielmehr das, worin alles Andere uns vorkommt. Wir erkennen es überhaupt nicht angemessen als einen Gegenstand, sondern wir werden seiner inne als Grenze"*. Nach einer späteren Formulierung *"bleibt das für uns Erste, wie wir uns im Umgreifenden finden, das philosophisch Unüberschreitbare"* (6). An anderer Stelle schreibt er: *"Wir sind die Stätte, für die alles, was für uns ist und werden kann, seine Erscheinungsform annimmt. Wir nennen diese Orientierung die Vergegenwärtigung des Umgreifenden"* (7). Jeanne Hersch, Jaspers-Schülerin wie Hannah Arendt, spricht von den Weisen des Umgreifenden als von "Perspektiven" oder "Horizonten" des Subjekts (8). Jean Marie Paul braucht diesbezüglich die Bezeichnung "Periechontologie" und versteht darunter die *"ungegenständliche Klärung des Ganzen, wo wir zu uns kommen, indem alles Seiende uns entgegenkommt"* (9). Das Umgreifende kann somit nicht als etwas bezeichnet werden, das in einem konkreten Erkenntnisvorgang erfasst werden kann, sondern das als das ontologisch Allgemeine des einzelnen Subjekts diesem als "Grundwissen" und damit als *"reflexives Orientierungswissen"* gegeben ist, wie Helmut Fahrenbach ausführt (10). *"Ich bin erstens als Dasein"*, sagt Jaspers in "Vernunft und Existenz", und er führt aus, dass *"alles, was für mich wirklich ist, auch in irgendeinem Sinn daseinswirklich als mein Sein werden muss: so etwa als die ständig fühlbare Gegenwart meines Leibes in den Weisen, wie dieser Leib getroffen, alteriert, wahrnehmend wird"* (11). Während Dasein als erfahrbare Wirklichkeit Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung,

mithin objektiviert werden kann, entzieht sich Existenz dem wissenschaftlichen Zugriff. Existenz kann nie als Gegenstand "untersucht" werden. *"Existenz ist gleichsam die Achse, um die alles kreist, was in der Welt wahrhaft Sinn für uns gewinnt"*, sagt Jaspers (12). Und an anderer Stelle: *"Ohne Existenz wird alles wie leer, wie ausgehöhlt, wie bodenlos, wird alles unecht, weil endloses Maskensein und blosses Möglichsein oder blosses Dasein"* (13).

Existenz ist die in der empirischen Wirklichkeit sich durch Entscheidung aktualisierende Freiheit, nicht im Unbestimmten, sondern immer zur anderen Existenz hin und auf Transzendenz hin ausgerichtet - eben *"der Gang unseres menschlichen Selbstseins"*. *"Existenz bezeichnet den Ursprung, die tiefste Quelle dieser Freiheit, die einen bestimmten Entschluss möglich macht"*, verdeutlicht Jeanne Hersch (14).

### **"Freiheit verwirklicht sich nur in Gemeinschaft"**

*"Freiheit verwirklicht sich nur in Gemeinschaft"* (15), hält Karl Jaspers fest, immer wieder, und *"der Nachweis der Freiheit erfolgt nicht durch ein Wissen, sondern durch die Tat, aber nicht durch eine einmalige Tat, sondern durch das Tun aller Tage, durch die Existenz des einzelnen Menschen, der dadurch erst mit dem anderen in eine echte, freie Gemeinschaft gelangt"* (16). Denn Freiheit gehört primär zur *"conditio humana"*, zum Dasein, ist darin jedoch nicht nachweisbar ausser im Prozess des menschlichen Selbstwerdens, das heisst durch Existenz. Und damit weist Freiheit über das blosse Dasein und die damit gegebene Endlichkeit hinaus. *"Wir sind nicht frei durch uns selbst, sondern im Grunde der Freiheit durch das, worin wir uns geschenkt werden"*, hält Jaspers fest und fährt fort: *"Die Transzendenz spricht nirgends direkt, sie ist nicht da, ist nicht greifbar. Gott spricht durch unsere eigene Freiheit. (...) Freiheit und Transzendenz machen die Endlichkeit des Menschen im Vergleich zu anderen endlichen Dingen in der Welt zu einer einzigartigen. (...) Während der Mensch sich seiner Endlichkeit bewusst wird, gewinnt er im Endlichen Teil an der Unendlichkeit"* (17).

Was wie religiöses Sprechen anmutet, ist jedoch ethisches Programm. Es geht Jaspers um das Tun des Guten und um die Abkehr vom Tun des Bösen. *"Die Zukunft kommt (...) durch das, was jetzt aus Freiheit getan und gelebt wird. Die Bedeutung der zahllosen kleinen Handlungen, jedes freien Entschlusses und jeder Verwirklichung der einzelnen Menschen ist unabsehbar"*, fährt er im gleichen Text weiter. *"Ich frage nach dem Ursprung in menschlicher Freiheit. Ich appelliere an unser Wollen"* (18). Im Wollen konkretisiert sich der Entschluss, so oder anders zu handeln. *"Verantwortung"* und *"Schuld"* sind leere Begriffe, wenn sie nicht auf das Wollen in Freiheit rekurrieren. 1946, in seiner ersten Nachkriegsvorlesung in Heidelberg, untersuchte Jaspers eingehend die Frage der Schuld (19). Er hielt dabei gleich zu Beginn, in der *"Schematik der Unterscheidungen"*, fest, dass alle Handlungen, die der einzelne Mensch vollzieht, ob sie befohlen seien oder nicht, der

moralischen Beurteilung unterstellt seien. Verbrechen blieben Verbrechen, auch wenn sie auf Befehl geschähen. *"Die Instanz ist das eigene Gewissen und die Kommunikation mit dem Freund und dem Nächsten, dem liebenden, an meiner Seele interessierten Mitmenschen"*. Und etwas weiter: *"Von innen hört der Schuldige die Vorwürfe in Bezug auf sein moralisches Versagen und seine metaphysische Brüchigkeit, und sofern hier der Ursprung politischen und verbrecherischen Handelns oder Nichthandelns liegt, auch in Bezug auf diese"* (20).

### **"Ich soll mich fragen, welche Welt ich durch mein Handeln schaffen würde"**

Die Instanz für *"moralisches Versagen und metaphysische Brüchigkeit"* sei das eigene Gewissen, sagt Jaspers. Wie aber weiss das Gewissen um den Masstab des Guten und des Bösen?

Jaspers ist, als Existenzphilosoph, Kantianer. Sein ethisches Gebot ist, dass der einzelne Mensch nicht im trivialen Dasein verharre, sondern, dank der ihn auszeichnenden Freiheit, sich selbst werde, das heisst Existenz werde im *"liebenden Kampf"*, in nicht-abbrechender Kommunikation mit dem anderen. Dieses Gebot ist, da es sich an jeden Menschen richtet, allgemeinverbindlich, ein kategorischer Imperativ, dessen Befolgung Gemeinschaft konstituiert. Jaspers ist sich im klaren, dass Kants kategorischer Imperativ *"Handle so, dass der letzte Grundsatz deines Handelns jederzeit Prinzip einer allgemeinen Gesetzwerdung werden kann"* lediglich die Form des Gesetzes ausspricht. *"Wie finde ich den jeweiligen bestimmten sittlich rechten Inhalt meines Handelns?"* fragt er selbst (21).

Jaspers Erklärung ist präzise, im Sinn Kants. *"Ich soll mich fragen"*, führt er aus, *"ob ich die Handlung, die ich vorhabe, wollen kann, wenn sie nicht einmal, sondern immer so geschehen würde, wie als ob sie durch ein Naturgesetz so geschehe, das ich durch mein Handeln erst hervorbringe. Das heisst: ich soll mich fragen, welche Welt ich wohl durch mein Handeln schaffen würde, wenn es in meinem Vermögen stände"* (22). Er insistiert, dass ich das, was die Welt eigentlich sei, nicht durch ein Beurteilen der anderen Menschen und des nie gekannten Ganzen der Welt erfahre, sondern allein durch mein Tun, durch *"mein Sein im Tun"*. Dieses Tun aber sei kein naturgesetzliches, sondern ein gewolltes.

Jaspers beruft sich ohne Einschränkung auf die Autonomie des vernunftbegabten Menschen, auf *"die Vernunft"*. Sie ist untrennbar mit der Existenz verbunden. Sie ist *"die zusammenfassende, erinnernde und vorantreibende Macht, deren Grenze jeweils das ist, woraus ihr Gehalt kommt (nämlich die Existenz), und die jede dieser Grenzen überschreitet, weil sie ein ständiges Ungenügen ausdrückt"* (23). Die Vernunft treibe zur Kommunikation an, zu Gesetz und Ordnung, sagt Jaspers weiter, oder sie sei diese selbst. Entscheidet sich nun der Mensch in seinem Tun gegen das Gesetz der Existenz, so fehlt er. *"Das Böse liegt allein im Willen"* hält Jaspers fest, doch schränkt er ein: *"Böse ist der Wille erst*

dann, wenn er alle Pflichterfüllung, das heisst das Handeln nach dem Gesetz, abhängig macht von der Erfüllung der natürlichen Triebfedern und ihres Glückbegehrens. Er vollzieht die Verkehrung (Perversion) des Bedingungsverhältnisses" (24). Diese "Verkehrung" oder "Revolution der Denkungsart" sei jedoch ein Rätsel, führt Jaspers in seiner letzten Vorlesung im Sommersemester 1961 aus, und als Rätsel nicht weniger gross als die umgekehrte Tatsache, dass wir unseren Glückwillen unter das moralische Gesetz zu stellen vermögen. Der Mensch könne im Sinn Kants kein Teufel sein. Er habe nicht die boshafte Vernunft, die als boshafte das Böse als Böses wolle. Er lebe nur im Widerstreit (25).

Indem Jaspers sich zum Bösen bei Kant äussert, entwickelt er seine eigene Ethik. "Ich frage nach dem Ursprung in menschlicher Freiheit. Ich appelliere an unser Wollen" hält er fest und folgert: "Gelingt uns die Vergewisserung des Menschseins im umgreifenden Rahmen seiner Möglichkeiten, so können wir nie endgültig am Menschen verzweifeln. Im Symbol: der Mensch ist von Gott geschaffen nach seinem Bilde - das kann in aller Verlorenheit nicht ganz verschwinden" (26). Allerdings hält er fest, dass es ein "eigentliches Böses" wohl gebe: die Unwahrheit, "die Unwahrheit von der Verschleierung bis zur blinden Lässigkeit, von der Lüge bis zur inneren Verlogenheit, von der Gedankenlosigkeit bis zum doktrinären Wahrheitsfanatismus, von der Unwahrhaftigkeit des einzelnen bis zur Unwahrhaftigkeit des öffentlichen Zustandes" (27).

### **"Den Unheilsvisionen widersteht der Glaube an den Menschen"**

Auch im Tun des Bösen, das erst durch die Zustimmung des Menschen, entgegen seinem besseren Wissen, zum Bösen wird, auch im Scheitern rekuriert Jaspers auf die Freiheit, durch die immer auch der Weg zur Umkehr offen ist. Das Vertrauen zum Menschen ist für ihn der eigentliche Beweis der Freiheit und die Grundbedingung der Erfüllung der Existenz in der Kommunikation. "Freiheit ist in dem Masse, als Kommunikation tief und aufrichtig ist", hält er fest und, ein wenig weiter: "Wer nicht an den Menschen glaubt - sei es als eigenen Ursprung, sei es als Geschöpf der Gottheit -, der muss, was er auch tut, daran mitwirken, den Menschen zu vernichten" (28). Umgekehrt aber: "Den Unheilsvisionen widersteht der Glaube an den Menschen, dem, bei allen Verirrungen, im Innersten bleibt, was nach dem biblischen Wort geschaffen ist als Ebenbild der Gottheit" (29).

Jaspers selbst ist unbeirrbar in seinem "Glauben an den Menschen". Merkwürdig mutet an, dass er "den Menschen" als ideale, als "aristokratische" Verwirklichung menschlichen Daseins versteht, die sich vom gewöhnlichen "Massenmenschen" ganz und gar abhebe. Nur in dieser Vervollkommnung sei "der Mensch" zu echter Kommunikation fähig, die er als "Solidarität der Besten" bezeichnet (30). Merkwürdig auch, dass er dieses elitäre, auf "Führertum" hin angelegte Menschenbild, wie er es 1931 in seiner Schrift "Die geistige Situation der Zeit" festhält, in allen späteren Auflagen so stehen lässt.

Als die "Besten" versteht Jaspers die wirklich "Selbstseienden", diejenigen, die aus Dasein zu Existenz gelangen. Ihnen komme "Adel" zu, schreibt er. *"Unsichtbare Wirklichkeit des Wesentlichen ist diese Zusammengehörigkeit der Selbstseienden (...). Wahrer Adel ist nicht in einem isolierten Wesen. Er ist in der Verbundenheit der eigenständigen Menschen. (...). Adel der selbstseienden Geister ist zerstreut in der Welt. (...). Die Einheit dieser Zerstreutheit ist wie eine unsichtbare Kirche eines corpus mysticum in der anonymen Kette der Freunde (...). Massen kommen erst in Bewegung durch Führer, die ihnen sagen, was sie wollen. (...). Der Gleichheitsgedanke ist, wo er sich von der nur metaphysisch zu denkenden ursprünglichen Möglichkeit entfernt und nur das faktische Dasein der Menschen trifft, unwahrhaftig"* (31).

### **"Das Bewusstsein der Freiheit in der Masse der Bevölkerung"**

Nach der grauenvollen Erfahrung des Nationalsozialismus mit seinem Herrenmenschentum und der millionenfachen systematischen Verfolgung, Quälerei und Ermordung von "nicht-arischen Untermenschen" ist Jaspers sich der Gefahren eines elitären Weltbildes bewusst und er tritt - zum erstenmal in aller Deutlichkeit 1955 - in "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" (32) für eine gelebte Demokratie ein, die allein politische Freiheit zu garantieren imstande sei. *"Ein freier politischer Zustand kann sich nur halten, wenn das Bewusstsein der Freiheit in der Masse der Bevölkerung in ständiger Empfindlichkeit gegen alle Realitäten, die diese Freiheiten angehen, um deren Erhaltung besorgt ist. Man weiss, was es gekostet hat, diese Freiheit zu erwerben, sowohl in dem geschichtlichen Prozess wie in der Selbsterziehung des ganzen Volkes"* (33). In der "Kleinen Schule des philosophischen Denkens" von 1961 schreibt er gar: *"Nur die politische Freiheit kann uns zum ganzen Menschen werden lassen"* (34).

Nach wie vor aber, auch nach der Zäsur des Krieges, bleibt für Jaspers das Postulat der Gleichheit im Sinn der sozialistischen Forderung nach gerechten Eigentums- und Einkommensverhältnissen zweitrangig, auch wenn er nun den Sozialismus als eine der "Grundtendenzen" der Geschichte anerkennt. *"Sozialismus ist die universale Tendenz der gegenwärtigen Menschheit zu einer Organisation der Arbeit und des Anteils an dem Erarbeiteten zur Ermöglichung der Freiheit aller Menschen. Insofern"*, folgert er, *"ist heute fast jeder Sozialist. Sozialistische Forderungen finden sich bei allen Parteien. Sozialismus ist der Grundzug unseres Zeitalters"* (35). Jaspers warnt jedoch, dass, wenn die Freiheit aufhöre, das heisst, wenn die Demokratie verraten werde, auch Gerechtigkeit unmöglich sei.

Seine fast lebenslängliche harsche Ablehnung des marxistischen Sozialismus korrigiert er in einem späten Interview, in dem er sich auf Rosa Luxemburg abstützt, die in ihren Schriften und in ihrem Kampf mit Lenin die Verbindung von Kommunismus und demokratischer Freiheit vollzogen und vorgelebt habe, was mithin möglich und zu verwirklichen

sei (36), wie Jaspers ausdrücklich festhält. Dies ist eine erstaunliche Akzentverschiebung in seiner politischen Ethik, wenngleich nur noch als Anregung zum selbständigen Weiterdenken - eine späte Ausweitung der "Ethik der Intimität", wie Dolf Sternberger Jaspers sich genügende duale Ethik der Kommunikation nannte (37), zu einer Ethik der geschichtlichen Bewährung.

### **Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit als Voraussetzung für Freiheit**

Wirkt Jaspers Ethik der Kommunikation, aus dem Gesamtwerk distilliert, manchmal papieren-studierstubenhaft, so ist das, was sich in Hannah Arendts Werk als Ethik herauslesen lässt, zwar von Praxisnähe und persönlichem Mut geprägt, aber auch von blitzender Widersprüchlichkeit.

Der Karl Jaspers entlehene Satz "*Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen; es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein*" setzte Hannah Arendt nicht nur als Motto ihrer grossen Untersuchung über "Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft" voran (38), sondern ihrem ganzen Leben und Werk. Elisabeth Young-Bruehl, die bei Hannah Arendt an der New School in New York doktoriert hatte, hat beides - Leben und Werk - auf hervorragende Weise durchleuchtet und nachgezeichnet (39). Sie hält fest, dass Hannah Arendts ganzes Bemühen darin bestand, sich ihre Haltung des "*amor mundi*" zu erhalten, dieser bedingungslosen Zustimmung zur Welt und zur "*Gegenwärtigkeit*". Aus den alltäglichen Erfahrungen, die sie machte, erwachsen die Fragen, denen sie als Philosophin nachspürte. Es waren, noch während des Studiums, die Erfahrungen des wachsenden Antisemitismus, des bewusst werdenden Judentums und des Zionismus, der Verfolgung und Gewalt, der totalitären Herrschaft, der Emigration und des Kriegs, aber auch der Stärke des Aussenseitertums, der Freundschaft und der Bewährung in der Zusammengehörigkeit von Aussenseiterinnen und Aussenseitern. Aus diesen Erfahrungen schöpfte sie das Material, aus dem sie ihre politische Theorie, insbesondere ihre Ethik des Handelns aufbaute.

### **Philosophisches Fragen erwächst aus den Erfahrungen des Alltags**

Die alltäglichste Erfahrung ist für Hannah Arendt die Tatsache, dass wir in der Welt sind, dass eine Pluralität von Menschen da ist, die durch Sprache miteinander verbunden sind und die sich daher politisch organisieren, von denen jeder mit seiner Geburt einen Anfang setzt in der Welterfahrung und im Tätigsein. Tätigsein bedeutet einerseits "*arbeiten*", das heisst teilhaben am Kreislauf der Welt, andererseits bedeutet es "*herstellen*", mithin schaffen einer künstlichen Welt von

Gegenständen, oder es heisst "*handeln*", nämlich das öffentliche Geschick mitentscheiden und mitverantworten.

Die Unterscheidung des Tätigseins ist bedeutungsvoll für die Differenz, die Hannah Arendt zwischen den Bereichen des "*Politischen*" und des "*Gesellschaftlichen*" macht.

Das "*Politische*" definiert sie im Rekurs auf die aristotelische "*polis*". Sie versteht darunter alle Geschäft von allgemeinem Interesse, die "*durch Worte, die überzeugen, nicht durch Zwang und Gewalt*" (40) im öffentlichen Raum, das heisst auf der agora und damit im Raum der Freiheit, abgehandelt wurden. Zutrittsberechtigt zu diesem öffentlichen Raum waren im antiken Griechenland allein freie, gleichgestellte, besitzende Männer. Hier war der Ort der Macht, in dem es kein Herrschen noch Beherrschtwerden gab, weil ja die Ungleichen, etwa die Frauen, zu diesem Ort gar keinen Zutritt hatten. Hannah Arendt präzisiert, dass "*die Gleichheit innerhalb der polis wenig mit unserer Vorstellung von Egalität zu tun hatte. Sie bedeutete, dass man es nur mit seinesgleichen zu tun hatte, und setzte so die Existenz von 'Ungleichen' als selbstverständlich voraus, wie denn auch diese 'Ungleichen' stets die Mehrheit der Bevölkerung in den (griechischen) Stadtstaaten gebildet haben. Gleichheit, die in der Neuzeit immer eine Forderung der Gerechtigkeit war, bildete in der Antike umgekehrt das eigentliche Wesen der Freiheit: Freiheit hiess frei sein von der allen Herrschaftsverhältnissen innewohnenden Ungleichheit*" (41).

Hannah Arendt ging in ihrer Analyse noch einen Schritt weiter. "*Der Sitz der Freiheit*", hielt sie fest, "*war ausschliesslich im politischen Bereich lokalisiert. Und diese Freiheit in der Welt war den Griechen Bedingung für das, was sie Glück nannten, die 'eudaimonia', die unerlässlich mit Gesundheit, mit Wohlhabenheit verbunden war*" (42) - und eben, entsprechend dem Freiheitsbegriff, mit der Befähigung zur Öffentlichkeit, zum öffentlichen Sprechen, überhaupt zur Sprache.

Der Sitz der Ungleichheit dagegen, der Unfreiheit und der Notwendigkeit war mit dem Haushaltbereich verbunden, mit dem oikos. Der Bereich des oikos ist der Bereich des Sozialen, des Gesellschaftlichen. Hannah Arendt stellt fest, dass "*die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb des 'oikos' die Bedingungen für die Freiheit in der 'polis' bereitstellte*" (43). Mit anderen Worten: Die Aufrechterhaltung der Ungleichheit und Stummheit der Frauen, der Handwerker und Arbeiter, deren Ausschluss aus dem öffentlichen Raum und aus den politischen Geschäften war Bedingung für die Freiheit und Gleichheit der herrschenden Schicht freier und gleicher Männer.

Zu Beginn wurde festgestellt, dass Gemeinsames das Denken von Karl Jaspers und Hannah Arendt verbindet, dass Freiheit Ausgang und Ziel beider Ethik ist. Ebenso teilen sie ein aristokratisch hierarchisiertes Weltbild. Hannah Arendt hat sich von der in "*Vita activa*" dargestellten Dialektik von Gleichheit und Ungleichheit als Voraussetzung von Freiheit nicht nur nicht distanziert, auch gute zehn Jahre später nicht, als sie ihre Studie über "*Macht und Gewalt*" publizierte (44), sondern sie misst gerade der Aufhebung der freiheitskonstituierenden



Ungleichheit in der Vermischung von polis und oikos eine entscheidende Bedeutung für die Entstehung von freiheitsbedrohlichen Herrschaftsverhältnissen zu.

Die erste theoretische Grundlage für diese Vermischung findet Hannah Arendt bei Platon vor, der, wie sie festhält, mit seinem Entwurf auch die modernen Formen von totalitärer Herrschaft und Technokratie vorbereitet hat. Indem Platon im "Staat" die private Familie und den privaten Haushalt abschaffte, andererseits die Familien- und Haushaltstrukturen auf die ganze polis übertrug, ordnete er die Staatsangehörigen wie Hausgenossinnen und Hausgenossen in einem Herr-Abhängigen-Verhältnis dem "*Hausvater*" unter. Damit, stellt Hannah Arendt fest, war das Handeln als Tätigkeit der Freiheit, als Befähigung, einen Anfang zu setzen, ausgeschaltet.

### **Die Würde des Menschen hängt allein vom nicht-entfremdeten politischen Handeln ab**

Hannah Arendts Frage, wovon denn die Würde des Menschen abhänge, rekuriert allein auf das polis-Modell. Wenn die Zweck-Mittel-Rationalität des oikos das Politische bestimme, hält sie in "Vita activa" fest, werde die Arbeit, insbesondere die produktive Arbeit, zum politischen Motor gemacht und bekomme, auf irreführende Weise, die Relevanz der "*arché*". Ihre Geringschätzung der körperlichen Arbeit begründet sich ebenfalls durch die Uebernahme des antiken Hierarchiemodells der menschlichen Tätigkeiten. Am modernen überdehnten Arbeitsbegriff hakt ihre Marxismus-Kritik ein.

Entsprechend ihrer Unterscheidung der menschlichen Tätigkeiten moniert sie im Marx'schen Begriff der "*Arbeitskraft*" die nicht mehr klar vollzogene Trennung der Bedeutung von Arbeiten und Herstellen. "*Alle Herstellung verwandelt sich in dem Moment in Arbeit, wenn man ihre Produkte nicht mehr als Dinge versteht, die einen wörtlich gegenständlichen Bestand haben, sondern als Resultat der lebendigen Arbeitskraft und als Funktion des Lebensprozesses*" (40). Das Marx'sche Anliegen einer Emanzipation der Arbeiterinnen und Arbeiter aus den entfremdeten Produktionsverhältnissen durch Sozialisation des Eigentums an den Produktionsmitteln bedeutet, nach Hannah Arendt, keinen Schritt in die Sphäre der Freiheit, solange es bei der Veränderung der Produktionsverhältnisse bleibt und die Emanzipation nicht weitergeht. Sie stellt fest, dass die Würde des Menschen nicht von der nicht-entfremdeten Arbeit abhängt, sondern von der nicht-entfremdeten politischen Praxis, die allein Freiheit bedeute.

Zusammen mit Hannah Arendts Forderung, dass Bedingungen im Staat geschaffen werden müssen, die eine optimale Entfaltung der Freiheit fördern, treten wiederum eine Reihe von Widersprüchen auf. Einige sind ihr selbst bewusst, etwa diejenigen, die mit den Aporien des Handelns zusammenhängen, wie sie schon Aristoteles mit dem Beispiel des Gesetzgebers deutlich macht. Bei diesem wird das Handeln zum

Herstellen und geht daher einher mit einem zunehmenden Rückzug aus der Offenheit des politischen Raums in Organisationsräume, womit eine zunehmende Privatisierung zusammenhängt, andererseits, analog zum privaten Haushalt, eine hierarchische und potentiell totalitäre Struktur der Gesellschaft initiiert wird.

Andere Widersprüche hängen mit ihrem völligen Unverständnis für das zusammen, was zusammenfassend die "soziale Frage" heisst. Arbeit bedeutet für Hannah Arendt ausschliesslich die Erfüllung des Gebots der geforderten Lebenserhaltung. Da gehorcht der Mensch allein der Notwendigkeit der Subsistenz, eingespannt zwischen die Pole menschlicher Bedingtheit, Geburt und Tod, unabhängig davon, ob er der einzige Mensch sei, der da ist, oder ob er in einer Pluralität von Menschen ein Glied sei. Die Arbeit nimmt mit dem Tod ein Ende, sie ist erschöpfend und hinterlässt keine Spuren, da sie ja nur der Lebenserhaltung dient.

Die Ungleichheit und Rechtlosigkeit der Frauen, deren Ausbeutung sowie überhaupt die Ausbeutung der Arbeitenden im Dienst der Subsistenzerhaltung der Nicht-Arbeitenden, auch die Armut der ersten angesichts des Reichtums der zweiten, all dies kümmert Hannah Arendt nur im Rahmen ihrer Untersuchungen über Machtentstehung und -erhaltung, zum Beispiel im Rahmen ihrer Revolutionstheorie, wie wir noch sehen werden. Die Ausblendung der realen Armut und Ungerechtigkeit geht soweit, dass sie in ihrer Studie "Macht und Gewalt" sogar den Satz prägt, die Dritte Welt sei *"keine Realität, sondern eine Ideologie"* (45). Wie Adelbert Reif sie in einem Interview ungläubig fragt, ob es sich bei diesem Satz nicht um ein Missverständnis handle, das sie aufzuklären wünsche, bekräftigt sie ihre Aussage und ergänzt, die Dritte Welt mit ihren Bedingungen der Unterentwicklung sei lediglich *"ein europäisch-amerikanisches Vorurteil" und "eine Frage der Perspektive"* (46).

Diese Widersprüche sind umso merkwürdiger, als ja der eine Pol der menschlichen Bedingtheit, die Geburt, für Hannah Arendt viel mehr bedeutet als eine biologische Tatsache. Dem Begriff der *"Gebürtlichkeit"*, den sie geprägt hat, kommt die ganze Bedeutung der *"arché"* zu, das heisst der Befähigung zur Freiheit und damit zur politischen Praxis sowie zur *"eudaimonia"* in nicht-unterschiedener Gleichheit. Er gilt als Existential und bestimmt somit, im Sinn der Arendt'schen Deutung, jede Existenz ohne Unterschied als *"politische"*. Wie gelangt aber Hannah Arendt, trotz dieses Ansatzes, zur merkwürdigen Verteidigung von Ungleichheitsverhältnissen, zu dieser offensichtlichen Absage an eine Ethik der Gerechtigkeit?

### **Die Aesthetisierung des Politischen**

Eine Aufschlüsselung der Frage mag in dem liegen, was die *"Aesthetisierung"* des Politischen genannt werden könnte, das sich damit ethischen Kriterien entzieht, indem es zur zweckfreien, herrschaftsfreien

Sprechsituation reduziert wird, die sich prozesshaft ins zeitlich Unbestimmte hineinzieht. Denn mit dem politischen Handeln und Sprechen soll ja nicht ein bestimmtes Produkt anvisiert werden (wie etwa beim Herstellen), dessen Zustandekommen den Prozess abschliessen würde. Selbst in ihrer Revolutionstheorie (47) abstrahiert Hannah Arendt vom strategischen "Wozu" von Revolutionen, vom Zweck. Sie sieht zwar ein, dass häufig die revolutionäre Situation durch die aus Elend und Hunger zustandekommende Ungelduld der Massen entsteht, doch ist sie optimistisch, dass die Aufhebung der Armutsverhältnisse im Gefolge des politischen Prozesses von selbst geschähe. Emanzipation lasse sich herbeiführen durch das Schaffen von Räten, durch die permanente Konstitution von Freiheit im revolutionären Sprechen und Handeln. Auf diese Weise entstehe Macht, ist ihre Ueberzeugung. Macht, sagt sie an den verschiedensten Orten, komme zustande durch Verständigung, durch Uebereinkunft und Bildung eines gemeinsamen Willens. Allein Macht gewährleiste und erhalte politische Praxis als Tätigkeit der Freiheit. Sie konkretisiere sich in Institutionen und Gesetzen, deren Legitimität durch eine möglichst breite Zustimmung zustandekomme. *"Alle politischen Institutionen sind Manifestationen von Macht. Sie erstarken und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt"*, hält Hannah Arendt in "Macht und Gewalt" fest. Wo die Zustimmung oder Uebereinstimmung der Vielen nicht mehr erfolgt, Gesetze aber trotzdem durchgesetzt werden sollen, wird Macht durch Gewalt abgelöst. Macht und Gewalt sind unvereinbare Gegensätze.

### **"Das Rätssystem scheint im Wesen des Handelns zu liegen"**

*"Politisch stehen wir in einer Konstellation, in der wir auf der einen Seite von einer totalen Vernichtung durch einen etwa ausbrechenden Krieg bedroht sind und in der wir andererseits beinah täglich erfahren, wie sich die Hoffnung auf eine Emanzipation der ganzen Menschheit durch Revolution erfüllt"* (48), schrieb Hannah Arendt Anfang der sechziger Jahre. Wofür es sich zu kämpfen lohne, sei allein die Sache der Freiheit, hielt sie in der Einleitung ihres Revolutionsbuches fest. Mit anderen Worten: nicht tatsächliche Armut und konkretes Elend schaffen die "unwiderstehliche" revolutionäre Situation, sondern allein die Unterdrückung der Freiheit. In diesem Sinn wertet Hannah Arendt die Französische Revolution als die erste e c h t e Revolution, als *"Erscheinen der Freiheit"*, als nicht nur symbolischen *"Anfang"*, sondern als Anfang einer neuen Zeitrechnung. Dass sie schliesslich scheiterte, dass sie selbst im Terror und in der Katastrophe endete, nicht anders als mehr wie ein Jahrhundert später die Oktoberrevolution, erklärt sie durch den Fehler der doppelten Zielsetzung: dass zugleich zwei grosse Aufgaben - die Abschaffung der Armut und die Schaffung der Freiheit - hätten gelöst werden sollen. In der amerikanischen Revolution dagegen sei die Konstitution der Freiheit gelungen, weil Amerika nicht unter dem Fluch der Armut gestanden habe, respektive eine "freiheitsfähige" Armut

gekannt habe. Dass dabei die Sklaven ausgeschlossen und in ihrer Unfreiheit belassen wurden, ist Hannah Arendts ungelöstes Dilemma.

"*Freiheitsfähige*" Armut versteht sie als rein politisches Problem: als Unfähigkeit, Zeichen zu setzen und Spuren zu hinterlassen, als Fluch, im Dunkeln zu stehen und nicht im Licht (nicht anders als, fast hundert Jahre früher, John Adams und, später, Bert Brecht), als Ohnmacht. Steigen machtlose Gruppen aus dem Dunkeln zur politischen Macht auf, so handelt es sich um eine Revolution. Die Sicherung der Macht, hält sie fest, bedürfe jedoch des ständig wachgehaltenen revolutionären Geistes, der permanenten Revolution innerhalb gefestigter Institutionen. Aus dieser Sicht erklärt sich ihre Verherrlichung des Rätewesens.

Hannah Arendt weist in ihrem Buch nach, dass sich seit 1789 in fast jeder Revolution spontan Räte gebildet haben, denen die politische Verwirklichung des Revolutionsprogramms oblag, als primäre Aufgabe (und nicht die Aufhebung von Not und Elend). Noch im sieben Jahre später geführten Interview mit Adelbert Reif (53) hält sie fest, das Rätssystem scheine "*wirklich im Wesen des Handelns zu liegen*". In einem Rätestaat sieht sie noch 1970 die Möglichkeit einer neuen Staatsform, die sich durch eine "*horizontale Machtkontrolle*" auszeichnen würde, nachdem alle bisherigen Staatssysteme bezüglich einer dauerhaften Friedenssicherung versagt hätten. Merkwürdig ist, dass sie selbst im Rätssystem ihre Idee einer elitären Machtformation bestätigt findet, hier sogar auf ideale Weise. "*Die Räte sagen: Wir wollen mitbestimmen. wir wollen unsere Stimme irgendwo in der Öffentlichkeit zu Gehör bringen (...), wo eine vernünftige Meinungsbildung durch den Austausch von Meinungen stattfinden kann.*" (49). "*In solchen Räten*", fährt sie fort, "*brauchte ja keineswegs jeder Einwohner des Landes zu sitzen. Nicht jeder will oder muss sich um Politik kümmern. Auf diese Weise ist ein Selbstauleseprozess möglich, um eine wirklich politische Elite in einem Land heranzuziehen. (...). Wer nicht an öffentlichen Fragestellungen interessiert ist, der muss es sich gefallen lassen, dass sie ohne ihn entschieden werden. Aber die Chance muss jeder haben*" (49).

Das Gleichheitspostulat reduziert sich bei Hannah Arendt auf das Postulat der Chancengleichheit. An der hierarchischen Machtgliederung hält sie fest. "*Vielleicht würde eine solche im wahrsten Sinn des Wortes "aristokratische" Staatsform dann nicht mehr zu den Mitteln der allgemeinen Wahlen greifen (...). Nur wer an der Welt wirklich interessiert ist, sollte eine Stimme haben im Gang der Welt*" (50). Ihrer Meinung nach würde es jedoch "*keine Schande bedeuten, von der Politik ausgeschlossen zu sein*", fährt sie fort, "*das wäre nicht zu vergleichen mit der Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte. Ein solch geregeltes Fernbleiben von öffentlichen Geschäften würde in Wahrheit einer der wesentlichen negativen Freiheiten Substanz und Realität verleihen, nämlich der Freiheit von Politik, die wir seit dem Ende der antiken Welt kennen, die in Rom und Athen unbekannt war und die vielleicht der politisch bedeutsamste Teil unserer christlichen Erbschaft ist*" (50).

Mit dieser - zumindest - leichtfertigen Verherrlichung oligarchischer Herrschaftsverhältnisse (die es schon in der Antike, nicht erst seit dem

Christentum gab) fällt Hannah Arendt zurück in ihr idealistisch sublimiertes Bild der polis mit der Freiheit und Macht der Gleichen, die auf Grund der institutionalisierten Ungleichheit der Ungleichen sich selbst zelebrierte als *"den eingezäunten Raum der freien Tat und des lebendigen Wortes, als polis, die das Leben aufglänzen machte"*, wie sie ihr Revolutionsbuch abschliesst. Merkwürdig ist, dass dabei weder Trauer noch Besorgnis über das zunehmende politische Desinteresse den Ausschlag geben, sondern dass die Vorstellung eines tatsächlich besseren Gemeinwesens sie weiterhin leitet. Merkwürdig auch, dass nicht die geringste Befürchtung in ihr wach wird, dass die von ihr vorgeschlagene Machtkonzentration in einem kleinen Kreis sich zu totalitärer Macht-Technokratie entwickeln könnte. Unbeirrt glaubt sie an die freiheitsstiftende und -erhaltende Funktion des politischen Handelns.

Trotzdem ist das Revolutionsbuch letztlich ein Buch der Resignation. Hannah Arendt, die grosse Liberale, kann nicht anders, als die Demokratie zum Scheitern zu verurteilen. Ihr - so spät nochmals entwickeltes - *"aristokratisches"* Staatsmodell ist letztlich das Eingeständnis, dass der Geist der Revolution, der identisch ist mit dem Geist der arché, der Freiheit, sich gerade in den grossen Revolutionen nicht realisieren konnte, weil er die ihm angemessenen Institutionen nicht fand, dass daher das eigentlich optimale System, das Rätssystem, ja auch versagen musste.

### **"Die Besten kommen als Zuschauer"**

Die Rechtfertigung politischer Absenz, die Hannah Arendt daher gegen Ende des Revolutionsbuches formuliert, respektive die Gleichwertigkeit von Handeln und Nicht-Handeln, leitet unausgesprochenerweise über zum grossen Wechsel in ihrer politischen Ethik: zum Lob der *vita contemplativa*. Nicht Gleichwertigkeit, sondern Ueberlegenheit des Betrachtens über das Handeln ist Thema ihres - unabgeschlossenen - Alterswerks.

Axiomatisch hierfür ist das (verkürzte) Pythagoras-Zitat, das sie immer wieder zitiert und abwandelt: *"Das Leben ist wie ein Festspiel, die Besten kommen als Zuschauer"* (51). Im posthum veröffentlichten Band "Das Urteilen" (das nach den beiden ersten Bänden "Das Denken" und "Das Wollen" unabgeschlossen blieb) hält Hannah Arendt fest: *"Die ganze Idee von der Ueberlegenheit der kontemplativen Lebensweise stammt aus dieser frühen Einsicht, dass der Sinn (oder die Wahrheit) nur denen enthüllt wird, die sich vom Handeln fernhalten (...), dass nur der Zuschauer eine Position hat, die es ihm erlaubt, das Ganze zu sehen. Der Handelnde, als Teilnehmer am Spiel, muss seine Rolle spielen; er ist per definitionem parteilich. Der Zuschauer ist per definitionem unparteilich; keine Teilnahme, keine Rolle wird ihm zugewiesen"* (52), hält sie fest und fährt fort, dass das, womit der Handelnde sich befasse, die *"doxa"* sei, das heisst die Meinung der anderen. ("Doxa" heisst "Meinung" und "Ruhm"): *"Der Ruhm entsteht durch die Meinung der anderen. Für den*

*Handelnden ist somit die entscheidende Frage, wie er auf andere wirkt. Der Handelnde ist von der Meinung des Zuschauers abhängig. Er ist nicht autonom (in Kants Sprache)" folgert sie, "Er beträgt sich nicht gemäss einer angeborenen Stimme der Vernunft, sondern im Einklang mit dem, was Zuschauer von ihm verlangen mögen. Der Masstab ist der Zuschauer, und dieser Masstab ist autonom".*

All dies ist im Vergleich mit früheren Aussagen verwirrend. Zu Hannah Arendts Entlastung lässt sich sagen, dass sie die Ausfuhungen mündlich, im Lauf von Vorlesungen, formuliert hat und dass sie den Text vor der Publikation selbst nicht mehr durchsehen konnte, dass sie lediglich eine Ausdeutung von Kants Urteil über die Französische Revolution bezweckte und so eine Theorie des Urteilens entwarf. Trotzdem ist es eben mehr. Die Theorie von der Ueberlegenheit des Zuschauers über den Handelnden und von der Heteronomie des Handelnden impliziert letztlich die moralische Entlastung des Handelnden, der, dieser Theorie zufolge, zum moralisch unbezichtbaren Befehlsempfänger und Befehlsausfuhenden wird.

Die Frage stellt sich, ob Hannah Arendt diese Kehrtwendung ihrer Ethik so wirklich gewollt hat, diese Absage an die moralische Bedeutung der Urteilskraft der Handelnden, wie sie sie zum Beispiel im Zusammenhang des Eichmann-Prozesses formuliert hat. Damals schrieb sie, dass der Rekurs auf den consensus omnium (das heisst auf die "doxa") Handelnde ebensowenig entlastete wie der Verweis auf die geforderte und erfüllte Gehorsamspflicht. So scheint zum Lebensende hin das, was als Ethik sich aus dem Werk herauschälen lässt, völlig inkohärent zu werden. Dagegen hebt sich ihre Lehre vom Versprechen und Verzeihen, die sie in "Vita activa" entwickelt hat, wie ein zukunftsweisendes Vermächtnis ab.

### **Versprechen und Verzeihen - die ethische Dimension des Handelns**

Nochmals muss wiederholt werden, dass Hannah Arendt in "Vita activa" die Vermischung des genuin Politischen mit dem Gesellschaftlichen als Gefahr für das freie politische Handeln bezeichnete. Das hiess für sie gleichzeitig, dass das der Freiheit und dem freien Handeln innewohnende Vermögen "zu versprechen und zu verzeihen", das heisst Zukunft zu setzen und Vergangenheit zu annullieren, gefährdet war. "Beide Fähigkeiten können sich nur unter der Bedingung der 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 ein Verzeihen, das ich mir selbst gewähre, sind unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel. Die Fähigkeiten zu verzeihen und zu versprechen sind im Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn noch immer festlegen will, befreit wird und

*sich einer Zukunft, deren Unabsehbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann" (53).*

Das hohe Ethos des Verzeihens und dessen politische Relevanz findet Hannah Arendt zum erstenmal beim grossen jüdischen Lehrer Jesus von Nazareth, dessen Lehre zur Begründung des Christentums führte. *"Dass diese Entdeckung in einem religiösen Zusammenhang gemacht und ausgesprochen wurde, ist noch kein Grund, sie nicht auch in einem durchaus diesseitigen Sinn ernst zu nehmen, wie sie es verdient" (54)*, hält sie fest und moniert, dass die abendländische Tradition politischer Philosophie eine grosse Zahl echter politischer Erfahrungen ausgeschlossen habe, das heisst begrifflich ungeklärt gelassen habe, die so elementarer Natur seien, dass man den politischen Bereich nicht abstecken könne, ohne ihnen Rechnung zu tragen. Dazu gehöre zweifellos die Lehre vom Verzeihen, fährt sie fort, denn Verfehlungen geschähen aus der Natur des Handelns und sie bedürfen der Verzeihung, des Vergebens und Vergessens. Das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, gäbe es nicht dieses dauernde Sich-Entlasten und Entbinden, das immer wieder einen neuen Anfang setze. Die Freiheit, die damit Ausdruck finde, sei insbesondere Befreiung von Rache, die geschehenes Böses mit Bösem in einer potentiell unabsehbaren Kettenreaktion des Bösen vergelte.

### **Wie das Verzeihen ist die Schuld ganz und gar persönlich**

Das Strafen ist dem Verzeihen in der tat-annullierenden Wirkung ähnlich, nach Hannah Arendt. Sie stellt fest, dass Vergehen, die sich als unbestrafbar erweisen, auch nicht vergeben werden können. Sie können nur mit dem Kant'schen Begriff des "radikal Bösen" umschrieben werden. Wie Karl Jaspers setzt sich Hannah Arendt immer wieder damit auseinander, im grossen Werk "Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft", in der "Vita activa", im Buch über den Eichmann-Prozess (55), sodann in kleineren Schriften und Vorträgen. Der Begriff des "radikal Bösen" und kein anderer Begriff kann, nach Hannah Arendt, die Verbrechen an der Menschheit erfassen (nicht "gegen die Menschlichkeit", wie Karl Jaspers ungenauerweise sagte und wie heute oft noch gesagt wird), die Verbrechen, die einzelne Menschen an Millionen einzelner Menschen begangen haben - am jüdischen Volk, an Zigeunerinnen und Zigeunern, am slawischen Volk, an Geisteskranken und sozialen Aussenseitern, an Kommunistinnen und Kommunisten -, diese *"Erfahrung des Grauens und des sprachlosen Entsetzens über das, was Menschen t u n , und darüber, was aus der Welt werden kann"*, wie sie einem unveröffentlichten Vortrag von 1954 sagte ("Concern with Politics in Recent European Thought", zitiert bei Elisabeth Young-Bruehl). Verbrechen von der Tragweite des "radikal Bösen" zerstören den zwischenmenschlichen Bereich, sie machen alles weitere Tun unmöglich, sie zwingen zur Ohnmacht.

Wie das Verzeihen ist auch die Schuld ganz und gar persönlich. *"Der Schuldbegriff macht nur Sinn, wenn er auf Individuen angewendet wird"*, sagt sie in einer Rundfunksendung von 1964 (56), *"dergleichen wie kollektive Schuld oder Unschuld gibt es nicht."* Im Zusammenhang mit dem Eichmann-Prozess wurde ihr bewusst, dass Eichmann, dieser pflichtbesessene Biedermann, nicht auf Grund verbrecherischer Absichten zum Verbrecher wurde, sondern durch sein defizitäres Gewissen, durch den Verlust jener kritischen Instanz, die vor dem Tun des Bösen warnt und es zu verhindern versucht, letztlich durch den Verzicht auf die Freiheit, das Böse nicht zu tun. Indem das Gewissen ausgeschaltet wird, wird das Böse zu etwas ganz und gar Alltäglichem, zur "Banalität".

Was in der Sprache der Moral das Gewissen heisst, ist, philosophisch gesprochen, die Urteilskraft, eben jene kritische Instanz, die mögliches Handeln gutheisst oder nicht, selbst wenn ein consensus omnium bezüglich der Legitimität des Verbehens bestünde oder wenn Gehorsampflicht scheinbar vom eigenen Urteilen entbände. Nie könne der Mensch von der Verantwortung für sein Tun entbunden werden, hält sie hier noch fest. Im Vorwort zu "Eichmann in Jerusalem" fordert sie, dass Menschen auch dann noch Recht von Unrecht zu unterscheiden fähig sein müssen, wenn sie auf nicht anderes zurückgreifen können als auf das eigene Urteil, selbst wenn die gesellschaftsbildenden Maximen oder die gemeinschaftsbildenden religiösen Gebote sich nach Unrechtsmassstäben richten.

Dass Hannah Arendt auch die Schuld der jüdischen Kollaborateure, der sogenannten Judenräte, die die Transportlisten für die Vernichtungslager zusammenstellen mussten, thematisierte, brachte ihr viel Kritik und Feindschaft ein. Tatsache ist, dass diese Vertreter der jüdischen Gemeinden tatsächlich eine, wenn auch durch Gewalt konditionierte Macht besaßen und damit für ihr Handeln verantwortlich waren. Auch der Rechtfertigungsversuch mit dem "kleineren Uebel" sei unzulässig, hält sie im schon zitierten Rundfunkvortrag fest. Die Rede vom "kleineren Uebel" sei dazu benutzt worden, Menschen überhaupt an das Uebel, das heisst an das Tun und Gewährenlassen des Bösen zu gewöhnen.

Hannah Arendts Analyse von Verantwortung und Schuld im Rekurs auf die handlungsbestimmende Urteilskraft ist ohne Einschränkung zuzustimmen. Es stellt sich jedoch - einmal mehr - die Frage, ob das Arendt'sche polis-Modell mit seiner elitären Machtlegitimation, mit seiner impliziten Geringschätzung körperlicher Arbeit, mit der akzeptierten Minderstellung eines grossen Teils der Gesellschaft - zum Beispiel der Frauen, die an der Macht nicht teilhaben - geeignet ist, verbrecherischen totalitären Machtmissbrauch blosszulegen oder künftigen zu verhindern. Dass das erste Hannah Arendt gelang, trotz der theoretischen Schwäche des Modells, ist unbestritten - und ein Widerspruch mehr.



## Anmerkungen

- (1) Karl Jaspers. Philosophische Autobiographie. Neuauflage. Verlag R.Piper & Co, München 1977
- (2) Hannah Arendt / Karl Jaspers. Briefwechsel 1926 - 1969. Hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner. Verlag R.Piper, München/Zürich 1985
- (3) K.J. Freiheit und Autorität, in: Wahrheit und Bewährung. Philosophie für die Praxis. Verlag R.Piper & Co., München 1983
- (4) K.J. cf. (1)
- (5) K.J. Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. Verlag J.B.Wolters, Groningen 1935
- (6) K.J. Von der Wahrheit. Philosophische Logik. I.Bd. Verlag R.Piper, München 1983
- (7) K.J. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Verlag R.Piper & Co., München 1984
- (8) Jeanne Hersch. Existenz in der empirischen Wirklichkeit, in: Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg. Verlag R. Piper & Co., München 1986
- (9) Jean-Marie Paul. Der Weg des Menschen oder Kommunikation und Liebe bei Jaspers, in: Dietrich Harth (Hrsg.). Karl Jaspers. Denker zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie. Verlag J.B.Metzler, Stuttgart 1989
- (10) Helmut Fahrenbach. Das "philosophische Grundwissen" kommunikativer Vernunft, in cf. (8)
- (11) K.J. Vernunft und Existenz cf. (5)
- (12) ibid.
- (13) ibid.
- (14) Jeanne Hersch. Existenz in der empirischen Wirklichkeit, cf. (8)
- (15) K.J. Vom europäischen Geist, in: Wahrheit und Bewährung, cf. (3)
- (16) K.J. Ueber Gefahren und Chancen der Freiheit, in: Wahrheit und Bewährung, cf. (3)
- (17) K.J. Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Verlag Reclam, Ditzingen 1983
- (18) ibid.
- (19) K.J. Die Schuldfrage. Erstmals Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1946 und Artemis Verlag, Zürich 1946. Neuauflage Verlag R.Piper & Co., München 1965
- (20) ibid.
- (21) K.J. Das radikal Böse bei Kant, in: Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, cf. (17)
- (22) ibid.
- (23) K.J. Vernunft und Existenz, cf. (5)
- (24) K.J. Das radikal Böse, cf. (21)
- (25) K.J. Chiffren der Transzendenz. 8 Vorlesungen von 1961, hrsg. von Hans Saner. Verlag R.Piper & Co., München 1970
- (26) K.J. Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus, cf. (17)
- (27) K.J. Wahrheit, Freiheit und Friede, in: Wahrheit und Bewährung, cf. (3)
- (28) K.J. Ueber Gefahren und Chancen der Freiheit, cf. (16)
- (29) K.J. Freiheit und Autorität, in: Wahrheit und Bewährung, cf. (3)
- (30) K.J. Die geistige Situation der Zeit. 8. Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage der Sammlung Göschen, Walter de Gruyter & Co., Berlin/new York 1979
- (31) ibid. Das Zitat setzt sich aus fortlaufenden Textpassagen aus den Kapiteln "Solidarität", "Adel und Politik" und "Falscher Anspruch des Adels" zusammen.
- (32) K.J. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Verlag R.Piper & Co., München 1955
- (33) ibid.
- (34) K.J. Kleine Schule des philosophischen Denkens. Verlag R.Piper & Co., München 1965

- (35) K.J. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, cf. (32)
- (36) Provokationen, Gespräche und Interviews, hrsg. von Hans Saner. Verlag R.Piper & Co., München 1969
- (37) Dolf Sternberger. Gang zwischen Meistern. Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1987
- (38) Hannah Arendt. Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1962 (1955 erstmals in New York erschienen unter dem Titel "The Origins of Totalitarianism")
- (39) Elisabeth Young-Bruehl. Hannah Arendt. Leben und Werk. S.Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1986 (1982 in New Haven und London erschienen)
- (40) H.A. Vita activa. Verlag R.Piper & Co., München 1967 (1958 in Chicago unter dem Titel "The human condition" erschienen)
- (41) ibid.
- (42) ibid.
- (43) ibid.
- (44) H.A. Macht und Gewalt. Verlag R.Piper & Co, München 1970 (erschien ebenfalls 1970 in New York und London unter dem Titel "On Violence")
- (45) ibid.
- (46) Adelbert Reif. Interview mit Hannah Arendt, veröffentlicht im Anhang von "Macht und Gewalt", cf. (44)
- (47) H.A. Ueber die Revolution. Verlag R.Piper & Co., München 1963 (erschien ebenfalls 1963 unter dem Titel "On Revolution" in New York)
- (48) ibid.
- (49) Adelbert Reif. Interview mit H.A., cf. (46)
- (50) H.A. Ueber die Revolution, cf. (47)
- (51) H.A. Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, hrsg. von Ronald Beiner. Verlag R.Piper & Co., München 1985 (1982 unter dem Titel "H.A. Lecture on Kants Political Philosophy" in Chicago erschienen). Die ganze Textstelle, wie sie zitiert, lautet: "Das Leben (...) ist wie ein Festspiel; zu einem solchen kommen manche als Wettkämpfer, andere, um ihrem Gewerbe nachzugehen, doch die Besten kommen als Zuschauer (theatai). Und genauso ist es im Leben: Die kleinen Naturen jagen dem Ruhm (doxa) und dem Gewinn nach, die Philosophen aber der Wahrheit".
- (52) ibid.
- (53) H.A. Vita activa, cf. (40)
- (54) ibid.
- (55) H.A. Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. Verlag R.Piper & Co., München 1986
- (56) H.A. Nach Auschwitz. Essays und Kommentare. Edition Tiamat, Berlin 1989