

Die Differenz im Einssein Notizen zur arendtschen „Banalität des Bösen“

EVELINE CIOFLEC*

This paper takes up the controversial arendtian term “banality of evil” and shows how plurality rooted in non-indifference is necessary for preventing us from acting bad. Distinct from “radical Evil” the “Banality of Evil” is not in itself banal. Evil deeds sneak into everyday life if being-one with oneself by consulting with oneself on the actions to be taken is missing. Hence, being-one presupposes plurality for the inner dialogue. As a matter of fact, plurality is rooted in the natality of human beings, in being born as being separated and differentiated from others. Nevertheless, conscious plurality as active non-indifference in thought and judgment is yet necessary.

Keywords: *Banality of Evil, Oneness, Non-Indifference, Hannah Arendt, Two-in-One, Plurality*

Mehr noch als das Böse stehen für Hannah Arendt die Übeltäter im Mittelpunkt ihrer Ausführungen. Arendt beschäftigt weniger die systematische Frage, ob es das Böse gibt und was dieses sei, sondern vielmehr die Frage, wieso, d.h. wie es dazu kommt, dass Menschen Böses tun. Ihre bekannte Wendung „Banalität des Bösen“ ist nur dann aussagekräftig, wenn sie den Bereich menschlichen Handelns betrifft. Das heißt, das Böse wird als Unrecht tun, verletzen, anderen Schaden zufügen usw. aufgefasst. Diese Auffassung bleibt zwangsläufig nur ein „Ausgangspunkt“, wenn der Frage nach dem Bösen schlechthin, sofern diese gestellt werden kann, nachgegangen werden soll, wie Schäfer dieses formuliert:

Ausgangspunkt ist in fast allen Fällen die Frage nach dem Bösen im menschlichen Verfügungsbereich, d.h. im moralischen Handeln. Von hier wird zumeist, nämlich in den Fällen, in denen nicht bei der Moral verblieben wird, die weiterführende Erklärung des Bösen angegangen.¹

In diesem Beitrag werde ich den zweiten Schritt nicht mitgehen, d.h. keine ontologische Untersuchung zum Bösen ansteuern. Das heißt, es geht nicht um das Böse schlechthin, das in dieser objektivierenden

* Eveline Cioflec, Universitätslektorin an der Fakultät für Fakultät für Gesellschafts- und Geisteswissenschaften, „Lucian Blaga“ Universität in Sibiu, Associate Fellow am College of Fellows, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, eveline.cioflec@ulbsibiu.ro

¹ Christian Schäfer, „Einführung,“ in *Was ist das Böse? Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Hrg. Christian Schäfer (Stuttgart: Reclam, 2014), 7–25, 18.

Weise wohl unzugänglich bleibt, und doch immer nur in der Weise der Verneinung, der Vernichtung angegangen werden kann. Das Böse schlechthin entzieht sich uns, entzieht sich dem Verstand, und doch verstehen wir, was böse Taten sind.

Arendt sucht nach Möglichkeiten der Vermeidung des Bösen im Tun. Dabei geht es ihr um zwei Schritte: zunächst darum, Zwei-in-Eins sein zu können, das heißt, mit sich selbst zu Rate gehen zu können. In einem zweiten Schritt geht es darum, dass für dieses Zwei-in-Eins eine Stimmigkeit gegeben ist, die das Einssein mit sich selbst in jeder Handlung benötigt, und zwar so, dass man für das Tun Verantwortung übernehmen kann.

So einfach diese zwei Schritte auch zu sein scheinen, umso schwieriger sind sie nachzuvollziehen, wenn genauer betrachtet wird, wer die „zwei“ in Einem sind. Noch schwieriger wird die Lage, wenn augenfällig wird, dass Zwei zu sein gerade Integrität voraussetzt. Nicht das Einssein, das jeder von uns vor anderen ist, wenn man eben als eine oder einer gesehen wird, sozusagen das scheinbare, sondern das Einssein, durch den inneren Dialog hindurch, das Einssein *als* Zwei-in-Eins, erst dieses macht uns zu verantwortlich Handelnden. Das Einssein, das im Zentrum der arendtschen Überlegungen zur Moralität steht, birgt in sich eine Differenz, wobei letztere den Kern der Pluralität ausmacht.

Die „Banalität des Bösen“ besteht bei Arendt gerade darin, nicht bei sich zu sein, sich selbst preiszugeben, anderen das Vorrecht geben, die eigenen Handlungen zu bestimmen. „Von-sich-selbst-verlassen-Sein“ nennt Arendt die „zeitweise Unfähigkeit, sozusagen Zwei-in-Einem zu werden“, ² eine Unfähigkeit, die zu unbedachtem Handeln führt. In diesem Kontext ist das Böse nicht radikal, nicht verwurzelt, sondern ist vielmehr als eine Abwesenheit des Guten aufzufassen, wobei das Gute im freien und selbstbestimmten Handeln des Einzelnen verankert wäre. Der Mensch kann nicht zugleich frei und böse sein, diesem stimmt Arendt auf den Spuren Kants zu. Zumal aber Freiheit die wichtigste Bestimmung des Menschen ist, muss im Falle des Menschen das radikal Böse ausbleiben. Wenn letzteres doch noch verzeichnet wird, dann als das, was „nicht hätte geschehen dürfen“. ³

² Hannah Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* (München, Zürich: Piper, 2008), 79.

³ *Ibidem*, 44. Mit „dies hätte nicht geschehen dürfen“ meint Arendt die „Fabrikation der Leichen“ im NS-Regime. Vgl. auch idem, „Fernsehgespräch mit Günter Gaus“

Im Weiteren greife ich die Wendung der „Banalität des Bösen“ als entgegengesetzt dem „radikal Bösen“ auf, um als nächstes das „Einssein“ bzw. „Eins-Sein“ als das Böse im Handeln Verhindernde hervorzuheben und abrundend auf die Tragweite der Pluralität des Selbst, die im Eins-Sein vorausgesetzt wird, einzugehen, und diese in der Natalität sowie der eigens ergriffenen Nicht-Indifferenz im Denken zu verorten.

Zur Banalität des Bösen

Der Ausdruck „Banalität des Bösen“ will das Böse keinesfalls trivialisieren. Vielmehr ist der Ausdruck als Gegenbegriff zum „radikal Bösen“ zu verstehen. Letzterer ist von Kant geprägt worden, in seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aus dem Jahr 1793, in der ein Vermittlungsprogramm zwischen Religions- und Kirchenglaube entworfen wird, indem die Moralthorie der *Kritik der praktischen Vernunft* auf die Hauptlehren der christlichen Religion projiziert wird.⁴

Bei Kant ist das „radikal Böse“ in der Natur des Menschen verwurzelt, nämlich darin, dass der Mensch Neigungen und Versuchungen unterliegen kann, und somit nicht mehr der Vernunft folgt, die durchaus im Bereich der Tugenden Recht von Unrecht zu trennen weiß. Die Versuchungen jedoch lenken ab, so dass man nicht mehr „seiner Vernunft und seinem Herzen“ folgt.⁵ Niemand will böse sein und der Gedanke der Versuchungen lässt ebenso den Gedanken des sich Einschleichens des Bösen entstehen. Radikal bleibt dabei die Verwurzelung in der menschlichen Natur.

Arendt vertritt zunächst auch die Auffassung einer Radikalität des Bösen, insbesondere in ihrer bekannten Schrift *The Origins of Totalitarianism*, auf Amerikanisch 1951 erschienen, wo sie der Ansicht ist, dass gewisse Taten „radikal böse“ sind, und Menschen, die dazu fähig sind, „dämonisch“ oder „monströs“ sein müssten.⁶

(1964),“ in Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (München, Zürich: Piper, 2007), 46–72, 61.

⁴ Vgl. auch Claudia Bozzaro, *Hannah Arendt und die Banalität des Bösen. Mit einem Vorwort von Lore Hühn* (Freiburg: Fördergemeinschaft wissenschaftlicher Publikationen von Frauen, 2007), 22; vgl. auch Eveline Cioflec, „Verstehen und Handeln. Ein Ansatz mit Martin Heidegger und Hannah Arendt,“ in *New Europe College Yearbook 2008–2009*, Bukarest, 21–46, 38.

⁵ Arendt, *Über das Böse*, 27.

⁶ Idem, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* (München, Zürich: Piper, 2008).

Arendt selbst fasst das radikal Böse doch ganz anders auf, nämlich so, dass es unergründlich ist. Mehr noch, es stellt den Menschen als Menschen in Frage, ist in gewissem Sinne unvereinbar mit dem Menschsein, zumal dafür keine Verantwortung übernommen werden kann:

Das radikal Böse ist das, was nicht hätte passieren dürfen, das heißt das, womit man sich nicht versöhnen kann, was man als Schickung unter keinen Umständen akzeptieren kann, und das, woran man auch nicht schweigend vorübergehen darf. Es ist das, wofür man die Verantwortung nicht übernehmen kann, weil seine Folgerungen unabsehbar sind und weil es unter diesen Folgerungen keine Strafe gibt, die adäquat wäre. Das heißt nicht, dass jedes Böse bestraft werden muss, aber es muss, soll man sich versöhnen oder von ihm abwenden können, bestrafbar sein.⁷

Das radikal Böse meint bei Arendt nicht das in der menschlichen Natur verankerte, sondern dasjenige, das jenes zerstört, was als „Wurzeln“ der Menschlichkeit verstanden werden kann:

Das Böse, das durch die totale Herrschaft heraufbeschworen wurde, ist für Arendt ein „radikal Böses“. Es ist „radikal“, weil es nicht nur auf die physische und die psychische Zerstörung eines Individuums, sondern auf die Idee selbst des Individuums, sozusagen seine metaphysische Ausschaltung, die Opfer und Täter gleichsam umfasst. Das „radikal Böse“ visiert die Vernichtung der menschlichen „Spontaneität“ und Pluralität an, welche nach Hannah Arendt die „Wurzeln“ der Menschlichkeit konstituieren. Dieses von der totalen Herrschaft bewirkte „radikal Böse“ stellt ein „Noch-Nie-Dagewesenes“ in der Geschichte dar.⁸

Anderorts nennt Arendt dasjenige Böse, für das keine Verantwortung übernommen werden kann, das größte begangene Böse: „Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemandem getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein.“⁹ Somit ist der Ausdruck „Banalität des Bösen“ nicht selbst wiederum banal, sondern kennzeichnet „das größte Böse“: „Das größte Böse ist nicht radikal, es hat keine Wurzeln, und weil es keine Wurzeln hat, hat es keine Grenzen, kann sich ins Unvorstellbare entwickeln und über die ganze Welt ausbreiten.“¹⁰

⁷ Arendt, *Denktagebuch 1950–1973*, Bd. 1. (München, Zürich: Piper, 2016), 7.

⁸ Bozzaro, *Hannah Arendt*, 99.

⁹ Arendt, *Über das Böse*, 101.

¹⁰ *Ibidem*, 77.

Der Begriff der „Banalität des Bösen“ wurde bekannt durch Arendts Bericht zum Gerichtsverfahren 1961 in Jerusalem gegen den Naziverbrecher Adolf Eichmann, der den umstrittenen Untertitel trägt „Ein Bericht zur Banalität des Bösen“.¹¹ Als Arendt dem Eichmann-Prozess beisitzt, wird sie davon überrascht, dass einer der größten Verbrecher des Nazi-Regimes gerade nicht als „dämonisch“ oder „monströs“ erscheint, was sie entsprechend ihrer Auffassung zum Bösen erwartet hätte. Dass aber die Taten zweifelsohne böse waren, lässt sie eine andere Schlussfolgerung bezüglich des Bösen ziehen, nämlich, dass es sich bei jeder und jedem einschleichen kann, und es somit gerade nicht radikal, sondern banal ist.¹²

Das Beunruhigende an der Person Eichmanns war doch gerade, daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal sind. Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Gräuel zusammengenommen, denn sie implizierte – wie man zur Genüge aus den Aussagen der Nürnberger Angeklagten und ihrer Verteidiger wußte –, daß dieser neue Verbrechertypus, der nun wirklich *hostis generis humani* ist, unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden.¹³

Für Arendt ist das Erschreckende, dass einer der größten Verbrecher der Menschheitsgeschichte wie ein gewöhnlicher Mensch aussieht und sogar nicht bewusst ist, was er tut.¹⁴ Das Böse sticht nicht hervor, es bleibt verdeckt in der Normalität, so dass es überall vermutet werden könnte.

¹¹ Idem, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (München, Zürich: Piper, 2008). Zur Kontroverse siehe Arendt, *Denken ohne Geländer* (München, Zürich: Piper, 2008), 169–73; zur Aktualität der Kontroverse vgl. Lutz Fiedler, „Eichmann in Jerusalem wiedergelesen. Hannah Arendt über jüdische Politik und internationale Strafgerichtsbarkeit nach dem Holocaust,“ *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 75, Nr. 3 (Juli 2023).

¹² Vgl. auch Luke Russel, *Das Böse. Eine philosophische Spurensuche*, übers. Michael Müller (Stuttgart: Reclam, 2023), 81–4.

¹³ Arendt, *Denken ohne Geländer*, 165; Idem, *Eichmann in Jerusalem*, 400.

¹⁴ Dass Arendt Eichmann nicht ganz richtig einschätzt und letzterer nicht nur gedankenlos, sondern doch aus Überzeugung gehandelt hatte – für Belege vgl. Russel, *Das Böse. Eine philosophische Spurensuche* (Stuttgart: Reclam, 2023), 87 – ändert nicht viel an seinem Auftreten als Bürokrat, und noch weniger an der Analyse des Bösen ausgehend von der Normalität.

Die Banalität des Bösen meint, dass das Böse als unumgänglich und unbegreifbar allgegenwärtig ist, in größerem oder kleinerem Maß. Dieses greift mit Bezug auf Arendt auch Arnd Pollmann in seinem bereits in zweiter Auflage erschienenen Handbuch zur „Unmoral“ auf, wenn er feststellt, dass man „weder Theologie noch Metaphysik“ braucht „um es zu verstehen“.¹⁵ Der so gefasste Begriff des Bösen erwächst, so Pollmann, „allein dem Wissen um das, was *Menschen* einander antun können“. Dabei gilt, dass die „Proklamation dunkler Mächte“ im Grunde dazu dient, zu „verschleiern, wozu der Mensch – und zwar prinzipiell *jeder* Mensch – fähig ist“.¹⁶ Die Banalität ergibt sich gerade daraus, dass ihr Handeln, wenn auch grauenhaft, so doch erklärbar ist, begreiflich gemacht werden kann. Der Aspekt der Banalität reicht jedoch weiter, zumal das Böse sich als „erschreckende Normalität“ gestalten kann.¹⁷

Wenn Besinnung, Zwiegespräch vor dem Einschleichen des Bösen bewahren könnte, so erschreckt gerade der Verdacht, dass man selbst oder eben jede und jeder in schwierigen Umständen zum Täter werden könnte. Gerade in schwierigen Zeiten, oder mit Arendt gesagt in „finsternen Zeiten“¹⁸, dürfte oft die Muße fehlen, mit sich selber zu Rate zu gehen. Wie Franziska Augstein bemerkt:

Das große Geheimnis ist nicht das Böse. Nein, es ist die Frage, warum es noch unter den schlimmsten Umständen immer einzelne gibt, die sich nicht bloß dem Mittun verweigern, sondern Leib und Leben aufs Spiel setzen für Zwecke und Ideen, die wir summarisch „das Gute“ nennen.¹⁹

Die Pluralität des Selbst

Das „Einssein“ im Zwiegespräch mit sich selbst klingt zunächst nach Selbstidentität, nach abgerundeter Einheitlichkeit. Arendt geht es aber gerade nicht um das Sein, sondern um eine Stimmigkeit, eine Übereinstimmung zwischen dem, was man tut, mit dem, was man denkt bzw. urteilt, ganz im Sinne dessen wie Charles Taylor hervorhebt: „Das

¹⁵ Arnd Pollmann, *Ein philosophisches Handbuch. Von Ausbeutung bis Zwang* (München: C. H. Beck, 2022), 43.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Arendt, *Denken ohne Geländer*, 165.

¹⁸ Idem, *Menschen in finsternen Zeiten*, Hrg. Ursula Lutz (München: Piper, 2012), 9.

¹⁹ Franziska Augstein, „Taten und Täter. Ein Nachwort,“ in Arendt, *Über das Böse*, 177–95.

Selbst und das Gute oder, anders gesagt, das Selbst und die Moral sind Themen, die sich als unentwirrbar miteinander verflochten erweisen.²⁰

Noch einfacher gesagt, es geht Arendt darum, nicht kopflos zu handeln, und schon gar nicht gegen oder trotz der eigenen Auffassung ein anderes zu tun, sei es aus Bequemlichkeit oder, noch schlimmer, im Bann anderer. So heißt es: „Es ist besser, mit der ganzen Welt uneins zu sein, als mit mir selbst uneins zu sein.“²¹

So schlicht die genannte Wendung auch klingen mag, so selbstverständlich, sie drängt sich gerade durch die Irritation ihrer Selbstverständlichkeit in den Vordergrund. Denn gerade was so einfach klingt, ist, bei genauerem Hinsehen, gar nicht so einfach. Zwiespältigkeit, Selbstvergessenheit, Unbedachtheit, Verkopftheit und so weiter, eine endlos lange Reihe von Möglichkeiten gerade nicht wirklich mit sich Eins zu sein, scheint eher unsere Alltagserfahrungen im Tun und Lassen zu beschreiben. Dennoch ist Arendts Anspruch nicht unbedingt eine tiefe Selbstbesinnung, sondern vielmehr schlicht eine gewisse Überprüfung der eigenen Handlungen. Das eigene Urteil über eine Handlungssituation ist gefragt, so dass man nicht unüberlegt handelt.

Im Grunde scheint das altklug zu sein, und dieser Bezug des Handelns zur Vernunft, zum eigenen Urteilen fast schon abgedroschen und irritierend. In einer Zeit, in der die Lebenshaltung „go with the flow“²² eher angesagt ist, oder eben der Weg des geringsten Widerstandes, vielleicht gerade weil das Vertrauen auf die allgemeingültige und gesetzgebende Vernunft der Aufklärung durchaus gebrochen ist,²³ dürfte dieser Aufruf nicht mehr ohne Weiteres angenommen werden. Aber gerade dieser Skeptizismus lässt Arendts Wendung so aktuell bleiben, denn wie man mit sich selbst Eins ist, das dürfte offenbleiben. Es liegt zwar nahe, bei der angespielten Besinnung an Reflexion zu denken und diese mit der Vernunft zu verknüpfen. Arendt beteuert ja auch „stop and think“.²⁴

²⁰ Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996), 7.

²¹ Arendt, *Über das Böse*, 91.

²² Diese Redewendung wird hier plakativ, im Sinne der Lebenseinstellung der Freiheitsbewegungen der 1960-er Jahre in den USA und Europa verwendet, der sogenannten Hippie-Bewegung, die derzeit, als Einstellung, wieder aktuell wird.

²³ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt a. M.: Fischer, 2001). Vgl. auch Cioflec, „Aufklärung und Interkulturalität“, *Studia UBB. Philosophia* 57, Nr. 3 (2012): 59–78.

²⁴ Arendt, *Über das Böse*, 92.

Nun kommt es aber darauf an, im Näheren zu betrachten, was hier mit „think“, also mit Denken gemeint ist. Denken ist zunächst nicht Urteilen, und doch besteht ein enger Zusammenhang, der in diesem Kontext insofern von Belang ist, als die Frage nach dem Bösen bei Arendt die Nichtverallgemeinerung zum Grundsatz macht, nämlich so, dass gerade die Rücksicht auf das Spezifische der einzelnen Situation und die individuelle Besinnung erst dazu führen können, das Böse in seiner Banalität zu vermeiden.

Wie das Urteilen zur Sprache kommt, kann hier nur angedeutet werden: Das Handeln in einer gewissen Situation, dem ja gerade die Besinnung vorangehen soll, setzt das Urteilen voraus, wobei die Handlungssituation zwangsläufig aus Einzeldingen besteht, die nicht dem Allgemeinen subsumierbar sind. Dieser Schwierigkeit, dass die einzelne Situation nicht verallgemeinert werden kann, wirkt Arendt entgegen, indem sie das Urteilen vom ästhetischen Urteil ableitet, das doxastisch vor sich geht und somit die Möglichkeit mit sich bringt, das Partikulare zu berücksichtigen, das heißt, diese eine Situation in den Blick zu nehmen.²⁵ D.h. wie die eine Situation, in der ich handle, eingeschätzt wird, ist nicht vorgegeben. Dass sie aber irgendwie eingeschätzt wird, dass dazu eine Stellung in irgendeiner Form bezogen wird und nicht blindlings gehandelt wird, darauf kommt es an. Hierfür ist das Selbstgespräch, so Arendt, unumgänglich, das Gespräch, das man mit sich selber führt. Die Stimmigkeit oder Übereinstimmung mit sich selbst, meint durchaus, dass man nicht mit sich selbst im Krieg ist, dass man mit sich selbst befreundet ist.²⁶

Hierzu ist aber zunächst zu klären, dass das gemeinte Denken Zwein-Einem voraussetzt. D.h., man geht mit sich selbst zu Rate. Wer ist derjenige, mit der man zu Rate geht? Es wird eine Differenz vorausgesetzt, nämlich eine Differenz zwischen ich und mir, oder zwischen ich und mich: „Wenn ich erscheine und von anderen gesehen werde, bin ich gewiß Einer; sonst könnte man mich gar nicht erkennen. Und solange ich mit anderen zusammen und kaum meiner selbst bewußt bin, bin ich so, wie ich den anderen erscheine.“²⁷ Diese Einheitlichkeit, die vor Anderen

²⁵ Für Näheres zur Herleitung des Urteils bei Arendt vom ästhetischen Urteil vgl. Cioflec, „Hermeneutic Responsibility in Political Judgement. Retrieving Factual Truth From Direct Interaction,” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Philosophia* 67, Nr. 3 (2022): 113–34.

²⁶ Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen* (München, Zürich: Piper, 2008), 187.

²⁷ *Ibidem*, 182.

oder im Umfeld anderer gegeben ist, wird im Alleinsein aufgebrochen, indem man zugleich auch für sich selbst ist: „[I]ch bin nicht nur für andere, sondern auch für mich, und in dieser Beziehung bin ich offenbar nicht bloß Einer. In mein Einssein hat sich ein Unterschied eingeschlichen.“²⁸

Spätestens in dieser Differenz einer Dualität des Ich, die aus der Perspektive des Bewusstseins angeführt wird, als „menschliche Verwirklichung des Bewußtseins im denkenden Zwiegespräch mit sich selbst“,²⁹ liegt dann auch die Offenheit für Pluralität begründet.³⁰

Aber vom Standpunkt der menschlichen Pluralität aus gesehen ist dieses Zwei-in-Einem gerade mal eine Spur von In-Gesellschaft-Sein – auch wenn ich für mich selbst *Einer* bin, bin ich Zwei oder kann Zwei werden –, die nur deshalb so ungeheuer wichtig wird, weil wir Pluralität entdecken, / wo wir sie am wenigsten erwartet hätten. Was jedoch das Mit-Anderen-Zusammen angeht, so muß es [das Zwei-in-Einem] immer noch als eine Randerscheinung angesehen werden.³¹

Die Differenz zu anderen ist allerdings mit der Gebürtigkeit gegeben. Im Geboren-Werden wird eine Differenz gesetzt als Vereinzelung. Die Gebürtigkeit als Chance für einen Neuanfang, die nur in Abtrennung vom Anderen möglich ist, ist eines der Steckenpferde in Arendts Handlungstheorie. „Weil jeder Mensch auf Grund seines Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“³² Gebürtigkeit wird nicht leiblich verstanden, sondern existenziell, als Verfassung und Stärke des Menschen, selber ein Neuanfang

²⁸ *Ibidem*. Vgl. auch Pavlik, Jennifer, „»Im Denken-an bleibt die Fremdheit bestehen. Ununterbrochene Dialoge«: Alterität im Werk von Hannah Arendt,“ *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 2, Nr. 2 (2011): 77–92, 82. Dieses Alleinsein ist nicht existenziell aufzufassen, sondern vielmehr von den Anderen her. Zum existenziellen Alleinsein vgl. Shaun Gallagher, „A Critique of Existential Loneliness,“ *Topoi* 42 (März 2023).

²⁹ Arendt, *Vom Leben des Geistes*, 186.

³⁰ Vgl. hierzu Loidolt, Sophie, „Hannah Arendts Phänomenologie der Pluralität,“ *HannahArendt.net*, Ausgabe 1, Bd. 9 (Nov 2018): 1–20. Loidolt stellt die Pluralität als „Pluralität der *Perspektiven des Weltzugang-Seins*“ (*Ibidem*, 6) als *Wer* heraus, wobei dieses gerade die Nebeneinanderstellung der Individuen als unzutreffend erscheinen lässt.

³¹ Arendt, *Über das Böse*; 93–94.

³² Idem, *Vita activa oder vom tätigen Leben* (München, Zürich: Piper, 2007), 215.

zu sein, aber auch einen Neuanfang gestalten zu können, der sich der „Absehbarkeit und Berechenbarkeit“³³ entzieht.³⁴

Die Gebürtigkeit ist aber zugleich eine Abtrennung von Anderen, d. h. sie setzt eine Differenz durch, die die Vereinzelung möglich macht. Das Selbst ist in durchgehender Abtrennung vom Anderen, eine Differenz, die nie aufhört. Im Dialog, im Zwiegespräch, kann es aber immer wieder den Anderen einholen. Die hier stattfindende Prozessualität, die durchgehende Differenzierung, bewahrt vor dem Unmenschlich-Sein, bewahrt davor, die Pluralität aufzuheben.

Was das radikal Böse nun wirklich ist, weiß ich nicht, aber mir scheint, es hat irgendwie mit den folgenden Phänomenen zu tun: Die Überflüssigmachung von Menschen als Menschen (nicht sie als Mittel zu benutzen, was ja ihr Menschsein unangetastet läßt und nur ihre Menschenwürde verletzt, sondern sie qua Menschen überflüssig machen).[...] Dies geschieht, sobald man alle unpredictability ausschaltet, der auf Seite des Menschen die Spontaneität entspricht. Dies alles wiederum entspringt oder besser hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht (nicht einfach Machtsucht) *des* Menschen. Wäre *der* Mensch qua Mensch allmächtig, dann wäre in der Tat nicht einzusehen, warum es *die* Menschen geben sollte [...]. In diesem Sinne: die Allmacht des Menschen macht die Menschen überflüssig.³⁵

Vom arendtschen Gedanken der Pluralität her lässt sich die Bedeutung des Zwei-in-Einem und dessen Verwobenheit mit dem Bösen oder Übel im Tun und Lassen verstehen. Pluralität ist nämlich die Aufrechterhaltung der Differenz, jener Differenz, die in uns selbst angelegt ist. Bleibt diese aus, wird sie nicht geübt, wäre das ein Schritt zur Überflüssigmachung des Anderen.

Dialogischer Selbstbezug und Nicht-Indifferenz

Für Arendt besteht das „Einssein“ des einzelnen Menschen in einer Stimmigkeit, die mitunter gar nicht vernünftig durchleuchtet werden kann. Arendt greift hier auf Sokrates zurück, nicht zuletzt um darin

³³ *Ibidem*, 217.

³⁴ Zur Verantwortung durch die Ermöglichung des Neuanfangs in der Gebürtigkeit vgl. Lena Köhler, „Zum Potential der Geburt. Pädagogik, Freiheit und Verantwortung auf Grundlage der Natalität,“ in: *Bildung zwischen Verortung und Verantwortung*, Hrg. Pia Diergarten, Sarah Ganss, Clemens Klein, Lena Köhler, Jana Müller und Christoph Schröder (Weinheim – Basel: Beltz Juventa, 2023), 158–71.

³⁵ Arendt, *Ich will verstehen*, 245.

ihre Kritik an der kantschen Verankerung der Moral in der Vernunft durchzuführen. Wenn bei Kant die Moral im Gewissen als „moralisches Gesetz“ verankert ist und somit vernünftig bleibt, ist für Arendt die Instanz der Moral nicht gegeben.³⁶ Vielmehr begründet sie diese im Dialogischen, das auf keine letzte Instanz zurückgeführt werden kann.

Den Bezug zu sich selbst bestimmt Arendt als dialogisch. Das heißt, im Grunde führe ich mit mir selbst ein Gespräch, wenn ich mit mir selbst im „Stop and think“ zu Rate gehe. Mit Blick auf Gadamer wäre es eine gute Frage, ob das Gespräch tatsächlich als solches verzeichnet werden kann. Denn zu einem Gespräch gehört der Andere, zu einem Dialog gehören Frage und Antwort.

Etwas ist für uns ein Gespräch gewesen, was etwas in uns hinterlassen hat. Nicht dies, daß wir da etwas Neues erfahren haben, machte das Gespräch zu einem Gespräch, sondern daß uns im anderen etwas begegnet ist, was uns in unserer eigenen Welterfahrung so noch nicht begegnet war. Was die Philosophen in der Kritik des monologischen Denkens bewegte, das erfährt der einzelne an sich selber. Das Gespräch hat eine verwandelnde Kraft. Wo ein Gespräch gelungen ist, ist uns etwas geblieben und ist in uns etwas geblieben, das uns verändert hat.³⁷

Der innere „Dialog“ stünde dann scheinbar eher einer monologischen inneren Rede näher.³⁸ Und doch nimmt der innere Dialog auch bei Gadamer im Anschluss an Plato eine zentrale Stellung ein:

Wir denken in Worten. Denken heißt, sich etwas denken. Und sich etwas denken heißt, sich etwas sagen. Insofern hat Plato das Wesen des Denkens, wie ich meine, völlig richtig erkannt, wenn er es den inneren Dialog der Seele mit sich nennt, einen Dialog, der ein beständiges Sich-Überholen, auf sich selbst und seine eigenen Meinungen und Ansichten zweifelnd und einwendend Zurückkommen ist. Und wenn etwas unser menschliches Denken kennzeichnet, dann ist es eben dieser unendliche und nie endgültig zu etwas führende Dialog mit sich selber.³⁹

³⁶ Arendt, *Über das Böse*, 48.

³⁷ Hans-Georg Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch, Gesammelte Werke 2* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 207–15, 211.

³⁸ Für einen kurz gefassten geschichtlich aufgeklärten Überblick zur traditionsreichen Debatte bzgl. der inneren Rede vgl., Art. „Wort, inneres / Rede, innere,“ in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Hrg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Basel: Schwabe, 2004), Sp. 1037–50.

³⁹ Gadamer, „Wie weit schreibt Sprache das Denken vor?“, in idem, *Gesammelte Werke 2* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 199–206, 200.

Die spezifisch menschliche Eigenschaft liegt, so Arendt, im „stummen Dialog“ mit sich selbst, eben nicht als eingeborene Stimme des Gewissens, sondern als „Bedürfnis [...] die Dinge durchzusprechen; daß alle Menschen mit sich selbst sprechen“.⁴⁰

Selbst wenn ich Einer bin, bin ich nicht schlicht Einer; vielmehr habe ich ein Selbst und stehe zu diesem Selbst als meinem eigenen Selbst in Beziehung. Dieses Selbst ist keinesfalls eine Illusion; indem es mit mir spricht, macht es sich hörbar (ich rede mit mir selbst, ich bin mir nicht nur meiner selbst bewußt), und in diesem Sinne bin ich, als Einer, Zwei-in-Einem, und es kann Harmonie oder Disharmonie mit dem Selbst geben.⁴¹

Arendt sieht bei Sokrates, dass Menschen nicht allein „vernünftige Tiere“, sondern „denkende Wesen“ sind.⁴² Diese Hervorhebung besagt mehr, als auf den ersten Blick erkennbar, denn im Grunde bedeutet dieses ja, dass der Schritt weg von einer vernünftigen Instanz, wie diese etwa bei Kant zu finden ist, getan wird, und das Gespräch konstitutiv für die Einheitlichkeit des Selbst wird.

Zumal ein Gespräch jedoch Gesprächspartner voraussetzt, um ein solches zu sein, stellt sich die Frage, mit wem ich rede, wenn ich mit mir selbst ins Gespräch trete. Im Grunde nehme ich im Selbstgespräch Bezug auf früher Erfahrenes, auf Erinnerungen die ich revidiere, abwäge. Zugleich ist es auch eine Gefühlswelt die mitspielt, ein Abstimmen mit dem Komplex, der mich als Person ausmacht.

Auch dann, wenn wir mit uns zusammen sind, wenn wir dieses Allein-Sein artikulieren oder aktualisieren, merken wir, daß wir in Gesellschaft sind, in der Gesellschaft mit uns selbst. Verlassenheit, dieser Albtraum, der uns, wie wir alle wissen, mitten in einer Masse überfallen / kann, ist genau dieses Von-sich-selbst-verlassen-Sein – die zeitweise Unfähigkeit, sozusagen Zwei-in-Einem zu werden, wenn wir uns in einer Situation befinden, wo es keinen Anderen gibt, der uns Gesellschaft leistet.⁴³

Gewiss sind in dieser Spannbreite der Erfahrung, die mich ausmacht, auch andere zugegen, bzw. die Stimmen anderer, die angeeigneten

⁴⁰ Arendt, *Über das Böse*, 73.

⁴¹ *Ibidem*, 70.

⁴² *Ibidem*, 73.

⁴³ *Ibidem*, 78–9.

Einflüsse anderer. Um nur einen Hinweis zu geben, wären die phänomenologischen Untersuchungen von Alfred Schütz weiterführend.

Es ist natürlich statthaft von vor-sozialen Elementen in der Fundierungsstruktur aller Erfahrung zu sprechen. In einer empirisch-genetischen Perspektive ist es aber nur dann möglich, vor-soziale Erfahrungen, Interpretationsschemata und Handlungen nachzuweisen, wenn man mehr oder minder künstlich vom intersubjektiven und sozialen Sinnzusammenhang des Erfahrungsablaufes abstrahiert. Von entscheidender Bedeutung ist hier der Umstand, daß sich das Selbst, auf dem die bewusste Einheit der subjektiven Erfahrungen und Handlungen beruht, in intersubjektiven Vorgängen ausgebildet und deshalb eine historische Sozialstruktur voraussetzt.⁴⁴

Einiges spricht dafür, dass im Gespräch mit sich selbst erst recht andere begegnen, sei es Stimmen der Anderen, sei es die Anderen als soziale Strukturen, die verinnerlicht wurden. So ist das „mir“, dem ich innerlich als „mir selbst“ im Gespräch begegne, in gewisser Weise auch die anderen in mir, die im Zwiegespräch mitwirken. Allerdings sind es nicht irgendwelche andere, sondern jene Anderen, von denen ich mich differenziere, jene Anderen, in deren Gesellschaft ich lebe. In diesem Sinne ist es für Arendt relevant, in welcher Gesellschaft man sich befindet, mit wem man verkehrt.

Ich versuchte zu zeigen, daß unsere Entscheidungen über Recht und Unrecht von der Wahl unserer Gesellschaft, von der Wahl derjenigen, mit denen wir unser Leben zu verbringen wünschen, abhängen werden. [...] Doch ist, so fürchte ich, die Wahrscheinlichkeit weit- aus größer, daß / jemand kommt und uns sagt, es sei ihm egal, jede Gesellschaft sei ihm gut genug. Diese Indifferenz stellt, moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar, auch wenn sie weit verbreitet ist.⁴⁵

Worauf Arendt verweist, ist, um es mit einem Ausdruck von Emanuel Levinas zu sagen, die Besinnung auf die Nicht-Indifferenz. Die weiter oben erwähnte Gebürtigkeit lässt im Grunde keine Indifferenz zu, da

⁴⁴ Alfred Schütz und Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (Konstanz – München: UKV, 2017), 333; die Zeitstrukturen wären dabei ebenfalls zu bedenken. Ebenfalls Schütz unterscheidet auch zwischen dem wirkenden Selbst, das in der Gegenwart die laufenden Handlungen lebt, und dem Selbst in reflektiver Einstellung, das er als geteiltes Selbst auffasst. Siehe: Alfred Schütz, *Symbol Wirklichkeit und Gesellschaft, Gesammelte Aufsätze. Das Problem der sozialen Wirklichkeit* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971), 237–414, 248.

⁴⁵ Arendt, *Über das Böse*, 149–50.

man nicht wirklich gleichgültig den Anderen gegenüber sein kann, zumal man durch die Geburt die Differenz, die Trennung und Verbundenheit zu anderen in sich trägt.⁴⁶ Pluralität setzt Differenz voraus und wenn auch Gesellschaft nivellierend sein kann und oft auch sein muss, d. h. die anderen nicht immer in ihrer Einzigartigkeit gesehen werden können, wie etwa auf einer Bus- oder Zugfahrt, beim Einkaufen auf dem Markt oder im Theater. Die Gesellschaft ist durchaus von einer gewissen Indifferenz gekennzeichnet. Gemeint sind aber die Menschen, die man für sich selbst als näheres und weiteres Umfeld versteht, die Menschen, mit denen man im Gespräch bleibt. In diesem Zusammenhang kommt das Urteil zur Sprache: Wenn im Sich-Besinnen das Denken als inneres Zwiegespräch ausschlaggebend ist, um mit sich selbst stimmig zu sein, so ist im nächsten Schritt des Umgangs mit anderen das Urteil gefragt, durchaus ein Urteil, das auf das Zwiegespräch im Denken aufbaut. Die erwähnte Nicht-Indifferenz ist gerade das Differenzieren, das Urteilen:

Ein bißchen weniger gefährlich [als die Indifferenz] ist eine andere gängige moderne Entscheidung: die häufig anzutreffende Tendenz, das Urteilen überhaupt zu verweigern. Aus dem Unwillen oder der Unfähigkeit, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen, und dem Unwillen oder der Unfähigkeit, durch Urteil zu Anderen in Beziehung zu treten, entstehen die wirklichen „skandala“, die wirklichen Stolpersteine, welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurden. Darin liegt der Horror des Bösen und zugleich seine Banalität.⁴⁷

Festzuhalten wäre, dass Arendt im die Pluralität voraussetzenden Einssein und im darin verwurzelten Differenzieren als Urteilen die Möglichkeit sieht, das Böse im Tun zu vermeiden. Zumal im Urteilen das Soziale und somit auch die Perspektive anderer Menschen vorausgesetzt wird, ist einmal mehr die Nicht-Indifferenz gefragt, in der Auswahl der Gesellschaft, in welche man sich begibt, soweit es uns frei steht, diese zu wählen, damit aber auch die Verantwortung der bösen Tat durchaus bei einem selbst

⁴⁶ Vgl. Christoph von Wolzogen, *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten* (Freiburg – München: Alber, 2005), 12: „Aber wie kann überhaupt ein «Selbst» ohne das Andere seiner selbst gedacht werden – allein schon durch seine «Gebürtigkeit» (H. Arendt), die eine «Diachronie», wie Levinas sagt, eine Getrenntheit anzeigt?“

⁴⁷ Arendt, *Über das Böse*, 149–50.

liegt.⁴⁸ Was aber den Menschen trotz der gegebenen Möglichkeit, Böses zu vermeiden, diesen dennoch bewusst böse handeln lässt, dürfte hier als weiterführende Frage offen bleiben, wobei hierfür das oben angeführte wurzellose „größte Böse“ als Stichpunkt gelten dürfte.

⁴⁸ Weiterführend zur Frage nach der Verantwortung durch Urteilbildung vgl. Annabel Herzog, "Hannah Arendt's Concept of *Responsibility*," *Studies in Social and Political Thought* (October 2004): 39–52.