



„das Böse, das von Niemanden begangen wurde“

Hannah Arendts Konzept der „Herrschaft des Niemand“¹

Ingo Elbe

Zitation: Elbe, Ingo (2021): „das Böse, das von Niemanden begangen wurde“. Hannah Arendts Konzept der „Herrschaft des Niemand“, in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2021 bei www.kritiknetz.de, Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

Hannah Arendt stutzt. Sie sitzt im Jerusalemer Gerichtssaal und sieht den Mann, der gerade in den Glaskasten geführt wird – einen unscheinbaren, schwächlichen, behornbrillten Mann mit leicht zerzaustem, spärlichem Haar. Dieser Mann soll für die Ermordung von Millionen Juden mitverantwortlich sein? Hier erscheint kein Monster, sondern ein Spießer, ja ein Niemand – „ein Gespenst, das noch dazu Schnupfen hat und gleichsam von Minute zu Minute in seinem Glaskasten an Substantialität verliert.“ (BJ, 471) Arendt ist irritiert und hat offenbar eine Erfahrung gemacht, denn man sieht es ihr am Gesicht an, dass Ihre Erwartungen enttäuscht wurden. Soweit eine Szene in Margarete von Trotts Film *Hannah Arendt*.²

Ich kann nicht beurteilen, ob es sich so zugetragen hat. Allerdings wäre es zumindest verwunderlich, wenn, wie auch Elisabeth Young-Bruehl meint, „[d]er ‚leibhaftige‘ Eichmann“ Arendt etwas Neues „gelehrt“ hätte.³ Es ist viel plausibler, anzunehmen, dass sie hier nur das sieht, was sie schon seit 20 Jahren zu wissen meint.⁴ Denn das in *Eichmann in Jerusalem* etablierte Täterkonzept findet sich schon im Bild der Täter des modernen Verwaltungsmassenmordes, das Arendt seit 1945 gezeichnet hat. Dieses Täterbild ist aufs Engste mit Arendts Moderne-Verständnis verbunden, speziell mit dem schillernden Konzept einer „Herrschaft des Niemand“ bzw. dem, was man ihre Depersonalisierungsdiagnose nennen kann.

¹ Dieser Text ist die überarbeitete und erweiterte Version eines im Februar 2015 in Oldenburg gehaltenen Vortrags. Er versteht sich als Fortführung der Skizze von Fabian Kettner (vgl. Kettner 2010) und verdankt dessen Vorarbeiten einiges. Teile des ersten Abschnitts dieses Aufsatzes gingen in den Text „Das öffentliche Leben“ ein, den ich zusammen mit Sven Ellmers verfasst habe.

² Das kolportiert auch Arendts Biographin Young-Bruehl 2013, 453: „Sie war verwirrt“.

³ Ebd., 504.

⁴ Zumal sie schon vor dem Prozess in einem Brief an Jaspers vom 2.12.1960 die „unheimliche Nichtigkeit“ Eichmanns zu kennen meint (BJ, 446).

Im Folgenden werde ich dieser Diagnose nachgehen und fragen, ob es Arendt gelingt, das Besondere der Täter der Shoah damit zu fassen. Dabei möchte ich vorab Umriss von Arendts Moderniebegriff skizzieren, in dem bereits die Arbeit, das Interesse, das Man und die große Zahl als Momente anonymer Herrschaft auftauchen.

Im zweiten Teil wird dann die Totalitarismustheorie einbezogen, in der die Herrschaft des Niemand in drei miteinander verbundenen Bedeutungen als Ursache der Massenverbrechen des 20. Jahrhunderts begriffen wird. 1. Bürokratische Herrschaft als übergesetzliche „Herrschaft des Niemand“, die 2. im Namen eines „Niemandland[es] übermenschlicher Kräfte“ (E, 743) ausgeübt wird und 3. „das größte [...] Böse“ bewirkt, „das von Niemanden begangen wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein.“ (ÜB, 101). Die Idee der Niemandsherrschaft wird sich damit auch als Grundlage für die berühmte „Banalität des Bösen“ erweisen, die Arendt Eichmann attestiert.

Es dürfte selbstverständlich sein, dass ich im Rahmen dieses Aufsatzes nicht alle Aspekte des sich ausufernder Erzählungen bedienenden und nicht selten widersprüchlichen Arendtschen Denkens berücksichtigen kann. Dennoch beanspruche ich, einen systematischen Zusammenhang zu rekonstruieren, der für Arendts Denken nach 1945 insgesamt prägend ist.

1. Begriff der Moderne

Arendts Modernediagnose beruht auf einer normativen Anthropologie⁵ mit selektivem Antikebezug.⁶ Die hierfür zunächst relevanten Kategorien bezeichnen drei „Grundvermögen des Menschen“ (VA, 14). Es handelt sich um Arbeiten, Herstellen und Handeln.

Arbeit ist Arendt zufolge eine immer wiederkehrende, vollständig naturdeterminierte Tätigkeit, die vergängliche, im bloßen Leben selbst wieder aufgehende Produkte erzeugt.

Die „Arbeit entspricht dem biologischen Prozeß des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt

⁵ Ganz in existenzphilosophischer Manier lehnt Arendt allerdings ab, von Anthropologie zu sprechen (vgl. VA, 20, 223), weil das ja den Menschen auf objektivierbare Eigenschaften festlegen würde, und seine Freiheit negieren sowie die Tatsache leugnen würde, dass der Mensch, jeweils als Individuum unvertretbar, sich (frei) wählend zu seinen Möglichkeiten verhalten muss (vgl. WiE, 41f.) (im Heidegger-Jargon: ‚Existenz‘). Zugleich würde diese Anthropologie vermeintlich die Bedeutsamkeit, die die ‚Welt‘ für das Subjekt hat, nicht erfassen können (‚Zuhandenheit‘). Vgl. auch Jaspers (2003, 50), der den Menschen „als Objekt der Forschung und als Existenz der aller Forschung unzugänglichen Freiheit“ begreift. Die Frage ist, ob das keine objektiven Bestimmungen des Menschen sind. Eine verständliche Erläuterung der Heideggerschen Kategorien, die auch im Hintergrund von Arendts Denken stehen, gibt Tugendhat 2005, 8.-10. Vorlesung. Zu Differenzen zwischen Heidegger und Arendt vgl. Benhabib 2006, 169-192.

⁶ Ihr Antike-Bezug beinhaltet einen eigenwilligen Mix aus folgenden Autoren und Gesichtspunkten: a) Homer (irdische Unsterblichkeit, Auszeichnung, aristokratischer Individualismus); b) die Praxis der demokratischen Polis Athens (Trennung von oikos und polis, agonale Politik und kommunikative kollektive Selbstregierung der Freien); c) das platonische Integritätsideal (interner Konsequentialismus und Eins-Sein-mit-sich); d) Aristoteles' Bestimmung des zoon politikon und seine poiesis-praxis-Trennung. e) Die Gründungsverehrung in der römischen Republik. f) Augustinus' Rede vom Menschen, der einen Anfang (in der Heilsordnung) darstellt. Allerdings findet Arendt auch (wenige) positive Bezugspunkte in der Moderne, wie die amerikanische Revolution des 18. und den ungarischen Aufstand des 20. Jahrhunderts. Doch wird auch die US-Revolution wieder als Verfallsgeschichte erzählt (vgl. ÜR, 164, 170, 174, 178, 284f.), in der ‚sinnloser Konsum‘ und Streben nach privatem Glück das republikanische Ideal der public happiness zerstört.

und zubereitet, um sie als Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen". (VA, 16)

Ihre Funktion besteht in der Sicherung der materiellen und sexuellen Reproduktion von Individuum und Gattung.

Das „Herstellen“ hingegen repräsentiert die erste wirklich menschliche Tätigkeit, die auf das Bedürfnis nach Ausdruck, gegenständlicher Wirkmächtigkeit und irdischer Unvergänglichkeit innerhalb des ‚ewigen Kreislaufs‘ des Lebens zurückzuführen sein soll. In ihm

„manifestiert sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens, das sich der immerwährenden Wiederkehr des Gattungslebens nicht fügen kann und für seine individuelle Vergänglichkeit keinen Ausgleich findet in der potentiellen Unvergänglichkeit des Geschlechts.“ (16)

Es bringt eine Welt tradierbarer Gegenstände hervor, die nicht verbraucht werden, ist dabei stets „gewalttätig“, ja sogar „gewalttätige Vergewaltigung“ (165) von Sachen. Der Gewaltbegriff wird bei Arendt dabei auf die kausale Einwirkung von menschlichen oder nichtmenschlichen Körpern auf andere Körper schlechthin ausgeweitet, was die Frage nach dem normativen Maßstab dieses Begriffes aufkommen lässt – denn wann findet im Kosmos keine kausale Einwirkung von Körpern aufeinander statt? Arendts – mehr als fragwürdige – Antwort lautet: im Handeln.

Das Handeln ist symbolisch vermittelte Interaktion, die sich „ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“. Damit soll es gewaltfreie, selbstzweckhafte Praxis des Miteinanderredens sein. Seine „Grundbedingung“ ist das „Faktum der Pluralität“ (17), es ist Betätigung menschlicher Freiheit und ‚Offenbarung‘ von Einzigartigkeit. Freiheit ist im Handeln, das Arendt mit dem Politischen assoziiert, in dreifacher Hinsicht anzutreffen:

1. Als negativ-vorpolitische Freiheit von der Naturnotwendigkeit materieller Reproduktion und von interpersonellem Zwang.
2. In der anthropologischen Dimension der sogenannten „Natalität“ (18), einer Umschreibung für absolute Willensfreiheit und eine Befähigung zum Tun des Neuen oder Außergewöhnlichen.⁷ Diese Freiheit besitzt jeder Mensch als unpolitische Bedingung der politischen Freiheit: „Die Freiheit der Spontaneität, wiewohl sie ohne alle politische Freiheit ihren besten und tiefsten Sinn verlöre, ist noch gleichsam präpolitisch“, weil sie „letztlich aus dem Einzelnen entspringt“. (WiP, 51)

⁷ Dies ist eine zusätzliche Bestimmung, weil Kant dieses Vermögen der Freiheit in jeder und sei es noch so stereotypen und gewöhnlichen Zwecksetzung des Menschen am Werk sieht. „Kantisch gesprochen“, ist „eine Kette von selbst anzufangen“ (WiP, 34) nicht unbedingt identisch mit „Freiheit, etwas in die Wirklichkeit zu rufen, daß es noch nicht gab, das nicht vorgegeben ist“ (FuP, 206), d.h. das „unendlich Unwahrscheinliche“ (216), Seltene zu tun. Die ganze Konstruktion der Natalität wird allerdings zum groben Unfug, wenn Arendt meint, das Geborenwerden *begründe* die Fähigkeit, Neues in die Welt zu setzen (vgl. ÜR, 272: „Insofern der Mensch in die Welt hineingeboren ist, in ihr als ein ‚Neuer‘ durch die Geburt erscheint, ist er mit der Fähigkeit des Beginnens begabt. Weil er ein Neuer ist, kann er etwas Neues anfangen.“). Nun ist auch ein Rattenjunges ein ‚Neues‘, aber wohl kaum qua Geburt mit der Fähigkeit der Kausalität aus Freiheit begabt. Wenn das Neue hingegen als bloßes empirisches Anderssein als das vorhergehende Exemplar verstanden würde, dann gäbe es zwischen Ratten und Menschen keinerlei Unterschied.

3. Existiert Freiheit als kollektive Selbstbestimmung, die auf den spezifisch politischen Freiheiten der Rede und Versammlung beruht.⁸ Arendt zufolge weist das Handeln jenseits aller modernen Entwicklungen bereits eine spezifische Anonymität auf (vgl. VA, 229)⁹, die noch keinen Persönlichkeitsverlust anzeigt. Sie spricht von einer „Aporie“ des Handelns, die darin besteht, dass jeder Mensch zwar in der Lage ist, „Neues zu beginnen, aber außerstande, es zu kontrollieren und seine Folgen vorauszu- sehen“ (300), weil andere, ebenfalls freiheitsbegabte Subjekte, am „Gewebe“ des Handelns ‚weiter- weben‘ und ebenfalls Neues und Unvorhersehbares hinzufügen. Damit mündet Freiheit prinzipiell in eine schicksalhafte Bestimmtheit der Individuen und völlige Unzurechenbarkeit von Handlungssträn- gen, was aber eine „eigene Spannung“ hervorbringe, die uns vor „Langeweile“ bewahre (239). So konstatiert Arendt, „daß kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut“, dass jeder ohne Ausnahme „schuldig“ wird und „daß er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die er niemals beab- sichtigte oder auch nur absehen konnte“ (VA, 297).¹⁰ Hier werden alle Katzen grau, denn da alle schuldig sind, ist es niemand mehr im Besonderen – eine Vorwegnahme ihrer Schuldreflexionen zur Shoah im Eichmann-Paradigma. Ist es Zufall, dass Arendt ihre abstrakten existenzialontologischen Erörterungen ausgerechnet am Beispiel des ersten Weltkriegs konkretisiert, der „im wahrsten Sinne des Wortes von Niemand gewollt“ (222) worden sei oder zeugt es von der beliebigen exkulpatori- schen Verwendbarkeit ihrer Kategorien? Neben der Verantwortlichkeit wird auch die Unterscheidung von Tätern und Opfern grundbegrifflich verwischt: Es sei zwar

„die Gabe der Freiheit [...], die das menschliche Bezugsgewebe [...] schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaße in es verstrickt wird, daß er weit eher das Opfer und der Erleider seinen eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer und Täter.“ (298)

Hier gehen a) die rationale Reflexion menschlicher sozialer Bedingtheit und Emergenz, b) die Unfä- higkeit, zwischen Emergenz und Entfremdung zu unterscheiden und c) die für die Einschätzung kon- kreter historischer Zusammenhänge hochproblematische Verwischung von Verantwortlichkeiten und Betroffenen wild durcheinander.¹¹ Die absurdistische Problematik des Umschlagens von Freiheit in Unfreiheit versucht Arendt allerdings mit dem Verzeihen und Versprechen als handlungsinternen Stabilisierungsfaktoren der handlungsspezifischen Aporien abzumildern (vgl. 302f.).

Einige, später noch zu ergänzende, Aspekte des Arendtschen Persönlichkeitsbegriffs – des „Jemand“- Seins (223) – sind damit bereits angedeutet: Eine Person besitzt für Arendt die Fähigkeit zur Kausa- lität aus Freiheit, zum gemeinsamen Handeln und zu herausragenden, innovativen Taten. Diese Fä- higkeiten können sich allein auf dem Feld des Politischen realisieren und voll entfalten, sind damit

⁸ Diese hängt wiederum von einer Fähigkeit ab, „dieselbe Sache aus den verschiedensten Gesichtspunkten zu betrachten“, was Arendt als „wahre Bewegungsfreiheit in der Welt des Geistigen“ (WiP, 97) bezeichnet und später als Urteilsfähigkeit bestimmt.

⁹ Zwar habe jede Geschichte einen „Held[en] und Veranlasser“, aber keinen „Autor[en]“ (VA, 227). „Kein Mensch kann sein Leben ‚gestalten‘“ (227). Zwar weisen die jeweiligen Geschehnisse immer „noch genug Zusammenhang“ auf, um einen „Sinnzusammenhang“ zu ergeben, aber „[a]uf die Frage [...], wer diesen Sinn wohl ersonnen hat, wird die Antwort immer ‚Niemand‘ lauten“ (229).

¹⁰ Schuldig sein ist auch für Arendts Lehrer Heidegger ein ‚Existenzial‘: Der Mensch bleibe „ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück“ (Heidegger 1993, 284) und indem er eine Möglichkeit ergreife, lasse er die andere ungenutzt. Schuldigsein sei damit „Tragen des Nichtgewählthabens [...] der anderen“ Möglichkeit: „Das Da- sein ist als solches schuldig“ (285).

¹¹ So meint Arendt in den *Elementen*, die Juden seien „mitverantwortlich“ für den prätotalitären Antisemitismus und „hör[en] [...] auf, [...] unschuldiges Opfer zu sein“ (E, 34). Man wünscht sich gegen solche fragwürdigen Konstruktionen das Einklagen der „Banalität, Opfer Opfer und Quäler Quäler sein zu lassen“ (Améry 2004, 290).

auf tatsächliches Handeln angewiesen¹² und konstitutiv politisch, d.h. von den unvorhersehbaren Reaktionen der anderen Handelnden abhängig. Damit „ist das eigentlich personale Wer-jemand-je-weilig-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.“ (219) Wenn eine Person nur als Mitglied einer politischen Gemeinschaft existiert, ist sie als solche auch immer Rechtsperson, d.h. „im Besitz einer persona [...], einer juristischen Person“, niemals bloß „der ‚natürliche Mensch‘“. (ÜR, 136)¹³

Zwei Aspekte dieser normativen Anthropologie sind für die Modernediagnose von Bedeutung:

1. Nur wenn die drei Tätigkeitsformen in einem richtigen Verhältnis zueinander stehen, kann die Gattung reproduziert, eine geteilte Welt bedeutsamer Gegenstände geschaffen und menschliche Pluralität ‚offenbart‘ werden.

2. Nur wenn die begrifflich unterschiedenen Tätigkeitsformen auch bestimmten institutionellen Feldern entsprechen, ist dieses richtige Verhältnis möglich. Das bedeutet, dass alle drei Tätigkeitsformen möglich sein und in den ihnen ‚zustehenden‘ sozialen Feldern verankert sein müssen. Normativ gesehen existiert dabei eine Überordnung des Handelns über das Herstellen, und des Herstellens über das Arbeiten. Arendts, aus der klassischen Antike entnommenes Ideal besteht darin, das Arbeiten dem Haushalt, der Privatsphäre zuzuordnen und als niedere Tätigkeit zu verstehen, während das humanspezifische freie Handeln in der Öffentlichkeit, der Polis stattfindet. Das Ökonomische sei lediglich äußere Bedingung für das Handeln, nicht etwa politisches Handeln Mittel für ökonomische Belange.¹⁴

¹² Vgl. Jaeggi 1997, 72f.: „Die Einzigartigkeit der Person stellt sich nur her, sofern sie sich entäußert.“

¹³ Hieran knüpft Arendt ihre Kritik der Menschenrechte (vgl. E, 559-625). Hier nur eine Kurzform ihrer Thesen und des Nachweises von deren Inkonsistenz: (I) Wirkliches Recht sei immer nur positives Recht. (II) Positives Recht existiere nur als staatliches Gesetz, daher sei Recht immer Bürgerrecht. (III) Staatsgesetze existierten wirklich nur als Gesetze wirklicher Staaten. (IV) Wirkliche Staaten seien nur Nationalstaaten. Es existiere für den Menschen schlechthin kein Staat schlechthin. Wirkliche Rechte seien nur Nationalstaatsbürgerrechte, weil es keinen Weltstaat gebe und das pure Menschsein ohnehin kein wirkliches Recht verleihe, was die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts bewiesen. (V) Das Recht auf Rechte soll hingegen Arendt zufolge das *wahre* Menschenrecht sein - als Recht auf Nationalstaatsbürgerrechte (oder wenigstens ein Recht auf Mitgliedschaft in partikularen Rechtsgemeinschaften). Zur Kritik ist anzumerken: Dieses Recht muss, um wirkliches Recht zu sein, positives Recht sein. (VI) Es kann nicht positives Recht eines Nationalstaats sein. Es ist Recht auf Mitgliedschaft, nicht Recht von Mitgliedern. Es soll ja gerade als Reaktion auf die Erfahrung mit Nationalstaaten proklamiert und realisiert werden, die den Menschen keine Bürgerrechte gewährt haben. (VII) Also muss das Recht auf Nationalstaatsbürgerrechte aufgrund des Gesetzes einer universellen Rechtsordnung gelten, deren Existenz in Punkt IV aber geleugnet wird. (VIII) Wäre sie aber existent, so wäre der Mensch, der Rechte auf Nationalstaatsbürgerrechte hätte, als Weltbürger gesetzt und bedürfte auch keines Rechtes auf Nationalstaatsbürgerrechte mehr, weil er ja schon Mitglied einer effektiven Rechtsordnung wäre. (IX) Wenn aber diese Weltrechtsordnung den Menschen aus ihrer Rechtsordnung ausschliesse, hätte der Mensch keinerlei Fluchtmöglichkeit mehr. Das Problem des Ausschlusses und der Gefahr der Rechtlosigkeit aufgrund von Mitgliedschaftslosigkeit ist auf dieser Ebene nicht zu lösen. (X) Also bedürfte der Mensch eines Rechtes auf Weltstaatsbürgerrechte. (XI) Dieses Recht könnte nicht das Recht eines Weltstaats (oder einer Weltrechtsordnung) sein (siehe VI). (XII) Da es nur als positives Recht wirklich existieren könnte, müsste es das Recht einer Rechtsordnung über der Weltrechtsordnung sein. Ad infinitum. Arendts Recht auf Rechte ist also genauso hilflos wie die von ihr kritisierten Rechte des nackten vereinzelt Menschen.

¹⁴ Das revolutionär-politische Handeln soll die politische Freiheit aus Freiheit begründen und nicht mehr. Der Inhalt des politischen Redens und Versammelns soll nur (neben der Auszeichnung der Einzelnen) das politische Reden und Versammeln selbst sein, auf keinen Fall die ökonomische Form der Gesellschaft.

Die Moderne zeichnet sich nun Arendt zufolge durch einen Verfall der guten Ordnung aus. Die Diagnose lautet: Kolonialisierung der eigentlich dem Herstellen und Handeln zugeordneten Praxisfelder durch das Arbeiten. Kolonialisierung durch Arbeit werde möglich durch Veröffentlichung von Arbeit. So stellt Arendt fest, dass mit dem „Entstehen der Gesellschaft“ der „Aufstieg des ‚Haushalts‘ und der ‚ökonomischen‘ Tätigkeiten in den Raum des Öffentlichen“ (43) verbunden ist. Was bedeutet das?

a) Arbeit ist für Arendt ein instinktartiger Naturprozess, der nicht kognitiv vermittelt ist, keine qualifizierte Tätigkeit darstellt und daher kein Moment von Freiheit beinhaltet.¹⁵ Sie ist angeblich „die einzige Tätigkeit [...], die so ‚organisch‘ ist wie das Leben selbst, nämlich in der vom Lebensprozeß vorgezeichneten Bahn verläuft und frei ist von willentlichen Entscheidungen und vorgefaßten Zwecken“ (124).

b) Naturprozesse produzieren ihr zufolge immer einen Überschuss über das, „was unbedingt notwendig ist“.¹⁶ Ebenso wie Arendt die Arbeit naturalisiert, naturalisiert sie die Produktion von Mehrprodukt, da diese ihr zufolge „aus dem natürlich gegebenen Überschuss an Arbeitskraft, über den ein jeder verfügt, herauswächst“ und „zu dem Überfluß und der Überfülle [gehört], die wir überall im Haushalt der Natur beobachten können“ (126). Arendt geht also von der Annahme einer okkulten Qualität der Arbeit aus, Mehrarbeit zu setzen. Zudem unterstellt sie, dass im Gegensatz zum Herstellen beim Arbeiten „das Ende des Arbeitsprozesses nicht durch das Endprodukt determiniert ist, sondern durch die Erschöpfung der Arbeitskraft“ (169) – eine Projektion von Bestimmungen des Kapitals in die ahistorisch verstandene Arbeit.¹⁷

¹⁵ „Bestimmt man den Menschen als ein Animal laborans“, behauptet Arendt, „so kann er in der Tat nichts wesentlich anderes sein als ein Tier“ (VA, 102). Dem widerspricht allerdings Arendts Behauptung, „[i]m Sinn von Initiative [...] steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten“ (18). Das ist angesichts ihrer sonstigen Beschreibungen von Arbeitsprozessen eine inkonsistente Behauptung. Wie Initiative ohne Zwecksetzungen und Willen existieren soll oder ob „ein Element“ in den verschiedenen Tätigkeitsformen graduell abgestuft anwesend sein soll (5 Gramm Freiheit hier, 20 Kilo dort), bleibt Arendts Geheimnis.

¹⁶ „Was in den Frühstadien der ersten freien Arbeiterklasse in der Geschichte frei wurde“, so Arendt weiter, „war in der Tat die ‚Arbeitskraft‘, nämlich die Kräfte biologischer Prozesse und der von ihnen, wie von allen natürlichen Prozessen, erzeugte Überfluß, durch den im Haushalt der Natur immer dafür gesorgt ist, daß mehr als unbedingt notwendig vorhanden ist“ (VA, 326). Der „Mehrwert“ wird schließlich auf „den Kraftüberschuß“ zurückgeführt, „der übrigbleibt, wenn die Reproduktion der eigenen Lebensmittel und der eigenen Lebens- und Arbeitskraft geleistet ist“ (125).

¹⁷ Zunächst einmal ist sehr wohl das Endprodukt des Konsumguts der Zweck, dessen Herstellung den jeweiligen Arbeitsprozess zu seinem Ende kommen lässt, soweit das Konsumgut hinreicht, um die Bedürfnisse, zu deren Befriedigung das Gut wiederum produziert wurde, zu stillen. Zwar kehren diese Bedürfnisse regelmäßig wieder. Dass Arendt die „Erschöpfung der Arbeitskraft“ aber zur einzigen Determinante des Endes des Arbeitsprozesses erklärt, resultiert schlicht daraus, dass sie das end- und maßlose Verwertungsbedürfnis des Kapitals mit dem endlichen Bedürfnis der Menschen nach bestimmten Gebrauchswerten konfundiert. Hier hört man auf zu arbeiten, wenn die Bedürfnisse befriedigt sind oder wenn ein gewisser Vorrat herrscht, dort wird versucht, neue Bedürfnisse zu wecken, um *irgendeinen* Gebrauchswert als Träger von Mehrwert zu produzieren, wird freie Zeit sofort zur Mehrarbeitszeit für das Kapital. Zwar können auch jenseits des Kapitalismus immer neue Bedürfnisse geweckt werden oder entstehen, doch sind diese dann zunächst das Maß des Prozesses, dieser ist keineswegs prinzipiell maßlos und endet erst recht nicht mit der „Erschöpfung der Arbeitskraft“. Beim Kapital hingegen ist das „mehr als“ das es bestimmende Grundprinzip (G-G'), das trifft nicht auf menschliche Bedürfnisse zu.

c) Arbeitskraft produziere, wenn sie freigesetzt werde, zudem einen unkontrollierten, *hypertrophen* Überschuss. Freigesetzt ist sie, wenn sie nicht mehr im oikos eingehegt ist¹⁸ und nicht mehr nur die Bedingungen für das Handeln hervorzubringen gezwungen ist.

d) Die Gesellschaft kennt dann nur noch die Imperative des Lebens und der Arbeit. „To make a living“ (151) sei das einzig übrig gebliebene Ziel der Gesellschaft. Das bedeute zunächst die Verlegung des Zwecks der Arbeit von der Ermöglichung des Handelns auf das belanglose Spiel und das gierige¹⁹ Verbrauchen von Konsumgütern im „Narrenparadies“ (156) der Freizeit. Aber „living“ beziehe sich nur vordergründig auf das Leben des Individuums. Das planmäßige Arbeiten für „das Leben der Gesellschaft im Ganzen als d[es] eigentliche[n] gigantische[n] Subjekt[s] des Akkumulationsprozesses“ sei das wahre Produktionsziel, das langfristig sogar Markt und ‚Privatbesitz‘ vertilge.²⁰ Das bedeutet ‚Veröffentlichung der Arbeit‘ im eigentlichen Sinne:

„Nur wenn man an die Stelle des begrenzten individuellen Lebens das Leben der Gesellschaft im Ganzen als das eigentliche gigantische Subjekt des Akkumulationsprozesses setzt, kann der Prozeß selbst ungehindert und in dem ihm angemessenen Tempo vonstatten gehen, gleichsam befreit von den Begrenzungen, die die Lebensspanne der Einzelnen und das Eigentum von Privatpersonen ihm setzt. Erst wenn die Menschen nicht mehr als Privatpersonen handeln, die um ihr eigenes Leben und Überleben besorgt sind, sondern, wie Marx zu sagen pflegte, als ‚Gattungswesen‘, für welche die Reproduktion ihres individuellen Lebens aufgeht im Lebensprozeß des Menschengeschlechts, kann der kollektive Lebensprozeß einer ‚vergesellschafteten Menschheit‘ sich nach den Gesetzen einer ihm inhärenten Notwendigkeit entfalten, d.h. den Automatismus der Fruchtbarkeit in dem doppelten Sinne loslassen, der ungeheuren vervielfältigenden Vermehrung von Einzelleben und einer entsprechend ungeheuer vervielfältigenden Vermehrung von Konsumgütern.“ (136) (vgl. auch E, 329)

¹⁸ Diese Einhegung impliziere das „Privateigentum“ (VA, 87). Es sei das „gesicherte[...] Eigentum“, das den antiken Herren „lokalisiert“ (40) und vor dem „Licht der Öffentlichkeit schützt (87). Eigentum sei „jegliches greifbare, ‚fungibile‘ Ding“ (84), das statisch, „an einen bestimmten Ort in der Welt gebunden“ (76f.) sei. Arendt evoziert mit ihren kontraintuitiven Kategorien ein griechisches Autarkieideal von Haus und Hof, in dem Arbeit letztlich nur der Reproduktion des Oikos diene. Die Neuzeit beginne mit der Enteignung dieses Privateigentums und der Etablierung des dynamischen, wachsenden ‚Privatbesitzes‘ (vgl. 80).

¹⁹ Diese Gier, diese „Verfressenheit“ (KuP, 278) und „ins Gigantische gestiegenen Bedürfnisse“ (ÜR, 180) seien den Armen zu danken, die ‚nun reich geworden‘ seien. Die Überfluggesellschaft sei Ideal des Hungernden „in der Wüste des Elends“ und dieses, der Armut entspringende Ideal „überwucher[t] und verwüste[t]“ nun die öffentliche Freiheit des Politischen (180). Arendt beschuldigt also die Armen und betrachtet, wie Aristoteles, den bios apolaustikos als Quelle des Übels der poliserstörenden Maßlosigkeit. Da der sinnliche Genuss am „Übermaß“ hänge, so Aristoteles, suchten die ihm ergebenden „nach einer Kunst, die ihnen das Übermaß dieses Genusses verschafft“ (Aristoteles 2003, 65). Auch Arendts Variante der Kulturinduskritik beschuldigt letztlich die Arbeitenden, die nun einfach zu viel Zeit hätten, sich an der Kultur zu vergreifen und diese damit in verkitschte und bedeutungslose Vergnügungsmittel zu verwandeln. Von Kapital ist an keiner Stelle die Rede: „Kultur ist ein Weltphänomen, und Vergnügen ist ein Lebensphänomen. Wenn das Leben nicht mehr zufrieden ist mit dem Vergnügen, das in dem verzehrenden Stoffwechsel des Menschen mit der Natur neben der Mühe der Arbeit immer auch mitgehalten ist, weil seine Lebensenergie sich in diesem Kreislauf nicht mehr erschöpfen kann, dann kann es zu den Dingen der Welt greifen, sich an ihnen vergreifen und sie verzehren.“ (KuP, 280)

²⁰ Der „Privatbesitz“ werde „in den Ländern mit angeblich kapitalistischer Wirtschaft“ „unaufhaltsam“ abgeschafft: „der zu einem Anliegen der Öffentlichkeit gewordene gesellschaftliche Reichtum hat solche Proportionen angenommen, daß er die Formen des Privateigentums wie des Privatbesitzes automatisch sprengt. Es ist, als hätte das Öffentliche sich an denen gerächt, die es für ihre Privatzwecke [...] auszunutzen suchten.“ (VA, 85) Hier wandelt Arendt auf den Pfaden von Friedrich Engels' falscher Theorie des Widerspruchs zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung; vgl. zu deren Kritik: Kittsteiner 1977, 40ff.

e) Damit würden „alle Welt Dinge, die ursprünglich Endprodukte eines Herstellungsprozesses waren, in ihn mit ständig wachsender Geschwindigkeit zurückgeleitet“ (VA, 326) und das Herstellen durch das Arbeiten ersetzt. Die Arbeitsgesellschaft beinhalte also einen maßlosen, „in ständig wachsender Beschleunigung“ (58) sich vollziehenden Prozess der „Expansion“ (57) der Produktion. Sie sei eine Überflusgesellschaft, die einen Überfluss an Verbrauchsgütern und an Menschen bedeute. Sie bewirke damit eine „Bevölkerungsexplosion“, produziere Menschen, die überflüssig seien, zum einen, weil sie „zu zahlreich“ seien, um politisch organisiert werden zu können, zum anderen, weil ihre Zahl relativ zum Arbeitsplatzangebot in Krisenzeiten zu hoch sei (E, 667f.).²¹

f) Die beschriebene Dynamik ist daher ein „unnatürliches Wachstum des Natürlichen“ (VA, 60). Unnatürlich ist ein normativer Begriff, gewonnen am Ideal der guten Polisordnung. Das Natürliche, das wächst, ist die Arbeit, verstanden als sinnlos in sich kreisende, instinktartige Operation von Menschen in ihrer animalischen Dimension. Durch Technik werden nun „die kreisenden, anfangs- und endlosen, zweckfreien Prozesse der Natur in eine von menschlichen Zwecken bestimmte Welt geleitet“ (180).

g) Dieser Prozess drohe, alle „Bereiche“ des gesellschaftlichen Lebens „zu überwuchern“ (58). Veröffentlichung der Arbeit bedeutet damit auch, dass das öffentliche Feld der Politik nun von der naturalistisch verstandenen Ökonomie funktionalisiert wird, was bereits ein idealisiertes Bild von Politik als eines ‚dermaleinst‘ von allen ökonomischen Interessen freien Feldes des ‚Miteinanderredens‘ voraussetzt. Nach der Okkupation der Politik durch ökonomische Interessen soll aber keineswegs ein Klassenstaat entstehen, sondern der Staat „die Volkswohlfahrt“ und das „private[...] Wohlbefinden“ „bezwecken“. (ÜR, 347) (vgl. auch VA, 393)

h) Die letzte Phase dieser Entwicklung der Moderne sei die „Gesellschaft von Jobholders“, in der „das Wort Arbeit für das, was man tut oder zu tun glaubt, gleichsam zu hoch gegriffen ist“, weil die „Mühe und Plage“ aus den Produktionsprozessen entfernt werde. Nun werde „kaum mehr als ein automatisches Funktionieren“ verlangt, die einzige Tätigkeit bestehe darin, „seine Individualität aufzugeben“ (410).

Welche Depersonalisierungstendenzen sind damit verbunden?

1. Die Arbeit und das Interesse:

Die Veröffentlichung der Arbeit erweist den „monolithische[n] Charakter der Gesellschaft in allen ihren Spielarten, deren natürlicher Konformismus immer nur *ein* Interesse und *eine* Meinung kennt“ und der „letztlich in der Einheit des Menschengeschlechts“ wurzelt (58).

²¹ So spricht Arendt vom „Gefühl der Massen von der Überflüssigkeit der Menschen – ein Gefühl, das in Europa ganz neuen Datums ist und sich erst aus der außerordentlichen Bevölkerungszunahme der letzten 150 Jahre ergeben hat“ und dann „in den Krisen der Massenarbeitslosigkeit akut“ werde (E, 667). Der Topos der Überbevölkerung geistert an entscheidenden Stellen durch das gesamte Werk (so gilt das bloße „zu zahlreich[e]“ (668) Vorhandensein von Menschen als ein Grund für Massenbildung). Vgl. auch EJ, 396: „Die erschreckende Koinzidenz der modernen Bevölkerungsexplosion mit den technischen Erfindungen der Automation [...], die große Teile der Bevölkerung als Arbeitskräfte ‚überflüssig‘ zu machen droht“.

Der Mensch mutiert hier in dreifacher Hinsicht zum „Exemplar der Gattung“, geht im sog. „Menschengeschlecht“ auf (58):

a) Die allgemeine Notwendigkeit materieller Reproduktion determiniert ihn. Er ist beim Arbeiten *unfrei*.

b) Er vollzieht die ‚animalische‘ und unqualifizierte Tätigkeit des Arbeitens und Konsumierens, die *keine Individualität* und keine Meisterschaft zulässt.

c) Die Gleichheit der Arbeitenden (und Konsumierenden) ist die *unterschiedslose Homogenität*, die Gemeinsamkeit des bloß Körperlichen mit allen anderen Menschen, des in dieser Hinsicht auswechselbaren Dings.²² Die sozialen Verhältnisse, die Menschen in der Arbeit eingehen, bestehen Arendt zufolge

„in der einfachen Multiplizität von Gattungsexemplaren, die einander bis zur Austauschbarkeit gleichen, insofern sie nämlich lediglich in ihrer Eigenschaft als lebende Organismen sind, was sie sind.“ (271)

Der Arbeitende ist jeder und niemand. Diese Gleichheit ist nicht die Gleichheit im Sinne der Ebenbürtigkeit je besonderer Individuen. Das „Menschengeschlecht“ droht damit Arendt zufolge die „Menschheit, das eigentliche Menschsein der Menschen, zu vernichten“ (58). Menschheit wiederum bezeichnet die Unvertretbarkeit, Nichtaustauschbarkeit von Menschen, die für Arendt allein in ihren höheren Tätigkeitsformen existiert.

In der Arbeitsgesellschaft wird damit Handeln durch ein „Sich-Verhalten“ (51) ersetzt. Dabei geht es um die Homogenisierung durch Reduzierung menschlicher Motive und Tätigkeiten auf die Verfolgung von ‚Lebens‘-Interessen: Gemeint ist hier einerseits der auf das alltägliche Wohlbefinden gerichtete Privatismus, der gegenüber öffentlichen Belangen indifferent ist – Arendt hat dafür die Formulierung des Spießers parat – ein lediglich „polemisch-politische[r]“²³ Begriff des Bourgeois, wie er von Hegel bis Carl Schmitt zum Kennzeichen eines bürgerlichen Antiliberalismus geworden ist, der die ökonomischen Strukturen des Kapitalismus aus der Kritik explizit ausnimmt.²⁴ Andererseits ist die mysteriöse Orientierung der Produktion an der Gattung überhaupt angesprochen. Auf der wissenschaftlichen Ebene zeigt sich diese Entwicklung für Arendt am Übergang von der politischen Ökonomie zum Behaviorismus: Während erstere noch die Berechenbarkeit und Interessebedingtheit des Menschen in der Wirtschaft als einem „begrenzten Bereich menschlicher Tätigkeiten“ untersuchte, so zielt der explanatorische Imperialismus der behavioristischen Sozialwissenschaften darauf ab, „den Menschen in allen seinen Tätigkeiten auf das Niveau eines allseitig bedingten und sich verhaltenden Lebewesens zu reduzieren“ (57). Der Versuch der totalen Beherrschung des Menschen hebt für Arendt bereits hier an.

²² Vgl. bereits Arendts Lehrer Jaspers im Jahr 1931 (1960, 39, 46). Er moniert die „Vertretbarkeit“ und Ersetzbarkeit des auf „durchschnittliche Leistungsfähigkeit“ reduzierten Menschen, ohne ein Wort über den Kapitalismus zu verlieren. Zu dieser Lebensweise des austauschbaren Körpers sollen Jaspers zufolge Menschen passen, „die gar nicht selbst sein wollen“. Die Welt gerate so „in die Hände der *Mittelmäßigkeit*, der Menschen ohne Schicksal, ohne Rang und ohne eigentliche Menschlichkeit.“ (ebd.)

²³ Schmitt 2002, 62.

²⁴ Vgl. auch Arendts Kritik an der „politische[n] Weltanschauung der Bourgeoisie“ in den Elementen (E, 308ff.). Vgl. zur Kritik an dieser bürgerlichen Antibürgerlichkeit: Marcuse 1968, 23f.

2. Die große Zahl:

Depersonalisierung betrachtet Arendt auch als Folge der „Zunahme der Bevölkerung“ (54) an sich. Je größer das Gemeinwesen der Bevölkerungszahl nach, desto unbestreitbarer sei die „Gültigkeit statistischer Gesetze“ und die „Tendenz zu despotischen Herrschaftsformen“ (55).

3. Das Man:

Der Einzelne wird auf das Interesse reduziert, normiert, er wird statistisch erfasst, soziologisch erklärt, sozialtechnologisch gesteuert. Damit werden seine Besonderheit und die *Möglichkeit des Herausragens und der Innovation* nivelliert, der Mensch damit zu Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit verurteilt. Er tut nur noch das, was man tut und wie man es tut.²⁵ Sein Sprechen wird zum „Gerede“ (221), das der expressiven Funktion der Selbstdarstellung von Einzigartigkeit ermangelt.²⁶ Das normative Gegenmodell dazu ist Arendts Konzept des Politischen, das sie zunächst in Anlehnung an die aristotelischen Begriffe *praxis* und *energeia* bestimmt. Hier gehe es um „jene[...] Aktualität, die allen Tätigkeiten eignet, die keinen Zweck verfolgen [...] und kein Endresultat außerhalb ihrer selbst hinterlassen [...], deren volle Bedeutung sich vielmehr im Vollzug selbst erschöpft.“ (261) Politik ist angeblich nicht erfolgsorientiertes Handeln, denn, so Arendt, „der tiefste Sinn der getanen Tat und des gesprochenen Wortes [hängt] nicht am Erfolg“. Dieser Sinn werde „gerade unabhängig von allen Siegen und Niederlagen“ überdauern (260). Aber, um mit Richard Wolin zu sprechen: „To be sure, Arendt’s Aristotle has been Heideggerianized“²⁷ oder Schmittianisiert, wie hinzuzufügen wäre. Dies zeigt sich im Authentizitäts- und Ausnahmeaspekt des Politischen. Authentizität, weil Politik agonales Ausdrucksgeschehen – kompetitive „Selbstoffenbarung [...] ohne Zweideutigkeit“ (ÜR, 361) – großer Individuen ist, Ausnahme, weil Politik identisch ist mit dem Ausnahmezustand.²⁸ Der Gesellschaft als Verfallsprodukt geht daher Arendt zufolge „überhaupt jeder Begriff von Größe ab[...]“ (VA, 267). Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit per se, unabhängig von ihren Inhalten, werden hier negativ konnotiert. „[N]ur die ‚Besten‘“, so paraphrasiert Arendt zustimmend Heraklit, „die zudem ständig sich als die ‚Besten‘ erweisen müssen [...], sind mehr als bloße Lebewesen; die Vielen, zufrieden mit dem, was die Natur ihnen gewährt, leben und sterben wie Tiere.“ (30) „Alltäglichkeit“ sei „an sich

²⁵ Zum „Man“ vgl. Heidegger 1993: Das Man ist ein uneigentlicher Modus der Jemeinigkeit (des nicht dispensierbaren Selbstbezugs) (115f.), in dem eine anonyme Norm darüber befindet, was zu tun und zu lassen ist (vgl. 126) – sie nimmt „dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab“ (127). „Das ‚Wer‘ [des Handelns] ist das Neutrum, *das Man*.“ (126) Es ist „Durchschnittlichkeit, Einebnung“ (127), „Gerede“ (169), „Neugier“, „Zerstreuung“ (172), ist von dem „*eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst*“ (129) zu unterscheiden. „Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt [...]; wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet“ (126f.).

²⁶ Arendt knüpft auch hier an Heidegger an. Sobald Sprache „ein Mittel unter anderen für die Erreichung des Zweckes“ wird, gilt sie Arendt als „Gerede“ (VA, 221). Dies zeugt von einem hochgradig normativistischen und ästhetizistischen Begriff von Sprache: Dass Sprache (z.B. eine wissenschaftliche Analyse oder eine Bauleitung für Bomben) „bloßes Gerede“ ist, nur weil sie nicht zugleich wesentlich expressive Funktionen hat („die einmalige Identität der Handelnden selbst in ihm keine Rolle mehr spielt“ (221)), ist typisches Mandarinentum. Der Informations- und Sachgehalt der Sprache, der eine Sache trifft oder erklärt, wird mit oberflächlichem Geschwätz gleichgesetzt, während nur das expressive Sprechen ‚Tiefe‘ habe. Allerdings unterscheidet Arendt sich von Heidegger insofern, als sie die Öffentlichkeit nicht per se als Ort und Form der Herrschaft des Man (und des Geredes) versteht (vgl. dagegen Heidegger 1993, 127, 169), sondern auch als Forum der großen Individuen.

²⁷ Wolin 2003, 249 Anm. 87.

²⁸ Vgl. die verblüffend ähnlichen Ausführungen zum Ausnahmezustand in Schmitt 2004b, 16-21: „Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; [...]. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“ (21) Zur Nachwirkung dieses Ausnahmebegriffs des Politischen im Denken der Gegenwart vgl. kritisch: Hirsch 2007, Kap. V.

[s]inn- und [b]edeutungslos[...]“, beziehe „den ihr eigenen Sinn nicht aus dem Alltag selbst [...], sondern aus dem Ereignis oder der Tat, die diesen Alltag und seine Alltäglichkeit allererst konstituiert haben“ (54).

Drei Motive des Arendtschen Politikbegriffs weisen ihn damit als Variante des politischen Existentialismus²⁹ aus:

1) Politik ist instituierendes, nicht instituiertes Handeln, *regelschaffende*, nicht *regelgeleitete* Praxis. Es stellt einen „Bruch des Handelnden mit den gemeinhin gültigen Maßstäben des täglichen Sichverhaltens“ dar (261) und „birgt in sich ein Element völliger Willkür“ (ÜR, 265). Politisches Handeln beginnt erst da, wo eingelebte Maßstäbe fragwürdig und überschritten werden. Der „ernste[...]“ (ÜR, 287) Ausnahmezustand als Ausdruck dezisionistischer Freiheit (jenseits von interessen- und moralgeleiteten Gründen) sei gegen eine bloß alltägliche, unfreie, sinnlose Welt bloßer leiblicher Freuden – „Hobby“ (VA, 138), „Konsum“ (136), „Narrenparadies“ (156), „Humbug“ (ÜR, 284) – zu begrüßen.

2) Außerordentlichkeit und Größe des Handelns sind seine einzigen immanenten Maßstäbe, weil es mit allen anderen Maßstäben, auch mit moralischen, bricht. „Moral“, so meint Arendt, „bezieht sich auf unser ‚behavior‘, ist also von vornherein ein Gesellschafts- und kein eigentlich politischer Begriff. Alle Moral versagt, sobald wir anfangen zu handeln“ (DT, 520).³⁰ Normativ

„untersteht das Handeln seinem Wesen nach ausschließlich dem Kriterium der Größe, und zwar deshalb, weil es gar nicht zustande kommen würde, wenn es nicht das gemeinhin Übliche durchbräche und in das Außerordentliche vorstieße, wo eben das, was gemeinhin und im Alltagsleben gültig und maßgebend ist, nicht mehr gilt und wo alles, was geschieht, so einmalig und sui generis ist, daß es sich unter Regeln nicht mehr subsumieren läßt.“ (VA, 260f.)³¹

Die Legitimation zur Setzung des Neuen, zur Gründung einer neuen politischen Ordnung, dürfe also nicht wieder in einer ihr vorausliegenden vernünftigen Norm oder einem absoluten Prinzip gesucht werden, sondern liege in ihr selbst begründet, in „der Autorität, die der Gründungsakt und das Eineneuen-Anfang-Setzen in sich tragen.“ (ÜR, 256) Das Neue ist legitimiert, weil es neu, weil es ein „reine[s] Ereignis“ (223) ist.

3) Das Politische ist ein vermeintlich selbstzweckhaftes Handeln, in dem die Individuen in einem nie endenden Kampf um Anerkennung und „irdische Unsterblichkeit“ (VA, 70) ihre Individualität ausbilden und erweisen. Dabei geht es nicht um Inhalte, also nicht darum, mittels der Politik etwas Bestimmtes zu wollen oder eine vernünftige Norm zu realisieren, sondern nur darum, aristokratische Freiheit als solche zu bewahren und dies in einer spezifischen Weise zu tun:

²⁹ Der Vorrang des ‚Wie‘ vor dem ‚Was‘, ein formales Authentizitätsideal, das ‚Wagnis der Entscheidung zum Selbstsein‘ gegen die verhasste Sekurität und eine über allen Gründen und Ursachen stehende dezisionistische Freiheitsauffassung werden hier auf die Politik übertragen. Vgl. dazu den Text zu Schmitt in diesem Band sowie die Studien von Marcuse 1968, Schnädelbach 1992 und Großheim 1999/2002.

³⁰ So betont Arendt mit Demokrit, „daß der Ruhm Athens darin bestehen werde, daß die Athener ‚überall die immerwährenden Mahn- und Denkmäler [...] ihrer guten und bösen Taten‘ hinterlassen haben.“ (VA, 261).

³¹ Dem stehen allerdings vollkommen unvermittelt geradezu kantianisch anmutende Aussagen gegenüber, die die „Größe des Menschen“ zum Prinzip des Handelns machen (vgl. ÜR, 113).

„Die Größe aber, bzw. der einer jeweiligen Tat in ihrer Einzigartigkeit zukommende Sinn, liegt weder in den Motiven, die zu ihr getrieben, noch in den Zielen, die sich in ihr verwirklichen mögen; sie liegt einzig und allein in der Art ihrer Durchführung, in dem Modus des Tuns selbst.“

Politik, schreibt Arendt, ist eine „Frage[...] des Stils“ (268) und der „Virtuosität“ (FuP, 206).

Wenn Karl Löwith Carl Schmitts „radikale Gleichgültigkeit gegen jeden politischen Inhalt“³² moniert und wenn Hermann Heller dessen dezisionistischen Geniebegriff des Politischen als regellos-regelgebende Schöpfung kritisiert,³³ so könnte dies ohne weiteres auch auf Arendt zutreffen. Allerdings relativiert sie die Nähe zu Schmitt und Heidegger auch. Denn ihr Ernst des Politischen ist nicht identisch mit dem Aufgehen „isolierte[r] Selbste[...]“ (WiE, 38) in einem Kollektiv³⁴ oder mit einem Leben unter der beständigen Möglichkeit des Tötens und Getötetwerdens. Sie lehnt die Apotheose der Gefahr und des Opfers im heroischen Realismus als Zeichen menschlicher Weltentfremdung ab.³⁵ Auch ein anderer Zug ihres Politikbegriffs, der auf kollektive Selbstbestimmung zielt, scheint auf den ersten Blick nur schwer mit politischem Existentialismus vereinbar:

„Der Sinn des Politischen [...] ist, daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren, Gleiche mit Gleichen, die nur in Not-, nämlich Kriegszeiten einander befohlen und gehorchten, sonst aber alle Angelegenheiten durch das Miteinander-Reden und das gegenseitige Sich-Überzeugen regelten.“ (WiP, 39)

Allerdings lehnt Arendt es an anderer Stelle erklärtermaßen ab, „alle Angelegenheiten“, z.B. auch die ökonomischen, im Handeln zu regeln (vgl. RuF, 249, ÜR, 82, 115ff.) und das Politische hat letztlich wieder nur das Politische zum Ziel (Politisches als Gründung der Freiheit, die Freiheit zum Politischen ist, vgl. VA, 247f., ÜR, 315, 326).

Bisweilen schwebt Arendt als genuin politisches Handeln eine auf Dauer gestellte³⁶ versprechens- und vertrauensbasierte, antisouveräne, d.h. nicht gewaltmonopolbasierte politische Einheit vor, die

³² Löwith 1984 108.

³³ Heller 1971b, 617. Zur Kritik an dezisionistischen Momenten des Arendtschen Begriffs des Politischen vgl. Jaeggi 1997, 38-40. Zu den Aporien des Dezisionismus insgesamt vgl. die instruktiven Ausführungen in Klar 2007, 70-82. Kant Bestimmt in §46 der *Kritik der Urteilskraft* (1998b, 405f.) das Genie als das der Kunst regelgebende Talent und das Talent als angeborenes produktives Vermögen. Originalität, Exemplarität (für ähnliche Talente) und unbewusste Kreativität sind ihm Kennzeichen des Genies. Die Produktionsweise des Genies sei nicht erlernbar, nicht begrifflich begründbar und das Genie sei qualitativ von den Nichtgenies unterschieden, nicht graduell (vgl. §47, 408). Die auch von Jaspers 1931 (1960, 50f.) beschworenen „großen Männer“ und ‚geborenen‘ (nicht formell ausgebildeten, bloß „tüchtigen“) Führer, die in Krisenzeiten „aus eigenem Ursprung“ „Neuschöpfung“ bringen, sind die politexistentialistischen Gestalten des Genies. Jaspers' Begeisterung für nicht demokratisch gewählte „Führer“ bleibt auch nach 1945 ungebrochen (vgl. z.B. BJ, 375). Zur Kritik an Jaspers' Begriff der Größe vgl. Habermas 1991, 94f.

³⁴ Dies ist ihre Kritik an Heideggers „mechanische[r] Versöhnung“ der „atomisierten Selbste[...]“ „in mythologisierenden Unbegriffen wie Volk und Erde“ (WiE, 38).

³⁵ Arendt kritisiert gerade die „Selbstlosigkeit“ des Massemenschen und seiner den Alltag und den „gesunden Menschenverstand“ zugunsten sinnloser Abstraktionen verachtenden Haltung (vgl. E, 680, 707). Arendts politisch Handelnder wäre – der Typologie Großheims zufolge (vgl. Großheim 2002, 151) – eher der Selbstdarsteller-Typus des Politexistentialisten, nicht aber der Härte suchende Spieler oder der Sicherheit suchende Kollektivist. Dass aber auch der Opfersinn republikanischer Art, den Arendt zusammen mit dem Patriotismus keineswegs ablehnt (vgl. WiP, 53, 70), hochgradig ideologieanfällig ist, gerade weil der Gemeinsinn und das allgemeine Wohl solche breiigen und unter Bedingungen der Klassengesellschaft oft auch falschen Begriffe sind, darf dabei nicht vergessen werden.

³⁶ Vgl. ÜR, 351f., wo sie nun sogar *kritisiert*, „daß das Handeln selbst nur in Ausnahmesituationen erfordert und erwünscht ist“.

sich wiederum föderativ aus kleineren Einheiten zusammensetzt. Insbesondere im Zusammenhang mit der US-Revolution und ihrer über hundertjährigen Vorgeschichte sei die Existenz politischer Verbände zu verzeichnen, die „implizit[...] die Negation des Herrschaftsprinzips“ (222) aufwiesen. Arendt kann aber keineswegs als Demokratin³⁷ oder universalistische Ethikerin gelten – dafür sind ihre normativen Konzepte jenseits von Größe, Innovation und Individualität zu schwach: Weder Verzeihen und Versprechen als die normativen Gehalte der Vita Activa, noch Denken und Urteilen als diejenigen der Vita Contemplativa begründen eine universalistische oder egalitaristische Minimaethik des Politischen. Daher optiert Arendt letztlich für eine aristokratisch-elitäre Staatsform, die weite Teile der Bevölkerung von der politischen Teilhabe ausschließt (vgl. 355-360): Die Gleichen, die mit Gleichen herrschaftsfrei und kommunikativ verkehren, sind hier diejenigen, die die „Leidenschaft“ für öffentliche Belange haben, eine sich im Akt von Revolutionen selbst rekrutierende „Elite“, während alle anderen zwar Schutzrechte genießen, aber sich vermeintlich selbst vom Recht auf politische Wahl und Teilhabe ausschließen, weil sie nur ihren privaten Interessen nachgehen wollen³⁸: „Nur wer an der Welt wirklich interessiert ist“, schreibt Arendt, „sollte eine Stimme haben im Gang der Welt.“ (360) Wer politisch gleichberechtigt ist, bestimmt sich dann aus der republikanischen Tugend und dem Engagement für das ‚Gemeinwohl‘. Dass es Wenige sind, die diese Tugenden realisieren, wird zudem naturalisiert: „immer und unter allen Umständen“ (355) sei es eine kleine Elite, die ihr Leben dem Politischen widmete und diese sei „in der Regel gebildet und kommt aus den oberen Gesellschaftsschichten“ (ZU, 293). Dass diese Wenigen die „Menge“ regieren, das „politische Schicksal aller bestimm[en]“, wird schließlich mit dem Argument legitimiert,

„daß die wenigen Ausgezeichneten es immer bitter nötig gehabt haben, sich gegen die Vielen zu schützen, was nichts anderes besagt, als daß die Inseln der Freiheit nur gehalten werden können, wenn sie gegen das Meer der Notwendigkeit verteidigt werden“ (ÜR, 355)

– kein Wort von der Ausbeutung der Beherrschten durch die Herrschenden, vielmehr eine idealistische Theorie des aristokratischen Dienstes der Herrschenden an der Menschheit durch ihre Bewahrung der Freiheit ist hier zu vernehmen. Statt die Notwendigkeit solch elitärer Freiheitsbewahrung gegen die ‚Fluten‘ der materiellen Not und gegen die Armen in der Moderne in Frage zu stellen, verschärft Arendt diesen elitären Zug sogar noch, weil sie meint, gerade im „Wohlfahrtsstaat[...]“ (347) der Moderne werde alles dem Naturzwang geopfert.

Als kritisches Zwischenfazit ist festzuhalten, dass Arendt gewisse *Folgen* der anonymen Herrschaft ökonomischer Bestimmungen im Kapitalismus *beschreibt*, ohne diese auf den Begriff bringen zu können. Der Motor hinter der Wachstums- und Depersonalisierungsdynamik, der Wert als gesellschaftliches Verhältnis, als Einheitsprinzip privat dissoziierter Tätigkeiten, der permanente

³⁷ Den Begriff lehnt sie sogar explizit ab. Demokratie gilt ihr lediglich als gesetzlose Tyrannei der Mehrheit (vgl. ÜR, 213). Letztlich begreift Arendt Demokratie wie Schmitt (1996, 14) als „Homogenität und [...] – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen“, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Aber selbst den Gegenbegriff der Isonomie, der gleichberechtigten Teilhabe an den politischen Angelegenheiten, reduziert sie letztlich auf eine Elite (vgl. ÜR, 88, 180f., 213, 355-360).

³⁸ Aufgrund ihrer Reinhaltung der Politik von allen ökonomischen Fragen ignoriert Arendt, dass große Teile der Bevölkerung von der Möglichkeit abgeschnitten sind, ein Leben zu führen, das vornehmlich den öffentlichen Belangen gewidmet ist. Daher ist ihre Behauptung, die nicht Partizipierenden schlossen sich selbst aus, zwar falsch und zynisch, aber konsequent.

Reduktionsvorgang von konkreter auf abstrakte Arbeit, von individueller auf gesellschaftliche Durchschnittsarbeitszeit, Konkurrenz der Kapitale und Überproduktionskrisen, all das taucht nicht auf.³⁹ Der geheime Konformitäts- und Wachstumsmotor ist für sie das Arbeiten in seiner Naturalform selbst. Statt das unnatürliche Wachstum eines Unnatürlichen,⁴⁰ des Kapitals, konstatiert Arendt das unnatürliche Wachstum eines ‚Natürlichen‘, der Arbeit, als Pathologie der Moderne. Arendt muss, weil sie den Arbeitsprozess in einen subhumanen, instinktartigen Akt verwandelt und die moderne Dynamik nicht aus kapitalistischen Formbestimmungen erklärt, zur irrationalen Annahme greifen, die Arbeit habe die natürliche Qualität, ein Mehrprodukt hervorzubringen. Damit verwechselt sie die *Möglichkeit* mit der nur durch freien Entschluss oder Zwang herbeizuführenden *Wirklichkeit* der Mehrarbeit.⁴¹ Weil die spezifische Verselbständigung der Wert- gegenüber der Gebrauchswertdimension der Produktion ihr fremd bleibt, muss sie schließlich kontrafaktisch behaupten, die Moderne entwickle sich in Richtung einer monolithischen, zentral gesteuerten Gesellschaft, die auf das konsumistische Wohlergehen der Gattung hin orientiert ist. Dass ihre These, es würden in der Moderne *prinzipiell* immer mehr Menschen produziert, falsch ist, bedarf eigentlich keiner Erwähnung.⁴² Da Arendt keinen Begriff von Kapital hat, muss ihr der Akkumulationsprozess, das ‚Zurückleiten‘ des Werts in den Prozess der Produktion von Wert, schließlich als Zurückleiten der *stofflichen* Bedingungen des Produktionsprozesses und seiner stofflichen Produkte erscheinen. Diese werden aber nicht sämtlich ‚zurückgeleitet‘ (das wäre ja wunderbares Recycling), sondern im (produktiven und nichtproduktiven) Konsumtionsprozess verbraucht. Was zurückgeleitet wird, ist der durch den Verkauf der Waren realisierte Mehrwert.

An die Stelle der kapitalspezifischen strukturellen Zwänge, die die moderne Gesellschaft bestimmen, treten also das angeblich ohnehin apersonale Arbeiten in seiner Naturalform, das berechenbare Konsuminteresse an Verbrauchsgütern, die statistisch erfassbare große Zahl an Menschen und die alltägliche Durchschnittlichkeit, die ausgehend von einem normativ hochproblematischen, ästhetisierten Ausnahmebegriff des Politischen kritisiert werden. Adornos Charakterisierung des Heideggerischen Denkens im *Jargon der Eigentlichkeit* trifft damit in gewisser Weise auch auf Arendt zu: „Im Eifer gegen das negativ ontologisierte Man übersieht der Widerstand gegen die kapitalistische

³⁹ Der „Waren“-Markt hat zwar für Arendt gewisse nivellierende Züge (VA, 266), aber diese fallen für sie nicht ins Gewicht. Das Geld und der Markt als solche sind für Arendt sogar Musterbeispiele der Differenz achtenden Gleichheit (vgl. 273). Damit wird das, was Marx als sachliche Herrschaft dechiffriert, verfehlt, die Tatsache, dass der gesellschaftliche Zusammenhang der Produktion sich als abstraktes Wertquantum einer Sache kenntlich macht, die beständig wechselt, „unabhängig vom Willen, Vorwissen und Tun der Austauschenden.“ Dass damit „[i]hre eigne gesellschaftliche Bewegung [...] für sie die Form einer Bewegung von Sachen [besitzt], unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.“ (MEW 23, 89)

⁴⁰ Unnatürlich im Sinne von historisch-spezifischem sozialem Verhältnis.

⁴¹ Vgl. MEW 23, 538: „Gesetzt, ein [...] Brotschneider brauche 12 Arbeitsstunden in der Woche zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse. Was ihm die Gunst der Natur unmittelbar gibt, ist viel Mußezeit. Damit er diese produktiv für sich selbst verwende, ist eine ganze Reihe geschichtlicher Umstände, damit er sie in Mehrarbeit für fremde Personen verausgabe, ist äußerer Zwang erheischt. Würde kapitalistische Produktion eingeführt, so müßte der Brave vielleicht 6 Tage in der Woche arbeiten, um sich selbst das Produkt eines Arbeitstags anzueignen. Die Gunst der Natur erklärt nicht, warum er jetzt 6 Tage in der Woche arbeitet oder warum er 5 Tage Mehrarbeit liefert. Sie erklärt nur, warum seine notwendige Arbeitszeit auf einen Tag in der Woche beschränkt ist. In keinem Fall aber entspränge sein Mehrprodukt aus einer der menschlichen Arbeit eingebornen, okkulten Qualität.“

⁴² „In den Industrieländern haben sich die Geburtenraten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von 1950-1955 bis 1995-2000 von 2,81 auf 1,55 Lebendgeborene je Frau fast halbiert.“ (Birg 2011, 20). In Deutschland kamen 1860 auf jede Frau noch 5,0 Lebendgeburt, 1965 hingegen nur noch 1,5 (vgl. ebd.).

Anonymität geflissentlich das sich durchsetzende Wertgesetz; Leiden, das nicht Wort haben will, woran es leidet.“⁴³

2. Die totalitären Niemande

Bisher ist unser Niemand eher ein Lurch, wie Adorno sagen würde, und Lurche scheinen mir zunächst zwar dumm, aber der Fähigkeit zum Massenmord unverdächtig zu sein.

Im Zuge von Arendts Totalitarismusdiagnose aus den Jahren 1945-51 wird das Bild des Niemand denn auch um weitere Bestimmungen angereichert. Der Niemand taucht im Folgenden in zwei miteinander verbundenen Sachverhalten auf: 1. In der bürokratischen Herrschaft, die Arendt als „Herrschaft des Niemand“ tituliert und 2. sind es die Akteure dieser Herrschaft selbst, die Arendt als Niemande bezeichnet.

2.1 Bürokratie und Massengesellschaft

Arendt unterscheidet Bürokratie als moderne Form der Verwaltungsorganisation von Bürokratie als Herrschaftstyp. Diese tauche zunächst im Gefolge des Imperialismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf. Die Wachstumsdynamik der Arbeitsgesellschaft stoße infolge von Überakkumulationskrisen⁴⁴ an ihre nationalen Schranken und mutiere, flankiert von staatlicher Außenpolitik, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zu einer expansiven Gewaltökonomie in außereuropäischen Kolonien. Dem Kapital- folge der „Machtexport“ (E, 312). Die Bourgeoisie, deren Denken sich Arendt zufolge ohnehin durch „das systematische Außerachtlassen aller Fragen des öffentlichen Wohles“ auszeichnet (317), entfaltet dabei eine Weltanschauung, derzufolge gelte,

„daß Macht Recht ist, daß Erfolg der einzige Maßstab allen Tuns und Leidens ist und daß der Größere notwendigerweise immer den Kleineren verschlingen muß, so daß jeder sehen muß, so groß wie möglich zu werden. Und da Größe ein relativer Begriff ist, konnte dieser Prozeß des Groß- und Größerwerdens erst mit dem Tod zu einem Abschluß kommen.“ (316)

Polizei und Armee, in ihren Mutterländern zivil kontrollierte, exekutive Organe, werden in den Kolonien zur verselbständigten „Repräsentation der gesamten Nation“ (312) und etablieren eine gesetzlose Bürokratie als neuen Herrschaftstyp. Der Imperialismus gilt Arendt als Laboratorium der totalen Herrschaft außerhalb des Bereichs der europäischen Nationalstaaten.

Bürokratische Herrschaft ist die Herrschaft einer Clique, die unterhalb formaler Gesetzesbindung und öffentlicher Verantwortlichkeit mittels willkürlicher Verordnungen und Maßnahmen auf die Bevölkerung einwirkt und mit dem klassischen Beamtenapparat der Nationalstaaten „kaum etwas zu tun“ hat (405). Arendt zufolge ist „Bürokratie das Regime der Verordnungen. Die Macht, die in

⁴³ Adorno 1997, 88. Auch Arendt ontologisiert das Phänomen, da für sie auch in dem ihm ‚zustehenden‘ Bereich, dem der materiellen Reproduktion, alle Menschen nur Exemplare der Gattung sind. Auch sie ignoriert den systematischen Zusammenhang zwischen wertförmiger Vergesellschaftung und der Herrschaft des Niemand.

⁴⁴ Arendt verwendet hier zwar marxistisches Vokabular, aber es ist an keiner Stelle ihres Werkes ersichtlich, dass sie versteht, was sie hier sagt, sprich: ihr geht jede ökonomietheoretische Kompetenz ab.

Verfassungsstaaten nur der Ausführung und Innehaltung der Gesetze dient, wird hier, wie in einem Befehl, zur direkten Quelle der Anordnung.“ Es geht um eine Verselbständigung der Exekutive als Verfallsform bürgerlicher Rechtsstaatlichkeit, die vor Arendt, bezogen auf den NS, bereits von Ernst Fraenkel im *Doppelstaat* ⁴⁵ analysiert wurde:

*„Bürokratie ist eine Herrschaftsform, in welcher Verwaltung an die Stelle der Regierung, die Ver-
ordnung an die Stelle des Gesetzes und die anonyme Verfügung eines Büros an die Stelle öffent-
lich-rechtlicher Entscheidungen tritt, für die eine Person verantwortlich gemacht und zur Rechen-
schaft gezogen werden kann“ (405).*

Die in den *Elementen* als „anonyme“ Herrschaftsform bezeichnete Bürokratie ist also das genaue Gegenteil der Herrschaft anonymer Strukturen oder einer Herrschaft im Namen des Gesetzes, sie ist personale⁴⁶ Herrschaft in verschleierter Form, „persönlicher Einfluß“ ohne rechtliche Grundlage“ (455). ‚Anonym‘ bedeutet hier schlicht, dass niemand erkennbar und formal abgesichert für bestimmte Maßnahmen persönlich verantwortlich gemacht werden kann, bedeutet Anonymisierung tatsächlich personal verursachter Verhältnisse – so, wie man einen Autor unkenntlich macht, der aber nach wie vor existiert.

Welche Akteure werden hier unkenntlich gemacht und woher kommen sie?

Die krisenhafte Entwicklung des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts bringt Arendt zufolge verbunden mit dem Bevölkerungswachstum das Problem einer zunehmenden Schicht von nicht mehr in den Arbeitsmarkt und die politischen Vertretungskörperschaften integrierten Existenzen hervor. Diese bezeichnet Arendt als Mob, eine Gruppe ‚heimatloser‘ Menschen, die kein Eigentum und keinen sicheren Ort in einer geteilten Welt mehr haben.⁴⁷ Der Mob ist die „Unterwelt der Bourgeoisie“ (720), ein „Nebenprodukt der kapitalistischen Produktionsweise“ (674f.). Seine Führer stammen aus ihm selbst, sind „Abfallprodukt“ und „Abschaum der Gesellschaft“, „Gesindel“ (703), „Sexualverbrecher,

⁴⁵ „Der politische Sektor des Dritten Reichs bildet ein rechtliches Vakuum. [...] Es fehlt [...] in diesem Sektor eine auf publizierten und daher generell verbindlichen Normen basierende Regelung des Verhaltens seiner Behörden und sonstigen Exekutivorgane. Im politischen Sektor des Dritten Reichs gibt es weder ein objektives noch ein subjektives Recht, keine Rechtsgarantien, keine allgemein gültigen Verfahrensvorschriften und Zuständigkeitsbestimmungen – kurzum, kein auch für die Betroffenen verpflichtendes und berechtigendes Verwaltungsrecht. In diesem Sektor fehlen die Normen und herrschen die Maßnahmen.“ (Fraenkel 1974, 26)

⁴⁶ ‚Personal‘ nicht im emphatischen Sinne Arendts, sondern im Sinne der Herrschaft der Willkür einzelner Menschen.

⁴⁷ Vgl. bereits Jaspers 1960, 45f. Diese erstmals 1931 veröffentlichte Schrift ist sozusagen die konservative Massengesellschaftstheorie der Weimarer Zeit in ihrem idealen Durchschnitt. Ein Großteil der Arendtschen Modernediagnose, inklusive der jeden Hinweis auf den Kapitalismus vermeidenden Diagnose der allumfassenden Funktionalisierung im „Apparat der Daseinsvorsorge“ und der Vernichtung alles damit Unvereinbaren (75), der kulturellen Nivellierung (77), der demokratischen Durchschnittlichkeit, die keine aristokratische Größe mehr zulasse (52, 78), des sinnlosen hedonistischen Sekuritätsstrebens (36, 41), der technischen Lösung der sozialen Frage (41), der Wegwerfökonomie (41), der Weltlosigkeit (38), der Selbstlosigkeit (41, 43), der ‚Eigentums‘losigkeit (38), des Autoritätsverlusts (78), der anonymen Herrschaft der bürokratischen Apparate (47, 52) und des „gedankenlosen Gehorsams“ (51), ist lediglich ein Aufguss dieser Massengesellschaftstheorie. Allerdings geht Arendt nicht so weit wie Jaspers, der einen klassischen Konservatismus an vielen Stellen weit hinter sich lässt und unfreiwillige Anschlussmöglichkeiten für Strategien faschistischer Krisenbewältigung bietet: Seine Forderung der ‚Relativierung der bloßen Daseinsversorgung durch ‚Wagnis und Kampf‘, durch auf die Spitze zu treibende ‚Entscheidung‘, die von ‚geborenen Führern‘, nicht von formell ausgebildeten Beamten vollzogen werden sollte; die Hoffnung auf eine neue Ordnung ‚aus dem Ursprung‘, nicht aus Diktatur; die Kritik bloßer, demokratisch und formell kontrollierter Funktionäre; die Monierung der ‚Kultur- und Rassenmischung‘ („Die Rassen mischen sich“ (77)) seien hier als ausgewählte Stichworte genannt.

Rauschsüchtige und Pervertierte“, die keinerlei Chance für eine geregelte Berufslaufbahn haben (704). Der Mob steht außerhalb des für Arendt ohnehin heuchlerischen Wertekosmos der Bourgeoisie, was ihn für intellektuelle Teile des Bürgertums anziehend macht, die gegen die heuchlerische Moral die offene Gewalt und Herrschaft der Starken proklamieren. Das Bündnis von Mob und Elite zeitigt erste Wirkungen in den antisemitischen Hetzkampagnen und pogromartigen Szenen der Dreyfusaffäre. Hier tritt bereits eine situative Masse auf, „welche die Individualität [...] nur für die Dauer einer einzigen heroischen Aktion [...] auslöscht[...]“ (674).

Der Mob ist ein Übergangsphänomen der Entwicklung von der Klassen- hin zur Massengesellschaft. Der Begriff Klasse scheint hier auf das Konzept der sozialen Klasse oder des Milieus zugeschnitten zu sein, der einen Zusammenhang von sozialer Lage, kollektivem Identitätsbewusstsein, Habitus, ‚zivilgesellschaftlichen‘ Organisationen und politischer Repräsentation umfasst. Die „Klassenzugehörigkeit“ sei in dieser Klassengesellschaft „durch die Geburt entschieden, wenn auch diese Entscheidung nach dem Untergang der Feudalgesellschaft nicht mehr rechtlich verankert und nicht unumstößlich war.“ (675) Die Klassengesellschaft sei eine

„bereits atomisierte[...] Gesellschaft, in der die Konkurrenz zwischen Individuen und die aus ihr entstehenden Probleme der Verlassenheit nur dadurch in gewissen Grenzen gehalten wurden, daß die Individuen gleichzeitig von Geburt zu einer Klasse gehörten, in der sie unabhängig von Erfolg und Scheitern beheimatet blieben“ (682).⁴⁸

Trotz der Tendenz zur Atomisierung werden die Individuen hier also in Milieuorganisationen aufgefangen und geprägt. Es gibt Gesellschaft als gegliedertes Ganzes heterogener Interessen, die von den genannten zivilgesellschaftlichen und politischen Instanzen zu Gruppeninteressen organisiert werden und auch ein Minimum an Gemeinsinn aufweisen, der das nackte ökonomische Interesse übersteigt und gar die Bedingung dafür ist, es faktisch wahrnehmen zu können. Trotz allem existiere schon hier eine Tendenz zur „Indifferenz gegenüber politischen Fragen“ (672), die autoritären Regimen förderlich sei. Hier steht Arendt ganz in der Tradition republikanischer Kritik am Wirtschaftsliberalismus, wie man sie z.B. bei Adam Ferguson findet. Dennoch gelte:

„Die politisch apathischen Schichten einer Gesellschaft, in der die Bourgeoisie die herrschende Klasse ist, mögen politisch verantwortungslos sein, sie bleiben als Individuen intakte Personen, im Vollbesitz ihrer personalen Qualitäten, und sei es nur, weil sie ohne diese kaum im Konkurrenzkampf bestehen könnten.“ (673f.)

Diese Idealisierung des Individuums des 19. Jahrhunderts kennt man auch aus der Kritischen Theorie.⁴⁹ Sie ist ein beliebtes Mittel für verfallstheoretische Erzählungen der ‚Massengesellschaft‘.

⁴⁸ Hier scheint Arendt die Geschlossenheit der Milieus und zudem die Abfederung durch die Infrastruktur derselben überzubetonen. Es ist jedenfalls Unsinn, dass man „unabhängig von Erfolg und Scheitern“ seine Klassenlage halten konnte, auch die Kategorie der „Beheimatung“ ist für das, was hunderte Millionen von Proletariern erleiden mussten, ein geradezu putziger Begriff.

⁴⁹ Hier wird die vermeintliche einstige ‚Unabhängigkeit‘ „des ökonomischen Subjekts“ im ‚Konkurrenzkapitalismus‘ gar zum „wirtschaftlichen Boden“ „der moralischen Entscheidung“ (Horkheimer/Adorno 1997, 228). Falle jener weg, so auch diese (vgl. ebd. 233ff.).

Die Massengesellschaft kenne keinen Klassenkampf mehr⁵⁰ und entbehre gesellschaftlicher Strukturiertheit überhaupt, organisierter Interessengruppen, die sich „erreichbare Ziele“ setzen.⁵¹ Die Masse bestehe aus unverbundenen, gleichförmigen Atomen, die ohnmächtig auf sich selbst zurückgeworfen seien. Was Massenmenschen auszeichnen soll, ist neben der prekären und isolierten Existenzweise die narzisstische Kränkung,⁵² die sie erfahren, da sie sich in der Krise immer noch am Maßstab der individuellen Verantwortung für den Erfolg in der Konkurrenz beurteilen und sich daher „als gescheiterte Existenzen“ betrachten (678). Diese Kränkung führe zur „Selbstlosigkeit“⁵³ als „Gefühl, daß es auf einen selbst nicht ankommt, daß das eigene Selbst jederzeit und überall durch ein anderes ersetzt werden kann“ (679). Die Selbstlosigkeit wiederum disponiere zur „Verachtung alles greifbaren Nutzens“ (738), zur „jederzeit zum Opfertod bereiten Ergebenheit“ (739). Die Individuen sind aber nicht nur selbstlos, weil Ihnen ihr individuelles Selbstwertgefühl verloren geht und sie keine Möglichkeit der Bewältigung ihrer Situation durch eigenes Handeln sehen, sie sind auch aus den sozialen Kontexten herausgeschleudert, die gemeinsames Handeln ermöglichen würden und die im Miteinandersprechen eine gegenseitige Bestätigung und reflektierte Verarbeitung ihrer Wahrnehmungen zu Erfahrung ermöglichen.⁵⁴ Arendt spricht von der „Verlassenheit“ (977), in der Denkfähigkeit, Erfahrungsfähigkeit und Überzeugung zugrunde gehen (662). An deren Stelle tritt die totalitäre Ideologie als handlungsleitendes Denksystem, das aus bestimmten als gewiss angenommenen Prämissen, ohne Offenheit für gegenteilige Erfahrung, logische Schlussfolgerungen zieht.

Die Individuen werden dabei zu einem Fluchtversuch in eine neue Form von Kollektivität verleitet. Diese muss einen ontologischen Anker, Sinn und kompensatorische Betätigungsmöglichkeiten versprechen, die nun aber nicht mehr in politischer Teilhabe bestehen sollen, sondern in der Naturdynamik selbst und der Unterwerfung unter diese gesucht werden. Die Einfügung in diese Dynamik stellt einen irrationalen Bewältigungsversuch ‚überflüssig‘ gemachter Menschen für ihre Ohnmacht und Isolierung dar. Der Erfahrungsgehalt dieser Ideologien bestehe in der „Verzweiflung an der Möglichkeit menschlicher Leistung und Verantwortlichkeit überhaupt“ (469f.). So ist die Rede von „den Massen, die [...] vor ihrer eigenen unverschuldeten Direktionslosigkeit und Desintegration in das fiktive Heim der Bewegungen geflohen sind“ (800).⁵⁵ Da, so könnten Arendts Ausführungen gedeutet

⁵⁰ Allen Ernstes behauptet Arendt, „einen eigentlichen Klassenkampf, bei dem der Interessengewinn einer Klasse stets auf Kosten einer anderen geht, gibt es nicht mehr in der Überflußgesellschaft“ (ÜR, 351). Es sei eine „ständige[...] und überall noch anwachsende[...] Einebnung aller gesellschaftlichen Schichten und Klassen“, ein „Zug zur Egalität“ (357) zu verzeichnen.

⁵¹ Sie sind geprägt von „Kontaktlosigkeit und Entwurzeltheit“, sind anzutreffen, „wo wir es mit Gruppen zu tun haben, die sich, entweder weil sie zu zahlreich oder weil sie zu gleichgültig für öffentliche Angelegenheiten sind, in keiner Organisation strukturieren lassen, die auf gemeinsamen Interessen an einer gemeinsam erfahrenen und verwalteten Welt beruht, also in keinen Parteien, keinen Interessenverbänden, keinen lokalen Selbstverwaltungen, keinen Gewerkschaften, keinen Berufsvereinen.“ (E, 668)

⁵² Arendt verwendet diese Kategorie nicht, trifft aber den Sachverhalt, den Adorno im Anschluss an Freud so bezeichnet, vgl. Adorno 1979, 114.

⁵³ Arendts Lehrer Karl Jaspers verwendet diesen Begriff 1932 in seiner existentialistischen Variante einer Theorie der Flucht vor der Freiheit in „die endgültige Geborgenheit in selbst-losen Objektivitäten: in der Autorität eines Staats und einer Kirche, in einer objektiven Metaphysik, einer endgültigen sittlichen Lebensordnung, einem ontologischen Seinswissen“ (Jaspers 1956, 106). Allerdings bleibt Jaspers' Konzept völlig abstrakt und ohne jede historisch-gesellschaftliche Konkretion.

⁵⁴ Da Arendt aber selbst die ‚soziale Frage‘ für politisch unlösbar hält (sie soll lediglich technisch lösbar sein, womit sie die notwendige mit der hinreichenden Bedingung der Lösung verwechselt, vgl. ÜR, 82, 85, 115, 145), stellt sich die Frage, welche Alternative sie diesen verzweifelten Massen überhaupt anzubieten hätte. Man darf vermuten: stilles Ertragen des Leids und Warten auf technische Verwaltungskünste. Wenn das keine Entpolitisierung des Denkens ist!

⁵⁵ Diese zehren dabei „von der Brüchigkeit einer Welt, die ein menschliches Zuhause nicht mehr anzubieten hat und damit einlädt, sich scheinbar ewigen, alles beherrschenden, anonymen Kräften zu überlassen, deren Strom diejenigen, die sich ihm anvertrauen, von selbst in den Hafen neuer Sicherheit tragen wird“ (E, 743).

werden, der Selbstwert der Individuen jetzt ausschließlich von der Zugehörigkeit zu diesem Kollektiv abhängig ist, wird ein Leben ohne diese Zugehörigkeit dem Individuum unvorstellbar.

Sich „in ein Niemandsland übermenschlicher Kräfte [zu] retten“ (743) bedeute bereits für den „imperialistischen Charakter“ des in den Kolonien tätigen Abenteurers, „aus der Falle [der] [...] Individualität“ (462) auszubrechen, Gewalt und Krieg als „Spiel“ zu betrachten, in dem „das Leben selbst in einer phantastisch intensivierten Reinheit endlich an den Tag gekommen“ ist (463) – eine polit-existentialistische Überwindung der Distanz des entleerten, haltlosen Subjekts zur Welt. Die Selbstüberwindung durch Härte und heteronome Ergriffenheit in zielloser Arbeit und sinnlosem Krieg sei das Ideal einer Generation, die in Georges Sorel und Ernst Jünger im 20. Jahrhundert ihren intellektuellen Ausdruck finde (705f.). „Daß das Spiel kein Ziel und keinen einsehbaren Zweck hat, gerade dies gab ihm den gefährlich zauberischen Glanz, die Inkarnation des Lebens selbst zu sein.“ (463) Bereits hier ist das Bestreben zu finden, sich „eine[r] zweck- und ziellose[n] Bewegung überhaupt“ (469) zu überlassen, die die Einzelnen mitreißt, sie ergreift und von ihrer als Ohnmacht und Losgerissensein von allem erfahrenen Individualität durch kompensatorische Pseudoaktivität erlösen soll. So stehe das Fronterlebnis paradigmatisch für die „Erfahrung einer ständigen, zerstörerischen Aktivität im Rahmen einer durch keine Aktion abzuwehrenden Fatalität“ (710f.) und diene als Grundlage für die paradoxe Verbindung von Fatalismus und Aktivismus, die die totalitäre Ideologie kennzeichne. Es scheint also zunächst, dass das Novum des Totalitarismus darin besteht, genau diese, wie Fromm sie nennt, autoritär-masochistische Orientierung in den Mittelpunkt der Politik zu stellen.

An die Stelle des positiven Rechts und des Naturgesetzes im Sinne einer *lex naturalis* treten in der totalitären Ideologie damit überpositive Naturgesetze, „das ‚Gesetz der Geschichte‘ oder das ‚Recht der Natur‘“. Die Entformalisierung des Rechts und permanenter Rechtsbruch sind Kennzeichen dieser Regime, die ihre Taten als „direkte und unvermittelte Ausführung von Befehlen“ betrachten, „die Geschichte oder Natur selbst gegeben haben.“ (948) Im Gegensatz zum klassischen Naturrecht, das eine statische und den Individuen normativ gegenüberstehende Natur unterstellt habe, sei das totalitäre Naturgesetz ein die Individuen durchwirkendes und dynamisches Gesetz, das beständig Praxis als die Hebammenkunst⁵⁶ der Beschleunigung des Absterbens von Klassen oder Rassen⁵⁷ anleite, ein

Vgl. auch 499: Das völkische Denken predigt die „Vorstellung, daß alle, die in dasselbe Volk geboren sind, auf eine naturhafte Weise miteinander verbunden sind und, ähnlich wie die Mitglieder der gleichen Familie, aufeinander sich verlassen können. Und die mit solchen Vorstellungen verbundene Wärme und Sicherheit war in der Tat sehr geeignet, die berechtigten Ängste moderner Menschen in dem Dschungel einer atomisierten Gesellschaft zu beschwichtigen.“ Der völkische Nationalismus ist „eine Art Ersatz für gesellschaftliche Heimat“. „Völkische und rassische Wahnvorstellungen sind sehr reale, wenn auch sehr zerstörerische Auswege, den schier unübersehbaren Komplikationen und der fast untragbaren Bürde einer allseitigen Verantwortlichkeit zu entgehen.“ (501)

⁵⁶ Karl Popper verwendet diesen Terminus für die Praxisvorstellung in der objektivistischen Geschichtsphilosophie, derzufolge das, was ohnehin ohne Eingreifen der Menschen geschieht, nur beschleunigt werden kann, vgl. Popper 1987, 40.

⁵⁷ Darwin und Marx sind Arendt zufolge die Quellen der totalitären Gesetzesvorstellung: Der eine postuliere den Menschen als Resultat einer immer weiterlaufenden natürlichen Zuchtwahl und Naturentwicklung, der andere den Menschen als „Resultat eines gigantischen Geschichtsprozesses“ (E, 950). Mit Darwin habe sich „der moderne Geschichtsbegriff“ der Natur bemächtigt, weil die Natur kein Kreislauf mehr ist, „sondern gradlinig verläuft“ (952) und mit Marx habe sich die Naturwissenschaft der Geschichte bemächtigt, „insofern bei Marx die Entwicklung der Produktionsverhältnisse ihren Ursprung in der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft hat, die ihrerseits als der menschliche ‚Stoffwechsel mit der Natur‘ definiert ist, also als eine biologisch-natürliche Kraft, durch die der Mensch sein eigenes Leben wie das Fortleben der Gattung sichert.“ (952) Es handle sich bei beiden „darum, daß sich ein unwiderstehlicher Bewegungsprozeß sowohl der Natur wie der Geschichte bemächtigt hat.“ (952) Dass Arendt Marx einseitig rezipiert und seine Kategorien projektiv zurechtstutzt, ist ein theoriegeschichtliches Skandalon, das eine eigene Abhandlung verdient.

Befolgen des „Gesetz[es] der Ausscheidung von ‚schädlichem‘ oder Überflüssigem zugunsten des reibungslosen Ablaufs einer Bewegung“ (951) einfordere. Arendt kann allerdings an keiner Stelle auch nur plausibilisieren, warum die totalitären Ideologien überhaupt solcher merkwürdiger Feindbestimmungen bedürfen. Ihre Darstellung der Genese des Massenmenschen und seiner Selbstlosigkeit ist dafür zu undifferenziert.

2.2 Der „totalitäre[...] Charakter“ (658) und die Herrschaft der Niemande

Die Führer totalitärer Bewegungen entstammen zwar noch dem Mob,⁵⁸ sobald die Bewegungen an die Macht kommen, haben Elite und Mob aber „ausgespielt“ (703). Die Führer der Massenbewegungen, die der Massengesellschaft selbst entstammen, weisen dann Arendt zufolge „die pedantisch berechnete Korrektheit Himmlers“⁵⁹ auf, nicht den „hysterischen Fanatismus Hitlers“ (703). Der „Spießer“ (721) tritt auf den Plan und damit ein Typ, der ihrem Eichmann-Bild schon mehr als nur ähnlich ist.

Der Spießer bedient Arendt zufolge die „Maschine des ‚Verwaltungsmassenmordes‘“ (O, 31).

„Für die Bedienung fehlerlos funktionierender Beherrschungs- und Vernichtungsapparate lieferten die Massen gleichgeschalteter Spießer auf jeden Fall ein erheblich zuverlässigeres Menschenmaterial; es sollte sich bald herausstellen, daß sie weit größerer Verbrechen fähig waren als alle sogenannten Berufsverbrecher, wenn man nur diese Verbrechen einwandfrei organisierte und sie in Routinehandlungen verwandelte.“ (E, 721)⁶⁰

Wichtig ist zunächst das Bild der totalitären Verbrechen, das Arendt hier vorschwebt: Dabei spielen der Fabrik- und Bürokratietopos eine zentrale Rolle. Die „fabrikmäßig betriebene Vernichtung von Menschen“ in den KZ werde „mit einem Minimum an Grausamkeit ins Werk gesetzt“ (962)⁶¹ und arbeitsteilig organisiert, sodass möglichst viele Täter möglichst kleine Beiträge zu dieser „Fabrikation von Leichen“ (912) liefern. Im deutschen Volk seien dadurch die Unterschiede von „Verbrecher“ und

⁵⁸ Auch Jaspers hält den NS für eine „Plebejerrevolte“ (BJ, 124).

⁵⁹ Himmler, der „Organisator der Vernichtungsfabriken war“, wie Arendt meint, „normaler“ als irgendeiner der ursprünglichen Führer der Nazibewegung“ (E, 722). Der Normalitätsbegriff hat seit Arendts Diagnosen eine beispiellose Karriere vor allem in der Literatur zum NS erlebt. Hier nur soviel: Es ist zunächst einmal richtig, darauf hinzuweisen, dass die Shoah nicht aus Individualpsychopathologien resultierte. Zwar haben sadistisch veranlagte „Exzeßtäter“ (Paul 2002, 61), von Harald Welzer „Vorprescher“ genannt (Welzer 2007, 161), eine gruppenpsychologisch wichtige Rolle bei der konkreten Durchführung der Massenmorde z.B. seitens der Sonderkommandos an der Ostfront gespielt, dennoch sind ihre Motive nicht die Quelle der Massenmorde und Opferbestimmungen und hätten ohne den nichtpathologischen Durchschnittsdeutschen in der Tat nicht realisiert werden können. Allerdings geht Arendt über diesen Normalitätsbegriff weit hinaus, indem sie, wie wir gleich sehen werden, ‚Normalität‘ mit Motivations-, letztlich gar Ideologielosigkeit bezogen auf die Taten selbst gleichsetzt. Zur Kritik dieses Normalitätsdiskurses vgl. Pohl 2011 und Schneider 2011.

⁶⁰ In ihrem Text zum Frankfurter Auschwitz-Prozess entdeckt Arendt den „menschliche[n] Faktor“ (AP, 129) der von ihr nach wie vor als „Massenproduktion“ (120) bezeichneten Vernichtungspraxis. Handlungsspielräume (131), Eigeninitiative (124), Willkür (129) und Exzesstaten (133) geraten in ihren Blick. Das resultiert aus ihrer Berücksichtigung der Opferberichte, die feststellen, dass sich die Regeln im Lager „von Tag zu Tag“ änderten – je nach „Laune“ der dort tätigen KZ-Aufseher (vgl. 129) (zu dieser Dimension des Täterhandelns vgl. Lüdtke 1996). Das Bild der Fabrik erhält hier also Risse. Nichtsdestotrotz bleibt das Bild der Täter hier diffus. Einerseits wird deren Sadismus festgestellt, andererseits seien sie völlig normal gewesen (AP, 131). Von ideologischen Überzeugungen jedenfalls ist auch hier keine Rede.

⁶¹ Damit wiederholt Arendt getreu und kritiklos einen Topos der Selbstrechtfertigung der Täter, vgl. zu diesem Welzer 2007 und Wildt 2008, 155. Dass Routinisierung, Arbeitsteilung und Betrachtung des Tötens unter Effektivitätsgesichtspunkten in der Shoah eine Rolle gespielt haben, soll damit keineswegs geleugnet werden (vgl. Katz 1988; Welzer 2007, 90, 140ff.) – nur hatte die ‚Arbeit‘, die da getan wurde, meist einen völlig anderen Charakter als Arendt suggeriert.

„normalen Menschen“, „Schuldige[n]“ und „Unschuldigen“ „effektiv verwischt worden“. Es seien „alle schuldig“ (O, 31), womit niemand mehr bestraft werden könne. Denn in dieser Maschine, so Arendt, „gibt es nur noch Exekutoren, Opfer und Marionetten“ (31), die „in der Tat nichts getan“ (33) haben, sondern „ohne alle persönliche Beteiligung nur Befehlen gehorchten“ (E, 39). Das „Grauenhafte“ des Satzes „'Dies haben wir nicht getan'“, meint sie, wird „darin liegen, daß es in der Tat stimmt.“ (O, 33)⁶² Damit unterstellt Arendt, dass jeder ein Rädchen im Getriebe der arbeitsteilig funktionierenden Mordmaschinerie war und sich weder vorstellen konnte („sprengt [...] die Vorstellungskapazität“ (31)), noch intendierte, dass ein Massenmord dabei herauskommt. Die Motive der Fabrik und des „Verwaltungsmassenmordes“ (E, 722) evozieren das Bild eines Arbeiters, der an einem Fließband steht oder eines Beamten, der am Schreibtisch Formulare abstempelt und die sich keine Vorstellung von dem machen können, was da eigentlich herauskommt, wenn all die anderen das Ihre beigetragen haben, weil sie „gar keinen Bezug mehr auf [...] ein Opfer“ haben (Fest, 55). Auch hier handelt eigentlich niemand, weil jeder nur einen gleichförmigen, standardisierten und keinesfalls expressiven Beitrag zu einer ebenso anonym scheinenden ‚Sache‘ liefert. Allerdings fragt man sich schon hier, warum dann eigentlich die Judenvernichtung und nicht ein Kraftfahrzeug bei all diesen Verrichtungen herausgekommen ist. Bereits das Bild der Taten, das Arendt hier kolportiert, ist über weite Strecken eher der Nachhall eines zivilisationskritischen Diskurses, dessen perverser Höhepunkt in Günther Anders' Buch *Wir Eichmannsöhne*⁶³ oder in Heideggers Nachkriegsphantasien vom identischen „Wesen“ von industrieller Agrikultur und Menschenvernichtung erreicht wurde.⁶⁴

Wie dem auch sei. Die Spießherren lehnen Arendt zufolge jede unmittelbare Gewaltanwendung ab, weigern sich, „Juden auf eigene Faust totzuschlagen“ (O, 34). Sie müssen sich nicht verantwortlich fühlen, weil sie „keinen Bezug mehr auf [...] ein Opfer“ (Fest, 55) haben. „[I]hr Gewissen“, so Arendt, wird „ihnen durch den Funktionscharakter ihrer Handlungen abgenommen“ (O, 34f.). Dass mehr als ein Drittel aller ermordeten Juden von deutschen Soldaten, SS-Leuten und Polizeibataillonen auf

⁶² Vgl. die fast wörtlichen Entsprechungen bei Adorno (1998, 659), der ebenfalls das „Ungeheuerliche [...]“ aus der organisierten Verantwortungslosigkeit erklären will: „Keiner ist es gewesen – am Ende wirklich keiner.“ Die frappanten Parallelen zwischen der Kritischen Theorie Horkheimers/Adornos und Arendt, Parallelen meist im Nivellieren historischer Besonderheiten und in der voreiligen Verallgemeinerung, kann ich hier nicht entfalten; vgl. dazu ansatzweise Rensmann 2003.

⁶³ Arendts Ex-Mann Anders reproduziert die Arbeitsteilungs- und Fabriktopoi in extremer Weise (vgl. Anders 1988, 24f.). Sein Werk ist eine einzige Exkulpation der NS-Täter auf mittleren und unteren Rängen der Hierarchie, die er „unschuldige Komplizen“ (36) und „blinde [...] Angestellte“ (38) nennt. Vgl. gegen solche Reinwaschungen aus dem philosophischen Lehrstuhl die Betonung der Handlungsspielräume und ideologischen Motivationen insbesondere der mittleren und unteren Truppenführer in Römer 2012, 297f., 322-330, 432, 478f. sowie der „kämpfenden Verwaltung“ und ihrer Mentalität bei Lozowick 2000 und Wildt 2008. Doch wenigstens gesteht Anders Eichmann nicht – wie Arendt das tut – zu, was er diesen „Opfer[n] der Maschinerie“ (Anders 1988, 31) zugestehen will: dass „ihnen ihre spezielle Funktion als erstes und vermutlich auch einziges vor Augen stand: daß sie dadurch verhindert waren, sich den monströsen Endeffekt vorzustellen.“ (ebd., 31) Eichmann habe „das Monströse ja mit-geplant“ und „Planungen, die nicht zugleich Vergegenwärtigungen des Geplanten wären, [widersprechen] dem Begriff des Planens einfach“ (37). Bezeichnend für Anders' kulturkritische Übergeneralisierung ist die prinzipielle Verweigerung einer historiographischen Beschäftigung mit historisch-spezifischen politischen Bedingungen für die Shoah. Er will nur die „tiefer reichen[den]“ (23) Faktoren behandeln und landet – wie sein Lehrer Heidegger – bei der modernen Technik und Arbeitsteilung als solcher. Letztlich ist es ‚die‘ Maschine, die als Subjekt der – von allen ideologischen Momenten gereinigten – Vernichtungspraxis erscheint (vgl. 52, 61). Dass Anders Klaus Eichmann, Adolf Eichmanns Sohn, mit den Opfern der Shoah auf eine Stufe stellt („Nummer SECHSMILLIONENUNDEINS“ (47)), zeugt von Taktlosigkeit und der Abwesenheit jeden Urteilsvermögens.

⁶⁴ „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.“ (Heidegger 2005, 27). Zur Kritik an Heideggers Begriff des „Gestells“, seiner mystifizierenden Rede von moderner Technik, vgl. Voller 2012, 262-265.

höchst konventionelle Weise von Angesicht zu Angesicht erschossen und erschlagen wurden, passt nicht in dieses Schema.

Verwaltung und Fabrikation implizieren zugleich eine gewisse Indifferenz gegenüber dem Resultat. Für Max Weber ist die „formalistische[...] Unpersönlichkeit“, die Behandlung der anhängigen Sache „sine ira et studio, ohne Haß und Leidenschaft“ geradezu das Ideal des Beamten⁶⁵ und Marx zufolge ist das Desinteresse an dem ganzen, von ihm fabrizierten „Plunder“ ein Kennzeichen des auf Teilopferungen reduzierten Arbeiters.⁶⁶ Diese Beschreibung der Motivlage eines regulären Bürokraten und eines entfremdeten Fabrikarbeiters dehnt Arendt nun irrigerweise auf die Täter der Shoah aus, d.h. sie zieht keine Konsequenzen aus ihrer richtigen, im Anschluss an Franz Neumann und Ernst Fraenkel entwickelten, Diagnose des gesetzesfeindlichen, an völkischer Sittlichkeit orientierten Charakters der totalen Herrschaft. Sie glaubt, eine ganz und gar irreguläre politische Bürokratie,⁶⁷ die schon von ihrer Struktur her weltanschauungsorientierte Eigeninitiative fordert, könne mit regulären Bürokraten funktionieren.

Dagegen ist zu betonen: Im Falle des Reichssicherheitshauptamts z.B. hat man es mit hochgebildeten, *ideologisch motivierten Überzeugungstätern* zu tun, die u.a. an Carl Schmitts antibürokratischem Intensitätsbegriff des Politischen und seinem Konzept des substanziellen Dezisionismus orientiert waren.⁶⁸ Sie gaben nicht selten gesicherte bürgerliche Existenzen auf, um sich einer Institution anzuschließen, die ihre faschistischen Ziele – die weltanschaulich geleitete ‚Volksfeind‘bekämpfung – jenseits gesetzlicher Kontrollen und starrer Befehlsketten durchsetzen konnte. Die RSHA-Mitarbeiter sollten „dem Führer entgegenarbeiten“ und den Typ „Generalstabsoffizier“, nicht „Linienoffizier“ verkörpern, dabei immer das große Ganze im Blick behalten. Das taten viele mit mörderischer Initiative und nicht nur am Schreibtisch.⁶⁹ Nicht nur die Täter des RSHA hatten oft enorme Handlungsspielräume und nicht selten hohe intrinsische politische Motivation, mussten Befehle in präzedenzlosen Situationen entwickeln und interpretieren, ihr Handeln vor sich selbst und den anderen legitimieren, einen Sinn damit verbinden – sie „wollten, was sie taten“⁷⁰: Ideologien von Härte, Männlichkeit,

⁶⁵ Weber 2005, 166.

⁶⁶ MEW 42, 199.

⁶⁷ Klassische Kriterien der Bürokratie werden u.a. im RSHA ausgehebelt oder als zweitrangig betrachtet: Orientierung am gesetzten Recht, klare Kompetenzordnung, strikte Weisungsgebundenheit, Verwaltungsausbildung als Zugangskriterium und formalistische Unpersönlichkeit der Tätigkeit werden geradezu bekämpft. Zur weitgehend antibürokratischen polykratischen, doppelstaatlichen und charismatisierten Struktur nationalsozialistischer Herrschaftsapparate vgl. Bach 2010, speziell zur Organisationsstruktur der Vernichtungsinstitutionen vgl. Seibel 1998 sowie Wildt 2008.

⁶⁸ Vgl. Wildt 2008, 203-214, 228-230. Schmitt und seinen Schülern liegt nichts ferner, als die bürokratische Mentalität einer nüchternen Bedienung der Staatsapparatur. Immer wieder wird die Entwicklung des Staates zum bloßen Mechanismus, „große[n] Betrieb“ (Schmitt 2004b, 69) oder „bürokratische[n] Apparaturstaat“ (Forsthoff 1933, 11) unter dem „Gesetz der Zweckrationalität“ (ebd.) als Verfallsgeschichte interpretiert. Diese ‚Kritik der instrumentellen Vernunft‘ propagiert dagegen das engagierte politische Handeln im Geiste ‚substanzieller Werte‘, wenn nötig auch gegen die formal zuständigen Instanzen. Bereits 1914 spricht sich Schmitt denn auch gegen die „Pflichtwichte [...]“ und deren „Unfähigkeit [sic!] in einer großen Sache aufzugehn“ aus. Diese Bürokraten verwechselten das, „was hier Staat und Aufgabe genannt wird, mit der ‚vorgesetzten Behörde“ (Schmitt 2004a, 92).

⁶⁹ Zitate nach Wildt 2008, 229, 273. Immer wieder wird der „Erhalt der kämpferischen Linie“ zur Vermeidung eines „Beamtenladen[s]“ (Heydrich) beschworen (270). Selbst Werner Bests Konzeption der Auflösung des Rechts in den Befehl stieß bei Himmler, Schellenberg und Heydrich auf Gegenwehr, weil hier noch Juristen das Sagen haben sollten und Best auf einer klassischen Beamtenlaufbahn als Zugangskriterium zum SD bestand (vgl. 270-276). Ein erheblicher Teil der Führungskader des RSHA rekrutierte sich aus völkermordfahrenden Einsatzgruppenmitgliedern und war schließlich wieder direkt hinter der Front am Völkermord beteiligt (vgl. ebd., 481, 485, 549ff.).

⁷⁰ Ebd., 204.

rassistisch konnotierter deutscher Wertarbeit und Sauberkeit, die antisemitische Sinngebung der schmutzigen, aber angeblich ‚nötigen‘ ‚Tötungsarbeit‘ spielten dabei eine entscheidende Rolle. Die ganze Komplexität dieser Motivationen verschwindet bei Arendt.⁷¹ Dem Spießler geht ihr zufolge vielmehr „jegliche Initiative und jeglicher Unternehmungsgeist“ ab (E, 721). Sein Verhalten sei „absolut voraussehbar“ (724). Er habe „keine Leidenschaften, verbrecherische oder normale“ (723). Spießler seien „vor allem besorgt um die eigene Sicherheit und das Wohlergehen ihrer Familien“ (722). Sie sind im Grunde die Bourgeois der Massengesellschaft, deren Privatismus für verbrecherische Zwecke in Dienst genommen werde, die nicht die originären Zwecke der Spießler selbst seien. Im Rahmen dieser „totalen‘ Mobilmachung“, sagt Arendt, werden „um der Karriere oder des Lebens oder der Familie willen die zehn Gebote wirksamer und schneller“ abgeschafft „als es sich irgendein nihilistischer Theoretiker je hat träumen lassen“ (SS, 146). Der Spießler ist also zwar an seiner Tätigkeit und an öffentlichen Belangen gar nicht interessiert, diesbezüglich motivationslos,⁷² ein kleiner Fisch, kann aber, vermittelt über die totalitäre Institution, unermessliche Verbrechen begehen. Das ist die These von der „Banalität des Bösen“ – formuliert 1945.⁷³

Arendt tendiert so zu einer Erklärung der Shoah, die lediglich die Organisationen, nicht aber die Motivationen der Täter als relevant erachtet.⁷⁴ Diese erscheinen als Menschen ohne Eigenschaften, die die jeweilige Färbung der Institution, in der sie tätig sind, annehmen, ohne mit dieser emotional verbunden oder kognitiv in sie involviert zu sein. Der Spießler jedenfalls entbehre jeder „höheren Form[...] geistiger Aktivität“ (E, 724), zeichne sich durch „Dummheit“ und „Mangel an Einfällen“ aus (724). Totale Herrschaft bedürfe keiner Menschen mit Initiative. Es komme, wohlgerne bei Tätern wie Opfern,

„auf nichts anderes mehr an [...] als auf absolut kontrollierbare Reaktionsbereitschaft, auf restlos aller Spontaneität beraubte Marionetten.“ „Menschen“, behauptet Arendt, „sofern sie mehr sind als reaktionsbegabte Erfüllungen von Funktionen, deren unterste und daher zentralste die rein tierischen Reaktionen bilden, sind für totalitäre Regime schlechterdings überflüssig.“ (937)⁷⁵

⁷¹ Wer nun behauptet, Arendt habe das alles nicht wissen können, irrt. Bücher wie *Das Dritte Reich und die Juden* von Leon Poliakov und Joseph Wulf (1955) oder *Verbrechen unter totalitärer Herrschaft* von Herbert Jäger (1967), die einige Aspekte der heutigen Täterforschung vorwegnehmen (vgl. dazu Berg 2004, 345-363, Paul 2002, 33f.), werden von ihr auch für die späteren Auflagen der *Elemente* ignoriert. Jäger widerlegt sogar anhand umfangreichen gerichtlichen Materials fast sämtliche der Thesen Arendts, beginnend mit ihrer Behauptung des Funktionärs als „unselbständig und gleichsam antriebslos agierenden Partikel[s] einer ferngesteuerten Terrormaschine“ (Jäger 1982, 13), über ihre Idee eines blind gegen die eigene Bevölkerung wütenden, „homogene[n]“ Terrors (131), bis hin zu ihrer Unterstellung eines nicht vorhandenen Unrechtsbewusstseins der NS-Täter (Kapitel III).

⁷² Die Arendt-Apologetin Susan Neiman attestiert den NS-Tätern gar nicht nur das „offensichtliche Fehlen von Bösartigkeit oder Vorsatz“ (Neiman 2011, 396), sondern geradezu „einwandfrei[e]“ Absichten (Neiman 2006, 49). Es ist erschreckend wie PhilosophInnen im 21. Jahrhundert diese grotesken Mythen im Widerspruch zu allen Fakten der NS-Täterforschung behaupten können.

⁷³ Darauf weist Jürgen Habermas bereits 1976 hin (vgl. Habermas 1991, 236 Fn.), allerdings ohne die These der ‚Banalität‘ selbst zu kritisieren.

⁷⁴ Dieser in der neueren Täterforschung ‚Situationismus‘ genannte Ansatz ist widerlegt. Zwar spielen situative Faktoren eine wichtige Rolle bei der konkreten Umsetzung der Mordtaten, worauf (wenn auch theoretisch völlig inkonsistent) insbesondere Welzer 2007 hinweist, können aber die Ausfüllung der großen Handlungsspielräume der Täter auf beinahe allen Ebenen ebenso wenig erklären wie die Opferauswahl. Insbesondere gegen Arendts Behauptungen spricht inzwischen eine ganze Legion von Forschungsergebnissen. Hier nur eine kleine Auswahl: Herbert 1998, Lozowick 2000, Paul 2002, Wildt 2008, Cesarani 2012, Stangneth 2014.

⁷⁵ Bruno Bettelheim sekundiert Arendt mit der These: „Der Diener, der belohnt wird, der Gefangene, der umgebracht wird: Beide haben ihren freien Willen verloren, ihre Fähigkeit, aus persönlicher Überzeugung zu handeln.“ (Bettelheim 1964, 103)

Es stellt sich schon hier rein immanent die Frage, wer denn überhaupt noch Initiative zeigt, wenn a) die Spießer nicht dazu in der Lage sind und b) die Führungsschicht ebenfalls aus Spießern besteht. Ein immanenter Widerspruch besteht zudem in Arendts Charakterisierung Himmlers einerseits als normalem Familienmenschen, als Spießer unter Spießern, andererseits ihrer Hervorhebung seiner „teuflischen Genialität“ (O, 34) und seiner doch angeblich grandiosen Organisation der Spießer für den Massenmord.⁷⁶

Wenn Arendt meint, die einzige Überzeugung des Täters sei „die Notwendigkeit, deren Exponent er sein möchte, und seine einzige Lebendigkeit“ sei „leeres Funktionieren“ (E, 470), ja er entwickle geradezu eine „Sucht nach Anonymität, nach reinem Funktionieren, nach Aufgehen in einem größeren Ganzen“ (707), so ist der Täter jemand, der niemand sein will. Damit entwickelt Arendt allerdings zwei nur schwer vereinbare Tätermodelle: War die Selbstlosigkeit, das Niemand-Sein, zunächst assoziiert mit eben diesem Aufgehen in einem größeren Ganzen, so wird der Täter anschließend als Privatist beschrieben, der gar keiner Ideologie folgt, sondern seinen egoistischen Bedürfnissen nachgeht. Es bleibt unklar, wie die These von der Selbstsucht und der Bekümmerung um die eigene Sicherheit als Motiv der Komplizenschaft bei den „größten Verbrechen, welche die Geschichte kennt“ (723) – Selbstsucht nicht im Sinne des direkten Motivs der Ausraubung des Opfers, sondern im Sinne des ‚sein Auskommen als Beamter haben‘ – mit der These der Selbstlosigkeit als „fanatische[r]“, „jederzeit zum Opfertod bereite[r] Ergebenheit“ (739) der Massenmenschen, dem „radikalen Versagen“ ihrer „elementarsten Selbsterhaltungstrieb“ (737) vereinbar sein soll. Während Selbstlosigkeit und Verlassenheit einmal auf die masochistische Unterordnung unter Autoritäten hinweist, die privatautonome Freiheit und individuelle Verantwortung als Bedrohung flieht, weil sie ihr faktisch nicht gerecht werden kann, so wird Selbstlosigkeit im anderen Fall als wirtschaftliche Verzweiflung gedeutet, die einen alles machen lässt: die Drohung mit „Erwerbslosigkeit“ bringt den Massenmenschen Arendt zufolge um seine „Selbstachtung“ (O, 35) und lässt ihn um der „Sicherheit“, um „Pension“ und „Lebensversicherung“ (34) willen, am Mord mitwirken: „[I]ch habe fünf Jahre Erwerbslosigkeit hinter mir; mit mir können sie alles machen.“ (35) Dann ist es mit der Selbstlosigkeit nicht weit her, denn das Motiv des Spießers ist dann keineswegs die ‚Sucht nach reinem Funktionieren‘, das Gehorchen bis hin zum Opfer für Volk und Rasse, sondern im Gegenteil, die Furcht um die eigene Haut. De facto sind hier also zwei Begriffe von Selbstlosigkeit am Werk: masochistische Flucht vor

⁷⁶ Was in der Spießertheorie auch zum Vorschein kommt, ist Arendts generelles Ressentiment gegen die Durchschnittlichkeit und den Privatismus. Umgekehrt dürfen sich die ‚großen‘ Geister und die ‚tiefen‘, ‚verzweifelten‘ Mörder beruhigt zurücklehnen. Ihnen wird mit Arendts These ein Persilschein ausgestellt. Die Charakterisierung der Dummheit und Durchschnittlichkeit, ja des Totalitarismus als Phänomen der „Gosse [...], ohne allen Tiefgang“ (zit. nach Berg 2004, 496), nutzt Arendt denn auch konsequent zur Verharmlosung der Beiträge der ihrer Ansicht nach „wirklichen Künstler und Gelehrte[n]“ (E, 724 Fn.) als „verzweifelte[...] Menschen des 20. Jahrhunderts“, die angeblich „niemals und nirgendwo irgendeinen Einfluß“ auf die „totalen Herrschaftsapparate“ gehabt hätten (723), „altmodische Nationalisten waren“ und, wie „Heidegger“, angeblich nicht wussten, was sie „von sich gab[en]“ (BdH, 57) (so auch in BJ, 204). Arendt stellt zwar fest, dass Intellektuelle wie Heidegger oder Schmitt in der Entstehungsphase des NS eine bedeutende Rolle gespielt hätten und sich im NS auch redlich bemüht hätten, „es den Nazis recht zu machen“ (E, 724). Aber aus der Tatsache, dass diese Denker im NS letztlich nicht reüssiert haben und überdurchschnittlich begabt waren, strickt sie den grotesken Mythos, die „Sicherheit des Regimes“ (724) sei in Gefahr gewesen, wenn die tiefen und spontanen Heideggers und Schmitts sich gegen die platten und berechenbaren Bäumlers, Bests und Maunzes durchgesetzt hätten. In ihrer Vorlesung *Über das Böse* geht Arendt dann so weit, zu behaupten, wer ein Werk oder Gedicht schreibe, „das es wert wäre, daß man sich daran erinnerte“, müsse außerordentliche „Nachdenklichkeit“ und „Integrität“ besitzen (ÜB, 80). Ganz anders spricht Arendt 1946 in einem Brief an Jaspers von Heidegger. Dort nennt sie ihn einen „potentiellen Mörder“ mit „ausgesprochen pathologische[m] Einschlag“ (BJ, 84). Zu den Schwankungen Arendts zwischen politischer Kritik und Begeisterung für den „German Geist“ vgl. Wolin 2003.

Freiheitszumutungen und Ansprüchen auf leibliches Glück in die Härte und Unterordnung unters Kollektiv vs. Verlust der Selbstachtung zugunsten von individuellem Erfolg, Behaglichkeit und privater Sicherheit.

Aber es wird noch problematischer. Denn so etwas wie Initiativtäter sind in Arendts Theorie nicht vorgesehen. Sie zeichnet ein Zerrbild des totalitären Charakters, wenn man die erste Selbstlosigkeitsdiagnose in Rechnung stellt. Dessen Ideologiegeleitetheit wird von Arendt von jedem Gehalt entleert. Der Niemand ist hier nicht ein Durchschnittsmensch mit seinen kleinen Alltagsorgen, der innerhalb seines hedonistischen Wertespektrums zweckrational abwägt, sondern ein reiner Konventionalist,⁷⁷ der Dienst nach Vorschrift tut. Dieses Täterbild ist das einer überzeugungslosen Marionette, die, nachdem ihr Marionettenspieler gestorben ist, regungslos in sich zusammenfällt, bis ein neuer Strippenzieher, und zwar gleichgültig welcher, daherkommt, der sie wieder aufnimmt und ihr ein ‚Denkgeländer‘ verspricht. Sobald die totalitäre Organisation versage, gebe es in deren ehemaligen Anhängern „keine Überzeugung mehr [...], die den Untergang der Bewegung überleben könnte“ (E, 662). So meint Arendt, dass

„die Anhänger von einem Tag zum anderen auf[hören], an ein Dogma und eine Fiktion zu glauben, der ihr Leben zu opfern sie gestern noch bereit waren“ und „daß die Alliierten nach der Niederlage von Nazideutschland vergeblich nach einem einzigen überzeugten Nazi in der Bevölkerung fahndeten“ (765).⁷⁸

Die „emotionale Matrix“,⁷⁹ das tief verankerte Ressentiment gegen diese Feindbilder, das den autoritären Charakter kennzeichnet, wird von Arendt vollkommen ignoriert. Zudem konstruiert sie einen normativ völlig überladenen Begriff von „idealistische[r] Gesinnung“: Diese resultiere „aus einem individuellen Entschluß und führt zu einer Überzeugung, die von Erfahrungen und Argumenten abhängig bleibt und sich in ihnen bewegt.“ (662) Damit sind totalitäre Gesinnungstäter durch einen definitorischen Trick ausgeschlossen. Empirisch hingegen kommt es bei dieser Frage nicht darauf an, ob jemand offen für Erfahrung und Argumente ist, sondern, ob er im Rahmen einer Weltanschauung zu Mord und Opferung auch des eigenen Lebens bereit ist,⁸⁰ rein wertrational handelt, und zumindest

⁷⁷ Vgl. Weber 2005, 17f. Man kann ihn nicht einmal mit Weber als traditionellen Handlungstyp kennzeichnen, da er nach Arendt nur die Gewohnheit als solche benötigt, nicht nach *eingelebten* Gewohnheiten handelt, denen er dumpf folgt und die ja *inhaltlicher* Art sind, d.h., die er schlecht bis gar nicht ablegen kann.

⁷⁸ Ihre vermeintlichen Belege dafür, dass die NS-Ideologie in Westdeutschland nach Hitler nicht mehr bestanden habe, sind fadenscheinig und zeugen von einem tendenziösen Zugriff auf historisches Material, der keineswegs die bedingungslose Offenheit für Erfahrung belegt, die ihre Fans Arendt stets andichten (siehe E, 662 Fn.: keine Feindseligkeit gegen „Negertruppen“ und kein Kampf bis zum letzten Mann in der SS; vgl. auch Bericht, 43). Hier ist sie sich mit ihrem Lehrer Jaspers offenbar einig, der 1947 schreibt: „Ich habe das ‚Volk‘ nie für eigentlich antisemitisch gehalten. Es ist ja niemals ein spontaner Pogrom entstanden“ (BJ, 118) (gegen diese Legende vgl. Wildt 2003). Er habe aber gehört, es gebe einen „gedankenlos[en], kenntnislos[en]“ Antisemitismus im deutschen Volk. Wie ein ‚kenntnisreicher Antisemitismus‘ in seinem Sinne aussieht, zeigt Jaspers sogleich: In Deutschland gebe es „viele Ostjuden [...], im Ganzen nicht zum Vorteil der Auffassung von den Juden – weil manchmal demoralisiert (begrifflich durch all die Jahre), fast immer fremd“ (BJ, 118). 1960 meint Jaspers, die Staatsgründung sei „etwas dem Juden in der Tiefe Fremdes“ (455). Im ersten Satz reproduziert Jaspers also die Position, der Antisemitismus sei eine Reaktion auf das Verhalten von Juden (wenn auch ‚nur‘ von Ostjuden), im zweiten reproduziert er eine Auffassung Alfred Rosenbergs, der sogar den jüdischen Nationalismus für prinzipiell ‚staatsfeindlich‘ hielt. Allerdings widerspricht Arendt zumindest letzterer Position vehement (die erste teilt sie).

⁷⁹ Fromm 2000, 201.

⁸⁰ So spricht Hitler in *Mein Kampf* den Juden gerade die „idealistische Gesinnung“ ab, die er mit dem Aufopferungswillen des Ariers für Volk und Rasse identifiziert (Hitler 1943, 330).

an dieser Weltsicht festhält, auch wenn keine formalen Befehlsketten oder Führer vorhanden sind.⁸¹ Beides trifft in hohem Maße auf die antisemitische und nationalistische Orientierung zu, die Arendt systematisch unterschätzt. Ich möchte nur zwei Gegenbeispiele gegen die Marionettentheese anführen: Einmal Eichmann in Argentinien – er ist trotz der totalen Niederlage des NS-Regimes nach wie vor überzeugter Nazi und arbeitet sogar im Stil eines konzeptiven Ideologen an der Anpassung der NS-Ideen an die Nachkriegszeit. Dabei stellt er prinzipiengeleitete Überlegungen zur Legitimation der Judenvernichtung an (Notwehr des Volkskörpers, partikularer Volkstumskampf mit der Alternative vernichten oder vernichtet werden) und lehnt es ab, sich bezüglich der Mordtaten an den Juden „darauf heraus zu reden, dass man nur auf Befehl gehandelt habe, ‚das ist billiger Mumpitz, das ist eine Ausrede‘“. ⁸² Er widerspricht sogar seiner an Exkulpation und Auschwitzrelativierung interessierten SS-Peergroup um Willem Sassen, wenn es um die Bedeutung und das Ausmaß der Shoah geht und überlegt, wer nun, nach dem Versagen der Deutschen bei der restlosen Vernichtung der Juden, dieses Werk fortsetzen könnte: Er appelliert an „Euch, ihr 360 Millionen Mohamedaner, zu denen mich seit den Tagen meiner Bekanntschaft mit dem Großmufti von Jerusalem eine starke innere Bindung kettet“. Sie sollen „Israel, dem Hauptaggressor und Hauptverbrecher an der Menschlichkeit im nahöstlichen Raume“ den Garaus machen.⁸³ Bettina Stangneth spricht von der

„Macht des fundamentalen Denkens, die viel größer war als die Macht durch einen Auftrag eines Vorgesetzten, denn die Ermächtigung war auch dann noch tragfähig, wenn alle ehemaligen Vorgesetzten tot waren und man auf einer Kaninchenfarm in Argentinien saß.“⁸⁴

Ein zweites Beispiel sind die deutschen Richter des ehemaligen Kaiserreichs in der Weimarer Republik. Scheinen sie im Kaiserreich noch Rechtspositivisten zu sein, deren Maxime lautet: ‚Gesetz ist Gesetz‘, so verfliegt dieser Schein in der Weimarer Republik und vollends im Dritten Reich. Es zeigt sich, dass sie alles andere tun als unpersönlich rational kalkulierbares Recht zu sprechen, sich als der von Weber für den „bürokratischen Staat“ diagnostizierte „Paragraphen-Automat“⁸⁵ zu betätigen. Sie folgen vielmehr aus innerer Überzeugung einer autoritären überpositiven Gerechtigkeitsidee, die sie, sobald ein Regime nicht mehr ihrem Bild einer echten Autorität entspricht, gegen die faktische Gesetzeslage dieses Regimes in Anschlag bringen.⁸⁶

Arendt führt ab Mitte der 60er Jahre näher aus, wie sie sich den von einem Korsett von Stereotypen zusammengehaltenen Niemand vorstellt, der nun der ‚Gedankenlose‘ genannt wird – positiv gewendet wird dadurch ein weiteres Personalitätskriterium erkennbar. Ein Niemand wähnt sich im „Besitz von Regeln“, nimmt Normen als gegeben hin und stellt keine praktischen Fragen des Typs ‚Warum soll ich so handeln?‘ Werden sie ihm gestellt, so antwortet er: ‚Weil *man* das so tut‘.⁸⁷ „Das Nicht-

⁸¹ Vgl. Herbert 1998, 44.

⁸² Stangneth 2014, 285, das Zitat in einfachen Anführungsstrichen stammt von Eichmann selbst.

⁸³ Ebd., 298, 296, Eichmann zitiert nach Stangneth.

⁸⁴ Ebd., 290. Dazu passt Eichmanns Aussage: „denn bevor mein Volk ins Gras beißt, da soll eher die ganze Welt ins Gras beißen, dann mein Volk. Aber erst dann!“ „Was meinem Volke nützt, ist für mich heiliger Befehl und heiliges Gesetz. Jawohl“ (zit. nach ebd., 391).

⁸⁵ Weber 2005, 1049.

⁸⁶ Vgl. dazu Müller 1987, Walther 1998.

⁸⁷ Dies nennt Kohlberg das „Stadium der *konventionellen* Moral, in dem Gut und Böse mit den Begriffen eines ‚braven‘ Jungen und eines ‚braven‘ Mädchens, mit den Normen der Gemeinschaft und/oder mit dem Konzept von ‚law and order‘ identifiziert werden“. Der konventionelle Typus „stellt die Tatsache nicht in Frage, daß Moral unveränderlich ist und daß sie durch externe Instanzen gesetzt wird“. „Moral wird als objektiv erfahren, als etwas, das ‚da draußen‘ existiert; die essentielle moralische Frage ist nicht: Was ist recht? Sondern: Tut man das, von dem man weiß, daß es recht ist“ (Keniston 1977, 296).

Denken“, schreibt Arendt, schirmt „die Leute gegen die Gefahren der kritischen Überprüfung ab[...], lehrt [...] sie, an dem festzuhalten, was immer die vorgeschriebenen Verhaltensregeln zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft sein mögen.“ (ÜB, 145) Der Nichtdenkende gewöhne sich dabei nicht so sehr an den Inhalt der Regeln als daran, überhaupt welche zu besitzen, unter die Besonderes subsumiert werden kann. Er sei also gar nicht von Inhalten überzeugt, benötige lediglich das Gelände der Konventionen schlechthin – im Fall der totalitären Ideologie die *reine Form* in sich stimmiger und gegen Erfahrung abgedichteter Weltanschauung.⁸⁸ Der Gedankenlose führt aber vor allem keinen inneren Dialog, er fragt sich nicht, ob er der, der er ist, auch sein will. Der Denkende hingegen (und damit ein Jemand) formuliert Wünsche zweiter Ordnung vom Typ ‚Ich will Person x mit den Wünschen y, z sein‘.⁸⁹ Im Hintergrund dieser Erörterungen stehen Heideggersche Überlegungen: Heidegger zufolge ist der Mensch (bei ihm „Dasein“) in die Seinsweise der „Existenz“⁹⁰ gestellt, d.h. er habe nicht, wie Gegenstände in der Seinsweise der „Vorhandenheit“,⁹¹ schlicht konstanzierbare Eigenschaften („es ist der Fall, dass“), sondern sei „Zu-sein“,⁹² was meint: er muss sich zu seinen eigenen Möglichkeiten wählend und wertend verhalten, muss sein Leben selbst führen („es soll der Fall sein, dass“). Jede Tat des Menschen gilt so als Antwort auf eine praktische Frage („was zu tun ist besser?“). Der Mensch, so kommentiert Ernst Tugendhat Heideggers Konzept, hat „aber auch die Freiheit, die praktische Frage [offen] zu stellen oder nicht“⁹³, d.h. er kann die praktische Frage unausdrücklich lassen und seine Wahl als Wahl verleugnen. Dies nennt Heidegger die Existenzweise im Modus des „Man-selbst“, des „Niemand“, der „Uneigentlichkeit“.⁹⁴ Arendts ‚Gedankenlosigkeit‘ ist nichts anderes als diese Uneigentlichkeit und demnach einfaches „Sich-treiben-Lassen“⁹⁵, geistiges Mitläufertum, die Herrschaft des ‚Man-selbst‘.⁹⁶

Ziel des Denkenden ist nach Arendt hingegen „Integrität“ (ZU, 289), „Harmonie mit mir selbst“. Sie versucht damit, Heideggers moralisch leeres Eigentlichkeitspathos normativ aufzuladen. Der platonische Satz „Es ist besser für dich, Unrecht zu leiden als zu tun“ (DuM, 151) wird angeführt als normativer Grundsatz des Denkens.⁹⁷ Warum aber soll man lieber Unrecht leiden als welches zu tun?

⁸⁸ „Die besessene Blindheit, die der Realitätsflucht der Massen in eine in sich stimmige Welt eigen ist, entspricht ihrer Heimatlosigkeit in einer Welt, in der sie nicht mehr existieren können, weil der anarchische Zufall in Form vernichtender Katastrophen ihrer Herr geworden ist.“ (E, 746)

⁸⁹ Vgl. Frankfurt 2001, 67: „Neben Wünschen und Wählen und bewegt werden, dies oder das zu tun, können Menschen außerdem wünschen, bestimmte Wünsche oder Motive zu haben (oder nicht zu haben).“ Er nennt dies „die Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung“. Diesen über Werte und Normen vermittelten Selbstbezug, dieses „praktische[...] [...] Selbstverhältnis“, erlaubt es Quante (2007, 29) zufolge Subjekten als Personen, „nicht nur ein Leben“ zu „haben“, sondern es zu „führen“.

⁹⁰ Heidegger 1993, 42.

⁹¹ Zu diesem Unfug, der Mensch sei, weil er frei sei und wählend sich zu seinem Leben verhalte, nicht (auch) Vorhandenes, vgl. Tugendhat 2005, 185.

⁹² Heidegger 1993, 42.

⁹³ Tugendhat 2005, 195. Das Wort in Klammern stammt von mir. Tugendhat betont allerdings zu Recht, dass Heidegger jenseits inhaltsleerer Authentizität keine Kriterien für die Beantwortung dieser praktischen Fragen bereitstellt. Eigenständiges Fragen, so Tugendhat, ist nur möglich, wenn man einen objektiven oder intersubjektiven Maßstab der Richtigkeit anvisiert: „diese Eigenständigkeit hat jedesmal ein ‚Objekt‘, auf das sie abzielt, sie ist auf ein ‚Richtiges‘ ausgerichtet, auf eine Tiefendimension von Gründen.“ (2001, 152) Ansonsten hätte der Denkende „nicht mehr, sondern weniger als das ‚Man‘. Heidegger verfällt in seiner Beschreibung des ‚Man‘ auf das nichtssagende Wort ‚echt‘, weil er, nachdem er das weggestrichen hat, was mit ‚richtig‘, ‚Grund‘ und ‚so solltest du‘ gemeint ist, zur Beschreibung des Gemeinten keine strukturellen Mittel hatte.“ (147)

⁹⁴ Heidegger 1993, 129, 128. Bei Sartre ist dies die „Unaufrichtigkeit“.

⁹⁵ Jaeggi 2005, 82, sowie ebd., 77-82, wo sie diesbezüglich eine Entfremdung als Verstummen praktischer Fragen zur eigenen Lebensführung diagnostiziert.

⁹⁶ Vgl. dazu auch Tugendhat 2001.

⁹⁷ Vgl. Platon 2004, 373 (469c): „müßte ich aber eines von beiden, Unrecht tun oder Unrecht leiden, so würde ich vorziehen, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun“. „Denn wer rechtschaffen und gut ist, der,

Arendts Antwort ist – mit Platon – ein interner Konsequentialismus: „weil Du der Freund des Leidenden bleiben kannst; wer aber möchte der Freund eines Mörders sein und mit einem Mörder zusammenleben müssen? Nicht einmal der Mörder selbst.“ (151) Einem solchen internen Konsequentialismus folgt z.B. Oberst Constantin Meyer an der Ostfront des 2. Weltkriegs. Er wird von seinen Offizieren zur Ermordung von russischen Zivilisten gedrängt und stellt sich mit folgender Begründung gegen diese Forderungen:

„Man verlangte von mir, ich soll die totschießen, und dann bezeichneten die Offiziere mich als schlapp, weil ich die 150 Leute nicht totschießen ließ. [...] Wie komme ich dazu, mich da mit Blut zu (be)decken, ich hätte mein ganzes Leben darunter zu leiden.“⁹⁸

Das Denken verhindert Arendt zufolge so das schlimmste Unrecht,⁹⁹ biete aber keine positiven moralischen Regeln, ja, es sei ein „subjektive[s] Kriterium“ (ÜB, 100). Für eine Person wird es, schreibt Arendt,

„[w]enn sie ein denkendes Wesen ist, [...] Grenzen geben zu dem, was sie sich selbst zu tun erlauben kann, und diese Grenzen werden ihr nicht von außen aufgezwungen, sondern selbst gezogen sein.“ „Diese Grenzen können sich in beachtlicher und unbequemer Weise von Person zu Person, von Land zu Land, von Jahrhundert zu Jahrhundert ändern“. (86)

Es ist aber völlig uneinsichtig, dass Denken das schlimmste Unrecht tun verhindert, da das Kriterium des Einssein-Wollens mit sich selbst normativ inhaltsleer ist, es von der verinnerlichten Moral abhängt, welcher Mensch man sein will und was als Mord oder Notwehr gedeutet wird. So waren ganz offenbar die moralischen Kriterien Oberst Meyers nicht die hunderttausender anderer Deutscher – was keineswegs bedeutet, dass diese sich die Frage, wer sie sein wollten und ob sie ihre mörderischen Taten begehen wollten, nicht gestellt hätten. Richtig ist also, dass die meisten gute Menschen sein wollen, nur ist keineswegs klar, was das bedeutet. Wenn Denken dem Bösen Grenzen setzt, so trifft das auch auf Eichmann zu, der schließlich eine *konturierte* Ideologie vertritt, also Grenzen des Bösen kennt (nämlich gegenüber seinesgleichen) und bei Bedarf auch Befehle missachtet (wenn es darum geht, Juden zu schonen). Gerade der überzeugte Nazi betrachtet sich als moralisch, auch wenn er eine partikuläre Moral besitzt.¹⁰⁰ Wenn er Menschen tötet, dann angeblich nur, um Schlimmeres für das eigene Volk zu verhindern (Prinzip der verfolgenden Unschuld). Daher ‚denken‘ Nazis, entgegen Arendts Behauptung, sehr wohl. Sie können sogar, wie Eichmann, unter der nicht zu Ende gebrachten Aufgabe des Judenmordens leiden, weil sie von der Boshaftigkeit des zu bekämpfenden Juden überzeugt sind:

„Unsere Aufgabe für unser Blut und unser Volk und für die Freiheit der Völker hätten wir erfüllt, hätten wir den schlauesten Geist der heute lebenden menschlichen Geister vernichtet. [...] Nun es nicht so ist [dass „10,3 Millionen dieser Gegner getötet“ wurden], werde ich Ihnen sagen, dass

behaupte ich, ist glücklich [...]; wer aber ungerecht und böse, ist elend.“ (375 (470e)) Der Unrechttuende „zerrüttet und verstümmelt“ seine Seele (431 (511a)).

⁹⁸ Meyer zitiert nach Römer 2012, 322. Allerdings denken auch diejenigen, die Zivilisten aus ideologischen Motiven töten, in Termini eines internen Konsequentialismus: Man will keinen Schaden an seiner Seele nehmen, nicht zum Sadisten werden, vgl. Jäger 1982, 276.

⁹⁹ Vgl. Platon 2004, 446 (522d).

¹⁰⁰ Vgl. Gross 2010. Was nicht bedeutet, dass die NS-Täter nicht wussten, dass sie bislang gängige moralische Standards verletzen.

*das Leid und das Ungemach unsere noch nicht Geborenen zu bestehen haben. [...] Selbstverständlich, muss ich Ihnen sagen, kommt dazu menschliche Regung. Auch ich bin nicht frei gewesen davon, auch ich unterlag derselben Schwäche. Das weiß ich! Auch ich bin schuld mit daran, dass die [...] Konzeption der wirklichen, umfassenden Eliminierung nicht durchgeführt hat werden können.*¹⁰¹

Das alles muss Arendt leugnen.¹⁰² Sie meint zwar, dass Eichmann seine Taten nicht als Böse betrachtet habe,¹⁰³ aber sie kann das nicht als Ausdruck einer Selbstidentität und ‚wholeheartedness‘¹⁰⁴ begreifen, die im Gespräch mit sich selbst steht, sondern nur als Eindimensionalität und Unfähigkeit zur Selbstbewertung. Sie unterschätzt also in geradezu biederer Weise die Dimensionen des ideologisch konsequenten Bösen. Das banale und zugleich grenzenlose Böse ist für sie deshalb das extreme Böse, weil der Spießler völlig konturlos ist und damit zu allem fähig.¹⁰⁵

Der totalitäre Charakter urteilt Arendt zufolge schließlich auch nicht. Das Urteilen bringe Musterbeispiele moralischen Verhaltens in Situationen unsicherer oder nicht vorhandener moralischer Kriterien hervor. Während das Denken nur negative Konsequenzen habe (Kritik und Unterlassung), sei das Urteilen somit die Quelle positiver moralischer Kriterien. Es sei im Wesentlichen Betätigung der reflektierenden Urteilskraft, des Vermögens, anhand besonderer Fälle allgemeine Kriterien zu entwickeln (vgl. ÜB, 138). Das Urteil liege zwischen der evidenten praktischen Vernunft und unkommunizierbaren privaten Empfindungen (vgl. U, 108). Es beruhe auf der Berücksichtigung der Standpunkte anderer (ohne sich in sie hineinzusetzen oder diese Standpunkte einfach zu Mehrheitsentscheidungen zu addieren) und impliziere das Werben um öffentliche Zustimmung.¹⁰⁶ Dagegen kümmere

¹⁰¹ Eichmann im Sassen-Interview, zitiert nach Stangneth 2014, 392f. Einige Täter scheinen immer wieder mit Hilfe des Härte-Ideals und der ideologischen Rechtfertigung Residuen innerer Skrupel oder zumindest egozentrischen Ekels bei der Tatausführung bekämpft zu haben. Sie wussten um den Bruch vonationalsozialistischer moralischer und rechtlicher Normen, den sie begingen, und mussten sich in Form eines inneren Dialogs dafür entscheiden, der Täter zu sein, der sie aus ‚Einsicht‘ sein wollten, vgl. Jäger 1982, 171, 194, 270ff., 275ff. und Lozowick 2000, 163-167.

¹⁰² Obwohl sie „aussagekräftige Ausschnitte“ (ebd., 485) aus dem Sassen-Interview aus einer Veröffentlichung in „Life“ kennt. Eine deutliche zeitgenössische Kritik an Arendts Eichmann-Bild liefert Jacob Robinson (1965, 1-59), der zugleich beweist, wieviel man schon damals über Eichmann als überzeugtem Nazi wissen konnte – wenn man denn wollte. Vgl. auch die teilweise hellsichtigen Ausführungen von Herbert Jäger zum Eichmann-Prozess und zur „optischen Täuschung“ der funktionalistischen Interpretationen (Jäger 1962, 78).

¹⁰³ Sie hält ihn sogar für moralisch unzurechnungsfähig (EJ, 401), weil es zu seiner Zeit im NS keine gegenüber den Taten der Judenmörder gegenteiligen Stimmen gegeben hätte (64). Das meint auch Bettelheim (1964, 98), wenn er Arendt mit der Bemerkung beispringt, „daß es in einem totalitären Staat keine Stimmen von außen gibt, um das Gewissen zu wecken.“ Eine ausführliche Widerlegung dieser Thesen liefert am Beispiel des RSHA bei seiner mörderischen Tätigkeit in besetzten westlichen Staaten Lozowick 2000, 262f., 269-280, 337.

¹⁰⁴ Dieser Terminus, den Harry Frankfurt zur Kennzeichnung der Übereinstimmung von Wünschen erster und zweiter Ordnung verwendet, taucht bereits zur Kennzeichnung Eichmanns im Urteil des Eichmann-Prozesses auf, vgl. Robinson 1965, 43. Die Überzeugung und die individuelle Empfindung der NS-Normen als „notwendig und geboten“ betonen NS-Ideologen wie Karl Larenz durchgehend als Kennzeichen dessen, was sie „echte Sitte“ nennen – „im Gegensatz zur bloßen Konvention, [...] der sich der Einzelne fügt, weil ‚man‘ es tut“ (Larenz 2014, 170).

¹⁰⁵ Arendt hingegen meint, „das grenzenlose, extreme Böse ist nur dort möglich, wo diese selbst-geschlagenen Wurzeln, die automatisch Möglichkeiten einschränken, ganz und gar fehlen. Sie fehlen dort, wo Menschen nur über die Oberfläche von Ereignissen dahingleiten, wo sie sich gestatten, davongetragen zu werden“ (ÜB, 86). Demzufolge sei Eichmann auch „in die Sache reingerutscht“ (Fest, 55).

¹⁰⁶ Wie mit einem solchen ‚Verfahren‘ auch nur ein einziges moralisches Prinzip oder Beispiel entwickelt werden kann, bleibt Arendts Geheimnis. Denn ein Kriterium für die Berücksichtigung der Standpunkte anderer ist immer schon vorausgesetzt, um sie bewerten und „ab[...]wägen“ (ÜB, 143) zu können. Arendt meint aber umgekehrt, aus dieser ‚erweiterten Denkungsart‘, dem ‚an der Stelle eines anderen Denkens‘, solche Kriterien *entwickeln* zu können.

sich der Totalitäre weder um die Standpunkte anderer, noch sei ihm etwas anderes zuzutrauen, als Besonderes unter starre, bestehende Regeln zu subsumieren. Zudem sei er indifferent gegenüber der Frage, an welchen Beispielen des Handelns er sich orientiere. „Diese Indifferenz“, behauptet Arendt, „stellt, moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar“. Sie bestehe im „Unwillen oder der Unfähigkeit, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen“ (ÜB, 150). Hier wird also lediglich eine umständliche Variante der bekannten und oben kritisierten These des Konventionalismus und der inhaltsleeren, „blinde[n]“ (EJ, 136), unspezifischen Gehorsamsbereitschaft präsentiert.

Auch wenn diese Positionen des Spätwerks die Operationsformen ‚totalitären‘ Denkens näher bestimmen, ist doch der Sache nach seit den *Elementen und Ursprüngen* im Spießer/Niemand das banal Böse am Werk,

„das Phänomen [...] von bösen Taten gigantischen Ausmaßes, welche, auf seiten eines Täters, dessen einzige persönliche Auffälligkeit eine vielleicht außergewöhnliche Oberflächlichkeit war, zu keiner besonderen Art von Sündhaftigkeit, pathologischem Befund oder ideologischer Überzeugung zurückverfolgt werden können.“ (DuM, 128)¹⁰⁷

Der banal Böse werde, weil er nicht denke, vom „Zeitgeist [...] hinweggeschwemmt“ (ÜB, 77). Er verzichte „willentlich auf alle persönlichen Eigenschaften“ (101).¹⁰⁸ Man weiß nicht, ob das Willentliche der Rest von Verantwortung¹⁰⁹ ist, die er tragen soll.¹¹⁰

In den *Elementen und Ursprüngen* sowie den Vorarbeiten und bis in die 1960er Jahre hinein spricht Arendt auch noch vom „radikal“ Bösen, das keinem nachvollziehbaren menschlichen Motiv Folge – das man „weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch geben mag“ (E, 941) – und Taten von einer nicht bestrafbaren Dimension zeitige. Dies handelt ihr die Kritik von Karl Jaspers ein, der ihr eine Tendenz zur Dämonisierung der Täter unterstellt – Jaspers fordert sie dabei übrigens schon

¹⁰⁷ Der Spießer ist jemand, der „keine besonderen Motive hat und aus diesem Grunde des unbegrenzten Bösen fähig ist“. (DuM, 154) Dass Seyla Benhabib in der Kontroverse mit Richard Wolin die Banalität des Bösen ausgerechnet mit der antisemitischen Motivation der Täter definieren will (vgl. Benhabib 2014: „He was banal precisely because he was a fanatical anti-Semite, not despite it.“), hat nichts mehr mit Arendt zu tun und ist daher ein untauglicher Rettungsversuch. Auch Benhabibs These, nicht Heidegger, sondern Kant sei der Bezugspunkt der Banalitätsthese, ist falsch. In den Schriften der 60er Jahre kommt der Kant-Bezug hinzu, ersetzt aber keineswegs das Eigentlichkeitsdenken – das zeigen auch die Vorlesungen *Über das Böse*.

¹⁰⁸ Zu Eichmann schreibt sie: „Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive; und auch diese Beflissenheit war an sich keineswegs kriminell, er hätte bestimmt niemals seinen Vorgesetzten umgebracht, um an dessen Stelle zu rücken. Er hat sich nur [...] niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte“ (EJ, 56) und sei kein Antisemit gewesen (vgl. 99). „Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit [...], die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden.“ (57). Sie meint, „daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren.“ (EJ, 400)

¹⁰⁹ Auch die Behauptung einer willentlichen, also zurechenbaren Übergabe aller Verantwortung an höhere Instanzen läuft auf die Marionettenthese hinaus und erklärt nicht die intrinsische Motivation vieler Täter, bestimmte ‚Feinde‘ zu bekämpfen. Im Jahr 1964 spricht Arendt von „Unterstützung“ des Regimes seitens der Bürokraten, nicht von ihrem Gehorsam (PV, 96). Unterstützung aus welchen Motiven, lässt sie aber offen.

¹¹⁰ „Immer wieder beteuerten sie, niemals etwas aus Eigeninitiative getan zu haben; sie hätten keine wie auch immer gearteten guten oder bösen Absichten gehabt und immer nur Befehle befolgt“ (ÜB, 101). Arendt nimmt ihnen das ab. In ihrer alternativen Urteilsbegründung wird deutlich, wie sehr sie Eichmanns Lügen auf den Leim geht: „Sie haben hinzugefügt, daß sie nie aus niederen Motiven gehandelt, die Juden niemals gehaßt hätten und daß sie dennoch nicht anders hätten handeln können und sich bar jeder Schuld fühlten. Dies ist schwer zu glauben, aber es ist nicht völlig unmöglich, daß sie ungefähr die Wahrheit sagten“ (EJ, 402). Sie hält ihn nicht für einen Lügner (99, 131).

1946 auf, „die Dinge in ihrer ganzen Banalität [...], ihrer ganzen nüchternen Nichtigkeit“ zu sehen und nicht von „satanischer Größe“ auszugehen.¹¹¹ Jaspers versteht die Banalität als Hinweis auf soziologisch und psychologisch begreifbares Handeln, das er wie folgt analogisiert: „Bakterien können völkervernichtende Seuchen machen und bleiben doch nur Bakterien“.¹¹² Dies ist allerdings nicht nur deshalb problematisch, weil er sich hier eines NS-Jargons der Entmenschlichung der Täter bedient, sondern vor allem, weil er mit solchen Analogien seiner eigenen Theorie zufolge, also erklärtermaßen, die Verantwortlichkeit der Täter negiert, denn der Mensch als „Gegenstand der Psychologie und Soziologie“¹¹³ ist ihm nicht der frei entscheidende Mensch als „Existenz“¹¹⁴, sondern ein Naturgegenstand oder ‚uneigentlich‘ dahinvegetierender Durchschnittstyp „ohne eigentliche Menschlichkeit“.¹¹⁵

Tatsächlich konstruiert Arendt hier noch – im Unterschied zu Kants Idee des radikal Bösen¹¹⁶ – einen „teuflischen“ Willen, der das Böse um des Bösen willen tut, redet von einer „übernatürliche[n] Schlechtigkeit“ (BdH, 50) „jenseits des Lasters“ (52) sowie vom prometheischen Machbarkeitswahn, der zeigen will, „daß alles möglich ist“ (E, 941).¹¹⁷ Spätestens seit dem Eichmann-Buch gilt ihr das Böse aber nicht mehr als radikal. Es sei buchstäblich wurzellos, bestehe in schlichter Oberflächlichkeit, wobei unklar bleibt, ob es einfach gedankenloser Egoismus sein soll oder ein selbstloser Kadavergehorsam bis in den Tod.

¹¹¹ Jaspers an Arendt 19.10.1946 (BJ, 99).

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Vgl. Jaspers 2003, 50.

¹¹⁵ Jaspers 1960, 46.

¹¹⁶ In *Vita Activa* glaubt Arendt noch, sie stimme mit Kants Idee des radikal Bösen überein (vgl. VA, 307), später scheint sie, evtl. durch Jaspers' Belehrung vermittelt (vgl. BJ, 561), die Differenz zu erahnen (vgl. ÜB, 28, 42). Das Böse ist bei Kant gerade nicht „ein schlechthin böser Wille“ (Kant 1998a, 683). Kant unterscheidet drei Stufen des Bösen: 1. Gebrechlichkeit der menschlichen Natur („Willensschwäche“ in der Verfolgung des bejahten Sittengesetzes). 2. Unlauterkeit (pflichtgemäßes Handeln nicht rein aus Pflicht). 3. Börsartigkeit. Letztere bestehe in dem „Hang der Willkür“ zur Befolgung böser Maximen (677). Der Mensch handelt aber Kant zufolge nicht aus 4. Boshaftigkeit, in der „der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder“ des Handelns wird (683), was ihn zu „einem teuflischen Wesen“ (684) machen würde. „Der Mensch (selbst der ärgste) tut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht.“ (684) Das Böse beruhe vielmehr auf der Unterordnung des moralischen Gesetzes unter das Prinzip der Selbstliebe, indem der Mensch „die Selbstliebe [...] zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht“ (685, Herv. v. mir). Die „freie[...] Wahl“ (694) des Prinzips der Selbstliebe „als Prinzip aller unserer Maximen angenommen“ ist damit „die Quelle alles Bösen“ (695). Daher könne das Böse (als Börsartigkeit) auch als verkehrte Gesinnung bezeichnet werden. Böses sei als „radikales“ die ursprüngliche Wahl noch der Möglichkeit zur Abweichung vom moralischen Gesetz als oberste Maxime bei Kenntnis des moralischen Gesetzes (676, 680, 686). Es sei unvertilgbar, aber „zu überwiegen möglich“ (686). An dieser Stelle gibt Kant zu, dass die Annahme einer freien Wahl noch den Hanges zum Bösen (also der Möglichkeit der Abweichung vom moralischen Gesetz (676)) zwar notwendig ist, wenn man dem Menschen das Böse zurechnen will (683, 686), aber letztlich unverständlich, „unerforschlich“ (693) ist. Damit nähern sich die Positionen Arendts und Kants zum radikal Bösen wieder an, freilich auf verschiedenen Ebenen der Theoriebildung (zu den Aporien dieser Lehre vom Bösen vgl. die instruktive Studie von Klar 2007, 38-63).

¹¹⁷ Diese Haltung des Machbarkeitswahns, so ist zu vermuten, resultiert für Arendt aus dem vermeintlichen ‚Nihilismus‘ der Moderne, der wiederum durch die Universalisierung des Zweck-Mittel-Denkens bewirkt werde: Alle Dinge würden nun a) als Zwecke des Herstellens wiederum als bloße Mittel (für den ‚Lebens‘prozess) betrachtet und b) somit ihres „eigenen immanenten ‚Wert[s]“ (VA, 185) entkleidet, indem sie nur in Bezug auf ‚den Menschen‘ und seine Bedürfnisse (Gebrauchs-)Wert hätten. Die These, es könne der Dingwelt ein von menschlichen Bedürfnissen unabhängiger Wert zukommen, ist allerdings ausschließlich theologisch begründbar. Zudem wird, zumindest im Christentum, damit wieder die ganze Welt lediglich zum Mittel Gottes herabgewürdigt.

„Ad Böses: a) nicht dämonisch – das Böse schafft nicht das Gute; b) nicht Resultat des bösen Willens, weil es den radikal bösen Willen, der das Böse um des Bösen willen will, vermutlich nicht gibt – es gibt nur den selbstischen Willen; c) das Unheil kommt aus der Verflachung“ (DT (1963/64), 622f.)

Arendt bietet also insgesamt drei Deutungsmöglichkeiten des in der Shoah kulminierenden Bösen an:

1. Böses um des Bösen willen, was einen Verzicht auf jedes Verstehen der Motivation bedeutet („ohne doch recht zu wissen, was das ist“ (VS, 307)).
2. Böses aus egoistischen sinnlichen Motiven heraus, aber ohne ideologische Motivation oder pervertierten Sadismus.
3. Böses ohne jedes inhaltliche Motiv, aus purer Gleichgültigkeit und autoritärer Beflissenheit heraus.

Diese Deutungen sind miteinander unvereinbar oder müssten auf verschiedene Tätergruppen verteilt werden, was Arendt unterlässt. Aber das Wichtigste ist: Alle drei Interpretationsansätze verfehlen den Vernichtungswillen, der in der Shoah am Werk war. Die Frage, warum in Auschwitz *Gaskammern* und zwar vor allem *für Juden* und nicht Einkaufszentren für alle errichtet wurden, kann Arendt nicht beantworten.

Meine *erste* Kritik an Arendts Marionettenmodell des totalitären Charakters lautet daher: Sie ignoriert, dass der Totalitäre *einer spezifisch strukturierten Autorität bedarf*, damit sie als Pseudokompensat seiner Isolation und Ohnmacht dienen kann. Sie muss unverlierbare Eigenschaften, kollektive Macht und unbedingte Einheit versprechen. Nicht jede formale staatliche oder Gruppen-Autorität weist diese Eigenschaften auf. Damit gehorcht der Totalitäre auch keineswegs jeder Autorität, wie Arendt meint.¹¹⁸ Der Totalitäre ist außerdem zu großer Eigeninitiative und Kreativität fähig, sogar zum *Widerstand gegen bestehende Autoritäten* im Namen der ‚wahren Autorität‘.

Meine *zweite* Kritik bezieht sich auf Arendts Entleerungsfuror, der an dieser Stelle noch lange nicht befriedigt ist. Sie macht nicht halt, bevor nicht nur die Täter sich angeblich jeder Autorität beugen, sondern auch angeblich jeder, Einschließlich der Täter selbst, ihr Opfer werden kann. Hier sind mehrere Irrtümer am Werk:

1. Sie überträgt die Verhältnisse des permanenten stalinistischen Terrors gegen die eigene Partei und Bevölkerung auf den NS und strickt mit am – von der Seite der rechten Exkulpateure gerne bemühten – Mythos vom NS-Terror als „homogene Erscheinung [...], die sich in den verschiedensten Bereichen des politischen Handelns gleichartig manifestierte“.¹¹⁹

¹¹⁸ „Man hat eigentlich nur mitmachen wollen. Man ist bereit, alles mitzumachen. Wenn man einem sagt: ‚Du gehörst zu uns, wenn Du mitmordest‘ – gut. Wenn man ihm sagt: ‚Du gehörst nur zu uns, wenn du nie mordest‘ – auch gut.“ (Fest, 48)

¹¹⁹ So kritisch gegen diesen Mythos gewendet: Jäger 1982, 131, der ihn am Beispiel der Schutzbehauptung des Befehlsnotstands im Falle der Befolgung von Vernichtungsbefehlen widerlegt. Daher ist Arendts These, „daß die Elite der Nazipartei auf das Gebot ‚Du sollst töten‘ verpflichtet wurde“ (E, 645), falsch. Die Parole lautete vielmehr: ‚Du sollst nicht töten, aber weil der Jude uns umbringen will, müssen wir ihn umbringen.‘ Vgl. auch Sartre 1994a, 33, Jäger 1989, 160 sowie Jäger 1982, 269-285.

2. Sie konfundiert die verschiedenen und verschieden begründeten Vernichtungsaktionen der Nazis und verfehlt daher vollständig die spezifische Intention und Praxis der Judenvernichtung. Die Gaskammern stellen Arendt zufolge „zweifellos eine Art Patentlösung für alle Probleme von Überbevölkerung und ‚Überflüssigkeit dar[...]“ (942). Sie „dienten [...] dem Beweis, daß Menschen überhaupt [!] überflüssig sind.“ (926) Es solle „überflüssiges Menschenmaterial liquidiert werden“ (916).¹²⁰¹²¹ Die Juden wurden aber nicht als Überflüssige vernichtet, sondern als das personifizierte Böse und zu vertilgende Abstrakte der bürgerlichen Gesellschaft.¹²² Die Juden haben eine vollkommen andere Rolle in der NS-Ideologie als Behinderte oder die als ‚rassisch minderwertig‘ betrachteten Polen und Russen.¹²³ Von der globalen, restlosen Ermordung der Juden sollte das Heil der völkisch hierarchisierten Welt abhängen, ein Ziel, das schließlich jede pragmatische Überlegung transzendierte.¹²⁴ Daher ging es in den Vernichtungslagern auch nicht um die *Beherrschung* von ‚Menschen überhaupt‘, sondern um die *Vernichtung* von *Juden als Juden*.

3. Sie schließt von der Diagnose der Erfahrungslosigkeit der Totalitären – man könnte mit Adorno sagen: deren Hang zur pathischen Projektion innerer Konflikte auf unschuldige Dritte¹²⁵ – auf die Beliebigkeit und Auswechselbarkeit der Opfer und ignoriert damit die historisch verfestigte Rolle, die die Juden im autoritären Denken als Personifikation des abgelehnten Dynamischen und Abstrakten der Moderne einnehmen.¹²⁶ Gegen Arendt ist hier festzuhalten, dass der Autoritäre eines *spezifisch strukturierten Opfers* bedarf – es muss mit den Einheit zersetzenden Dynamiken der Moderne in Verbindung gebracht werden können. Dies wird historisch, vermittelt vor allem durch die antisemitische Vorarbeit des Christentums, mit den Juden assoziiert.

4. Arendts Versuch, das Besondere des Totalitarismus zu verstehen, tilgt aber nicht nur das Besondere der Shoah, er führt auch zu einer Bestimmung des Totalitarismus als bloßem Ausdruck

¹²⁰ Zur Kritik der These vom Holocaust als negativer Bevölkerungspolitik vgl. Herbert 1991, Diner 1992.

¹²¹ Ähnlich wie Arendt meint Günther Anders, in Auschwitz habe eine „Vertilgung der Unverwertbaren“ stattgefunden, die lediglich „mit einer albernen Ideologie verbrämt[...]“ gewesen sei (Anders 1988, 56). Er fügt allerdings noch eine weitaus phantastischere Komponente hinzu, nämlich die These ‚die Maschine habe hier alle vernichtet, ‚die ihrer Mit-Maschinisierung Widerstand leisten“ wollten (55). Zur Kritik des Unfugs, in Auschwitz seien ‚Unverwertbare‘ ermordet worden, vgl. Goldhagen 1998, Teil IV: „Jüdische ‚Arbeit‘ bedeutet Vernichtung“. Woher Anders die Information bezieht, die Juden hätten irgendeiner ‚Maschinisierung‘ Widerstand geleistet, weiß nur er. Hier ersetzt erfahrungsresistente, totalitäre Hermeneutik und schlechte Science Fiction jeden Bezug zur Realität.

¹²² Vgl. Goldhagen 1998, 91ff., Postone 2000. Arendt spricht von einem ökonomischen Funktionsverlust der Juden im Laufe des 19. Jahrhunderts (vgl. E, 310f., 750f.), der sie zu Überflüssigen mache. Postone betont dagegen zu Recht, dass „die Entbehrlichkeit von Menschen *keine* Bedingung für ein Programm der totalen Ausrottung“ sei (Postone 2005, 280). Weder die soziale Funktionslosigkeit des Adels noch die der Mitglieder subalternen Klassen habe zu solchen Vernichtungsaktionen geführt (vgl. ebd., 281).

¹²³ Vgl. u.a. Herbert 1991, 34, Diner 1992, 376. Zur spezifischen genozidalen Intentionalität der Shoah als „complete destruction of all persons, i.e. individual human beings, who identify with and are identified by a national or ethnic identity“ vgl. Katz 1981, 161 sowie Bauer 2001, 30, 82. Bei Arendt geht die Entdifferenzierung der Opferkategorien so weit, dass sie eine Täter-Opfer-Verkehrung betreibt, indem sie Imaginationen über eine mögliche Vernichtung des deutschen Volkes durch „Vergasung“ kolportiert (E, 740, EJ, 200) und behauptet, dass der Totalitarismus „nirgends schließlich furchtbarer und blutiger wütet als in dem eigenen“ Land (864). Jaspers nimmt solche Äußerungen mit großer Zustimmung auf: „Was Hitler den Juden antat, war das, was in irgendeinem Sinne [sic!!!] allen Deutschen geschehen sollte (wie Sie es glänzend dargestellt haben).“ (BJ, 341) Zur Kritik an Arendts Tendenz, „die gewesene historische Wirklichkeit mit einer universellen Möglichkeit auf Kosten der Vergangenheit zu kontrastieren“, vgl. Diner 2000, 129 sowie (am Beispiel von Aly/Heim) Diner 1992, 375f.

¹²⁴ Vgl. Bauer 2001, 71-77.

¹²⁵ Vgl. Horkheimer/Adorno 1997, 217.

¹²⁶ Diese Tendenz findet sich auch, wenn auch keineswegs so fatal konsequent durchgehalten wie bei Arendt, in den Schriften Horkheimers und Adornos (vgl. u.a. Horkheimer/Adorno 1997, 200, 237f., Adorno 1993, 103). Vgl. dazu kritisch Rensmann/Schulze-Wessel 2003 sowie Rensmann 2003.

prometheischen Machbarkeitswahns und damit zu einer Verwischung des Unterschieds zwischen Shoah und Moderne überhaupt.¹²⁷ Entscheidend dafür ist der Topos des Laboratoriums. Einerseits sei die ganze totalitäre Gesellschaft ein Laboratorium zur naturalistischen Reduktion und Beherrschung des Menschen als Reiz-Reaktionsbündel,¹²⁸ andererseits seien die KZ die angeblich für das ganze Land vorbildlichen Institutionen dieser Beherrschungsabsicht, „das richtunggebende Gesellschaftsideal für die totale Herrschaft überhaupt.“ (908)¹²⁹ An dieser Stelle wird die Spezifik der NS-Vernichtungslager verkannt¹³⁰ und erreicht das Verwischen der Differenz von Tätern und Opfern seinen Höhepunkt.¹³¹

Da das KZ-Laboratorium dazu diene, „direkt das von Natur oder Geschichte Gezwungenwerden zur Grundlage des gesamten Lebens“ zu machen (955), ist es im Grunde nichts anderes als eine lineare Fortführung des Prinzips der Arbeitsgesellschaft, die ja auch schon das natürliche Gezwungenwerden verallgemeinert und das Individuum unter das Gattungssubjekt subsumiert.¹³²

„Terror scheidet die Individuen aus um der Gattung willen, opfert Menschen um der Menschheit¹³³ willen, und zwar nicht nur jene, die schließlich wirklich seine Opfer werden, sondern grundsätzlich alle, insofern der Geschichts- oder Naturprozeß von dem neuen Beginnen und dem individuellen Ende, welches das Leben jedes Menschen ist, nur gehindert werden kann.“ (956)

Der NS-Terror soll ‚um der Menschheit willen‘ morden? Die Shoah ist dann auch keine Ermordung von Juden als Juden mehr, sondern lediglich ein beliebiges Anwendungsfeld eines abstrakten Prinzips

¹²⁷ Arendts Theorie läuft Gefahr, „das Bild einer ‚totalitären Moderne‘ zu entwerfen, aus der der Totalitarismus“ lediglich „als radikale Zuspitzung hervorzugehen scheint“ (Rensmann 2014, 173).

¹²⁸ „Die Konzentrations- und Vernichtungslager dienen dem totalen Herrschaftsapparat als Laboratorien, in denen experimentiert wird, ob der fundamentale Anspruch der totalitären Systeme, daß Menschen total beherrschbar sind, zutreffend ist. Hier handelt es sich darum, festzustellen, was überhaupt möglich ist, und den Beweis dafür zu erbringen, daß schlechthin alles möglich ist.“ (E, 907). Ziel sei, „unter wissenschaftlich exakten Bedingungen Spontaneität als menschliche Verhaltensweise abzuschaffen und Menschen in ein Ding zu verwandeln, das unter gleichen Bedingungen sich immer gleich verhalten wird.“ (908) Das ist eine vollständige Verfehlung und Verharmlosung der Vernichtungspraxis.

¹²⁹ Solche grotesken Thesen vertrat bereits 1943 Bruno Bettelheim, aus dessen Texten Arendt zentrale Theoreme für die *Elemente* übernahm, vgl. Bettelheim 1980, 93: Er begreift nicht nur das KZ als „Versuchslabor“ zur Konformitätsherstellung und Vermassung, sondern redet vom „Konzentrationslager[...] im großen, das Deutschland hieß“. Vgl. kritisch dazu Robinson 1970, Kettner 2011 sowie Aharony 2013, 111-116. Aharony verweist auch auf die anderen unmittelbaren Nachkriegsquellen Arendts (David Rousset, Eugen Kogon sowie die allgemeine, auf die westlichen Lager konzentrierte Wahrnehmung der KZ) und deren Einfluss auf ihr Bild der NS-Lager.

¹³⁰ Zur Kritik des Laboratoriums-Topos bezogen auf die Vernichtungslager vgl. Mutter 2011, 198f. Mutter weist darauf hin, dass Arendt die Vernichtungs- damit in Arbeitslager umdeutet. Der Zweck der Lager sei aber – bezogen auf die Juden – deren Vernichtung gewesen, nicht deren Beherrschung. Vgl. auch Robinson (1970, 7), der feststellt, dass „the millions of Jewish victims [...] did not have to pass a stage of depersonalization to become candidates for physical destruction“.

¹³¹ Die Tendenz zur Täter-Opfer-Verkehrung findet sich auch in Arendts rassistischen und bildungsaristokratischen Auslassungen über ‚nichteuropäische‘ Juden in Israel während des Eichmann-Prozesses. Besonders die Kennzeichnung der israelischen Polizei lässt aufhorchen: „Alles organisiert von einer Polizei, die mir unheimlich ist, nur hebräisch spricht und arabisch aussieht; manche ausgesprochen brutale Typen darunter. Die gehorchen jedem Befehl.“ (BJ, 472)

¹³² Dass in Profitproduktion und Judenvernichtung zwei, sogar gegensätzliche, Prinzipien walten (was Arendt bisweilen noch zugesteht (vgl. VS, 9, 26)), wird damit letztlich unklar. Allerdings ist ja, wie in Teil I gezeigt, schon ihr Verständnis des kapitalistischen Normalbetriebs irrational, weil sie das Prinzip der Profitproduktion zugunsten der rein stofflichen Dimensionen der Ökonomie ignoriert, was die ganze Sache noch verkompliziert.

¹³³ Später – in *Vita Activa* – unterscheidet Arendt, wie gezeigt, Menschheit und Menschengeschlecht. Hier kann sie eigentlich nur Letzteres meinen, sonst hieße das, Menschen der menschlichen Freiheit zu opfern. Eine konsistente Begriffsverwendung findet sich bei Arendt ohnehin an vielen Stellen ihres Werkes nicht.

der Vernichtung menschlicher Freiheit. Arendt leugnet denn auch durchgängig, dass der Holocaust es speziell auf die Juden abgesehen hätte: „Hitler und Auschwitz nicht mehr eigentlich antisemitisch“ notiert sie 1963/64 in ihr Denktagebuch.¹³⁴ Während sie den Antisemitismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts aus realen Konflikten zwischen Juden und Nichtjuden ableitet und dabei viel Verständnis für antisemitische Klischees offenbart,¹³⁵ ist die Vernichtung der Juden für sie allenfalls von einem unspezifischen Rassismus geprägt, doch letztlich nicht einmal das. Wird der Antisemitismus eliminatorisch, so existiert er für Arendt nicht mehr oder ist allenfalls zweit- bis drittranking. Man muss hier einen weitgehenden Realitätsverlust in Arendts Denken konstatieren. Sie wendet dabei genau das Denkprinzip auf die Shoah an, das sie an der totalitären Ideologie kritisiert – ein abstraktes, von keiner Erfahrung zu beherrschendes Subsumtionsprinzip, das sich auf unsichtbare, hinter den Erscheinungen und Fakten stehende Faktoren beruft. Die starre Diagnose einer Tilgung des Besonderen tut dem Besonderen noch einmal Gewalt an.

3. Resümee

Arendts Diagnose einer Herrschaft des Niemand ist untauglich zum Verständnis des kapitalistischen Vergesellschaftungszusammenhangs, weil ihre Kategorien zu dessen Beschreibung naturalistisch verzerrt sind und von fragwürdigen aristokratisch-individualistischen und politexistentialistischen normativen Prämissen geleitet werden. Erst recht versagt ihr kategorialer Zugriff im Falle der Shoah. Diese wird geradezu schablonenhaft in die Modernediagnose eingefügt, ohne die spezifische Intentionalität der Judenvernichtung auf den Begriff zu bringen. Was den Begriff einer ‚Banalität des Bösen‘ betrifft, so mag er für Momente des Normalbetriebs der bürgerlichen Gesellschaft noch zutreffend sein – die Menschen wollen ihren sozialen Status halten oder in der Karriereleiter aufsteigen, sich ‚schöne Sachen kaufen‘ oder einfach überleben und nehmen dafür scheitern, Elend und Tod von Millionen Konkurrenzverlierern in Kauf. Das Konzept reicht aber zur Erfassung der Motive und Verfahrensweisen der Täter der Judenvernichtung bei weitem nicht aus. Diese Täter waren „Eigentliche“ – ganz im Sinne der von Arendt fortgeführten Tradition des politischen Existentialismus.

¹³⁴ DT, 619. Vgl. auch VS, 14: Auschwitz „liegt jenseits antisemitischer Gedankengänge“. So „stellten die Todesfabriken ein ‚Verbrechen gegen die Menschheit‘ dar, verübt an den Körpern des jüdischen Volkes“, dem aber angeblich andere, wie die „Zigeuner“ (BdH, 53), die Polen und Ukrainer (VS, 22), ja letztlich auch die Deutschen (VS, 14) gefolgt wären. „Das jüdische Volk“, so Arendt, „ist in der Tat berechtigt, diese Anklageschrift gegen die Deutschen aufzusetzen, vorausgesetzt es vergißt nicht, daß es in diesem Fall für alle Völker der Erde spricht.“ (BdH, 53)

¹³⁵ Im Bankier zuerst und allein den Juden zu sehen und dann von einer Minderheit von Juden auf alle Juden und letztlich auf ein böses jüdisches Wesen zu schließen, scheint ihr offenbar völlig plausibel: „Seit der Restauration“, so schiebt Arendt beispielsweise über das Frankreich des 19. Jahrhunderts, „hat das Haus Rothschild den Staatsbankier in Frankreich gespielt, so daß von da ab alles, was antimonarchisch und republikanisch gesonnen war, notwendigerweise auch antisemitisch wurde.“ (E, 124) In einem Brief an Jaspers versteigt sie sich zu folgender Behauptung: „Was die zweitausendjährige Geschichte des Judenhasses anlangt, so beruht sie wesentlich auf dem Auserwähltheitsanspruch des jüdischen Volkes.“ (BJ, 92)

Siglen

SS: Arendt, Hannah (2004) [1944]: Sprengstoff-Spießer. In: Dies.: Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung „Aufbau“ 1941-1945. München/Zürich.

O: Dies. (2012) [1945]: Organisierte Schuld. In: Dies.: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München/Zürich.

BdH: Dies. (1989) [1946]: Das Bild der Hölle: In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin 1989.

WiE: Dies. (1990) [1946]: Was ist Existenzphilosophie? Frankfurt/M.

VS: Dies. (1989) [1950]: Die vollendete Sinnlosigkeit. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin.

Bericht: Dies. (2012) [1950]: Die Nachwirkungen des Naziregimes – Bericht aus Deutschland. In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München/Zürich.

E: Dies. (1998) [1951]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 6. Aufl. München/Zürich.

VA: Dies. (2007) [1958]: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. 6. Aufl. München/Zürich.

FuP: Dies. (2012) [1958]: Freiheit und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München/Zürich.

KuP: Dies. (2012) [1958]: Kultur und Politik. In: ebd.

RuF: Dies. (2012) [1962]: Revolution und Freiheit. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München/Zürich.

EJ: Dies. (2013) [1963/65]: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen. 7. Aufl. München/Zürich.

ÜR: Dies. (2011) [1963/65]: Über die Revolution. München/Zürich.

Fest: Dies. (2013) [1964]: „Eichmann war von empörender Dummheit“. Hannah Arendt – Joachim Fest. Die Rundfunksendung vom 9.11.1964. In: Dies.: Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. München/Zürich.

PV: Dies. (1989) [1964]: Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur? In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin.

ÜB: Dies. (2013) [1965]: Einige Fragen der Ethik. Vorlesung in vier Teilen. In: Dies.: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. 7. Aufl. München/Zürich.

AP: Dies. (1989) [1966]: Der Auschwitz-Prozeß. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin.

ZU: Dies. (2012) [1970]: Ziviler Ungehorsam. In: Dies.: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München/Zürich.

DuM: Dies. (2012) [1971]: Über den Zusammenhang von Denken und Moral. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München/Zürich.

BJ: Arendt, Hannah /Jaspers, Karl (1993): Briefwechsel 1926-1969. 3. Aufl. München/Zürich 1993.

DT: Arendt, Hannah (2002): Denktagebuch. 1950 bis 1973. Zwei Bände. München/Zürich 2002.

WiP: Dies. (2007): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. 3. Aufl. München/Zürich.

U: Dies. (2013): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“. 2. Aufl. München/Zürich.

MEW 23: Marx, Karl (1993) [1867/72]: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Band: Der Produktionsprozess des Kapitals. Marx-Engels Werke Bd. 23. 18. Aufl. Berlin.

MEW 42: Ders. (1983) [1857/58]: Ökonomische Manuskripte 1857/1858. MEW 42. Berlin.

Adorno, Theodor W. (1979) [1959]: Theorie der Halbbildung. In: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.

Ders. (1997) [1964]: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. 14. Aufl. Frankfurt/M.

Ders. (1993) [1966]: Erziehung nach Auschwitz. In: In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit, 14. Aufl. Frankfurt/M.

Ders. (1998) [1952]: Unrat und Engel. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 11. Darmstadt.

Aharony, Michal (2013): Über das Lager – die Vernichtung des Menschen als Menschen in der totalen Herrschaft. In: J. Schulze-Wessel/C. Volk/S. Salzborn (Hg.): Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts. Wiesbaden.

Améry, Jean (2004) [1967]: Jargon der Dialektik. In: Ders.: Werke. Aufsätze zur Philosophie. Stuttgart.

Anders, Günther (1988) [1964]: Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann. München.

Aristoteles (2003): Politik. 2. Aufl. Hamburg.

Bach, Maurizio (2010): Nationalsozialismus als Regime: Die Charismatisierung des Staates im Dritten Reich. In: Ders./S. Breuer: Faschismus als Bewegung und Regime. Italien und Deutschland im Vergleich. Wiesbaden.

Bauer, Yehuda (2001): Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen. Frankfurt/M.

Benhabib, Seyla (2006) [1996]: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt/M.

Dies. (2014): Who's On Trial, Eichmann or Arendt? In: New York Times, Opinion Pages, 21.9.14. Online: http://opinionator.blogs.nytimes.com/2014/09/21/whos-on-trial-eichmann-or-arendt/?_r=0 (letzter Zugriff 11.11.2014)

Bettelheim, Bruno (1964) [1963]: Eichmann – das System – die Opfer. In: Die Kontroverse. Hannah Arendt und die Juden. München.

Ders. (1980) [1943]: Individuelles und Massenverhalten in Extremsituationen. In: Ders.: Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation. Stuttgart.

Berg, Nicolas (2004) [2003]: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. 3. durchges. Aufl. Göttingen.

Birg, Herwig (2011): Zur aktuellen Lage der Weltbevölkerung. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Informationen zur politischen Bildung 282: Bevölkerungsentwicklung. Überarb. Neuaufl. Bonn.

Cesarani, David (2012) [2002]: Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Berlin.

Diner, Dan (1992): Rationalisierung und Methode. Zu einem neuen Erklärungsversuch der „Endlösung“. In: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Jg. 40, Heft 3.

Ders. (2000): Hannah Arendt Reconsidered: Über das Banale und das Böse in ihrer Holocaust-Erzählung. In: G. Smith (Hg.): Hannah Arendt revisited. *Eichmann in Jerusalem* und die Folgen. Frankfurt/M.

Forsthoff, Ernst (1933): Der totale Staat, Hamburg.

Fraenkel, Ernst (1974) [1941]: Der Doppelstaat. Frankfurt/M./Köln.

Frankfurt, Harry G. (2001) [1971]: Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: Ders.: Freiheit und Selbstbestimmung. Berlin.

Fromm, Erich (2000) [1941]: Die Furcht vor der Freiheit, 8. Aufl. München.

Goldhagen, Daniel Jonah (1998) [1996]: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin.

Gross, Raphael (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt/M.

Michael Großheim (1999): Politischer Existentialismus. Versuch einer Begriffsbestimmung. In: G. Meuter/H. R. Otten (Hg.): Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert. Würzburg.

Ders. (2002): Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement. Tübingen.

Habermas, Jürgen (1991) [1981]: Philosophisch-politische Profile. Erw. Ausg. 2. Aufl. Frankfurt/M.

Heidegger, Martin (1993) [1927]: Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen.

Ders. (2005) [1949]: Einblick in das was ist. In: Ders.: Gesamtausgabe III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Bd. 79. 2. Aufl. Frankfurt/M.

Heller, Hermann (1971) [1930]: Genie und Funktionär in der Politik. In: Ders.: Gesammelte Schriften. 2. Bd.: Recht, Staat, Macht. Leiden.

Herbert, Ulrich (1991): Rassismus und rationales Kalkül. Zum Stellenwert utilitaristisch verbrämter Legitimationsstrategien in der nationalsozialistischen Weltanschauung. In: W. Schneider (Hg.): „Vernichtungspolitik“. Eine Debatte über den Zusammenhang von Sozialpolitik und Genozid im nationalsozialistischen Deutschland. Hamburg.

Ders. (1998): Vernichtungspolitik. Neue Fragen und Antworten zur Geschichte des „Holocaust“. In: Ders. (Hg.): Nationalsozialistische Vernichtungspolitik. Neue Forschungen und Kontroversen. Frankfurt/M.

Hitler, Adolf (1943) [1925/27]: Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band. Ungekürzte Ausgabe. 851.-855. Auflage. München.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1997) [1944/47]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: M. Horkheimer: Gesammelte Schriften Bd. 5. Frankfurt/M.

Jaeggi, Rahel (1997): Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin.

Dies. (2005): Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Frankfurt/M.

Jäger, Herbert (1962): Betrachtungen zum Eichmann-Prozeß. In: Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform. 45. Jg. Heft3/4.

Ders. (1982) [1967]: Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität. Frankfurt/M.

Ders. (1989): Makrokriminalität. Studien zur Kriminologie kollektiver Gewalt. Frankfurt/M.

Jaspers, Karl (1956) [1932]: Philosophie II. Existenzerhellung. 3. Aufl. Berlin/ Göttingen/ Heidelberg.

Ders. (1960) [1931]: Die geistige Situation der Zeit. 5. Unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl. Berlin.

Ders. (2003) [1971]: Einführung in die Philosophie. 25. Auflage. München.

Kant, Immanuel (1998a) [1793]: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Ders.: Werke Bd. IV. Darmstadt.

Ders. (1998b) [1790/93]: Kritik der Urteilskraft. In: Ders.: Werke Bd. V. Darmstadt.

Katz, Steven T. (1981): The ‚Unique‘ Intentionality of the Holocaust. In: Modern Judaism Vol. 1.

Ders. (1988): Technology and Genocide. Technology as a "Form of Life". In: A. Rosenberg/G. Myers (ed.): Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on an Dark Time. Philadelphia.

Keniston, Kenneth (1977): Entwicklung der Moral, jugendlicher Aktivismus und moderne Gesellschaft. In: R. Döbert/J. Habermas/G. Nummer-Winkler (Hg.): Entwicklung des Ichs. Köln.

Kettner, Fabian (2011): Empathie und Erfahrung. Der Blick auf die Überlebenden in der Debatte zwischen Bruno Bettelheim und Terrence Des Pres. In: F. Schmieder (Hg.): Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen. München.

Ders. (2012): Die Herrschaft des Niemand. Hannah Arendts Konzept anonymer Herrschaft und seine Folgen. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster.

Kittsteiner, Heinz-Dieter (1977): „Logisch“ und „historisch“. Über Differenzen des Marxschen und Engelschen Systems der Wissenschaft (Engels' Rezension „Zur Kritik der politischen Ökonomie“ von 1859). In: Internationale Wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Jg. 13.

Klar, Samuel (2007): Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Würzburg.

Larenz, Karl (2014) [1934]: Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie. In: H. Pauer-Studer (Hg.): Rechtfertigungen des Unrechts. Das Rechtsdenken des NS. Frankfurt/M.

Löwith, Karl (1984) [1935]: Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt. In: Ders.: Sämtliche Schriften Bd.1. Stuttgart.

Lozowick, Yaacov (2000): Hitlers Bürokraten. Eichmann, seine willigen Vollstrecker und die Banalität des Bösen. Zürich/München.

Lüdtke, Alf (1996): Der Bann der Wörter: „Todesfabriken“. In: Werkstatt Geschichte 13.

Marcuse, Herbert (1968) [1934]: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft 1. 8. Aufl. Frankfurt/M.

Müller, Ingo (1989) [1987]: Furchtbare Juristen. Die unbewältigte Vergangenheit unserer Justiz. München.

Mutter, Moritz (2011): Totalitäres ‚Experiment‘ und Anthropologie ‚nach Auschwitz‘ – Arendt und Agamben. In: F. Schmieder (Hg.): Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen. München.

Neiman, Susan (2006): Das Banale verstehen. In: D. Horster (Hg.): Das Böse neu denken. Weilerswist.

Dies. (2011) [2002]: Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Frankfurt/M.

Paul, Gerhard (2002): Von Psychopathen, Technokraten des Terrors und „ganz gewöhnlichen“ Deutschen. Die Täter der Shoah im Spiegel der Forschung. In: Ders. (Hg.): Die Täter der Shoah. Fanatische Nationalsozialisten oder ganz normale Deutsche? Göttingen.

Platon (2004): Gorgias. In: Ders.: Sämtliche Werke Bd. 1. 29. Aufl. Hamburg.

Pohl, Rolf (2011): Ganz normale Massenmörder? Zum Normalitätsbegriff in der neueren NS-Täterforschung. In: M. Brunner/J. Lohl/R. Pohl/S. Winter (Hg.): Volksgemeinschaft, Täterschaft und Antisemitismus. Beiträge zur Sozialpsychologie des Nationalsozialismus und seiner Nachwirkungen. Gießen.

Popper, Karl R. (1987) [1965]: Das Elend des Historizismus. 6. durchges. Aufl. Tübingen.

Postone, Moishe (2000): Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*: Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem. In: G. Smith (Hg.): Hannah Arendt revisited. *Eichmann in Jerusalem* und die Folgen. Frankfurt/M.

Ders. (2005) [1982]: Antisemitismus und Nationalsozialismus. http://www.isf-freiburg.org/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp.html (letzter Zugriff: 11.11.2014).

Quante, Michael (2007): Person. Berlin/New York.

Rensmann, Lars (2003): Das Besondere im Allgemeinen. Totale Herrschaft und Nachkriegsgesellschaft in den politisch-theoretischen Narrativen von Arendt und Adorno. In: D. Auer/L. Rensmann/J. Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno. 2. Aufl. Frankfurt/M.

Ders. (2014): Hannah Arendt: The Origins Of Totalitarianism. In: S. Salzborn (Hg.): Klassiker der Sozialwissenschaften. 100 Schlüsselwerke im Portrait. Wiesbaden.

Rensmann, Lars/Schulze-Wessel, Julia (2003): Radikalisierung oder „Verschwinden“ der Judenfeindschaft? Arendts und Adornos Theorien zum modernen Antisemitismus. In: D. Auer/L. Rensmann/J. Schulze Wessel (Hg.): Arendt und Adorno. 2. Aufl. Frankfurt/M.

Robinson, Jacob (1965): And the crooked shall be made straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt’s Narrative. New York/London.

Ders. (1970): Psychoanalysis in a Vacuum. Bruno Bettelheim and the Holocaust. New York.

Römer, Felix (2012): Kameraden. Die Wehrmacht von innen. Bonn.

Schmitt, Carl (1996) [1923]: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 8. Aufl. Berlin.

Ders. (2002) [1932]: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. 7. Aufl. 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963. Berlin.

Ders. (2004a) [1914]: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. 2. Aufl. Berlin.

Ders. (2004b) [1922]: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 8. Aufl. Berlin.

Schnädelbach, Herbert (1992) [1983]: Politischer Existentialismus – zur philosophischen Vorgeschichte von 1933: In: Ders.: Zur Rehabilitierung des *animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2. Frankfurt/M.

Schneider, Christoph (2011): Täter ohne Eigenschaften? Über die Tragweite sozialpsychologischer Modelle in der Holocaust-Forschung. In *Mittelweg* 36, 20. Jg., Okt./Nov.

Seibel, Wolfgang (1998): Staatsstruktur und Massenmord. Wie kann eine historisch-vergleichende Institutionenanalyse zur Erforschung des Holocaust beitragen? In: *Geschichte und Gesellschaft* 24.

Stangneth, Bettina (2014): Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders. Zürich.

Tugendhat, Ernst (2001): „Wir sind nicht fest verdrahtet“. Heideggers „Man“ und die Tiefendimension der Gründe. In: Ders.: Aufsätze 1992-2000. Frankfurt/M.

Ders. (2005) [1979]: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. 7. Aufl. Frankfurt/M.

Voller, Christian (2012): Im Zeitalter der Technik? Technikfetsch und Postfaschismus. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): *Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse*. Münster.

Walther, Manfred (1998): Hat der juristische Positivismus die deutschen Juristen wehrlos gemacht? In: Redaktion *Kritische Justiz* (Hg.): *Die juristische Aufarbeitung des Unrechts-Staats*. Baden-Baden.

Weber, Max (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Frankfurt/M.

Welzer, Harald (2007) [2005]: *Täter. Wie ganz normale Menschen Massenmörder werden*. Frankfurt/M.

Wildt, Michael (2003): *Gewaltpolitik. Volksgemeinschaft und Judenverfolgung in der deutschen Provinz 1932 bis 1935*. In: *WerkstattGeschichte* 35.

Ders. (2008) [2002]: *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes*. 2. Aufl. Hamburg.

Wolin, Richard (2003) [2001]: Hannah Arendt: *Kultur*, "Thoughtlessness", and Polis Envy. In: Ders.: *Heidegger's Children*. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. Princeton.

Young-Bruehl, Elisabeth (2013) [1982]: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. 3. Aufl. Frankfurt/M.