

Sonja Schierbaum, Hamburg

Umgang mit sich selbst als Dialog: Hannah Arendts Modell des Denkens

„Menschen, die nicht denken, sind wie Schlafwandler“.

Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes: Das Denken*, S. 190

It is well known that for Arendt, plurality – the fact that „men, not Man, live on the earth and inhabit the world“ – is a condition of human existence. It is less well known and less often discussed among Arendt-scholars that plurality is not only a condition with respect to the political dimension of human existence (e. g. power, collective action), but also – in the guise of duality – a condition of the – *prima facie* – unpolitical activity of thinking. Arendt advocates a dialogical model of thought – thinking means to talk to oneself as to another person – and thus puts herself in a tradition she calls „Socratic“. The general goal of this paper is to make explicit the consequences of this „duality of thinking“ concerning one’s relation to oneself and to „the world“ in both epistemic and ethical respect. The point is that Arendt’s conception of one’s relation to oneself is modelled on one’s relation to others. It is required for the applicability of the principle of contradiction as both an epistemic and an ethical norm: Arendt’s conception provides space for a model of the intercourse with oneself and a conception of (bad) conscience.

She grounds the activity of thinking, at least structurally, in the „world“ of which a plurality of perspectives is constitutive in her view: This plurality structures thought and is actualized in thinking. Thereby, Arendt distances herself from Cartesian models of thought according to which the privileged access to one’s mental acts and states results from the asymmetry between the first-person and third-person perspective, or so I argue.

1. Einleitung

Bereits ein flüchtiger Blick auf die umfangreiche Sekundärliteratur lässt die Feststellung zu, dass Arendts systematisches Interesse an Fragen der Moral weniger ausgeprägt war als das an Fragen des Politischen.¹ Das

¹ Darauf basierend werden verschiedene Vorwürfe in der Forschung erhoben, etwa,

Moralische hat bei Arendt keine Priorität vor dem Politischen im Gegensatz etwa zu Vertretern einer der Spielarten des „politischen Moralismus“.² Das heißt nicht, dass sich Arendt nicht zu moralischen Fragen geäußert hätte. Kateb etwa identifiziert fünf verschiedene Bedeutungen von „Moral“ (*morality*) in Arendts Werk. Zwei der von Kateb zurecht identifizierten Bedeutungen spielen in diesem Aufsatz zumindest indirekt eine Rolle, und zwar die in einer Gesellschaft geltenden Verhaltensregeln (*mores*), vor allem aber das von Arendt unter Berufung auf Sokrates entwickelte Modell des (schlechten) Gewissens, das als „Nebenprodukt“ des Denkens entsteht.³ Das Entstehen des Gewissens setzt nämlich ein Modell des Denkens voraus, das Arendt nach dem Vorbild der sprachlichen Kommunikation entwirft: zu denken heißt, mit sich selbst in ein Gespräch zu treten *wie mit einem anderen*. Das Gewissen, als Resultat des Denkens, kann dabei leicht in Konflikt mit den geltenden Verhaltensregeln kommen.

Dieses Modell des Denkens bildet den Hauptgegenstand dieses Aufsatzes, mitsamt seinen – ethischen und anderen – Implikationen. Bekanntlich stellt die Pluralität für Arendt eine Grundbedingung der menschlichen Existenz dar.⁴ Diese ist insofern wesentlich, als sie nicht nur die Voraussetzung für die Möglichkeit (kollektiven) Handelns ist, sondern es etwa auch erlaubt, die Legitimation der Macht einer Gruppe zu begründen.⁵ Die Pluralität bedingt auch die Denktätigkeit des einzelnen, allerdings ist sie hier auf eine „Zweiheit“ beschränkt, während sie als „weltkonstituierende“ Vielzahl der Menschen unbeschränkt ist.⁶ Meines

dass (a) Arendts Konzeption des Politischen die Gefahr der Immoralität berge, oder dass (b) Arendt außerstande sei, ein normatives Fundament des Politischen zu liefern. Vgl. zu (a) Kateb 1977, 141–179; ders., 1984; Canovan 1992, bes. 155–200; Passerin d’Entrèves, 1994, bes. 90–95; vgl. zu (b), Benhabib, 1996, bes. 193–198; dies., 2001, 183–204; Villa, 1996, bes. 144–165.

² Vgl. zu den Spielarten des „politischen Moralismus“ Williams 2005, 1ff. Dazu gehören Auffassungen, die entweder (a) Politik nur als ein Instrument der Moral betrachten oder (b) nach denen die Moral den Spielraum rechtmäßiger Politik einschränkt.

³ Vgl. Kateb 2010, 342–374, bes. 346–347. Vgl. Arendt 1989, 180; Arendt 2016.

⁴ „[...] das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.“ Arendt [1967] 2016, 17. Vgl. Snir 2015.

⁵ Vgl. Arendt [1970] 2015, 53. „Wesentlich“ wird hier in einem evaluativen, keinem metaphysischen Sinn verwendet. Vgl. dazu Quante 2012, 111.

⁶ Ucnik stellt diese Diskrepanz zwischen der Pluralität als Bedingung des Denkens und der weltkonstituierenden Pluralität als einen Mangel fest, erkennt aber da-

Erachtens wurde dem Umstand, dass die *Pluralität* in Form einer *Dualität* eine Bedingung des Denkens darstellt, in der Forschung bisher zu wenig systematische Beachtung geschenkt.⁷

Welche systematische Rolle also spielt die *Pluralität* in Form einer *Dualität* beim Denken? Diese Frage ist nicht nur für Arendt-ForscherInnen interessant, da sie auch die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis des einzelnen zu sich selbst und zur Welt berührt, das sich aus dem jeweiligen Modell des Denkens ergibt.

Wenn Arendt das Denken als wesentlich *dialogisch* auffasst, dann tut sie dies, so die These, um es zumindest *strukturell* in der Welt zu verankern, der Welt im Arendtschen Sinne, für die eine Vielfalt von Perspektiven konstitutiv ist.⁸ Diese Art der Verankerung kann als ein Versuch interpretiert werden, die in der Geschichte der Philosophie tief verwurzelten Gegensätze zwischen dem „Inneren“, „Mentalen“ und dem „Äußeren“, „Extramentalen“ zu überwinden. Arendt kritisiert Descartes' Bewusstseinsphilosophie, die diesen Gegensatz voraussetzt, um die Möglichkeit der absoluten Gewissheit im Bereich des Mentalen zu begründen, scharf dafür, dass sie durch den Antagonismus von „Mentalem“ und „Extramentalem“ die Flucht „aus der Welt in das Selbstbewusstsein“ begünstige.⁹ Zu präzisieren, was mit dieser „Verankerung“ genau gemeint ist, ist Ziel dieses Aufsatzes.

Zunächst soll das sokratische Konzept des dialogischen Denkens vorgestellt werden (2.). Dabei wird zunächst Arendts Interpretation des Satzes vom Widerspruch als Norm des Denkens zu diskutieren sein (3.), da dieser Satz im sokratischen Sinne auch die Grundlage für das ethisch schlechte Gewissen darstellt (4). Es soll gezeigt werden, dass dieser Satz als Grundlage des Gewissens nicht ausreicht (5.)

durch meines Erachtens die besondere Funktion der Dualität als Bedingung des Denkens. Ucnik 2017, 43. Arendt selbst war sich dieser Diskrepanz bewusst, vgl. Arendt, [2002] 2016 Bd. I, 220.

⁷ Auf die zentrale, politische Funktion des „Dialogs mit sich selbst“ aufmerksam macht etwa Thürmer-Rohr 2009, verzichtet aber auf eine Analyse des Satzes vom Widerspruch als Norm des Denkens und Handelns. Ucnik 2017, 43–52 geht detailliert auf die ethische Funktion des dialogischen Denkens ein, vernachlässigt meines Erachtens aber den Aspekt der *Sprachlichkeit* des dialogischen Denkens.

⁸ Arendt unterscheidet, wie Heidegger, zwischen der Erde und der Welt. Vgl. zu den „Heideggerschen Wurzeln der politischen Philosophie Arendts“ Villa 1996, 113–143.

⁹ Vgl. Arendt [1967] 2016, 15.

2. Denken als Dialog: Das sokratische Erbe

In dem dritten Vortrag der Vorlesungen „Philosophy and Politics“, in dessen Zentrum die Philosophie des Sokrates steht, gibt Arendt eine Erklärung davon, was es heißt, *zu denken*, nämlich: *mit sich selbst zu sprechen*.¹⁰ Arendt führt den dialogischen Charakter genauer in einem Eintrag von 1951 in ihrem *Denktagebuch* aus, in dem es heißt:

Denken in der Einsamkeit ist immer ein Gespräch mit sich selbst. Dies auch der Sinn vielleicht aller Reflexiv-Verben, die gar nicht zurück-bezogen sind, sondern ursprünglich das sogenannte Ich als zwei ansetzen.¹¹

Arendt konzipiert die Tätigkeit des Denkens als ein mit sich selbst Sprechen und weist deren scheinbare Reflexivität zurück, die durch die grammatische Oberflächeneigenschaft des Verbes („mit *sich* sprechen“) nahegelegt wird. Damit ersetzt sie die Vorstellung, dass ein Subjekt eine auf es selbst zurückbezogene Tätigkeit ausübt, durch die Vorstellung, dass zu denken die Aufspaltung in zwei funktionale Rollen impliziert, und zwar sowohl in den Urheber als auch den Adressaten des Sprechens.¹² Als Slogan ausgedrückt: *Zweiheit statt Reflexivität!*

Damit stellt sich Arendt in zweifacher Hinsicht gegen die Tradition einer Bewusstseinsphilosophie im Anschluss an Descartes. In dieser Tradition fallen alle möglichen Arten von kognitiven Akten oder Zuständen unter den Oberbegriff des *Denkens*:¹³ In seiner zweiten Meditation zählt

¹⁰ Dieser Vortrag wurde von Jerome Kohn 2005 in die Sammlung „The Promise of Politics“ aufgenommen und erschien 2016 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Sokrates. Apologie der Pluralität*.

¹¹ Arendt [2002] 2016 Bd. I, 73.

¹² Präziser: beim Denken erfolgt eine funktionale Aufspaltung des Denkenden in zwei Dialogpartner; beiden kommt sowohl die Rolle des Sprechers als auch des Adressaten oder Hörers zu, denn es handelt sich nicht um einen inneren Monolog vor einem inneren, stummen Zuhörer. In letzterem Fall wären die Rollen des Sprechers und des Hörers strikt getrennt.

¹³ In der gegenwärtigen Philosophie des Geistes, insbesondere im Rahmen der sogenannten „Representational Theory of Mind“ ist es üblich, von kognitiven *Zuständen* zu sprechen. Im Rahmen dieses Aufsatzes spielt der Unterschied zwischen Akten und Zuständen keine systematische Rolle. Auch ist es in der Tradition der analytischen Philosophie üblich, in Bezug auf mentale Zustände, die sich auf etwas Propositionales beziehen, von propositionalen Einstellungen zu sprechen. Vgl. zu beiden Punkten Pitt 2017.

Descartes so heterogene Arten von kognitiven Akten wie die des Zweifelns, Einsehens, Bejahens, Verneinens, sich bildlich Vorstellens und des Empfindens der *res cogitans* auf.¹⁴ Alle diese Akte sind bewusst. In der Forschung ist es üblich, das Denken (*cogitatio*) im Sinne Descartes' mit dem Bewusstsein oder Gewahrsein gleichzusetzen.¹⁵ Bei Arendt hingegen ist nicht jede Art von bewusstem, kognitiven Akt bereits als ein Akt des Denkens zu bezeichnen, obschon zu denken, wie jede andere kognitive Tätigkeit, ein Bewusstsein voraussetzt, so wie ein Bild zu malen oder ein Auto durch den Stadtverkehr zu lenken, voraussetzt, dass derjenige, der malt oder fährt, bei Bewusstsein ist.¹⁶

Auch setzen nicht alle bewussten kognitiven Akte den expliziten Gebrauch einer natürlichen Sprache wie etwa der deutschen oder englischen voraus. Wenn Arendt hingegen das Denken nach dem Vorbild des Sprechens konzipiert, so setzt sie dabei genau diesen – wenn auch stummen – Gebrauch einer Sprache voraus. Auch in dieser zweiten Hinsicht stellt sie sich gegen die genannte Tradition, die durch ihren weiteren Begriff des *Denkens* diesen nicht notwendig voraussetzt.¹⁷ Wiederum schreibt Arendt die Auffassung von der Sprachlichkeit des Denkens Sokrates zu, in dessen Tradition sie sich stellt:

Bei Sokrates erscheint der Mensch [...], als ein denkendes Wesen, dessen Gedanken in der Art und Weise seines Sprechens hervortreten. Diese Konzentration auf die Sprache des Menschen gab es bis zu einem gewissen Grad schon bei den Vorsokratikern, und die Identität von Sprache und Denken, die zusammen den *logos* bilden, ist vielleicht einer der hervorstechenden Züge des griechischen Denkens. Was Sokrates dieser Identität noch hinzufügte, war der Dialog meiner selbst mit mir selbst als primäre Voraussetzung des Denkens.¹⁸

¹⁴ „Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.“ Descartes 2014, 86.

¹⁵ Vgl. Newman 2016, 4.1.; Thomas 2006.

¹⁶ Ich greife hier einen Gedanken Dretskes auf, demzufolge das Bewusstsein von etwas (einem Objekt oder einer Tatsache) impliziert, dass das Subjekt bei Bewusstsein ist. In Dretskes Worten: „S is conscious of x or that P → S is conscious (a conscious being). That is, transitive (creature) consciousness implies intransitive (creature) consciousness. You cannot see or hear, taste or smell, a thing without (thereby) being conscious. You cannot be aware that your cheque-book doesn't balance or conscious that you are late for an appointment (a fact) without being a conscious being.“ Dretske 1993, 269.

¹⁷ Vgl. Arendt [1979] 1989, 186.

¹⁸ Arendt 2016, 62.

Arendt schreibt Sokrates nicht nur die genannte These zu, sondern hebt die Ergänzung dieser These um den *Dialog*charakter des Denkens als Sokrates' Verdienst hervor. Indem Arendt sich der von ihr identifizierten sokratischen Tradition zuordnet, hebt sie sich wiederum von der Tradition der Bewusstseinsphilosophie ab, die von der Reflexivität des Bewusstseins und damit auch des Denkens ausgeht. Die Idee ist, dass dem Subjekt die eigenen kognitiven Akte und Zustände *transparent* sind: Denkt man etwa, dass Rot eine schöne Farbe ist, so muss man sich nicht erst fragen, ob man tatsächlich gerade *diesen* Gedanken hat und auch nicht, ob man dies gerade *denkt* oder *sich fragt* oder *zweifelt*: Der Gedanke ist einem – sowohl seiner Art als auch seinem Gehalt nach – gleichsam unverhüllt „gegeben“.¹⁹

Nicht zuletzt beruht die absolute Gewissheit des *cogito* darauf, dass dem Subjekt seine eigenen kognitiven Akte und Zustände *transparent* sind. Anders gesagt: das Denken ist insofern selbstbezüglich oder reflexiv, als es von einem *Bewusstsein* dieses Denkens begleitet wird, denn das Bewusstsein selbst wird nicht selten nach Art einer Wahrnehmung vorgestellt:²⁰ Das Subjekt ist demnach ein Beobachter der Vorgänge in seinem Bewusstsein, zu dem es einen privilegierten Zugang aus der Perspektive der ersten Person hat und in Bezug auf welche es sich nicht irren kann.

Die fatale Folge dieses reflexiven Modells des Bewusstseins ist Arendt zufolge, dass die *Gewissheit* auf die eigenen Bewusstseinsinhalte beschränkt bleibt, und durch die dargestellte Selbstbezüglichkeit die Möglichkeit, sich überhaupt wissentlich auf etwas anderes zu beziehen, grundsätzlich infrage gestellt wird: ein Subjekt, das einen Baum wahrnimmt, kann sich nicht sicher sein, ob es sich auf einen „wirklichen“ Baum bezieht. Denn dem Subjekt sind zwar die Inhalte kognitiver Akte entsprechend etwa als *Wahrnehmungsakte* oder Akte des *Träumens* zugänglich. Dieser Zugang schließt aber nicht die Relation dieser Wahrnehmungsakte zu den Gegenständen der Wahrnehmung, d. h. zu Gegenständen der Außenwelt, ein.

¹⁹ Für eine Darstellung der ‚Transparenzthese‘ in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes vgl. Newen; Vosgerau 2005, 10–11; ausführlich Gertler 2011, 59–86.

²⁰ So gleichsam repräsentativ etwa John Locke: „Consciousness is the perception of what passes in a Man's own mind.“ Locke [1689] 1975, 115.

Der gesehene Baum ist zwar unbezweifelbarer Gegenstand eines Sehaktes, dessen ich mir bewusst werden kann, so wie der geträumte Baum fraglos der Gegenstand des Traumes ist, solange der Träumende träumt, aber weder der gesehene noch der geträumte Baum werden es je fertig bringen, wirkliche Bäume zu werden.²¹

Das Problem an der Descarteschen Konstruktion des reflexiven Bewusstseins ist, dass der Bezug zu Gegenständen der Außenwelt auf den Bezug dieser Gegenstände *als* Inhalte des Bewusstseins reduziert wird: Zwar wird das Problem des fundamentalen Zweifels durch die absolute Gewissheit in Bezug auf die eigenen Bewusstseinsinhalte gelöst, der Preis ist jedoch die Ungewissheit in Bezug auf den kognitiven Zugang zur Außenwelt. Die Möglichkeit des – sicheren – Erfassens und Erkennens ist damit auf den Bereich des eigenen Bewusstseins beschränkt:

[...], in der Selbstreflexion kann der Mensch ganz sicher sein, daß er immer nur sich selbst begegnet. Das ist seine Gewißheit. Lange bevor die Naturwissenschaften auf dies Problem stießen, ob der Mensch überhaupt imstande ist, irgend etwas zu erfassen und zu erkennen außer sich selbst, hat die neuzeitliche Philosophie dafür Sorge getragen, daß er vermöge der Selbstreflexion sich auf das Feld des eigenen Bewußtseins zurückziehen kann.²²

Arendt lehnt die Auffassung einer Selbstbezüglichkeit des Bewusstseins nicht grundsätzlich ab. Vielmehr ergänzt sie im Anschluss an Sokrates diese Selbstbezüglichkeit um die funktionale Aufspaltung in „Sprecher“ und „Adressaten“ beim Denken, das ja explizit den Gebrauch von Sprache beinhaltet. Denn Arendts Ansatz der funktionalen Aufspaltung beim Denken in „Sprecher“ und „Adressaten“ geht nicht von einer Gespaltenheit des Bewusstseins als dessen Grundsituation aus, sondern vielmehr von dessen Einheit. Diese Einheit des Bewusstseins jedoch ist nach Arendt nicht eine Besonderheit des Menschen, da auch kognitiv höher entwickelten Lebewesen ein solches einheitliches Bewusstsein zugeschrieben werden kann. Diese Einheit des Bewusstseins bezeichnet Arendt auch als „Alleinsein“ – in beiden Ausdrücken steckt die „eins“ im Gegensatz zur „zwei“. Vielmehr besteht die menschliche Besonderheit in der funktionalen *Zweiheit* des Denkens als eines Dialogs mit sich selbst,

²¹ Arendt [1967] 2016, 356.

²² Ebd., 355.

denn anders als alle anderen Lebewesen ist der Mensch imstande, sich dadurch, dass er beim Denken gleichzeitig die Rolle des Sprechers wie auch des Adressaten des Gesagten einnimmt, selbst Gesellschaft zu leisten, indem er mit sich selbst spricht: Zwar ist Denken eine Tätigkeit, die ein Mensch allein ausführt; dennoch ist er nicht einsam, da er sich selbst in diesem Sinne Gesellschaft leisten kann. In der im Denken aktualisierten Zweifelt sieht Arendt einen Beleg für die Pluralität des Menschen:

Daß der Mensch *wesentlich* in der Mehrzahl existiert, das zeigt sich vielleicht am allerdeutlichsten daran, daß sein Alleinsein das bloße Bewußtsein von sich selbst, das er wohl mit den höheren Tieren gemeinsam hat, in eine Dualität während des Denkens überführt.²³

Indem Arendt das Denken nach dem Vorbild der sprachlichen Kommunikation entwirft, die die Existenz eines Gegenübers voraussetzt, konzipiert sie das Selbstverhältnis des einzelnen, das erst im aktualisierten Gespräch mit sich selbst zustande kommt, nach dem Vorbild des Verhältnisses zu anderen und setzt sich so ausdrücklich von Denkmodellen in der Tradition Descartes' ab, in denen die reflexive Struktur des Denkens einen privilegierten Zugang zum privaten Bereich des Mentalen im Gegensatz zum öffentlichen Bereich „der Welt“ impliziert.

Durch die funktionale Aufspaltung im Denken wird es möglich, einen Standpunkt zu sich selbst einzunehmen, so wie es durch das Gespräch mit anderen möglich wird, einen Standpunkt zu den anderen einzunehmen.²⁴ An die Stelle einer reinen Reflexivität, in der das Denken sich auf sich selbst bezieht und über sich selbst nachdenkt, tritt bei Arendt durch die funktionale Aufspaltung im Denken die Möglichkeit, einen Standpunkt zu sich selbst einzunehmen und sich zu sich selbst zu verhalten *wie zu einem anderen*. Damit ist die Pluralität der Perspektiven, die konstitutiv für die „Welt“ im Arendtschen Sinn ist, als Strukturelement in jedem einzelnen angelegt und aktualisiert sich im Denken.

In einem nächsten Schritt soll die Dualität als Bedingung für die Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch als Norm des Denkens im Sinne Arendts betrachtet werden. Systematisch interessant ist dabei die

²³ Arendt [1979] 1989, 184.

²⁴ Zwar bestehen hier Unterschiede, dennoch ist die durch die sprachliche Kommunikation gegebene Struktur grundsätzlich die gleiche. Vgl. zu den Unterschieden Arendt 2016, 60; Arendt [2002] 2016, Bd. I, 213–214.

enge Verknüpfung des Satzes vom Widerspruch mit der Möglichkeit eines (schlechten) Gewissens, die Arendt wiederum auf Sokrates zurückführt.²⁵

3. Der Satz vom Widerspruch als Norm des Denkens

Arendt hat einen bestimmten Aspekt des Satzes vom Widerspruch im Sinn, für den sie wiederum Sokrates anführt, denn in der Philosophiegeschichte wird der Satz vom Widerspruch etwa als fundamentales Gesetz der Logik, als ontologisches oder auch als ein erkenntnistheoretisches Prinzip gebraucht.²⁶ Zentral ist in diesem Zusammenhang die Wendung des „mit sich selbst Zusammen- oder Übereinstimmens“, die Arendt auf Sokrates zurückführt:

Für Sokrates war das hauptsächliche Kriterium für den Menschen, der seine *doxa* wahrhaftig ausspricht, dass er ‚mit sich selbst zusammenstimme‘ – *dass er sich nicht widerspreche und keine widersprüchlichen Dinge sage*; die meisten Menschen tun dies, und doch haben wir alle irgendwie Angst davor. Die Angst vor der Widersprüchlichkeit beruht darauf, dass jeder von uns ein einziger Mensch ist und doch mit sich selbst zu reden vermag, als wäre er zwei [...] Die Angst vor dem Widerspruch gehört zur Aufspaltung, gehört dazu, *dass man nicht länger eins mit sich ist*, und aus diesem Grund konnte der Satz vom Widerspruch die fundamentale Regel des Denkens werden.²⁷

Demnach stimmt jemand dann „mit sich zusammen“, wenn er sich (a) nicht selbst widerspricht und (b) keine widersprüchlichen Dinge sagt. Damit, so meine Interpretation, unterscheidet sie zwei *Aspekte* dessen, was es heißt, „mit sich selbst zusammenzustimmen“. Der Denkende soll zunächst in jedem Fall vermeiden, eine Aussage als seine Meinung (*doxa*) anzunehmen, wenn er glaubt oder sogar auch weiß, dass diese widersprüchlich ist.²⁸ Damit ist aber nur (b) vollständig erfasst, das für sich

²⁵ Diese Verknüpfung wird weiter unten näher ausgeführt.

²⁶ Als erkenntnistheoretisches Axiom formuliert es Aristoteles in *Metaphysik* 1005b 31, wenige Zeilen zuvor als ontologisches Prinzip. Vgl. zu Aristoteles' Prinzip: Pasquale 2005; Wedin 2004. Für eine Diskussion des Satzes vom Widerspruch als logischem Prinzip siehe Priest; Beall (eds.) 2006.

²⁷ Arendt 2016, 55–57. [Hervorhebungen von mir.]

²⁸ Solange jemand nicht *weiß*, dass die von ihm vertretene Meinung einen Wider-

allein genommen nicht die funktionale Aufspaltung des Denkenden voraussetzt. Auch in der genannten Tradition der frühen Neuzeit gilt der Satz vom Widerspruch als grundlegendes Gesetz des Denkens.²⁹ Es ist wohl niemals bestritten worden, dass es epistemisch von Vorteil ist, keine widersprüchlichen Meinungen ernsthaft zu vertreten, da diese notwendigerweise Falsches beinhalten.³⁰

Man kann von einer notwendigen Minimalbedingung des rationalen Denkens sprechen, die unabhängig von der jeweils zugrunde liegenden Konzeption des Denkens gilt:

(rat_{min}) Eine Person ist in ihrem Denken nur dann minimal rational, wenn sie sich aufrichtig darum bemüht, *ceteris paribus* widersprüchliche Meinungen in ihrem Repertoire von Meinungen zu vermeiden.³¹

Dies gilt auch für Meinungen, die zwar nicht in sich widersprüchlich sind, jedoch einander widersprechen. So sind die beiden Meinungen, dass (1) Frauen und Männer gleichberechtigt sind und (2) es gerechtfertigt ist, dass Frauen bei gleicher Arbeit weniger verdienen als Männer, nicht in sich widersprüchlich, widersprechen aber einander.

Meines Erachtens weist Arendt mit (a) auf eine Relation hin, die nicht zwischen den *propositionalen Gehalten* von Meinungen besteht, sondern vielmehr zwischen den *Personen*, die „Träger“ dieser Meinungen sind. Darum ist die Relation in diesem Fall auch nicht logisch: Wenn das

spruch impliziert, kann ihm kein Vorwurf wegen der Normverletzung gemacht werden. Die Frage ist, ob es überhaupt möglich ist, diese Norm *absichtlich* zu verletzen: Bejaht man dies, hängt man einem „epistemischen Voluntarismus“ wie Descartes an, den Leibniz wiederum ablehnt. Zu Descartes' Voluntarismus vgl. Haag 2006; Stelzner 2013, 15 ff. Zu Leibnizens Gegenposition siehe Roinila 2008; Sleigh 1983.

²⁹ Vgl. etwa Leibniz [1710] 1996, Wolff 2005, (lat. 1730), § 27; Descartes 2014 (franz. 1641), 55; Crusius [1747] 1965, § 258, 467.

³⁰ Dies ist eine schwächere These als die, dass man keine widersprüchliche Meinung ernsthaft vertreten *soll*. Mit der Modifizierung „ernsthaft“ sollen Fälle ausgeschlossen werden, in denen man etwa Meinungen, von denen man zwar vermutet oder gar weiß, dass sie widersprüchlich sind, vorläufig erwägt, um zu einem Urteil zu kommen.

³¹ Diese „Minimalbedingung“ ist sowohl mit einer Position des epistemologischen Fundamentalismus als auch mit einer kohärentistischen Position vereinbar. Vgl. zu ersterer Audi 1998, Williams 1999, 2005, Van Cleve 1985, 2005; zu letzterer BonJour 1985, Elgin 1996, 2005, Lehrer 1990.

Denken eine funktionale Aufspaltung des Denkenden impliziert, dann ist auch das „mit sich Übereinstimmen“ im Sinne von „mit sich einig sein“ nach dem Vorbild der sprachlichen Kommunikation zu verstehen, in der neben dem *logischen* Aspekt auch der „pragmatische Aspekt“ des *jemanden* Widersprechens als einer Art von Sprechakt relevant ist.³²

Wenn eine Person, nennen wir sie „Anna“, der Meinung ist, dass Frauen und Männer gleichberechtigt sind und eine andere, nennen wir sie „Ben“, der Meinung ist, dass Frauen und Männer nicht gleichberechtigt sind, dann widersprechen sich Anna und Bens Meinungen: diese logische Relation besteht unabhängig davon, in welchem – außerlogischen – Verhältnis Ben und Anna stehen. Im Kontext von (a) interessant wird es, wenn Ben und Anna anfangen zu diskutieren, ob Frauen und Männer gleichberechtigt sind: Wenn Ben dies verneint, indem er einen Einwand vorbringt, widerspricht nicht nur Bens Meinung derjenigen Annas, sondern die *Person* Ben widerspricht der *Person* Anna. Die Bandbreite umfasst dabei das Erheben gut begründeter Einwände bis hin zum bloßen Verneinen der gegnerischen Meinung.³³ Eine Äußerung Bens wie

- (3) „Frauen und Männer sind schon deshalb nicht gleichberechtigt, weil sie biologisch ganz verschieden sind,“

kann in diesem Kontext so verstanden werden, dass Ben zum einen die Meinung Annas verneint, *indem* er (3) äußert,³⁴ und *dadurch*, dass er (3) äußert, beabsichtigt, Anna mindestens davon zu überzeugen, dass ihre Meinung falsch ist.³⁵ Anna könnte nun darauf hinweisen, dass biologische Verschiedenheit Bens Auffassung nicht rechtfertigt, mit der Absicht, Ben wiederum von der Richtigkeit ihrer eigenen Meinung zu überzeugen. Kurz: Das Verhältnis zwischen Ben und Anna kann als das zweier „Gegner“ einer Auseinandersetzung beschrieben werden, in welcher der eine den anderen zu überzeugen sucht, ohne sich selbst überzeugen lassen zu wollen.

Überträgt man dies auf das Denken, so taucht das Problem auf, dass es sich bei den beiden „Gegnern“ nur um zwei Rollen des Denkenden

³² Vgl. Searle 1969, 54–71.

³³ Denn primär geht es um den *pragmatischen* Aspekt des *jemanden* Widersprechens, das deswegen mehr oder weniger vernünftig sein kann.

³⁴ Im Anschluss an Austin hiesse das: Bens Äußerung wird als illokutionärer Akt verstanden. Vgl. Austin 1962, 98–99.

³⁵ Damit wird Bens Äußerung als perlokutionärer Akt gedeutet. Vgl. Austin 1962, 101.

handelt. Es ist eine ans Pathologische grenzende Vorstellung, dass diese beiden einen Dialog in der Absicht führen, den „Gegner“ zu überzeugen, ohne sich selbst überzeugen lassen zu wollen. Wenn dies nämlich die Haltung ist, mit der der Denkende den Dialog des Denkens führt, dann führt das zu der paradoxen Situation, dass er sich selbst (als Gesprächspartner A) überzeugen will, dass p , ohne sich selbst (als Gesprächspartner B) davon überzeugen lassen zu wollen, dass $non-p$. Kurz, jemand, der in dieser Weise den Dialog des Denkens führt, widerspricht sich, indem er gleichzeitig die Meinungen, dass p und dass $non-p$ vertritt, und zwar *in der Absicht, sich selbst (als der jeweils andere Dialogpartner) von der jeweils gegenteiligen Meinung zu überzeugen*. Die zitierte „Angst vor dem Widerspruch“ hat hier wohl eher ihren Ursprung als in der bloßen Furcht davor, auch inkonsistente Meinungen zu vertreten: Diese sind prinzipiell offen für eine Revision, wenn sie erst einmal als solche erkannt werden.³⁶ Mit sich „eins zu sein“ heißt aber vor allem auch, nicht „sein eigener Gegner“ zu sein, wie Arendt erläutert:

Das einzige Kriterium des Sokratischen Denkens ist die Übereinstimmung mit sich selbst [...], sein Gegenteil, daß man mit sich selbst im Widerspruch liegt, [...] bedeutet eigentlich: sein eigener Gegner werden. Deshalb erklärt Aristoteles in seiner frühesten Formulierung des berühmten Widerspruchsgrundsatzes ausdrücklich, er sei Axiom, man müsse notwendig daran glauben, denn er wendet sich nicht an die äußere Rede [...], sondern an das Gespräch *innerhalb der Seele*, und man kann zwar immer Einwände gegen die äußere Rede erheben, aber nicht immer gegen die *innere*, denn hier ist man sein eigener Partner und kann ja keinesfalls sein eigener Gegner werden wollen.³⁷

Es ist immer möglich, gegen die von jemand anderem geäußerte Meinung Einwände zu erheben, solange der andere als Gegner betrachtet wird: Diese Möglichkeit hängt schlicht von der Haltung gegenüber der *Person* des anderen ab, nicht gegenüber dem *Gehalt* des Geäußerten. Nimmt aber der Denkende in Form der beiden Rollen eine solche Haltung sich selbst gegenüber ein, führt dies zu der beschriebenen, paradoxen Situation. Arendts Konzeption teilt das Kriterium logischer Wider-

³⁶ Eine Revision der eigenen Meinung aufgrund etwa neuer Informationen ist geboten, um Konsistenz und Kohärenz des Überzeugungssystems herzustellen oder zu bewahren. Darauf bezieht sich Arendt hier nicht.

³⁷ Arendt [1979] 1989, 184.

spruchsfreiheit in Bezug auf den propositionalen Gehalt von Meinungen mit anderen Konzeptionen des Denkens. Die *Dualität* des Denkens stellt nun insofern eine Bedingung für die Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch als Norm des *dialogischen* Denkens dar, als die funktionale Aufspaltung auch eine Haltung dem „Dialogpartner“ gegenüber impliziert. So betrachtet könnte das Gebot lauten: Nimm Dir selbst gegenüber im Denken nicht die Position eines Gegners ein, den es zu besiegen gilt, du wirst dich sonst als Dialogpartner verlieren.³⁸

4. Übereinstimmen als Norm des Umgangs mit sich selbst

Die Möglichkeit, in diesem Sinne mit sich selbst übereinzustimmen, ist nun die *Voraussetzung* für das Vorhandensein eines (schlechten) Gewissens. Arendt erklärt:

Das Selbst ist die einzige Person, die ich nicht verlassen kann, mit der ich zusammengeschweißt bin. Deshalb ‚möge lieber die ganze Welt mir widersprechen, als dass ich selbst nicht mit mir zusammenstimme‘. Die Ethik hat ebenso wie die Logik ihren Ursprung in dieser Aussage, denn das Vorhandensein eines Gewissens beruht ebenfalls darauf, dass ich mit mir selbst übereinstimmen kann oder nicht, und das bedeutet, dass ich nicht nur anderen erscheine, sondern auch mir selbst.³⁹

Jeder sollte um eine freundschaftliche Haltung sich selbst gegenüber bemüht sein, da er sich zwar der Auseinandersetzung mit jedem anderen – allein durch räumliche Entfernung – entziehen kann, nicht aber der Auseinandersetzung mit sich selbst. Er selbst ist der einzige Mensch, den er „nicht verlassen kann“. So hat jeder genau einen Menschen, mit dem er sich auseinandersetzen und „arrangieren“ muss. Zweifellos ist das Verhältnis eines Freundes dem Verhältnis einem Gegner gegenüber vorzuziehen, wenn es um das Verhältnis zu sich selbst geht.⁴⁰ Zwar spricht

³⁸ Ich danke Martin Hoffmann für seine klärenden Nachfragen in diesem Punkt.

³⁹ Arendt [1967] 2016, 58.

⁴⁰ Möglich wäre auch, sich selbst gegenüber vollkommen indifferent zu sein. Dies ist nach Arendts Modell dann der Fall, wenn jemand nie den Dialog des Denkens realisiert, d. h. niemals mit sich selbst spricht. Jemand, der nie mit sich spricht, hat aber überhaupt keinen Umgang mit sich selbst: denn indem man mit sich selbst spricht, pflegt man den Umgang mit sich, wie mit einem Freund. Vgl. Arendt [1967] 2016,

Arendt in diesem Kontext von einem „Selbst“.⁴¹ Es wäre aber irreführend, anzunehmen, dass sie dabei eine bestimmte Art von *Gegenstand* im Auge hat. In ihren Werken sucht man vergeblich nach einer systematischen Beschäftigung mit der ontologischen Frage nach Art und Beschaffenheit dieses „Selbst“.

Für Arendts Ansatz spezifisch ist folgendes: *weil* man mit sich selbst übereinstimmen kann *wie* mit einem anderen, einem Freund, ist es – zumindest bis zu einem gewissen Grad – auch möglich, *sich selbst zu erscheinen* – *wie* einem anderen. Bekanntermaßen definiert Arendt die Welt der Menschen als das Öffentliche, das sowohl die durch menschliches Eingreifen erst bewohnbar gemachte Erde umfasst, als auch den „Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten“ im Gegensatz zum bloß Privaten.⁴² Arendt erklärt:

Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, daß ihm Wirklichkeit zukommt. Verglichen mit der Realität, die sich im Gehört- und Gesehenwerden konstituiert, führen selbst die stärksten Kräfte unseres Innenlebens – [...] – ein ungewisses, schattenhaftes Dasein, es sei denn, sie werden verwandelt [...]. Sobald wir anfangen, von Dingen auch nur zu sprechen, [...], stellen wir sie heraus in einen Bereich, in dem sie eine Wirklichkeit erhalten, [...].⁴³

Im Gegensatz zum Bereich des bloß Privaten entscheidet sich dadurch, welche Gegenstände im Wortsinne zur Sprache kommen und welche nicht, was Teil des öffentlichen Diskurses wird. Das, was niemals den Bereich des Privaten verlässt, indem es explizit artikuliert wird, kann nach Arendt niemals zu einer – gemeinsamen – Angelegenheit werden.⁴⁴ Indem der einzelne mit sich selbst spricht, „erscheint“ er auch vor sich

58. Er beraubt sich nach Arendt damit einer zentralen Dimension seines Menschseins. Vgl. Arendt [1979] 1989, 190.

⁴¹ Zu einer narrativen Interpretation des Selbst bei Arendt siehe Salzberger 2016; eine auf verschiedenen Arten von Identität basierte Interpretation bietet Bösch 1999, bes. 571–575.

⁴² Arendt [1967] 2016, 65–66; zu Arendts Begriff von „Welt“ vgl. Marchart 2005, 34–35; Passerin-d’Entrèves 1994, 140–144.

⁴³ Arendt [1967] 2016, 62–63.

⁴⁴ Für die konstitutive Rolle der Intersubjektivität für die „öffentliche Welt“ vgl. Owens 2009, bes. 110–113.

selbst, und zwar als derjenige, der bestimmte Meinungen über Dinge artikuliert, die er dadurch erst explizit zu seinen *eigenen* Angelegenheiten machen kann. Gerechtfertigt ist die Rede von dem „vor sich selbst Erscheinen“ durch die strukturelle Ähnlichkeit des Denkens mit der sprachlichen Kommunikation: Alles, was jemand im dialogischen Denken artikuliert, ist aufgrund der Sprachlichkeit des Denkens im Prinzip auch mitteilbar, und kann deshalb Teil eines öffentlichen Diskurses werden. Wichtig ist, dass die Möglichkeit, Meinungen in dem dialogischen Prozess des Denkens überhaupt erst auszubilden und artikulierbar zu machen, die freundschaftliche Haltung der beiden „Dialogpartner“ einander gegenüber im Denken voraussetzt. Das Vorbild für den Umgang mit sich selbst ist der freundschaftliche Umgang mit anderen, denn man geht mit sich selbst um, indem man mit sich selbst spricht.⁴⁵ Insofern ist die Struktur des Denkens in der Struktur des Gesprächs mit anderen verankert und damit letztlich auch in der Welt.

5. Der Satz vom Widerspruch als ethische Norm?

Inwiefern ist nun der Satz vom Widerspruch auch in ethischer Hinsicht als Norm zu verstehen? Arendt schreibt:

Für Sokrates bedeutet die Dualität des Zwei-in-einem [...], daß, wer denken möchte, darauf achten muß, daß [...] die Partner *Freunde* sind. Der Partner, der lebendig wird, wenn man hellwach und allein ist, der ist der einzige, dem man nie entrinnen kann – es sei denn, man hörte auf zu denken. Es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, weil man der Freund des Leidenden bleiben kann; doch wer möchte Freund eines Mörders sein und mit ihm zusammen leben müssen? Nicht einmal ein anderer Mörder. Auf diese recht einfache Betrachtung über die Bedeutung der Einhelligkeit mit sich selbst beruft sich letzten Endes der Kantische kategorische Imperativ. Dem ‚Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde‘, liegt das Gebot zugrunde: ‚Widersprich dir nicht selbst.‘ Ein Mörder [...] kann nicht wollen, daß ‚Du sollst töten‘ [...], allgemeines Gesetz sei, weil er natürlicherweise für sein eigenes Leben [...] fürchtet. Macht man für sich eine Ausnahme, so hat man sich selbst widersprochen.⁴⁶

⁴⁵ Vgl. Anm. 40.

⁴⁶ Arendt [1979] 1989, 186–187.

Zunächst ein formaler Aspekt: Hier wird deutlich, was an anderen, analogen Stellen implizit bleibt.⁴⁷ Der Satz vom Widerspruch ist kein „ethisches Prinzip“. Als Gebot, sich nicht selbst zu widersprechen, ist er bloß formal und sagt noch nichts darüber aus, was recht und was unrecht ist. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der Satz, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, den Sokrates in Platons Dialog *Gorgias* äußert und den Kateb als ein sokratisches moralisches Gebot bezeichnet.⁴⁸ Damit wird zumindest eine Vorstellung von Recht und Unrecht vorausgesetzt. Die eingangs genannten, anerkannten Verhaltensregeln (*mores*) sind aber nicht mit dem, was „recht“ ist, notwendig identisch. Vielmehr können diese Regeln daraufhin überprüft werden, ob sie recht oder unrecht sind, indem sie Gegenstand des Denkens werden. Auch liefert das Denken nach Arendt keinen allgemeingültigen Maßstab für die Beurteilung von Handlungen.⁴⁹

Hier ist eine Spannung zu konstatieren: einerseits geht aus dem Zitierten hervor, dass das Gebot, sich selbst nicht zu widersprechen, nur insofern auch in ethischer Hinsicht eine Rolle spielen kann, als es der Anwendung eines allgemeinen Prinzips zugrunde liegt. Andererseits konstatiert Arendt nur wenig später, dass in der Beurteilung der eigenen Taten eben *kein* allgemeines ethisches Prinzip Anwendung findet, insofern einzelne Taten beurteilt werden, „ohne sie unter allgemeine Regeln zu subsumieren, die sich lehren und lernen lassen.“⁵⁰ Arendt greift hier auf Kants Konzept der ästhetischen Urteile zurück.⁵¹

Es scheint, als wolle Arendt hier das Urteil über einzelnes dem „gedankenlosen“ Befolgen von Verhaltensregeln gegenüberstellen, so dass das Prinzip, nach dem das Urteil gefällt werden soll, keine der bloß konventionellen Regeln ist. Um welches ethische Prinzip handelt es sich bei Arendt, das der Anwendung des Gebots, sich nicht selbst zu widersprechen, zugrunde liegen könnte? Und was genau heißt es, den Satz vom Widerspruch in ethischer Hinsicht anzuwenden?

Wenn der Satz vom Widerspruch in *epistemischer* Hinsicht als Gebot verstanden werden kann, *ceteris paribus* widersprüchliche Meinungen

⁴⁷ Vgl. Arendt 2016, 61.

⁴⁸ Vgl. Arendt [1979] 1989, 180; Arendt [München: 1972, 1987] 2006, 32; Kateb 2010, 347.

⁴⁹ „Das Denken schafft keine Werte: es sagt nicht ein für allemal, was ‚das Gute‘ sei; anerkannte Verhaltensweisen bestätigt es nicht, sondern es löst sie auf.“ Arendt [1979] 1989, 190.

⁵⁰ Arendt [1979] 1989, 191.

⁵¹ Vgl. Kant [1902] 1968, Einleitung, § 4.

im eigenen Überzeugungssystem zu vermeiden und bei Bedarf zu korrigieren, dann könnte analog der Satz vom Widerspruch in ethischer Hinsicht als Gebot aufgefasst werden, Handlungen zu vermeiden, die die Person selbst nicht billigen kann, *weil* die Person davon überzeugt ist, dass sie unrecht sind. Eine solche Person wäre dann zumindest in ihrem Handeln „minimal moralisch“, nämlich in dem Sinne, als sie die ethische Widerspruchsfreiheit als Norm ihres Handelns anerkennt. Analog zu der Bedingung des minimal rationalen Denkens hieße das:

(moral_{min}) Eine Person ist in ihrem Handeln nur dann minimal moralisch, wenn sie sich aufrichtig bemüht, *ceteris paribus* Handlungen zu vermeiden, die sie selbst nicht billigen kann, weil sie (überzeugt ist, dass die Handlungen) unrecht sind.⁵²

Spezifisch für Arendts dialogisches Modell ist, dass jemand, der sich selbst gegenüber nicht die Haltung eines Gegners, sondern vielmehr die eines Freundes einnimmt, einen starken motivationalen Grund hat, sich zu bemühen, nichts zu tun, was er selbst moralisch nicht billigen kann, um zu vermeiden, mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Jemand, der sich jedoch als Gegner gegenübersteht, wird keinen solchen Grund haben.⁵³

Vorausgesetzt wird dabei allerdings, dass die Person ein allgemeines Kriterium für die Unterscheidung von „rechten“ und „unrechten“ Handlungen anerkennt. Arendt geht davon aus, dass dieses Kriterium kein direktes Resultat des Denkens ist. Vielmehr wird durch das Denken die Urteilskraft als Fähigkeit, „recht und unrecht zu unterscheiden“, aktualisiert: Nur wer denkt, kann auch über seine Taten urteilen, und zwar möglicherweise auch *gegen* die Konventionen. Das Urteilsvermögen ist unabhängig von den anerkannten Verhaltensregeln, die sich auch ändern können, darin besteht ja eine zentrale Erfahrung Arendts, die sich in ihrer Analyse des „Bösen“ niederschlägt.⁵⁴ Schuldig bleibt Arendt die Begründung des Prinzips, das sie der ethischen Anwendung des Satzes vom Widerspruch zugrunde legt, und nach welchem sich die vom Denken aktualisierte Urteilskraft richtet. Entscheidend ist hier, dass Arendts

⁵² Vgl. auch Arendt [1979] 1989, 187. Dort führt sie aus, dass sich letztlich auch der kategorische Imperativ Kants auf die „Einhelligkeit mit sich selbst“ beruft.

⁵³ Genausowenig wird jemand, der sich selbst gegenüber indifferent ist, einen solchen Grund haben. Vgl. Anm. 40.

⁵⁴ Vgl. Bernstein 2010; Neiman 2010; Villa 1999, 11–38.

dialogisches Modell des Denkens, das die Norm des „Übereinstimmens mit sich“ in dem besprochenen Sinn voraussetzt, einen starken, motivationalen Grund für die Einhaltung der Minimalbedingung moralischen *Handelns* liefert.

6. Schluss

Was also besagt es, dass Arendt das Denken als Dialog mit sich selbst um einer strukturellen Verankerung des einzelnen in der Welt willen entwirft? Zunächst: Die Struktur der sprachlichen Kommunikation dient gleich in zweierlei Hinsicht als Vorbild für das Denken. Erstens ist für Arendt das Denken *sprachlich* und damit im Prinzip mitteilbar. Zweitens wird damit der Umgang mit sich selbst, der darin besteht, mit sich zu *sprechen*, nach dem Vorbild des Umgangs mit anderen vorgestellt. Erst im Gespräch konstituieren sich Meinungen und damit nicht nur eine *Sicht* auf die Welt, sondern auch die Welt bis zu einem gewissen Grade selbst. Dass der einzelne durch die dialogische Struktur des Denkens in der Menschenwelt verankert ist, heißt: Die weltkonstituierende Pluralität der Perspektiven ist als Strukturelement bereits im Denken jedes einzelnen vorhanden, muss aber aktualisiert werden. Damit steht das Arendtsche Modell des Denkens Modellen in der Tradition Descartes' diametral entgegen.

Zudem stellt die funktionale Aufspaltung die strukturelle und „pragmatische“ Voraussetzung für die Anwendung des Satzes vom Widerspruch in epistemischer und ethischer Hinsicht dar. Auch wenn Arendt die Begründung eines ethischen Prinzips schuldig bleibt, bietet das Modell des Denkens Raum für ein Modell des Umgangs mit sich selbst in moralischer Hinsicht: jemand, der mit sich selbst wie mit einem Freund umgeht und ein ethisches Prinzip anerkennt, wird ohne Zweifel, wie von Arendt mit Sokrates beschrieben, ein Gewissen entwickeln und moralisch handeln können. Etwas anderes ist es, dass nur wenige Menschen diesen sokratischen Umgang mit sich tatsächlich pflegen. Wie Arendt feststellt, gewinnt diese individuelle Moral nur in Grenzsituationen eine gewisse politische Bedeutung, wenn etwa die Gefahr droht, schwerstes Unrecht zu begehen, *weil* man ohne nachzudenken anerkannten Verhaltensweisen folgt.⁵⁵

⁵⁵ Vgl. Arendt [1979] 1989, 192.

Gegen die Monoperspektivität, die totalitären Systemen eigen ist, ist in Arendts Modell auf der Ebene des einzelnen eine strukturelle Sperre in Form der dialogischen Struktur ins Denken eingebaut: Natürlich verhindert niemand allein dadurch, dass er denkt, die Schaffung eines totalitären Systems, noch schafft er es dadurch ab. Aber niemand, der denkt, wird die Absolutheit einer einzigen Perspektive akzeptieren.

Literatur

- Arendt, Hannah [1967] 2016: *Vita activa*, München.
- [1970] 2015 (engl. 1970): *Macht und Gewalt*, München/Berlin.
 - [2002] 2016 : *Denktagebuch 1950–1973, Erster Band*, München/Berlin.
 - [2002] 2016: *Denktagebuch 1950–1973, Zweiter Band*, München/Berlin.
 - 2016 (engl. 1954): *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin.
 - [1979] 1989 : *Vom Leben des Geistes. Band 1: Das Denken*, München.
 - [München: 1972, 1987] 2006: *Wahrheit und Politik*, in: *Hannah Arendt und Patrizia Nanz über Wahrheit und Politik*, Berlin.
- Aristoteles 1995: *Metaphysik*, Hamburg.
- Assy, Bethania 2008: *Hannah Arendt – An Ethics of Personal Responsibility*. (Preface by Agnes Heller), Frankfurt am Main.
- Audi, Robert 1998: *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge.
- Austin, John L. 1962: *How to Do Things with Words*, Oxford.
- Bernstein, Richard J. 2010: *Are Arendt's Reflections on Evil Still Relevant?*, in: Benhabib, S. (Hg.), *Politics in Dark Times – Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge, 293–304.
- Benhabib, Seyla 1996: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London/ New Delhi.
- BonJour, Laurence 1985: *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge.
- Bösch, Michael 1999: *Pluralität und Identität bei Hannah Arendt*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 53, H. 4, 569–588.
- Canovan, Margaret 1992: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge.
- Celermajer, Danielle 2010: *Ethics of Friendship*, in: Schaap, A.; Celermajer, D. (Hg.): *Power, Judgment and Political Evil*, Farnham, 55–70.
- Crusius, Christian August [1747] 1965: *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, in: Tonelli, G. (Hg.): *Die philosophischen Hauptwerke*, Bd. 3, Hildesheim.

- Descartes, René [1986] 2014 (franz. 1641): *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*, Stuttgart.
- 2005 (franz. 1644): *Die Prinzipien der Philosophie*, hg. v. Christian Wohlers, Hamburg.
- Dretske, Fred 1993: *Conscious Experience*, in: *Mind*, New Series, Vol. 102, No. 406 (Apr., 1993), 263–283.
- Elgin, Catherine 1996: *Considered Judgement*, Princeton.
- 2005: *Non-Foundationalist Epistemology: Holism, Coherence, and Tenability*, in: Steup, M.; Sosa, E. (Hg.): *Contemporary Debates in Epistemology*, 2005, 156–167.
- Fohrmann, Jürgen 2008: *Die Intervention der Stimme und die Kritik der ‚Gedankenlosigkeit‘. Hannah Arendt in Gesellschaft*, in: Geulen, E.; Kauffmann, K. (Hg.): *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*, München, 207–221.
- Gertler, Brie 2011: *Self-Knowledge*, London / New York.
- Haag, Johannes 2006: Descartes über Willen und Willensfreiheit, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 60, H. 4, 483–503.
- Kant, Immanuel [1902] 1968: *Kritik der Urteilskraft*, Akademie-Textausgabe, Bd. VI, Berlin.
- Kateb, George 2010: *Existential Values in Arendt's Treatment of Evil and Morality*, in: Benhabib, S. (Hg.): *Politics in Dark Times – Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge, 342–374.
- 1984: *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford.
- Lehrer, Keith 1990: *Theory of Knowledge*, Boulder.
- Leibniz, Gottfried, W. [1710] 1996: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*, übers. u. mit Anm. vers. v. Artur Buchenau, Hamburg.
- Locke, John [1689] 1975: *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. with a foreword by Peter H. Nidditch, Oxford.
- Loidolt, Sophie 2012: *Hannah Arendt und die conditio humana der Pluralität*, in: Esterbauer, R.; Ross, M. (Hg.): *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg, 375–398.
- Marchart, Oliver 2005: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien.
- Neiman, Susan 2010: *Banality Reconsidered*, in: Benhabib, S. (Hg.): *Politics in Dark Times – Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge, 305–315.
- Newen, Albert; Vosgerau, Gottfried (Hg.) 2005: *Den eigenen Geist kennen. Selbstwissen, privilegierter Zugang und Autorität der ersten Person*, Paderborn.

- Newman, Lex 2016: *Descartes' Epistemology*, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/descartes-epistemology/>>.
- Owens, Patricia 2008: *The Ethic of Reality in Hannah Arendt*, in: Bell, D. (Hg.): *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*, Oxford, 105–121.
- Pasquale, Gianluigi 2005: *Aristotle and the Principle of Non-Contradiction*, Sankt Augustin.
- Passerin d'Entrèves, Maurizio 1994: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London/New York.
- Pitt, David 2017: Mental Representation, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (Hg.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mental-representation/>>.
- Priest, Graham; Beall, JC (Hg.) 2006: *The Law of Non-Contradiction. New Philosophical Essays*, Oxford.
- Quante, Michael 2012: *Person*, Berlin.
- Roinila, Markku 2008: *Leibniz's Models of Rational Decision*, in: Dascal, M. (Hg.): *Leibniz: What Kind of Rationalist?* Dordrecht, 357–370.
- Salzberger, Florian 2016: *Kein Mensch hat das Recht zu gehorchen. Hannah Arendts Philosophie des Umgangs im Anschluss an die Narrativitätskonzeption ihres Spätwerkes*, Freiburg i. Br. / München (Diss.).
- Searle, John R. 1969: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge.
- Sligh Jr., Robert C. 1983: *Leibniz on the Two Great Principles of All Our Reasonings*, in: *Midwest Studies in Philosophy*, 8 (1), 193–217.
- Snir, Itay 2015: *Bringing Plurality Together: Common Sense, Thinking and Philosophy in Arendt*, in: *Southern Journal of Philosophy* 53 (3), 362–384.
- Stelzner, Werner 2013 : *Die Logik der Zustimmung. Historische und systematische Perspektiven epistemischer Logik*, Münster.
- Thomas, Janice 2006: *Does Descartes deny consciousness to animals?*, in: [Ratio](#) 19 (3), 336–363.
- Thürmer-Rohr, Christina 2009: *Zum ‚dialogischen Prinzip‘ im politischen Denken von Hannah Arendt*, in: *Hannah Arendt. net*, Ausgabe 1, Band 5 – November 2009.
- Ucnik, Lenca 2017: *Ethics, politics and the transformative possibilities of the self in Arendt and Foucault*, University of New South Wales, Austr., Diss., <http://unsworks.unsw.edu.au/fapi/datastream/unsworks:45049/SOURCE02?view=true>

- Van Cleve, James 1985: *Epistemic Supervenience and the Circle of Beliefs*, in: *Monist* 68, 90–104.
- 2005: *Why Coherence Is Not Enough: A Defense of Moderate Foundationalism*, in: Steup, M.; Sosa, E. (Hg.): *Contemporary Debates in Epistemology*, 168–180.
- Villa, Dana R. 1996: *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton.
- 1999: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton.
- Wedin, Michael V. 2004: *Aristotle on the Firmness of the Principle of Non-Contradiction*, in: *Phronesis*, 49 (3), 225–265.
- Williams, Bernard 2005: *Realism and Moralism in Political Theory*, in: Hawthorn, G. (Hg.): *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton.
- Williams, Michael 1999: *Groundless Belief*, Princeton (first published 1977).
- 2005: *Doing Without Immediate Justification*, in: Steup, M.; Sosa, E.: *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden (MA), 202–216.
- Wolff, Christian 2005 (lat. 1730): *Erste Philosophie oder Ontologie: nach wissenschaftlicher Methode behandelt, in der die Prinzipien der gesamten menschlichen Erkenntnis enthalten sind; §§ 1–78*, lat.-dt., übers. u. hg. v. D. Effertz, Hamburg.