



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Wo sind wir, wenn wir urteilen?

Hannah Arendts Theorie des Urteilens und die Unparteilichkeit

verfasst von / submitted by

Eva Liedauer, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2020 / Vienna 2020

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Michael Staudigl PD Dr. phil

Inhalt

Einleitung.....	1
I. Warum eine Theorie des Urteilens?.....	5
1. Urteilen ohne Regeln.....	5
1.1. Der Angeklagte: die Abwesenheit von Urteilskraft	6
1.2. Die Richter: Urteilen über etwas nie Dagewesenes.....	9
1.3. Urteilen ohne Regeln.....	12
2. Anarchie I: In Abwesenheit eines Maßstabs	14
2.1. Historische Krisis des Gemeinsamen.....	14
2.2. Freiheit und Kontingenz des Handelns	19
2.3. Passiver Nihilismus	20
3. (An)archie II: Das Neue	21
3.1. Neues als Gegenstand des Urteilens.....	22
3.2. Das Neue und unser „Organ für die Zukunft“	24
3.3. Das Problem des Anfangs und der politische Neuanfang.....	27
3.4. Nie Dagewesenes und Anfang.....	33
4. Warum eine Theorie des Urteilens?	34
4.1. Das Urteilen unterscheidet sich vom Erkennen und vom Denken	35
4.2. Das Urteilen ist nicht im engen Sinn moralisch.....	40
4.3. Ästhetik und Politik I: Das geistige Vermögen des Politischen.	43
II. Was tun wir, wenn wir urteilen?.....	48
5. Eine Theorie des freien Urteilens als Kritik	49
5.1. Doxa und Vorurteil.....	50
5.2. Bestimmendes und reflektierendes Urteil.....	57
5.3. Bedingungen freien Urteilens	60
6. Schönes und Gefälliges.....	62
6.1. Ästhetik und Politik II: Die Rolle des Publikums	62
6.2. Urteilen als Einstellung	65
6.3. Private Lust und uninteressiertes Wohlgefallen: Das Rätsel	67
7. Das Urteilen.....	70
7.1. Einbildungskraft: Beispiel und erweiterte Denkungsart.....	71
7.2. Urteilen in einem Akt: Die Lösung des Rätsels	74
7.3. Gemeinsinn als Bedingung und Werk der Urteilskraft	83
7.4. Mitteilbarkeit und Mitteilung I.....	88
8. Was sollen wir tun, wenn wir urteilen?.....	90
III. Wo sind wir, wenn wir urteilen?	94
9. Auf der Bühne oder im Publikum.....	96

9.1.	Das Publikum.....	98
9.2.	Auf der Bühne.....	104
9.3.	Zwei Theorien des Urteilens?	106
10.	In der Spannung zwischen Handeln und Zuschauen.....	110
10.1.	Urteilen als Richten	112
10.2.	Urteilen als Erzählen	115
11.	Mittelbarkeit und Mitteilung II.....	119
11.1.	Plädoyer für eine strenge Lektüre	121
11.2.	Unparteilich und ohne Vorurteil.....	126
	Schluss.....	131
	Quellen	137
	Abstract	140

Dank

In den folgenden Seiten stecken viele Anstrengungen, und nicht alle waren meine. Ich danke meinem Betreuer Michael Staudigl sehr für sein Engagement und für seine Rückmeldungen zu Thema und Text in verschiedenen Findungsphasen. Joachim Raich danke ich für sein umfassendes und hilfreiches Feedback in letzter Sekunde und viele Male davor. Die Gespräche mit Andreas Tsukidate und Céline Silbernagel über Kant habe ich genossen; ihre Einsichten haben meinen Zugang zur Kritik der Urteilskraft geprägt. Paul Schierle danke ich für seine Mithilfe bei der Klärung des Gesamtbilds zum Schluss. Elizabeth Liedauer und Siegfried Liedauer danke ich für mehr, als hier Platz fände, und Elmar Schmid für seine Geduld und für alles andere.

Eva Liedauer, Juli 2020

Einleitung

Diese Arbeit nimmt ihren Ausgang bei einem Interesse am Meinen, am urteilenden Standpunktnehmen in der Welt. Solches Interesse kann auftreten, wo wir uns der Kontingenz unseres Tuns und unserer Unterscheidungen bewusst werden: Dort, wo Regeln nicht (mehr) gelten und dort, wo es keine Regeln gibt, weil wir es mit etwas Neuem zu tun haben. Die Hoffnung, dass ein sinnvolles Urteilen möglich ist, d. h., dass wir besser oder schlechter urteilen können, kann als Suche nach einem Ausweg aus dem Nihilismus verstanden werden: „Denn die Frage ist ja, wie man in einer Welt, in der man urteilen *muß*, aber nicht urteilen *kann* (jedenfalls nicht ontologisch oder theologisch gesichert), die Verantwortung für das je eigene Unterscheiden auf sich nehmen kann.“¹ Dass man trotz Unsicherheit urteilen kann, davon geht Hannah Arendt (und mit ihr diese Arbeit) aus: gerade in der Unsicherheit sind wir gefragt, *frei* zu urteilen.

Pragmatisch begegnet uns das Urteilen als Entscheiden in einer Sache, in der diverse Informationen und Interessen auf dem Tisch liegen und gegeneinander gewichtet werden müssen. Hannah Arendt sagte im Interview mit Günter Gaus dazu:

Sehen Sie, [es] besteht diese Unfähigkeit des sich wirklich sachgemäß Orientierens nicht nur für die breite Masse. Sie besteht ebenfalls für alle anderen Schichten. Ich würde sagen, selbst für den Staatsmann. Der Staatsmann wird umgeben, eingekreist, von einem Heer von Experten. Und eigentlich wäre hier die Frage zu stellen, zwischen dem Staatsmann und dem Experten. Der Staatsmann muß ja schließlich die Entscheidung treffen. Er kann sie sachgemäß ja kaum treffen. Er kann ja all das gar nicht wissen. Er muß es nehmen von Experten und zwar von Experten, die sich prinzipiell immer widersprechen müssen. Nicht? Jeder vernünftige Staatsmann holt sich die entgegengesetzten Expertisen ein. Denn er muß die Sache ja von allen Seiten sehen. Nicht wahr? Dazwischen muß er urteilen. Und dieses Urteilen ist ein höchst mysteriöser Vorgang.²

Den „mysteriösen Vorgang“ des Urteilens will diese Arbeit erkunden, und hält sich dabei an Arendt, die immer wieder dazu gesprochen und geschrieben hat. Dabei steht jede Auslegung von Arendts Urteilstheorie vor dem Problem, dass sie eine solche nur in Umrissen formuliert hat: Ein Band über das Urteilen war in Planung, als sie überraschend verstarb. Was auf deutsch unter dem Titel Das Urteilen posthum herauskam, ist im Wesentlichen die Vorlesung zu Kants politischer Philosophie. Dieser Text ist die Hauptgrundlage der vorliegenden Untersuchung, wobei schon durchklingt, wie sehr sich Arendt in ihrem Denken des Urteilens an Kant (und zwar an seiner dritten Kritik) orientiert. Vom Urteilen die Rede ist aber in vielen Schriften von Arendt, etwa in Eichmann in Jerusalem oder

¹ Lüdemann, „Vom Unterscheiden. Zur Kritik der politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt und Giorgio Agamben“. Hervorhebungen im Original.

² Gaus und Arendt, „Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt. Transkript der Sendung vom 28.10.2964“.

Wahrheit und Politik. Eingebettet wird die Theorie des Urteilens in Arendts Grundbegrifflichkeiten – Welt, Pluralität, Handeln, Geist –, die sie in *Vita Activa* und *Das Leben des Geistes* entwickelt.

Der springende Punkt beim Urteilen ist, dass es weder ein Erkennen (oder eine Folge aus Erkenntnissen) ist, noch ein Entscheiden im bloß dezisionistischen Sinn. Es geht nicht darum, einen Akt aus dem Nichts in die Welt zu setzen: Wir können bessere oder schlechtere Urteile fällen.

Das fragliche Urteilen nennt Arendt „frei“: Es gibt Situationen, in denen wir ohne Maßstab urteilen müssen. Das mag sein, weil die normalerweise geltenden Maßstäbe weggebrochen sind – oder aber, weil wir es mit etwas Neuem zu tun haben, für das kein Maßstab passt. Frei zu urteilen bedeutet, nachdem wir diese nicht auf eine allgemeine Regel beziehen können, also, dass wir in der Situation bleiben, beim Konkreten. In moralischen Fragen müssen wir dann frei urteilen, wenn die Moral durch den Verlust ihrer Gültigkeit ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt hat. Das hat sie für Arendt infolge der Verbrechen des Nationalsozialismus: In, und womöglich auch nach, der moralischen Katastrophe urteilen wir in moralischen Dingen, wenn wir urteilen, frei. Worauf wir darauf bauen können, ist unser Gefallen und Missfallen an etwas, und ein Kriterium: Das der Unparteilichkeit.

Wenn gefragt wird, wie wir einen Standpunkt einnehmen sollen, wie wir vorgehen sollen, wenn wir urteilen, dann ist die Antwort: Gerade, indem wir uns herausnehmen. Eine konkrete Situation können wir nur frei beurteilen, indem wir uns von ihr entfernen mittels einer Operation, die Arendt nach Kant als Erweiterung der Denkungsart bezeichnet. Das klingt zunächst recht intuitiv: Wer mitten im Handeln ist, der fehlt der Überblick für ein ausgewogenes Urteil. Der Clou dabei ist: Wenn wir frei urteilen, dann besteht diese Abstandnahme nicht darin, dass wir die Situation, um die es geht, als Fall eines Allgemeinen betrachten und so ihrer Konkretheit und Neuheit berauben.

Eine große Rolle für Arendts Interesse am Urteilen darf sicher der Erfahrung des Eichmann-Prozesses 1961 und der danach folgenden Auseinandersetzung über ihre umstrittene Prozessreportage zugeschrieben werden: Dem Nazi Adolf Eichmann wurde in Jerusalem der Prozess gemacht, weil er maßgeblich an der Deportation von Jüd*innen in Vernichtungslager beteiligt war; Arendts berühmtes Schlagwort der „Banalität des Bösen“³ rekurriert auf ihn. In ihrer Reportage setzt sich Arendt einerseits mit dem Urteilen über Eichmann und auch andere zu jener Zeit Agierende auseinander: Es sei in jedem Fall notwendig, sich ein Urteil anzumaßen, auch wenn, und gerade weil, man nicht dabei war. Andererseits kommt sie durch Beobachtung des Angeklagten auf den Gedanken, dass Eichmanns eigener Verzicht auf das Urteilen eine große Rolle gespielt habe bei seinen Verbrechen.

Philosoph*innen interessieren sich laut Arendt für die Wahrheit.⁴ Der Reiz einer Theorie des freien Urteilens für die Philosophie mag, wenn wir Arendts Philosophiebegriff zugrunde legen, paradox

³ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 371.

⁴ Vgl. zum Beispiel Arendt, „Wahrheit und Politik“.

anmuten: Hat doch das Denken laut ihr gerade nicht das Besondere, Neue, im Blick – und wenn, dann, um es zu verallgemeinern. Moderne, postfundamentale Philosophien sind freilich in weiten Teilen damit beschäftigt, Besonderes und Neues zu denken, ohne es auf einen allgemeinen Begriff zu bringen: etwa durch negative oder prozessuale Herangehensweisen. Dennoch ist das Urteilen selbst etwas Anderes: es übersteigt das Besondere auch nicht im negativen Sinn. Es ist nicht selbst philosophisch. Die philosophische Beschäftigung mit dem Urteilen kann also keine Urteile hervorbringen. Sie kann aber nach einem Kriterium des freien Urteilens fragen: Wie können wir so urteilen, dass die Neuheit des Neuen und die Besonderheit des Besonderen gewahrt bleibt? Es geht darum, das freie Urteilen so abzugrenzen, dass es nicht heimlich zu etwas anderem wird: einem (vermeintlichen) Erkennen, also auf-den-Begriff-bringen etwa, oder zum Vertreten eigener oder fremder Interessen. In diesem Sinn muss eine Theorie des freien Urteilens kritisch sein.

Die Forschungsfrage, die sie leitet, ist ihr Titel: Wo sind wir, wenn wir urteilen? Die Frage nimmt das Bild der Bühne und des Publikumsraums auf, das Arendt zum Urteilen zeichnet: Urteilend seien wir im Publikum, während sich das Schauspiel des Handelns auf der Bühne der Welt abspiele. Diese Sicht wird aber zuweilen gebrochen, und zwar mit gutem Grund: Können wir uns denn aus der Welt herausnehmen? Und müssen wir nicht gerade in Situationen urteilen, in denen wir sind? Das Urteilen zwischen Zuschauen und Handeln zu verorten, ist das Projekt dieser Arbeit. Sie beginnt bei zwei Phänomenen, deren Dopplung sich bis zum Schluss erhalten wird: Zum Einen das nachträgliche, ohnehin betrachtende Urteil über etwas nie Dagewesenes. Zum Anderen das Urteil in der Situation, für die es keinen Maßstab gibt. Ob beides das gleiche ist, oder nicht, hängt mit der Frage zusammen, ob das Urteilen ein Handeln und ein Zuschauen ist, oder ob wir in der Situation, die uns als Handelnde fordert, zu parteilich sind, um ein gutes Urteil zu fällen.

Das ist der eine Zugang zur Forschungsfrage. Der andere ergibt sich aus dem Versuch, Arendts Urteilstheorie überhaupt nachzuvollziehen. Um das zu tun, muss zuerst klar sein: Wozu brauchen wir eine Theorie des freien Urteilens? Was ist die Lücke, die diese füllen soll? Dann kann gefragt werden: Was tun wir, wenn wir urteilen? Weil die Theorie des Urteilens kritisch ist, muss diese Frage umformuliert werden: Was sollen wir tun, wenn wir urteilen? Die Beschäftigung hiermit legt eine Ambivalenz in Arendts Texten offen, die in der Sekundärliteratur recht unterschiedlich gehandhabt wird: Handeln wir urteilend? Oder befinden wir uns im Publikumsraum, getrennt von der Bühne? Dies ist der zweite Zugang zur Forschungsfrage: Die Frage nach dem metaphorischen Ort des Urteilens ergibt sich aus der danach, was das freie Urteilen überhaupt ist.

Die oben geschilderten Fragen leiten jeweils einen der drei Teile dieser Arbeit. Im ersten – Warum eine Theorie des Urteilens? – wird den Phänomenen nachgegangen, die von uns ein freies Urteilen verlangen. Es wird argumentiert, warum das Urteilen nicht eine Form anderer geistiger Prozesse – etwa des Denkens – ist. Der zweite Teil – Was tun wir, wenn wir urteilen? – geht analytisch vor. Arendt wendet sich in ihren Texten zum Urteilen an Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Sie

baut eine Methode des freien Urteilens über politische Situationen in Anlehnung an Kants Kritik des Urteilens über das Schöne auf. Der größte gemeinsame Nenner beider ist, in Arendts Worten, das Kriterium der Unparteilichkeit. Teil II vollzieht nach, welche Rolle dieses Kriterium spielt. Je nachdem, wie wir das Kriterium der Unparteilichkeit verstehen, hat das unterschiedliche Konsequenzen. Nach diesen fragt der dritte Teil: Wo sind wir, wenn wir urteilen? Bedeutet es Enthaltensamkeit vom Handeln und wenn ja, in welcher Form? Welche Konflikte treten dadurch auf? Teil III legt seinen Fokus auf Vertreter*innen der zeitgenössischen und früheren Arendt-Forschung, in der recht unterschiedliche Standpunkte zu dem Thema vertreten werden.

Diese Arbeit versucht eine gendergerechte Sprache bei Personenbezeichnungen im Plural. Personenbezeichnungen im Singular sind durchgehend in der weiblichen Form gehalten.

I. Warum eine Theorie des Urteilens?

1. Urteilen ohne Regeln

Unter dem deutschen Titel *Das Urteilen* erschien nicht, wie von Arendt geplant, der dritte Teil von *Das Leben des Geistes*, sondern posthum die Vorlesung *Über Kants politische Philosophie*, die sie 1970 gehalten hatte.⁵ Aber in der Vorlesung spricht Arendt nicht zum ersten Mal von der Urteilskraft. Viele Autor*innen sehen eine konsistente Entwicklung des Arendtschen Urteilsbegriffs seit ihrer Beschäftigung mit dem Eichmann-Prozess (1963), andere schon seit *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951).⁶ Die vorliegende Arbeit beginnt beim Phänomen des Urteilens, so wie es in *Eichmann in Jerusalem* beschrieben ist. Das hat weniger werkhistorische Gründe, als dass es den Vorteil bietet, nahe an einer ganz konkreten Situation zu sein. Der Ausgangspunkt ist also eine Beschreibung des Urteilens, die von Theorie nur wenig überformt ist.

Anhand von Arendts Beschreibung des Jerusalemer Prozesses wird das Phänomen des Urteilens umrissen – oder die Phänomene: Denn das Urteilen erscheint im Eichmann-Report auf zwei verschiedene Arten. Waltraud Meints zufolge haben wir es bei der Lektüre des Eichmannberichts sogar mit einer Dreifaltigkeit der Urteilskraft zu tun: derjenigen des Angeklagten, derjenigen der Ankläger und, drittens, der Urteilskraft der Autorin, Arendt.⁷ Diese Arbeit begnügt sich mit zweien, genau genommen mit der Urteilskraft des Angeklagten einerseits und andererseits mit der Urteilskraft aller derer, die über ihn richten.⁸ Arendts eigene Verurteilung Eichmanns (sie schreibt im Epilog eine eigene Urteilsbegründung⁹) wird von derselben Urteilskraft geleistet, die ihr zufolge die Richter an den Tag legen müssen.

Im Folgenden wird zunächst beschrieben, welche Urteilskraft Arendt beim Angeklagten vermisst (Abschnitt 1.1). Dabei geht es nicht um die Frage, ob Arendts Analyse der historischen Person Eichmann gerecht wird. Hier wird Eichmann nur durch die Augen Arendts betrachtet, weil es um das Phänomen geht, das für Arendt beispielhaft wurde. Es ist wertvoll für uns, insofern wir ihm Gehalt zusprechen – der nicht unbedingt an die historische Person Eichmanns gebunden sein muss. Abschnitt 1.2 wird das zweite Phänomen des Urteilens beschreiben: die Urteilskraft, die Arendt von den Richtern erwartet. In Abschnitt 1.3 wird argumentiert werden, inwiefern beide zusammenhängen und sich als phänomenale Quellen des Urteilsbegriffs der späten Arendt anbieten.

⁵ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“.

⁶ Zum Beispiel Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*; Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“.

⁷ Vgl. Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 157.

⁸ Auch Beiner unterscheidet diese beiden Phänomene des Urteilens im Eichmann-Bericht, vgl. Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 147.

⁹ Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 402–4.

1.1. Der Angeklagte: die Abwesenheit von Urteilskraft

Arendt leitet ihren Bericht unter anderem mit dem Hinweis ein, eine der grundsätzlichen Fragen, die wir uns angesichts der Nachkriegsprozesse stellen müssten, betreffe die menschliche Urteilskraft. Denn:

Was wir in diesen Prozessen fordern, ist, daß Menschen auch dann noch Recht von Unrecht zu unterscheiden fähig sind, wenn sie wirklich auf nichts anderes mehr zurückgreifen können als auf das eigene Urteil, das zudem unter solchen Umständen in schreiendem Gegensatz zu dem steht, was sie für die einhellige Meinung ihrer gesamten Umgebung halten müssen.¹⁰

Wir wüssten,

daß die wenigen, die unbescheiden genug nur ihrem eigenen Urteil trauten, keineswegs identisch mit denjenigen waren, für die die alten Wertmaßstäbe maßgebend geblieben [...]. Diejenigen, die urteilten, urteilten frei; sie hielten sich an keine Regel, um unter sie Einzelfälle zu subsumieren, sie entschieden vielmehr jeden einzelnen Fall, wie er sich ihnen darbot, als ob es allgemeine Regeln für ihn nicht gäbe.¹¹

Außerdem:

Alle deutschen Juden verurteilten einstimmig die Welle der Gleichschaltungen, die 1933 durch das deutsche Volk ging und sie von einem Tag zum anderen isolierte. Sollte sich wirklich keiner von ihnen je gefragt haben, wie viele von ihnen sich wohl gleichgeschaltet hätten, wenn man es ihnen erlaubt hätte? Ist darum ihr Urteil weniger berechtigt?¹²

Diese Abschnitte sind reich an positiven Charakterisierungen des Urteilens, also der Fähigkeit, Recht von Unrecht zu unterscheiden: Es ist unabhängig von der womöglich einstimmigen Meinung der Mehrheit. Es hängt nicht von den alten Wertmaßstäben ab, wobei Arendt hier vor allem die religiösen und kirchlichen Moralregeln im Sinn haben dürfte¹³; denkbar sind auch die anerzogenen Anstandsregeln, die Respekt vor den Alten fordern und dass man kein Geld unterschlägt, dass man Verunfallten hilft usw. Jenes Urteilen, das Arendt im Sinn hat, hält sich an überhaupt keine Regel, sondern entscheidet für jeden Fall neu. Im letzten Absatz wird die Unabhängigkeit des berechtigten Urteilens davon betont, ob es einem nützt oder schadet und davon, ob man ihm gemäß oder zuwider handelt.

Laut dem ersten Zitat muss ein Gerichtsprozesses beim Angeklagten die Fähigkeit voraussetzen, Recht und Unrecht zu unterscheiden. Dies entspricht im juristischen Normalfall – und wenn wir Recht mit Gesetz gleichsetzen – dem Verbot retroaktiver Gesetzgebung oder umgekehrt dem Gebot, dass strafrechtlich nur Taten verurteilt werden können, die zum Tatzeitpunkt gegen das

¹⁰ Arendt, 64.

¹¹ Arendt, 64–65.

¹² Arendt, 65–66.

¹³ Vgl. hierzu etwa Arendt, *Über die Revolution*, 207–9.

Strafrecht verstießen. In den Nachkriegsprozessen war das nicht der Fall. Rechtstheoretiker, die die Strafprozesse gegen Naziverbrecher gegen den Einwand der rückwirkenden Gesetzgebung theoretisch abstützen wollten, griffen auf Definitionen von extremem Unrecht zurück, die nicht positives Recht waren.¹⁴ Im juristischen Normalfall wird angenommen, dass eine Angeklagte Legales und Illegales unterscheiden kann, weil ihr das Gesetz vorliegt, und daher zum Tatzeitpunkt wusste (oder hätte wissen müssen), dass sie ein Delikt begeht. So konnte im Eichmann-Prozess laut Arendt nicht gearbeitet werden. Wir müssten stattdessen als Voraussetzung des Prozesses unterstellen, dass Eichmann gewusst hat, oder hätte wissen müssen, dass er Verbrechen begeht. So, wie Eichmanns historische Situation war, hätte er dieses Urteil – dass es nämlich Verbrechen seien, die von ihm gefordert wurden – unabhängig von allen Autoritäten fällen müssen. Er hätte unabhängig von dem Gesetz urteilen müssen, das ihm vorlag.

Dem letzten der obigen Zitate gemäß könnten wir schließen: Hätte Eichmann geurteilt, dass die ihm zugewiesene Aufgabe verbrecherisch war – dass also es Unrecht sei, ihr nachzukommen – und sie trotzdem aus irgendwelchen anderen Motiven heraus erfüllt, hätte das sein Urteil nicht nichtig gemacht. Das Urteil ist davon unabhängig, ob nach ihm entschieden wird: Etwas als Unrecht zu beurteilen ist etwas anderes, als sich zu entscheiden, ein Unrecht nicht zu begehen. Diese Intuition auf Eichmann zu übertragen, wie ich es soeben getan habe, ist allerdings formalistisch. Wenn wir uns erinnern, worin die „Aufgabe“ bestand, die Eichmann vollführte, nämlich in der Konzipierung von Vertreibungstechniken und Techniken der Zulieferung von Menschen zum industriellen Massenmord und der Verwaltung von deren Durchführung, wird unglaublich, dass dieses Verbrechen begangen werden konnte von jemandem, der imstande war, es zu sehen als das, was es war, für den aber irgendwelche anderen Motive in einem Abwägungsprozess überwogen hätten. Die Vorstellung ist absurd.¹⁵ Trotz ihrer Absurdität ist sie in gewissem Sinn, was der Prozess forderte: Ein Täter, dem Einsicht in, also ein Urteil über, die eigene Tat zugestanden werden kann.¹⁶

Diese Erwartung erfüllte Eichmann für Arendt nicht. Sie sieht in ihm den Vertreter eines „neuen Verbrechertypus“¹⁷, der „unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewusst zu werden.“¹⁸ Paradoxerweise verhandelt der Prozess ein Verbrechen, dessen Ausführung untrennbar mit der Abwesenheit von Urteilskraft zusammenhängt. Dieses Paradoxon wird nicht aufgelöst, seine mangelnde Schuldeinsicht entschuldigt Eichmann nicht:

¹⁴ Vgl. vor allem die Radbruch'sche Formel, etwa in Radbruch, „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“. Das Problem zog weitreichende Auseinandersetzungen zwischen Rechtspositivismus einerseits und der Verbindungsthese zwischen Recht und Moral andererseits nach sich. Vgl. beispielhaft Hart, „Positivism and the Separation of Law and Morals“; Fuller, „Positivism and Fidelity to Law“.

¹⁵ was sie trotzdem nicht widerlegt. Die Motivlage Eichmanns wurde oft diskutiert und nicht alle AutorInnen stimmen mit Arendt darin überein, dass das Auffallendste an der Person Eichmann seine Spießigkeit und Dummheit gewesen seien. Vgl. zum Beispiel Cesarani, *Becoming Eichmann*.

¹⁶ Arendt zur Bedeutung der Verantwortung in der Rechtsprechung: Arendt, *Über das Böse*, 21.

¹⁷ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 400.

¹⁸ Arendt, 401.

nicht angesichts dessen, was passiert ist, einerseits; andererseits hängt das Fehlen von Urteilskraft, das Arendt feststellt, mit dem Verbrechen zusammen. Eichmanns Hinrichtung rechtfertigt Arendt explizit unter Ausschluss des subjektiven Faktors, des Schuldbewusstseins. Es sei vielmehr eine Spur des längst als archaisch geltenden Racheprinzips, des Prinzips der notwendigen Auslöschung eines Bösen, oder eines Gefährders der Weltordnung, das seine Hinrichtung notwendig mache: der Menschheit könne nicht zugemutet werden, mit jemandem die Erde zu teilen, der die Menschheit als solche angriff.¹⁹

Bezugnehmend auf *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*²⁰, zeichnet Waltraud Meints nach, wie für Arendt im Totalitarismus die Abwesenheit der Urteilskraft mit der inneren Zerstörung des Menschen und der äußeren Zerstörung der menschlichen Welt zusammenhängt. Eichmann stellt sich ihr dar als das Produkt der erfolgreichen Umformung der Menschen in „verlässliche Reaktionsbündel“²¹ und „Spießer“²², die nicht spontan handeln und nicht denken würden, d. h. keinen inneren Dialog mit sich führen, dessen Ergebnis offen wäre. Sie verhielten sich vielmehr berechenbar und lebten in „rücksichtsloser Ergebenheit in das eigene Wohl“²³. Die Zerstörung der Spontaneität, der Unberechenbarkeit der Menschen sei nach Arendts Analyse das Wesen und Ziel des Totalitarismus: Menschen sollen sich im Rahmen einer für sie als Gattungswesen vorgesehenen Funktionsweise verhalten. Gelingt dies, dann befinden sie sich im Zustand der Verlassenheit, in dem sie keine gemeinsame Welt haben: Jeder ist für sich, es gibt keine Reibung zwischen den Individuen, weil das Individuum entweder tatsächlich allein ist oder weil alle Individuen sich in vorgesehenen Bahnen bewegen. Solchen Weltverlust kann man nach Arendt entweder erleiden, weil man aus der gemeinsamen Welt, in der man als Person erscheinen konnte, ausgestoßen wurde: In den Zustand der Verlassenheit gerät auch, wer an seine eigene Sterblichkeit erinnert wird.²⁴ Weltverlust könne andererseits heißen, dass die Welt selbst zerstört wurde, die Möglichkeit, als Individuum zu erscheinen, für niemanden mehr gegeben ist und alle vielmehr als Funktionen leben, die jederzeit ersetzbar sind.²⁵

In der Nicht-Welt der Aufgabenerfüllung gibt es, wie Meints nachzeichnet, kein Recht und Unrecht: Laut Eichmanns eigener Aussage war es Hitlers „Erfolg“, aufgrund dessen er sich ihm untergeordnet habe²⁶. Eine Sache aufgrund ihres Erfolges zu unterstützen, bedeutet aber gerade, die Urteilskraft zu übergehen: Erfolg festzustellen ist kein Urteilen, das gerade vom Erfolg bzw. dem Erfolg Zutraglichen (oder auch nur dem Überleben Zutraglichen) unabhängig ist. Recht oder

¹⁹ Vgl. Arendt, 403–4.

²⁰ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*.

²¹ Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 165.

²² Meints, 169.

²³ Meints, 169.

²⁴ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 63f.

²⁵ Vgl. Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 163–72.

²⁶ Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 220.

Unrecht, die per definitionem unabhängig vom Erfolg von etwas sind (sonst bräuchte es sie nicht als eigene Konzepte), gibt es für Eichmann in der Arendtschen Lesart nicht. Der „neue Verbrechertypus“ ist böse, weil er nicht urteilt.²⁷

Vier Jahre nach dem Eichmann-Prozess geht Arendt in ihrer Vorlesung über *Some Questions of Moral Philosophy* (1965) erneut auf das Versagen der Moral und der alten Wertmaßstäbe ein, welches sie während des Totalitarismus beobachtet hat. Es geht ihr hier nicht um eine Urteilskraft, die jene wenigen gebraucht hätten, die frei urteilten, statt sich gleichzuschalten. Sie hadert vielmehr mit der Frage, ob eine Ethik noch möglich sei. Diese Frage wird uns hier nicht direkt beschäftigen²⁸, sehr wohl aber ihr Ausgangspunkt: Dieser besteht in der Beobachtung nicht nur des kompletten Versagens der alten Maßstäbe, sondern auch ihrer abrupten Restaurierung nach dem Ende des Naziregimes. Der Pflichtbegriff wurde zunächst pervertiert, so dass das Verbrechen zur Pflicht erklärt wurde, und dann wieder zurückpervertiert, und ist danach für Arendt nichts mehr wert. Die Fähigkeit, Recht von Unrecht zu unterscheiden, die Kant voraussetzte, der glaubte, er würde nur explizieren, was jeder Mensch unausgesprochen wüsste, sei nicht mehr selbstverständlich. Die Unabhängigkeit der Moralität von der Legalität, also vom positiven Recht, sei untergraben²⁹

Arendt hat die Erfahrung der realen Umwertung aller Werte sehr ernst genommen und als Konsequenz die Moral verabschiedet. Die alten Maßstäbe seien nicht mehr vertrauenswürdiger als Gewohnheiten und pragmatische Regeln des Zusammenlebens. Wer urteile, orientiere sich nicht an ihnen, sondern urteile „frei“³⁰. Für das Fehlen dieser Urteilskraft ist Eichmann ein Beispiel. Damit ist die erste phänomenale Quelle beschrieben, die die Diskussion der Urteilskraft in dieser Arbeit leiten soll.

1.2. Die Richter: Urteilen über etwas nie Dagewesenes

In welchem Sinn betrachtet Arendt das Verbrechen Eichmanns als neu, und was bedeutet das für die, die über ihn richten? Hierauf soll im Folgenden eine eng umgrenzte Antwort gegeben werden. Es wird nicht die Einzigartigkeit der Schoah diskutiert. Es wird auch nicht diskutiert, ob versucht werden soll oder darf, sie zu verstehen. Noch geht es um eine kritische Auseinandersetzung mit der Weise, wie Arendt Eichmann interpretiert. Vielmehr bleibe ich eng an ihrer Darstellung, um zu verstehen, welche Phänomene des Neuen und des Urteilens hier erscheinen.

²⁷ Meints zitiert aus Arendts Denktagebuch: „Das Böse ist ein Phänomen mangelnder Urteilskraft.“ Dadurch unterscheidet es sich vom Schlechten. Arendt, *Denktagebuch*, 767; Vgl. Meints Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 174–75.

²⁸ Arendt hat einen sehr engen Moralbegriff, der auf das Selbst bezogen und unpolitisch ist. Vgl. etwa Arendt, *Über das Böse*, 52–55.

²⁹ Vgl. Arendt, 17, 26.

³⁰ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 65.

Arendt nennt das Verbrechen Eichmanns beispiellos, im Unterschied zur Wahl seiner Opfer.³¹ Es ist also neu in dem Sinn, dass es kein Gleichartiges gibt; es lässt sich mit Arendt nicht in einer Kontinuität mit der Geschichte des Antisemitismus und der Pogrome an Jüd*innen sehen.³² Es lasse sich auch nicht als Genozid verstehen, weil es Völkermorde vielerorts gegeben habe (Arendt nennt sie in der Antike „an der Tagesordnung“³³; auch die Kolonialepoche kenne „mehr oder minder geglückte Versuche in dieser Richtung zu Genüge“³⁴). Sie findet den „aus dem englischen Imperialismus stammende[n] Ausdruck ‚Verwaltungsmassenmord‘“³⁵ u. A. aus dem Grund etwas passender, weil er nicht impliziere, dass er an einem bestimmten, fremden Volk begangen würde, sondern vielmehr einem „Ordnungsprinzip“³⁶ folge, dessen Kategorien historisch kontingent seien. Es sei nicht, wie in früheren Völkermorden, ein fremdes Volk gewesen, das hingemetzelt wurde, sondern die einheimische Bevölkerung, darin nicht nur die ethnisch Verschiedenen, sondern auch nach biologischen Kriterien Ausgestoßene.³⁷ Der Begriff des Völkermords ist in *Eichmann in Jerusalem* nicht ganz entwickelt: im Epilog wird das „neuartigste aller Verbrechen“ doch als solcher bezeichnet. Diese begriffliche Inkonsequenz kann hier nicht geklärt werden; es bleibt, festzuhalten, dass der Völkermord in dieser Form sich von vorangegangenen unterscheidet.³⁸

Im Denktagebuch notiert Arendt zum Titel *Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft*:

Methode in den Geschichtswissenschaften: Alle Kausalität vergessen. An ihre Stelle: Analyse der Elemente des Ereignisses. Zentral ist das Ereignis, in dem sich die Elemente jäh kristallisiert haben. Titel meines Buches grundfalsch; hätte heißen müssen: The Elements of Totalitarianism.³⁹

Das Suchen nach Kausalität in der Geschichte habe den Zweck, das Neue zu umgehen und es in Begriffen des Altbekanntes darzustellen, das heißt als berechenbare Folgen aus den bekannten Ursachen. Dieses Vorgehen missbilligt Arendt: Soll etwas Neues als solches abgebildet werden, dann kann es nicht vollständig auf Ursprünge zurückgeführt werden; wir müssen vorsichtiger vorgehen.

Die Frage der – in diesem Fall juristischen – Kategorien, sich dem Beispiellosen anzunähern, ist für Arendt eine der großen des Eichmannprozesses. Die Antworten, die das Jerusalemer Gericht im Gesetz suchte, findet sie ungenügend. Von jenen zwei Kategorien, in denen das Beispiellose an Eichmanns Verbrechen angesprochen worden sei, ist für die Diskussion des Urteilens eine von Belang, und zwar der Begriff des Handelns „auf höheren Befehl“:⁴⁰ Eichmann selbst hat bekanntlich betont, auf höheren

³¹ Arendt, 57 und 391–92; Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 148–49.

³² Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 390.

³³ Arendt, 57.

³⁴ Arendt, 57.

³⁵ Arendt, 57–58.

³⁶ Arendt, 58.

³⁷ Vgl. Arendt, 57–58.

³⁸ Vgl. Arendt, 390.

³⁹ Arendt, *Denktagebuch*, 96–97. Meints zitiert diese Stelle: Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 97.

⁴⁰ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 59.

Befehl gehandelt zu haben, und Arendt versteht sein Verhalten stark von diesem Selbstzeugnis her. Dass Eichmann auf höheren Befehl gehandelt habe, war ein Argument der Verteidigung. Die Anklage konterte mit Zitaten aus mehreren historischen und rezenten Militärgesetzbüchern, die alle untersagten, offensichtlich verbrecherische Befehle zu befolgen. Arendt lässt diesen Zug nicht gelten: Sie erläutert, dass solche Gesetze sich immer auf die Möglichkeit des Soldaten berufen, einen offensichtlich verbrecherischen Befehl als Ausnahme von der Regel zu erkennen (das zitierte deutsche Militärgesetzbuch lege sogar ausdrücklich fest, dass das Erkennen eines verbrecherischen Befehls *nicht* durch das Gewissen erfolge). Was normal ist, ist nicht offensichtlich verbrecherisch – unter dieser Prämisse könnte man aber von Eichmann nicht verlangen, seine Befehle als verbrecherisch zu erkennen.⁴¹ Das „Normale“ machte sich Eichmann laut Arendt zur Pflicht; er habe nicht nur befehls-gemäß gehandelt, sondern, mit Eichmanns berühmter Kant-Perversion gesprochen, gewissermaßen aus Pflicht.⁴² Stattdessen hätte er, wie im vorigen Kapitel ausgeführt, frei urteilen müssen.

Die Beispiellosigkeit, an der die juristischen Kategorien nach Arendt also scheitern, liegt im „neuen Verbrechertypus“⁴³ Eichmann. Nicht, dass Eichmann nicht frei geurteilt hat, so wie er es hätte müssen, sondern die gesamte Situation seiner Verbrechen, Totalitarismus und Weltlosigkeit (Verlassenheit, Gedankenlosigkeit), ist das Beispiellose.

Etwas Neues verlangt nach neuen Kategorien: Hier wird der Begriff des „Verbrechens gegen die Menschheit“ gebildet. Arendt charakterisiert die Schoah als „Verbrechen gegen die Menschheit [...], verübt am jüdischen Volk“⁴⁴. Sie sei ein Angriff auf die „menschliche Mannigfaltigkeit als solche“⁴⁵. Arendt argumentiert deswegen, Eichmann hätte von einem internationalen Gericht verurteilt werden müssen. So wäre die Sache als eine der Menschheit behandelt worden, und die Menschheit hätte sich gewahr werden müssen, dass die Möglichkeit eines weiteren Beispiels solcher „Rassenmorde“ bestünde.⁴⁶ Der Begriff der Menschheit ist dabei noch sehr unbestimmt. Wenn die UNO, wie in Arendts Vorschlag, dieselbe repräsentiert, ist die Menschheit dann die Staatengemeinschaft? Wenn Arendt spekuliert, dass in Zukunft Menschen ebenso auf die Idee kommen könnten, alle unter ihnen auszurotten, die ein IQ-Minimum unterschreiten⁴⁷, nennt sie ein Beispiel, das einer Definition der Menschheit mit Staaten- oder Völkergemeinschaft gänzlich widerspricht. Auf die Frage, was Arendt unter Menschheit versteht, und was wir unter ihr verstehen sollen, werden wir zurückkommen.

Damit ist meine Darstellung des Neuen an Eichmanns Verbrechen beendet. Sie behandelt ausschließlich, was Arendt mit der Beispiellosigkeit des Verbrechens meint: etwas historisch,

⁴¹ Vgl. Arendt, 61–63.

⁴² Vgl. Arendt, 231–35.

⁴³ Arendt, 400.

⁴⁴ Arendt, 391. Dies ist Arendts Übersetzung des „crime against humanity“; sie missbilligt die offizielle deutsche Übersetzung ins als „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“, vgl. Arendt, 399.

⁴⁵ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 391.

⁴⁶ Vgl. Arendt, 391–93.

⁴⁷ Vgl. Arendt, 58.

qualitativ so nie Dagewesenes. Es wurde sichtbar, wie sehr dieses Neue des Verbrechens gegen die Menschheit, des Verwaltungs-Genozids, bei Arendt zusammenhängt mit der Konstitution des Täters, eines neuen Verbrechertypus.

Welche Konsequenzen zieht Arendt aus ihren Beobachtungen für den Prozess? Die Richter in Jerusalem sollten über dieses Beispiellose urteilen, dessen Beispiellosigkeit darin besteht, dass es keinem positiven Strafbestand entspricht. Das (Straf-)Richten ist normalerweise subsumierend: Es ordnet die Tat der ihr entsprechenden rechtlichen Kategorie unter, indem erstens die Fakten offenbart und diese zweitens beurteilt werden.⁴⁸ „Normalerweise“ bedeutet: Es findet sich eine passende unter den vorhandenen Kategorien; der Fall ist nicht insofern neu, als dass er von den vorhandenen Gesetzen nicht abgedeckt würde. Das ist hier anders. Arendt definiert die Grenzen des subsumierenden Urteils, jenseits derer Gerechtigkeit durch Subsumtion nicht mehr erreicht werden kann: Massenmord aus Gehorsam einer illegalen Ordnung gegenüber, den es so noch nicht gab.⁴⁹ Trotzdem zweifelt sie keinen Augenblick daran, dass es Richter sein müssen, die mit Eichmann umgehen. Die Urteilskraft, derer sie sich dabei bedienen sollen, muss eine andere sein als die normale, subsumierende.

Als Urteilende positioniert sich Arendt auch selbst. Sie berichtet vom Prozess nicht neutral, sondern urteilt. Sie verteidigt dies und polemisiert gegen den Vorwurf, zu urteilen wäre anmaßend: „Das Argument, daß man nicht urteilen kann, wenn man nicht dabei gewesen ist, überzeugt jedermann überall, obwohl es doch offenbar sowohl der Rechtsprechung wie der Geschichtsschreibung die Existenzberechtigung abspricht.“⁵⁰ In Arendts zentralem Text über die Urteilskraft, den *Vorlesungen zu Kants politischer Philosophie* wird es sogar zum entscheidenden Kriterium für ein gutes Urteil, nicht dabei gewesen zu sein. Dieses Kriterium und die Fragen, die es aufwirft, werden im Verlauf dieser Arbeit zu ihrem Dreh- und Angelpunkt. Vorläufig wichtiger ist aber ein anderer Hinweis im obigen Zitat: Nicht nur Berufsrichter dürfen, sollen, müssen über Neues in neuen Kategorien urteilen, sondern auch Historiker*innen. Sehr unwahrscheinlich stattet Arendt sie nur als zweite Berufsgruppe mit Urteilsbefugnis aus; vielmehr ist die Geschichtsschreibung, wie das Urteilen am Gericht, ein Beispiel über die Ausübung derselben, nicht subsumierenden, Urteilskraft.

1.3. Urteilen ohne Regeln

Im Eichmann-Buch kommen also zwei Phänomene des Urteilens vor, oder, in Meints' Worten, „die doppelte Bewegung der Urteilskraft“⁵¹. Das eine Phänomen ist, dass Eichmann frei hätte urteilen müssen, als die alten Wertmaßstäbe in ihr Gegenteil verkehrt worden waren. Zwanzig Jahre später sind sie zwar wiederhergestellt, haben für Arendt aber ihre Glaubwürdigkeit verloren (ihrem

⁴⁸ Vgl. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 143.

⁴⁹ Vgl. Bilsky, 143–47.

⁵⁰ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 65.

⁵¹ Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 138.

intellektuellen Umfeld bescheinigt sie völlige Verwirrung in moralischen Dingen).⁵² Gerade darin, dass Eichmann selbst nicht geurteilt habe, liegt für Arendt ein Aspekt der Neuheit des Verbrechens, mit dem sich das Gericht konfrontiert sieht: Es muss, und das ist das zweite Phänomen, mit einem Fall umgehen, der aus dem Begriff fällt.

Es ist klar, was die beiden Phänomene verbindet: In ihnen ist, oder wäre, eine Urteilskraft gefragt gewesen, die ohne Maßstab urteilt: Entweder, weil dem Maßstab nicht mehr zu trauen ist (1), oder, weil etwas zu beurteilen ist, das außerhalb des Maßstabs liegt (2). Dabei ist die Aufgabe der Urteilskraft, die im Beispiel (1) besonders hervortritt, Recht von Unrecht zu unterscheiden. Es gibt also Ja und Nein, und nichts dazwischen. Urteilen ist nicht beschreiben, sondern *beurteilen*. Im Beispiel (2) tritt als Aufgabe der Urteilskraft hervor, dass diese Unterscheidung angesichts des Neuen wohl eine Art Begriffsbildung verlangt. Es müssen neue Kategorien geschaffen werden. Schließlich ist zu beobachten, dass die Verbrechen, um die es im Prozess geht, vom Beispiel (1) her gesehen noch in der Zukunft lagen. Eichmann hat nicht geurteilt. Hätte er geurteilt, hätte er sie, zumindest in dieser Form, nicht begangen: Das impliziert die These der Verlassenheit, laut der die Deformation des Menschen Eichmann in ein „Reaktionsbündel“ von seinem Verbrechen nicht zu trennen ist. Freilich ist das keine einfache Kausalität: Es geht nicht um die Frage, ob die Zerstörung des Charakters im Zuge des Verbrechens geschah oder zuvor, vielmehr dürften beide „Elemente“ Desselben sein. Vom Phänomen (2) her liegt das zu beurteilende Neue in der Vergangenheit: ein Gericht urteilt natürlich nur über Taten, die geschehen sind (und niemals solche, die wahrscheinlich geschehen werden, weil das Gericht immer die Kontingenz des Handelns einbezieht und nicht über jene urteilt, die womöglich gleich gehandelt hätten⁵³).

Durch diese Arbeit wird sich die Frage ziehen, ob die beiden oben präsentierten Phänomene des Urteilens ohne Maßstab (1) und des Urteilens über das Neue (2) tatsächlich die „doppelte Bestimmtheit“ (Meints) derselben Urteilskraft ausmachen. Alle oben genannten Punkte unterstreichen die Gemeinsamkeit der beiden Phänomene. Einzig der Zeitpunkt des Urteilens im Verhältnis zu seinem Objekt ist auf den ersten Blick verschieden.

Arendt beansprucht, anhand ihrer Beobachtungen im Prozess etwas über die menschliche Urteilskraft überhaupt herausgefunden zu haben.⁵⁴ Dieser Intuition folgt auch diese Arbeit. Sie unterstellt also, dass die beiden Phänomene, die ich aus Arendts Prozessbeschreibung herausgegriffen habe, beispielhaft sind. Die folgenden Kapitel 2 und 3 fragen, was Maßstablosigkeit einerseits und Neuheit andererseits in einem allgemeineren Sinn bedeuten: Die Frage der Urteilskraft ist einerseits relevant, insofern wir es mit Bereichen zu tun haben, für die es keine vernünftigen Regeln gibt, oder insofern wir positive Moralvorschriften nicht mehr als gültig annehmen. Sie ist andererseits relevant, insofern

⁵² Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 65.

⁵³ Vgl. Arendt, 403.

⁵⁴ Vgl. Arendt, 64.

wir es als Bewohner einer kontingenten Welt immer wieder mit Neuem zu tun haben. In Kapitel 4 werde ich zur Urteilskraft zurückkehren und die Frage dieses Teils I. – nämlich, warum wir überhaupt eine Theorie des Urteilens brauchen – beantworten.

2. Anarchie I: In Abwesenheit eines Maßstabs

Die Situation, keinen Maßstab für ein moralisches Urteil zu haben, kann mit Arendt entweder (Kapitel 2.1.) als historische Situation der Moderne und der Postmoderne verstanden werden: Die alten Autoritäten und Wertgemeinschaften haben ihre Glaubwürdigkeit eingebüßt. Andererseits (Kapitel 2.2.) könnte behauptet werden, dass Handlungsfreiheit überhaupt mit Regellosigkeit einhergeht: Das Denken zwingt das Handeln nicht. Dies ist keine historische, sondern eine existentielle Situation.

Arendt verweist des Öfteren auf den Bedeutungsverlust alter Autoritäten – Gott, Kirche, Vater, Fürst.⁵⁵ Es ist offensichtlich, dass dieser Verlust mindestens ebenso viel Positives hat im Sinne der Emanzipation aus alten Zwängen, wie er einen beklagenswerten Orientierungsverlust darstellt. Mit diesem Schwund der positiven Autoritäten verzahnt erscheint Arendts historische Erzählung des Verlusts nicht eines bestimmten Gemeinsamen, sondern der Gemeinsamkeit überhaupt. Dennoch sind beide auseinanderzuhalten: Im ersteren Fall geht es um den Verlust positiver Maßstäbe, der uns nichts anderes lässt als das freie Urteil. Man könnte aber auch sagen, er befreit uns zum Urteilen. Im zweiten Fall, der Krisis des Gemeinsamen, geht es Arendt um den Verlust der Grundlagen des Urteilens.

2.1. Historische Krisis des Gemeinsamen

In der *Vita Activa* beschreibt Arendt eine Welt des Handelns, d. h. eines Gemeinsamen, das kein positives Wertgebäude ist, sondern im Prozess besteht. Diese Welt, oder diese Dimension der Welt, sieht sie bedroht durch Entwicklungen in der Neuzeit, die das Individuum aus der Welt herausnehmen und die Welt selbst aus etwas Intersubjektivem, Erlebbarem zu etwas Objektivem machen würden. Damit widmet sich Arendt einem phänomenologischen Grundthema, dem gemäß eine Teilung zwischen Subjekt und Welt nur durch Abstraktion zustande kommen kann.⁵⁶

In der Welt zu sein, bedeutet bei Arendt, unter Menschen zu sein⁵⁷; die Konsequenzen dieser einfachen Feststellung unterfüttern alle ihre Texte. Mit „Welt“ meint Arendt weder die objektive Ganzheit von allem, was ist⁵⁸, noch den Verstehenshorizont des transzendentalen Subjekts: Beziehe ich mich (erkennend) auf die Welt, stelle ich immer fest, dass sie schon vorher da war. Die Welt ist uns gemeinsam, deshalb können wir überhaupt auf dasselbe referieren und uns miteinander austauschen.

⁵⁵ Vgl. zum Beispiel Arendt, *Über das Böse*, 68–69; Arendt, *Über die Revolution*, 207–9.

⁵⁶ Vgl. zum Beispiel Zahavi, *Phänomenologie für Einsteiger*, 1–35.

⁵⁷ Vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 98–101.

⁵⁸ Vgl. Loidolt, 93–98.

D. h. wir teilen eine Realität, die ihr Wirklich-sein rein daraus bezieht, dass sie geteilt wird.⁵⁹ Sie entsteht durch das Zusammenspiel mehrerer Perspektiven. Auch in meiner individuellen Perspektive erscheint die Welt als etwas Geteiltes, d. h. die Perspektiven der Anderen erscheinen mit. Die Welt steht in einem gewissen Gegensatz zum Selbst, was Arendt etwa klarmacht, wenn sie das moralische Denken (Blick nach innen) vom politischen (Blick nach außen) unterscheidet: Moralisch denkend gehe es mir um mich selbst, genauer um meine Freundschaft mit mir selbst, um die Vermeidung von Selbstwiderspruch oder Selbstverachtung. Politisch denkend bin ich bereit, mein Seelenheil hintanzustellen, also meine Hände schmutzig zu machen, weil ich die Welt mehr liebte als mich selbst.⁶⁰

Arendts Realitätsbegriff ist eng: Real ist nicht alles, was jemandem erscheint (würde kein Unterschied gemacht zwischen der Realität und Allem, dann würde die Frage, ob etwas real ist, keinen Sinn ergeben). Real ist vielmehr, was gemeinsam ist. Schmerz und Emotion etwa nimmt Arendt aus dem Bereich der gemeinsamen Wirklichkeit heraus. Sie können nur indirekt erscheinen, indem sie geäußert werden. Gleichzeitig können sie, wenn sie stark sind, unser Realitätsgefühl bedrohen.⁶¹

Arendts Realitätsbegriff entpuppt sich, zweitens, als relativ: Das Gemeinsame, d. h. Reale, bestimmt sie als Öffentliches.⁶² Die Welt als Öffentlichkeit unterscheidet sich vom Privaten, Innerlichen. Den Schmerz kennzeichnet Arendt als das Privateste überhaupt, doch auch Familie und Eigentum seien nicht öffentlich: „[...] diese Familien-,Welt‘ kann darum doch niemals die Wirklichkeit ersetzen, die aus einer Gesamtsumme von Aspekten entsteht, die ein Gegenstand in seiner Identität einer Vielheit von Zuschauern darbietet.“⁶³ Arendt diskutiert ihre Gegenüberstellung von Privatem und Öffentlichem nicht kritisch; das ist zurecht ein populärer Kritikpunkt an ihrem Denken geworden.⁶⁴ Eine Alternative zu Arendts Dichotomie zwischen Innerlichkeit und Haushalt auf der einen Seite, Realität und Öffentlichkeit auf der anderen wäre natürlich, auch den Haushalt auf die zweite Seite des Realen zu schieben. Für diese Arbeit hilfreicher erachte ich stattdessen, die Relativität dieses Gegensatzes festzuhalten (was Arendt selbst nicht tut).

Die Realität ist die Welt der Erscheinungen. In ihr steht die Welt des Handelns, um die es hier gehen soll, und die Arendt bedroht sieht, in Wechselwirkung mit der Welt der Dinge.⁶⁵ Die hergestellte Dingwelt biete uns eine „Behausung“⁶⁶, die schon da war, bevor ich in sie eintrat, und die mich überdauert: Indem sie Dinge herstellen, setzen die Menschen sie dem Gleichgültigen, nie Bleibenden

⁵⁹ Vgl. zum Beispiel Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 55.

⁶⁰ Vgl. Arendt, *Über das Böse*, 50–55.

⁶¹ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 63.

⁶² Arendt, 249–51.

⁶³ Arendt, 72.

⁶⁴ Vgl. als Überblicksdarstellung etwa das Kapitel „Arendt trouble: Das Private und das Öffentliche“ in Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 100–106.

⁶⁵ Zum dreifältigen Weltbegriff bei Arendt vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 98–99.

⁶⁶ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 180.

des natürlichen Lebens etwas entgegen.⁶⁷ Die Stabilität der Dingwelt steht mit der Welt der Bedeutungen, des Sprechens und Handelns, in Wechselwirkung: nur das *als bedeutend* Hergestellte kann stabil sein; die Welt ist nicht nur, sie bedeutet auch. Umgekehrt werden Bedeutungen haltbar durch ihre Repräsentation in der Dingwelt; Dinge sind, was sie sind, durch ihr Eingebettet-sein in die Welt des Sprechens und Handelns.⁶⁸ Arendt bezeichnet die beiden Facetten der menschlichen Welt als erstes und zweites „Zwischen“⁶⁹: Das erste Zwischen ist der „objektive Zwischenraum“, die Dingwelt. Das „Zweite Zwischen“ ist das Bedeutungsgewebe zwischen Menschen, dass diese „wie ein Tisch, um den man sitzt“ verbindet und trennt.⁷⁰

Die „Aufgabe“⁷¹ der Welt ist es, den Menschen ein Zuhause zu sein. Wir orientieren uns in ihr vermittelt etwas, das Arendt „Gemeinsinn“⁷² nennt: Dass es zwischen dem Privaten und dem Realen einen Unterschied gibt, lässt schließen, dass es ein geistiges Organ gibt, das diesen macht. „Das einzige, woran wir die Realität der Welt erkennen und messen können, ist, daß sie uns allen gemeinsam ist [...]“⁷³, und dies zu erkennen, ist die Tätigkeit dieses Sinns. Er macht aus unseren subjektiven Sinneswahrnehmungen die Wahrnehmung des objektiv Gegebenen, d. h. er steht zwischen der möglichen Halluzination und dem Vertrauen in die Echtheit der Welt. Er erkennt, was das Gemeinsame ist.⁷⁴ Es liegt auf der Hand, dass dieser Sinn weder objektiv, d. h. empirisch untersuchbar wie der Sehsinn, noch privat ist, sondern intersubjektiv. Seine Tätigkeit muss damit zu tun haben, dass wir uns über die Wirklichkeit austauschen, die, wie er, intersubjektiv ist.

Arendts Diagnose lautet, dass der Gemeinsinn in der Neuzeit auf dem Rückzug befinde. Sie nennt das „Weltentfremdung“⁷⁵. Drei große europäische Ereignisse hätten diese eingeleitet: Erstens die sogenannte Entdeckung Amerikas, in deren Folge die Welt zum vermessenen Erdball schrumpfte. Um den Erdball als Ganzen zu imaginieren, musste man sich geistig an einen Punkt begeben, der von diesem entfernt war. Zweitens den Zusammenbruch des Feudalismus und die ursprüngliche Akkumulation, in der Bauern zu Arbeitskräften freigemacht, d. h. enteignet wurden: Dies sei nicht als Besitzverlust zu verstehen, sondern als Verlust des eigenen Platzes in der Welt. Drittens, und vor allem, die Entdeckung des Galilei, infolge der wir uns an einen archimedischen Punkt imaginieren, der unser unmittelbares Wahrnehmen relativiere. Aus der Ablösung des heliozentrischen durch ein unzentriertes Weltbild ergebe sich der Relativismus automatisch.⁷⁶ Alle drei Ereignisse bedeuten ein

⁶⁷ Vgl. Arendt, 162.

⁶⁸ Vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 99.

⁶⁹ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 225.

⁷⁰ Dieser politische Bereich wird von Arendt immer wieder als Bühne beschrieben. Zum Beispiel in Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 31; Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 249.

⁷¹ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 180.

⁷² Arendt, 265.

⁷³ Arendt, 264.

⁷⁴ Vgl. Arendt, 265, 359.

⁷⁵ Arendt, 318.

⁷⁶ Vgl. Arendt, 318–37.

Austreten des Denkens aus der Welt als Zuhause. Mit dem Paradigmenwechsel zugunsten der Objektivität, d. h. zugunsten der Weltbetrachtung von außerhalb, seien wir entfremdet von der intersubjektiven Welt. Wir hörten nicht auf, in ihr zu leben, aber ihre intersubjektive Realität konkurrierte nun mit der objektiven. Zugang zu dieser haben wir über den Verstand, bzw. die Mathematik, „deren einziger Gegenstand die Struktur des menschlichen Verstandes selbst ist“⁷⁷.

Die Entfernung von der Welt werfe den Menschen auf sich selbst als Individuum – nämlich auf seinen individuellen Verstand – zurück.⁷⁸ Dieses Individuum unterscheidet sich von der „Person“⁷⁹, die in der Öffentlichkeit erscheint. Die Person, die jemand ist, gibt es nach Arendt nur durch die Sichtbarkeit ihrer Handlungen für die Anderen: Sie macht sich einen Namen, sie ist, was die Anderen sehen. Davon unterscheidet Arendt sowohl die Innerlichkeit des Selbst als auch das Individuum, das universell ist. Letzteres erscheint nicht unterschiedlich, je nachdem, für wen und wodurch. Das Individuum ist auch ein Gegenstand der Logik (Eins). In den *Vorlesungen zu Kants politischer Philosophie* zählt Arendt drei Betrachtungsweisen des Menschlichen auf: die Menschen im Plural, die die Welt bevölkern, den Menschen als Gattung, und den Menschen als vernünftiges Subjekt. Von diesem, individuell und universell, gehe Kant in seinen ersten beiden Kritiken aus; erst in der *Kritik der Urteilskraft* kämen Menschen als gesellige Wesen vor.⁸⁰ Arendt zufolge geht es erst hier um freies, d. h. spontanes Handeln, während Kants praktische Philosophie mit der Identifikation von Freiheit mit Vernunft „den Begriff des Gehorsams sozusagen durch die Hintertür“⁸¹ wieder hereingebracht habe. Freies Handeln kann nicht universellen Regeln unterworfen sein: Den Menschen als Individuum zu verstehen und nicht als einen Menschen von vielen, ist für Kant der Schlüssel zur Freiheit, für Arendt aber eine Perspektive, die sich vom Handeln und damit von der Realität abwendet.

Arendt sieht in der Neuzeit also den Gemeinsinn bedroht, den Sinn für die intersubjektive Realität, in der es Raum für Kontingenz gibt, d. h. für Unberechenbares. Auf der Ebene der Tätigkeiten werde das kontingente Handeln vom Arbeiten verdrängt: Arbeiten beschreibt Arendt als ein Verhalten nach Gesetzen der Notwendigkeit.⁸² Auf der Ebene des Geistes werde der Sinn für die gemeinsame Realität verdrängt vom Objektivismus und Individualismus, die zwei Seiten desselben seien. Sie seien verantwortlich für das „Anwachsen der Verzweiflung“ und die „Entstehung des Nihilismus, der ein

⁷⁷ Arendt, 339.

⁷⁸ Vgl. Arendt, 336–37, 347ff. Der Verstand ist eine Teilfunktion des menschlichen Geistes. Verstand versteht Arendt als Logik und unterscheidet beide vom Denken, der Dialektik.

⁷⁹ Arendt, 213.

⁸⁰ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 25, 44–45.

⁸¹ Arendt, *Über das Böse*, 42.

⁸² Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 375–415. Arendts Arbeitsbegriff kann mit Recht als reduktionistisch kritisiert werden, vgl. etwa Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 182. „Arendt übersieht [...], dass schon die Arbeit die Distanz zur Natur voraussetzt. Sie übersieht die Unterschiede zwischen einer von Menschen verübten Jagd und Essenszubereitung, und Jagd und Fressen, wie sie Tieren eigen sind.“

spezifisch neuzeitliches Phänomen ist⁸³. Nihilismus bedeutet die Sinnlosigkeit aller Werte.⁸⁴ Dass nichts einen Wert oder kein Wert einen Sinn hat, bedeutet die völlige Atomisierung des Individuums. Statt sich von vorne herein in einem sinnvollen, d. h. werthafte, Zusammenhang mit der Welt zu sehen, ist es abgeschnitten und muss versuchen, einen solchen Zusammenhang im Nachhinein herzustellen. Dass die *Herstellung* von Werten misslingen muss, weil Werte keine Produkte eines zweckrationalen Vorgangs sind, liegt auf der Hand. Das atomisierte Individuum ist auf sich selbst und seinen Verstand zurückgeworfen, der wiederum universell ist. Es ist daher auch keine Person, die erscheint. Diesen Zustand nennt Arendt „Verlassenheit“⁸⁵. Je weiter er fortgeschritten ist, desto mehr ist das Individuum ein „bloßes Reaktionsbündel“, d. h. berechenbar.

Es gibt die Versuchung, den Rückzug des Gemeinsinns mit dem Verblissen der alten Autoritäten - Gott, Kirche, Vater, Fürst - gleichzusetzen, die die Autorität der Moral zu garantierten beanspruchten: Wenn es eine moderne Geschichte des Realitätsverlustes gibt, dann muss es einen heilen Zustand gegeben haben, in dem alles seinen Platz hatte. Ist der Gemeinsinn also in einer vormodernen Vergangenheit zu suchen? Arendt selbst scheint dieser Versuchung, der Sehnsucht nach einem Ganzen und Heilen, nicht ganz zu widerstehen. Seyla Benhabib sieht eine Ambivalenz in Arendts Denken des Gemeinsinns: Einerseits speise er sich aus einer antimodernen Sehnsucht nach einem Ursprünglichen, die auch bei Husserl und Heidegger zu finden sei. Andererseits bejahe Arendt die moderne Emanzipation der Individuen, die mit der Fragmentierung der alten Werte einhergehe.⁸⁶ Den antimodernistischen Zug macht Benhabib vor allem in der Gesellschaftskritik in *Vita Activa* aus, auf die ich mich in diesem Kapitel bezogen habe.

Können wir also von einer Krise des Gemeinsamen (bzw. des Gemeinsinns) sprechen und trotzdem der Versuchung standhalten, ein vergangenes Heiles zu postulieren? Können wir die Erzählung der Weltentfremdung und gleichzeitig die Emanzipation des Individuums bejahen? Ja, wenn wir den Begriff des Gemeinsinns negativ verstehen: Arendt postuliert mit dem Gemeinsinn keine heile, vormoderne Gemeinschaft im Gegensatz zur modernen Gesellschaft. Es gibt bei ihr keine Erzählungen über natürlich gewachsene Werte und keinen zweifelhaften Übergang von der ethnographischen Beschreibung „ursprünglicher“ Gemeinschaften zu deren normativer Bejahung. Der Gemeinsinn ist vielmehr negativ bestimmt, d. h. inhaltlich unbestimmt. Er ist das, was fehlt, wenn wir verlassen und nur privat sind.⁸⁷

⁸³ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 333.

⁸⁴ Nietzsche definiert: „Der Nihilismus ist ein normaler Zustand. Nihilismus: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum?‘ was bedeutet Nihilismus? – daß die obersten Werthe sich entwerthen.“ Nietzsche, *Sämtliche Werke*, 350. „Denken wir den Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘. Das ist die extreme Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“ Nietzsche, 213.

⁸⁵ Vgl. zum Beispiel Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 73.

⁸⁶ Vgl. Benhabib, „Hannah Arendt und die erlösende Kraft des Erzählens“, 153–54.

⁸⁷ Vgl. Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 252–53; zum Privaten, das Arendt vom lat. *privare* = berauben her versteht, vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 73ff.

Der Verlust alter Autoritäten wie Gott, Kirche, Vater, Fürst (allesamt männliche Souveräne) ist ebenfalls Thema für Arendt, allerdings ein davon verschiedenes. Wir können die modernen Emanzipationen bejahen, wenn wir das Abtreten Gottes nicht gleichsetzen mit dem Rückgang der gemeinsamen Realität. Der Bedeutungsverlust alter Autoritäten mag historisch mit dem Rückzug des Gemeinsinns zu tun haben, er ist aber keines der drei Ereignisse, das Arendt in dem Zusammenhang nennt.⁸⁸ Vor allem aber ist beides formal verschieden: Ersteres ist ein bestimmter, positiver Maßstab, der relativiert wird.⁸⁹ Zweiteres ist die Relativierung von Maßstäben überhaupt. Wenn uns ersteres zum Urteilen erst befreit, dann verunfähigt uns zweiteres dazu. Insofern wir beide zusammendenken, ergibt sich ein Paradox.

Wenn die Realität, die uns der Gemeinsinn eröffnet, der Bereich des Handelns ist, dann ist der Gemeinsinn auch der Sinn für die Möglichkeit des Handelns. Durch ihn verstehen wir, was kontingente Wirklichkeit ist, und dass sie real ist, obwohl es auch anders hätte kommen können. Mit dem Verlust des Gemeinsinns geht für Arendt der Verlust der Freiheit einher; im Zustand der Verlassenheit sind wir „Reaktionsbündel“. Das spricht stark gegen eine Gleichsetzung des Gemeinsinns mit irgendeiner positiven, vergangenen Gemeinschaft, in der die Plätze durch Herrschaft aufgeteilt waren. Weltentfremdung besteht demnach nicht im Verlust des Gemeinsamen als eines Konventionellen, sondern um die Konventionalisierung des Gemeinsamen, wenn Konventionalisierung Bürokratisierung ist. Darin besteht die Krise. Der durch sie entstehende Nihilismus ergibt sich, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, nicht aus der Freiheit, die durch den Abgang der alten Autoritäten offenbar wird. Er besteht vielmehr in der Abwertung der Freiheit.

2.2. Freiheit und Kontingenz des Handelns

Dieses Kapitel untersucht die Möglichkeit, Freiheit überhaupt als Abwesenheit eines Maßstabs zu sehen. Im Unterschied zum letzten Kapitel wird also keine historische, oder ideengeschichtliche, sondern eine existentielle Situation untersucht. Es wird dabei ausschließlich mit Arendts Freiheitsbegriff gearbeitet, der sich von klassischen Freiheitsbegriffen unterscheidet: Freiheit bedeutet bei Arendt weder Herrschaft über sich selbst, noch Unabhängigkeit von Anderen⁹⁰, sondern, negativ, Herrschaftsfreiheit und, positiv, Spontaneität.⁹¹ Ihr Kriterium ist Kontingenz, also die Abwesenheit des Zwanges der Notwendigkeit. Mit Duns Scotus nennt Arendt dasjenige kontingent, was zu der Zeit, als es eintrat, auch hätte nicht eintreten können.⁹²

⁸⁸ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 318–29; siehe auch Beginn dieses Abschnitts.

⁸⁹ Vgl. Arendt, 467 (Endnote 77).

⁹⁰ In diesem Spannungsfeld wird Freiheit oft verortet, zum Beispiel in Berlin, „Two Concepts of Liberty“.

⁹¹ Frei sein bedeutet, weder zu herrschen, noch beherrscht zu werden: vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 42; Freiheit als Spontaneität vgl. zum Beispiel Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 209, 376.

⁹² Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 368.

Spontaneität gibt es nur in der intersubjektiven Realität: Nur hier ist das Unberechenbare möglich. Das menschliche Handeln als kontingent und spontan aufzufassen ist unvereinbar damit, es als souverän aufzufassen: Souverän sind wir über zweckrationale Prozesse. Arendt unterstellt der philosophischen Tradition, aus Willen zur Souveränität das Handeln immer schon in zweckrationales Machen umzudeuten. Das Handeln ist schwer erträglich, weil es unbeherrschbar ist, und dies ist es, weil es nur im intersubjektiven Raum, d. h. unter der Bedingung der „Pluralität“, geschieht:

Solange wir Freiheit im Sinne der Tradition als identisch mit Souveränität verstehen, liegt es sehr nahe, aus dem Phänomen menschlicher Freiheit, die unter der Bedingung der Nicht-Souveränität gegeben ist, und aus dem Tatbestand, daß wir zwar imstande sind, Neues zu beginnen, aber außerstande, es zu kontrollieren und seine Folgen vorauszusehen, auf die ‚Absurdität‘ menschlicher Existenz überhaupt zu schließen.⁹³

Dass seine Konsequenzen unabsehbar sind, dass man den einmal begonnenen Prozess nicht mehr rückgängig machen kann, und dass nie nur eine Einzelne für das Ergebnis verantwortlich ist – das sind die drei unvermeidlichen Aporien des Handelns.⁹⁴ Sie machen die Freiheit nicht absurd, sondern tragisch.⁹⁵ Den Aporien des Handelns ihren Schrecken nehmen, ohne das Handeln zu zerstören, können wir, indem wir verzeihen und versprechen. Verzeihen und Versprechen sind selbst Handlungen, die im Raum der Pluralität passieren und daher nicht berechenbar sind. Sie richten nicht gegen die Pluralität - im Gegensatz zu allen Versuchen, dem Handeln seine Tragik zu nehmen, indem sie das Handeln zerstören: Entweder, indem es in zweckrationales Machen umgewandelt wird, oder, indem es zum bloßen Vollziehen einer erkannten Wahrheit gemacht wird.

Die existentielle Situation der Freiheit ist also kein Mangel, im Gegensatz zur historischen Situation der Verlassenheit. Im Gegenteil sieht Arendt mit dem Gemeinsinn die Freiheit schwinden. Wenn man die Kontingenz des Handelns Maßlosigkeit nennen will, und das Urteilen ein Umgehen ist mit der Situation der Maßlosigkeit, dann kann dieses Umgehen nicht darin bestehen, die Kontingenz zu tilgen. Hierin gibt es eine Parallelität zum Umgang mit Neuem: es auf Altes zurückzuführen würde ihm nicht gerecht. Es gibt keine Absurdität zu überkommen, sondern eine Tragik zu ertragen. Der Nihilismus entsteht nicht aus der Freiheit, sondern aus der Verlassenheit.

2.3. Passiver Nihilismus

Die Untersuchung, was das Fehlen eines Maßes denn sei, hat drei gänzlich verschiedene Möglichkeiten zutage gefördert: Erstens (1) den Rückgang gemeinsamer Realität. Dieser ist insofern paradox, als die alten Autoritäten (2), historisch gesehen, gleichzeitig mit dem Gemeinsinn unwichtiger wurden. Trotzdem ist der Gemeinsinn für Arendt Voraussetzung für die Entfaltung der (3) Freiheit, die gerade

⁹³ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 300.

⁹⁴ Vgl. Arendt, 279.

⁹⁵ Vgl. hierzu auch Arendt, 467 (Endnote 77).

außerhalb von Herrschaftsordnungen besteht. Dieses Paradoxon kann aufgelöst werden, indem wir mit Benhabib einen unnötig antimodernen Zug an Arendts Denken ausmachen, der den Gemeinsinn als in einer vormodernen – der antiken – Welt intakt vorstellt. Wenn wir diese Vorstellung weglassen, dann erscheint der Gemeinsinn als rein negativ: Negativ zum Privaten und Objektiven.

Die Maßlosigkeit des Handelns (3) ist ein Ausgangspunkt für das Urteilen, insofern wir frei urteilen. Sie ist kein Ausgangspunkt für das Urteilen im Sinne eines Problems: Freiheit ist nichts, was durch das Urteilen überkommen werden könnte oder sollte. Die Aporien des Handelns, die darin wurzeln, dass es im Bereich des Handelns keine Sicherheit gibt. Ihre Kontingenz ist mit der Freiheit des Handelns tautologisch. Nur, wenn wir Freiheit mit Souveränität identifizieren, dann ist Kontingenz für uns ein Problem, das nach einer Lösung verlangt.⁹⁶ Solches ist aber unbedingt zu vermeiden, führt doch diese Identifikation nach Arendt zur Zerstörung der Freiheit und in die Verlassenheit. Die Maßlosigkeit der Freiheit ist also eine Bedingung des Urteilens.

Das Verschwinden der alten Autoritäten (2) und die Aufhebung der Selbstverständlichkeit der Moral sind Fakten, von dem wir ausgehen. Sowohl befreit es uns zum Urteilen als auch nötigt es uns dazu.

Die Entfremdung von der Welt (1), die in der Verlassenheit gipfelt, ist, was das Urteilen überwinden muss. Das Urteilen ohne Maßstab ist eine Überwindung des Nihilismus, aber nur in einem gewissen Sinn: Es überwindet einen passiven Nihilismus, der nicht handelt.⁹⁷ Der Nihilist, der nicht handelt, ist keine Figur aus Dostojewskis Dämonen, sondern Konsument. Das Problem, das Arendt sieht, ist nicht Beliebigkeit, sondern Passivität. Das Urteilen soll nicht neue Maßstäbe liefern, die die einmal erkannte Kontingenz des Handelns überwinden helfen. Es ist vielmehr selbst handelnd. Wenn sowohl die Aufhebung der Autoritäten als auch die Verlassenheit, moderne Phänomene sind, dann sind sowohl das freie Urteilen als auch seine Verunmöglichung, modern.

Bisher war die Perspektive, die hier auf die Maßlosigkeit als Umstand des Urteilens eingenommen wurde, die der handelnden Person. Als Handelnde fangen wir etwas an, wir schaffen etwas Neues. Wir urteilen, um handeln zu können, d. h. um Neues anfangen zu können. Im folgenden Kapitel kommt das Neue von der anderen – zeitlichen – Richtung her in den Blick: Als Objekt des Urteilens. Was ist das Neue?

3. (An)archie II: Das Neue

Was ist das Neue? Es kann als nie Dagewesenes Objekt des Urteilens sein und ist andererseits für Arendt Ergebnis des Handelns: Dass die Realität kontingent ist, bedeutet, dass Neues möglich ist. Zunächst (3.1) ist eine Begriffsklärung vonnöten, die ergeben wird, dass es keinen Begriff des Neuen

⁹⁶ Vgl. hierzu Honig, „The Politics of Agonism“.

⁹⁷ Die Bezeichnung „passiver Nihilismus“ ist keine Anspielung auf Nietzsche, der dieselbe auch verwendet, allerdings in anderer Bedeutung. Vgl. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, 351.

gibt. Dann gehe ich auf das Neue ein, insofern es Arendt thematisiert: als Zukünftiges, das Gegenstand unseres Wollens (3.2), und als Gründung, die Ergebnis unseres Handelns ist (3.3). Bei Arendt heißt dieses Neue „Anfang“. Schließlich (3.4) frage ich, ob nie Dagewesenes und Anfang dasselbe sind, oder nicht.

3.1. Neues als Gegenstand des Urteilens

Moltmann und Rath unterscheiden im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* das Neue, der Zeit und dem Ursprung nach, vom Neuen, der Art nach.⁹⁸ Für Arendt ist das Neue neu der Zeit nach: es unterbricht als Anfang eine Kausalkette.

Moltmann und Rath stimmen mit Arendt darin überein⁹⁹, dass das zyklische Zeitverständnis der Antike kein Neues kannte (oder es nicht der Rede wert fand), sondern die Vorstellung von Neuem zuerst als religiöse Eschatologie aufkam, als „Ganz-Andere[s], Wunderbare[s] der End- und Heilsgeschichte. Als Bezeichnung für das endgültige Kommen des Gottes der Geschichte umfaßt es [das Neue, E.L.] Kontingenz und Eschaton, denn unerwartet kommt das Heil“¹⁰⁰. Dieser eschatologische Begriff des Neuen ist ambivalent: Es bedeutet einerseits Heil, vermutlich im Sinne von Ganz-werden. Andererseits kommt das Heil der Eschatologie aber von Außen. Dieses Neue ist das Andere, Transzendente, das außerhalb des Ganzen steht, vergleichbar mit dem „Fremden“ bei Levinas, der die bekannte Wirklichkeit (das „Eigene“) aufreißt.¹⁰¹ So gesehen ist es klar im Widerstreit mit der Vorstellung einer einheitlichen Welt als Ganzheit.

Die Transzendenz des Neuen über das Alte ist dasselbe wie Kontingenz, wenn wir mit Duns Scotus dasjenige als kontingent auffassen, das zu der Zeit, als es eintrat, auch nicht hätte eintreten können.¹⁰² Kontingenz ist von vorne herein zeitlich bestimmt. Transzendenz des Neuen und Kontingenz bedeuten im Verhältnis zu einem Ganzen, einer Totalität, dasselbe (nur mögen wir die Begriffe unterschiedlich zu werten).

Wenn nicht als Eschatologie, dann kann das Neue nur negativ aufgefasst werden: Als Negation der ewigen Wiederkehr des Alten. Das muss der (Nicht-)Begriff sein, von dem wir ausgehen. Das Neue ist also nicht das Alte und damit ausreichend bestimmt.

⁹⁸ Vgl. Moltmann und Rath, „Neu, das Neue“.

⁹⁹ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 255. Die Entdeckung des Neuen und des Wollens fallen in eins.

¹⁰⁰ Moltmann und Rath, „Neu, das Neue“.

¹⁰¹ Vgl. Lévinas, „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“.

¹⁰² Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 368.

Indem es überrascht, ist das Neue kein Bekanntes, oder Eigenes¹⁰³, sondern zeitlich begriffenes Anderes. Aber nur, wenn wir Freiheit als Souveränität verstehen, ergibt sich der Widerspruch, dass dieses Neu-Fremde nicht gleichzeitig meine eigene Handlung sein kann.¹⁰⁴

Der Widerspruch zwischen der Kontingenz der Freiheit und der Vorstellung einer Einheit der Welt ist, zeitlich begriffen, der Widerspruch zwischen dem Neuen und der Einheit der Welt über die Zeit hinweg. Von der Einheit der Welt, dem metaphysischen Bedürfnis nach Kant, hat sich der Mainstream der modernen Philosophie verabschiedet; trotzdem kennzeichnet laut Moltmann und Rath die Frage, wie ein Neues überhaupt möglich sei, die gegenwärtige Diskussion des Neuen.¹⁰⁵ Das unterstützt Arendts These, dass wir des gemeinsamen Raumes der Handlungen, in dem Neues erscheinen kann, verlustig gehen.

Arendt verabschiedet mit der Einheit der Welt ein Ziel des philosophischen Streben Kants, von dem sie immerhin die wesentlichen Zusammenhänge ihrer Urteilstheorie leiht. Damit zusammenhängend, hat Arendt einen anderen Freiheitsbegriff als Kant, bzw. nimmt sie nur einen von zwei verschiedenen Freiheitsbegriffen auf, die bei diesem auszumachen sind. Laut Torkler gibt es bei Kant eine Polarität der Freiheit¹⁰⁶: Freiheit bedeute einerseits Unabhängigkeit von Fremdbestimmung, was Kant weiterentwickelt zur Gleichsetzung des freien Willens mit der Vernunft, und Autonomie nennt. Hier kommt, so Arendt, der Gehorsam „durch die Hintertür“¹⁰⁷ wieder herein. Freiheit als Vernunft ist negativ, so wie der kategorische Imperativ negativ ist: er prüft und kritisiert Maximen, formuliert sie aber nicht. Freiheit als Autonomie erscheint nicht in der Welt.¹⁰⁸ Denn es ist nie phänomenal erkennbar, ob eine Handlung aus Pflicht – d.h. autonom – geschieht oder bloß pflichtgemäß, dass also unvernünftige Beweggründe zufällig zum selben Ergebnis führen wie die Vernunft. Der andere Pol des Freiheitsbegriffs ist auch bei Kant Spontaneität: die Unterbrechung der alten Kausalkette durch den Anfang einer neuen. Hier haben wir den negativen Begriff des Neuen, der weiter oben entwickelt wurde. Die Freiheit ist dabei aber positiv: es kommt etwas in die Welt. Die Welt (und nicht das Selbst) ist, was Arendt interessiert.

Das Neue ist also ein zeitlich verstandenes nicht Subsumierbares. Es durchbricht die Vorstellung einer Ganzheit der Geschichte oder der Welt. Es steht im Widerspruch zur Wahrscheinlichkeit, weil es

¹⁰³ Zum Eigenen vgl. auch das Denken als Aneignungsbewegung, siehe Kapitel 4.1.

¹⁰⁴ Erwähnt sei, dass das Eschatologische, das hier mit dem Neuen verglichen wird, bei Levinas sich auf keinen Fall mit der Freiheit identifizieren lässt, sondern umgekehrt mit der Souveränität des Selbst zusammenfällt. Wenn man es der Notwendigkeit gegenüberstellen will, ist es kontingent, aber für Levinas erscheint alles Notwendige erst für ein Freies, dessen Eigen die Faktizität ist. Eschatologie, oder das Neue (auch wenn Levinas das nicht so nennt) durchbricht Notwendigkeit und Freiheit. Dies weist darauf hin, wie standpunktabhängig Dichotomien sind. Levinas bemüht konsequent den phänomenologischen Standpunkt der ersten Person, deshalb wird er nicht dialektisch: er stellt nie eine Übersicht her. Vgl. auch hierzu zum Beispiel Lévinas, „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“.

¹⁰⁵ Vgl. Moltmann und Rath, „Neu, das Neue“.

¹⁰⁶ Vgl. Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 216–22.

¹⁰⁷ Arendt, *Über das Böse*, 42.

¹⁰⁸ Hierin besteht die dritte Antinomie der Vernunft. Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 426–28.

unwahrscheinlich ist und trotzdem wirklich wird.¹⁰⁹ Es ist negativ, d. h. es bleibt begriffslos: es gibt keine Klasse der neuen Dinge, sonst wären sie ja bekannt.

Aus Sicht der Richter (Kapitel 1.2) ist das Neue ein bisher nie Dagewesenes, es ist kontingent. Andererseits ist das Neue spontan: es ist eine Handlung, die die Kausalität unterbricht; ein von jemandem Angefangenes. Ist nun alles nie Dagewesene ein Anfang? Sind beides verschiedene Perspektiven auf dasselbe? Oder haben wir es mit zwei verschiedenen Begriffen des Neuen zu tun, einem negativen (das nie Dagewesene) und einem positiven (der Anfang)? Einerseits können wir nicht mehr so einfach, wie zu Kants Zeit, die menschliche oder noumenale Spontaneität einer gesetzhaften Natur gegenüberstellen, weil mittlerweile erkannt wurde, dass auch in der Natur die Gesetzmäßigkeit begrenzt ist. So wählt Arendt als ein Beispiel für die Unwahrscheinlichkeit des Neuen die Entstehung und Evolution des Lebens.¹¹⁰ Wir wissen, dass die Evolution durch spontane Mutationen im Genom ins Werk gesetzt wird. Spontaneität ist also nicht dasselbe wie intersubjektive Freiheit; nicht alles Neue findet in der Realität der Handelnden statt. Dennoch kann dem Handeln und dem Neuen aus Freiheit aus phänomenologischer Sicht Priorität eingeräumt werden, insofern wir unsere Fähigkeit, anzufangen, unmittelbarer erleben als etwa die genetische Kontingenzen in der Natur.

Für diese Arbeit ist die Frage, ob alles Neue ein Anfangen ist, aus anderen Gründen dringlich: Jenes nie Dagewesene, bei dem diese Arbeit angesetzt hat, ist ein Phänomen des Totalitarismus. Dieser hatte nach Arendt sein Ziel darin, die Möglichkeit von Neuem zu vernichten. Bevor die Frage beantwortet werden kann (3.4.), soll das Neue als Neuanfang, das heißt, als Ergebnis des Handelns, untersucht werden. Diese Untersuchung (3.2. und 3.3.) soll Antworten zutage fördern sowohl für ein Verständnis des Neuen als Objekt des Urteilens, als auch für das Urteilen als Handeln. Im Folgenden werde ich den Neuanfang bei Arendt diskutieren. Wie sich herausstellen wird, hat Arendt einen engen Fokus: Handeln geschieht nie alleine, d. h. es ist politisch.

3.2. Das Neue und unser „Organ für die Zukunft“¹¹¹

Das Wollen beginnt Arendt beim Wollen als geistigem Vermögen, sich vom Gegebenen unabhängig zu machen. Es wird von Arendt als ein Vermögen mit Geschichte thematisiert, das erst mit der linearen Zeitauffassung zunächst der jüdischen, dann auch der christlichen Religion aufkomme.¹¹² Die Entdeckung des Willens falle mit der Entdeckung der Freiheit durch Paulus zusammen: Gott gebiete nicht (nur), was man tun soll, sondern vor allem, was man wollen soll: nur die freie Unterwerfung zählt. Die Freiheit des Wollens ist zunächst eine Freiheit von Zwang des Gegebenen. Sie besteht darin, Gegebenes zu bejahen oder zu verneinen, d. h. zu wollen oder nicht – und zwar völlig unabhängig

¹⁰⁹ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 216.

¹¹⁰ Vgl. Arendt, 216.

¹¹¹ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 252.

¹¹² Vgl. Arendt, 256–58, 298.

davon, ob man es ändern kann.¹¹³ Wann immer, wie im antiken Denken, ein zyklischer Zeitbegriff zugrunde liegt, taucht das Wollen nicht auf, denn es ist auf die Zukunft gerichtet: Der Wille ist unser „Organ für die Zukunft“¹¹⁴. Wie das Neue kommt das Wollen in einem geschlossenen Zeitsystem nicht vor.

Als „Wollen“ bezeichnet Arendt nicht das freie Wählen. Während sie mit „Wille“ unser Organ für die Zukunft meint, beschränke sich Wahlfreiheit auf die Wahl der Mittel zu einem Zweck.¹¹⁵ Wahlfreiheit wäre in einem geschlossenen System durchaus denkbar. Arendt will auf die Freiheit hinaus, und zwar auf Freiheit in der Bedeutung, einen Anfang zu machen (die sich eben von Wahlfreiheit unterscheidet).

Freiheit als Spontaneität bestehe darin, das Zeitkontinuum aufzubrechen, und eine Reihe von selbst anzufangen. Kants eigenes Beispiel, wenn er vom Stuhl aufstehe, beginne er eine neue Kausalreihe, lässt Arendt nicht gelten: nur, wenn er aufstehe, um etwas Neues zu machen, sei das wirklich der Anfang einer neuen Reihe. Was heißt das? Arendt lässt Kants Beispiel deshalb nicht gelten lassen, weil sich diese Freiheit nicht in der Welt zeigt¹¹⁶: Kant scheint im Kopf zu haben, dass ich mich spontan bewegen kann. Die Gründe meiner Bewegung, die in der phänomenalen Welt stattfindet, sind selbst noumenal. Sie erscheinen nicht. D. h. ob ich frei bin, wenn ich aufstehe, erscheint nicht in der Welt. Solche Freiheit haben wir immer; sie fällt zuweilen mit Wahlfreiheit zusammen. Ich kann aufstehen, wenn mich jemand mit der Pistole in der Hand zwingt (ich hätte auch spontan sitzen bleiben können). Ich kann aufstehen, um mir ein Joghurt aus dem Kühlschrank zu holen, um in die Arbeit zu gehen, in der ich mich als ausführendes Organ verhalte, oder ich kann aufstehen, um alle Gewohnheiten zu brechen und etwas Neues anzufangen. Im letzteren Fall wäre das Neue für alle als solches erkennbar, der freie Anfang würde sich zeigen. Einen solchen Anfang hält Arendt, im Gegensatz zum bloßen Aufstehen, etwas sehr Seltenes.¹¹⁷

Freiheit zeigt sich in der Welt, das ist Arendts Bedingung, in der sie Kant widerspricht. Dabei zeigt sich folgendes zeitliche Paradox: Ich bin frei durch mein Organ für die Zukunft, den Willen. Ob ich, vom Sessel aufstehend, frei handle (anfange), dürfte erst im Nachhinein feststellbar sein. Erst, wenn entschieden ist, was passiert ist, ob ich meinen Gewohnheiten gefolgt bin oder nicht, wissen wir, ob etwas Neues in die Welt gekommen ist.

Diese scheinbar paradoxe zeitliche Struktur passt auf Arendts Beschreibung des Willens. Dessen Freiheit verwirklicht sich nämlich durch ihr eigenes Ende: Im Gegensatz zum eindimensionalen Begehren ist das Wollen nach Arendt antagonistisch. Es ist also geteilt in zwei Bewegungen, die

¹¹³ Vgl. Arendt, 302–3.

¹¹⁴ Arendt, 252.

¹¹⁵ Hier hebt sich Arendt maßgeblich von Kant ab, der den Willen als Begehungsvermögen bestimmt. Arendt zufolge hat Kant nie eine wirkliche Philosophie des Willens geschrieben: bei ihm sei der Wille praktische Vernunft und als solche von Evidenz gezwungen, also nicht frei (gleichwohl komme Freiheit als Spontaneität bei Kant andernorts ins Spiel). Vgl. Arendt, 297–98.

¹¹⁶ Vgl. Arendt, 268–69.

¹¹⁷ Vgl. Arendt, 209, 271.

einander gegnerisch gegenüberstehen: etwas wollen und es nicht wollen. Sie widerstreben einander genau so lange, wie ich die Tätigkeit des Wollens ausübe (um das zu betonen, ist das Wollen verbal aufzufassen, statt es, zum Willen zu substantiviert, seiner Zeitlichkeit zu entkleiden). Das Wollen ist also nur, solange es tätig ist; unabhängig vom Wollen gibt es keinen Willen. Es ist niemals mit sich eins und strebt nach seinem eigenen Ende in Form der Versöhnung der beiden Gegenüber. Mit ihr hört das Wollen auf. Sind die Gegenüber versöhnt, ist die (von der praktischen verschiedene) Freiheit des Wollens beendet: es wurde eine Entscheidung getroffen.¹¹⁸ Im Gegensatz zum Begehren, das nicht in sich gespalten ist, ist das Wollen frei, und zwar weil und nur solange es gespalten ist.¹¹⁹

Das Denken tendiere, das Wollen zu leugnen, weil Kontingenz, das Kriterium der Freiheit, der Erfahrung des denkenden Ich widerspricht, mit Notwendigem umzugehen.¹²⁰ Das Denken leugnet das Wollen konsequenterweise, weil es es nicht denken kann: an diesen Abgrund stößt jede denkerische Beschäftigung mit Freiheit. Das Wollen zu leugnen, ist eine (freilich zweifelhafte) Umgangsweise mit diesem „tote[n] Punkt“¹²¹, von dem Arendt behaupten wird, das Urteilen führe als einziges Vermögen von diesem Punkt noch weiter. Der Abgrund der Freiheit besteht darin, dass sie denkerisch nicht zu erfassen ist. Wenn wir Arendts toten Punkt so interpretieren, stehen wir vor keinem Problem, sondern vor einem Kategorienunterschied zwischen Denken und Wollen.¹²²

Es kommt aber in der Welt, d. h. in der Zeit, ein verwandter Abgrund vor, nämlich der zwischen Altem und Neuem. Arendt nennt ihn das „Problem des Anfangs“¹²³ und bestehe darin, dass „ja in der Natur des Anfangens etwas völlig Willkürliches liegt.“¹²⁴ Das ist ein Problem: Eine Handlung könne „nur frei heißen [...], wenn sie durch nichts Vorangegangenes beeinflusst oder verursacht“¹²⁵ sei und bedürfe dennoch einer Rechtfertigung, die in dem Nachweis bestehe, dass das Neue etwas Vorheriges fortführe.

Dieses Problem tritt auf, sobald wir Denken und Handeln miteinander verbinden wollen. Das tun wir, indem wir unser Handeln rechtfertigen, also aus Gründen handeln und nicht völlig willkürlich. Rechtfertigung ist nach Arendt der Modus des Denkens. Denken will dabei auf ein Sinn-Ganzes hinaus; sein Kriterium ist Widerspruchsfreiheit. Genau dieses ideale Ganze der Widerspruchsfreiheit wird durch das Neue aufgebrochen, das immer etwas Willkürliches enthält. Trotzdem will Arendt auf die Rechtfertigung nicht verzichten. Ein solcher Verzicht würde in einen radikalen Dezisionismus führen, der Denken und Handeln radikal voneinander trennt. Für konzises Denken muss Untätigkeit

¹¹⁸ Vgl. Arendt, 304. Versöhnt werde der Wille bei Augustinus, indem er in Liebe übergeht; bei Duns Scotus, indem er ins Handeln mündet. Vgl. 329, 371–73. In jedem Fall endet seine Gespanntheit zwischen zwei Polen, seine Zweieinigkeit, und damit sein Dasein als Wille.

¹¹⁹ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 353–54.

¹²⁰ Vgl. Arendt, 273–77.

¹²¹ Arendt, 443.

¹²² Auf diesen hat laut Arendt schon Duns Scotus hingewiesen. Vgl. Arendt, 370.

¹²³ Arendt, 433.

¹²⁴ Arendt, 433.

¹²⁵ Arendt, 436.

die Voraussetzung sein; umgekehrt kann kein Handeln besser als das Andere genannt werden. Aus einer solchen Perspektive ist das Problem des Anfangs ein Scheinproblem, weil mit dem Überwinden des Hiatus zwischen Altem und Neuem nichts gelöst, sondern ein simpler Kategorienfehler begangen würde.

Im Umkehrschluss ist festzuhalten, dass das Problem des Anfangs nur in einer weltlichen Perspektive erscheint, die das Handeln verstehen will. Wir müssen dies als Axiom nehmen: als eingennommene Haltung. Auch aus dieser Haltung heraus darf aber natürlich kein Kategorienfehler gemacht werden. Deshalb ist nicht das Denken der Kandidat für den geistigen Umgang mit dem Abgrund, sondern das Urteilen. Dieses geistige Umgehen darf nie zu einem Überbrücken werden, es muss den Abgrund immer offenhalten, sonst würde Neues als Altes verkannt.

3.3. Das Problem des Anfangs und der politische Neuanfang

Das Thema des Wollens führt Arendt wie von selbst zum Thema der Verfassungsgründung. Feststellend, dass das Wollen vom Denken – und den Denkenden – nicht ganz erfasst werden kann, geht sie in ihrer Untersuchung zu den „Menschen der Praxis“¹²⁶ über, und damit vom geistigen Vermögen des Wollens zum Handeln. Dieses ist politische Praxis. Das politische Handeln als Anfangen versteht sie hier staatspolitisch und diskutiert es als Frage der Verfassungsgründung. Die Frage der Verfassungsgründung ist wiederum die zeitlich verstandene Frage nach der legitimen Rechtsquelle.

Das Fragen nach jenem geistigen Vermögen, das der Freiheit entspricht, führt Arendt in *Das Wollen* also zum politischen Neubeginn, dem Thema von *Über die Revolution*. Diese Themenfolge stellt sie als selbstverständlich dar, was auf den ersten Blick seltsam scheinen mag. Sie wird etwas verständlicher durch zwei Vorannahmen, die Arendt macht: Erstens handeln wir selten: nämlich nur, wenn wir etwas Neues anfangen. Zweitens handeln wir immer gemeinsam. Solche Gemeinsamkeit im Handeln lässt sich abgrenzen nicht nur von faschistoider Einstimmigkeit, sondern auch von einerseits subjektivistischen, andererseits antagonistische Handlungstheorien.¹²⁷ Die Urform des gemeinsamen Handelns findet Arendt in *Das Wollen* in der Familie (was im Vergleich mit der Entgegensetzung der Sphären des Privaten und des Öffentlichen in der *Vita Activa* überrascht).¹²⁸ Wenn wir als

¹²⁶ Arendt, 425.

¹²⁷ Vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 152–59; Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 213–41.

¹²⁸ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 427. Pluralität ist bei Arendt auf seltsame Art zweierlei: Faktum und Tätigkeit, die in unterschiedlichem Ausmaß vollzogen werden kann. Es gibt für Arendt Gesellschaftsformen, die der Pluralität eher entsprechen, und solche, die ihr entgegenwirken. Letztere haben gemein, dass sie ein gemeinsames Interesse verfolgen. Familie und Gesellschaft als Sphären des gebündelten Interesses unterscheidet Arendt in *Vita Activa* streng vom Politischen. Von daher überrascht es entweder, oder verweist auf die Unhaltbarkeit einer strengen Dichotomie von Privatem und Öffentlichen, wenn sie in *Das Wollen* gerade die Familie als Urform des pluralen Wir bezeichnet, das der Ort der politischen Freiheit sei, und feststellt, das plurale Wir beruhe letztlich immer auf einem Konsens. Konsens sei die Voraussetzung für gemeinsames Handeln, das mit Arendt die einzige nicht verbrecherische (oder verzweifelte) Form des Handelns ist.

Grunddefinition des Politischen das Gemeinsame, Öffentliche, ansehen, dann wird klar, warum Arendt selbstverständlich vom Handeln in die Politik übergeht. Ein *staatspolitisch* Neues ist schließlich die Verfassungsgründung nach der erfolgreichen Revolution.¹²⁹

Das einzige, was alle pluralen Wirs mit ihren unterschiedlichen Konsensen gemeinsam hätten, schreibt Arendt am Ende von *Das Wollen*, sei, dass sie sich an ihren Anfang erinnerten. Bei diesem gemeinsamen Anfang sucht nun Arendt die Freiheit, etwas Neues zu tun. Dazu widmet sie sich den jüdischen und römischen Gründungslegenden. In beiden zeigen sich Geschichten einer vergangenen Befreiung, erzählt aus einer gegenwärtigen Situation der Freiheit. Zwischen vergangener Rettung und gegenwärtig-neuer Weltordnung ist ein Abstand: das Ende des Alten ist nicht der Anfang des Neuen. Dieser „Hiatus“ ist der (schon im letzten Kapitel angesprochene) „Abgrund der reinen Spontaneität“¹³⁰. Arendt nennt drei historische Umgangsweisen damit: Erstens die ursprünglich jüdische, sich auf einen Schöpfergott außerhalb der Zeit und der Welt zu beziehen. In dieser Tradition befänden sich Verfassungsgründer der Aufklärung, wenn sie auf eine „pseudoreligiöse Sprache“ zurückgriffen, um das Neue durch ein Absolutes zu rechtfertigen.¹³¹ Zweitens, ursprünglich römisch, werde die Gründung als Wieder-Gründung begriffen. Das Neue wird also erstens durch das Ewige, zweitens durch das Vergangene gerechtfertigt. Beide Rechtfertigungen versuchen, den Hiatus des Anfangs zu überbrücken und die Neuheit des Neuen zu verstecken. Einzig in der als Drittes genannten marxistischen Utopie lebe die Freiheit fort; diese begreift Arendt aber als Rückkehr zu einem natürlichen Zyklus, der das Ende der menschlichen Angelegenheiten bedeuten würde.¹³²

In *Über die Revolution* diskutiert Arendt das Problem des Anfangs – die Lücke zwischen Altem und Neuem - ausführlicher. Es taucht hier in zwei Hauptgestalten auf: als Problem des Absoluten und als Problem der Autorität. Im Folgenden wird klar werden, dass Autorität und Anfang als zwei Seiten desselben verstanden werden können, und bei Arendt auch so verstanden werden dürfen: nämlich der *arché* (*archein* = anfangen).¹³³ Das Absolute ist wiederum ein spezifischer Lösungsansatz für das Problem des Anfangs bzw. der Autorität.

¹²⁹ Es gibt starke Parallelen der Gründung zu Arendts Thematisierung des Versprechens in der *Vita Activa*: Im zwischen den Gesellschaftsmitgliedern geschlossenen Vertrag (der sich also vom Bund der Gesellschaft mit dem Absoluten unterscheidet), entspringe Macht aus dem Versprechen. Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, 222–23. Das Versprechen ist in der *Vita Activa* das Vermögen, eine der Aporien des Handelns zu überwinden: die Unabsehbarkeit seiner Ergebnisse. Indem sich eine Handelnde durch das Versprechen festlegt, legt sie die Zukunft fest, ohne dabei Souveränität, also Ausschluss alles nicht selbst Kontrollierten, anzustreben. Das Versprechen erhelle die Zukunft, ohne sie zu determinieren, d. h. eine Quelle von Stabilität, die nicht gegen Pluralität angeht. Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 311–17.

¹³⁰ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 442.

¹³¹ Zum Beispiel Robbespierres Kult des höchsten Wesens. Den Versuch, religiöse Herrschaftsordnung zu säkularisieren, erklärt Arendt für gescheitert. Das Versagen der Drohung jenseitiger Bestrafung macht sie für den „massiven Einbruch der Kriminalität“ im 20. Jahrhundert mitverantwortlich. Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, 434–36.

¹³² Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 441–42.

¹³³ Zum Arché-Begriff bei Arendt vgl. Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 194–214.

Autorität ist für Arendt ein Drittes neben Macht und Gewalt, die jeweils nicht aufeinander zu reduzieren sind: Unter Autorität versteht sie das Erwirken von Gehorsam, weder durch Überzeugung noch durch Zwang, der sich also von selbst versteht.¹³⁴ Problematisch wird Autorität, wenn Autoritäten der Heuchelei überführt sind, also ihre Autorität verlieren und kompensieren müssen. Wenn Herrschaft sich nicht (mehr) auf Autorität berufen kann, verliert sie an Stabilität. Theoretisch ist das Problem der Autorität identisch mit dem Problem der legitimen Rechtsquelle, nur besteht für die Rechtsphilosophie dieses Problem der axiomatischen Natur von Verfassungen ständig - praktisch wird es erst in Situationen des Neuanfangs.

Vor dem „Problem des Absoluten“ standen laut Arendt die französischen wie die US-amerikanischen Revolutionäre – eine Tatsache, die die überhistorische Problematik belege: denn während Frankreichs absolutistische Vergangenheit es nahelegte, einen neuen Anfang auf ein neues Absolutes zu gründen, gab es in den zukünftigen USA eine solche Vergangenheit nicht. Das Problem des Absoluten sei historisch mit der Säkularisierung aufgekommen, die der weltlichen Macht ihren Rückhalt in religiöser Autorität genommen habe.¹³⁵

Das „Problems des Anfangs“ als „Problem des Absoluten“ zu interpretieren, bedeute, Gesetze als Gebote zu verstehen und den Gesellschaftsvertrag zwischen Herrscher und Volk nach dem Vorbild des Bundes Gottes mit dem Volk Israel. Das Gesetz als Gebot oder Befehl impliziere die Sanktion. Umgekehrt braucht es aber laut Arendt transzendente Sanktion nur für Gesetze, die wie ein Befehl funktionieren.¹³⁶ Da mit „Gesetz“ hier die Verfassung, bzw. die Quelle ihrer Legitimierung gemeint ist, kann diese Quelle nicht in Gewalt bestehen. Die Einführung eines Absoluten, einer prä-politischer konstitutiven Macht, umgeht das Problem des Neuanfangs.¹³⁷

Eine Alternative findet Arendt im römischen Gesetzesbegriff, der nicht Befehls- sondern Bündnischarakter habe. Diesen greife Montesquieu auf, wenn er die Stabilisierung (Aufrechterhaltung und Einhegung) von Macht durch andere Macht vorschlägt.¹³⁸ So werden alternative Quellen von Autorität denkbar, die nicht absolut sind. Was die US-amerikanische Revolution vom Zersplittern bewahrte, sei kein Absolutes gewesen, sondern die Belegung des Gründungsakts mit Autorität. Der Anfang sei als Prinzip verstanden worden (*principium* = Anfang), das sich durch das Begonnene durchzieht. „Konstitution“ ist dann sowohl als Akt, als auch als Produkt zu verstehen, Revolution und Konservation werden darin zusammengeführt. Diese die Zukunft vorwegnehmende Belegung der

¹³⁴ Vgl. Arendt, *Macht und Gewalt*, 46–47.

¹³⁵ Den absolutistischen Monarchen, der sich absolut nennen musste, versteht Arendt schon als Produkt des Problems des Absoluten (also seiner Problematisierung: die Autorität verstand sich nicht von selbst). Die französischen Revolutionäre seien in der Situation gewesen, sich als Säkulare dennoch auf ein höchstes Prinzip zu berufen, damit an Gerechtigkeit appelliert werden könne. Das Absolute konnte aber auch die Revolution selbst, oder die souveräne Nation sein – letzteres laut Arendt die billigste und gefährlichste Form des Absoluten. Vgl. Arendt, *Über die Revolution*, 205–9.

¹³⁶ Vgl. Arendt, 223, 244–45.

¹³⁷ Vgl. Arendt, 210, 263.

¹³⁸ Vgl. Arendt, 194–96.

Verfassung mit Autorität bedeute, nach römischem Vorbild, eine Zusammenlegung von Anfang, Bewahrung, Vermehrung.¹³⁹

Arendts Ausführungen zum Gründungsakt deuten auf eine wesentliche Bestimmung des Neuen hin: Anfängen versteht Arendt als Gründen. Sie entscheidet sich nicht nur gegen das Heimweh zu einem absoluten Gott, sondern auch gegen das Architekten-Modell der Gründung: Nicht ein Baumeister schaffe die neue Ordnung, denn das *poiesis*-Modell, das die Gründung als Formung vorhandener Materie beschreibt, sei erstens kein Anfängen und zweitens gewaltsam: gegen den Widerstand der Materie, die in dem Fall natürlich das zu formende Volk darstellte.¹⁴⁰

Die jüdischen und römischen Gründungslegenden, sowie die meisten Theorien der Revolution, verweben den Anfang mit der Gewalt. Gewalt stellt sich für Arendt als kategorisch unpolitisch dar, weil sie alle verstummen lässt und das Handeln verunmöglicht. Sie ist eindimensional, im Gegensatz zur Vielstimmigkeit und -Perspektivität der Politik.¹⁴¹ Politik mag auf gewalttätiger Unterdrückung beruhen, wie in Arendts paradigmatischen Beispiel die Polis ökonomisch ermöglicht wurde durch die Ausbeutung von Sklaven und Frauen. Der Bürger Athens, der im Bereich der Politik unter Gleichen war, war zuhause Despot. Im Haus, wo nur die Stimme des Vaters gilt, gibt es keine Politik, sondern Gewalt.¹⁴² Bezüglich der Frage, ob ein Anfang immer gewaltsam sei, scheint Arendt ambivalent zu sein. In *Über die Revolution* sagt sie über die Gewalt und den Anfang:

So trennen wir uns von den Legenden des Anfangs – in denen Kain Abel erschlug, in denen die Gewalt das bestimmende Moment ist – aber auch von der in ihnen enthaltenen Misstrauen gegen das Element der Willkür im Anfang.¹⁴³

Perica bezeichnet die „innere Affinität zwischen Anfängen und Gewalt“ als „eines der ältesten und gefährlichsten Vorurteile des Westens, nämlich jenes, das im Anfang das Verbrechen war.“ Als Unterschied der Theorie der Gründung von den angesprochenen Legenden des Anfangs ist erkennbar, dass die Gewalt in ersterer ein Element der Befreiung sein mag, aber kein Element der Gründung selbst. An anderer Stelle jedoch meint Arendt, der Anfang enthalte stets ein Moment der „Willkür, die [...] der menschlichen Neigung zum Verbrecherischen“¹⁴⁴ innerlich verwandt sei. Warum sie Beliebigkeit und Gewalt hier, wie in der Tradition, so nahe beieinander denkt, führt Arendt nicht näher aus. Wenn Beliebigkeit und Verbrechen beieinander liegen, dann, weil gute Praxis vernünftig ist. Genau von diesem kantischen Gedanken hat sich aber Arendt verabschiedet.

Ich will für mein weiteres Vorgehen die Kritik an der angeblichen Gewalttätigkeit des Anfangs hervorheben. Es erscheint mir konsequenter. Denn erstens ist es in Arendts Denken, anders als der

¹³⁹ Vgl. Arendt, 252–53.

¹⁴⁰ Vgl. Arendt, 266–68.

¹⁴¹ Arendt, 20–21; Arendt, *Macht und Gewalt*, 8–9, 43; Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 289–91.

¹⁴² Vgl. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, 93.

¹⁴³ Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 202.

¹⁴⁴ Arendt, *Über die Revolution*, 268.

Topos von Evas Apfel aus der biblischen Schöpfungsgeschichte vorgibt, nicht die Möglichkeit des Verbrechens, die die menschliche Freiheit aufweist: Unter Verbrechen stellt sie sich nicht in erster Linie deviantes Verhalten vor. Jenes Verbrechen, das Arendt im Blick hat (und das für diese Arbeit interessant ist), ist konform. Zweitens muss, wenn das Neue als solches erscheinen soll, der Hiatus zum Alten gewahrt werden. Es lässt sich so die Gewalt als eine Gewalt des Endes denken, und der Anfang bleibt durch die Lücke davon unberührt. Der Anfang darf nicht gewaltbestimmt sein, weil er sonst nicht politisch wäre.

Ein Neuanfang, der als Gründung verstanden wird, trägt sein Prinzip in sich und ist auf Bewahrung aus. Diesen Umstand betont Rolando Vázquez in *Thinking the Event with Hannah Arendt*: Das Ereignis als Neues stellt er einem gängigen Begriff vom Neuen als wesenhaft Flüchtigem gegenüber: Das Neue, worum es sich hier handelt, ist der Anfang von etwas.¹⁴⁵ Vázquez spricht von Gründung als etwas, in dem Vergangenheit und Gegenwart sich mischen. Das geschichtlich Neue (die Revolution) breche die Vorstellung von kontinuierlichem historischem Fortschritt. Das neue Ereignis zieht nicht vorüber, sondern bricht mit der Vergangenheit und möchte doch selbst konservierte Vergangenheit werden. Das Ereignis bricht nach Vázquez mit einem linearen Geschichtsbild, weil es als Gründung Gegenwart und Vergangenheit sei: eine Gegenwart, die, indem sie Vergangenheit wird, nicht vergehe. Umgekehrt sei die Vergangenheit wirksam („active“) in der Gegenwart. Das sei die Pointe von Arendts Denken des Anfangs bzw. Unserer Fähigkeit, anzufangen, der Natalität:

The much-celebrated concept of natality in Arendt is the sheer expression of an understanding of time that sees in the past not the residual land of what is no more, but the open source of what we are.¹⁴⁶

Wenn wir die Gründung als eine gegenwärtige Vergangenheit betrachten, erscheint das Neue als Produkt des politischen Handelns als *arché*. Arendts Verständnis derselben ist „anarchistisch“¹⁴⁷, insofern sie sie in den beeinflussbaren Bereich der Freiheit und der Politik legt. Gemeint ist also Autorität als Neues, statt Autorität als Absolutes. Wenn *arché* mit Aristoteles sowohl Ursprung als auch Regierung und Herrschaft bedeutet, dann wäre damit ein Wort gegen die Naturalisierung von Herrschaft gesprochen (es ist freilich damit kein Wort gegen Herrschaft gesprochen).¹⁴⁸

Es gibt in Das Wollen eine weitere Möglichkeit, das Problem des Anfangs zu denken, und zwar ausgehend von Arendts angedeuteter Kritik an ihrem eigenen Konzept der Natalität. Sie referiert zunächst noch einmal: Die einzige ihr bekannte ontologische Grundlage des politischen Anfangs

¹⁴⁵ Vgl. Vázquez, „Thinking the Event with Hannah Arendt“.

¹⁴⁶ Vázquez, 55. Dieses Verständnis vom Anfang als *principium* wird in *Das Wollen* verkompliziert, und zwar durch den Verweis auf Augustinus' Unterscheidung des *initium* vom *principium*: Während die Schöpfung der Welt und der Gattungen *principium* sei, sei *initium* ein ganz anderer Anfang: Kein Gattungswesen habe Anfang und Ende. *Initium* ist der Anfang des Individuums. Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 342–43..

¹⁴⁷ Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 214.

¹⁴⁸ Vgl. Perica, 194–95.

könne sein, das Vermögen des Anfangens nicht als Fähigkeit (Kreativität) zu denken, sondern es auf das Geborenssein des Menschen zurückzuführen. Dann schreibt sie:

Ich sehe durchaus, daß das Argument auch in der Augustinischen Fassung etwas dunkel ist, daß es nur dies zu besagen scheint, wir seien zur Freiheit verurteilt, indem wir geboren seien, ob wir nun die Freiheit lieben oder ihre Willkür verabscheuen, ob sie uns ‚paßt‘ oder wir uns lieber ihrer furchtbaren Verantwortung entziehen, indem wir uns einer Form des Fatalismus zuwenden. Dieser tote Punkt [...] läßt sich einzig mittels eines weiteren geistigen Vermögens überwinden, nicht weniger geheimnisvoll als das Vermögen zum Beginnen: der Urteilskraft.¹⁴⁹

Die Natalität, das Faktum, das wir geboren sind, scheint also nicht mehr auszureichen als theoretische Garantie der Freiheit. Trawny zufolge entdeckt Arendt in ihrem Spätwerk, dass ihre Zusammenführung von Gebürtlichkeit und Anfangen-können nicht funktioniere.¹⁵⁰ Zunächst erscheint ihm die Herleitung des politischen Vermögens aus der Geburt, d. h. einem Naturvorgang, unsauber: Wann wären wir weniger handlungsfähig als in dem Moment, in dem wir geboren werden?¹⁵¹ Hierbei vereinfacht Trawny Arendts Argumentation bis zur Unkenntlichkeit: Erstens ist nicht gesagt, dass Freiheit durch einen freien Akt garantiert werden müsse. Zweitens ist nicht der Vorgang der Geburt, sondern dass wir geboren wurden für Arendt ausschlaggebend: Dass der Mensch einen Anfang (quasi ständig mit-) hat. Dennoch ist die Natalität als Garantie für die menschliche Freiheit „dunkel“, und Trawny trifft einen Punkt, wenn er die faktische Welt des *animal laborans* dagegen stellt: Auch als Geborene können wir dem Fatalismus verfallen, Gebürtlichkeit begründet eher Geworfenheit als Handlungsfreiheit.¹⁵² Der tote Punkt des bloßen Geworfenseins ist, dass also geboren zu sein doch nicht mehr heißt, als dass wir da sind. Dieser tote Punkt soll nun „überwunden“ werden mittels der Urteilskraft, die frei urteilt und sich nicht bloß konventionell verhält.

Arendt stellt in ihrem Spätwerk das Urteilen als eine passende Umgangsweise mit dem Problem des Anfangs vor. Das Problem des Anfangs scheint eine Eigenheit der Freiheit zu sein, so wie die Aporien des Handelns. In Kapitel 2.2. wurde geklärt, dass die Freiheit nicht als ein zu lösendes Problem betrachtet werden darf, sondern als Bedingung des Urteilens: die Freiheit ist durch ihre Kontingenz nicht absurd, sondern tragisch. Was hindert Arendt also daran, in ihrem Spätwerk den Gründungsakt als Versprechen zu behandeln und so den „toten Punkt“ zu überwinden? Welche Rolle soll dabei die Urteilskraft spielen?

Das Problem des Anfangs ist zwiespältig. Es besteht erstens darin, dass das Neue sich rechtfertigen will und doch neu bleiben soll. Zweitens besteht es darin, dass die Freiheit garantiert werden muss. D.

¹⁴⁹ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 443.

¹⁵⁰ Vgl. Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilskraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 274.

¹⁵¹ Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 205; vgl. Trawny, „Verstehen und urteilen Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilskraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 275.

¹⁵² Vgl. Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilskraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 274–75.

h., dass Neues erscheinen können muss, dass es etwas Anderes gibt als Verlassenheit und bloßes Funktionieren.

3.4. Nie Dagewesenes und Anfang

Die Beschäftigung mit dem Neuen hat viele Fragen eröffnet, darunter die Frage, ob denn das Neue als nie Dagewesenes immer auch ein Anfang sei. Kommt das Neue immer durch das Handeln in die Welt? Wie ist es dann mit dem neuen Verbrechen? Müssen wir uns also vom Pathos des Handelns verabschieden, bei dem doch immer mitschwingt, dass hauptsächlich Gutes dabei herauskomme, jedenfalls nicht Totalitarismus? Wurde andererseits nicht das beispiellose Verbrechen Eichmanns laut Arendt durch einen Zustand der Verlassenheit ermöglicht, indem, nach allem Bisherigen, kein Handeln und kein Neues mehr vorgesehen ist? Zunächst ist zu rekapitulieren.

Im Kapitel 3.1. wurde nach dem Neuen als Objekt des Urteilens gefragt. Als Bewohner*innen einer kontingenten Welt haben wir es immer wieder mit Neuem zu tun und sollen über es urteilen. Damit dürfte weniger ein nur subjektiv Neues gemeint sein, weil auch alte Maßstäbe, im Vergleich zu denen das Neue als Neues erscheint, immer intersubjektives Wissen sind. Das Neue ist kein Phänomen; eine Kategorie des Neuen gibt es nicht. Bestenfalls ist sie eine negative Kategorie. Was neu ist, hat mit etwas anderem Neuem nicht mehr zu tun, als dass es nicht bekannt und nicht auf bekannte Ursprünge zurückführbar ist: Das Neue ist, wovor die Kategorie der Kausalität versagt, weil es mit Kontingenz zu tun hat. Es ist die zeitlich bestimmte Unterbrechung eines Ganzen (d. h. in zeitlichen Begriffen, eines Alten). Das Neue als Gegenstand des Urteilens ist also das nie Dagewesene.

In den Kapiteln 3.2. und 3.3. wurde nach dem Neuen als Ergebnis des Handelns gefragt. Insofern es Anfang ist, scheint es, muss das Neue ja auch angefangen worden sein. Anfangen wiederum bedeutet in Arendts Denken Handeln. Auch hier ergibt sich das Neue zunächst als einem Ganzen (Zyklischen) entgegengesetzt. Ferner stellt sich heraus, dass das Neue nicht flüchtig ist, sondern selbst *arché* wird, und dass anfangen gründen bedeutet.¹⁵³ Dabei stellt sich der Anfang als problematisch dar, oder zumindest als gebrochen: Zwischen dem Ende von etwas Altem und dem Anfang von etwas Neuem muss eine Lücke sein, damit das Neue neu ist und nicht Sprössling eines Alten. Die Freiheit, etwas anzufangen, zu garantieren, bedeutet, diese Lücke zu erhalten und nicht das Neue durch das Alte vorwegzunehmen (analog funktioniert es nicht, das Wollen denkend zu erfassen). Trotzdem wollen wir vom Neuen, dass es irgendwie sich rechtfertige, also in Beziehung trete mit dem Alten. Diesen toten Punkt soll das Urteilen, wie auch immer, überwinden helfen – ohne dass es die Kontingenz des Handelns störe. In Trawnys Interpretation ist ein Urteilen, das das versuchen könnte, selbst eine Art

¹⁵³ Der Unterschied zwischen *initium* und *principium* bleibt rätselhaft. Gründung und Spontanität wird als dasselbe genommen, obwohl diese Gleichsetzung durchaus hinterfragt werden kann. Zu *initium* und *principium* bei Augustinus vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 215–17; Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 438–42.

handeln. Wenn es das ist, d. h. ein Neues schafft, dann dürfte es dem Versprechen ähneln, das in der Gründung eine Rolle spielt.

Vor allem muss aber gefragt werden: Ist die Bestimmung des Neuen als nie Dagewesenes – inklusive des Totalitarismus als nie dagewesenen Herrschaftsform – vereinbar mit dem zuletzt diskutierten Begriff des Neuen als eines Neuanfangs? Stehen sich beide nicht gegensätzlich gegenüber, insofern der Totalitarismus gerade sein telos darin hatte, das Anfangen unmöglich zu machen? Wurde nicht das beispiellose Verbrechen gerade durch die Abtötung der Fähigkeit, neues anzufangen, ermöglicht? Es scheint, als müssten wir bei Arendt zwei Begriffe des Neuen unterscheiden: des Neuen, im Nachhinein als historisches Ereignis betrachtet, und des Neuen, das wir in der Zukunft begründen können.

Die vorläufige Antwort lautet: „Das Neue“ gibt es nicht; Neues ist keine Gegenstandsklasse. Im Nachhinein betrachtet erscheint Neues als nie Dagewesenes. Über dieses Neue urteilen wir. Im Vorhinein betrachtet ist das Neue politisch. Dieses Neue beginnen wir; es wird aber nur dauerhaft, indem es Altes (*arché*) wird. Dieser Gedanke, weitergedacht, suggeriert, dass ein Ergebnis des Handelns auch die Abschaffung des Handelns sein kann. Das Urteilen scheint einerseits ein Umgang mit nie Dagewesenem zu sein; andererseits wird suggeriert, dass es auch ein Hervorbringen von Neuem sein könnte. Es urteilt darüber, wofür es kein Maß gibt; andererseits urteilt es frei. Die Maßlosigkeit der Freiheit besteht in der Möglichkeit von Neuem.

4. Warum eine Theorie des Urteilens?

Die Antwort auf die Frage, warum wir eine Theorie des Urteilens brauchen, ist: Das Urteilen ist die geistige Tätigkeit des Handelns, d. h. des Politischen, in zwei Bedeutungen: es behandelt ein Neues als Objekt und es handelt selbst. Die vergangenen drei Kapitel haben jeweils Teilantworten gegeben: Erstens brauchen wir eine Theorie der Urteilskraft, weil die Urteilskraft als Phänomen auftaucht. Genauer gesagt, taucht der Mangel an Urteilskraft auf, und angesichts des nie Dagewesenen ein Bedürfnis nach Urteilskraft. In den Kapiteln 2 und 3 wurde auf diese beiden Phänomene eingegangen:

Zweitens brauchen wir eine Theorie der Urteilskraft, weil wir mit Situationen der Maßlosigkeit umgehen müssen. Diese bestehen a) in der Abschaffung alter Autoritäten (die, in der Sprache von *Über die Revolution*, wohl alle als Aspiranten auf Absolutheit angesehen werden müssen). Sie befreit uns zum Urteilen und macht das Urteilen notwendig. Davon zu unterscheiden ist b) der Verlust des Gemeinsinns, der unsere Realität garantiert und dessen Abwesenheit Arendt „Verlassenheit“ nennt: Im Zustand der Verlassenheit urteilen und handeln wir nicht frei, weil wir bloß reagieren. Hier gehen wir nicht eines bestimmten Maßstabs verlustig, sondern der Möglichkeit von Maßstab-Bildung überhaupt. Falls man c) Freiheit, d. h. Kontingenz, als Maßstabslosigkeit bezeichnen will, muss klar

sein, dass wir damit kein zu lösendes Problem vor uns haben: Handeln ist nicht absurd, sondern tragisch. Freiheit ist Voraussetzung des Urteilens.

Drittens brauchen wir eine Theorie der Urteilskraft, wenn es Neues gibt - weil wir über Neues nicht anders als frei urteilen können. Das Neue können wir als nie Dagewesenes betrachten, und zwar im Nachhinein. Wir können es andererseits als Anfang betrachten, den wir machen können. Der Anfang ist zweifach spannungsvoll: Einerseits will ein Neues immer gerechtfertigt werden, d. h. in Beziehung zum Alten stehen, und kann es doch nicht ganz, ohne seine Neuheit zu verlieren. Der unüberwindliche Abstand zwischen beiden korreliert mit dem kategorischen Unterschied zwischen Denken und Wollen. Andererseits verlangt die Freiheit nach einer Garantie oder einem Kriterium, das sie vom Zustand der Verlassenheit unterscheidet. Arendt scheint das Urteilen einerseits als die gesuchte Beziehung zwischen Neuem und Altem vorzuschlagen, die trennt und zugleich verbindet (ähnlich wie das Versprechen es tut). Andererseits wird die Urteilskraft als Garantie für die Freiheit ins Spiel gebracht, wenn das Konzept der Natalität diese Garantie doch nicht leisten kann.

Ob diese beiden Ansprüche an das Urteilen erfüllbar sind und in welchem Sinn, wird als Frage in den nächsten Teil mitgenommen. Zunächst soll die Frage des ersten Teils, warum wir eine Theorie des Urteilens brauchen, noch insofern beantwortet werden, als das Urteilen ein eigenes Vermögen ist und nicht reduzierbar auf andere Geistestätigkeiten. D. h. es ist (4.1) nicht dasselbe wie Erkennen, noch wie „Denken“ in Arendts Sinn, und es ist (4.2) nicht am Guten ausgerichtet: Es ist ungezwungen. Was über das Urteilen als distinktes Vermögen an diesem Punkt gesagt werden kann, wird zum Schluss dieses Teils (4.3) angesprochen.

4.1. Das Urteilen unterscheidet sich vom Erkennen und vom Denken

Das Urteilen sollte Thema des dritten Teils von Arendts Trilogie über die „geistigen Tätigkeiten“ werden.¹⁵⁴ Die beiden anderen geistigen Tätigkeiten, die Arendt thematisiert, sind das Denken und das Wollen. Weder Denken von etwas noch Urteilen über es lassen uns dieses *erkennen*. Ein Urteil ist also nie wahr – das wird das erste Thema dieses Kapitels. Zweitens soll das Urteilen vom Denken unterschieden werden. Drittens bedeutet geistige Betätigung, sich von der Welt zurückzuziehen. Alle drei geistigen Tätigkeiten Arendts tun das auf unterschiedliche Weise. Diesen Aspekt beleuchtet das Kapitel zum Schluss.

Auch wenn *Das Leben des Geistes* gewissermaßen die der *Vita Activa* entgegengesetzte Seite der *Conditio Humana* untersucht – eben die geistige –, behält Arendt ihren Fokus auf *Tätigkeiten*, oder

¹⁵⁴ Geistige Tätigkeiten unterscheidet Arendt nicht nur von den weltlichen Tätigkeiten (Arbeiten, Herstellen, Handeln) und vom Erkennen, sondern auch vom Psychischen. Dieses, mit dem sie Gefühle und Schmerzen betitelt, vergleicht Arendt mit den inneren Organen, die – im Unterschied zum Geistigen – bei allen Menschen gleich seien und selbst nie erscheinen. Nur geistig vermittelt können sie erstens erscheinen und zweitens individuell werden. Zum Unterschied Geist, Seele, Bewusstsein vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 40–46.

Vermögen, bei. Dieser Fokus auf das Verbale mag in der *Vita Activa* eine Kur gegen Essentialismus sein; im *Leben des Geistes* ist es vor allem eine Fokusverschiebung weg vom Ergebnis. Arendt untersucht Tätigkeiten und nicht deren – wie auch immer geartete – Ergebnisse. Darin liegt die einfachste Unterscheidungsmöglichkeit der geistigen Tätigkeiten zu wie auch immer gearteten Modi des Erkennens: Erkennen gibt es nicht ohne Erkenntnis. Die Suche nach Wahrheit schließt das Finden der Wahrheit mit ein – wenn wir einen hinreichend engen Wahrheitsbegriff haben, nämlich einen faktischen. Es gibt nach Arendt historische Wahrheiten und mathematisch-logische Wahrheiten. Arendt versteht die Wahrheit, das Ziel des Erkennens, als unwiderlegbare Wahrheit, die uns an unerschütterlichen Sinnesdaten und logischen Zusammenhängen aufgeht. Als solche sei sie, nach Leibnitz, Tatsachen- oder Vernunftwahrheit. Vernunftwahrheiten sind logisch notwendige Aussagen. Tatsachen sind kontingente Wahrheiten, deren Gegenteil zu dem Zeitpunkt, als sie geschahen, möglich war – also historische Fakten. Ihre Gegenteile sind einerseits Irrtum, andererseits Lüge.¹⁵⁵

Dass das Urteilen kein Erkennen ist, ergibt sich vom Denken her. Arendt macht, in Anlehnung an Kants Unterscheidung von Verstand und Vernunft, folgende Zuordnung¹⁵⁶:

Tätigkeit	Erkennen	Denken
Ziel	Erkenntnis	-
Kriterium	Wahrheit (Anschauung, Schluss)	Sinn
Gegenstand	Erkennbares	Unerkennbares
Vermögen bei Kant	Verstand	Vernunft

Das Denken hat, im Unterschied zum Erkennen, kein Ziel und ist nicht nützlich. Sobald es an einem Ergebnis stehenbleibt, ist es verfehlt.¹⁵⁷ Die Vorstellung, wir würden durch das Denken auf ein Urteil kommen, dieses ins Wollen und letzteres schließlich ins Handeln umsetzen, führt Arendt auf ein Missverständnis des Denkens als Erkennen zurück. Stellten wir uns so unser geistiges Leben vor, dann reduzierten wir die drei geistigen Tätigkeiten auf Mittel zum Zweck; wir würden uns also in einer Herstellungslogik bewegen. Dabei würde nicht nur das Denken verkannt, sondern auch die Spontaneität des Wollens, das eben nicht durch das Denken (oder Urteilen) vorweggenommen werden kann.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Vgl. Arendt, 66–70; Arendt, „Wahrheit und Politik“.

¹⁵⁶ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 24–25, 66ff.

¹⁵⁷ Vgl. Arendt, 209.

¹⁵⁸ Vgl. Arendt, 209.

Sinn versteht Arendt zunächst als Kriterium des logos, der Wohlgeordnetheit der Sprache.¹⁵⁹ Das Denken braucht die Sprache nicht nur, um sich mitzuteilen, sondern um „überhaupt in Gang zu kommen“¹⁶⁰. Alle drei geistigen Tätigkeiten sind sprachlich, schon bevor sie Anderen mitgeteilt werden.¹⁶¹

In Worten legen wir Rechenschaft ab. Das entspringe nicht dem Erkenntnisdrang, sondern dem Sinnstreben – dem Bedürfnis der Vernunft: Das Bedürfnis, zu verstehen, im Sinne eines Verlangens nach Erkenntnis, äußere sich in Fragen danach, was existiere, warum es existiere usw. Hingegen das Bedürfnis, zu verstehen, im Sinne einer Forderung nach Rechenschaft, äußere sich in der Frage, was die Existenz von etwas bedeute.¹⁶² Diese Frage nach der Bedeutung von etwas will sich dieses Etwas aneignen. Sie will den Abstand zum Gegenstand ihres Fragens (bzw. zur Welt als solcher) überwinden.¹⁶³ Sie zu stellen, bedeutet ein Ringen mit der Fremdheit von allem außer der fragenden Instanz. Es soll Fremdes zu Eigenem gemacht werden. Es soll ein Widerspruch beseitigt werden. Sinnstreben bedeutet als Aneignung Reduktion auf Eines, das Eigenes ist.

Jedoch geht das Denken als Bewegung der Aneignung und Widerspruchsbereinigung nicht nur in eine Richtung, sondern in zwei: es ist dialektisch. Dies wird von Arendt nicht so benannt, ergibt sich aber aus ihrer Charakterisierung des Denkens als Begehren nach Aneignung. Ronald Beiner nennt das Denken bei Arendt „negativ“¹⁶⁴: Rechenschaft abzulegen, mit sich übereinzustimmen, heißt negativ, sich nicht selbst zu widersprechen. Negativität bedeutet den Verzicht auf ein (positives) Ergebnis, also den Verbleib im Prozess. Arendt charakterisiert das Denken als negativ, ohne dieses Wort zu verwenden, indem sie alle Versuche, es auf ein Ergebnis zu bringen, kritisiert.¹⁶⁵ So wird aus der Aneignungsbewegung nie vollendete Aneignung. Die Vernunft erscheint nur und ausschließlich als Tätigkeit der Spekulation und der Kritik, niemals als ein richtiges (wahres) Ergebnis. Kriterium sind Sinn und Rechtfertigung. Der postmetaphysische Begriff des Denkens, den Arendt also verfolgt, ist der Begriff einer Tätigkeit, die nicht mehr sie selbst ist, wenn sie sich in einem Ergebnis manifestiert. Ergebnisse von Spekulation, die als solche deklariert, positiv postuliert und mit der angeblichen Gewissheit von Erkenntnissen ausgestattet werden, können einerseits das Kriterium der Wahrheit nicht erfüllen, weil sie von nicht nachweisbarer Art sind, und verlieren andererseits das Kriterium des

¹⁵⁹ Vgl. Arendt, 103ff. Das darf sprachphilosophisch verstanden werden. Im Rückgriff auf Aristoteles demonstriert Arendt den Unterschied zwischen Sinn und Wahrheit: z.B. die Bitte sei ein logos; sie bedeute, sei aber niemals wahr oder falsch.

¹⁶⁰ Arendt, 126.

¹⁶¹ Vgl. Arendt, 41.

¹⁶² Vgl. Arendt, 66–67. Wir stellen diese Frage, wenn wir staunen – entweder in Bewunderung oder Verzweiflung (Ekel) angesichts der Welt. Die spekulative Vernunft könne sich mit Kant auf die eine oder andere Seite schlagen (Sinn ist nicht ohne Vergeblichkeit zu denken, und umgekehrt). Vgl. Arendt, 142ff.

¹⁶³ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 103–5.

¹⁶⁴ Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 171.

¹⁶⁵ Hier denkt Arendt zum Beispiel an Hegel. Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 95–97.

Sinns.¹⁶⁶ In diesem Sinn kann Arendts Charakterisierung des Denkens negativ-dialektisch genannt werden.

In drei Hinsichten muss sich eine theoretische Charakterisierung des Urteilens von der des Denkens unterscheiden:

Erstens kreist das Denken um Allgemeines. Es befasst sich mit Konkretem nur insofern, als es Allgemeines darin entdeckt: was es bedeutet. So eignet es sich das Konkrete an. Deswegen ist ihm das Wirkliche, Gegebene, Einzelne unzugänglich.¹⁶⁷ Beurteilt (und auch gewollt) wird aber gerade Gegebenes, Einzelnes, und nicht Allgemeines.¹⁶⁸ Das denkende Ich tut nur das Allgemeine, und es tut es mit sich als Zwei-in-Einem.¹⁶⁹ Es bleibt für sich selbst ungreifbares Subjekt, nicht Objekt, des Denkens, und unterscheidet sich damit vom Selbst, das einen Platz in der Welt hat. „[N]icht, weil der Mensch ein denkendes Wesen ist, sondern weil er nur in der Mehrzahl existiert, deshalb bedarf auch seine Vernunft der Kommunikation und geht leicht in die Irre, wenn sie davon abgeschnitten ist [...]“¹⁷⁰, schreibt Arendt. D. h. das Denken ist von vorne herein sprachlich, aber nicht ebenso grundlegend kommunikativ.

Das führt zum zweiten Unterschied zwischen dem Denken und dem Urteilen: Während das Urteilen frei sein soll (und auch das Wollen frei ist), ist das Denken gezwungen durch das Gesetz des Widerspruchs.¹⁷¹

Das dritte Unterscheidungsmerkmal der geistigen Tätigkeiten ist ihre jeweilige Zeitlichkeit. Sie ist die jeweilige Weise, den Rückzug des Geistes von der Welt zu vollziehen. Die geistigen Vermögen haben nach Arendt nämlich miteinander gemein, dass sie einen Rückzug des denkenden, wollenden, urteilenden Ich aus der Welt der Erscheinungen erfordern.¹⁷² Alle drei transzendieren das Gegebene, sie gehen nicht um mit unmittelbar Gegenwärtigem, sondern entweder mit „Unsichtbarem“¹⁷³, oder mit mittelbar Gegenwärtigem – Vergegenwärtigtem. Die Gegenstände des Wollens und des Urteilens sind weltlich, insofern sie Einzelne sind; ihre Abwesenheit muss eine zeitliche sein. Das Wollen ist vom Gegebenen entfernt durch seine Beziehung auf die Zukunft. Die Zeitlichkeit des Denkens ist die Unterbrechung: es findet in einer „Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft“¹⁷⁴ statt, die den Unterschied zum ewigen Wandel des weltlichen Lebens ausmache. Als Beziehung des Urteilens zur

¹⁶⁶ Vgl. zum Beispiel Arendt, 95ff.

¹⁶⁷ Vgl. Arendt, 195–96.

¹⁶⁸ Vgl. Arendt, 209.

¹⁶⁹ Vgl. Arendt, 179–92.

¹⁷⁰ Arendt, 104.

¹⁷¹ Vgl. Arendt, 247.

¹⁷² Vgl. Arendt, 32–33.

¹⁷³ Arendt, 60.

¹⁷⁴ Arendt, 198.

Zeit wird von Arendt in *Das Leben des Geistes* die Rückschau genannt: Wir urteilen über Vergangenes.¹⁷⁵ Darauf wird noch mehrfach zurückzukommen sein.

Das Verhältnis des Geists zur Welt ist spannungsvoll: Einerseits sind wir selbst Erscheinende; wir können uns von jeweiligen Erscheinungen lösen, aber nie von Erscheinung als solcher. Andererseits ziehen wir uns, geistig tätig, von der Welt zurück, und zwar nicht nur in einer selbst wieder phänomenalen Weise (in ein ruhiges Zimmer gehen), sondern in einer relativen Weise von der Realität als solcher. Die Welt der Erscheinungen als Realität besteht darin, dass sie nicht nur mir erscheint. Rückzug von dieser Welt, genauer gesagt, „von der sinnlichen *Gegenwart* der Welt“¹⁷⁶, bedeutet hingegen, mit mir einsam zu sein.¹⁷⁷ Die Ablösung vom Gegebenen scheint auch in den Objekten des Geistes zu bestehen: geistig befasst sind wir nicht mit der Realität. Es befindet sich vielmehr ein Abstand zwischen den Objekten des Geistes und den weltlichen Dingen. Dieser Abstand kann zeitlich aufgefasst werden.

Andererseits kann dieser Rückzug nur begrenzt sein. Erstens beginnt *Vom Leben des Geistes* mit einer Bestimmung des Seins als Erscheinen in der Welt. Zu sein bedeute, jemandem zu erscheinen.¹⁷⁸ Arendt will sich anscheinend zu Beginn gleich absichern gegen eine mögliche Interpretation des Geistigen im Sinn einer Zwei-Welten-Theorie des Noumenalen und Phänomenalen, die einander wie parallele Geraden nie treffen. Wir mögen uns von ihr zurückziehen, wir können die Welt aber nie verlassen, außer wenn wir sterben. Diesen objektiven „Rückzug“ von der Welt unterscheidet Loidolt vom subjektiven im Denken.¹⁷⁹ Zweitens nimmt das Denken noch am klarsten Abstand von den weltlichen Dingen. Im letzten Kapitel des Bandes über das Wollen fühlt sich Arendt vom Thema gezwungen, von den Philosophen Abschied zu nehmen, weil das Denken das Wollen nie ganz erfassen kann. Sie wendet sich daraufhin den „Menschen der Praxis“¹⁸⁰ zu, die das Vermögen des Wollens definitionsgemäß in der Welt erprobt haben. Ist dieser Übergang inkonsequent? Haben wir es mit verschiedenen Formen des Wollens – geistig, weltlich – zu tun? Diese Fragen sind nicht hier zu beantworten. Bezogen auf das Urteilen liefert der Verlauf des Bandes über das Wollen aber eine Blaupause: Wenn wir schon jetzt vermuten, dass der Rückzug des Urteilens von der Welt kein eindeutiger sein kann, dann dekliniert Arendt selbst solche Uneindeutigkeit beim Wollen durch.

Die Vermutung, dass das Urteilen nicht in klarem Abstand von der Welt stattfinden kann, liegt nahe aufgrund des Phänomens, das in Kapitel 1 untersucht wurde: Das Bedürfnis nach einer Theorie des Urteilens entsteht nicht nur angesichts des nie Dagewesenen, sondern auch mit der Unterstellung, Eichmann hätte über dasselbe urteilen müssen, als es noch nicht vergangen war.

¹⁷⁵ Vgl. Arendt, 212.

¹⁷⁶ Arendt, 81 (Hervorhebung im Orig.).

¹⁷⁷ Vgl. zum Beispiel Arendt, 80.

¹⁷⁸ Vgl. Arendt, 30ff.

¹⁷⁹ Vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 98.

¹⁸⁰ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 425.

4.2. Das Urteilen ist nicht im engen Sinn moralisch

Obwohl das freie Urteilen für Arendt (auch) eines über Recht und Unrecht¹⁸¹ ist, unterscheidet sie es mit Kant vom Moralischen.¹⁸² Zwei Interpretationen bieten sich hierfür an: Erstens, dass Arendt einen eingeschränkten Begriff von Moral hat, der aus der Sicht moderner Ethiken als hinfällig zu betrachten ist. Aus dieser Sicht kann das freie Urteilen über Recht und Unrecht sehr wohl moralphilosophisch interpretiert werden. Die zweite Interpretation trägt Arendts Begriff von Moral mit, und versucht sich konsequenterweise an einer moralfreien Theorie des Urteilens. Wir kommen so mit Arendt auf eine Theorie des nicht moralischen, sondern ästhetischen Urteilens. Das geht mit einer Ästhetisierung der Politik einher, nachdem sich hier ethische Begriffe als unpassend oder gefährlich erwiesen hätten¹⁸³. Ich werde im Folgenden zuerst der ersten und dann der zweiten Interpretation nachgehen. Letztere führt mich zu der Quelle, an die sich Arendt bei ihren Arbeiten zur Urteilskraft wendet: Kants *Kritik der Urteilskraft*. Bei Kant wird über Fragen der Moral nicht frei geurteilt. Er bezeichnet sie in der *Kritik der Urteilskraft*, wie wir sehen werden, als „mit Interesse verbunden“¹⁸⁴. Von Interessen aber soll das freie Urteilen – frei bleiben¹⁸⁵.

Zur ersten Interpretation: Arendt stellt häufiger fest, die Moral sei hinfällig, und bezieht sich dabei auch auf die Säkularisierung und den Fall der alten, absoluten Autoritäten; vor allem aber auf die Ausschaltung bzw. Perversion der Moral im Nazi-Totalitarismus.¹⁸⁶ Ebenso häufig charakterisiert sie die Tätigkeit der Moral oder Ethik als Sorge um sich selbst, im Gegensatz zur Sorge um die Welt.¹⁸⁷ Beides zusammenzuzählen, und Arendt folglich zu unterstellen, sie verstehe das Ethische als Aufforderung zum Wohlverhalten unter Androhung des Höllenfeuers, ist zu einfach: mit so einer Moralvorstellung müsste man sich nicht separat befassen, sie ist reduzierbar auf Psychologie, Selbstinteresse und Zweckrationalität. In der *Vorlesung zu einigen Fragen der Ethik* stellt sich die Sorge um sich selbst anders dar. Hier scheint die Ethik, vor allem im Licht von Arendts späteren Ausführungen über das Denken, wesentlich eine Sache des Denkens zu sein: Das Gespräch mit sich, getrieben vom Bedürfnis nach Rechtfertigung, ist ethische Tätigkeit. Die Ethik bleibt prozesshaft und es gibt keine Regeln außer der sokratischen: „Es ist besser, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun“¹⁸⁸. Diese Regel beruht auf der Idee, dass man mit sich ständig zusammenlebe, insofern man denkt. Das Denken ist ein Zwiegespräch zwischen mir und mir, und dieses ist es besser, mit einer Freundin zu

¹⁸¹ Vgl. Arendt, *Über das Böse*, 137; Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 64.

¹⁸² Vgl. etwa Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 30–31.

¹⁸³ Als Beispiel für die Ablehnung moralischer Begriffe im politischen Bereich vgl. Mouffe, *Über das Politische*, 7–14.

¹⁸⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 52.

¹⁸⁵ Kant, 49.

¹⁸⁶ Vgl. Arendt, *Über das Böse*, 9–34.

¹⁸⁷ Vgl. Arendt, 81–82. Arendt stellt selbst eine Konfusion der beiden Begriffe „Ethik“ und „Moral“ fest, ohne sie aufzuheben: Die Konfusion der Vernünftigkeit beanspruchenden Ethik mit *mores*, den Sitten, zeige, wie wenig wir über Ethik wüssten und wie verunsichert wir im Umgang mit beiden seien. Vgl. Arendt, 11–12, 47–48.

¹⁸⁸ Arendt, *Über das Böse*, 59.

führen als mit einer Verbrecherin. Die sokratische Regel ähnelt dem Gesetz des Widerspruchs; bedeutender aber ist, dass sie sich indirekt aus ihm herleitet: Wenn wir das Fragen nach Rechtfertigung und Bedeutung als spekulatives Gegenstück zum Gesetz des Widerspruchs nehmen (wie es Arendt in *Das Denken* tut), dann haben wir den Antrieb und das Kriterium des Zwiegesprächs von mir mit mir, das nur in Freundschaft stattfinden kann. Arendt erhebt in der *Vorlesung zu einigen Fragen der Ethik* nicht den Anspruch, eine Theorie der Ethik zu präsentieren. Sie geht gerade so weit, diesen Zusammenhang von Denken und Ethik zu machen, und den umgekehrten: Gedankenlosigkeit (Verzicht auf Rechtfertigung) befreit zum Verbrechen; das Verbrechen beendet unter Umständen das Denken.¹⁸⁹ Der Regel „Es ist besser, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu tun“ fehlen freilich Hand und Fuß, solange niemand sagt, was Recht und was Unrecht ist. Das scheint für Arendt wiederum die Aufgabe des Urteilens zu sein.

Die Sorge um sich steht auch in diesem komplexen Verständnis im Gegensatz zur Sorge um die Welt.¹⁹⁰ Diese wird von Loidolt normativ-ethisch interpretiert¹⁹¹: Sich um die Welt zu sorgen, bedeutet, danach zu trachten, die geteilte Realität zu erhalten, in der Handeln möglich ist, und die Arendt gefährdet sieht durch den Totalitarismus und durch die Mechanisierung des Menschen in der Moderne. Indem wir handeln und sprechen und der Versuchung widerstehen, die ganze Welt einem Zweck unterzuordnen, pflegen wir die gemeinsame Realität, in der es Freiheit gibt: “[N]on-sovereignty with respect to ourselves and others is the price we pay for freedom – but what we gain is a shared reality.”¹⁹² Loidolt interpretiert das freie Urteilen als eine Art des Handelns und Sprechens.¹⁹³ Indem wir urteilen, handeln wir, üben wir Freiheit aus und tragen so zur Welt der gemeinsamen Bedeutungen bei, in der nicht alles egal ist. Überhaupt zu urteilen wird damit ethisch relevant – so wie überhaupt nicht geurteilt zu haben das ist, was Arendt Eichmann vorwirft.

Das Urteilen ist in dieser ersten Interpretation also metaethisch relevant. Es scheint nicht so sehr darauf anzukommen, welches Urteil gefällt wird (d. h. es gibt kein Kriterium, wie geurteilt werden soll), sondern dass überhaupt eines gefällt wird. Das ist die Überwindung des passiven Nihilismus.

Die zweite Interpretation setzt in gewissem Sinn hier an. Sie übernimmt entweder Arendts engen Ethikbegriff als Sorge um sich und unterscheidet davon die Sorge um die Welt. Oder sie verlangt von

¹⁸⁹ Vgl. Arendt, 76–80. Arendt unterscheidet den von Verzweiflung getriebenen Verbrechertypus der klassischen Literatur vom modernen Typus, der überhaupt nicht mitbekommt, was ein Verbrechen ist. Obwohl sie damit zweifellos einen Punkt hat, tendiert diese Unterscheidung m. E., Zwischentöne (oder schlicht andere Phänomene) zu unterschlagen: Menschen, die bereit sind, alles zu nehmen, was sie kriegen können, und trotzdem nicht dasselbe getan haben wie Eichmann; Menschen, die in Einklang mit (gesellschaftlichen, staatlichen, wirtschaftlichen, mafiösen) Ordnungen Menschen(gruppen) systematisch degradieren; Gewalt, die nicht als Verbrechen aufgefasst wird, weil sie gegen Leute verübt wird, denen in solcher Ordnung ohnehin kein Respekt gebührt. Usw. Vgl. Arendt, 42–45, 76–80.

¹⁹⁰ Vgl. zum Beispiel Arendt, *Über das Böse*, 55.

¹⁹¹ Vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 233–55.

¹⁹² Loidolt, 240.

¹⁹³ Vgl. Loidolt, 212–21. Loidolts Darstellung wird hier zugegebenermaßen verkürzt; genauer spricht sie davon, dass das Urteilen neben dem Sprechen und dem Handeln die dritte Weise sei, wie Pluralität aktualisiert werde.

einer Ethik, dass sie handlungsanweisend ist. Dann kann das Urteilen nur frei *oder* moralisch sein – nicht beides zugleich. Die Aufforderung, überhaupt zu urteilen, gleich wie, ist in diesem Verständnis kein moralischer Imperativ. Einen solchen sucht diese Interpretation nicht auf der meta- sondern auf der inhaltlichen Ebene. Auf dieser bleibend, verzichtet die zweite Interpretation auf die Moral und versteht das Urteil stattdessen – mit Kant – als ästhetisch.

Kant unterscheidet streng das ästhetische vom moralischen Urteilen. In seiner *Kritik der Urteilskraft* geht es um das sogenannte Geschmacksurteil, das ein Urteil über die Schönheit von etwas ist. Sie beginnt mit der „Analytik der ästhetischen Urteilskraft“, d. h. einer Abgrenzung ihres Geltungsbereichs. Kant analysiert die Urteilskraft ihrer Qualität nach als „ästhetisch“. Ästhetisch sei dasjenige, „dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann.“¹⁹⁴ Damit ist das ästhetische vom Erkenntnisurteil abgegrenzt (es wird die Aufgabe der quantitativen und der modalen Bestimmung des Urteils als „subjektiv-allgemein“ und „notwendig“, es wiederum vom bloß Subjektiven abzugrenzen). Wir bezögen unsere Vorstellung, um zu urteilen, ob etwas schön sei, nicht auf ein Erkenntnisobjekt, sondern auf unsere (freilich subjektive) Lust oder Unlust.¹⁹⁵ Lust, die Kant auch „Wohlgefallen“ nennt, ist also der Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils. Wohlgefallen können wir auf drei Arten haben: am Schönen, am Angenehmen und am Guten. Nur ersteres ist bei Kant der Bestimmungsgrund des freien Urteils, weil nur das Wohlgefallen am Schönen frei sei.¹⁹⁶

Der Grund, den Kant hierfür nennt, ist, dass unsere Lust am Schönen, anders als die am Guten und am Angenehmen, nicht von einem Interesse bestimmt sei: niemand könne rein über die Schönheit von etwas urteilen, an dem er ein Interesse habe. Das sieht Kant als unmittelbar einsichtig an.¹⁹⁷ Hier vom Interessanten, grenzt er das Schöne anderswo vom rein Subjektiven ab, welches das Angenehme sei; sowie vom Universellen, dass das Gute sei. objektiv Allgemeinen und Notwendigen ab: Das Gute und das Angenehme, die Gegenstände der *Kritik der praktischen Vernunft*, sind universell. Hier setzt die schon genannte Kritik von Arendt an, Kant habe keine wirkliche Philosophie des Willens geschrieben, sondern nur eine des Begehrungsvermögens und der Vernunft, weil das Wollen bei Kant gezwungen ist: durch Begehren oder Vernunft. Arendt, die sich vorgenommen hat, das Wollen und auch das Urteilen als wirklich frei zu betrachten, beschäftigt sich deswegen nicht mit der zweiten Kritik, sondern mit der dritten, in der es Kant nicht um das moralisch Gute geht.

Schön können wir nach Kant also nur finden, woran wir kein Interesse haben. Umgekehrt können wir über das Angenehme und das Gute nicht frei urteilen, weil wir an ihnen Interesse haben:

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. [...] Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder

¹⁹⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 48 (AA V 204).

¹⁹⁵ Vgl. Kant, 47–48 (AA V 203).

¹⁹⁶ Vgl. Kant, 57 (AA V 210).

¹⁹⁷ Vgl. Kant, 49–50 (AA V 204-205).

irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, sondern, wie wir sie in der bloßen Betrachtung [...] beurteilen.¹⁹⁸

Interesse an etwas zu haben bedeutet nach Kant also wollen, dass es existiert; Interesse habe ich an den Gegenständen des Willens.¹⁹⁹

Das freie Urteilen ist kein moralisches Urteilen, wenn moralisches Urteilen eine Vorstellung des Guten voraussetzt. Es ist auch kein ethisches Urteilen, wenn Ethik die Sorge um sich ist. Es ist metaethisch relevant, insofern es den passiven Nihilismus überkommt. Eine solche metaethische Relevanz des Urteilens ist klar zu trennen von einem inhaltlich moralischen Urteil, dass das Arendt nicht im Sinn hat. Trotzdem geht es aber um Recht und Unrecht. Daher, so scheint es, muss das freie Urteil von *doxa*, der „bloßen Meinung“ unterschieden werden. Es muss untersucht werden, welcher Methode das freie Urteil folgt, wie wir urteilen sollen – eine Formulierung, die, nach allem Bisherigen, paradox klingt. Weil sich Arendt methodisch der kantischen Ästhetik zuwendet, wird in Teil II das ästhetische Urteil untersucht.

Zuvor soll im nächsten Kapitel noch eine zusammenfassende Antwort auf die leitende Frage dieses Teils I gegeben werden: Warum eine Theorie des Urteilens? Die Antwort wird zum Thema des Ästhetischen überleiten.

4.3. Ästhetik und Politik I: Das geistige Vermögen des Politischen.

Wir brauchen eine Theorie des Urteilens, das Tätigkeit des Politischen in zweierlei Hinsicht ist: Das freie Urteilen hat das Neue zum Gegenstand, und es handelt selbst. Es urteilt über Situationen der Maßlosigkeit, und es ist selbst maßlos.

Um kurz zu rekapitulieren: Das Urteil ohne Regeln, das Situationen erfordern, für die es keinen Maßstab gibt, ist kein Ergebnis eines Erkenntnisprozesses. Sonst würden wir erst recht das Neue mit alten Maßstäben messen, bzw. eine Wahrheit behaupten in einem Bereich, wo es keine Wahrheit gibt. Die Frage nach Recht oder Unrecht ist keine, die durch den Verweis auf Fakten beantwortet werden könnte, oder sich selbst logisch beantworten würde. Das Urteilen ohne Regeln, das wir suchen, ist ferner keiner positiven oder prozesshaften Definition des Guten untergeordnet. Das Urteilen ist frei, d. h. ungezwungen. Darin entspricht es seinem Gegenstandsbereich, dem Politischen.

Was ist das Politische?²⁰⁰ Grundsätzlich ist das Politische das Gemeinsame (das, was die Polis betrifft). Je nachdem, was sie am Gemeinsamen als wesentlich erachten und was als verfälschend, engen

¹⁹⁸ Kant, 49 (AA V 204).

¹⁹⁹ Vgl. Kant, 55 (AA V 209).

²⁰⁰ „Politik“ bedeutet bei Arendt meist (und hier immer) das „Politische“, das viele Autor*innen von der – institutionalisierten – Politik unterscheiden, zum Beispiel Chantal Mouffe: „So lässt sich einerseits der politischen Wissenschaft das empirische Gebiet der ‚Politik‘ zuordnen. Die politische Theorie hingegen ist die Domäne der Philosophen, die nicht nach den Fakten der ‚Politik‘ fragen, sondern nach dem Wesen des

Autor*innen, die sich mit dem Politischen (im Gegensatz zur instituierten Politik) beschäftigen, das Konzept definatorisch ein. Arendt meint damit einen abgegrenzten Raum der Freiheit: Wie in Kapitel 2.1 diskutiert wurde, kann das Gemeinsame, die Realität, nur unter Bedingungen der Freiheit existieren. Freiheit als Spontaneität, das Erscheinen-können von Neuem, und die intersubjektive – d. h. nicht objektive – Beschaffenheit der Realität sind Facetten des Politischen. Abgegrenzt ist Arendts Raum des Politischen von den Notwendigkeiten des Lebens, von der Gewalt, von der Ökonomie, von der Familie, und vom „Sozialen“, das Elemente aller vorigen vereint.²⁰¹ Dieses oft als unausgegoren kritisierte Konzept umfasst nach Benhabib 1) die kapitalistische Wachstumsdynamik, 2) die Massengesellschaft, 3) die bürgerliche Geselligkeit.²⁰² Perica macht die aufschlussreiche Beobachtung, dass das Soziale nur als Bestandteil der Dichotomie mit dem Politischen bestehe. Es ist das Andere der Politik. Im Raum des Sozialen herrschen Gesetze der Konformität, der Notwendigkeit und der Ungleichheit. All dies beherrscht nicht den Bereich des Politischen, in dem Gleich-Freie einander begegnen. D. h. sie herrschen nicht übereinander, und es ist möglich, zu handeln. Der Politische Raum ist derjenige Raum, in dem die Menschen als gesellig und plural erscheinen können. Er muss abgegrenzt werden gegen die Bereiche, in denen der Mensch als Gattungswesen und Individuum funktioniert.²⁰³

Der politische Raum ist der Raum der Pluralität. Pluralität kann verstanden werden als Möglichkeit der Vielen, als Viele zu erscheinen: Sie werden nicht herunterreduziert auf den Menschen schlechthin, als Individuum oder Gattung, es zählt nicht nur, was an allen gleich ist. Nur aus mehreren Perspektiven, nämlich wenn ich wahrnehme, dass die Anderen wahrnehmen, erscheint die Welt als real (so wie sie erst aus mehreren Perspektiven dreidimensional wird, um eine Metapher zu bemühen). Realität und Politik gehören für Arendt also zusammen. Sie bezeichnet Pluralität zwar zuweilen als Faktum²⁰⁴, sie ist aber kein empirisches Faktum (das wäre etwa genetische oder phänotypische Verschiedenheit der Menschen), sondern eine Möglichkeit, die verwirklicht werden muss.²⁰⁵ Wenig spricht dagegen, statt dieses statischen Begriffs das Verb „Handeln“ zu verwenden. Geteilte Realität als bedeutsame Welt entsteht durch Sprechen und Handeln (im Gegensatz zum Verhalten)²⁰⁶

‚Politisches‘. Wollten wir diese Unterscheidung philosophisch auf den Begriff bringen, könnten wir in Anlehnung an Heidegger sagen, ‚Politik‘ beziehe sich auf die ‚ontische‘ Ebene, während das ‚Politische‘ auf der ‚ontologischen‘ angesiedelt sei. Das bedeutet, daß es auf der ontischen Ebene um die vielfältigen Praktiken der Politik im konventionellen Sinne geht, während die ontologische die Art und Weise betrifft, in der die Gesellschaft eingerichtet ist.“ Mouffe, *Über das Politische*, 15.

²⁰¹ Zur Notwendigkeit des Lebens vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 114–19; zur Gewalt vgl. Arendt, 289–90; zur Ökonomie, zur Familie und zum Sozialen Arendt, 47–89.

²⁰² Vgl. Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 164; Benhabib, „Hannah Arendt und die erlösende Kraft des Erzählens“, 57ff (zit. nach Perica, 167).

²⁰³ Zur Dreiteilung vom Menschen als Individuum (im Singular), als Gattungswesen (im Singular), als Menschen (im Plural) vgl. zum Beispiel Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 45.

²⁰⁴ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 17.

²⁰⁵ Vgl. hierzu auch, zusammenfassend, Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 223–30.

²⁰⁶ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 222ff.

Diese Verknüpfung von Wahrnehmung und Politik im Begriff der Realität ermöglicht es, Arendts Politikbegriff als einen ästhetischen (*aisthesis* = Wahrnehmung) zu interpretieren. Dies tut Perica, um in sodann mit der Politik des Sichtbaren bei Rancière zu vergleichen²⁰⁷: hier ist das Politische der Konflikt um Sichtbarmachung für die zuvor Unsichtbaren; bzw. um das Zur-Sprache-Kommen derer, die aus dem Kreis der Sprecher ausgeschlossen waren (der Kreis der Sprecher ist die Polis).²⁰⁸

Das Politische wurde von verschiedenen Denker*innen als ästhetisch interpretiert, was Unterschiedliches bedeutete, aber immer von der Unabhängigkeit des Politischen von anderen metaphysischen Konzepten – allen voran dem Moralisch-Ethischen und dem Technischen – ausging. Einen Überblick hierüber zeigt Martin Jays Aufsatz über die Ästhetisierung des Politischen²⁰⁹, der deutlich macht, wie der ästhetische Ansatz einerseits jegliche Moralisierung des Politischen und andererseits antagonistische Politikmodelle vermeiden will. Wenn Politik unter den Regeln der Ästhetik ablaufen soll, so ist zu untersuchen, wie diese aussehen. Wenn nicht, wie bei Rancière, wo Ästhetik Wahrnehmung heißt und das Ästhetische politisiert wird, sondern das Politische ästhetisiert, was bedeutet dann Ästhetik?

Jay beginnt seinen Aufsatz mit Walter Benjamin, der die Ästhetisierung der Politik ablehne, die für ihn paradigmatisch im Faschismus gegeben sei. Ästhetisierung bedeute hier die Übertragung des *l'art pour l'art*-Prinzips auf die Politik: Wie die Kunst muss sich dann auch die Politik vor nichts rechtfertigen, außer sich selbst. „[E]ine unter diesen Vorgaben ästhetisierte Politik wird absolut indifferent gegenüber allen nicht-künstlerischen Zwängen sein“²¹⁰, schreibt Jay. Das Ästhetische ist hier nicht wie bei Rancière der Gegenstand, sondern das Kriterium der Politik, d. h. wir haben es mit Normativem zu tun. Die Missachtung aller anderen, etwa vernünftigen oder ethischen, Maßstäbe führt laut Jay zu einer grotesken Gleichgültigkeit (zu der ich weiter unten kommen werde).

Ein zweiter Strang der Ästhetisierung des Politischen verstehe Ästhetik nicht, wie der erste, als Negation der westlichen Metaphysik, sondern als deren „Verdichtung“²¹¹ bis hin zu einer Totalisierung der Vernunft. Hier orientiert man sich nicht an der Unabhängigkeit des Schönen von allen Zwecken und Gesetzen, sondern betont die Schönheit des ganz Gesetzmäßigen, Mathematischen, des konsequent bis zum Ende gedachten Begriffs und der perfekten Harmonie.²¹²

Das Ästhetische scheint, verglichen mit dem Objektiven, Festgelegten, sogar dort, wo es Harmonien herstellt, mit dem Spiel zu tun zu haben. Was das bedeutet, und ob sich daraus Kriterien für das Ästhetische herausholen lassen, wird Thema des nächsten Teils sein. Nur, wenn die Kriterien des Ästhetischen überzeugen, kann das Ästhetisch-Politische vor der Gleichsetzung mit einem *angeblich*

²⁰⁷ Vgl. Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 219ff.

²⁰⁸ Vgl. Rancière, *Das Unvernehmen*, 14–32.

²⁰⁹ Jay, „Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen‘ Oder: Die Ästhetisierung des Politischen“.

²¹⁰ Vgl. Jay, 121.

²¹¹ Jay, 124.

²¹² Vgl. Jay, 124–25.

Ästhetischen geschützt werden, das in Wirklichkeit Brutalität und Ideologie ist: Jay zitiert u.a. Oscar Wildes verständnisvolle Worte für Benvenuto Cellini, der im sechzehnten Jahrhundert für die perfekte plastische Abbildung des sterbenden Körpers einen Menschen getötet haben soll; und den italienischen Faschisten Ciano, der Bomben, die in einer Menge äthiopischer Flüchtlinge explodierten, mit aufblühenden Knospen verglich. Er kommentiert: „In diesen Beispielen stößt die Ästhetisierung des Politischen nicht nur ab, weil in grotesker Anmaßung Kriterien des ‚Schönen‘ auf den Tod von Menschen angewandt werden, sondern auch, weil nicht-ästhetische Kriterien kaltschnäuzig ignoriert werden.“²¹³ Mir scheint das zwar auf das Beispiel Wildes zuzutreffen, aber nicht auf Ciano: Niemand, der die eigenen Bomben mit Blumen vergleicht, tut das aus dem Gedanken des l’art pour l’art. Dieser mag uns anwidern oder nicht, wenn er einen Mord entschuldigt, der längst begangen und verurteilt oder nicht verurteilt wurde. Oscar Wilde hat nicht selbst gemordet, und seine Aussage ist ganz unpolitisch. Im Fall von Ciano ist eine Rückführung auf das l’art pour l’art-Prinzip völlig unglaubwürdig. Nicht es selbst und seine Beliebigkeit, sind politisch gefährlich, sondern sein Missbrauch, um Gründe zu verdecken, die alles andere als ästhetisch sind.

Um zu rekapitulieren: Zum Zusammenhang von Ästhetik und Politik führen einerseits das Urteilen, wie es Arendt mit Kant abhandelt, und wie es im folgenden Teil II thematisiert wird. Andererseits führte dorthin die Frage, was denn Politik sei. Das Urteilen ist das Vermögen des Politischen 1) insofern wir im politischen Bereich urteilen und handeln; indem wir so den passiven Nihilismus überwinden; 2) indem wir über Neues urteilen, das immer nur im politischen Bereich als solches auftaucht und 3) insofern das Politische als Ästhetisches Gegenstand des Urteilens ist. Wenn das Ästhetische eigene Kategorien, eine eigene Methode braucht, dann will Arendt eine solche finden, einen eigenen „modus operandi“ der Urteilskraft, wie sie im Nachwort zu *Das Denken* schreibt:

Mein Hauptgesichtspunkt für die Ausgrenzung der Urteilskraft als einer besonderen Fähigkeit unseres Geistes wird der sein, daß Urteile weder durch Deduktion noch durch Induktion zustande kommen; kurz, sie haben nichts mit logischen Operationen gemein. [...] Bei Kant ist es die Vernunft mit ihren ‚regulativen Ideen‘, die der Urteilskraft zu Hilfe kommt, doch wenn dieses Vermögen des Geistes von den anderen wohlunterschieden ist, dann müssen wir ihm auch einen eigenen modus operandi, eine eigene Arbeitsweise unterstellen. Und das ist von einiger Bedeutung für eine ganze Klasse von Problemen, die das moderne Denken heimsuchen, insbesondere für das Problem von Theorie und Praxis und für alle Versuche, zu einer auch nur einigermaßen einleuchtenden Theorie der Ethik zu kommen.²¹⁴

Wir brauchen also eine Theorie des Urteilens, insofern das Urteilen einen eigenen Bereich hat. Dieser ist hiermit definiert. Wir brauchen die Theorie des Urteilens, weil nur das Urteilen als geistiges Vermögen geeignet ist, mit dem Neuen / Politischen umzugehen, ohne es auf Altes zu reduzieren. Außerdem ist es selbst politisch, insofern es frei ist – das steht aber in Spannung mit seiner Kontemplativität. Die Frage, die sich eröffnet hat, ist, ob wir es mit zwei unterschiedlichen Arten, zu

²¹³ Jay, 122.

²¹⁴ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 211.

urteilen, zu tun haben. Sie wird das Hauptthema von Teil III sein. Im folgenden Teil II geht es um die Frage, was wir tun, wenn wir urteilen.

II. Was tun wir, wenn wir urteilen?

Es ist nun klar, warum wir eine Theorie des Urteilens brauchen. Das führt zum nächsten Schritt, nämlich Arendts Theorie des Urteilens, so gut es geht, nachzuvollziehen. Die Aufgabe ist schwierig, weil eine solche Theorie im Grunde nicht geschrieben wurde. Was posthum als *Das Urteilen* veröffentlicht wurde, beinhaltet (neben dem Postskriptum zu *Das Denken* und einer kurzen Seminar-Mitschrift zur Einbildungskraft) hauptsächlich die Vorlesung *Über Kants politischer Philosophie*²¹⁵ von 1970. Arendt hat diese Vorlesung also einige Jahre vor der Veröffentlichung der ersten beiden Teile von *Das Leben des Geistes* gehalten. *Das Urteilen* darf folglich nicht gelesen werden, als würde es dort ansetzen, wo *Das Wollen* endet. Tatsächlich sind manche Differenzierungen aus *Das Leben des Geistes* im Vorlesungstext noch nicht klar herausgetreten, so erscheint etwa „Denken“ zuweilen als Wort für geistiges Tätig-sein überhaupt.²¹⁶ Ferner ist der Text fragmentarisch (er war nie zur schriftlichen Veröffentlichung gedacht) und bleibt an manchen Stellen, wohl auch deshalb, rätselhaft.

Um anhand dieser Fragmente etwas über das Urteilen und unser Verhältnis zum Neuen herauszufinden, müssen diese Fragmente möglichst wohlwollend zu einem halbwegs Ganzen verwoben werden. Diese Darstellung ist das Projekt des vorliegenden Teils II. Sie wird einen Widerspruch zwischen handelnden und kontemplativen Elementen offenbaren, dessen Konsequenzen ich im dritten und letzten Teil diskutieren werde. Dieser Widerspruch – oder diese Spannung – wird sich auftun, wenn wir den Unterschied ernst nehmen, den es macht, ob ich die tatsächlichen Standpunkte Anderer in mein Urteilen einbeziehe, oder ob ich bei meinen Vorstellungen von ihren *möglichen* Standpunkten bleibe (wie sich bald herausstellen wird, besteht die Methode des Urteilens im Wesentlichen darin, sich an die Stellen Anderer zu versetzen). Ich werde dafür argumentieren, das Urteilen sowohl vom Denken, als auch vom Handeln streng zu unterscheiden: es ist nicht, wie intuitiv vielleicht nahe liegt, Ergebnis des Denkens, das mit dem Urteilen zu einer Entscheidung kommt und zum Handeln übergeht. Vielmehr ist es von Anfang an entschieden. Das ist einer der wesentlichen Punkte, den es für eine Theorie des politischen Urteilens bei Kants Ästhetik zu holen gibt – und das ist die Quelle, an die sich Arendt in den uns bekannten Texten wendet. Schließlich soll der vorliegende Teil II mein Argument vorbereiten, dass Unparteilichkeit als kontemplatives Kriterium des Urteilens nicht nur unverzichtbar ist, sondern auch ergänzungsbedürftig: Während es dem Abdriften in unsere Bedingtheit als Handelnde vorbeugt, muss andererseits das Erscheinen-können des Neuen vor dem Übergriff des Vorurteils geschützt werden. Dazu ist ein handelndes – nämlich sprechendes – Element nötig. Letzteres steht so nicht bei Arendt, sondern will ihre Thesen im Sinne des Projekts, das in Teil I formuliert wurde, ergänzen.

²¹⁵ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“.

²¹⁶ Vgl. etwa Arendt, 67.

In den methodischen Vorüberlegungen (Kapitel 5) wird das konkrete Spannungsfeld aufgemacht, mit dem eine Methode des Urteilens umgehen muss: sie soll einerseits, wie Arendt verlangt, die Bedingungen des Handelns suspendieren. Andererseits darf sie, im Sinne des Erscheinen-lassen von Neuem, nicht in einer auf das Gewohnte abgerichteten Innerlichkeit stecken bleiben: dem Vorurteil. Dem folgt in Kapitel 6 erstens eine Darstellung des Wegs, der Arendt von Kants politischen Äußerungen zu seiner *Kritik der Urteilskraft* führt. Zweitens soll daran erinnert werden, dass das Urteilen keine speziellen Gegenstände hat, sondern eine Einstellung ist. Drittens werden wir vor einem Rätsel stehen, das damit beginnt, dass das freie Urteilen laut Arendt auf dem Geschmacks- und Geruchssinn aufbaut. In Kapitel 7 folgt das analytische Kernstück dieser Arbeit und die Lösung des Rätsels: Eine Methode des Urteilens, die möglichst große Unparteilichkeit erreichen soll. Zum Schluss von Teil II resümiert Kapitel 8 gewonnene Ergebnisse und problematische Punkte, die zum Widerspruch zwischen Handeln und Zusehen überleiten, der Thema des letzten Teils sein wird.

5. Eine Theorie des freien Urteilens als Kritik

Die Theorie des Urteilens, die wir suchen, ist kritisch. D. h. sie soll nicht beschreiben, wie wir urteilen oder unsere Meinungen bilden. Sie soll uns vielmehr sagen, wie wir urteilen *sollen*. Solcherart ist das Projekt Kants: Eine *Kritik* der Urteilskraft, beziehungsweise eine Kritik des Geschmacks:

[Die Grundsätze der Urteilskraft] sagen nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurteilt wird, sondern wie geurteilt werden soll [...].²¹⁷

Wer eine kritische Theorie des freien Urteilens sucht, will damit Urteile und Fehlurteile, oder vielleicht freies und unfreies Urteilen, voneinander unterscheiden: Sie soll uns befähigen, über die Urteile Anderer und über unsere eigenen Urteile zu urteilen – oder bessere Urteile zu fällen. Die Frage, was ein gutes Urteil ausmacht, taucht alltäglich ständig auf – ebenso wie Ansätze, sie zu beantworten: Was verstehen wir gewöhnlich unter einem guten, oder reifen, Urteil? Zum Beispiel: Es legt sich fest und schwankt nicht. Es ist nicht von Klischees bestimmt, also bloßes Vorurteil. Es ist nicht parteiisch, verdeckt nicht heimliche Interessen. Stattdessen ist es gut überlegt, reflektiert über Vorurteile, und bezieht gegensätzliche Positionen ein.

In Teil I wurde der Bedarf nach einer Theorie des Urteilens eruiert, und zwar ausgehend von zwei Phänomenen: Dem Neuen, und dem Fehlen eines Maßstabs für das Handeln. Diese Polarität, die bei den Phänomenen anfang, zog sich durch den ganzen ersten Teil. Sie wird am Ende des vorliegenden Kapitels wieder auftauchen: Denn dann muss gefragt werden, ob die Methode des Urteilens, die Arendt aus Kants Kritik der Urteilskraft destilliert, auf beide Phänomene anwendbar ist. Eine Methode des Urteilens will die Frage beantworten, wie wir urteilen sollen. Die im letzten Absatz erwähnten

²¹⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 23 (AA V 182).

Ansätze, aus denen sich diese Frage ganz intuitiv stellt – lässt sich über Urteile (oder Meinungen) streiten, und was macht ein gutes Urteil aus? – betreffen das Urteil in beiden Zusammenhängen: Urteilen über Neues und Urteilen als Handeln. Es scheint naheliegend, dass es sich um zwei Perspektiven auf dasselbe handelt. Andererseits können wir zwar jedenfalls fragen, wie wir urteilen sollen, wenn wir über Neues urteilen müssen - beim Urteilen als Handeln liegen die Dinge aber komplizierter. Soll das Urteilen den passiven Nihilismus überkommen, und das Gemeinsame begründen, dann ist zunächst wichtig, dass wir überhaupt urteilen, und noch nicht so sehr, wie. Lässt sich die Methodik des Urteilens auch dem Urteilen als Handeln überordnen? Oder wäre nur der Versuch wiederum totalitäre Beschneidung des Handelns, das nun einmal keiner Methode folgt? Dann wäre zu folgern, dass wir es mit zwei verschiedenen Phänomenen und Bedeutungen von Urteilen zu tun haben, statt mit zwei Sichtweisen auf dasselbe. Ob sich das Urteilen über Neues und das Urteilen als Neues mit derselben Methode bewerkstelligen lässt, wird als Frage am Ende von Teil II stehen.

Zurück zu Gegenstand dieses Kapitels: Was tun wir, wenn wir urteilen? Diese Frage lässt sich mit Arendts Kantvorlesung nur kritisch beantworten: Was sollen wir tun, wenn wir urteilen? In Teil I wurden implizite Ansprüche an eine Theorie des Urteilens dargelegt: hauptsächlich, indem die Lücke aufgemacht wurde, über die das freie Urteilen ein elastisches Netz des Verstehens (kein „hartes“ Wissen), oder aber des handelnden Umgangs spannen soll. Die Lücke heißt „Neues“. Das freie Urteilen darf nicht beliebig sein, und nicht subsumierend. Diese beiden Ansprüche sind Thema des vorliegenden Kapitels.

5.1. Doxa und Vorurteil

Eine kritische Theorie des Urteilens zu formulieren, bedeutet, mit Blick auf Arendts Ausführungen zum Geistesvermögen des Denkens (Kap. 4.1), das Urteilen zu denken (es geht also nicht darum, über das Urteilen wiederum zu urteilen, wie oben kurz suggeriert). Kritisches Denken ist negativ und prozesshaft. In der Vorlesung *Über Kants politische Philosophie* spricht Arendt über die kritische Methode als Kants Ausweg aus dem unfruchtbaren Antagonismus von Dogmatismus (behaupteter Objektivität) und Skeptizismus (behaupteter Subjektivität). Sie bestehe darin, die gemeinsame Annahme, die beiden zugrunde liegt, zu untersuchen. Im Fall der *Kritik der reinen Vernunft* sei das ein Begriff von Wahrheit gewesen.²¹⁸ Eine kritische Untersuchung der Urteilskraft will demnach, so die Arbeitshypothese dieses Abschnitts (5.1), ebenfalls den Ausweg aus einem unfruchtbaren Gegensatz finden. Im Fall der Urteilskraft scheint dieser zwischen universeller Gültigkeit und bloßer Privatheit zu bestehen: Wir sollen weder an ein Neues alte, universelle Maßstäbe anlegen. Noch kann jenes Urteilen, über dessen Methode Bücher geschrieben wurden, im Einnehmen beliebiger Meinungen bestehen. Das kritische Urteilen – die Antwort auf die Frage, wie wir urteilen sollen – scheint der Verteidigung zu bedürfen: einerseits gegen jene, die es aus Dogmatismus heraus überflüssig machen

²¹⁸ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 53–55.

wollen, denn die Welt sei ohne es erklärbar. Andererseits gegen jene, die es aus Skeptizismus heraus belanglos machen wollen, denn es gebe hier keine Methode, sondern nur Beliebigkeit. Beider gemeinsame Annahme ist, das Urteilen sei ein bloßes Meinen.

Die bloße Meinung heißt traditionell *doxa*, sie gilt als Negativfolie für alles, was sich irgendwie begründen lässt. Weil sie nicht begründet ist, haftet der bloßen Meinung das Irrationale und Beliebiges an. Arendt thematisiert *doxa* auf zwei entgegengesetzte Arten: Einerseits kritisiert sie die übliche philosophische Skepsis angesichts der Meinung; an anderen Stellen ist Arendt selbst skeptisch. Diese Spannung hängt mit zwei verschiedenen Bedeutungen von *doxa* zusammen: Erstens als *meine* Meinung über etwas oder Andere, zweitens als die Meinung Anderer *über mich*.²¹⁹

Unter Ersteres fällt Arendts Kritik an der platonisch inspirierten Philosophie sowie die Abschnitte über das Sprechen in der *Vita Activa*. Traditionell gesprochen, ist *doxa* das Unphilosophische schlechthin. Der erste Vertreter dieser Tradition, den das *Historische Wörterbuch der Philosophie* nennt, ist Parmenides.²²⁰ Für ihn müssen die Meinungen überwunden werden, um zum Sein aufzusteigen; die Meinungen sind der Wahrheit *entgegengesetzt*. Seit Platon, der bei Arendt prominent für die meinungsfeindliche Tradition bürgt,²²¹ ist *doxa* einerseits Gegensatz der philosophischen Erkenntnis, andererseits aber *Vorstufe* derselben.²²² In der Aufklärung wird „Meinung“, dem Historischen Wörterbuch zufolge, vornehmlich als „noch nicht gewisses Wissen“²²³ verstanden. Hegel, der Gegensatz und Vorstufe gleichsetzt, schreibt: „Eine Meinung ist nichts als eine subjektive Vorstellung, ein beliebiger Gedanke. Es giebt keine philosophischen Meinungen [...]“²²⁴ Die Philosophie suche genau diese beiden – Subjektivität und Beliebigkeit – zu überwinden und objektiv-notwendig zu werden. In aufklärerischer Tradition ist Meinung ist als mangelhaft von einem Begriff der objektiven Wahrheit oder der subjektiv-objektiv gewissen Wahrheit her definiert: sie ist nur subjektiv, und sie ist beliebig.

Arendt kritisiert diese Tradition. Das entspricht ihrer Wertschätzung der Praxis und deren Kontingenz. Denn was heißt „Beliebigkeit“? „Beliebig“ ist das Urteil der Skeptischen über die Wahrheit des Dogmatikers, die an ihrem eigenen Maßstab versage. Es bedeutet kontingent, subjektiv, relativ – Worte, die insofern austauschbar sind, als sie Privationen von objektiv verstandener Wahrheit beschreiben. Beliebig ist nicht nur das Meinen, sondern auch, oder paradigmatisch, das Handeln. Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* definiert Beliebigkeit im Handeln als „Austauschbarkeit von Zwecken und Mitteln“²²⁵. Beliebigkeit hat also mit Freiheit zu tun, insofern wir frei sind, Mittel zu Zielen zu machen. Mit Arendt gesprochen ist dieser Freiheitsbegriff wiederum zu eng und kann

²¹⁹ Zu den beiden Bedeutungsfeldern von „doxa“ vgl. Stückelberger, „Doxa“.

²²⁰ Vgl. Stückelberger.

²²¹ Arendt, „Wahrheit und Politik“, 50–52; Vgl. zum Beispiel Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 93–94.

²²² Vgl. Stückelberger, „Doxa“.

²²³ Diemer, „Meinen, Meinung“.

²²⁴ Hegel, *Gesammelte Werke*, 30,1:217.

²²⁵ Claessens, „Beliebigkeit“.

wirkliches Handeln, das unberechenbar, weil plural und spontan, ist, nicht fassen. Hier begegnet uns wieder das Problem, das Denkende laut Arendt mit dem Wollen haben: nachdem das Denken negativ-dialektisch funktioniert, d. h. mit – negativer – Notwendigkeit operiert, kann es Spontaneität von seinem Wesen her nicht fassen. Wenn nun das Handeln auch ein Sprechen sein kann, dann ist der Begriff der Denkenden für dieses Sprechen *doxa* und ist von der Unfassbarkeit der Kontingenz her zu verstehen.

Arendt kritisiert die Geringschätzung der Meinung; das speist sich aus ihrem Anti-Totalitarismus. Freiheit und Pluralität sind kontingent und leben davon, dass sie nicht unter Begriffe zu vereinigen sind und dass die objektive Perspektive nicht die beste ist, sie zu beschreiben, weil diese Wesentliches – nämlich Realitätskonstituierendes – auslöst. Nur, wenn wir das Kontingente (Beliebige) akzeptieren und fördern, können wir die Freiheit retten vor einer Welt, in der alles gewiss, d. h. berechenbar und beherrschbar ist.²²⁶

So viel, erstens, zu Arendts Verteidigung der Meinung. Zweitens aber artikuliert auch sie das Bedürfnis, das Meinen einzuhegen (das werde ich im Folgenden darlegen). Dieses hat nicht, wie die Skepsis der von ihr kritisierten Philosophen, mit der Ungewissheit der Meinung zu tun, sondern mit der zweiten Bedeutung von *doxa*. Stückelberger übersetzt sie im *Historischen Wörterbuch* erstens als *opinio*, d. h. als meine subjektive Meinung von etwas. Die zweite Bedeutung von *doxa* sei *gloria*: die Meinung, die Andere von mir haben. Stückelberger bezeichnet diese im Gegensatz zur subjektiven *opinio* als objektiv²²⁷; in Arendts Sprache ist sie als intersubjektiv zu bezeichnen. *Gloria* hat viel mit der „Größe“ zu tun, die Arendt in *Vita Activa* als eine Art Kriterium für Handlungen etabliert.²²⁸

Das Begehren, Großes getan zu haben, das in Erinnerung bleibt, oder auch geringer: Wenn wir wollen, dass Andere eine gute Meinung von uns haben oder die Meinung, die wir gerne hätten, dass sie haben, treibt das unser Handeln an. Hier stoßen wir wieder auf die oben herausgestellten Bedeutungen von „Beliebigkeit“: Kontingenz, Subjektivität und Selbstinteresse. Arendt verwendet aber nicht den Begriff des Interesses. Vielmehr scheint sie dem Handeln einen Grundnarzissmus zu unterstellen, d. h. das Begehren, gesehen zu werden, also Andere in dem Sinn zu besitzen, als sie mit mir beschäftigten.²²⁹

²²⁶ Torkler thematisiert diese „Kritik des philosophischen Intellektualismus“ in Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 229–34. Er behandelt u. a. um Arendts Referenzen auf Parmenides, Platon und Kant; paradigmatisch wirkt ein Zitat aus dem Denktagebuch: „Der Philosoph wird herrschsüchtig, weil er über das Meinungschaos Gewalt haben will.“ Arendt, *Denktagebuch*, 162.

²²⁷ Vgl. Stückelberger, „Doxa“.

²²⁸ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 260–63, 247–51.

²²⁹ Narzissmus als psychische Größe ist zweifellos nicht, was Arendt in der *Vita Activa* im Sinn hat, wenn sie „Größe“ als Kriterium des Handelns etabliert. Ich gestehe ein, dass ich hier vereinfache: was im Theaterbeispiel genauso hervortritt, wie in den zitierten Stellen der *Vita Activa*, ist ein Erscheinen-wollen vor Anderen; das Handeln kann nur groß sein auf einer Bühne. Groß aber ist es, indem es außergewöhnlich ist, d. h. als außergewöhnlich erscheint. Größe gibt es nur in Beziehung auf jemanden, der sie sieht. Narzissmus ist das Wort, das ich hier dafür verwende.

Das tritt im folgenden Zitat deutlich hervor, in dem Arendt von der traditionell zugeschriebenen Überlegenheit des Zuschauens gegenüber dem Handeln spricht:

Die ganze Idee von der Überlegenheit der kontemplativen Lebensweise stammt aus dieser frühen Einsicht, daß der Sinn (oder die Wahrheit) nur denen enthüllt wird, die sich vom Handeln fernhalten. Ich werde sie Ihnen in der [...] Form einer Parabel, die Pythagoras zugeschrieben wird, vorführen: „Das Leben ... ist wie ein Festspiel; zu einem solchen kommen manche als Wettkämpfer, andere, um ihrem Gewerbe nachzugehen, doch die Besten kommen als Zuschauer (theatai), und genau so ist es im Leben: die kleinen Naturen jagen dem Ruhm (doxa) oder dem Gewinn nach, die Philosophen aber der Wahrheit.“²³⁰

Und weiter, über *doxa*:

[W]omit sich der Handelnde befaßt ist ‚doxa‘, d. h. die Meinung der anderen (das Wort ‚doxa‘ meint beides: Ruhm und Meinung). Der Ruhm entsteht durch die Meinung der anderen. Für den Handelnden ist somit die entscheidende Frage, wie er auf andere wirkt (‚dokei hois allois‘); der Handelnde ist von der Meinung des Zuschauers abhängig; er ist nicht autonom (in Kants Sprache); er beträgt sich nicht gemäß einer angeborenen Stimme der Vernunft, sondern im Einklang mit dem, was Zuschauer von ihm verlangen mögen. Der Maßstab ist der Zuschauer, und dieser Maßstab ist autonom.²³¹

Hier ist *doxa* nicht Privation oder Vorstufe von Erkenntnis, Denken und Urteilen, sondern steht diesen eher im Weg. Arendt zitiert die Stelle nicht nur in *Über Kants politische Philosophie*, ihrem Text über das Urteilen, sondern auch in *Das Denken*. Dass ihnen *doxa* im Sinn von *gloria* im Weg steht, ist dem Denken und dem Urteilen also gemein.

Zu Beginn dieses Abschnitts wurde der Plan gefasst, das „bloße Meinen“ zu untersuchen, welches die gemeinsame Grundlage sowohl eines dogmatischen als auch eines skeptischen Missverständnisses des Urteilens sei. Die Meinung hat als *doxa* zwei verschiedene Bedeutungsfelder: das Meinen über etwas und jemandes Meinen über mich. Es stellte sich heraus, dass das bloße Meinen als beliebiges in beiden Fällen etwas mit dem Handeln zu tun hat, weil Beliebigkeit eine Art von Kontingenz, oder Willkürfreiheit, zu sein scheint. Arendt interessiert sich in ihren Untersuchungen zum Urteilen nur für das Meinen im zweiten Sinn: *gloria* die auf ihre eigene Art beliebig ist: es wird getan, was beliebt.

Den Aspekt der Beliebigkeit habe ich herausgestellt, um eine These vorzubereiten, die bei Arendt nicht vorkommt. Bisher wurde die Suche nach einer Methode vorbereitet: eine Methode könnte das Urteilen vom bloßen Meinen unterscheiden. Doch das ist nicht Arendts Punkt, vielmehr will sie das Urteilen vom Raum des Handelns mit seinen Antrieben fernhalten. Meine These ist, dass wir eine Methode des Urteilens nicht nur zur Abgrenzung vom Handeln brauchen, sondern auch, um die Beliebigkeit oder Kontingenz im Urteilen zu schützen: Was wir unter „bloßem Meinen“ verstehen, ist in der Empirie nämlich meist nicht kontingent, sondern konform. Die Aufgabe einer Methode des Urteilens ist also

²³⁰ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 86. Arendt zitiert und übersetzt selbst aus Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* VIII, 8. Quellenangabe nach Arendt, 236.

²³¹ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 87.

nicht, zu verhindern, dass das Urteilen völlig beliebig würde (sonst würden wir das Urteilen an Wissen und Erkenntnis messen). Sie ist *nicht nur* die Abgrenzung vom Bereich des Handelns, die Arendt im Sinn hat. Sondern sie ist auch, so meine These, zu verhindern, dass das Urteilen überhaupt nicht beliebig ist: indem es Vorurteile wiederholt, die, obwohl sie nicht gut begründet sein mögen, weder als privat noch als kontingent betrachtet werden können.

Was ist ein Vorurteil? An richtigem Wissen gemessen, mag es als private, beliebige *opinio* erscheinen. Dieser Maßstab ist hier aber von geringem Interesse. Wenn wir nicht objektives Wissen, sondern intersubjektive Realität vor Augen haben, erscheint das Vorurteil sofort als etwas Gemeinsames. Im Vergleich zum Neuen ist es etwas Altes. Arendt selbst sieht das Vorurteil als grundlegend für alle bestimmenden Urteile²³²:

Das Wort Urteilen [...] meint einmal das ordnende Subsumieren des Einzelnen und Partikularen unter etwas Allgemeines und Universales, das regelnde Messen mit Maßstäben, an denen sich das Konkrete auszuweisen hat und an denen über es entschieden wird. In allem solchen Urteilen steckt ein Vor-Urteil; beurteilt wird nur das Einzelne, aber weder der Maßstab selbst noch das zu Messende. Auch über den Maßstab ist einmal urteilend entschieden worden, aber nun ist dies Urteil übernommen und gleichsam zu einem Mittel geworden, weiter urteilen zu können. Urteilen kann aber auch etwas ganz anderes meinen, und zwar immer dann, wenn wir mit etwas konfrontiert werden, was wir noch nie gesehen haben und wofür uns keinerlei Maßstäbe zur Verfügung stehen.²³³

Ein Vorurteil ist also ein Maßstab – ein Allgemeines -, der an ein Konkretes angelegt wird. Dies ist der Normalfall. Was beim freien Urteilen vermieden werden sollte, ist ein Messen mit einem Maßstab, der nicht passt: kein (bereits verfügbarer) Maßstab passt. Wird beim freien Urteilen auf alte Maßstäbe zurückgegriffen, handelt es sich dabei um einen Kategorienfehler: es würde Neues an Altem gemessen.²³⁴ Dabei wird seine Neuheit unsichtbar.

Im Folgenden möchte ich ein Beispiel geben für die Deformierung, die ein Urteil nicht durch Parteilichkeit, sondern durch Vorurteile erleiden kann. In der *Vorlesung zu einigen Fragen der Ethik?* sagt Arendt:

Nehmen wir an, ich schaue auf ein bestimmtes Wohnhaus in einem Slum und nehme in diesem Gebäude die allgemeine Vorstellung wahr, die es nicht direkt sichtbar macht: die Vorstellung von Armut und Elend. [...] Das Urteil, das ich fälle, wird keineswegs notwendigerweise dasselbe sein wie das der dort Lebenden, welche gegenüber ihrer Lebenssituation mit der Zeit durch Hoffnungslosigkeit stumpf geworden sein mögen, doch wird es ein hervorragendes Beispiel für mein weiteres Urteilen in diesen Angelegenheiten werden.²³⁵

²³² Zur Unterscheidung zwischen dem bestimmenden = subsumierenden Urteilen einerseits und dem freien = reflektierenden Urteilen andererseits siehe Abschnitt 5.2.

²³³ Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, 20.

²³⁴ Mehr dazu in Abschnitt 5.2.

²³⁵ Arendt, *Über das Böse*, 142.

Arendt möchte damit zeigen, dass mein Urteil nicht von den Meinungen Anderer abhängt, sondern von etwas, das ich mir vergegenwärtige (siehe Kapitel 7). René Torkler erklärt das folgendermaßen:

Am Beispiel des Slumbewohners wird deutlich, dass es nicht einmal um die tatsächliche Position geht, die ein Anderer einnimmt, - dieser könnte ja wie im Beispiel durch die Rahmenbedingungen seines Lebens „stumpf“ geworden, möglicherweise dauerhaft betrunken oder aus anderen Gründen nicht oder nur eingeschränkt urteilsfähig sein – sondern nur eine mögliche, aber von meiner verschiedenen Position innerhalb der Welt.²³⁶

Die Haltung gegenüber den Objekten dieses Urteilens ist abfällig und von Klischees geprägt. Sie ist keine informiert schlechte, vielmehr spricht jemand über das Leben Anderer, das er nie gesehen hat. Einerseits ist das eine Missinterpretation des Arendtschen Originals: Zu urteilen, indem ich mich an jemandes Stelle versetze, setzt nicht voraus, dass ich dieser Person die eigene Urteilsfähigkeit abspreche (wie es Torkler tut). Andererseits muss beim Urteilen über die Lebensumstände Anderer einfließen, was ich mir über ebensolche vorstelle, ohne sie zu fragen. Sollten wir es hier mit freiem Urteilen zu tun haben, dann ist dieses wohl nicht so frei, wie Arendt das in ihrem Fragment unterstellt. Wir scheinen uns vielmehr in der Situation zu finden, dass wir keinen Maßstab haben, an den wir uns halten sollten, aber trotzdem Maßstäbe, die sich uns aufdrängen.

Vielleicht hat Arendt nur das Beispiel unglücklich gewählt, und wir haben es hier gar nicht mit einem Neuen zu tun, über das wir frei urteilen müssten: Weder miserable noch einfache Lebensumstände sind geschichtlich neu. – Andererseits: *Für jemanden* können sie neu sein. Hier stoßen wir an eine Frage, die immer wieder auftauchen wird: Bisher wurde das Neue als seltenes Ereignis behandelt. Das galt erstens für das Neue als geschichtlich nie Dagewesenes.²³⁷ Zweitens galt es für das Neue als Anfang, und zwar sowohl in geschichtlicher Perspektive (der geschichtliche Neuanfang ist für Arendt die Revolution²³⁸), als auch individuell: Nicht jedes Mal, wenn ich von einem Stuhl aufstehe, beginne ich spontan eine neue Kausalkette – sondern nur, wenn ich aufstehe, um etwas Neues anzufangen. Und das ist sehr selten.²³⁹ Was ist aber, wenn wir unterscheiden zwischen dem, was für uns alle neu ist, und dem, was *für jemanden* noch nie da war? Wenn Arendt mit dem Slum-Beispiel wirklich eine Situation illustrieren will, in der wir frei urteilen, dann muss sie diese Unterscheidung unterstellen. Tun wir das aber, dann verliert der negative Begriff des Neuen, der bisher etabliert hat, seine Radikalität. Die Frage ist: Passiert Neues häufig, in jedem Menschenleben viele Male, und zwar jeweils *für jemanden*, ist es also subjektiv? Oder ist Neues selten, weil es für alle neu ist, die eine Realität teilen, potentiell also für alle Menschen; ist es also intersubjektiv? Die Frage, ob nie Dagewesenes häufig oder selten vorkommt, entspricht der Frage, ob wir häufig oder selten Neues anfangen: einerseits geht Arendt davon aus, dass wir zuallermeist von unseren Stühlen nur aufstehen, um

²³⁶ Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 421.

²³⁷ Darunter fällt der Totalitarismus (siehe v.a. Kapitel 1).

²³⁸ Siehe Abschnitt 3.3.

²³⁹ vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 271 und Abschnitt 3.3 dieser Arbeit.

Gewohntes wieder zu tun, und nur sehr selten, um eine Revolution anzuzetteln. Andererseits ist das Handeln eine Grundbedingung unserer Existenz als Menschen: in einer Welt ohne Handeln gäbe es nur Dinge ohne Bedeutung und keinerlei gemeinsame Realität. Wenn sich das Handeln auf seltene Ereignisse beschränkt, wie konstituiert sich dann unsere normale, bedeutungsvolle Realität? Hierin liegt eine der größten Spannungen, die es innerhalb von Arendts Denken gibt. Sie wird in dieser Arbeit immer wieder auftauchen, allerdings ohne, dass es hier den Raum gäbe, sie ausführlich zu untersuchen.

Trotz dieser Unsicherheiten geht diese Arbeit davon aus, dass Arendt das Slum-Beispiel nicht einfach unglücklich gewählt hat. Ohne zu klären, ob Neues häufig oder selten ist, macht es doch offensichtlich, dass Vorurteile das Erscheinen des Neuen und das freie Urteilen über Neues beeinträchtigen. Wenn wir auf der Suche sind nach einer Theorie des freien Urteilens als Kritik, dann sollten wir uns nicht nur nach einer Methode umschaun, wie wird das Urteilen von *doxa*, *gloria*, fernhalten, sondern auch nach etwas, das wir dem Vorurteil entgegensetzen können. Weil das Vorurteil nicht als privat, sondern als konform aufzufassen ist, wird das Gesuchte vorläufig vage bestimmt als ein Element der Kontingenz: Die Beliebigkeit des Urteilens ist nicht primär problematisch, sondern soll vor allem geschützt werden.

Zu Beginn dieses Abschnitts stand die Arbeitshypothese, eine Kritik der politischen Urteilskraft, die uns sagen will, wie wir urteilen sollen, müsse untersuchen, was das „bloße Meinen“, *doxa*, sei. Es hat sich herausgestellt, dass Arendt das Urteilen dem Bereich der *doxa* entheben will, insofern er der Bereich des Handelns ist, indem man sich bei einem Publikum beliebt machen will. Das ist nichts Schlechtes; Arendt widmet große Teile ihres Schaffens der Würdigung dieses Raumes²⁴⁰. Sich bei einem Publikum beliebt zu machen, gesehen werden zu wollen, darf nicht psychologisch, sondern muss phänomenologisch interpretiert werden: Handeln können wir nur, wenn wir erscheinen.²⁴¹ Auch, wer sich am Urteil zukünftiger Generationen orientiert, befindet sich im Bereich von *doxa*.²⁴² Dieser arendtschen Abgrenzung von *doxa*, die zum Kriterium der Unparteilichkeit der Urteilenden führen wird²⁴³, schlage ich vor, das Vorurteil als zweites Negativkriterium beiseite zu stellen: Kein Urteilen ist frei, das bloß Vorurteile repliziert. Beide Kriterien können freilich (dazu später ausführlich) nicht absolut gelten.

Im nächsten Abschnitt soll geklärt werden, was „freies“ Urteilen methodisch ausmacht. Dabei wird es vom „bestimmenden“ Urteil abgegrenzt. Mit dem, was Arendt oben als Vorurteil definiert, hat das

²⁴⁰ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*.

²⁴¹ Vgl. Arendt, 213ff.

²⁴² Arendt denkt hier griechisch, an die Unsterblichkeit in der Erinnerung der Anderen. Vgl. Arendt, 241ff. Wir können auch an das konkrete, in traditionellen Begriffen moralische, Urteil denken, von dem wir glauben, dass zukünftige Generationen es fällen werden.

²⁴³ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 67, 88.

bestimmende Urteilen viel zu tun. Es ist dabei wichtig, zu verstehen, dass Vorurteile unvermeidbar und zunächst wertneutral sind.

5.2. Bestimmendes und reflektierendes Urteil

Dieses Kapitel charakterisiert erstmals das freie Urteilen als „reflektierend“. D. h. es wird damit eine bestimmte Methode, zu urteilen, ins Auge gefasst – womit das Urteilen im Sinn dieser Arbeit unterschieden ist von einem dezisionistischen Entscheidungsakt. Das heißt nicht, dass Willkür und bzw. oder Performativität (Urteilen als Handeln) nicht mehr vorkämen. Es wird aber versucht, den Vorgang des Urteilens nicht als Black Box von außen zu betrachten, sondern innen auszuleuchten, und zwar in einem kritischen Sinn: Wie sollen wir urteilen? Die kommenden Kapitel nehmen viel Bezug auf Kants Urteilstheorie, so wie sich Arendt bezüglich einer Methode des Urteilens an Kant wendet. Dieser behandelt in seiner dritten Kritik die ästhetische und die teleologische Urteilskraft. Beide urteilen reflektierend – d. h. nicht bestimmend; Arendt interessiert sich für die erstere. Dieser Abschnitt soll einerseits das reflektierende vom bestimmenden, oder subsumierenden, Urteil abgrenzen. Bestimmend (subsumierend) zu urteilen, bedeutet in der Sprache von Abschnitt 3.1, Altes an Altem zu messen. Andererseits soll klar werden, dass reflektierendes sowie bestimmendes Urteil sich vom logischen Urteil unterscheiden.

Anders als im ersten Teil, als das Fragen nach einem freien Urteilen verstanden werden sollte, geht es hier darum, das Urteilen an sich zu verstehen, so, wie es Arendt mit Kant begreift. Darum ist es sinnhaft, zuerst zu definieren, was das Urteilen überhaupt sein soll. Es wird sogleich in bestimmendes bzw. subsumierendes Urteil (beide Wörter bezeichnen dasselbe) und reflektierendes Urteil zerfallen.

Arendt zitiert Kants Definition: „Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“²⁴⁴. Sie kommentiert:

Die Hauptschwierigkeit beim Urteil ist die, daß es ‚das Vermögen [ist], das Besondere ... zu denken‘; aber *denken* heißt verallgemeinern. Somit ist das Urteilen das Vermögen, das Besondere und das Allgemeine auf geheimnisvolle Weise miteinander zu verbinden. Das ist verhältnismäßig einfach, wenn das Allgemeine gegeben ist – als Regel, Prinzip, Gesetz – so daß das Urteil diesem das Besondere lediglich unterordnet. Die Schwierigkeit wird groß, wenn nur das Besondere gegeben ist, zu dem das Allgemeine gefunden werden muß. Denn der Maßstab läßt sich nicht der Erfahrung entnehmen und kann nicht von außen hergeleitet werden.²⁴⁵

In Kants Worten klingt das so:

Urteilskraft überhaupt [...] [ist] das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das

²⁴⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 19 (AA V 179).

²⁴⁵ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 117.

Besondere darunter subsumiert, [...] bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.²⁴⁶

Das Urteilen, das Arendt im Sinn hat, ist keine logische Operation:

Mein Hauptgesichtspunkt für die Ausgrenzung der Urteilskraft als einer besonderen Fähigkeit unseres Geistes wird der sein, daß Urteile weder durch Deduktion noch durch Induktion zustande kommen; kurz, sie haben nichts mit logischen Operationen gemein.²⁴⁷

Weder das reflektierende noch das bestimmende Urteilen ist eine logische Operation: das Besondere und das Allgemeine werden laut Arendt nicht logisch, sondern „auf geheimnisvolle Weise“ miteinander verbunden. Bestimmend zu urteilen bedeutet, ein Besonderes einem gegebenen Allgemeinen zuzuordnen. Dies ist die Tätigkeit, wenn unter normalen Umständen geurteilt – oder *gerichtet* – wird: als Anwendung des moralischen Gesetzes, sowie des positiven Rechts auf konkrete Fälle.

So argumentiert Leora Bilsky, die das Thema des Urteilens von vorn herein in den Gerichtssaal verlegt, die dort gefällten Urteile seien normalerweise (d. h. wenn nicht ein nie dagewesener Tatbestand auftaucht) subsumierend.²⁴⁸ Es gibt eine Tat und es gibt das Gesetz; die Tätigkeit des Urteilens besteht darin, zu sehen, ob beide einander zuzuordnen sind. Dieses Urteilen ist, so Bilsky, nicht automatisierbar.²⁴⁹ Denn ein Besonderes einem Allgemeinen zuzuordnen, bedeutet nicht, dass in dem Allgemeinen schon andere Besondere enthalten wären, die ident miteinander und mit dem dazukommenden Besonderen wären. Insofern wir es mit Inhaltlichem zu tun haben, bleibt eine Lücke, die überbrückt werden muss. Dieser Brückenbau hat etwas unabwendbar Kontingentes an sich. Auch in der Subsumption ist also ein Moment der Kontingenz, des Spiels oder der Spontaneität enthalten, sie ist nicht dasselbe wie formale Logik.²⁵⁰

Im Gerichtssaal, führt Bilsky weiter aus, stößt das subsumierende Urteilen an seine Grenze, wenn ein nie Dagewesenes auftritt: ein neues Besonderes, zu dem es kein Allgemeines gibt.²⁵¹ Nur das Besondere ist gegeben, das Allgemeine muss gefunden werden. Dann muss frei geurteilt werden, d. h. in Kants Sprache: „bloß reflektierend“²⁵². Das Neue in seiner negativen Bestimmung, d.h. seiner Nicht-Bestimmung (vgl. Abschnitt 3.1), ist das prototypische Besondere ohne Allgemeines: Es gibt keine Kategorie des Neuen, es gibt aber immer wieder Neues.

²⁴⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 19 (AA V 179).

²⁴⁷ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 211.

²⁴⁸ Vgl. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 143.

²⁴⁹ Vgl. Bilsky, 143.

²⁵⁰ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 177 (AA V 295f).

²⁵¹ Vgl. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 143–47.

²⁵² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 19 (AA V 179).

Dieses Neue alten, d. h. vorhandenen, Allgemeinen unterzuordnen, wäre ein Kategorienfehler. René Torkler nennt diesen Fehler „Subsumptionsproblematik“²⁵³. In ihm kulminiert, was Torkler als Arendts Kritik an Kants Ethik diskutiert: Arendt sehe bei Kant zwei Freiheitsbegriffe: einerseits praktische Freiheit, die negativ bleiben müsse; andererseits Freiheit als Vermögen, neue Kausalketten anzufangen.²⁵⁴ Autonomie und Spontaneität. Wenn Kant die Praxis, das Handeln, vom ethischen Gesetz bestimmt sehe, das wiederum subsumierend verfare, dann habe Spontaneität keinen Platz in der Welt. Torkler nennt es „Subsumptionsproblematik“, wenn überall bestimmend geurteilt wird, auch da, wo frei geurteilt werden sollte.²⁵⁵ So wird der Hiatus des Anfangens (Kap. 3) zum Verschwinden gebracht, Neues kann nicht erscheinen.

Torkler selbst legt den Schwerpunkt nicht auf das Erscheinen-können von Neuem, sondern sieht ein anderes Problem, das ich für missverständlich halte: Alles als bestimmbar zu behandeln, alles zu subsumieren, blende die Pluralität als weltliche Grundbedingung aus.²⁵⁶ Darauf kommt Torkler durch eine seltsame Gleichsetzung, die er von Arendt übernimmt: Er behandelt das subsumierende Urteil als logischen Schluss.²⁵⁷ Dabei beruft er sich u.a. auf einen Eintrag Arendts in ihr Denktagebuch:

Ideologien: wo ich den Ablauf meines Handelns aus gewissen ideologischen Lehrsätzen mit den Mitteln der Logik ableite – Ich subsumiere das Besondere unter irgendeine angeblich universale Regel. Zum Beispiel [US-Präsident] Johnsons Weltkommunismus, innerhalb dessen Vietnam als ein besonderer Fall erscheint.²⁵⁸

Aber Subsumption ist nicht Logik, wie ich oben mit Rückgriff auf Bilsky dargelegt habe. Nicht in erster Linie die Pluralität, sondern das Erscheinen-können von Neuem ist durch die Subsumptionsproblematik gefährdet. Meistens sind wir im Alten. Auch im Alten gibt es ein Element des Spiels, die Subsumption ist nicht streng formal, weil sie inhaltlich ist. Subsumption bedeutet nicht Totalitarismus der Logik, sondern Herrschaft. Sie ist die Gewalt der Ordnung am Pluralen und am Zufälligen, die Gewalt des Allgemeinen am Einzelnen. Die Subsumptionsproblematik besteht darin, das Problem des Anfangs als Problem des Absoluten zu deuten, d. h. die Kontingenz der Freiheit und des Zufalls als bedrohlich aufzufassen und mit in Versteh- und Beherrschbares umzuwandeln, indem ein Allgemeines, bzw. Absolutes vorgeordnet wird. Das bestimmende Moment auch in der bestimmenden Urteilskraft darf als Handlung aufgefasst werden: die Einordnung in ein Allgemeines ist ein Bestimmen über das Konkrete, und kein Zuhören. Es ist ein Akt *über* es. Arendt selbst suggeriert in ihrem Beispiel, dass, wer „Vietnam“ als Fall des „Weltkommunismus“ betrachtet, keine Notwendigkeit mehr verspüren kann, sich mit den besonderen Gegebenheiten auseinanderzusetzen.

²⁵³ Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 235.

²⁵⁴ Vgl. Torkler, 225.

²⁵⁵ Vgl. Torkler, 234–37.

²⁵⁶ Vgl. Torkler, 238.

²⁵⁷ Vgl. Torkler, 238–41.

²⁵⁸ Arendt, *Denktagebuch*, 655 ; Torkler zitiert diese Stelle in Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 238.

Das Konkrete – die lokale Situation – und Neue – etwa die antiimperialistische Bewegung, die Dekolonisation – werden unterschlagen, wobei die Unterschlagung (meines Erachtens und gegen Arendt) als Akt aufzufassen ist, und nicht als logische Operation.

Weder bestimmendes noch reflektierendes Urteilen ist also logisches Urteilen, wenn Logik rein formale Verstandestätigkeit ist. Vielmehr bestehen beide in der Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem und gehen daher immer mit Inhaltlichem, also Unbestimmtem, um. Dabei stellt sich im Fall des subsumierenden Urteils, zwischen Unsicherheit des Schlusses (im Vergleich zum rein Logischen) und gewaltsamer Bezwungung des Konkreten ein labiles Gleichgewicht ein. Das reflektierende Urteil zwingt hingegen nicht, es arbeitet nicht mit Allgemeinen, die zur Verfügung stehen. Dass solche Urteile möglich sind und tatsächlich ständig gefällt werden, weist Kant am Urteil über das Schöne auf: Schönheit ist kein Allgemeinbegriff, der vor dem konkreten Schönen existiert²⁵⁹, sondern ein Attribut, dessen Bedeutung jeweils vom Konkreten ausgehend entsteht.

In Situationen, die ein freies – reflektierendes – Urteil verlangen, dürfen wir nicht gewohnheitsmäßig subsumieren. Subsumierend gehen wir durchs Leben, was bedeutet, dass wir in einer Haltung der Herrschaft durchs Leben gehen. Darin werden wir dem Einzelnen nie gerecht: denn wir bestimmen etwas als Fall eines Allgemeinen, das doch nie mit ihm ident ist: etwas entgeht uns dabei immer bzw. wird gewaltsam gefügig gemacht. Mit Arendt ist der Fokus aber weniger hierauf gerichtet, als auf die Möglichkeit für Neues, zu erscheinen. Das Neue ist zeitlich Besonders, von dem wir nicht genau wissen, ob es selten oder häufig angefangen wird bzw. vorkommt.

5.3. Bedingungen freien Urteilens

Zunächst ein Resümee: Abschnitt 5.1 hat hervorgebracht, dass wir, wenn wir urteilen, unparteilich sein sollen. Wir sollen nicht an *doxa* orientieren, wobei *doxa* hier die Meinung der Anderen, der Zusehenden, ist. D. h. es gibt etwas, das uns als Handelnde ausmacht, uns als Urteilenden aber im Weg steht. Dieser Aspekt ist nicht die Kontingenz des Handelns; vielmehr scheint es um andere Antriebe zu gehen, die Arendt beim Handeln am Werk sieht. Diese auf eine Sehnsucht nach Ruhm zu beschränken, wäre falsch. Vielmehr geht es allgemeiner um ein Bild, das man in einem (potentiellen) Publikum erwecken möchte. Dieses Bild ist mit Arendt nicht als Fassade zu begreifen, sondern als das, was wir sind, indem wir erscheinen.²⁶⁰

Das freie Urteilen steht also nicht im Spannungsfeld zwischen *doxa* als *opinio* einerseits und Wahrheit andererseits. Es auf einer erkenntnistheoretischen Achse, oder innerhalb einer Dialektik der Erkenntnis zwischen Subjektivität und Objektivität, zu verorten, wäre falsch, weil das freie Urteilen

²⁵⁹ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 26. Nach Kant ist das Schöne „ohne Begriff“. Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 58 (AA V 211).

²⁶⁰ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 213–22 (Kapiteltitle: „Die Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen“).

überhaupt kein Erkennen ist²⁶¹. Vielmehr will Arendt das Urteilen einerseits von *doxa*, oder Beliebigkeit, in einem ganz anderen Sinn abgrenzen: dem, was mir als Handelnder lieb ist.

Abschnitt 5.2 unterschied das freie als reflektierendes Urteilen vom bestimmenden, das vom Allgemeinen ausgeht und Besonderes in dieses einordnet. „Subsumptionsproblematik“ wurde als Begriff für die reduktive Annahme etabliert, alles Urteilen sei bestimmen. So kann Neuem nicht adäquat begegnet werden.

In beiden Abschnitten wurde das freie Urteilen vom Vorurteil unterschieden. Das Vorurteil wird hier nicht als *doxa qua private opinio* im Gegensatz zur Wahrheit behandelt (wie üblicherweise und auch zurecht im aufklärerischen Sinn – der auf der erkenntnistheoretischen Achse bleibt). Beliebig, kontingent und subjektiv sind nun Vorurteile eben nicht: alles andere als zufällig eignen sie nicht „Subjekten“, sondern immer vielen und bauen auf ein System aus kulturellen Geschichten. Das Vorurteil wird hier als Verkennen der Beliebigkeit behandelt, es bringt Neues, Kontingentes, zum Verschwinden, wenn es auf solches angewandt wird. Arendt zufolge ist es ein Maßstab, über den einmal entschieden wurde; unter ihn kann jetzt subsumiert werden.

Das freie Urteilen unterscheidet sich also vom Handeln und vom Bestimmen. Bereits in Teil I wurde es vom Erkennen, vom Denken und vom Wollen abgegrenzt – warum also noch einmal aufrollen, was das Urteilen *nicht* ist? Der Grund dafür ist, dass wir damit nicht nur negative, sondern (im Ansatz) mindestens ein positives Kriterium gewonnen haben: Laut Arendt erfordert das Urteilen eine Position der Unparteilichkeit.²⁶² Was das bedeutet oder bedeuten soll, ist Teil der Forschungsfrage, die diese Arbeit leitet. Es zeichnet sich aber noch etwas ab, ein mögliches zweites, positives Kriterium: das der Vorurteilsfreiheit. Dieses wird nicht von Arendt genannt, sondern ist mein Vorschlag einer Ergänzung des ersten. Es kann, im Sinne eines Gegenpols zum Unparteilichkeits-Kriterium, verstanden werden als Garantie oder Stärkung des Handlungsmoments beim Urteilen.

Die übergreifende Frage von Teil II ist: Was tun wir, wenn wir urteilen? Es wurde schon erläutert, dass die gesuchte Theorie des freien Urteilens kritisch sein muss, dass also die Frage eigentlich lautet: Was sollen wir tun, wenn wir urteilen? Was bei Arendt von einer Methode des Urteilens zu finden ist, orientiert sich am Geschmacksurteil bei Kant, d. h. am Urteil über die Schönheit von etwas. Den Übergang zum ästhetischen Urteil wird das kommende 6. Kapitel machen. Abschnitt 6.1 soll die Frage beantworten, warum wir plötzlich über Schönes reden. Abschnitt 6.2 zieht die Konsequenzen aus etwas, das schon klar ist: dass das freie Urteilen kein Erkennen ist. Es ist vielmehr eine Einstellung. Abschnitt 6.3 bewegt sich endlich eng am Vorlesungstext *Über Kants politische Philosophie*. In ihnen referiert Arendt, das Geschmacksurteil beruhe für Kant auf dem Geschmacks-Sinn. Warum das so ist und sie selbst es befürwortet, wird ebenso thematisiert wie die Problematik, die sich daraus ergibt und

²⁶¹ Vgl. hierzu die Abschnitte 4.1 und 6.2

²⁶² Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 67, 88.

das Rätsel, das sich Arendt stellt: Wie das Urteil über das Schöne auf dem beruhen, was der Nase gefällt? Kapitel 7 wird sich der Lösung dieses Rätsels widmen, d. h. der Frage, was es heißen soll, dass Schönes „ohne Begriff allgemein gefällt“²⁶³, bevor dann Kapitel 8 den Bogen zurück zum politischen Urteilen schlägt.

6. Schönes und Gefälliges

6.1. Ästhetik und Politik II: Die Rolle des Publikums

Bedingt durch Arendts Anleihen bei Kant, haben wir es nun mit „dem Schönen“ zu tun, obwohl dieses keine Rolle spielte in der Frage nach dem Urteilen, wie sie in Teil I entwickelt wurde. Warum wendet sich also Arendt mit der Frage nach einer *politischen* Urteilskraft an Kant, wo er das Urteil über das *Schöne* diskutiert? Eine erste Antwort kann das Ende von *Das Wollen* geben. Wer nach einer zweiten in *Über Kants politische Philosophie* sucht, wird sie in der Rolle des Publikums finden.

Am Ende von *Das Wollen* meint Arendt, an einen „toten Punkt“ zu stoßen. Es handelt sich dabei um die Frage, wie man neu anfangen kann, die sie durch ihre früheren Hinweise auf die Gebürtlichkeit unbefriedigend beantwortet sieht: Dass wir geboren sind, scheine nur zu besagen,

wir seien zur Freiheit verurteilt [...], ob sie uns ‚paßt‘ oder wir uns lieber ihrer furchtbaren Verantwortung entziehen, indem wir uns einer Form des Fatalismus zuwenden. Dieser tote Punkt, wenn es einer ist, läßt sich einzig mittels eines weiteren geistigen Vermögens überwinden, nicht weniger geheimnisvoll als das Vermögen zum Beginnen: der Urteilskraft, deren Analyse uns mindestens lehren könnte, was es mit unserem Gefallen und Mißfallen auf sich hat.²⁶⁴

Die Stelle wurde bereits im 3. Kapitel thematisiert; was jetzt daran interessiert, ist der letzte Halbsatz: die Urteilskraft hat mit Gefallen und Missfallen zu tun. Es ist eine Lust (bzw. Unlust), die im Mittelpunkt des Urteilens steht – und zwar des politischen Urteilens wie des ästhetischen. Dies ist ihnen gemein: Beide sind unterscheidend und dabei nicht neutral: wenn ich urteile, so wie es Arendt am Ende von *Das Wollen* im Sinn hat, dann beurteile ich etwas positiv oder negativ, es gefällt oder missfällt mir. Das ist die erste Antwort auf die Frage, was das ästhetische Urteilen mit dem politischen zu tun hat.

Die zweite Antwort knüpft ab Abschnitt 4.3 an. Politik ist für Arendt der Bereich der Freiheit und Gleichheit im Gegensatz zu Lebensbereichen, die Regeln der Notwendigkeit und der Herrschaft folgen.²⁶⁵ Im politischen Raum, und nur hier, findet Handeln statt und erscheint Neues. Im Handeln

²⁶³ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 70 (AA V 219).

²⁶⁴ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 443.

²⁶⁵ Vgl. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, 93; zur Notwendigkeit vgl. zum Bsp. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 114–19.

spielen Pluralität und Natalität zusammen²⁶⁶, also die menschlichen Grundbedingungen erstens der „Geselligkeit“, der Existenz im Plural und der Vielperspektivität, die Realität schafft, und zweitens der Freiheit als Anfangen-können, die (die frühe) Arendt aus der Tatsache unseres Geboren-seins heraus versteht. Zu handeln bedeutet Neues anzufangen; dies können wir nur in der Realität, die es nur als Pluralität gibt. Abschnitt 4.3 ergab, dass die Betrachtung der Politik nach ästhetischen Maßstäben zwei andere Maßstäbe vermeiden will: erstens und vor allem eine Reduktion des Politischen auf das Ethische, zweitens auf antagonistische Verhältnisse. Damit ist aber der politische Bereich noch nicht positiv als ästhetischer bestimmt. Dies tut Arendt in *Über Kants politische Philosophie*, wo sie erklärt, inwiefern sie die *Kritik der Urteilskraft* als politisches Buch liest:

Die *Kritik* sei politisch, weil sich die ästhetische Urteilskraft mit dem Besonderen befasst, „das in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält“²⁶⁷. Inwiefern ist das schöne Besondere, an das Kant denkt, einem politischen Besonderen, an das Arendt denken muss, analog? Diese Arbeit wählte den Zugang über das Neue, das zeitlich Besondere. Das Neue ist das Politische schlechthin, einerseits, weil es als nie Dagewesenes verlangt, das wir urteilend mit ihm umgehen, und andererseits, weil es selbst durch Handeln angefangen wird.

Als weiteren Grund, warum die *Kritik der Urteilskraft* als politisches Buch lesbar sei, nennt Arendt, dass es darin nicht um den Menschen gehe: Nicht das Vernunftsubjekt sei Thema, sondern – in der ersten Hälfte, der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ – Menschen im Plural. Thema der zweiten Hälfte, der „Kritik der teleologischen Urteilskraft“, sei wiederum der Mensch als Gattungswesen. Es gebe bei Kant also diese drei Perspektiven auf die bzw. den Menschen – wobei klarerweise die Menschen im Plural es sind, die Arendts Interesse wecken.²⁶⁸

Arendt beschränkt sich nicht auf die *Kritik der Urteilskraft*. Eine wichtige Rolle in der Vorlesung spielt Kants Stellungnahme zur Französischen Revolution in *Der Streit der Fakultäten*, von der aus Arendt eine Brücke zur *Kritik* schlägt, und zwar mittels der „Denkungsart der Zuschauer“²⁶⁹. „Kant ist überzeugt, daß die Welt ohne den Menschen eine Wüste wäre, und ohne den Menschen heißt für ihn: ohne Zuschauer“²⁷⁰, sagt Arendt. Die Rolle der Zuschauerin, die in der *Kritik der Urteilskraft* untersucht wird, sei auch für die Politik relevant.²⁷¹ Kants Stellungnahmen zur Französischen Revolution lassen sich nur verstehen, wenn die beurteilende von der moralischen Perspektive – die für Kant identisch mit der der Handelnden ist – unterschieden wird:

²⁶⁶ Vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 198–202.

²⁶⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 319 (AA V 404); Arendt zitiert diese Stelle in Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 26.

²⁶⁸ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 25.

²⁶⁹ Kant, *Der Streit der Fakultäten*, zweiter Abschnitt, A 142ff, zitiert nach Arendt, 72.

²⁷⁰ Arendt, 96.

²⁷¹ Vgl. Arendt, 96.

Bei Kant selbst tritt solche Widersprüchlichkeit in den letzten Jahren seines Lebens hervor, und zwar in dem scheinbaren Gegensatz zwischen seiner nahezu grenzenlosen Bewunderung für die Französische Revolution und seiner ebenso grenzenlosen oppositionellen Haltung gegenüber jeder revolutionären Unternehmung auf seiten der französischen Bürger.²⁷²

Die angesprochene Widersprüchlichkeit begreift Arendt als Zusammenstoß des Prinzips des Handelns mit dem des Urteilens; Kant, für den das Handeln immer moralisch ist, nennt ihn „Streit der Politik mit der Moral“.²⁷³ Das Rolle derer, die zusehen, ist, zusätzlich zum Besonderen und den Menschen im Plural, was Arendt an der *Kritik der Urteilskraft* interessiert. Sie spricht von einer analogen Situation zwischen Zuschauern und Akteurin in der Politik einerseits und Künstler und Publikum in der Kunst andererseits.²⁷⁴ Das heißt nicht, dass Politik oder Kunst mit Arendt nur im Zuschauen bestünden, aber sie tun es, wenn sie als – politisches oder ästhetisches – Urteil auftreten. Um zu urteilen, begeben wir uns in eine betrachtende Position; das ist laut Arendt einer der Übergänge, die Kants Ansichten über Politik mit seiner *Kritik der Urteilskraft* verbinden.

Wenn wir verstehen wollen, wie Arendt Ästhetik und Politik verbindet, kann also gesagt werden: 1) Sie bestimmt den politischen Bereich nicht ethisch und nicht antagonistisch.²⁷⁵ Von einer Ästhetisierung des Politischen im umfassenden Sinn kann trotzdem nicht gesprochen werden, sondern nur von einer des politischen Urteilens. 2) Im politischen wie im ästhetischen Urteilen geht es um das Besondere, oder, in der vorliegenden Interpretation, um das Neue. Freilich zeichnet sich hier schon lange, und nun umso deutlicher, ein Problem ab: Wir haben das Neue in zwei Bedeutungen verstanden: Als nie Dagewesenes, und als Anfang. Wenn Urteilen nun ein Handeln ist, also wenn ein Urteil ein Neues schafft, statt sich dem passiven Nihilismus hinzugeben – wie kann dann Urteilen Sache nur der Zuschauerinnen sein? 3) Es geht um Menschen im Plural. 4) Das politische Urteil ist ästhetisch, insofern es betrachtet. Soweit wir bisher sehen, ist dies mit einer handelnden Rolle unvereinbar. Die beiden letzten Punkte zusammennehmend, ist zu sagen: Es geht Arendt nicht um die einzelne Zuschauerin, sondern um das Publikum – im Plural. Hierin mündet das zweite oben angesprochene Verbindungselement der Menschen im Plural: sie sind das Publikum, und ein solches besteht immer aus mehreren. Das Urteilen ist politisch, insofern Arendt betont, dass die urteilenden Zuschauer*innen mehrere sind. Sie sind gesellig²⁷⁶ miteinander und haben verschiedene Perspektiven; nicht aber gibt es *eine* Position, von der aus die Wahrheit zu sehen wäre. Das Urteilen ist wohl auch insofern politisch, als wir als Zuschauende gleich sind: Alle Menschen teilen dieselbe Urteilskraft,

²⁷² Arendt, 70.

²⁷³ Vgl. Arendt, 76–78 wörtl. Zitat auf 78.

²⁷⁴ Vgl. Arendt, 102.

²⁷⁵ Vgl. Abschnitt 4.3 sowie die bereits zitierten Jay, „Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen‘ Oder: Die Ästhetisierung des Politischen“; zur Abgrenzung gegen Theorien, die Politik als antagonistisch auffassen Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 152–59.

²⁷⁶ „Geselligkeit“ sei für Kant der Zweck der Menschen, insofern sie im Plural existieren. Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 44–45.

davon gehen Kant und Arendt aus (auch wenn wir nicht alle gleich originell sind).²⁷⁷ Im Urteilen sind wir gleich; es scheint, es muss etwas Gemeinsames geben, auf das die Urteilskraft zurückgreift.

Nachdem nun klar ist, was das ästhetische mit dem politischen Urteilen zu tun hat, gehe ich für die folgenden Abschnitte dazu über, ohne weitere Erklärung vom Urteilen über das Schöne zu sprechen – bzw. von der Einstellung, die wir dem gegenüber einnehmen, was wir schön finden, und von dem Unterschied, den es macht, ob uns etwas gefällt, oder ob wir über es urteilen, es sei schön.

6.2. Urteilen als Einstellung

„Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt“²⁷⁸, schreibt Kant. Was ist dieses Schöne? Was hat es mit dem Neuen gemein, so dass wir über beides auf gleiche Art urteilen können? Solche Fragen stellen sich nur aus einem Missverständnis heraus. Denn Kant schreibt nicht, „das Schöne“ gefalle. Ich werde im Folgenden das mögliche Missverständnis ausräumen, es gebe eine Objektklasse schöner Dinge, die bei Arendt durch die der politischen Dinge, oder des Neuen, ersetzt würde. Was dabei herauskommen soll, ist ein Verständnis für das freie Urteilen als eine Einstellung gegenüber Dingen und Vorkommnissen in der Welt. D. h. auch, dass zu urteilen keine Lebensweise ist, sondern eben eine Einstellung, die gewechselt werden kann.

Das Objekt des Urteilens ist auch bei Kant nicht das Schöne, sondern das Besondere, das, wie Arendt zitiert, „in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält“²⁷⁹. Besonderes wird bei Kant beurteilt, ob es schön sei – und bei Arendt, ob es recht oder unrecht, richtig oder falsch sei.²⁸⁰ Wie das Neue, sind auch das Besondere und das Schöne keine Gegenstandsklassen; „schön“ ist vielmehr ein Attribut.

Wie könnte man darauf kommen, Neues, Besonderes, Schönes als Allgemeinbegriffe zu verstehen und warum (in welchem Sinn) ist das falsch? Das Besondere als Besonderes ist der Gegenstand des Urteilens, d. h. das Konkrete: diese eine Blume. Diese ist schön, indem sie *ohne Begriff* allgemein gefällt. Habe ich aber nicht schon einen Begriff von ihr, wenn ich sie „Blume“ nenne? Ist sie nicht also damit erkannt, verallgemeinert, also kein Besonderes im strengen Sinn?

Hegel unterscheidet vom Besonderen, das schon begrifflich erfasst, also einem Allgemeinen untergeordnet ist, das Einzelne. Dieses ist nicht Erkanntes bleibt immer übrig; wir wissen von ihm, weil wir erkennen, dass unser Erkennen unperfekt ist - bis, zumindest Hegel zufolge, unser Erkennen und das Erkannte auf den Begriff gebracht sind.²⁸¹ Hegel tut also zweierlei: er unterscheidet erstens das Einzelne, das sich entzieht, vom Besonderen, das schon verallgemeinert ist dadurch, dass wir es als Teil eines Allgemeinen erkennen. Er macht also, in einem negativen Sinn, auf etwas aufmerksam, dass

²⁷⁷ Vgl. Arendt, 99.

²⁷⁸ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 70 (AA V 219).

²⁷⁹ Kant, 319 (AA V 404).

²⁸⁰ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 27f, 101.

²⁸¹ Vgl. Hegel, *Die Lehre vom Begriff*, z.B. 53-57.

sich unserem Erkennen jeweils entzieht, wenn wir es – das Einzelne – festlegen als Besonderes. Das Erkennen (auch) als Festlegen zu begreifen, heißt, es (auch) als einen Akt zu begreifen, der etwas in der Welt verändert. Was Hegel zweitens tut, ist, dass er diese Bewegung aus Festlegen und Entwischen im Begriff enden lässt: es gibt eine Versöhnung, die im totalen Erkennen besteht: hier sind Geist und Welt eins.²⁸² Ist das Erkennen erst als Festlegen entlarvt, das einem entwischenden Einzelnen oder Anderen nachjagt, kann es als gewalttätig charakterisiert werden.²⁸³ Damit komme ich auf die oben gestellte Frage zurück: Ist also in Wirklichkeit dieses eben umrissene Einzelne der Gegenstand des Urteilens, das Besondere, das nicht unter einem Allgemeinen steht? Kann nur das nicht Erkannte, nicht Begriffliche, Gegenstand des Urteilens sein? Ist womöglich das Urteilen eine Art gewaltloses Erkennen, das das Einzelne einzeln belässt? Oder ist, umgekehrt, das Besondere des Urteilens in Wirklichkeit doch nur ein Verallgemeinertes?

Die Antwort lautet: Es ist egal, ob der Gegenstand des Urteilens erkenntnismäßig bestimmt ist. Das Problem beruht auf einem Missverständnis des Urteilens und rückt zu sehr den Gegenstand in den Fokus. Das ästhetische Urteilen ist eine Einstellung, die zu Gegenständen eingenommen werden kann, es nimmt keine Bestimmung des Gegenstandes vor. Es versucht nicht, dem Konkretem erkennend oder verstehend gerecht zu werden; es muss sich aber auch keinen Gewaltvorwurf gefallen lassen. Es ist weder ein (wie auch immer alternatives) Erkennen, noch setzt es eines voraus. Wie im Abschnitt 7.2 klar werden wird, ist der Gegenstand, zumindest bei Kant, bloß Auslöser des Urteilens und verändert sich durch es überhaupt nicht; er wird auch nicht näher beleuchtet. Es wird klarwerden, dass Kant die Frage, warum gerade diese Blume schön ist, bzw. woran es liegt, dass das eine schön ist und das andere nicht, überhaupt nicht erörtert. Es gibt keine Kategorie Schönheit, vielmehr geht einem auf, was Schönheit ist, nur an dieser konkreten schönen Blume.²⁸⁴ Bezogen auf das Neue bedeutet das: Über Neues zu urteilen ist keine Weise, es zu erkennen. Es mag anderweitig theoretisch gefasst – erkannt – werden; das Urteilen über es hat damit nichts zu tun.²⁸⁵

Das ästhetische Urteilen ist eine Einstellung gegenüber den Dingen. Alternative Einstellungen sind etwa die erkennende Einstellung, oder die moralische (die Kant etwa konsequent von seiner Revolutionsbegeisterung unterscheidet²⁸⁶). Kant selbst macht in der *Kritik der Urteilskraft* folgendes Beispiel:

Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei [...]. Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloß für das

²⁸² Arendt bespricht die Entwicklung des Begriffs bei Hegel im Licht seiner Geschichtsphilosophie in Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 277–89.

²⁸³ Vgl. etwa Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 40–41; Adorno, *Negative Dialektik*, 43.

²⁸⁴ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 64 (AA V 216).

²⁸⁵ Diese Schlussfolgerung steht in Konflikt mit manchen Interpretationen des Urteilens, die es sehr wohl auch als Begriffsbildung verstehen. Vgl. Kapitel 11.

²⁸⁶ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 70ff.

Angaffen gemacht sind, [...]; ich kann noch überdem auf die Eitelkeit der Großen auf gut Rousseauisch schmählen[sic!], welche den Schweiß des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden [...]. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen; nur davon ist jetzt nicht die Rede.²⁸⁷

Anders als für Kant ist für Arendt Besonderes ohne gegebenes Allgemeines nicht nur als schön beurteilbar, sondern auch als richtig oder falsch (recht oder unrecht). Dies ist für Kant, wie er im Palastbeispiel vorführt, keine Frage des Urteilens, sondern der praktischen Vernunft: einer anderen Einstellung.²⁸⁸ Fragen von Recht und Unrecht sind für Arendt Fragen des Urteilens, sofern sie sich auf ein Konkretes beziehen: „Dies ist schön; Dies ist häßlich; Dies ist richtig; Dies ist falsch“²⁸⁹ - ein Besonderes ohne gegebenes Allgemeines.

6.3. Private Lust und uninteressiertes Wohlgefallen: Das Rätsel

Arendt meint, Kant zufolge beruhe das ästhetische Urteil auf dem Geschmackssinn²⁹⁰ – und das ist paradox, denn über Geschmäcker kann man bekanntlich nicht streiten. Geschmack ist dabei wörtlich gemeint, nämlich als Geschmackssinn, also riechen und schmecken. Arendt nimmt das auf und kommentiert: „Der erstaunlichste Aspekt dieses Geschäfts ist, daß [...] das Vermögen des Urteilens und des Unterscheidens zwischen Richtig und Falsch, auf dem Geschmackssinn beruhen sollte.“²⁹¹ Freilich geht es Kant beim ästhetischen Urteil nicht um das Unterscheiden zwischen Richtig und Falsch, sondern darum, ob etwas schön ist. Aber offensichtlich unterstellt Arendt einen Übergang von Riechen und Schmecken zum ästhetischen Urteilen und von da wiederum zum Unterscheiden von Richtig und Falsch. Dieser muss untersucht werden.

Es finden sich zwei relevante Aspekte, in denen sich das Riechen und Schmecken von den anderen Sinnen unterscheidet: Erstens behandeln Hör-, Seh- und Tastsinn ihre Gegenstände „unmittelbar und gewissermaßen objektiv“²⁹²: ich sehe den Stein, ertaste ihn und höre ihn herunterrollen. „Gewissermaßen objektiv“ sind sie, insofern ich Anderen mitteilen kann, was ich sehe, höre oder taste: nämlich ein Objekt. Arendt scheint hier das Hören und das Tasten doch sehr am Sehen zu messen, dem objektiven Sinn schlechthin: objektiv ist das Hören jedenfalls, insofern es Gegenstände (Trommel) hört und nicht Geräusche (Trommeln); objektiv ist das Tasten, insofern es Objekte (Fell der Trommel) ertastet und nicht, wie sie sich anfühlen (rau, ...). Objektiv ist ein Sinn also, wenn er sich direkt auf ein Objekt richtet, er nimmt einen Gegenstand wahr und keine Empfindung. Die Gegenstände, die den objektiven Sinnen gegeben sind (oder den Sinnen, insofern sie objektiv funktionieren), teilen ihre Eigenschaften mit anderen Gegenständen, sie sind also nicht einmalig.²⁹³

²⁸⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 49 (AA V 204f).

²⁸⁸ Vgl. Kant, 52–55 (AA V 207-210); Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 21.

²⁸⁹ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 27–28; Hervorhebung im Original.

²⁹⁰ Vgl. Arendt, 100.

²⁹¹ Arendt, 100.

²⁹² Arendt, 100.

²⁹³ Vgl. Arendt, 103.

Außerdem kann ich laut Arendt repräsentieren, was ich sehe, höre oder taste: ich kann es mir vorstellen, kann mich daran erinnern, es mir geistig herbeirufen, auch, wenn es gerade nicht da ist. Nur so können wir anderen mitteilen, was wir wahrgenommen haben.

Im Gegensatz zu den drei objektiven Sinnen seien die beiden Geschmackssinne subjektiv, privat und nicht der Repräsentation fähig. Sie nähmen keine Objekte wahr (Speise), sondern eine Empfindung (Geschmack der Speise). Indem sie dies tun, beziehen sie sich auf Besonderes als Besonderes: der Geschmack von etwas ist ein momentaner Eindruck und kein Objekt, das für alle wahrnehmbar und besprechbar wäre. Besonderes, das besonders bleibt, ist per definitionem nicht mitteilbar, weil Sprache als solche immer verallgemeinert: Gesprochen wird über die Speise und nicht ihren Geschmack, der umschrieben oder verglichen werden kann, was aber ihn selbst nicht trifft: er ist nicht repräsentierbar. Man kann über Geschmack deshalb nicht streiten, weil man ihn nicht mitteilen kann.²⁹⁴

Der zweite Aspekt, der den privaten Sinnen eignet, ist, dass nur sie unmittelbar unterscheiden: „Bei dem, was man sieht, und, allerdings weniger leicht, bei dem, was man hört und berührt, kann man sich des Urteils enthalten. In Fragen des Geschmacks oder Geruchs jedoch ist das Es-gefällt-oder-mißfällt-mir unmittelbar und überwältigend.“²⁹⁵ Die unmittelbare Unterscheidung manifestiert sich als Gefällt-oder-mißfällt mir, als Lust oder Unlust. Unterschieden wird nicht in einem deskriptiven Sinn (das liefe auf Begriffsbildung hinaus), sondern als eindeutige Präferenz. Diese ist nicht durch Denken oder Sprache vermittelt, sie ist keine bewusste Entscheidung, sondern ein Gefühl: „Kein Argument kann mich davon überzeugen, Austern zu mögen, wenn ich sie nicht mag.“²⁹⁶ Ob mir etwas gefalle, sei fast identisch damit, ob es mit mir übereinstimme. Das Ja oder Nein der Unterscheidung darf nicht als Bewertung bezeichnet werden, weil der Geschmack keine Kriterien oder Werte auf das Besondere anwendet, nicht deliberativ Vor- und Nachteile abwägt, sondern sofort entschieden ist. Die Lust (oder Unlust) an ihm ist nicht nur Bestandteil der Wahrnehmung, vielmehr äußert sich diese *als* Lust oder Unlust: Was wir wahrnehmen, ist nicht der Gegenstand, sondern eine Empfindung.

Was in diesem Abschnitt bisher gesagt wurde, betraf nicht das Geschmacksurteil, sondern den Geschmackssinn. Die (Un-)Lust, die wir am Geschmack von Austern haben mögen, unterscheidet sich von der, die wir am Schönen haben (sonst wäre eine Theorie derselben hinfällig). In *Das Leben des Geistes* schreibt Arendt allen drei geistigen Tätigkeiten, also auch dem Urteilen, zu, dass sie sprachlich seien.²⁹⁷ Lust und Unlust müssen also irgendwie aus ihrer Privatheit herausgebracht und mitteilbar werden – oder es gibt eine Art von Lust, die mitteilbar ist und trotzdem auf jener geschmacklichen Entschiedenheit „beruh[t]“²⁹⁸. Um sich diesem Problem mit Ernsthaftigkeit stellen zu können, ist es sinnvoll, etwas zu spezifizieren, was für eine Art Lust wir suchen:

²⁹⁴ Vgl. Arendt, 100, 103.

²⁹⁵ Arendt, 100.

²⁹⁶ Arendt, 103.

²⁹⁷ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 41.

²⁹⁸ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 101.

Die Lust und das Wohlgefallen, die wir angesichts des Schönen erleben, sind speziell. Normalerweise, so Arendt, gibt es keine Lust, wo nicht vorher Unlust war:

Das Glück als ein fester und beständiger Zustand der Seele und des Körpers ist für Menschen auf der Erde undenkbar. Je größer der Mangel und je größer die Unlust ist, desto intensiver wird die Lust sein. Es gibt hier nur eine Ausnahme, und das ist die Lust, die wir empfinden, wenn wir mit Schönheit in Berührung kommen. Diese Lust nennt Kant [...] uninteressiertes Wohlgefallen.²⁹⁹

Im Normalfall sind Mangel und Befriedigung also die kommunizierenden Gefäße, in denen Lust entsteht. Davon sei die Lust am Schönen die einzige Ausnahme: Sie bestehe nicht in der Befriedigung eines Bedürfnisses, d. h. eines Mangels und verjagt keine Unlust. Auch deshalb nenne Kant sie „uninteressiertes Wohlgefallen“³⁰⁰.

Das Attribut „schön“ ist also kein quantitativer Wert. Hat es dann ein Gegenteil? Wenn die Lust an der Schönheit keinen Mangel befriedigt, dann ist ihr Gegenteil nicht die Abwesenheit von Schönheit. Während Arendt von richtig und falsch, recht und unrecht meist zugleich spricht, geht Kant nur ganz am Rande auf das ein, was man als Gegenteil vom Schönen interpretieren könnte. Dieses sei nicht das Hässliche per se, sondern jenes Hässliche, was Ekel verursacht.³⁰¹ Kant beschreibt den Vorgang des Urteilens als einen der Lust. Sofern seine *Kritik* überhaupt Platz lassen würde für ein Geschehen der Unlust am Hässlich-Ekelhaften, führt sie einen solchen doch nicht aus. Auf das Urteilen über Recht und Unrecht übertragen, kann die Hypothese festgehalten werden, dass auch hier das Urteil nicht im eigentlichen Sinn negativ sein kann, d. h. es zeigt keinen Mangel an. Unrecht wäre demnach nicht Mangel an Recht, sondern etwas Distinktes.

In ihrer Lust am Schönen sind alle Menschen gleich. Arendt schreibt Kant die Ansicht zu, dass

eine Beurteilung des Lebens nach den Maßstäben von Lust und Unlust – die Platon und die anderen als Aufgabe allein des Philosophen reklamierten, indem sie darauf hinwiesen, daß die Vielen mit dem Leben, wie es ist, durchaus zufrieden sind – von jedem gewöhnlichen Menschen mit gesundem Menschenverstand, wenn er je über das Leben nachgedacht hat, erwartet werden kann.³⁰²

Sich an Schönerem erfreuen und etwas als schön oder nicht schön zu beurteilen, kann jeder Mensch: Auch, wer selbst keine Kunstwerke schaffen könne, sei in der Lage, die von Anderen geschaffene zu beurteilen.³⁰³ Es scheint also in der Kunst ein originelles, und ein kritisches Element zu geben, letzteres von der Originalität ganz unabhängig – nicht aber umgekehrt: „Die Originalität des Künstlers (oder die Fähigkeit des Akteurs, Neues zu schaffen) hängt gerade von seinem Sich-Verständlich-Machen bei

²⁹⁹ Arendt, 49.

³⁰⁰ Vgl. Arendt, 49; Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 57 (AA V 210).

³⁰¹ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 199 (AA V 312).

³⁰² Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 46.

³⁰³ Vgl. Arendt, 98–99.

denjenigen ab, die nicht Künstler (oder Akteure) sind.“³⁰⁴ Im Gegensatz zur Originalität ist die Lust am Originellen also gleich verteilt – und von ersterer klar distinkt.

Nun ist da die geschmackliche Sinnenlust einerseits, das „uninteressierte Wohlgefallen“³⁰⁵ andererseits. Wie kommt Kant vom einen zum anderen? Der Geschmack unterscheidet unmittelbar zwischen Lust und Unlust: das hat er mit der Lust am Schönen gemein. Aber er ist ganz privat und dezidiert nicht mitteilbar. Wie soll mit dem großen Stolperstein umgegangen werden, der Privatheit des Geschmacks, die diesen so wesentlich ausmacht? Wie sollen wir vom Geschmack, über den man nicht streiten kann, zum Urteilen über Recht und Unrecht kommen? Das ist das Rätsel, das Arendt sich (und uns) stellt, und sie klingt dabei fast entrüstet:

Und, noch einmal, Gefallen und Mißfallen sind gänzlich idiosynkratisch. Warum dann sollte der Geschmack – nicht erst bei Kant, vielmehr schon seit Gracián – zur geistigen Fähigkeit des Urteils aufgewertet [...] werden? Und das Urteil seinerseits – d. h. nicht das Urteil, das einfach erkennend ist [...], sondern das Urteil, das zwischen Richtig und Falsch unterscheidet –, warum sollte dieses Urteil auf diesem *privaten* Sinn beruhen?³⁰⁶

Dann kündigt sie an:

Die Lösung dieses Rätsels heißt: Einbildungskraft. [...] Der repräsentierte Gegenstand und nicht die direkte Wahrnehmung des Gegenstands erregt unser Gefallen oder Mißfallen. Kant nennt dies die ‚Operation der Reflexion‘.³⁰⁷

Was das heißen kann, ist Thema des nun folgenden Kapitels.

7. Das Urteilen

Das vorliegende Kapitel 7 setzt bei der These an, das ästhetische Urteil sei vom Geschmacks- und Geruchssinn „abgeleitet“³⁰⁸. Das Rätsel, das sich dabei stellt, ist: Warum soll das Urteil auf diesem privaten Sinn beruhen, wo wir doch gerade in Angelegenheiten des Geschmacks nicht streiten können? Am Schmecken und Riechen findet Arendt zwei Eigenarten, die zum gesuchten Urteilsvermögen einerseits hervorragend passen, ihm aber zugleich entgegenstehen: Sie sind erstens unmittelbar unterscheidend. Das heißt, schmeckend weiß ich sofort, ob ich mit dem Gegenstand übereinstimme oder nicht. Gerade diese Unvermitteltheit steht der Mitteilbarkeit des Geschmacks entgegen. Zweitens beziehen sich Schmecken und Riechen auf das Besondere als Besonderes. D. h. der Gegenstand des Schmeckens ist meine private Empfindung, die sich in meiner Beziehung mit dem

³⁰⁴ Arendt, 98–99.

³⁰⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 57 (AA V 210).

³⁰⁶ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 101.

³⁰⁷ Arendt, 101.

³⁰⁸ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 102.

Gegenstand herstellt. Sie ist nur jetzt nur mir gegeben und nicht repräsentierbar.³⁰⁹ Diese beiden Eigenarten sind, wie sich herausstellen wird, voneinander untrennbar.

Was meint Arendt damit, das Urteil würde auf dem Geschmack *beruhen*? Bedeutet es, das Urteilen sei irgendwie analog, oder kausal mit dem Schmecken verbunden? Die Lösung des Rätsels besteht nicht im Nennen von nicht näher bestimmten Ähnlichkeiten zwischen dem Schmecken und dem gesuchten Urteilsvermögen (Entschiedenheit, Fokus auf das Besondere). Die Lösung ist vielmehr im Vorgang des Urteilens zu suchen, der in Abschnitt 7.2 aufgerollt wird. Darauf vorbereitend möchte ich darauf eingehen, was Arendt in ihrer Kant-Interpretation mit Einbildungskraft meint. Von einer „Lösung des Rätsels“ spricht Arendt nämlich zweimal, und beide Male geht es (auch) um die Einbildungskraft.³¹⁰

7.1. Einbildungskraft: Beispiel und erweiterte Denkungsart

Die Lösung dieses Rätsels heißt: Einbildungskraft.³¹¹

- Zumindest beginnt sie mit ihr. In diesem Abschnitt werden zwei Funktionen der Einbildungskraft in Bezug auf das Urteilen hervortreten: einerseits die Funktion, Beispiele zu erzeugen, andererseits meine Möglichkeit, mich mittels der Einbildungskraft an die Stellen Anderer zu imaginieren. Zuerst aber einige Erläuterungen Arendts zur Einbildungskraft bei Kant, um zunächst dieses Wort zu verstehen.

Der besondere Gegenstand des Schmeckens ist nicht repräsentierbar, sondern wird als Besonderer wahrgenommen. Nase und Zunge nehmen laut Arendt

nicht einen Gegenstand, sondern eine Empfindung wahr, und diese Empfindung ist nicht gegenstandsgebunden und kann nicht erinnert werden. (Sie können den Geruch einer Rose [...] wiedererkennen, wenn sie ihn erneut wahrnehmen, aber bei Abwesenheit der Rose [...] können Sie sie nicht gegenwärtig haben, wie dies – trotz Abwesenheit – bei jedem Gegenstand, den Sie einmal gesehen haben, oder bei jeder Melodie [...] der Fall ist. Mit anderen Worten: Dies sind Sinneseindrücke, die nicht repräsentiert werden können.³¹²

In *Das Urteilen*³¹³ erschien neben Arendts Kant-Vorlesung auch eine Seminar-Mitschrift über die Einbildungskraft, auf die ich mich im Folgenden beziehe. Einbildungskraft ist, wie dort erklärt wird, das Vermögen zur Repräsentation. Etwas zu repräsentieren, bedeutet, etwas zu vergegenwärtigen, das gegenwärtig abwesend ist. So ermögliche die Einbildungskraft z.B. Erinnerung.³¹⁴ Wenn wir erkennen,

³⁰⁹ Vgl. Arendt, 100–103.

³¹⁰ Vgl. Arendt, 101, 103f.

³¹¹ Arendt, 101.

³¹² Arendt, 102–3; Hervorhebung im Original.

³¹³ Arendt und Beiner, *Das Urteilen*.

³¹⁴ Mit der sie, wie Arendt betont, nicht zu verwechseln sei. Das Repräsentationsvermögen ist nicht zeitlich gerichtet. Vgl. Arendt, „Die Einbildungskraft“, 121. Die Einbildungskraft kann auf nichts Ursprünglicheres zurückgeführt werden; zwischen Sinnlichkeit und Verstand steht sie als dritte Quelle aller Erfahrung – oder vielmehr als Brücke, die beide verbindet. Vgl. Arendt, 123–25.

erwirke die Einbildungskraft nach Kant die Synthese von Anschauung und Begriff. Das tue sie, indem sie dem Begriff sein *Schema* verschaffe, das, wie das griechische *eidos*, weder sinnlich noch begrifflich sei: Arendt nennt als Beispiel die geometrische Form, für die wir einerseits einen Begriff haben und die wir andererseits als Bild zeichnen können. Woran sich aber das Bild misst, und was Bild und Begriff verbindet, sei das Schema.³¹⁵ Die Einbildung „determiniert“³¹⁶ also unsere Sinnlichkeit, ohne sie wäre keine Wahrnehmung distinkter Gegenstände möglich. Daher ist sie die Voraussetzung auch für Kommunikation, insofern wir über distinkte, begrenzte, Gegenstände kommunizieren. Wir können Besonderes mitteilen, sagt Arendt, weil wir auf Schemata zurückgreifen, die wir mit anderen teilen: Nur, weil (bzw. wenn) alle „Tisch“ verstünden, könne ein solcher im Gespräch vorkommen.³¹⁷

Was hat all das mit der Urteilskraft zu tun? „[R]eflektierende [Urteile] ‚gewinnen‘ [...] die Regel aus dem Besonderen. Im Schema wird im Grunde etwas ‚Universelles‘ im Besonderen ‚wahrgenommen“³¹⁸ Es muss das Besondere selbst sein, das uns dabei nicht nur leitet, vielmehr „gewinnen“ wir die Regel ganz aus ihm. Und zwar folgendermaßen:

Das gleiche Vermögen, die Einbildungskraft, das die Schemata für die Erkenntnis liefert, verschafft auch die Beispiele für die Urteilskraft.³¹⁹

Die Einbildungskraft leistet in Arendts Lesart in beiden Fällen – Erkennen und frei Urteilen - die Verbindung von Besonderem und Allgemeinem, und ist dabei produktiv³²⁰: Beim Erkennen, indem sie das Schema „liefert“, beim Urteilen, indem sie Beispiele „verschafft“ – in diesem Sinn sei das Beispiel dem Schema „analog“³²¹. Wofür braucht nun die Urteilskraft Beispiele?

Arendt spricht von einer „exemplarischen Gültigkeit“³²² reflektierender Urteile. Dieser von Kant entlehnte Begriff unterscheidet sich von einer Gültigkeit mit universellem Anspruch, ist nicht objektiv: Ein Urteil mit exemplarischer Gültigkeit könne man zur Regel machen, weil es „subjektiv-allgemein“ sei.³²³ Exemplarische Gültigkeit bedeutet Gültigkeit als Beispiel. Die Aufgabe der Beispiele sieht Arendt darin, analog zur Aufgabe der Schemata beim Erkennen, zwischen Regel (Allgemeinem) und Besonderem zu vermitteln:

³¹⁵ Vgl. Arendt, „Die Einbildungskraft“, 123–25.

³¹⁶ Arendt, 127 (Arendt zitiert Kant).

³¹⁷ Vgl. Arendt, 126.

³¹⁸ Arendt, 126.

³¹⁹ Arendt, 122.

³²⁰ Diese meine Formulierung darf nicht verwechselt werden mit dem, was Arendt als künstlerisch produktive Einbildungskraft bezeichnet. Vgl. Arendt, 122.

³²¹ Arendt, 127. Zur Analogie vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, Kap. 12.

³²² Arendt, „Die Einbildungskraft“, 128; Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 118f.

³²³ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 98 (AA V 239). Dies ist die einzige Stelle, an der Kant von der exemplarischen Gültigkeit spricht.

Das Beispiel ist das Besondere, das einen Begriff oder eine allgemeine Regel in sich enthält oder von dem angenommen wird, dass es sie enthält.³²⁴

Zum Urteilen könne man laut Kant nicht angeleitet werden, sondern müsse es üben: anhand von Beispielen. Arendt gibt das Beispiel: Mut sei wie Achilles. Dieses sei als Beispiel geeignet für Griechen, die die Geschichte des Achilles wie ein Schema „in den Tiefen [ihres] Gemüts“³²⁵ hätten. Dabei geht es dabei nicht darum, aus einer Menge von Daten über mutige Personen den kleinsten gemeinsamen Nenner herauszufinden und zu sagen: Das ist Mut. So würde man induktiv vorgehen. Was Arendt aber sagen will, ist, dass sich nur anhand des Achilles für jemanden, der dieses Beispiel gut kennt, schon erschließt, was Mut ist. Solche Beispiele sind kulturell geprägt. Sie hängen mit Geschichten zusammen, die in einer Gemeinschaft erzählt werden oder womöglich, in ihrer Gesamtheit, diese Gemeinschaft erst stiften. Wie bei den Schemata ist wesentlich, dass wir die Beispiele teilen, damit Kommunikation möglich wird.

Es ist hier kein Unterschied ersichtlich zwischen einem Beispiel, von dem eben nur angenommen wird, dass es eine Regel enthalte, und zwischen einem Beispiel, das diese tatsächlich enthält. Natürlich kann es dafür kein logisches oder objektives Prüfverfahren geben. Aber vielleicht gibt es eine Methode, auf andere Weise zu unterscheiden.

Schon im frühen Essay *Wahrheit und Politik* deutet Arendt eine Methode zur Meinungsbildung an, auf die sie in ihrer Kant-Vorlesung zurückkommen wird. In *Wahrheit und Politik* spricht Arendt nicht vom Urteilen, sondern verteidigt die Würde der Meinung, die im Gegensatz zur Wahrheit eine Sache der Vielen sei und nicht eine der einsamen Philosophenherrscherin.³²⁶ Sie besteht darin, sich mittels der Einbildungskraft die Standpunkte Anderer zu vergegenwärtigen, an die wir uns selbst mittels der Einbildungskraft hin-stellen:

Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere. Dieser Vergegenwärtigungsprozeß akzeptiert nicht blind bestimmte, mir bekannte, von Anderen vertretene Ansichten. Es handelt sich hier weder um Einfühlung noch darum, mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen. Vielmehr gilt es, ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden. Je mehr solcher Standorte ich in meinen eigenen Überlegungen in Rechnung stellen kann, und je besser ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen, desto besser ausgebildet ist dieses Vermögen der Einsicht, das die Griechen *phronesis*, die Lateiner *prudentia* und das Deutsch des 18.

³²⁴ Arendt, „Die Einbildungskraft“, 128.

³²⁵ Arendt, 128. Arendt zitiert hier Kant, allerdings ohne genaue Quellenangabe.

³²⁶ Über Arendts Weg von der Meinung zum Urteil vgl. Abschnitt 9.3.

Jahrhunderts den Gemeinsinn nannten, und desto qualifizierter wird schließlich das Ergebnis meiner Überlegungen, meine Meinung sein.³²⁷

Ronald Beiner, der ebenfalls diesen Absatz zitiert, bezeichnet die so angewandte Einbildungskraft als „erweiterte Denkungsart“ – auch dies ein Begriff aus der *Kritik der Urteilskraft*, den Arendt adaptiert. Auch Arendt selbst kommt unter diesem Titel in *Über Kants politische Philosophie* auf die Methode des imaginären Standort-Wechsels zurück.³²⁸

Die erweiterte Denkungsart gibt Fragen auf, vor allem: Was ist ein Standort? Wie viel Aussagekraft hat jemandes geographischer Aufenthaltsort? Sind es vielleicht ihre üblichen Aufenthaltsorte? Schließt das ihre Kleider ein, vielleicht ihren Körper? Schließt es ihre Vergangenheit ein und ihre Zukunftsaussichten? Psychischen Zustände? Ob jemand schwanger ist oder welche Hautfarbe sie hat? Ferner: Wie gut ist die erweiterte Denkungsart geeignet, gute von ungeeigneten, bloß angenommenen Beispielen zu unterscheiden? Auch die beispielgebende Funktion der Urteilskraft ist noch nicht klar: Woher kommen beim freien Urteilen die Beispiele? Diese beiden letzten Fragen wird dieses Kapitel beantworten können. Die Frage danach, was einen Standort ausmacht, wird ein offener Punkt der Theorie des Urteilens nach Arendt bleiben.

7.2. Urteilen in einem Akt: Die Lösung des Rätsels

Das Rätsel, das Arendt uns stellt, ist: Wie kann das Urteilen über Dinge, die alle angehen, auf dem Geschmacks beruhen, über den man bekanntlich nicht streiten kann? Die Gründe, die für ein solches Begründungsverhältnis sprechen, wurden bereits genannt (6.1). Auch ist klar, welcher Nachteil des Geschmackssinns ausgeglichen oder behoben werden muss: dass er privat ist; dass man über seine Gegenstände nicht streiten kann. Was stattdessen hergestellt werden soll, ist: Mitteilbarkeit, also ein intersubjektives Element, das erlaubt, über Urteile zu streiten. Wir brauchen etwas Gemeinsames (wobei Gemeinsamkeit, nach allem bisher Gehörten, nicht Universalität heißen kann).

Woher ein solches nehmen? Hier stiftet Arendts Vorlesungstext Verwirrung. Es gibt drei relevante Stellen in drei aufeinander folgenden Vorlesungseinheiten, die in Richtung zweier verschiedener Interpretationen deuten. Stets steht etwas im Mittelpunkt, das „Operation der Reflexion“ genannt wird. Von diesen drei Stellen geht der vorliegende Abschnitt 7.2 aus. Ich werde sie zunächst zitieren, dann eine naheliegende Interpretation durchspielen („Urteilen in zwei Akten“), deren Probleme aufzeigen und dann zu einer komplexeren, aber stimmigeren Interpretation gelangen („Urteilen in einem Akt“). Die erste relevante Stelle geht folgendermaßen:

³²⁷ Arendt, „Wahrheit und Politik“, 61–62.

³²⁸ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 176 (AA V 295); Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 67–70.

Die Lösung des Rätsels heißt: Einbildungskraft. [...] Der repräsentierte Gegenstand und nicht die direkte Wahrnehmung des Gegenstandes erregt unser Gefallen oder Mißfallen. Kant nennt dies die ‚Operation der Reflexion‘.³²⁹

Zweitens:

Die Lösung dieser Rätsel kann durch die Nennung zweier [...] Vermögen angedeutet werden: Einbildungskraft und Gemeinsinn. Die Einbildungskraft verändert den Gegenstand in etwas, [...] das ich [...] verinnerlicht habe, so daß ich nun von ihm affiziert werde, als wenn es mir von einem nichtobjektiven Sinn gegeben worden wäre. [...] Das ist die ‚Operation der Reflexion‘. [...] Was den Gemeinsinn angeht: Kant war sich sehr früh bewußt, daß es etwas Nicht-Subjektives in dem gab, was scheinbar der privateste und subjektivste Sinn ist. [...] Das nichtsubjektive Element bei den nichtobjektiven Sinnen ist Intersubjektivität.³³⁰

Drittens:

Im Urteil gibt es zwei geistige Operationen. Da ist die Operation der Einbildung: Man beurteilt Gegenstände, die nicht länger gegenwärtig [...] sind [...]. Diese Operation der Einbildung bereitet den Gegenstand für die ‚Operation der Reflexion‘ zu. Und diese zweite Operation, nämlich die Operation der Reflexion, ist die eigentliche Tätigkeit des Etwas-Beurteilens.³³¹

Was ist diese „Operation der Reflexion“? Ist sie der Vorgang des Repräsentierens (wie im ersten und zweiten Zitat)? Oder ist sie etwas, das *nach* dem Akt der Repräsentation kommt: die eigentliche Tätigkeit des Beurteilens (wie im dritten Zitat), irgendwie assoziiert mit dem „Gemeinsinn“? Arendt zitiert von Kant folgende Definition des Gemeinsinns aus §40 der *Kritik der Urteilskraft*, wo dieser „sensus communis“ genannt wird:

Unter dem sensus communis aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt [...]. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt [...]. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu sein [...].³³²

Hier ist es der Wechsel des Standpunktes, den Arendt als „erweiterte Denkungsart“ betitelt hat, den Kant als „Operation der Reflexion“ bezeichnet – und als Gemeinsinn. Die vier zitierten Passagen sind miteinander unvereinbar – bzw. identifizieren, wenn wir die dritte ignorieren, letztlich alles mit allem. Die Suche nach einer Entwirrung dieser Lösungen von Arendts Rätsel beginne ich mit der dritten Textpassage, um anhand dieser die in den Zitaten recht technisch angegebenen Vorgänge zu erklären. Als einzige der zitierten Passagen verspricht sie klar, zwei Operationen, oder Akte, voneinander zu

³²⁹ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 101.

³³⁰ Arendt, 104–5.

³³¹ Arendt, 106.

³³² Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 174 (AA V 293-294).

trennen. Leider wird sich diese zunächst übersichtlichste Interpretation als un schlüssig herausstellen. Deshalb werde ich im Anschluss eine Theorie des Urteilens in einem Akt präsentieren, die in der Tat alles mit allem identifiziert. Doch zunächst zur Theorie des Urteilens in zwei getrennten Operationen, wie sie vor allem das dritte Zitat nahelegt:

Urteilen in zwei Akten

Arendts didaktischer Aufbau – Privatheit als Rätsel und dann seine Lösung – legt auf den allerersten Blick den folgenden Ablauf nahe: Der Anblick der Rose gefällt uns unreflektiert und unmittelbar wie ihr Geruch. In einem zweiten Schritt reflektieren wir über dieses Gefallen, indem wir uns in alle Anderen hineinversetzen, die die Rose betrachten mögen. Wir finden unser Urteil bestätigt, weil uns auch von deren Blickpunkt aus die Rose gefällt. – Diese Interpretation ist zu vereinfachend und muss beiseitegelegt werden: Sie löst das Rätsel nicht, sondern tut, als wäre es nicht da, indem sie die Lust am Schönen einfach mit einem angenehmen Geschmack bzw. Geruch identifiziert. Diese Identifikation ist falsch. Diese sehr einfache zwei-Akte-Theorie ist nicht nur aus logischen Gründen zu verwerfen, sondern wird auch der Textgrundlage nicht gerecht – und zwar in keiner der oben zitierten Varianten -, weil sie die Rolle der Einbildungskraft unterschlägt. Diese wird wiederum in jeder Variante sehr betont.

Anhand der dritten oben zitierten Passage lässt sich die folgende, etwas komplexere, Interpretation des Urteilens in zwei Akten aufstellen:

Der erste Akt besteht darin, dass die Einbildung operiert. Sie vermittelt unsere Wahrnehmung, so dass es nicht wie sonst das Objekt – die Rose – selbst ist, dem wir uns geistig zuwenden, sondern seine Repräsentation. Warum ist das nötig? Arendt schreibt, dass durch diesen Vorgang der Gegenstand nicht länger einer für die äußeren, objektiven Sinne ist, sondern einer für die inneren – nämlich den Geschmackssinn. Nach innen gewandt sei dieser, insofern „man sich gewissermaßen selbst sinnlich wahrnimmt“³³³. Dieser innere Sinn nimmt also nicht den Gegenstand wahr, sondern seine Repräsentation.³³⁴

Wie bereits ausgeführt, nehmen Geruchs- und Geschmackssinn prinzipiell keine Gegenstände, sondern Empfindungen wahr, die unmittelbar gefallen oder missfallen. Eine Empfindung, wie der angenehme oder unangenehme Geschmack von Gulasch, kann nicht repräsentiert werden. Wir sind direkt affiziert, wir sehen nicht etwas, sondern es schmeckt uns, oder nicht.

³³³ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 106.

³³⁴ Um Missverständnissen vorzubeugen: Hier wird gerade keine Repräsentationstheorie der Wahrnehmung vertreten. Die Schilderungen beziehen sich nicht auf unsere Wahrnehmung der Welt überhaupt, sondern auf den Spezialfall, dass sich die Einbildungskraft auf die geschilderte Weise dazwischen schaltet. Die beschriebene Repräsentation kommt zum Beispiel beim Erinnern oder beim Urteilen zum Tragen, nicht aber beim Sehen etc.

Vor diesen Sinn, dessen Empfindungen nicht repräsentierbar sind, wird also die Repräsentation des schönen Gegenstandes hingestellt, damit sie ihm gefalle oder missfalle. Dabei liegt auf der Hand, dass ich die Schönheit eines Gemäldes nicht rieche. D. h. der innere Sinn dürfte als Vermögen hinter dem Geruch und dem Geschmack gedacht sein, das selbst umfassender ist als diese.

Der zweite Akt, der nun folgt, arbeitet also mit der Empfindung, die wir angesichts der Repräsentation eines Gegenstandes haben. Die Empfindung gefällt uns – aber das ist noch kein Urteil, sondern eine ganz private Lust. Sie zum Urteil zu erheben, d. h. von ihrer Privatheit in eine gewisse Allgemeinheit zu führen, ist die Aufgabe der „Operation der Reflexion“. Sie soll die „Bedingung für alle Urteile, die Bedingung der Unparteilichkeit, des ‚uninteressierten Wohlgefallens‘“³³⁵ herstellen. Das geschieht nun, indem wir uns der erweiterten Denkungsart bedienen und „an der Stelle jedes Anderen denken“³³⁶, uns also imaginär an die Standorte von Anderen versetzen. Dazu bedienen wir uns wiederum der Einbildungskraft. Es scheint, als würde hieraus eine Art relative Gültigkeit hervorgehen: je nachdem, wie viele Standpunkte ich eingenommen habe, wird mein Urteil besser.

Damit wäre Arendt auf demselben Stand wie in *Wahrheit und Politik*. Es stellt sich hier dasselbe Problem: Wer sagt, wie man einen Standpunkt einnimmt, ohne bloß Vorurteile zu reproduzieren? Das Kriterium eines gültigen Urteils kann nicht rein quantitativ sein. Und so fragt Arendt: „Was sind die Maßstäbe der Operation der Reflexion?“³³⁷

Antwort: „Das Kriterium ist [...] die Mitteilbarkeit, und der Maßstab, mit dem darüber entschieden wird, ist der Gemein Sinn.“³³⁸ D.h. indem wir uns an die Standpunkte Anderer versetzen, billigen oder missbilligen wir die Tatsache unseres Gefallens „nachträglich“³³⁹. Wir beurteilen also, ob unser Gefallen mitteilbar sei. Arendt zitiert Kant:

Wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, selbst mißfallen könne (wie die Freude eines dürftigen aber wohlthätigen Menschen über die Erbschaft von seinem [...] Vater), oder wie ein tiefer Schmerz dem, der ihn leidet, doch gefallen könne [...], oder wie ein Vergnügen oben ein noch gefallen könne (wie das an Wissenschaften, die wir treiben), oder ein Schmerz (z.B. Haß, Neid und Rachgierde) uns noch dazu mißfallen könne.³⁴⁰

Wir haben es mit einem Gefallen zweiter Ordnung zu tun. Es misst die Mitteilbarkeit der ursprünglichen Empfindung: Dass wir uns (auch) freuen, wenn wir erben, sind wir geneigt, in

³³⁵ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 107.

³³⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 175 (AA V 294); Arendt zitiert dies in Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 110.

³³⁷ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 107.

³³⁸ Arendt, 108.

³³⁹ Arendt, 107.

³⁴⁰ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 226 (AA V 331); Arendt zitiert diese Stelle in Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 107.

Gesellschaft nicht groß auszubreiten, im Gegensatz zur schmerzhaften Trauer. Diese gefällt uns, weil sie öffentlichkeitsfähig, also mitteilbar, ist.

Um die Mitteilbarkeit des Gefallens zu messen, brauchen wir den Gemeinsinn. Er ist das nicht-subjektive, das intersubjektive, Element beim Urteilen. „Ich urteile als Mitglied einer Gemeinschaft“³⁴¹, sagt Arendt. Damit sei die Pluralität, die Geselligkeit der Menschen (im Gegensatz zum Menschen als vernünftigem Individuum und Gattung) angesprochen. Im Geschmacksurteil sähe Kant den Egoismus überwunden: wir beachteten die Anderen, unterzögen unsere private Empfindung dem potentiellen Urteil aller. Das Schöne interessiere nur in Gesellschaft.³⁴² „Wir schämen uns, wenn unser Geschmack nicht mit dem anderer übereinstimmt, während wir uns verachten, wenn wir beim Spiel mogeln [was eine moralische Angelegenheit ist, keine des Urteilens], aber nur schämen, wenn das entdeckt wird.“³⁴³

Probleme der Zwei-Akte-Theorie

Die Theorie des Urteilens in zwei Schritten, einem unmittelbar-evaluativen und einem intersubjektiven, ist intuitiv eingängig. Auch spricht Arendt ausdrücklich von einer zweiteiligen Operation und von Nachträglichkeit. Dennoch tauchen Probleme auf, die eine alternative Interpretation wünschenswert machen:

Das erste Problemfeld betrifft die Rolle der Einbildungskraft. Die Interpretation in zwei Akten gibt uns keinen Anhaltspunkt, *wozu* der Gegenstand erst repräsentiert werden muss, bevor er uns gefallen kann oder nicht, wozu diese Art der Abstandnahme vom Objekt geschieht, dessen Repräsentation uns dann direkt affiziert. Das liegt, wie auf den folgenden Seiten klar werden wird, daran, dass die Zwei-Akte-Theorie ein falsches Verständnis der Lust hat, die wir angesichts des Schönen empfinden: nämlich, dass sie, erst privat, nachträglich zu etwas allgemeinem gemacht werden müsse.

Zweitens, und vor allem, ist die hier präsentierte Deutung des Gemeinsinns problematisch. Vor allem im Scham-Beispiel wird dieser nämlich empirisch verstanden, d. h. als Common-sense einer konkreten Gemeinschaft. Bei Kant steht der Satz, dass „das Schöne in der Gesellschaft [interessiert]“ im Kapitel „Von dem empirischen Interesse am Schönen“³⁴⁴. Dieses empirische Interesse ist zu unterscheiden vom unmittelbaren Urteilen über das Schöne, das interesselos ist.³⁴⁵ Mit Kant muss gesagt werden: Es *interessieren* uns schöne Dinge im Zusammenhang mit der Gemeinschaft, in der wir leben – indem wir aber etwas als schön *beurteilen*, haben wir kein Interesse an ihm und beziehen wir uns nicht auf eine empirische Gemeinschaft. Wie eine nicht empirische Gemeinschaft vorstellbar ist, wird ab den kommenden Seiten ein bestimmendes Thema dieser Arbeit. Es sind aber nicht nur, und nicht primär,

³⁴¹ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 105.

³⁴² Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 178–80 (AA V 296–298). Kant schreibt wörtlich: „Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft“, wovon Arendt das „empirisch“ weglässt, was, wie gleich klar wird, problematisch ist: Denn das ästhetische Urteil ist nach Kant eben nicht empirisch.

³⁴³ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 105.

³⁴⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 178 (AA V 296).

³⁴⁵ Vgl. Kant, 49, 75 (AA V 204, 223f).

exegetische Gründe (Loyalität mit Kant), die gegen eine Vermischung von Common Sense und dem gesuchten Gemeinsamen sprechen. In Arendts Scham-Beispiel erscheint die Mitteilbarkeit der eigenen Vorlieben an psychologische und soziale Bedingungen geknüpft: Wie denken die Anderen? Eine solche Deutung ist aber scharf zu unterscheiden von der Frage an sich selbst: Wie dünkte ich, wäre ich am Platz der Anderen? Die Operation der Reflexion lässt sich hier also nicht unterscheiden von der Frage, ob man wohl gut ankommt; sie ist eine Operation der Konformität.

An dieser Stelle könnte meiner Bestimmung der Scham als empirisch widersprochen werden, oder es könnte eingewandt werden, dass es andere Maßstäbe als Scham für die Adjustierung des im ersten Akt gewonnenen Proto-Urteils gibt. Nicht nur, wenn wir den Gemeinsinn empirisch verstehen, sondern auch, wenn wir ihn moralisieren, ist das Ergebnis nicht als Maßstab für das freie Urteilen brauchbar. Denkbar wäre etwa eine Orientierung daran, wie kommende Generationen über uns urteilen mögen. Eine solche wirkt intuitiv sehr moralisch, jedenfalls nicht konformistisch. Aber es ist die Haltung einer Handelnden. Wie im Kapitel 5 gezeigt, orientieren sich Handelnde nach Arendt an einem Erscheinungsraum, an der *doxa*, die Zusehende von ihnen haben mögen. Die Meinung der Anderen ist der Maßstab für das Handeln; weder empirische noch moralische Maßstäbe können das Urteilen leiten.

In der zwei-Akte-Theorie tritt erstens eine Empfindung auf, die zweitens (potentiell) mitgeteilt wird. Das Aussprechen des Urteils ist die praktische Konsequenz der Prüfung durch eine so verstandene Operation der Reflexion: Mitteilbarkeit bedeutet hier schon Mitteilung (während bei einer scharfen Trennung derselben ein Urteil gefällt und für mitteilbar befunden werden könnte, aber zum Beispiel aufgrund fehlender Courage nicht mitgeteilt würde). Diese Trennung in ein privates Zuerst und ein verallgemeinerndes Danach ist problematisch und weniger plausibel, als beides zugleich zu denken. Zu Urteilen bedeutet nicht, ein primäres Gefühl nochmals zu reflektieren: Das wären zwei verschiedene Tätigkeiten hintereinander, oder drei Stufen: Erst Lust, dann Deliberation, schließlich das Urteil.³⁴⁶ Das innovative Potential einer solchen Theorie wäre überschaubar. Es bliebe ungeklärt, wie die Entschiedenheit des Proto-Urteils, das Gefallen oder Missfallen, in ein verallgemeinertes fertiges Urteil hinübergerettet werden soll.

Wie im Folgenden argumentiert wird, bestimmt diese Arbeit das Urteilen als einen Akt, d. h. kein zeitliches Hintereinander, sondern *eine* geistige Tätigkeit: Es ist sofort entschieden und es ist als Urteil bloß potentiell mitteilbar. Dass ein solches Urteil ausgesprochen werden kann oder nicht, durch Konventionen oder die Orientierung an sonstigen Maßstäben noch einmal umgedreht werden kann,

³⁴⁶ Arendt argumentiert gegen ein verwandtes Missverständnis über die geistigen Tätigkeiten, „daß das Denken eine unentbehrliche Vorbereitung für die Entscheidung darüber ist, was sein soll, und für die Beurteilung dessen, was nicht mehr ist. Da die Vergangenheit, so sie vergangen ist, unserem Urteil unterliegt, so wäre dieses wiederum eine bloße Vorbereitung für das Wollen. Das ist unleugbar die – in gewissen Grenzen auch legitime – Perspektive des Menschen, sofern er ein handelndes Wesen ist. Doch dieser letzte Versuch, das Denken gegen den Vorwurf des Unpraktischen und der Nutzlosigkeit zu verteidigen, gelingt nicht.“ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 209. Siehe auch Abschnitt 11.1.

ist kein Teil des Urteilens selbst. Nur, wenn wir das Urteilen als einen Akt auffassen, d. h. als eine *einzig*e geistige Tätigkeit, können wir das innovative Potential von Kants Ästhetik für eine Theorie des politischen Urteilens ausschöpfen. Dieses besteht erstens darin, das präferierende, entschiedene Moment sofort, und gleichzeitig mit dem verallgemeinernden Moment, zu denken. Umgekehrt gesprochen, spielen Gemeinsinn, Mittelbarkeit, das Allgemeine und die Anderen schon in meiner Lust oder Unlust am Gegenstand eine Rolle. Zweitens besteht es in der konsequenten Unterscheidung zwischen der potentiellen Mittelbarkeit des Urteils, die ich feststelle, indem ich mich an die Stellen der Anderen imaginieren, und dem wirklichen Mitteilen eines Urteils an Andere, sie fragend, wo sie tatsächlich stehen.

Sowohl bei Arendt als auch bei Kant finden sich Textabschnitte, die mit einer Einteilung in zwei Akte unvereinbar sind. Dazu zählt die erste am Kapitelanfang zitierte Textpassage, in der Arendt die Tätigkeit der Einbildungskraft mit der Operation der Reflexion gleichsetzt.³⁴⁷ Zu den Abschnitten bei Kant, die der Interpretation des Urteilens als zweiteilige Operation widersprechen, gehört §9 der *Kritik der Urteilskraft*.³⁴⁸ Dort kommt Kant zum rätselhaften Schluss, die Lust am Schönen gehe dem Urteil nicht voraus, sondern sei seine Konsequenz.³⁴⁹ Wie das zu verstehen ist, wird im Folgenden thematisiert, bevor die Abschnitte 7.3 und 7.4 das gewonnene Verständnis davon, was Urteilen bedeutet, endlich auf die Theorie des *politischen* Urteilens beziehen.

Urteilen in einem Akt

In §9 wirft Kant die Frage auf, ob die Lust dem Urteil vorausgehe oder ihm folge, und kommt zur überraschenden Antwort, dass ersteres nicht möglich sei: Denn wenn die Lust am Gegenstand das Erste wäre, wäre diese Lust eine private Annehmlichkeit³⁵⁰, und Kant geht nicht davon aus, dass diese private Lust im Nachhinein umgewandelt werden kann in etwas allgemein gültiges. Vielmehr

ist es die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche, als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils, demselben zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß.³⁵¹

Sollen wir also die Lust als Konsequenz ihrer eigenen Mittelbarkeit denken? Ausgehend von diesem (scheinbaren) Paradox entfaltet Hannah Ginsborg eine Interpretation des Urteilens bei Kant in einem Akt, der ich hier folge. Die Lust deutet sie als *sachliche* Konsequenz aus dem Urteil während beide *zeitlich* zugleich passieren.³⁵² „In einem Akt“ bedeutet, dass Lust, Repräsentation, Gemeinsinn und Operation der Reflexion gleichzeitig wirken. Im Zentrum des §9 stehen die Lust am Schönen einerseits

³⁴⁷ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 101.

³⁴⁸ Diesen Hinweis gibt Ginsborg, „On the Key to Kant’s Critique of Taste“.

³⁴⁹ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 66 (AA V 217).

³⁵⁰ Vgl. Kant, 66 (AA V 217).

³⁵¹ Kant, 66 (AA V 217).

³⁵² Vgl. Ginsborg, „On the Key to Kant’s Critique of Taste“, 298–300.

und das mitteilbare Urteil darüber andererseits: also das unterscheidende Präferenz-Element einerseits und das allgemeine andererseits. Der wesentliche Unterschied zur oben geschilderten Theorie des Urteilens in zwei Akten ist, dass in Ginsborgs Interpretation die Lust nie bloß privat ist. Sie unterscheidet sich wesentlich und *von Anfang an* von einer Lust, die durch die Stillung von Bedürfnissen zustande kommt.³⁵³ Es erfolgt kein Übergang von der Sinnenlust auf die uninteressierte, vielmehr ist letztere schon zu Beginn ganz anders. Ginsborg beansprucht deswegen, dass die von ihr vorgestellte Interpretation des Urteilens in einem Akt die einzige sei, die nicht nur den Text von §9 ernst nimmt, sondern auch als einzige die Wendung „uninteressiertes Wohlgefallen“ – denn Sinnenlust ist zwangsläufig interessiert.

Die Gleichzeitigkeit von Lust, Repräsentation, Gemeinsinn und Operation der Reflexion erklärt Ginsborg wie folgt - und beginnt dabei bei etwas, das Kant als Spiel von Einbildungskraft und Verstand bezeichnet: Dieses Spiel der beiden Gemütskräfte ist der mentale Zustand, in den uns Schönes bringt. Als Spiel ist es ein *freies* Geschehen, d. h. es ist nicht zielgerichtet.³⁵⁴ Kant beschreibt das Zusammenspiel der Gemütskräfte als „wechselseitige Zusammenstimmung“ und „Harmonie“³⁵⁵. Weil das ästhetische Urteil sein Objekt „unabhängig von Begriffen [...] in Ansehung des Wohlgefallens [bestimmt, kann sich jene] subjektive Einheit des Verhältnisses [...] nur durch Empfindung kenntlich machen“³⁵⁶: Schönes erkennen wir nicht, sondern empfinden es. Diese Empfindung ist uninteressierte Lust. Von diesem Spiel der Gemütskräfte, das sich angesichts des Schönen einstellt, geht Ginsborg aus, wenn sie sagt, es gebe keine Kausalität zwischen dem Spiel und der Lust. Vor allem ist damit gemeint, dass es keine Finalität gibt: Die Lust ist nicht das Ziel des Spiels – was den Gedanken des freien Spiels witzlos machen würde. Es ist aber auch keine Kausalität im mechanischen Sinn gemeint, weil Spiel und Lust nicht zeitlich nacheinander sind. Dass uninteressiertes Wohlgefallen die Konsequenz von etwas sei, bedeute vielmehr: Das Geschehen zwischen Einbildungskraft und Verstand äußert sich phänomenal als Lust. Es ist mir nicht unmittelbar als freies Spiel *bewusst*, sondern ich *empfinde* es mit Wohlgefallen.³⁵⁷

Der Vorgang ist damit aber noch nicht vollständig geschildert: Denn uninteressiertes Wohlgefallen wird nicht als Konsequenz aus dem Spiel der Gemütskräfte beschrieben, sondern als Konsequenz aus seiner eigenen Mitteilbarkeit. Die Lust besteht gleichzeitig im Spiel von Einbildungskraft und Verstand, und im Bewusstsein der Mitteilbarkeit dieses Spiels und damit ihrer selbst: Wir erkennen unseren Zustand, in dem die Gemütskräfte spielen, als allgemein mitteilbar, und diese Erkenntnis

³⁵³ Vgl. Abschnitt 6.3.

³⁵⁴ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 67; Einleitung VII. Im Gegensatz dazu seien die Prozesse der Gemütskräfte während des Erkennens, wo ein Begriff Verstand und Einbildungskraft vereinigt, zielgerichtet. Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 69 (AA V 218f).

³⁵⁵ Kant, 68–69 (AA V 218f).

³⁵⁶ Kant, 69 (AA V 219).

³⁵⁷ Vgl. Ginsborg, „On the Key to Kant’s Critique of Taste“, 297–98, 304.

erleben wir unmittelbar nicht als solche, sondern als Lust. Insofern folgt die Lust sachlich – nicht zeitlich kausal - aus ihrer eigenen Mitteilbarkeit:

[L]et us suppose that it is possible for me to perform the following self-referential act of judgment: I take my mental state in perceiving an object to be universally communicable, where my mental state is nothing other than the mental state of performing that very act of judgment, that is, of taking my mental state in the object to be universally communicable. [...] [T]his act [...] consists, phenomenologically, in a feeling of pleasure in that object.³⁵⁸

Lust und Mitteilbarkeit bedingen einander. Das Spiel meiner Erkenntniskräfte erlebe ich als universell mitteilbar, und dies wiederum äußert sich als Lust: Lustvoll ist, dass mein Zustand harmoniert mit dem, was ich als allgemein mitteilbar erkenne. Wir hätten es mit einer selbst-referentiellen, oder selbst-reflexiven, Struktur zu tun, in der die Gemütskräfte miteinander harmonierten. Darin sieht Ginsborg den prinzipiellen Unterschied dieser selbstbezüglichen Lust von einer Lust durch Befriedigung.³⁵⁹

An dieser Schilderung mag schon aufgefallen sein, dass das Objekt des Urteilens, das eigentlich Schöne, nicht weiter vorkommt, als dass es das Spiel der Gemütskräfte auf geheimnisvolle Weise anstößt. Die schönen Objekte selbst werden nicht untersucht, sondern ihre Schönheit auf die Lust zurückgeführt, die sie auslösen. In der Tat bleibt die Frage, warum das eine schön ist und das andere nicht, bei Kant laut Ginsborg unbeantwortet. Das hat systematische Gründe: Würde Kant vom Phänomen des Schönen nicht einfach ausgehen, dann müsste er ganz andere Fragen stellen: Fragen nach der Empirie des Schönen. Wie Ginsborg erklärt, ist Kant an einer solchen nicht interessiert. Vielmehr sei sein Projekt, von der Subjektivität des Geschmacks ausgehend auf ein Allgemeines zu kommen, das sich von der Objektivität der Erkenntnis wesentlich unterscheidet.³⁶⁰ Dass das schöne Objekt undefiniert bleibt, ist der Preis für diese Distinktheit gegenüber einer Empirie des Schönen: Das Urteilen ist eine vom Erkennen und Subsumieren verschiedene Einstellung.

Wie sieht dieses nicht objektive Allgemeine aus, auf das das Urteil Anspruch erhebt? Das Geschmacksurteil nach Kant verallgemeinert keinen Begriff, sondern ein Gefühl: es erhebt Anspruch auf die Allgemeinheit des empfundenen uninteressierten Wohlgefallens³⁶¹. Die Beistimmung, die es fordert, fordert es zu sich, dem Urteil bzw. zu dem Gefühl, als das es sich äußert: Das Objekt ist ja nur Anlass und nicht Gegenstand der Beistimmung (es wurde nichts erkannt). Indem ich nun mit meinem Urteil Anspruch auf Beistimmung erhebe, mache ich dieses mein Urteil zum Beispiel, dem Andere folgen sollen. Ich erhebe Anspruch auf „exemplarische Gültigkeit“³⁶². Wir wissen nun, woher die

³⁵⁸ Ginsborg, 299.

³⁵⁹ Vgl. Ginsborg, 302, 306.

³⁶⁰ Vgl. Ginsborg, 310; Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 97 (AA V 239).

³⁶¹ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 35 (AA V 191); Vgl. auch Kant, 72–75 (AA V 221-224).

³⁶² Diese ist für Arendt zentral, vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 118; Arendt, „Die Einbildungskraft“, 128; bei Kant vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 98 (AA V 239).

Beispiele für die freie Urteilskraft kommen: die Beispiele, die die Einbildungskraft findet (vgl. 7.1), *sind* unsere Urteile.³⁶³ Kant zufolge finden wir das Schöne notwendig gefällig, aber

nicht eine theoretische objektiven Notwendigkeit, wo a priori erkannt werden kann, daß jedermann dieses Wohlgefallen [...] fühlen werde; auch nicht eine praktische, wo [...] dieses Wohlgefallen die notwendige Folge eines objektiven Gesetzes ist [...]. Sondern sie kann als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. i. eine Notwendigkeit der Beistimmung aller zu einem Urteil, was wie ein Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird.³⁶⁴

Indem wir urteilen, adressieren wir eine Einstimmigkeit, die weder objektiv noch praktisch zwingend ist – und doch notwendig; sonst gäbe es kein Urteilen, sondern nur rein subjektives Schmecken und Riechen. Wie René Torkler es formuliert, *sinnen* wir mit unserem Urteil Einstimmigkeit *an*, statt sie zu erzwingen.³⁶⁵ Das Sollen der exemplarischen Notwendigkeit, das nicht objektiv ist, muss auf das zurückgreifen, was Kant Gemeinsinn nennt. Um ein Sollen begründen zu können, darf dieser nicht empirisch sein:

Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht aus der Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urteilen berechtigen, die ein Sollen enthalten; er sagt nicht, daß jedermann mit unserem Urteil übereinstimmen *w e r d e*, sondern damit übereinstimmen *s o l l e*.³⁶⁶

Die Mitteilbarkeit der Urteile ist nicht universell³⁶⁷, weil sie nicht allen Vernunftwesen zugänglich ist, sondern allen Menschen, insofern sie sich auf den Gemeinsinn stützt.

Der Gemeinsinn ist das Thema des folgenden Abschnitts. Dieser beginnt damit, die zuletzt etablierte Interpretation des Urteilens in einem Akt zurück auf Arendts Ideen zur Urteilskraft zu beziehen. Dazu wird zuerst der Urteils-Akt aus intra- und intersubjektiver Perspektive beleuchtet und argumentiert, warum auch aus Sicht von Arendts Ideen das Urteilen als ein einziger Akt zu begreifen ist. Dann verschiebt sich der Fokus ganz auf den intersubjektiven Aspekt, und es werden Bestimmungen des Gemeinsinns gesammelt.

7.3. Gemeinsinn als Bedingung und Werk der Urteilskraft

Das Urteilen ist also als ein einziger Akt aufzufassen. Dieser hat einen intrasubjektiven Aspekt und einen intersubjektiven – und äußert sich phänomenal als Empfindung der Lust (oder Unlust).

³⁶³ Damit ist eine der Fragen beantwortet, die am Ende von Abschnitt 7.1 gestellt wurden. Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 118f, 128.

³⁶⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 94 (AA V 236f).

³⁶⁵ Vgl. Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 302.

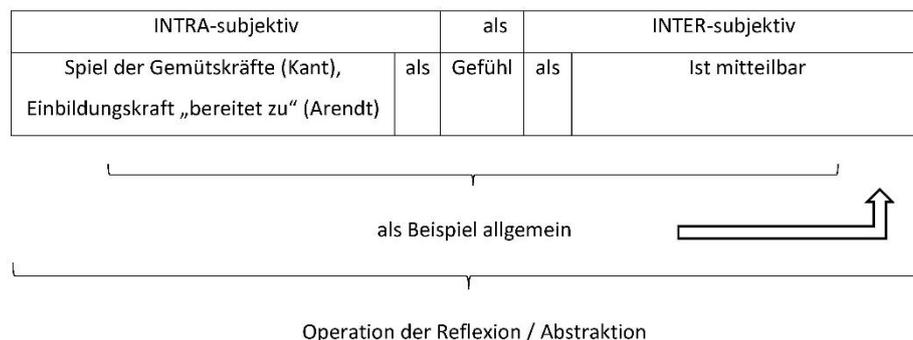
³⁶⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 97f (AA V 239).

³⁶⁷ Die Mitteilbarkeit des Gefühls, die Ginsborg gemäß der englischen Übersetzung als „universal“ bezeichnet, heißt bei Kant eigentlich „allgemein“. Vgl. Ginsborg, „On the Key to Kant’s Critique of Taste“, 291; Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 58 (AA V 211).

Intrasubjektiv ist am Urteilen bei Kant das Spiel der Gemütskräfte. Arendt spricht hiervon nicht, sondern davon, dass die Einbildungskraft den Gegenstand für das Urteilen *zubereite*³⁶⁸. Auch das betrachte ich als intrasubjektiv – analog zum Spiel bei Kant. Auf der anderen Seite steht der intersubjektive Aspekt des Urteilens, der als Mitteilbarkeit bezeichnet wird, als Operation der Reflexion – die in der Ausübung der erweiterten Denkungsart besteht –, und als Gemeinsinn. Der intersubjektive Aspekt des Urteilens besteht darin, dass das Gefühl sich allgemein mitteilen lässt – und selbst aus seiner Mitteilbarkeit erwächst: „[...] die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls [setzt] einen Gemeinsinn voraus [...]“³⁶⁹ Das Urteilen ist ein selbstbezüglicher, reflektierender Vorgang, einerseits subjektiv, aber andererseits ständig auf eine Allgemeinheit Bezug nehmend.

Dieser Vorgang bewirkt durch die Operation des Standortwechsels eine Abstraktion von Reiz und Rührung, meinen subjektiven Bedingungen: Es geht dabei also nicht darum, immer mehr Vorstellungen anzusammeln – sondern darum, von den Besonderheiten des eigenen Standorts zu abstrahieren.³⁷⁰ Auch Arendt beschreibt die erweiterte Denkungsart schon in *Wahrheit und Politik* als Verfahren zur Reduktion von Bedingtheit, nicht zum Sammeln von immer mehr Eindrücken.³⁷¹

Das Urteil ist exemplarisch notwendig, d. h. es fungiert als Beispiel für eine Regel, die – das ist das Thema dieses Abschnitts – nicht angegeben werden kann.



Auch mit Arendt lässt sich das Urteilen als ein einziger Akt auffassen, wofür sich verschiedene Stellen als Belege anführen lassen: In *Über Kants politische Philosophie* zitiert sie: „Der Geschmack ist dieser ‚gemeinschaftliche Sinn‘, und Sinn meint hier ‚die Wirkung der ... Reflexion auf das Gemüt‘. Diese Reflexion affiziert mich, als wäre sie eine Empfindung [...]“³⁷² Wie schon zu Beginn von 7.2 thematisiert, setzt Arendt die Einbildungskraft mit der Operation der Reflexion und diese wiederum

³⁶⁸ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 106.

³⁶⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 97 (AA V 239).

³⁷⁰ Vgl. Kant, 176 (AA V 295).

³⁷¹ Vgl. Arendt, „Wahrheit und Politik“, 61–62 (siehe auch Abschnitt 7.1 in dieser Arbeit).

³⁷² Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 111; Arendt zitiert aus Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 176f (AA V 295).

mit dem Gemeinsinn gleich.³⁷³ Auch wenn sie Urteilskraft und Gemeinsinn miteinander identifiziert, darf das im Hinblick auf eine Ein-Akt-Theorie gedeutet werden – wenn es auch etwas ungenau ist: Die Urteilskraft bringt nämlich den Gemeinsinn hervor, und beruht auf ihm. Der Gemeinsinn als Maßstab und die Mitteilbarkeit als Kriterium des Urteilens werden nicht nachträglich an ein noch ungeformtes Proto-Urteil gehalten, sondern sind von Anfang an Teil des Urteilens.

Die Lösung des Rätsels aus Abschnitt 6.3 lautet: Privat ist die Lust am Schönen nie, weil das intersubjektive und das intrasubjektive Element – sei es als Gefühl, dass mein Gefühl eines ist, das allen möglich ist, sei es als Abstraktion von Reiz und Rührung: beides bedeutet dasselbe – gleichursprünglich sind. Nur, wenn wir das Urteilens als einen einzigen Akt interpretieren, wird verständlich, was genuin uninteressiertes Wohlgefallen ist: nämlich sich daran zu erfreuen, dass ich fühlt, wie es allen möglich ist, zu fühlen.³⁷⁴ Das ästhetische Urteil ist intersubjektiv mitteilbar, weil seine intrasubjektiven Bedingungen bei allen Menschen dieselben sind.³⁷⁵ Durch die Reflexionsschleife ist auch seine intersubjektive Bedingungen bei allen dieselbe: der „Gemeinsinn“.

Jetzt, wo klar ist, dass inter- und intrasubjektiver Aspekt des Urteilens untrennbar, d. h. zeitlich nicht verschieden sind, werde ich den Fokus auf ersteren legen, um aus allem bisher Gesagten einige brauchbare Bestimmungen des Gemeinsinns zu ziehen. Bevor ich auf die Prozesshaftigkeit des Gemeinsinns und seine realitätsstiftende Rolle bei Arendt zurückkomme, ist noch ein Blick auf Kant angebracht. In der *Kritik der Urteilskraft* taucht der Gemeinsinn an zwei verschiedenen Stellen auf:

Erstens als Grundlage der exemplarischen Notwendigkeit (§§18-22)³⁷⁶: Der Gemeinsinn ist die Regel, für die jedes Urteil ein Beispiel ist. Diese allgemeine Regel ist nicht angebbbar – sonst würden wir bestimmend urteilen und nicht reflektierend. Sie ist ein Ideal. Das Schöne wird unter den Gemeinsinn subsumiert – was eine sichere Sache wäre, hätten wir den Gemeinsinn objektiv. Er ist aber subjektiv-allgemein, und deswegen muss und wird nicht jede mit unserem Urteil übereinstimmen. Auf die Idee eines Gemeinsinns können wir nur rückwärts schließen, von der Tatsache ausgehend, dass wir mit unserem Urteil durchaus den Anspruch erheben, dass sich jede ihm anschließen *soll*. Diesen Anspruch auf Gemeinsamkeit, den unser Urteil und unser Gefühl erheben, nicht ernst zu nehmen, also von ihm nicht auf einen Gemeinsinn zu schließen, wäre skeptisch: Wenn wir dann trotzdem Schönheit empfinden, müssen wir unserem Geist darin misstrauen, also eine Spaltung einziehen zwischen unserem lebensweltlichen Urteilen, dass laut Kant und Arendt mittels eines Gemeinsinns funktioniert, und unserer Skepsis daran.

³⁷³ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 101.

³⁷⁴ Vgl. Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 306. Torkler verweist auf Kulenkampf, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt a. M. 1978, 98.

³⁷⁵ Vgl. Torkler, 305–7.

³⁷⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 94–99 (AA V 236-240).

Zum zweiten Mal kommt der Gemeinsinn, diesmal als „sensus communis“, in §40 vor³⁷⁷. Hier grenzt ihn Kant vom „gemeinen Menschenverstand“³⁷⁸, dem „sensus communis logicus“, ab und macht klar: Wenn es einen gemeinsamen Sinn aller Menschen gebe, dann sei es jener, auf dem die ästhetische Urteilskraft beruhe. Dabei ist zu beachten: *aller* Menschen. Hier und in der gesamten *Kritik der Urteilskraft* wird versucht, ein im wörtlichen Sinn allgemeines Prinzip zu beschreiben, dass dennoch nicht kulturell in einem empirischen Sinn ist, sondern als Idee die gesamte Menschheit im Blick hat: ich fühle, dass potentiell alle das fühlen können, was ich angesichts eines Schönen fühle. Dieses Potential ist das Fundament des Urteilens und der *Kritik der Urteilskraft* als Werk über das Urteilen.

Arendt interpretiert die solcherart angesprochene „Menschheit“ als die Menschen in ihrer Pluralität.³⁷⁹ Der Gemeinsinn ermögliche unsere Kommunikation und unterscheide uns „von den Tieren und den Göttern“³⁸⁰ – eine Anspielung auf die Unterscheidung der Menschen im Plural vom Menschen als Gattungs- und als Vernunftwesen.³⁸¹

So fügt sich der Gemeinsinn, wie er hier angesprochen wird, nahtlos in die Konzeption von Realität ein, die Arendt in *Vita Activa* anbietet: Schon hier wird ein Gemeinsinn als politischer bzw. Realität stiftender Faktor thematisiert.³⁸² Auch hier steht er als Zusammenschau weltlicher Standpunkte im Gegensatz zu einer Form des Verstandes, nämlich dem Blick von einem archimedischen Punkt aus³⁸³. Arendt diagnostiziert einen Verlust des Gemeinsinns; stattdessen nehme man sich in der Neuzeit als vereinzelt Individuum oder Exemplar der Gattung war – als Mensch im Singular. Dieser in Kapitel 2.1 geschilderte Gemeinsinn, dessen wir laut Arendt dabei sind, verlustig zu gehen, kann nun besser verstanden werden, insofern er sowohl als inter- als auch als intrasubjektiv bestimmt ist.

René Torkler zufolge gewichtet Arendt den intrasubjektiven Aspekt weniger als Kant (und vice versa).³⁸⁴ In *Das Denken* spricht sie aber (was auch Torkler festhält) von einem intrasubjektiven Gemeinsinn, der nicht an Kant, sondern an Thomas angelehnt ist. Dieser Gemeinsinn sei für uns ebenfalls realitätsstiftend, indem er die vereinzelt Wahrnehmungen der fünf Sinne zusammenführe: Der Zusammenhang zwischen den Sinneswahrnehmungen wird nämlich selbst nicht wahrgenommen, sondern gestiftet, so dass ein Gegenstand erst identisch bleibt durch verschiedene

³⁷⁷ Vgl. Kant, 173–77 (AA V 293-296).

³⁷⁸ Die neuzeitliche Umdeutung des Gemeinsinns in einen „gesunden Menschenverstand“ mache diesen zu einem „inneren Vermögen ohne allen Weltbezug. Die Gemeinsamkeit, die sich in ihm kundgab, war nun nicht mehr die dem Gemeinsinn zugängliche Gemeinsamkeit einer Außenwelt, sondern lediglich die Tatsache, daß er als Raisonement in allen Menschen gleich funktionierte; was die Menschen des gesunden Menschenverstands miteinander gemein haben, ist keine Welt, sondern lediglich eine Verstandesstruktur, die [...] in jedem Exemplar der Gattung des Menschengeschlechts gleich funktioniert.“ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 359.

³⁷⁹ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, z.B. 25.

³⁸⁰ Arendt, 109.

³⁸¹ Vgl. Arendt, 45.

³⁸² Vgl. Abschnitt 2.1 dieser Arbeit.

³⁸³ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 329ff.

³⁸⁴ Vgl. Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 358.

Sinneswahrnehmungen hindurch. Der so bestimmte Gemeinsinn äußere sich als Wirklichkeitsgefühl³⁸⁵ (das uns wohl nur auffällt, wenn es uns verlässt). Viel spricht dafür, dass Arendt hier kein vom obigen verschiedenes Vermögen im Blick hat: Sowohl durch innere Einheit als auch durch Bedeutungskontext werden Entitäten distinkt und kohärent.³⁸⁶

Ivana Perica charakterisiert den Arendt'schen Gemeinsinn als negativ: positiv unbestimmbar, ist er der nicht-private Sinn.³⁸⁷ Sie stellt in eine Reihe mit anderen anti-essentialistischen Konzeption eines Gemeinsamen, die die Notwendigkeit eines solchen genauso thematisieren wie die Notwendigkeit, es auf keinen Fall positiv festzulegen.³⁸⁸

Soviel ist zur realitätsstiftenden Funktion des Gemeinsinns zu sagen. Im §40 wird dieser aber auch noch ganz anders präsentiert, nämlich als Prozess:

Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert.³⁸⁹

Genauer gesagt, ist der Gemeinsinn also die *Idee* des vollkommen ausgeführten Prozesses, in dem tatsächlich die gesamte Menschenvernunft erreicht würde. Die Betonung liegt dabei auf „Idee“: Die angesprochene Vollständigkeit wird nicht nur faktisch nie erreicht, sondern ist prinzipiell nie erreichbar. Würden wir sie als erreichbar ansehen, dächten wir die Menschen als Totalität, als ein endliches und berechenbares Ganzes; das Gegenteil dessen, was Arendt mit Pluralität meint. „*Sensus communis*“ ist die *Idee* der vollkommen erweiterten Denkungsart. Arendt thematisiert die erweiterte Denkungsart als Methode; den Gemeinsinn als ideale Regel, derer jedes Urteil ein Beispiel ist, und als Gemeinsames im Sinn eines Politischen.

Der Gemeinsinn ist also keine Gabe, sondern ein Werk, oder vielmehr, ein Ideal, nachdem gewerkt wird. Das unterscheidet ihn von empirischen Konzeptionen des Gemeinsamen und von Begriffen eines „intuitiven“ Common Sense.³⁹⁰ Er ist Werk und Voraussetzung des Urteilens: Voraussetzung des

³⁸⁵ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 59–62; Vgl. Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 326–29.

³⁸⁶ (Auch) hier gibt es einen direkten Anknüpfungspunkt mit Philosophien, die das Ästhetische, also die Wahrnehmung, politisieren. Vgl. Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 252–65.

³⁸⁷ Vgl. Perica, 253.

³⁸⁸ Perica nennt u.a. Nancy, Derrida, Agamben, Esposito. Vgl. Perica, 255ff.

³⁸⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 174 (AA V 293f).

³⁹⁰ Vgl. Kant, 177 (AA V 296). „Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstlung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen.“

Urteilens über Neues, nie Dagewesenes, und, wenn wir mit manchen Interpret*innen mitgehen, Werk des Urteilens, insofern es als Handeln aufgefasst wird.³⁹¹ Als Prozess entspricht der Gemeinsinn der erweiterten Denkungsart und besteht in einer Abstraktion von meinen Privatbedingungen: die Methode strebt also letztlich keinen Reichtum an Ansichten an, vielmehr ist dieser nur Zwischenstadium, um das Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen. Er ist eine Idee, d. h., er ist nicht empirisch und nicht positiv formulierbar. Indem ich mein Gefühl als allgemein mitteilbar erachte, nehme ich auf ihn Bezug und muss ihn annehmen – oder den Anspruch meines Urteils auf Allgemeinheit fallen lassen (und in umfassenden Skeptizismus verfallen). Wir appellieren an ein Gemeinsames, das im Konkreten (Mut ist wie Achilles) kulturell sein mag, aber *als Potential* alles Menschliche umfasst.

7.4. Mitteilbarkeit und Mitteilung I

Es gibt bezüglich des intersubjektiven Elements des Urteilens eine Verschiebung zwischen Kant und Arendt, die es wert ist, thematisiert zu werden.³⁹² Sie betrifft den Unterschied zwischen Mitteilbarkeit und Mitteilung, die ein Unterschied zwischen Potenz und Akt ist. In Kants Konzeption der erweiterten Denkungsart – also des intersubjektiven Aspekts des Urteilens, als Prozess aufgefasst – geht es eindeutig um potentielle Mitteilbarkeit und nicht um tatsächliche Mitteilung: darum, „daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält“³⁹³. Im Gegensatz hierzu scheint Arendt ambivalent. Das zeigt sich an zwei Stellen von *Über Kants politische Philosophie*, wo sie ideale Mitteilbarkeit und empirische Mitteilung vermischt:

An einer Stelle (die schon in 7.3 schon thematisiert wurde) lässt Arendt das intersubjektive Element des Urteilens als nachträgliche (Miss-)Billigung unseres Gefallens auftreten.³⁹⁴ Arendt stellt es so dar, als wäre die Tatsache, dass wir uns zuweilen für unseren Geschmack schämen, dem intersubjektiven Element beim Urteilen zu verdanken, ja, als bestünde dieses darin. Damit folgt sie nicht Kant – denn die Stelle, die sie bei diesem zitiert, ist dem *Kritik der Urteilskraft*-Paragrafen „Über das empirische Interesse am Schönen“ entnommen: Hier geht es nicht um das Urteil selbst, das interesselos ist – sondern daran, dass wir in weiterer Instanz (laut Kant nur in Gesellschaft) ein Interesse daran haben, Schönes um uns zu versammeln.³⁹⁵ Gemäß der hier vertretenen Interpretation des Urteilens als ein Akt ist die nachträgliche Billigung oder Missbilligung meines Urteils kein Teil des Urteilens selbst.

³⁹¹ Gemeint sind Theorien, die das Urteilen als ein Erzählen auffassen und dieses wiederum als aktive Realitätskonstitution. Das tun z.B. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“; Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilskraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“. Siehe Kapitel 10 dieser Arbeit.

³⁹² Das tun z.B. Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 254f; Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 158–63.

³⁹³ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 174 (AA V 294).

³⁹⁴ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 107.

³⁹⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 178–80 (AA V 296-298).

Das hat seinen wichtigsten Grund nicht in der Ansicht, dass Arendt Kant treu bleiben sollte, sondern im Unterschied zwischen Mitteilung und Mitteilbarkeit, der dadurch verwischt würde.

Die zweite Stelle ist etwas weniger eindeutig. In ihr spricht Arendt vom kritischen Denken³⁹⁶, das sich ja eigentlich, in der Terminologie von *Das Leben des Geistes*, vom Urteilen unterscheidet³⁹⁷. Werkhistorisch muss aber bedacht werden, dass die Vorlesung einige Jahre früher gehalten als *Das Denken* geschrieben wurde; Denken und Urteilen scheinen noch nicht ganz distinkt. Kritisches Denken bestehe darin, seine Gegenstände zu überprüfen; es ist der negative Vernunftgebrauch, angetrieben von einem Verlangen nach Rechenschaft.³⁹⁸ Auch setze es sich der öffentlichen Überprüfung aus, und zwar durch möglichst viele (so wie es Sokrates auf dem Marktplatz praktiziert habe). Deshalb sei Kant der Meinung, dass die Menschen nur, wenn sie frei sind, ihre Gedanken öffentlich zu äußern, auch frei sind, überhaupt zu denken.³⁹⁹ Kritisches Denken beziehe sich nicht nur auf das, was Andere meinen, Lehren oder Dogmen, sondern setze auch sich selbst der Überprüfung aus. Das tue es, indem – Arendt zitiert Kant – „ich meine Urteile aus dem Standpunkte anderer unparteiisch ansehe“⁴⁰⁰. Von hier schlägt Arendt die Brücke zur Kritik der Urteilskraft: Was wir bemühen, um unser eigenes Denken zu überprüfen, sei die erweiterte Denkungsart. Sie schreibt: „Kritisches Denken spielt sich nach wie vor in der Einsamkeit ab; doch durch die Einbildungskraft macht es die anderen gegenwärtig und bewegt sich damit in einem Raum, der potentiell öffentlich, nach allen Seiten offen ist.“⁴⁰¹ – Was hieran nun Fragen aufwirft, ist, dass der Unterschied schwimmt zwischen erweiterter Denkungsart – sich an die Stelle jedes Anderen setzen – und der öffentlichen Überprüfung des eigenen Denkens: Ist es also praktisch dasselbe, sich an die Stelle möglichst vieler Anderer zu setzen, und sie tatsächlich zu fragen?

Es gibt Arendt-Interpretationen, die die Vermischung von Mitteilung und Mitteilbarkeit willkommen heißen.⁴⁰² Ich sehe sie hingegen problematisch, weil es einen großen Unterschied macht, ob ich das intersubjektive Element beim Urteilen als Mitteilung oder als Mitteilbarkeit interpretiere: ob ich mich an die Stelle Anderer imaginieren, oder ob ich sie frage.

Wird der intersubjektive Anteil des Urteils als Einbeziehen dessen charakterisiert, was andere tatsächlich sagen, dann wird der Gemeinsinn empirisch. Daraus erwachsen zwei Möglichkeiten, die einander nicht ausschließen: Intersubjektivität führt einerseits zu Konformität, so wie im obigen Scham-Beispiel: ich passe mich dem an, was die anderen hören wollen, und sage genau das. Ich kann

³⁹⁶ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 64–70.

³⁹⁷ Siehe Abschnitt 4.1.

³⁹⁸ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 66. Das entspricht dem Begriff des Denkens, den Arendt in *Das Denken* entfaltet. Vgl. Abschnitt 4.1 dieser Arbeit.

³⁹⁹ Vgl. Arendt, 62, 65.

⁴⁰⁰ Kant an Marcus Herz, 7.6.1771, in: *Kants gesammelte Schriften*, Bd. 10, 116f, zitiert nach Arendt, 67.

⁴⁰¹ Arendt, 68.

⁴⁰² Z.B. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 158–63. Siehe Abschnitt 10.1. Seyla Benhabib geht Arendt in der Ent-Transzendentalisierung der erweiterten Denkungsart nicht weit genug, vgl. Benhabib, „Über das Urteilen und die moralischen Grundlagen der Politik im Denken Hannah Arendts“, 153–58.

das, was Andere sagen, aber auch anders einbeziehen und mich ihm zum Beispiel entgegenstellen, und das mit wieder Anderen gemeinsam usw. Das Urteilen würde so gewissermaßen agonial⁴⁰³: wir befinden uns jetzt auf dem Feld von *doxa* als *gloria*.⁴⁰⁴ Ich beziehe Position, d. h. ich bin parteiisch. Das Urteilen verliert sein Kriterium, die Unparteilichkeit. Die andere Möglichkeit, Mitteilung und Mittelbarkeit zusammen zu denken, geht auf Kosten der ersteren: Die Idee, dass unser Denken in etwa ähnlich geformt (überprüft) wird durch die erweiterte Denkungsart einerseits, durch die öffentliche Überprüfung andererseits, verkennt m.E. die Radikalität der Pluralität, d. h. dass die Anderen wirklich anders sind und das, was sie sagen, für uns völlig unerwartet kommen kann.

Wird der intersubjektive Aspekt hingegen so interpretiert, dass ich mich selbst frage, was ich an Stelle der Anderen fühlte, dann erfüllt mein Urteilen die Bedingung der Unparteilichkeit – mehr oder weniger, je erweiterter ich denke. Ich bekomme aber ein anderes Problem: Es ist ungeklärt, was genau unter Stelle oder Standort einer Anderen zu verstehen ist⁴⁰⁵, und wie ich vermeiden kann, sie aus meinen Vorurteilen zusammenzubauen, so wie Torklers Interpretation des Slumbewohner-Beispiels gezeigt hat⁴⁰⁶.

Wir haben es mit zwei komplementären Problemen zu tun, denen beiden auszuweichen schon in Kapitel 5 als Anspruch an das Urteilen formuliert wurde: *doxa* (*gloria*) einerseits, das Vorurteil andererseits. Im ersten Fall ist das Urteilen ein Handeln, im zweiten Fall ist es ein Zuschauen. Keines der beiden ist unproblematisch. Um des Kriteriums der Unparteilichkeit willen und aus Gründen der Konsistenz ist – zu dem Ergebnis kommt diese Arbeit – trotzdem die Trennung der erweiterten Denkungsart von der tatsächlichen Mitteilung vorzuziehen.⁴⁰⁷

8. Was sollen wir tun, wenn wir urteilen?

An das im letzten Abschnitt gesagte wird Teil III direkt anschließen. Er wird die Frage stellen, wie wir mit dem Widerspruch umgehen sollen, der sich zuletzt schon recht deutlich abgezeichnet hat: Nämlich, dass das Urteilen einerseits ein Handeln sein soll und ist, wenn es der geistige Umgang mit einer Situation der Maßstabslosigkeit ist, und andererseits als Methode eine betrachtende Rolle zu erfordern scheint. Für dieses Kapitel bleibt die Aufgabe, Resümee zu ziehen darüber, was wir tun sollen, wenn wir urteilen.

In Teil II wurde eine Methode des Urteilens vorgestellt, mit der sich Arendt an Kants ästhetischer Theorie orientiert. Wie bei Arendt wurde auch hier aber keine methodisch vollständige, sondern nur

⁴⁰³ Zum Agonalen bei Arendt und Anderen vgl. Nullmeier, *Politische Theorie des Sozialstaats*, 170–88.

⁴⁰⁴ Vgl. Abschnitt 5.1.

⁴⁰⁵ Vgl. Ende des Abschnitts 7.1.

⁴⁰⁶ Vgl. Abschnitt 5.1 dieser Arbeit und Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 421.

⁴⁰⁷ Das ist das Thema von Teil III.

eine teilweise Übertragung des ästhetischen Urteilens auf den politischen Bereich geleistet. Es bleiben einige relevante Fragen offen, die ich im Anschluss an ein kurzes Fazit entfalten werde.

Ich habe die These vertreten, das Urteil sei als ein einziger Akt zu interpretieren, und es sei sofort entschieden. Nur so kann dieses spezielle Wohlgefallen, Missfallen bzw. diese Lust oder Unlust unterschieden werden von einer privaten Lust, über die wir nicht sprechen können. Die Entschiedenheit des Urteilens hat sich als Lösung des Rätsels herausgestellt, wie wir unser Gefallen oder Missfallen politisch – intersubjektiv – denken können. Im Gegensatz zum Denken, das Arendt als andauernden Prozess denkt, hat das Urteilen ein Ergebnis, nämlich das Urteil. Anders als das Wollen strebt es nicht zu seinem eigenen Ende, sondern ist von Anfang an entschieden. Dass das Urteilen Arendt und Kant zufolge schon mit Lust oder Unlust beginnt, bedeutet, dass wir es wohl nicht mit einer deliberativen Urteilstheorie zu tun haben: Wer das freie Urteilen, wie es hier nachgezeichnet wurde, in üblicher aufklärerischer Manier als ein durch langes Nachdenken zustande gekommenes, informiertes Meinen sieht, muss erst erklären, wie dabei das Präferenz-Element, von dem Arendt und Kant ausgehen, seine bei ihnen grundsätzliche Rolle spielen kann. Das schließt nicht ein späteres Revidieren eines Urteils aus, beinhaltet es aber auch nicht: Urteile können sich wandeln, wir können neu urteilen und anders als vorher, aber jedes Mal ist dies ein neues Urteilen (oder ein Nachdenken über ein gefälltes Urteil).

Hier setzt die erste Frage an: Urteilen in einem Akt heißt, dass der intra- und der intersubjektive Aspekt gleichzeitig, nicht nacheinander, geschehen: Die Lust besteht in der Einsicht über ihre eigene allgemeine (exemplarische) Gültigkeit. Mit diesem Vorgang des Urteilens ist die Methode der erweiterten Denkungsart verwoben, die darin besteht, sich an die Stellen Anderer zu versetzen und die Sache von dort aus neu zu beleuchten – um von der eigenen Bedingtheit nach und nach zu abstrahieren. Sie ermöglicht dem Urteilen eine Annäherung an sein Kriterium, die Unparteilichkeit.⁴⁰⁸ Seine eigene Denkungsart zu erweitern, Standorte von Anderen im Geist zu durchwandern, muss nicht als Deliberation verstanden werden: ich versetze mich an andere Orte, um von dort aus zu empfinden. Wenn das Urteil aber sofort entschieden, und dabei auch schon mitteilbar ist, dann scheint keine Zeit zu sein, auch empfindend die Stellen zu durchwandern. Wie beides zusammengedacht werden kann, bleibt hier ungeklärt. Dass es zusammengedacht werden kann, wird trotzdem im Folgenden vorausgesetzt.

Eine zweite Frage betrifft direkt die Übertragung der ästhetischen auf die politische Theorie. Es ist die nach der fehlenden Parallelität des Missfallens: Kant beschreibt nur das Urteilen über das Schöne, nicht das über sein Gegenteil. Arendt aber geht es um Recht *und Unrecht*. Es wurde bereits argumentiert, dass Unrecht nicht Mangel an Recht sein kann, sondern etwas Distinktes sein muss.⁴⁰⁹ Wie genau aber eine kritische Methode des Urteilens über Unrecht sein kann, wie das Spiel der

⁴⁰⁸ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 113.

⁴⁰⁹ Siehe Abschnitt 6.3.

Gemütskräfte hier aussieht, muss hier offenbleiben. Arendt scheint jedenfalls zuversichtlich, dass eine Übertragung möglich ist.

Offen bleibt weiterhin die Frage, ob uns das Neue, wie es hier vorgestellt wurde, häufig oder selten begegnet⁴¹⁰: Als politisch nie Dagewesenes nennt Arendt den Totalitarismus der Nazis; als politischen Neuanfang die Revolution. Das ist Neues, insofern es in der Geschichte vorkommt. Andererseits aber ist das Anfangen eine Möglichkeit für jede Einzelne, insofern sie handelt, und sollte daher in jedem Leben denkbar sein.⁴¹¹ Insofern das Urteilen mit dem Neuen zu tun hat – als seinem Gegenstand in jedem Fall; möglicherweise aber auch, weil es selbst neu anfängt – stellt sich die Frage, ob Neues selten oder häufig angefangen wird bzw. auftritt, auch für das Urteilen.

Diesen Fragen zum Trotz: Der Clou von Kants Urteilstheorie ist auf die Methode des politischen Urteilens durchaus übertragbar: Dem Verdacht, das freie Urteilen sei ohnehin nur negativ definiert (es solle nicht Erkenntnis, Ethik, bloßes Meinen etc. sein) und nichts spreche dafür, dass es tatsächlich möglich sei: Diesem Verdacht kann entgegnet werden, *dass wir urteilen*. Wie Kant argumentiert, ist, dass Schönes existiert – d. h., dass wir in einer Weise in die Welt passen, die uns Schönheit empfinden lässt⁴¹² – kein objektives Faktum, sondern eine Interaktion zwischen uns und der Welt. Sie ist das Einzige, das uns annehmen lässt, dass Urteilen möglich ist. – Wir erleben Recht und Unrecht. Deshalb müssen wir annehmen, dass Urteilen möglich ist. Unser Erlebnis bloß empirisch zu deuten, uns selbst also als Untersuchungsobjekt zu betrachten, das so und solche Meinungen hat, würde bedeuten, sich denkerisch über die Welt zu erheben und das Leben unter Menschen philosophisch nicht ernst zu nehmen (hierin wird wieder die gegenseitige Abhängigkeit von Gemeinsinn und Urteilskraft sichtbar). Positiv gewendet heißt das, Kants Argumentationsfigur ermöglicht, Recht und Unrecht in einem apriorischen Sinn zu denken, der aber nicht universell ist – sondern eben subjektiv-allgemein und exemplarisch notwendig.

Was sollen wir tun, wenn wir urteilen? Das Urteilen ist einerseits ein Handeln, andererseits braucht es Methode. Die Widersprüchlichkeit, oder die Spannung, auf die wir zusteuern, liegt darin, was die Methode zu implizieren scheint: dass wir uns, wenn wir urteilen, dem Handeln entziehen. Das ist es, was wir tun sollen, wenn wir urteilen. Diese Spannung war schon in Teil I immanent: Sowohl das Urteilen der Richter über das nie Dagewesene, als auch das Urteilen, das Eichmann laut Arendt versäumt hat, ist ein Handeln. Aber der Gegenstand des ersteren ist ein Vergangener, die Richter waren im Verhältnis zu ihm in einer zusehenden Position, sie urteilten retrospektiv. Eichmann hingegen hätte über Gegenwärtiges urteilen müssen.

In Teil II tauchte diese Spannung auf durch das Bedürfnis, das Hindernis der *doxa* (als *gloria*) zu vermeiden. Das ist es, was ein kritisches Urteilen nach Arendt erfordert: Unparteilichkeit (die

⁴¹⁰ Siehe Kapitel 3, außerdem das Ende von 5.2 und den Beginn von 5.3.

⁴¹¹ Siehe Abschnitt 5.1.

⁴¹² Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 50.

Unparteilichkeit der Richter – dahingehend könnte interpretiert werden, dass im Gerichtsurteil die Feststellung der Tat und ihre Subsumtion unter einen Tatbestand von der Feststellung des Strafausmaßes getrennt wird). Der Weg zur Unparteilichkeit ist die erweiterte Denkungsart.⁴¹³ Wenn ich parteilich bin (und sei es für die Moral), dann befinde ich mich nicht in der urteilenden Einstellung. Diesem zu vermeidenden Faktor der Parteilichkeit habe ich – und das steht so bei Arendt nicht – im Abschnitt 5.1 einen zweiten gegenübergestellt: das Vorurteil als fehlende Unabhängigkeit, fehlende „Beliebigkeit“ des Geistes. Das Vorurteil steht in dieser Arbeit als Begriff für das, was Torkler als Subsumptionsproblematik bezeichnet: Neues als Altes zu verkennen, Allgemeines anzuwenden in Situationen, die freies Urteilen erfordern. Auch als Unparteiliche kann ich meinen Vorurteilen aufsitzen, subsumierend urteilen und das Neue verkennen. Will ich dem gegensteuern, drängt das Urteilen zum Handeln: ich muss mich tatsächlich mit Anderen austauschen und nicht bloß mich an ihre Stelle imaginieren. Obwohl er etwas gänzlich anderes ist als das erweiterte Denken, schreibt Arendt auch in *Über Kants politische Philosophie* dem tatsächlichen Austausch mit Anderen und seinen Effekten auf den Geist große Wichtigkeit zu.⁴¹⁴ Teil III wird sich der Frage widmen, wie wir mit der Spannung zwischen Zusehen und Handeln, in der das Urteilen anscheinend stattfindet, umgehen sollen. Diese wird sich zum Schluss auf den hier schon angesprochenen Unterschied fokussieren, den es macht, ob ich mich mit Anderen austausche, oder ob ich Unparteilichkeit zu erlangen versuche, indem ich mich an die Stellen Anderer versetze – und wo der Platz der beiden Tätigkeiten in einer Theorie des Urteilen sein kann, ohne dass diese widersprüchlich wird.

⁴¹³ Arendt, 113.

⁴¹⁴ Vgl. etwa Arendt, 62, 65.

III. Wo sind wir, wenn wir urteilen?

Dieser letzte Teil wird endlich direkt die in der Einleitung gestellte Forschungsfrage adressieren: Wo sind wir, wenn wir urteilen? Sie steht metaphorisch für die Frage, ob wir uns, um frei zu urteilen, in einer handelnden oder zuschauenden Position begeben, und bedient sich des Bildes von Bühne (auf der gehandelt wird) und Publikum. Damit beziehe ich mich auf die bereits zitierte Stelle bei Arendt, in der sie am Beispiel eines Festspiels die Positionen der Zusehenden und der Agierenden unterscheidet und nahelegt, dass letztere nicht frei urteilen, weil sie sich zwangsläufig einem äußeren Maßstab unterwerfen – den das Publikum vorgebe.⁴¹⁵ Die Metapher der Welt als Bühne ist auch in Arendts Handlungstheorie fest eingebaut.⁴¹⁶ Handeln heißt erscheinen, „von Anderen [g]esehen- und [g]ehört werden“⁴¹⁷. Die Frage ist also: Urteilen wir als Handelnde oder als Teil des Publikums - oder beides zugleich?

Auf diese Frage läuft Vieles vom bisher Gesagten hinaus: Das Kriterium des Urteilens ist Unparteilichkeit. Unparteilich ist, wer nicht mit *doxa* beschäftigt ist, also nicht interessiert, einem äußeren Maßstab (den ein Publikum vorgibt) zu genügen.⁴¹⁸ Unparteilichkeit ist keine Bedingung des Urteilens, weil sie keine Eigenschaft ist, die irgendjemand wirklich hätte – aber sie ist Kriterium in einem relativen Sinn, Kriterium der urteilenden Einstellung. Die Methode der erweiterten Denkungsart ist eine Methode zur Annäherung an Unparteilichkeit. Aus text-hermeneutischer Perspektive ist dem hinzuzufügen, dass es die zusehende Einstellung ist, die Arendts Vorstellungen vom politischen Urteilen mit Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft verbindet.⁴¹⁹ Außerdem nennt Arendt immer wieder Figuren, oder eher Berufsbilder, die bei ihr als prototypische Urteilende fungieren: Abgesehen vom „Richter“⁴²⁰ tauchen da auf: der „Historiker“⁴²¹, der „blinde Dichter“⁴²². Die Tätigkeiten des Richtens und des Erzählens - von Geschichte und von Geschichten - verbindet eine betrachtende Einstellung gegenüber ihrem jeweiligen Gegenstand. Dem nachzugehen, ist das eine Thema des vorliegenden letzten Teils: worin besteht die Rolle des Publikums, warum ist sie Arendt wichtig und was bedeutet sie? Zuschauerin zu sein ist bisher ausschließlich negativ definiert: es bedeutet, nicht parteilich, also nicht beteiligt zu sein, also nicht auf der Bühne aufzutreten (die man ja

⁴¹⁵ Vgl. Arendt, 86–88. Arendt zitiert hier eine Parabel, die Pythagoras zugeschrieben werde. Sie unterscheidet vom „Zuschauer“ der griechischen Philosophie den „Richter“ bei Kant, der nicht objektiv, sondern unparteilich urteile. Die zusehende Position teilen beide Figuren – auf den Unterschied, den es macht, sie als objektiv oder unparteilich zu verstehen, wird im Folgenden (9.1) zurückzukommen sein. Die betreffende Stelle wurde bereits in Abschnitt 5.1 wörtlich zitiert und wird es noch einmal in 9.1.

⁴¹⁶ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 219, 249; zum Theater auch 233.

⁴¹⁷ Arendt, 71.

⁴¹⁸ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 87.

⁴¹⁹ Vgl. Abschnitt 6.1.

⁴²⁰ Diese Figur übernimmt Arendt von Kant. Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 87–88.

⁴²¹ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 212. Der Historiker, den Arendt hier meint, sei auch Richter, der, „indem er die Vergangenheit berichtet, über sie zu Gericht sitzt“.

⁴²² Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 107.

gerade betrachtet). Eine positive Bestimmung der zuschauenden Einstellung ist also die eine Aufgabe. Die andere beginnt bei einem Widerspruch: Denn ganz offensichtlich sind wir, indem wir auf der Welt sind, Handelnde. Wie sollen wir uns von einer Bühne zurückziehen, die die Welt ist? Wohin?

Die Spannung zwischen unserer Weltlichkeit als Handelnde und jener vom Handeln zurückgezogenen, zusehenden Einstellung, die das Urteilen erfordert, ist schon zwischen den beiden Phänomenen des Urteilens angelegt, die diese Untersuchung eröffnet haben: Das freie Urteilen über ein nie Dagewesenes einerseits, das den Richtern abverlangt wurde. Das Urteilen in einer Situation ohne verlässlichen Maßstab andererseits, das der Angeklagte Eichmann versäumt hat. Dass jenes freie Urteilen möglich sein muss, diskutiert Arendt als die Voraussetzung der Nachkriegsprozesse: Wenn ihre Beobachtung zutrifft, dass nicht nur Gesetz, sondern auch Moral durch den Totalitarismus und den Holocaust ihre Verlässlichkeit als Maßstab eingebüßt haben, dann bleibt tatsächlich nichts anderes als das freie Urteil, vor dem Rechenschaft abzulegen ist.⁴²³ Wenn wir uns auf die Radikalität der Beobachtung einlassen, dass die Moral schon einmal *zunichte gemacht* wurde, die wir vielleicht (wieder) als selbstverständlich annehmen, dann wird die Bedeutung der Frage offenbar, ob es ein freies Urteilen der Handelnden gibt oder nicht. Auf die Jury über nie Dagewesenes passt die Anforderung der Unparteilichkeit selbstverständlich. Aber der Angeklagte war keineswegs in einer Zuschauerrolle. Lässt sich auch jenes Urteilen, das er versäumt hat, dessen Möglichkeit wir laut Arendt aber zugestehen müssen, weil wir sonst alles verlieren – lässt sich auch jenes Urteilen unter das Kriterium der Unparteilichkeit bringen? Gibt es also eine einzige Methode des freien Urteilens, als die wir unser Denken erweitern? Oder haben wir es nicht nur mit zwei verschiedenen Phänomenen zu tun, sondern auch mit zwei verschiedenen Arten des Urteilens?

Die Fragen für Teil III lauten also: 1) Wie lässt sich das unparteiliche Publikum, von dem Arendt spricht, positiv bestimmen? 2) Wie verhält sich die Unparteilichkeit, die das Urteilen erfordert, zu unserem Wesen als Handelnden? Kann das Urteilen ein Zuschauen und Handeln zugleich sein, oder haben wir es mit zwei verschiedenen Arten des Urteilens zu tun?

Kapitel 9 wird sich zunächst der Bestimmung dessen widmen, was „Zuschauen“ im fraglichen Sinn bedeutet (9.1) und erkundet dann das Spannungsverhältnis zum Handeln (9.2). Im Anschluss (9.3) wird die Möglichkeit diskutiert, beides als einen unlösbaren Widerspruch zu denken, wie etwa Ronald Beiner es tut, der argumentiert, Arendt habe nicht nur eine, sondern eben zwei Theorien des Urteilens entworfen.

Kapitel 10 wird Versuche behandeln, das Verhältnis zwischen Handeln und Zuschauen nicht als widersprüchlich, sondern als eine Spannung zu denken, die gehalten werden kann und muss. Die Überzeugungskraft solcher Interpretationen bemisst sich auch daran, Konzepte konsequent zu denken

⁴²³ Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 64 und Abschnitt 1.1. Es bleibt aus Arendts Sicht durchaus auch das Selbst, dem sie aber kein, oder nur indirektes, politisches Potential zugesteht, weil es nicht erscheint. Vgl. Arendt, *Über das Böse*.

und nicht vage ineinander verschwimmen zu lassen, um einen Widerspruch bloß zu verbergen. Ob das gelingt, werde ich in Kapitel 10 diskutieren, bevor ich im abschließenden Kapitel 11 selbst Stellung nehme.

9. Auf der Bühne oder im Publikum

Arendt gibt in der letzten der Vorlesungen *Über Kants politischer Philosophie* einen kurzen Überblick darüber, was sie als die „Hauptschwierigkeit beim Urteil“⁴²⁴ sieht. Die Stelle ist komplex und nicht ganz durchsichtig. Obwohl Arendt von einer einzigen Hauptschwierigkeit spricht, sehe ich darin zwei, derer die zweite die Frage anspricht, wo wir sind, wenn wir urteilen. Die erste Hauptschwierigkeit betrifft die logische Schwierigkeit, ein Besonderes einem Allgemeinen zuzuordnen, das nicht gegeben ist. Dafür zitiert Arendt, bevor sie auf die – von ihr selbst präferierte – exemplarische Gültigkeit der Urteile verweist, zwei Lösungen, die Kant anbiete: einerseits, ein Drittes zu finden, ein „tertium comparationis“⁴²⁵, zu dem beide in Beziehung stehen, das also letztlich einen Maßstab abgeben könnte.

Das könne entweder ein Vertrag der Menschen sein, auf den die erweiterte Denkungsart hinauslaufe: Indem ich möglichst viele – ideal alle – Standpunkte einbeziehe und miteinander vergleiche, urteile ich „als Mitglied einer Gemeinschaft“⁴²⁶. Damit ist keine empirische Gemeinschaft gemeint (etwa der Europäer*innen oder der Vegetarier*innen), sondern eine Idee: die „Idee der Menschheit“⁴²⁷. Auf diese laufe bei Kant die subjektive All-Gemeinheit des Urteilens sowie die Idee des Weltbürgertums hinaus: eine ideale Gemeinschaft Aller. Hierin sieht Arendt die Schnittstelle von Kants Urteilstheorie mit seiner dezidiert politischen Philosophie und die Begründung seines Pazifismus: Die Abschaffung des Krieges sei Bedingung der größtmöglichen Erweiterung der Denkungsart. Das Gemeinsame, auf das sich das Urteilen beruft, gieße Kant in die Form eines Vertrages – der freilich „bloße Idee“⁴²⁸ sei.⁴²⁹ Sie zitiert Kant:

[Wenn] ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung [der Freude, der uninteressierten Lust] von jedermann [erwartet und fordert, so geschieht dies] gleichsam als aus einem ursprünglichen Verträge, der durch die Menschheit selbst diktiert ist.⁴³⁰

Der Gemeinsinn als Idee und die erweiterte Denkungsart als Methode des Urteilens sind also nach (Arendts) Kant der Grund, warum wir überhaupt von Menschheit in einem normativen Sinn sprechen: „Kants Weltbürger war in Wirklichkeit ein Weltbetrachter“⁴³¹. Obwohl Arendt zufolge hier eine

⁴²⁴ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 117.

⁴²⁵ Arendt, 117.

⁴²⁶ Arendt, 117.

⁴²⁷ Arendt, 96. Hervorhebung im Original.

⁴²⁸ Arendt, 115.

⁴²⁹ Vgl. Arendt, 96, 115–18.

⁴³⁰ Arendt, 115. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 179 (AA V 297, §41 Von dem empirischen Interesse am Schönen). Eckige Klammern von H.A.

⁴³¹ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 70.

Vereinigung von Akteur und Zuschauer stattfindet, nämlich im Eintreten gegen den Krieg, um die Gemeinschaft der Urteilenden zu fördern, erscheint ihr diese Lösung letztlich nicht als die wertvollste.⁴³² In der Tat löst die Idee des Menschheitsvertrags das formale Problem der Verbindung von Besonderem und nicht gegebenem Allgemeinem nicht eher, als es schon der Gemeinsinn tat – ist sie doch als eine Interpretation, oder Formulierung, des Gemeinsinns anzusehen.

Auch das Problem des Verhältnisses von Zuschauen und Handeln löst sie nicht im Kern, und nicht mehr, als der Gemeinsinn es tut, indem er als Idee jene Welt konstituiert, in der wir handeln. Denn der Pazifismus, der sich aus der Interpretation des Gemeinsinns als Menschheitsvertrag ableiten lässt, ist nicht mehr selbst Teil des Urteilens. Was hier sehr wohl deutlich wird, ist: Wir sind als Menschen (potentiell) Handelnde und Urteilende. Dass wir urteilen, beeinflusst unsere Möglichkeit, zu handeln. Wenn wir unsere Denkungsart erweitern wollen, hat das praktische Konsequenzen: wir werden nicht danach streben, die Welt mit Krieg zu überziehen und die Standpunkte Anderer, an die wir uns versetzen, vernichten. Arendts Zitat, das ich oben wiederholt habe, stammt aus dem Paragraphen „Von dem empirischen Interesse am Schönen“ aus der *Kritik der Urteilskraft*. Dort zieht Kant praktische Konsequenzen aus dem Urteilen – die nicht Teil des Urteilens selbst sind, das interesselos ist: In dieser Hinsicht ist der Menschheitsvertrag analog zur nachträglichen Billigung oder Missbilligung eines gefällten Urteils zu verstehen.⁴³³ Wir sind als Menschen Handelnde und Urteilende – dass wir, wenn wir uns in eine urteilende Einstellung begeben, vom Handeln Abstand nehmen, ändert die Begründung des Pazifismus in der erweiterten Denkungsart nicht. Die Frage, ob wir nicht auch handeln, wenn wir urteilen, ist nicht durch den Hinweis auf praktische Konsequenzen des Urteilens beantwortbar.

Als „tertium comparationis“ für die Verbindung des Besonderen mit einem nicht gegebenen Allgemeinen hält Arendt, noch weniger als vom Menschheitspakt, von der Idee der Zweckmäßigkeit, auf die sich Kant durchgehend beruft, die in dieser Arbeit aber ausgespart wurde. Arendt kommt des Öfteren auf sie zurück: Für Kant müsse sich das politische Urteilen – etwa jenes über die Französische Revolution – auf eine Hoffnung berufen, auf die Idee eines Fortschritts der Menschengattung, die als Maßstab fungiere.⁴³⁴ Für Arendt ist dies gänzlich uninteressant, und zwar nicht primär, weil die Fortschrittsidee ideengeschichtlich datierbar sei⁴³⁵, sondern vor allem, weil sie mit der Idee der menschlichen Würde in einem nicht hinzunehmenden Widerspruch stehe.⁴³⁶

⁴³² Vgl. Arendt, 116, 118.

⁴³³ Vgl. Abschnitt 7.2, „Probleme der Zwei-Akte-Theorie“.

⁴³⁴ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 80f, 85f. Die hier angedeutete KurzschlieÙung der Zweckmäßigkeit in der *Kritik der Urteilskraft* mit der Fortschrittsidee spiegelt die Komplexität der ersteren in keinsten Weise wieder. Kant, der von der objektiven eine subjektive Zweckmäßigkeit unterscheidet, hier gerecht zu werden, würde eine ganz andere Aufarbeitung erfordern, die an der Fragestellung dieser Arbeit vorbeigehe. Für Arendts Urteilstheorie ist sowohl die subjektive Zweckmäßigkeit, als auch die Fortschrittsidee, unbrauchbar.

⁴³⁵ Vgl. Arendt, 80.

⁴³⁶ Vgl. Arendt, 119.

Die Lösung für das Problem der Verbindung von Allgemeinem und Besonderem, die Arendt favorisiert, ist exemplarische Gültigkeit der Urteile.⁴³⁷ Das Urteil selbst fungiert als Beispiel, das seinen Gegenstand weniger mit einem (immer noch nicht gegebenen) Allgemeinen verbinden würde, als es *anstelle* eines Allgemeinen beispielhaft Bedeutung schafft. Ein solches Beispiel – „Mut ist wie Achilles“⁴³⁸ – zu verstehen, schließt ein, die Geschichte zu kennen, über die es als Urteil gefällt wurde.⁴³⁹

Das Problem, das Arendt am Ende der Vorlesung anspricht, und das ich als zweite Hauptschwierigkeit der Urteilstheorie bezeichnen möchte, betrifft die „Parteilichkeit des Handelnden [...], der, weil er in das Geschehen verwickelt ist, niemals den Sinn des Ganzen sieht.“⁴⁴⁰ Erst, wenn alles vorbei ist, können wir urteilen: denn erst jetzt sehen wir das Ganze. Das „Schöne oder jede Tat in sich selbst“⁴⁴¹ aber stehe für sich, konkret, und nicht als Teil von etwas Größerem. Mit dieser Hauptschwierigkeit also werde ich das nächste Kapitel beginnen, das sich der Rolle des Publikums widmet, jenen Leuten, die ins Theater kommen, um ein „Ganzes“ zu sehen.

9.1. Das Publikum

Was sollen wir tun, wenn wir urteilen? Wir sollen Unparteilichkeit anstreben. Was können wir uns im positiven Sinn darunter vorstellen? Dies erkundet der vorliegende Abschnitt ausgehend von der Metapher des Theaters (bzw. der Festspiele), die Arendt zitiert:

Das Leben ... ist wie ein Festspiel; zu einem solchen kommen manche als Wettkämpfer, andere, um ihrem Gewerbe nachzugehen, doch die Besten kommen als Zuschauer (theatai), und genau so ist es im Leben: die kleinen Naturen jagen dem Ruhm (doxa) oder dem Gewinn nach, die Philosophen aber der Wahrheit.⁴⁴²

Das Theater (zu dem im weiten Sinn auch „Festspiele“ gezählt werden dürfen) ist eine Metapher, die Arendt hier nicht zum ersten Mal benutzt, um den Raum des Handelns und den des Zuschauens zu beschreiben. Auch in der *Vita Activa* vergleicht sie die Welt mit einer Bühne, auf der wir als Handelnde auftreten:

Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren, solange nämlich, als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang der Stimme in Erscheinung traten. Im Unterschied, zu dem,

⁴³⁷ Vgl. Arendt, 118f.

⁴³⁸ Arendt, 119. Hervorhebung im Original.

⁴³⁹ Siehe Abschnitte 7.1 und 7.2, „Urteilen in einem Akt“.

⁴⁴⁰ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 119.

⁴⁴¹ Arendt, 119.

⁴⁴² Arendt, 86. Arendt zitiert und übersetzt selbst aus Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen* VIII, 8. Quellenangabe nach Arendt, 236.

was einer ist [...], ist das eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.⁴⁴³

Handeln bedeutet bei Arendt Erscheinen; die Bühne ist die Metapher für den Ort des Erscheinens schlechthin. Zweierlei ist daran festzuhalten: Durch meine Taten und Worte erscheint nicht, *was* ich bin, also nicht unsere Eigenschaften oder Zugehörigkeiten. Es erscheint, so Arendt, vielmehr, *wer* ich bin. Die Person, die überall da übersehen wird, wo es nur darum geht, was jemand ist⁴⁴⁴, entziehe sich meiner Kontrolle: Sie erscheine den Anderen, die ihr in der Welt, dem öffentlichen Raum begegnen (ich selbst *begegne* mir als Person hingegen nicht, sondern habe andere Formen des Selbstverhältnisses, etwa im Denken). So habe die Person eine Wirklichkeit, die über das Leben der Einzelnen hinausgeht. Handeln bedeute „Gesehen- und Gehört-werden; dies ‚Publikum‘ in einem Zuschauerraum, in dem aber ein jeder zugleich Zuschauer und Mithandelnder ist, ist die Polis.“⁴⁴⁵

In *Über Kants politische Philosophie* kommentiert Arendt die Parabel des Festspiels folgendermaßen:

Die Tatsachen, die dieser Einschätzung zugrunde liegen, sind erstens, daß nur der Zuschauer eine Position hat, die es ihm erlaubt, das Ganze zu sehen; der Handelnde, als Teilnehmer an dem Spiel, muß seine Rolle spielen; er ist per definitionem parteilich. [...] Zweitens, womit sich der Handelnde befaßt ist ‚doxa‘, d. h. die Meinung der anderen [...]. [D]er Handelnde ist von der Meinung des Zuschauers abhängig [...].⁴⁴⁶

Es gibt hier folgende Privilegien des Publikums beim Urteilen: Erstens die Position, das Ganze im Blick zu haben. Zweitens die Unabhängigkeit von *doxa*, der Meinung der Anderen. Ich werde zuerst letzterem und dann, etwas ausführlicher, ersterem nachgehen. Anschließend werde ich auf den Begriff der Unparteilichkeit zurückkommen und ihn mit Bezug auf den der Uninteressiertheit verorten, bevor ich die Frage dieses Abschnitts, was das Publikum ausmacht, schließlich beantworte.

Der Begriff der *doxa* als *gloria*, Meinung der Anderen, wurde bereits in Kapitel 5 behandelt. Wesentlich ist: *Gloria* als „Ruhm“ zu übersetzen, weckt zu enge Assoziationen. An *doxa* orientieren sich Handelnde nicht nur, wenn sie berühmt oder bei den Mächtigen beliebt werden wollen. Vielmehr geht es darum, als Handelnde und Sprechende gesehen und gehört zu werden. Handelnde orientieren sich an einem Maßstab, den das Publikum prägt. Die handelnde Einstellung unterscheidet sich nicht nur etwa von der moralischen, sondern auch von der urteilenden, d. h. mein Urteil kann bestehen neben meinem Wissen, dass ich ihm entgegen handeln würde oder werde.

Arendt nennt als ersten Grund für die Privilegiertheit des Publikums, dass nur dieses „das Ganze“ sehe⁴⁴⁷. Aber ist es nicht gerade sie, die jederzeit die Vielheit der Perspektiven stark macht gegen die

⁴⁴³ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 219.

⁴⁴⁴ Das Wer zu übersehen, bezeichnet Arendt als „Grundirrtum aller Versuche, den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen“. Arendt, 225.

⁴⁴⁵ Arendt, 249.

⁴⁴⁶ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 87.

⁴⁴⁷ Vgl. Arendt, 82–87, 107.

Vorstellung, die Welt wäre ein geschlossenes Ganzes? In einer Totalität, einem geschlossenen, vollständig beschreibbaren Ganzen, haben weder Pluralität noch ein Neues Platz; Arendt meint mit Welt gerade nicht die Summe alles Vorhandenen. „Das Ganze“ kann hier also, so paradox das klingt, kein absolut Ganzes sein. Es muss vielmehr um ein jeweils Ganzes gehen – wie es zum Beispiel eine Theateraufführung darstellt. Ein Ganzes ist eine Vorstellung für ihr Publikum – nicht aber, wenn man sie z.B. versucht, als Summe aller Vorgänge aufzufassen, die auf und hinter der Bühne vonstatten gehen: letztere erscheinen nicht in sich abgeschlossen. Dass das Publikum das Ganze sehe, kann einerseits räumlich, andererseits zeitlich interpretiert werden.

Zu ersterem: Die Theaterbühne kann ich mir als Kasten vorstellen, auf den die teuersten Plätze uneingeschränkte Sicht bieten. Das Geschehen ist auf diese Zuschauer ausgerichtet. Dies mag in vielen – nicht allen – Theaterformen stimmen. Es ist aber untauglich, soll das Theater als Metapher für die Welt des Handelns erhalten: Der Ausblick auf eine solche Bühne will nämlich nicht Unparteilichkeit herstellen, sondern Objektivität. Das Publikum in einem solchen Theater blickt ganz von außen auf das Geschehen; dabei gibt es wenige Plätze, die diesem quasi-archimedischen Punkt⁴⁴⁸ entsprechen. Andere Perspektiven gelten nicht als wertvolle Ergänzung, sondern als Grund für eine Minderung des Eintrittspreises.⁴⁴⁹ Die Ausrichtung des Geschehens auf das Publikum ergibt sich in solchen Theateraufführungen nicht durch das Zusammenspiel der Handelnden (im Plural), sondern wird von einer Regie (im Singular) gesteuert.⁴⁵⁰

Unparteilichkeit ist aber nicht Objektivität: Ziel ist es nicht, einen höheren, überlegenen Standpunkt einzunehmen, sondern aus einer Vielzahl der Standpunkte Wesentliches herauszufinden.⁴⁵¹ Der Gemeinsinn, auf dem das Urteilen beruht, ist nicht objektiv, sondern intersubjektiv. Objektivität kann auch deshalb nicht das Kriterium des Urteilens sein, weil sie ein epistemologisches Konzept ist. Urteilen aber ist nicht erkennen. Von diesem Unterschied her ist es zu verstehen, wenn Arendt schreibt, den Sinn des Ganzen sehe nur, wer nicht ins Geschehen verwickelt ist: „Dies gilt für alle erzählbaren Geschichten; Hegel hat völlig recht, wenn er behauptet, daß die Philosophie wie die Eule der Minerva ihre Schwingen erst dann erhebt, wenn der Tag vorbei ist, in der Abenddämmerung. Für das Schöne oder jede Tat in sich selbst kann gleiches nicht gesagt werden.“⁴⁵² Hegel hat nicht das freie Urteilen im Sinn, sondern die Erkenntnis durch den Begriff.

⁴⁴⁸ Zum archimedischen Punkt vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 334–37.

⁴⁴⁹ Wenn moderne Theater versuchen, mit dieser Imagination des Blicks aus dem Nirgends zu spielen oder den Kasten abschaffen, dann ist das „Ganze“ gerade das, was sie persiflieren oder auf das sie verzichten.

⁴⁵⁰ Analog dazu unterscheidet Bilsky in Anlehnung an *Eichmann in Jerusalem* den Schauprozess vom gerechten Prozess unter anderem dadurch, dass er einem von außerhalb kommenden Skript folge. Vgl. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 141f; Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 69–78 und 388.

⁴⁵¹ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 67–68; zur Objektivität vgl. auch Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 71–73.

⁴⁵² Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 119.

Wenn also das gesuchte räumlich Ganze nicht als objektiv, sondern als intersubjektiv aufgefasst werden soll, dann gibt es keinen archimedischen Punkt (auch nicht annäherungsweise), von dem aus alles bestmöglich betrachtet werden könnte, und dem man sich auch nur annähern könnte. Das räumlich Ganze soll hier als Metapher für die erweiterte Denkungsart aufgefasst werden: Diese besteht darin, dass ich mich an verschiedene Stellen imaginieren. Es wurde bereits die Frage gestellt, was eine solche Stelle eigentlich ausmacht⁴⁵³ – zunächst aber ist sie eine Stelle im Raum. Indem wir verschiedene räumliche Perspektiven auf etwas einnehmen, erhalten wir ein relatives, intersubjektives Ganzes im räumlichen Sinn, als würden wir im Theater den Platz wechseln.⁴⁵⁴

Was ist nun „das Ganze“ in zeitlicher Hinsicht? In *Vita Activa* schreibt Arendt: „[D]as Wesen dessen, wer einer ist – kann überhaupt erst entstehen und zu dauern beginnen, wenn das Leben geschwunden ist und nichts hinterlassen hat als eine Geschichte.“⁴⁵⁵ Wir erscheinen in der Welt als die Geschichten, die über uns erzählt werden – ohne dass wir die Autorschaft über diese Geschichten innehätten.⁴⁵⁶ Von sich aus hat nur das einzelne Leben einen Anfang und ein Ende, die es als distinktes Ganzes zeitlich abgrenzen. Einer Theatervorstellung geben wir Anfang und Ende. Geschichten haben also ein Ende und sind von diesem her ein Ganzes. Im Gegensatz zur jeweiligen Geschichte ist „die Weltgeschichte“ imaginär: Sie hat nicht eigentlich Anfang und Ende.⁴⁵⁷ Eine „ganze“ Weltgeschichte zu erzählen ist unmöglich, weil diese nicht mit einer Linie, sondern eher mit einem Netz zu vergleichen ist: Nur Linien fangen an und enden; sie können aus dem Netz herausgegriffen werden, ein Netz selbst aber kann nicht zu Ende erzählt werden.

Wenn das Publikum über ein zeitlich Ganzes urteilt, schließt das Anfang und Ende ein und legt den Fokus auf die Retrospektivität des Urteilens: Wir urteilen jeweils im Nachhinein, weil wir nur so das Ganze der jeweiligen Geschichte vor Augen haben. Dahingehend ist Arendts Referenz auf die Eule der Minerva zu deuten: Anders als bei Hegel fliegt der Vogel hier nicht in der Dämmerung der *Weltgeschichte*. Wann aber Anfang und Ende gesetzt werden, kann nicht durch Fakten vorbestimmt sein. Insofern ist Ganzheit auch im zeitlichen Sinn nicht objektiv oder faktisch gegeben.

Weder zeitlich noch räumlich gibt es also die eine, privilegierte Aussichtsposition: Es gibt nicht die ideale, platonische Zuschauerin⁴⁵⁸, vielmehr ist das Publikum vielperspektivisch. Diese Vielen haben räumlich verschiedene Perspektiven auf etwas, was sie retrospektiv betrachten. Dass die Ganzheit

⁴⁵³ Am Ende von Abschnitt 7.1.

⁴⁵⁴ So zitiert Arendt Kant: „Der Geist braucht ein vernünftiges Maß an Entsprechung und Zerstreung, um seine Beweglichkeit zu erhalten, wodurch man in Stand gesetzt wird, den Gegenstand immer auf anderen Aeußen zu erblicken und seinen Gesichtskreis von einer mikroskopischen Begrachtung zu einer allgemeinen Aussicht zu erweitern, damit man alle erdenklichen Standpunkte nehme, die wechselweise einer das optische Urteil des anderen verifizieren.“ Kant an Marcus Herz, 21. Februar 1772, in: Kants gesammelte Schriften Bd. 10, 127. Zitiert nach: Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 68.

⁴⁵⁵ Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 242.

⁴⁵⁶ Vgl. Arendt, 227.

⁴⁵⁷ Arendt, 228; Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 88–89.

⁴⁵⁸ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 87.

wiederum eine Form ist, in die das Wahrgenommene erst gebracht werden muss, um beurteilt zu werden, assoziiert Arendt mit der Funktion der Einbildungskraft:

Indem man seine Augen schließt, wird man zu einem unparteilichen, nicht direkt affizierten Zuschauer sichtbarer Dinge. Der blinde Dichter! Ferner: Indem man das von den äußeren Sinnen Wahrgenommene zu einem Gegenstand für seinen inneren Sinn macht, preßt man die Vielfalt des sinnlich Gegebenen zusammen und verdichtet sie; man ist in der Lage, mit den Augen des Geistes zu ‚sehen‘, d. h. das Ganze zu sehen, das dem Besonderen Sinn verleiht. Der Vorteil, den der Zuschauer hat, ist, daß er das Spiel als ein Ganzes sieht, während jeder Akteur nur [...] den Teil des Ganzen [kennt], der ihn betrifft.⁴⁵⁹

Diese Schilderung verdeutlicht, wie viel die Ganzheit, von der Arendt spricht, mit dem Gemeinsinn zu tun hat. Dieser wiederum bedeutet eine Politisierung der Ontologie: Alles ist ganz, indem es bedeutet: Ganzheit bedeutet Identität durch Distinktheit einerseits und Kontextualisierung andererseits. Arendts Rede von Ganzheit ist mit ihrem Antitotalitarismus vereinbar: Wir haben es keineswegs mit einem Totalen zu tun, weil Ganzheit hier nicht als Ziel einer Erkenntnis vorkommt, sondern als Grundlage und Ergebnis des Urteilens. Einbildungskraft und Gemeinsinn haben daran Anteil.

Ist aber nicht die Ganzheit, je umfassender sie gedacht wird, umso weniger brauchbar als Kriterium für das methodisch-kritische Urteilen? Es ist nämlich, wenn wir Ganzheit mit Bedeutung überhaupt assoziieren, nicht einsehbar, warum diese Art von Wirklichkeit den Handelnden unzugänglich sein sollte. Auch Handelnde bewegen sich in einer Welt, die bedeutet, auch sie haben es mit distinkten Gegenständen zu tun.

Mit dieser Frage ist die Diskussion der Ganzheit nicht abgeschlossen, aber beendet. Unparteilichkeit heißt einerseits, ein *relatives* Ganze zu sehen (räumlich und zeitlich). Andererseits bedeutet sie, nicht von einem äußeren Maßstab (der Meinung der Anderen, *doxa*) abhängig zu sein: „Der Akteur ist per definitionem parteilich.“⁴⁶⁰ Arendt nennt eine „relative Unparteilichkeit [...] die spezifische Tugend des Urteils“⁴⁶¹. Diese suchen wir zu vergrößern, wenn wir uns per erweiterter Denkungsart von unseren privaten Bedingungen lösen. D. h., wir sind (natürlich!) nie ganz unparteilich, weil wir immer auch in der Welt erscheinen und handeln.

Einem Aspekt der Unparteilichkeit ist noch nachzugehen. Unparteilichkeit entspricht nach Arendt dem, was Kant Uninteressiertheit nenne.⁴⁶² Interesse ist für Kant das Wohlgefallen an der *Existenz*

⁴⁵⁹ Arendt, 107.

⁴⁶⁰ Arendt, 107.

⁴⁶¹ Arendt, 113.

⁴⁶² vgl. Arendt, 113.

einer Sache⁴⁶³: ich bin interessiert an dem, von dem ich will, dass es sei. Sowohl am für mich Angenehmen, als auch am Guten, habe ich ein Interesse: ich will, dass sie sind.

Arendt hat einen etwas anderen Begriff von Interesse. Sie übersetzt es (*inter esse*) als das, was dazwischen ist: die „Angelegenheiten“, die zwischen Menschen spielen und diese wie ein metaphorischer Tisch verbinden und trennen würden.⁴⁶⁴ In der *Vita Activa* ist die Rede vom ersten und zweiten Zwischen, in denen Interessen die Menschen verbinden und unterscheiden würden. Das erste Zwischen nennt Arendt die Dingwelt, den Bereich des Hergestellten und der Herstellungslogik von Mittel und Zweck. Das zweite Zwischen, der Bereich des Handelns und Sprechens, funktioniere nicht instrumentell, sondern sei der Platz des Escheinens der Person.⁴⁶⁵ Es ist nicht ganz eindeutig, ob Arendt den Begriff des Interesses für beide Zwischen verwenden möchte, oder ob sie ihn für jenes erste Zwischen reserviert, ob sie das Interessiert-sein also rein zwecklogisch versteht.⁴⁶⁶

Kant geht es, wenn er das Wohlgefallen am Schönen uninteressiert nennt, um dessen Nutzlosigkeit: die Existenz des schönen Gegenstandes ist weder zweckmäßig zum Guten, noch zum Angenehmen.⁴⁶⁷ Das lässt sich insofern nicht glatt in Arendts Denken übersetzen, als diese den Bereich des Nützlichen bzw. der Zwecke viel mehr einschränkt: nämlich auf das erste Zwischen, das Herstellen.⁴⁶⁸ Wer urteilt, suspendiert nach Arendt aber nicht nur seine Produktion von Dingen, sondern vor allem sein Handeln in der Welt. Arendt macht ihre Feststellung, der Standpunkt der Urteilenden sei der der Zusehenden, also nicht von deren angeblicher oder tatsächlicher Interesselosigkeit abhängig. Zuzuschauen ist kein Privileg von Leuten, die keine Interessen verfolgen, sondern eine Einstellung gegenüber einer Sache – in der wir keine Handelnden sind. Das zeigt auch der Verweis auf Kants Haltung zur Französischen Revolution: Während der Zeitungsleser Kant das Geschehen der Revolution mit wohlwollendem bis enthusiastischem Interesse verfolgt, verurteilt der Moralphilosoph Kant die Revolution als ungerecht.⁴⁶⁹

⁴⁶³ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 49 (AA V 204). Siehe auch Kapitel 4.2 dieser Arbeit.

⁴⁶⁴ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 65f und 224f.

⁴⁶⁵ Vgl. Arendt, 224f, 213f.

⁴⁶⁶ „Der Grundirrtum aller Versuche den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen [...], liegt darin, daß der allem Handeln und Sprechen inhärente, die Person enthüllende Faktor einfach übersehen wird, nämlich die einfache Tatsache, daß Menschen, auch wenn sie nur ihre Interessen verfolgen und bestimmte weltliche Ziele im Auge haben, gar nicht anders können, als sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein und mit ins Spiel zu bringen.“ Arendt, 225–26.

⁴⁶⁷ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 55–58 (AA V 209–211).

⁴⁶⁸ In der *Vita Activa* kritisiert Arendt Kants „paradoxe“ Formel eines „Wohlgefallen[s] ohne alles Interesse“, mit dem wir den einzigen Gegenständen gegenüber treten würden, die keinen Nutzen haben, nämlich Kunstgegenständen. Sie könne nicht ihren Ursprung in dem utilitaristischen Denken verleugnen, das die Mittel-Zweck-Kategorie über den Bereich des Herstellens hinaus anwende und so zu der Aporie komme, Sinnfragen mit Zwecken nicht beantworten zu können. Würde der instrumentelle Maßstab, ob etwas ein gutes Mittel zu einem Zweck sei, über den Bereich des Herstellens, den Prozess der Fertigung der Dingwelt hinaus angewandt, dann erscheine diese sofort wertlos, weil sie ihr Zwecksein verliert und Mittel werden muss für einen Zweck, den es gar nicht gibt. Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 185.

⁴⁶⁹ Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 76.

Die Unparteilichkeit des Publikums besteht für Arendt also nicht (bloß) in seiner Uninteressiertheit, sondern darin, dass es nicht von der Meinung der Anderen abhängt, und darin, dass es ein Ganzes sieht. Diese Arbeit interpretiert das „Ganze“ einerseits als Metapher für die Erweiterung der eigenen Denkungsart (die die Abstraktion von den eigenen Bedingungen zum Ziel hat), andererseits für die Retrospektivität des Urteilens. Während für den Kant, den Arendt vor Augen hat, der Sinn eines beurteilten Ereignisses in seiner Bedeutung für die Zukunft liegt (gemessen an der Idee des Fortschritts), liegt er für Arendt wie für die griechischen Theaterzuschauer im Ende der Erzählung: im Einzelnen, das für sich ein Ganzes ist.⁴⁷⁰

Was Handelnde und Zuschauende teilen, ist: Sowohl auf der Bühne als auch im Publikum sind wir im Plural. Wir haben es nicht mit einer Zuschauerin im Singular zu tun, urteilen ist nicht *theorein* (betrachten) im Sinn der platonischen Philosophie, vom Standpunkt der Wahrheit.⁴⁷¹ Wenn „der Unterschied zwischen den zwei Lebensweisen, der politischen (aktiven) und der philosophischen (kontemplativen) so gestaltet ist, daß beide sich [...] ausschließen, erhält man einen absoluten Unterschied zwischen dem, der *weiß*, was am besten zu tun ist, und den anderen, die es, seiner Führung oder seinen Befehlen folgend, durchführen.“⁴⁷² In einem solchen Konzept von Herrschaft gäbe es kein Handeln im Arendtschen Sinn. Die Pluralität des Publikums anzunehmen, bedeutet im Gegensatz dazu, der menschlichen Bedingung des Handelns, der Möglichkeit von Neuem und dem Faktum der vielen Perspektiven Genüge zu tun. In der Methode des Urteilens – nämlich in der erweiterten Denkungsart – ist die Möglichkeit vieler Perspektiven bereits angelegt.⁴⁷³

9.2. Auf der Bühne

So sehr wir mit Arendt der Idee widersprechen mögen, zwischen dem Handeln und dem Zuschauen wäre eine Lebensentscheidung zu treffen – so klar wurde trotzdem, dass das Urteilen eine betrachtende Einstellung gegenüber der beurteilenden Sache erfordert. Wie im letzten Abschnitt zusammengefasst, impliziert das freie Urteilen einerseits Maßstabslosigkeit, während wir unser Handeln an Interessen (dem, was dazwischen ist⁴⁷⁴) und am Urteil Anderer orientieren. Andererseits erfordert es das Kriterium der relativen Unparteilichkeit. Dieser nähern wir uns sowohl, indem wir unsere Denkungsart erweitern, als auch, indem wir warten, bis „das Ganze“ im zeitlichen Sinn sichtbar ist. Wir sind in unserem Leben frei Handelnde und frei Urteilende – aber, nach allem bisher Gehörten, niemals beides in derselben Sache.

⁴⁷⁰ Vgl. Arendt, 88–89.

⁴⁷¹ Vgl. Arendt, 87.

⁴⁷² Arendt, 93.

⁴⁷³ Vgl. hierzu auch Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 405. Torkler zieht daraus etwas andere Schlüsse als diese Arbeit, siehe Kapitel 10.

⁴⁷⁴ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 224f.

Trotz dieser relativen Klärung stehen wir vor einem Problem: Von den Anforderungen an eine Theorie des Urteilens, die in Teil I entwickelt wurden, könnten nicht mehr alle erfüllt werden. Wohl können wir mit der gewonnenen Methode unparteilich über nie Dagewesenes urteilen – wenn es vorbei ist. Aber die Urteilskraft, die ans Werk gehen muss, wenn *in der Gegenwart* alle Maßstäbe verloren gehen, ist damit nicht mehr angesprochen. Die Ansprüche an das Urteilen, die in Teil I formuliert wurden, und die Methode des Urteilens bzw. sein Kriterium, die Unparteilichkeit, Ergebnis von Teil II, scheinen gegeneinander zu stehen. Dieser Gegensatz wird im Abschnitt 9.3 geschärft werden: Zur Debatte steht die Trennung der im ersten Kapitel identifizierten Phänomene des Urteilens voneinander. Vonnöten wären dann zwei Theorien des Urteilens. Kapitel 10 wird den umgekehrten Weg gehen und beides miteinander zu denken versuchen. Zunächst aber soll zusammengefasst werden, warum wir das Urteilen (auch) als ein Handeln sehen sollten:

Erstens ist, wie gesagt, im Sinn des Phänomens, von dem Teil I ausging, das Urteilen ein Handeln: Nicht nur retrospektives Richten ist demnach ein Urteilen, sondern auch jenes Urteilen, das Eichmann versäumt hat. Dass wir ohne Maßstab urteilen müssen, betrifft nicht nur Vergangenes. Wenn wir annehmen, dass Retrospektivität zwingend notwendig ist, um unparteilich zu urteilen, dann sind das Urteilen über nie Dagewesenes und das Urteilen über Gegenwärtiges ohne Maßstab sind zwei verschiedene Dinge. Dann ist das freie Urteilen kein Weg heraus aus dem passiven Nihilismus, für den uns die Moderne empfänglich macht.

Zweitens ist das Urteilen nicht nur Prozess, sondern ihm entspricht auch ein Ereignis, das Urteil. Das Urteil, das gefällt wird, ist, sobald es ausgesprochen wird, ein Sprechen. Sprechen begreift Arendt als Form des Handelns.⁴⁷⁵ Wenn sie im Jerusalemer Prozess die Aufgabe der Richter darin sieht, nicht nur vorhandene Regeln anzuwenden, sondern *maßlos* zu urteilen, dann kann diesem Urteilsspruch eine legislative Funktion zugesprochen werden.⁴⁷⁶ Auch in weniger extremen Fällen setzen Urteile Standards, wo vorher keine waren. Sie tun das, indem sie sich als Beispiele schaffen. Diese handelnde Funktion des Urteil-sprechens ist keineswegs retrospektiv, sondern auf die Zukunft gerichtet. Bezogen auf den Gegenstand des Urteils bleibt sie freilich betrachtend: an keinem Verbrechen, das vor Gericht kommt, war die Jury beteiligt. Jenes legislative Handeln ist zwar Folge des Urteils, aber nicht selbst das Urteilen.

Drittens ist ans Ende von *Das Wollen* zu erinnern, wo Arendt sich von einer Untersuchung der Urteilskraft einen Ausweg aus dem toten Punkt erhofft, in die sie geraten sei.⁴⁷⁷ Diese Sackgasse

⁴⁷⁵ Vgl. Arendt, 217–19. Diese Stelle kann sowohl dahingehend interpretiert werden, dass das Sprechen *eine* Form des Handelns darstelle, als auch so, dass das Sprechen *die* Form, der Modus, des Handelns sei, als auch, drittens, so, dass Sprechen und Handeln zwei verschiedene, miteinander verwobene Tätigkeiten seien:

„Wortloses Handeln gibt es strenggenommen überhaupt nicht, weil es ein Handeln ohne Handelnden wäre [...]“. Im Interview mit Günter Gaus bezeichnet Arendt das Sprechen als „eine Form des Handelns“. Vgl. Gaus und Arendt, „Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt. Transkript der Sendung vom 28.10.2964“.

⁴⁷⁶ Vgl. hierzu etwa Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 151–52.

⁴⁷⁷ Vgl. Kapitel 3 und Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 443.

besteht je nach Interpretation darin, wie die Freiheit ertragen oder begründet werden kann: Die Begründung der Handlungsfreiheit durch die Urteilskraft ist eine Interpretation, die in Kapitel 10.2 diskutiert wird.⁴⁷⁸

Die andere Deutungsmöglichkeit findet sich bei Ronald Beiner. Für ihn ist die Frage nicht, wie Freiheit begründet, sondern wie sie bejaht werden kann. Eine Analyse des Urteilens verspreche einen Weg zu zeigen, wie wir die Freiheit ertragen können.⁴⁷⁹ Die Freiheit, wenn sie im Willen wurzle, erscheint Beiner unerträglich.⁴⁸⁰ Wir kämen nicht zurecht mit einer absoluten Spontaneität: Jeder Neuanfang suche eine Begründung im Alten, um die Neuheit abzuschwächen oder zu verbergen – so lautet auch Arendts Analyse.⁴⁸¹ Das Wollen und seine Freiheit hier als etwas, in das wir geworfen sind. Das Urteilen aber erlaube es, so Beiner, „ein Gefühl des Wohlgefallens an der Zufälligkeit des Besonderen zu empfinden. [...] Dies geschieht im Grunde genommen beim Erzählen von Geschichten und beim Schreiben der Menschheitsgeschichte. [...] Das menschliche Handeln wird durch das retrospektive Urteil erlöst.“⁴⁸² Für Beiner gibt es hierin einen Bruch zu Arendts früheren Ideen, in denen das Urteilen als Handeln gedacht gewesen sei.

9.3. Zwei Theorien des Urteilens?

Die zusehende Einstellung ist in Arendts späteren Texten zum Urteilen zentral. Sie ist der Grund, warum sie überhaupt Kants Urteilstheorie heranzieht, in der es um ein uninteressiertes Wohlgefallen geht, das nur in einer ganz bestimmten – nicht erkennenden, nicht wollenden oder moralischen – Einstellung empfunden wird.⁴⁸³ Während viele zeitgenössische Arendt-Forscher*innen diese Einstellung mit unserer Eigenschaft als Handelnde – wenn auch in einem Spannungsverhältnis – vereinbar finden⁴⁸⁴, wurde eine Generation zuvor von namhaften Autor*innen eine „kontemplative Wende“ in Arendts Urteilstheorie verortet:⁴⁸⁵ Arendt habe die Beteiligung des Urteilens am politischen Leben der Stringenz ihrer Theorie geopfert, heißt es einerseits⁴⁸⁶; andererseits meint man, sie habe sich in Widersprüche verstrickt:

⁴⁷⁸ Und zwar mit Bezug auf Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilskraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“. In dieser Frage ähnlich positioniert sich z.B. auch Honig, „The Politics of Agonism“.

⁴⁷⁹ Vgl. Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 136.

⁴⁸⁰ Vgl. Beiner, 173f.

⁴⁸¹ Vgl. Abschnitt 3.3.

⁴⁸² Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 173.

⁴⁸³ Vgl. Abschnitt 6.1.

⁴⁸⁴ Z.B. Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*; Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“; Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*; Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*; Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilskraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“.

⁴⁸⁵ Z.B. Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“; Vollrath, „Hannah Arendts ‚Kritik der politischen Urteilskraft‘“; Bernstein, „Judging - the Actor and the Spectator“.

⁴⁸⁶ Vgl. Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 205.

Anzumerken bleibt, daß Arendts Erforschung der Urteilskraft suggestiv-rudimentär bleibt. Sogar wohlgesonnene Kritiker wie Richard Bernstein haben ihr vorgeworfen, den Konflikt zwischen den von ihr hervorgehobenen Tugenden des Handelns einerseits und ihrer positiven Bewertung des passiv beobachtenden Urteilens andererseits nicht gelöst zu haben.⁴⁸⁷

Obwohl diese Ansicht heute selten vertreten wird (ein Beispiel ist der oben zitierte Martin Jay), wirkt sie zum jetzigen Stand dieser Arbeit plausibel, weshalb ich ihr im Folgenden nachgehen werde: Ronald Beiner zufolge hat Arendt zwei verschiedene, unvereinbare Theorien des Urteilens geschrieben: Die frühe Arendt (in Texten bis ca. 1970) denke das Urteilen als ein Handeln – in ihrer Reife allerdings kehre sie sich davon ab; das Urteilen sei nun kontemplativ und retrospektiv.⁴⁸⁸

Das nachträgliche Urteil könne die menschliche Freiheit erträglich machen, meint Beiner: Indem wir Geschichten erzählten, würde das Handeln retrospektiv „erlöst“⁴⁸⁹. In Abwesenheit moralischer Maßstäbe würden wir dem Handeln Würde verleihen, indem wir es unabhängig von seinem Erfolg oder Scheitern beurteilten. In diesem Sinn interpretiert Beiner einen Leitspruch, die Arendt ihrem Buch über das Urteilen voranstellen wollte:

Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die besiegte jedoch gefällt Cato.⁴⁹⁰

Arendt denke dabei an Beispiele wie den Aufstand im Warschauer Ghetto, die Räte der Pariser Commune 1871 oder in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg, die alle erfolglos waren. Indem wir aus diesen Ereignissen urteilend Beispiele machten, würden wir sie vor dem Vergessen bewahren: „Das Beispiel kann die allgemeine Bedeutung annehmen und gleichzeitig seine Besonderheit beibehalten, was nicht der Fall ist, wenn das Besondere nur dazu dient, einen historischen ‚Trend‘ zu belegen. Nur auf diese Weise kann die menschliche Würde aufrechterhalten werden.“⁴⁹¹ Das Urteil wird zur Gegenidee zur Geschichte als Totalität, die eine Gattungsgeschichte ist. Solches retrospektives Urteilen bezeichnet Beiner als tragisch: Es kommt aus Sicht der jetzt Handelnden zu spät. Es kann uns mit Getanem später aussöhnen, aber nicht sagen, was zu tun ist. Trotzdem könne es den Handelnden Hoffnung anbieten.⁴⁹²

Dem gegenüber stellt Beiner das politische Urteilen, wie es die frühe Arendt gesehen habe, nämlich „in Beziehung zum ‚repräsentativen Denken‘ und zur Meinung“⁴⁹³. Dieses Urteilen sei zuweilen als

⁴⁸⁷ Jay, „Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen‘ Oder: Die Ästhetisierung des Politischen“, 135.

⁴⁸⁸ Vgl. Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 134f.

⁴⁸⁹ Vgl. Beiner, 174.

⁴⁹⁰ Arendt zitiert Cato (ohne Quellenangabe) in Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 212; Beiner nimmt darauf Bezug in Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 186.

⁴⁹¹ Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 187. Freilich muss sich, wer solches schreibt, trotzdem bewusst sein, dass ohne weitere Kriterien verschiedene „Historiker“, also Urteilende, verschiedene beispielhafte Ereignisse finden mögen, um sie vor dem Urteil der Geschichte zu retten. Es gab auch unmoralische, menschenfeindliche, fanatisch motivierte Versuche, die erfolglos blieben.

⁴⁹² Vgl. Beiner, 210–11.

⁴⁹³ Beiner, 203.

eine Funktion des Verstehens gedacht, dann wieder als eine des Wollens bzw. Entscheidens.⁴⁹⁴ Beiner stellt dar, wie sich das Urteilen als Thema durch Arendts Lebenswerk zieht. Dabei schreibt er dem Eichmann-Fall dieselbe doppelte Bedeutung für Arendts Urteiltstheorie(n) zu, die in dieser Arbeit herausgestellt wurde: Erstens jenes Urteilen, zu dem sich Eichmann als unfähig erwiesen hätte, zweitens das Urteilen als nachträgliches Verstehen.⁴⁹⁵

Acht Jahre nach dem Ende des zweiten Weltkriegs (und acht vor dem Eichmann-Prozess), gehe es Arendt in *Understanding and Politics* darum, dass wir uns wieder in einer Welt zurechtfinden mögen, in der alle alten Sicherheiten unwiederbringlich verloren seien. Zu versuchen, den Totalitarismus zu verstehen, heiße – so zitiert Beiner Arendt –, „nicht irgend etwas verzeihen, sondern uns mit einer Welt versöhnen, in der diese Dinge überhaupt möglich sind.“⁴⁹⁶ Arendt sehe ihre Zeitgenoss*innen 1953 in einer Situation der Orientierungslosigkeit, die durch den Totalitarismus ausgebrochen sei (aber nicht allein in ihm wurzle). Das Vertrauen in alles Alte sei zerstört, man verstehe nicht mehr die Welt, die so werden konnte. In dieser Situation müsse neu angefangen werden: Die Maßstäbe verloren, müssten wir frei urteilen.⁴⁹⁷ In *Understanding and Politics* bedeute zu urteilen, mithilfe der Einbildungskraft die Dinge in eine Entfernung bzw. Nähe zu rücken, in der sie verstehbar seien. So lernten wir, uns in der Welt zu orientieren und in ihr zu Hause zu sein, „selbst um den Preis des In-diesem-Jahrhundert-zu-Hause-seins“⁴⁹⁸. Das Urteilen ist hier ein Anfangen. Es ist einerseits ein Verstehen, andererseits ein Handeln, insofern es neue Maßstäbe setzt. Das ist derselbe Urteilsbegriff, der im zweiten Kapitel dieser Arbeit diskutiert wurde: In Abwesenheit eines Maßstabs wird geurteilt, um dem etwas entgegenzusetzen, was in dieser Arbeit „passiver Nihilismus“ genannt wurde.⁴⁹⁹

Beiner reiht auch *Wahrheit und Politik* (1964) in jene früheren Texte ein, die laut ihm das Urteilen als ein Handeln begreifen.⁵⁰⁰ Ich sehe ihn allerdings auf der Schwelle zu einem kontemplativen Begriff des Zuschauens. Das Hauptprojekt von *Wahrheit und Politik* ist es, Wahrheit von Meinung zu scheiden und beiden zu ihrem jeweiligen Recht zu verhelfen.⁵⁰¹ Die Freiheit der Meinung verteidigt Arendt gegen den Übergriff der zwingenden Wahrheit: „innerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten [legt] jeder Anspruch auf absolute Wahrheit, die von den Meinungen der Menschen unabhängig zu sein vorgibt, die Axt an die Wurzeln aller Politik [...]“⁵⁰² Der Kampf der Aufklärung um Meinungsfreiheit sei wesentlich gegen die Idee geführt worden, politische Fragen seien durch die

⁴⁹⁴ Beiner, 203–4.

⁴⁹⁵ Vgl. Beiner, 147.

⁴⁹⁶ Arendt, „Understanding and Politics“, in: *Partisan Review*, 20 (1953), 377, zitiert nach Beiner, 138.

⁴⁹⁷ Vgl. Beiner, 140.

⁴⁹⁸ Arendt, „Understanding and Politics“, in: *Partisan Review*, 20 (1953), 392, zitiert nach Beiner, 142.

⁴⁹⁹ Vgl. Abschnitt 2.3.

⁵⁰⁰ Vgl. Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 203.

⁵⁰¹ Vgl. Arendt, „Wahrheit und Politik“, 58.

⁵⁰² Arendt, 51.

Wahrheit entschieden.⁵⁰³ Was ist aber eine Meinung? Als Beispiel nennt Arendt die Gleichheit der Menschen, die

sofern sie politisch relevant sein soll, eine Angelegenheit der Meinung und nicht ‚die Wahrheit‘ ist. Dieser politischen Meinung entsprechen zwar philosophische und religiöse Aussagen, die Anspruch auf Wahrheit erheben – etwa die Gleichheit der Menschen vor Gott oder angesichts des Todes [...]; aber keine dieser Aussagen hat jemals politische Konsequenzen gehabt, weil der ausgleichende Faktor – Gott, Tod [...] – die Sphäre transzendiert, in der das menschliche Leben sich abspielt. Daß alle Menschen als Gleiche geschaffen sind, ist weder zwingend evident noch kann es bewiesen werden. Wir sind dieser Ansicht, weil Freiheit nur unter Gleichen möglich ist, und weil wir meinen, daß die Freuden freien Zusammenlebens und Miteinander-redens dem zweifelhaften Vergnügen, über andere zu herrschen, vorzuziehen ist. Man könnte fast sagen, dies sei eine Sache des Geschmacks [...].⁵⁰⁴

Meinungen seien nicht evident und beruhen nicht auf Denken an sich (das Wahrheit zum Ziel habe)⁵⁰⁵, sondern auf politischem Denken, das „repräsentativ“ sei. Dieses repräsentative Denken identifiziert Arendt mit der erweiterten Denkungsart, auf der Kants Urteilskraft beruhe.⁵⁰⁶ Es sei an die Bedingung des „Desinteresses“ geknüpft, „das wir aus Kants ‚uninteressiertem Wohlgefallen‘ kennen, d. h. die Befreiung aus der Verstrickung in Privat- und Gruppeninteressen. [... D]ie Qualität einer Meinung wie auch eines Urteils [hängt] von dem Grad der ‚erweiterten Denkungsart‘, der Unabhängigkeit von Interessen, ab[...].“⁵⁰⁷

Im Grunde nimmt dies alles Wesentliche vorweg, was Arendt von Kant für ihre Urteilstheorie entlehnen wird. Allerdings spricht Arendt hier noch nicht von Unparteilichkeit, sondern bloß von Desinteressement. Wenn wir Interessen als bloß zweckrational denken (eine Möglichkeit, die in 9.1 angestoßen wurde), dann können wir auch als Handelnde „desinteressiert“ sein. Beachtlich ist das Beispiel, das uns Arendt für eine Meinung gibt: dass alle gleich seien ist eine politische Aussage, wer sie tätigt, handelt. Es ist kein retrospektives Urteil über eine historische Situation.

Mit dieser Bestandsaufnahme eines Urteilsbegriffs, der zwischen Unparteilichkeit und Handeln oszilliert, kehre ich zu Ronald Beiner zurück. Wie Martin Jay sieht dieser die Urteilstheorie sich in einer Konfusion zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* verheddern. Diese Konfusion überwinde die reife Theorie des Urteilens schließlich, indem sie die Spannung zwischen Geist und Welt, Unparteilichkeit und Handeln einseitig auflöse. Beiner kommentiert:

Diese Lösung lässt schließlich Konsistenz entstehen, aber es handelt sich um eine gewaltsame Konsistenz, die um den Preis des Verzichts auf jeden Bezug zur *vita activa* erreicht wird. Der einzige Zeitpunkt, an dem die Ausübung der Urteilskraft praktisch wirksam oder sogar praktisch relevant wird, sind Krisen

⁵⁰³ Vgl. Arendt, 52.

⁵⁰⁴ Arendt, 69–70.

⁵⁰⁵ Vgl. Arendt, 62. Das Denken ist hier offensichtlich noch anders bestimmt als in *Das Denken* (vgl. 4.1).

⁵⁰⁶ Arendt, 61–62. Siehe auch Abschnitt 7.1 dieser Arbeit.

⁵⁰⁷ Arendt, 62.

oder Ausnahmesituationen: Das Urteil ‚mag ... - in seltenen Augenblicken, in denen alles auf dem Spiel steht – Katastrophen verhindern, zumindest für mich selbst‘.⁵⁰⁸

Diese reife Urteilstheorie, die die Würde des Handelns retten mag, die Beiner aber dennoch enttäuscht, positioniert laut ihm das Urteilen erstens als eigenes geistiges Vermögen, in klarer Abgrenzung zum Denken und zum Wollen. Diese Abgrenzung wurde auch in dieser Arbeit als Anspruch an eine Theorie des Urteilens formuliert. Zweitens sei das Urteilen nach der späten Arendt retrospektiv. Drittens urteilten wir, während wir gemeinsam handeln, allein.⁵⁰⁹ Gegen letzteres möchte und soll man sofort einwenden, wie oft Arendt in der *Vorlesung über Kants politische Theorie* betont, dass ihre Zuschauer nicht Einzelne sind, sondern ein Publikum. – Das mag eine exegetische Punktlandung sein; es ist aber noch keine befriedigende Antwort auf das sachliche Problem, das Beiner zu seiner Aussage veranlasst:

Beim Urteilen, wie es Arendt verstand, wägt man die möglichen Urteile eines vorgestellten Anderen ab und nicht die tatsächlichen Urteile von wirklichen Gesprächspartnern.

Trotz einer Ungenauigkeit – es geht nicht darum, sich Andere vorzustellen, sondern sich selbst auf die Position tatsächlicher Anderer zu imaginieren – stößt Beiner hier auf ein Problem, das sich in dieser Arbeit bereits als wesentlich herauskristallisiert hat: Den Unterschied zwischen Mitteilung und Mittelbarkeit nicht zu verwischen, gebietet das konsequente Denken. Ihn zu machen scheint aber zu heißen, dass wir tatsächlich alleine sind, wenn wir urteilen. Bevor ich dies dezidiert adressiere, werde ich im nächsten Kapitel Kritiken der Zwei-Theorien-These diskutieren.

10. In der Spannung zwischen Handeln und Zuschauen

Im vorigen Kapitel 9 wurden die Gegensätze innerhalb von Arendts Urteilstheorie geschärft: Wir können demnach nicht auf der Bühne und im Publikum zugleich sein. Frühere Arendtinterpreten wie Ronald Beiner, aber auch Ernst Vollrath oder Richard Bernstein⁵¹⁰, kamen mehr oder weniger darin überein, dass es hier einen Zusammenstoß von Zuschauen und Handeln gebe. Die zusammenstoßenden Aspekte entsprechen dabei den beiden Phänomenen, für die wir laut Teil I dieser Arbeit eine Theorie des Urteilens brauchen: etwas vorher nie Dagewesenes einerseits, Handeln in Abwesenheit eines Maßstabs andererseits. Dieses Kapitel erkundet die Möglichkeit, urteilend beide Aspekte dennoch zu vereinen – in produktiver Spannung statt Unvereinbarkeit.

Dabei werde ich die These verteidigen, dass der Unterschied zwischen Mittelbarkeit und Mitteilung relevant ist. Es hängt von einer klaren Unterscheidung beider ab, ob das Urteilen das Kriterium hat,

⁵⁰⁸ Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 205. Im letzten Satz zitiert Beiner Arendt (ohne Quellenangabe).

⁵⁰⁹ Vgl. Beiner, 135.

⁵¹⁰ Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“; Vollrath, „Hannah Arendts ‚Kritik der politischen Urteilskraft‘“; Bernstein, „Judging - the Actor and the Spectator“. Auf diese drei verweist auch Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 404.

das ihm Arendt und Kant gaben. Dieses besteht in seiner Mitteilbarkeit, die wir durch die Erweiterung unserer Denkungsart vergrößern.

Dagegen steht die These, dass Arendt von Kants *idealer* Gemeinschaft und bloß potentieller Mitteilbarkeit übergehe zu *faktischen* Gemeinschaften und tatsächlicher Mitteilung.⁵¹¹ Drittens werden beide zuweilen ohne große Erklärung als mehr oder weniger dasselbe präsentiert.⁵¹² Arendt ist hier in der Tat unklar.⁵¹³ Ich sehe aber keinen Anlass, einen solchen Übergang zu unterstellen oder hinzunehmen, weil er – so meine These – viel mehr Probleme erzeugen als lösen würde. Der Platz der tatsächlichen Mitteilung und der öffentlichen Überprüfung wird in Kapitel 11 an anderer Stelle gesucht werden.

Die These, Arendts Ideen zum Urteilen seien so widersprüchlich, dass sie in zwei verschiedene Theorien des Urteilens (oder Arten, zu urteilen) aufgeteilt werden müssten, wird heute nur mehr selten vertreten. Laut Torkler ist sie überholt, zu viele Arendt-Forscher*innen hätten ihr mittlerweile widersprochen.⁵¹⁴ Er argumentiert, dass wir es, statt mit einem Bruch, mit einer Akzentverschiebung zu tun hätten: Urteilen als „performativer Aufweis politischer Freiheit“ einerseits („Diejenigen, die urteilten, urteilten frei“)⁵¹⁵, durch die erweiterte Denkkraft an die Pluralität gebunden; als historische Kontemplation andererseits, die einen Sinn im Geschehenen zu finden vermag.⁵¹⁶ Torkler gesteht der These, es müsse sich um zwei verschiedene Arten handeln, zu urteilen, einen gewissen Reiz zu, entscheidet sich aber gegen sie: denn indem es Abstand nimmt von der Welt, müsse das Geistige trotzdem in ihr von Bedeutung sein – sonst könnte Arendt Eichmanns Gedankenlosigkeit nicht eine solche Rolle in der Welt zuschreiben. Zuschauerin könne die Handelnde nach dem Handeln selbst sein. Torkler führt das nicht zur Gänze aus, sondern verweist auf die Ansätze Seyla Benhabibs und Peter Trawnys, nach denen die Spannung zwischen Handeln und Zuschauen durch die Narrativität des Urteilens gehalten werde.⁵¹⁷ Diese Interpretation des Urteilens als Erzählen wird Abschnitt 10.2 diskutieren. Zuvor wird die mögliche Verbindung von Handeln und Zuschauen im Urteilen als Richten untersucht.

⁵¹¹ Vgl. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 158–63; Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 254–55.

⁵¹² Beiner etwa – trotzdem er zum Schluss kommt, es gebe zwei Theorien des Urteilens – vermischt in seiner Interpretation der erweiterten Denkungsart die tatsächliche Mitteilung an Andere und das sich im Geiste an den Platz Anderer zu setzen. Vgl. Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 204–5.

⁵¹³ Vgl. Abschnitt 7.4.

⁵¹⁴ Explizit verweist Torkler auf Benhabib, Trawny, Meints. Vgl. Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 404.

⁵¹⁵ Torkler, 405. „Diejenigen, die urteilten, urteilten frei“ zitiert Torkler aus Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 65.

⁵¹⁶ Vgl. Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 406.

⁵¹⁷ Vgl. Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilskraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 405–8.

10.1. Urteilen als Richten

Leora Bilsky beginnt ihren Text *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom* mit der Figur der Richterin (*judge*), und grenzt diese, wie es schon Kant getan habe, von der klassischen Zuschauerin (*spectator*) ab: Die Richterin bleibe in der platonischen Höhle der Meinungen und überkomme die Dichotomie zwischen Handeln und Zuschauen. Diese Synthese möchte Bilsky aufweisen, indem sie den Eichmann-Prozess im Licht von Arendts Texten über das Urteilen untersucht: nur innerhalb dieser Spannung sei das Urteilen über Eichmann zu verstehen. Statt einen problematischen Widerspruch sieht sie in ihr die Bedingung des freien Urteilens.⁵¹⁸

Das Gericht ist eine Institution, die zurückschaut: geurteilt wird über eine Handlung, die bereits passiert ist, und zwar im Normalfall bestimmend (*determinative* – im Wortlaut dieser Arbeit auch „subsumierend“). Fälle werden bestehenden Allgemeinen (Gesetzen) zugeordnet. Das ist keine mechanische Tätigkeit, aber vom freien Urteilen verschieden.⁵¹⁹ Es gilt der Grundsatz „Nulla crimen, nulla poena sine lege“⁵²⁰: es können nur Verbrechen bestraft werden, die schon zur Tatzeit per Gesetz als Verbrechen galten: Kein Verbrechen ohne Gesetz, kein Fall ohne Allgemeines. Ein Gericht, das unbestimmt, also „frei“ urteilte, wäre normalerweise undenkbar.

Jene Richter, die für Bilsky und Arendt von eigentlichem Interesse sind, nämlich die Jerusalemer Jury, urteilten nicht in einem normalen Fall. Sie seien mit einer Situation konfrontiert, die ein bestimmendes Urteilen unmöglich mache. Einer der Gründe, die Bilsky hierfür nennt, ist die Neuartigkeit des Verbrechens; der andere, dass Eichmann, indem er seine Verbrechen beging, einer verbrecherischen Ordnung (*illegal order*) gehorcht habe. Das Prinzip *Nulla crimen, nulla poena sine lege* sei hier nicht anwendbar, denn es gebe kein Allgemeines zu diesem Fall. Über Eichmann müsse stattdessen frei (*reflective*) geurteilt werden.⁵²¹ Bilsky nennt drei Punkte, in denen dieses freie Urteilen kein bloßes Zuschauen, sondern mit dem Handeln verknüpft sei:

Erstens beginne das reflektierende Urteilen mit der Erkenntnis, dass man es mit etwas Neuem zu tun habe. Die Fähigkeit, Neues zu erkennen und Besonderes nicht zu einem Fall zu machen, spricht Bilsky Eichmann selbst ab. Seine Richter gerieten in Konflikt mit dem Verbot des retroaktiven Urteilens⁵²²; es sei nötig geworden, neue Regeln aufzustellen – so geschehen mit dem neuen Strafbestand der *crimes against humanity*.⁵²³ Bilsky schreibt:

⁵¹⁸ Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 137–40.

⁵¹⁹ Vgl. Bilsky, 143. Siehe auch Abschnitt 5.2.

⁵²⁰ Bilsky, 138–40, 143.

⁵²¹ Vgl. Bilsky, 143–47.

⁵²² Bilsky beschreibt folgendes Dilemma: Als Zuseher erkennen die Richter ein nie Dagewesenes, das nicht subsumieren können. Als Handelnde aber müssen sie die grundlegende Regel gegen Retroaktivität einhalten. Vgl. Bilsky, 152–53.

⁵²³ Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 372–404 (Epilog).

Arendt's observations about the banality of evil lead her to realize the urgent need to create adequate legal rules to confront the new type of criminal and the new crimes he produces in order to prevent their future recurrence. [...]. She sees in 'crimes against humanity' the opening chapter of a new story (of totalitarian crimes), not the last chapter in a long history of anti-Semitism [...].⁵²⁴

Hat das reflektierende Urteil also auch die Aufgabe, neue Allgemeine zu schaffen? Handelt es legislativ? Diese Frage beantwortet diese Arbeit mit dem Hinweis auf die exemplarische Gültigkeit reflektiver Urteile: Es wird nicht ein Allgemeines geschaffen, sondern ein Beispiel. In ein Beispiel werden künftige Besondere nicht eingeordnet, trotzdem kann es zu deren Beurteilung herangezogen werden. Das Beispiel ist dabei nicht etwa Eichmann oder das jeweilige Besondere (sonst würden diese wiederum verallgemeinert), sondern das gefällte Urteil selbst.⁵²⁵ Die Schaffung des neuen Tatbestandes ist demnach ein Handeln, das über das Urteilen hinausgeht, das Urteilen selbst handelt nicht legislativ.

Zweitens braucht, wie Bilsky und auch diese Arbeit meinen, das Urteil als freie Reaktion auf das Neue ein Kriterium. Sonst hätten wir keinen Unterschied zur „innovativen“⁵²⁶, also willkürlichen Urteilsweise berücktigter Nazirichter. Als Kriterium nennt auch Bilsky die Erweiterung der Denkungsart. In dieser sieht sie den zweiten Anknüpfungspunkt zwischen Urteilen und Handeln: Die erweiterte Denkungsart deutet Bilsky als Rücksichtnahme auf die tatsächliche Pluralität der Perspektiven. Sie sieht eine Verschiebung von Kants idealem Gemeinwohl hin zu tatsächlicher Gemeinschaft bei Arendt, die jeweils die erweiterte Denkungsart informieren:

In Arendt's writing, Kant's community of mankind becomes an actual community, and the process of representative thinking that takes place in judgment consists of actual engagement with others in deliberation and dialogue.⁵²⁷

Erweiterte Denkungsart bedeute nicht, wie bei Kant, eine Methode zur Abstraktion von Situiertheit, sondern ermögliche ein „situiertes Urteil“ (*situated judgement*), „noticing the particular [...] and offering the community a new narrative with exemplary validity“.⁵²⁸ Die angesprochene Gemeinschaft sieht Bilsky bei Arendt als einen realen öffentlichen Raum, der sich so seine Regeln schreibt; das Urteil sei nicht bloß mitteilbar, sondern werde in der Gemeinschaft mitgeteilt und diskutiert: „one ‚goes visiting‘ other points of view (in conversation and with the help of imagination) before forming judgements“⁵²⁹. Ziel sei ein repräsentatives Denken, das eine Pluralität von Standpunkten gleichzeitig einnehme, was es von Empathie (Identifikation mit jemandes Standpunkt) und universeller Gültigkeit unterscheide.

⁵²⁴ Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 151.

⁵²⁵ Vgl. Beginn von Kapitel 9; Abschnitte 7.1 und 7.2.

⁵²⁶ Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 154.

⁵²⁷ Bilsky, 155.

⁵²⁸ Bilsky, 155.

⁵²⁹ Bilsky, 154.

Drittens ist das Urteilen nach Bilsky narrativ. Zu urteilen bedeute, etwas so zu erzählen, dass es verstanden werden kann. Das Urteil sei nicht auf die Gerichtsentscheidung zwischen „schuldig“ und „nicht schuldig“ zu reduzieren, sondern sei es der Beginn eines Prozesses „of deliberation and public debate“.⁵³⁰ Es gehe beim Urteilen nicht darum, Ereignisse ein für alle Mal abzuurteilen, sondern, im Gegenteil, um den Beginn öffentlicher Debatte. In seiner Narrativität liege die antitotalitäre Bedeutung des Urteilens: „Storytelling becomes the countervailing force to what she interprets as crimes against humanity – crimes that try to erase some stories from the face of the earth [...]“.⁵³¹ Das Urteilen erscheint hier also eine Art Sprechen im Sinn der *Vita Activa*.⁵³²

Bilsky sieht das Urteilen also mit dem Handeln verbunden: Erstens, indem es durch die Konfrontation mit Neuem gezwungen ist, selbst Neues anzufangen. Zweitens sei die erweiterte Denkungsart als Kriterium des Urteilens auf Austausch mit Anderen angewiesen. Drittens sei das Urteil selbst Beginn eines narrativen Austauschs. Den springenden Punkt sieht Bilsky in dem, was sie die Situiertheit des Urteils nennt. Diese mache es unmöglich, Zuschauer- und Akteurinnenposition wirklich zu trennen.⁵³³ Sie schreibt: „I hope to show that [... Arendt's] ideas about a ‚situated‘ theory of judgment [...] undermine her efforts to keep the distinction between actor and spectator intact.“⁵³⁴ Situiertheit bedeutet: „[It] takes place within human time and is inscribed with human perspectivity.“⁵³⁵ Gerade die zentrale These des situierten Urteils ist m. E. nicht haltbar, und zwar aus zwei Gründen:

Erstens ist der Übergang, den Bilsky von idealer Gemeinschaft bei Kant zur tatsächlichen bei Arendt sieht, hochproblematisch. Die erweiterte Denkungsart als methodisches Kriterium, wie es Bilsky ja will, verlangt eine eindeutige Unterscheidung zwischen Mitteilung und Mitteilbarkeit und beruht ausschließlich auf letzterer.⁵³⁶ Es macht sowohl theoretisch als auch lebensweltlich einen qualitativen Unterschied, ob ich Anderen mein (vorläufiges) Urteil mitteile bzw. ihre Ansichten beim Urteilen berücksichtige, oder ob ich mich selbst an ihre Stelle versetze und diejenigen Ansichten berücksichtige, die diese Imagination in mir hervorbringt. Diesen Unterschied zu verwischen, bedeutet, die Radikalität der Pluralität zu missverstehen: Die Anderen sind wirklich von mir verschieden. Was in mir vorgeht, wenn ich mich an ihre Stelle versetze, kann etwas völlig anderes sein, als das, was sie mir erzählen, wenn ich sie frage.

Zweitens problematisch an Bilskeys Clou ist, dass sie die Position der Zuschauerin, in Abgrenzung zum „situierten Urteil“ zu etwas macht, das diese nicht ist. Das Wesentliche an Arendts Privilegierung des Publikums ist nämlich nicht, dass es aus einsamen Schiedsrichtern bestünde, die am Leben nicht

⁵³⁰ Vgl. Bilsky, 158.

⁵³¹ Bilsky, 158.

⁵³² Diesen Vergleich zieht nicht Bilsky, sondern ich, E.L. Zum Sprechen vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 213–34.

⁵³³ Vgl. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 159.

⁵³⁴ Bilsky, 159.

⁵³⁵ Bilsky, 154–55.

⁵³⁶ Siehe Kapitel 7, besonders Abschnitt 7.4.

teilnehmen – wie es Bilsky ihrer Version der *spectators* unterstellt.⁵³⁷ Unparteiliche Zuschauende zu sein bedeutet auch nicht, am Ende der Geschichte zu stehen – wie Bilsky suggeriert, wenn sie schreibt: „Since the spectator as storyteller does not have access to the end-point of history, his judgement cannot be purely retrospective.“⁵³⁸ Die frei urteilende Zuschauerin ist nicht der platonische Philosoph. Wesentlich an ihrer Position ist vielmehr (was Bilsky auch erwähnt, aber wenig gewichtet⁵³⁹): (1) ihre Zeitlichkeit, relativ zum Geschehen. Zuschauer zu sein bedeutet, *in Relation zu einem bestimmten Ereignis* in zeitlichem Abstand zu stehen. Es bedeutet nicht, sein Leben in dieser Rolle zu verbringen: Auch Richter handeln, aber sie handeln nicht in der zu beurteilenden Situation. Dieser Abstand bildet sich methodisch ab im Unterschied zwischen potentieller Mitteilbarkeit und tatsächlicher Mitteilung. Der Prüfstein ist die erweiterte Denkungsart, die, äquivalent zur zeitlichen, als (2) örtliche Abstandnahme interpretiert werden kann: „Wie fände ich diese vergangene Sache, wenn ich jetzt dort oder dort wäre?“ – Aber weder „Wie hätte ich gehandelt, wäre es an mir gewesen?“ noch „Wie finden B und C diese Sache?“ Diese räumlich-zeitliche Distanzierung befreit uns in einem relativen Sinn von den Maßstäben der *doxa*, an denen wir uns als Handelnde messen.

Im Verhältnis zum Gegenstand unseres Urteils sind wir Zusehende; handeln tun wir aber schon, indem wir unser Urteil aussprechen: Wir beginnen ein Neues, einen Austausch. Das ändert nichts daran, dass das Urteilen *im Verhältnis zu seinem Gegenstand* kontemplativ ist. Wird die Figur der Zusehenden richtig ausgelegt (nicht als platonischer Philosoph, der nicht Unparteilichkeit, sondern Wahrheit im Sinn hätte), dann kann Bilsky nicht davon überzeugen, dass Richterinnen keine Zusehenden wären. Damit komme ich zum zweiten Beispiel eines Autors, der die Spannung zwischen Handeln und Zusehen in die Theorie des Urteilens integriert. Diesmal wird das Urteilen, worauf schließlich auch Bilsky hinauskam, als ein Erzählen interpretiert.

10.2. Urteilen als Erzählen

Für Peter Trawny ist das Urteilen ein verstehendes Erzählen, geleitet von einem ethischen Interesse („ethische Hermeneutik“).⁵⁴⁰ Das Urteilen sei nicht nur „historische Kontemplation“⁵⁴¹, sondern auch ein Handeln, und zwar, weil es diesem Interesse entspringe. Damit beansprucht Trawny, etwas explizit zu machen, das bei Arendt immer mitschwinge, aber von ihr nicht angesprochen werde.

Trawny geht von jenem toten Punkt aus, den Arendt am Ende von *Das Wollen* ausmacht⁵⁴²: Nicht die Gebürtlichkeit, aber (vielleicht) das Urteilen könne uns aus dieser Sackgasse befreien, indem es „die

⁵³⁷ Vgl. Bilsky, „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom“, 159–60. “[...] Arendt’s ideal of impartiality in judgment is very different from the Platonic dream of jumping outside the game of life.”

⁵³⁸ Bilsky, 160.

⁵³⁹ Vgl. Bilsky, 159.

⁵⁴⁰ Ich beziehe mich auf Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilstkraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“.

⁵⁴¹ Trawny, 279.

⁵⁴² Siehe auch Abschnitte 3.3, 3.4 und 9.3.

politische Praxis sowohl rettet als auch begründet⁵⁴³. In Trawnys Interpretation geht es also nicht, wie bei Beiner, darum, die Freiheit erträglich zu machen, sondern sie zu begründen. Dabei steht Freiheit einerseits im Gegensatz zur Existenz als bloßer Geworfenheit (hier ist Trawny nahe bei Beiner); andererseits zum Totalitarismus, denn:

Jede politische Analyse, die uns Arendt geliefert hat, basiert auf dem Gedanken (...): Der ‚Prozeß des Verstehens‘ politischer Phänomene geht davon aus, daß der Totalitarismus ‚in der nicht-totalitären Welt entstanden‘ ist.⁵⁴⁴

Totalitäre Phänomene zu bekämpfen, wo immer sie auftreten, sei zu jeder Zeit Arendts Interesse; sie zu identifizieren und zu verstehen der erste Schritt dazu. Sie zu bekämpfen heiße auch, die Freiheit – d. h. die Möglichkeit, zu handeln und sich nicht bloß (berechenbar) zu verhalten – gegen sie zu verteidigen. Am Ende von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* habe Arendt versucht, die Hoffnung, dass Neues möglich ist, in der Tatsache der Natalität zu begründen: Jede Geburt beweise die Möglichkeit von Neuem, die Existenz von Anfängen. „Das Kind als Zeichen einer offenen Zukunft, eines ‚Versprechens‘ – das schien Arendt [...] als Gewähr der Freiheit zu genügen. ‚Totale Herrschaft‘ muß darauf drängen, die beherrschte Ordnung gegen jede Zukunft zu verschließen, sie muß auf totale Präsenz drängen. Insofern der Mensch wirklich [...] ein Wesen der ganzen Zeitlichkeit von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ist, wird ‚totale Herrschaft‘ scheitern.“⁵⁴⁵

Trawny zufolge erkennt die späte Arendt aber, dass die Natalität jene theoretische Leistung nicht erbringe, die sie sich von ihr erhoffte: Dass wir geboren sind, ist eine Tatsache und keine Tat. Diese sei kein Hindernis (gewesen) für die totale Herrschaft oder die totalitären Tendenzen der Moderne, Menschen auf ihr Verhalten und ihre Funktion in einem großen Ganzen zu reduzieren. Im existentiellen Sinn interpretiert Trawny den „toten Punkt“ als die Tatsache, dass wir, indem wir geboren sind, bloß geworfen sind. Die Tatsache der Geburt könne nicht den Transzendenz-Mangel der Existenz beheben, die Geburt als Naturvorgang die Freiheit als Möglichkeit von Neuem nicht begründen.⁵⁴⁶ D. h. sie kann nicht begründen, dass wir die Welt im (nicht-arendtschen) Sinn eines erklärbaren Ganzen, in dem jede ihre vorhersehbare Rolle spielt, transzendieren – in Hinblick auf eine unbestimmte Zukunft. Nur, wenn wir das können, gibt es Welt im Arendt’schen Sinn, die eben kein Ganzes ist, sondern in der wir als freie Menschen zuhause sein können.

Nicht, dass wir geboren sind, macht uns also frei. Das Urteilen hingegen, das wir auch unterlassen können (Eichmann!), kann nach Trawny diesen politischen und existentiellen toten Punkt überwinden.⁵⁴⁷ Dabei setzt Trawny seine Hoffnungen in ein Urteilen, das (auch) ein Handeln ist – im

⁵⁴³ Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilkraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 281.

⁵⁴⁴ Trawny, 284.

⁵⁴⁵ Trawny, 273–74.

⁵⁴⁶ Vgl. Trawny, 274–75.

⁵⁴⁷ Vgl. Trawny, 276; dabei bezieht sich Trawny auf Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 443.

Gegensatz zu Beiner, für den es die historische Kontemplation ist, die den toten Punkt in einem tragischen Sinn überwindet.

Wie können wir Trawnys Punkt verstehen, dass das Urteilen hierbei ein Handeln sei? Setzt nicht Beiner eine sehr ähnliche Hoffnung ins Urteilen, zieht aber den umgekehrten Schluss, man müsse es kontemplativ verstehen? Die Untersuchung des Urteilsvorgangs in Teil II dieser Arbeit erwies, dass wir es nicht mit einem Nachdenken zu tun haben, an dessen Ende eine Entscheidung getroffen würde. Das Urteilen ist kein Denkprozess, der schließlich durch das Urteil, die Entscheidung, abgebrochen und zur Tat gemacht würde. Vielmehr ist das präferierende Element, die Entscheidung, schon zu Beginn da. Wenn wir nach Trawny also meinen, das Urteilen begründe die Freiheit, weil wir es auch unterlassen können – dann kann das Urteilen zu unterlassen nicht bedeuten, meine Meinung nicht auszusprechen und stattdessen klein beizugeben. Vielmehr können wir uns das Urteilen – das unwillkürlich auftritt – abgewöhnen: Das ständige Befolgen von Anweisungen lehrt uns eine Lebensweise, in der es nicht nötig ist, eigene Präferenzen zu haben. Trawny muss es also um die Begründung, oder Gewähr, der Freiheit gehen, die nicht einfach da ist, sondern nur, indem sie wirkt.

Wie diese Arbeit stößt Trawny aber auf das Problem, dass sich dieser praktische Anspruch an die Theorie des Urteilens nicht einfach verträgt mit dem Kriterium, das Arendt dafür entwirft – der Forderung nach Unparteilichkeit.⁵⁴⁸ Dennoch will Trawny „an der Möglichkeit einer Politischen Philosophie festhalten, die zum schwierigen Verhältnis von Handeln und Denken klar Stellung zu beziehen vermag“⁵⁴⁹ und sich nicht beim Versuch, beide zu vereinen, wie Beiner meint, „verfängt“⁵⁵⁰.

Trawny will den Konflikt zu lösen, indem er vom unparteilichen Urteilen ausgeht und versucht, an ihm den Handlungsaspekt aufzuweisen. Diesen sieht er in Arendts implizitem Interesse („Interesse“ durchaus im kantischen Sinn) an einer Welt ohne Totalitarismus und an der Existenz von Freiheit. Aus diesem heraus versuche Arendt, totalitäre Phänomene zu verstehen. Dieses Verstehen wiederum sei ein Erzählen und gehe wie jedes, „das sich vor der Neutralität des Immoralischen schützt“⁵⁵¹, in ein Urteilen über. Trawny spricht von „hermeneutischer Ethik“, ethisch interessiertem Verstehen und Erzählen.⁵⁵²

Das unparteiliche Urteilen sieht er prototypisch verkörpert vom „blinde[n] Dichter“, der, unberührt von Ränkespielen, etwas Idiotisches an sich hat: „Er ist durch seine Unfähigkeit, sich im Sinnlichen und durch dasselbe ablenken zu lassen, unabhängig. Er verwehrt dem Sieger das Diktat des Urteils

⁵⁴⁸ Vgl. Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilkraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 280f.

⁵⁴⁹ Trawny, 282.

⁵⁵⁰ Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 205; diese Stelle wird zitiert in Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilkraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 281.

⁵⁵¹ Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilkraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 287.

⁵⁵² Vgl. Trawny, 283.

[...].⁵⁵³ Das Streben nach Unparteilichkeit deutet Trawny also als Widerstand gegen eine automatische Parteinahme für die Herrschenden. Texthistorisch kann er sich dabei auf das Motto verlassen, das Arendt dem *Denken* hintan- sowie dem geplanten *Das Urteilen* vorstellte: „Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene aber gefällt Cato.“⁵⁵⁴ Das Recht der Gewinnenden, die Geschichte zu schreiben, werde durch die ethische Hermeneutik suspendiert. Der blinde Dichter verstehe, indem er erzähle. „Das spezifisch ethische Element dieses gleichsam erzählenden Verstehens ist das Urteilen. Nach Arendt erzählt nur derjenige, der urteilt.“⁵⁵⁵

Die Deutung des Unparteilichkeitskriteriums als Kriterium gegen jene Parteinahme für die Herrschenden, die ohne es automatisch passieren würde, ist weit weg von dem, was Kant mit Uninteressiertheit im Sinn hatte. Sie geht aus von einer ungerechten Welt, nämlich einer Welt der Sieger. Umgekehrt gesprochen: Sieger zu sein, bedeutet, die Welt zu gestalten. Als ungerecht erscheint diese Welt erst, indem wir unparteiisch – d. h. unseren Geist von der Perspektive der Sieger wegzerrend – über sie urteilen. In dieser Welt gibt es keine objektive Moral, wie Kant sie annahm. Es gibt nur eine herrschende Moral, die eine jeweils herrschende Moral der Sieger ist. Dieser gegenüber ist Unparteilichkeit ein Schritt zur Gerechtigkeit. Wir urteilen also unparteiisch und trotzdem interessiert. Das erinnert an Bilskys Vorgehensweise: Wenn sie dem freien, d. h. potentiell willkürlichen, Richten ein Kriterium geben will und die berüchtigten Willkürurteile von Nazirichtern als Grund dafür angibt, dann liegt ihr ethisches Interesse dabei offen dar (auch wenn sie es nicht explizit macht). Trawny trifft mit seiner Bestimmung der Unparteilichkeit mit Sicherheit den Nerv, den auch Arendt treffen wollte: auch die Geschichten jener zu erzählen, die nicht gewonnen haben, bedeutet, dass wir das Handeln nicht allein an seinen Erfolg ausliefern. Hier allerdings stehen zu bleiben und nicht von der Methode der erweiterten Denkungsart zu sprechen, nimmt der Unparteilichkeit ihre Möglichkeit, Kriterium zu sein: Genau genommen spricht Trawny vom *Resultat* einer Unparteilichkeit, die er nicht näher bestimmt.

Für Trawny sind die Urteilenden unparteilich und nicht am Handeln beteiligt, so wie der blinde Dichter. Indem es in ein Erzählen umschlägt, wird das urteilende Verstehen ein zweites Handeln. Das Urteilen über Vergangenes formt Gegenwärtiges und Zukünftiges. Es bleibt aber, im Sinne Beiners, tragisch: Der Anfang, den der Dichter macht, indem er erzählt, betrifft nicht die erzählte Geschichte, die ja bereits ein Ende (bekommen) hat.

⁵⁵³ Vgl. Trawny, 287; Trawny bezieht sich auf Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 107.

⁵⁵⁴ Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 212.

⁵⁵⁵ Trawny, „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilkraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“, 288.

11. Mitteilbarkeit und Mitteilung II

Wo sind wir, wenn wir urteilen? – Diese Frage hat sich am Ende von Teil II als entscheidender Aspekt der Frage herausgestellt, was wir tun sollen, wenn wir urteilen. Sie soll in diesem Kapitel beantwortet werden, soweit es das in dieser Arbeit Gewonnene ermöglicht. In der Begrifflichkeit, die in den vergangenen Kapiteln etabliert wurde, lautet die Antwort: Wir sind im Publikum, und nicht auf der Bühne. Wie das zu verstehen ist, und wie das Publikum trotzdem mit der Bühne verbunden ist auf eine Weise, die von der Theatermetapher nicht mehr erfasst wird, behandelt der letzte Abschnitt dieser Arbeit (11.2). Neben einer abschließenden Klärung, was unter Unparteilichkeit zu verstehen, und warum diese als Kriterium des Urteilens unverzichtbar ist, wird dort das Aussprechen des Urteils, seine Mitteilung an Andere, verortet. Sie spielt in der Interpretation dieser Arbeit ihre – wesentliche – Rolle, nachdem das eigentliche Urteilen sich schon vollzogen hat: Das Aussprechen des Urteils gegenüber möglichst vielen, einschließlich jenen, die damit gemeint sind, ist das Mittel gegen die Vorurteile der eigenen Denkungsart. Dieser alltäglichen Einsicht soll im letzten Abschnitt ihr Platz in der Theorie eingeräumt werden. Indem ich mein Urteil ausspreche, befinde ich mich wiederum im Raum des Handelns.

Diese nachträgliche Verbindung des Urteilens mit dem Handeln unterscheidet sich vom Anspruch der in Kapitel 10 diskutierten Sekundärtexte, das Urteilen selbst als ein Handeln zu denken. Diesen Punkt wird Abschnitt 11.1 verteidigen: Das Urteilen ist von den anderen geistigen Tätigkeiten und vom Sprechen, von der tatsächlichen Mitteilung, zu unterscheiden. Der Unterscheidung von potentieller Mitteilbarkeit und tatsächlicher Mitteilung kommt im Hinblick auf das Kriterium des Urteilens eine Schlüsselrolle zu. Tun wir das nicht, dann büßt das Konzept des Urteilens seine Kriterium ein sowie seine Radikalität, die erst rechtfertigt, warum wir (wie in Teil I formuliert) eine eigene Theorie des Urteilens überhaupt brauchen.

Bevor all diese Schlüsse gezogen werden können, soll noch kurz resümiert werden, was im Teil III bisher gewonnen wurde. Er nahm seinen Anfang bei zwei Hauptschwierigkeiten des Urteilens. Die erste ist laut Arendt der Übergang von einem Besonderen zu einem nicht gegebenen Allgemeinen. Arendts Lösung dafür ist die exemplarische Gültigkeit: Jedes Urteil ist ein Beispiel dafür, wie geurteilt werden kann. Wir wissen, was ungerecht, mutig usw. ist, weil jemand dieses Urteil schon über etwas gefällt hat. Dies ist streng zu trennen von dem, was traditionell „Begriffsbildung“ genannt wird: Ein Beispiel ist nicht ein neuer Begriff, ein neues Allgemeines, ein neues Gesetz.⁵⁵⁶ Ein Beispiel ist kein Begriff, und das Urteilen ist, im Gegensatz zum Erkennen, nie neutral: es unterscheidet nicht nur *zwischen* Dingen, sondern es entscheidet sich immer *dafür oder dagegen*.

⁵⁵⁶ Freilich ist nicht auszuschließen, dass solches aus einem Beispiel entstehen kann. Vielleicht kann das Entstehen neuer Begriffe auch durch beispielhafte Notwendigkeit erklärt werden – dies ist aber nicht Thema dieser Arbeit.

Der zweiten Hauptschwierigkeit beim Urteilen widmet diese Arbeit bedeutend mehr Seiten (nämlich den gesamten dritten Teil). Es geht darum, dass wir einerseits als Unparteiische über ein Ganzes urteilen sollen, andererseits aber das Besondere für sich steht (und stehen gelassen werden soll). Dieser Konflikt wurde als Anlass zur Frage genommen, was die Unparteilichkeit der Zuschauenden ausmacht (die es ja laut Arendt sind, die als einzige das Ganze im Blick haben). Diese wurde anhand der Theater-Metapher aufgerollt. Das Ergebnis war, dass jenes Ganze, das das Publikum im Blick hat, erstens in einem zeitlichen Sinn relativ ist: Wir haben es mit Geschichten zu tun (nicht mit „der Geschichte“). Sie beurteilen wir von ihrem jeweiligen Ende her, das festzulegen ist, indem die Geschichten erzählt werden. Zweitens ist es perspektivisch-räumlich relativ: Es gibt keinen perfekten Platz, von dem aus ein objektiv Ganzes zu sehen wäre, vielmehr ist Ganzheit intersubjektiv zu verstehen und wächst mit der Anzahl der einbezogenen Perspektiven. Die Methode hierfür heißt „erweiterte Denkungsart“ und besteht darin, sich an verschiedene Stellen im Raum zu versetzen und sich vorzustellen, welches Bild sich von hier aus ergäbe. Dieses Übereinanderlegen von Perspektiven führt, so die Interpretation dieser Arbeit, zu einer Abstraktion von den eigenen Privatbedingungen: Das Bild wird klarer.

Die Frage, wo wir seien, wenn wir urteilen, spricht den Konflikt zwischen zuschauender und handelnder Einstellung an, in den die Theorie des Urteilens gerät. Dieser Konflikt ergibt sich nicht daraus, dass die Zusehenden ein objektiv Ganzes im Blick hätten, während das Neue, das mit dem Handeln seine Kontingenz teilt, ein solches Ganzes transzendierte (bzw. in ihm nicht erscheinen könnte). Jenes Privileg der Zuschauenden, das die Handelnden nicht haben, besteht vielmehr 1) darin, dass das Handeln eine andere Einstellung ist. Erweitert zu denken bedeutet gerade, sich aus der Situation herauszunehmen, während handeln in der Situation ist. Für die handelnde Einstellung und ihre Orientierungspunkte wurde in dieser Arbeit der Begriff *doxa* stellvertretend: Auch, wenn das Handeln nach Arendt nicht zweckrational zu verstehen ist, ist es interessiert bzw. orientiert es sich an Maßstäben wie der Meinung der Anderen: Es weiß sich betrachtet und beurteilt. Was das Urteilen zusätzlich vom Handeln scheidet ist, dass wir 2) retrospektiv urteilen und dass wir uns 3) die Perspektiven der Anderen vorstellen, statt Andere nach ihrer tatsächlichen Meinung zu fragen. Die Urteilende ist also, wenn sie ihre Denkungsart erweitert, mit ihrem eigenen Geist beschäftigt und geht nicht in der Welt in den Austausch mit Anderen. Geistig nehmen wir Abstand von der Welt, was nicht bedeutet, dass der Geist ohne Welt denkbar wäre oder die Welt auf irgendeine Weise zurücklassen sollte. Wenn wir die Frage stellen, ob wir handelnd oder zuschauend urteilen, ist die Figur des parmenidischen Wahrheitsbetrachters niemals eine Option.

Warum überhaupt das Urteilen auch als Handeln denken? Warum sollen wir nicht zufrieden sein mit dem Privileg des Publikums? Erstens ist das Aussprechen eines Urteilens ein Handeln in der Welt. Zweitens vertritt etwa Trawny die plausible Idee, das Urteilen sei ein Wirken der Freiheit: zu urteilen bewahre uns vor einer Haltung, in der wir uns die Handlungsfreiheit abgewöhnen. Das Urteilen ist bei ihm ein Handeln, weil wir es unterlassen können und weil es sehr wohl interessiert ist. Es erzählt Geschichten von einem Standpunkt, der sonst nicht vertreten würde. Drittens müssen wir Eichmann

unterstellen können, dass es für ihn möglich gewesen wäre, zu urteilen. „Diejenigen, die urteilten, urteilten frei“⁵⁵⁷, schreibt Arendt, und stellt damit fest: Es gibt ein freies Urteilen im Handeln: Nur in diesem dritten Fall sprechen wir von einem Urteilen, das nicht retrospektiv ist, sondern gegenwärtig.

Es sieht so aus, als könne das Urteilen nicht unparteilich und praktisch zugleich sein. Das ist im Grunde schon im Begriff der Unparteilichkeit enthalten: „Der Akteur ist per definitionem parteilich.“⁵⁵⁸ Genau diese Praxisrelevanz ist aber Teil der Anforderungen an eine Theorie des Urteilens. Es sind nicht zwei Lebensweisen, *vita activa* und *vita contemplativa*⁵⁵⁹, die konfliktieren: Zu urteilen ist keine Lebensentscheidung, sondern eine Einstellung gegenüber einer bestimmten Sache. Wir können nicht über dasselbe frei urteilen, an dem wir auch beteiligt sind: Darauf scheint das Kriterium der Unparteilichkeit hinauszulaufen. Es gibt aber viele rezente ArendtinterpretInnen, die sich damit nicht abfinden möchten. Auch von den Ansprüchen her, die in dieser Arbeit an das Urteilen gestellt wurden, ist die Lösung unbefriedigend, es gebe eben zwei Arten zu urteilen: die eine handlungsrelevant und völlig willkürlich, die andere bloß „historische Kontemplation“. Es wurden also Möglichkeiten gesucht, beide Aspekte – den kontemplativen und den praktischen – doch irgendwie zu vereinbaren: in Form einer Spannung statt eines Widerspruchs. Zwei von ihnen wurden in Kapitel 10 diskutiert. Keine konnte die Tragik des Urteilens überzeugend aufheben.

11.1. Plädoyer für eine strenge Lektüre

In der Sekundärliteratur über das Urteilen bei Arendt gibt es eine Tendenz, Konturen weich zu zeichnen, um vereinbar zu machen, was sonst widersprüchlich scheint. Im Zweifelsfall ist es aber besser, sich mit klaren Konzepten in Widersprüche zu verwickeln, als mit unklaren Konzepten ein stimmiges, aber aussageschwaches Bild zu zeichnen. Im Folgenden werden drei Themenfelder diskutiert, in denen es m. E. unabdingbar ist, Unterscheidungen zu treffen, auch um den Preis, dass das resultierende Konzept des Urteilens vielleicht nur wenige Phänomene beschreiben kann und entscheidende Fragen offen lässt.

Die erste zu diskutierende Interpretation ist jene, dass Arendts theoretisches Werk überhaupt, genauer gesagt die von ihr geschaffenen begrifflichen Unterscheidungen, Resultat freien Urteilens seien. Diese These vertreten Waltraud Meints und auch René Torkler.⁵⁶⁰ Meints interpretiert Arendts Analyse des Nationalsozialismus in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* „und de[n] daraus resultierende[n] Begriff der totalen Herrschaft selbst bereits als ein Resultat der reflektierenden Urteilskraft [...]“.⁵⁶¹ Sie argumentiert, Arendt würde neue empirische Begriffe für zuvor nicht Dagewesenes prägen. Die

⁵⁵⁷ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 65.

⁵⁵⁸ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 107.

⁵⁵⁹ Vgl. Beiner, „Hannah Arendt über das Urteilen“, 205; Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 22–27.

⁵⁶⁰ Vgl. Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 93–98; Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 411–19.

⁵⁶¹ Vgl. Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 93f.

reflektierende Urteilskraft sei es, die das Neue als solches erkenne und gehe, sobald der neue Begriff gewonnen sei, in eine bestimmende über.

Meine Kritik an einem solchen Urteilsbegriff, der das *Unterscheiden* in den Vordergrund stellt, ist, dass er das *Entscheiden* vernachlässigt. Das Ausdifferenzieren von Sachverhalten und Begriffen – das Verstehen in einem deskriptiven Sinn⁵⁶² – ist nicht schon ein Urteilen. Das Urteilen ist vielmehr *von Anfang an entschieden*: dafür oder dagegen. Das heißt nicht, dass Urteile nicht revidiert werden könnten – die Urteilstätigkeit aber auf die Bildung neuer Begriffe auszuweiten, nimmt dem Urteilen seine Konturen gegenüber dem Denken und dem Sprechen. Das Gefallen oder Missfallen ist dem Urteilen wesentlich; es ist das, was es interessant macht und von anderen, etwa ethischen, erkenntnistheoretischen, sozialtheoretischen, Konzepten unterscheidet. In ihm besteht die Verbindung von Politik zu Ästhetik und damit der Grund, warum sich Arendt überhaupt an Kants dritte Kritik wendet.

Entschiedenheit für oder gegen etwas wird traditionell dem Handeln zugesprochen und nicht der reinen Geistestätigkeit. Dass das Urteilen entschieden ist, darf auch als Hinweis darauf verstanden werden, dass es außerhalb der traditionellen Dichotomie zwischen Theorie und Praxis steht – trotzdem es Geistestätigkeit ist: Arendt operiert in ihrer Untersuchung der Geistestätigkeit nicht innerhalb dieser Dichotomie, die die Handelnde und ihre bloßen Meinungen von der einsam der Wahrheit verpflichteten Philosophin unterscheidet. Das ergibt sich nicht nur aus ihren Texten zum Urteilen, sondern schon aus *Das Wollen*.⁵⁶³ Oft wird, angefangen bei Kant, die Urteilskraft als eine Art Bindeglied zwischen beiden Welten dargestellt⁵⁶⁴ – mir ist allerdings keine Darstellung bekannt, die die Art dieser Verbindung plausibel machen kann. Diese Arbeit vertritt die These, dass das Urteilen Theorie und Praxis nicht verbindet, sondern beider Dichotomie unterläuft: Es gibt noch andere geistige Tätigkeiten als das Denken (und das Erkennen).

Die zweite Interpretation, die hier als problematisch herausgestellt werden soll, betrifft die Spannung zwischen Handeln und Zuschauen: Diese soll überwunden werden durch die Annäherung der Konzepte der erweiterten Denkungsart und der Pluralität aneinander. René Torkler schreibt, das Urteilen sei „gerade dasjenige Vermögen, welches sich nicht in der Spannung zwischen Handeln und Denken verfängt, sondern gerade aus dieser Spannung lebt.“⁵⁶⁵ Er argumentiert, dass sich bei Arendt Kants Vorstellung der erweiterten Denkungsart, „daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält“⁵⁶⁶ vermische mit der „griechischen Vorstellung

⁵⁶² Trawnys ethisch interessiertes Verstehen ist – wegen seiner Interessiertheit – davon zu unterscheiden. Vgl. Abschnitt 10.2.

⁵⁶³ Vgl. Abschnitt 3.2.

⁵⁶⁴ Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 15–19 (AA V 176–179); Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 407.

⁵⁶⁵ Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 407–8. Hervorhebung im Original.

⁵⁶⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 174 (AA V 293–294); Torkler zitiert die Stelle in Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 186.

einer ‚Freundschaft im Gespräch‘, nach der das Gespräch mit den Menschen, in deren Gesellschaft ich mich befinde, in der Polis das Gemeinsame konstituiert.⁵⁶⁷ Das begründet er später so:

Dass sich das Denken überhaupt zur Pluralität der Welt hin öffnen lässt, liegt daran, dass es durch seine dialogische Struktur [...] intern bereits auf eine Weise strukturiert ist, welche mit dem ‚Zwei-in-Einem‘ die Keimzelle der Pluralität in sich enthält.⁵⁶⁸

Auch bei Meints findet sich der Ansatz, Pluralität gebe es zweimal: einmal in der Welt und einmal im Selbst:

Im Selbst ist die Pluralität, so Arendt in Anlehnung an Platon und Sokrates, durch das ‚Zwei in Einem‘ gegeben, den stummen Dialog mit sich selbst (Platon). Oder im Sinne von Sokrates: Das Ich-bin-Ich realisiert sich als Verschiedenheit in der Identität, wenn es sich nicht zu den erscheinenden Dingen, sondern zu sich selbst in Beziehung setzt. Das Selbst als Pluralität hat jedoch – und dies ist für Arendt zentral – die Pluralität der Welt zur Voraussetzung, weil die Identität der Subjekte nur durch die Präsenz Anderer im öffentlichen Raum erfahren werden kann.⁵⁶⁹

Selbst hier, wo nicht eine innere Pluralität als „Keimzelle“ der weltlichen vorangestellt wird (was Arendts Geselligkeits-Philosophie als eine Subjektphilosophie missversteht), gibt es keine klare Rechtfertigung dafür, die Pluralität in der Welt und meine innere Zweisamkeit auf einen gemeinsamen Nenner zurückzuführen. Indem sie das tun, verkennen Meints und Torkler die Radikalität der echten, weltlichen, Pluralität. Das Bestreben, so die politische Urteilskraft als „Mitte zwischen beiden“, nämlich Denken und Handeln, Innerlichkeit und Welt, zu etablieren, überzeugt nicht. Wie genau durch die Vermittlung der Urteilskraft das „Vermögen des Denkens und des Willens in der Welt [erscheint]“⁵⁷⁰, bleibt vage; die Radikalität sowohl des Handelns als auch des Urteilens sowie der Pluralität – dass wir es, wenn wir mit Anderen zu tun haben, wirklich mit Anderen zu tun haben – werden verkannt.

Die dritte Interpretation, die hier noch einmal als problematisch herausgestellt werden soll, ist Bilskys Ansatz der Situiertheit des Urteils⁵⁷¹: Arendt gehe von Kants erweiterter Denkungsart, die sich im Inneren des Subjekts abspiele, über zum Miteinander mit Anderen; von der idealen Gemeinschaft der ganzen Menschheit zu einer konkreten Gemeinschaft; von dem, was ich potentiell mit Anderen teilen kann, weil ich mich an ihre Stelle versetze, zum tatsächlichen Mitteilen und Zuhören. Die kontemplative Position wird hingegen als quasi-platonisches Abseits gezeichnet und so als Imagination dekonstruiert. Wie in Abschnitt 10.1 ausgeführt wurde, verliert durch diesen Versuch,

⁵⁶⁷ Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 186.

⁵⁶⁸ Torkler, 356.

⁵⁶⁹ Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, 109–10.

⁵⁷⁰ Meints, „Politische Urteilskraft als ‚eine Art von sensus communis‘. Aspekte einer Theorie der politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt“. In: Wolfgang Lenk, Mechthild Rumpf, Lutz Hieber (Hg.): *Kritische Theorie und politischer Eingriff. Oskar Negt zum 65. Geburtstag*. Hannover 1999, 192. Zitiert nach: Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 356.

⁵⁷¹ Vgl. Abschnitt 10.1.

dem Urteilen seine Tragik zu nehmen, das Kriterium der Unparteilichkeit, das Bilsky sehr wohl als nötig ansieht, seine Schärfe.

In Arendts späten Texten zum Urteilen wird dessen Tragik durchaus thematisiert: die Vorstellung, wir kämen jeweils in einer Situation vom Denken zum Urteilen und damit zum richtigen Handeln, ist illusorisch:

[Man] möchte [...] dieses Bedürfnis [dem Denken ein Ziel zu unterstellen, E.L.] wohl allein damit rechtfertigen, daß das Denken eine unentbehrliche Vorbereitung für die Entscheidung darüber ist, was sein soll, und für die Beurteilung dessen, was nicht mehr ist. Da die Vergangenheit, so sie vergangen ist, unserem Urteil unterliegt, so wäre dieses wiederum eine bloße Vorbereitung für das Wollen. Das ist unleugbar die – in gewissen Grenzen auch legitime – Perspektive des Menschen, sofern er ein handelndes Wesen ist. Doch dieser letzte Versuch, das Denken gegen den Vorwurf des Unpraktischen und der Nutzlosigkeit zu verteidigen, gelingt nicht. Die Entscheidung, zu der der Wille kommt, läßt sich nie aus dem Mechanismus des Begehrens oder den Überlegungen des Verstandes ableiten, die ihr vorausgegangen sein mögen. Entweder ist der Wille ein Organ der freien Spontaneität, daß alle Kausalketten der Motivation durchbricht, die ihn binden würden, oder er ist nichts als eine Illusion.

572

Nicht nur der Verstand, auch das Urteilen sagt uns nicht, was wir tun sollen. Es gibt keine Kette der Gründe vom Denken zum Urteilen zum Wollen, um von diesem zum Handeln zu springen. Das freie Urteilen, wie wir es mit Arendt denken müssen, ist strukturell verschieden von einer ethischen Deliberation, die uns über unsere Pflicht aufklärt (es sei dahingestellt, ob letzteres, wie Kant meint, seinen eigenen, vom reflektierenden Urteilen verschiedenen, Bereich hat, oder ob es letztlich unmöglich ist).⁵⁷³ Der strukturelle Unterschied besteht erstens im Objekt des Urteils: Während ein Urteilen über die eigene Pflicht die Maximen der zukünftig zu tätigenen oder zu unterlassenden Handlung im Blick hat, bezieht sich das freie Urteilen auf eine Situation, die schon vor uns daliegt: Zunächst trifft das auf die vergangene Situation zu. Zweitens besteht der Unterschied in der Adressatin des Urteils: Während das moralische Urteilen dem Selbst oder den Anderen (evtl. auch der Welt) verpflichtet ist, sie zu achten oder zu schützen, adressiert das freie Urteil eine ideale Gemeinschaft, sie möge *zustimmen*. So gesehen, kann das freie Urteilen sehr wohl unser Handeln beeinflussen, aber wir sind keine Handelnden in der Situation, über die wir urteilen: aus Sicht der Handelnden kommt das Urteil prinzipiell „zu spät“.

Es ist allerdings im Rahmen der Urteilstheorie, die hier nachgezeichnet wurde, nicht definiert, in welchem Verhältnis die Retrospektivität des Urteilens zum Kriterium der Unparteilichkeit steht. In Abschnitt 9.1 wurde die These etabliert, dass beide jeweils als Form der Sicht auf das Ganze verstanden werden können, die dem Publikum eigen ist. Während das Kriterium der Unparteilichkeit aber mit

⁵⁷² Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 209.

⁵⁷³ Das wurde bereits in Abschnitt 4.2 etabliert.

einer Methode ausgestattet ist, wie wir uns ihm annähern, ist sein Verhältnis zur Retrospektivität ungeklärt. Arendt bestimmt das Urteilen als auf Vergangenes gerichtet.⁵⁷⁴ Das macht die Retrospektivität aber nicht zum Kriterium. Ist es nicht vielmehr angebracht, diese Bestimmung eher als Beschreibung des Phänomens zu deuten, wie es meist vorkommt – meist ist es Vergangenes, über das wir frei urteilen? Formal spricht nichts dagegen, dass wir uns in einer gegenwärtigen Situation aus dieser versuchen, geistig herauszunehmen, um sie aus verschiedenen Perspektiven zu beurteilen – wie wir es im Alltag ja auch tun. Vom Standpunkt des Unparteilichkeitskriteriums aus ist dazu zu sagen: Je beteiligter wir sind, desto schwerer wird es fallen, von dieser Beteiligung zu abstrahieren. Am besten werden wir abstrahieren, wenn wir über Vergangenes urteilen – das ein Ende hat. Wenn also aufgrund der Relativität des Kriteriums und die Unbestimmtheit des Status der Retrospektivität geschlossen wird, dass die Grenze zum Handeln schwimmt, ist das nicht falsch. Wesentlich an der Unterscheidung zwischen zuschauender und handelnder Rolle ist: 1) Unparteilichkeit, also die Positionen des Publikums, wird abgestrebt. Wenn wir auch versuchen, in einer Situation zu urteilen, in der wir auf der Bühne des Handelns stehen, so versuchen wir in dem Moment, in dem wir urteilen, von dieser unserer Situiertheit zu abstrahieren. 2) Wir urteilen über eine Situation, über etwas Gegebenes, nicht darüber, was wir tun sollen. Es wäre zynisch, zu leugnen, dass sich aus dem Urteil „Das ist falsch!“ ein Sollen ergibt. Aus theoretischer Sicht ist dieses aber kein Bestandteil des Urteils selbst.⁵⁷⁵

Aus der Sicht der Handelnden, oder aus einer handelnden Einstellung heraus, ist das Urteilen tragisch. Dies zu überkommen, wäre nur möglich entweder um den Preis, das Urteilen nicht mehr als frei (von den Maßstäben des Handelns) denken zu können oder um den Preis, es nicht mehr kritisch (mit einem Kriterium) denken zu können. Keiner der beiden sollte gezahlt werden: Daher rührt die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen erweiterter Denkungsart und gelebter Pluralität. Diese ist die Hauptform, in der die Unterscheidung zwischen Zuschauen und Handeln virulent wird: Jede Vereinbarkeit von praktischen und kontemplativen Elementen im Urteilen, die ja jeweils etwas unterschiedlich definiert werden können, muss die Unterscheidung zwischen Mitteilung und Mitteilbarkeit dennoch treffen – zu dem Ergebnis kommt diese Arbeit.

Wird nicht zwischen ihnen unterschieden, büßt das Urteilen sein Kriterium ein. Den Gemeinsinn nicht als Ideal zu verstehen, sondern als das, was eine konkrete Gemeinschaft ausmacht, ist sicher auf verschiedene Weisen möglich. Wird aber ein positiver Common Sense angenommen, dann muss ein Urteilen auf dessen Basis letztlich auf Konformismus mit der gängigen Meinung hinauslaufen. In der Sprache Kants: Er würde empirisch missverstanden.⁵⁷⁶ Zwischen dem Gemeinsinn als Idee und einem

⁵⁷⁴ Vgl. Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 212.

⁵⁷⁵ Wie genau die Theorie des freien Urteilens uns helfen kann, „zu einer auch nur einigermaßen einleuchtenden Theorie der Ethik zu kommen“ (Arendt, *Vom Leben Des Geistes*, 211.), wäre eine sicher lohnende Untersuchung, die über die Möglichkeiten der vorliegenden aber hinausginge.

⁵⁷⁶ Vgl. Abschnitt 7.4.

empirischen Common Sense gibt es keinen sauberen Übergang: Einen solchen anzunehmen, nähme einerseits der Beschäftigung mit Kant ihre Ernsthaftigkeit; andererseits sollte ein realistischer Blick darauf, wie weit empirische Gemeinsinne voneinander abweichen, zur Skepsis reichen, ob diese tatsächlich als Grundlage einer philosophisch-normativen Theorie taugen.⁵⁷⁷ Wie groß die Unterschiede zwischen möglichen Interpretationen des Gemeinsinns sind, die Arendts Texte erlauben, zeigt der Vergleich mit Trawnys Interpretation der Unparteilichkeit als Abstandnahme von der als selbstverständlich geltenden Sichtweise der Sieger: Was ist die herrschende Meinung, der Common Sense, wenn nicht diese? In dieser Hinsicht sind Bilskys und Trawnys Interpretationen einander entgegengesetzt.

Wenn diese Breite an Deutungen mit Arendt möglich ist, dann muss auf anderer Grundlage als einer exegetischen entschieden werden, wie wir das Kriterium des Urteilens verstehen sollen. Aus den genannten Gründen halte ich es für unabdingbar, auch um den Preis des Theorie-Ganzen, Arendts Konzepte scharf zu konturieren (vielleicht schärfer, als sie selbst es getan hat). Im Rahmen dieser Arbeit gilt das vor allem für das Konzept des Gemeinsinns, des intersubjektiven Anteils des Urteilens, das seine Unparteilichkeit ausmachen soll: Potentielle Mitteilbarkeit ist nicht dasselbe wie tatsächliche Mitteilung. Das Urteilen ist unterschieden von den anderen Tätigkeiten des Geistes, dem Wollen und dem Denken sowie vom Erkennen (auch von bisher Unbekanntem); es ist verschieden vom Sprechen als einem Handeln.

Zum Schluss dieses Abschnitts soll die in 9.3 gestellte Frage besprochen werden, ob die konsequente Trennung von erweiterter Denkungsart und Pluralität bedeutet, dass wir, wie Beiner meint, alleine sind, wenn wir urteilen. Im Sinn dieser Arbeit ist zu sagen: ja und nein. Wir sind, urteilend, alleine, weil das Urteilen eine geistige Tätigkeit ist; es bin ich, die ich an die Stellen der Anderen versetze. Aber diese Stellen muss ich zuerst kennen: das Publikum ist im Plural. Die Pluralität des Publikums ist, anders, als Bilsky meint, vereinbar damit, dass die erweiterte Denkungsart in meinem eigenen Geist stattfindet. Eine ganz andere Rolle spielt sie, sobald wir das Urteil aussprechen, wie im kommenden Abschnitt thematisiert werden soll.

11.2. Unparteilich und ohne Vorurteil

Unparteilichkeit ist das Kriterium, das Arendt dem Urteilen gibt. Es bedeutet, dass wir im Verhältnis zum Gegenstand unseres Urteils Zusehende sind. Wir handeln freilich, sobald wir unser Urteil aussprechen - das ändert aber nichts daran, dass das Urteilen im Verhältnis zu seinem Gegenstand kontemplativ ist: denn wir stellen uns mit Hilfe der erweiterten Denkungsart in räumliche Distanzen zu ihm: sie ist eine Methode zur Abstraktion von unseren tatsächlichen Lebensumständen (die auch

⁵⁷⁷ Zu den Schwierigkeiten, die prozessual-liberale Theorien mit abweichenden empirischen Gemeinsinnen haben, vgl. zum Beispiel die Unterscheidung zwischen „procedural dissent“ und „substantive dissent“ in Appadurai, *Fear of small numbers*, 63–65.

unsere tatsächliche Kommunikation mit Anderen einschließen). Das ist das – relative – Kriterium des Urteilens. Außerdem stehen zu ihm in zeitlicher Distanz (die Geschichte, die wir erzählen, ist vorbei, sie hat ein Ende). Letzteres ist aber kein Kriterium im strengen Sinn, sondern eher Teil des Phänomens des Urteilens. In diesem letzten Kapitel soll noch einmal zusammengefasst werden, was das Kriterium des Urteilens ausmacht. Dann wird die Frage beantwortet, wo wir sind, wenn wir urteilen. Die Antwort wird sogleich Probleme aufwerfen.

Was bedeutet Unparteilichkeit, und warum ist sie wichtig? Sie ist wichtig, weil sie das Kriterium ist, das eine kritische Theorie des Urteilens braucht, damit sie sagen kann, wie wir urteilen *sollen*. Damit unterscheidet sie sich von einer empirischen Theorie, die uns sagen könnte, wie wir tatsächlich urteilen. Unparteilichkeit streben wir an, ohne sie absolut je zu erreichen; die Methode dafür ist die Erweiterung der Denkungsart. Indem wir unsere Denkungsart erweitern, vergrößern wir die Mittelbarkeit unseres Urteils: ein Urteil ist umso „besser“, je mehr mögliche Standpunkte Anderer in seine Bildung eingeflossen sind, je mehr Zustimmung ich mir vorstellen kann. Dass die tatsächliche Zustimmung zu meinem Urteil, einmal ausgesprochen, davon abweichen mag, ändert nichts an seiner Qualität (sonst hätten wir es nicht mit einer Operation der Reflexion, sondern einer Operation der Konformität zu tun).

Unparteilich zu urteilen ist keine Lebensentscheidung, sondern eine Einstellung einer Situation gegenüber: das Urteilen findet nicht in einer Spannung zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* statt, sondern unterscheidet sich durch seine Unparteilichkeit von der handelnden Einstellung in einer Situation (sowie etwa von der erkennenden oder der moralischen Einstellung). Zu handeln bedeutet, Partei zu sein. Dabei geht es mir um etwas: Um die Meinung der Anderen (*doxa*), vor denen ich erscheine und die meine Geschichte(n) erzählen werden, oder um Interessen, die ich verfolge.⁵⁷⁸ Es kann mir um mein Selbst gehen (das ist nach Arendt die moralische Einstellung) oder um die Welt (die politische Einstellung).⁵⁷⁹ Indem ich die urteilende Einstellung einnehme, mein Urteil am Kriterium der Unparteilichkeit orientiere, abstrahiere ich von allem, um das es mir geht. Statt in meiner Perspektive handeln, will ich aus mehreren Perspektiven sehen: „Der Vorteil, den der Zuschauer hat, ist, daß er das Spiel als ein Ganzes sieht, während jeder Akteur nur seine Rolle kennt oder, wenn er aus der Perspektive des Handelns urteilen soll, nur den Teil des Ganzen, der ihn betrifft.“⁵⁸⁰

Unparteilich zu urteilen bedeutet also, sich von den Orientierungen, die unser Handeln leiten mögen, unabhängig zu machen. Wie wir handeln, gehandelt haben oder handeln würden, wären wir in einer

⁵⁷⁸ Zu ersterem vgl. die Abschnitte 5.1 und 9.1, zu zweiterem vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 223–25.

⁵⁷⁹ Dem Handeln im strengen Sinn geht es nicht um das Selbst, sondern um die Welt. Vgl. Arendt, *Über das Böse*, 51–55. Zur Sorge um die Welt bei Arendt vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 233–62.

⁵⁸⁰ Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 107.

anderen Situation als wir sind, soll nicht unser Urteil prägen.⁵⁸¹ Mit Kant soll auch nicht, wir handeln sollen, unser Urteil prägen⁵⁸² – bei Arendt liegt letzteres deshalb etwas komplizierter, weil sie von der Abwesenheit eines erkennbaren Sollens ausgeht.

Aus all diesen Gründen ist die Unparteilichkeit als Kriterium des Urteilens unverzichtbar. Insofern die Unparteilichkeit eine beobachtende Haltung erfordert, lautet die Antwort auf die Frage, wo wir sind, wenn wir urteilen: Wir sind im Publikum, und nicht auf der Bühne. Allerdings hat die Theatermetapher ihre Grenzen, und eine davon ist hier: Dass der Publikumsbereich auch selbst Bühne ist, ist eine Aussage der früheren Arendt⁵⁸³, die nach wie vor zutrifft: Wir sind, urteilend, nicht auf der Bühne der Geschehnisse, über die wir urteilen. Indem ich ein Urteil auch nur ausspreche, handle ich.

Ist das aber problematisch? Ja, denn es lässt viele Fragen offen. Die erste ist: Erreicht die Bestimmung des Urteilens als unparteilich beide Ursprungsphänomene des Urteilens? Insofern wir von den Phänomenen einerseits der „Abwesenheit von Urteilskraft“ beim Angeklagten, andererseits vom „Urteilen über etwas Beispiellooses“ der Richter ausgehen, trifft die hier geschilderte Methode paradigmatisch nur auf letzteres zu. Wenn wir trotzdem nicht schließen wollen, dass wir es tatsächlich, wie Beiner meint, mit zwei verschiedenen Theorien des Urteilens zu tun haben, oder vielmehr mit einer Theorie des Urteilens und einem Handlungsphänomen, das diese nicht erreicht, dann ist zu sagen: Retrospektivität, die zeitliche Abstandnahme, ist, formal gesehen, vielleicht vernachlässigbar, solange wir uns „räumlich“ (im Geiste) distanzieren. Freilich fällt, wenn wir eine Geschichte beurteilen, in deren Mitte wir uns befinden, zumindest relativ gesehen, viel Abstand weg. Wir werden weniger unparteilich sein.

Die anderen beiden wichtigsten ungeklärten Fragen betreffen die erweiterte Denkungsart. Die erste wurde bereits gestellt: Was bedeutet es, sich an jemandes „Stelle“ zu versetzen? Es ist unwahrscheinlich, dass Arendt sich darunter ein Hineinschlüpfen in eine ganze Identität vorstellt: Hat sie doch unter dem Titel des „Sozialen“ das, was jemand ist (und nicht einfach ändern kann), im Gegensatz zu dem, was jemand sagt und tut, stets als unpolitisch angesehen (was in direktem Zusammenhang mit ihrer Bestimmung des Politischen als Handeln und Sprechen steht).⁵⁸⁴ Geht es also um eine rein geographische Perspektive? Aber schließt das den Körper aus? Was ist mit den

⁵⁸¹ Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 65–66 (Zitat siehe Beginn von Abschnitt 1.1).

⁵⁸² Vgl. Arendt, „Über Kants Politische Philosophie“, 70–76.

⁵⁸³ Vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 249.

⁵⁸⁴ Im Interview mit G. Gaus sagt Arendt: „Zu einer Gruppe zu gehören, ist erst einmal eine natürliche Gegebenheit. Sie gehören zu irgendeiner Gruppe durch Geburt, immer. Aber zu einer Gruppe zu gehören, wie Sie es im zweiten Sinne meinen, nämlich sich zu organisieren, das ist etwas ganz anderes. Diese Organisation erfolgt immer unter Weltbezug. Das heißt: Das, was diejenigen miteinander gemeinsam haben, die sich so organisieren, ist, was man gewöhnlich Interessen nennt.“ Gaus und Arendt, „Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt. Transkript der Sendung vom 28.10.2964“. Zu Arendts Ablehnung der Identitätspolitik vgl. etwa Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, 187–88. „Interessanterweise stehen sowohl Arendt als auch Ranclère in einer deutlichen Distanz zu den poststrukturalistischen Einzel- bzw. Identitätspolitik. Beide bestehen auf einem ‚reinen‘ Begriff des Politischen, der sich über diese partikulären politischen Praktiken erhebt [...].“ Zum Handeln und Sprechen vgl. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, z.B.35.

Gründen, die eine Person dorthin geführt haben, wo sie steht? Es drängt sich die Frage auf, ob die Grenze zum Sozialen bzw. zur Identitätspolitik so haltbar ist, wie sie Arendt mutmaßlich gern hätte.

Die zweite Frage ist, ob es, in der Metapher des Theaters gesprochen, die anderen Mitglieder des Publikums sind, an deren Stellen wir uns versetzen sollen, oder ob es die Handelnden auf der Bühne sind – oder ob diese Unterscheidung hier nicht getroffen werden muss. Je näher wir bei Kant bleiben, desto eher müssen wir sagen: es sind die anderen Zuschauer, deren Perspektiven zählen. Ziehen wir aber Beispiele des politischen Urteilens heran – etwa Arendts Slum-Beispiel, das hier schon zitiert wurde⁵⁸⁵ – mag die Antwort anders ausfallen. Auch diese Frage wird hier nicht abschließend geklärt – auf das Slum-Beispiel und das Beispiel des Urteilens über den Slum ist allerdings noch zurückzukommen.

Ein weiteres Problem der hier präsentierten Theorie des Urteilens ist: Die Methode Arendts mag Unparteilichkeit herstellen; sie verhindert nicht, dass wir unseren Vorurteilen aufsitzen. In Kapitel 5 wurden Richtlinien für eine Kritik des freien Urteilens nach Arendt aufgestellt. Dabei wurde klar, dass es nicht das freie Urteilen sich nicht nur, oder nicht primär, gegenüber dem bloßen Meinen abgrenzen muss, was es durch das Kriterium der Unparteilichkeit tut. Es muss sich vielmehr auch gegen Arten von Allgemeinheit abgrenzen, die seine Freiheit negieren und es zu einem bestimmenden Urteil verdrehen. Der Begriff dafür war das Vorurteil, das in dieser Arbeit nicht als Mangel an Objektivität verstanden wird, sondern als Mangel an geistiger Freiheit. Bei allem Urteilen ist es unvermeidbar, dass Vorurteile am Werk sind (so wie im Fall des Urteilens von mutmaßlichen Angehörigen der Mittelschicht die Lebensumstände in einem Slum). In Torklers Besprechung gehen seine – mutmaßlichen – Vorurteile in die Fehlinterpretation über, wir müssten deshalb über jemandes Lebensumstände urteilen, weil dieser selbst aus Abstumpfung nicht mehr zum Urteilen in der Lage wäre.⁵⁸⁶ Solches sollte vermieden werden, ist aber – so meine These – nicht vermeidbar durch das Kriterium der Unparteilichkeit. Es braucht etwas Ergänzendes, und zwar das Aussprechen des Urteils als Handlung. Genauso notwendig wie es ist, um zu urteilen, aus dem Handlungskontext auszusteigen, ist das Einbringen des Urteils in die Welt, und gegebenenfalls seine Korrektur dadurch.

Dies ist keine Besprechung der Frage, was unwürdige Lebensumstände mit dem Geist eines Menschen anstellen mögen. Es wird auch keine Vermeidung von Vorurteilen angezielt im Sinne von Urteils-Enthaltung. Das Argument ist also nicht, dass Torkler sein Urteil nicht fällen darf – er soll es vielmehr. Es soll aber ein Korrektiv vorgeschlagen werden, das im Grunde sehr alltäglich ist. Je weiter der Gegenstand des Urteils von uns entfernt ist (je unparteilicher wir sind), desto mehr unsere Fantasie und unsere Vorurteile zu tun haben damit, die Stelle auszumalen, an die wir uns versetzen. Das Korrektiv besteht in der Mitteilung des Urteils, und zwar auch an jene, über die wir urteilen. Dabei ist das Urteil schon gefällt. Es darf aber revidiert werden! Unser Handeln – das Aussprechen und

⁵⁸⁵ Vgl. Abschnitt 5.1 und Arendt, *Über das Böse*, 142.

⁵⁸⁶ Vgl. Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft*, 421 (siehe hierzu Abschnitt 5.1).

Nachfragen – korrigiert unser Urteilen. Dabei sind wir nicht mehr Publikum, sondern stellen uns auf die Bühne und werden so selbst Gegenstand von Urteilen.

Kant bringt gegen Vorurteile seine erste Maxime des gemeinen Menschenverstandes (nicht des Urteilens!) ins Treffen: „Selbstdenken“. Als Maxime des Verstandes steht sie neben den Maximen der Urteilskraft („an der Stelle jedes anderen denken“) und der Vernunft („jederzeit mit sich einstimmig denken“) ⁵⁸⁷. Kants Selbstdenken besteht in einer inneren Treue an den eigenen Geist. Eine solche ist aber nicht geeignet, um Vorurteile zu korrigieren: Nachdem alles Urteilen mit Vorurteilen beginnt und im Fall des freien Urteilens das Wesentliche nicht vom Verstand vorgegeben ist, scheint das „Selbstdenken“ eine Aufforderung, der man sich noch so bemühen kann, nachzukommen: Letztlich ist das Mittel gegen Vorurteile nicht im eigenen Geist zu finden, sondern in der wirklichen Konfrontation mit den Anderen. Diese unterscheidet sich wesentlich vom imaginären Sich-an-Anderer-Stelle-setzen. Sie ist ein Handeln (bzw. Sprechen) in der Welt und keine Geistestätigkeit.

Dies ist ein Schritt ins Handeln, den Arendt vermutlich bejahen würde. Möglich ist allerdings auch, angesichts der Frage, was die „Stellen“ der Anderen ausmacht, an die wir uns versetzen sollen, ein Schritt ins Feld von Sozialphilosophien und Identitätsfragen. Wie die Stellen der Anderen aussehen, womit sie ausgestattet sind, mündet in die Frage, wo die Grenze ist zwischen meiner Identität und meinem Standort. Ebenso kann und soll weitergefragt werden, welche Stellen sich uns aufdrängen, um uns an sie zu versetzen, und welche nicht. Damit ist die Grenze dessen berührt, was Arendt als das Politische ansieht: Dasjenige, was öffentlich erscheint. In der Frage nach den Stellen der Anderen kann möglicherweise mithilfe von Autor*innen wie Rancière, die sich, anders als Arendt selbst, für diese Grenze zwischen dem Politischen und dem Sozialen interessieren, weitergedacht werden. ⁵⁸⁸

Die lebenspraktische Anleitung, die diese Arbeit aus Arendts Schriften extrahiert, ist: Dem eigenen, spontanen Urteil zu trauen, und es mitzuteilen – wissend, dass auch das Gegenüber ein Urteil gefällt haben mag. Das nenne ich ein zweites Kriterium neben der Unparteilichkeit: wir können Arendts Emphase auf der Pluralität des Publikums auch so deuten, dass wir Richter unter Richtern sind.

⁵⁸⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 175–76.

⁵⁸⁸ Vgl. Perica, *Die privat-öffentliche Achse des Politischen*, hierzu v. a. 170-174.

Schluss

Diese Arbeit hat gefragt, wo wir sind, wenn wir urteilen: Auf der Bühne oder im Publikum. Es gibt, wie in der Einleitung gesagt, zwei Zugänge zu dieser Frage: Einerseits einen exegetischen: Arendts Theorieansätze zum Urteilen nachzuvollziehen, mündet in die Frage, ob das Urteilen nun eine betrachtende Position erfordert, oder ob es (auch) ein Handeln sein kann. Andererseits einen lebensweltlichen: Dass wir uns, urteilend, aus dem Geschehen herausziehen sollten, dass keine Richterin befangen sein sollte, gehört zum Alltagsverständnis. Aber ist das Urteilen über eine konkrete Situation nicht dann am wichtigsten, wenn wir auch in der Situation sind – als Handelnde?

Ihren Ausgang nahm die Untersuchung bei zwei Phänomenen, die hiermit im Grunde schon angesprochen sind: Dem Urteilen über etwas nie Dagewesenes – im Beispiel das Urteilen der Richter im Jerusalemer Prozess über die Verbrechen des Angeklagten Eichmann, und dem unterbliebenen Urteilen Eichmanns selbst. Nicht mitzuspielen im totalitären System des Nationalsozialismus hätte nach Arendt vorausgesetzt, frei zu urteilen, wo die üblichen Maßstäbe weggebrochen waren. Auch wenn letzteres noch nicht das Handeln determiniert – ich kann meinem Urteil entgegen handeln (dahingestellt sei die Frage, ob das im Fall Eichmanns so gewesen sein könnte) – findet es in der Situation statt, in der ich bin: ich habe nicht denselben Abstand von ihr wie jene, die im Nachhinein über nie Dagewesenes urteilen. Ich bin als Handelnde gefordert. Haben wir es also mit zwei verschiedenen Arten des Urteilens zu tun, oder mit zwei verschiedenen Phänomenen, in denen dennoch dieselbe geistige Tätigkeit gefordert ist?

Die Antwort auf die Forschungsfrage ist: Das freie Urteilen erfordert eine zuschauende Position. Diese ist eine Frage der Einstellung. Während es dem Handeln, der handelnden Einstellung, immer um etwas geht – um konkrete Interessen, darum, zu erscheinen, um die Welt als Raum der Erscheinungen selbst – soll das Urteilen unparteilich sein. Dies ist sein Kriterium, dessentwegen wir sagen können, ein Urteil sei besser oder schlechter als das andere. Dieses Kriterium ist kein Maßstab, weil es nicht inhaltlich ist. Wir vergrößern unsere Unparteilichkeit, indem wir unsere Denkungsart erweitern. Wir stellen uns vor, wie es wäre, an der Stelle von Anderen zu sein, und rekurrieren dabei nicht auf einen empirischen Common Sense, sondern auf ein ideales Gemeinsames, von dem wir nur annehmen können, dass es es gibt, weil wir urteilend auf es rekurrieren. Unparteilichkeit ist kein absolutes Kriterium, sondern relativ: sie kann immer größer sein, nie aber vollständig. Unparteilich zu urteilen, bedeutet, frei zu urteilen: Frei nämlich von den Erfordernissen des Handelns (und auch frei in dem Sinn, dass Erkenntnisse, Informationen, noch kein Urteil machen). So lässt sich ein freies Urteil abgrenzen von interessiertem Sprechen.

Bezogen auf die beiden Ausgangsphänomene heißt das: Über ein nie Dagewesenes im Nachhinein zu urteilen, erfüllt diese Bestimmungen am besten. Wenn wir aber unterstellen, dass Retrospektivität kein Kriterium ist, sondern eine Bedingung, unter der Unparteilichkeit besonders gut gegeben ist,

dann können wir auch in der Situation, in der wir handeln werden, unparteilich urteilen. Das Urteilen selbst ist dabei aber kein Handeln: Denn wir urteilen umso besser, je mehr wir uns gedanklich aus dem Gegebenen herausnehmen: Die Erweiterung der Denkungsart ist eine Bewegung hinaus aus der Situation. Die Entscheidung, wie wir handeln werden, ist etwas völlig anderes, das Urteilen ist kein Akt.

Es sagt uns auch nicht, was wir tun sollen. Insofern mag das Urteilen viel mit Moral(philosophie) zu tun haben, es ist aber nicht selbst moralisch, weil es nicht die moralische Frage stellt (oder beantwortet). Die Moral gebietet, das tut das Urteil nicht. Die Moral kann aus Prinzipien, die mit der Situation nichts zu tun haben, oder für ein höheres Gut, gebieten, so zu handeln, wie wir es eigentlich verurteilen: Etwa, wenn wir jemandes Argumente einsehen und finden, dass sie Recht hat mit ihren Forderungen, und diesen dennoch aus anderen Gründen nicht nachkommen. Aus der Perspektive derer, die handeln und die richtig handeln wollen und eine Theorie des Urteilens dahingehend befragen, was denn nun richtig sein werde, d. h. sich im Nachhinein oder von weiter weg als richtig herausstellen werde, mag das enttäuschend sein, oder tragisch. Wird aber das Urteilen als das aufgefasst, was es ist, nämlich eine eigene geistige Tätigkeit, die sich vom auf die Zukunft gerichteten Wollen und vom Denken unterscheidet, kann diese Erkenntnis nicht enttäuschen.

Das Urteilen ist kein Entscheiden. Es ist aber auch kein bloßes Unterscheiden, lässt sich also nicht gleichsetzen mit begrifflichen Differenzierungen, weil es von Anfang an dafür oder dagegen ist: es ist nicht neutral, sondern beruht auf dem unmittelbaren Gefallen oder Missfallen an etwas. Dieses Gefühl, das unser Urteil auch ist, unterscheidet sich nach Kant prinzipiell von jeder anderen Lust oder Unlust, weil wir über es reden können: Der Gegenstand des freien Urteilens gefällt uns nicht privat (wie der Geschmack einer Speise), sondern es gefällt uns daran, dass wir urteilen, dass jede andere ebenso urteilen sollte. Dass wir so urteilen – fühlen – gibt uns Anlass, einen allen gemeinsamen Sinn anzunehmen. Diesen Clou von Kants Urteilstheorie, den auch Arendt thematisiert, macht sich das hier vertretene Verständnis des Urteilens zu eigen. Es gibt zwei Erscheinungsformen des Intersubjektiven beim Urteilen: einerseits das Gefühl, andererseits die Methode der erweiterten Denkungsart: sich mithilfe der Einbildungskraft an die Stellen möglichst vieler Anderer setzen. So nähern wir uns der Unparteilichkeit an, indem wir von unseren Privatbedingungen abstrahieren.

Die Theorie des Urteilens beschreibt kein Verbindungsstück zwischen Theorie und Praxis, weil es weder theoretisch (erkennend) noch praktisch ist. Ihm trotzdem zu seinem Recht zu verhelfen, seine Wichtigkeit anzuerkennen, muss sich seine theoretische Behandlung zur Aufgabe machen. Denn dem Urteilen Unabhängigkeit vom Handeln und dem Geist Unabhängigkeit davon einzuräumen, was ist oder was wir tun (werden), bedeutet auch, dass wir uns klar werden, dass es nicht egal ist, ob wir urteilen oder nicht. Dem Urteilen ein Kriterium zu geben und es nicht als „bloßes Meinen“ aufzufassen, bedeutet, es theoretisch ernst zu nehmen.

Um dieses Kriteriums willen müssen wir die Mittelbarkeit des Urteils, die durch die Erweiterung der Denkungsart erreicht wird, unterscheiden von seiner tatsächlichen Mitteilung an Andere. Dies ist eines der wichtigsten Argumente, die diese Arbeit macht. Erstens hängt davon das Kriterium des Urteilens ab, weil Unparteilichkeit nicht bedeutet, sein Urteil daran anzupassen, was Andere tatsächlich sagen (weder in einem konformistischen, noch in einem agonistischen Sinn). Zweitens wird die Theorie des Urteilens nur so der Radikalität der wirklichen Pluralität gerecht: Was wir sehen, wenn wir uns an die Stelle der Anderen versetzen, kann ganz verschieden sein davon, was die Anderen sagen. Beides, Mittelbarkeit und tatsächliches Sprechen, kommt nur zu seinem Recht, wenn es unterschieden ist vom jeweils anderen: Einerseits kann ich, was die Anderen sagen werden, nicht im Geist repräsentieren. Andererseits verliert mein Urteil nicht an Gültigkeit, wenn es der Mehrheitsmeinung widerspricht.

Ein damit zusammenhängendes Argument, das diese Arbeit macht, und das sich bei Arendt so nicht findet, ist: Das Urteilen als geistige Tätigkeit vom Handeln und Sprechen getrennt habend, dürfen wir trotzdem nicht in unserer Innerlichkeit steckenbleiben. Auf das Außen bezogen ist diese freilich immer schon durch die erweiterte Denkungsart, die das Urteilen in einem Akt, also gleichzeitig, mit dem Element des Gefallens oder Missfallens verbindet. Das Urteilen ist, auch als Gefühl, niemals privat. Womit es aber arbeitet, sind *meine Vorstellungen* von den Stellen der Anderen. Diese Arbeit vertritt aber die These, dass Unparteilichkeit als Kriterium für die Freiheit des Urteilens nicht ausreicht: Sie bedeutet Freiheit von den eigenen Privatbedingungen und von den Bedingungen des Handelns. Frei soll ein gutes Urteil aber auch von Vorurteilen sein. Solche zu haben, wird hier nicht als Privatbedingung verstanden, sind Vorurteile doch viel eher etwas Gemeinsames – diesmal sehr wohl in der Bedeutung eines jeweiligen, empirischen Common Sense. Vorurteilsbehaftet zu urteilen bedeutet, Besonderes unter Allgemeines oder Neues unter Altbekanntes zu subsumieren. Frei urteilen wir aber nur, wenn wir eben das nicht tun, sondern das Besondere als ebensolches betrachten. Das Mittel gegen Vorurteile liegt im Aussprechen des Urteils. Es ist kein Teil des Urteilsvorgangs selbst, während dessen meine Repräsentation der Anderen zählt und nicht ihre Reaktion auf mein Urteil. Ist es ausgesprochen, zählt diese sehr wohl, und zwar nicht nur in ihren praktischen Konsequenzen, sondern auch für ein eventuelles Revidieren des Urteils selbst: dann urteile ich auf ein Neues. Unparteilichkeit und Vorurteilsfreiheit sind die beiden nicht absoluten Kriterien des Urteilens. Sie repräsentieren zwei gegenteilige Bewegungen, oder aber: Unparteilichkeit ist das Kriterium des Urteilens; Vorurteilsfreiheit ist, was wir erst anstreben können, wenn unser eigentliches – erstes – Urteil bereits gefällt ist. Der Handlungsaspekt, den ersteres tilgt, kommt durch zweiteres wieder herein.

Teil I hat gefragt, warum wir eine Theorie des Urteilens brauchen. In einem allgemeinen Sinn wurde die Antwort darauf schon gegeben: Weil das Urteilen eine eigene geistige Tätigkeit ist, sollte sich die Philosophie um eine Theorie derselben bemühen. In einem speziellen Sinn gibt es für die Frage, entsprechend der beiden Ausgangsphänomene, zwei Antworten: Erstens müssen wir unser freies

Urteilen ernst nehmen, und zwar als Aufgabe, damit wir nicht einem passiven Nihilismus verfallen, in dem wir nur arbeiten und konsumieren. Laut Arendt hängt die Welt, und zwar die Welt des Gemeinsinns, die Realität, von unserem Urteilen ab: Der Gemeinsinn ist nicht nur die unaussprechbare Grundlage des Urteilens, sondern auch sein Werk. Indem wir urteilen, schaffen wir Beispiele, auf die wir uns in Zukunft berufen können. Urteilen wir nicht, dann funktionieren wir nur. In diesem Sinn führt das Urteilen zum Handeln. Es wirkt, indem wir es aussprechen.

Die zweite spezielle Antwort auf die Frage, warum wir eine Urteilstheorie brauchen, ist: Wir haben es zuweilen mit Neuem zu tun, mit nie Dagewesenem. Das Neue kann nicht gedacht werden, weil es nicht allgemein ist, sondern jeweils konkret. Es gibt einen Abgrund zwischen dem Denken und dem Handeln, der nicht überbrückt werden kann, weil das Handeln nicht gedacht werden kann; im Anfang liegt eine Willkür, der das Denken deshalb misstraut. Diesen Abgrund überwindet auch das Urteilen nicht. Es ist vielmehr die angemessene Weise, mit dem Neuen umzugehen: Es missachtet seine Kontingenz nicht, weil es es nicht an einem Maßstab misst. In Teil I wurde das Neue eingehend, aber nicht erschöpfend untersucht: es trat auf als der Anfang, den das Handeln macht, wobei sich die Frage stellt, ob wir nur ganz selten in der Geschichte einen Anfang machen, oder ob das Handeln uns alltäglich ausmacht. Es trat ferner auf als das geschichtlich nie Dagewesene, das, im Fall des Totalitarismus, selbst die Eigenschaft hat, die Möglichkeit von Neuem abzutöten. Hierbei stellt sich die Frage, ob auch dieses anfangsfeindliche Neue als ein durch menschliches Handeln Angefangenes begreifen lässt. Es trat drittens auf als *arché*, Gründung: Das Neue ist nach Arendt nicht flüchtig, sondern beginnt etwas und hat Elemente der Konservation bereits in sich. Diese Bestimmung erscheint allerdings nur, wenn wir das Neue im Rückblick betrachten: über es urteilend. Dieses Urteilen über nie Dagewesenes ist kein Handeln, es befindet sich im Verhältnis zu seinem Gegenstand in einer zuschauenden Position.

Die freien Urteile, die wir fällen, können sich auf keinen Maßstab berufen, der sie gültig machen würde, sondern sind exemplarisch gültig. Das Beispiel ist das Urteil selbst. Insofern ist nicht nur der Gegenstand des Urteils neu, sondern das Urteil selbst: Als Beispiel, auf das wir uns berufen können, ist es eine Gründung – allerdings nur, wenn sich im Nachhinein tatsächlich auf es berufen wird. Um Beispiel zu werden, muss das Urteil ausgesprochen werden. Indem damit so etwas Neues anfangen kann, wird das ausgesprochene Urteil eine Handlung.

Angefangen bei den beiden Phänomenen, von denen diese Untersuchung ausging, dem Urteilen über nie Dagewesenes und dem Urteilen in einer Situation ohne Maßstab, zieht sich eine Ambivalenz zwischen Handeln und Zuschauen durch sie, die dem Urteilen an sich zu eigen sein scheint. Die Erweiterung der Denkungsart ist eine Methode, um „das Ganze“ zu sehen, das, wie im Theater, nur für die Zuschauenden sichtbar ist. Dieses räumlich-perspektivische Ganze ist intersubjektiv und nicht objektiv. Insofern ist es, in einem quantitativen Sinn, relativ: Es könnte immer noch vollständiger werden, aber nie vollständig. Das Ganze ist auch zeitlich bestimmbar: Wir urteilen über Geschichten,

die als solche ein Ende haben – mit dem wir sie versehen, indem wir sie erzählen. Das Urteilen über nie Dagewesenes ist retrospektiv. Ist das Urteilen überhaupt retrospektiv? Ist die Methode auf beide Arten des Urteilens, auf beide Phänomene, anwendbar, das Urteilen als Sprechen und das Urteilen über nie Dagewesenes? Haben wir es also mit einer, oder doch zwei Theorien (oder vielmehr mit einer Theorie des Urteilens und einem Aspekt des Handelns) zu tun? Hierauf gibt es zwei Antworten: Wenn wir die Retrospektivität des Urteilens wie vor Gericht (und das war beim Phänomen des Urteilens über nie Dagewesenes der Fall), als notwendig ansehen, als zeitliches Äquivalent zur räumlich durch Erweiterung der Denkungsart zu erreichenden Ansicht des Ganzen, dann nicht. Wenn wir andererseits unterstellen, dass Retrospektivität nur hilfreich ist, oft vorkommt, wenn wir urteilen, nicht aber eigentliches Kriterium des Urteilens ist, dann kann auch von Handelnden Unparteilichkeit im Urteil angestrebt werden.

Diese Arbeit hat nicht herausgefunden, wie sich die beiden Phänomene des Urteilens über nie Dagewesenes und des Urteilens über Gegenwärtiges in einer Situation ohne Maßstab harmonisch mit einer Theorie fassen lassen. Ob die Nachträglichkeit des ersten, die ja ein qualitativer Unterschied ist, den Ausschlag gibt, beide Arten des Urteilens zu trennen, oder ob diese vernachlässigbar ist und zwischen ihnen ein gradueller Unterschied vorwiegt zwischen dem Grad an Unparteilichkeit, der erreichbar ist, ist eine Frage der Gewichtung der Retrospektivität. Wir haben es mit zwei verschiedenen Phänomenen zu tun; von einer Theorie, die der *zeitlichen* Abstandnahme weniger Gewicht zuspricht, sind sie beide fassbar.

Eindeutig ist aber, dass eine Annäherung des Urteilens an das Handeln nicht sinnvoll ist, wenn sie um den Preis geschieht, dem Urteilen seine Eigenständigkeit als geistige Tätigkeit zu nehmen. Geistige Tätigkeit bedeutet, Abstand zu nehmen zur Welt und zu dem, was gegeben ist. Auch darin liegt die Freiheit des Urteilens: mithilfe der Einbildungskraft, oder der Fantasie, können wir uns vorstellen, was nicht ist, aber sein könnte. Hier hinein fällt nicht nur Zukünftiges, sondern auch eine Vielfalt möglicher Perspektiven, die uns, aus phänomenologischer Sicht, während wir handelnd wir selbst sind, versagt ist. Diese Vielfalt des Möglichen muss unterschieden werden von der Vielfalt des Wirklichen.

Diese Arbeit spricht sich dafür aus, zu differenzieren: Das Urteilen ist von Anfang an entschieden und besteht nicht im begrifflichen Unterscheiden. Seine Mitteilbarkeit, die hervorgeht aus der Erweiterung der Denkungsart und dadurch sein Kriterium ausmacht, ist nicht dasselbe wie seine tatsächliche Mitteilung an Andere. Das Urteilen ist, auch wenn ein Urteil, einmal ausgesprochen, ein Handeln nach sich ziehen kann, als geistige Tätigkeit verschieden vom Handeln. Werden diese Unterscheidungen verwischt, dann laufen wir Gefahr, das freie Urteilen als etwas zu verkennen, das es nicht ist: als Sprechen im Arendtschen Sinn, dem Handeln verwandt, als bestimmendes Urteil. Das zu tun liegt nahe, weil die theoretische Aufmerksamkeit, die Arendt dem freien Urteilen zuteil werden ließ, in der

Geschichte des Denkens nahezu beispiellos ist. Nur, wenn wir diese Unterscheidungen treffen, nehmen wir das freie Urteilen als etwas Eigenes theoretisch ernst.

Ich schließe mit einem offenen Punkt: Wenn das Kriterium des Urteilens erfordert, sich an die Stellen möglichst vieler Anderer zu versetzen, um jene von der tatsächlichen Kommunikation verschiedene Mittelbarkeit zu erreichen. Müssen wir dann nicht verstehen, was die Stelle, an der jemand steht, von ihrer Identität unterscheidet? Dies ist der blinde Fleck der hier präsentierten Theorie. Arendt pocht zurecht auf die Unterscheidung zwischen dem, was jemand ist, und dem, wer jemand ist. Aber wie sollen wir im Verhältnis zum Was, der Identität, und zum Wer, der Person, das Wo verorten? Was soll es heißen, dass ich ich selbst bleibe, während ich mich im Geiste an jemandes Stelle versetze? Schließt das ihren Körper und ihre Geschichte nicht ein? Der andere Aspekt desselben blinden Flecks ist die Frage, welche Anderen überhaupt in der Weise erscheinen, dass ich auf die Idee komme, mich an ihre Stelle zu versetzen. Dass der öffentliche Raum, der Arendt zurecht wichtig ist, an seinen Rändern umkämpft ist, wurde schon oft kritisiert und ist schließlich auch ein Punkt, zu dem die Untersuchung des Urteilens bei Arendt kommt, und an dem sie diese verlassen wird.

Quellen

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. 1. Aufl. Gesammelte Schriften, Theodor W. Adorno ; 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- Appadurai, Arjun. *Fear of small numbers: an essay on the geography of anger*. Public planet books. Durham: Duke University Press, 2006.
- Arendt, Hannah. *Denktagebuch: 1950 bis 1973*. Ungekürzte und Durchgesehene Taschenbuchausgabe. München: Piper, 2016.
- . „Die Einbildungskraft“. In *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie; dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“*, herausgegeben von Ronald Beiner, übersetzt von Ursula Ludz, 2. Auflage., 120–28. München: Piper, 2013.
- . *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. Erweiterte Taschenbuchausgabe, 14. Auflage. München Berlin Zürich: Piper, 2017.
- . *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 20. Auflage. München Berlin Zürich: Piper, 2017.
- . *Macht und Gewalt*. Übersetzt von Gisela Uellenberg. Deutsche Erstausgabe, 26. Auflage. München: Piper, 2017.
- . *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Herausgegeben von Jerome Kohn. Übersetzt von Ursula Ludz. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 11. Auflage. München Berlin Zürich: Piper, 2016.
- . *Über die Revolution*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 6. Auflage. München: Piper, 2016.
- . „Über Kants Politische Philosophie“. In *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie; dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“*, herausgegeben von Ronald Beiner, übersetzt von Ursula Ludz, 2. Auflage., 16–119. München: Piper, 2013.
- . *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 19. Auflage. München Berlin Zürich: Piper, 2018.
- . *Vom Leben Des Geistes. Das Denken, Das Wollen*. Übersetzt von Hermann Vetter. München: Piper Taschenbuch, 1998.
- . „Wahrheit und Politik“. In *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, 2. Aufl., 44–93. München Berlin: Piper, 2015.
- . *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper, 2007.
- Arendt, Hannah, und Ronald Beiner. *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie; dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“*. Herausgegeben von Ronald Beiner. Übersetzt von Ursula Ludz. 2. Auflage. München: Piper, 2013.
- Beiner, Ronald. „Hannah Arendt über das Urteilen“. In: Derselbe (Hg.). *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie; dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“*, herausgegeben von Ronald Beiner, übersetzt von Ursula Ludz, 2. Auflage., 130–230. München: Piper, 2013.
- Benhabib, Seyla. *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg: Rotbuch Verlag, 1998.
- . „Hannah Arendt und die erlösende Kraft des Erzählens“. In: Dan Diener (Hg.). *Denken nach Auschwitz*, 1. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1988.
- . „Über das Urteilen und die moralischen Grundlagen der Politik im Denken Hannah Arendts“. In: Dieselbe. *Selbst im Kontext: kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Berlin, Isaiah. „Two Concepts of Liberty“. In: Derselbe. *Four Essays on Liberty*, 1. publ. as an Oxford Univ. Press paperback., 118–72. London [u.a.]: Oxford UnivPress, 1969.
- Bernstein, Richard J. „Judging - the Actor and the Spectator“. In: Richard Bernstein (Hg.). *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, 221–237. Cambridge: University of Pennsylvania Press, 1986.
- Bilsky, Bilsky. „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt’s Concept of Judgment“. In: *History and Memory* 8, Nr. 2 (1. Oktober 1996): 137–73.
- Cesarani, David. *Becoming Eichmann*. Cambridge, MA: Da Capo Press, 2007.

- Claessens, Dieter. „Beliebigkeit“. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Onlineversion*. Basel: Schwabe Verlag, 2017. <https://doi.org/10.24894/HWPh.432>. Abgerufen am 5.4.2020.
- Diemer, Alwin. „Meinen, Meinung“. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Onlineversion*. Basel: Schwabe Verlag, 2017. <https://doi.org/10.24894/HWPh.2445>. Abgerufen am 5.4.2020.
- Fuller, Lon L. „Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart“. In: *Harvard Law Review* 71, Nr. 4 (1958): 630–672.
- Gaus, Günter, und Hannah Arendt. *Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt. Transkript der Sendung vom 28.10.2014*. https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html. Abgerufen am 26.5.2020.
- Ginsborg, Hannah. „On the Key to Kant’s Critique of Taste“. *Pacific Philosophical Quarterly* 72, Nr. 4 (1991): 290–313.
- Hart, H. L. A. „Positivism and the Separation of Law and Morals“. In: *Harvard Law Review* 71, Nr. 4 (1958): 593–629.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Lehre vom Begriff*. Herausgegeben von Hans-Jürgen Gawoll. Wissenschaft der Logik / Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2. Bd. Hamburg: F. Meiner, 1994.
- . *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Herausgegeben von Klaus Grotzsch. Bd. 30,1. Gesammelte Werke. Band 30 in sechs Teilbänden. Hamburg: F. Meiner, 1968.
- Honig, Bonnie. „The Politics of Agonism: A Critical Response to ‚Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action‘ by Dana R. Villa“. In: *Political Theory* 21, Nr. 3 (1993): 528–533. <https://doi.org/10.1177/0090591793021003010>. Abgerufen am 7.1.2019.
- Jay, Martin. „Hannah Arendt und die ‚Ideologie des Ästhetischen‘ Oder: Die Ästhetisierung des Politischen“. In: Peter Kemper (Hg.) *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, 119–41. Frankfurt am Main: Fischer, 1993.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Heiner F. Klemme. Philosophische Bibliothek 507. Hamburg: Meiner, 2009.
- Lévinas, Emmanuel. „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“. In: *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, 3. Aufl., Studienausg., 185–208. Alber-Studienausgabe. Freiburg (Breisgau) [u.a.]: Alber, 1998.
- . *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. 5. Aufl. (4. Aufl. der Studienausg.). Alber-Studienausgabe. Freiburg (Breisgau): Alber, 2014.
- Loidolt, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Routledge Research in Phenomenology ; 7. New York: London, 2018.
- Lüdemann, Susanne. „Vom Unterscheiden. Zur Kritik der politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt und Giorgio Agamben“. In: *HannahArendt.net* 6, Nr. 1/2 (2011). <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/23>. Abgerufen am 29.5.2020.
- Meints, Waltraut. *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*, 2011.
- Moltmann, Jürgen, und Norbert Rath. „Neu, das Neue“. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, und Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Onlineversion*. Basel: Schwabe Verlag, 2017. <https://doi.org/10.24894/HWPh.5299>. Abgerufen am 26.4.2020.
- Mouffe, Chantal. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Übersetzt von Niels Neumeier. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente. 1885–1887. KSA IIX*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neuausg. Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Bänden. München: Dt. Taschenbuch-Verl. [u.a.], 1999.
- Nullmeier, Frank. *Politische Theorie des Sozialstaats*. Theorie und Gesellschaft, Bd. 46. Frankfurt: Campus, 2000.
- Perica, Ivana. *Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière*. Epistemata. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016.
- Radbruch, Gustav. „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“. In: *Süddeutsche Juristen-Zeitung* 1 (1946): 105–7. <http://www-digizeitschriften->

- de.uaccess.univie.ac.at/dms/img/?PID=PPN345574966_0001&physid=phys106. Abgerufen am 22.4.2020.
- Rancière, Jacques. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Übersetzt von Richard Steurer. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- Stückelberger, Alfred. „Doxa“. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Onlineversion*. Basel: Schwabe Verlag, 2017. <https://doi.org/10.24894/HWPh.738>. Abgerufen am 5.4.2020.
- Torkler, René. *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft: Hannah Arendts Kant-Rezeption und ihre didaktische Bedeutung*. Freiburg München: Verlag Karl Alber, 2015.
- Trawny, Peter. „Verstehen und Urteilen. Hannah Arendts Interpretation der Kantischen ‚Urteilskraft‘ als politisch-ethische Hermeneutik“. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 60, Nr. 2 (1. April 2006): 269–89.
- Vázquez, Rolando. „Thinking the Event with Hannah Arendt“. *European Journal of Social Theory* 9, Nr. 1 (o. J.): 43–57.
- Vollrath, Ernst. „Hannah Arendts ‚Kritik der politischen Urteilskraft‘“. In *Die Zukunft des Politischen: Ausblicke auf Hannah Arendt*, herausgegeben von Peter Kemper, Originalausg. Philosophie. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1993.
- Zahavi, Dan. *Phänomenologie für Einsteiger*. 1. Aufl. Paderborn: UTB, 2007.

Abstract

Diese Untersuchung stellt Arendts Fragmente zum Urteilen vor und interpretiert sie kritisch. Ziel ist eine konsistente Theorie des Urteilens. Eine solche will verstehen, wie wir in Konfrontation mit dem Neuen bzw. bei dem Versagen herkömmlicher Maßstäbe eine Situation als recht oder unrecht beurteilen sollen: Was macht ein gutes Urteil aus, wenn es keinen Maßstab gibt? Es wird mit Arendt argumentiert, dass das Urteilen über Neues weder eine Sache der Erkenntnis noch der Moral ist, noch dass wir es mit einer dezisionistischen Entscheidung zu tun haben. Den Unterschied zu letzterer macht die Tatsache, dass Arendt für den Prozess des Urteilens (nicht sein Produkt) die Beachtung eines Kriteriums einfordert: die Unparteilichkeit der Urteilenden. Worin besteht diese und wie soll sie erreicht werden? Diesen Knackpunkt der Urteilstheorie zu interpretieren ist die Hauptaufgabe der vorliegenden Arbeit. Die Titelfrage, wo wir seien, wenn wir urteilen, spricht den Ort der unparteilich Urteilenden an: im Publikum, als Zusehende. Dieser Ort steht in einem Spannungsverhältnis zum Raum des Handelns, der metaphorischen Bühne, auf der wir nach Arendt doch lebenslang stehen. Es wird argumentiert, dass das Urteilen im Arendt'schen Sinn eine zuschauende Einstellung erfordert, die sich, gleichwohl sie nie absolut ist, von der handelnden unterscheidet. Das Urteilen ist weder theoretisch (erkennend) noch praktisch (direkt handlungsanleitend?), sondern etwas Drittes. Es ist nicht neutral, sondern immer affirmativ oder ablehnend, dabei allerdings selbst kein Handeln. Dem Kriterium der Unparteilichkeit stellt diese Arbeit zuletzt als weiteres Kriterium die Vorurteilsfreiheit zur Seite, die ein gutes Urteil anstreben muss, und das schließlich eine Verbindung des bereits gefällten Urteils zum Sprechen und Handeln mit Anderen aufmacht.

*

This inquiry presents a critical interpretation of Arendt's fragments about judging. It aims at a consistent theory of judging, describing how we shall judge as right or wrong when confronted with something new, or when conventional frameworks have fallen apart: What makes a good judgement when there are no rules for judging? Based on Arendt's work, I argue that judging the new is neither a matter of cognition nor of morality, nor a mere decision. What makes the difference between judging and deciding arbitrarily is Arendt establishing a criterion for judging: the impartiality of the one who judges. What constitutes this impartiality and how can it be achieved? Interpreting impartiality is the crucial point in theorizing the process (not the product) of judgement, and the main quest of this work. Its title – Where are we when we are judging? – addresses the metaphorical place of those who judge impartially. Arendt suggests it is in the audience, as mere spectators. This poses a tension towards our placement as actors in the world, the metaphorical stage, a placement Arendt emphasizes on the other hand. Concerning that tension, I argue that judging requires us indeed to adopt an attitude as spectators. Even though this attitude does not mean for us to leave the world's stage completely, it must be distinguished from our position when we act. Judging is neither theoretical nor practical, nor

something in-between, but different from both. It is not neutral, but always affirmative or negating – though it is not itself an action. Closing the inquiry, I suggest exemption from prejudice as a second criterion for good judgements, along with the criterion of impartiality. This finally connects the – already made – judgement with speaking and acting in a shared world.