

Jennifer Pavlik

»Uninteressiertes Weltinteresse«

Jennifer Pavlik

»Uninteressiertes Weltinteresse«

Über die Ausbildung einer ästhetischen
(Denk-)Haltung im Werk Hannah Arendts

Wilhelm Fink

Diese Untersuchung wurde als Dissertation an der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität zu Bonn
und der Université du Luxembourg angenommen.

Umschlagabbildung: Hannah Arendt, University of Chicago, 1966
Courtesy of the Hannah Arendt Bluecher Literary Trust

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe
und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung
einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung
und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn

Internet: www.fink.de

Lektorat: Dr. Wolfgang Delseit, Köln

Satz: TIESLED Satz & Service, Köln
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5862-9

Inhalt

Vorwort	11
I. EINLEITUNG	13
1. Methodisches Vorgehen	21
2. Ästhetische Dimensionen im Werk Hannah Arendts Überblick über den Forschungsstand	23
3. Ästhetische Dimensionen im Werk Hannah Arendts Begriffsklärung	30
II. ÄSTHETISCHE DIMENSIONEN DES DENKENS	33
1. Die Welt als Erscheinung	37
1.1 Das ›Ende‹ der Metaphysik und die Grundlagen einer neuen politischen Philosophie	37
1.2 Die Wahrheit der <i>doxa</i>	44
1.3 Das Primat der Erscheinung	52
2. Das denkende Ich in der Welt der Erscheinungen	58
2.1 Die Metaphorizität des Denkens und die Einheit der menschlichen Erfahrung	62
2.2 Dichterisch Denken Der Denk- und Handlungsraum des Literarischen	67
2.3 Der Sinn des Denkens Die gemeinsame Welt verstehen	74
2.4 Denken – Erinnern – Erzählen Die Konstituierung des Selbst als Jemand	80
3. Zwischenfazit Ästhetische Dimensionen des Denkens	85

III. ÄSTHETISCHE DIMENSIONEN DES HANDELNS	91
1. Grundlagen einer politischen Theorie	95
1.1 Freiheit als Sinn des Politischen	95
1.2 Das Gespräch unter Freunden als Grundlage des öffentlichen Raums	100
1.3 Das Aufkommen der Gesellschaft Spurensuche des politischen Verfalls	105
2. Die welterschließenden Dimensionen des Handelns	110
2.1 Der virtuose Charakter des Handelns	110
2.2 Handeln als Sichtbarmachung von Erfahrung	115
2.3 Handeln zwischen Performanz und Narration	118
2.4 Stabilisierungsfaktoren des Handelns Die Macht des Versprechens und die Notwendigkeit von Gesetzen	122
3. Kunst, Kultur und öffentlicher Raum	127
3.1 Die Materialität der Welt (Dingwelt)	127
3.2 Die Schönheit der Kunst Über die ästhetische Einrichtung (in) der Welt	130
3.3 Die imaginären Dimensionen des Politischen: Kunst als kulturelles Gedächtnis einer politischen Gemeinschaft	135
3.4 Zum Verhältnis von Politik und Ästhetik	136
4. Zwischenfazit Ästhetische Dimensionen des Handelns	141
IV. ÄSTHETISCHE DIMENSIONEN DES URTEILENS	145
1. Ästhetische Urteile bei Kant	148
1.1 Die vier Momente des Geschmacksurteils bei Kant	150
Qualität: Interesseloses Wohlgefallen	151
Quantität: Allgemeinheit ohne Begriff	152

Relation: Zweckmäßigkeit ohne Zweck	153
Modalität: Subjektive Notwendigkeit	155
2. Arendts Interpretation der <i>Kritik der Urteilkraft</i>	
Urteilen als <i>politisches</i> Vermögen	157
2.1 Die vier »Aspekte« des politischen Urteils bei Arendt	161
Qualität: Uninteressiertes Weltinteresse	162
Quantität: Komparative Allgemeinheit	165
Relation: Zweckmäßigkeit ohne Zweck (Sinn)	165
Modalität: Exemplarische Gültigkeit	166
2.2 <i>Cultura animi</i>	
Geschmack als Inbegriff der Humanitas	173
2.3 Homer, Sokrates und die mæeutische Funktion des Erzählens	176
2.4 Kritische Distanz	
Eine Frage der Haltung	180
3. Zwischenfazit	
Ästhetische Dimensionen des Urteilens	185
V. »UNINTERESSIERTES WELTINTERESSE« ÜBER DIE AUSBILDUNG EINER ÄSTHETISCHEN (DENK-)HALTUNG IM WERK HANNAH ARENDTS	189
VI. LITERATUR	195
1. Quellen	195
2. Briefe	198
3. Unveröffentlichte Texte	198
4. Weitere Quellen	198
5. Literatur	199

What Kant calls taste, Cicero called *cultura animi*, a mind so trained and cultivated that it can be trusted with judging and taking care of the world.

Hannah Arendt

Vorwort

Der philosophische Beitrag, den Hannah Arendt zum politischen Denken geliefert hat, ist höchst originell. Man ist versucht, zu sagen, er sei in seiner Originalität beispiellos, denn Hannah Arendt weigert sich, die im Verlauf der gesamten westlichen Tradition anerkannte Auffassung von Politik zu übernehmen.

Hans Morgenthau beschreibt mit diesem Satz zentrale Charakteristika, die Hannah Arendt als Person ebenso treffend beschreiben wie ihr Werk: Er hebt ihre Beispiellosigkeit und Originalität hervor, die bisweilen dazu geführt hat, dass sie – gewollt oder nicht – an Grenzen von fachlichen Diskursen und Zugehörigkeiten gestoßen ist und dies immer noch tut. Diese intellektuelle Unabhängigkeit macht bei aller Kritikanfälligkeit die Besonderheit ihres Denkens aus und eröffnet Wege, die von den traditionellen Pfaden teils abweichen und neue ›Wegmarken‹ setzen. Eine dieser ›Wegmarken‹ untersucht das vorliegende Buch, indem es Arendts Interpretation von Kants *Kritik der Urteilskraft* als politische Theorie nachzeichnet und aufzeigt, dass in ihr Werk das Ästhetische als Inbegriff des Politischen zu verstehen ist.

Die vorliegende Arbeit wurde im Herbst 2013 von der Germanistischen Fakultät der Université du Luxembourg sowie der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen. Danken möchte ich vor allem Prof. Dr. Georg Mein, der mich seit meiner Studienzeit unterstützt und meine Gedanken stets mit freundschaftlich-kritischem Kommentar bereichert hat – ein Zeichen wahrer ›humanitas‹, um mit Arendt zu sprechen. Ebenso dankbar bin ich Prof. Dr. Jürgen Fohrmann, dessen kenntnisreiche und kritische Anregungen die Anfertigung der Arbeit sehr unterstützt haben. Prof. Dr. Rolf Paar, der auch seit Bielefelder Zeiten ein unverzichtbarer kritischer Berater in fachlichen und strategischen Entscheidungen ist, bin ich ebenfalls sehr dankbar für blitzschnelle und umsichtige Anregungen und Kritik. Bedanken möchte ich mich auch bei weiteren Mitgliedern meiner Prüfungskommission, Prof. Dr. Heinz Sieburg, Prof. Dr. Bart Philipsen und Dr. Till Dembeck, für eine anregende Diskussion meiner Arbeit.

Dankbar bin ich der Germanistischen Fakultät der Université du Luxembourg, die im Lauf der Zeit zu einer Art (akademischen) Zweitfamilie geworden ist; besonders

Isabell Baumann, Dr. Wilhelm Amann und Dr. Marie-Christine Wehming danke ich für ihre Geduld und kritischen Kommentare zu früheren Versionen dieser Arbeit.

Die Grundidee dieser Arbeit konnte ich während meiner äußerst anregenden und prägenden Zeit als *Max Kade Research Assistant* an der *Washington University* in St. Louis entwickeln – dafür danke ich Prof. Dr. Paul Michael Lützeler sowie der *Studienstiftung des Deutschen Volkes*, die diesen Aufenthalt ermöglicht haben. Ebenfalls sehr zu Dank verpflichtet bin ich Prof. Dr. Seyla Benhabib, die meine Arbeit durch ihre enorme Sachkenntnis während meiner Zeit als *Visiting Assistant in Research* an der *Yale University* bereichert hat. Bedanken möchte ich mich auch herzlich bei Prof. Dr. Jerome Kohn, der mir den Zugang zum Arendtarchiv an der *New School for Social Research* ermöglicht hat.

Besonders danke ich schließlich meinen Eltern und meiner Familie, die mich in jeder erdenklichen Lebenslage unterstützt und gefördert haben.

I. Einleitung

Die einzigen Gegenstände, die zwecklos zu sein scheinen, sind die ästhetischen einerseits und die Menschen andererseits. Bei diesen können Sie nicht fragen, quem ad finem, zu welchem Zweck; denn sie sind zu nichts gut.

Hannah Arendt¹

»Sie war eine Kritikerin im ursprünglichen Sinne des griechischen Wortes κριτής, eine Sachverständige oder Interpretin, die Unterscheidungen treffen, Dinge klarstellen, Bedeutungen geben konnte.«² Wie Elisabeth Young-Bruehl beschreibt, hat Hannah Arendt ihre philosophische Methode »Begriffsanalyse«³ genannt und sie selber sagt: »Ich beginne immer alles [...], indem ich sage: A und B sind nicht dasselbe.«⁴ Mit Hilfe von Unterscheidungen macht sich Arendt auf den Weg, Begriffe auf ihre ursprüngliche Bedeutung hin zu befragen und die Erfahrungen freizulegen, die der Begriffsbildung zugrunde liegen. Ihr ganzes Werk hindurch trifft man auf dieses interpretierende Befragen der Tradition, das sich auf Abgrenzungen stützt: Arbeiten – Herstellen – Handeln (so in *Vita activa*), Denken – Wollen – Urteilen (in *Vom Leben des Geistes*), Antisemitismus – Imperialismus – Totalitarismus (in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*).⁵ All diese Unterscheidungen helfen Arendt dabei, etwas im emphatischen Sinne zu verstehen. Arendts Denkbewegungen lassen sich ohne dieses »Schlüsselwort«⁶ nicht nachvollziehen: Das

1 Hannah Arendt: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hg. u. mit einem Essay von Ronald Beiner. München: Piper 1985, S. 101.

Das Eingangszitat stammt aus: Hannah Arendt: Kant, Political Philosophy. Chicago (Fall) 1964 (unveröffentl. Seminaraufzeichnungen, New School of Social Research, New York) Bl. Nr. 032298a.

Das Zitat im Vorwort stammt aus Hans Morgenthau: Hannah Arendt über Totalitarismus und Demokratie. In: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Hg. v. Adelbert Reif. Wien: Europaverlag 1979, S. 239–244, hier: S. 240.

2 Elisabeth Young-Bruehl: Arendt, Leben, Werk und Zeit. Frankfurt a. M.: Fischer 1991, S. 643.

3 Ebd., S. 439.

4 Hannah Arendt: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto (November 1972). In: Dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München: Piper 2007, S. 73–115, hier: S. 114.

5 Diese Beobachtung lässt sich auch auf ihre essayistischen Werke übertragen.

6 Kurt Sontheimer: Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin. München: Piper 2007, S. 252.

»Verstehenmüssen«⁷ ist nicht nur ein Antrieb, der ihr Leben beeinflusst hat, er hat zugleich die Entstehung ihrer Werke initiiert und begleitet. Sie betont dies, wenn sie sagt: »Wenn ich arbeite, bin ich an Wirkung nicht interessiert. [...] [W] esentlich für mich ist: Ich muß verstehen.«⁸ Bei diesem Verstehen handelt es sich um mehr als intellektuelle Neugier, es ist eine bestimmte Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen und sich auf sie einzulassen.⁹ Arendts Verstehensbedürfnis ist stark von der kantischen Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand geprägt, wobei sie diese Unterscheidung radikalisiert, indem sie die Sinnsuche der Vernunft strikt vom Erkenntnisdrang des Verstandes trennt: »*Die Vernunft ist nicht auf der Suche nach Wahrheit, sondern nach Sinn*«,¹⁰ während es sich beim Verstand genau andersherum verhält; sein Vermögen zielt auf Erkenntnis ab. Obwohl Kant auf diese Unterscheidung aufmerksam geworden ist, hat er in ihren Augen seine Entdeckung dadurch untergraben, dass er beide ständig miteinander verglichen hat.¹¹

Arendt geht es im stetigen Befragen der Erfahrung nicht darum, feststehende Wahrheit(en) zu erfassen, sondern die gemeinsame Welt zu verstehen, in ihr Sinnzusammenhänge zu entdecken. Die Erfahrung einer sinnhaften Welt ist für sie dabei an andere Menschen gebunden: Sinn kann nicht allein gefunden werden, sondern entsteht erst in einer Welt, die sich Menschen gemeinsam aufbauen und die nur unter den Bedingungen des gemeinsamen Handelns aufrecht erhalten werden kann. Für die Etablierung und Aufrechterhaltung eines öffentlichen Raumes, wie ihn Arendt als Raum des gemeinsamen Handelns vorstellt, ist eine bestimmte Haltung notwendig, die die Pluralität und Alterität der handelnden Menschen akzeptiert, toleriert und in ihr die Voraussetzung des menschlichen Lebens sieht. Diese Haltung, die im Folgenden als eine *ästhetische (Denk-)Haltung* beschrieben wird, ermöglicht es den Menschen, sich für die Sichtweisen anderer zu interessieren, ohne ihnen die jeweils eigene Perspektive vorschreiben zu wollen und damit Gewalt auf sie auszuüben. Eine ästhetische Betrachtungsweise eröffnet den Menschen die Möglichkeit, die Welt jenseits von Funktionszusammenhängen zu betrachten und die Gegenstände der Wahrnehmung als ›Zweck-in-sich-selbst‹ anzuerkennen. Diese Denkhaltung findet sie in Kants *Kritik der Urteilskraft* expliziert. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es zu zeigen, dass die Ausbildung einer *ästhetischen (Denk-)Haltung* eine zentrale Bedingung von Arendts Politikverständnis ist, die sich implizit in ihrem ganzen Werk finden lässt.

Arendts Verständnis des Menschseins, ihre Vorstellung von Zusammenleben und Politik sind geprägt von der grundsätzlichen Überzeugung, dass der Bereich des gemeinsamen Lebens frei von Herrschaftsstrukturen sein muss, um Bestand zu haben und den Menschen einen möglichst großen Entfaltungsraum zu bieten: Nicht

7 Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus [Oktober 1964]. In: Dies., Ich will verstehen, S. 46–72, hier: S. 55.

8 Ebd., S. 48.

9 Vgl. Sontheimer, Hannah Arendt, S. 253.

10 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. München: Piper 2002, S. 25.

11 Vgl. ebd., S. 73.

Herrschaft, sondern Freiheit ist das ursprüngliche Phänomen des Politischen,¹² wie es Arendt konzipiert: »The *raison d'être* of politics is freedom, and its field of experience is action.«¹³

Diese *ästhetische (Denk-)Haltung*, die ein Politikverständnis wie es Arendt vertritt erst ermöglicht, ist nicht erst seit den Geschehnissen des 20. Jahrhunderts in der Realität des alltäglichen Miteinanders verschwunden, sondern bereits viel früher in Vergessenheit geraten. Ihr Gedanke des Traditionsbruchs, der das Ende einer Zeit anzeigt, in der sich die Menschen an überkommenen Handlungsmaßstäben orientieren konnten, hat seine historischen Wurzeln bereits in der Neuzeit, in der sich die Menschen mit Hilfe von neuen Technologien immer weiter von einem natürlichen Zugriff auf die Welt entfernt haben und damit auch den Zwischenraum verkommen ließen, wie Arendt diagnostiziert.

Während in der antiken Polis handelnde Menschen das Gemeinwesen am Leben erhalten haben, ist es in der Neuzeit der herstellende Mensch, der auf die Welt zugreift, um sie für seine Zwecke dienstbar zu machen. Das vorherrschende Menschenbild der Neuzeit ist daher nicht mehr ein Mensch, der an seinen Mitmenschen interessiert ist, um die Welt gemeinsam zu verstehen, sondern der Typus des *Homo faber*, jenes neuzeitlichen Wissenschaftlers, der genügend Abstand zu den Menschen und der Welt einnehmen muss, um zu sicherer Erkenntnis zu gelangen. Damit ändert sich die Haltung, mit der der Mensch der Welt gegenüber tritt, drastisch, denn »[s]ofern der Mensch *Homo faber* ist, kennt er nichts als seine vorgefaßten Zwecke, zu deren Realisierung er alle Dinge zu Mitteln degradiert.«¹⁴ Was Arendt hier beschreibt, ist die Vorherrschaft eines utilitaristischen Menschen- und Weltbildes, das seit der Neuzeit bestimmend wurde und damit den gemeinsamen Lebensraum zunehmend gefährdet hat. Dies liegt vor allem daran, dass *Homo faber* unfähig ist, »zwischen dem Nutzen und dem Sinn einer Sache«¹⁵ zu unterscheiden. Er nimmt die Welt und seine Mitmenschen als Mittel wahr, die ihm zur Durchsetzung von Interessen nützlich sind, anstatt die Sinnsuche in einer gemeinsamen Welt in den Vordergrund zu rücken.

Arendts Werk nimmt seinen Ausgang von dieser grundsätzlichen Einsicht, nach der nicht das marxische Diktum der Selbstentfremdung das eigentliche Kennzeichen der Neuzeit ist, sondern eine zunehmende Weltentfremdung. ›Welt‹ meint bei Arendt immer den Bereich, der zwischen Menschen entsteht und in dem Sinn etabliert und gefunden werden kann. Dieser zwischenmenschliche Bereich ist seit dem 17. Jahrhundert zunehmend gefährdet, da sich das Menschenbild des herstellenden ›Künstlers‹ durchgesetzt hat und sich die Menschen immer mehr in sich selber zurückgezogen haben.

12 Vgl. Ernst Vollrath: Politik und Metaphysik – Zum politischen Denken Hannah Arendts. In: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, S. 19–59, hier: S. 27.

13 Hannah Arendt: What is Freedom? In: Dies.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books 2006, S. 142–169, hier: S. 145.

14 Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper 2007, S. 186.

15 Ebd., S. 183.

Arendts Werk kann vor diesem Hintergrund als ein Versuch gelesen werden, gegen diese Entwicklung anzuschreiben, um andere Menschen in ein Gespräch einzuladen und den verloren gegangenen Ariadnefaden der Tradition wieder aufzunehmen. Nicht umsonst nennt Arendt in ihren Werken immer wieder Sokrates als Inbegriff und Vorbild eines Denkers, der den Dialog mit anderen Menschen gesucht hat, um *gemeinsam* denken und verstehen zu können. Arendt steht in der sokratischen Traditionslinie und entwickelt im (imaginären) Gespräch mit tradierten historischen Theoriebruchstücken ein neues Verständnis des Denkens, Handelns und Urteilens, das wieder für einen gemeinsamen öffentlichen Raum fruchtbar gemacht werden kann. Getragen wird dieses neue Verständnis von einer Haltung, welche die Welt nicht als Objekt betrachtet, auf das zu bestimmten Zwecken zugegriffen wird. Arendt ist vielmehr überzeugt davon, dass die Art und Weise, in der Menschen auf die Welt zugreifen, davon abhängt, *wie* sie diese Welt betrachten: »Weil alles Seiende auch erscheint, und nicht erscheinen kann ohne eine ihm eigene Gestalt, gibt es in Wahrheit kein Ding, das nicht das bloße Gebrauchtwerden bereits übersteigt und eine Art von Existenz hat, die jenseits seiner Funktion liegt.«¹⁶ Nur wenn man Gegenstände jenseits ihrer Funktion betrachtet, kann das »Sosein eines Dinges« gesehen werden, »seine Schönheit oder seine Häßlichkeit«.¹⁷ Diese Schönheit (bzw. Häßlichkeit) kann nur gesehen werden, wenn in der Betrachtung von dem eigenen Nutzen abgesehen und der Gegenstand der Wahrnehmung als ›Zweck-in-sich-selbst‹ wahrgenommen wird.

Diese Grundhaltung markiert den Ausgangspunkt von Arendts Überlegungen über die Bedingungen und Möglichkeiten des (Zusammen-)Lebens und kann – unter Rückgriff auf ihre Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* – als eine *ästhetische (Denk-)Haltung* bezeichnet werden, die ihr Verständnis des Denkens, Handelns und Urteilens prägt, wie im folgenden Überblick gezeigt wird.

Denken, Handeln und Urteilen Ein Überblick

Arendt zufolge ist der Denkvorgang immer auf die Welt der Erscheinungen bezogen: »[M]eine Annahme ist, daß das Denken aus Geschehnissen der lebendigen Erfahrung erwächst und an sie als die einzigen Wegweiser, mit deren Hilfe man sich orientiert, gebunden bleiben muß.«¹⁸ Es ist ein Nachdenken über Erfahrung, das zwar auf Einbildungskraft und Phantasie zurückgreifen kann, aber, wenn es politisch relevant sein soll, niemals zu einer kontemplativen, weltabgewandten Tätigkeit verkommen darf. Sie entwickelt ein Verständnis von Denken, das sich auf die Welt richtet und damit konträr zu jeglicher Art von logischem Schlussfolgern steht. Arendt schreibt damit gegen die Denkhaltung von *Homo faber* an, der als

16 Ebd., S. 210.

17 Ebd.

18 Hannah Arendt: Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München: Piper 1994, S. 7–19, hier: S. 18.

Animal rationale anhand von logischen Operationen auf die Welt zugreift, um sie berechenbar und nutzbar zu machen. Descartes ist für Arendt der Inbegriff dieses neuzeitlichen ›Denk‹-Typs, der allein aus der Gewissheit des *cogito* auf die Wirklichkeit der Welt geschlossen hat:

Damit wählte er als seinen Bezugspunkt die Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens selbst, das, an sich weltlos, sich Wirklichkeit und Gewißheit im Rahmen mathematischer Formeln verschafft, die es selbst hervorbringt. Dabei erlaubt die *reductio scientiae ad mathematicam*, an die Stelle des sinnlich Gegebenen ein System mathematischer Gleichungen zu setzen, in welchem alle real gegebenen Verhältnisse in logische Beziehungen zwischen Symbolen umgesetzt werden, die ihrerseits bereits ein Produkt des Verstandes sind.¹⁹

Ein so verstandenes Menschen- und Weltbild ist aus mindestens zwei Gründen gefährlich: Erstens ist es *weltlos*, da es von einem einzelnen, logisch rasonierenden Menschen ausgeht, der auf die Welt zugreift ohne andere Menschen in seiner Verstandestätigkeit zu berücksichtigen. Damit steht *Homo faber* Arendts Verständnis des Menschen (Pl.) diametral entgegen: Während dieser sein Rasonnement von logischen Induktionen und Deduktionen leiten lässt, geht Arendt davon aus, dass sich denkende Menschen an ihrem gesunden Menschenverstand orientieren, der *per se* andere Menschen berücksichtigt:

Gesunder Menschenverstand und Logik unterscheiden sich, politisch, vor allem darin, daß der gesunde Menschenverstand, der *Common sense*, eine gemeinsame Welt, in die alle hineinpassen, voraussetzt – eine Welt, in der wir zusammenleben können, weil wir einen Sinn besitzen, der alle im Kern besonderen Sinnesdaten steuert und denen der Anderen anpaßt –, wohingegen die Logik und alle Selbstevidenz, von der das logische Denken ausgeht, für sich eine Gültigkeit beanspruchen können, welche von der Welt und dem Vorhandensein anderer Menschen völlig unabhängig ist.²⁰

Die zweite Gefahr des logischen Schlussfolgerns besteht darin, dass es ein freies Denken, das in ein eigenständiges Urteil mündet, geradezu unmöglich macht, wie Arendt betont:

Alles Logische übt auf das Denken Zwang aus, dem es sich nicht entziehen kann – jedenfalls nicht, solange ein Gehirn normal funktioniert. Aber dieser Zwang, mit dem der Verstand das Denken beherrscht, unterscheidet sich in nichts von dem Zwang, mit dem der Körper das menschliche Leben seiner Notdurft untertan macht.²¹

Mit Lessing teilt Arendt ein Verständnis des Denkens, das »immer Partei ergreift im Interesse der Welt, ein jegliches von seiner jeweiligen weltlichen Position her begreift und beurteilt und so niemals zu einer Weltanschauung werden kann, die

19 Arendt, *Vita activa*, S. 361.

20 Hannah Arendt: *Verstehen und Politik*. In: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 110–128, hier: S. 121.

21 Arendt, *Vita activa*, S. 208.

von weiteren Erfahrungen in der Welt unabhängig bleibt, weil sie sich auf mögliche Perspektiven festgelegt hat.«²² Dieses »ganz und gar freie[] Denken, das sich weder der Geschichte noch des logischen Zwangs als Krücken bedient«,²³ wird von Arendt immer wieder in die Nähe des Dichterischen gerückt, da literarische Formen Denkbewegungen ein möglichst großes Freiheitspotenzial einräumen und so verschiedene Erfahrungsbilder nebeneinander stehen bleiben können, ohne zu einem endgültigen Abschluss gebracht werden zu müssen:

Dichtung ist nicht verpflichtend, ihre Erkenntnis hat nicht den Zwangscharakter, der in einem intakten religiösen Weltbild dem Mythos zukommt, dem sie dient [...]. Der Kunst, und insbesondere der Dichtung, kommt aber auch nicht der Notwendigkeitscharakter des zwingend Evidenten und Einsehbaren logischer Aussagen zu; sie geht zwar in der Sprache vor sich, aber ihr fehlt gerade der Zwangscharakter des Logos.²⁴

Arendt entwickelt daher ein Verständnis des Denkens, das auf die gemeinsame Welt bezogen ist und das einem dichterischen Denken nahe steht: Es ist der stete Versuch, die Welt nach Erfahrungen zu befragen, Sinn zu verstehen und so zu einem besseren Verständnis von ihr zu gelangen, das zugleich an die Erfahrung der eigenen Existenz geknüpft ist. Denn auch das denkende Ich erhält seine Identität nicht qua Geburt, sondern muss den Verstehensprozess auf sich selber richten, um zu begreifen, wer dieses Ich eigentlich ist. Damit knüpft Arendt ihren Denkbegriff an ein Handlungskonzept, das zunächst und vor allem darauf ausgerichtet ist, dass sich die Handelnden in ihrer Existenz im Austausch mit anderen erfahren. Diese Erfahrung ist bei Arendt immer an die zwischenmenschliche Welt gebunden, sodass die Handelnden zugleich auch an der Erschließung der Welt teilhaben. »Handeln« heißt bei Arendt auch »sprechen«, zumindest wenn es darum geht, den zwischenmenschlichen Bereich in der gemeinsamen Interaktion zu hinterfragen und ihn mit Sinn zu füllen, denn »Taten, die nicht von Reden begleitet sind, verlieren einen großen Teil ihres Offenbarungscharakters, sie werden »unverständlich«.²⁵

Arendts Politikbegriff erscheint paradox, wenn man davon ausgeht, dass sich Politik um die Organisation und Sicherung des menschlichen Lebens kümmert. Die heutige Vorstellung, nach der Politik eine von Berufspolitikern ausgeführte Aufgabe ist, von der sich der Privatmann teils distanziert, steht Arendts Verständnis von Politik konträr entgegen. Politik bezeichnet nach Arendt in erster Linie einen »Weltbereich, in dem Menschen primär als Handelnde auftreten und menschlichen Angelegenheiten eine ihnen sonst nicht zukommende Dauerhaftigkeit verleihen.«²⁶ Diese Dauerhaftigkeit können Handlungen erfahren, wenn sie be-

22 Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. München Piper, 1989, S. 11–43, hier: S. 16.

23 Ebd.

24 Hannah Arendt: Hermann Broch. In: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, S. 125–165, hier: S. 132.

25 Arendt, *Vita activa*, S. 218.

26 Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. Hg. v. Ursula Ludz. München: Piper 2007, S. 15.

sprochen werden und in das kollektive Gedächtnis einer Gemeinschaft eingehen. Im Zentrum des ›politischen Handelns‹ (was eigentlich ein Oxymoron ist, denn es gibt kein unpolitisches Handeln bei Arendt) steht daher die Sorge um die Welt und nicht der Mensch.²⁷ Arendt unterscheidet – ähnlich wie in den Erläuterungen zu ihrem Verständnis des Denkens deutlich wurde – zwischen dem Sinn und dem Zweck von Politik. Mit Blick auf die griechische Polis schreibt sie:

Der Sinn des Politischen hier, aber nicht sein Zweck, ist, daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren, Gleiche mit Gleichen, die nur in Not-, nämlich Kriegszeiten einander befehlen und gehorchten, sonst aber alle Angelegenheiten durch das Miteinander-Reden und das gegenseitige Sich-Überzeugen regeln.²⁸

Im Zentrum ihres Politikverständnis steht der herrschaftsfreie Dialog über die gemeinsame Welt, in dem nur die Qualität des Arguments entscheidet, wie die Welt aussehen soll. Dabei ist nicht einmal diese Entscheidung das wichtigste Element des gegenseitigen Austauschs, da Arendts Politikbegriff an ein performatives Weltverständnis geknüpft ist: Erst wenn die Welt besprochen wird und die verschiedenen Perspektiven miteinander verglichen werden, kann die Welt wahrgenommen werden:

Erst in der Freiheit des Miteinander-Redens entsteht überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen wird, in ihrer von allen Seiten her sichtbaren Objektivität. In-einer-wirklichen-Welt-Leben und Mit-Anderen-über-sie-Reden sind im Grunde ein und dasselbe [...].²⁹

Arendts Politikbegriff impliziert die hermeneutische Annahme, dass die Welt – also der zwischenmenschliche Bereich – nur dann verständlich wird und zu seiner vollen Existenz kommen kann, wenn sie Gegenstand des Gesprächs wird. Politik hat demnach den Sinn, die Welt sichtbar zu machen. Daher ist Arendts Verständnis des Handelns auf das Zur-Erscheinung-Bringen der Akteure ausgerichtet: Handeln heißt, die jeweilige Perspektive auf die Welt auszuleben und zur Schau zu stellen. Ihr Handlungsmodell baut auf der Reziprozität des Gesehen- und Gehörtwerdens auf und Arendt vergleicht die Welt mit einer Bühne, auf der die handelnden Akteure auftreten:

Der politische Bereich im Sinne der Griechen gleicht einer solchen immerwährenden Bühne, auf der es gewissermaßen nur ein Auftreten, aber kein Abtreten gibt, und dieser Bereich entsteht direkt aus einem Miteinander, dem ›mitteilenden Teilnehmen an Worten und Taten‹.³⁰

27 »[I]m Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen.« (Ebd., S. 24)

28 Ebd., S. 39.

29 Ebd., S. 52.

30 Arendt, *Vita activa*, S. 249.

Dieser Bereich ist äußerst fragil, wie auch Arendts Rede vom »Gewebe«³¹ andeutet. Neben der menschlichen Fähigkeit, durch Versprechen Bindungen einzugehen, die Handlungen durch ihr Machtpotenzial Dauerhaftigkeit verleihen, verweist Arendt vor allem auf die Bedeutung von Kunst und Kultur für den öffentlichen Raum. Kunstwerke und Kulturgüter können vergangene Taten konservieren, Denkmälern gleich fungieren sie als kulturelles Gedächtnis einer Gemeinschaft und bieten damit identifikatorisches Potenzial. Gleichzeitig tragen sie aber auch dazu bei, andere Perspektiven auf die Welt bereitzustellen und helfen so, die Welt sichtbar zu machen. Arendt entwirft in ihrer politischen Theorie ein ästhetisches Menschen- und Weltbild, das die Wahrnehmung der Welt in den Mittelpunkt des gemeinsamen Lebens rückt. Politik ist auf Kunst/Kultur angewiesen, um den handelnden Akteuren eine stabile dingliche Welt bereitzustellen, in der sie sich einrichten können. Durch Denkmäler aller Art können Menschen zugleich zu einem besseren Verständnis der Vergangenheit gelangen und für die Zukunft Handlungsoptionen ausfindig machen. Diese Abwägung von Handlungsoptionen ist mit der menschlichen Urteilskraft verknüpft.

Arendts Verständnis des Urteilens ist von ihrer Lektüre der *Kritik der Urteilskraft* geprägt, in der sie Kants »wirkliche« politische Theorie vorfindet, die sie für ihr eigenes Verständnis fruchtbar macht. Es sind vor allem drei Aspekte, die Arendts Interpretation der *Kritik der Urteilskraft* bestimmen:

- a) Für Arendt ist das reflektierende Urteilen, wie es Kant in seiner dritten Kritik beschreibt, *die politische Fähigkeit par excellence*, da diese Form von Urteil »ohne Geländer« funktioniert. Anders als bei bestimmenden Urteilen gibt es keine allgemeine Regel, unter die der individuelle Fall subsumiert werden kann. Stattdessen müssen die Urteilenden nach einem Beispiel suchen, das diesem *einen* Urteil exemplarische Gültigkeit verleiht. Damit entspricht das reflektierende Urteil einer *ästhetischen (Denk-)Haltung* wie Arendt sie implizit in *Vom Leben des Geistes* beschreibt und in deren Zentrum das gegenseitige Überzeugen auf der Basis eines freundschaftlichen Gesprächs steht. Es geht um eine Form von gewaltfreier Kommunikation zwischen Menschen, die kritisch denken und gegenseitig ihre Perspektiven hinterfragen. Auch das Urteilen ist daher letztlich auf die Sichtbarmachung der Welt bezogen; Handeln und Urteilen bedingen sich wechselseitig.
- b) In der *Kritik der Urteilskraft* findet Arendt unter dem Stichwort »sensus communis« eine zentrale Voraussetzung für ihr Politikverständnis. Kant beschreibt die drei Maximen des *sensus communis* folgendermaßen:³²

1. Selbstdenken,
2. an der Stelle jedes anderen denken,
3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.

31 Ebd., S. 222 ff.

32 Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner 2006, B 158.

Arendt geht davon aus, dass es nur unter der Bedingung, dass jeder Mensch über diesen gemeinschaftlichen Sinn verfügt, möglich ist, sich gegenseitig zu verstehen, d. h. zusammen zu leben. Der *sensus communis* bildet die Voraussetzung des menschlichen Miteinanders, da er es qua Einbildungskraft ermöglicht, sich in andere Perspektiven zu versetzen und sich über die eigenen Privatbedingungen zu erheben.

c) Der *sensus communis* ermöglicht es daher auch, die Gegenstände der Wahrnehmung jenseits von ihrer Funktion wahrzunehmen und diese als ›Zweck-in-sich-selbst‹ zu betrachten. Diese Denkhaltung findet Arendt in der *Kritik der Urteilskraft* expliziert. Sie interpretiert Kants Kunsttheorie als eine politische Theorie, indem sie beschreibt, dass man das alltägliche Miteinander unter einer ästhetischen Perspektive betrachten kann, wenn man nicht nach dem Zweck einer Tat fragt, sondern nach ihrem Sinn. Auch hier taucht wieder Arendts Überzeugung auf, dass man auf andere Menschen *auch* in Gedanken keine Gewalt ausüben darf, sondern sie in ihrem »So-sein« betrachten sollte:

Im Geschmack entscheidet sich, wie die Welt qua Welt, unabhängig von ihrer Nützlichkeit und unseren Daseinsinteressen in ihr, aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll. Der Geschmack beurteilt die Welt in ihrer Weltlichkeit; ihn interessieren weder das sinnliche Leben noch das moralische Selbst, denen er ein reines, ›uninteressiertes‹ Weltinteresse entgegensetzt.³³

Durch eine *ästhetische (Denk-)Haltung* kann die Welt jenseits ihres Nutzens wahrgenommen werden. Arendt ist sich bewusst darüber, dass diese Haltung nicht uneingeschränkt vorausgesetzt werden kann, da sich empirische Interessen mit in die eigenen Handlungsantriebe mischen. An zahlreichen Stellen ihrer Kant-Interpretation schränkt sie den Anspruch auf diese Haltung daher ein und macht damit die unterschiedlichen Intentionen, die Kants bzw. ihr Werk beeinflusst haben, deutlich. Während es Kant darum ging, apriorische Prinzipien zur Beurteilung des Schönen ausfindig zu machen, um so die Willkür des *de gustibus non disputandum est* zu hinterfragen, geht es Arendt darum, eine Form des politischen Urteils zu beschreiben, die dazu beiträgt, den öffentlichen Raum als Raum der Freiheit aufrecht zu erhalten. Sie findet hierfür in der *Kritik der Urteilskraft* eine Denkhaltung, die davon getragen wird, dass sie auf die Gegenstände der Wahrnehmung keine Gewalt ausüben will und diese jenseits von Zweck-Mittel-Beziehungen zu beurteilen sucht, indem sie diese Gegenstände in einer reflexiven Bewegung von den eigenen Interessen entrückt.

1. Methodisches Vorgehen

In der vorliegenden Arbeit wird eine Grundstruktur des arendtschen Denkens beschrieben, die als *ästhetische (Denk-)Haltung* identifiziert wird. Im Zentrum mei-

³³ Hannah Arendt: Kultur und Politik. In: Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 277–302, hier: S. 300.