

Aus:

WALTRAUD MEINTS

Partei ergreifen im Interesse der Welt

Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken

Hannah Arendts

April 2011, 270 Seiten, kart., 29,80 €, ISBN 978-3-8376-1445-9

Hannah Arendt hat in ihrem Versuch, das Beispiellose der Ereignisse des 20. Jahrhunderts zu begreifen, eine Form des Denkens praktiziert, in der sie zugleich die Möglichkeit eines gelingenden Welt- und Selbstverhältnisses entdeckt: die Kraft des reflektierenden Urteilens. Und genau hier liegt eine unverminderte Aktualität ihres Werkes.

Wie arbeitet die reflektierende Urteilskraft? Wie muss sie arbeiten, um das Neue in der Gegenwart zu erkennen? Waltraud Meints liest Arendts Schriften als kritische Theorie des Politischen, die zeigen, wie Gegenwartsanalyse, Kritik und Handlungsorientierung bei kritischem Bezug auf die abendländische Tradition politischen Denkens ineinandergreifen.

Waltraud Meints (Dr.phil.) ist Mitherausgeberin des Nachlasses von Hannah Arendt.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1445/ts1445.php

Inhalt

Einleitung	7
1 Über den Zusammenhang von Traditionsbruch und Urteilskraft	27
1.1 Arendts Verständnis des Traditionsbruchs in der Diskussion	34
1.2 Walter Benjamin und Arendts Zugang zur Geschichte	48
1.3 Die Hinwendung zur Wirklichkeit der Welt	53
1.4 Traditionsbruch und <i>sensus communis</i> – Arendt und Kant	56
1.5 Urteilskraft und <i>sensus communis</i> bei Kant	71
1.6 Arendts Transformation der <i>Kritik der Urteilskraft</i>	78
2 Die Politik der Vernichtung und die Vernichtung des Politischen	93
2.1 Totale Herrschaft als Spiegelschrift	93
2.2 Die Arbeit der reflektierenden Urteilskraft (I): Totale Herrschaft	98
2.3 Die Arbeit der reflektierenden Urteilskraft (II): Antisemitismus und Imperialismus	117
2.4 Die Arbeit der reflektierenden Urteilskraft (III): Ein exemplarisches Beispiel der Banalität des Bösen: Adolf Eichmann	137
3 Reflektierende Urteilskraft als Ethik der Macht	
Die Zusammengehörigkeit von politischer Freiheit, Macht und Urteilskraft	187
3.1 Kritik des traditionellen Freiheitsbegriffs	189
3.2 Kritik der Souveränität als Grundlage des Politischen	203
3.3 Macht, öffentlicher Raum und Urteilskraft	211
3.4 Der öffentliche Raum	218
3.5 <i>Vita activa</i> und der Begriff der Welt	224
3.6 Die Konstituierung des Welt- und Selbstverhältnisses im Urteilen	230
Schluss: Partei ergreifen im Interesse der Welt	239
Literatur	245

Einleitung

„Wie kann man denken, und wie kann man, was in unserem Zusammenhang noch viel wichtiger ist, urteilen, ohne sich an vorgegebene Normen und allgemeine Maßregeln zu halten, welchen man die konkreten Fälle und Beispiele der Erfahrung unterordnen kann? Oder anders gesagt: was geschieht mit der menschlichen Urteilskraft, wenn sie auf Ereignisse trifft, die den Zusammenbruch aller gewohnten Werte vorexerzieren, auf Ereignisse, die gewissermaßen in den allgemeinen Regeln nicht vorgesehen sind – nicht einmal als Ausnahme von diesen Regeln?“

HANNAH ARENDT

Was ist Urteilskraft? Woran zeigt sie sich? Kann man sie „lernen“? Oder bedarf es dazu eines besonderen Talents, das einige haben und andere nicht? Unklar ist nicht nur, was Urteilskraft ist, sondern auch, in welchen Kontexten wir Urteilskraft benötigen. Die Unklarheit findet sich in der Auseinandersetzung über den Begriff wieder.¹ Man findet nicht nur ver-

1 Vgl. Vollrath, Ernst: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart 1977; Ders.: Was ist das Politische? Eine Theorie des Politischen und seine Wahrnehmung, Würzburg 2003; Juchler, Ingo: Demokratie und politische Urteilskraft, Schwalbach/Ts. 2005; siehe auch Buchstein, Hubertus/Göhler, Ger-

schiedene Verständnisweisen von Urteilskraft, sondern auch unterschiedliche Geltungsbereiche, die ihr zugeschrieben werden.² Dabei hat der Begriff des Urteilens eine lange Geschichte, gleiches gilt für den Begriff der Urteilskraft. Die spezifischste Bestimmung der Leistung der Urteilskraft geht ohne Zweifel auf die Philosophie Immanuel Kants zurück.³ Dass in ihr der Schlüssel für eine Grundlegung des Politischen im 20. Jahrhundert zu finden sei, ist die weithin bekannte These Hannah Arendts. Weniger bekannt ist allerdings, dass der Begriff der Urteilskraft tatsächlich grundlegend für das gesamte Werk von Arendt ist. *Dass* dies so ist und – vor allem – *warum* dies so ist, wird in der vorliegenden Arbeit gezeigt.

Das Werk von Arendt teilt das Schicksal vieler moderner Klassiker: Es wird häufig zitiert, aber selten rezipiert. Wenn es auch richtig ist, dass die Sozialphilosophie der Nachkriegszeit wesentliche Impulse durch die Schriften von Arendt erhalten hat und Aspekte ihres Denkens sich in Jürgen Habermas' Begriff des kommunikativen Handelns ebenso wiederfinden wie in Cornelius Castoriadis' Idee der revolutionären Praxis oder in Charles Taylors Vorstellung einer freiheitsverbürgenden Öffentlichkeit,⁴ so ist es doch umso erstaunlicher, dass der begrifflich-systematische Zusammenhang ihrer Schriften weitgehend ohne Relevanz für die politisch-philosophische Gegenwartsorientierung geblieben ist. Dies hat sich auch mit den Büchern von Margaret Canovan und Richard Bernstein nicht wesentlich geändert, die Mitte der neunziger Jahre in der Arendt-Forschung eine Art „Paradigmenwechsel“ vollzogen, indem sie eindrucksvoll zeigten, dass die zwei großen menschheitsgeschichtlichen Einschnitte in der Mitte des letzten

hard (Hg.), Politische Theorie und Politikwissenschaft, Wiesbaden 2007; Bredow, Wilfried von/Noetzel, Thomas: Politische Urteilskraft, Wiesbaden 2009.

- 2 Die Geltung der Urteilskraft wird in ästhetischen, ethischen, erkenntnistheoretischen und politischen Gegenstandsbereichen diskutiert. Vgl. Früchtl, Josef: Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil, Frankfurt a.M. 1996; Rodi, Frithjof (Hg.), Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträge zur Entstehung des Neuen, Weilerswist 2003.
- 3 Vgl. Artikel zu Urteil, Urteilskraft, Urteilsvermögen, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried K. (Hg.), Historisch-philosophisches Wörterbuch, Bd. 11, Basel 2001, S. 430-478, S. 479-486.
- 4 Vgl. Honneth, Axel: Pathologien des Sozialen, in: Ders.: Das Andere der Ge- rechtigkeit, Frankfurt a.M. 2000, S. 11-70, hier S. 53f.

Jahrhunderts – Auschwitz und Kolyma – den nervus rerum für das Denken Arendts bilden.⁵

Der innere Zusammenhang von Arendts Schriften wird insbesondere in Bezug auf die Bücher *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *Vita activa* und *Über die Revolution* in der Gegenwartsphilosophie kaum wahrgenommen.⁶ Vor allem zwei wirkungsmächtige Lesarten haben ein angemess-

5 Vgl. Canovan, Margaret: Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge 1992; Bernstein, Richard, J.: Hannah Arendt and the Jewish Question, Cambridge 1996.

6 Dass Arendt ihre Reflexionen auf das, was wir tun, wenn wir tätig sind – also ihr Buch: *Vita activa* – im Kontext des Traditionsbruchs gesehen hat, belegt folgende Stelle im *Denktagebuch* im April 1955: „Amor mundi. Introduction: The Broken Thread of Tradition as a sort of Justification for the whole enterprise. Then a series of treatises all dealing with one question: What is it in the Human Condition that makes politics possible and necessary? Or: Why is there somebody and not rather nobody? (The double threat of nothingness and nobodyness) Or: Why agree we in the plural and not in the singular?“ Arendt, Hannah: *Denktagebuch, 1950-1973*, München 2002, Bd. 1, S. 523. Canovan hebt den inneren Zusammenhang im Werk von Arendt hervor: „Virtually the entire agenda of Arendts political thought was set by her reflections on the political catastrophes of the mid-century.“ Canovan, Margaret: Hannah Arendt, a.a.O., S. 7. Vgl. auch Bernstein, Richard J.: Hannah Arendt and the Jewish Question, a.a.O., S. 10; siehe auch Schindler, Roland: *Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996; Taminiaux, Jacques: The Philosophical Stakes in Arendts Genealogy of Totalitarianism, in: *Social Research. An International Quarterly of Social Sciences* 69 (2002), S. 423-447; Benhabib, Seyla: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg 1998, S. 111-130; Grunenberg, Antonia: *Macht kommt von möglich...*, in: *Dies./Probst, Lothar (Hg.), Einschnitte. Hannah Arendts politisches Denken heute*, Bremen 1995, S. 83-95; Nordmann, Ingeborg: *How to write about Totalitarianism*, in: *Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. (Hg.), Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*, Dresden 1999, S. 53-68; Heuer, Wolfgang: *Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert*, in: *Horster, Detlef (Hg.), Das Böse neu denken*, Weilerswist 2006, S. 15-28; Rese, Friederike: *Macht, Gewalt und öffentlicher Raum*, in: Grunen-

senes Verständnis der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* bislang verhindert. Die eine besteht in der These, dass Arendts Analyse der totalen Herrschaft in den Kontext des Kalten Krieges gehöre und sie den Nationalsozialismus mit dem Stalinismus gleichgesetzt habe. Die andere betrifft den Aufbau und die Argumentationsstruktur des Buches. Der Text erscheint als eine Art Steinbruch origineller Einzelansichten, als eine Ansammlung nur lose aneinander gereihter Essays ohne inneren Zusammenhang und systematischen Aufbau.

Auch die Vorbehalte gegenüber *Vita activa* wie auch *Über die Revolution* sind geblieben. Der erste betrifft Arendts Demokratieverständnis, das elitär sei und zudem die soziale Frage dem Politischen unterordne.⁷ Der zweite zentrale Vorbehalt betrifft Arendts normative Fundierung ihrer Kritik des Zerfalls des Politischen als des Zerfalls einer gemeinsamen Welt. Diese idealisiere die griechische Polis, worin eine romantische Abkehr von der modernen Gesellschaft sichtbar werde.⁸ Als Konsequenz daraus folgt,

berg Antonia/Meints, Waltraud/Bruns, Oliver/Harcensee, Christine (Hg.), Perspektiven politischen Denkens, Frankfurt a.M. 2008, S. 109-133.

- 7 Für eine neue Lesart zur sozialen Frage bei Arendt siehe: Jaeggi, Rahel: Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung, in: Heinrich Böll Stiftung (Hg.), *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*, Berlin 2007, S. 251-250; Vgl. Meints, Waltraud: Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung, in: Heinrich Böll Stiftung (Hg.), *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*, a.a.O., S. 251-260.
- 8 Vgl. Habermas, Jürgen: Hannah Arendts Begriff der Macht, in: Ders.: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1984, S. 223-249, hier S. 240; Sternberger, Dolf: Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik, in: Reif, Adelbert (Hg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 123-135, S. 171f. Vgl. auch O’Sullivan, Noel: Hannah Arendt. *Hellenic Nostalgia and Industrial Society*, in: Crespigny, Anthony de/Minogue, Kenneth (Hg.), *Contemporary Political Philosophers*, London 1976, S. 228-252; Figal, Günther: Öffentliche Freiheit. Der Streit von Macht und Gewalt. Zum Begriff des Politischen bei Hannah Arendt, in: Gerhardt, Volker/Ottmann, Henning/Thompson, Martyn P. (Hg.), *Politisches Denken. Jahrbuch 1994*, Stuttgart 1994, S. 123-136, hier S. 123; Brumlik, Micha: Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart, in: Heinrich Böll Stiftung (Hg.), *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, München 2007, S. 311-331.

dass ihre Schriften hauptsächlich als Entwürfe über das gute Leben gelesen werden, als Plädoyer dafür, dass allein im Athenischen Stil das richtige Leben zu finden sei. Für moderne Politik aber sei Arendts Theorie des Politischen nicht zu gebrauchen. Die Perspektiven ihrer Begriffsarbeit werden als utopisch oder realitätsuntauglich zurückgewiesen.

Die zwiespältige Form der Aufnahme, die bereits *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* gefunden hatte, ist charakteristisch für alle weiteren Studien von Arendt geblieben. Die zeitgeschichtlichen Rezeptionen von Arendts Büchern wären nicht weiter verwunderlich, wenn man in der Entwicklung des arendtschen Denkens eine „Kehre“ oder gar einen „Bruch“ im Sinne von verschiedenen Perioden ausmachen könnte. Dies ist aber nicht der Fall: Die Schriften von Arendt haben sich vielmehr kontinuierlich entfaltet und sind aufgrund der katastrophalen Ereignisse im 20. Jahrhundert ins Politische gewendet worden. Die Frage nach dem Miteinander der Menschen ist schon in ihrer ersten Schrift *Der Liebesbegriff bei Augustin* als Grundmotiv wirksam, die sie dann – wie wir noch sehen werden – mit der Kraft des reflektierenden Urteilens beantwortet.⁹

Arendt teilte von 1933 bis 1951 das Schicksal derer, die weder eine Staatsangehörigkeit noch Rechte haben.¹⁰ Sie gehörte zu jenen philosophierenden Intellektuellen, die sich vor den Vernichtungslagern der Nationalsozialisten hatten retten können; und wie bei Max Horkheimer, Theodor W. Adorno oder Günther Anders – um nur einige wenige zu nennen – ist auch bei Arendt *Auschwitz* eben jene alles überschattende Katastrophe, der man inne werden muss, wenn man zu einem angemessenen Verständnis ihrer Philosophie des Politischen kommen will. Das Ereignis der totalen Herrschaft bildet den geschichtlichen Referenzpunkt, der bei Arendt zugleich zum philosophischen Ausgangspunkt für einen Begriff des Politischen wird. Ohne Reflexion auf dieses Ereignis bleiben ihre Texte dem Leser verschlossen. Das Ereignis als Bezugspunkt des Denkens erfordert zwei Reflexionsbewegungen. Einmal in Relation zu den Ereignissen ihrer Zeit, zum anderen in Bezug auf das bereits Gedachte. Genau in dieser zweifachen Bewegung verläuft die Reflexion bei Arendt und nimmt dabei die Form

9 Vgl. Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929.

10 Vgl. Traverso, Enzo: *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah*, Hamburg 2000, S. 103ff.

einer doppelten Paradoxie an: zum einen die ebenso unermüdliche wie vergebliche Anstrengung, das Unbegreifliche der Katastrophe des 20. Jahrhunderts zu begreifen; zum anderen die schonungslose Demontage der philosophischen Tradition, in der sich Arendt zugleich einer Vergangenheit vergewissert, für die alle Tradition gleich fragwürdig war und die dadurch allererst den Raum für ein freies Urteilen eröffnete. Diese „verborgene Tradition“, wie Arendt sie nennt und unter anderem an Rahel Varnhagen, Heinrich Heine und Franz Kafka offen legt, eröffnet dem Denken nach dem Traditionsbruch eine Perspektive, die zu einem neuen Anfang ermutigt.¹¹

Es ist der „doppelt konnotierte Traditionsbruch“¹², der Arendt in eine Bewegung des reflektierenden Urteilens führt, die über den fundamentalen Zweifel an den Begriffen der neuzeitlichen Philosophie und politischen Theorie schließlich in eine Neubestimmung des Politischen mündet. Ist diese Neubestimmung, die als Versuch einer Philosophie des Politischen nach Auschwitz gelesen werden kann, *das Ergebnis reflektierender Urteilskraft, so ist eben diese reflektierende Urteilskraft das Kraftzentrum von Arendts emphatischen Begriff des Politischen*. In ihrem Versuch, das Beispiellose der Ereignisse des 20. Jahrhunderts zu begreifen, praktiziert Arendt eine Form des Denkens, in der sie zugleich – quasi gleichursprünglich – die Möglichkeit eines gelingenden Welt- und Selbstverhältnisses im Politischen entdeckt: die Kraft des reflektierenden Urteilens. Und genau hierin liegt – so meine These – Arendts zentraler Beitrag zur Politischen Theorie. Ist der Begriff der politischen Urteilskraft grundlegend für Arendts Theoriebildung und Theorieverständnis, *so ist der innere Zusammenhang zwischen dem Begriff der totalen Herrschaft und dem der politischen Urteilskraft zentral für ihr gesamtes Werk*. Im *sensus communis*¹³ als der Operationsweise der politischen Urteilskraft entdeckt Arendt ein Welt- und Selbstverhältnis, durch das sich die Menschen sowohl im Denken als auch im Handeln in der ihnen gemeinsamen Welt orientieren können; der Begriff

11 Arendt, Hannah: *Sechs Essays*, Frankfurt a.M. 1948; vgl. auch Nordmann, Ingeborg: *Hannah Arendt*, Frankfurt a.M. 1994.

12 Grunenberg, Antonia: *Hannah Arendt*, Martin Heidegger und Karl Jaspers. Denken im Schatten des Traditionsbruchs, in: Heinrich Böll Stiftung (Hg.), *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, a.a.O., S. 101-123, hier S. 101.

13 Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, in: *Werkausgabe*, Bd. X, Frankfurt a.M. 1988, S. 224; B 155, 156.

der totalen Herrschaft hingegen markiert die Zerstörung eben dieser gemeinsamen Welt.¹⁴ Der *sensus communis* und damit die reflektierende Urteilskraft ermöglichen, dass Menschen der Welt sowohl teilnehmend als auch beobachtend begegnen. Diese zwei Zugangsweisen zur Welt stehen in einem Zusammenhang und einem Spannungsverhältnis: als Handelnder benötige ich *Zustimmung* von anderen, als Zuschauer geht es um die *Bestimmung* dessen, was ist.¹⁵ Arendt hat diesen Gedanken in einem Brief an Karl Jaspers (29.11.1964) explizit formuliert:

„Habe viel gelernt. Bin vor allem über einiges Methodisches klar geworden, was Du doch an mir immer so vermisst. Darüber müssen wir sprechen. An Hand der ‚Kritik der Urteilskraft‘. Eine mögliche Begriffsbildung für die historisch-politischen Wissenschaften. Und repräsentatives Denken in der Politik auf Grund der Urteilskraft.“¹⁶

Man kann hier tatsächlich von einer werkgeschichtlichen Kontinuität sprechen. Schon in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* besetzt die Urteilskraft, wenn auch eher subkutan, eine Schlüsselstelle; in den späteren

14 Vgl. hierzu Kurbacher, Frauke Annegret: *Selbstverhältnis und Weltbezug. Urteilskraft in existenzhermeneutischer Perspektive*, Hildesheim 2005. Kurbacher erörtert die Urteilskraft als kritische Reflexion und Revision bisheriger Subjektphilosophie nach den Kriegsgeschehnissen im 20. Jahrhundert, die sich als Venunftkritiken artikuliert. Sie zeigt dies anhand von Gadamer, Arendt, Lyotard und Derrida und begreift die Urteilskraft als Auslotung eines dem Menschen möglichen Selbst- und Weltverhältnisses und damit als Orientierungsvermögen. Ebd., S. XIII. Vgl. auch Boll, Monika: *Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*, Wien 1997, S. 8f. Boll spricht von einem „negativen Politikbegriff“ bei Arendt, der bereits in den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* enthalten sei. Der positiv ausformulierte Politikbegriff sei hingegen in *Vita activa* zu finden.

15 Siehe hierzu auch Makkreel, Rudolf: *Reflektierende Urteilskraft und orientierendes Denken*, in: Rodi, Frithjof (Hg.), *Urteilskraft und Heuristik in den Wissenschaften*, a.a.O., S. 35-49, hier S. 49. Vgl. hierzu auch: Makkreel, Rudolf: *Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1997.

16 Arendt, Hannah/Jaspers, Karl, *Briefwechsel 1926-1969*, München 1987, S. 612.

Schriften bildet sie das Zentrum des Denkens von Arendt. Diese Grundannahme geht davon aus, dass ein bestimmtes politisches und philosophisches Denken zu einer bestimmten historischen Zeit ein Zentrum besitzen muss. Dies meint nicht etwa, dass jedes Denken auf ein philosophisches System abziele. Es unterstellt aber, dass es einen systematischen, um ein organisierendes Zentrum kreisenden Begriffszusammenhang zu entdecken gilt. So auch bei Arendt. Relation und Relevanz der einzelnen Aspekte ihres Denkens ergeben sich erst in der Beziehung zu diesem organisierenden Zentrum. Denn wenn es richtig ist, dass es in der Philosophie immer um das Ganze unseres Welt- und Selbstverhältnisses geht, indem sie Begriffe in Bewegung und in neue Konstellationen bringt, und die Arbeit an „Begriffsnetzen“ nur in diesem Zusammenhang verstanden werden kann,¹⁷ dann könnte man Arendt als eine *Philosophin wider Willen* charakterisieren. Zweifellos hat sie an neuen Begriffskonstellationen gearbeitet wie kaum eine andere. Auch zeigt sich bei ihr, dass „Explikation, These und Begründung“¹⁸ ineinander greifen und nur vom Ganzen des Textzusammenhangs her klare Konturen gewinnen. Das Moment von stilisierender Gewalt einer solchen Werkinterpretation, die notwendig vereinheitlicht, soll dabei nicht unterschlagen werden. Denn Arendts Philosophie des Politischen bereitet jedem Vorhaben, ihr weitgefächertes philosophisches Denken von einem leitenden Gesichtspunkt aus zu erschließen, in einem nicht geringem Maße Schwierigkeiten. Sie selber hat dies frei nach Gotthold E. Lessing antizipiert: „Ich bin [...] nicht verpflichtet, alle die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache. Meine Gedanken mögen immer sich weniger zu verbinden, ja wohl gar sich zu widersprechen scheinen: wenn es denn nur Gedanken sind, bei welchen [die Leser] Stoff finden, selbst zu denken.“¹⁹

Bislang gibt es nur wenige Studien, die den inneren Zusammenhang zwischen Arendts Analyse der totalen Herrschaft und ihrer Bestimmung der

17 Wellmer, Albrecht: Gibt es eine Wahrheit jenseits der Aussagenwahrheit, in: Wingert, Lutz/Günther, Klaus (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Festschrift für Jürgen Habermas, Frankfurt a.M. 2001, S. 13-53, hier S. 21.

18 Ebd., S. 24.

19 Zit. nach Arendt, Hannah: *Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, in: Dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989, S. 17-49, hier S. 22.

politischen Urteilskraft thematisiert haben. Zu nennen ist hier Lisa Jane Disch.²⁰ Sie stellt Arendts Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus in den Mittelpunkt und spricht von einer politischen Rationalität als Rationalität des Politischen, die Arendt in Kants *Kritik der Urteilskraft* entdeckt habe. Auch Albrecht Wellmer und Richard Bernstein heben den inneren Zusammenhang zwischen der Erfahrung des Nationalsozialismus und Arendts Hinwendung zur politischen Urteilskraft hervor, führen ihn aber nicht weiter aus.²¹ Die geringe Aufmerksamkeit in der bisherigen Arendt-Forschung für den in der vorliegenden Arbeit entfalteten Zusammenhang hat sicher auch damit zu tun, dass der Tod verhindert hat, dass die Philosophin der Natalität die Implikationen ihres Begriffs politischer Urteilskraft entfalten konnte.²² Gleichwohl haben einige Autoren den Versuch einer Rekonstruktion des Begriffs unternommen.²³ Forschungsbestimmend wurden drei

20 Vgl. Disch, Lisa Jane: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, New York 1994.

21 Vgl. Wellmer, Albrecht: *Hannah Arendt on Judgement: The Unwritten Doctrine of Reason*, in: Ders.: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt a.M. 1993, S. 309-331; Vgl. Bernstein, Richard J.: *Hannah Arendt: Judging – the Actor and the Spectator*, in: Garner, Reuben (Hg.), *The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York 1982, S. 235-253; Ders.: *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge 1996.

22 Vgl. Arendt, Hannah: *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München 1985.

23 Vgl. Ingram, David: *The postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*, in: Benjamin, Andrew (Hg.), *Judging Lyotard*, London 1992, S. 119-145; Benhabib, Seyla: *Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), S. 521-547; Vollrath, Ernst: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, a.a.O.; Beiner, Ronald: *Hannah Arendt über das Urteilen*, in: Arendt, Hannah: *Das Urteilen*, a.a.O., S. 115-216; Hermenau, Frank: *Urteilskraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft*, Lüneburg 1999; Opstaele, Dag Javier: *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg 1999; Schindler, Roland: *Gelückte Zeit – gestundete Zeit*, a.a.O.; Saavedra, Marco Estrada: *Die deliberative Rationalität des Politischen: Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Würzburg 2002.

werkgeschichtlich orientierte Interpretationshypothesen, die Ronald Beiner, der Arendts Vorlesungsmanuskripte über Kants politische Philosophie herausgegeben hat, erörtert:²⁴ (1) Arendt habe nicht eine Theorie des Urteilens verfolgt, sondern zwei: einmal aus der Perspektive des Handelns, der Akteure und einmal aus der Perspektive des unbeteiligten Zuschauers.²⁵ (2) Die beiden Konzeptionen implizierten einen radikalen Perspektivwechsel, der sich werkgeschichtlich als „Bruch“ oder gar „Kehre“ beschreiben lasse.²⁶ (3) Der Eichmannprozess sei der Auslöser für Arendts Auseinandersetzung mit der Urteilskraft gewesen.²⁷ Es gebe, so schlussfolgert Ronald Beiner, „eine tiefe Spannung zwischen Arendts früheren Reflexionen über das Urteil [...] und dem, was als ihre endgültige Formulierung hervortreten scheint“.²⁸ Ausgehend von der These eines Bruchs in Arendts Überle-

24 Vgl. Beiner, Ronald: Hannah Arendt über das Urteilen, in: Arendt, Hannah: Das Urteilen, a.a.O., S. 115-216.

25 Vgl. ebd., S. 118; vgl. auch Benhabib, Seyla: Hannah Arendt, a.a.O.

26 Vgl. Beiner, Ronald: Hannah Arendt über das Urteilen, a.a.O., S. 172.

27 Vgl. auch Benhabib: „Um das philosophische Problem des moralischen Urteils, das ihr der Prozeß in aller Dringlichkeit vor Augen geführt hatte, zu lösen oder besser: gründlich zu durchdenken, setzte sich Arendt in den folgenden Jahren mit dem ethischen und politischen Denken Kants auseinander.“ Benhabib, Seyla: Identität, Perspektive und Erzählung in Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem, in: Smith, Gary (Hg.), Hannah Arendt Revisited. Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem und die Folgen, Frankfurt a.M. 2000, S. 95-120, hier S. 96f. Vgl. auch Mosés, Stéphane: Das Recht zu urteilen: Hannah Arendt, Gershom Scholem und der Eichmann-Prozeß, in: Smith, Gary (Hg.), Hannah Arendt Revisited, a.a.O., S. 78-94, hier S. 85f. Demgegenüber ist festzuhalten, dass Arendt in ihren frühen Aufzeichnungen von 1950 zu einer geplanten Einführung in die Politik formuliert, dass „politisches Denken wesentlich in der Urteilskraft gründet.“ Schon dort bezieht sie sich für ihr Verständnis der Urteilskraft auf die dritte Kritik Kants. Vgl. Arendt, Hannah: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, München 1993, S. 19f, S. 98f.; vgl. Saavedra, Marco Estrada: Die deliberative Rationalität des Politischen, a.a.O., S. 110f. Auch Saavedra und Hermenau wenden sich in ihren Arbeiten gegen die vorgenommene Einteilung in ein frühes und spätes Werk, ohne jedoch die Urteilskraft doppelt zu bestimmen.

28 Beiner, Ronald: Hannah Arendt über das Urteilen, a.a.O., S. 172, S. 176, S. 192. Gegen die These des „Bruchs“ im Werk von Arendt hat auch Ursula Ludz ar-

gungen zum Urteilen wird hervorgehoben, dass sie die Spannungen im Konzept des Urteilens nicht habe lösen können. Richard Bernstein führt dies auf einen offenkundigen Widerspruch zwischen Denken und Handeln in Arendts Werk zurück: „A flagrant contradiction [...] stands at the heart of her work. It is the conflict between her two central concerns – acting and thinking – and it comes into clear focus in her reflections on judging.“²⁹ Ich halte alle drei Thesen – wie ich in dieser Arbeit zeigen werde – für fragwürdig. Das von Bernstein angesprochene Spannungsverhältnis zwischen dem Urteilenden als Akteur und dem Urteilenden als Zuschauer muss vielmehr als konstitutives begriffen werden. Dann wird auch klar, dass es sich keineswegs um zwei Konzepte der Urteilskraft bei Arendt handelt, sondern dass sie die reflektierende Urteilskraft doppelt bestimmt.³⁰

Ein weiterer Streitpunkt in der Diskussion über Arendts „Judging“ bildet ihre Interpretation der *Kritik der Urteilskraft* von Kant. Bezweifelt wird, ob Arendt sich für ihr Vorhaben überhaupt auf Kants Philosophie berufen kann. Ihre Lesart widerspreche dem „Geist“ der kantischen Philosophie. So negiert Richard Bernstein die Möglichkeit einer Bezugnahme auf Kant überhaupt:

„Arendt well knew that, even though she evokes the name of Kant, she was radically departing from Kant. There is no question in Kant that the ‚ability to tell right from wrong‘ is a matter of practical reason and not the faculty of reflective judgement which ascends from particulars to generals or universals.“³¹

Auch wird kritisiert, dass Arendt antike und moderne Konzepte des Urteilens miteinander vermische und grundsätzliche Differenzen einebne. So konstatiert Christopher Lasch:

gumentiert. Vgl. Ludz, Ursula: Kommentar der Herausgeberin, in: Arendt, Hannah: Was ist Politik?, a.a.O., S. 137-180, hier S. 150f.

29 Bernstein, Richard J.: Hannah Arendt: Judging – the Actor and the Spectator, a.a.O., S. 233.

30 Vgl. Arendt, Hannah: Was ist Politik?, a.a.O., S. 95f.

31 Bernstein, Richard J.: Hannah Arendt: Judging – the Actor and the Spectator, a.a.O., S. 247.

„Auf der einen Seite verfiert Arendt die These, das Urteilen sei die wesentlich politische Tugend, was offensichtlich zu einer Aristotelischen Auffassung von Politik führt, der zufolge sie einen Teilbereich der praktischen Vernunft bilde. Auf der anderen Seite beruft sie sich auf Kant als Quelle für ihre Ideen über das Urteilen und führt damit eine ganz andere Auffassung von Politik an. Danach muss sich politisches Handeln nicht auf die praktischen Künste, sondern auf allgemeine moralische Grundsätze gründen [...] Arendts Erörterungen des Urteilens verhilft nicht zur Klärung des Unterschieds zwischen der antiken und der modernen Moral- und Politik-auffassung, sondern vermischt vielmehr die beiden Auffassungen.“³²

Demgegenüber hat Ingeborg Nordmann zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass sich „die merkwürdige Tatsache beobachten [lässt], dass die phronesis nur noch in den nachgelassenen Fragmenten ihrer geplanten Einführung in die Politik erwähnt wird“³³. Diese Beobachtung kann mit der von Arendt konstatierten These des Traditionsbruchs untermauert werden, insofern der Begriff der phronesis vorgegebene, gesetzte Rahmen und verbindliche Traditionen voraussetzt.³⁴ Aber genau das ist für Arendt nicht mehr gegeben, weil die Erfahrung totaler Herrschaft den „Ruin unserer Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe ans Licht gebracht“³⁵ hat.

Bemerkenswert ist schließlich auch die divergierende Verortung der Kant-Interpretation Arendts im Streit zwischen Moderne und Postmoderne, der in den achtziger und neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts die philosophische Diskussion beherrschte. Sie ist zum Gegenstand zahlreicher theoretischer Auseinandersetzungen geworden. Zu nennen sind hier die Interpretationen von Jürgen Habermas, Seyla Benhabib, Richard Bernstein

32 Zit. nach Benhabib, Seyla: Hannah Arendt, a.a.O., S. 276f.

33 Nordmann, Ingeborg: Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie, in: Heinrich Böll Stiftung (Hg.), *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*, a.a.O., S. 199-215, hier S. 205.

34 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, München 1972, Buch VI; vgl. auch Vollrath, Ernst: Hannah Arendts „Kritik der Urteilskraft“, in: Kemper, Peter (Hg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a.M. 1993, S. 34-55, hier S. 50.

35 Arendt, Hannah: *Verstehen und Politik*, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken 1*, München 1994, S. 110-128, hier S. 122.

und Albrecht Wellmer oder auch Jean-Francois Lyotard, Dana Villa, Maurizio Passerin D'Entrèves, Jacques Taminiaux oder auch Anthony Cascardi. Es war nicht zuletzt Jürgen Habermas, der in seinen Vorlesungen zum philosophischen Diskurs der Moderne (1985) die ordnungsstiftende Polarisierung von Postmoderne und Moderne in einer Weise forciert hat, wie sie dann auch für die Auseinandersetzungen mit der Kant-Interpretation Arendts organisierenden Einfluss gewann. Während die Vertreter einer „unvollendeten Moderne“ – wie z.B. Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer und Seyla Benhabib – Arendts Fragment der politischen Urteilskraft im Sinne einer kommunikativen Variante der praktischen Vernunft interpretieren,³⁶ verstehen David Ingram und Dana Villa sie im Sinne „postmoderner“ Denker, wie z.B. Jean-Francois Lyotard, die die reflektierende Urteilskraft zur Grundlage jeder Erkenntnis erheben.³⁷

Im Unterschied zu diesen Interpretationen, die Arendt entweder in dem Diskurs der Moderne oder dem der Postmoderne lokalisieren, kann ihr Fragment über das Urteilen allerdings auch als ein Bezug auf die Moderne vorgestellt werden, der sich dieser ordnungsstiftenden Polarisierung von Moderne und Postmoderne gerade nicht fügt. Arendt interpretiert Kants *Kritik der Urteilskraft* weder als kommunikative Wendung der praktischen Vernunft noch behauptet sie, dass die reflektierende Urteilskraft die Grundlage oder Voraussetzung aller Urteile ist. Auch ist die Moderne für Arendt kein Projekt, das entweder in der Zukunft zu vollenden oder gänzlich zu verwerfen ist, sondern eines, was der radikalen Kritik bedarf.³⁸ Das heißt

36 Vgl. Habermas, Jürgen: Alfred Schütz, in: Ders.: Philosophisch-politische Profile, a.a.O., S. 402-410, hier S. 409; Wellmer, Albrecht: Hannah Arendt on Judgement, a.a.O., S. 33-53; Benhabib, Seyla: Hannah Arendt, a.a.O.; vgl. auch Passerin D'Entrèves, Maurizio: The Political Philosophy of Hannah Arendt, London 1994.

37 Vgl. Ingram, David: The Post-Modern Kantianism of Arendt and Lyotard, a.a.O., S. 51-77; Villa, Dana: Arendt and Heidegger. The Fate of the political, New York 1996; Lyotard, Jean-Francois/Thebaud, Jean-Loup: Just Gaming, Manchester 1985; Lyotard, Jean-Francois: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien 1989; siehe auch Lyotard, Jean-Francois: Sensus communis, in: Benjamin, Andrew (Hg.), Judging Lyotard, a.a.O., S 1-26.

38 So hat Anthony Cascardi Arendts Interpretation der Kritik der Urteilskraft als Versuch gewertet, das Projekt der Aufklärung zu vollenden: „In ascribing a poli-

nun nicht, dass sich keine Argumente für die oben grob umrissenen, in Konkurrenz zueinander stehenden Positionierungen von Arendt finden ließen. Aber Stilisierungen dieser Art versperren eher den Blick auf ihren originären Beitrag zu einem neuen Verständnis des Welt- und Selbstverhältnisses, das sie gerade in Kants *Kritik der Urteilkraft* entdeckt. Um es zugespitzt und paradox klingend zu formulieren: In einer Neuaneignung der Philosophie Kants gelingt es Arendt, eine Form des Denkens freizulegen, die einen Weg aus den Aporien traditioneller Philosophie – also auch der kantischen – ermöglicht. Ihre Kritik an der Philosophie Kants ist insofern verwerfend und rettend zugleich. Sie verwirft das kantische „Faktum der Vernunft“, dem sie das „Faktum der Natalität und der Pluralität“ entgegensetzt. Sie lehnt nicht nur jegliche Form von Geschichtsphilosophie, sondern auch die Moralphilosophie Kants ab.³⁹ Und doch knüpft sie an Kants dritte Kritik an – aber nicht, um sie so zu lassen wie sie ist, sondern um sie politisch zu wenden. An dieser Bezugnahme auf Kant lässt sich erkennen, welcher Art Arendts „Demontage“ der abendländischen Tradition politischen Denkens im Horizont des Traditionsbruchs ist. Was Arendt an Franz Kafka und Walter Benjamin hervorhebt, dass der „Griff in den Meeresgrund des Vergangenen [...] diese eigentümliche Doppeltheit von Bewahren- und Destruierenwollen an sich“⁴⁰ hat, trifft auch für ihren eigenen Umgang mit der Vergangenheit nach dem Traditionsbruch zu. Was aber heißt es, wenn Arendt von „Demontage“ oder „Destruieren“ spricht oder wenn sie immer wieder den Satz von Renè Char: „Notre héritage n’est pr c d  d’aucun testament“⁴¹ zitiert? Sie wollte an den Schatz unbearbeiteter Erfahrungen he-

tical content to what in Kant is radically indeterminate with respect to any particular sphere of social life, Arendt provides a closure for the Enlightenment project that Kant himself could not secure [...].“ Cascardi, Anthony, J.: *Aesthetics and Politics in Arendt and Kant*, in: Calhoun, Craig/McGowan, John (Hg.), *Hannah Arendt & The Meaning of Politics*, Minneapolis 1997, S. 99-132, hier S. 109.

39 Vgl. Arendt, Hannah: *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, in: Dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989, S. 17-48, hier S. 44f.

40 Arendt, Hannah: *Walter Benjamin*, in: Dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*, a.a.O., S. 185-242, hier S. 232.

41 Zit. nach Arendt, Hannah: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, a.a.O., S. 7-21, hier S. 7.

rankommen, aber ungeleitet und unbelastet von der Tradition. Genau in diesem Sinn hat Mary McCarthy Arendt als „conservationist“ bezeichnet: „She did not believe in throwing anything away that had ones been thought. A use may be found for it.“⁴² So kann auch ihr Zugang zu Kants *Kritik der Urteilkraft* mit der von ihr beschriebenen Denkungsart Benjamins beschrieben werden:

„Dies Denken, genährt aus dem Heute, arbeitet mit den ‚Denkbruchstücken‘, die es der Vergangenheit entreißen und um sich versammeln kann. Dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresgrund auszusuchen und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen, herauszuberechnen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, taucht es in die Tiefen der Vergangenheit, *aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen* [Herv. v. W.M.]. Was dies Denken leitet, ist die Überzeugung, dass zwar das Lebendige dem Ruin der Zeit verfällt, dass aber der Verwesungsprozess gleichzeitig ein Kristallisationsprozess ist [...].“⁴³

Studien, die den oben genannten, zuerst von Ronald Beiner formulierten und in der Forschung dominanten Interpretationsthese zu Arendts Theorie des Urteilens widersprechen, sind rar. Für Deutschland sind die Arbeiten von Hilke Falkenhagen, Frank Hermenau, Dag Javier Opastaele und Marco Estrada Saavedra zu nennen.⁴⁴ Sie weisen die These von Ronald Beiner zurück, dass Arendt sich erst nach dem Eichmann-Prozess intensiv mit der Urteilkraft beschäftigt habe. Insbesondere Disch zeigt auf, dass Arendts Beschäftigung mit der Urteilkraft auf ihre methodischen Fragestellungen beim Schreiben ihres Hauptwerkes *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zurückzuführen ist.⁴⁵ Auch Falkenhagen, Hermenau und Saavedra

42 Brightmann, Carol: Introduction, in: Dies.: *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy*, New York 1995, S. XVI.

43 Arendt, Hannah: *Walter Benjamin*, a.a.O., S. 242.

44 Vgl. Falkenhagen, Hilke: *Die Macht der Unterscheidung*, Berlin 2004; Hermenau, Frank: *Urteilkraft als politisches Vermögen*, a.a.O.; Opastaele, Dag Javier: *Politik, Geist und Kritik*, a.a.O.; Saavedra, Marco Estrada: *Die deliberative Rationalität des Politischen*, a.a.O.

45 Vgl. Disch, Lisa Jane: *Hannah Arendt*, a.a.O.

heben die Bedeutung des Konzepts der Urteilskraft in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* hervor und zeigen auf, dass Arendt bereits in diesem Werk den Verlust der Urteilskraft mit den Begriffen der „Weltlosigkeit“ und der „Entfremdung“ charakterisiert. Dag Javier Opstaele wählt eine andere Perspektive. Auch er kritisiert Beiners These von der „Kehre“ bei Arendt, der zufolge sie sich in ihrem späten Werk von ihrem politischen Interessengebiet abgewendet und sich der Philosophie zugewendet habe, und versucht darzulegen, dass Arendt zwar den Boden „ihrer Theorie des ‚politischen Handelns‘ zugunsten einer Beschäftigung mit Fragen der reinen Philosophie verlässt, *gleichzeitig aber ihren politischen Entwurf dadurch zu seiner theoretischen Vollendung bringt*“⁴⁶. Inzwischen liegen zwei einschlägige Studien zum Verständnis des Rechts und zur Bedeutung politischer Institutionen bei Arendt vor, auf die ich mich hier leider nicht mehr in angemessener Weise beziehen kann.⁴⁷

Meine Untersuchung hat von all diesen Arbeiten profitiert, grenzt sich jedoch in der Grundthese dadurch ab, dass ich nachweise, dass es nur *eine* Konzeption der Urteilskraft bei Arendt gibt: Es gibt weder eine frühe noch eine späte Konzeption, die das eine Mal dem Akteur zugeschrieben werden kann und das zweite Mal der Perspektive des Zuschauers entspricht, sondern die reflektierende Urteilskraft hat eine doppelte Funktion. Um diese These zu begründen, beabsichtige ich mit der vorliegenden Arbeit *nicht*, Arendts posthum veröffentlichte Schriften zur Urteilskraft zu rekonstruieren oder zu ergänzen. Vielmehr werde ich zeigen, dass Arendts nicht explizit ausgearbeitetes Verständnis der politischen Urteilskraft in ihrer doppelten Bestimmung in ihren eigenen Schriften implizit enthalten ist. Dies wird anhand ihrer Studien *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und *Eichmann in Jerusalem* exemplarisch aufgezeigt. Arendts Perspektive auf die *Kritik der Urteilskraft* von Kant ist sowohl Ausgangspunkt ihres Denkens im Schatten des Traditionsbruchs als auch Quelle für ihre Philosophie des Politischen.

46 Opstaele, Dag Javier: Politik, Geist und Kritik, a.a.O., S. 20f.

47 Vgl. Volk, Christian: Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts, Baden-Baden 2010; Förster, Jürgen: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts, Würzburg 2009.

Diese doppelte Orientierungsleistung der reflektierenden Urteilskraft ist Arendts Antwort auf den von ihr konstatierten Traditionsbruch und zeigt sich in ihrer Kritik am traditionellen Verständnis von Philosophie und Politik, Wahrheit und Meinung, Wissenschaft und gemeinen Verstand, Theorie und Praxis und Zuschauer und Akteur. Diese traditionellen und dichotomen Gegenüberstellungen werden von Arendt durch die Fähigkeit des reflektierenden Urteilens in mehrfacher Hinsicht durchkreuzt: (1) Denken und Handeln sind wechselseitig aufeinander bezogen, aber nicht in dem Sinne, dass die Theorie auf die Praxis angewendet wird – deren jeweiliger Eigensinn wird bewahrt –, sondern dadurch, dass sowohl die Theorie als auch die Praxis sich auf die Wirklichkeit der Welt beziehen muss. (2) Die privilegierte Position des Zuschauers wird demokratisiert, d.h. den Akteuren werden die gleichen Fähigkeiten des reflektierenden Urteilens zugeschrieben wie dem Zuschauer. (3) Gleichwohl können Akteure nur als Zuschauende erkennen und bestimmen, warum gleichberechtigte Andere diese Fähigkeiten nicht ausbilden. Nur auf dem Wege der Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen kann erkannt werden, warum und auf welche Weise die Bedingung der Möglichkeit von reflektierenden Fähigkeiten verhindert wird. (4) Die Akteure werden nicht als „Narren“ behandelt. Sie benötigen reflektierende Urteilskraft für das Handeln, als Zustimmung oder „Beistimmung“ von Anderen. Zudem liegt es an der Eigentümlichkeit des Handelns bzw. an der Aporie des Handelns, dass sie „nicht wissen, was sie tun“. Nicht die Unfähigkeit zur Reflexion auf Seiten der Akteure ist das Problem, sondern dass das gemeinsame Handeln, das „acting in concert“, wie Arendt es in Anlehnung an Edmund Burke formuliert, in seinem Resultat unvorhersehbar ist, aber von den Akteuren zu verantworten ist.

Folgt die vorliegende Untersuchung also einerseits der Denkbewegung Arendts von den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* bis zu den nachträglich veröffentlichten Vorlesungen zu Kant, so geht sie in der Darstellung den umgekehrten Weg und nimmt die posthumen Veröffentlichungen zu Kant als Ausgangspunkt. Von ihm aus werden die verschiedenen Facetten ihres Verständnisses von politischer Urteilskraft sichtbar gemacht, um so schließlich zu zeigen, in welchem umfassenden Sinn Arendts Verständnis von politischer Urteilskraft als ihre Antwort auf den Traditionsbruch verstanden werden muss.

Dieser Zusammenhang bestimmt auch den argumentativen Aufbau der Untersuchung, die in drei Kapitel gegliedert ist. Wurde in der Forschung

bislang die Bedeutung von Martin Heidegger, Walter Benjamin und Franz Kafka für Arendts Blick auf die Tradition und Vergangenheit und ihr Verständnis des Traditionsbruchs hervorgehoben, so wird im ersten Kapitel gezeigt, dass Arendts Neuaneignung der *Kritik der Urteilkraft* von Kant sich bereits in ihrem Versuch zeigt, das Unbegreifliche zu begreifen und in der sie zugleich die *conditio sine qua non* einer Philosophie des Politischen entdeckt. Ich folge hier Seyla Benhabibs These, dass Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* eine „beispiellose Synthese von Philosophie und Politik“ gelungen ist. Diese „beispiellose Synthese“ ist jedoch nicht auf die Bedeutung und den Einfluss der Philosophie Martin Heideggers auf das Werk von Arendt zurückzuführen. Vielmehr wird hier gerade umgekehrt argumentiert, dass *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* auf der kategorialen Grundlage der heideggerschen Philosophie gar nicht hätte geschrieben werden können. Nach der Darstellung und Diskussion der wichtigsten Argumentationslinien zum Traditionsbruch stelle ich Arendts Perspektive auf die Philosophie Kants dar, dessen zentrale Bedeutung für ihre Philosophie des Politischen bislang nicht beachtet worden ist.

Das zweite Kapitel hat exemplarischen Charakter für eine kritische Theorie des Politischen. Hier wird gezeigt, wie Arendt in ihrer Analyse der Zerstörung der politischen Urteilkraft die reflektierende Urteilkraft anwendet. Politisch-analytisch wird dargestellt, wie Arendt mit der reflektierenden Urteilkraft – also aus der Position des unbeteiligten Zuschauers heraus – die Erkenntnis gewinnt, dass die totale Herrschaft eine neue Form der Herrschaft darstellt, in der sie zugleich eine neue Grunderfahrung menschlichen Daseins entdeckt: die Verlassenheit. Geschichtlich-politisch wird gezeigt, wie Arendt in den Ursprüngen totaler Herrschaft (Imperialismus und Antisemitismus) – aber nicht im Sinne einer notwendigen Kausalität – diejenigen gesellschaftspolitischen Kräfte analysiert, die die objektiven und subjektiven Bedingungen einer Orientierung im Handeln und Denken durch die Urteilkraft zerstören. Ist es in der Phase des Imperialismus wesentlich der Konflikt zwischen Staat und Gesellschaft und Staat und Nation, der nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von politischer Freiheit durch den Nationalstaat bedroht, sondern auch deren konzeptionelle Schwäche ans Tageslicht bringt und so letztlich zerstört, so ersetzen Ideologien den *sensus communis*, durch den sich die Menschen in der Welt orientieren. Die totale Herrschaft bedeutet das Ende des Politischen, insofern

sie die Bedingungen des Politischen sowohl objektiv als auch subjektiv zerstört.

Welche Konsequenzen es hat, wenn nicht nur der öffentliche Raum, sondern der Raum überhaupt zwischen den Menschen zerstört wird, was also der Verlust des *sensus communis* zur Folge haben kann, analysiert Arendt exemplarisch an Adolf Eichmann. Deshalb wird die Urteilskraft in ihrer doppelten Bestimmung in Arendts Buch *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* untersucht.⁴⁸ Dabei wird ihre Analyse des Täters Adolf Eichmann dargestellt, dessen Unfähigkeit, Recht von Unrecht zu unterscheiden, Arendt im Begriff der „Banalität des Bösen“ zusammenfasst. Zudem wird gezeigt, wie Arendt in ihrer Kritik des Gerichtsverfahrens, die sich speziell gegen den Staatsanwalt Gideon Hausner und die Anklageschrift richtet, die Urteilskraft selbst zur Anwendung bringt. Darin, so meine These, besteht die übergreifende Argumentationsstruktur des Buches. Die Bewegung der Urteilskraft im Eichmann-Buch wird sodann in Relation zu den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* gestellt, um zu zeigen, in welcher Weise Arendt hier Einsichten aus ihren Analysen über die totale Herrschaft anwendet beziehungsweise revidiert. In dieser Lesart kann Arendts Prozessbericht sowohl als Überprüfung und Weiterentwicklung als auch – und auch darin zeigt sich die Arbeit reflektierender Urteilskraft – als spezifizierende Übertragung ihrer Analysen aus den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* auf den juristischen Bereich interpretiert werden: Nach dem Traditionsbruch laufen auch die Begriffe der herkömmlichen Rechtsprechung ins Leere. Am Gerichtsverfahren gegen Eichmann lässt sich dies exemplarisch zeigen. Auch hier ist es eine Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft, das historisch Neue in der Bestimmung der Unangemessenheit der tradierten Begriffe der Rechtsprechung zu erfassen.

Liegt also einerseits der Schlüssel zum Verständnis einer Philosophie des Politischen in Arendts Kritik der totalen Herrschaft, da sie dort ex negativo vorliegt, so kann sie andererseits aus dieser nicht direkt abgeleitet werden. Welche Konsequenzen Arendt aus den Analysen ihrer Kritik der totalen Herrschaft für die Grundbegriffe der traditionellen politischen Philosophie und politischen Theorie zieht, ist Gegenstand des dritten Kapitels.

48 Vgl. Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Leipzig 1990.

Dass ihre Kritik der totalen Herrschaft als Spiegelschrift für ihr Verständnis des Politischen gelesen werden kann, zeigt sich daran, dass sie sich genau auf die Momente konzentriert, die von der totalen Herrschaft verhindert wurden: politische Freiheit, Pluralität, Macht, Öffentlichkeit, deren Kraftzentrum die Urteilskraft bildet. In einer radikalen Kritik des abendländischen politischen Denkens, das gerade das *Proprium* des Politischen verkannt hat, wendet Arendt sich sowohl gegen den traditionellen Freiheitsbegriff als auch gegen den Begriff der Souveränität, weil beide auf einem Willensbegriff basieren, der die Beziehung des Selbst auf sich selbst zum Gegenstand hat, nicht aber die Beziehung zu Anderen. In Reflexion auf die traditionellen Vorstellungen von Freiheit, Macht und Öffentlichkeit hebt sie aus dieser Tradition Bedeutungsschichten dieser Begriffe hervor, die durch die Tradition verschüttet wurden. Diese Neuaneignung der Begriffe der traditionellen politischen Philosophie führen zu einem Verständnis des Politischen, dass von dem Faktum der *Natalität als Spontaneität* und der *Pluralität als dem Zusammen und Miteinander der Verschiedenen* ausgeht, in dessen Mittelpunkt nicht die Sorge um den Menschen, sondern um die politische Welt steht.⁴⁹ Das Politische konstituiert sich – so kann man Arendts Überlegungen zuspitzen – durch die reflektierende Urteilskraft, weil diese den Menschen die Möglichkeit verschafft, sich im Handeln und Denken zu orientieren.

Dies Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im Frühjahr 2009 an der Carl von Ossietzky Universität in Oldenburg mit dem Titel *Politische Urteilskraft oder Wie Menschen sich im Handeln und Denken orientieren* eingereicht habe und die von Prof. Dr. Antonia Grunenberg und Prof. Dr. Christina Thürmer-Rohr betreut wurde. Danken möchte ich dem Oldenburger Kolloquium für Politische Theorie für anregende Diskussionen und den Teilnehmern der jährlich stattfindenden Konferenzreihe *Freiheit und Diktatur in Europa* an der Interuniversity Dubrovnik für das Interesse an meiner Studie und die Diskussionen vor Ort. Moritz Rinn danke ich für das Lektorat. Der persönlichste und ganz besondere Dank geht an Wolfram Stender für seine konstruktive Kritik, Ermutigung und Unterstützung. Ihm und unserem Sohn Adrian ist das Buch gewidmet.

49 Vgl. Arendt, Hannah: Was ist Politik?, a.a.O., S. 9, S. 24.