

# Judith Siegmund Die gesellschaftliche Situiertheit kultureller und künstlerischer Verkörperung bei Hannah Arendt

Aus philosophischer Perspektive lässt sich die Frage nach dem Wissen der Künste beispielhaft anhand des Vortrags »Kultur und Politik« von Hannah Arendt thematisieren. Der verschriftlichte Vortrag Arendts aus dem Jahr 1958 ist aus aktueller Perspektive exemplarisch, weil er implizit die erkenntnistheoretische Fragestellung nach dem Wissen öffnet in Richtung auf Fragen nach subjektiven Urteilen, sie aber auch mit der phänomenologischen Behauptung verbindet, dass wir in unseren Urteilen in ein ästhetisch-funktionales Verhältnis zu Kulturdingen eintreten und diese Kulturdinge Gegenstände sind, die wiederum Handlungsformen implizieren. Anders gesprochen greift die in den letzten Dekaden häufiger diskutierte Frage, ob Künste Wissen oder Erkenntnis produzieren, nicht weit genug. Die Vorstellung, dass Künste mit Wissensherstellung und -verarbeitung zu tun haben, kann nämlich auch damit einhergehen, das erkenntnistheoretische Interesse von ethischen, gesellschaftlichen und handlungstheoretischen Perspektiven zu isolieren. Es genügt daher, wenn es um Künste als gestaltete Dinge und Situationen geht – so meine These –, nicht, allein die Frage zu stellen, ob sie Wissensträger sind; wichtig ist vielmehr auch zu fragen, in welcher Weise sie Wissen transportieren und zur Geltung bringen: Wie werden Wirkungen künstlerischer und anderweitig ästhetisch gestalteter Gegenstände (oder Situationen) bestimmbar? Und was trennt künstlerische Arbeiten von Dingen, die nur unser Genießen und Konsumieren bestärken? Sind solche Dinge nicht ebenso Verkörperungen kultureller Haltungen von Subjekten? Wie lässt sich künst-

lerisches Handeln der Produzierenden und wie lassen sich die Wirkungen ihrer Produkte heute als gesellschaftlicher Beitrag verstehen, nicht zuletzt beispielsweise unter der ethischen Perspektive postkolonialer Befragung? Es geht mir also, insoweit ich hier den Blick auf Arendt richte, um die philosophische Frage nach Arendts Definition der Verkörperung kulturell gestalteter Dinge in einer jeweiligen gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

Ein Wissen über Methoden materialer Verkörperung ist für Arendt nicht allein den Künsten vorbehalten, sondern es entsteht auch durch andere von Menschen hergestellte Gegenstände.<sup>1</sup> Denken, Sprechen und Handeln – das, was Arendt zufolge Menschen ausmacht (neben ihrer Fähigkeit, neu zu beginnen) – erzeugen Momente und Situationen. Erst dadurch, dass solche zunächst ephemeren Hervorbringungen im Rahmen von Herstellungsprozessen eine Verkörperung als Artefakt erfahren, wird es möglich, dass auch andere sich später und an anderen Orten auf sie beziehen können, auch wenn Moment und Situation Vergangenheit geworden sind. So werden nach Arendt Denken, Sprechen und Handeln sinnlich wahrnehmbar, sichtbar und hörbar für andere und Gegenstand der Urteile anderer.

Ich möchte sechs Tätigkeiten oder Tätigkeitsbegriffen aus Arendts Systematik im vorliegenden Beitrag jeweils ein kleines Kapitel widmen. Damit beabsichtige ich zu zeigen, dass Arendt individuelles und kollektives Wissen immer als historisch situiert denkt und keineswegs als überzeitlich, wie manche Arendt-Leser\*innen aufgrund der Bezugnahme auf antike Philosophie vermuten könnten. Der epistemischen Seite der Künste fügt sie mit dem Begriff des Urteilens, das sie als ein Teilen von Reflexionen versteht, eine moralische und politische Seite hinzu, wie ich im Abschnitt über das *Urteilen* zeige. Letztendlich betont sie so die Situietheit einer jeden Wissensäußerung (nicht nur der durch Künste) und rückt damit ein überzeitliches und mitunter als universal aufgefasstes Wissen in den Hintergrund. Die Situietheit eines jeden Urteils stellt die Universalität von Wissen grundsätzlich infrage. Mit Arendt fasse ich Situietheit als die Subjektivität jeden Wissens auf, die einerseits immer ein Wagnis des Irrtums, andererseits aber das Festhalten am (falliblen und korrigierbaren) Wahrheitsanspruch der je eigenen Perspektive beinhaltet. Situietheit heißt also, dass das Wissen als Urteil nicht durch Institutionen oder wissenschaftliche Systeme abgesichert sein muss;

1 Ich gehe mit Brigitte Hilmer, Arthur Danto und Hegel von einem Verkörperungsbegriff aus, der sich im Englischen durch den Begriff *embodiment* am besten zusammenfassen lässt. Hilmer, Brigitte: »Kunst als verkörperte Bedeutung«, in: Gethmann-Siefert, Annemarie / Collenber-Plotnikov, Bernadette (Hg.): *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, München 2005, S. 53–65; Danto, Arthur C.: *Die Verklärung des Gewöhnlichen*, Frankfurt/M. 1984. Vgl. dazu auch Freyberg, Sascha: »Verkörperung«, in: Siegmund, Judith (Hg.), *Handbuch Kunstphilosophie*, Stuttgart 2022, S. 79–93.

und dennoch beinhaltet der Anspruch eine Geltungsforderung im Sinne einer Annahme und Behauptung, dass das Gewusste richtig sei.<sup>2</sup>

Damit kritisiert Arendt implizit auch einen Machtanspruch von Philosophen, Träger eines überlegenen Wissens zu sein, wie er etwa durch Platon formuliert wurde. Als Ideal der Wissensgenerierung schwebt Arendt der Verständigungsprozess zwischen Menschen vor, wie auch immer diese situiert sein mögen. Die Künste sind in letzter Konsequenz Teil dieser Prozesshaftigkeit und ihrer Verkörperung im Sinne der Materialisierung dieser Prozesse.<sup>3</sup> Natürlich spielen die Intentionen der Künstler\*innen als Autor\*innen künstlerischer Ergebnisse dabei eine Rolle, wie Arendt in der Figur des Homo faber betont.

### Erinnern

Arendt vergleicht zwei verschiedene Auffassungen davon, was Kultur überhaupt sei – die griechische und die römische. In beiden Fällen geht es ihr, was kulturelle Fragen betrifft, nicht um Luxus oder Prestige (und sicher gab es auch solche Kulturauffassungen in der Antike), sondern um die zentrale Frage, wie sich die jeweilige Öffentlichkeit als der Ort eines freien Austauschs und der Gemeinschaft über das Leben der Einzelnen hinaus fortschreiben lässt. Es geht um Gedächtnis und Erinnern, aber nicht im familiären oder individuellen Sinne, sondern im Sinne der Frage, wie ein öffentlich Geteiltes sich für nächste Generationen aufbewahren und lebendig erhalten lässt. Im Streit über diese Frage – nicht nach dem *Ob*, sondern nach dem *Wie* des Erinnerns – demonstriert Arendt zwei prominente Wege: Erstens sind es kulturelle Dinge (Artefakte), mit deren Hilfe sich so etwas wie geschichtliche Dauer von geteilter Öffentlichkeit produzieren lässt, zweitens ist es die intakte und lebendige politische Öffentlichkeit selbst, in der Geschichten, wichtige Episoden und Biografien beständig weiter erinnert werden. Arendt zitiert einen Text von Perikles, in dem dieser annimmt, dass »[d]ie Macht dieser Polis [...] so groß« sei, »daß die Monumente ihres Ruhmes direkt aus dem Handeln, dem Politischen selbst, erwachsen würden, so groß also, daß sie der berufsmäßigen Hersteller des Ruhmes, der Dichter und Künstler entraten könne [...]«<sup>4</sup>. Der Streit oder

2 Arendts Begriff der Situiertheit stimmt also mit demjenigen Donna Haraways zumindest hinsichtlich einer Universalismuskritik überein. Die damit verbundene Machtkritik am Wissenschaftsdiskurs ist freilich bei Arendt weniger pointiert als bei Haraway. Arendt negiert den Machtanspruch der Philosophen gegenüber anderen Bürgern des Staates, jenen Machtanspruch, den sie in der Antike und dort insbesondere bei Platon findet. Vgl. Haraway, Donna J.: »Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«, in: dies.: **Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen**, hg. von Carmen Hammer und Immanuel Stieff, Frankfurt/M. 1995, S. 73–97.

3 Zum Begriff der Materialisierung vgl. Siegmund, Judith: **Die Evidenz der Kunst**, Bielefeld 2007.

4 Arendt, Hannah: »Kultur und Politik«, in: dies.: **Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I**, München 2013, S. 277–304, hier: S. 285.

die Abwägung über den besseren dieser beiden Wege des Erinnerns wurde laut Arendt von den Griechen immer als unentschieden offengehalten<sup>5</sup>, woraus sie unter anderem die Folgerung ableitet, dass gerade die Künste und das Politische zwar nicht in eins fallen, aber eine sehr enge Beziehung »von sich aus«<sup>6</sup> aufweisen. Mnemosyne, Erinnern und Gedenken seien eine Umwandlung des Wirklichen [...], die es überhaupt möglich macht, das Ungreifbare – Ereignisse und Taten und Worte und Geschichten – gewissermaßen dingfest zu machen, es zu verdinglichen.<sup>7</sup> Wer bei diesen Formulierungen an Denkmäler und notierte Heldengeschichten denkt, liegt nicht direkt falsch – jedoch geht das Argument Arendts auf einer systematischen Ebene viel weiter: Was Arendt anhand der Bezugnahme auf solcherlei Kunstgegenstände des Gedenkens ausbuchstabiert, ist ein Prinzip des Erinnerns selbst, das immer einen Anlass und Gegenstand braucht und das sich bei jedem Erinnern transformiert. Erinnern ist also keine bloße Wiederholung im Sinne einer Gedächtnisleistung. Erinnern ist vielmehr ein neues Durchleben im Zuge der aktiven Einbildungskraft, durch die das Erinnerte neu vorgestellt und erlebbar wird. Gerade heute in fragmentarisch gespaltenen Gesellschaften wie der unseren ist die Instanz eines gemeinsam Erinnerbaren von enormer Bedeutung.<sup>8</sup> Man kann sich gegen die Herrschaftsgeste von nationalen Narrativen, institutionellen Diskursen und falschen Ausschlüssen wenden – dies ist eine Arbeit an bzw. eine Bearbeitung von Erinnerungen. Im Zeichen des Planetarischen z. B. stehen wir vor der Aufgabe, uns gegenseitig zu erinnern, wenn die vielfach als solche wahrgenommene »Krise« nicht in einem Akt der Selbsttäuschung allein als die Krise von anderen verstanden werden soll. Mit Arendts Beitrag wäre ein gemeinsames Erinnern (zunächst abstrakt) denkbar, das nicht auf Herrschaft beruhen muss. Den Künsten käme die Funktion von dauerhaften Archiven zu, die gespeicherte Anlässe des Erinnerns verfügbar machen, auf die sich verschiedene Menschen aus verschiedenen Perspektiven beziehen können. Beispiele hierfür sind auch künstlerische Werke, über die postkoloniale Restitutionsdebatten geführt werden. In den Gegenständen, über die verhandelt und gestritten wird, liegt die Chance einer Konfrontation mit anderen Sichten und Erinnerungen, so würde Arendt es darstellen.<sup>9</sup> Jenseits der in die Gegenstände bereits eingeschriebenen Narrative

5 Vgl. ebd., S. 284.

6 Ebd., S. 290.

7 Ebd., S. 290.

8 Dieser Satz ist soziologisch gemeint. Mit Hans Joas gehe ich davon aus, dass »[m]it der fundierenden Rolle des Handlungsbegriffs [...] eine Abkehr vom traditionell ›holistischen‹ Begriff der Gesellschaft einher[geht]«. Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. 1992, S. 342; vgl. auch ebd., S. 343: »Netzwerke der Handlungsverflechtung lassen es als ausgeschlossen erscheinen, soziale Prozesse auf eine einzelne Sphäre von Gesellschaften zurückzuführen, der alle anderen funktional untergeordnet sind.«

9 Das bestätigt der aktuelle Restitutionsdiskurs, siehe z. B. Sarr, Felwine / Savoy, Bénédicte: *Zurückgeben. Über die Restitution afrikanischer Kulturgüter*, Berlin 2019, S. 16: »Die Restitution denken impliziert [...] deut-

liegt in einer solchen Konfrontation eine Chance des Beginns einer neuen Bezugnahme.

### Denken

Dem Denken widmet Arendt in *Kultur und Politik* einige Bemerkungen. Sie schreibt: »Die künstlerische Verdinglichung entspringt dem Denken [...]«<sup>10</sup>. Dass sie aus der Quelle des Denkens hervorgehen, zeichnet also künstlerische Artefakte vor anderen von Menschen hergestellten Dingen aus. Welch hohen Stellenwert das Denken für Arendt insgesamt und auch in ihrer aktuellen Zeitdiagnose einnimmt, lässt sich dem überraschenden Ende von *Vita activa* entnehmen. Auf der letzten Seite von *Vita activa*, einem Text, in dem sie ansonsten über verschiedene Formen des Tätigseins reflektiert, schreibt sie:

Das Denken schließlich (das wir außer Betracht gelassen haben, weil die gesamte Überlieferung, inklusive der Neuzeit, es niemals als eine Tätigkeit der *vita activa* verstanden hat) hat, so möchte man hoffen, von der neuzeitlichen Entwicklung noch am wenigsten Schaden genommen. Es ist möglich und sicher auch wirklich, wo immer Menschen unter den Bedingungen politischer Freiheit leben.<sup>11</sup>

Aber was stellt sie sich genau unter Denken vor? Denken ist nicht eine Leistung eines oder einer Einzelnen. »Die Unfähigkeit zu denken ist nicht Dummheit; sie ist bei hochintelligenten Leuten anzutreffen [...]«<sup>12</sup>. Mit Kant unterscheidet Arendt das Denken vom »Erkennen / Wissen« (*knowledge*) und differenziert zwischen »dem Drang zu denken und zu verstehen, und dem Verstand, der ein gewisses verifizierbares Wissen begehrt«. Denken hat »immer mit Gegenständen zu tun [...], die abwesend, aus der direkten Sinneswahrnehmung entfernt sind«<sup>13</sup>, das heißt, »wenn ich denke, bewege ich mich außerhalb der Welt der Erscheinungen«<sup>14</sup>. Denken stellt die Sinnfrage auf eine nicht endgültig fixierbare Art und Weise; es ist ergebnislos, weil es immer weitergeht.<sup>15</sup> Es ist ergebnislos, weil »keines der logoi, der Argumente,

lich mehr als nur eine Erforschung der Vergangenheit: Zuallererst bedeutet es, Brücken zu zukünftigen gerechteren Beziehungen zu bauen. Von Dialog, Vielstimmigkeit und Austausch geleitet, darf die Restitution keineswegs als ein unheilvoller Akt von Identitätszuschreibung oder territorialer Festbeschreibung von Kulturgütern verstanden werden. Sie lädt im Gegenteil dazu ein, die Bedeutungsgebung der Objekte zu öffnen und »dem Universellen«, mit dem sie in Europa so häufig assoziiert werden, die Möglichkeit zu geben, auch anderswo erfahren zu werden.«

10 Arendt 2013 (wie Anm. 4), S. 290.

11 Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2007 [1960], S. 417.

12 Arendt, Hannah: »Über den Zusammenhang von Denken und Moral«, in: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 2013, S. 128–155, hier: S. 133.

13 Ebd., S. 133.

14 Ebd., S. 133.

15 Vgl. ebd., S. 135.

[...] je stehen [bleibt]; sie bewegen sich, weil Sokrates, der Fragen stellt, auf die er die Antworten *nicht* weiß, sie in Bewegung setzt«<sup>16</sup>. Diese offene, kreisende Denkbewegung auch als den Anfangspunkt der Entstehung bzw. Herstellung der Künste zu setzen, genauso wie sie am Beginn des Schreibens von Texten steht, scheint mir auch heute noch künstlerische Prozessen angemessen zu beschreiben, und das gilt nicht allein für konzeptuelles künstlerisches Arbeiten. Eine Pointe von Arendts Beschreibung des Denkens ist dessen Moralität, die sie als Gewissen eines Selbst bestimmt, das mit sich selbst verkehren muss,<sup>17</sup> ohne die Gewissheit eines banalen faktischen Wissens zu besitzen. Indem Arendt also das Denken vor das künstlerische Beginnen setzt, spricht sie letztendlich über eine Moralität als Ausgangsposition künstlerischer Handlung.

### Wollen

Arendt geht in *Kultur und Politik* auf das Wollen ein, bevor sie auf das Urteilen zu sprechen kommt; letzterem kommt allerdings eine größere Wichtigkeit in ihrem Vortrag zu. Beides – Wollen und Urteilen – erläutert sie auf eine interessante Weise mit Kant, die weniger dessen Intentionen verfolgt als vielmehr ihre eigene Perspektive deutlich macht. Denkt man über das Wollen nach, wie Hannah Arendt das vor allem in ihrer gleichnamigen Vorlesung kurz vor ihrem Tod in konzentrierter Form getan hat, so geht es immer um die Schwierigkeit eines angenommenen Selbst, das etwas will. An der »gesetzgeberischen Fähigkeit der Vernunft« interessiert Arendt unter anderem die Frage nach dem Gewissen, das sie als eine (geistige) »Übereinstimmung mit sich selbst« interpretiert. Mit Sokrates sagt sie: »Da ich einer bin, ist es besser für mich, mit der ganzen Welt in Widerspruch zu geraten als mit mir selbst«<sup>18</sup>. Philosophisch gesehen geht es um das, was Kant einen freien Willen nennt. Arendt beschäftigt sich so einerseits mit Debatten zur Willensfreiheit von der Antike bis heute, andererseits erklärt sie: »Die philosophische Freiheit, die Willensfreiheit, ist nur für Menschen von Bedeutung, die als einsame Individuen außerhalb politischer Gemeinschaften leben.«<sup>19</sup> Verschiedene Regierungsformen hingegen schränkten den freien Willen ihrer Bürger ein.<sup>20</sup> Politische Freiheit im Gegensatz zur philosophischen Freiheit bestehe aber darin, »zu tun, was man wollen darf«, sagt Arendt mit Jefferson.<sup>21</sup> Politische Freiheit finde statt in der »Sphäre der menschlichen Pluralität und unter der Voraussetzung, daß diese nicht bloß eine Erweiterung des dualen Ich-und-ich zu einem pluralen Wir ist«; sie finde statt in einem gemeinsamen

16 Ebd., S. 138.

17 Vgl. ebd., S. 152.

18 Arendt 2013 (wie Anm. 4), S. 298.

19 Arendt, Hannah: »Das Wollen«, in: dies.: *Vom Leben des Geistes*, München 2014, S. 241–443, hier: S. 425.

20 Ebd., S. 425.

21 Ebd., S. 426.

Erscheinungsraum zwischen Menschen.<sup>22</sup> Die Philosophin Judith Butler fügt der Einschränkung der menschlichen Freiheit bei Arendt durch die Pluralität des Öffentlichen noch eine zweite Einschränkung der Freiheit durch die Anerkennung einer eigenen (mit Arendt gesprochen: privaten) Körperlichkeit als Verletzbarkeit hinzu. Butler schreibt:

Was wir als die unerbittliche und sich wiederholende Sterblichkeit der Körper auffassen können, lässt sich nicht durch menschliches Handeln angehen oder beherrschen. Es gibt keine ›Flucht aus der verkörperten Existenz‹ ohne den Verlust der Freiheit selbst. Freiheit verlangt diese Versöhnung mit der Notwendigkeit.<sup>23</sup>

Vielleicht geht es Arendt aber bereits genau um solch eine Kontextualisierung der Freiheit lebendiger Subjekte, wenn sie den Begriff des Anfangens mit Augustinus als menschliche Natalität (also Geburtlichkeit) als zentrale Voraussetzung menschlichen Handelns formuliert. Es ist dezidiert der *Beginn* und nicht das Ende des von Notwendigkeit geprägten Lebens, der die Kontextualisierung und somit auch Historizität allen menschlichen Wollens markieren soll; nicht im Sinne seiner Determiniertheit, sondern als Bedingung der Möglichkeit der Entstehung von etwas Neuem. Dieser emanzipative Horizont, den Arendt setzt, steht für eine Selbstermächtigung nicht im Sinne der gesetzgeberischen Fähigkeit der Vernunft wie bei Kant, sondern im Sinne eines responsiven Sich-anderen-aussetzen-Könnens, welches dennoch auch gewollt ist. Die These wäre hier, dass auch künstlerisches Beginnen an einer solchen Möglichkeit einer prinzipiellen Veränderbarkeit partizipiert.

### Herstellen

Den Konflikt zwischen Kultur und Politik spitzt Arendt in der Weise zu, dass sie beiden jeweils eine Tätigkeitsform zuordnet – der Kultur (und damit auch der Kunst) das Herstellen und der Politik das Handeln. Sie fragt, welche Maßstäbe in dieser öffentlichen, von Menschen erstellten und bewohnten Welt schließlich gelten sollen: die Maßstäbe, die dem Handeln oder die dem Herstellen eignen, die im eigentlichen Sinne politischen oder die im spezifischen Sinne kulturellen.<sup>24</sup> Mit dieser grundsätzlichen Unterscheidung bringt uns Hannah Arendt hier und heute in Verwirrung. Sind nicht gerade in vielen Erläuterungen und Untersuchungen über den epistemischen Charakter der Künste implizit Behauptungen eines Kritikvermögens und einer Politizität der Kunst enthalten und ist diese Potenz nicht mit der Möglichkeit der Herstellung alternativer Wissensformen verbunden worden? (Eines der Stichworte hierzu wäre *artistic research*.) Die Kultur und mit ihr die Kunst ist weder an sich gut oder kritisch noch ist sie unschuldig, darauf macht Hannah

22 Ebd., S. 426.

23 Butler, Judith: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin 2016, S. 66.

24 Arendt 2013 (wie Anm. 4), S. 286.

Arendt bereits in den Eingangsüberlegungen von *Kultur und Politik* aufmerksam. Sie spricht z. B. vom deutschen Bildungsphilister, der das Gesellschaftlicherwerden der Kunst als ihre Abkehr vom Elitären als Verfall bedauert. Und sie spricht von einem Werteverfall der Vermassung und sukzessiven Veränderung von Kunstwerken, in dem ebenfalls der Tenor einer Verfallsgeschichte mitklingt. Aber ihre Pointe ist im Grunde wesentlich radikaler: Das Wesen künstlerischer und kultureller poetischer Arbeit, wie es Arendt versteht, ist an sich gewalttätig, ja es ist »ohne Gewalttätigkeit niemals möglich« (der Gedanke findet sich auch in *Vita activa*).<sup>25</sup> Diese Gewaltförmigkeit kommt nach Arendt allen Herstellungsprozessen als Materialisierungen zu, seien sie nun im Bereich einer allgemeinen Gestaltung der Welt (Architektur und Design), der Politik oder der Künste angesiedelt. Immer geht es in solcherart Prozessen darum, einen Widerstand des Materials im Verlauf der Verwirklichung der eigenen Idee zu überwinden, ja zu brechen und auch zwischenmenschliche Situationen im Zuge der eigenen Ideensetzung zu bearbeiten. Das heißt nicht weniger, als dass auch andere Subjekte im Herstellungsprozess dessen Zielen unterworfen und so als Material behandelt werden. Der entscheidende Unterschied, den Arendt für das Herstellen macht, ist der zwischen Prozess und Produkt. In *Kultur und Politik* bekommen die *Produkte* künstlerischer Herstellungen einen paradigmatischen Status für alle Kultur zugesprochen.<sup>26</sup> Aber was ist paradigmatisch an ihnen? Kunstwerke als Resultate künstlerischer Tätigkeiten sind Verkörperungen und somit kontextuell entstandene Fixierungen von Weltanschauungen, Haltungen, Handlungen und Gesprächen sowie sozialen und politischen Momenten. Als Artefakte und gestaltete Situationen ermöglichen sie Arendt zufolge eine zwischenmenschliche Öffentlichkeit, die das eigentliche positive und hoffnungsvolle Element in der Arendt'schen Theoriebildung darstellt. Auch Bezugnahmen wie z. B. das gemeinsame Leben, eine gefährdete Natur und dekoloniale Anliegen können anhand und mithilfe von Verkörperungen thematisiert werden. Da Denkbare und nicht allein affektive Reaktionen zu ihrer Verkörperung geführt haben, gibt es einen Spielraum für Mögliches, bisher Ungeschehenes. Dieses hängt direkt mit der menschlichen Fähigkeit der Phantasie und des Vorstellungsvermögens zusammen, im Denken und im Herstellen. Das Vorstellungsvermögen geht laut Arendt »durch das Individuum hindurch«, welches als Homo faber, als herstellende Person, nicht nur seine\*ihre Pläne mit Konsequenz ausführt, sondern auch Neues im Sinne der Interaktion entwerfen kann. Die Veredelung und Auszeichnung der Künste kommt für Arendt aber nur den *Resultaten* des Herstellungsprozesses zu. So sind die Macht und der Austausch, die Kunstwerke stiften können, laut Arendt abgelöst von der poten-

25 Zur Gewaltförmigkeit des utilitaristischen Denkens und Handelns des Homo faber vgl. Arendt 2007 (wie Anm. 11), S. 204–213.

26 »Aus diesen Gründen, scheint mir, kann eine Erörterung über Kultur nicht gut von etwas anderem ausgehen als von dem Phänomen des Kunstwerkes.« Arendt 2013 (wie Anm. 4), S. 289f.

ziellen Gewalt ihrer Herstellungsakte. Die Bruchlinie zwischen der Gewalt im Herstellen und der gewaltlosen Stiftung von Politik und Öffentlichkeit durch die hergestellten Gegenstände bleibt interessant und rätselhaft zugleich. Für die künstlerische Arbeit sei Radikalität vonnöten, diese Radikalität schade aber dem Gemeinsamen, denn ebenfalls radikal stelle sich das Individuum im Herstellen als Homo faber selbst ins Zentrum.<sup>27</sup> Sein Wissen und seine Fähigkeiten genügten aber nicht, wenn es um die Politizität des Handelns gehe, denn für das Handeln sei vielmehr eine andere Art von Demut und Akzeptanz kontingenter Verläufe die Grundbedingung. Politische Akteure nähmen sich für das Gemeinsame zurück, dem dann Macht zukommen kann. Akzeptierten politisch Handelnde die so verstandene Kontingenz der von ihnen angestoßenen Prozesse nicht, wären sie Arendt zufolge eben auch Herstellende und konzipierten und gebärdeten sich wie Künstler\*innen. Ihr gefährlicher Irrtum wäre das Empfinden der eigenen Souveränität, also einer Unabhängigkeit von Anderen.

### Wahrnehmen

Wenn Arendt von einem Überdauern kultureller Gegenstände spricht, dann spricht sie unter anderem auch über das Bedürfnis von Menschen, sich anhand und mithilfe von Dingen zurechtzufinden: Die Welt, sofern sie Kultur ist, soll das Überdauern gewährleisten, und dies leistet sie am reinsten und ungestörtesten in den Dingen, die wir Kunstwerke nennen und die Kulturdinge in einem ausgezeichneten Sinne sind.<sup>28</sup> Unser Bezug auf verschiedene Artefakte schließt neben dem Umgang mit ihnen zwangsläufig eine ästhetische Wahrnehmung von ihnen ein. Arendt trennt hier zwischen Funktion und Erscheinung, wobei sie ›Welt‹ als einen Erscheinungsraum bestimmt. Dieser Begriff eines Erscheinungsraums beinhaltet bereits den Gedanken, dass die sinnlichen und interpretativen Zugänge zur Welt (und mit diesen die Qualitäten der Gegenstände) je verschieden sind. In je verschiedenen Wahrnehmungen beziehen wir uns auf Formen und Gestalten, in seinen Funktionen ›benutzen‹ wir einen Gegenstand, so Arendt: »Um aber einen Gegenstand nur nach seinem Gebrauchswert und nicht auch nach seinem Aussehen zu beurteilen – also danach, ob er schön ist oder häßlich oder irgend etwas dazwischen –, dazu müßten wir uns erst einmal die Augen ausreißen.«<sup>29</sup> Dieser bemerkenswerte Satz sagt so viel wie: Wir können gar nicht auf das Wahrnehmen verzichten; selbst wenn wir unser Augenmerk auf andere Seiten von Artefakten richten oder wenn wir diesen beiläufig im Alltag begegnen, nehmen wir immer auch die ästhetische Seite an ihnen wahr. Wenn aber die Verschiedenheit ein Kennzeichen der ästhetischen Wahrnehmung ist,

27 »In dem Herstellungsprozeß gibt es einen klar erkennbaren Zweck, das Endprodukt, für das alles, was in ihm eine Rolle spielt – das Material, die Werkzeuge, die Tätigkeit selbst und sogar die beteiligten Personen –, zu bloßen Mitteln wird.« Arendt 2013 (wie Anm. 4), S. 219f.

28 Ebd., S. 296.

29 Ebd., S. 297.

warum kommt Arendt dann trotzdem im Ergebnis nicht zu einem relativistischen Denken in dem Sinne, dass eben jede\*r etwas anderes wahrnehme? Die Pointe künstlerischen und gestaltenden Herstellens ist gerade die Pluralität und Kollektivität, die sich auch im Gegenstand selbst verkörpern kann, das heißt, das Wahrnehmen von (von Anderen) gemachten Dingen und Situationen stellt Verbindungen her, es verbindet uns mit ihren künstlerischen und gestalterischen Äußerungen als ihren Entscheidungen. In der gedanklichen Abwägung zwischen diesem sinnlich wahrnehmbaren Erscheinen als einer Sphäre, die Arendt Kultur nennt, und dem zwischenmenschlichen, öffentlichen, politischen Erscheinungsraum, der sich als Raum zwischen Menschen öffnet, findet sich die Aussage:

Aber obwohl [...] dies Gemeinsame schließlich alle Konflikte und Gegensätze zwischen den beiden Sphären aufwiegt, gilt das Gemeinsame doch nur für die Kulturdinge einerseits, für die handelnden, politischen Menschen andererseits; es gilt nicht für den handelnden Menschen und den herstellenden Künstler.<sup>30</sup>

Dieser zunächst etwas eigenartig anmutende Satz stellt die Pluralität in den Vordergrund – erstens in unseren kollektiven, aber je verschiedenen Wahrnehmungen kultureller Gegenstände und zweitens zwischen politisch und öffentlich handelnden Menschen. Der handelnde Mensch im Singular sowie der\*die herstellende Künstler\*in nehmen selbst nicht teil an dieser Pluralität. Hieße das eventuell, wenn ich zu handeln beginne, beginne ich isoliert, so wie Künstler\*innen des Öfteren auch einsam etwas beginnen? Selbst ein Künstler\*innen-Kollektiv würde so gesehen in Unsichtbarkeit beginnen. Wahrnehmbar werden Handelnde wie auch kulturelle und künstlerische Gegenstände erst in der Präsenz der pluralen Perspektiven, unter denen sie öffentlich erscheinen. Solch plurale Perspektiven enthalten, möchte ich hinzufügen, epistemische Aspekte genauso wie ästhetische und moralisch-ethische, nichts wäre aus den Weltbezügen auszuschließen – zumindest nicht aus der Wahrnehmung der Künste.

### Urteilen als Teilen

Kultur und Politik werden am Ende des Textes von Arendt in einer originellen Denkbewegung über das Urteilen zusammengeführt – der Sinn, der beide verwandt sein lässt, ist der Gemeinsinn, ursprünglich »common sense« oder »le bon sense« genannt.<sup>31</sup> Arendt legt hier eine sehr eigene Lesart der Kantischen *Kritik der Urteilskraft* vor, in der sie diesen Gemeinsinn ästhetischer Urteile mit politischen Bedeutungen auflädt, die dieser (vorsichtig gesagt) vermutlich bei Kant gar nicht hat. Arendt beschreibt drei unserer Sinne, das Sehen, Hören und Tasten, als sogenannte »mittelbare« Sinne und unterscheidet diese vom Riechen und Schmecken, denen sie Privatheit als

<sup>30</sup> Ebd., S. 297.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 299.

Nicht-Mittelbarkeit attestiert.<sup>32</sup> Damit umschreibt sie die Kantische Trennung von ästhetischen Geschmacksurteilen (mithilfe der ersten drei Sinne) und Urteilen über das Angenehme (mithilfe der beiden anderen Sinne). Etwas polemisch ausgedrückt unterstellt sie nun Kant, er habe einen weiteren Sinn, nämlich den ästhetischen Geschmackssinn, *entdeckt*: »Denn nur ihm (dem Gemeinsinn) verdanken wir es, daß unsere privaten und ›subjektiven‹ fünf Sinne und ihre Sinnesdaten in eine nicht subjektive, ›objektiv gemeinsame Welt eingepaßt sind, die wir mit anderen teilen und beurteilen können.«<sup>33</sup> Arendt beschreibt den Gemeinsinn als eine Fähigkeit, in eigenen Urteilen die Perspektiven Anderer mit zu sehen.<sup>34</sup> Gerade im Zuge aktuell laufender kritischer Debatten über den Kolonialismus in der Theoriebildung der europäischen Geschichte ist es nun von Bedeutung, wie Arendts Lesart des Kantischen Gemeinsinns genau gemeint ist. Will sie sagen, dass reflexive ästhetische Urteile, wie Kant sie in der *Kritik der Urteilskraft* bestimmt, einfach für sich beanspruchen, aus einer genügenden Distanz über die Vermögen aller Menschen Bescheid zu wissen? Was Arendt hier zunächst vordergründig interessiert, ist die Idee der Gleichheit als eine Unterstellung oder Zuschreibung an alle ästhetisch sowie alle politisch Urteilenden. Sie schreibt über Kant:

Für ihn bleibt der Philosoph ein Mensch wie du und ich, der unter seinen Mitmenschen und *nicht* unter seinen Mitphilosophen lebt. Zweitens behauptet Kant, daß eine Beurteilung des Lebens nach den Maßstäben von Lust und Unlust [...] von jedem gewöhnlichen Menschen mit gesundem Menschenverstand, wenn er je über das Leben nachgedacht hat, erwartet werden kann. Diese beiden Folgen sind offensichtlich nichts anderes als die zwei Seiten einer Münze, und diese heißt Gleichheit.<sup>35</sup>

Es sind Arendts Interessen am Politischen selbst, die aus ihrer Einschätzung des Kantischen Gemeinsinns sprechen. Erkenntnistheoretisch geht es ihr hierbei in etwa um folgende Pointe: Es wäre ein heilloses Unterfangen, würden in der politischen und kulturellen Öffentlichkeit nur wissenschaftlich streng logisch erzeugte und kontrollierte Erkenntnisse zur Diskussion und Anerkennung kommen. Unser Kontakt und unsere Verständigung in der gemeinsamen Welt des Politisch-Öffentlichen und des Kulturellen funktionieren über den Austausch und die Konfrontation von Urteilen, denen immer Sinn zukommt und die mit der Unterstellung verbunden sind, sie seien richtig. Lust und Unlust als Zustand des Affiziertseins sind immer Bestandteile dieser Urteile. Das, was beurteilt wird, »erregt unser Gefallen und Mißfallen«<sup>36</sup>. Aber es ist eine Repräsentation des Gegenstandes, der wir so begegnen, es ist

32 Arendt, Hannah: *Das Urteilen*, München 2012, S. 100.

33 Arendt 2013 (wie Anm. 4), S. 299.

34 Vgl. ebd., S. 299.

35 Arendt 2012 (wie Anm. 32), S. 46.

36 Ebd., S. 101.

nicht der wahrgenommene Gegenstand selbst.<sup>37</sup> Arendt nimmt Kants reflexive Urteilsstruktur sehr wörtlich, wenn sie sagt: »Etwas gefällt vielmehr in der Vorstellung; denn nun hat die Einbildungskraft es so zubereitet, daß ich darüber nachdenken kann.«<sup>38</sup> Hier hat sie das Denken mit in das Urteilen eingetragen; es handelt sich beim Urteilen also laut Arendt nicht um rein affektive Prozesse. Und deshalb unterscheidet Arendt den Geschmack von der Urteilskraft. Der Geschmack wurde im 18. Jahrhundert sehr eingehend diskutiert, alle Möglichkeiten menschlicher Reaktionen wurden im Geschmack als beteiligt angesehen, moralische, emotionale, ästhetische und politische; dem Urteilen attestiert Arendt hingegen eine Unparteilichkeit als »interesseloses Wohlgefallen«. Erst diese Unparteilichkeit ermögliche es, im Sinne des *Sensus communis* von der Mitteilbarkeit der eigenen Reflexion für andere und vice versa auszugehen. (Hier handelt es sich um ihre eigene Lesart des Kantischen Ausdrucks »interesseloses Wohlgefallen«.) Mit Unparteilichkeit meint sie die Position des Zuschauers, in der Kant sich selbst gesehen habe, zum Beispiel bei der Beurteilung der Französischen Revolution, an der er nie teilgenommen, die er aber dennoch aus einer Perspektive des historischen Involviertseins und zugleich allgemein erklärt habe. Ist ein solcher Gedanke des Zuschauerseins nicht das Gegenteil eines Verständnisses von Situiertheit? Gerade der Erklärung des *Sensus communis* als eines allgemeinen Vermögens wird heute Blindheit für die eigene Situiertheit (des Philosophen) vorgeworfen. Arendt sieht das anders: Sie sieht in der Distanzfigur reflexiver Urteilskraft die Chance, Urteile anderer zu hören und zu sehen und mit anderen zu sprechen. Grundlage dafür ist das Eingefügtsein in eine Gemeinschaft<sup>39</sup>, die sie einerseits als fragmentierte Gemeinschaft versteht, von der sie andererseits aber annimmt, dass sie idealerweise aufgrund ihrer Pluralität verschiedene Perspektiven miteinander ins Verhältnis setzen kann. Sie geht, zumindest theoretisch, davon aus, jedes Urteil könne einzeln gesehen und gehört werden, da jedes Urteil »der Subjektivität eines Standortes« in der Welt entspreche.<sup>40</sup> Genau dieser Sachverhalt bildet sich ab in ihrer Auffassung des Urteilens, welches sie als ein Teilen von Wahrnehmungen (durch die drei Sinne) und Verständnissen (durch den Gemeinsinn) versteht: Die Hauptschwierigkeit beim Urteil ist die, daß es »das Vermögen [ist], das Besondere [...] zu denken«; aber *denken* heißt verallgemeinern. »Somit ist Urteilen das Vermögen, das Besondere und das Allgemeine auf geheimnisvolle Weise miteinander zu verbinden.«<sup>41</sup> Das ist (nur) denkbar, wenn man die Welt als ein gemeinsames Drittes annimmt, in der sich Besonderes mit Allgemeinem verbinden lässt. Zum Gemeinsamen wird somit auch die Frage, wie diese Welt zukünftig aussehen soll, wie sie lebenswert sein kann. Beide, Kultur und Po-

37 Vgl. ebd., S. 101.

38 Ebd., S. 104.

39 Vgl. ebd., S. 109.

40 Arendt 2013 (wie Anm. 4), S. 300.

41 Arendt 2012 (wie Anm. 32), S. 117.

litik, behandeln ihrer Meinung nach diese Frage. Voraussetzung hierfür wäre ein »Desinteressement an dem eigenen Selbst und dem eigenen Leben«, wie Arendt am Ende der Diskussionsrunde zu ihrem Vortrag sagt. Sie kommt daher zu dem Schluss:

Im Kulturellen und im Politischen, also in dem gesamten Bereich des öffentlichen Lebens, geht es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll.<sup>42</sup>

In Bezug auf das Wissen der Künste heißt dies, dass sich in ihm geteilte Fragen abbilden, dass es mit demokratischen Meinungsbildungen in Kontakt treten darf und kann und dass die Generalität oder Allgemeinheit der künstlerischen Erkenntnisse keinen absoluten Eigenwert darstellt (wie etwa die Erkenntnis im Sinne Kants). Es handelt sich vielmehr *erstens* um Wissen über die Herstellung von Dingen und Situationen, auf die andere sich kritisch beziehen, und so handelt es sich *zweitens* auch um ein antizipiertes Handlungswissen in je konkreter Sozialität und Gesellschaft.

42 Arendt 2013 (wie Anm. 4), S. 300.

