

Über Hannah Arendts *Kultur und Politik*

Zur Einführung

JENNIFER PAVLIK

Hannah Arendt ist gemeinhin als politische Theoretikerin bekannt, deren Werk um die Frage zentriert ist, wie ein öffentlicher Raum etabliert werden kann, in dem Menschen gewaltfrei politische Angelegenheiten verhandeln. Erst auf den zweiten Blick zeigt sich, dass ihre Vorstellung des Politischen in besonderem Maße von dem abhängt, was Arendt als ›Kultur‹ bezeichnet bzw. genauer, dass Politik und Kultur nach Arendt wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, Arendts Werk von einer anderen Seite zu betrachten und zu fragen, welche Bedeutung dem Kulturbegriff für ihre politische Theorie zukommt und ob man ihr Werk für interkulturelle Fragestellungen fruchtbar machen kann. Arendt versteht unter ›Kultur‹ all jene Artefakte, die durch einen Herstellungsprozess entstanden sind und in denen sich Erinnerungen an vergangene Taten manifestieren. Sie grenzt ihren Kulturbegriff – in Anlehnung an die aristotelische Unterscheidung zwischen Poiesis und Praxis – kontradiktorisch vom Begriff des Handelns ab, das nach Arendt die politische Tätigkeit des Menschen bezeichnet. Diese Gegenüberstellung von Kultur und Politik bzw. ihr sich wechselseitig bedingendes Verhältnis ist mit Blick auf das Feld der Kulturtheorie und der Theorie der Interkulturalität neu und irritierend zugleich.

Der Essay Kultur und Politik, der hier auszugsweise abgedruckt wird, basiert auf Vorträgen, die Hannah Arendt Ende der 1950er Jahre gehalten hat und in denen sie sich mit den Problemen der Massenkultur und dem – wie im Titel angekündigten – Verhältnis von Kultur und Politik im öffentlichen Raum auseinandersetzt.¹ Arendt fragt hier nach den Gründen für das spannungsgeladene Verhältnis zwischen herstellenden und handelnden Tätigkeitsformen, die das von ihr konstatierte Misstrauen gegenüber Kultur im politischen, d.h. öffentlichen Raum begründen. Der Text geht von einem ursprünglichen Misstrauen gegenüber dem deutschen ›Bildungsphilistertum‹ aus und beschreibt die historisch gewachsene Vergesellschaftung der Kultur und ihre Entwertung bis hin zum massengesellschaftlichen Vergnügungskult. Hinter Arendts kritischer Auseinandersetzung mit dem Bedeutungsverlust von kulturellen Artefakten

1 | Vgl. für die folgenden Ausführungen über die Entstehungsgeschichte Heuer/Rosenmüller 2011: 78ff. Der Essay basiert auf einem englischsprachigen Vortrag, den Arendt 1958 in New York unter dem Titel *Society and Culture* gehalten hat (Arendt 1960). Zwei Jahre darauf hat Arendt auf einem Kulturkritikerkongress in München zum Thema Kultur und Politik gesprochen. Diese beiden Vorträge sind schließlich unter dem Titel *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance* (Arendt 1961) zusammengefasst worden.

im öffentlichen Raum steht ihre, vor allem in der *Vita activa* dargelegte, grundsätzliche Überzeugung, dass der politische Bereich ein Raum des Handelns ist, der von Zweck-Mittel-Relationen frei gehalten werden muss, um Bestand zu haben. Arendt grenzt damit die Tätigkeitsform des Handelns strikt von der des Herstellens ab und markiert den Bereich des Kulturellen als Bereich von *Homo faber*, der, um Kulturgegenstände herstellen zu können, Gewalt auf seine Umwelt ausüben muss. Mit Blick auf die griechische Polis beschreibt sie dagegen den öffentlichen Raum als Bereich des Handelns, der vor der Durchdringung eines utilitaristischen Denkens (wie es dem Herstellen eigen ist) bewahrt werden muss. Der Konflikt zwischen Kultur und Politik lässt sich daher, so Arendt, anhand der Frage beschreiben,

ob die öffentliche, uns allen gemeinsame Welt von den Maßstäben derer bestimmt werden soll, die sie errichtet haben, also von dem Menschen, sofern er *Homo faber* ist – oder ob in ihr das maßgebend werden soll, was sich in den Angelegenheiten der Menschen untereinander direkt bekundet und als Taten, Worte, Ereignisse weltlich manifestiert. (Arendt 1994: 286f.)

Auch wenn Arendt unter Rückgriff auf die Organisationsform der Polis dem Handeln den Vorzug gibt, unterstreicht sie die Bedeutung, die Kulturartefakten im öffentlichen Raum zukommt, da diese dem Handeln Beständigkeit verleihen: Indem bedenkenswerte (>ruhmreiche<) Taten in Kunst- und Kulturwerke transformiert werden, wird ihnen ein Erinnerungsraum geboten. Arendts idealistischer Blick auf das antike Griechenland skizziert eine Vorstellung von Öffentlichkeit, die zwar auf Kultur angewiesen ist, um dem Handeln seine Flüchtigkeit zu nehmen, die gleichzeitig aber die Tätigkeit des Herstellens – als Haltung zur Welt betrachtet – aus dem Bereich des Öffentlichen ausschließt, damit dieser Raum als gewalt- und herrschaftsfreier Raum existieren kann. Arendt vertritt ein Verständnis des Handelns als gewaltfreier Kommunikation, die sich allein im Austausch von Weltansichten erschöpft. Ihr zufolge ist das Handeln überhaupt nicht dazu geeignet, Zwecksetzungen zu erfüllen, da es nie in der Isolation stattfinden kann, sondern stets auf die Pluralität anderer Akteure angewiesen ist und daher immer in ein Netz von Bezügen fällt, »in welchem das von den einzelnen Intendierte sich sofort verwandelt und als eindeutig feststehendes Ziel, als Programm etwa, gerade sich nicht durchsetzen kann« (ebd.: 294). Das von Arendt beschriebene (politisch motivierte) Misstrauen gegenüber Kultur basiert daher vor allem auf der jeweiligen Haltung, die handelnde bzw. herstellende Menschen der Umwelt und ihren Mitmenschen gegenüber einnehmen: Während *Homo faber* anhand von Zweck-Mittel-Relationen auf die Welt zugreift, betrachten handelnde Menschen die Welt und ihre Mitmenschen als Zweck-in-sich-selber.

Für diese den öffentlichen Raum bedingende Haltung findet Arendt in der Kritik der Urteilskraft eine theoretische Explikation. Sie interpretiert das reflektierende Urteilen als genuin politische Tätigkeit, da diese Form des Urteilens an den Gemein-sinn appelliert, um »Dinge nicht nur aus der eigenen, sondern aus der Perspektive aller anderen, die ebenfalls präsent sind, zu sehen« (ebd.: 299). Arendt beschreibt diese »erweiterte Denkungsart«, die während des Urteilens ausgebildet wird, als die »Grundfähigkeit«, die es dem Menschen ermöglicht, sich im öffentlichen Raum zu

orientieren (ebd.). Arendt zufolge findet sich daher im ersten Teil der Kritik der Urteilskraft Kants wirkliche politische Philosophie, da das politische Vermögen in der kantischen Philosophie nicht die gesetzgebende Vernunft, sondern die Urteilskraft sei, die es ermögli- che, sich über die »subjektiven Privatbedingungen des Urteils« hinwegzusetzen (vgl. Arendt/Jaspers 2001: 355f.). Erst mit Hilfe des Geschmacksurteils können nach Arendt Urteile über die Welt gefällt werden, die auf einem uninteressierten Wohlgefallen beruhen. Indem Arendt die Kritik der Urteilskraft als politische Theorie interpretiert, »destranszendiert« sie zugleich den kantischen Ansatz (vgl. Beiner 2001: 96f.): Anders als Kant sucht sie nicht nach der Bedingung der Möglichkeit, einen a-priorischen Begriff des Schönen ausfindig zu machen, sondern nach Bedingungen, die das gewaltfreie Zusammenleben in einem öffentlichen Raum ermöglichen. Entsprechend geht es ihr nicht darum, rein ästhetische Urteile zu fällen, sondern eine »relative Unparteilichkeit« (Arendt 1985: 97) auszubilden, die zur Voraussetzung des Urteilens wird:

Im Geschmack entscheidet sich, wie die Welt qua Welt, unabhängig von ihrer Nützlich- keit und unseren Daseinsinteressen in ihr, aussehen und ertönen, wie sie sich anse- hen und anhören soll. Der Geschmack beurteilt die Welt in ihrer Weltlichkeit; ihn inter- essieren weder das sinnliche Leben noch das moralische Selbst, denen er ein reines, »uninteressiertes« Weltinteresse entgegensetzt. (Arendt 1994: 300)

Arendts Überlegungen zur Bedeutung des Urteilens münden schließlich in einer The- orie von Intersubjektivität:

Im Geschmack ist der Egoismus überwunden, d.h., wir beachten die anderen, ihre Meinungen, Gefühle usw. Wir müssen unsere speziellen subjektiven Bedingungen um anderer willen überwinden. Mit andern Worten: Das nichtsubjektive Element bei den nichtobjektiven Sinnen ist Intersubjektivität (Arendt 1985: 91).

Anhand von Arendts Lektüre der Kritik der Urteilskraft lassen sich ihre Überlegun- gen nun auch für interkulturelle Forschungsfragen fruchtbar machen. Wenn man Interkulturalität unter anderem als ein auf Verständigung gerichtetes, reales oder dargestelltes menschliches Verhalten in Begegnungssituationen versteht, an denen ein- zelne Menschen oder Gruppen aus verschiedenen Kulturkreisen in diversen zeitlichen continua beteiligt sind (vgl. Wierlacher 2003: 257), dann lässt sich Arendts Ansatz als eine implizite interkulturelle Hermeneutik beschreiben. Arendts Werk kann vor die- sem Hintergrund als eine transzendente Theorie des Politischen verstanden werden, die die Ausbildung einer ästhetischen (Denk-)Haltung einfordert, einer Art des Den- kens, die andere Menschen als Zweck-in-sich-selber wahrnimmt und versucht, einen gewaltfreien Kommunikationsraum als Grundlage des Zusammenlebens zu etablie- ren. Diese Art des Denkens bezeichnet Arendt als »Denken-an« und grenzt es vom »gewalttätigen« »Denken-über« ab:

Denke ich im Modus des an, so entferne ich alles so Gedachte von mir, selbst wenn es präsent ist. Denke ich im Modus des über, selbst über Entferntes, so indiziere ich

immer, dass ich mich des Gegenstandes bemächtigen will. Abendländisches Denken strebte immer, die Fremdheit der Welt, ihr Anderssein, aufzuheben; als gedachte war die Welt mein Eigentum. (Arendt 2002: 279)

Erst indem jenes »uninteressierte Weltinteresse« qua ästhetischem Denken ausgebildet wird, kann eine Haltung eingenommen werden, die zur Voraussetzung des Handelns (und damit von Politik) wird.

Arendts Interpretation der Kritik der Urteilskraft ist bei aller Innovation Spannungen ausgesetzt – vor allem dann, wenn man sie als Ansatz zu einer Theorie von Interkulturalität lesen will. Dies wird besonders an jenen Stellen deutlich, an denen Arendt versucht, von der eigenen Perspektive zu abstrahieren und andere Weltansichten einzunehmen, die unabhängig von der eigenen existieren. Wenn Arendt das politische Potenzial des ästhetischen Denkens im Prinzip der »erweiterten Denkungsart« entdeckt, dann setzt sie voraus, dass Verstehen per se immer möglich ist. Sie nimmt damit zugleich einen kulturell-bedingten gemeinsamen Verstehenshorizont an, innerhalb dessen sich Verstehensvollzüge verorten lassen. Auch wenn sie betont, dass Verstehen in der Politik nie heißt, »den Anderen verstehen (nur die welt-lose Liebe »versteht« den Anderen), sondern die gemeinsame Welt so, wie sie dem Anderen erscheint« (Arendt 2002: 451), so bleibt zu fragen, wie – und ob – die jeweils andere Perspektive eines radikal Fremden eingenommen werden kann. Einziger Ausweg aus diesem Dilemma scheint Arendts Annahme eines a priori vorhandenen Gemeinsinns zu sein.² In Anlehnung an Kant versteht sie unter dem Sensus communis

die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellung jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die Menschenvernunft sein Urteil zu halten [...]. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jeden anderen versetzt [...]. (Kant 1790: B 157)

Dieser Gemeinsinn ist für Arendt die Voraussetzung dafür, dass ein »tertium quid oder ein tertium comparationis« (Arendt 1985: 101) für das jeweilige Urteil (das den Verstehensprozess begleitet) gefunden werden kann, das in Form eines Beispiels eine Beziehung herstellt, die unabhängig von den jeweiligen Perspektiven besteht. Arendt bindet ihre Ausführungen über die Pluralität der Perspektiven daher an ein ästhetisches Modell von Intersubjektivität zurück, bei dem es darum geht, andere Perspektiven zu eröffnen.³ Dieses Modell bleibt problematisch, weil es auf der Voraussetzung beruht, sich in grundsätzlich jede andere Perspektive hineinversetzen zu können, wie Arendt an anderer Stelle ausführt. In Über das Böse schreibt sie:

2 | Arendt unterscheidet nicht trennscharf zwischen den Begriffen Gemeinsinn und *Sensus communis*.

3 | Breier zufolge entwickelt Arendt damit zugleich ein Verständnis der Eingebundenheit von Weltzusammenhängen (vgl. Breier 2007: 124ff.).

Nehmen wir an, ich schaue auf ein bestimmtes Wohnhaus in einem Slum und nehme in diesem besonderen Gebäude die allgemeine Vorstellung wahr, die es nicht direkt sichtbar macht: die Vorstellung von Armut und Elend. Ich komme zu dieser Vorstellung, indem ich mir vergegenwärtige, wie ich mich fühlte, wenn ich dort leben müsste, das heißt, ich versuche an der Stelle des Slum-Bewohners zu denken. Das Urteil, das ich fälle, wird keineswegs notwendigerweise dasselbe sein wie das der dort Lebenden, welche gegenüber ihrer Lebenssituation mit der Zeit und durch Hoffnungslosigkeit stumpf geworden sein mögen, doch wird es ein hervorragendes Beispiel für mein weiteres Urteilen in diesen Angelegenheiten werden. Überdies: Auch wenn ich Andere beim Urteilen berücksichtige, heißt das nicht, daß ich in meinem Urteil mit dem ihren übereinstimme. Ich spreche immer noch mit meiner eigenen Stimme und zähle nicht Stimmen ab, um zu dem zu kommen, was ich für richtig halte. Aber mein Urteil ist auch nicht mehr in dem Sinne subjektiv, daß ich zu meinen Schlußfolgerungen nur komme, indem ich mich selbst berücksichtige. (Arendt 2003: 142)

Nicht nur die Annahme, dass die vorgestellten ›Slum‹-Bewohner angesichts ihrer ›Lebenssituation‹ mit der Zeit hoffnungslos geworden sein mögen, lässt eine eurozentrische Dimension in Arendts Denken aufscheinen, sondern vor allem die Annahme, man könne allein aus der Vorstellung anderer Perspektiven – ohne jede Erfahrung – ein Beispiel für kommende Urteile ableiten. Damit bleibt Arendt dem Dilemma einer interkulturellen Hermeneutik verhaftet, die auf der einen Seite die Differenz zum Fremden emphatisch behauptet, auf der anderen Seite aber diese Differenz im Verstehensprozess zumindest zum Teil wieder einkassieren muss (vgl. Mein 2010: 60). Die von Arendt unter Rückgriff auf Kant beschriebene ästhetische Denkungsart erlaubt es dabei zumindest, die eigene Sichtweise zu reflektieren, und ermöglicht ein Vertrautwerden in der Distanz, das das Andere als Anderes und Fremdes – und mit ihm zugleich das Eigene – zugleich sehen und gelten lässt (vgl. Wierlacher 1990: 69). Dieses auf interkulturelle Kommunikation ausgerichtete Modell stößt dort an seine Grenzen, wo die Interkulturalitätsforschung das Verstehen nicht als primäres Anliegen des politischen Handelns postuliert. Auch wenn Arendt den Verstehensprozess als prinzipiell nicht-abschließbare Bewegung denkt, da jeder Abschluss dem Finden einer Wahrheit gleichen würde, der den die gemeinsame Welt bedingenden Austausch beendet, bleibt der Anspruch auf das Verstehen des Anderen eine zentrale Bedingung ihres Denkens.⁴

LITERATUR

- Arendt, Hannah (1960): Society and Culture. In: Daedalus 89, Nr. 2, S. 278–287.
 Dies. (1961): The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance. In: Dies.: Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought. New York, S. 194–222.
 Dies. (1994): Kultur und Politik. In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München, S. 277–305.

4 | Zu einer ausführlicheren Interpretation von Arendts Werk als einer interkulturellen Hermeneutik vgl. Pavlik 2011.

- Dies. (2002): Denktagebuch. 1950–1973. Erster Bd. Hg. v. Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann. München.
- Dies. (2003): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. München.
- Dies. (1985): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hg. v. Ronald Beiner. München.
- Dies./Jaspers, Karl (2001): Briefwechsel 1926–1969. Hg. v. Lotte Köhler u. Hans Saner. München.
- Beiner, Ronald (2001): Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures. In: Ronald Beiner/Jennifer Nedelsky (Hg.): *Judgement, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*. New York, S. 91–102.
- Breier, Karl-Heinz (2007): Hannah Arendt interkulturell gelesen. Nordhausen.
- Heuer, Wolfgang/Rosenmüller, Stefanie (2011): [Art.] »Between Past and Future/Zwischen Vergangenheit und Zukunft«. In: Ders. u.a. (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar, S. 71–84.
- Kant, Immanuel (1790/2006): *Kritik der Urteilkraft*. Hg. v. Heiner F. Klemme. Hamburg.
- Mein, Georg (2010): Die Figur des Parasiten und das Theorem der Interkulturalität. In: Dieter Heimböckel u.a. (Hg.): *Zwischen Provokation und Usurpation. Interkulturalität als (un-)vollendetes Projekt der Literatur- und Sprachwissenschaften*. München, S. 41–53.
- Pavlik, Jennifer (2011): »Im Denken-an bleibt die Fremdheit bestehen«. *Ununterbrochene Dialoge: Alterität im Werk von Hannah Arendt. Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 2, H. 2, S. 77–92.
- Wierlacher, Alois (1990): Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur (1983). In: Dietrich Krusche/Ders. (Hg.): *Hermeneutik der Fremde*. München, S. 51–80.
- Ders. (2003): [Art.] »Interkulturalität«. In: Ders./Andrea Bogner (Hg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart/Weimar, S. 257–264.

Die nachfolgenden Textauszüge sind folgender Ausgabe entnommen:

Hannah Arendt: *Kultur und Politik*. In: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper, S. 277–304, hier: S. 290–302.

Die Rechtschreibung wurde beibehalten, die Interpunktion an einer Stelle korrigiert. Auf den Abdruck der Anmerkungen wurde aus Gründen der Lesefreundlichkeit verzichtet. Für die Genehmigung des Drucks danken die Herausgeber dem Verlag *Piper* herzlich.