

Urteilskräfte. Zur Wirksamkeit des Urteilens bei Hannah Arendt.

Danilo Gajić

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Hochschule für Philosophie München

Abstract

Der Beitrag untersucht Hannah Arendts Urteilstheorie mit Blick auf die Frage, wie das Urteilen politisch wirksam wird. Dabei rekonstruiere ich zunächst die epistemische Struktur des Urteilens sowie dessen diskursive Form. Aus seinem Vollzug als öffentlicher Meinungsstreit ist die politische Wirksamkeit des Urteilens zu verstehen, und zwar in zwei Hinsichten. Zum einen entsteht im Urteilsgeschehen Macht, und zwar in dem Maße, in dem hinsichtlich einer Angelegenheit Übereinstimmung in der Meinung erzielt wird. Zum anderen lassen sich mit Arendt performative Kräfte des Urteilens beschreiben. Denn im Urteilsgeschehen werden die Konturen der politischen Wirklichkeit, politischer Gemeinschaft und politischer Subjektivität mitgeprägt, auch wenn diese nicht explizit Gegenstand des Meinungsstreits sind. So verstanden, besteht die politische Bedeutung des Urteilens nicht nur darin, praktische Orientierung zu verschaffen und Ereignissen Sinn abzuringen, sondern auch darin, Macht zu erzeugen und die politische Welt zu formen.

1. Einleitung

Was tun wir, wenn wir urteilen? Hannah Arendts Urteilstheorie ist intensiv diskutiert worden – als epistemische Theorie nicht-zwingender Geltung und als Beschreibung demokratischer Praxis. Weitgehend ungeklärt geblieben ist jedoch, wie und in welchem Sinne das Urteilen im politischen Raum Wirkungen entfaltet. Dass Urteile einen realen und praktischen Unterschied machen, scheint lebensweltlich trivial, und gilt auch in der urteilstheoretischen Arendt-Rezeption als selbstverständlich. Der vorliegende Beitrag geht jedoch davon aus, dass dieser Umstand selbst erklärungsbedürftig ist und expliziert ein Verständnis der Wirksamkeit des Urteilens. Damit soll zu einer Lesart Arendts beigetragen werden, die das Urteilen weder als detachierte Betrachtung noch als praktische Deliberation auffasst, sondern vielmehr selbst als eine Form transformativer Praxis versteht. Für Arendt war es nicht einfach so, als gäbe es die Welt da draußen und wir würden uns darüber eine Meinung bilden, als wären wir dieselben, egal was für ein Urteil wir treffen, als bestünde die Pluralität der Urteilenden schon vor dem Urteil. Vielmehr konstituieren sich im Urteilen erst die politische Welt, die politische

Gemeinschaft und das politische Subjekt, und werden zugleich im Urteilsgeschehen geformt.

So verstanden ist das Urteilen nicht nur eine *epistemische*, und nicht nur eine *öffentliche*, sondern auch eine *wirksame* Praxis. Deren Wirksamkeit ergibt sich allerdings aus ihrer epistemologischen Besonderheit und mit ihrem öffentlichen Vollzug. Deshalb ist der Text so aufgebaut, dass ich zunächst an Arendts epistemologische Überlegungen erinnere, denen zufolge das Urteilen eine epistemische Praxis darstellt, die eine spezifische Art der Überzeugung hervorbringt, nämlich die Meinung, und die einer eigenen Geltungslogik unterliegt (2). Aus diesen Bestimmungen folgt bereits, dass das Urteilen sich nur als öffentliche Praxis vollziehen kann, nämlich als demokratische Praxis des Meinungsstreits (3). Auf dieser Grundlage soll dann nach der Wirksamkeit des Urteilens gefragt werden. Dabei lege ich zum einen dar, dass das Urteilen insofern als wirksam verstanden werden muss, als es machtgenerativ ist. Denn in dem Maße, in dem im öffentlichen Streit Einvernehmen hinsichtlich einer Meinung erzielt werden kann, entsteht jene kollektive Handlungsdisposition, die Arendt Macht nennt (4). Zum anderen argumentiere ich, dass im Vollzug des Urteilens performative Kräfte entfaltet werden. Konkret formt das Urteilsgeschehen, noch vor jedem Ein- oder Unvernehmen in einer bestimmten Meinungsfrage, die politische Welt, die politische Gemeinschaft und das politische Subjekt (5).

2. Urteilen als epistemische Praxis

In ihrer Urteilslehre¹ entfaltet Arendt die „erkenntnistheoretischen Grundlagen“ ihres „Begriff[s] des öffentlichen Lebens und des Politischen“ (Benhabib 2006, 233). In dieser prägnanten Formulierung Seyla Benhabibs steckt eine scharfsinnige, zweifache Ironie: denn Arendts Urteilslehre steht sowohl zur Idee der „Grundlegung“ als auch zur „Erkenntnistheorie“ in deutlicher Spannung. Erstens gibt es für Arendt keine Wahrheit oder Erkenntnis, aus der sich Regeln für das politische Leben ableiten ließen, oder auf deren Fundament dieses sich abschließend grundlegen könnte. Dieser Umstand macht gerade den Konflikt der Politik mit der Wahrheit aus, insofern Wahrheit dasjenige darstelle, „was der Mensch nicht ändern kann“ – während das „Versprechen“ der Politik laute, „daß Menschen die Welt ändern können“ (Arendt 2000a, 370). Deshalb muss man sagen, dass im Rahmen der Arendt'schen Epistemologie des Politischen das öffentliche Leben nicht transzendent fundiert, sondern immanent expliziert wird.

Zweitens geht es in der Epistemologie dem Begriff nach um die *Episteme*, das Wissen. Arendt geht es jedoch um dessen Anderes: um die *Doxa*, die Meinung. Der Form nach ist Arendts Urteilstheorie epistemologisch, nämlich dahingehend, dass

¹ Freilich handelt es sich nicht um eine ‚Lehre‘ im Sinne einer strikten oder systematischen Theorie. Nicht zuletzt der Umstand, dass Arendt ihre Monographie über das Urteilen nicht mehr verfassen konnte, mahnt zur exegetischen Vorsicht. Dennoch stellen wenigstens die Aufsätze *Kultur und Politik*, *Wahrheit und Politik*, sowie die Vorlesungen *Über das Böse* und über Kants politische Philosophie (Arendt 2000a; 2000b; 2007; 2015) einen Referenzpunkt der urteilstheoretischen Diskussion dar. Diese ist inzwischen weit ausdifferenziert (vgl. u.a. Beiner 1984; 2015; Esser 2017; Herrmann 2019; Hermenau 1999; Meints-Stender 2014; Steinberger 1993; Zerilli 2016) und kann hier nicht im Detail referiert, sondern lediglich punktuell herangezogen werden.

Geltungsbedingungen von Überzeugungen expliziert werden. Dem Inhalt nach aber ist sie *anti*-epistemologisch: Arendt will die philosophische „Entwertung der Meinung“ (ebd., 333) gegenüber dem Wissen korrigieren. Der noch von Hegel gewählten Formulierung, dass die Meinung vor der Wahrheit erbleiche², setzt Arendt entgegen, dass die Fähigkeit zum „perspektivischen Denken“ mit der „Standortgebundenheit der Menschen“ einhergehe (Arendt 2000a, Fn15). Im Rahmen menschlicher Angelegenheiten kann man der Perspektive nicht entkommen: Wir können hier nur beurteilen, wie etwas *für uns* ist und nicht *an sich*. Auch wenn wir andere Standpunkte einnehmen können, behalten das Urteilen und die Meinung den Index der eigenen Sichtweise. Das entspricht der perspektivischen Natur des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten: Diese objektiv – im Sinne von ‚neutral‘ – beurteilen zu wollen, verfehlt die Natur des Gegenstands.

Doch nicht nur dem politischen Gegenstand ist das Wissen unangemessen, sondern auch dem politischen Miteinander.³ Die Wahrheit der Vernunft erzwingt eine Einheit, in der für die Vielfalt ihrer Stimmen kein Platz ist. Deshalb kann Arendt recht drastisch formulieren: „[I]nnerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten [legt] jeder Anspruch auf absolute Wahrheit, die von den Meinungen der Menschen unabhängig zu sein vorgibt, die Axt an die Wurzeln aller Politik und der Legitimität aller Staatsformen“ (Arendt 2000a, 333). Die Wahrheit gibt es für Arendt gewissermaßen nur im Singular, Meinungen nur im Plural: Wenn etwas der Fall ist (wahr ist), dann kann man diesen Umstand leugnen, man kann versuchen, ihn aus der Welt zu schaffen oder zu vertuschen, aber all das macht die Wahrheit bzw. eine Aussage, die sie ausspricht, nicht weniger wahr. Für Vernunft- wie Tatsachenwahrheiten⁴ gleichermaßen gilt, dass sie prinzipiell zwingend sind – und es ist gerade die Abwesenheit einer solchen zwingenden Geltung, die Meinungen ausmacht. Wenn die klassische Definition des Wissens lautet: wahre und gerechtfertigte Überzeugung, dann kann man sagen, dass eine Meinung für Arendt eine Überzeugung ist, die gerechtfertigt werden kann und muss, die aber definatorisch nicht wahr sein kann, sodass es prinzipiell immer verschiedene Meinungen zu einem Sachverhalt geben kann. Diese Verschiedenheit der Meinungen ist für Arendt eine Folge der Pluralität als *Conditio humana*: der Vielheit der Menschen, ihrer Standorte in der Welt, ihrer Sichtweisen und möglichen Wertungen. Im Urteilen wird diese Pluralität aktualisiert, weil hier die Perspektiven in ihrer Vielfalt als Meinungen artikuliert werden.⁵

Daraus folgt allerdings für Arendt nicht, dass jede Meinung möglich oder legitim ist: Ihre Theorie des Urteilens und der Meinung ist nicht nur dahingehend normativ, dass sie das Urteilen als pluralitätsaktualisierende (ergo wertvolle) epistemische Praxis ausweist, sondern auch inhaltlich, indem sie erläutert, wie Meinungen sein sollen. Eine erste Bestimmung begrenzt dabei, wenn man so möchte, das Feld zulässiger Meinungen: So sollen diese auf Wahrheiten basieren: Das, was der Fall ist, soll ich in meiner Meinung berücksichtigen; meine Meinung baut darauf auf. Ich bin im Urteilen frei darin, die

2 Vgl. Hegel (1938, 86).

3 Vgl. hierzu auch Zenkert (2020).

4 Für eine Diskussion des Arendt'schen Wahrheitsbegriffs und ihres Bezugs auf Leibniz vgl. Sari (2021).

5 Vgl. Loidolt (2017, 212ff).

Bedeutung von Tatsachen so oder anders zu interpretieren, oder diese oder jene praktische Konsequenzen vorzuschlagen – aber ich bin nicht frei, relevante Tatsachen aus der Welt zu lügen oder zu ignorieren.⁶

Damit ist gesagt, welche Meinungen eigentlich zulässig sind, nicht aber, wie man zwischen besseren und schlechteren Meinungen unterscheiden kann. Für dieses Problem findet Arendt in Kants Kritik der Urteilskraft eine Gewährstheorie, um zwischen den Felsen objektivistischer und subjektivistischer Urteilstheorie hindurchzunavigieren.⁷ Denn das ästhetische Urteil ist bei Kant weder eine Frage der Vorliebe noch der Wahrheit, aber dennoch etwas, über das ich mit Gründen streiten kann. Seine Analyse zeigt, dass ich, wenn ich eine Erscheinung als schön beurteile, unterstelle, dass mir jede*r Andere zustimmen würde, obschon ich keinen Beweis oder keine begriffliche Ableitung der Schönheit dieser Erscheinung geben kann. Ich nehme also implizit einen allgemeinen Standpunkt ein, der aber nicht objektiv, sondern intersubjektiv ist. In dieser intersubjektiven Struktur des ästhetischen Urteils erkennt Arendt dessen politische Natur; was Kant für das ästhetische Urteil expliziert, begreift Arendt als Beschreibung des Urteilens schlechthin.

Ein Urteil kann also nicht für alle zwingend sein – aber es kann für viele überzeugend sein. Voraussetzung dafür ist, dass im Urteil von den *bloß* subjektiven Aspekten und Idiosynkrasien der Einzelnen abgesehen wird: Um andere überzeugen zu können, muss meine Meinung mitteilbar sein und darf nicht streng von meinem eigenen Standort und den damit verbundenen Interessen abhängen. Mein Urteil muss also, und darin steckt ein normatives Kriterium, verallgemeinerbar sein – nicht absolut allgemein, aber anschlussfähig und zumindest relativ unparteilich. Allerdings gilt für Arendt: „Unparteilichkeit ist nicht das Ergebnis irgendeines höheren Standpunktes, der dann in Wirklichkeit den Streit dadurch beilegen würde, daß er sich ganz über dem ‚mêlée‘ [Handgemenge] befände“ (Arendt 2015, 67). Unparteilichkeit ist das Ergebnis einer „Erweiterung des Geistes“, die Arendt in Kants Urteilskraft als „erweiterte Denkungsart“ beschrieben findet: „daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt“ (Kant 1968, 157, vgl. Arendt 2015, 68). Arendt beschreibt diese Erweiterung wie folgt:

Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere. Dieser Vergegenwärtigungsprozeß akzeptiert nicht blind bestimmte, mir bekannte, von anderen vertretene Ansichten. Es handelt sich hier weder um Einfühlung noch darum, mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen. Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und

6 Die Frage, wo eine Tatsache aufhört und wo die Meinung beginnt, stellt für Arendts Epistemologie ein großes Problem dar, kann aber an dieser Stelle nicht näher diskutiert werden.

7 Auch die Feinheiten und Schwierigkeiten von Arendts Kant-Exegese können hier nicht ausführlich erörtert werden. Für einen systematischen Überblick vgl. etwa die Arbeit von Irina Spiegel (2011).

mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden. (Arendt 2000a, 342; vgl. auch Arendt 2015, 69f.)

Arendt will also die Perspektiverweiterung von einer bloßen Übernahme fremder Überzeugungen abgrenzen: Weder schließe ich mich einer fremden individuellen Ansicht an, das wäre die bloße Einfühlung, noch der Ansicht einer Mehrheit. Hierfür hat Arendt in der englischen Fassung (der gleichen Passage) die schöne Formulierung gefunden, dass es nicht darum gehe, *Nasen zu zählen*⁸. Die Erweiterung der Denkungsart beschreibt also nicht die Übernahme einer fremden Ansicht, sondern die Vergleichung und, wenn möglich, Vermittlung verschiedener Standorte und verschiedener Standpunkte. So kann das Urteil auch kritische Distanz zu der in einer bestimmten Gemeinschaft positiv gegebenen Meinung erzeugen: indem es weitere, hierin nicht vertretene bzw. ausgeschlossene Perspektiven berücksichtigt. Auf diese Weise steigert man die Qualität oder Repräsentativität (vgl. Arendt 2000a, 342) der eigenen Meinung, ohne das ‚Handgemenge‘ zu verlassen. Das Urteil bleibt damit zwar perspektivisch – beliebig ist es nicht.

Auf einer ersten Analyseebene können wir das Urteilen mit Arendt als eine *epistemische Praxis* bestimmen, in der nicht-zwingende Überzeugungen formiert werden, die nicht universale, sondern interpersonale Geltungsansprüche stellen, und deren Überzeugungsfähigkeit von der *Perspektivübernahme* und der Erweiterung der Denkungsart abhängt. Aus dieser Analyse geht bereits hervor, dass die Einlösung der Geltungsansprüche nur intersubjektiv vollzogen werden kann, und dass die Qualität der Meinung davon abhängt, inwiefern ich mich mit den realen Standpunkten anderer auseinander- und mich deren Gegenrede aussetze. Im Folgenden soll es daher um die Frage gehen, wie bei Arendt das Urteilen als *öffentliche Praxis* bestimmt ist.

3. Urteilen als öffentliche Praxis

Die Erweiterung der Denkungsart, die mithilfe der Einbildungskraft vollzogenen Besuche anderer Standorte in der Welt, können keine reinen Gedankenexperimente sein: Ich kann mir die Perspektiven anderer nicht einfach ausdenken. Auch ist die Geltung einer Meinung nur in der Zustimmung durch andere zu erweisen; das heißt, der Austausch von Meinungen und das Werben um Beistimmung zum eigenen Urteil ist Bestandteil des Urteilens. Mit anderen Worten ist das Urteilen prinzipiell nicht nur ein innerer Reflexions-, sondern auch ein äußerer Kommunikationsprozess: Sowohl das repräsentative Denken als auch das Ansinnen von Beistimmung sind nur in einem kommunikativen Urteilsgeschehen zu realisieren. Damit lässt sich das Urteilen aber nicht als bloßes Zuschauen oder reine Kontemplation, und auch nicht als praktische Deliberation, sondern vielmehr selbst als öffentliche Praxis verstehen.

Arendt insistiert darauf, dass es beim repräsentativen Denken nicht darum geht, die möglicherweise unreflektierten Standpunkte anderer (passiv) zu übernehmen, sondern

8 „[...] this is a question neither of empathy, as though I tried to be or to feel like somebody else, nor of *counting noses* and joining a majority but of being and thinking in my own identity where actually I am not.“ (Arendt 1977, 241; Herv. d. Verf.)

sich (aktiv) ein eigenes Urteil zu bilden: nämlich, indem ich mir vorstelle, wie *ich* urteilen würde, wenn ich an der Stelle einer anderen Person wäre. Aber wie es wäre, an der Stelle einer anderen Person zu stehen, wie sich einem fremden Standpunkt die Welt darstellt, das kann ich mir nur in dem Maße vorstellen, indem ich mich mit den konkreten Erfahrungen und Sichtweisen dieser Anderen auseinandersetze, um sie dann zu reflektieren. Meine Reflexion und die aktive eigene Urteilsbildung sind also bei näherer Betrachtung abhängig von der passiven Aufnahme der Zeugnisse anderer, und damit von einer (wie auch immer gearteten) öffentlichen Kommunikation, in der diese Zeugnisse und Perspektiven ausgetauscht werden können. Die Erweiterung der Denkungsart kann „ohne die Präsenz von anderen, an deren Stelle es ja gilt mitzudenken, nicht funktionieren“ (Arendt 2000b, 298). Das gilt gleichermaßen für das Ansinnen von Zustimmung: Wie weit die in meinem Urteil beanspruchte interpersonale Allgemeinheit reicht, wie überzeugend meine Meinung ist, zeigt sich nur im wirklich vollzogenen Austausch von Auffassungen. Meine Überzeugungen sind in dem Maße überzeugend, in dem sie wirkliche Andere überzeugen. Das heißt freilich nicht, dass die Zustimmung empirischer Anderer über die Geltung eines Urteils entschiede (andernfalls droht eine sozialpsychologische Reduktion des Urteilens und ein Rückfall auf das „Nasenzählen“, den Anschluss an empirische Mehrheiten). Jedoch können sich nur im Ringen um Zustimmung Meinungen bewähren bzw. korrigieren lassen: Die intersubjektive Zustimmung ist nicht das Kriterium, sehr wohl aber das Medium der Einlösung von Geltungsansprüchen. Deshalb kann man mit Arendt sagen, dass das Urteilsgeschehen nicht rein reflexiv, sondern „wahrhaft diskursiv“ (Arendt 2000a, 343) ist.

Damit aber liegt das Urteilen quer zu der Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Einerseits soll das Urteilen der *vita activa* angehören, sich mit anderen im öffentlichen Leben vollziehen und das Handeln orientieren; andererseits soll das Urteilen das Privileg der detachierten Zuschauerin sein, die gerade durch ihre Distanz zum Handgemenge größere Zusammenhänge verstehen und eine umfassende Perspektive gewinnen kann, die den in das Handeln Verstrickten nicht zugänglich ist.⁹ Mit Linda Zerilli (vgl. 2011; 2016) kann man das Urteilen als eine Praxis beschreiben, die die Trennung zwischen Akteur und Publikum, zwischen Handeln und Zuschauen subvertiert: *Indem* es urteilt, wird das Publikum selbst zum Akteur.¹⁰ Das Urteilen ist in dieser Perspektive nicht *entweder* mit dem Zuschauen *oder* dem Teilnehmen äquivalent, sondern es beschreibt die *zuschauende Teilnahme* an den öffentlichen Angelegenheiten. Diese Perspektive – dass das Urteilen sich als diskursive Praxis des Publikums beschreiben lässt – hat Zerilli einmal als Arendts „Kopernikanische Wende“ (Zerilli 2011) bezeichnet. Die Wende besteht darin, den politischen Raum und das darin erscheinende Handeln nicht mehr als dem Urteilen vorausgehend zu betrachten, sondern vielmehr als durch die Praxis des urteilenden Publikums konstituiert¹¹. In der demokratischen

9 Zu der Actor-Spectator-Debatte, vgl. u.a. Beiner (2015), Bernstein (1986), Bilsky (2001), Lederman (2016), Robaszkiewicz (2018) und Villa (1999).

10 Zu dem Verständnis, dass das Urteilen für das Handeln konstitutiv ist, vgl. auch schon Bilsky (1996).

11 Vgl. auch Arendts Bemerkung, wonach der „öffentliche Bereich“ durch die „Kritiker und Zuschauer konstituiert“ wird (Arendt 2015, 98).

Öffentlichkeit kommt diese Politik des Publikums zur Entfaltung – und zwar nicht, weil hier die Grenze zwischen Zuschauenden und Akteuren durchlässig wird, sondern weil hier der Publikumsstreit zur politischen Praxis wird. Hier sind die miteinander streitenden Zuschauer*innen *als solche* Akteur*innen.

In diesem Verständnis ist das Urteilen nicht bloß die verstehende Verdopplung der Welt, sondern auch eine in dieser Welt vollzogene und diese Welt wiederum prägende Tätigkeit. Oder anders gesagt: Das Urteilen ist nicht die Reflexion der Praxis, sondern die als öffentlicher Streit verwirklichte Praxis der Reflexion. Diese öffentliche Praxis der Reflexion aber, so möchte ich im Folgenden ausführen, geht nicht darin auf, dass Auffassungen ausgetauscht, und Überzeugungen geprüft werden – vielmehr ist sie selbst politisch wirksam. Was meint diese Wirksamkeit und wie können wir sie beschreiben?

4. Urteilen als wirksame Praxis (I): Macht

Die Rede von der Wirksamkeit des Urteilens soll zum Ausdruck bringen, dass im Urteilen Welt nicht nur verstanden und bewertet, sondern auch hervorgebracht und verändert wird.¹² Zu explizieren, inwiefern das Urteilen einen wirklichen und praktischen Unterschied macht, ist insofern herausfordernd, als aus Arendts Perspektive diese Wirksamkeit ja gerade nicht im Modell des Herstellens zu denken ist: Unzulässig wäre eine Vorstellung, nach der ein souveränes Subjekt ein Urteil fällt und dann in einem zweiten Schritt eingreifend bzw. weltverändernd handelt, oder in der das Urteilen den Übergang von der Idee zur Tat beschriebe. Zwar macht auch in einem solchen Modell das Urteilen einen praktischen Unterschied, insofern das Ergebnis des Urteilens (bzw. die Entscheidung) die Richtung des Handelns (bzw. die Umsetzung) bestimmt. Urteilen wäre dann aber ein anderer Ausdruck für praktische Klugheit und eben nicht für den pluralistischen Streit. Dieses Modell fiel hinter Arendts Begriff des Handelns und ihre Einsicht in die pluralistische, nichtsoveräne, unverfügbare Natur der Praxis zurück. Es reduzierte Praxis auf einen von einem Individuum ausgehenden instrumentellen Vorgang; es wäre der Begriff einer poetischen, nicht einer politischen Wirksamkeit.

Die Aufgabe lautet also, die Wirksamkeit des Urteilens auf eine Weise zu explizieren, die dem Begriff des Urteilens als Meinungsbildung und Streitgeschehen entspricht. Hierfür bietet es sich an, zwischen zwei Ebenen zu unterscheiden. *Einerseits* wirkt das Urteilsgeschehen insofern, als es jene Art von kollektiver Handlungsdisposition hervorbringen kann, die bei Arendt Macht heißt (a). Diese entsteht, wie ich im Folgenden erläutere, in dem Maße, in dem im Urteilsgeschehen Einvernehmen erzielt (bzw. erhalten) wird. Gerade weil (nur) aus dem Einvernehmen im Urteil Macht hervorgeht, ist das Gründungsparadox eines politischen Gemeinwesens zugleich ein

¹² Für eine aktuelle Auseinandersetzung mit der Wirksamkeit als Schlüsselbegriff einer politischen Epistemologie, siehe Frieder Vogelmann (2023). Vogelmann geht es allerdings um die Wirksamkeit des Wissens und die Kraft der Wahrheit; nicht um das Urteilen und die Meinung. Wenngleich Vogelmann Arendt zugutehält, dass sie die Wirksamkeit der Wahrheit im Politischen ernstgenommen habe, verwirft er ihre Theorie, weil sie ein externes Verhältnis zwischen Wahrheit und Politik konstruiere (vgl. ebd., 337-340). Die vorliegenden Überlegungen sollen zeigen, dass gerade Arendts Theorie des Urteilens fruchtbar für ein Denken der Wirksamkeit im Politischen ist.

Begründungsparadox (b). Aus demselben Grund kann aus dem Unvernehmen Gegenmacht emergieren, lässt doch die Infragestellung eines tragenden Konsenses dessen Bindungskraft erodieren (c). *Andererseits* (siehe unten, Abschn. 5) kann man sagen, dass das Urteilsgeschehen auch vor dem oder jenseits des Konsens bzw. Dissens wirkt: nämlich bereits im Vollzug des Streits, und nicht erst im Falle eines Erfolgs der erzielten Beistimmung oder Infragestellung. Mit anderen Worten entfaltet das Urteilen performative ‚Kräfte‘, indem es die politische Welt, die politische Gemeinschaft und das politische Subjekt formend bestimmt. Doch zunächst zur machtgenerativen Dimension des Urteilens.

(a) Arendts Begriff der Macht lässt sich auf die Kurzformel der *auf Einvernehmen basierenden intersubjektiven Handlungsdisposition* bringen. Macht ist nichts, was ein Einzelner ‚haben‘ kann oder was sich konservieren lässt – sie ist ein Potenzial, das in einer gemeinschaftlichen Situation liegt und das sich im Handeln aktualisiert. Macht heißt bei Arendt, anders als etwa bei Weber, nicht, eigene Zwecke auch gegen andere durchsetzen zu können, sondern im Verbund mit anderen agieren zu können. Macht existiert, wo aus dem Bezugsgewebe der Vielen heraus ein Neues entstehen kann. Inwiefern Macht sich entfalten kann bzw. die kollektive Handlungsdisposition sich in konkreten Handlungen realisiert, hängt auch von etwaigen Gegenmächten und anderen materiellen und gesellschaftlichen Kräften ab. Der für die Urteilsthematik zentrale Punkt betrifft die Genese der Macht, nämlich den Umstand, dass Macht durch das „Einvernehmen“ einer „Gruppe“ (Arendt 1990, 45) gestiftet wird. Viele Einzelne können etwas beginnen (oder fortsetzen, oder unterbinden), wenn sie eine Meinung teilen. Freilich kann ein latentes Einvernehmen auch auf einem Vorurteil im Sinne einer nicht im Urteilsgeschehen artikulierten oder aus diesem hervorgegangenen Auffassung basieren. Hier kommt es jedoch darauf an, dass in einem Urteilsgeschehen, sofern es manifestes Einvernehmen hervorbringt, Macht generiert wird. Macht entsteht, wenn aus der Vielzahl der möglichen Perspektiven und wirklichen Stimmen ein Einvernehmen sich herauskristallisiert. Sie ist der Effekt des in einem Meinungsstreit erzielten Konsenses.¹³

Was das Quantum der Macht betrifft, schreibt Arendt: „Die Stärke dieser Meinung wiederum, also die eigentliche Macht [...], hängt von der Zahl derer ab, die sie teilen“ (ebd., 42).¹⁴ Je mehr Einzelne eine Meinung teilen, desto größer ist die Macht. Und umgekehrt: je größer der Dissens, desto geringer die Macht. Doch kann Macht für Arendt aus begrifflichen Gründen niemals absolut sein: Gerade weil sie aus dem unabschließbaren Urteilsgeschehen ohne neutrales Schiedsgericht oder höheren Standpunkt entspringt, ist Macht prinzipiell so partiell, temporär und kontestierbar wie das sie stiftende Einvernehmen. Jedes im Meinungsstreit erzielte Einvernehmen ist im doppelten Sinne unvollständig, insofern es sich um einen realen, nicht um einen idealen Konsens handelt, und insofern sich Einvernehmen nur um einzelne Sachverhalte und

¹³ Genau deshalb kann man auch Arendts normative Erwägungen zum Urteilen durchaus als eine politische Ethik der Macht verstehen (vgl. Meints-Stender 2014, 187ff.).

¹⁴ Darüber, dass Macht, wenn sie nicht durch Autorität (z.B. von Gesetzen) eingehegt wird, auch problematische Formen der „Meinungsuniformität“ erzeugen kann (Arendt 1990, 43), lässt Arendt keinen Zweifel.

Fragen herum bilden kann. Es kann also weder vorausgesetzt werden, dass in einer bestimmten Frage der menschlichen Angelegenheiten universelles Einvernehmen der Meinung aller erzielt werden kann, noch kann vorausgesetzt werden, dass eine bestimmte Gruppe von Menschen in allen möglichen Fragen einvernehmlich ist. So ist jede Machtkonfiguration unabgeschlossen oder unvollkommen. Änderungen der Umstände und Sichtweisen, oder schlichtweg neue Perspektiven oder Argumente, können einen Konsens prinzipiell jederzeit ins Wanken bringen. Macht besteht also nur in dem Maße, in dem (und nur so lange, wie) die Vielen im Konsens sind. Der Dissens ist hier aber nicht nur die äußere Grenze des Konsenses, sondern zugleich seine Möglichkeitsbedingung: Ein Konsens kann nur bestehen und die Konsentierenden nur binden, insofern die Übereinstimmung der Meinung aus freien Stücken, d.h. mit der Option, es auch anders zu sehen, zu dissentieren, erzielt wird. Jeder im Urteilen erzielte Konsens ist daher ein kritischer Konsens.¹⁵ Die weltliche Fragilität der Macht korrespondiert mit bzw. resultiert aus der epistemischen Fragilität der sie stiftenden Urteilspraxis.

Gerade diese Fragilität und Flüchtigkeit der Macht sind es, die Arendt zufolge verlangen, sie vermittels eines Rahmens abzusichern, der die Macht begrenzt und die Bedingungen ihres Entstehens auf Dauer stellt. Das paradigmatische Beispiel ist die griechische Polis, deren Verfahrensweisen und Gesetze außerhalb des Meinungsstreits standen und diesem zugleich einen stabilen Raum gaben. Begreift man diesen Rahmen aber, und dies ist das Prädikament der Moderne, nicht als einfach gegeben und selbstverständlich, sondern als gemacht und rechtfertigungsbedürftig, stellt sich allerdings eine für den Nexus von Meinung und Macht problematische Frage. Nämlich, wie ohne einen neutralen Standpunkt oder eine absolute Wahrheit ein solcher Raum gegründet bzw. ein entsprechender Konsens begründet werden kann. Die Konstitution eines demokratisch legitimierten Gemeinwesens verlangt, dass aus dem Urteilsgeschehen heraus dieses überschritten wird: dass aus der Macht heraus eine Ordnung vor oder jenseits der Macht gegründet wird, und das heißt, dass aus dem Meinungsstreit heraus ein Einvernehmen jenseits des bloßen Einvernehmens begründet wird. Die Herausforderung der Gründung besteht darin, einen Neuanfang zu machen, der „weiteres Neubeginnen erübrigen soll“ (Arendt 2013, 299). Dieser Neubeginn muss in einem stärkeren Sinne verbindlich sein als ein bloß temporärer Konsens; er kann jedoch, will er demokratisch legitimiert sein nicht auf metaphysische oder religiöse letzte Gründe ausgreifen. Es handelt sich mit anderen Worten um die Frage, ob und wie politische Autorität denkbar ist (vgl. Honig 1991).

(b) Autorität geht Arendt zufolge mit dem „Anspruch auf Gehorsam“ (Arendt 2000c, 159) einher, wobei es sich um „freiwilligen Gehorsam[]“ (ebd., 178) handelt. Das unterscheidet die Autorität vom schieren Zwang der Gewalt: der Autorität fügt man sich zwanglos und ohne sie zu hinterfragen. Das Hinterfragen untergräbt umgekehrt jede Autorität: Diese ist „unvereinbar mit [dem] Überzeugen, welches Gleichheit voraussetzt und mit Argumenten arbeitet“ (ebd., 159). Die Autorität steht außerhalb des Überzeugens, des Meinungsstreits, und muss doch aus dem Meinungsstreit heraus gefunden werden,

¹⁵ Vgl. Azmanova (2012, 180ff.)

wenn sie *politisch* sein und dem Hinterfragen standhalten will.¹⁶ Erforderlich ist also ein Grenzfall, ja eigentlich ein unzulässiger Zug im Urteilsgeschehen: es muss Einvernehmen erzielt werden, das partiell und absolut zugleich ist, das zugleich eine intersubjektiv geteilte Meinung und eine höhere Gewissheit artikuliert, ein umfassender, allgemeiner Konsens über diejenigen Bedingungen, unter denen der Streit stattfinden und jeder konkrete Konsens gefasst werden kann.

Genau diese Paradoxie ist, wie Honig herausgearbeitet hat, Gegenstand von Arendts Analyse der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776. Deren Präambel beginnt mit dem Satz: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.“ Auf der Ebene des Geltungsanspruchs liegt ein Widerspruch vor: Denn das *We hold*, das eine geteilte Meinung ausdrückt und impliziert, man könnte auch anderer Meinung sein, steht im scharfen Kontrast zu den *truths*, die für *self-evident* erklärt werden. Die Unabhängigkeitserklärung drückt aus, dass man sich „auf etwas Absolutes geeinigt [hat], was absurd ist“ (Arendt 2013, 248, Herv. i. Orig.). Entweder ist das *we hold* korrekt oder das *self-evident* – beides zusammen, kann eigentlich nicht stimmen. Rein epistemisch oder geltungslogisch betrachtet ist die Präambel mithin widersprüchlich.

Sinn ergibt sie aber dann, wenn man danach fragt, was sie bewirken soll.¹⁷ Dann ist die Unabhängigkeitserklärung nicht als Ausdruck einer Erkenntnis zu verstehen, sondern als ein Bekenntnis zu einer Überzeugung, die eine Macht jenseits der Macht (Autorität) stiften soll, indem sie ein Einvernehmen jenseits der Möglichkeit des Unvernehmens (eine Wahrheit, auf die man sich geeinigt hat) ausdrückt. Dieser Effekt, Autorität zu stiften, kann nur deshalb zustande kommen, weil sich die Erklärung auf die Selbstevidenz der ‚Wahrheiten‘ beruft (Honig 1991, 104f.). Die Unabhängigkeitserklärung stellt zwar das Resultat eines egalitären Meinungsstreits dar, überschreitet diesen dann aber, indem sie „Sätze, die keineswegs zwingend evident sind, und Meinungen, auf die man sich in der Tat einigen muß, weil sie nichts Axiomatisches an sich haben, *verabsolutiert*“ (Arendt 2013, 248). Diese vermeintliche Ungereimtheit der Formulierung der Präambel hat für Arendt genau den politischen Sinn, Autorität zu stiften. Die ‚Wahrheiten‘ seien die „einzige Autoritätsquelle“ der Verfassung, die ansonsten keinen „Hinweis auf eine [...] sie selbst transzendierende Autorität“ (ebd., 250) enthalte. Bloß auszusagen, dass sie die Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen teilen, hätte nicht ausgereicht, um die Freiheit auf Grund zu setzen: Die Kraft des bloßen *We hold* wäre zu schwach; die bindende Kraft der Wahrheiten ist stärker als das temporäre Band des Einvernehmens. Damit überschreitet die Unabhängigkeitserklärung den Rahmen der Meinung und des Urteilens im oben beschriebenen Sinn und beschwört einen Konsens jenseits des Dissens, gewissermaßen einen un-kritischen Konsens.

16 Der „vormoderne“ Weg unpolitischer, Legitimierung ist unter demokratischen Voraussetzungen nicht nur normativ inakzeptabel, sondern auch funktional schwächer, weil die Autorität durch die Infragestellung untergraben werden kann.

17 Vgl. zu dieser Lesart Bonnie Honig (1991), die aber Arendt vorwirft, die Bedeutung des Inhaltes dieses Bekenntnisses (nämlich die Bedeutung der ‚Wahrheiten‘) zu übersehen.

Für Arendt ist aber der Umstand, dass dank der Formulierung *We hold* die Erklärung als politisches Urteil lesbar bleibt, entscheidend. Denn beriefe sie sich bloß auf eine Wahrheit, wäre sie despotisch und nicht politisch legitimiert. Das bedeutet, auch wenn die Unabhängigkeitserklärung kein ‚reines‘ Urteil, bzw. ein grenzüberschreitender Sonderfall ist, bleibt sie doch ein gemeinsames Urteil: eine Meinung, auf die man sich geeinigt hat. Es ist gerade die doppelte Berufung auf selbstevidente Wahrheiten *und* auf eine Einigung, durch die die Autorität politisch legitimiert und die Legitimation (durch eine Wahrheit) autorisiert wird. Die beiden Geltungsansprüche der Unabhängigkeitserklärung rechtfertigen sich gegenseitig (die Meinung legitimiert die Wahrheit, die Wahrheit autorisiert das Urteil) – der Effekt ist die Stiftung politischer Autorität. Die auf Wahrheit *und* Meinung sich berufende Unabhängigkeitserklärung ist gewissermaßen ein Grenz- und Sonderfall des Urteilens, in dem das Urteilen sich selbst überschreitet, um eine überpersonale Autorität jenseits interpersonaler Macht zu stiften, indem ein Konsens jenseits des Dissens beschworen wird.

(c) Der der Gründung entgegengesetzte Grenzfall des Urteilsgeschehens ist die Infragestellung eines grundlegenden politischen Konsenses, die radikale Kritik, die einen Konsens als kritischen Konsens lesbar macht. Ein Beispiel hierfür gibt die Rede des amerikanischen Abolitionisten und ehemaligen Sklaven Frederick Douglass in Rochester am 1. Juli 1852.¹⁸ Nachdem er zunächst ausführlich, wenn auch teilweise mit scharfer Ironie, die Errungenschaften der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und Verfassung preist, prangert Douglass das Unrecht der Verfassungspraxis an, das darin besteht, soziale und politische Gleichheit auf weiße Menschen zu beschränken und Sklaverei rechtlich zu schützen. Seine radikale Kritik richtet sich nicht gegen die ‚Wahrheiten‘ der Unabhängigkeitserklärung: er meint nicht, dass die Erklärung oder die Verfassung rassistisch sind oder Sklaverei festschreiben, vielmehr moniert er die Auslegung dieser Dokumente in der juridischen und politischen Praxis. Wengleich seine Rede auch auf philosophische und religiöse Motive rekurriert (mithin die Kraft von ‚Wahrheiten‘ mobilisiert), so ist sie an einer entscheidenden Stelle dezidiert politisch. Und zwar in dem Sinne, dass er eine theoretische Beweisführung gegen die Sklaverei verweigert, sondern vielmehr eine Perspektivübernahme einfordert, die, wenn erfolgt, jede moralische Argumentation erübrigt:

But, I submit, where all is plain there is nothing to be argued. What point in the anti-slavery creed would you have me argue? [...] Would you have me argue that man is entitled to liberty? That he is the rightful owner of his own body? [...] Must I argue the wrongfulness of slavery? [...] There is not a man beneath the canopy of heaven that does not know that slavery is wrong for him [...] Must I argue that a system thus marked with blood [...] is wrong? No! I will not. (Douglass 1952, 190–92)

Douglass verlangt hier keine theoretische Einsicht, sondern die Erweiterung der Denkungsart. Wenn die Sicht der Betroffenen zählt, dann ist die Akzeptabilität der Sklaverei und die Beschränkung der Freiheits- und Gleichheitsrechte auf weiße Menschen keine Selbstverständlichkeit und kein umfassender Konsens, sondern eine

¹⁸ Dieses Beispiel diskutiert auch Zerilli in ihrer Monographie über das Urteilen (vgl. Zerilli 2016, 153–156); vgl. auch die weitere Besprechung in Abschn. 5.

problematische Position. Douglass' Rede ist ein Angriff gegen die Autorität einer etablierten normativen Ordnung, die als partikular und non-konsensuell offengelegt wird. Wenn die mit der Unabhängigkeitserklärung vollzogene Gründung einen politischen Zug darstellt, der zugleich die Regeln der Politik politisch setzt, stellt die in Douglass' Rede vollzogene Kritik einen politischen Zug dar, der die Regeln der Politik politisch aussetzt bzw. zur Disposition stellt.

5. Urteilen als wirksame Praxis (II): Performative Kraft

Wir haben gesehen, dass insofern von einer Wirksamkeit des Urteilens die Rede sein kann, als es Macht gebiert, und zwar indem es Einvernehmen in einer bestimmten Frage erzielt. Das Urteilsgeschehen ist dann in dem Sinne effektiv, dass es auf dem Wege der Meinungsbildung konkrete Handlungspotenziale erzeugt, bzw. begrenzt oder freilegt. Es lassen sich bei Arendt allerdings auch Hinweise auf eine *performative* Wirksamkeit des Urteilens finden, die sich gleichsam implizit, vor oder neben der expliziten Meinungsbildung vollzieht.

Mit Performativität meine ich, um eine Formulierung Andreas Hetzels aufzugreifen, „dass unsere Rede in der jeweiligen Aktualität ihres Vollzugs eine spezifische Wirksamkeit entfaltet. Rede wirkt, *indem* sie sich vollzieht[,] und sie vollzieht sich *als* Wirkung.“ (Hetzl 2011, 10; Herv. im Orig.). Das Urteilen wird als öffentliche Rede vollzogen, und in diesem Vollzug liegt eine spezifische Wirksamkeit: eine Wirksamkeit, deren Grund in dem *Dass* des Redens bzw. Urteilens liegt und nicht ausschließlich in dem *Was* der Rede. Diese performative Dimension des Urteilsgeschehens und des politischen Streits hat nur bedingt mit den performativen Akten der Sprechakttheorie bzw. mit Illokution und Perlokution zu tun.¹⁹ Zwar geht es auch mir um die Frage, was wir *tun*, wenn wir urteilen, und nicht nur darum, was wir *sagen*. Allerdings impliziert das Basismodell der Sprechakttheorie ein durch einen Kontext autorisiertes Subjekt, das in Sprachhandlungen zugleich vollzieht, was es sagt, und damit bewusste praktische Zwecke verfolgt. Die Performativa der Sprechakttheorie beschreiben Sprachhandlungen, die, wenn sie glücken oder gelingen, bestimmte Folgen jenseits der Verständigung haben. Ich meine aber hier nicht die Konsequenzen des Erfolgs (einer bestimmten Art) sprachlichen Handelns, sondern die aus der, wie Hetzel sagt, „Aktualität seines Vollzugs“ emergierende Kraft.

Dieses Verständnis des Performativen kommt der Konzeption Judith Butlers nahe (welche wiederum auf Arendts Handlungsbegriff zurückverweist²⁰): In Butlers (2016) performativer Theorie der Versammlung wird gezeigt, dass in öffentlichen Versammlungen und in politischem Protest erscheinende Körper etwas tun bzw. bewirken, *bevor und indem* sie etwas sagen. Butlers Pointe lautet, dass die schiere Präsenz dieser Körper eine politische Bedeutung hat, die nicht mit dem Inhalt ihrer geäußerten Forderungen zusammenfällt. In ähnlicher Weise meine ich, dass sich mit

¹⁹ Für einen Durchgang durch die verschiedenen Sprechakttheoretischen Begriffe der Performativität, siehe bspw. die Studie von Eckard Rolf (2009).

²⁰ Vgl. Thonhauser (2018).

Arendt eine politische Wirksamkeit des Urteilsgeschehens auf den Begriff bringen lässt, die jenseits der inhaltlich bestimmten Dynamik von Konsens und Dissens liegt. Um diese näher zu bestimmen, möchte ich im folgenden heuristisch drei ‚Urteilskräfte‘ unterscheiden, also drei Formen performativer Wirksamkeit: Nämlich werden im Urteilsgeschehen die politische Welt (a), die politische Gemeinschaft (b) und politische Subjektivität (c) hervorgebracht und geformt.

(a) Nimmt man Arendts Konzeption der Wirklichkeit ernst, dann kann man sagen, dass das Urteilen nicht einfach Welt abbildet, sondern eine weltformende oder weltbildende²¹ Kraft darstellt. Das ist deshalb der Fall, weil Arendt die Wirklichkeit als perspektivisch verfasst begreift. Was *an sich* wirklich ist und was *für uns* als wirklich gilt, das ist mit Blick auf die menschlichen Angelegenheiten nicht zu trennen. Es ist nicht so, als gäbe es eine objektive Welt an sich und (logisch nachrangige) verschiedene subjektive Perspektiven auf die Welt. Vielmehr existiert die Welt nur in den und durch diese Perspektiven. Die Summe der Perspektiven auf einen weltlichen Gegenstand konstituiert dessen Wirklichkeit oder Objektivität. Das ist eine der Pointen von Arendts „Phänomenologie der Pluralität“ (Loidolt 2017). Die Differenz zwischen Sein und Erscheinung wird eingerissen, und die Vielfalt der Erscheinungen zum Sein erklärt: „Denn nur ‚was allen als glaub- und meinungswürdig erscheint, nennen wir Sein‘ [...] und was immer sein mag, ohne sich in solchem Erscheinen für alle zur Geltung zu bringen, kommt und geht wie ein Traum, bleibt realitätslos“ (Arendt 2020, 280). Die von Arendt oft bemühte Metapher vom „Licht der Öffentlichkeit“ (z.B. ebd., 101), in dem die Dinge erscheinen, ist so lange irreführend, wie man sich nicht klar macht, dass die Dinge durch unser Urteilen nicht ‚bloß‘ repräsentiert werden, sondern nur in dem Licht überhaupt Gestalt annehmen: für die menschlichen Angelegenheiten gilt, dass sie im Licht der Öffentlichkeit nicht bloß erscheinen, sondern auch *werden*.

Eine Konsequenz dieser perspektivischen Verfasstheit der politischen Angelegenheiten ist, dass das, was nicht erzählt, erinnert, besprochen wird, verschwindet. Im öffentlichen Streit entscheidet sich implizit mit, welche Weltausschnitte, Personen, Sachverhalte, Ereignisse aus der Mannigfaltigkeit der Erfahrung und dem Strom der Geschichte herausgegriffen, beurteilt und politisch wirklich gemacht werden – und welche nicht. Mit Shulman kann man sagen: wirklich ist im politischen Sinne Arendts nur, wer bzw. was öffentlich *als wirklich gezählt oder anerkannt wird* (vgl. Shulman 2008, 19). Das heißt, dass in dem und durch das Urteilsgeschehen Sachverhalte überhaupt erst in den Rang öffentlicher Angelegenheiten erhoben werden. In dem Maße, in dem ein Sachverhalt im Urteilsgeschehen gegenständlich wird, wird er politisch wirklich. Nur in Bezug auf das, worüber wir uns eine Meinung bilden können, können wir Handlungsmöglichkeiten entwickeln: nur, was im Rang öffentlicher Angelegenheiten steht, kann auch Gegenstand politischer Gestaltung sein. In diesem Sinne kann man Arendts Urteilslehre als Theorie der Politisierung lesen: Kein Sachverhalt oder Problem ist demzufolge per se politisch, aber alles kann politisch werden, indem es auf entsprechende Weise thematisiert wird (vgl. Jaeggi 2007, 244). Das Medium dieser Thematisierung ist das Urteilsgeschehen: dort wird in dem Maße eine politische Welt

²¹ Vgl. die entsprechenden Formulierungen bei Zerilli (2016, 159ff., 262ff.) sowie Loidolt (2017, 220).

gebildet, in dem Gegenstände individueller Erfahrung zu Gegenständen politischer Praxis gemacht werden.²²

Douglass' Rede kann man, vor diesem Hintergrund, als Beitrag zu dem langen Kampf verstehen, Sklaverei nicht länger als ökonomische (aber auch nicht: als rein moralische, religiöse oder rechtliche) Frage, sondern als politische Frage zu behandeln, sie zum Gegenstand öffentlichen Interesses zu machen. Die Unterjochung und das Leid der Sklav*innen waren allseits bekannt, aber eben nicht Teil der *politischen* Welt, nichts, was für das gemeinsame Handeln zählte oder einen Unterschied machte. Wie Zerilli argumentiert, liegt Douglass' Herausforderung nicht darin, seine Zuhörer*innen davon zu überzeugen, dass Sklaverei moralisch falsch ist, sondern sie zu bewegen, dies als ein *politisches* Problem zu sehen, als ein Problem, das sie als politische Bürger*innen betrifft.²³ Es geht also darum, die Erfahrung der Sklaverei im ‚Erscheinen zur Geltung‘ zu bringen, um ihr eine politische Realität zu verschaffen.

(b) Arendt erkennt in *Kultur und Politik* am Geschmacksurteil eine „organisatorische Kraft von eigentümlicher Stärke“ (Arendt 2000b, 301). Sie schreibt: „Wir wissen ja alle, daß Menschen sich an kaum etwas anderem gegenseitig so schnell erkennen und sich dann auch so unbedingt als einander zugehörig empfinden können als durch eine entdeckte Verwandtschaft in Fragen dessen, was gefällt und mißfällt“ (ebd.). Der Geschmack – hier ist die Rede zunächst von ästhetischen Vorlieben, aber Arendt verallgemeinert das mit Blick auf unsere Urteile über die menschlichen Angelegenheiten – verbindet die Menschen miteinander und trennt sie voneinander. Durch das Urteilen bestimmt sich nicht nur, „wie die Welt aussehen soll, sondern auch wer in der Welt zusammengehört“ (ebd.).

Am Urteil bestimmt sich, wer man ist, und damit auch, zu wem man gehört – und zwar nicht einfach der objektiv, von den Verhältnissen bestimmte Standort, sondern der subjektive, prinzipiell änderbare Standpunkt. Arendt findet hierfür die Formulierung, dass was sich „gemäß dem Urteilen über eine gemeinsame Welt mitentscheidet“ die „Zugehörigkeit von Personen“ ist (ebd.). Die Zugehörigkeit wird wie nebenbei entschieden, sie ist etwas, um das es im Urteil inhaltlich gar nicht unmittelbar geht – das jedoch, im Vollzug des Urteilens bestimmt wird. Wenn Arendt in ihrer Kant-Vorlesung formuliert, „[i]ch urteile als Mitglied dieser Gemeinschaft [der Menschen] und nicht als Mitglied einer übersinnlichen Welt“ (Arendt 2015, 105), heißt das auch, dass ich in meinem Urteilen meine Mitgliedschaft zu einer bestimmten Gemeinschaft manifestiere bzw. hervorbringe. Im Urteilen aktualisiert sich die menschliche Pluralität, indem aus einer gegebenen (bloß sozialen oder natürlichen) Gemeinschaft eine politische

22 Auf die sich anschließende normative Frage, was Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung sein *sollte*, kann ich hier nicht eingehen. Arendt hat diesbezüglich eine ambivalente Position vertreten, die einerseits dafür kritisiert wurde, etwa die soziale Frage, aber auch die Geschlechterthematik als unpolitische Themen zu markieren; andererseits hat sie explizit die Möglichkeit eingeräumt, solche Themen als politische Probleme zu adressieren

23 „[Douglass's] problem, [...] is not simply how to convince others on the basis of what everyone already accepts; it is how to bring them to acknowledge in their actions what they already know so that it becomes politically—and not just personally, morally, or religiously — significant.“ (Zerilli 2016, 156)

Gemeinschaft wird, die nicht durch ein gemeinsames Schicksal, sondern ein gemeinsames Urteilen bestimmt sind.

Arendts Bemerkungen sind hier allerdings doppeldeutig: denn die Zugehörigkeit kann sowohl so verstanden werden, dass sie die Gruppe bezeichnet, in der ein Einvernehmen hinsichtlich einer Meinung herrscht (die damit auch Trägerin von Macht ist), als auch so, dass sie das Gemeinwesen bezeichnet, in dem überhaupt das Urteilsgeschehen stattfindet. In den Worten Sophie Loidolts wird durch das gemeinsame Urteilen sowohl „ein Netz von Beziehungen erzeugt, eine echte *koinonia* (Gemeinschaft durch Teilhabe)“, die auch dann besteht, „wenn man sich uneinig ist“, als auch „die Möglichkeit, auf Basis eines übereinstimmenden oder ähnlichen ‚Geschmacksurteils‘, Freundschaften und Gruppen zu bilden“ (Loidolt 2018, 11). Das Zusammengehören kann sich sowohl auf das Innere eines Demos beziehen als auch auf die Grenzen des Demos: auf die Zugehörigkeit sowohl zu einem Meinungsblock als auch zum Ganzen einer Urteilsgemeinschaft.

Man kann sagen, dass in Douglass' Rede gerade die Organisation der Pluralität, in beiden Hinsichten, zur Disposition steht. Während er seine „fellow citizens“ adressiert, zieht er zugleich eine Grenze zwischen Ihnen und sich: „You may rejoice. I must mourn“ (Douglass 1952, 188). Die weißen Amerikaner*innen können sich am Gedenken der Unabhängigkeit erfreuen, für *Schwarze* Amerikaner*innen ist die postulierte Gleichheit ein unerfülltes Versprechen, bzw. blanker Hohn angesichts der wirklichen Ungleichheit. Doch die Rede bleibt nicht dabei, diese soziologische Aufteilung wiederzugeben; sie will an ihre Stelle eine politische Aufteilung setzen. Douglass lädt seine Zuhörer*innenschaft ein, seine Perspektive einzunehmen und sich damit zu ihrer Stellung im rassistischen System urteilend zu verhalten. Die Pluralität wird in der Rede reorganisiert: An die Stelle des Antagonismus zwischen zwei gesellschaftlichen Gruppen, die konträre ‚ökonomische‘ Interessen haben (Profiteur*innen und Leidtragende), setzt er das Unvernehmen zwischen zwei Urteilsgemeinschaften oder politischen Gruppen, die konträre Meinungen haben: nämlich Befürworter*innen und Gegner*innen der Sklaverei.

Im gleichen Atemzug vollzieht Douglass aber noch etwas anderes: nämlich beansprucht und vollzieht er die Teilhabe Schwarzer Menschen am Urteilsgeschehen. Er, der er zur politischen Teilhabe nicht autorisiert ist, autorisiert sich selbst, indem er in das Urteilsgeschehen eintritt: indem er in einer öffentlichen Rede über Sklaverei als politisches Unrecht urteilt, rekonfiguriert er bereits performativ den politischen Raum bzw. die Organisation der Pluralität, in der dieses Unrecht möglich wurde. Seine Rede lässt sich nicht nur als argumentativer Beitrag, sondern selbst als ein performativer Akt verstehen, der die Grenzen des Demos subvertiert und erschüttert.²⁴

(c) Das Wer-einer-ist eines Menschen offenbart sich für Arendt bekanntlich nur im Handeln und Sprechen. Der Mensch wird zur Person nur in den Augen bzw. unter der Perspektive der Anderen. Arendts Personenbegriff ist an dem klassischen Konzept der

²⁴ Zerilli beschreibt dies als prädikativen Moment des Politischen: „In such [predicative] moments, the claim to ‚we the people‘ does not call on an already existing subject formed through consensus on basic political principles only to affirm them. Rather, it is a form of speaking and judging that unsettles how we understand those principles and the apparent coherence of the ‚we‘ that denies its contingent and exclusionary character.“ (Zerilli 2016, 157)

Persona, der durchscheinenden Maske des dramatischen Auftritts, orientiert, die den Anderen ein Selbst zugleich zeigt und verbirgt. Anders aber, als das Bild des Dramas suggeriert, in dem das Verhältnis von Rolle und Schauspieler*in kontingent ist, lassen sich eigentliches und uneigentliches Selbst im politischen Leben nicht derartig unterscheiden. Wer wäre das eigentliche Selbst hinter der politischen Persona? Das bürgerliche Subjekt, die ‚Privatperson‘? Das romantische Ich? Die Pointe des Arendt’schen Personenbegriffs ist es, dass das öffentliche Erscheinen für die Person konstitutiv ist, dass das Selbst als Person seine gesellschaftlichen Rollenbestimmungen transzendiert, und dass es erst in der Personalität durch die Anderen zu sich kommt. Durch mein Erscheinen bestimme ich mich – bzw. werde ich bestimmt, weil mein Erscheinen meiner vollständigen Kontrolle entzogen ist, insofern als es durch die Perspektive der Anderen mitbestimmt wird.²⁵

Die Urteile, die wir fassen, formieren dieses Wer, und sedimentieren sich als Person: „Der Einzelne“ manifestiert „durch sein Urteil“ Arendt zufolge „ein So-und-nicht-anders-Sein gerade des Persönlichen“ (ebd.). Wir zeigen im Urteilsgeschehen ein öffentliches Selbst, das wir zugleich werden. Im Urteilen bringen wir uns als ein Jemand hervor, als urteilender Geist und als Teilnehmer*in am Urteilsgeschehen. Indem wir urteilen, formieren wir eine politische Subjektivität. Wenn sich darin, wie wir Urteilen, manifestiert, wer wir sind, manifestiert sich darin, dass wir urteilen, dass wir überhaupt ein Jemand im politischen Sinne sind. Ein Jemand zu sein ist aber nicht zuletzt eine Frage der Übung. Es ist nicht schwierig, ein Niemand zu sein: zu subsumieren, anstatt sich reflektierend eine Meinung zu bilden, zu gehorchen, statt sich in den Streit einzubringen. Gerade das ist aus Arendts Sicht die Gefahr jeder festen Wertordnung und jedes normativen Geländers, nämlich dass dadurch eine unpolitische Subjektivität gefördert wird:

[I]ch fürchte mich davor, weil ich glaube, daß in dem Moment, in dem Sie jemandem eine neue Wertordnung – oder jenes berühmte ‚Geländer‘ – geben, dieses sofort ausgetauscht werden kann. Das einzige nämlich, an das sich der Bursche gewöhnt, ist, ein ‚Geländer‘ zu haben und eine Wertordnung, ganz gleich welche. (Arendt 2016, 88)

Nicht nur wie und worüber wir urteilen, sondern *ob* wir überhaupt urteilen, ist eine Frage der Gewöhnung oder Habitualisierung im Rahmen einer gemeinsamen Urteilspraxis. ‚Der Bursche‘ kann sich daran gewöhnen, ein Geländer zu haben, das heißt, sich nicht als Urteilender am Urteilen zu beteiligen, sondern sich auf Ableitungen und Gewissheiten zu verlassen. Demgegenüber kommt es Arendt auf die Formierung von Subjekten, die sich kritisch zu einer gegebenen normativen Ordnung verhalten können und sich am Streit über sie beteiligen wollen.

Diese Haltung oder Disposition zur Beteiligung am öffentlichen Leben als Urteilsgeschehen nennt Arendt in anderem Zusammenhang „revolutionärer Geist“ (Arendt 2013). Im Revolutionsbuch argumentiert sie, dass die „Männer der Revolution“, also die *Founding Fathers*, durch die Teilnahme an den vorrevolutionären *townhall*

²⁵ Für eine in diesem Sinne ‚konstruktivistische‘ Lesart des Arendt’schen Begriffes der Person, vgl. Rebutisch (2022, 246f.)

meetings „ohne zu wissen, was ihnen bevorstand, doch in irgendeinem Sinne auf [die Revolution] vorbereitet“ (ebd., 151) worden waren. Die amerikanischen Revolutionäre hatten die „wirkliche Erfahrung“ der Teilnahme an den „öffentlichen Angelegenheiten“ gemacht, die ihnen sogar „ein Gefühl innerer Befriedigung“ verschafft hatte – daher die Ausdrücke des öffentlichen Glücks (vgl. ebd.). Damit soll die „Freude“ an den „Debatten“, „Beratungen“ und „Beschlussfassungen“ (ebd., 163), also das subjektive Gefühl, das das Urteilsgeschehen begleitet, erfasst werden. Durch ihre aktive Teilnahme an der Urteilspraxis übten die amerikanischen *Founding Fathers* einen revolutionären Geist ein und wurden so dezidiert *politisch* subjektiviert.²⁶

Aus Arendts Sicht scheiterte die amerikanische Revolution insofern, als es ihr nicht gelang, das politische Leben auf Dauer zu stellen. Der Auflösung des revolutionären Geistes kommt hier eine zentrale Bedeutung zu. Entlang der Ersetzung des öffentlichen Glücks durch dessen private Schrumpfform spricht Arendt von der „Transformation des [politischen] Bürgers der Revolutionen in das private, nur von der Gesellschaft bestimmte Individuum“ (ebd., 181), das seine Individualität letztlich einbüßt, konformistisch wird und seinen Sinn für Politik verliert (vgl. ebd., 178). Das unselige Nachleben der amerikanischen Revolution hat eine Ursache darin, dass die politische Subjektform das Ende der Revolution nicht überlebte. Aus Arendts Sicht fand nach einem historischen Höhenflug einer im Urteilen geübten Subjektivität ein Rückfall in eine politisch deformierte, des Meinungsstreits entwöhnte Subjektivität statt. Was die Voraussetzungen dieser politischen Subjektivierung betrifft, vertritt Arendt eine scheinbar anspruchsvolle Position, scheint sie doch die Herausbildung eines revolutionären Geistes nur jenen zuzutrauen, die von den Nöten des Lebens und von politischer Unterjochung frei sind. Allerdings zeugt auch für sie der Umstand, dass sich in den modernen Revolutionen allorts spontan Räte bildeten, von der Möglichkeit, dass sich eine politische Geisteshaltung, eine Bereitschaft und Fähigkeit zum Urteilen, auch unter jenen ausbildet, die nicht schon zu den Freien und Gleichen gehören.

Ganz in diesem Sinne gibt auch Frederick Douglass ein Exempel der politischen Form der Subjektivität. Dem Elend der Sklaverei entkommen, ist er doch politisch in dem Sinne unfrei, als er ohne Partizipationsrecht und von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen ist. Als Unfreier nimmt er sich die Freiheit, Gleichheit einzufordern, und damit performativ vorweg, was er fordert. Er demonstriert, dass seine Rede nicht nur Geräusch ist: er überschreitet die ihm gesellschaftlich zugewiesene Form der Subjektivität und wird zu einem politischen Subjekt. Damit rekonfiguriert er nicht nur performativ die Grenzen politischer Teilhabe. Er wird vielmehr selbst politisch zu einem Jemand, obwohl er gemäß der Verhältnisse seiner Zeit ein Niemand zu bleiben bestimmt war. Er bezeugt damit, dass sich im Urteilsgeschehen ‚das nur von der Gesellschaft bestimmte Individuum‘ auch in einen ‚Bürger der Revolution‘ verwandeln kann.

6. Schluss

²⁶Die politische Subjektivierung der amerikanischen Revolutionäre führte gar so weit, wie Arendt mit Augenzwinkern anhand eines Briefes von Jefferson an Adams referiert, dass sie sich die Seligkeit nach dem Tode als „anerkennende Zustimmung“ der „Kollegen aus dem Altertum“ in einem jenseitigen Kongress vorstellten (Arendt 2013, 168).

Ich habe argumentiert, dass das Urteilen bei Arendt als eine Praxis verstanden werden muss, deren politische Bedeutung nicht lediglich in ihrer epistemischen Struktur und in ihrer Vollzugsform als öffentlicher Streit liegt, sondern auch in ihrer politischen Wirksamkeit liegt. Um diese Wirksamkeit zu explizieren, habe ich zum einen die unmittelbar praktische Bedeutung des Urteilens diskutiert. Diese liegt darin, dass im Urteilsgeschehen entlang des Konsenses oder Dissenses über eine Meinung Macht generiert wird, die weiteres Handeln ermöglicht (bzw. blockiert). Zum anderen habe ich gezeigt, dass sich mit Arendt auch performative Kräfte des Urteilens beschreiben lassen, die darin bestehen, dass im Urteilen auch dann die Konturen politischer Wirklichkeit, Gemeinschaft und Subjektivität mitgeprägt werden, wenn diese nicht manifester Gegenstand des Meinungsstreits sind. So verstanden, liefert das Urteilen nicht nur praktisches Orientierungswissen und nachträgliche Sinngebung – sondern beschreibt darüber hinaus eine Praxis, die politische Wirklichkeit im Modus öffentlicher Auseinandersetzung strukturiert und formt.

Literatur

- Arendt, Hannah. 1977. "Truth and Politics." In *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Penguin Press.
- Arendt, Hannah. 1990. *Macht und Gewalt*. Piper Verlag.
- Arendt, Hannah. 2007. *Über das Böse*. Edited by J. Kohn, translated by U. Ludz. Piper Verlag.
- Arendt, Hannah. 2000a. "Wahrheit und Politik." In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*, edited by U. Ludz. Piper Verlag.
- Arendt, Hannah. 2000b. "Kultur und Politik." In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*, edited by U. Ludz. Piper Verlag.
- Arendt, Hannah. 2000c. "Was ist Autorität?" In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*, edited by U. Ludz. Piper Verlag.
- Arendt, Hannah. 2013. *Über die Revolution*. Piper Verlag.
- Arendt, Hannah. 2015. *Das Urteilen*. Edited by R. Beiner. Translated by U. Ludz. Piper Verlag.
- Arendt, Hannah. 2016. *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Edited by U. Ludz. Piper Verlag.
- Arendt, Hannah. 2020. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper Verlag.
- Austin, John L. 1986. *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Reclam.
- Azmanova, Albena. 2012. *The Scandal of Reason. A Critical Theory of Political Judgement*. Columbia University Press.
- Beiner, Ronald. 1984. *Political Judgement*. University of Chicago Press.

- Beiner, Ronald. 2015. "Hannah Arendt über das Urteilen." In Arendt, H., *Das Urteilen*. Edited by R. Beiner. Piper Verlag.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Hannah Arendt: Die melancholische Denkerin der Moderne*. Translated by K. Wördemann. Suhrkamp Verlag.
- Bernstein, Richard J. 1986. "Judging – the Actor and the Spectator." In *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*. University of Pennsylvania Press.
- Bilsky, Leora. 1996. „When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment.“ *History and Memory* 8(2), 137-173.
- Bilsky, Leora. 2001. „Judging and Understanding.“ *Law and History Review*. 2001;19(1):183- 188. <https://doi.org/10.2307/744216>
- Butler, Judith. 2006. *Haß spricht: Zur Politik des Performativen*. Translated by K. Menke and M. Krist. Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith. 2016. *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Translated by F. Born. Suhrkamp Verlag.
- Douglass, Frederick. 1952. "The Meaning of July Fourth for the Negro." In *The Life and Writings of Frederick Douglass Vol. 2*, edited by P. S. Foner. International Publishers.
- Esser, Andrea M. 2017. "Politische Urteilskraft – Zur Aktualität eines traditionellen Begriffs." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65(6): 975–998.
<https://doi.org/10.1515/dzph-2017-0068>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1938. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Edited by J. Hoffmeister. Felix Meiner Verlag.
- Hermenau, Frank. 1999. Urteilskraft als politisches Vermögen: zu Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft. Zu Klampen Verlag.
- Herrmann, Steffen. 2019. „Demokratische Urteilskraft nach Arendt.“ *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6(1): 257–288. <https://doi.org/10.22613/zfpp/6.1.11>
- Hetzl, Andreas. 2011. *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Transcript.
- Honig, Bonnie. 1991. "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic." *The American Political Science Review* 85 (1): 97–113.
<https://doi.org/10.2307/1962880>
- Jaeggi, Rahel. 2007. "Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung." In *Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?*, edited by Heinrich Böll Stiftung. Akademie Verlag.
<https://doi.org/10.1524/9783050047256.241>
- Kant, Immanuel. 1968. *Kritik der Urteilskraft*. In *Gesammelte Schriften* 5 [AA 5], Preußische Akademie der Wissenschaften.
- Lederman, Shmuel. 2016. "The actor does not judge: Hannah Arendt's theory of judgement" *Philosophy and Social Criticism*, 42 (7): 727–741.
<https://doi.org/10.1177/0191453715587974>
- Loidolt, Sophie. 2017. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. Routledge.
- Loidolt, Sophie. 2018. „Hannah Arendts Phänomenologie der Pluralität: Sozialontologische, politische und ethische Aspekte.“ *HannahArendt.net* 9 (1): 1-20.

- Meints-Stender, Waltraud. 2014. *Partei ergreifen im Interesse der Welt: eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*. Transcript Verlag.
- Rebentisch, Juliane. 2022. *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*. Suhrkamp Verlag.
- Robaszkievicz, Maria. 2018. "Herausforderungen der Pluralität: Hannah Arendts politische Urteilskraft im Kontext der aktuellen Migrationsdebatte." *HannahArendt.net* 9 (1): 1– 17. <https://doi.org/10.57773/hanet.v9i1.421>
- Rolf, Eckard. 2009. *Der andere Austin. Zur Rekonstruktion/Dekonstruktion performativer Äußerungen – von Searle über Derrida zu Cavell und darüber hinaus*. Transcript Verlag.
- Sari, Yasemin. 2021. „Hannah Arendt and the role of truth in politics.“ In *The Routledge Handbook of Political Epistemology*, edited by M.Hannon, and J. de Ridder. Routledge, 55-64.
- Shulman, George. 2008. *American Prophecy: Race and Redemption in American Political Culture*. University of Minnesota Press
- Spiegel, Irina. 2011. *Die Urteilskraft bei Hannah Arendt*. Lit Verlag.
- Steinberger, Peter J. 1993. *The Concept of Political Judgment*. University of Chicago Press.
- Thonhauser, Gerhard. 2018. „Plurale Performativität: Butler und Arendt über die Macht spontaner Versammlungen.“ In *Judith Butlers Philosophie des Politischen: Kritische Lektüren*, edited by G. Posselt, T. Schönwälder-Kuntze, and S. Seitz. Transcript Verlag.
- Villa, Dana. 1999. "Thinking and Judging." In *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press.
- Vogelmann, Frieder. 2022. *Die Wirksamkeit des Wissens: Eine politische Epistemologie*. Suhrkamp Verlag.
- Zenkert, Georg. 2020. „Über Wahrheit und Lüge im politischen Sinn. Arendts Konzept der Meinungsbildung.“ *HannahArendt.net* 10 (1): 20-27. <https://doi.org/10.57773/hanet.v10i1.425>
- Zerilli, Linda M. G. 2011. "The Practice of Judgment. Hannah Arendt's 'Copernican revolution'." In *Theory after Theory*, edited by D. Attridge and J. Elliott. Routledge.
- Zerilli, Linda M. G. 2016. *A Democratic Theory of Judgment*. University of Chicago Press.