

Nils Baratella

Keiner ist für sich frei

Über die Bedeutung sozialer Beziehungen für den Freiheitsbegriff Hannah Arendts

1 Einleitung

Der Begriff der Freiheit wird gegenwärtig vielfach gebraucht. Freiheit kann allerdings Vieles bedeuten. In diesem Beitrag soll danach gefragt werden, was Hannah Arendt unter dem Begriff der Freiheit versteht. Ist Freiheit in einem radikalliberalen Sinne ein individuelles Gut, das sich der Unterwerfung im Kollektiv verwehrt? Oder ist Freiheit vielmehr eine Bewertungskategorie politischer Verhältnisse? Kann Freiheit überhaupt im Verhältnis von Individualität und Sozialität verwirklicht werden?

Der Raum der Freiheit ist für Hannah Arendt der Raum des Politischen. Mit dieser strengen Positionierung grenzt sie sich deutlich von Freiheitsbegriffen ab, die Freiheit als reine Selbstherrschaft verstehen. Diese haben in der Philosophie eine lange Tradition, die sich bis zu Platon zurückverfolgen lässt.¹ Um sich von dieser Tradition abzusetzen, entwickelt Hannah Arendt einen differenzierteren Freiheitsbegriff. Freiheit ist für sie nicht bloße »Willens- oder Wahlfreiheit (das ›liberum arbitrium‹), das zwischen Vorgegebenem, dem Guten und Bösen, eine Entscheidung trifft«,² sondern vielmehr allein im politischen Handeln möglich. »Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nach-

1 Vgl. bspw. Platon (1993): »Gorgias«. In: ders.: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 1. Hrsg. von Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner. S. 109-180. 491d.

2 Arendt, Hannah (2016): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hrsg. von Ursula Ludz. München und Zürich: Piper. S. 205.

her, weil handeln und Freisein ein und dasselbe sind.«³ Freiheit besteht also nicht darin, etwas zu wollen, sondern vielmehr darin, etwas tun zu können. Etwas tun zu können ist in einem Kollektiv jedoch nur dann möglich, wenn wechselseitig Bewegungsspielräume zugelassen werden. Darin unterscheidet sich – das stellte bereits Hegel fest – die politische Freiheit von der Willkür. Schon für Hegel ist Freiheit im subjektiven Sinne bloße Willkür, tatsächliche Freiheit hingegen ist politisch: »Dies ist der ewige Mißverständnis [...] der Freiheit, nämlich von ihr nur in formellem, subjektivem Sinne zu wissen [...]«⁴ Dieses Missverständnis sieht ab

von den wesentlichen Gegenständen und Zwecken; so wird der Trieb, die Begierde, die Leidenschaft, welche nur einen dem partikulären Individuum als solchem angehörigen Inhalt ausmachen, die Willkür und das Belieben für die Freiheit, und deren Beschränkung für eine Beschränkung der Freiheit genommen. Vielmehr ist eine solche Beschränkung schlechthin die Bedingung, aus welcher die Befreiung hervorgeht; und Gesellschaft und Staat sind diese Zustände, in welchen die Freiheit vielmehr verwirklicht wird.⁵

Freiheit ist demnach nicht qua Natur möglich, sondern zunächst nur dann, wenn sie politisch gewährleistet wird. Gleichwohl muss sie aber in den Subjekten verankert sein. Hannah Arendt hat immer die Bedeutung individueller Freiheit betont. Steht sie also der hegelschen Verankerung von Freiheit im politischen Raum entgegen oder kann mit Arendt an den hegelschen Gedanken angeschlossen werden? Ist unter dieser starken Betonung der politischen Voraussetzungen von Freiheit noch eine Begründung dieser im individuellen Bereich möglich? Kann behauptet werden, dass die Freiheit im Individuum, im Selbst ihren Grund hat? Dem möchte ich mich im Folgenden anhand der Differenz zwischen dem Denken, dem Wollen und dem Urteilen widmen.⁶

3 Ebd. S. 206.

4 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner. S. 118.

5 Ebd.

6 Diese Passage geht zurück auf Baratella, Nils (2018): »Das Politische nach dem Vorbild des Ästhetischen. Ein Beitrag Hannah Arendts zur Frage der politischen Subjektivierung«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 12 (2), S. 229–245.

2 Von der individuellen zur politischen Freiheit

Hannah Arendt greift in ihrer Bestimmung der grundlegenden Tätigkeiten des Menschen gerne auf den aristotelischen Gedanken zurück, dass Freiheit nur dort möglich ist, wo die Menschen nicht der Notdurft des natürlichen Lebens ausgesetzt sind. Damit wird Freiheit von Natur abgegrenzt. Dies berührt freilich auch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Der Mensch als Naturwesen muss sich aktiv zu sich selbst als natürlichem Wesen ins Verhältnis setzen. Trieb, Begierde, wie es bei Hegel heißt, Leidenschaften, Affekte müssen eingehegt und/oder zumindest in sozialverträgliche Formen gebracht werden.⁷ Die Voraussetzung politischer Freiheit besteht demnach zunächst darin, dass das Individuum lernt, seiner eigenen Leidenschaften Herr zu werden. Dies kann es nur, indem es sich zu ihnen verhält und seinen Willen einschränkt. Weil wir zugleich unserem körperlichen Begehren ausgeliefert sind, weil unsere Natur »nicht von der Art« ist, »irgendwo im Besitze und Genuße aufzuhören und befriedigt zu werden«,⁸ wir dieses aber zugleich in Maßen kontrollieren können, sind wir frei, uns über den kreatürlichen Status bloßer Natur zu erheben.

Der Wille ist unter den drei geistigen Vermögen, die Arendt in ihrer letzten Schrift, *Das Leben des Geistes*, diskutiert, die Brücke zwischen der inneren Welt des Individuums und seiner Umwelt.⁹ Dies ist durchaus ein von Konflikten und Widersprüchen geprägtes Selbstverhältnis. In ihm drücken sich unterschiedliche, einander widersprechende und gegenläufige Begehren aus. Insbesondere Begehren, die sich keinen äußeren Beschränkungen unterwerfen, müssen in sozialverträgliche Formen gewandelt werden. Innere Konflikte, die dem Verhältnis der Individuen zu ihrer sozialen Umwelt innewohnen können, können nur dann gelöst werden, wenn aus bloßem Begehren Handeln wird. Der Wille ist für Arendt die Instanz, die das Begehren, das sich immer ebenso wie das Denken und das Urteilen auf etwas räumlich Abwesendes richtet, in eine Absicht verwandelt. Im Zuge dessen wird für das Subjekt deutlich, dass es nicht allein den in ihm wirkenden Kräften ausgesetzt ist, sondern dass die entschei-

7 Vgl. dazu Hecker, Héra (2019): »Emotionale und affektive Phänomene im Werk Hannah Arendts und ihre Relevanz für das Politische«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 13 (2), S. 197–223.

8 Kant, Immanuel (1966): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Philipp Reclam. B188.

9 Arendt schreibt diese Entdeckung bereits Epiktet und insbesondere Augustinus zu (vgl. Arendt, Hannah (2014): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hrsg. von Mary McCarthy. München und Zürich: Piper. S. 307ff.).

denden Anteile seiner selbst intentional nach außen gerichtet sind und zugleich von außen wahrgenommen werden. Ihm wird deutlich, dass auf sein Begehren dann positiv reagiert werden kann, wenn es sich mit Anderen abstimmt. Damit ist die Verarbeitung des Willens die Tätigkeit des Geistes, die uns dazu bringt, uns in den politischen Raum einzuschalten. So kommt es, dass sich gerade in der Dimension des Wollens die innere Differenz des Individuums zeigt, aus der sich dessen Gespräch mit sich selbst speist. Während im Denken ein harmonisches Verhältnis des mit sich im Gespräch und mit sich Befreundet-Seins möglich ist, ist im Wollen hingegen »Ungeduld, Unruhe und Sorge« die »gewohnte Stimmung des wollenden Ichs.«¹⁰ Diesen Unruhezustand kann das Ich nicht selbsttätig, durch einen Rückzug auf sich überwinden, sondern nur durch das Handeln, im Rahmen einer Interaktion mit Anderen.

Damit zeigt sich im Wollen die Ambivalenz der Freiheit, einerseits selbstständig interagieren zu können, dazu aber andererseits gezwungen zu sein. In der »freien Spontaneität« des Willens, »die alle Kausalketten der Motivation durchbricht«,¹¹ wird uns bewusst, dass wir zugleich frei und unfrei sind. Freiheit muss verwirklicht werden.

Die Freiheit, ein Individuum zu werden, bedeutet für Arendt nicht nur, sich in das Gewebe zwischenmenschlicher Beziehungen einzuflechten, sondern hier auch bewusst einen Standpunkt einzunehmen, der aus dem Willen resultiert, diese Beziehungen zu gestalten und zu verändern. Das Mittel hierzu kann aber nicht eine bloße Willensbekundung sein. Vielmehr bedeutet die Partizipation im politischen Raum immer auch, einen Standpunkt einzunehmen. Und dies verlangt ein subjektives Urteil. Und Urteile bedürfen immer der synthetisierenden Leistungen der Vernunft.¹² Erst durch deren Anwendung wird das Individuum zum *zoon politikon*.¹³ Dies fasst Arendt in ihrem *Denktagebuch* prägnant zusammen:

Das Denken spricht mit sich selbst (wie mit einem Freund); das Wollen gebietet sich selbst – wie der Herr einem Knecht; der Knecht, unterdrückt, hat seinen eigenen Willen (siehe Schelling); das Urteilen reflektiert auf sich

10 Arendt: *Vom Leben des Geistes*. S. 275.

11 Ebd. S. 205.

12 Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B9ff.

13 Vgl. Aristoteles (2019): »Politik«. In: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 4. Hrsg. von Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner. 1253a1–11.

selbst: es gefällt, es gefällt mir nicht. Nur im Willen entsteht ein Streit zwischen mir und mir selbst. Der Wille aktualisiert immer eine Zerrissenheit. So wie das Denken mich im Nichtsinnlichen, das in der Erscheinungswelt gegeben ist, heimisch macht, so das Urteilen in der Erscheinungswelt, also der Welt, in der ich lebe. Nur der Wille wirft mich ganz auf mich als Zerrissenheit zurück. Ich will – sagt das Ich als Herr; ich will nicht – sagt das gleiche Ich als Knecht. Das Selbst im Denken ist ein Freund, im Wollen ein Feind und im Urteilen der Maßstab oder das, wovon ich ausgehe, wenn ich mir ein Urteil bilde.¹⁴

3 Vom Denken zum Urteilen

Das Denken ist für Arendt eine Tätigkeit, die – im Anschluss an Platon – maßgeblich als Selbstgespräch der Seele in der Einsamkeit charakterisiert werden kann.

Wenn wir uns an Sokrates' Rechtfertigung seiner moralischen Behauptung als Beispiel halten, können wir jetzt sagen, daß ich mich in diesem Denkprozeß, in dem ich die spezifisch menschliche Differenz der Sprache aktualisiere, klar als Person konstituiere und daß ich Einer bleibe in dem Maße, in dem ich immer wieder und immer neu zu einer solchen Konstituierung fähig bin. Wenn es das ist, was wir gewöhnlich Persönlichkeit nennen – und das hat nichts zu tun mit Begabungen oder Intelligenz –, dann ist sie das einfache, beinahe automatische Ergebnis von Nachdenklichkeit.¹⁵

Das Denken, das für Arendt immer eine Voraussetzung des Urteilens ist, muss zunächst dem Raum der Öffentlichkeit entzogen sein. Diese Denkbewegung – die philosophische Haltung, Distanz einzunehmen, wenn auch nur denkerisch – ist jedoch keineswegs allein als kontemplative Haltung misszuverstehen. Denn der Rückzug als bewusste Haltung nimmt zugleich Bezug auf das, wovon er sich distanziert. Denkerische Distanznahme bedeutet somit eher den Versuch, einen Überblick zu gewinnen. Für Arendt ist die Welt der zwischenmenschli-

14 Arendt, Hannah (2016): *Denktagebuch*. Bd. 2. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München und Zürich: Piper. S. 756.

15 Arendt, Hannah (2017): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hrsg. von Jerome Kohn. München und Zürich: Piper. S. 77f.

chen Interaktion eine Bühne, auf der Menschen »in Erscheinung treten«,¹⁶ um sich um ihre gemeinsamen Belange zu kümmern.¹⁷ Hier *handeln* sie miteinander, was nicht zuletzt auch bedeutet, miteinander zu streiten.¹⁸ »Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren.«¹⁹ Wenn sich Subjekte aber zugleich in diesem politischen Raum konstituieren und ihn als politische Bühne verstehen können, so erfordert dies, dass sie auch ein distanziertes Verhältnis zu sich selbst als Akteuren auf dieser Bühne einnehmen. In-Erscheinung-Treten bedeutet demnach, ein distanziertes Verhältnis zu sich und zugleich zum geteilten Raum der Öffentlichkeit herzustellen. Subjekte müssen also zugleich Akteur wie Zuschauer ihrer selbst sein. Erst dann sind die Grundlagen geschaffen für die Freiheit, selbsttätig am pluralen Geschehen politischer Öffentlichkeit teilzunehmen. Dieser Gedanke bildet sich insbesondere in der arendtschen Differenzierung von Denken und Urteilen ab. Für Arendt ist die Welt der zwischenmenschlichen Interaktion eine Bühne, auf der Menschen »in Erscheinung treten«,²⁰ um sich um ihre gemeinsamen Belange zu kümmern. Hier *handeln* sie miteinander, was nicht zuletzt auch bedeutet, miteinander zu streiten.²¹ Dies erfordert, dass alle Akteure ein distanziertes Verhältnis zu sich und zugleich zum geteilten Raum der Öffentlichkeit einnehmen, dass sie gedanklich von sich selbst Abstand nehmen können, zugleich aber auch die Sichtweisen der Anderen als explizit unterschiedene Perspektiven im Blick behalten. Sie müssen zugleich Akteur wie Zuschauer ihrer selbst sein. Dann sind die Grundlagen geschaffen für die Freiheit, in mehrfacher Hinsicht Distanz gewinnen zu können. Distanz einzunehmen, Zuschauer seiner selbst und der Anderen werden zu können, verlangt den geteilten Raum der Öffentlichkeit.

-
- 16 Arendt, Hannah (2002): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München und Zürich: Piper. S. 220.
 17 Vgl. zur Bedeutung der Öffentlichkeit für Hannah Arendt ausführlich Loidolt, Sophie (2018): *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.
 18 Vgl. zur Rolle des Agonalen bei Arendt und den an sie anschließenden Debatten Straßenberger, Grit (2015): *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius. S. 120ff. Meyer, Katrin (2016): *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*. Basel: Schwabe. S. 113ff.
 19 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 219.
 20 Ebd. S. 220.
 21 Vgl. zur Rolle des Agonalen bei Arendt und den an sie anschließenden Debatten Straßenberger: *Hannah Arendt zur Einführung*. S. 120ff. Meyer: *Macht und Gewalt im Widerstreit*. S. 113ff.

Zuschauer gibt es nur in der Mehrzahl. Der Zuschauer ist nicht mit dem Akt, aber immer mit den Mit-Zuschauern verbunden. Er teilt nicht das Vermögen des Genies, Originalität, mit dem Schaffenden oder das Vermögen der Neuerung mit dem Akteur; aber das Vermögen, das ihnen allen gemeinsam ist, ist die Urteilskraft.²²

Doch wie kommt der Zuschauer, der zugleich Akteur ist, zum politischen Urteil, mittels dessen er als eigenständig Denkender im öffentlichen Raum des Politischen in Erscheinung tritt? Das Urteilen ist für Arendt die politischste Tätigkeit des Geistes, denn es bedarf der Pluralität, es bedarf unterschiedlicher Meinungen und Perspektiven, um gebildet werden zu können. Wir müssen unsere Urteile austauschen und kommunizieren, wenn wir »gleichsam mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen«,²³ sprechen und handeln. Urteile zu bilden »kann nur funktionieren, wenn die Freiheit besteht, ihre Resultate vor dem ganzen Publikum bekanntzugeben«,²⁴ denn nur »so zwingt die Rede den Gedanken wieder aus der Einsamkeit des Denkens im Miteinander.«²⁵ Das Herstellen eines Miteinander im Gespräch kann aber nur gelingen, wenn sich alle Beteiligten darüber einig sind, wovon gesprochen wird. Im Gegenstand des Gesprächs, in den allen gemeinsamen Angelegenheiten, muss sich die Gemeinsamkeit der Beteiligten manifestieren, während der Akt des Sprechens, die Äußerung divergierender Ansichten, die Unterschiedlichkeit der Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner offenbart. Die Partizipation am politischen Gespräch, an der Pluralität, verlangt demnach eine innere Haltung: Wir können und müssen uns unserer Verstrickung gewahr werden, uns als im Geschehen, zugleich jedoch auch als außerhalb des Geschehens stehend wahrnehmen. Die Pluralität, die Arendt verlangt, ist nicht nur eine politische Forderung – sie beschreibt vielmehr die Haltung freier und freiheitsfähiger Sub-

22 Arendt, Hannah (2015): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hrsg. von Ronald Beiner. München und Zürich: Piper. S. 99.

23 Kant, Immanuel (1999): »Was heißt: sich im Denken orientieren?« In: ders.: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. von Horst Brandt. Hamburg: Felix Meiner. S. 45–61. Hier: S. 58.

24 Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. S. 334.

25 Arendt, Hannah (2016): *Denktagbuch*. Bd. 1. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München und Zürich: Piper. S. 249.

jekte. Diese Haltung besteht darin, uns selbst im inneren Dialog als Andere zu verstehen.²⁶

4 Politische Freiheit

In der Fähigkeit zum inneren Dialog zeigt sich in besonderer Weise das arendtsche Freiheitsverständnis: Wir sind von Natur aus dazu verdammt, Freiheit zu verwirklichen. Dies zeigt sich uns im Willen, radikal frei zu sein und es doch nicht zu können, solange wir nicht – mit Anderen zusammen – Bedingungen herstellen, die unsere Freiheit politisch gewährleisten. Wie ist es aber möglich, das Politische, das gleichsam unsere Natur ausmacht, zu gestalten? Arendts Werk ist gekennzeichnet durch eine deutliche Unterscheidung zwischen einer kontemplativen, weltabgewandten Haltung der Philosophie und der weltzugewandten und gestaltenden Haltung des politischen Denkens.²⁷ Diese Unterscheidung hat freilich eine lange Tradition: Der Konflikt zwischen einer politischen und einer philosophischen Haltung flammt bereits im platonischen *Phaidon* auf. Diese Differenzierung macht im wahrsten Sinne Schule, wird sie doch schon von Platons Schüler Aristoteles zur Bestimmung unterschiedlicher Lebensformen herangezogen.²⁸ Der *bios politikos* und der *bios theoretikos* sind die zwei Lebensweisen, die im antiken Stadtstaat Autonomie erlangen, weil sie deutlich vom *bios oikonomikos* unterschieden und unterscheidbar sind, weil sie im Gegensatz zu jenem Distanz zu den Zwängen des natürlichen Lebens herstellen.

Arendt macht darauf aufmerksam, dass diese Unterscheidung im Laufe der Neuzeit geschwunden ist, da der *bios politikos* in den *bios oikonomikos* integriert wurde und das Ökonomische die Politik in einer Weise vereinnahmte, die das Politische schließlich verunmöglichte.²⁹ Von daher kann verstanden werden, wie die aus der Neuzeit hervorgehende, naturwissenschaftlich orientierte Denktradition maßgeblich in einem wissenschaftlichen Selbstverständnis bestehen

26 Vgl. dazu Recki, Birgit (2019): »Die Probleme des Handelns. Hannah Arendt über das Böse und das Gute«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 13 (2), S. 241–261.

27 Dass diese Differenz auch das Denken und Handeln Arendts als *public intellectual* prägte, zeigt Maffei, Stefania (2019): *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*. Frankfurt und New York: Campus. S. 82ff.

28 Vgl. Aristoteles (2019): »Nikomachische Ethik«. In: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 3. Hrsg. von Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner. 1095b.

29 Vgl. Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 318ff.

kann, demzufolge auf zweierlei Arten eine Abwendung von der Welt stattfindet und ein distanzierter Blick eingenommen wird: Zum einem beginnen die Wissenschaften, die Welt von außen, aus dem All zu betrachten – wodurch alles zum Objekt wird. Zum anderen aber ziehen sich die (Geistes-)Wissenschaften wieder auf ihren Ursprung, in das denkende Subjekt selbst, zurück und beginnen von Neuem, das Selbstbewusstsein ins Zentrum der Betrachtung zu stellen. Was sich hier nach Arendt vermischt und was in der Antike noch deutlich voneinander geschieden war, sind die Bereiche des Notwendigen und der Freiheit.

Auf der Ebene des Notwendigen ist Freiheit jedoch nicht möglich. Greift das Ökonomische also auf das Politische über, so wird die Freiheit menschlicher Interaktion getilgt. Darauf weist bereits Karl Marx hin:

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion [...].³⁰

Bis hierhin würde Arendt mitgehen. Der Konsequenz jedoch, die Marx aus dieser Bezugnahme auf Aristoteles zieht, dass

die Freiheit in diesem Gebiet [...] nur darin bestehen [kann], daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinsame Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden[.]³¹

widerspricht Arendts Vorstellung vom Politischen, mit dem sie einen Bereich bezeichnet, der eben darum frei ist, weil er von dem der Ökonomie unterschieden ist.³² Es handelt sich um einen Raum, in dem die Themen der Selbsterhal-

30 Marx, Karl (1988): »Das Kapital«. Bd. 3. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 25. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 828.

31 Ebd.

32 Die Marx-Rezeption Arendts ist nach wie vor ein umstrittenes Feld – nicht zuletzt deswegen, weil Arendt ihr Marx-Buch, das nun dankenswerterweise vorliegt, nie vollendet hat (vgl. Arendt, Hannah (2018): »The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buches«. In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 6. Hrsg. von Barbara Hahn und James McFarland. Göttingen: Wallstein. S. 243ff.). Gleichwohl lässt sich aber auch Arendts Übertragung antiker Konzeptionen auf die industrialisierte Moderne kritisieren (vgl. dazu Elbe, Ingo (2015): *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 446ff.).

tung hinter denen der Selbst- und Weltgestaltung zurücktreten und in dem über Letzteres öffentlich kommuniziert wird.

Im Unterschied zu dieser »Objektivität« [der Ökonomie], deren einzige Basis das Geld als Generalnenner für die Erfüllung aller Bedürfnisse ist, erwächst die Wirklichkeit des öffentlichen Raums aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Aspekte und Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner je geben kann. Denn wiewohl die gemeinsame Welt den allen gemeinsamen Versammlungsort bereitstellt, so nehmen doch alle, die hier zusammenkommen, jeweils verschiedene Plätze in ihr ein, und die Position des einen kann mit der eines anderen in ihr so wenig zusammenfallen wie die Position zweier Gegenstände. Das von Anderen Gesehen- und Gehörtwerden erhält seine Bedeutsamkeit von der Tatsache, daß ein jeder von einer anderen Position aus sieht und hört.³³

5 Freiheit braucht Öffentlichkeit

Dem arendtschen Freiheitsbegriff wohnt eine gewisse Ambivalenz inne: Frei sein kann das Individuum nur, wenn es im geteilten Raum in Erscheinung tritt. Damit geht der Zwang einher, nicht nur an der Öffentlichkeit zu partizipieren, sondern auch die anderen in diesem Raum Anwesenden anzuerkennen.³⁴ Diese notwendige Bedingung des Gemeinschaftswesens Mensch zwingt dazu, Verantwortung für den geteilten Raum zu übernehmen. Dies zu tun und zu können, macht uns erst zu selbstbewussten und selbständig handelnden Menschen.

Die stellvertretende Verantwortung für Dinge, die wir nicht getan haben, das Auf-uns-Nehmen der Konsequenzen von Dingen, an denen wir vollkommen unschuldig sind, ist der Preis, den wir für die Tatsache zahlen, daß wir unser Leben nicht mit uns allein, sondern unter unseren Gefährten leben. Sie ist der Preis dafür, daß die Fähigkeit zum Handeln, die schließlich die politische Fähigkeit par excellence ist, nur in einer der vielen und

33 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 71.

34 Vgl. zur Bedeutung des Begriffs der Anerkennung für Hannah Arendt auch Jaeggi, Rahel (1997): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin: Lukas.

mannigfaltigen Formen menschlicher Gemeinschaft verwirklicht werden kann.³⁵

Wenn wir aber nur handeln können, wenn wir mit Anderen zusammen handeln, dann können wir niemals völlig allein handeln. Selbst die »Heiligen und die Verbrecher«,³⁶ die sich vom geteilten Raum des politischen Handelns so weit distanziert haben, dass sie ihm fremd geworden sind, bleiben doch trotzdem noch auf diesen Raum verwiesen, soll ihr Handeln Wirksamkeit entfalten. Selbst in den Momenten und Räumen der Vereinsamung bleiben wir von Anderen abhängig. Vollständige Souveränität ist bestenfalls ein Wunschtraum, schlechtestenfalls eine Illusion, die dem Gemeinschaftswesen Mensch verwehrt bleiben muss. Darum zeigt sich freies Handeln nicht in einer wie auch immer gearteten Souveränität, sondern nur in den »klassischen politischen Tugenden« des »Maßhalten[s]«,³⁷ was nichts anderes bedeutet als zu bedenken, dass die Welt immer eine geteilte ist. »Verantwortung heisst im Wesentlichen: wissen, dass man ein Beispiel setzt, dass Andere »folgen« werden; in dieser Weise ändert man die Welt.«³⁸ Dies verlangt, was Arendt mit Kant *Gemeinsinn* nennt – die Fähigkeit, uns die Welt aus der Perspektive der Anderen vorzustellen. Diesen *Gemeinsinn* charakterisiert Kant folgendermaßen:

Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesunde Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachhaltigen Einfluss haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem

35 Arendt, Hannah (2002): »Kollektive Verantwortung«. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): *Debatte*. Bremen. S. 4–16. Hier: S. 15f.

36 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 221.

37 Ebd. S. 238.

38 Arendt: *Denktagebuch*. Bd. 2. S. 644.

man bloß von den Beschränkungen, die unserer Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert [...].³⁹

Für Hannah Arendt ist diese Passage der *Kritik der Urteilstkraft* zentral, denn ohne diesen *Gemeinsinn* würde die menschliche Welt zur Wüste.

Wenn der Gemeinsinn – jener Sinn, durch den wir zu Mitgliedern einer Gemeinschaft werden – die Mutter der Urteilstkraft ist, dann kann nicht einmal ein Bild oder ein Gedicht, geschweige denn eine moralische Frage beurteilt werden, ohne im Stillen die Urteile Anderer heranzuziehen und abzuwägen, auf die ich mich beziehe wie auf das Schema einer Brücke, um andere Brücken zu erkennen.⁴⁰

Urteilen zu können, verlangt demnach immer schon die Einbindung in soziale Beziehungen. Wären Menschen also nicht von Grund auf sozialisierte Wesen – und das heißt nichts anderes, als dass sie Subjekte sind –, so wäre es ihnen nicht möglich, Urteile zu fällen. Grundlegend dafür ist

die Urteilstkraft als das Vermögen des menschlichen Geistes, sich mit dem Besonderen zu befassen; die Geselligkeit der Menschen als Bedingung des Funktionierens dieses Vermögens, d.h. die Einsicht, daß die Menschen von ihren Mitmenschen abhängig sind, nicht nur weil sie einen Körper und physische Bedürfnisse haben, sondern gerade wegen ihrer geistigen Fähigkeiten [...].⁴¹

Wenn diese Urteilstkraft aber wirklich frei sein soll, so darf sie an keine universell moralischen Imperative gebunden sein. Politisches Urteilen muss sich vielmehr an den Werten und Normen orientieren, die sich aus den Strukturen ergeben, innerhalb derer der Einzelne zum Subjekt wird.

Unsere Entscheidungen über Recht und Unrecht [hängen] von der Wahl unserer Gesellschaft, von der Wahl derjenigen, mit denen wir unser Leben zu verbringen wünschen, ab [...]. Diese Gesellschaft wird durch Denken in Beispielen ausgewählt [...].⁴²

39 Kant, Immanuel (2009): *Kritik der Urteilstkraft*. Hrsg. von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner. S. 157.

40 Arendt: *Über das Böse*. S. 143f.

41 Ebd. S. 143f.

42 Ebd. S. 149.

Das bedeutet nicht, dass universale Normen unmöglich sind, sie sind jedoch nicht von sich aus gültig. Auch sie müssen durchdacht und verstanden werden, um befolgt werden zu können. Die Subjekte müssen sich frei und bewusst für sie entscheiden oder dies nicht tun. Dann sind sie auch dafür verantwortlich.

Obwohl Arendt also von gemeinsamen ethischen Grundsätzen innerhalb von Kollektiven ausgeht, erkennt sie die Möglichkeit an, dass unterschiedliche politische Urteile gefällt werden. Sie begründet dies, indem sie eine Unterscheidung zwischen dem Denken und dem Gemeinsinn einführt; damit unterstreicht sie die Notwendigkeit einer solchen Vielfalt. »Die Gültigkeit des Gemeinsinns erwächst aus dem Umgang mit Leuten – genauso wie wir sagen, daß Denken aus dem Umgang mit mir selbst entsteht.«⁴³ Die Bedeutung, die Arendt dem Gemeinsinn zuweist, kann nicht ohne Arendts Charakterisierung von Adolf Eichmann als dumm und doch zugleich gebildet und möglicherweise in klassischer Weise intelligent verstanden werden. Eichmann war ja nicht unfähig, zu denken – er weigerte sich nur, die Perspektive seiner Opfer einzunehmen. Diese Gedankenlosigkeit hatte er bewusst gewählt und sich mit dem Argument zu rechtfertigen versucht, nur Befehle befolgt zu haben. Damit machte er sich in den Augen Arendts zum Prototypen dessen, was totalitäre Politik in ihren Gefolgsleuten anzurichten sucht.

Die äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, nimmt ihnen auch die Freiheit zu denken. Hier schlägt das Unfreisein auf die »innere« Fähigkeit zur Freiheit zurück und vernichtet sie.

Damit spricht sie dem Denken eine ethische Dimension zu. Diese besteht darin, dass sich das Subjekt der Selbstauflösung in den Strukturen, aus denen es hervorgegangen ist, verweigern soll.

Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?⁴⁴

43 Ebd. S. 143.

44 Arendt: *Vom Leben des Geistes*. S. 15.

Um etwas tun zu können, müssen wir uns immer schon mit Anderen verständigen. Deshalb ist das politische Handeln eine Voraussetzung für die Erlangung von Freiheit. Freiheit verlangt ein Bewusstsein des Individuums davon, in welcher Form es in das konstituierende *Bezugsgewebe* der Welt verstrickt ist. Bewusst kann dieses Verhältnis nur dann werden, wenn sich der Einzelne von der Welt und den anderen Menschen, mit denen er diese herstellt, unterscheidet. Um es mit Hegel zu sagen: »Das Individuum ist Beziehung auf sich dadurch, daß es allem Andern Grenzen setzt; aber diese Grenzen sind damit auch Grenzen seiner selbst, Beziehungen auf Anderes, es hat sein Daseyn nicht in ihm selbst.«⁴⁵ Dies ist die Voraussetzung für die Erlangung von Freiheit, die unter allen Bedingungen möglich ist – was aber zugleich auch bedeutet, dass Menschen unter allen Bedingungen für ihr Handeln verantwortlich sind. Auch unter Zwang kann noch gedacht werden; darum kann jedem ein Vorwurf gemacht werden, der das Denken unterlassen hat.

6 Schluss

Seine freie Urteilskraft, die auf dem distanzierten Denken beruht, erlaubt es dem Einzelnen, sich selbst als eigenständige Person zu begreifen, die sozial eingebunden, anerkannt ist, auf die reagiert wird. So werden Selbst- und Fremderfahrung in Beziehungen gesetzt. Erst auf der Grundlage dieser Beziehungen kann das eigene Handeln reflektiert werden. Das verlangt den Vergleich mit den Ansichten Anderer. Dieser Vergleich ist die Voraussetzung für die Reflexionsfähigkeit, die den Menschen ausmacht.

Indem Arendt den *sensus communis* zur Voraussetzung des Denkens und Urteilens erklärt, wird wiederum die Sozialität zur Voraussetzung für das Subjekt und dessen Perspektive auf sich selbst. Denn auch der Blick auf sich selbst ist dem Individuum erst durch seine kommunikativ erlernte Reflexionsfähigkeit gegeben. Der *sensus communis* ist damit konstitutiv für das Subjekt, das nur als politisch vermitteltes und aufgehobenes, als anerkanntes Subjekt von sich wissen kann. Und er ist zugleich die Grundlage dafür, dass Menschen ihre Welt

45 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2015): »Wissenschaft der Logik. Bd. 1«. In: ders.: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner. S. 101.

gemeinsam politisch gestalten können. Das Subjekt wird so zugleich eingefügt und unterschieden.

Das einzige, woran wir die Realität der Welt erkennen und messen können, ist, daß sie uns allen gemeinsam ist, und der Gemeinsinn steht so hoch an Rang und Ansehen in der Hierarchie politischer Qualitäten, weil er derjenige Sinn ist, der unsere fünf anderen Sinne und die radikale Subjektivität des sinnlich Gegebenen in ein objektiv Gemeinsames und darum eben Wirkliches fügt.⁴⁶

Die Wirklichkeit kann nicht einfach als gegeben angesehen werden. Sie ist vielmehr erst und nur dann da, wenn Menschen miteinander interagieren. Die Welt, die Arendt uns vorschlägt, ist die Welt des Politischen, in der sich Menschen versammeln, austauschen und füreinander Verantwortung übernehmen. Diese Verbindung besteht nicht in der Assimilation, also nicht darin, so zu werden wie die anderen. Viel eher geht es darum, gemeinsam einen Raum des Politischen zu erzeugen, der gerade deswegen agonial ist, weil er zugleich Unterschiedlichkeit voraussetzt und sie auch ermöglicht.

So wird im Denken »das Essential [...] des Andersseins [...] in seiner allgemeinsten Form«⁴⁷ realisiert. Für Arendt kann dies nicht anders sein, weil die soziale Einbindung des Menschen jeder Ich-Bildung vorausgeht. Daraus folgt freilich, dass gemeinsam handeln zu können eine Grundbedingung des Menschseins ist. Politisch sind wir qua Natur. Im Denken werden wir dieser Natur gerecht, wenn wir mit anderen Menschen Beziehungen eingehen. Nach Arendt wird jeder geistige Prozess, und somit auch das Denken, verkürzt dargestellt, wenn er als reine Introspektion angesehen wird. Dieser Gedanke prägt bereits ihre Dissertationsschrift, er ist für ihr gesamtes Schaffen grundlegend. In ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes*, das als verspätete Grundlegung ihrer Arbeit gelesen werden kann, verknüpft sie darum den Begriff des Denkens mit dem des Wollens, um das expressive Bedürfnis eines jeden, als eigenständig denkendes Subjekt in der Welt gesehen und anerkannt zu werden, zu verdeutlichen. Die Ausführungen zum im Wollen aufgehobenen Bedürfnis nach Anerkennung sind allerdings nur ein phänomenologischer Übergang zum eigentlichen Thema

46 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 264.

47 Arendt: *Denktagebuch*. Bd. 2. S. 263f.

von Arendts späten Reflexionen: der Frage, wie ein politischer Raum entstehen kann, in dem Menschen Verantwortung füreinander übernehmen.

Ohne diese zwischenmenschliche Interaktion bliebe von uns als Lebewesen nur unsere reine, leibliche Naturhaftigkeit, in der wir uns kaum von anderen Lebewesen unterscheiden. Und da wir aufgrund unserer Naturhaftigkeit immer schon Affekten und Trieben und somit Zwängen unterworfen sind, sind wir hier in höchstem Maße unfrei. In Freiheit leben wir nur, indem wir uns von der bloßen Natur, die wir selbst sind, unterscheiden. Freiheit entsteht im gemeinsamen Handeln, in der öffentlichen Interaktion, die Unterscheidungen ermöglicht, um Menschen miteinander zu verbinden.

»Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen.«⁴⁸ Trennen und Verbinden gehören also unmittelbar zusammen, denn nur, was getrennt ist, kann bewusst verbunden werden. Erst in der aktiven Gestaltung bewusster sozialer Trennungen und Verbindungen entsteht Freiheit. Dies bedeutet aber immer auch, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen. Denn Freiheit ist nicht, was wir von vornherein haben. Freiheit ist vielmehr, was wir umsetzen können und müssen, sonst ist sie nicht.

Literatur

- Arendt, Hannah (2002): »Kollektive Verantwortung«. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): *Debatte*. Bremen. S. 4–16.
- Arendt, Hannah (2002): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2014): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hrsg. von Mary McCarthy. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2015): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hrsg. von Ronald Beiner. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2016): *Denktagebuch*. Bd. 1. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München und Zürich: Piper.

48 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 66.

- Arendt, Hannah (2016): *Denktagebuch*. Bd. 2. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2016): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hrsg. von Ursula Ludz. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2017): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hrsg. von Jerome Kohn. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2018): »The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buches«. In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 6. Hrsg. von Barbara Hahn und James McFarland. Göttingen: Wallstein.
- Aristoteles (2019): »Nikomachische Ethik«. In: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 3. Hrsg. von Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner.
- Aristoteles (2019): »Politik«. In: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 4. Hrsg. von Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner.
- Baratella, Nils (2018): »Das Politische nach dem Vorbild des Ästhetischen. Ein Beitrag Hannah Arendts zur Frage der politischen Subjektivierung«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 12 (2), S. 229–245.
- Elbe, Ingo (2015): *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hecker, Héla (2019): »Emotionale und affektive Phänomene im Werk Hannah Arendts und ihre Relevanz für das Politische«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 13 (2), S. 197–223.
- Jaeggi, Rahel (1997): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin: Lukas.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2015): »Wissenschaft der Logik. Bd. 1«. In: ders.: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (1966): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Ingeborg Heideemann. Stuttgart: Philipp Reclam.

- Kant, Immanuel (1999): »Was heißt: sich im Denken orientieren?« In: ders.: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. von Horst Brandt. Hamburg: Felix Meiner. S. 45–61.
- Kant, Immanuel (2009): *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner.
- Loidolt, Sophie (2018): *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Inter-subjectivity*. New York: Routledge.
- Maffei, Stefania (2019): *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*. Frankfurt und New York: Campus.
- Marx, Karl (1988): »Das Kapital«. Bd. 3. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 25. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz.
- Meyer, Katrin (2016): *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*. Basel: Schwabe.
- Platon (1993): »Gorgias«. In: ders.: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 1. Hrsg. von Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner. S. 109-180.
- Recki, Birgit (2019): »Die Probleme des Handelns. Hannah Arendt über das Böse und das Gute«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 13 (2), S. 241–261.
- Straßenberger, Grit (2015): *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius.