

BEGLEITTEXT
AUS DER PERSPEKTIVE VON
HANNAH ARENDT
VERFASST VON KARL-HEINZ BREIER

INHALTSVERZEICHNIS

1. WAS SIND ZENTRALE KENNZEICHEN EINER GUTEN DEMOKRATIE/GESELLSCHAFT?	1
2. Ist Ungleichheit als ein gewichtiges Defizit der Demokratie zu werten?	4
3. Wie sollten wir mit Ambiguität (Mehrdeutigkeit, Widersprüchlichkeit) und Ambivalenzen im Bereich des Politischen umgehen?	6
4. Gibt es Wahrheit? Wie und auf welcher Grundlage kann ich zwischen richtig und falsch unterscheiden?	9
5. Was prägt unsere Sicht auf die Welt bzw. was prägt unseren Urteilsstandort? Und was gilt es daher im Sinne eines möglichst freien Denkens und Urteilens kritisch in den Blick zunehmen? .	11
Literatur	14

1. WAS SIND ZENTRALE KENNZEICHEN EINER GUTEN DEMOKRATIE/GESELLSCHAFT?

Demokratie als anspruchsvolle Lebensweise

Eine als Rechtsstaat verfasste Demokratie ist für Hannah Arendt eine sehr anspruchsvolle politische Ordnung. Einerseits dient diese Ordnung dazu, dass wir vor angemäßter Herrschaft geschützt sind, und andererseits lädt sie alle Bürgerinnen und Bürger dazu ein, sich am Politischen zu beteiligen und das Zusammenleben mitzustalten. Insofern ist es wichtig, dass wir uns ganz bewusst als Bürgerinnen und Bürger wahrnehmen und anerkennen. Sich nur als Produzenten und Konsumenten in einer Arbeits- und Konsumgesellschaft zu bewegen – wie Arendt am Ende ihres Buches *Vita activa* analysiert – mag zwar funktionalistisch gedacht systemrelevant sein, aber als Personen in unserer Unverwechselbarkeit in Erscheinung zu treten, macht doch gerade das Lebenselixier von weltbedürftigen Wesen aus.

Nach Hannah Arendt sind wir Menschen originäre Weltwesen. Wir sind nicht etwa abgestellt wie ein Gegenstand lediglich *in* der Welt, sondern wir sind *von* der Welt. Die Welt ist unser *In-Between*, ja bestenfalls unser Raum des Politischen, für den wir allesamt Verantwortung tragen. Insofern spricht Hannah Arendt vom „Schatz des Politischen“, den wir als menschlichen Erscheinungsraum der griechischen Entdeckung der Polis verdanken. Sollten wir politische Wesen nun unseren Raum des Handelns etwa verwaisen lassen?

In einem institutionell gesicherten Raum der Freiheit, in dem Bürgerinnen und Bürgern die *res publica* offensteht und sie sich an ihren gemeinsamen öffentlichen Angelegenheiten beteiligen können, sind wir weder Herrscher noch Beherrschte, weder Tyrannen noch Sklaven und auch keine Untertanen irgendeiner Obrigkeit. In einer intakten Republik begegnen wir uns nach Arendt als politisch Gleiche, so unterschiedlich wir auch in all unserer personalen Einmaligkeit sein mögen.

Das heißt, Arendt, die auch „Anwältin des Politischen“ genannt wird, plädiert entschieden für eine demokratische Freiheitsordnung, die in dem Maße intakt bleibt, wie die Bürgerinnen und Bürger ihre politische Ordnung wertschätzen. Es liegt in den Händen der ganzen Bürgerschaft, ob sie ihre politische Ordnung als ein Gut ansieht und im alltäglichen Sprechen und Handeln mit Leben erfüllt. Eine solchermaßen gefestigte Republik, in der die vielen, vielen öffentlich zugänglichen Institutionen durch eine politisch sensible und aufgeklärte Bürgerschaft belebt und getragen wird, ist durch und durch krisenfest. Für Hannah Arendts akademischen Freund Ernst Vollrath ist daher eine Republik – und dies gilt ebenso für Demokratien – „*die Institution der Institutionen*“.

Damit nun die Vitalität einer Demokratie oder – in Arendts Vokabular – die Integrationskraft einer freiheitlichen Republik auf ihrer bestmöglichen Höhe gehalten wird, bedarf es einer stetigen Reformbereitschaft. Diesen Gedanken entfaltet Arendt in Anlehnung an Niccolò Machiavelli, den sie nicht herrschaftszentriert vom *Principe* aus interpretiert, sondern den sie von seinen *Discorsi* als originären Republikdenker würdigt. Politik eben nicht von der Herrschaft, sondern von der Bürgerschaft her zu denken, ist Arendts Markenzeichen.

Vor diesem Hintergrund kann politische Bildung in einer Demokratie als existenziell bedeutsame Bürgerbildung begriffen werden – eine Bürgerbildung, die in Hannah Arendts Demokratiedenken ihre Verankerung erfahren kann. Immerhin sind die Menschen in Demokratien besonders herausgefordert, sich mit ihrer Bürgerordnung vertraut zu machen und sich ganz praktisch in ihre Bürgerexistenz einzuüben. Da wäre es fatal, wenn sie über kein Vokabular verfügten, in dem ihre Demokratie als eine zivile Errungenschaft zur Sprache kommen könnte.

Da demokratische Verfassungsstaaten im Unterschied zu menschenverachtenden Tyrannie, Diktaturen oder gar zur totalitären Despotien wesentlich auf die Zustimmung und innere Annahme ihrer Bürgerinnen und Bürger angewiesen sind, ist es unabdingbar, die Begrifflichkeiten einer vitalen Demokratie zu schärfen. Denn gerade die Heranwachsenden, die erst noch in ihre politische Ordnung hineinwachsen, sollten sich auch sprachlich in die Demokratie, in der sie leben, einbürgern können. Didaktisch gesehen (Vgl. Breier 2020) steht damit die zukünftige Bürgerexistenz im Zentrum aller politischen Bildung in einer Demokratie.

2. IST UNGLEICHHEIT ALS EIN GEWICHTIGES DEFIZIT DER DEMOKRATIE ZU WERTEN?

Wie leben wir Ungleiches zusammen?

Die Ungleichheit unter den Menschen führt zum Kern von Hannah Arendts Nachdenken über Politik. Entgegen der von Platon inspirierten metaphysisch-ontologischen Tradition der Philosophie, in der immer das Urbild hinter den Abbildern, das unvergängliche Wesen hinter den vergänglichen Erscheinungen und der Seinsgrund hinter allem Seienden gesucht wird, will Hannah Arendt die Politik mit von der Philosophie ungetrübten Augen sehen. Nicht die philosophische Frage nach *dem* Menschen interessiert sie, sondern es sind *die* Menschen, die in all ihrer Verschiedenheit und pluralen Einzigartigkeit in der Welt der Erscheinungen existieren.

Wie leben all diese Ungleichen zusammen, was trennt sie und was verbindet sie? Dies sind die Fragen, die Arendts politisches Denken leiten. Die Frage der Philosophie hingegen, sprich die seit Platon aufgeworfene Frage nach dem Wesen *des* Menschen, führt nach Arendt im Bereich des Politischen in die Irre. Mit ihr kann man die Wirklichkeit der Welt, die sich aus der Pluralität und den Handlungsbezügen zwischen Menschen allererst konstituiert, überhaupt nicht in den Blick bekommen.

Stattdessen geht Arendt ganz phänomenologisch an den Erscheinungsraum des Politischen heran und nimmt uns Menschen in unserer faktischen Ungleichheit wahr. Dies geschieht in zweierlei Hinsicht: Zum einen sind wir Menschen als biologische Wesen ungleich und divers, und zum anderen – und dies ist für Arendt entscheidend – unterscheiden wir uns qua Tätigsein voneinander. „Sprechend und handelnd unterscheiden sich Menschen aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein.“ Wir differenzieren uns gleichsam aus, indem wir über unser Handeln und Sprechen zu unverwechselbaren Personen

erst werden. Neben unserer biologischen Geburt als Naturwesen erleben wir somit unsere zweite, gleichsam biographische Geburt. Im Sprechen und Handeln werden wir zur Person und bringen uns selbst zur Welt. In dieser existenziellen Perspektive ist Ungleichheit kein zu beseitigendes Problem, sondern für Arendt die *conditio humana* unseres Weltaufenthalts.

Als Anwältin des Politischen geht es Arendt nicht um das biologische *vivere*, sondern – wie sie zu Beginn ihrer *Vita activa* erläutert – um das biographische *inter homines esse*. Bloß zu leben, eben im rein organischen Sinne, ist eine Frage des schieren Überlebens. Aber menschlich sinnvoll zu leben, und zwar unter Menschen, fragt nach dem Gelingen unserer endlichen Existenz.

Vor diesem Hintergrund ist es für sie unabdingbar, dass wir Verschiedenen uns in unserer Bürgergleichheit wahrnehmen und anerkennen. Dies zu gewährleisten, ist die Aufgabe einer jeden anspruchsvollen Freiheitsordnung. Als Demokratie mag sie jeden und jede zur Teilhabe am Politischen einladen, und als verlässlicher Rechtsstaat mag die Bürgerordnung jede Person gleichbehandeln und vor allem vor angemäßter Herrschaft schützen (Vgl. Breier/Gantschow 2021). Dieses höchst anspruchsvolle Verhältnis von Freiheit und Gleichheit wird im „Blauen Ring“ des Lesesaals der Bundestagsbibliothek mit einem Arendt-Zitat auf den Punkt gebracht: „Freiheit ist denkbar als Möglichkeit des Handelns unter Gleichen/Gleichheit ist denkbar als Möglichkeit des Handelns für die Freiheit.“

Sollte jedoch das Freiheitsverständnis *des Westens* lediglich mit Kapitalismus und einer sich allein um Güterproduktion und -konsumtion drehenden Arbeits- und Konsumgesellschaft gleichgesetzt werden, so würde der Sinngehalt unserer westlichen Demokratien preisgegeben werden und verloren gehen. Denn als ein Lebewesen, das lediglich im Austauschprozess mit der äußeren Natur sein Leben fristet, ist der Mensch für Hannah Arendt allenfalls ein *animal laborans*, und das

heißt: seiner ihn auszeichnenden Qualitäten beraubt. So warnt Arendt vor der Überflüssigmachung von Menschen, wenn *Nobodies* moderne Massengesellschaften bevölkern, und der politische Raum, in dem *Somebodies* als unverwechselbare Personen in Erscheinung treten können, verwüstet wird oder schlichtweg verwaist.

3. WIE SOLLTEN WIR MIT AMBIGUITÄT (MEHRDEUTIGKEIT, WIDERSPRÜCHLICHKEIT) UND AMBIVALENZEN IM BEREICH DES POLITISCHEN UMGEHEN?

Ambiguität und die Vielfalt des Vieldeutigen

Ambiguität, sprich Zweideutigkeit oder Doppeldeutigkeit, gehört zweifelsohne zum Bereich des Politischen. Aber mehr noch, es ist die Mehr- und Vieldeutigkeit, die nach Hannah Arendt geradezu ins Zentrum der politischen Welt führt. Diese Welt nennt Arendt auch *the In-Between*, also das Zwischen, das Bezugsgeflecht zwischen Menschen. Dieses „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“, dem Hannah Arendt in *Vita activa* ein ganzes Unterkapitel einräumt, kennzeichnet den Zusammenhang, der als unsichtbares Zwischen handelnde und sprechende Menschen miteinander verbindet.

Durch unser *Handeln*, das nicht wie das *Herstellen* eine objekthafte Dingwelt eben herstellt, und das auch nicht wie das *Arbeiten* und *Konsumieren* unsere physisch-biologische Existenz nährt und aufrechterhält, nehmen wir wechselseitig Bezug aufeinander und binden uns in das Handlungsgewebe zwischen Menschen ein. So sind wir frei, in bereits bestehende Handlungsgeflechte neue Fäden einzuweben. Wir ergreifen Initiative und schaffen mit unseren Handlungen neue Wirklichkeiten – unentwegt. Ebenso sind wir frei, unseren Handlungen vielfältige Deutungen zu geben und alles für unser Leben Bedeutsame ins gemeinsame Gespräch zu bringen. Im Gespräch mit anderen legen wir unser Dasein aus und

interpretieren die jeweils gemeinsame Wirklichkeit. Damit bekunden wir unsere weltliche Zugehörigkeit und bringen – ganz wörtlich genommen – unser *inter esse* zum Ausdruck.

Mit dieser begrifflichen Herleitung macht Arendt auf eine anthropologische Tiefendimension aufmerksam, die dem Lateinischen *inter esse* innewohnt: *Inter homines esse* bedeutet nämlich *unter Menschen zu weilen*, sprich *unter Menschen anwesend zu sein*. Insofern hält Arendt die lateinische Sprache für höchst politisch, weil sie die unermessliche Vieldeutigkeit allen weltlichen Zusammentreffens pointiert auf den Punkt bringt. *Inter homines esse* weist uns im Kern als politische Wesen aus. Demgegenüber bedeutet das lateinische *vivere* zwar auch *zu leben*, aber allein im rein biologischen Sinne.

Als Bezüge knüpfende Wesen bringen wir nach Arendt handelnd unsere gemeinsame Welt hervor, jedoch eine Welt, die sich jedem Einzelnen nur perspektivisch zeigen kann. Einen göttlichen, der Welt enthobenen Ort einzunehmen, ist uns als *in* der Welt agierenden Wesen verwehrt. Wir nehmen *in* der Welt Stand und nicht *gegenüber* oder *außerhalb* der Welt.

Sosehr wir uns auch bemühen, einen archimedischen Punkt zu finden, von dem aus unsere Handlungswelt objektiv und im strengsten Sinne des Wortes eindeutig erscheinen könnte, unsere *conditio humana* erlaubt uns dies nicht. Denn unsere gesamte Wahrnehmung innerhalb unserer Handlungswelt ist immer perspektivisch und gebunden an den Blickwinkel desjenigen, der etwas wahrnimmt. Die sich darin zeigende Pluralität von unterschiedlichen Hinsichten und Blickwinkeln wie auch von der Art und Weise, wie wir jeweils unser Dasein auslegen, deuten und interpretieren, konstituiert und prägt unsere weltliche Realität. Das heißt, *Ambiguitäten* und *Ambivalenzen* durchziehen geradezu das

Geflecht, in dem wir uns sprachlich verorten und das wir ebenso mit Worten zu entwirren versuchen.

Vor diesem Hintergrund geht es Arendt darum, das Vokabular zu schärfen und – „Ich will verstehen“ – die ursprünglichen Bedeutungen von politischen Begriffen sowie die ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen freizulegen. Insofern ist Arendt keine Nostalgikerin etwa der griechischen oder römischen Antike. Im Gegenteil, als sensible Phänomenologin, die nicht nur in der modernen Welt zuhause ist, sondern die in ihrer hermeneutischen Klarheit auch längst vergessene Bedeutungsgehalte von politischen Begriffen in Erinnerung bringt und für die Interpretation von Gegenwartsphänomenen fruchtbar macht, zeigt sie auch *Ambiguitäten* und *Ambivalenzen* auf, die in unserer oftmals verarmten, nämlich auf vermeintliche Objektivität getrimmten Sprache unter den Tisch fallen.

So zeigt sich Arendts vielzitierter Satz *Der Sinn von Politik ist Freiheit* in all seiner Radikalität, wenn er aus der Entdeckung der antiken Polis verstanden wird. Erst die Etablierung jenes Erscheinungsraumes bietet den institutionellen Schutz, in dem Menschen alle *Ambiguitäten* und *Ambivalenzen*, die als Gegensatz, Widerspruch, Widerstreit, ja Konflikt auftreten mögen, äußern und gefahrlos zur Sprache bringen können. Eine gute Verfassung, die das Politische würdigt und schützt, ist somit immer auch eine Verfassung, die Ambivalenzen nicht nur zulässt, sondern die einen institutionellen Raum eröffnet, in dem Menschen ihre vielschichtige *res publica* gemeinsam erörtern können. Doch diesen Raum der Freiheit zu gründen und zu bewahren, zu konstituieren und zu institutionalisieren, ist höchst anspruchsvoll.

4. GIBT ES WAHRHEIT? WIE UND AUF WELCHER GRUNDLAGE KANN ICH ZWISCHEN RICHTIG UND FALSCH UNTERSCHIEDEN?

Wahrheit, welche Wahrheit?

In ihrem Essayband *Wahrheit und Lüge in der Politik* ist eine Unterscheidung besonders wichtig: Ganz in aristotelischen Denkbahnen unterscheidet Hannah Arendt zwischen *Vernunftwahrheiten* und *Tatsachenwahrheiten*. Während *Vernunftwahrheiten*, die der Notwendigkeit unterliegen, sich auf alle Dinge beziehen, die sich so und nur so verhalten können – mathematische Wahrheiten etwa oder Gesetzmäßigkeiten der Natur –, fußen *Tatsachenwahrheiten* eben auf Taten. Das heißt Tatsachenwahrheiten gehören zum Bereich der menschlichen Praxis, also zu jenem Wirklichkeitsbereich, in dem sich die Tat-Sachen so oder auch anders verhalten können. In diesem Bereich der Freiheit schaffen wir Menschen jeden Tag neue Tatsachen, und es ist nicht vorgezeichnet, wie jemand ganz konkret etwa in einem Monat, in einem Jahr oder in der Unabsehbarkeit seiner jeweiligen Zukunft handeln wird.

Im Unterschied zu den Vernunftwahrheiten, die auch ohne unsere Zustimmung wahr und damit zweifelsfrei in Geltung sind – die Winkelsumme im Dreieck beträgt immer 180 Grad –, bedarf die durch Handlungen hervorgebrachte Wirklichkeit unserer Anerkennung. Das heißt die geschehenen Taten müssen bezeugt und erinnert werden, damit sie in ihrer Tatsächlichkeit und eben Wahrheit in der Welt Anerkennung finden. Wenn Tatsachenwahrheiten etwa geleugnet werden – „Es gab gar keinen Holocaust!“ –, oder wenn in einer Welt voller Täuschung und Lügen tatsächliche Ereignisse negiert und wahre Begebenheiten verschleiert, vertuscht oder in manipulativer Absicht einfach nur verdreht werden, dann lässt sich sinnvoll nicht mehr handeln. Woran soll man handelnd anknüpfen, wenn im Geflecht aus Lug und Trug nicht mehr zwischen *News* und *Fake News*, zwischen *wahr* und *falsch* unterschieden werden kann?

Als politische Denkerin nimmt Hannah Arendt uns Menschen nicht als biologische, sondern als biographische Wesen in den Blick. Und dies ist wichtig. Denn während wir als Geschöpfe der Natur den unanfechtbaren Naturgesetzen unterliegen, ist es für uns als Urheber unseres Handelns unerlässlich, dass die durch unser Handeln hervorgebrachte Welt der Tatsachen und geschichtlichen Ereignisse bezeugt und hütend bewahrt wird. Ansonsten wird nicht nur unsere menschliche Wirklichkeit angegriffen, sondern auch unser gesamter Wirklichkeitssinn, mit dem wir uns in der Welt orientieren, wird destruiert. Wenn Tatsachenwahrheiten nicht mehr unsere Handlungswelt zusammenhalten, so zerbricht der wirklichkeitsverbürgende common sense, und unsere Urteilskraft nimmt Schaden.

Vor dieser Gefahr weltverlorener Bodenlosigkeit warnt Hannah Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Denn in dem Maße, in dem der Realitätssinn schwindet, keimt der Nährboden für eine totalitäre Ideologie. Sie erhebt sich dann zu einer unumstößlichen „Wahrheit“, die sich gegenüber allen Widersprüchen hermetisch abriegelt und die keine widerlegenden Fakten zulässt und anerkennt. Als alles durchherrschender *Suprasinn* – so Arendt – fungiert er als Wirklichkeitsersatz, der sich in den Köpfen einnistet. Und wo ein einziger Suprasinn herrscht, verstummt jede sinnerörternde Debatte. Alle öffentlichen Räume, in denen um Sinn und Bedeutung gerungen wird, werden gleichgeschaltet, und Menschen, die im privaten Austausch ihre eigene Existenz deuten oder die im politischen Gespräch ihre gemeinsame Selbstinterpretation verhandeln, werden zum Verstummen gebracht. Die Freiheit des Sprechens und die daraus entstehende Macht handelnder Menschen werden durch gewaltsamen Zwang erstickt: durch den inneren Zwang der Ideologie wie durch die äußere Gewalt des Terrors.

Zudem erörtert Hannah Arendt die Frage nach der Wahrheit auch in der Denknachfolge von Sören Kierkegaard und Karl Jaspers: als immer nur konkrete Wahrheit der eigenen Existenz. Oder anders gefragt, selbst wenn es ganz alteuropäisch und metaphysisch gedacht *die Wahrheit* gäbe, was bedeutete sie als metaphysische Kathedrale für die Wahrheit meiner Existenz, ja für die Wahrheit meines ganz konkreten Lebensvollzugs?

So pluralisiert Arendt die Frage nach der Wahrheit. Ethisch richtet sich das Befragen damit auf die Ausdeutung des persönlichen Daseins sowie auf die Erhellung der eigenen Existenz, und politisch fragt die Anwältin des Politischen darüber hinaus: nach der öffentlichen Selbstinterpretation und den jeweiligen Auslegungen der gemeinsamen Lebensführung.

Als denkende Wesen sind wir nach Arendt stets im Dialog – ethisch mit uns selbst und politisch mit anderen. So scheint das Denken, das private wie das öffentliche, zur Wahrheit unserer menschlichen Existenz zu gehören.

5. WAS PRÄGT UNSERE SICHT AUF DIE WELT BZW. WAS PRÄGT UNSEREN URTEILSSTANDORT? UND WAS GILT ES DAHER IM SINNE EINES MÖGLICHST FREIEN DENKENS UND URTEILENS KRITISCH IN DEN BLICK ZUNEHMEN?

Urteilen will gelernt sein

„JUDGING“ stand auf dem in der Schreibmaschine eingespannten Blatt Papier, als Hannah Arendt am 4. Dezember 1975 in New York verstarb. Ihre Schrift „Über das Urteilen“, die nach ihren zwei Bänden über „Das Denken“ und „Das Wollen“ die Trilogie „Vom Leben des Geistes“ vervollständigen sollte, ist nie geschrieben worden. Gleichwohl hat sich Hannah Arendt zeit ihres Lebens mit unserer menschlichen Fähigkeit zu urteilen befasst.

Sosehr das Urteilen auch von unserem inneren, geistigen Vermögen, nämlich der Einbildungskraft, seinen Ausgang nimmt, es ist gebunden an eine mit anderen Menschen geteilte Welt. Die Urteilskraft ist unser weltlichstes Vermögen, nach Arendt unser originär politisches Vermögen. Während philosophische Fragen in ihrer Tendenz, sich von der Welt abzuwenden und die Welt der Phänomene zu transzendieren, eben nach dem letzten Grund und der letzten Wahrheit fragen, befasst sich Arendt in ihrer politischen Wissenschaft mit der womöglich grundlosen Erscheinungswelt handelnder Menschen.

„Nicht der Mensch, sondern die Menschen bevölkern die Erde“, formuliert sie in ihrer Vita activa. Und es ist nach Arendt genau dieses anthropologische Faktum der Pluralität, das uns als Weltwesen herausfordert: einerseits im Laufe unseres Lebens erwachsen zu werden und voller Selbstvertrauen eigenständige Urteile zu bilden und andererseits gemeinschaftsfähig zu werden, um voller Weltvertrauen mit anderen zusammen zu leben. Während wir als Naturwesen wie alles organische Leben den Gesetzmäßigkeiten der Natur unterliegen, sind wir als Weltwesen frei: frei, Handlungsanfänge in die Welt zu bringen, und frei, das Handeln und Sprechen anderer selbst zu beurteilen.

Um nun zu lernen, unsere Stimme in der Welt auszubilden und ein selbstständiges Leben zu führen, bedarf es – nicht nur nach Arendt – unzähliger Übungsräume für unsere Urteilskraft. Es bedarf unterschiedlichster öffentlicher Institutionen, in denen das gemeinsame Sprechen eingeübt und zivilisiert werden kann. Denn allein im Gespräch zwischen Menschen, also im öffentlichen Denken, stärkt und erweitert sich nach Arendt unsere Urteilskraft.

Während im solitären Denken oder erst recht im puren logischen Schlussfolgern der Gedanke auf seine innere Schlüssigkeit untersucht und gleichsam in die Ecke

getrieben wird, wird er im Prozess der Urteilsbildung geradezu ins Freie gejagt. Im Freien, in dem man urteilend sich und seine Gedanken mitteilt, mag sich das eigene Für-wahr-Halten beweisen. Es soll sich von allen Seiten, in all seinen Aspekten und Hinsichten zeigen und so für das wechselseitige Verstehen transparent werden.

In gleichem Maße, wie das öffentliche Gespräch ermöglicht, sich in den Standpunkt anderer zu versetzen und die eigene Denkungsart zu erweitern, bringt die Praxis der Urteilsbildung allererst gemeinsame Welt- und Handlungsbezüge hervor. Dies bedeutet zweierlei: Urteilsbildung als Praxis hat eine bildende und eine politische Dimension. Das Politische bildet sich als Urteilsraum, und die Urteilenden bilden sich zu politischen Menschen.

Wenn nun das Denken anderer immer mit präsent ist, so wird der eigene Blick frei für das weltlich Gemeinsame, und dies ist originär politisch. Politische Urteilsbildung erschließt so gesehen nicht nur neue Blickwinkel gemeinsamen Verstehens, sondern sie eröffnet in die Zukunft gerichtete Möglichkeiten, nämlich Freiheiten, gemeinsam zu handeln. Die Enge einer bloß privaten Existenz wird überwunden, und der politische Mensch wird geboren. Insofern könnte man von einem „guten politischen Urteil“ sprechen, wenn Menschen ihre *res publica* ernst nehmen, sich in ihre Bürgerexistenz einüben und versuchen, aus dieser Haltung heraus, zu urteilen. „Von der Vormundschaft zur Bürgerschaft“ hat Alexander Gantschow diesen befreienden Bildungsgang genannt.

LITERATUR

Arendt, Hannah: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hrsg. Von Ursula Ludz und mit einem Vorwort von Kurt Sontheimer, München 2017.

Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, hrsg. und mit einem Essay von Ronald Beiner, München 1985.

Arendt, Hannah: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München 2005.

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 1955.

Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken, München 1979.

Arendt, Hannah: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München 2013.

Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1960.

Arendt, Hannah: Über die Revolution, München 1963.

Arendt, Hannah: Der archimedische Punkt, in: Hannah Arendt. In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, München 2000, S. 389-402.

Breier, Karl-Heinz: Leitbilder der Freiheit. Politische Bildung als Bürgerbildung, 2. Aufl. Hamburg 2020.

Breier, Karl-Heinz/Gantschow, Alexander: Einführung in die Politische Theorie, 2. Aufl., Hamburg 2021.

Gantschow, Alexander: Von der Selbstsorge zur Sorge um die Welt – Hannah Arendts Umwendung existenzphilosophische Denkens, in: Breier, Karl-Heinz/Gantschow, Alexander (Hg.): Politische Existenz und republikanische Ordnung. Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt, Baden-Baden 2012, S. 95-115.

Gantschow, Alexander/Meyer-Heidemann, Christian (Hg.): Bürgerbildung und Freiheits-ordnung. Politische Bildung als republikorientierte Praxis, Frankfurt/Main 2023.

Gantschow, Alexander: *Amor mundi* und die Erziehung zum Politischen – zur impliziten Pädagogik im politischen Denken von Hannah Arendt, in: Gantschow, Alexander/Meyer-Heidemann, Christian (Hg.): Bürgerbildung und Freiheitsordnung. Politische Bildung als republikorientierte Praxis. Frankfurt/Main 2023, S. 149-180.

Meints, Waltraud: Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Bielefeld 2011.

Torkler, René: Philosophische Bildung und politische Urteilskraft. Hannah Arendts Kant-Rezeption und ihre didaktische Bedeutung, Freiburg/München 2015.