

# Demokratische Urteilskraft nach Arendt

## Democratic Judgment After Arendt

STEFFEN HERRMANN, HAGEN

*Zusammenfassung:* Als Signatur moderner demokratischer Gesellschaften gilt heute weithin, was John Rawls zu Beginn der 1990er Jahre als „vernünftigen Pluralismus“ bezeichnet hat. Mit ihm einher geht die Frage, wie divergierende Lebensformen miteinander ins Gespräch gebracht werden können und wie sich dabei zu legitimen politischen Urteilen kommen lässt. Ich werde in meinem Beitrag argumentieren, dass sich die genannte Frage lösen lässt, wenn wir uns der jüngeren Diskussion von Arendts Theorie der Urteilskraft von Linda Zerilli zuwenden und diese mit Rahel Jaeggis Überlegungen zur Kritik von Lebensformen verbinden. Dafür werde ich zunächst Arendts Überlegungen zur politischen Urteilskraft rekonstruieren und zeigen, wie diese Kants Modell der ästhetischen Urteilskraft auf den Bereich des Politischen zu übertragen versucht. Ich werde argumentieren, dass Arendt diese Transposition nur teilweise gelingt und eine Reihe von wichtigen Fragen ungelöst bleibt. Arendts Überlegungen sind damit jedoch keineswegs obsolet, sondern müssen vielmehr weiter gedacht werden. Zerilli hat hierfür jüngst einen wegweisenden Vorschlag vorgelegt, der Arendts Theorie der Urteilskraft nicht mehr im Ausgang von Kant, sondern von Wittgenstein zu denken versucht. Die damit einhergehende Perspektivverschiebung erlaubt es, den Streit zwischen divergierenden Lebensformen mit Jaeggi als eine mit den Mitteln der immanenten Kritik geführte Auseinandersetzung um deren Lernfähigkeit zu begreifen, was am Beispiel des Streits zwischen den Lebensformen der Kleinfamilie und der Kommune deutlich gemacht werden soll.

*Schlagwörter:* Pluralismus, Urteilskraft, Lebensformen, Hannah Arendt, Linda Zerilli, Rahel Jaeggi

*Abstract:* What John Rawls called “reasonable pluralism” in the early 90’s is today widely considered to be the key feature of democratic societies. It is accompanied by the question of how divergent ways of life can be brought into conversation with one another and how legitimate political judgements can be arrived at. In my contribu-

*Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.*



tion, I will argue that this question can be solved if we turn to the more recent discussion of Arendt's theory of judgment by Linda Zerilli and combine it with the reflections on the critique of life forms by Rahel Jaeggi. To this end, I will first reconstruct Arendt's reflections on political judgement and show how she attempts to transform Kant's model of aesthetic judgement to the realm of the political. I will argue that Arendt only partially succeeds in this project and that a number of important questions remain unsolved. However, Arendt's reflections are by no means obsolete, but rather need to be further thought anew. Zerilli has recently put forward a groundbreaking proposal for this, which attempts to understand Arendt's theory of judgement no longer in reference to Kant but to Wittgenstein. The resulting shift in perspective makes it possible to understand the dispute between diverging forms of life with Jaeggi as a debate about their learning ability conducted with the means of immanent critique, which is to be made clear by the example of the dispute between the forms of life of the nuclear family and the commune.

*Key words:* Pluralism, Judgment, Forms of Life, Hannah Arendt, Linda Zerilli, Rahel Jaeggi

Als Signatur moderner demokratischer Gesellschaften gilt heute weithin, was John Rawls zu Beginn der 1990er Jahre als „vernünftigen Pluralismus“ bezeichnet hat (Rawls 2003 [1993], 15). Gemeint ist damit, dass Fragen nach der Form des gemeinschaftlichen Zusammenlebens von unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen je nach ihren Grundüberzeugungen ganz unterschiedlich gestellt und gelöst werden. Dass sich umfassende Lehren wie beispielsweise Marxismus, Humanismus oder Katholizismus sogar unversöhnlich gegenüberstehen können, führt Rawls auf die sogenannten „Bürden des Urteilens“ (ebd., 127) zurück, die er mit dem Gebrauch unserer theoretischen und praktischen Vernunft verbunden sieht. So sind nicht nur empirische Befunde oftmals epistemisch komplex und schwierig einzuschätzen, sondern es gibt auch bezüglich damit einhergehender Problemlagen divergierende normative Erwägungen, welche es schwer machen, zu abschließenden Einschätzungen zu kommen. Schwierigkeiten dieser Art führen dazu, dass wir viele unserer Urteile unter Bedingungen fällen, die nicht erwarten lassen, dass wir – selbst da, wo wir nach bestem Wissen und Gewissen urteilen – zu den gleichen Ergebnissen kommen. Die Bürden des Urteilens, so Rawls, stellen uns daher vor das folgende ernsthafte Problem: „Eine moderne demokratische Gesellschaft ist nicht einfach durch einen Pluralismus umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren gekennzeichnet, sondern

durch einen Pluralismus zwar einander ausschließender, aber gleichwohl vernünftiger umfassender Lehren.“ (ebd., 12) Ausgehend von dieser Problemstellung macht es sich Rawls zur Aufgabe, eine freistehende politische Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln, auf deren Basis die unterschiedlichen umfassenden Lehren miteinander konkurrieren können. In den Fokus seiner Überlegungen rückt damit die Frage nach einem „übergreifenden Konsens“ (ebd., 219), der mit den Grundannahmen der verschiedenen umfassenden Lehren vereinbar ist und so den politischen Rahmen der Auseinandersetzung bilden kann. Aufgrund dieses Zuschnitts gerät für Rawls dabei jedoch die Frage aus dem Blick, wie unterschiedliche umfassende Lehren in diesem Rahmen miteinander streiten und Konflikte austragen können. In meinem Beitrag möchte ich daher folgenden Fragen nachgehen: Wie lässt sich angesichts der Bürden des Urteilens zu legitimen politischen Sachentscheidungen kommen? Wie können sich ausschließende vernünftige Lebensformen miteinander ins Gespräch gebracht werden? Und: Welche Form muss unsere Urteilskraft unter den Bedingungen des ethischen Pluralismus der Moderne annehmen?

Eine einschlägige Antwort auf diese Fragen, so möchte ich im Folgenden zeigen, finden wir in der politischen Theorie Hannah Arendts. Ähnlich wie Rawls macht auch Arendt die Grundbedingtheit der Pluralität und damit den Konflikt zwischen unterschiedlichen Lebensformen zum Ausgangspunkt ihres Denkens (Arendt 2002, Marchart 2005; Wenman 2013; Thiel/Volk 2016). Im Unterschied zu Rawls geht es Arendt jedoch nicht darum, den normativen und institutionellen Rahmen abzustecken, in dem solche Konflikte ausgetragen werden, sondern zu zeigen, wie unsere politische Urteilskraft beschaffen sein muss, um im Angesicht einander sich ausschließender Lebensformen zu vernünftigen Entscheidungen kommen zu können. Den Ausgangspunkt ihrer Überlegungen bildet dabei das von Kant entwickelte Modell ästhetischer Urteilskraft, das einen Modus des Urteilens beschreibt, der dort in Anschlag gebracht wird, wo unterschiedliche miteinander konkurrierende Geschmacksurteile im Widerstreit miteinander liegen. Das Konzept ästhetischer Urteilskraft soll nun erklären, wie unter der Bedingung der Abwesenheit gemeinsam geteilter Gründe dennoch allgemein anerkennbare Urteile zustande kommen können. Arendt macht es sich zur Aufgabe, dieses Modell ästhetischer Urteilskraft auf den Bereich des Politischen zu übertragen und in ein Modell demokratischer Urteilskraft zu überführen. Ich werde im Folgenden argumentieren, dass Arendt diese Transposition nur teilweise gelingt und eine Reihe von wichtigen Fragen ungelöst bleiben. Arendts

Überlegungen sind damit jedoch keineswegs obsolet, sondern bedürfen vielmehr einer Neujustierung und Überarbeitung, die ich im Ausgang von zwei wichtigen Forschungsbeiträgen jüngerer Datums vornehmen möchte.

Meine Überlegungen werde ich im Folgenden in fünf Schritten entwickeln: Zunächst werde ich in knappen Zügen Arendts Konzeption der Pluralität des Politischen rekonstruieren (1). Im Anschluss werde ich mich ihren Überlegungen zur politischen Urteilskraft zuwenden und zeigen, dass diese einige Schwachpunkte enthalten, die eine Revision nötig machen (2). Eine solche Revision will ich dann im Ausgang von den jüngeren post-arendtianischen Überlegungen von Linda Zerilli zur Struktur politischer Urteile (3) und zur Kritik von Lebensformen bei Rahel Jaeggi (4) in Angriff nehmen. Im Ausgang von beiden Denkerinnen werde ich am Beispiel eines Streits um Lebensformen zu zeigen versuchen, wie sich Arendts Konzept demokratischer Urteilskraft unter den Bedingungen eines vernünftigen Pluralismus anwenden lässt (5), bevor ich abschließend die Konzeption demokratischer Urteilskraft zusammenfasse (6).

## 1. Pluralität und das Politische

Um Arendts Modell politischer Urteilskraft besser zu verstehen, sollten wir zunächst auf ihre Konzeption des Politischen zurückgehen. Ein kontinuierlicher Strom an Literatur hat sich ausgehend von Margaret Canovans einschlägiger Monographie *The Political Thought of Hannah Arendt* (Canovan 1974) seit den 1970er Jahren mit Arendts politiktheoretischen Überlegungen auseinandergesetzt und vielfach auf deren Schwächen und Einseitigkeiten hingewiesen. Vor allem die patriarchale Aufteilung zwischen Privatem und Öffentlichem, die unnötige Abtrennung des Sozialen vom Politischen und die scheinbar konservative Modernediagnose haben Zweifel daran aufkommen lassen, ob Arendts Projekt im Ganzen heute überhaupt noch zu retten ist.<sup>1</sup> Ich will auf diese berechtigten Einwände im Folgenden nicht weiter eingehen, da es mir nicht darum gehen wird, Arendts Überlegungen im Ganzen fruchtbar zu machen, sondern vielmehr darum, jenes Theoriestück herauszuarbeiten, das ihrer Konzeption politischer Urteilskraft zugrunde liegt: das Faktum der Pluralität und seine Realisierung im Politischen.

„Politik“, so Arendt, „beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen.“ (Arendt 1993, 9) Mit dem Begriff der Pluralität verbindet sie dabei

1 Vgl. exemplarisch hierzu die Kritiken von Kateb 1984, Benhabib 1991, Honig 1994, Pitkin 1998, Villa 1999 oder Elbe 2015.

zwei unterschiedliche Momente. Einerseits ist mit ihm ein sozialontologischer Anspruch verbunden, der darin besteht, dass die Perspektiven der einzelnen Individuen radikal unterschiedlich sind und sich nicht ineinander übersetzen lassen. Ausgangspunkt jedes Nachdenkens über die *conditio humana* müssen daher die Menschen und nicht der Mensch sein. Andererseits ist mit dem Begriff ein normativer Anspruch verbunden: Pluralität ist nicht nur eine sozialontologische Voraussetzung des politischen Handelns, sondern soll auch dessen Ziel darstellen (Loidolt 2017). Das Politische soll so gestaltet sein, dass sich die Bedingtheit unseres Lebens durch das Faktum der Pluralität in der politischen Ordnung, in der wir leben und agieren, realisieren kann. Dass dieser Zustand nur dann erreicht werden kann, wenn sich unsere Verschiedenheit vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Gleichheit zeigt, macht Arendt gleich zu Beginn ihrer Überlegungen zum politischen Handeln in der *Vita Activa* deutlich. Sie beginnt das entsprechende Kapitel mit folgenden Worten: „Das Faktum menschlicher Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit.“ (Arendt 2002, 213) Pluralität ist für Arendt in einem Gemeinwesen also erst dann verwirklicht, wenn dort sowohl Gleichheit als auch Verschiedenheit herrschen. Beides, so versucht Arendt nun im Weiteren zu zeigen, lässt sich im politischen Handeln realisieren. Das hat seinen Grund darin, dass dieses auf der einen Seite eine mit anderen geteilte ‚Sorge um die Welt‘ ist und auf der anderen Seite das individuelle ‚Wer-einer-ist‘ zum Ausdruck bringt. Machen wir uns beides im Folgenden kurz deutlich.

„Im Mittelpunkt der Politik steht die Sorge um die Welt“, schreibt Arendt (Arendt 1993, 24). Leicht hört man aus diesem Satz die Anklänge an Heideggers Fundamentalontologie heraus. Insofern diese ausgehend vom Sorgecharakter des Daseins die grundlegenden praxeologischen Strukturen unseres Weltbezugs deutlich macht, ist klar, dass es in der Politik für Arendt nicht nur um Fragen der ordnungspolitischen Sicherheit oder um Fragen der gerechten Verteilung geht, sondern auch um unser alltägliches In-der-Welt-Sein. Da die Gestaltung unserer Weltbezüge nicht als Einzelne/-r möglich ist, sondern nur gemeinsam, ruft die Sorge um die Welt das Miteinander-Handeln auf den Plan. Dieses wiederum gründet für Arendt im Prozess der gemeinsamen Meinungsbildung. Dabei betont sie stets, dass dieser Prozess weder mit dem bloßen Austausch individueller Ansichten („So sehe ich das eben!“) noch mit der wissenschaftlichen Suche nach Wahrheit („So ist es eben!“) verwechselt werden darf (Arendt 2012a). Denn weder ist Politik

lediglich die Aushandlung vorauslaufender individueller Sichtweisen, noch gibt es in ihr abschließende Wahrheiten. Vielmehr verweist schon der Begriff der Meinungsbildung darauf, dass es sich um einen Prozess handelt, der mit einer Transformation der Beteiligten verbunden ist. Führt dieser Prozess dazu, dass sich mehrere Akteure zusammenschließen, um gemeinsam für eine Sache einzutreten, dann entsteht Macht. Damit meint Arendt bekanntlich keine ‚Macht über‘, sondern vielmehr eine ‚Macht zu‘. Es ist die Macht, unsere Lebensweise auf eine bestimmte Art und Weise zu gestalten. Und diese Macht, so hält Arendt folgerichtig fest, ist proportional zur Zahl derer, die mit ihr im Bunde stehen (Arendt 1970, 42). Auch wenn sich eine solche Gestaltungsmacht prinzipiell überall dort auftut, wo Menschen zusammenkommen, verwirklicht sie sich doch erst dann vollständig, wenn sie an einen bestimmten Raum gebunden ist: den Raum der Öffentlichkeit. Politisches Handeln setzt voraus, dass es einen Raum gibt, in welchem die Bürger\_innen zusammenkommen, um über ihre gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten. Erst dadurch ist garantiert, dass ihre Meinungen nicht kontingent und beliebig sind, sondern dass die Pluralität der in einem Gemeinwesen versammelten Perspektiven mit einbezogen wird und die öffentliche Meinung Einfluss und Legitimität beanspruchen kann. Der eben skizzierte Prozess der Sorge um die Welt macht deutlich, dass politisches Handeln nur durch den Zusammenschluss mit Gleichgesinnten hervorgebracht werden kann. Und ebendas ist der Grund dafür, dass politisches Handeln für Arendt mit der *Erfahrung von Gleichheit* verbunden ist und damit das erste geforderte Moment von Pluralität zu realisieren vermag.

Wie sieht es mit dem zweiten Moment der Verschiedenheit aus? Dies wird deutlich, wenn wir uns der Rückseite der eben beschriebenen Momente zuwenden. Wenn Arendt das politische Handeln als eine „zweite Geburt“ (Arendt 2002, 215) bezeichnet, dann meint sie damit, dass wir hier Stellung zu Sachverhalten, Problemen, Konflikten oder Notlagen beziehen und dass diese Stellungnahme etwas darüber aussagt, wer wir sind. Insofern politisches Handeln immer in der Öffentlichkeit stattfindet, ist mit ihm das verbunden, was Arendt Selbstoffenbarung nennt. Denn egal ob wir uns lautstark äußern oder schweigend zurückhalten – in beiden Fällen nehmen wir einen bestimmten Standpunkt ein, sodass unser Verhalten in Meinungsbildungsprozessen immer auch etwas über uns selbst sagt. Der Sorge um die Welt als Ziel des politischen Handelns entspricht daher auf der anderen Seite das „Wer-einer-ist“ (ebd., 218). Dieser Ausdruck soll die existenzielle Dimension des politischen Handelns deutlich machen. Durch unser Engagement in po-

litischen Angelegenheiten bildet sich ein Profil aus, in dem sich unsere personale Identität kristallisiert. Politisches Handeln geht immer damit einher, einen Standpunkt zu beziehen, so dass sich hier nach und nach im Zuge unserer Lebensgeschichte unsere Individualität zeigt. Eben dadurch ist es für Arendt mit der *Erfahrung der Verschiedenheit* verbunden, wodurch es auch das zweite oben aufgezeigte Moment von Pluralität zu realisieren vermag.

Im politischen Handeln können sich für Arendt also sowohl Gleichheit als auch Verschiedenheit realisieren. Es verwirklicht Pluralität für Arendt allerdings nur dann, wenn beide Seiten zugleich aktualisiert werden. Daher unterscheidet sie das politische Handeln vom *Füreinander-Handeln* und vom *Gegeneinander-Handeln* (Arendt 2002, 220). Während der Einzelne im *Füreinander-Handeln* seinen persönlichen Standpunkt aufgibt und seine Verschiedenheit nicht mehr zum Ausdruck bringen kann, beteiligt er sich im *Gegeneinander-Handeln* nicht mehr am Meinungsaustausch und gibt so seine Gleichheit auf. Pluralität, verstanden als gleichzeitige Verwirklichung von Gleichheit und Verschiedenheit, wird also durch das *Füreinander-Handeln* und das *Gegeneinander-Handeln* von zwei Seiten bedroht. Mit Hilfe dieser Abgrenzung ist es möglich, Arendts Überlegungen vor einer gängigen Fehlinterpretation zu schützen. Diese findet sich exemplarisch vertreten von Seyla Benhabib (Benhabib 1991, 151f.; ähnlich: Passerin D'Entèves 1994, 84f.). Sie argumentiert, dass Arendts Überlegungen zwei Handlungsmodelle zugrunde liegen: ein Assoziations-Modell, das sich auf das *Miteinander-Handeln* bezieht, und ein Agon-Modell, welchem das Motiv des *Öffentlichen-Herausragen-Wollens* zu Grunde liegt. Während ersteres nun einer genuin modernen Erfahrung von Politik entspreche und sich damit als anschlussfähig erweise, sei letzteres an der antiken griechischen Erfahrung von Politik orientiert und müsse aufgegeben werden. Übersehen wird in dieser Interpretation, dass wir es bei Arendt gerade nicht mit zwei Handlungsmodellen, sondern mit zwei Seiten ein und derselben Handlung zu tun haben. Wir differenzieren uns von anderen, indem wir uns mit Gleichgesinnten zusammentun, und wir werden einander gleich, indem wir uns gemeinsam von jenen abgrenzen, deren Meinung wir nicht teilen. Nur so lässt sich das sozialontologische Faktum der Pluralität der Menschen realisieren. Der ganze Witz von Arendts Überlegungen besteht also darin, Gleichheit und Verschiedenheit nicht auf zwei unterschiedliche Akte zu verteilen, sondern in ein und derselben Handlung realisieren zu wollen.<sup>2</sup> Ebendiese Idee verleiht

2 Arendt ist sicherlich nicht ganz unschuldig daran, dass dieser Gedanke miss-

Arendts Politikkonzeption auch heute noch ihre besondere Attraktivität. Indem sie das Politische weder in einem kollektiven Wir noch in einem individuellen Ich gründet, sondern in der gemeinsamen öffentlichen Auseinandersetzung, macht sie sich dafür stark, dass vernünftiger Meinungspluralismus für demokratische Gesellschaften keine Bedrohung darstellen muss, sondern vielmehr eine ihrer Realisierungsbedingungen ist.

## 2. Die Idee politischer Urteilskraft

Nachdem ich im ersten Schritt die Grundlagen von Arendts Begriff des Politischen geklärt habe, will ich jetzt im zweiten Schritt die dazugehörige Idee der politischen Urteilskraft rekonstruieren. Im Zentrum des politischen Handelns, so haben wir gesehen, steht der Prozess der Meinungsbildung, von dem ausgehend wir uns mit anderen zusammenschließen und von anderen differenzieren. Wie aber kommen wir zu einer politischen Meinung? Arendt hat in ihrem einflussreichen Essay „Wahrheit und Politik“ (Arendt 2012a) dafür argumentiert, dass sich politische nicht wie philosophische Meinungen bilden. Während letztere durch den Bezug auf eine übergeordnete Perspektive zustande kommen, verweigern sich erstere einer solchen Herangehensweise: Politische Meinungen sind vielmehr grundsätzlich von unseren Vorstellungen bezüglich Fragen des Guten eingefärbt. Damit will Arendt freilich nicht sagen, dass politische Meinungen beliebige Geschmacksfragen sind, sondern vielmehr, dass sie einer anderen Rationalität gehorchen als wissenschaftliche Meinungen.<sup>3</sup>

---

verstanden worden ist. Nur zu gerne erläutert sie nämlich die individuierende Selbstoffenbarungsfunktion des Sprechens am griechischen Heroen, der sein Leben für große Taten aufs Spiel setzt. Dadurch ist der Eindruck entstanden, Arendt vernachlässige die Dimension des Miteinander-Handelns. Dem ist jedoch nicht so: Wiederholt betont Arendt, dass sich die Selbstoffenbarungsfunktion im antiken Griechenland auf problematische Weise verselbstständigt hat und daher nicht als Vorbild des politischen Handelns taugt (Arendt 2002, 243).

- 3 Wichtige Wegmarken in der kritischen Rekonstruktion von Arendts Theorie des politischen Urteilens stellen die Texte von Bernstein 1982; Wellmer 1993 und Benhabib 2001 dar. Während Bernstein darauf hinweist, dass Arendts Urteilstheorie sich in Früh- und Spätwerk unterscheidet, insofern sie einmal von der Perspektive der Akteure und einmal von der Perspektive der Zuschauer\_innen ausgeht, versucht Wellmer zu zeigen, dass es Arendts Überlegungen an normativen Grundlagen für intersubjektive Verständigungsprozesse



Die Herausforderung, vor der Arendt steht, lautet daher zu zeigen, wie sich Urteile unter der Bedingung der Pluralität fällen lassen. Ausgearbeitet findet Arendt eine solche Urteilstheorie in Kants ästhetischer Theorie aus der *Kritik der Urteilskraft*. Das Problem, das Kant dort adressiert, lautet: „Wie lassen sich subjektive Geschmacksurteile verallgemeinern?“ Denn dass etwas schön oder hässlich ist, scheint ja zunächst ein rein subjektiver Eindruck zu sein („Das gefällt mir eben!“). Dennoch aber erheben wir oftmals den Anspruch, dass etwas objektiv schön sei („Das muss man schön finden!“). Beide Positionen, so Kants Pointe, sind dabei richtig. Ästhetische Urteile sind ihrem Wesen nach subjektiv. Das jedoch, so Kant, muss uns nicht daran hindern, für sie in spezifischer Weise Allgemeinheit beanspruchen zu können. Statt einen solchen Allgemeinheitsanspruch aufzugeben, sollten wir uns vielmehr danach fragen, wie wir dort, wo es keinen übergreifenden, allgemeinen Maßstab gibt, dennoch zu einem verallgemeinerungsfähigen Urteil kommen können. Ebendiese von Kant in Bezug auf das ästhetische Urteilen formulierte Frage ist für Arendt strukturanalog zu der des politischen Urteilens. Auch hier geht es darum, wie unter der Bedingung der Abwesenheit gemeinsam geteilter Gründe dennoch allgemein anerkennbare Urteile zustande kommen können. Entsprechend erwartet Arendt von Kants Lösung dieser Frage entscheidende Impulse für ihre Theorie des Politischen.

Wie also rekonstruiert Arendt Kants ästhetische Theorie? Wie wir einen Anspruch auf objektive Schönheit unter der Bedingung von Subjektivität erheben können, zeigt uns Kant, so Arendt, mit Hilfe der von ihm so genannten „reflektierenden Urteilskraft“ (Kant 1974, A XXIV). Sie hat die Aufgabe, unsere evaluativen Geschmacksurteile (z. B. schön/hässlich) auf ihre allgemeine Gültigkeit hin zu prüfen. Wie kommt nun ausgehend von dem Umstand, dass mir etwas in der Welt unmittelbar gefällt oder missfällt, ein reflexives Urteil zustande? Der erste Schritt besteht darin, von den eigenen unmittelbaren Geschmacksurteilen Abstand zu nehmen, um so zu den eigenen Geschmacksurteilen noch einmal reflexiv Stellung nehmen zu

---

mangelt. Benhabib wiederum weist darauf hin, dass Aristotelische und Kantische Motive in Arendts Urteilstheorie in einem Spannungsverhältnis stehen. Der prominenteste jüngere Versuch, Arendts Theorie politischer Urteilskraft umfassend wiederzubeleben, stammt von Ferrara 2008, der ausgehend von Arendt eine Theorie des ‚exemplarischen Universalismus‘ zu entwickeln versucht. Einen sehr guten Überblick zum Stand der Diskussion bietet Meints 2011, die auch deutlich macht, dass das Konzept politischer Urteilskraft das organisierende Zentrum von Arendts Arbeiten bildet.

können. Denn dass ich etwas schön oder hässlich finde, kann mir auf einer zweiten Ebene selbst noch einmal gefallen oder missfallen. Arendt erläutert dies daran, dass mich bei der Nachricht vom Tod meines Vaters Freude überkommen kann, ich diese Freude aber aufgrund ihrer Unangemessenheit missbillige. Bei ästhetischen Urteilen, so lautet daher die erste Einsicht, haben wir es nicht mit unmittelbaren, sondern mit Urteilen zweiter Stufe zu tun.

Woran nun aber bemessen sich diese Urteile zweiter Stufe? An dieser Stelle greift Arendt auf Kants Konzept der „exemplarischen Gültigkeit“ zurück (Arendt 2012b, 118). Was damit gemeint ist, können wir uns an einem Fall deutlich machen, den Arendt selbst wiederholt ins Feld führt: Wir haben die Güte eines Tisches zu beurteilen (ebd. u. Arendt 2007, 147). Unsere Aufgabe ist es nun, unsere unmittelbaren Geschmacksurteile nicht einfach als gegeben hinzunehmen, sondern diese auf ihre subjektive Verallgemeinerbarkeit hin zu prüfen. Im Fall des reflexiven Urteilsverfahrens verfahren wir dabei folgendermaßen: Wir versammeln mit Hilfe unserer Einbildungskraft eine Reihe von konkreten Tischen vor uns und wählen unter diesen einen Tisch als mustergültigen Tisch aus. Dieser dient dann als Maßstab zur Beurteilung des aktuell zur Debatte stehenden Tisches. Entscheidend an der Theorie der reflektierenden Urteilskraft ist also, dass hier ein Besonderes nicht an einem Allgemeinen, sondern an einem Besonderen gemessen wird, dem man einen speziellen Status zuspricht. Unser Urteil kommt in diesem Fall nicht aus dem Reich der Vernunft auf die Niederungen der Erde, sondern es ist der sozialen Welt selbst entnommen. Es ist daher ein Urteil unter den Bedingungen nicht von abstrakten, sondern von konkreten Möglichkeiten.

Die reflexive Urteilsbildung, so argumentiert Arendt nun weiter, öffnet das ästhetische Urteil für seine Kommunizierbarkeit. Wo mein Geschmacksurteil erster Stufe noch gänzlich subjektiv ist und nur den Ausdruck „Das gefällt mir eben!“ zulässt, erlaubt das Geschmacksurteil zweiter Stufe, Gründe für das Gefallen und Missfallen anzugeben, die anderen kommuniziert werden können. Freilich werden wir dabei auf andere Menschen stoßen, die andere exemplarische Beispiele gewählt haben und daher zu anderen Urteilen bezüglich eines zu beurteilenden Sachverhaltes gekommen sind. Die Kommunikation des Urteils führt so in den Redewettstreit, dessen Dynamik Arendt – wiederum mit Kant – dahingehend fasst, dass die Beteiligten ihr Urteil hier einander wechselseitig „ansinnen“ (Arendt 2012b, 112) bzw. wechselseitig um „Beistimmung“ werben (Arendt 2007, 144). Machen wir uns die Problemlage an einem Beispiel deutlich: Person A wählt zur Bewertung eines

Tisches als exemplarisches Beispiel die Festtafel Ludwig XIV. Ihr gefällt an der Tafel neben ihrem festlichen Charakter die klare Verteilung von Sitzpositionen: Die Tafel hat einen Kopf, der dem Gastgeber gebührt, und eine Flanke, die für die Gäste gedacht ist. Ebendiese gestaffelte Sitzordnung bildet nun den Grund, warum Person A rechteckige Tische mag. Person B dagegen wählt als exemplarisches Beispiel die Tafelrunde des König Artus. Das Besondere dieser Tafelrunde besteht darin, dass der Tisch rund ist und so an niemanden eine bevorzugte Sitzposition vergeben wird. Runde Tische erlauben Gleichberechtigung und eben deshalb gefallen Person B runde Tische. A und B werden so zu zwei ganz unterschiedlichen Urteilen kommen, wenn es darum geht, einen Tisch aus ihrer Lebenswelt zu beurteilen. Wie nun können A und B zu einer Lösung kommen? Wie lässt sich entscheiden, welches der beiden exemplarischen Beispiele besser gewählt ist? Ausgerechnet auf diese Frage gibt Arendt in ihren Überlegungen nirgendwo eine Antwort.<sup>4</sup> Das wäre aber zwingend notwendig, da die Wahl eines exemplarischen Beispiels die konfligierenden Geschmacksurteile ja nicht aufhebt, sondern lediglich auf eine höhere Ebene verschiebt. Wie sich diese unterschiedlichen exemplarischen Beispiele aber selbst noch einmal miteinander in Beziehung setzen lassen und was es heißt, sein Urteil einer anderen Person ‚anzusinnen‘, ist damit nicht beantwortet.

Wir haben gesehen, dass Arendts politische Urteilstheorie im Wesentlichen aus zwei Momenten besteht: der Wahl eines exemplarischen Beispiels und der Vermittlung der eigenen Position durch ein Werben um Zustimmung. Beide Motive werden von Arendt jedoch nicht hinreichend ausgearbeitet. Mit Bezug auf das erste Moment bleibt ungeklärt, wie sich komplexe Fragen bezüglich sozialer und materieller Gerechtigkeit in ein einfaches szenisches Bild übertragen lassen. Mehr noch: Die Überführung in Beispiele droht die Analyse komplexer Situationen zu verstellen. In diese Richtung argumentiert etwa Seyla Benhabib, wenn sie zeigt, dass Arendts berühmte Überlegungen zum Umgang mit der Aufhebung der Rassentrennung an Schulen anlässlich der Geschehnisse in Little Rock im Jahr 1957 dem Umstand geschuldet sind, dass sie die Diskriminierung der Schwarzen in den USA am Beispiel des europäischen Antisemitismus zu verstehen versucht

---

4 Diese Lücke ist entsprechend auch zum einschlägigen Gegenstand der Kritik an Arendts Theorie politischer Urteilskraft geworden. Einschlägig hierfür sind die Aufsätze von Habermas 1981, Wellmer 1993 und Beiner 2012.

und dadurch eine „falsche Analogie“ bildet (Benhabib 2006, 237).<sup>5</sup> Mit Bezug auf das zweite Moment war uns Arendt eine Vorstellung schuldig geblieben, was es heißt, andere in ästhetischen Angelegenheiten zu überzeugen. Zwar greift sie Kants Grundidee auf, dass es darum geht, um die Beistimmung anderer zu werben, wie ein solches Werben jedoch aussehen kann und wie es sich vom klassischen Argumentieren mittels Syllogismen unterscheidet, bleibt jedoch unklar. Ist Arendts Theorie des politischen Handelns aufgrund dieser Mängel verloren? Ist die Übertragung der ästhetischen Urteilskraft auf politische Belange gescheitert? Oder lassen sich Arendts Überlegungen aktualisieren? Einen Versuch in diese Richtung möchte ich in den folgenden beiden Teilen meines Beitrags unternehmen.

### 3. Politische Urteilsbildung im Anschluss an Arendt

Einer der jüngsten Versuche, Arendts Konzept politischer Urteilskraft zu aktualisieren, stammt von Linda Zerilli (2016).<sup>6</sup> Ihre entscheidende konzeptionelle Weichenstellung besteht darin, sich weitgehend von Arendts Kantbezügen zu lösen, um sich stattdessen den ästhetischen Überlegungen Wittgensteins zuzuwenden. Wittgenstein startet in seinen Vorlesungen über Ästhetik ähnlich wie Kant mit der Frage, wie sich divergierende Geschmacksurteile miteinander vermitteln lassen. Auch er versucht dabei, seine Überlegungen zwischen Subjektivismus und Objektivismus zu situieren. Denn weder will er ästhetische Urteile als kontingente individuelle Eindrücke verstehen noch sie auf die Bestimmung übergreifender Schönheitsregeln zurückführen. Wittgensteins Überlegungen unterscheiden sich von Kant dabei in zweierlei Hinsicht. Zum einen versuchen sie den Ort, von dem aus wir urteilen, nicht mehr durch eine Theorie des exemplarischen Beispiels, sondern durch eine Theorie der Lebensform zu bestimmen, und zum anderen machen sie es sich zur Aufgabe, die argumentative Form ästhetischer Auseinandersetzungen präziser zu bestimmen. Zerillis Hinwendung zu Wittgen-

5 „Arendt versuchte, die Kunst der ‚erweiterten Denkungsart‘ zu üben, als sie über die Probleme der zwangsweisen Aufhebung der Rassentrennung an den Schulen nachdachte. Anstatt jedoch den Standpunkt der anderen Beteiligten wirklich einzunehmen, projizierte sie ihre eigene Geschichte und Identität auf die von anderen.“ (Benhabib 2006, 244)

6 Bereits vor Erscheinen dieser Monographie hat Zerilli eine Reihe einschlägiger Arbeiten zur Rekonstruktion von Arendts Theorie der politischen Urteilskraft vorgelegt. Vgl. Zerilli 2011; 2012; 2015.

stein verspricht damit, genau jene beiden Probleme lösen zu können, auf die wir in Arendts Aneignung von Kants ästhetischer Theorie gestoßen waren. Schauen wir uns daher – Zerilli folgend – im nächsten Schritt Wittgensteins Konzept ästhetischer Urteilsbildung genauer an.<sup>7</sup>

Wie haben wir uns den Prozess der ästhetischen Urteilsbildung mit Wittgenstein vorzustellen? Wittgenstein beginnt seine Überlegungen damit zu klären, wie wir im Alltag über ästhetische Phänomene reden. Anhand der Untersuchung einer Reihe von Sprachspielen gelangt er dabei zu folgender Einsicht: „Es ist bemerkenswert, daß im wirklichen Leben ästhetische Adjektive wie schön, gut usw. kaum eine Rolle spielen, wenn ästhetische Urteile gefällt werden. Werden ästhetische Adjektive in der Musikkritik benutzt? Man sagt: ‚Betrachte diesen Übergang!‘ oder ‚Die Passage ist inkohärent‘ [...] Die Begriffe, die benutzt werden, ähneln eher ‚richtig‘ und ‚korrekt‘ als ‚schön‘ und ‚hinreißend‘“ (Wittgenstein 2000, 13f., Zerilli 2016, 72ff.). Fragt man nun danach, warum wir so reden, dann muss man sich nach Wittgenstein den kulturellen und ästhetischen Kontexten zuwenden, in denen wir diese Sprachspiele einüben. Um ästhetische Urteile zu verstehen, können wir uns nicht auf die Analyse der Bedeutung von bestimmten Wörtern beschränken, sondern müssen uns ansehen, mit welchen Praktiken zusammen diese Wörter gebraucht werden. „Zu einem Sprachspiel“, so Wittgenstein, „gehört eine ganze Kultur“ (Wittgenstein 2000, 20). Untersucht man nun eine solche Kultur, wird man z. B. auf die Musiklehrerin stoßen, die zu ihrem Schüler sagt, ein Stück müsse mit einer bestimmten Intonation, Rhythmik und Intensität gespielt werden, und ihrem Schüler das Stück dann mit der Bemerkung „Hör zu, so muss es gespielt werden!“ vorspielt. Ein Stück richtig zu spielen, bedeutet also zu lernen, es in Übereinstimmung mit den Sitten und Konventionen einer bestimmten Lebensform zu spielen. Es ist daher dann ‚gut‘ oder ‚schön‘ gespielt, wenn es so gespielt wird, wie ‚man‘ es spielt. Ästhetische Urteile, so lautet damit die erste Pointe von Wittgensteins Überlegungen, sind immer in die tätigen Routinevollzüge von Lebensformen eingebettet. Das heißt freilich nicht, dass uns ein Musikstück nur dann gefällt, wenn es so gespielt wird, wie ‚man‘ es spielt. Die Expertin vermag Innovationseffekte vielmehr gerade dadurch zu erzeugen, dass sie sich von den in einer Lebensform eingespielten Erwartungen absetzt. Gleichwohl tut sie das

7 Ich werde mich darauf konzentrieren, die von Zerilli eingeleitete Hinwendung zu Wittgenstein weiter aufzunehmen und zu vertiefen, ohne ihre weiter reichenden Anwendungen zur Idee demokratischer Urteilskraft zu rekonstruieren. Vgl. dazu Zerilli 2015, Kap. 6–9.

aber nicht im luftleeren Raum, sondern vor dem Hintergrund und in Bezug auf die in einer Lebensform eingespielten Erwartungen.

Wie verhalten sich diese Überlegungen nun zu denjenigen von Kant? Zunächst ist festzuhalten, dass der Maßstab zur Beurteilung von Geschmacksfragen bei Wittgenstein genau wie bei Kant der Welt selbst entnommen wird. Unsere Einschätzung der Schönheit eines Gegenstandes treffen wir nicht ausgehend von einem Allgemeinen, sondern von einem Besonderen. Im Unterschied zu Kant ist dieses Besondere im Falle Wittgensteins jedoch eine besondere Lebensform und nicht einfach eine konkrete Szene aus der Welt selbst. Beispiele sind für Wittgenstein lediglich exemplarische Auszüge aus einer Lebensform. Denken wir an das Beispiel der Tische aus dem letzten Abschnitt zurück, dann stellt der runde Tisch ein Beispiel einer egalitären, der rechteckige Tisch dagegen das Beispiel einer hierarchischen Lebensform dar. Exemplarische Beispiele sind also als Verdichtungen zu verstehen, in denen die Werte und Normen einer Lebensform zum Ausdruck kommen. Dennoch wird kein einziges Beispiel allein eine ganze Lebensform abzubilden vermögen. Eine Lebensform zu lehren, bedeutet daher sich einer Vielzahl von Beispielen zu bedienen, durch welche die Lebensform Schritt für Schritt erfasst wird. Was uns Wittgenstein daher im Unterschied zu Kant zeigt, ist, dass der eigentliche Ort, von dem aus ästhetische Urteile vorgebracht werden, nicht Beispiele, sondern Lebensformen sind. Damit lässt sich nun auch das oben konstatierte Problem auflösen, wie komplexe politische Fragen mittels ästhetischer Urteilskraft dargestellt werden können. Die Antwort lautet, dass diese gar nicht in ein einziges Bild gefasst werden können müssen, sondern es vielmehr darum geht, durch eine Konstellation von Bildern den Zugang zu einer Lebensform zu ermöglichen, vor deren Hintergrund dann die entsprechenden Fragen (und Lösungsmöglichkeiten) erscheinen können.

Fragen wir uns im nächsten Schritt, was diese Einsicht für konfligierende ästhetische Urteile bedeutet. Mit Wittgenstein können wir jetzt dafür argumentieren, dass sich wechselseitig von einem Urteil zu überzeugen bedeutet, sich mit der jeweiligen Lebensform, auf welche sich ein Urteil stützt, auseinanderzusetzen. Der Streit um ästhetische Urteile wird so gewissermaßen zu einem Streit um Lebensformen. Eine solche Auseinandersetzung bringt aber nicht unerhebliche Schwierigkeiten mit sich, was daran liegt, dass das, was eine Lebensform ausmacht, nicht immer klar zu Tage liegt. Der Witz des Lebensformbegriffs besteht ja gerade darin, dass seine Vollzüge nicht auf abschließende Regeln heruntergebrochen werden können, da die eine Lebensform anleitenden Regeln immer wieder neu erfunden und

angepasst werden müssen (Taylor 1995). Darüber hinaus sind Lebensformen größtenteils in einem *knowing-how* und nicht in einem *knowing-that* verankert und sind entsprechend nicht gänzlich als Wissen explizierbar, sondern in hohem Maße in körperlichen Dispositionen verankert (ebd.). Das hat Folgen für konfligierende ästhetische Urteile: Sich wechselseitig über eine Lebensform zu verständigen, kann nicht bedeuten, die Regeln zu klären, denen diese Lebensform folgt, sondern vielmehr zu versuchen, die andere Person in diese Lebensform mittels dessen, was Wittgenstein Aspektwechsel nennt, eintauchen zu lassen. Dafür benutzen wir Ausdrücke wie: „Sieh so hin!“, „Nein, so musst Du das verstehen!“ oder „So macht man es bei uns!“. Dabei handelt es sich um Ausdrücke, die so lange benutzt werden, bis es beim Gegenüber „klick“ macht, wie Wittgenstein sagt (Wittgenstein 2000, 33). Wie wir uns einen solchen Aspektwechsel vorzustellen haben, lässt sich an dem bekannten Kippbild von der Hasenente deutlich machen, das je nach Perspektive entweder einen Hasen oder eine Ente zeigt. Um nun diejenigen, die im Bild nur die Ente sehen, davon zu überzeugen, dass wir es auch mit einem Hasen zu tun haben bzw. andersherum, wird man mit ihnen einen spezifischen Blick auf die Figur einüben müssen. Die von Wittgenstein genannten Ausdrücke „Sieh so hin, das sind die Ohren!“ bzw. „Schau, das hier ist der Schnabel!“ benutzen wird dabei so lange, bis die Figur für unser Gegenüber einen Gestaltwandel vollzogen hat.

Ästhetisches Argumentieren vollzieht sich aus Wittgenstein'scher Perspektive also nicht mit Hilfe von Operationen wie Deduktion oder Induktion. Es folgt, so hat es Richard Shusterman einmal ausgedrückt, weder den Regeln der Kausalität noch denen der Wahrscheinlichkeit, sondern denen der Aufmerksamkeit (Shusterman 1983, 60f.). Im Streitfall geht es darum, die umstrittene Sache in eine bestimmte Perspektive zu rücken und die Gesprächspartnerin dazu zu bringen, dass sie die Sache so sieht, wie wir sie sehen. Dafür bedienen wir uns nicht in erster Linie guter Gründe, sondern Vergleichen, Assoziationen, Fragen und Anweisungen. Gute ästhetische Argumente zeichnen sich für Wittgenstein daher nicht durch ihre bestechende Logik aus, sondern dadurch, dass sie ihr Gegenüber zu überzeugen vermögen. Ihre Überzeugungskraft erhalten sie nicht aus dem Bereich der Syllogistik, sondern aus dem Bereich der Rhetorik: Es geht darum, Ausdrücke zu finden, die es uns erlauben, an die Interessen, Bedürfnisse und Absichten anderer Anschluss zu finden. Preisen wir an einem Gemälde etwa die luxuriöse Qualität seiner Farben, die Anmut der dargestellten Figuren oder seine Gesamtkomposition, dann kann keiner dieser Gründe andere zwingen, das



entsprechende Gemälde ebenfalls schön zu finden (Zerilli 2016, 78). Gleichwohl vermögen unsere Beschreibungen aber im besten Fall der anderen Person eine neue, unerwartete Perspektive zu eröffnen und sie zu einem Aspektwechsel zu veranlassen. Entscheidend in unserem Zusammenhang ist, dass Wittgenstein diese Art des ästhetischen Argumentierens nicht als eine dem rationalen Argumentieren unterlegene Form betrachtet, sondern als eine gleichwertige Form der Auseinandersetzung. Das zeigt sich unter anderem daran, dass wir diese Argumentationsweise auch in der Jurisprudenz oder der Philosophie wiederfinden. In beiden Fällen appellieren die streitenden Parteien nämlich jeweils an das Gericht, ihre Sicht der Dinge einzunehmen. Seine eigenen philosophischen Überlegungen nimmt Wittgenstein aus einer solchen Sicht dabei keinesfalls aus. Vielmehr spricht er davon, dass auch seine Darstellungen in erster Line darauf zielen, die Lesenden davon zu überzeugen, einen Sachverhalt in einem bestimmten Licht zu sehen (Shusterman 1983, 63).

Für Wittgenstein ist die Form des ästhetischen Argumentierens also nicht auf den engeren Bereich des Künstlerischen beschränkt, vielmehr steht sie für einen alternativen Modus der Auseinandersetzung. Mir scheint, dass wir diesen Modus der Auseinandersetzung auf das übertragen können, was wir mit Rawls zu Beginn als ‚vernünftigen Pluralismus‘ kennengelernt haben. Der am Kippbild der Hasenente verdeutlichte Aspektpluralismus entspricht nämlich in gewissem Sinne einem solchen vernünftigen Pluralismus: Auch hier lässt sich nicht davon sprechen, dass es rationaler wäre, entweder den Hasen oder die Ente zu sehen. Vielmehr sind beide Sichtweisen gleichermaßen legitim, obwohl sie sich wechselseitig ausschließen, insofern wir in der Abbildung entweder den Hasen oder die Ente sehen müssen. Übertragen wir davon ausgehend Wittgensteins Überlegungen zum ästhetischen Argumentieren nun zurück auf unsere Ausgangsfrage, wie vernünftige plurale Positionen miteinander ins Gespräch kommen können, bedeutet das, dass es in politischen Auseinandersetzungen darum geht, die andere Person gleichsam in die eigene Lebensform hinüberzuziehen, um ihr so eine bestimmte Sichtweise zu eröffnen. Mit Wittgenstein können wir den Modus politischer Auseinandersetzung daher als einen verstehen, der weder vor sich wechselseitig ausschließenden Sichtweisen kapituliert noch in den bloßen Dezisionismus münden muss.

Freilich jedoch vermögen auch Wittgensteins Überlegungen unser Ausgangsproblem nicht vollständig zu lösen. Unbeantwortet bleibt nämlich die Frage, unter welchen Bedingungen eine Lebensform für sich in Anspruch



nehmen kann, besser als eine andere zu sein. Wann können wir davon ausgehen, dass ein Urteil, das auf einer Lebensform basiert, angemessener ist als eines, das in einer anderen Lebensform gründet? Das Bild der Hasenente scheint ja gerade zu implizieren, dass es egal ist, ob wir den Hasen oder die Ente sehen. Das Gleiche scheint für den vernünftigen Pluralismus zu gelten: Ob wir einen philosophischen, moralischen oder religiösen Zugang zur Welt wählen, scheint gewissermaßen gleichgültig, da ja alle diese Sichtweisen als vernünftig gelten dürfen. In der Praxis stellt sich dies jedoch anders dar. Hier sind Marxisten, Humanisten oder Christen bezüglich wichtiger Fragen uneinig: Fragen der sexuellen Reproduktion, der wirtschaftlichen Organisation oder der politischen Intervention werden aus allen drei Perspektiven auf unterschiedliche Weise gestellt und beantwortet. Und die jeweiligen Akteure wollen dabei durchaus in Anspruch nehmen, dass die von ihnen eingenommene Sichtweise vernünftiger ist als die konkurrierenden. Wie aber können wir solche Aussagen treffen? Was kann es bedeuten, dass eine Lebensform vernünftiger ist als eine andere? An diesem Punkt bringen uns Wittgensteins Überlegungen nicht mehr weiter. Ganz im Gegenteil muss hier sogar der Verdacht keimen, dass der rhetorische Kern des ästhetischen Argumentierens dazu führt, dass wir uns von unserer jeweiligen Position mit den schlechten Mitteln der Meinungsmanipulation zu überzeugen versuchen. Will man den Raum des Politischen einer solchen Gefahr nicht preisgeben, gilt es daher im letzten Schritt, die Frage nach der Rationalität von Lebensformen zu stellen.

#### 4. Die Rationalität von Lebensformen

Politische Urteilsbildung, so haben wir im vorigen Schritt gesehen, ist mit der Auseinandersetzung über Lebensformen verbunden. Der Modus dieser Auseinandersetzung besteht dabei in erster Linie im Aufzeigen der mit einer Lebensform verbundenen Perspektive. Nun wollen wir im letzten Schritt danach fragen, wie sich unterschiedliche Lebensformen miteinander vergleichen lassen, war diese Frage bei Wittgenstein doch unbeantwortet geblieben. Ein jüngerer Vorschlag, der sich mit genau dieser Frage auseinandersetzt, stammt von Rahel Jaeggi. Ziel ihrer Monographie *Kritik von Lebensformen* (Jaeggi 2014) ist es, deutlich zu machen, dass Lebensformen eine Rationalität besitzen, anhand derer wir das Gelingen unterschiedlicher Lebensformen gegeneinander abwägen können.<sup>8</sup> Der Witz ihres Ansatzes ist es, dass

---

8 Auch wenn Jaeggi sich in *Kritik von Lebensformen* nicht explizit mit Arendt auseinandersetzt, stehen ihre Überlegungen doch gewissermaßen in einem

sie das Gelingen von Lebensformen nicht an einen externen übergreifenden Rationalitätsmaßstab rückbindet, sondern vielmehr an deren immanenter Entwicklungslogik messen möchte. Jaeggi macht damit eine Form der Kritik stark, die sich auf besonders gute Weise mit dem Faktum des vernünftigen Pluralismus verträgt. Wenn sich dieser nämlich gerade durch die Unübersetzbarkeit zwischen Lebensformen auszeichnet, dann können Lebensformen nicht aus einer Lebensform heraus kritisiert werden, ohne dabei genau diese Unübersetzbarkeit zu übergehen. Dass der Widerstreit von Lebensformen uns jedoch nicht sprachlos zurücklassen muss, sondern dennoch die Artikulation von Kritik erlaubt, macht Jaeggi mit ihrem an Hegel geschulten Modell der immanenten Kritik deutlich.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst kurz das Konzept der immanenten Kritik. Dieses lässt sich am besten deutlich machen, wenn es von den Konzepten der externen und der internen Kritik abgegrenzt wird. Extern ist eine Kritik, welche die Maßstäbe ihrer Kritik von außen an einen Gegenstand heranträgt (Jaeggi 2014, 261). Das hat zur Folge, dass externe Kritik einen transformativen Charakter besitzt, der bestehende Kontexte zu transzendieren erlaubt. Gleichzeitig jedoch geht mit dem Ausgang von externen Maßstäben die Gefahr einher, den Gegenstand der Kritik einem Raster zu unterwerfen, welches nicht auf die vorgefundene Situation passt. Die kolonialisierenden Effekte dieser Form der Kritik sind insbesondere in der Debatte um Postkolonialismus immer wieder hervorgehoben worden. Interne Kritik orientiert sich dagegen an den einer Gesellschaft selbst innewohnenden Maßstäben. Sie geht davon aus, dass die Ressourcen für die Kritik einer bestehenden Situation nicht erst von außen herbeigeschafft werden müssen, sondern der Situation selbst entnommen werden können. Wird in einer Lebensform beispielsweise der Wert der Solidarität hochgehalten, in den mit ihr verbundenen Praktiken jedoch systematisch unterlaufen, vermag sich die Kritik des Bestehenden auf die bereits vorhandenen Werte zu stützen. Interne Kritik zielt daher in gewisser Weise darauf, Selbstwidersprüchlichkeiten

---

Dialog mit Arendt. Deutlich wird das, wenn man sich vor Augen führt, dass Jaeggi in ihrer an anderer Stelle geführten Auseinandersetzung mit Arendt kritisch fragt: „Auf welcher Grundlage soll denn dieses Urteilen und dieses Entscheiden über die gemeinsame Welt stattfinden?“ (Jaeggi 2008, 34), um daraufhin zu bemängeln, dass Arendt das „Modell eines Entwicklungs- oder Lernprozesses“ fehlt (ebd., 36). Ein solches Modell bereitzustellen, so werden wir sehen, ist die Aufgabe, welche die *Kritik von Lebensformen* sich vorgenommen hat.

freizulegen und zur systematischen Kohärenz einer Lebensform beizutragen. Die Potentiale interner Kritik sind jedoch insofern begrenzt, als mit ihr lediglich die Nicht-Realisierung bereits vorhandener Maßstäbe eingeklagt, jedoch keine den Kontext transzendierende Kritik vorgenommen werden kann. Ihr wohnt daher ein „struktureller Konservatismus“ inne, wie Jaeggi festhält (Jaeggi 2014, 273).

Immanente Kritik geht nun ähnlich wie interne Kritik davon aus, dass die Maßstäbe der Kritik aus den bestehenden gesellschaftlichen Kontexten selbst entnommen werden müssen. Gleichzeitig jedoch will sie an den transformativen Potentialen externer Kritik festhalten. Das gelingt ihr dadurch, dass die Widersprüche, auf die sie sich fokussiert, anderer Art sind als diejenigen der internen Kritik. Es geht hier nicht um den Nachweis der mangelnden Realisierung etablierter Normen, sondern vielmehr um das Aufzeigen von sozialen Krisen, die aus der Anwendung bestimmter gesellschaftlicher Normen selbst resultieren. Immanente Kritik will also zeigen, dass gerade die von ihr freigelegten Normen und deren Anwendung zu systematischen gesellschaftlichen Verwerfungen führen. Ausgehend von diesem Nachweis entsteht dann die Notwendigkeit, neue, bessere Normen zu etablieren. Diese sollen aber nicht gleichsam im Himmel der akademischen Theoriebildung frei erfunden werden, sondern aus dem lebensweltlichen Scheitern der alten Normen hervorgehen. Konzeptionell kann sich ein solches Vorgehen an Hegels Konzept der bestimmten Negation orientieren, das sich bekanntlich an den dreifachen Sinn des deutschen Wortes Aufhebung anlehnt und eben nicht nur Beenden (*negare*), sondern zugleich auch Bewahren (*conservare*) und Emporheben (*elevare*) meinen kann. In den Worten Jaeggis: „Zu einem sich anreichernden Erfahrungsprozess wird die Entwicklung von einer defizitären zu einer neuen Praxis genau deshalb, weil sie nicht einseitig in der Destruktion und Überwindung einer falschen Position besteht, sondern aus der Erfahrung des Scheiterns eine neue Position gewinnt. Das ist es, was Hegel ‚bestimmte Negation‘ nennt.“ (Jaeggi 2014, 296)

Das skizzierte Modell immanenter Kritik dient Jaeggi nun als Vorbild zur Beurteilung von Lebensformen. Eine Lebensform gilt ihr nämlich genau dann als gelungen, wenn ihre Entwicklung dem skizzierten Modell immanenter Kritik entspricht. Was bedeutet das? Es bedeutet zunächst einmal, dass Jaeggi Lebensformen als dynamische Gebilde versteht. Lebensformen entstehen nicht einfach und werden dann nach einiger Zeit durch andere Lebensformen abgelöst, sondern Lebensformen entwickeln sich und passen sich ihren Kontextbedingungen an. So transformiert sich die traditionelle

patriarchale Familie im Zuge der Industrialisierung etwa zur bürgerlichen Familie, welche sich dann im Rahmen der zweiten Moderne ihrerseits zur Patchwork-Familie wandelt. Die Grundidee von Jaeggis Überlegungen lautet nun, dass sich die Rationalität einer Lebensform daran bemessen lässt, wie solche Transformationsprozesse ablaufen. Zu diesem Zweck versteht sie Lebensformen in erster Linie als Problemlösungsinstanzen, d. h. als Instanzen, für die es wesentlich ist, mit Problemen konfrontiert zu werden (Jaeggi 2014, 200ff.).<sup>9</sup> Und als rational darf eine Lebensform dann gelten, wenn die mit ihr verbundenen Problemlösungsprozesse dem im Modell immanenter Kritik enthaltenen Entwicklungsbegriff entsprechen.

Akzeptiert man diese Vorstellung, lassen sich verschiedene Momente am Problemlösungsprozess unterscheiden. Jaeggi greift hierfür auf die pragmatistischen Überlegungen von John Dewey zurück, auf deren umfassende Darstellung ich hier nicht in Gänze eingehen kann. Herausgreifen will ich nur zwei Momente, die mir für den Argumentationsgang wesentlich zu sein scheinen: Probleme stellen sich nicht immer selbstverständlich, sondern müssen als Probleme erst einmal wahrgenommen werden. Anhaltspunkte zur Identifikation von Problemlagen können für die Handelnden interpretatorische Unangemessenheiten, das Stocken von Handlungsverläufen oder effektive Dysfunktionalitäten sein. Mit Dewey spricht Jaeggi davon, dass sich Problemlagen durch eine „Unbestimmtheit“ auszeichnen (ebd., 357). Und zwar in dem Sinn, dass die einzelnen eine Situation konstituierenden Momente nicht mehr zusammenhängen, sondern in sich zersplittert sind. Lebensformen lassen sich in der Folge zunächst einmal danach unterscheiden, wie gut sie dazu in der Lage sind, Unbestimmtheiten zu thematisieren. Das erste Qualitätszeichen einer Lebensform wäre also ihre Fähigkeit zur aufmerksamen Selbstwahrnehmung. Die Funktionalität einer Lebensform zeigt sich im zweiten Schritt an ihrer Fähigkeit, auf die wahrgenommenen Probleme angemessen reagieren zu können. Dafür muss die Situation in fragliche und unfragliche Komponenten zerlegt werden, ein Lösungsideal gefunden sowie eine Reihe von Hypothesen geprüft und modifiziert werden.

9 Dafür müssen die entsprechenden Lebensformen selbst weder problemlösend sein – wie etwa die Lebensform des Spitzensportlers – oder tatsächlich die Lösung von Problemen zum Gegenstand haben – wie etwa die Lebensform der Sozialkritikerin. Lebensformen als Problemlösungsinstanzen zu verstehen bedeutet vielmehr davon auszugehen, dass Lebensformen im Verlauf der historischen Zeit mit gesellschaftlichen Wandlungsprozessen konfrontiert werden, die sie vor Herausforderungen stellen.

Erfolgreich ist der Problemlösungsprozess, wenn die im ersten Schritt festgestellten Unangemessenheiten, Stockungen und Dysfunktionalitäten beseitigt sind – die Lösung also in einem pragmatischen Sinne funktioniert. Eine Lebensform darf diesem zweiten Kriterium nach also dann als gelungen gelten, wenn es ihr gelingt, das „praktische Funktionieren“ (ebd. 404) einer Lebensform wiederherzustellen.

Bis zu diesem Punkt scheint sich die Rationalität von Lebensformen allein an zwei Punkten zu bemessen: den Fähigkeiten, Probleme wahrzunehmen und sie zu lösen. Gelingende Lebensformen wären demnach solche, die sich veränderten Reproduktionsbedingungen erfolgreich anzupassen vermögen. Würde man an dieser Stelle stehen bleiben, wäre die Rationalität von Lebensformen jedoch auf ihren bloßen funktionalen Charakter beschränkt. Das ist aber für die politische Auseinandersetzung zu wenig: Nicht alles, was funktioniert, ist auch wünschenswert. Im Politischen wollen wir vielmehr zwischen besseren und schlechteren Lebensformen unterscheiden. Um einen solchen Unterschied machen zu können, schlägt Jaeggi vor, die Rationalität der problemlösenden Kraft von Lebensformen an einem dritten Kriterium zu messen: ihrer Lernfähigkeit. „Ein gelungener Lernprozess“, so Jaeggi, „hat zum Resultat nicht nur die bessere Bewältigung einer vorher problematischen Situation, er gelingt auch als Lern- oder Erfahrungsprozess.“ (Jaeggi 2014, 405) Es ist eben dieser Punkt, an dem das pragmatistische Modell für Jaeggi nicht mehr ausreicht und wir uns dem Modell der immanenten Kritik und dem mit ihm verbundenen Prinzip der bestimmten Negation zuwenden müssen.

Die Frage, vor der wir jetzt stehen, lautet folgendermaßen: Wie zeichnet sich ein durch das Prinzip der bestimmten Negation angetriebener Lernprozess aus? Drei Momente sind aus Jaeggis Perspektive dabei wesentlich. (1) Der Zusammenhang zwischen Problemverstehen und Problemlösen soll nicht willkürlich, sondern intrinsisch motiviert sein. Wir sollen nicht zufällig die Lösung für ein Problem gefunden haben, sondern die Lösung aus den Bedingungen, die das Problem verursacht haben, selbst gewonnen haben. Mit Jaeggi gesprochen: „Die ‚neue‘ Situation lebt also von den in der alten Formation inhärenten Potentialen, von Fähigkeiten und Ansprüchen, die diese hervorgebracht hat, denen sie aber gleichzeitig nicht entsprechen kann.“ (ebd., 419) Gelungene Lernprozesse zeichnen sich also durch das Prinzip der bestimmten Negation aus, weil nur so gerechtfertigt ist, dass wir es nicht mit einem kontingenten Fortschreiten, sondern mit einem Entwicklungsprozess zu tun haben, in welchem ein Problem und seine Lösung rational aufein-

ander bezogen sind. (2) Lernprozesse werden im Ausgang vom Prinzip der bestimmten Negation als historisch situierte Prozesse verstanden. Lebensformen werden nicht von außen anhand abstrakter Maßstäbe kritisiert, sondern ausgehend von historischen sozialen und kulturellen Kontexten. Der Maßstab, an dem sich Lernprozesse bemessen, ist damit nicht unabhängig und überzeitlich, sondern den bestehenden Verhältnissen und Problemlösungsniveaus selbst entnommen (ebd. 422). Bestimmte Negation sichert also, dass es sich um eine situierte Kritik handelt und dass es Maßstäbe der Kritik nicht gibt, bevor wir eine bestimmte Perspektive einnehmen. (3) Drittens schließlich kann von gelungenen Lernprozessen nur dort die Rede sein, wo sich Transformationen im Bewusstsein der Freiheit vollziehen und Lebensformen selbstbestimmt umgestaltet werden. „Erst durch unser Wissen um unsere Gestaltungsmacht werden unsere Praktiken und Institutionen zu dem, was sie ‚eigentlich sind‘, zu Instanzen oder Gestalten der Freiheit.“ (ebd., 435) Von einem durch bestimmte Negation angetriebenen Lernprozess können wir also nur dort sprechen, wo die Umgestaltung unserer Lebensform selbstbestimmt vor sich geht.

Eine Kritik von Lebensformen in dem von Jaeggi skizzierten Verständnis, so können wir jetzt zusammenfassen, misst das Gelingen von Lebensformen nicht von außen, sondern von innen. Zwei Ebenen sind dafür wesentlich: Eine pragmatische Ebene, auf der es um die Frage geht, ob Lebensformen dazu in der Lage sind, mit auftauchenden Problemen umzugehen (Wurde das Problem gelöst?); und eine evaluative Ebene, auf der es um die Frage geht, ob Probleme auf gute Art und Weise gelöst wurden (War das Problemlösen mit einem Lernprozess verbunden?). Diesen beiden Ebenen entsprechend können Lebensformen auch auf zweierlei Weisen misslingen: Sie scheitern entweder an der Lösung von sich praktisch stellenden Problemen, oder sie scheitern daran, diese lernend zu lösen. Zurückbezogen auf unsere Ausgangsfrage nach dem Streit zwischen Lebensformen bedeutet das, dass wir nun zu einer reichhaltigeren Lösung kommen können, als dies noch im Ausgang von Wittgensteins Überlegungen der Fall war. Diese hatten uns in die Lage versetzt, zu zeigen, dass die Auseinandersetzung zwischen Lebensformen mit Hilfe von Argumenten ästhetischer Art geführt wird, welche die Aufgabe haben, die jeweils andere Partei in die eigene Perspektive hinüberzuziehen. Dabei hatte sich jedoch das Problem gestellt, wie wir auf dieser Basis zwischen mehr oder weniger vernünftigen Lebensformen unterscheiden können. Jaeggis Überlegungen zur Kritik von Lebensformen erlauben es uns nun, darauf eine Antwort zu geben: Sich politisch darüber

zu streiten, was die bessere Lebensform ist, bedeutet, eine Narration vorbringen zu können, die zeigt, dass eine Lebensform praktisch gut darin ist, Probleme wahrzunehmen und zu lösen und beides in einen Zusammenhang zu bringen, der sich als Lernprozess beschreiben lässt. Einer anderen Person eine Lebensform und die mit ihr verbundenen Urteile anzusinnen, heißt demnach – kurz gesprochen –, sie von der Transformationsdynamik einer Lebensform zu überzeugen.

## 5. Der Streit um Lebensformen

Im letzten Schritt meiner Überlegungen möchte ich die bisher angestellten Überlegungen in die Praxis überführen und skizzieren, wie der politische Streit um Lebensformen im konkreten Fall aussehen kann. Ins Zentrum will ich dabei den Streit zwischen der Lebensform der Familie und der Kommune stellen, wie er für die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts zentral war. Die Gegenüberstellung zwischen familialer und kommunaler Lebensform muss dabei freilich idealtypisch ausfallen und kann den vielfachen Differenzen und Überlappungen zwischen unterschiedlichen Konstellationen des Zusammenlebens, wie sie in der Familiensoziologie herausgearbeitet worden sind, nicht gerecht werden.<sup>10</sup> Mein Ziel soll es hier jedoch auch nicht sein, einen systematischen Überblick über die Entwicklung unterschiedlicher Formen der Familie und der Kommune zu geben, sondern deutlich zu machen, dass der Streit zwischen beiden Lebensformen entlang der hier entwickelten Kategorien erschlossen werden kann.

Die bürgerliche Familie erlebt ihr goldenes Zeitalter unter der Vorherrschaft des Fordismus in der Mitte des 20. Jh. in Westeuropa. Getragen ist sie von der Dreierkonstellation von Vater, Mutter und Kind, wobei der Vater als Alleinverdiener für die ökonomische Versorgung und die Frau für häusliche Reproduktion zuständig ist. Vom Modell der patriarchalen Familie unterscheidet sich die bürgerliche Familie durch den Umstand, dass die Beziehungen zwischen den Ehepartnern nicht mehr durch die Eltern gestiftet werden, sondern auf dem Prinzip der freien Partnerwahl beruhen und Letzteres sich nicht mehr an ökonomischen Nutzenerwägungen, sondern am Gefühl der Zuneigung orientiert. Kurz: Die bürgerliche Familie kommt durch freiwillige Liebesheirat zustande. Auch im Bezug auf die Eltern-Kind-Beziehung unterscheidet sich die bürgerliche Familie von der patriarchalen: Während

---

10 Einen guten geschichtlichen Gesamtüberblick liefern Gestrich/Kraus/Mitterauer 2003 sowie Funcke/Hildenbrand 2018.



die Kinder in letzterer schon früh in den Reproduktionsprozess eingebunden waren, geht die bürgerliche Familie mit einem langen Einsozialisierungsprozess des Individuums in die gesellschaftliche Ordnung einher. Der Erziehungsprozess beruht dabei auf einer rigiden Trennung der Geschlechterrollen. Während die Frau für den Haushalt und die emotionale Entwicklung der Kinder zuständig ist, ist es die Aufgabe des Mannes, die Erziehung der Kinder mit Strenge und Disziplin zu überwachen. Deutlich wird hier, dass die bürgerliche Familie von starken Abhängigkeits- und Asymmetriebeziehungen durchzogen ist. Der Mann als Familienvorstand besitzt sowohl die ökonomische als auch die häusliche Gewalt, was mindestens zwei Probleme zu Folge hat: Einerseits ist es Frauen kaum möglich, aus geschlechtlichen Rollenbildern und häuslichen Gewaltverhältnissen auszubrechen. Die Frau ist in der bürgerlichen Familie daher zwar formal frei, faktisch aber ganz und gar ihrem Gatten unterworfen. Andererseits sind Kinder einem strengen Erziehungsregime unterworfen, in welchem der Vater den Willensäußerungen des Kindes mit Strenge und körperlicher Disziplinierung begegnet und dafür sorgt, dass es seinen Platz in der gesellschaftlichen Ordnung einzunehmen weiß.

Ausgehend von der 68er Bewegung entsteht in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts eine ganz andere Vorstellung von Zusammenleben und Kindererziehung (Feil 1972). Wo die bürgerliche Familie um das Prinzip der Triade herum organisiert ist, bildet der Bezugspunkt der Kommunen-Bewegung die Gruppe, die gemeinsam in einer Wohngemeinschaft lebt und idealerweise ca. ein dutzend Personen umfassen soll (Kentler 1972, 13). Die Kommunen-Bewegung versteht sich dabei als eine Lebensform, die auf die Probleme und Mängel der bürgerlichen Familie reagiert. Ihre Kritik an der Familie bezieht sich dabei einerseits auf die geschlechtliche Rollenenteilung, welche die Existenzweise der Frau auf die häusliche Sphäre festlegt, und andererseits den autoritären Erziehungsstil, der nur gehorchende Untertanen hervorbringt, aber keine zur demokratischen Selbstregierung fähigen Individuen. Kurz: Die bürgerliche Familie wird als ein Hort geschlechtlicher und erzieherischer Gewaltverhältnisse kritisiert. Das gemeinsame Leben in Wohngemeinschaften soll beide Probleme dadurch beheben helfen, dass es seine Mitglieder in eine Vielzahl von Sozialbeziehungen einbettet: Neben den Paarbeziehungen gibt es hier für die Einzelnen die Möglichkeit sich in einer Reihe von anderen Gruppenbeziehungen zusammenzufinden, die sich entweder am Geschlecht, an den in der Wohngruppe zu verrichtenden Tätigkeiten oder am Alter orientieren. Die Multiplizierung von Sozialbeziehungen



führt dazu, dass es in der Wohngemeinschaft im Unterschied zur bürgerlichen Familie nicht mehr nur den einen Machtpol der väterlichen Autorität gibt, sondern eine Vielzahl von Machtpolen, zwischen denen Fragen des Zusammenlebens ausgehandelt werden können. Solche Aushandlungen finden im Gruppengespräch statt, das in Wohngemeinschaften nicht nur einen institutionellen Stellenwert hat, sondern zugleich auch unter der Bedingung gleicher Teilhabe stattfinden soll. Dieser egalitäre Ansatz hat zur Folge, dass Hausarbeit und Kindererziehung in Wohngruppen anders organisiert sind als in der bürgerlichen Familie. Häusliche Reproduktionsarbeiten werden im Zuge des Rotationsprinzips von allen Mitgliedern der Gruppe übernommen, was den anderen Mitgliedern einen Zugewinn an Freiheitsräumen bringt. So macht es die kollektive Kindererziehung in der Wohngruppe möglich, dass Frauen ernsthaft und dauerhaft einem Beruf nachgehen und sich so aus der Situation ökonomischer Abhängigkeit befreien können. Auch Kinder lernen durch ihre Einbindung in multiple Sozialbeziehungen und ihr Mitspracherecht auf Wohngruppenversammlungen früh selbstständig zu werden und ihre Bedürfnisse mit anderen abzugleichen und auszuhandeln. Wohngruppenkinder, so die Vorstellung, besitzen daher anders als in der bürgerlichen Familie erzogene Kinder die Fähigkeit, mit Disharmonie, Konflikten und Widersprüchen umzugehen.

Verstehen wir Kleinfamilie und Wohngruppe als zwei unterschiedliche Lebensformen, dann stellt sich nun die Frage, wie der politische Streit zwischen beiden aussehen kann. Dabei könnte man zunächst die Frage stellen, warum es überhaupt zum Streit zwischen beiden Lebensformen kommen sollte. Schließlich hat Rawls mit seinem Konzept des übergreifenden Konsenses ja gerade versucht, den Nachweis zu unternehmen, dass sich die politische Ordnung gegenüber Lebensformen neutral verhalten sollte. In der Praxis ist dies gleichwohl nicht der Fall: Maßnahmen der Familienförderung, der Gesundheitsvorsorge oder der Eigenheimförderung gehören vielmehr zum etablierten staatlichen Repertoire zur Unterstützung der Lebensform Kleinfamilie. Ebendiese Parteilichkeit macht den Streit um Lebensformen, noch vor jedem ideologischen Missionierungseifer, zu einer praktischen Notwendigkeit. Der Streit selbst kann dabei auf zwei Weisen geführt werden, die ich im Anschluss an die vorausgehenden Überlegungen als den Modus der Kritik und den Modus der Affirmation bezeichnen möchte. Im Modus der Kritik wird es darum gehen, der jeweils anderen Lebensform nachzuweisen, dass diese systematisch eine Reihe von Problemen hervorbringt, die sie nicht systematisch zu bewältigen vermag. Im Modus der Affirmation wird

es hingegen darum gehen, um Beistimmung für die eigene Lebensform zu werben. Durch das Aufzeigen der Potentiale und Möglichkeiten der eigenen Lebensform sollen andere zu einem Perspektivwechsel motiviert bzw. die Bereitschaft erzeugt werden, es einmal mit der alternativen Lebensweise zu versuchen.

Wenden wir uns zunächst der Kommunen-Bewegung zu, dann lassen sich auf deren Seite beide Modi des Streits finden. Obgleich sie anerkennen mag, dass sich die bürgerliche Familie in der Geschichte als außerordentlich anpassungs- und lernfähige Instanz erwiesen hat, ist sie doch der Überzeugung, dass diese mit ihrer Einbettung in die fordistischen Reproduktionsbedingungen in eine Entwicklungs-Sackgasse geraten ist (Kentler 1972, 8). Habe die Familie im Übergang von der patriarchalen zur bürgerlichen Form noch die Fähigkeit zur Fortentwicklung gezeigt, indem sie an die Stelle äußerlichen Zwangs die Idee formaler Freiheit gesetzt habe, scheitere sie heute daran, dieser formalen Freiheit eine qualifizierte Form der Freiheit an die Seite zu stellen, welche die Selbstverwirklichung aller ermögliche. Unter dem Imperativ, ökonomisch leistungsbereite und politisch willige Subjekte hervorzubringen, verrate die bürgerliche Familie aber dieses Ideal der Freiheit, was es ihr zugleich auch unmöglich mache, das durch sie selbst erzeugte Leiden zu fassen. Die bürgerliche Familie, so lautet also die Kritik, stelle eine Lebensform im Verfall dar, welche nicht angemessen auf die Freiheitsbestrebungen ihrer Mitglieder zu reagieren vermag. Dieser Kritik an der bürgerlichen Familie wird eine Affirmation der eigenen Lebensform an die Seite gestellt, wenn weiter argumentiert wird, dass diese die genannten Probleme zu lösen vermag. Das gemeinschaftliche Zusammenleben ist in der Kommune auf die Selbstverwirklichung aller angelegt. Nicht nur Männer, sondern auch Frauen, Kinder und geschlechtlich alternativ identifizierte Menschen sollen hier die Möglichkeit haben, ihre Bedürfnisse und Fähigkeiten frei entwickeln zu können.

Da es sich bei der kommunalen Lebensform noch um eine Lebensform im Entstehen handelt, werden es die Fürsprecher der bürgerlichen Familie freilich schwer haben, diese vor dem Hintergrund misslungener Lernprozesse zu kritisieren. Sie können ihre Kritik daher lediglich im Modus des Verdachts vorbringen. Im Mittelpunkt steht dabei meist eine pragmatische Kritik, welche die kommunale Lebensform als dysfunktional auszuweisen versucht. Solidaritätsbeziehungen, so der Einwand, können in der Gruppe nicht die gleiche Dichte wie in der triadischen Familienkonstellation annehmen. Während die Familie, so ihre Befürworter, auf einer krisenresistenten

unbedingten Solidarität beruht, drohen die freiwilligen Bindungen in Wohngemeinschaften im Zuge existenzieller Krisen sich allzu schnell aufzulösen. Ein zweiter Strang der Kritik bezieht sich darauf, dass die gemeinschaftliche Kindererziehung in der Gruppe nicht jene Art von Geborgenheit mit sich bringt, wie sie für eine gelingende Entwicklung notwendig ist. Antiautoritäre Erziehung erzeuge ungefestigte Individuen, welche nur schwer dazu in der Lage seien, sich in die gesellschaftliche Welt einzufügen. Dieser Kritik an der kommunalen Lebensweise stellen die Verfechter der Kleinfamilie im Modus der Affirmation die Stärken der eigenen Lebensform gegenüber. Es sind dabei vor allem Stabilität und Verlässlichkeit, die als Kriterien ins Feld geführt werden. Die klare Rollenaufteilung in der Familie bietet ein verlässliches Ordnungsmuster, an dem sich Individuen orientieren und auf dessen Basis sie stabile Erwartungshaltungen an sich und andere ausbilden können.

Die Auseinandersetzung zwischen familiärer und kommunaler Lebensweise zeigt, dass wir es hier mit einem Streit zwischen divergierenden Lebensformen zu tun haben, in dem sowohl auf den Modus der Kritik als auch auf den Modus der Affirmation zurückgegriffen wird. Die Streitparteien versuchen dabei sowohl die Dysfunktionalität der jeweils anderen Lebensform herauszustellen als auch die Attraktivität und Problemlösungskapazität der jeweils eigenen Lebensform mit den Mitteln einer ästhetisch-rhetorischen Rede zu vermitteln. Die Geschichte hat uns nun freilich gezeigt, dass sich die Kleinfamilie im Zuge dieser Auseinandersetzung einmal mehr als außerordentlich lernfähig erwiesen hat, so dass es im 21. Jahrhundert erneut zu einem Wandel gekommen ist, den wir als Wandel hin zur modernen Kleinfamilie bezeichnen können. Im Zentrum steht hier die partnerschaftliche Gleichberechtigung von Mann und Frau, sowohl was den Verkauf der Arbeitskraft, die häusliche Reproduktion als auch den Anspruch auf Selbstverwirklichung der Beteiligten betrifft. Ebenso hat sich das elterliche Verhältnis zu den Kindern gewandelt. Es zielt nicht mehr auf bloße Disziplinierung des Nachwuchses, sondern darauf, den kindlichen Willensäußerungen Wertschätzung entgegenzubringen und das Kind an der Aushandlung von erzieherischen Normen teilhaben zu lassen. Zu diesem Strukturwandel der Familie hat freilich die Kommunen-Bewegung einen Großteil beigetragen. Es war gerade ihre Kritik, die zu einem Wertewandel der Familie geführt hat. Daran zeigt sich, dass es gerade der Streit mit anderen Lebensformen sein kann, der eine Lebensform dazu bringt, ihre eigenen Probleme wahrzunehmen und auf sie zu reagieren. Die Einschätzung der Kommunen-Bewegung, dass die bürgerliche Familie in einer entwicklungsgeschichtlichen

Sackgasse steckt, hat sich damit als verfehlt erwiesen. Das bedeutet freilich nicht, dass die von der Kommunen-Bewegung geäußerte Kritik obsolet wäre. Nicht nur finden wir heute immer noch eine Vielzahl an Familien, in denen Gewaltverhältnisse exekutiert werden, vielmehr muss sich auch die moderne Kleinfamilie noch den Vorwurf gefallen lassen, dass sie eine Institution des Individualismus ist, die in erster Linie an ihrem privaten Wohlergehen orientierte Bürger\_innen hervorbringt, denen es an einem Sinn für das Gemeinsame der menschlichen Angelegenheiten mangelt. Der Streit zwischen der Lebensform der Familie und der Kommune ist daher heute nicht abgeschlossen, sondern bleibt weiter virulent, wenngleich er nicht mehr jene Sprengkraft besitzt wie am Ende des letzten Jahrtausends.

## 6. Demokratische Urteilskraft

Kommen wir abschließend noch einmal auf die Ausgangsfrage zurück. Ich hatte eingangs die Frage gestellt, wie sich angesichts der Bürden des Urteilens zu politischen Urteilen im Streit zwischen Lebensformen kommen lässt. Eine solche Position, so lautete die Grundthese meines Beitrags, lässt sich im Anschluss an Hannah Arendt entwickeln. Arendt, so hatten wir gesehen, geht ähnlich wie Rawls vom Faktum der Pluralität aus. Anders als ihm geht es ihr jedoch nicht darum, den Rahmen für die gemeinsame Auseinandersetzung zwischen Lebensformen abzustecken, sondern den Streit zwischen Lebensformen selbst zum Gegenstand zu machen. Arendt greift hierfür auf das Konzept der ästhetischen Urteilskraft zurück. Gemeint ist damit ein Modus des Urteilens, der dort in Anschlag gebracht wird, wo keine übergreifenden Urteile möglich sind. Ästhetische Urteile bergen daher das Versprechen, dem Pluralismus in seinen Differenzen gerecht werden zu können. Arendts Transposition ästhetischer Urteilskraft auf das Feld des Politischen mag dabei jedoch nur partiell zu überzeugen und trifft auf konzeptionelle Probleme. Wie diese gelöst werden können, habe ich im Anschluss an Linda Zerilli und Rahel Jaeggi zu zeigen versucht. Mit Zerilli habe ich zunächst dafür argumentiert, dass Wittgensteins Überlegungen zum ästhetischen Argumentieren uns deutlich zu machen vermögen, wie argumentative Verständigung zwischen einander ausschließenden umfassenden Lehren aussehen kann. Ausgangspunkt war, dass Urteile in Lebensformen eingebettet sind und nur vor deren Hintergrund verstanden werden können. Der Austausch zwischen Lebensformen wiederum, so habe ich gezeigt, muss am Vorbild des Aspektwechsels verstanden werden. Je nach Standpunkt und Blickwinkel erschlie-

ßen sich uns unterschiedliche Problemlagen auf ganz verschiedene Weisen. Gegenstand politischer Auseinandersetzung sind daher unsere Standpunkte, von deren Aufschlussreichtum wir uns wechselseitig mit rhetorischen Mitteln zu überzeugen versuchen. Allerdings, so hatten wir gesehen, ist das einzige Kriterium zur Beurteilung der Qualität der aufschließenden Kraft einer Perspektive der damit einhergehende ‚Aha-Effekt‘. Ausgehend von diesem Ungenügen habe ich im letzten Schritt im Ausgang von Rahel Jaeggis Überlegungen zur Kritik von Lebensformen ein reichhaltigeres Kriterium aufzuzeigen versucht. Dieses, so haben wir gesehen, bezieht sich nicht mehr einfach auf die mit einer Lebensform eingenommene Perspektive, sondern vielmehr auf die mit einer Lebensform verbundene Entwicklungslogik. Der entscheidende argumentative Schritt Jaeggis besteht also darin, die Kritik von Lebensformen zu temporalisieren. Politische Auseinandersetzungen sollten wir uns entsprechend nicht synchron und vergleichend vorstellen, sondern diachron und immanent. Es geht nicht darum, was eine Lebensform im Hier und Jetzt im Vergleich zu anderen zu leisten imstande ist, sondern darum, wie sich eine Lebensform in der Vergangenheit entwickelt hat und voraussichtlich zukünftig entwickeln wird. Eine solche immanente Kritik kann das Gelingen von Lebensformen an zwei Kriterien bemessen: einem pragmatischen Kriterium, welches auf die praktische Bewältigung von Problemen ausgerichtet ist, und einem edukativen Kriterium, welches die damit einhergehenden Lernprozesse beurteilt. Wie eine solche Kritik in der Praxis aussehen kann, habe ich abschließend an der Auseinandersetzung zwischen der Lebensform der Familie und der Lebensform der Kommune deutlich zu machen versucht. Deutlich ist dabei geworden, dass der Streit um Lebensformen sowohl im Modus der Kritik an der Entwicklung der jeweils anderen Lebensform wie auch im Modus der rhetorischen Affirmation der je eigenen Lebensform geführt wird.

Fassen wir zusammen: Während Zerillis Überlegungen es uns erlaubt haben, Arendts Überlegungen hinsichtlich des *Modus* der politischen Auseinandersetzung zu präzisieren, haben es uns die Überlegungen von Jaeggi möglich gemacht, *normative Maßstäbe* für eine solche Auseinandersetzung zu gewinnen. Zusammengenommen ermöglichen uns beide so im Anschluss an Arendt ein Konzept demokratischer Urteilskraft zu formulieren, das sich grundsätzlich von demjenigen von Rawls unterscheidet. Die Bürden des Urteils führen hier nicht zur Urteilsenthaltung und zum Rückzug auf den schmalen Boden geteilter Grundwerte, sondern zu einer fortwährenden lebendigen Auseinandersetzung über das Gelingen von Lebensformen. Der

Streit um das Gute ist in einer solchen Perspektive ein wesentliches Merkmal des Politischen. Demokratisches Urteilen verlangt von uns dabei, dass wir uns auf andere Menschen einlassen und ihre Position verstehen, da wir ihre Lebensform nur dann auf immanente Weise kritisieren können, wenn wir auch dazu bereit sind, uns von ihr affizieren zu lassen. Wo uns das gelingt, darf eine argumentative Auseinandersetzung über Fragen des Guten auch unter der Bedingung des vernünftigen Pluralismus als möglich gelten.

### Literatur

- Arendt, Hannah. 2012a. „Wahrheit und Politik“. In dies. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Übungen im politischen Denken 1, 327–370. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 2012b. *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hrsg. v. Ronald Beiner, übers. v. Ursula Ludz. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 2007. *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hrsg. v. Jerome Kohn, übersetzt v. Ursula Ludz. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 2002. *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 1993. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. Hrsg. v. Ursula Ludz. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 1986. *Eichmann in Jerusalem*. München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah. 1970. *Macht und Gewalt*. Übersetzt v. Gisela Uellenberg. München: Piper.
- Beiner, Ronald. 2012. „Hannah Arendt über das Urteilen“. In Arendt, Hannah. *Das Urteilen*, hrsg. v. Ronald Beiner, übersetzt v. Ursula Ludz, 130–230. München/Zürich: Piper.
- Benhabib, Seyla. 1991. „Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas“. *Soziale Welt* 42, Nr. 2: 147–165.
- Benhabib, Seyla. 2006. *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Übersetzt von Karin Würdemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla. 2001. „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought“. In *Judgment, Imagination and Politics, Themes from Kant and Arendt*, hrsg. v. Jennifer Nedelsky und Ronald Beiner, 183–204. Lanham u. a.: Rowman & Littlefield.
- Bernstein, Richard J. 1986. „Rethinking the Social and the Political“. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 11, Nr. 1: 111–130.
- Bernstein, Richard J. 1982. „Hannah Arendt: Judging – the Actor and the Spectator“. In *The Realm of Humanitas. Responses to the writings of Hannah Arendt*, hrsg. v. Reuben Garner, 235–253. New York u. a.: Peter Lang.

- Canovan, Margaret. 1974. *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Elbe, Ingo. 2015. „das Böse, das von Niemanden begangen wurde“. Hannah Arendts Konzept der ‚Herrschaft des Niemand‘. In ders. *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*, 446–487. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Feil, Johannes (Hg.). 1972. *Wohngruppe, Kommune, Großfamilie. Gegenmodelle zur Kleinfamilie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Ferrara, Alessandro. 2008. *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment*. New York: Columbia University Press.
- Funcke, Dorett und Bruno Hildenbrand. 2018. *Ursprünge und Kontinuität der Kernfamilie*. Wiesbaden: Springer.
- Gestrich, Andreas, Jens-Uwe Kraus und Michael Mitterauer. 2003. *Geschichte der Familie*. Stuttgart: Körner Verlag.
- Habermas, Jürgen. 1981. „Hannah Arendts Begriff der Macht (1976)“. In ders. *Philosophisch-politische Profile*, 2. Aufl., 228–248. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honig, Bonnie. 1994. „Agonaler Feminismus: Arendt und die Identitätspolitik“. In *Geschlechterverhältnisse und Politik*, hrsg. v. Institut für Sozialforschung, 43–71. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2014. *Kritik von Lebensformen*. Berlin: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2008. *Wie weiter mit Hannah Arendt?* Hrsg. v. Hamburger Institut für Sozialforschung. Hamburg: Hamburger Edition HIS.
- Kant, Immanuel. 1974. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kateb, George. 1984. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson.
- Kentler, Helmut. 1972. „Die Wohngruppe als gesellschaftliche Institution“. In *Wohngruppe, Kommune, Großfamilie. Gegenmodelle zur Kleinfamilie*. Hrsg. v. Johannes Feil, 7–19, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Loidolt, Sophie. 2017. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.
- Marchart, Oliver. 2005. *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien: Turia+Kant.
- Markell, Patchen. 2010. „Book Review: The Force of the Example: Explorations in the Paradigm of Judgement by Alessandro Ferrara“. *Constellations* 17, Nr. 3, 498–500.
- Meints, Waltraud. 2011. *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*. Bielefeld: transcript.
- Passerin D’Entèves, Maurizio. 1994. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.



- Pitkin, Hannah Fenichel. 1998. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago u. a.: University of Chicago Press.
- Rawls, John. 2003. *Politischer Liberalismus*. Übers. v. Wilfried Hinsch. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Shusterman, Richard. 1983. „Aesthetic Argument und Perceptual Persuasion“. *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* 15, Nr. 45: 51–74.
- Taylor, Charles. 1995. „To follow a rule“. In ders. *Philosophical Arguments*, 165–180. Cambridge: Harvard University Press.
- Thiel, Thorsten und Christian Volk. 2016. „Republikanismus des Dissens“. In *Die Aktualität des Republikanismus*, hrsg. v. Thorsten Thiel und Christian Volk, 345–370. Baden-Baden: Nomos.
- Villa, Dana. 1999. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press.
- Wellmer, Albrecht. 1993. „Hannah Arendt on Judgment. The Unwritten Doctrine of Reason“. In ders. *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne*, 309–329. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wenman, Marc. 2013. *Agonistic Democracy. Constituent Power in the Era of Globalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 2005. *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2016. *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2014. „Judgment“. In *The Encyclopedia of Political Thought*, hrsg. v. Michael T. Gibbons, 1953–1961. New York: John Wiley & Sons.
- Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2011. „The Practice of Judgment. Hannah Arendt's 'Copernican Revolution'“. In *Theory after 'Theory'*, hrsg. v. Jane Elliot und Derek Attridge, 120–132. New York: Routledge.
- Zerilli, Linda Marie-Gelsomina. 2012. „Value Pluralism and the Problem of Judgment: Farewall to Public Reason“. *Political Theory* 40, Nr. 1: 6–31.