

Das Leben des Geistes – das gute Leben? Überlegungen zur Vitalitätsphilosophie Hannah Arendts

Martin Schippan
(Berlin)

In meinem Vortrag möchte ich die Leitfrage diskutieren, ob und inwieweit Hannah Arendt eine Philosophie des *guten Lebens* entwickelt hat. Angesichts der Bedeutung des Vitalitäts-Gedankens für ihr Denkgebäude erweist sich diese Überlegung als wohl begründet, aber auch als nicht unproblematisch. Eine Systematik des *guten Lebens* hat Arendt in ihrem Œuvre nicht entwickelt. In den wenigen Passagen ihres Gesamtwerks, in denen sie diesen philosophischen Topos verwendet hat, steht sie in der aristotelischen Tradition der *Eudaimonia*. Alles bewege sich, so rekurriert sie in ihrer Vorlesungsreihe *Über das Böse* auf die *Nikomachische Ethik*, um „das gute Leben, darum, welches Leben für den Menschen das beste ist, also um etwas, das herauszufinden und zu beurteilen offensichtlich dem Menschen aufgegeben ist.“¹ In der Philosophie nach Aristoteles, so reflektiert Arendt in ihrer Abhandlung, diene zunächst der „Befehl Gottes“² und später die universalistische Morallehre, deren Beginn sie mit Kant verortet, als Maßstab für das Gute. Doch sowohl die christliche Religion als auch die praktische Philosophie haben zwar dem Menschen konkrete *Gebote* gegeben, was sie zu tun und zu unterlassen hätten. Die Antwort auf die Frage, wie der Einzelne „hier auf Erden höchste Glückseligkeit erlangen könne“³, sei jedoch bis in die Gegenwart unbeantwortet geblieben.

Weniger die ethische Frage, welche Art der *Lebensführung* zum *guten Leben* führen könne, bewegte Arendt bei der Konzeption ihrer Vitalitätsphilosophie. Vielmehr hat sie sich, so etwa in ihrem 1959 erschienenen Hauptwerk *Vita activa*, sowohl mit den physischen als auch mit den mentalen Bedingungen des menschlichen Lebens auseinandergesetzt. Von einer phänomenologischen Warte aus bestimmt sie das *Arbeiten*, das *Herstellen* sowie das *Handeln* als die „drei menschlichen Grundtätigkeiten“⁴, die sie aus der Angewiesenheit des Menschen auf die biologischen *Lebensprozesse*, auf die Welt der *Gegenstände* sowie auf die *Koexistenz* der Mitmenschen philosophisch herleitet. In Anlehnung an diese Analyse der menschlichen Bedingt-

¹ Hannah Arendt, *Über das Böse*. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, hg. v. Jerome Kohn. Aus dem Engl. von Ursula Ludz. München ⁸2013, S. 31. (im Folgenden abgekürzt: UB)

² Ebenda, S. 33.

³ Ebenda, S. 32.

⁴ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*. (OA: »The Human Condition«). München ⁸1996 [1967], S. 16. (im Folgenden abgekürzt: VA)

heiten entwickelt Arendt eine 'moderne Spielart' einer *Phänomenologie des Geistes*. Sie begreift das *Denken*, das *Wollen* und das *Urteilen* als die „geistigen Tätigkeiten“, die sich im Unterschied zu den sichtbaren Grundtätigkeiten der *Vita activa* sowohl durch eine *Unsichtbarkeit* gegenüber der Welt der Mitmenschen als auch durch eine *Selbständigkeit* auszeichnen.

Auch wenn sich Arendt vordergründig mit einer Phänomenologie des *ganzen Lebens* befasst und sie ethische Fragen bestenfalls in ihrer Vorlesungsreihe *Über das Böse* berührt hat, nimmt die Frage nach dem *guten Leben* eine nicht unbedeutende Rolle in ihrem Gesamtwerk ein. In ihrem Hauptwerk *Vita activa*, in dem sie eine pessimistische Sicht auf die Moderne entwirft, erweist sie sich als Kritikerin der „hedonistischen Philosophie“⁵, die sie mit dem im Utilitarismus entwickelten „Glückskalkül“ identifiziert. Arendts Auffassung zufolge erzeuge das „Kalkül der Lust- und Unlustempfindungen“ die „Illusion einer mathematischen Gewißheit in Dingen des Glücks oder des Lebensheils“⁶. Im Ergebnis führen lebensphilosophische Konzepte, die auf eine „Intensivierung des Lebens des Einzelnen, bzw. auf eine Garantie des Lebensprozesses des Menschengeschlechts“⁷ abzielten, zu einem rücksichtslosen Egoismus. Diese Entwürfe würden schließlich voraussetzen, „daß das den Menschen Gemeinsame nicht die Welt ist, sondern die in jedem Einzelexemplar sich wiederholende Selbigkeit“⁸. In der Konsequenz gedacht, hätte das Denken in Glückskalkülen zum „Sieg des animal laborans“⁹ (jenem Arbeitstier, wie sie polemisch behauptet) beigetragen, den Arendt in der Moderne zu verorten meint. Ihrer These zufolge haben die Grundtätigkeit des *Arbeitens*, die Aufrechterhaltung der biologischen Lebensentwürfe gegenüber dem *Handeln* in der Geschichte der Neuzeit eine Aufwertung erfahren. Utilitaristische Konzepte, die eine Intensivierung der menschlichen Bedürfnisse zu versprechen meinen, dienen Arendts Auffassung nach bestenfalls der Verbesserung des Menschen in seiner Privatsphäre, der in ihr von der Öffentlichkeit ferngehalten wird. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Erfahrungen der Shoah und des Totalitarismus lässt sich ihre Reserviertheit gegenüber lebensphilosophischen Konzepten erklären, die pragmatische Antworten auf die Frage nach der individuellen Glückseligkeit zu versprechen meinen. „Wir – zumindest die Älteren von uns“, reflektiert Arendt in der Ersten Vorlesung *Über das Böse*, „haben in den 1930er und 1940er Jahren den totalen Zusammenbruch aller geltenden Normen im öffentlichen und privaten Leben miterlebt.“¹⁰

⁵ Vgl. Dagmar Renner, *Das gute Leben* (= Grundthemen Philosophie). Berlin, New York 2007, S. 31-59.

⁶ VA, S. 397.

⁷ Ebenda.

⁸ Ebenda, S. 394.

⁹ Ebenda.

¹⁰ UB, S. 14.

Arendt hält den utilitaristischen Entwürfen, die sich auf dem Lust-Unlust-Kalkül gründen und sich auf einen vermeintlichen Hedonismus berufen, ein eigenes Verständnis des *guten Lebens* entgegen, das seinen Ursprung – so lautet die These dieses Vortrags – im *Leben des Geistes* hat. Die Aufwertung der *inneren* gegenüber der *äußeren* Welt lässt sich an dem Cicero-Zitat ermessen, mit dem sie ihr Hauptwerk *Vita activa* abschließt und das sie ihrer Untersuchung der „geistigen Tätigkeiten“ voranstellt: „Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist.“¹¹ In ihrem *Ceuvre* begründet Arendt eine Vorrangstellung der *Vita activa* gegenüber der *Vita complementativa*, die nicht zuletzt das Ergebnis ihrer moralphilosophischen Reflexionen darstellt. Aus einer phänomenologischen Perspektive lässt sich dieses Primat etwa aus ihrer Annahme herleiten, wonach sich die „geistigen Tätigkeiten“ durch eine *Selbständigkeit* auszeichnen. „Jede von ihnen gehorcht ihr[en] eigenen Gesetzen, wobei freilich alle von einer gewissen Stille der Leidenschaften der Seele abhängig sind“¹², heißt es etwa in Arendts posthum erschienener Abhandlung *Das Leben des Geistes*, die von Freunden wie der Philosophin Mary MacCarthy aus dem Nachlass ediert wurde. Ob und inwieweit das in diesem Vortrag untersuchte *Denken*, *Wollen* und *Urteilen* aus ihrer *Selbständigkeit* heraus ein *gutes Leben* initiieren können, möchte ich anhand der Untersuchung dieser Grundbegriffe im Folgenden erörtern.

1 Denken

Den Ausgangspunkt für Arendts Rasonnement über die Geistestätigkeiten im Allgemeinen und über das Denken im Besonderen stellte ihre Teilnahme als Prozessbeobachterin beim Eichmann-Prozess 1961 dar, der für sie einen Bruch mit der „literarischen, theologischen und philosophischen Denktradition über das Böse“¹³ sowie mit den bisherigen Moralvorstellungen bedeutete. Der Angeklagte Eichmann hatte in ihren Augen nichts *Diabolisches*, *Neiderfülltes* oder *Ungeheuerliches* an sich. Stattdessen schien er mit seinem gewöhnlichen und durchschnittlichen Auftritt, wie es Arendt in der skandalträchtigen These zusammenfasste, die „Banalität des Bösen“ zu verkörpern. Dessen Taten führte sie, – auch wenn Eichmann im Lichte der modernen Forschung sich von einer nationalsozialistischen Ideologie motivieren ließ

¹¹ Ebenda, S. 415.

¹² Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen* (»The Life of the Mind«. »Thinking«. »The Life of the Mind«. »Willing«), hg. v. Mary MacCarthy. Aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter. München ©2013 [1977/1978], S. 100. (im Folgenden abgekürzt: LG)

¹³ Ebenda, S. 14.

und sich vor dem Jerusalemer Gericht als unpolitischer „Schreibtischtäter“ inszenierte – auf eine *Gedankenlosigkeit* zurück.¹⁴ Der Angeklagte berief sich während des Prozesses auf geltende Normvorstellungen, die er zu befolgen habe, nicht jedoch auf sein moralisches Gewissen als Urteils- und Interventionsinstanz. „Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören“, so lautet Arendts Ausgangsfrage, „oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?“¹⁵ Denn durch das Denken, so ihre Annahme, sei der Mensch in der Lage, das verwerfliche Handeln zu erklären. Lässt sich im Umkehrschluss behaupten, dass die Fähigkeit des Denkvermögens zugleich zum Handeln im Sinne eines guten Lebens führen wird?

Erst in ihrer Abhandlung *Über das Urteilen* wird Arendt diese Frage beantworten können. Was sie Eichmann als „Gedankenlosigkeit“ zu attestieren meint, ist im Sinne ihrer Philosophie das Fehlen der moralischen Urteilskraft. Denn im Unterschied zum Wollen und zum Urteilen setzt sich ihrer Prämisse zufolge das Denken nicht mit den Phänomenen der äußeren Erscheinungswelt auseinander. Ausdrücklich grenzt Arendt das *Denken* im Sinne eines *Nach-Denkens* von den kognitiven Funktionen des Geistes ab, die sich etwa bei mathematischen oder physikalischen Problemlösefähigkeiten äußern. Ganz im Sinne der antik-abendländischen Philosophie versteht sie das Denken als „stummes Selbstgespräch“¹⁶. Als „Organ, das die Wahrheit sieht und anschaut“, diene es dazu, „die Augen des Geistes zu öffnen“¹⁷. Arendts Auffassung zufolge sei das Denken „stets außer der Ordnung“, es unterbreche „alle gewöhnlichen Tätigkeiten und wird durch sie unterbrochen“¹⁸. Der zeitweilige Rückzug aus der Welt der Erfahrungen führe dazu, dass das denkende Ich sich den von Arendt kritisierten „metaphysischen Trugschlüssen“ wie der „Zwei-Welten-Theorie“ hingeebe und sich einer „anderen, noumenalen Welt“ zugehörig wähnt.¹⁹ Stattdessen setze sich das Denken, um mit Kant zu sprechen, mit den allgemeinen Fragen nach der *Unsterblichkeit der Seele*, der *Freiheit des Willens* sowie dem *Dasein Gottes* auseinander. Meditationen darüber, wie das *gute Leben* in der Wirklichkeit zu führen sei, scheinen ihrer Auffassung nach nicht in das Metier des *Denkens*

¹⁴ Vgl. Bettina Stangneth, Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders. Zürich, Hamburg 2011.

¹⁵ LG, S. 14.

¹⁶ Ebenda, S. 16.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Ebenda, S. 193.

¹⁹ Ebenda, S. 194.

zu fallen. Schließlich beschäftige sich das *Denken* immer mit dem „Abwesenden“ und entferne sich „vom Gegenwärtigen und Zuhandenen“²⁰.

In ihrer Abhandlung *Das Leben des Geistes* stellt Arendt zwei Beispiele aus der Antike vor, in denen das *Denken* eine implizite Philosophie des *guten Lebens* auszeichnet. Sokrates' Forderung, zu jeder Zeit in Übereinstimmung mit sich zu sein, erweise sich zugleich als Garant für einen inneren Frieden. Als weiteres Beispiel deutet Arendt die stoische Philosophie, die sie als „römische Antwort“ bezeichnet, als Weg zur Selbstgenügsamkeit. Ihrer Deutung spätantiker Lehren zufolge ist das Denken zugleich eine Technik, um den äußeren Reizen und den Schmerzerfahrungen zu entfliehen. Vorübergehend lasse sich die Gebundenheit des Geistes an den Körper ausblenden. Eben weil das Denken eine „Loslösung“ bedeute, erweise es sich brauchbar als „Fluchtmittel“²¹. Als reine Tätigkeit rege es den Menschen zur Mäßigung seiner Wünsche sowie zur „Bedürfnislosigkeit“²² an. Mit seiner Fähigkeit, allein im Staunen und Betrachten zur Genügsamkeit zu gelangen, erweise sich das *Denken* zumindest vorübergehend als ein Weg zum *guten Leben*. Jedoch ist sich Arendt der Grenzen dieser „römischen Antwort“ bewusst, die sich ja nur, um ihre selbstgewählte Metapher zu verwenden, auf die „Lücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart“²³ beschränke. Sie resümiert, dass die „seltsam extreme[n] Theorien von der Macht des Geistes über den Körper“ von der „Alltagserfahrung eindeutig widerlegt“ würden.²⁴

Weniger in der römischen, als vielmehr in der sokratischen Antwort sieht Arendt einen Weg, um das *gute Leben* zu erlangen. Den Ausgangspunkt für ihre Überlegungen stellt die Sentenz „Unrecht tun ist besser als Unrecht leiden“ aus Platons *Gorgias* dar. Arendt deutet diese Maxime im Sinne ihrer phänomenologischen Auffassung, wonach das Denken auf einem „inneren Zwiegespräch“ beruhe. Ein begangenes Unrecht führe notwendigerweise zu einem inneren Konflikt, weil ein Gesprächsteilnehmer des geistigen Dialogs eine Reue ob der begangenen Tat empfinde. Denn „für Sokrates bedeutete die Dualität des Zwei-in-einem lediglich dies“, so argumentiert Arendt, „daß, wer denken möchte, darauf achten muß, daß die beiden gesprächsführenden Instanzen gut in Form sind, daß die Partner Freunde sind.“²⁵ Der harmonische Umgang mit sich selbst erweist sich ihrer Auffassung nach als die Voraussetzung für das „gute Leben“. Wer möchte, so lautet die rhetorische Frage, „Freund eines Mörders sein und mit ihm zusammenleben müssen?“²⁶ In diesem Sinn deutet sie Sokrates' Maxime, wonach Unrecht leiden

²⁰ Ebenda, S. 195.

²¹ Ebenda, S. 163.

²² Ebenda.

²³ Ebenda, S. 198

²⁴ Ebenda, S. 163.

²⁵ Ebenda, S. 186.

²⁶ Ebenda.

besser als unrecht handeln sei, als eine geistige Ursache für die Entstehung des Gewissens. Die Gedankenlosigkeit, die Eichmann von Arendt attestiert wurde, erweist sich in ihrer Konsequenz gedacht als dessen Unfähigkeit, mit sich selbst im Einklang zu stehen und ein inneres Zwiegespräch führen zu können. Jedoch wird sie auf die Anwendung des Denkvermögens auf den Einzelfall erst in ihrer Abhandlung über das *Urteilen* eingehen.

2 Wollen

Das Wollen stellt in der Vitalitätsphilosophie Arendts eine weitere geistige Tätigkeit dar, deren Zusammenhang mit der Frage nach dem *guten Leben* schon fast „trivial“ anmutet. Immerhin erweist sich der Wille als „geistiges Organ für die Zukunft“²⁷, als ein Vermögen, um Veränderungen in der Lebenswelt hervorzurufen. Im Unterschied zum Denken oder Urteilen habe er weniger mit ‚Objekten‘ zu tun, sondern mit ‚Projekten‘²⁸. Die Entscheidung zum *guten Leben*, sei es innere Glückseligkeit, das Gelingen einer praktischen Unternehmung oder etwa das ethische Handeln, erweist sich im Sinne Arendts als das Ergebnis eines Willensakts. Wie das Wollen in der Lebenswelt umgesetzt wird, bleibt im Sinne ihrer Vitalitätsphilosophie ungewiss. Für Arendt stellt die *Kontingenz* ein wichtiges Kriterium für das Vorliegen einer Willenshandlung dar. Mit dieser philosophischen Prämisse lehnt sie sich an die Lehre des schottischen Theologen Duns Scotus aus dem 13./14. Jahrhundert an. „Es kann kaum etwas Kontingenteres geben als gewollte Handlungen“, so heißt es bei ihr, „die – wenn man vom freien Willen ausgeht – alle als Handlungen definiert werden könnten, von denen man weiß, daß man sie auch hätte unterlassen können.“²⁹ Der Versuch, das *gute Leben* zu erreichen, bedeutet folglich auch, dass das *schlechte Leben* als unerwünschtes Ergebnis entsteht. Ein weiteres Kriterium für das Vorliegen einer Willenshandlung stellt in den Augen Arendts die bereits von Augustinus entdeckte *Natalität* dar. Darunter versteht sie das aus der Freiheit stammende Vermögen des Neuanfangs, das zur *Gebürtigkeit* des Menschen in Analogie stehe. Nicht zuletzt entspringt die Entscheidung für das *gute Leben* einer Spontaneität, die jeglichem menschlichen Handeln innewohnt.

Bei ihrer Untersuchung des *freien Willens* sieht sich Arendt zwei Herausforderungen ausgesetzt. Die eine betrifft die grundlegende Frage, ob es dieses geistige Vermögen überhaupt gebe. Als Beispiele führt Arendt etwa die Philosophen Thomas Hobbes und Spinoza an, die die Freiheit des Willens bezweifelt haben. Zum anderen deutet sie dieses geistige Vermögen im Spannungsfeld von *Kontingenz* und *Notwendigkeit*. „Ein Wille, der nicht frei

²⁷ LG, S. 252.

²⁸ Ebenda, S. 253.

²⁹ Ebenda.

ist, wäre ein Widerspruch in sich selbst“, so argumentiert Arendt im *Leben des Geistes*, „es sei denn, man verstünde das Vermögen des Wollens als bloßes untergeordnetes Ausführungsorgan für das, was Begehren oder Vernunft sich vorgesetzt haben. Im Rahmen dieser Kategorie ist alles, was auf dem Gebiet des menschlichen Willens geschieht, akzidentiell oder kontingent.“³⁰ Dass die *Kontingenz* des Wollens eine Voraussetzung für ein gutes Leben darstellt, belegen die Rückgriffe auf die Antike. Zwar hätte es, wie Arendt argumentiert, in der vorchristlichen Philosophie keinen selbstständigen Willensbegriff gegeben. Jedoch erweist sich der von Aristoteles geprägte Begriff der *proairesis*, die sie als „Wahl im Sinne des Vorziehens einer von mehreren Möglichkeiten“³¹ begreift, als semantischer Vorläufer zu dem des Willens. „Das Wahlvermögen ist immer dann erforderlich“, schreibt Arendt, „wenn Menschen auf einen Zweck hin handeln (*heneka tinos*), da man die Mittel wählen muß“³². Und weil Aristoteles „*eudaimonia*, das Glück im Sinne des 'guten Lebens', das sich alle Menschen wünschen“ als das „Endziel der menschlichen Handlungen“ bestimmt, bedeutet *proairesis* in der Konsequenz gedacht, dass jegliche Mittel zur Erreichung dieses Ziels wohl überlegt sein müssen.³³

Mit gutem Grund vertritt Arendt in ihrer Argumentation die These, dass sich die philosophische Leitfrage nach der Willensfreiheit nicht losgelöst von der Theologie begreifen lasse. Erst die „Sorge um das ewige Leben“³⁴ habe dazu geführt, dass die Wegbereiter des Christentums, wie der Apostel Paulus, der Kirchenvater Augustinus oder der bereits erwähnte Scholastiker Duns Scotus, den Willen als geistiges Vermögen im Menschen entdeckt haben. Das Wollen erwies sich als eine für das menschliche Bewusstsein notwendige Instanz, die für die Erfüllung der göttlichen Gebote im Sinne eines „Du sollst wollen“ verantwortlich ist. Im Lichte der christlichen Theologie war das *gute Leben* ganz auf das zukünftige Leben sowie auf die „Auferstehung der Toten“ ausgerichtet. Die Voraussetzung hierfür war, dass sich der einzelne Mensch ganz im Sinn des *liberum-arbitrium-Gedankens* entweder für das *Gute* oder das *Böse* zu entscheiden habe. Mit diesem Ansatz beschränkte sich die Wahlfreiheit auf den *Gehorsam* oder den *Ungehorsam* gegenüber dem göttlichen Gebot. Mit Ausnahme der Mediationen des Scholastikers Duns Scotus stellt Arendts Auffassung nach die Überzeugung, wonach der Wille nicht-kontingent sei und sich auf wenige Alternativen beschränke, ein Kontinuum in der Philosophiegeschichte dar. Aus der Rückblende des Individuums betrachtet, erweise sich jegliche abgeschlossene Handlung als notwendig. Doch was aus der Perspektive des Einzelnen zu

³⁰ Ebenda, S. 254.

³¹ Ebenda, S. 295.

³² Ebenda, S. 195.

³³ Ebenda, S. 196.

³⁴ Ebenda, S. 300.

einem späteren Zeitpunkt als Teil einer Kausalkette konstituiert war, entstammt ursprünglich der mehr oder minder freien Willens-Entscheidung. Philosophen, so urteilt Arendt am Ende ihrer Argumentation, „wollen nicht den Preis der Kontingenz für das fragwürdige Gut der Spontaneität bezahlen, der Fähigkeit, zu tun, was auch ungetan bleiben könnte.“³⁵ In der Konsequenz gedacht, enthalten sie sich auch damit des Wahlvermögens, sich aktiv für das *gute Leben* zu entscheiden.

3 Urteilen

In der Vitalitätsphilosophie Arendts erweist sich das Urteilen als die geistige Tätigkeit, die die Grundlage für das politische Denken und letztendlich auch für das *gute Leben* darstellt. Als Ausgangspunkt für ihre Überlegungen erweisen sich die am Schluss ihrer Abhandlung über das *Wollen* gestellten offenen Fragen, „ob wir [die Menschen, MS] nun die Freiheit lieben oder ihre Willkür verabscheuen, ob sie uns 'paßt' oder wir uns lieber ihrer furchtbaren Verantwortung entziehen, indem wir uns einer Form des Fatalismus zuwenden“³⁶. Arendt sah sich mit der Herausforderung der Natalität konfrontiert, wie der Neuanfang im menschlichen Leben angesichts der Vielfalt an Wahl- und Handlungsmöglichkeiten zu bewerkstelligen sei. In der *Urteilkraft*, deren „Analyse uns mindestens lehren könnte, was es mit unserem Gefallen und Missfallen auf sich hat“³⁷, glaubt sie einen Ausweg aus dem philosophischen Dilemma zu erblicken. Eine umfassende Untersuchung dieses geistigen Vermögens konnte sie vor ihrem Tod nicht mehr zusammenstellen. Jedoch lassen sich Gedankensplitter zu Arendts Bestimmung des Urteilens, die von der Herausgeberin Mary MacCarthy gesammelt wurden, in ihrem Gesamtwerk nachweisen. „Im Unterschied zur Denktätigkeit, die sich mit dem Unsichtbaren in der Erfahrung befaßt und immer zum Allgemeinen neigt“, heißt es im *Postscriptum* zum ersten Teil des Werks *Das Leben des Geistes*, „behandeln Wollen und Urteilen das Besondere und stehen insofern der Welt der Erscheinungen sehr viel näher.“³⁸

Bei ihrer Untersuchung dieses geistigen Vermögens stützt sich Arendt vorrangig auf Kants *dritte Kritik*, die sie in einer Vorlesungsreihe über *Kants Politische Philosophie* dargelegt hat. Wenn sie etwa von *Urteilen* spricht, so meint sie in Anlehnung an Kant die *Reflexions-* und *Geschmacksurteile*. Diese

³⁵ Ebenda, S. 425.

³⁶ Ebenda, S. 443.

³⁷ Ebenda.

³⁸ Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. („The Judging. Lectures on Kant's Political Philosophy“). Dritter Teil zu »Vom Leben des Geistes«, hg. v. Ronald Beiner. Aus. d. Amerik. v. Ursula Ludz. München 2012 [1982], S. 16-120, hier: S. 12. (im Folgenden abgekürzt: UT)

unterscheiden sich von den *bestimmenden Urteilen*, die im transzendentalphilosophischen Sinne eine bereits vorhandene Gesetzmäßigkeit voraussetzen. Stattdessen setzen sich die Reflexionsurteile mit dem Besonderen auseinander, sei es ein ästhetisches Phänomen, ein historisches Ereignis oder ein politisches Geschehen, ohne dass eine allgemeine Regel hierfür gegeben sei. In Anlehnung an Kant sieht Arendt die „Operation der Reflexion“ in der Einbildungskraft, die das „Abwesende für den inneren Sinn unmittelbar präsent macht“, als notwendige Bedingung für das Urteilen an.³⁹ Erst „der repräsentierte Gegenstand und nicht die direkte Wahrnehmung des Gegenstandes“, so Arendt, „erregt unser Gefallen oder Missfallen.“⁴⁰ Führt man diesen Gedanken weiter, so erweist sich auch die *Einbildungskraft* als das Organ für das *gute Leben*. Denn in der Vorstellung wird das Urteil darüber gefällt, welcher Weg zum persönlichen *Gelingen* nun im Einklang mit dem *Gefallen* oder *Missfallen* steht.

Arendt schließt sich der Auffassung Kants an, wonach *Geselligkeit* und *Kommunikativität* wichtige Voraussetzungen für das Urteilen seien. Denn in dem Ausdruck des *Gefallens* oder *Missfallens* sieht sie zugleich eine „allgemeine Mittelbarkeit“ angelegt. „Wenn man urteilt“, so spitzt es Arendt zu, „so urteilt man als Mitglied einer Gemeinschaft.“⁴¹ Ihrer anthropologischen Auffassung nach verfügen Menschen über den *sensus communis*, den „gemeinschaftlichen Sinn“⁴². Dieser erweist sich als eine Appellationsinstanz, die dem *Gefallen* oder *Missfallen* des Urteils beipflichten könne, ohne von Syllogismen überzeugt zu werden. In Anlehnung an Kant argumentiert Arendt, dass das Prinzip der *erweiterten Denkungsart* die eigenen Privatmeinungen relativiere. Das Prinzip der *erweiterten Denkungsart* beschreibt die Fähigkeit, sich in den Standpunkt des Gegenübers hineinzusetzen und damit „jene relative Unparteilichkeit zu erlangen, die die spezifische Tugend des Urteils ist.“⁴³

Für Arendt erweist sich die *erweiterte Denkungsart* zugleich als Voraussetzung für *politisches Denken* und *Handeln*. Denn „die Fähigkeit, dieselbe Sache aus den verschiedensten Gesichtspunkten zu erblicken“, argumentiert sie in dem Fragment *Einführung in die Politik*, erziele „so eine wahre Bewegungsfreiheit im Geistigen, die der Bewegungsfreiheit im Physischen genau parallel läuft.“⁴⁴ Arendt referiert dabei auf die antike Polis, in der der „politische Mensch in seiner ihm eigentümlichen Ausgezeichnetheit zugleich der freieste“ war, „weil er die größte Bewegungsfreiheit vermöge seiner Ein-

³⁹ Ebenda, S. 106.

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Ebenda, S. 112.

⁴² Ebenda.

⁴³ Ebenda, S. 113.

⁴⁴ Hannah Arendt, *Die Kriegsfrage*, in: Dies., *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2010, S. 80-123, hier S. 97.

sicht, seiner Fähigkeit, alle Standorte zu berücksichtigen, hatte.“⁴⁵ Nicht zuletzt erweise sich die *erweiterte Denkungsart* als Weg, um ein *gutes Leben* zu erlangen. Indem der Einzelne in die Lage gesetzt sei, verschiedene Standpunkte einzunehmen, könne er auch die angemessenen Mittel finden, die ihn zur *eudaimonia* führen werden.

4 Schlussbetrachtung

In ihrem Gesamtwerk, das vorrangig unter dem Einfluss von Aristoteles' *Eudaimonia*-Gedanken stand, hat Arendt keine eigenständige Philosophie des guten Lebens entwickelt und zeitgenössischen Entwürfen, die eine Intensivierung des Lebens mit einem *Lust-Unglücks-Kalkül* zu versprechen meinen, erteilte sie eine Absage, wenngleich sie mit ihnen eine Kritik an universalistischen Moralvorstellungen teilte. Stattdessen schwebte Arendt ein Konzept der Freiheit vor, bei der der Einzelne auf die Pluralität von Mitmenschen in einer politischen Urteils- und Handlungssphäre angewiesen ist. Deutet man diese Freiheit zugleich als einen Entwurf eines *guten Lebens*, so findet dessen Ausgang, wie hier gezeigt, auf allen von ihr bestimmten Ebenen des Lebens im Geiste statt. Auch wenn das Denken einen Rückzug von der *Vita activa* bedeute, so führe doch das Fehlen der Reue sowie der innere Einklang mit sich selbst zum temporären Verlust an Schmerzerfahrung sowie zu einer geistigen Glückseligkeit. Das Wollen erweist sich für Arendt als die Tätigkeit, die sich durch Kontingenz auszeichnet. Unter den verschiedenen Handlungsoptionen die geeignetste auszuwählen, um im Sinne eines Neuanfangs zum guten Leben zu gelangen, stellt für sie das Ergebnis von Wahlmöglichkeiten dar. Urteilen bedeutet in ihren Augen, von den eigenen Privatbedingungen zu abstrahieren und die Erfahrungen anderer bei der Wahl von Entscheidungsmöglichkeiten zu berücksichtigen. Die *erweiterte Denkungsart* erweist sich damit als Voraussetzung, um sich auf dem politischen Parkett bewegen zu können.

Diese Überlegungen zum *guten Leben* in der Vitalitätsphilosophie Arendts finden ihre Grenzen im Sprachkosmos der Autorin selbst. Apodiktisch verwendet sie ihre philosophischen Grundbegriffe wie *Denken*, *Wollen* und *Urteilen*, um sie im phänomenologischen Sinn auslegen zu können. Die Trennschärfe, mit denen sie etwa das Denken und das Wollen voneinander abgrenzt, mag aus ihrer Argumentation heraus verständlich sein. Eine solche rigorose Unterteilung steht allerdings nicht immer mit den Alltagserfahrungen, in denen sich eine Willenshandlung etwa als das Ergebnis des Nachdenkens herausstellt, im Einklang. Ob und inwieweit Hannah Arendt der These dieses Vortrags, wonach das gute Leben im geistigen Leben be-

⁴⁵ Ebenda, S. 98.

ginnt, zugestimmt hätte, mag in den Bereich der Spekulation gehören. Vermutlich hätte sie an dem aristotelischen *Eudaimonia*-Verständnis des Begriffs festgehalten. Nichtsdestotrotz lässt sich ihr Konzept des Politischen, das vor allem im Wollen und Urteilen ihren Ausgang nimmt, als Weg zum *guten Leben* deuten. Denn weniger in der individuellen Glückseligkeit als vielmehr im Sprechen und Handeln mit ihren Mitmenschen sieht sie den Ausgang für die Freiheit, die im Mittelpunkt ihrer Philosophie steht.