

Der Ort des Politischen im Werk Hannah Arendts

MARION STAHL

In den philosophischen Texten Hannah Arendts findet sich eine Fülle an bildhafter Sprache. Metaphern, Analogien und Parabeln durchsetzen das Werk der politischen Denkerin, die selbst nicht als Philosophin gelten wollte und sich bewusst abgrenzte von einer Tradition von Denkern, die Kant einst als »Denker von Gewerbe« bezeichnet hatte.¹ Insbesondere Orts- und Raummetaphern tauchen im Werk Arendts hinsichtlich verschiedener Konzepte auf – dies betrifft Arendts Konzeptionen des öffentlichen Raums und der politischen Urteilskraft sowie ihre Idee einer Lokalisierbarkeit menschlicher Tätigkeitsformen.

Nicht nur bezogen auf den politischen Raum kommen topographische Aspekte zum Tragen; auch Arendts Analyse des Denkvermögens weist eine reiche Ortsmetaphorik auf. Doch dienen Raum- und Ortsbegriffe im Werk Arendts nicht allein der Veranschaulichung von abstrakten Konzepten. Darüber hinaus lassen sie sich im Hinblick auf ihre substantielle Dimension verstehen, die auf eine anthropologische, ontologische oder ethische Verankerung und Positionierung der aufgezeigten Phänomene verweist. Im Folgenden möchte ich insbesondere auf Hannah Arendts philosophisches Konzept des öffentlich-politischen Raums und abschließend auch auf ihre Analyse des Denk- sowie des Urteilsvermögens eingehen, wobei ich in diesem Zusammenhang sowohl den metaphorischen Sprachgebrauch als auch die enge konzeptuelle Verschränkung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Werks Arendt hervorheben möchte.

1 Vgl. hierzu die Einleitung in Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, hg. von Mary McCarthy, München/Zürich: Piper 2013, S.13. [Amerikan. Erstausgabe: Dies.: The Life of the Mind, Thinking, Willing, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1977-1978].

CONDITION HUMAINE UND POLITISCHES HANDELN

Der politischen Philosophie Hannah Arendts liegt die Annahme einer ursprünglichen Sozialität des Menschen zugrunde. Das Individuum, das sich von Beginn an in einer Mitwelt aufgrund seiner ontologisch-faktischen Geworfenheit vorfindet, sorgt sich nicht nur um sich selbst, sondern immer auch um den Anderen, der neben dem unmittelbar Nächsten auch den Dritten einer sozialen und politischen Gemeinschaft einschließt. Pluralität versteht Arendt dabei als konstitutive Grundbedingung für die Generierung eines öffentlich-politischen Handlungsraums, in dem gemeinsam agierende Personen voreinander in Erscheinung treten und sich durch ihr Handeln und Sprechen zu erkennen geben.

Arendt spricht in *Vita activa oder Vom tätigen Leben*² diesbezüglich vom Faktum des »inter homines esse«, wodurch das Gefühl der Zusammengehörigkeit bezeichnet wird, das sich zwischen handelnden Akteuren innerhalb eines geteilten politischen Raums auf Grundlage des Faktums der Pluralität herausbildet – der »Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.«³

Die Auseinandersetzung mit dem Politischen kann für Arendt nicht ohne Berücksichtigung der lebensweltlichen Kontexte und anthropologischen Grundlagen unserer Existenz erfolgen, da beide Bereiche – die politische Welt und die Lebenswelt – unmittelbar miteinander verbunden sind und sich gegenseitig beeinflussen. So geht es Arendt in *Vita activa* letztlich auch um den Umgang mit der *Condition humaine* schlechthin, dem Ensemble menschlicher Bedingtheiten. Hierzu zählt Arendt das »Leben selbst«, »Weltlichkeit«, »Pluralität«, sowie »Natalität« und »Mortalität«. Den ersten drei Grundbedingungen entsprechen in der genannten Reihenfolge die drei Grundtätigkeiten der *Vita activa* – das »Arbeiten«, »Herstellen« und »Handeln«.⁴

Das Handeln im Sinne einer aristotelischen *praxis* ist strikt unterschieden von den anderen Tätigkeitsformen und stellt gemäß Arendt »die politische Tätigkeit par excellence«⁵ dar. Durch gemeinsames Handeln und Sprechen manifestiert sich Pluralität auf ontologischer Ebene »als Gleichheit und als Verschie-

2 Verwendete Ausgabe in diesem Aufsatz: Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper 112013. [Originaltitel: *Die.:* *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press 1958].

3 H. Arendt: *Vita activa*, S. 17.

4 Ebd., S. 16 ff. Arendt verwendet selbst den französischen Begriff der *Condition humaine*.

5 Ebd., S. 18.

denheit«. Ohne Gleichheit wäre keine Verständigung möglich, ohne Verschiedenheit – »das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen«⁶ –, wären Sprache und Handeln überflüssig. Wie Hans-Peter Krüger bemerkt, unterscheidet Arendt hiervon auf ontischer Ebene die Vielheit und die Einzigartigkeit des Menschen, wobei diese Unterscheidung dann relevant wird, wenn es darum geht, die »Einzigartigkeit« der eigenen Person herauszustellen. So heißt es bei Arendt: »Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt. Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander [...]; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart«.⁷ Dabei sind die Tätigkeitsformen des Handelns und Sprechens hinsichtlich ihrer Realisierungsformen »nahe miteinander verwandt«:

»Handeln als Neuanfangen entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.«⁸

Diese grundlegende Fähigkeit, etwas Neues zu beginnen, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Faktum der Natalität, bzw. der »Gebürtlichkeit, kraft deren jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.«⁹ Natalität als ermöglichende Grundbedingung für jeden Neuanfang ist dem Menschen durch das Faktum der Geburt demnach genuin vorgegeben.

Insbesondere in der Tätigkeitsform des Handelns kommt das Faktum der Natalität zum Tragen. Handeln bedeutet für Arendt geradezu »Neuanfangen«, wobei dieses Neuanfangen nicht nur der Bedingung der Mortalität, bzw. der Vergänglichkeit entgegengesetzt ist, die das menschliche Leben kennzeichnet, sondern sich darüber hinaus grundsätzlich jeder Berechenbarkeit und Bestimmbar-

6 Ebd., S. 213.

7 Ebd., S. 214. Zur Unterscheidung von ontologischer und ontischer Ebene vgl. Krüger, Hans-Peter: »Die *condition humaine* des Abendlandes. Philosophische Anthropologie in Hannah Arendts Spätwerk«, in: Ders.: Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 23), Berlin: Akademie-Verlag 2009, S. 183-207, hier S. 191. Krüger stellt zudem Arendts Bezug zu Scheler heraus, der die Irreduzibilität der Personalität gerade mit Bezug auf diese ontische Ebene betont hatte. Vgl. in ders., S. 191.

8 H. Arendt: *Vita activa*, S. 217.

9 Ebd.

keit entzieht – Arendt spricht diesbezüglich gar vom »Wunder« des Neuanfangs.¹⁰

ÖFFENTLICH-POLITISCHER RAUM

In *Vita activa* führt Arendt anhand einer Analyse der attischen Demokratie die an Aristoteles angelehnte Unterscheidung zwischen dem öffentlich-politischen Raum der griechischen *polis* und dem privaten Raum, dem *oikos* an. Der begrenzte öffentliche Raum des politischen, normativen Handelns ist kein von der Welt losgelöster Raum, vielmehr ist die faktische und sichtbare Lokalisierung des Politischen in der Welt für Arendt ein zentrales Merkmal einer freiheitlichen politischen Ordnung. Arendt verweist auf das politische Leben in Athen, das an einem konkreten Ort innerhalb eines umgrenzten Refugiums stattfand – paradigmatisch für diesen Ort steht der Marktplatz im antiken Athen, die Agora.¹¹

Kennzeichen jeglichen politischen Handelns ist demnach die Ortsgebundenheit des Handelns, dennoch leitet sich für Arendt der Ort politischen Handelns nicht primär aus einer äußerlichen, geographischen Lokalisierbarkeit ab. Arendt spricht diesbezüglich auch von einem sichtbaren »Grenzraum« des Politischen, wobei sie auf die Gesetzgebung verweist, die in Form der »Mauer des Gesetzes« im Wesentlichen diese Grenze konstituiert.¹² Des Weiteren erhält der Ort des Politischen seine Bestimmung aufgrund seiner strukturellen Differenz zum privaten Raum und kann darüber hinaus losgelöst von einer geographischen Verankerung auch allein im Sinne einer »Organisationsstruktur« in solcher Form bestehen, wie sie aus einer konkreten Weise des Zusammenlebens erwächst.¹³

Wie Arendt in Anlehnung an Aristoteles festhält, müsse der antike »Raum der Polis« als ein »Reich der Freiheit«¹⁴ aufgefasst werden, wobei dieser Raum hinsichtlich seiner Konstitution dem »Raum des Privaten« diametral entgegengesetzt ist. Anders als der private *oikos*-Raum, der sich in erster Linie aus einer Lebensnotwendigkeit heraus entwickelte und der Nahrungsbeschaffung sowie

10 Ebd., S. 216 f. Vgl. auch Schües, Christina: Philosophie des Geborensseins, Freiburg im Breisgau/München: Alber 2008, S. 401 ff.

11 H. Arendt: *Vita activa*, S. 62 ff. Vgl. auch Arendt, Hannah: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich: Piper 1993, S. 99.

12 H. Arendt: *Vita activa*, S. 78 f.

13 Ebd., S. 33 ff., S. 79, S. 249 f.

14 Ebd., S. 40.

der Haushaltung vorbehalten war, ist der Raum der Polis von allen ökonomischen Zwängen der Haushaltsbeschaffung befreit und allein dem politischen Handeln vorbehalten.¹⁵ Der politische Raum ist demnach auch strikt von der Ebene des Gesellschaftlichen zu unterscheiden, da Arendt die hier angesiedelten sozialen Angelegenheiten vor allem mit ökonomischen Belangen verbindet, die auch die Ebene des Privaten bestimmen. Auf die problematischen Aspekte dieser Konzeption werde ich an späterer Stelle eingehen.

Nach Arendts Modell liegt dem Politischen ein ontologischer Gehalt zugrunde, dessen Realisierung maßgeblich von der Tätigkeitsform des Handelns abhängt. Gemäß Arendt konstituiert sich der politische »Erscheinungsraum«¹⁶ stets dann aktuell als ein »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«¹⁷, wenn Menschen handelnd und sprechend miteinander in Beziehung treten. Auf diese Weise bildet sich ein weltlicher Raum des »Zwischen« heraus, wobei die Metapher des »Zwischen« die politische Öffentlichkeit veranschaulicht. In diesem Zwischenraum entsteht nun plurale Macht auf Grundlage eines kommunikativen Austausches, wobei die auf diese Weise generierte Macht nur für die Dauer des gemeinsamen Handelns und Sprechens währt.¹⁸

Jürgen Habermas hebt in seinem Werk *Faktizität und Geltung* hervor, dass Macht im Sinne Arendts als kommunikative Macht zu verstehen sei, die »an Orten einer Meinungs- und Willensbildung« entsteht. Bei dieser Macht gehe es im Sinne Arendts weder um die Durchsetzung eigener Interessen oder gemeinsamer Ziele, noch um das Treffen von kollektiv bindenden Entscheidungen im Sinne einer administrativen Form von Macht. Vielmehr begreife Arendt politische Macht als eine Art »*autorisierende* Kraft, die sich in der Schaffung legitimen Rechts und in der Gründung von Institutionen äußert«, wobei das Ziel dieser Form der Macht im Schutz politischer Freiheit bestehe.¹⁹ Doch greift für Habermas Arendts Begriff der Macht letztlich zu kurz. Die enge Fokussierung des Politischen auf den Bereich kommunikativer Macht bei Arendt erkläre nur die *Entstehung* politischer Macht, so Habermas, nicht jedoch die »administrative Verwendung der bereits konstituierten Macht, also den Prozeß der Machtaus-

15 Vgl. ebd., S. 38 ff.

16 Ebd., S. 251.

17 Ebd., S. 222 ff.

18 Vgl. ebd., S. 224 ff., S. 250 ff.

19 Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 182 ff., insbesondere S. 184, Herv. i. O.

übung.«²⁰ Auch könne dieser Machtbegriff nicht »den Kampf um Positionen« innerhalb administrativer Machtstrukturen und die »Konkurrenz um dem Zugang zum politischen System« erklären.²¹ So werde mit dem »Begriff der kommunikativen Macht« letztlich »eine Differenzierung im Begriff der politischen Macht fällig. Politik kann nicht als ganze mit der Praxis derer zusammenfallen, die miteinander reden, um politisch autonom zu handeln. Die Ausübung politischer Autonomie bedeutet die diskursive Bildung eines gemeinsamen Willens, noch nicht die Implementierung der aus ihm hervorgegangenen Gesetze.«²² Um dem Begriff des Politischen in umfassender Weise gerecht zu werden, schlägt Habermas vor, das Recht als dasjenige »Medium« zu betrachten, durch das die »Verwandlung von kommunikativer Macht in administrative« umgesetzt werde.²³

In der Tat vermisst man bei Arendt eine Ausdifferenzierung des Machtbegriffs und eine eingehende Berücksichtigung administrativer Aspekte von Macht. Arendts Politikbegriff basiert auf einem normativen Verständnis von Politik – vor allem muss es bei Politik um die Frage gehen, *wie* wir zusammen leben wollen; dies schließt administrative Aspekte keineswegs aus, stellt sie aber nicht in den Vordergrund. Arendt geht es vor allem um das Moment der Genese von Macht, wobei sie deutlich macht, dass Macht als eine Initialkraft aufzufassen sei, durch die etwas Neues in Gang gesetzt werden kann und deren Fragilität insbesondere dann offenkundig wird, wenn Macht im Sinne von ursprünglicher, gemeinsamer Handlungsinitiative in staatliche Gewalt umschlägt.

WELT UND BEZUGSGEWEBE

Mit ihrem Konzept des politischen Erscheinungsraums greift Arendt Husserls und Heideggers phänomenologischen Weltbegriff auf und bezieht »Welt« deziert auf den Bereich des Politischen. Doch im Unterschied zu Husserls Begriff der Lebenswelt kann die politische Welt in Arendts Modell nicht als unhintergebarer Horizont vorausgesetzt werden – dies hatte sie bereits im Rahmen ihrer Totalitarismus-Analyse deutlich gemacht.²⁴

20 J. Habermas: Faktizität und Geltung, S. 185 f.

21 Ebd., S. 186 f.

22 Ebd., S. 186.

23 Ebd., S. 187.

24 Der »Zwang des totalen Terrors« zerstört demnach den freiheitlichen Raum *zwischen* den Menschen. Vgl. Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Zürich: Piper ¹⁵2013,

Die Welt ist von fragiler Beschaffenheit und bedarf grundlegender Voraussetzungen für ihre Genese, wobei der verantwortungsvolle Umgang mit der *conditio humana* im Allgemeinen eine solche Voraussetzung darstellt. Die Fragilität der Welt ist auch eine Folge der Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns. Jedes aktuelle politische Handeln wirkt auf das vorgängige »Bezugsgewebe« des öffentlichen Handlungsraums ein, wobei unterschiedliche Handlungsfolgen miteinander verknüpft werden oder sich gar verselbstständigen und die Konsequenzen des Handelns dabei unabsehbar werden. Auch die Identität des Handelnden kann demnach nicht mehr ohne Weiteres bestimmt werden.

Die Identität des Handelnden wie auch die kollektive Identität einer historischen Gemeinschaft lassen sich jedoch retrospektiv durch die Vermittlung einer erzählten Geschichte erfassen. Gemäß Arendts Modell der erzählten Lebensgeschichte, das sie in *Vita activa* entfaltet, verweist die mittels der Narration aufgezeigte Identität unmittelbar auf die reale Identität der handelnden Person(en). Doch ist es nicht allein die Narration, durch welche die Identität der handelnden Person freigelegt werden kann: Das Handeln selbst vermag gemäß Arendt Aufschluss über die personale Identität zu geben. Durch öffentlich sichtbares Handeln und Sprechen erscheinen die Menschen auf der »Bühne der Welt« und »offenbaren [...] jeweils, wer sie sind.«²⁵

Ein Handeln jedoch, das bloßes Mittel zum Zweck geworden ist und diese »Aufschluss-gebende Qualität des Sprechens und Handelns« nicht mehr besitzt, wie es z.B. in der politischen Propaganda oder im Krieg der Fall ist, verfehlt gemäß Arendt den eigentlichen Sinn des Handelns – nämlich über das *Wer* des Handelnden Aufschluss zu geben.²⁶

»MITSEIN«, ÖFFENTLICHKEIT UND PERSON

Arendts Rückbesinnung auf Aristoteles im Hinblick auf ihr Konzept des öffentlich-politischen Raums orientiert sich deutlich an Heidegger und dessen Neugewinnung von aristotelischen Begriffen.²⁷ Doch anders als bei Aristoteles und letztlich auch bei Heidegger kann für Arendt der *theoria* kein Vorrang vor der

S. 970. [Originalausgabe: Dies.: The Origins of Totalitarianism, New York: Harcourt, Brace and Co. 1951].

25 H. Arendt: *Vita activa*, S. 219.

26 Vgl. ebd., S. 220 ff.

27 Vgl. Passerin D'Entrèves, Maurizio: The Political Philosophy of Hannah Arendt, London/New York: Routledge 1994, S. 85 ff.

praxis zugesprochen werden, vielmehr werden beide Seinsdimensionen als gleichberechtigt aufgefasst. In ihrer zum Teil phänomenologischen Bestimmung des Politischen greift Arendt Heideggers Differenzierung von »Ding-« und »Mitwelt« auf; in ihrer Rede vom »Miteinander« bezieht sie sich wesentlich auf Heideggers Existenzial des »Mitseins«, das dieser als »ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins« bestimmt hatte.²⁸

Das »Mitsein«, das sich in dieser Mitwelt aufgrund des anthropologischen Faktums der Pluralität ausbildet, wird in Arendts Konzeption bewusst mit der Kategorie des Handelns verbunden. Anders als Heidegger geht Arendt dabei von einem Verständnis des Öffentlichen aus, das den Ermöglichungscharakter von Pluralität nicht nur im Hinblick auf das Selbstverhältnis des Daseins in den Blick nimmt, sondern Pluralität als ermöglichende Grundbedingung auch für ein Konzept des öffentlich-politischen Erscheinungsraums weiter denkt, in dem Menschen als Personen voreinander in Erscheinung treten können.

Arendts Konzeption des Öffentlichen versteht sich demnach als ein Gegenentwurf zu Heideggers Auffassung, wonach Öffentlichkeit von der »Durchschnittlichkeit« des »Man« geprägt ist und nicht die geeignete Seinsdimension darstellt, um Aufschluss über die Identität des Daseins zu gewinnen. In § 27 von *Sein und Zeit* heißt es hierzu: »Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.«²⁹

Entgegen Heideggers »verdunkelnder« Öffentlichkeit spricht Arendt in *Vita activa* bewusst davon, dass der im Ausgang von gemeinsamer Macht konstituierte Erscheinungsraum »als ein Zwischen jedesmal aufleuchtet, wenn Menschen handelnd und sprechend beieinander sind, um sich urplötzlich wieder zu verdunkeln, wenn sie sich zerstreuen«.³⁰

Wie bereits angedeutet, geht es Arendt mit ihrem Konzept des Öffentlichen nicht allein um das Phänomen des Politischen, sondern auch um ein Konzept der Person. Die Person, die sich als sichtbarer Akteur in diesem weltlichen Erscheinungsraum des Politischen bewegt, ist unmittelbar auf die politische Welt bezogen und mit ihr verbunden. Wie Hans-Peter Krüger bemerkt, ist Arendt in diesem Punkt nahe bei Max Scheler, auf dessen Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* sie auf den ersten Seiten von *Vita activa* verweist.³¹ Scheler selbst

28 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹⁹2006, § 26, S. 125.
Vgl. H. Arendt: *Vita activa*, S. 220 ff, S. 248 ff, S. 359.

29 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 27, S. 127.

30 H. Arendt: *Vita activa*, S. 259.

31 Dieser Verweis findet sich nur in der deutschen Fassung, die vom englischsprachigen Original abweicht. Vgl. ebd., S. 9. Vgl. hierzu auch H.-P. Krüger: *Die condition humaine* des Abendlandes, S. 187 ff.

fasst »Welt« als »Korrelat« des Personseins auf und bringt den Personenbegriff auf diese Weise in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Weltbegriff.³²

Ähnlich wie bei Arendts Idee einer »reinen« politischen Welt kann auch bei Scheler die personenbezogene Welt im Grunde als derjenige Ort aufgefasst werden, an dem der Mensch als Person Abstand gewinnen kann von der Leib- und Bedürfnisbezogenheit, die das Verhältnis zwischen dem Menschen als Lebewesen und seiner Umwelt kennzeichnet und dabei zugleich einen Ort vorfindet, an dem er sich versammeln und mit anderen Personen in Beziehung treten kann.³³

Grundsätzlich lässt Arendts Modell des politischen Erscheinungsraums unterschiedliche Interpretationen zu, was dazu geführt hat, dass diesem Modell in der nachfolgenden Rezeption mitunter begriffliche Ungenauigkeit attestiert wurde. In der Tat scheinen die institutionelle und die ontologische Dimension des Politischen sowie die verwendeten Begriffe nicht immer klar voneinander unterschieden zu sein, wie Seyla Benhabib in ihrem Buch *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* anmerkt.³⁴ Auch lassen sich konzeptuelle wie argumentative Unklarheiten im Hinblick auf die Genese des Erscheinungsraums in Arendts Modell ausmachen. Der öffentliche Erscheinungsraum entsteht laut Arendt erst dann, wenn Menschen in ihm handelnd und sprechend voreinander ausdrücklich in Erscheinung treten.

Doch wie Günter Figal kritisch bemerkt, widerspricht dies der grundlegenden Tatsache – die übrigens auch in Arendts Konzeption selbst anklingt –, dass der Raum als solcher ja überhaupt erst die Bedingung für das Erscheinen schafft.³⁵ Paul Ricœur wiederum, in dessen Werk der Einfluss Arendts in verschiedener Hinsicht deutlich wird, rekurriert auf Arendts Machtbegriff, um zu

32 Vgl. hierzu Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus [1913], in: Ders.: Gesammelte Werke, Band 2, hg. von Maria Scheler, Bern: Francke 1954, S. 403, S. 163. Vgl. auch ders.: Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928], München: Nymphenburger Verlagshandlung 1949, S. 39 ff, S. 41, S. 45.

33 Vgl. H.-P. Krüger: Die *condition humaine* des Abendlandes, S. 188.

34 Benhabib, Seyla: »The Reluctant Modernism of Hannah Arendt«, in: Morton Schoolman (Hg.), *Modernity and Political Thought*, Vol. 10, Thousand Oaks, Calif: Sage 1996, S. 123 ff, S. 219.

35 Vgl. Figal, Günter: »Öffentliche Freiheit: Der Streit von Macht und Gewalt. Zum Begriff des Politischen bei Hannah Arendt«, in: Volker Gerhardt u.a. (Hg.), *Politisches Denken*, Jahrbuch 1994, Stuttgart/Weimar: Metzler 1995, S. 123-136, hier S. 125 f. Vgl. auch H. Arendt: *Vita activa*, S. 250 f.

verdeutlichen, dass Öffentlichkeit nicht als Gegebenheit vorausgesetzt werden kann. So heißt es bei Ricœur:

»Der Gedanke des öffentlichen Raumes und der Öffentlichkeit [...] ist uns seit der Epoche der Aufklärung vertraut. Sie sind es, die Arendt unter dem Begriff des »öffentlichen Erscheinungsraums« wieder aufgreift [...]. Öffentlichkeit in diesem Sinne aber ist, wir wissen es gut, eher eine Aufgabe als eine Gegebenheit. Man muß wohl mit H. Arendt selbst zugeben, daß diese durch Pluralität und Absprache charakterisierte Schicht der Macht für gewöhnlich *unsichtbar* ist, so sehr ist sie von den Herrschaftsverhältnissen überdeckt, und daß sie nur dann ans Licht gebracht wird, wenn sie kurz vor der Zerstörung steht und der Gewalt das Feld überläßt, wie es in großen historischen Zusammenbrüchen geschieht. Aus diesem Grunde ist es vielleicht angemessen, dieser gemeinsamen Initiative, diesem Zusammenleben-Wollen den Status des *Vergessenen* zu verleihen.«³⁶

Mir scheint, dass auch Arendt Öffentlichkeit keineswegs als selbstverständliche Gegebenheit begreift, sondern durchaus als Aufgabe versteht, um die immer wieder aufs Neue gerungen werden muss. In der Tat sind es nach Arendt vor allem die historischen Ausnahmesituationen, durch die gemeinsame Macht in Erscheinung tritt, wobei stets die Gefahr gegeben ist, dass diese ursprüngliche, gemeinsame Macht in Gewalt umschlägt.

Nach Arendts Auffassung weist insbesondere die Revolution das Potential auf, selbst im Moment des von Gewalt begleiteten historischen Umbruchs und die Zeit darüber hinaus den Initialcharakter kommunikativer Macht zu bewahren, sofern es gelingt, Macht durch das Vermögen der Macht selbst zu begrenzen. Hierzu müssen gemäß Arendt institutionelle Voraussetzungen geschaffen werden, durch welche Macht in ausgewogener Weise verteilt und die einzelnen Machtbereiche hinreichend getrennt und geschützt werden.³⁷

Das Scheitern der ursprünglichen Idee von Revolutionen – politische Räume der Freiheit zu errichten –, ist im Sinne Arendts als Folge des Misslingens dieser Aufgabe zu werten. In *Über die Revolution* führt sie als Beispiel einer gelungenen Revolution den Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg an; den Grund für das geglückte Bewahren des ursprünglichen Moments der Macht sieht sie dabei im Wesentlichen in der Konstitution des Prinzips der Selbstverwaltung gegeben,

36 Ricœur, Paul: Das Selbst als ein Anderer, in: Wolfgang Ißbach/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt*, Band 26, München: Fink 2005, S. 239. [Original: Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil 1990], Herv. i. O.

37 Vgl. Arendt, Hannah: *Über die Revolution*, München/Zürich: Piper 2013, S. 197. [Originalausgabe: Dies.: *On Revolution*, New York: Viking Press 1963].

wodurch die Eigenständigkeit der verschiedenen Kolonien gewahrt blieb und dem Faktum der Pluralität auf politischer Ebene hinreichend Rechnung getragen wurde.³⁸

KRITIK AN DER MODERNE UND DER TRADITION DES POLITISCHEN DENKENS

Arendts in *Vita activa* vorgelegte Konzeption des öffentlichen Raums enthält eine deutliche Kritik an grundlegenden kulturgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen seit der Neuzeit sowie an der philosophisch-politischen Tradition seit den antiken Anfängen, wobei diese Entwicklungen in ihrer Gesamtheit einen zunehmenden Rückgang freiheitlicher Räume des Politischen begünstigt hätten.

Die Ursachen hierfür sieht Arendt unter anderem im Prozessdenken der Moderne begründet, in der die Tätigkeitsform des Herstellens diejenige des Handelns als Konstituens des Politischen nach und nach verdrängt habe, aber auch in der Tradition abendländischen Denkens selbst. Die grundlegende Tendenz der Philosophie, der kontemplativen Lebensform stets den Vorrang gegenüber der praktischen Lebensform einzuräumen, habe schließlich zu einer radikalen Umkehr dieser hierarchischen Ordnung und letztlich zum fortschreitenden Verschwinden öffentlicher Räume geführt.³⁹

Diese bewusste Abwendung vom eigentlich Politischen, so Arendt, sei bereits in den ursprünglichen Konzepten der abendländischen Tradition politischen Denkens angelegt. In ihrem Essay *Tradition und die Neuzeit* verweist sie auf das Höhlengleichnis in Platons *Politeia*. Hier wendet sich der Philosoph bewusst ab vom gemeinsamen Ort menschlicher Zusammenkunft und gemeinsamen Handelns, um den klaren Himmel ewiger Ideen zu erblicken. Am Ende dieser durch einen tendenziellen Rückzug von der Welt gekennzeichneten Tradition politischen Denkens stehe, so Arendt, »Marx' Behauptung, daß Philosophie und die Wahrheit der Philosophen nicht außerhalb der ›Höhle‹ menschlicher Angelegenheiten, sondern in ihrem Bereich und in der allen Menschen gemeinsamen Welt beschlossen liegt«, wobei Marx im Hinblick auf die Verwirklichung dieser Idee seine Hoffnungen auf den »vergesellschafteten Menschen« gesetzt habe.⁴⁰

38 Vgl. ebd., S. 214 ff.

39 H. Arendt: *Vita activa*, S. 318 ff, S. 367 ff.

40 Vgl. Arendt, Hannah: »Tradition und die Neuzeit«, in: Ursula Ludz (Hg.), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken 1*, München/Zürich:

Die »Höhle« als Ort des gesellschaftlichen Lebens kann nach Arendts Auffassung, wonach das Politische strikt getrennt sein muss vom Bereich sozialer und ökonomischer Belange, nicht der adäquate Ort politischen Handelns sein. Insofern steht für Arendt Marx' Modell, das den Bereich des Sozialen und des Ökonomischen zum Ort des Politischen erhebt, am Ende der Entwicklung einer von ihr konstatierten »Verfallsgeschichte« des Politischen.

Insbesondere im neuzeitlichen Denken verortet Arendt tiefgreifende Veränderungen: Die Tendenz einer Weltflucht, die bis zum vorsokratischen Denken zurückverfolgt werden könne, erfährt mit dem Cartesianischen Ego und der neuzeitlichen Wende zum Subjekt eine Radikalisierung. Die nachfolgende Tendenz der Philosophie, die Welt ins Innere des Bewusstseins zu verlagern, führte, so Arendt, schließlich zu einem Verlust des Gemeinsinns, der sich »zu einem inneren Vermögen ohne allen Weltbezug« entwickelt habe.⁴¹

Der Bedeutungsverlust des Handelns, die Technisierung und eine allgemeine Tendenz zur »Verdinglichung« der Welt, die dem Menschen jedoch keine wahre Heimat zu geben vermag, wie auch die Tendenz abendländischen Denkens zur Weltflucht, generieren letztendlich ein und dasselbe Phänomen – eine »innerweltliche Weltentfremdung«⁴², die die existenzielle Befindlichkeit des modernen Menschen kennzeichnet. Auch wenn Arendt es vermeidet, eindeutige Kausalzusammenhänge aufzuzeigen, deutet sich in ihrer Kritik an, dass das Phänomen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert als ein Symptom dieser historischen Entwicklungen und philosophiegeschichtlichen Tendenzen zu werten sei, in deren Folge die »Welt« aufgrund eines wahrgenommenen Sinnverlusts schließlich dem Verfall preisgegeben wird und die *conditio humana* als Kategorie der Freiheit grundlegend bedroht ist.

Dieser Verfall zeige sich nicht allein in einem zunehmenden Rückgang öffentlicher Erscheinungsräume, auch bezogen auf die existenziellen Lebensbedingungen sei eine wachsende Unsicherheit durch neue technische Möglichkeiten zu verzeichnen. Diese neuen technischen Errungenschaften stellten insofern eine zunehmende Bedrohung für das Leben auf der Erde dar, da das Handlungs-

Piper 2012, S. 23-53, hier S. 23, S. 25. Erstmals erschien der Artikel unter dem Titel »Tradition and the Modern Age«, in: Partisan Review 21, Heft 1, Jan.-Febr. (1954), S. 53-75. Zur Publikationsgeschichte vgl. hierzu Anmerkungen in: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 384.

41 H. Arendt: Vita activa, S. 359.

42 Ebd., S. 322. Den Terminus »innerweltliche Weltentfremdung« gebraucht Arendt in Anlehnung an Max Webers Begriff der »innerweltlichen Askese«. Vgl. hierzu ebd., S. 321 f.

vermögen, das ein geeignetes Instrumentarium darstellen würde, um mit dem technischen Fortschritt adäquat umzugehen, zunehmend verkümmert sei.

In der gesellschaftlichen Sphäre wird das Handeln verdrängt durch ein uniformiertes »Sich-Verhalten«, wobei Letzteres eben jene Egalität moderner Massengesellschaften generiere, die sich vom antiken Gleichheitsideal grundlegend unterscheidet.⁴³ Demnach sei der antike politische Raum wesentlich vom gesellschaftlichen Raum heutiger Massengesellschaften unterschieden, wobei Letztere durch eine »ständig beschleunigte Steigerung der Arbeitsproduktivität« gekennzeichnet seien.⁴⁴

Arendts Gesellschaftskritik, insbesondere die strikte Ausklammerung ökonomischer wie auch grundlegender sozialer Belange aus dem Bereich des Politischen erscheint in einer Zeit, die von einer »Wiederkehr der sozialen Frage« geprägt ist, nicht gerade aktuell und hat ihr mitunter den Ruf als elitäre Denkerin eingebracht. Dabei lässt sich Arendts Ansatz einer rigorosen Grenzziehung zwischen dem Bereich des Politischen und dem des Gesellschaftlichen, der sozialen Themen zunächst keinerlei politische Relevanz zuzugestehen scheint, durchaus in zeitgemäßer Façon weiterdenken, wobei Arendts Modell unterschiedliche Interpretationen zulässt.⁴⁵

Seyla Benhabib etwa, die Arendts strikte Trennung dieser Bereiche als unhaltbar bezeichnet, schlägt in ihrem Buch *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* ein eigenes Modell vor, das Arendts Ansatz hinsichtlich unterschiedlicher Lesarten weiterdenkt. So könnten das Politische und das Soziale erstens auf verschiedene Inhalte von Gegenstandsbereichen bezogen werden. Beispielsweise würden so ökonomische Belange, die Arendt im Bereich des Sozialen verorten würde, dann an Relevanz mit Blick auf die politische Ebene gewinnen, sofern diese Belange Gegenstand von Gesetzesdebatten werden.

Zweitens ließen sich diese beiden Bereiche hinsichtlich bestimmter Einstellungsebenen voneinander unterscheiden. Das Gesellschaftliche könne demnach als Form menschlichen Zusammenlebens betrachtet werden, in der die – ökonomische – Abhängigkeit des Menschen von anderen und die Sorge um ökonomische Belange thematisiert würde. Benhabib deutet an, dass diese Betrachtungsweise des Gesellschaftlichen, in der die mitunter egoistische »Sorge« um wirtschaftlich-existenzielle Belange thematisiert wird, im Sinne Arendts durchaus dann als politisch relevant einzustufen wäre, wenn sich hieraus Gefahren für Staat und Gemeinwohl ergeben würden.

43 Vgl. ebd., S. 51 ff.

44 Ebd., S. 60.

45 Vgl. Jaeggi, Rahel: »Wie weiter mit Hannah Arendt?«, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (Hg.), *Wie weiter mit?*, Hamburg: Hamburger Edition 2008, S. 3 ff.

An dritter Stelle, so Benhabib, ließen sich beide Bereiche auf institutioneller Ebene unterscheiden, wobei sich das Gesellschaftliche auf Ökonomie und Zivilgesellschaft beziehen würde, das Politische hingegen auf die Öffentlichkeit sowie den Staat und die staatlichen Institutionen.⁴⁶

Rahel Jaeggi sieht in Arendts Grenzziehung zwischen dem Politischen und dem Sozialen vor allem die grundsätzliche Bemühung, »politische von nicht- oder vorpolitischen Weisen der Behandlung (bzw. Nichtbehandlung) von Fragen des gemeinsamen Lebens zu unterscheiden«⁴⁷, weniger gehe es Arendt um einen generellen Ausschluss sozialer und ökonomischer Belange aus der Sphäre des Politischen. Nach dieser Lesart beziehe sich Arendts Unterscheidung mehr auf den »Modus der Thematisierung«, weniger auf konkrete *Gegenstandsbereiche*.⁴⁸ Demnach wäre kein Bereich von sich aus politisch oder unpolitisch; vielmehr kann und müsse alles zunächst politisiert werden, um Einzug in den Bereich des Politischen zu finden. Das Soziale sei daher, so Jaeggi, auch im Sinne Arendts »nicht per se unpolitisch, sondern *politisierbar*.«⁴⁹

VITA CONTEMPLATIVA – DAS DENKEN

In Arendts Werk nimmt die Tätigkeitsform des Handelns eine zentrale Stellung ein. Um zu verstehen, dass es Arendt dennoch keineswegs um einen Vorrang der *vita activa* vor der *vita contemplativa* geht, müssen Arendts spätere Texte zu den geistigen Vermögen in Betracht genommen werden. Anhand ihres Spätwerks *Vom Leben des Geistes* sowie der Vorlesungsskripte zum Urteilsvermögen wird deutlich, dass Arendt die geistige Welt als Korrelat der politischen Welt auffasst. Zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* besteht demnach ein wechselseitiges Bezugsverhältnis, das die ausgewogene Berücksichtigung beider Sphären voraussetzt – die der praktisch-politischen als auch die der geistigen Sphäre.

Ohne ausgeprägtes Denk- und Urteilsvermögen kann sich das Handeln als »politische Tätigkeit par excellence« nicht adäquat entfalten. Insofern beinhalten auch die geistigen Vermögen eine politische Komponente, insbesondere die Ur-

46 Vgl. S. Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 139 f.

47 R. Jaeggi: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, S. 7.

48 Ebd., S. 6 f., Herv. i. O. Diese Lesart Jaeggis kann in Parallele zu Benhabibs Lesart der Einstellungsebene gebracht werden.

49 Ebd., S. 7, Herv. i. O.

teilkraft analysiert Arendt im Hinblick auf ihre dezidiert politische Dimension.⁵⁰ Ein ausgeprägtes politisches Urteilsvermögen ermöglicht es, die Perspektive der anderen einzunehmen und die verschiedenen Standpunkte in das eigene Urteil miteinzubeziehen. Politisches Urteilen im Sinne Arendts kann daher als das Ergebnis eines Prozesses des Abwägens verschiedener Standpunkte und Überzeugungen und somit als ein wesentlicher Aspekt deliberativer Entscheidungsfindung betrachtet werden.

Arendt, die im Auftrag der Zeitschrift *The New Yorker* den Eichmann-Prozess 1961/1962 in Jerusalem als Journalistin mitverfolgt hatte, befasste sich seither intensiv mit der Frage, welche Bedeutung die geistigen Vermögen für den Bereich der Praxis haben und welche Konsequenzen »Gedankenlosigkeit« im Rahmen politischen Handelns nach sich ziehen kann.⁵¹

Der Ursprung der Moralität und somit der Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der persönlichen Verantwortung für das eigene Handeln liegt gemäß Arendt im Denkvermögen selbst verborgen. Um dem Denken auf den Grund zu kommen, stellt Arendt in ihrem Werk *Vom Leben des Geistes. Das Denken* schließlich die Frage nach dem Ort des Denkens: »Wo sind wir, wenn wir denken?«⁵² Bei der schwierigen Aufgabe, diesen »Ort« des Denkens zu ergründen, bedarf es der Metapher, deren Funktion Arendt in ihrem Spätwerk ausführlich darstellt.

Im Grunde seien allen philosophischen Begriffe Metaphern, deren Sinn sich durch Aufsuchen ihres ursprünglichen Kontexts erschließen lasse. Als »Brücke über den Abgrund zwischen den inneren und unsichtbaren Geistestätigkeiten und der Erscheinungswelt«⁵³ überwinde die Metapher »die Kluft zwischen dem Reich des Unsichtbaren und der Welt der Erscheinungen«⁵⁴.

Doch die Richtung der durch die Metapher hergestellten Verbindung zwischen den beiden »Welten« von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Geistigem und Sinnlichem ist nicht umkehrbar. So vermag die Metapher zwar die unsichtbare geistige Welt des Denkens mittels eines bildhaften Gebrauchs der Sprache in die sichtbare Welt der Anschauung zu überführen, nicht jedoch könne anders-

50 Vgl. Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Dritter Teil zu »Vom Leben des Geistes«, hg. von Ronald Beiner, München/Zürich: Piper 2012. [Originalausgabe: Lectures on Kant's Political Philosophy, Chicago/Illinois: University of Chicago Press 1982].

51 Vgl. hierzu die einleitenden Bemerkungen Arendts in: H. Arendt: Vom Leben des Geistes, S. 14.

52 Ebd., S. 193 ff.

53 Ebd., S. 110.

54 Ebd., S. 113.

herum durch einen metaphorischen Gebrauch der Sprache die geistige Welt auf einen erfahrbaren Ursprungsort des Denkens zurückgeführt werden. Die Metapher zeige somit »auf ihre Weise das absolute Primat der Erscheinungswelt auf« und liefere damit den Beweis dafür, dass der eigentliche Ort des Denkvermögens aufgrund der »Außerordentlichkeit des Denkens« stets verborgen bleibt.⁵⁵

Diese »Außerordentlichkeit« erklärt sich für Arendt aus der Tatsache, dass die dem Denken genuin zu eigene Sinnsuche nicht in ein Endergebnis mündet, dessen Sinn sich auch dann noch erschließt, sobald die Denktätigkeit beendet wird. Vielmehr kann der Sinn des Denkens ausschließlich *in* der Denktätigkeit selbst erfahren werden und wird hinfällig, sobald diese endet. Das Denken, das seinen Zweck in sich selbst trägt, ist daher im Aristotelischen Sinne als *energeia* aufzufassen.⁵⁶

Welcher Begriff kann diesem Vermögen nun annäherungsweise gerecht werden? Mit Verweis auf Aristoteles bemerkt Arendt: »Die einzige denkbare Metapher für das Leben des Geistes ist die Empfindung des Lebendigseins. *Ohne den Lebenshauch ist der menschliche Körper ein Leichnam; ohne das Denken ist der menschliche Geist tot.*«⁵⁷ Nicht nur bei Aristoteles, auch bei Kafka wird Arendt fündig, wenn es darum geht, eine geeignete Metapher für das Denken zu finden.

So verweist Arendt in *Vom Leben des Geistes. Das Denken* schließlich auf Kafkas Zeitparabel *Er*, auf die sie bereits in ihrem Vorwort zu *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*⁵⁸ Bezug genommen hatte. Der Held in Kafkas Parabel kämpft gegen die zeitlichen Mächte von Vergangenheit und Zukunft, während er sich selbst zwischen diesen Kräften befindet – er lebt geradezu »in diesem Zwischen«, in dieser »Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft«.⁵⁹ Für Arendt analysiert die Parabel »dichterisch unseren ›inneren Zustand‹ im Hinblick auf die Zeit, dessen wir gewahr werden, wenn wir uns von den Erscheinungen zurückgezogen haben und wenn unsere geistigen Tätigkeiten, wie es für sie kennzeichnend ist, auf sich selbst zurückwirken«⁶⁰.

55 Vgl. ebd., S. 114.

56 Vgl. ebd., S. 127 f.

57 Ebd., S. 128, Herv. i. O.

58 Vgl. Arendt, Hannah: »Preface: The Gap Between Past and Future«, in: Dies.: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press 1968, S. 3-15, vgl. die deutsche Ausgabe, dies.: »Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft«, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 7-19.

59 H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, S. 201.

60 Ebd., S. 198.

Auch der Vorgang des Denkens selbst kann mittels einer Metapher anschaulich gemacht werden. So sei der Denkakt im Sinne Sokrates als ein »stummes Zwiegespräch«⁶¹ in Übereinstimmung mit sich selbst aufzufassen, wobei das Denkvermögen zwar dialektisch und kritisch werden kann, zunächst aber keine politische Bedeutung habe. Jedoch offenbart sich die politische Relevanz des Denkens in sogenannten »Grenzsituationen« – Arendt verwendet diesen Begriff in Anlehnung an Karl Jaspers – in »politischen Notlagen«, wenn bekannte Denkkategorien und handlungsleitende Urteilsmaßstäbe zerstört sind und sich das Individuum weigert, gedankenlos mit dem Strom der Masse, die unkritisch die Meinung der Vielen aufnimmt, mit zu schwimmen.⁶²

An diesem Punkt kommt das geradezu zerstörerische politische Potential, »die ausräumende Seite des Denkens« zur Entfaltung, wodurch wiederum das Vermögen der Urteilskraft freigesetzt wird – nach Arendt »das politischste der geistigen Vermögen des Menschen«.⁶³

DAS URTEILEN

Wie der Nachschrift am Ende ihrer Analyse des Denkvermögens zu entnehmen ist, hatte Arendt beabsichtigt, eine größere Studie zum Urteilen als dritten Teil ihres schließlich posthum erschienen Werks *The Life of the Mind* zu verfassen, doch konnte sie dieses Vorhaben nicht mehr realisieren.⁶⁴ Unter dem Titel *Lectures on Kant's Political Philosophy* wurden von ihrem Schüler Ronald Beiner Manuskripte zum Urteilen herausgegeben, die – neben einigen früheren Aufsätzen – maßgeblich Aufschluss über die Grundideen von Arendts Urteilskonzept geben. Als Ausgangspunkt für Arendts Konzeption des politischen Urteils dient vor allem Kants ästhetisches Urteil in dessen dritter *Kritik*.

Indem »man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt«⁶⁵ werde so im Sinne Kants auch beim politischen Urteilsakt eine »Erweiterung der Denkungs-

61 Ebd., S. 179 ff., S. 184, S. 186.

62 Ebd., S. 190 f.

63 Ebd., S. 191.

64 Vgl. ebd., S. 209 ff.

65 Zitiert nach Arendt, Hannah: Das Urteilen, S. 68. Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Band X, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, § 40, B 157, S. 225.

art«⁶⁶ bewirkt. Durch das Setzen eines eigenen Standpunktes ist das Urteilen inmitten des öffentlichen Raums verortet und entzieht sich diesem zugleich durch die ihm gegebene Möglichkeit, sich vom weltlichen Erscheinungsraum zurückzuziehen und in unparteilicher, freier Weise die Standpunkte anderer einzunehmen.

Meiner Ansicht nach erweitert Arendts Neugewinnung der *vita contemplativa* in ihrem Spätwerk das in *Vita activa* aufgezeigte Konzept des öffentlichen politischen Erscheinungsraums, welches die Tätigkeit des Handelns ins Zentrum rückt. So sind auch die geistigen Vermögen, denen selbst zwar nicht die Bedingung der Pluralität zugrunde liegt, jedoch im Moment ihres Tätigseins Pluralität implizit mitvollziehen, durch ihren Weltbezug gekennzeichnet. Zudem schaffen die geistigen Vermögen selbst die Voraussetzungen für die Konstitution neuer Erscheinungsräume des politischen Handelns, wobei diese Handlungsräume in Folge eines dynamischen Prozesses stets immer wieder anderen Voraussetzungen unterliegen und neue Formen annehmen können.

Erst in ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes* sowie in ihrem unvollendeten Programm zum politischen Urteilen scheint Arendts früh angelegtes Pluralitätskonzept durch die Forderung nach einer »erweiterten Denkungsart« im Sinne Kants von Arendt selbst konzeptionell umgesetzt. Der Ort des Politischen gemäß Arendt beschränkt sich demnach nicht allein auf einen – begrenzten – politischen Vollzugsraum, in dem handelnde Akteure voreinander in Erscheinung treten. Auch die geistigen Vermögen sind miteinzubeziehen, wenn es gilt, den Ort des Politischen im Werk Arendts zu ergründen. An dieser Stelle sei auf die enge Verknüpfung von öffentlichem Raum, Handeln, Denken und Urteilen in Arendts Schriften verwiesen, wobei Arendts metaphorischer Sprachgebrauch einen Schlüssel zum Verständnis der aufgezeigten Phänomene und Konzepte darstellt.

Das Urteilen, das stets die Perspektive der Anderen mit Hilfe der Einbildungskraft berücksichtigt, kann ebenso wie das Handeln im öffentlichen Raum in Erscheinung treten und ist von ähnlicher Art wie diejenige Form des Denkens, die man als »kritisches Denken« bezeichnen kann. So heißt es bei Arendt in Anlehnung an Kant:

»Kritisches Denken spielt sich nach wie vor in der Einsamkeit ab; doch durch die Einbildungskraft macht es die anderen gegenwärtig und bewegt sich damit in einem Raum, der potentiell öffentlich, nach allen Seiten offen ist. Kritisches Denken nimmt, mit anderen Worten, die Position von Kants Weltbürger ein. Mit einer »erweiterten Denkungsart« den-

66 H. Arendt: Das Urteilen, S. 68. Vgl. die »Maximen des gemeinen Menschenverstandes« in I. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 40, S. 226 f.

ken heißt, daß man seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen (vgl. das Besuchsrecht in *Zum ewigen Frieden*).«⁶⁷

67 H. Arendt: Das Urteilen, S. 68, Herv. i. O.

