

Hannah Arendt und das republikanische Verständnis der Unsterblichkeit

Marcus Llanque

1. Einleitung

In ihrem Buch *On Revolution* aus dem Jahr 1963 zitiert Hannah Arendt eine Aussage von Maximilien Robespierre in englischer Übertragung: »Death is the beginning of Immortality«. ¹ Arendt kommentiert, kein Satz bringe das Anliegen der revolutionären Politik so kurz und zugleich so grandios zum Ausdruck wie dieser. Diese Aussage stellt Arendt in einen Zusammenhang mit den founding fathers der amerikanischen Republik. Die Revolutionäre auf beiden Seiten des Atlantiks am Ende des 18. Jahrhunderts hätten sich hauptsächlich mit einem Grundproblem beschäftigt: »the perpetual state«. Ihr Anliegen sei es gewesen, »immortality« zu schaffen in und durch die Gründung einer Republik. ²

Arendt geht nicht weiter darauf ein, dass sie Robespierre aus seiner letzten Rede vor der Nationalversammlung zitiert, die er zwei Tage vor seiner Hinrichtung am 26. Juli 1794 hielt und in welcher er das Ende nicht nur kommen sah, sondern geradezu provozierte. Diese Rede war es gewesen, welche die Thermidorianer bewog, endgültig die Initiative zu ergreifen und Robespierre und seine Unterstützer einen Tag später nach der Rede zu verhaften und am Tag darauf zu guillotinierten. Dem Entstehungskontext dieser Rede misst Arendt keine weitere Aufmerksamkeit bei. Sie vermeint hier schlicht das Epitome der Haltung aller Revolutionäre zu erkennen. Das markiert bereits ihren Umgang mit dem ideengeschichtlichen Material, das sie zu einem theoretischen Argument formt, welches nicht historische Geltung beansprucht in der Rekonstruktion dessen, wie es dereinst einmal gewesen ist, sondern was sein Sinn ist.

1 H. Arendt: *On Revolution*, S. 23; Arendt gibt keine Quelle an. In ihrem Buch verweist sie auf die französische Edition von Robespierres Schriften, aber auf keine englischsprachige Ausgabe. Sie kann aber eine englische Fassung dieser Rede in verschiedenen Arbeiten zu Robespierre gefunden haben, die sie im Zusammenhang mit ihrem Buch allgemein interessiert haben könnten, so bei R. Korngold: *Robespierre. First Modern Dictator*, S. 331.

2 H. Arendt: *On Revolution*, S. 231.

Arendt will eine Theorie der Revolution entwickeln, die nicht auf der Gewalt beruht, die zweifellos meist revolutionäre Ereignisse begleitet. Selbst in einer revolutionären Zeit der Gärung lebend, in welcher Kolonien die Herrschaft der vormaligen imperialen Herrscher abschüttelten und sich eigene politische Ordnungen gaben, beobachtet Arendt mit Sorge, wie die Revolution mit Gewalt gleichgesetzt wird. Arendt kommt in ihrem Buch zum Schluss, dass der Revolution eine gewalttätige Rebellion vorausgeht, in welcher die bestehende Herrschaft überwunden wird. Doch hiervon will sie die eigentliche Revolution unterschieden wissen, die auf einem Akt der Gründung beruht. Diese Gründung ist es, welche den Gründern Unsterblichkeit verleiht, aber nicht in dem Sinne, dass sie unsterblich »sind«, sondern dass sie mit ihrem Akt der Gründung einen Neubeginn geschaffen haben, in welchem sie im Handeln der Nachgeborenen fortleben werden, und dass dies ihr eigentliches Anliegen gewesen ist.

Indem Arendt diese Bestrebungen in die Nachfolge vor allem von Niccolò Machiavelli und James Harrington stellt, ordnet sie die Republikgründungen in die Tradition jenes politischen Denkens, das nicht ohne Grund auch heute noch »republikanisch« genannt wird. Arendt zufolge beruht die Revolution nicht auf der Unveränderlichkeit der neu geschaffenen Institutionen oder der Rationalität der Gründer, sondern auf deren Verständnis dafür, was politisches Handeln bedeutet, was es ermöglicht und was es erfordert. Es ermöglicht auch so etwas wie Unsterblichkeit und es setzt das gemeinsame Handeln von Toten und Lebenden voraus. So wie Robespierre in den eingangs zitierten Worten sagt, legten die Revolutionäre ihre Bemühungen auf Dauer an und waren davon überzeugt, dass sie dadurch Unsterblichkeit erreichten. Diese Unsterblichkeit meint keine Unvergänglichkeit ihrer Leiber, auch nicht das Erreichen des ewigen Seelenheils, sondern den Beginn eines gemeinsamen Handelns, das über ihre gegenwärtigen Zeitgenossen hinausreicht und die künftigen Generationen einschließt, in deren Handeln das Handeln der Toten dann aufgehoben und fortgesetzt wird. Die Politik der Toten besteht hier auf der Sinnggebung, mit welcher sie bereit sind, ihr Handeln zu Lebzeiten in einen zeitlich umfassenderen, potentiell unendlichen Kontext zu stellen. So wirken sie über den Tod hinaus und bleiben im Handeln der Nachfolgenden lebendig, doch nur, sofern diese sich in ihrem Handeln ihrerseits an dem Handeln der Früheren orientieren. Diese Fortsetzung des gemeinsamen Handelns über den Tod hinaus ist aus Arendts Sicht möglich durch die Orientierung am Beginn dieser Kontinuität von Toten und Lebenden, der mit der Gründung geschaffen ist.

Arendt spricht in ihrem Buch auch über ihren Eindruck, dass ihrer Beobachtung zufolge Politik und öffentliche Meinung der USA in beständiger Furcht vor solchen revolutionären Gärungen stünden, obwohl doch die USA selbst das Ergebnis einer Revolution ist. Daraus folgert sie, dass die Amerikaner seit langer Zeit den »revolutionären Geist« der Gründer ihrer Republik verloren haben, dass dies aber nur ein weiteres Zeichen dafür ist, wie sehr das moderne politische Denken den Sinn für

Politik verloren hat. So sehr in Arendts Augen die amerikanische Republikgründung das erfolgreichste Beispiel dafür ist, was sie unter Gründung versteht, so sehr ist das Verständnis dafür verloren gegangen, dass die Revolution der Beginn eines fortgesetzten gemeinsamen Handelns ist und dass bei aller beständigen Veränderung der politischen Ordnung die Orientierung am Beginn die Identität dieser Ordnung begründet, eine Identität, in welcher die Toten ebenso wie die Lebenden miteinander verbunden sind.

Im Weiteren soll dieser Gedankengang Arendts rekonstruiert werden. Wir werden noch sehen, dass sich Arendt nicht scheut, das moderne Publikum mit Gedanken zu konfrontieren, die metaphysisch klingen, aus ihrer Sicht aber nur die schlichten Grundlagen des Politischen selbst zum Ausdruck bringen. In ihren Augen kann Handeln »Wunder« bewirken, und eines dieser Wunder ist die »Unsterblichkeit«. Das Wunder besteht darin, dass der unausweichliche Tod des biologischen Daseins irrelevant wird durch die Unsterblichkeit, die Menschen in der politischen Welt erlangen können, die sie selbst erschaffen, deren Aufrechterhaltung und Fortentwicklung freilich ihrerseits des permanenten Handelns bedarf. Wir werden sehen, dass Arendt den Verlust für das Denken in Kategorien der Unsterblichkeit als Sinnhorizont politischen Handelns als ein Merkmal der modernen Gesellschaft insgesamt begreift, dass aber dieser Verlust nicht erst mit der Moderne begann, sondern bereits mit der Philosophie Platons, der nicht »Unsterblichkeit«, sondern »Ewigkeit« anstrebte und so der Philosophie eine a-politische Wendung gab. Insofern wird sich zeigen, dass Arendt keineswegs sentimental und unkritisch auf antiken Spuren wandelt, und dies nur aus einem anti-modernen Ressentiment heraus, sondern dass ihre Haltung auf ihrer Analyse totalitärer Herrschaft beruht.

Zwei Formen des Unsterblichmachens erörtert Arendt dabei ausführlicher, den Akt des Rühmens und den Akt der Gründung einer politischen Ordnung. Erstere Variante ist durchaus konventionell gedacht und umfasst das, was heute stärker unter dem Gesichtspunkt des Erinnerens und in politischen Kontexten als kollektives Erinnern und als kollektives Gedächtnis erfasst wird, das Lebendigmachen der Toten im Akt des Erinnerens. Die zweite Variante, der Akt des Gründens, steht ganz in der Tradition des republikanischen Denkens, von Machiavelli bis zu den *founding fathers* der amerikanischen Republik. So gesehen wandelt Arendt auf den Spuren des republikanischen Verständnisses von Unsterblichkeit, verstanden als einer Kontinuität von Toten und Lebenden im gemeinsamen Handeln über die Generationen hinweg.

2. Arendt und der Kollektivismus

Arendt hebt in ihrem Buch *The Human Condition* von 1958 einen engen Zusammenhang zwischen dem Politischen und dem Verhältnis von Toten und Lebenden hervor:

Eine Welt, die Platz für Öffentlichkeit haben soll, kann nicht nur für eine Generation errichtet oder nur für die Lebenden geplant sein; sie muß die Lebensspanne sterblicher Menschen übersteigen ...] Ohne dies Übersteigen in eine mögliche irdische Unsterblichkeit kann es im Ernst weder Politik noch eine gemeinsame Welt noch eine Öffentlichkeit geben. [...] Es übersteigt unsere Lebensspanne in die Vergangenheit wie in die Zukunft; es war da, bevor wir waren, und es wird unseren kurzen Aufenthalt in ihm überdauern. Die Welt haben wir nicht nur gemeinsam mit denen, die mit uns leben, sondern auch mit denen, die vor uns waren, und denen, die nach uns kommen werden.³

Dass die Lebenden an die Toten erinnern, sie in ihrem Gedächtnis behalten, ihr Werk als »Erbe« begreifen, das sie fortsetzen wollen oder dessen Annahme sie verweigern, solche Vorstellungen sind sehr wohl vertraut und auch nachvollziehbar. Hier ist die Rede von den Toten als Thema der Kommunikation zwischen den Lebenden. Aber wie können Tote selbst agieren bzw. wie können Akteure sich ihr Handeln als Tote imaginieren und wie können sie im Handeln der Späteren fortleben? Eine Möglichkeit, eine solche Kontinuität von Lebenden und Toten zu denken ist der Kollektivismus und es stellt sich die Frage, inwiefern Arendts Denken kollektivistisch genannt werden kann.

Gerade nach dem Zweiten Weltkrieg war die Sensibilität dafür gewachsen, die politische Mobilisierung kollektivistischer Vorstellungen als Gefahr politischer Freiheit zu begreifen und hiergegen einen dezidierten Individualismus zu stellen. Niemand hat diese Fronstellung klarer formuliert als Isaiah Berlin. Seine berühmte Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit von 1958 ist Ausdruck seiner scharfen Kritik des Kollektivismus. Er thematisiert hierbei zwei Aspekte: zum einen den Umstand, dass mit dem Denken in Kollektiven die Individuen marginalisiert werden und zum anderen, dass diese Kollektive immer zugleich als das Höchste oder Letzte gedacht werden, dem dann die Individuen geopfert werden können. Berlin spricht selbst von einer Kontinuität von Lebenden und Toten, die in diesem kollektivistischen Denken praktiziert wird. Hierbei geht Berlin davon aus, dass in solchen Vorstellungen von zwei »Selbst« die Rede ist, dem individuellen und dem eigentlichen Selbst, verstanden als Teil eines größeren Kollektivs:

The real self may be conceived as something wider than the individual (as the term is normally understood), as a social ›whole‹ of which the individual is an element or aspect: a tribe, a race, a Church, a State, the great society of the living and the dead and the yet unborn. This entity is then identified as being the ›true‹

3 H. Arendt: *Vita activa*, S. 54. Im Weiteren wird sowohl aus der englischen Ausgabe (H. Arendt: *The Human Condition*) wie aus der von Arendt selbst gefertigten deutschsprachigen Ausgabe zitiert, da beide Ausgaben voneinander abweichen.

self which, by imposing its collective, or ›organic‹, single will upon its recalcitrant ›members‹, achieves its own, and therefore their, ›higher‹ freedom.⁴

Nichts läge daher aus Berlins Sicht näher als die von Arendt angesprochene Kontinuität von Toten und Lebenden als Kollektivismus zu deuten. Begreift man sich selbst als Teil eines Kollektivs, dem ein eigenes Leben zugesprochen wird, dann gelangt man zu der Imagination, auch über die eigene individuelle Existenz hinaus in diesem Kollektiv fortzuleben. Für solche Kollektive dienen dann Begriffe wie Volk, Nation oder Rasse. Der Missbrauch dieser Kollektive in der totalitären Herrschaft von Faschismus und Nationalsozialismus haben dem individualistischen Liberalismus, den beispielsweise Isaiah Berlin vertritt, eine nachdrückliche Plausibilität verliehen.

Verficht Arendt also einen solchen, von Isaiah Berlin bekämpften Kollektivismus? Eine solche Annahme scheint schwer vereinbar mit dem Umstand, dass Arendts politisches Denken ihren Ausgang bei der Kritik totalitärer Herrschaft nimmt, eine Herrschaftsweise, die Arendt am eigenen Leibe verspüren musste und die sie dann zu ihrem ersten Hauptwerk motivierte, den *Origins of Totalitarianism* von 1951.

Arendt beklagt, dass totalitäre Herrschaft mit kollektivistischen Mitteln eine Ideologie erschafft, die es nicht nur erlaubt, massenweise Menschen zu töten im Sinne der Vernichtung ihrer physischen Existenz, sondern darüber hinaus auch die Erinnerung an sie auslöschen will. Hierbei spricht Arendt einerseits von der Welt der Lebenden, aus der sie durch Tötung herausgenommen werden und andererseits von der »Welt der Toten«, aus welcher sie auch entfernt werden, durch die Eliminierung der Spuren, die an sie erinnern könnten: Sie, die Geheimpolizei »eliminates them from the world of the living and exterminates their memory from the world of the dead«.⁵ Neben der Geheimpolizei sind es dann vor allem die Konzentrationslager, die für totalitäre Regime so charakteristisch sind. Zu deren Beschreibung spricht Arendt davon, dass die Gefangenen darin in einen Zustand gebracht werden, der weder Leben noch Tod genannt werden kann, weshalb Arendt von den »living dead« spricht.⁶ Gemeint ist neben den schrecklichen Lebensbedingungen im KZ auch die Auslöschung der Spuren, die es den Gefangenen erlaubt hätte, in der gemeinsamen und gegenseitigen Erinnerung aller mit ihnen verbundenen Menschen fortzubestehen.

Letzteres ist es was Arendt am meisten beschäftigt, und zwar nicht nur vor dem Hintergrund des Holocaust. In ihrem Buchfragment »Einführung in die Politik«,

4 I. Berlin: Two Concepts of Liberty, S. 166–217, hier: S. 179.

5 H. Arendt: Origins, S. 435

6 Ebd., S. 441.

die im Anschluss an *Origins of Totalitarianism* entstand, betont Arendt generalisierend, dass im Unterschied zur Tötung eines oder vieler Menschen die Tötung eines Volkes etwas besonders Verwerfliches sei, da hier nicht die – ohnehin unvermeidliche – Sterblichkeit des biologischen Lebens betroffen ist, sondern die politische Unsterblichkeit. Denn in Arendts Augen ist ein Volk »der Möglichkeit« nach und die Verfassung »der Intention nach unsterblich« und fasst zusammen: »Was hier getötet wird, ist nicht ein Sterbliches, sondern etwas möglicherweise Unsterbliches.«⁷ Die Tötung des biologischen Lebens ist ein verwerflicher Akt, aber weit schwerer wiegt in Arendts Augen der Versuch, ein ganzes Volk zum Verschwinden zu bringen, beraubt es doch dem Einzelnen der Möglichkeit, in der Kontinuität von Toten und Lebenden fortzuleben. Das zeigt, wie sehr das Fortleben über den Tod hinaus für Arendt keine Frage nur individueller oder familiärer Sorge ist, sondern eine öffentliche und damit politische Angelegenheit.

Arendt spricht in der zitierten Passage von »Volk«, aber damit ist nicht die Annahme gemeint, Menschen seien über ihren Tod hinaus kollektiv verbunden durch verwandtschaftliche oder kulturelle Elemente, wie sie vielen Vorstellungen von (kultureller) Nation oder (ethnischem) Volk zugrunde liegen. Arendts eigene Vorstellung einer Kontinuität von Toten und Lebenden beruht einzig auf dem gemeinsamen Handeln der Menschen, nur dass dieses Handeln über den Tod hinausweisen kann und im Handeln der Lebenden fortwirkt, so dass gerade in politischen Kontexten das Handeln etwas ist, was seinen Sinn erst nach dem eigenen Tod erreicht. Die Lebenden sind gleichsam aufgefordert als Tote zu handeln, ihr Handeln danach auszurichten, dass es nach dem Tod fortlebt. Hinter Arendts Vorstellung einer Kontinuität von Toten und Lebenden befindet sich ein spezifischer Handlungsbegriff und kein essentialistischer Kollektivismus.

3. Das Wunder des Handelns: Arendts handlungstheoretische Grundlagen

Arendt behauptet, dass dem modernen Denken der Begriff des Handelns abhanden gekommen ist, weil Formen der Tätigkeit die Sicht auf das Handeln verstellt haben, die ihrer Ansicht mit Herstellen und mit Arbeit zu tun haben. Die Unterscheidung von Handeln, Herstellen und Arbeiten stellt den Kern von Arendts Handlungstheorie dar. Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können sei festgehalten, dass diese Unterscheidung auch dazu dient, die Annahme zu kritisieren, politische Ordnung, Gerechtigkeit oder Freiheit seien etwas, was man produzieren kann, etwa durch eine bestimmte staatliche Anordnung von Institutionen. Arendt geht soweit, die physikalische Wirkung körperlicher Tätigkeit wie auch die biologische Reproduktion des

7 H. Arendt: Was ist Politik? S. 89.

menschlichen Lebens der Herstellung zuzuschreiben, um die Handlung für das gemeinsame Handeln im politischen Bereich zu reservieren. Das hat dann auch Konsequenzen für Arendts Verständnis bezüglich des Verhältnisses von Toten und Lebenden.

Begreift man die Toten als Leichname, zu deren Definition die Unfähigkeit der Aktivität (die Leblosigkeit) gehört, dann würde man unter dieser Art von Tätigkeit nur das willentliche physische Einwirken auf die Umwelt erfassen. Handeln hätte dann mit Kraft, mit physikalischer Arbeit zu tun und wäre in der Konsequenz ersetzbar durch Maschinen. Menschliches Handeln in Arendts Sinne hingegen erschafft einen Raum, eine Welt, die nur zwischen Menschen existiert und ihren eigenen, praktischen Prinzipien folgt, diese Prinzipien sogar selbst festzulegen vermag. Dieser Raum des Politischen ist weder mit staatlichen Institutionen noch mit militärischem Waffengerät identisch noch kann er durch diese ersetzt werden. Vor allem aber verschwindet dieser Raum auch wieder, wenn die entsprechenden Handlungen ausbleiben; denn das Politische ist kein Zustand, der, einmal erreicht, Bestand hat. Das Politische steht und fällt mit den Handlungen, die jederzeit diesen Raum verändern, verdichten, erweitern, aber auch aufgeben können. In diesem Raum sind die hinsichtlich ihrer physischen Existenz toten Menschen noch sehr lebendig, und zwar nicht nur in der Erinnerung seitens der Lebenden, sondern im gemeinsamen Handeln mit ihnen. Das wird nur verständlich im Lichte von Arendts spezifischem Handlungsbegriff.

Dieses Verständnis des Handelns eröffnet eine Reihe von Potentialitäten, die Menschen qua Handeln offenstehen. Hier erweist sich Arendt als erstaunlich optimistisch selbst in düsteren Zeiten. In ihren ersten Notizen zu dem geplanten Buch »Einführung in die Politik« hebt sie in den frühen 1950er Jahren hervor, dass angesichts der Zeitläufte die Frage nach dem Sinn von Politik selbst sinnlos zu werden droht. Zur totalitären Herrschaft sind nun auch atomare Waffen hinzugetreten, so dass nicht nur die Freiheit bedroht ist, sondern das Überleben der Menschheit:

Die Sinnlosigkeit, in die die Politik im Ganzen geraten ist, zeigt sich in der Ausweglosigkeit, in die alle einzelnen politischen Fragen festrennen. Wie immer wir auch die Situation bedenken und die einzelnen Faktoren zu berechnen versuchen, die uns durch die doppelte Bedrohung totalitärer Staatsformen und atomarer Waffen, vor allem aber durch die Koinzidenz dieser Ereignisse, erstellt sind: Wir können uns eine befriedigende Lösung nicht einmal ausdenken.⁸

Und als ob sie die Ausweglosigkeit, in welcher sich ihre Zeit zu befinden scheint, noch einmal überdeutlich zu charakterisieren versucht, bemerkt sie an derselben Stelle, dass nur ein »Wunder« weiterzuhelfen scheint:

8 H. Arendt: Was ist Politik? S. 31. Die deutsche Ausgabe des Fragments von Einführung in die Politik trägt den Titel »Was ist Politik?«.

Gehen wir von der diesen Faktoren innewohnenden Logik aus und nehmen wir an, dass nichts als das uns heute Bekannte den Lauf der Welt bestimmt und bestimmen wird, so können wir nur sagen, eine entscheidende Änderung zum Heil kann nur durch eine Art Wunder geschehen.⁹

Statt nun in eine apokalyptische Stimmung zu verfallen, erörtert Arendt im Anschluss genau das, was zunächst nur als Unterstreichung einer Untergangsstimmung anmuten mochte: Was sind die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Wunders? Die Antwort hierauf findet Arendt in Handeln, weil es der Möglichkeit nach die Grenzen der Naturgesetze, des Berechenbaren und Notwendigen zu überschreiten vermag.

Arendt benutzt das Wunder also nicht als Verweis auf die aus der Transzendenz hereinragenden Zeichen oder Mächte, die aus der menschlichen Begrenztheit seines Daseins von ihm nur als Wunder erfasst werden können, dem Menschen unerklärlich sind und auch bleiben. Kein Eingreifen einer Gottheit wird von Arendt erwartet und sie entwirft auch keine Geschichtsphilosophie, in welcher sich durch den angeblich notwendigen Ablauf der Prozesse etwas ereignet, was menschlichem Wirken entzogen ist und von diesem nur als Wunder begriffen werden kann. Für Arendt ist der einzige »Wundertäter« der Mensch selbst, welcher »offenbar auf eine höchst wunderbare und geheimnisvolle Weise dazu begabt ist, Wunder zu tun«.¹⁰ Diese Begabung beruht auf dem, was Arendt Handeln nennt. Kraft des Handelns ist der Mensch nicht dazu verdammt, sich nur so zu verhalten, wie es seine Natur von ihm verlangt. Die Naturgesetze können den Menschen nicht daran hindern zu handeln, sie können nur seinem Wirken Grenzen setzen. Handeln ist nämlich Agieren aus Freiheit und Freiheit ist das Beginnen einer neuen Handlungskette: »Das Wunder der Freiheit liegt in diesem Anfangen-Können beschlossen, das seinerseits wiederum in dem Faktum beschlossen liegt, dass jeder Mensch, sofern er durch Geburt in die Welt gekommen ist, die vor ihm da war und nach ihm weitergeht, selber ein neuer Anfang ist«.¹¹

Daher verweist Arendt in der von ihr selbst als scheinbar ausweglos beschriebenen Gegenwart nicht aus der Politik heraus, sondern in sie hinein:

Wenn es also im Zuge der Ausweglosigkeit, in die unsere Welt geraten ist, liegt, Wunder zu erwarten, so verweist diese Erwartung uns keineswegs aus dem ursprünglichen politischen Bereich heraus. Wenn der Sinn von Politik Freiheit ist, so heißt dies, dass wir in diesem Raum – und in keinem anderen – in der Tat das Recht haben, Wunder zu erwarten. Nicht weil wir wundergläubig wären, sondern

9 H. Arendt: Was ist Politik?, S. 31; Zu Arendts Verwendung des Begriffs des Wunders zuletzt: M. Ferguson: »Arendtian Wonder as the Occasion for Political Responsibility«, S. 261–275.

10 Ebd., S. 34.

11 H. Arendt: Was ist Politik? S. 34.

weil die Menschen, so lange sie handeln können, das Unwahrscheinliche und Unberechenbare zu leisten imstande sind und dauernd leisten, ob sie es wissen oder nicht.¹²

In diesem Raum sind Aktivitäten möglich, die in der Natur oder hinsichtlich des Menschen als eines biologischen Lebewesens undenkbar sind. Menschen können sich miteinander einigen, wie sie mit Zeit umgehen, mit Vergangenheit und Zukunft etwa, aber auch mit dem zeitlichen Zusammenhang von Personengruppen, die über weite Zeiträume getrennt zu sein scheinen, so wie die Toten der Vergangenheit im Verhältnis zu den Lebenden in der jeweiligen Gegenwart und den Nachgeborenen in der fernen Zukunft. In *Vita activa* spricht Arendt etwas vorsichtiger von »Heilmittel«, nicht von »Wunder«, und doch ist ihrer Sprache abzulesen, wie wunderbar ihr das Handeln vorkommt. Das Handeln ist Heilmittel gegen die Unverfügbarkeit der Vergangenheit und die Unerkennbarkeit der Zukunft:

Heilmittel gegen Unwiderufflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, und nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen. Und das Heilmittel gegen Unabsehbarkeit – und damit gegen die chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen – liegt in dem Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten. Diese beiden Fähigkeiten gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht, dessen ›Sünde‹ sonst, dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen.¹³

In diesen Bereich menschlicher Fähigkeiten gehört auch ein Handeln, das auf Unsterblichkeit angelegt ist und in dem von einem gemeinsamen Handeln von Toten und Lebenden gesprochen werden kann. Unsterblichkeit als Eigenschaft und Ziel politischen Handelns zu begreifen bedeutet für Arendt nicht, das Unmögliche anzustreben, sondern das Selbstverständliche, sofern man nur über einen angemessenen Handlungsbegriff verfügt. Diese Selbstverständlichkeit ist der Moderne abhanden gekommen, kann aber in der Antike gefunden werden.

12 H. Arendt: Einführung in die Politik, S. 35.

13 H. Arendt: *Vita activa*, S. 231–232.

4. Die griechische Antike und das Rühren

Arendt wirft dem modernen Denken vor, dass darin alle »Sorge um Unsterblichkeit« fast vollständig verschwunden sei¹⁴ und sieht dies als weiteren Beleg dafür an, dass der politische Raum heute abgestorben ist. Dem hält Arendt das Vorbild der antiken politischen Ordnung entgegen:

Die Polis war für die Griechen – wie die *res publica* für die Römer – primär eine Garantie gegen die Vergeblichkeit und Vergänglichkeit des Lebens und der Einzelnen, der Raum nämlich, der gegen alles nur Vergängliche geschützt und dem relativ Dauerhaften vorbehalten, also geradezu dafür bestimmt war, sterblichen Menschen Unsterblichkeit zu gewähren.¹⁵

Die Gegenüberstellung von Antike und Moderne bei Arendt ist bekannt und legt den Vorwurf nahe, dass sie aus einer überzogenen und wenig differenzierenden Kritik an der Moderne zu einer ebenso wenig differenzierten Betrachtung der Antike gelangt, die sie geradezu sentimental, wenn nicht sogar naiv wiederaufleben lassen möchte. Mit einem solchen Vorwurf kann man Arendt in die Gefilde »vormoderne« Denkens verbannen und ihr jegliche Anschlussfähigkeit für heutige Fragen absprechen, hat sie doch angeblich der Moderne attestiert, gar nicht mehr politisch zu sein. Doch Arendts Rückgriff auf die Antike ist nicht unkritisch und er ist vor allem selektiv. Sie stellt nicht die gesamte Antike der Moderne als vorbildlich gegenüber, sondern die antike politische Praxis, von der sie die antike Politische Philosophie, namentlich Platon und Aristoteles scharf unterscheidet. Die Philosophie hat Arendt zufolge die antike politische Praxis nicht richtig verstanden und eine a-politische Haltung eingenommen, welche zur modernen Politikvergessenheit führte.

Das zeigt sich an ihrem ersten Anlauf, das Unsterblichmachen begrifflich zu machen, am Ruhm. Das Vorbild hierfür ist Homer, den sie ebenso wie andere Textquellen dazu nutzt, um ein vorsokratisches politisches Denken zu rekonstruieren. Der Ruhm ermöglicht es, dass »die Sterblichen unsterblich werden können«.¹⁶ Die »unsterblichen Taten« sind es, so meint Arendt, durch welche Menschen trotz ihrer Vergänglichkeit ihren Platz finden können in einem »Kosmos des Immerwährenden«: »Durch unsterbliche Taten, die, so weit das Menschengeschlecht reicht, unvergängliche Spuren in der Welt zurücklassen, können die Sterblichen eine Unsterblichkeit eigener, eben menschlicher Art erlangen«.¹⁷

Das Problem mit Homer ist allerdings, jedenfalls aus einer Sicht freiheitlicher Politik, dass er die heroische Praxis schildert, ob es sich um Achilleus oder Odys-

14 H. Arendt: *Vita activa* S. 55.

15 Ebd.

16 H. Arendt: *Einführung in die Politik*, S. 102.

17 H. Arendt: *Vita activa*, S. 24.

seus handelt, die in einer feudalen Ordnung ihren Ort hat. Man könnte Arendts Vorgehen vorwerfen, dass sie auf ein archaisches Politikverständnis verweist, in welchem heroische Einzeltaten im Mittelpunkt stehen und gerade nicht das gemeinsame Handeln von Akteuren. Arendt geht es jedoch erst einmal nur um den Vorgang des Rühmens selbst. Daher betont sie, dass Homer hier das Vorbild darstellt, rühmenswürdige Taten festzuhalten, zu überliefern und damit tendenziell unsterblich zu machen. Politisch relevant wird dies durch die Übernahme dieser dichterischen Aufgabe durch die Polis selbst. Das macht Arendt daran fest, dass mit der athenischen Demokratie das Rühmen zu einer kollektiven Aufgabe der politischen Ordnung wird und nicht mehr den Dichtern und Historikern überlassen wird. Anhand von Perikles' Aussagen in seinem berühmten Epitaphios macht Arendt klar, wie der Wechsel von den Dichtern zur Polis stattgefunden hat. Vor der Polis war es also Homer, der die Unsterblichkeit sicherte, mit der Polis ist es die politische Ordnung selbst, welche Unsterblichkeit sicherstellt durch fortwährende Erinnerung.

Jetzt erst, aber schon vor Sokrates und deutlich vor Platon, wird das Rühmen und damit diese Art der Praxis der Unsterblichkeit zu einer kollektiven Aufgabe aller. In der Polis bleiben die Toten lebendig durch das Andenken der Lebenden in Gestalt von Denkmälern und anderen Formen des Erinnerns. Voraussetzung dafür ist die Existenz einer dauerhaften politischen Ordnung, in welcher dieses Gedenken stattfindet. Arendt definiert die antike Polis insgesamt als »organisiertes Andenken«.¹⁸

Den Ruhm als Möglichkeit auszuweisen, welcher Menschen unsterblich macht, ist durchaus konventionell und könnte dem Bereich des Erinnerns und des kollektiven Gedächtnisses zugeordnet werden, die auch heute vertraut sind, etwa in dem, was Erinnerungspolitik genannt wird. Indem wir an bestimmte Taten gemeinsam erinnern, gerade auch in Festakten, erheben wir sie zum Vorbild. Diese Praxis hat sich von der Antike bis zur Moderne erhalten, auch zu Arendts Zeiten. Das aber sieht sie offenkundig nicht als Ausweis eines andauernden Sinns für Unsterblichkeit an. Was Arendt am Ruhm interessiert ist nicht einfach das Rühmen, sondern der Umstand, dass Taten vorgenommen werden im Lichte dessen, dass Spätere sie rühmen werden. Die von Arendt angeführte Rede des Perikles lobt ja nicht die archaischen Heldentaten, sondern rühmt die Leistungen der Mitbürger im Peloponnesischen Krieg. Zuvor schon hatte die athenische Demokratie angefangen, die für ihre politische Ordnung bedeutsamen Taten in Gestalt von Denkmälern zu »verewigen«, oder – in der Terminologie Arendts gesprochen – unsterblich zu machen. Genannt werden muss die Statuengruppe von den so genannten Tyrannenmördern Harmodios und Aristogeiton, die zum Sinnbild für den Kampf um Athens Freiheit erhoben wurden, und dies obschon Zeitgenossen darüber sprachen, dass ihre Taten gar nicht in erster Linie politisch, sondern erotisch motiviert waren. Arendt jedenfalls

18 H. Arendt: *Vita activa*, S. 191.

gibt keinerlei Kriterien dafür an, was warum und von wem gerühmt wird oder werden sollte, sondern interessiert sich für den Akt des Rühmens als Beispiel für das, was sie eigentlich interessiert, nämlich begreiflich zu machen, was Handeln im Allgemeinen ist oder sein kann.

5. Unsterblichkeit vs. Ewigkeit

Arendt will der verbreiteten Vorstellung entgegentreten, Unsterblichkeit als Zustand zu verstehen: aus ihrer Sicht ist die Unsterblichkeit nur als Aktivität zu begreifen. Sie betont, dass es im Griechischen sogar als Verb benutzt wird (*ἀθανατίζειν*: *athanatizein*) und dieser Auffassung schließt sie sich an: »the word designated an activity and not a belief, and what the activity required was an imperishable space guaranteeing that ›immortalizing‹ would not be in vain«. ¹⁹ Arendt hebt hervor, dass die modernen Sprachen hierfür kein Äquivalent haben, was sie wiederum als Symptom der Politikvergessenheit ansieht.

Unsterblichkeit meint demnach eher Unsterblichmachen, nicht unsterblich sein. Unsterblichkeit kann man laut Arendt nicht als Individuum »haben«, als handle es sich um einen Zustand, auf den man hinwirken, erlangen und aufrecht erhalten könnte; Unsterblichkeit ist nur möglich durch das Zusammenhandeln mit anderen, – so wie dies auch bei der Freiheit der Fall ist oder beim handelnden Umgang mit Vergangenheit und Zukunft. Alles andere Begehren, etwa einen Zustand der Unvergänglichkeit zu erlangen oder an einer Sphäre teil zu haben, die nicht durch menschliche Vergänglichkeit geprägt ist, sieht Arendt als nicht-praktisch, schärfer formuliert: als a-politisch an. Wer diesen Zustand anstrebt oder an ihm teil haben möchte, strebt nicht nach Unsterblichkeit, sondern nach »Ewigkeit«, und befindet sich damit außerhalb des Öffentlichen und Politischen. Der Unterschied zwischen Unsterblichkeit und Ewigkeit markiert für Arendt die Grenze zwischen Verständnis und Unverständnis dessen, was Handeln bedeutet.

Die Forschung unterscheidet selten so wie Arendt zwischen Unsterblichkeit und Ewigkeit (*immortality* und *eternity*). Die mittlerweile umfangreiche Literatur zu Begriff und Vorstellung von Ewigkeit, in welcher selbst eine »sehr kurze Geschichte« der Ewigkeit knapp 300 Druckseiten Umfang besitzt, ²⁰ umfasst eine breite, zahlreiche Disziplinen umfassende Forschung, die von der Literatur bis zur Kultur, von der Geschichte im engeren Sinne bis zur Philosophie reicht. ²¹ Darin ist erst in jüngs-

19 H. Arendt: »The Concept of History«, S. 41–90, hier: S. 71 und S. 287 mit philologischen Einlassungen. Aus der Forschung sei erwähnt: Peter Nickl, »Athanaizein«, S. 265–274.

20 C. Eire: *A Very Brief History of Eternity*.

21 Y. Melamed (Hg.): *Eternity*.

ter Zeit Arendts Beitrag zu diesem Thema zur Kenntnis genommen worden.²² Aus dieser Tradition greift Arendt vor allem einen Aspekt auf: Die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele einerseits und der Vergänglichkeit weltlichen Daseins andererseits. Sie dreht jedoch das Vorrangverhältnis um: nicht die Suche nach Ewigkeit, ob als *vita contemplativa* theoretischer Reflexion, als Streben nach dem ewigen Seelenheil oder als Teil einer sich fortwährend reproduzierenden Gattung ist Arendt zufolge maßgeblich und im Vergleich hierzu ist auch nicht die vergängliche Welt nachrangig, es ist vielmehr die von und zwischen Menschen geschaffene Welt, die entscheidend ist, auch für die Individuation des einzelnen Menschen. In dieser Welt ist Ewigkeit nicht vorhanden, verstanden als ein Zustand, den man erreichen und aufrecht erhalten kann. Vielmehr ist Unsterblichkeit die Aufgabe gemeinsamen Handelns und erreichbar auch nur in dieser zwischen Menschen alleine vorhandenen Welt.

Das Verständnis dessen, was Arendt mit der Unsterblichkeit anspricht, steht in einem engen Zusammenhang mit ihrem Verständnis von Geburt und Tod, »Gebürtlichkeit« und Sterblichkeit, wobei Gebürtlichkeit ihre eigenwillige Übertragung von »natality« ins Deutsche ist.²³ Natalität wird in der Arendt-Forschung regelmäßig als Kernbegriff ihres Denken angesehen²⁴ und lässt sich bis zu ihrer Beschäftigung mit Augustinus zurückverfolgen.²⁵ Die Geburt gilt Arendt als ontologische Basis von Freiheit, insofern mit der Geburt immer wieder etwas Neues auf die Welt kommt und diese daher als permanent veränderlich zu gelten hat.²⁶ Der Stellenwert der Natalität bei Arendt inspiriert gegenwärtig vor allem jene politischen Kräfte, die nach dem Ort des Politischen jenseits von staatlichen und parteipolitischen Institutionen Ausschau halten.²⁷ Die Geburt gilt hier als Beweis der fortwährenden Möglichkeit von Freiheit, die ganz im Sinne Arendts als Spontaneität und nun auch als Grundstein eines revolutionären Politikverständnisses gedeutet wird.²⁸

Arendts Thematisierung der Geburt hätte dazu führen können, den Komplementärbegriff hierzu, den Tod, und seinen Stellenwert in ihrem Denken genauer zu befragen, doch dieser Aspekt wird meist vernachlässigt.²⁹ Arendt hat oft Geburt

22 C. M. Sardo: »An Earthly Immortality«, S. 394–404.

23 H. Arendt: *Vita activa*, S. 167 u.ö.

24 M. Passerin d'Entreves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, S. 66–68; P. Bowen-Moore: *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*; J. Champlin: »Born Again«, S. 150–164.

25 R. Tsao: »Arendt's Augustine«, S. 39–57, insb. S. 50–57.

26 R. Beiner: »Action, Natality and Citizenship«, S. 349–375.

27 J. Connolly: *The Life of Roman Republicanism*, S. 110.

28 O. Marchart: »Ein revolutionärer Republikanismus«, S. 151–168; M. Kajewski: *Die Spontaneität revolutionären Handelns*.

29 Im Gegenteil: Seyla Benhabib behauptet sogar, der Begriff der Natalität sei Arendts Konter zur »Western philosophy's love affair with death« gewesen: S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 135.

und Tod im gleichen Atem genannt. Der Tod ist für Arendt ebenso wie die Gebürlichkeit ein Faktum des menschlichen Lebens: »the most general condition of human existence: birth and death, natality and mortality«. ³⁰ Aber die Frage ist, was hieraus geschlossen werden soll. Geburt und Tod sind bei Arendt keine Verankerungen des politischen, allgemein des kulturellen Lebens in dem biologischen, als handle es sich hier um Konstanten, welche unabhängig von politischer und kultureller Bedeutungszuschreibung vorhanden sind, gleichsam als unerschütterliche Existenziale des Menschen und Aspekte, in welchen er denselben Bedingungen wie jedes andere Lebewesen ausgesetzt ist, die Sterblichkeit. Ganz im Gegenteil zu dieser verbreiteten Annahme formuliert Arendt in aller Klarheit, dass ihrer Ansicht nach Geburt und Tod keine natürlichen Gegebenheiten sind, sondern erst in der kulturellen Lebenswelt existieren, denn sie werden überhaupt erst in der Lebenswelt als solche wahrgenommen und thematisiert.

Sterblichkeit ist in Arendts Überlegungen kein Attribut des Menschen als eines biologischen Lebewesens. Als ein solches Lebewesen ist er, wie alle anderen Lebewesen, also auch Tiere, Teil einer Gattung, die sich durch ewige Reproduktion fortsetzt und so in einem fortwährenden Kreislauf des Entstehens und Vergehens begriffen ist. Als Teil der Gattung ist der Mensch Teil eines Prozesses, in welchem immer wieder dasselbe geschieht, in welchem er Teil des »Immerwährenden« ist, was ja nicht heißt, dass nichts geschieht, das nicht etwas entsteht oder vergeht. »Sterblichkeit« ist eine Wahrnehmung des Menschen als Teil der von ihm selbst geschaffenen Lebenswelt, worin er nicht darauf beschränkt ist, Teil des Entstehens, Werdens und Vergehens zu sein. »Menschen sind die ›Sterblichen‹ schlechthin, nämlich das Einzige, was überhaupt sterblich ist, und sie unterscheiden sich von den Tieren dadurch, daß sie nicht nur als Glieder der Gattung existieren, deren Unsterblichkeit durch Fortpflanzung gewährleistet ist«. ³¹

Wenn Arendt also behauptet, dass Geburt und Tod »nicht natürliche, sondern weltliche Ereignisse sind«, ³² wird deutlich, dass der ständige Verweis auf die Geburt, auf das Geborensein, auf die Natalität, ähnlich wie die Sterblichkeit, die Mortalität, keine Verankerungen ihres politischen Denkens im natürlichen Raum sind, wo Naturgesetze vorherrschen, sondern als Faktoren gedeutet werden, die den Menschen von diesen Naturgesetzen unabhängig machen.

Während die Tiere eingelassen sind in die Reproduktion der Gattung und dadurch einen Zustand des Immerwährens realisieren, der aber nicht individuell ist, sondern kollektiv die Gattung betrifft, wird den Menschen erst in der von ihnen geschaffenen Lebenswelt die Unsterblichkeit zur Aufgabe, die sie auch nur in ihrer Lebenswelt realisieren können. Das macht sie nicht lebendig in einem biologischen

30 H. Arendt: *Human Condition*, S. 8.

31 H. Arendt, *Vita activa*, S. 24.

32 Ebd., S. 90.

Sinne, es macht sie aber lebendig in einem lebensweltlichen, modern gesprochen kulturellen Sinne, da sie hier ihren Platz behalten und nicht nur einfach in ihre biologischen Bestandteile zerfallen und Stoff für neues biologisches Leben sind. Die Sterblichkeit unterscheidet also laut Arendt die Menschen von den Tieren, eine *prima facie* verblüffende Feststellung, hätte man doch umgekehrt erwarten können, in der Sterblichkeit eine Gemeinsamkeit von Mensch und Tier zu finden.

Der Umstand des Vergehens als Lebewesen wird laut Arendt erst in der von Menschen geschaffenen Lebenswelt bedeutend und als »Tod« beschrieben, dessen Sinn dann befragt und gegenseitig vereinbart werden kann. Menschen werden erst in der von ihnen geschaffenen Lebenswelt gewahrt, dass sie sterblich sind, denn nur hier wird ihre Geburt als Beginnen und der Tod als dessen Ende begriffen. Die Geburt selbst bedeutet politisch nur die fortwährende Möglichkeit des spontanen Neubeginns, hier geht es nicht um ein biologisches Faktum als Bezugspunkt eines rechtlichen oder politischen Arguments, sondern um einen Ausdruck der Potentialität. Arendt lehnt daher auch die Gedankenfigur der Menschenrechte ab, wenn sie so verstanden werden, als verfüge der Mensch solche Rechte »von Geburt an«. Die Rede von den Geburtsrechten leitet solche Rechte von der biologischen Natur des Menschen ab.³³ Das rettet den Menschen aber nicht vor den Handlungen anderer oder schützt ihn vor den Unbilden der Natur. Stattdessen kann es laut Arendt dazu führen, dass hier der einzelne Mensch, als Teil einer Gattung begriffen, seinen Wert von seiner Bedeutung für diese Gattung abzuleiten hat, so dass es ein leichtes ist, den Einzelnen zum Wohle aller zu opfern.³⁴ Menschenrechte formulieren negative Freiheiten gegenüber allen anderen, es sind bloße Ansprüche, welchen Arendt das gemeinsame Handeln von Menschen gegenüberstellt, welches alleine solche Ansprüche realisieren kann.³⁵ Die Stellung Arendts zu den Menschenrechten ist sehr umstritten und kann hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden. Sie wird hier nur erwähnt, um die Stellung des Begriffs der Geburt in ihrer Politischen Theorie kritischer zu betrachten. Würde sie die Geburt im biologischen Sinne als Anker von Rechtspositionen akzeptieren, hätte Arendt die führende Verfechterin der Menschenrechte sein müssen; stattdessen wirft sie den Menschenrechten vor, ebenso a-politisch in die Irre zu führen wie die Suche nach Ewigkeit.

Ist die Geburt Ausdruck der Potentialität an Freiheit, so bedeutet sie faktisch zunächst nur die völlige Abhängigkeit des Menschen von anderen Menschen, nicht die Unabhängigkeit hiervon: »Diese Abhängigkeit der Menschen untereinander in allen Fragen des schieren Lebens ist evident; sie ist besiegelt schon in dem Faktum der Geburt.«³⁶ Die Geburt selbst ist Ausweis der Potentialität, deren Realisierungs-

33 H. Arendt: *Origins*, S. 298.

34 Ebd., S. 298–299.

35 Ebd., S. 297.

36 H. Arendt: »Freiheit und Politik«, S. 201–226, hier: S. 214.

versucht erst das gemeinsame Handeln mit anderen nötig macht. Leben in der Welt definiert Arendt nach dem lateinischen Sprachgebrauch als »inter homines esse« und Sterben, dass dieses Miteinandersein aufhört. Leben heißt also in der von Menschen geschaffenen Welt immer das Zusammenleben, vor allem aber das gemeinsame Handeln mit anderen. Erst im Tod kann der einzelne Mensch völlig singular gedacht werden.³⁷ Ist das eigene Agieren aber auf das gemeinsame Handeln mit den Fortlebenden angelegt, so eröffnet dieser Raum, in welchem man handelt, die Möglichkeit der Unsterblichkeit.

6. Arendt und die Unsterblichkeit im Klassischen Republikanismus im Akt der Gründung

Arendt hat in ihrem späteren Werk die Gründung einer Republik als Praxis der Unsterblichkeit weitaus nachdrücklicher thematisiert als das Rühmen. Das hat auch damit zu tun, dass sie ihre Antikenrezeption immer stärker auf die römische Praxis konzentriert. Der Ruhm als Form des Unsterblichmachens exemplifiziert Arendt am griechischen, vor-sokratischen Beispiel von Homer bis Perikles. Das Gründen als zweite Form des Unsterblichmachens erörtert Arendt am römischen Beispiel und schließt hierbei an die republikanische Tradition der Frühneuzeit und Neuzeit an, die sich von Machiavelli bis zu den Autoren der *Federalist Papers* an der römischen Republik orientierten. »Gründen« und »Gründung« sind Arendts bevorzugte Übertragung von »founding« in ihrer eigenhändigen Übersetzung von *On Revolution* in die deutsche Fassung *Über die Revolution* aus dem Jahr 1965. Sie geht darin soweit, »founding fathers« mit »gründende Väter« zu übersetzen, statt wie heute üblich mit »Gründungsväter«.³⁸ Den Begriff der »Begründung« vermeidet Arendt gänzlich, wohl auch, weil dies zu leicht mit Rechtfertigung verwechselt werden könnte. Ihr geht es aber um den Akt des Gründens, nicht dessen argumentative Begründung.

Arendt wurde beim Thema der Unsterblichkeit in den Texten des Klassischen Republikanismus fündig. Mittlerweile zählt die Forschung auch Arendt zum Republikanismus.³⁹ Man darf aber nicht übersehen, dass Arendt selbst über diesen Begriff nicht verfügte, ist der »Republikanismus« als ideengeschichtliche Bezeichnung für eine bestimmten Strang politischen Denkens doch ein vergleichsweise junger Forschungsertrag. In Abgrenzung zu anderen Deutungen von Republikanismus meint

37 Ebd.

38 H. Arendt: *Über die Revolution*, S. 161 u.ö.

39 M. Canovan, H. Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought, S. 201–252; J. Connolly: *The Life of Roman Republicanism*. Vom Verfasser vgl. M. Llanque: »Der republikanische Bürgerbegriff«, S. 95–123; M. Llanque: »Die Räte von 1918/1919«, S. 61–84.

der Klassische Republikanismus, oft auch »civic republicanism« genannt, Überlegungen von Cicero bis zu Machiavelli, James Harrington und den Autoren der *Federalist Papers*, um nur die bekanntesten zu nennen, bezüglich des bürgerschaftlichen Handelns als Fundament jeglicher freiheitlichen politischen Ordnung. Arendt begegnet dem Ausdruck »classical republicanism« in einem Buch von Zera S. Fink,⁴⁰ verwendet ihn selbst aber nur zögerlich. Noch 1960 wird bei Charles Blitzer der Ausdruck zur Beschreibung einer strikten Haltung des Anti-Monarchismus in den englischen Debatten des 17. Jahrhunderts verwendet.⁴¹ Er hat sich erst 1975 mit dem Buch *The Machiavellian Moment* von J.G.A. Pocock durchgesetzt. Pocock rekonstruiert hier die Geschichte dieses Strangs von Machiavelli bis zu den *Federalist Papers* – im Todesjahr Arendts, die er am Ende seines Buches als Inspiration seiner Überlegungen anerkennend nennt.⁴² Die gegenwärtige Erforschung des Klassischen Republikanismus wird durch den so genannten Neo-Republikanismus ergänzt. Maßgeblich initiiert von Philip Pettit, nutzt der Neo-Republikanismus zentrale Texte des Klassischen Republikanismus als Grundlage für eine neuerliche Diskussion der Idee der negativen Freiheit. Pettit hat sich dabei von einem Republikanismus-Verständnis distanziert, dass er mit Arendts Namen verbindet.⁴³ Es ist nicht überraschend, dass der Neo-Republikanismus den Gedanken der Unsterblichkeit nicht erwähnt, ist sein Denken doch liberal-individualistisch ausgerichtet.

Arendt hat in *On Revolution* ausführlich die Texte des Klassischen Republikanismus rezipiert und diskutiert, was ihr den Denkhorizont eröffnete, das auf Unsterblichkeit angelegte Handeln im politischen Akt des Gründens einer Republik zu finden. 1960 erschien drei Jahre vor *On Revolution* das bereits erwähnte Buch von Blitzer, das im Titel einen Ausdruck von James Harrington übernimmt, der von »immortal Commonwealth« gesprochen hatte. Obschon Arendt Blitzers Buch nicht in *On Revolution* erwähnt, wird es ihr nicht entgangen sein und es steht sogar zu vermuten, dass es sie überhaupt auf die Spur brachte, im Klassischen Republikanismus weiter Ausschau zu halten nach Aussagen zur politischen Unsterblichkeit. Blitzer selbst und so auch die Republikanismus-Forschung Pococks begreifen Harringtons Aussage zur »immortal commonwealth« als eine Art Steigerungsform von Stabilität.⁴⁴ Wenn Harrington und andere von Unsterblichkeit sprechen wird das als Ausdruck ihrer Suche nach der dauerhaften Stabilität der Republik gedeutet und im Bereich der Regierungsinstitutionen verortet: Wenn die Institutionen nur richtig angeordnet werden, sind sie imstande, die Leidenschaften der Menschen, die Faktionskämpfe, generell den Wechsel des Personals und auch der Generationen zu über-

40 Z. Fink: *The Classical Republicans*, 1945.

41 C. Blitzer: *An Immortal Commonwealth* 1960.

42 J. Pocock: *The Machiavellian Moment*, S. 550.

43 P. Pettit: *Republicanism*, S. 8.

44 C. Blitzer: *An Immortal Commonwealth*, S. 303; J. Pocock: *Machiavellian Moment*, S. 388.

und zwar nicht bei den griechischen Philosophen, sondern bei den römischen Republikanern.

Arendt gibt nun eine ganze Reihe von Überlegungen wieder, die in dieser Debatte angestellt wurden.⁴⁸ Dazu gehört die Annahme, »unsterbliche Legislatoren« müssten von außen kommend, und damit nicht in die internen Kämpfe von politischen Ordnungen involviert, eine Verfassung aus einem Guss formulieren.⁴⁹ Diese Idee ist eine von Machiavelli bis zu Rousseau nachweisbare Linie der Argumentation. Arendt gibt auch James Harrington wieder, der von der Aufgabe spricht, dass »a Commonwealth rightly ordered, may for any internal causes be as immortal or longlived as the World.«⁵⁰ Hier besteht die Lösung in der Institutionenordnung selbst, die im Wechsel der Personen die Dauer der Republik garantiert. Sie wird immerhin nicht von außen gegeben, sondern in einem Deliberationsprozess ermittelt. Harringtons Plan einer »immortal commonwealth«,⁵¹ orientiert sich an dem venezianischen Vorbild, war doch Venedig eine der am längsten existierenden Republiken der Frühneuzeit und Neuzeit. Das Modell schafft eine zwar dauerhaft wirkende, aber auch statische Institutionenordnung.

Arendt begreift das Problem der Dauer nicht als Frage des richtigen Arrangements von Institutionen, sondern erkundet die Bedingung ihrer Möglichkeit und findet diese in der inneren Einstellung der Akteure. Ganz wesentlich wird Machiavelli hier zu einem Fixpunkt von Arendts Überlegungen. Das ist auch nicht überraschend, hat Machiavelli sich gerade nicht an Venedig oder Sparta orientiert, die später die für Harrington maßgebliche Vorbilder wurden, sondern an der römischen Republik. Machiavelli hatte den Gedanken einer »repubblica perpetua« aufgegeben⁵² und setzte stattdessen auf eine dynamische Fortentwicklung der politischen Ordnung, angetrieben von internen Kämpfen, die sich bis zum Bürgerkrieg steigern können. Die Fähigkeit der römischen Republik zur dynamischen, auch konflikthaften Fortentwicklung bei gleichzeitiger Orientierung an der Gründung wird für Arendt entscheidend.

Anhand von Machiavelli erörtert Arendt die republikanische Haltung, sich mittels der Gründung einer Republik Unsterblichkeit sichern zu wollen.⁵³ Machiavelli hat in einem berühmten Brief an Vettori bekundet, er liebe seine Heimatstadt

48 H. Arendt: *On Revolution*, S. 202–222.

49 Ebd., S. 204.

50 Arendt zitiert nach der damals immer noch maßgeblichen englischen Ausgabe bei einem deutschen Verlag aus dem Jahr 1924: J. Harrington: *Oceana*, S. 186.

51 J. Harrington: *Oceana*, S. 185f.

52 N. Machiavelli: *Discorsi* Buch III, Kap. 17: nach der Ausgabe von A. Zambelli: *Il principe e Discorsi*, S. 362.

53 Zu Arendts Verhältnis zu Machiavelli vgl. G. Straßenberger: »Konsens und Konflikt«, S. 297–316.

mehr als seine eigene Seele.⁵⁴ Arendt sieht darin die Suche nach Unsterblichkeit, aber nicht im Glauben an die transzendente Vorstellung von Ewigkeit, sondern in der menschlichen Welt: »The question, as Machiavelli saw it, was not whether one loved God more than the world, but whether one was capable of loving the world more than one's own self. And this decision indeed has always been the crucial decision for all who devoted their lives to politics«. ⁵⁵ Die Fähigkeit hierzu hat Arendt zufolge mit der Einstellung zu tun, Unsterblichkeit im gemeinsamen Handeln mit den Mitbürgern zu suchen, also in der Welt, welche man mit ihnen teilt, und nicht in einem Raum außerhalb der Mitbürger und ohne sie.

Bei Machiavelli findet Arendt auch die Thematisierung der Gründung als zentralen Lösungsansatz für die Lösung des Problems der Dauer:

The greatness of his rediscovery lies in that he could not simply revive or resort to an articulate conceptual tradition, but had himself to articulate those experiences which the Romans had not conceptualized but rather expressed in terms of Greek philosophy vulgarized for this purpose. He saw that the whole of Roman history and mentality depended upon the experience of foundation, and he believed it should be possible to repeat the Roman experience through the foundation of a unified Italy which was to become the same sacred cornerstone for an »eternal« body politic for the Italian nation as the founding of the Eternal City had been for the Italic people.⁵⁶

Auch wenn Arendt anerkennt, dass Machiavelli als erster in der Frühneuzeit in der Gründung das Kernproblem der Republik gesehen hat, so konstatiert sie doch auch seine Grenzen, da er auch die Gewalt als Mittel ansieht, um den für Italien erstrebten Neubeginn zu verwirklichen.⁵⁷ Insbesondere die Institution der Diktatur wird für ihn zur zentralen Einrichtung, mit welcher die Gründung vorgenommen und dann auch erhalten wird. Arendt erkennt hier eine direkte Linie von Machiavelli zu Robespierre. Sie selbst sieht aber das gegenseitige Versprechen als Modus an, in welchem die Gründung erfolgt, ein Modus, der vor allem bei den amerikanischen Gründern ausgangs des 18. Jahrhundert erfolgreich praktiziert wurde.

Die amerikanischen *founding fathers* haben die republikanischen Debatten mit großer Aufmerksamkeit rezipiert, wie Arendt ganz richtig festhält, aber ihre eigene Lösung für das Problem der Dauer gefunden, indem sie sich noch stärker an der Praxis der römischen Republik orientierten als Machiavelli dies tat. Die Lösung

54 A. Gilbert (Hg.): Letters of Machiavelli, S. 248–249. In der Sache hat Machiavelli diese Haltung in seiner Geschichte von Florenz auch als Motiv florentinischer Akteure verallgemeinert: N. Machiavelli: Geschichte von Florenz, S. 148.

55 H. Arendt: On Revolution, S. 286.

56 H. Arendt: Human Condition, S. 138.

57 Ebd., S. 139.

der amerikanischen Gründer besteht darin, dass sie dem Akt der Gründung, beruhend auf einem gegenseitigen Versprechen, selbst die Legitimität zusprechen, aus welcher die Autorität erwächst, mit welcher die Gründung Dauerhaftigkeit erzielen kann.⁵⁸ Nicht der Verfassungstext, sondern der Gründungs*akt* verleiht diese Legitimität. Arendt erinnert daran, dass »Constitution« nicht alleine die Verfassung als Verfassungsdokument meint, sondern auch den Akt, durch welchen sich ein Volk eine politische Ordnung gibt und der jeder Verfassungsgebung vorausliegt,⁵⁹ der Akt der Gründung selbst.

Erst der Akt der Gründung verschafft also der Verfassung jene Autorität,⁶⁰ welche die politische Ordnung stabilisiert und auf Dauer zu stellen vermag, aber nicht im Sinne eines fertigen Produkts, das allen Wandlungen der Umwelt trotzen kann und mit sich selbst identisch ist wie eine unveränderliche Institutionenordnung, sondern verstanden als Akt des Beginnens, das auf die fortwährende Fortsetzung der Nachfolgenden setzt und dies von vornherein in diese Ordnung einbezieht. Die Unsterblichkeit der Republik beruht also darauf, dass Tote und Lebende in einem fortwährenden gemeinsamen Handeln miteinander verbunden sind und diese Bindung ständig aktualisieren. Arendts Darstellung zufolge war den Gründern klar, wie sehr sie von ihren Nachfolgern abhängig sind, wie sehr sie also als Gründer agieren, aber nur als »ancestors« wirksam bleiben, und zwar alleine und ausschließlich wirksam bleiben durch die Handlungen ihrer Nachfolger.⁶¹ Erst auf diese Weise kann das Anliegen der Revolutionäre erreicht werden, nämlich einen »immortal commonwealth«⁶² zu errichten: durch das gemeinsame Handeln der Toten und Lebenden, die eint, dass die Lebenden an die Toten anknüpfen und ihrerseits den Prozess nicht stillstellen oder beenden wollen, sondern als zu kontinuierende Aufgabe weiterreichen.

Wie Arendt konstatiert, gibt es dabei institutionelle Unterschiede zwischen der römischen und der amerikanischen Republik, darunter den Senat, die Verfassungsgerichtsbarkeit und vor allem die Möglichkeit förmlicher Verfassungsänderungen. Zwar haben römischer und amerikanischer Senat den Namen gemein, aber nur der römische hat die politische Funktion, den Geist der Gründung lebendig zu halten, und zwar durch fortwährende Änderung. Die institutionelle Innovation der amerikanischen Verfassungsgerichtsbarkeit kann die Stellung des römischen Senates

58 H. Arendt: *On Revolution*, S. 204.

59 Ebd., S. 203.

60 Ebd., S. 201. Zur Bedeutung des Begriffs der Autorität bei Arendt und ihrer diesbezüglichen Rezeption des Republikanismus vgl. G. Straßenberger: »Autorität in der Demokratie«, S. 67–82.

61 H. Arendt: *On Revolution*, S. 203.

62 Ebd., S. 231.

nicht ganz ausfüllen, die Gründung aufrecht und lebendig zu halten. In Arendts Augen sind es vor allem die Verfassungsänderungen, die in der amerikanischen Verfassung verankert sind, welche diesen Geist des Beginns und sein Prinzip aufrecht erhalten, fortsetzen, wenn auch wandeln.⁶³

7. Der revolutionäre Geist der Gründer und die Rebellion: Arendts Erweiterung ihrer Theorie um die bürgerschaftlichen Assoziationen

Hier stoßen wir aber auf ein Problem mit Arendts Überlegungen, das sowohl die Grenzen ihrer Theorie aufzeigt wie zugleich neue Horizonte eröffnet. Das Problem der Unsterblichkeit und damit verbunden der Wertschätzung der physischen Existenz im Verhältnis zur potentiellen Unsterblichkeit im Verbund mit dem gemeinsamen Handeln mit anderen, den Gegenwärtigen wie den Nachlebenden, ist nicht erst in der Revolution relevant, sondern bereits in der Rebellion, die bei Arendt der Revolution vorausgeht. Die erwähnte neo-republikanische Kritik an Arendt hat auch damit zu tun, dass sie ein zentrales Motiv dieser liberal-republikanischen Perspektive auf eine ganz andere Weise interpretiert, nämlich die Gegenüberstellung von Freien und Sklaven. Pettit vermeint, ein Sklave könne im Falle eines wohlmeinenden Herrn den Eindruck gewinnen, über sehr viel Freiheit zu verfügen, doch diese Freiheit bleibt in einem Rahmen gestellt, in welchem die formale Beherrschung durch den Herrn fortbesteht und jeder Zeit wieder aufleben kann. Das Anliegen des Neo-Republikanismus besteht daher darin, jede Form auch der nur möglichen Beherrschung durch entsprechende Institutionen zu verhindern und auf diese Weise die negative Freiheit des Individuums tatsächlich sicherzustellen. Arendt versteht das Begriffspaar von Freien und Sklaven dagegen völlig anders: Ein Sklave ist derjenige, der sein Leben mehr liebt als seine Freiheit; wer das Risiko des eigenen Todes der Sicherheit des Lebens vorzieht, ist frei – unabhängig von konkreten Herrschaftsverhältnissen. Mit der Freiheit ist nämlich das Risiko des eigenen Lebens verbunden, oder, wie Arendt sagt: »Frei also konnte nur sein, wer bereit war, das Leben gerade zu riskieren, und eine unfreie, sklavische Seele hatte der, der mit zu großer Liebe am Leben hing«.⁶⁴ Hier wird wieder Arendts Einstellung erkennbar, das Leben des Einzelnen – als physische Existenz betrachtet – nicht zu überschätzen, um nicht die Potentiale des politischen Lebens mit anderen zu unterschätzen, eröffnen

63 Ebd., S. 202. Vgl. D. Michelsen: »Die Fortführung des Gründungsmoments in der Verfassungsordnung«, S. 141–158. Auch in der verfassungsrechtlichen Forschung bleibt Arendt präsent: vgl. R. Albert/X. Kontiadēs/A. Fotiadou, Alkmene (Hg.): *The Foundations and Traditions of Constitutional Amendment*.

64 H. Arendt: *Was ist Politik?*, S. 44.

sich doch erst bei letzterem die genannten Möglichkeiten der Unsterblichkeit aus einem gemeinsamen Handeln der Toten mit den Lebenden.

Ist nun die Rebellion mehr als nur ein Aufstand der Unterdrückten um die Veränderung ihrer unmittelbaren Lebensumstände willen und soll die Rebellion die Möglichkeit einer Revolution eröffnen, in welcher erst die rebellisch gewonnene Freiheit in eine dauerhafte Freiheitsordnung überführt werden kann, dann wird auch der Geist der Rebellion bedeutsam. Das ist schon deshalb maßgeblich, weil gerade in der Rebellion das Risiko am größten ist, das eigene Leben zu verlieren und deshalb schon hier die Frage akut ist, warum man es überhaupt riskieren sollte. Die Frage, wie der Geist der Freiheit über den Geist der Sklaverei – verstanden als Fügung in die Notwendigkeiten des physischen Überlebens und dessen Sicherheit – obsiegt, ist also bereits und ganz besonders in der Rebellion wesentlich und nicht erst in der anschließenden Gründung einer freiheitlichen Ordnung.

In *On Revolution* behauptet Arendt, dass mittlerweile in den USA dieser revolutionäre Geist verloren gegangen ist. Sie macht dafür die politischen Parteien verantwortlich. Hintergrund ihrer Kritik ist das Parteiwesen, das sich nach der Gründungsphase der Republik etablierte und ihrer Ansicht nach alle politischen Ordnungen, auch in ihrer eigenen Gegenwart, fest im Griff hat.⁶⁵ Hier hat sich das Herstellen gegenüber dem Handeln durchgesetzt: Mehrheiten werden hergestellt, die öffentliche Meinung wird manipuliert, die politische Ordnung wird für Partikularinteressen benutzt. In den Parteien ist in Arendts Augen etwas auseinander gerissen, was sie selbst auf das engste miteinander verbunden sieht, den Sinn für Bewahrung und für Fortentwicklung einer Ordnung in einem. Im Zusammenhang mit ihrem enthusiastischen Plädoyer für den Geist des Gründens bringt Arendt ihre Kritik an der amerikanischen Gegenwart in der folgenden Passage zum Ausdruck:

The act of founding the new body politic, of devising the new form of government involves the grave concern with the stability and durability of the new structure; the experience, on the other hand, which those who are engaged in this grave business are bound to have is the exhilarating awareness of the human capacity of beginning, the high spirits which have always attended the birth of something new on earth. Perhaps the very fact that these two elements, the concern with stability and the spirit of the new, have become opposites in political thought and terminology – the one being identified as conservatism and the other being claimed as the monopoly of progressive liberalism – must be recognized to be among the symptoms of our loss.⁶⁶

Ob die von ihr vorgeschlagenen Räte eine Art Gegenkraft zu den Parteien darstellen können, in welchen sich der Aspekt spontaner Gründung gegenüber parteipoli-

65 H. Arendt: *On Revolution*, S. 271.

66 Ebd., S. 223.

tisch organisierter Formierung durchsetzen kann, muss hier nicht diskutiert werden.⁶⁷ Arendt hat aber im Zuge der Anti-Vietnam-Proteste und der Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre grundsätzlich zum Problem des zivilen Widerstands in etablierten Demokratien Stellung genommen und anlässlich dessen auch ihre Theorie erweitert. Sie kommt dort nicht mehr auf den Aspekt der Unsterblichkeit zu sprechen, sehr wohl aber auf den der Gründung, die sie nun um den Gedanken der Assoziation erweitert. Mit den von den Bürgern selbst errichteten Assoziationen navigiert Arendt das Problem der Gründung weg von der Ebene der Regierung und den etablierten Institutionen und hin zur Ebene der Bürgerschaft. Darin kann eine der modernen Gesellschaft angemessene Erweiterung des republikanischen Politikverständnisses gesehen werden, die über den Horizont von *On Revolution* hinausweist, nämlich auf die Möglichkeit des auf Unsterblichkeit angelegten gemeinsamen Handelns unterhalb der Ebene einer Republik als Ganzes. Denn die Erneuerung des revolutionären Geistes für die Generation, die in einer seit langem etablierten Republik lebt, kann auch in spontanen Gründungen von politischen Vereinigungen liegen, die – sofern sie den Geist der Gründung neubeleben wollen in einem aus ihrer Sicht sklerotisch gewordenen Regierungssystem – das Potential aufweist, die Art der Gründung darzustellen, die Arendt im Sinne hat.

In dem 1970 im New Yorker erschienen Beitrag »Civil Disobedience«⁶⁸ erkennt Arendt die Gefahr der zeitgenössischen Rebellionen, ob es sich dabei um die studentische Jugend oder die Black Americans handelt, für den Bestand der amerikanischen Republik. Verantwortlich sind aber nicht die Rebellen, welchen Arendt – unter Beachtung bestimmter Bedingungen – sogar zuspricht, ihrerseits an das ursprüngliche Versprechen der amerikanischen Republikgründung anzuknüpfen. Wo der Widerstand offen und nicht konspirativ ausgetragen wird und wo der Widerstand Ausdruck gemeinsamen Handelns darstellt, erachtet sie ihn für legitim. Letzteres begründet sie unter Berücksichtigung von Alexis de Tocquevilles Assoziationstheorie.⁶⁹

Arendt hat Tocqueville bereits in *On Revolution* ausführlich zu Rate gezogen, damals noch unter Auslassung seiner berühmten Assoziationstheorie. Tocqueville behauptet, dass die Demokratie von der Fähigkeit der Bürgerschaft lebt, sich ohne staatlichen Auftrag, spontan und selbstverantwortlich zusammen zu schließen, um zur Lösung von Problemen beizutragen, ob diese in der lokalen Nachwelt platziert sind oder auf nationaler Ebene. Die Fähigkeit der Amerikaner, sich zu assoziieren

67 M. Llanque: Die Räte von 1918/1919.

68 H. Arendt: »Civil Disobedience«, S. 49–102.

69 Ebd., S. 94–98. Zu Arendts Nähe zu Tocqueville vgl. M. Lloyd: »In Tocqueville's Shadow«, S. 31–58.

ist es, was Tocqueville am meisten beeindruckte und aufgrund derer er die Vitalität dieser Demokratie attestierte.⁷⁰

In *On Revolution* hat Arendt jedoch die Assoziationen und damit auch ihre Gründung und die Frage ihrer generationenübergreifenden Dauer nicht erörtert. Im Zusammenhang ihrer Deutung der Verfassungsänderung als institutioneller Garantie der Wiedergründung der Republik im Geiste ihrer Gründer hätte Arendt sehen können, dass alle faktischen Verfassungsänderungen verbunden waren mit der Tätigkeit solcher Assoziationen. Man denke an die Antisklaverei-Bewegung im Vorfeld des 13. bis 15. Amendments, an die Frauenbewegung im Vorfeld des 19. Amendments oder an die Bürgerrechtsbewegung im Vorfeld des 24. Amendments, welches Einschränkungen des Wahlrechts verhindern will. Das 24. Amendment trat zwar erst 1964 in Kraft und damit ein Jahr nach dem Erscheinen von *On Revolution*. Der Ratifizierungsprozess setzte aber im September 1962 mit dem entsprechenden Beschluss des US Congress ein, im gleichen Monat, auf das Arendt ihr Vorwort zu *On Revolution* datiert. Die öffentliche Debatte hierüber begann natürlich bereits Jahre zuvor.

Die im Vorfeld von Verfassungsänderungen aufkommenden Bewegungen umfassten sehr unterschiedliche Formen des gemeinsamen Handelns mit sehr unterschiedlichem Organisationsgraden, doch viele von ihnen beruhten im Kern auf selbstgegründeten Vereinigungen. Nicht alle, welche diese Bewegungen begannen oder in ihrer Gründungsphase darin engagiert waren, erlebten die Erfolge des gemeinsamen Handelns, an dem sie sich beteiligten. Die Anliegen dieser Bewegungen sind auch keineswegs alle in den genannten Verfassungszusätzen vollständig verwirklicht worden und oft hat es sogar Rückschläge gegeben, die dann erneutes gemeinsames Handeln der in diesen zivilgesellschaftlichen Assoziationen verbundenen Akteure nach sich zog.

Diese Assoziationen und Bewegungen, die heute als Teile der Zivilgesellschaft gelten, also als Tätigkeitsform, die zwischen den großgesellschaftlichen Interessenverbänden einerseits und der staatlichen Spitze der politischen Ordnung andererseits liegt, organisieren gemeinsames Handeln, das über die Lebensspanne der Beteiligten hinausweist und so auch angelegt ist. Das in der Zivilgesellschaft beobachtbare Engagement, der hohe Grad leidenschaftlicher Aktivität, auch an Opferbereitschaft und zugleich die Fähigkeit zu einem Grad an Selbstorganisation, die an Formen der Selbstregierung erinnert, ist ein geeigneter Kandidat für das, was Arendt unter dem auf Handeln beruhenden Gründen versteht. Die Gründer solcher zivilgesellschaftlichen Assoziationen müssen nicht ausdrücklich von sich behaupten, sich mit diesen Gründungen »verewigen« zu wollen, aber sie streben häufig eine Dauer an, die weit über ihre eigene Lebensspanne reicht, so wie diese Vereinigungen sich

70 Arendt zitiert Tocquevilles Werk *De la démocratie en Amérique* von 1835/1840 in der Ausgabe von 1945: A. de Tocqueville: *Democracy in America*.

ihrerseits mit Taten von Personen auseinandersetzen, die schon lange nicht mehr am Leben sind.

Arendt hat offenbar nach Fertigstellung von *On Revolution* Tocquevilles Assoziations- und Theorie entdeckt und in ihren Aufsatz »Civil Disobedience« integriert. Sie fordert darin eine Anerkennung von »civil disobedient minorities« analog zu den de facto anerkannten »pressure groups« und registrierten Lobbyisten, damit erstere, als bürgerchaftliche Assoziationen, in aller Form ihre Anliegen geltend machen können. Ferner schlägt sie als dringende Verfassungsänderung die Anerkennung der Assoziationsfreiheit vor.⁷¹ In ihren Augen beruht der Geist der Republik von der Gründung der Republik an auf dem mutual agreement der Akteure und dieses erstreckt sich nicht nur auf das Volk als Ganzes, sondern auf alle Bürger, die sich für ihre Anliegen zusammenschließen. Auch wenn Arendt an dieser Stelle nicht weiter auf das Unsterblichkeits-Handeln durch Gründen eingeht, so wird doch erkennbar, dass sie hier in signifikanter Weise ihre eigene Theorie erweitert und modernisiert hat.

8. Schlussfolgerungen

Man darf sich also unter Arendts Gebrauch des Ausdrucks »Unsterblichkeit« nicht Ewigkeit vorstellen im Sinne einer zeitlosen Fortexistenz menschlichen Lebens. Sofern der Horizont des Handelns auf die eigene Existenz gerichtet bleibt, wird deren unvermeidliche Endlichkeit auch das Agieren bestimmen. Der eigene Tod spielt hingegen in dem Handeln, das Arendt meint, keine entscheidende Rolle, denn das eigene Agieren ist hier nicht auf das persönliche Fortleben angelegt, sondern auf das Fortleben der Handlung, mit welcher man an der Unsterblichkeit teil, die durch das gemeinsame Handeln mit anderen, auch mit Nachgeborenen möglich wird.

Menschen ist es aufgrund ihres Handelns möglich, sich einen Raum der Unsterblichkeit zu schaffen. Darin können sie zwar ihren biologischen Tod, das Ende ihres Lebens nicht vermeiden, aber sie streben dies auch gar nicht an im Unterschied zu jenen, welche nach der Ewigkeit ihrer Seele oder der Verschmelzung mit der Natur streben. Stattdessen verbinden sich Menschen auf der Grundlage ihres gemeinsamen Handelns und das ermöglicht auch eine Verbindung von jenen, die bereits gestorben sind, sofern ihr Handeln auf die Kooperation auch mit jenen angelegt war, die nach ihnen kommen, so wie die gegenwärtig Lebenden mit den Toten verbunden sind, wenn sie diese in ihr Handeln einschließen.

Am Ende finden wir auch heute noch viele Verhaltensweisen, die auf einen Sinn der Akteure schließen lässt, ihr Handeln über ihre Zeitspanne als Lebewesen hinaus auszurichten und an die Möglichkeit der Kontinuität von Toten und Lebenden zu orientieren. Das mögen nicht die einzigen Motive sein und diesem Anliegen muss

71 H. Arendt: »Civil Disobedience«, S. 101.

auch nicht immer Erfolg beschieden sein, und doch wird hier ein Handlungsmovens erkennbar, das vielleicht nicht explizit Unsterblichkeit anstrebt und davor zurückschreckt, sich selbst als Tote zu denken oder ein Fortleben nach dem eigenen Tod zu imaginieren. Doch das schließt nicht aus, dass solche Überlegungen Teil der Praxis sind und sie somit jene Potentiale bergen, dessen Möglichkeiten Arendt mit den ihr zur Verfügung stehenden intellektuellen Instrumenten auslotete. Diese Instrumente können weiter aufgegriffen und fortentwickelt werden.

Literaturverzeichnis

- Albert, Richard D./Kontiadēs, Xenophōn I./Fotiadou, Alkmene (Hg.): *The Foundations and Traditions of Constitutional Amendment*, Oxford: Hart 2017.
- Arendt, Hannah: »Civil Disobedience«, in: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace 1972, S. 49–102.
- Arendt, Hannah: »Freiheit und Politik« [1958], in: *Übungen im politischen Denken 1* (2012), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München/Zürich: Piper, S. 201–226.
- Arendt, Hannah: »The Concept of History. Ancient and Modern«, in: dies., *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking 1961, S. 41–90.
- Arendt, Hannah: *On Revolution*, London: Penguin 1990 [1963].
- Arendt, Hannah: *Origins of Totalitarianism*, 2. Auflage Cleveland/New York: Meridian 1958.
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*, 2. Auflage Chicago: Chicago UP 1990 [1958].
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper 1993 [1967].
- Arendt, Hannah: *Was ist Politik? Fragment aus dem Nachlaß*, Ursula Ludz (Hg.), München/Zürich: Piper 1993.
- Beiner, Ronald: »Action, Natality and Citizenship. Hannah Arendt's Concept of Freedom«, in: Z. Pelczynski/J. Gray (Hg.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, London: Athlone Press 1984, S. 349–375.
- Benhabib, Seyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, neue Auflage, Oxford: Rowman & Littlefield 2000.
- Berlin, Isaiah: *Two Concepts of Liberty*, in: ders (Hg.), Oxford: Oxford UP 2002, S. 166–217.
- Blitzer, Charles: *An Immortal Commonwealth. The Political Thought of James Harrington*, New Haven: Yale UP 1960.
- Bowen-Moore, Patricia: *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Houndmills: Macmillan 1989.

- Canovan, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge: Cambridge UP 1992.
- Champlin, Jeffrey: »Born Again. Arendt's ›Natality‹ as Figure and Concept«, in: *The German Review. Literature, Culture, Theory*, 88 (2013), S. 150–164.
- Cicero, Marcus Tullius: *De re publica/De legibus*, Clinton Walker Keyes (Hg.), Cambridge/Massachusetts: Harvard 1928.
- Cicero, Marcus Tullius: *De re publica/Vom Gemeinwesen*. Latein und deutsch. Übersetzt von Karl Büchner (Hg.), Stuttgart: Reclam 1979.
- Connolly, Joy: *The Life of Roman Republicanism*, Princeton: Princeton UP 2015.
- Dolgoy, Erin A./Hale, Kimberly Hurd/Peabody, Bruce (Hg.): *Political Theory on Death and Dying*, London/New York: Routledge 2022.
- Eire, Carlos: *A Very Brief History of Eternity*, Princeton: Princeton UP 2010.
- Ferguson, Magnus: »›Wonder at What Is as It Is‹. Arendtian Wonder as the Occasion for Political Responsibility«, in: *Journal Of The British Society For Phenomenology*, 53 (2022), S. 261–275.
- Fink, Zera S.: *The Classical Republicans. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in 17th Century England*, Evanston: Northwestern UP 1945.
- Harrington, James: *Oceana*, S.B. Liljegren (Hg.), Heidelberg: Winters 1924.
- Kajewski, Mareike: *Die Spontaneität revolutionären Handelns*, Weilerswist: Velbrück 2020.
- Korngold, Ralph: *Robespierre. First Modern Dictator*, London: Macmillan 1937.
- Llanque, Marcus: »Der republikanische Bürgerbegriff. Das Band der Bürger und ihre kollektive Handlungsfähigkeit«, in: Thorsten Thiel/Christian Volk (Hg.): *Die Aktualität des Republikanismus*, Baden-Baden: Nomos 2016, S. 95–123.
- Llanque, Marcus: »Die Räte von 1918/1919 und ihre Deutung im nicht-sozialistischen Politikverständnis durch Max Weber und Hannah Arendt«, in: Andreas Braune/Michael Dreyer/Torsten Oppelland (Hg.): *1919 – 1949 – 1989. Demokratie und Demokratieverständnis*, Stuttgart: Steiner 2021, S. 61–84.
- Lloyd, Margie: »In Tocqueville's Shadow. Hannah Arendt's Liberal Republicanism«, in: *Review of Politics*, 57 (1995), S. 31–58.
- Machiavelli, Niccolò: *Geschichte von Florenz*, Wien: Phaidon 1934.
- Machiavelli, Niccolò: *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio di Niccolò Machiavelli*, 3. Auflage, Andrea Zambelli (Hg.), Florenz: Monnier 1880.
- Machiavelli, Niccolò: *Letters of Niccolò Machiavelli*, Allan Gilbert (Hg.), New York: Capricorn Books 1961.
- Marchart, Oliver: »Ein revolutionärer Republikanismus. Hannah Arendt aus radikal-demokratischer Perspektive«, Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*, Bielefeld: transcript 2015, S. 151–168.
- Melamed, Yitzhak Y (Hg.): *Eternity. A history*, Oxford: Oxford UP 2016.

- Michelsen, Danny: »Die Fortführung des Gründungsmoments in der Verfassungsordnung. Arendt, Jefferson und popular constitutionalism«, in: *Zeitschrift für Politische Theorie*, 8 (2017), S. 141–158.
- Nickl, Peter: »Athanasizein. Hexis-Erwerb als Weg zur Unsterblichkeit«, in: Walter Mesch (Hg.): *Glück–Tugend–Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2013.
- Passerin d'Entreves, Maurizio: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London/New York: Routledge 1994.
- Pettit, Philip: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford UP 1997.
- Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton: Princeton UP 1975.
- Sardo, Christopher Michael: »An Earthly Immortality. Arendt on Mortality, Politics, and Political Death«, in: Erin A. Dolgoy/Kimberly Hurd Hale/Bruce Peabody (Hg.), *Political Theory on Death and Dying*, London/New York: Routledge 2022, S. 394–404.
- Straßenberger, Grit: »Autorität in der Demokratie. Zur republikanischen Rezeption des römischen auctoritas-Konzepts bei Hannah Arendt«. In: *Zeitschrift für Politische Theorie*, 5 (2014), S. 67–82.
- Straßenberger, Grit: »Konsens und Konflikt: Hannah Arendts Umdeutung des uomo virtuoso«, in: Harald Bluhm/Karsten Fischer/Marcus Llanque (Hg.): *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin: Akademie 2011, S. 297–316.
- Tocqueville, Alexis de: *Democracy in America*, 2 Bände, Phillips Bradley (Hg.), New York: Vintage 1945.
- Trimçev, Eno: *Thinking Founding Moments with Leo Strauss, Hannah Arendt and Eric Voegelin*, Baden-Baden: Nomos 2017.
- Tsao, Roy T.: »Arendt's Augustine«, in: Seyla Benhabib (Hg.): *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge UP 2010, S. 39–57.

