Im Vertrauen in das Menschliche aller Menschen

Hannah Arendts Handlungstheorie in *Vita activa*

Dominik Weyl

I. Die Bedingtheit der Menschen und ihre Tätigkeiten

Nichts ist *für immer*. Zu den grundlegendsten und gleichzeitig sowohl verstörendsten als auch produktivsten Einsichten in die Bedingtheit menschlicher Existenz gehört, dass Menschen – mein Nächster und ich selbst – vergänglich und sterblich sind, nicht *für immer* sind. Verstörend ist diese Einsicht, weil sie, geprägt durch die Geistesgeschichte seit der Antike, alles Leben von seinem Ende her anschaut und versteht. *Memento mori*, gedenke, dass Du stirbst. Zugleich sind der Einsicht in die Mortalität die grossen kulturellen Errungenschaften zu verdanken, in Kunst und Musik, in Architektur oder Medizin, aber auch der Fortbestand der menschlichen Gattung und selbst der profanste Gebrauchsgegenstand. Weil sie um ihr Ende wissen, werden Menschen produktiv tätig; um etwas Bleibendes zu hinterlassen, etwas, das unabhängig ist von der eigenen Vergänglichkeit und stattdessen Dauer und Bestand hat. Zahllose Beispiele könnten aufgeführt werden. Die meisten würden zudem bezeugen, dass Denkerinnen und Komponisten, Forscherinnen und Erfinder nicht allein auf die Zukunft hin tätig wurden, sondern in ihre Gegenwart hinein. Denn der Mahnung des *memento mori* eng verbunden ist die zweite Mahnung: *Carpe diem*; nutze, geniesse den Tag.

Aber wie wäre es, alles Leben nicht von seinem Ende, sondern von seinem Anfang her anzuschauen und zu verstehen? Zu den Grundbedingungen menschlicher Existenz gehört die Mortalität, aber doch ebenso auch die Natalität, die Geburtlichkeit. Hannah Arendt hat diesen Denkversuch mit der ihr eigenen Verve gewagt, vor allem in ihrem Buch *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (VA1, engl. 1958, dt. 1960). Angesiedelt zwischen Philosophie und politischer Theorie hat sie darin eine Phänomenologie menschlicher Tätig-

¹ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich ¹⁴2014.

keiten unter der *Condition humaine* entworfen. *Vita activa* gilt, da es zugleich die Grundlegung zentraler Begriffe Arendts enthält, als werk- und entstehungsgeschichtlicher Angelpunkt ihrer Schriften.² »Was wir tun, wenn wir tätig sind« – das ist das Thema des vorliegenden Buches« (VA 14), schreibt Arendt in der Einleitung. Das Thema des vorliegenden Aufsatzes ist nun die Darstellung von Arendts spezifischer Handlungstheorie, die die Festlegung menschlichen Tätigseins auf ein *für immer* durchbricht, indem sie von der prinzipiellen Fähigkeit des Menschen zum Neuanfang durch Naturalität ausgeht.

Arendt fragt in *Vita activa* nach der Bedingtheit, unter der sich Tätigsein vollzieht. Sie fragt nicht nach der Natur des Menschen oder seinem Wesen.³ Seit ihrer Arbeit an *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (engl. 1951, dt. 1955) sind ihr diese metaphysischen Begriffe fragwürdig geworden, vor allem da sie die Pluralität menschlichen Lebens nicht abbilden könnten, die sie für die Konstitution menschlicher Personalität und politischen Tätigseins aber nachgerade als grundlegend erachtet. In ihrer Analyse totalitärer Ideologien kann Arendt deren Ziel aufdecken, Pluralität aufzuheben, die menschliche Natur zu transformieren und zu konditionieren, die Person sowie ihre Individualität absichtlich zu zerstören und – in Konzentrationslagern – Menschen eigentlich zu ent-menschen.⁴ Ihr Tätigsein wird dann entweder für die Zwecke des Regimes missbraucht oder unterbunden.

Für unbeantwortbar hält Arendt die Frage nach dem Wesen des Menschen. Zwar stelle sich der Mensch immerfort die Frage nach sich selbst – Arendt variiert einen Gedanken Augustins⁵ –, eine Antwort darauf könne er sich jedoch nicht geben, da er das Wesen einer Sache nur bestimmen könne, wenn es ausserhalb seiner selbst liege.

² Vgl. Maike Weißpflug/Jürgen Förster, *The Human Condition/Vita activa* oder vom tätigen Leben, in: *Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.), Stuttgart/Weimar 2011, 61–68, hier 61.

³ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 19–21.

⁴ Vgl. Hauke Brunkhorst, *The Origins of Totalitarianism/Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, in: *Arendt-Handbuch*, hg. v. Heuer/Heiter/Rosenmüller, 35–42; Étienne Tassin, *Totalitarismus*, übers. v. Constance Brockmann, in: Heuer/Heiter/Rosenmüller, *Arendt-Handbuch*, 319–320.

⁵ Vgl. Aurelius Augustinus, *Confessiones. Bekenntnisse*. Lateinisch-deutsch, übers. v. Wilhelm Thimme, Düsseldorf/Zürich 2004, X, 50, 498: »tu autem, domine deus meus, »exaudi: respice« et vide et »miserere et sana me«, in cuius oculis *mihi quaestio factus sum*, et ipse est languor meus.« [Hervorhebung durch den Verfasser, künftig: HdV]

Für Arendt »ist zweifellos, daß nur ein Gott [...] vielleicht imstande ist, über ein ›Wer‹ in dem gleichen Sinne Aussagen zu machen wie über ein ›Was‹« (VA 20). Auch die von ihr angestellten Überlegungen zur Bedingtheit menschlichen Tätigseins können diese Antwort nicht liefern, weil die einzelnen Bedingungen, aus denen sich diese Bedingtheit insgesamt ergibt, »niemals ›den Menschen‹ erklären oder Antwort auf die Frage geben [können], was und wer wir sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil keine von ihnen absolut bedingt« (VA 21). Nicht also was sie *sind*, sondern was sie *tun*, fragt Arendt in Bezug auf die Menschen.⁶ Sie ersetzt die Begriffe *Natur* und *Wesen* deshalb durch den Begriff der *Condition humaine*, womit sie – so Étienne Tassin – »das Prinzip [bezeichnet], durch das das menschliche Tätigsein alles, womit es in Berührung kommt, in eine Bedingung des Menschlichen verwandelt«⁷. Arendt stelle damit sicher, dass die *Condition humaine* als »Merkmal des Tätigseins und keine Weise des Seins«⁸ verstanden werde.

Die menschliche Bedingtheit ergibt sich für Arendt aus einem Gefüge mehrerer, voneinander abhängiger Bedingungen. Sie ist gleichsam ein aus verschiedenen Fäden gesponnenes Bezugsgewebe, in das die menschliche Existenz von Geburt an verflochten ist und in das sie sich durch ihr Tätigsein immer wieder flieht. Arendt benennt zunächst drei Grundbedingungen solcher Existenz: erstens »das Leben selbst« (VA 16) auf der Erde, zweitens die »Weltlichkeit«, d.h. »die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität« (VA 16) und drittens – wie bereits angedeutet – die »Pluralität« (VA 17). Die allgemeinste Bedingung der menschlichen Existenz besteht allerdings darin, dass sie »durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet« (VA 17f.), also in Natalität und Mortalität. Die Dreiheit der Grundbedingungen Leben, Welt und Pluralität sind in dieser grundsätzlicheren Zweiheit von Geburt und Tod verankert und den Menschen objektiv gegeben.⁹ Jedoch leben die Menschen durch ihr Tätigsein auch unter »selbstgeschaffenen Bedingungen« (VA 19), insofern nämlich jene Dinge, die durch menschliches Tätigsein entstanden sind, sogleich wieder zu Bedingungen menschlicher Existenz werden. Bedingtheit

⁶ Vgl. Alexandra Popp, Hannah Arendt. Eine Denkbiografie, Stuttgart 2015, 49.

⁷ Étienne Tassin, *Condition humaine*, übers. v. Lukas Kübler, in: Arendt-Handbuch, hg. v. Heuer/Heiter/Rosenmüller, 273–274, hier 274.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Thomas Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens (Alber Thesen 38), Freiburg/München 2009, 49f.

meint also bei Arendt weder die formale Kondition der Möglichkeit der Existenz noch deren materiale Kondition. Bedingtheit meint – wie Tassin darlegt – vielmehr »einen Prozess, in dem sich die Menschen selbst bedingen durch ihr Tätigwerden, das wiederum selbst immer bereits von Bedingungen ausgeht«¹⁰.

Den drei Grundbedingungen menschlicher Existenz ordnet Arendt drei korrespondierende Grundtätigkeiten zu: »Arbeiten, Herstellen und Handeln« (VA 16). Durch das Arbeiten garantiert der Mensch als *animal laborans* »das Am-Leben-Bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung« (VA 18); durch das Herstellen als *homo faber* »richtet [er] eine künstliche Welt, die von der Sterblichkeit der sie Bewohnenden in gewissem Maße unabhängig ist« (VA 18). Arbeiten und Herstellen sind insofern sinnvolle Tätigkeiten, als das Arbeiten der Lebenserhaltung dient und das Herstellen der künstlichen Erschaffung von etwas Beständigem und Haltbarem – beide angesichts der Einsicht, dass Menschen vergänglich und nicht *für immer* sind.

Der Neuansatz Arendts in *Vita activa* zeigt sich nun darin, dass sie jene drei Grundtätigkeiten aber gerade nicht von der Mortalität her begreifen will, sondern von der Natalität der Existenz her. Ihre Perspektive zielt auf die Möglichkeiten, die sich für die Menschen unter der Bedingtheit des Lebens ergeben, nicht auf die Einschränkungen. So merkt Alexandra Popp an: »Dass das menschliche Leben bedingt ist, heißt ja nicht nur, dass es *begrenzt* ist, sondern es heißt auch, dass es überhaupt erst einmal *da* ist und *Möglichkeiten* eröffnet.«¹¹ Arbeiten und Herstellen – und später vor allem das Handeln – sind zukunftsorientierte Tätigkeiten, weil sie die Aufgabe haben, dafür zu sorgen, »daß das Leben und die Welt dem ständigen Zufluß von Neuankömmlingen, die als Fremdlinge in sie hineingeboren werden, gewachsen und auf ihn vorbereitet bleibt« (VA 18). Neben dieser Aufgabe erfüllt das Handeln eine zweite Aufgabe, die es gegenüber dem Arbeiten und Herstellen in besonderer Weise qualifiziert: Unter der Bedingung der Natalität ermöglicht es den Menschen, in der Welt Initiative zu ergreifen und gleichsam »selbst einen neuen Anfang zu machen, d. h. zu handeln« (VA 18).

¹⁰ Tassin, *Condition humaine*, 274.

¹¹ Popp, Hannah Arendt, 51.

II. Die Bedingungen des (politischen) Handelns

Die Menschen, so ist Arendt überzeugt, haben durch die »Tatsache des Geborenseins« (VA 215) die Fähigkeit empfangen, (politisch) handeln zu können. Beginnen sie zu handeln, fangen sie je und je etwas Neues in der Welt an, sodass nach Arendt Handeln und Etwas-Neues-Anfangen in eins fällt.¹² Für das politische Denken stelle die Natalität deswegen ein ebenso »Kategorien-bildendes Faktum« (VA 18) dar, wie traditionell die Mortalität. Es ist also nicht überraschend, dass Natalität zu den Schlüsselkonzepten von Arendts Gesamtwerk zählt. Karin Fry fasst dessen Vorzug treffend zusammen: »Focusing on life and natality, as opposed to death and mortality, raises the political life into a hopeful activity in which one truly displays aspects of the self to the world in meaningful ways.«¹³ Interpretinnen wie Fry oder Popp erkennen darin auch eine kritische Auseinandersetzung Arendts mit Martin Heideggers *Sein und Zeit*.¹⁴ Dort findet sich Natalität als Existenzialbegriff zwar insofern angedeutet als Heidegger schreibt: »Das faktische Dasein existiert gebürtig [...]«. ¹⁵ Entscheidend aber bestimmt er das Dasein »im Sinne des Seins zum Tode«¹⁶ und damit – anders als Arendt – die Lebensvollzüge der Menschen als gelenkt von ihrer Vergänglichkeit und Sterblichkeit.

In der begrifflichen Entwicklung ihres Konzeptes von Natalität beruft sich Arendt ausdrücklich auf Augustin. Dieser schreibt in *De civitate Dei*: »Hoc [initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.«¹⁷ Damit ein Anfang, ein *initium*, innerhalb der bereits geschaffenen Welt sei, wurde der Mensch von Gott geschaffen, meint Augustin. Und Arendt ergänzt, dass sich dieser Anfang mit jeder Geburt, jeder neuen Existenz eines Menschen aktualisiere und damit auch die Möglichkeit eines Neuanfangs in der Welt.¹⁸ Der Mensch

¹² Vgl. Arendt, *Vita activa*, 215; Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 2013, 222 f.

¹³ Karin Fry, *Natality*, in: Hannah Arendt. *Key Concepts*, hg. v. Patrick Hayden, Durham 2014, 23–35, hier 23.

¹⁴ Vgl. ebd., 31; Popp, Hannah Arendt, 27.

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, in: ders., *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1977, 495.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei. Libri XXII*, hg. v. Bernhard Dombart u. Alfons Kalb, Bd. 1, Stuttgart 1993, lib. XII, 21, 548.

¹⁸ Vgl. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 220.

sei »der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst« (VA 216). Weil mit ihnen ein *initium* gesetzt ist, können Menschen ihrerseits Initiative ergreifen und handeln. Dabei verwechselt Arendt das menschliche *initium* nicht mit dem göttlichen *principium*. Denn wenn Menschen handeln, sind sie niemals bedingungslos, gleichsam *ex nihilo* tätig; das bleibt der Weisheit und, wenn man so will, dem Tätigsein eines Gottes vorbehalten. Nur ein Gott kann *in principio* tätig sein (Gen 1).¹⁹ Menschliches Handeln ist darum immer nur als bedingtes Tätigsein zu begreifen, weil die Welt, auf die die Menschen durch ihre Geburt kommen, auch immer schon eine bedingte Welt ist.²⁰ Einmal durch das Tätigsein eines Schöpfergottes, der sie so und nicht anders geschaffen hat, bei Arendt aber vor allem durch das menschliche Handeln selbst. Denn durch das Handeln wird das der *Condition humaine* inhärente Prinzip wirksam: Menschen verändern den Zustand der Welt und setzen sich je und je neue Bedingungen, zu denen sie sich verhalten müssen, wollen sie handelnd tätig bleiben oder initiativ zu handeln anfangen.²¹

Trotz seiner Bedingtheit ist das Handeln der Menschen ein Tätigsein aus Freiheit. Anders als das Arbeiten, das für die Absicherung des Überlebens zwingend notwendig ist, gibt es für Arendt zum Handeln gerade keine Notwendigkeit. Denn Natalität bedeute auch, wie sie meint, »daß die Erschaffung des Menschen [...] mit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt« (VA 216). Fundiert Arendt die anthropologische Dimension ihres Konzepts von Natalität mit Augustin, bezieht sie sich für dessen handlungstheoretische Weiterführung auf die Philosophie der Aufklärung. Freiheit in Bezug auf (politisches) Handeln meine, so schreibt Arendt in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (engl. 1961, dt. 1994), jedoch nicht allein »die Willens- oder Wahlfreiheit, das *liberum arbitrium*«, das zwischen Vorgegebenem, dem Guten und Bösen, eine Entscheidung trifft«²². Freiheit ereigne sich vielmehr im Miteinander-Handeln der Menschen, sodass nicht das Wollen, sondern die Möglichkeit des Könnens die Voraussetzung der Freiheit sei. Arendt misst persönliche Freiheit also daran, ob Menschen etwas tun *können*, und nicht allein an dem, was sie tun *wollen*. Sie schreibt: »[D]as Freisein beginnt überhaupt erst mit

¹⁹ Vgl. dazu auch Augustinus, *De Civitate Dei*, lib. XI, 32, 506.

²⁰ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 216 mit Bezug auf Montesquieus *Vom Geist der Gesetze* (1748).

²¹ Vgl. Hannah Arendt, In der Gegenwart. Übungen zum politischen Denken II, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 2012, 323.

²² Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 205.

dem Handeln, so daß Nicht-handeln-Können und Nicht-Freisein auch dann ein und dasselbe bedeuten, wenn die (philosophische) Willensfreiheit intakt fortbesteht.«²³ Diesen Gedanken verknüpft Arendt mit Kants Auffassung von Freiheit und Spontaneität. Denn dessen Bestimmung von Freiheit reduziert sich nicht auf das Postulat menschlicher Willens- und Entscheidungsfreiheit – als negative Bestimmung gegen Unfreiheit und Zwang –; Freiheit ist bei ihm auch das positive Vermögen, »von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen«²⁴. Dazu braucht es Spontaneität als das die Menschen aktivierende Vermögen, »eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen«²⁵. Anders als Kant sieht Arendt moralisches Handeln allerdings nicht durch ein Prinzip bestimmt, welches das Resultat dieses Handelns eigentlich schon vorgegibt, um gleichsam ein bestimmtes ethisches Programm zur Verwirklichung zu treiben. Handeln realisiert sich nicht in seinen Ergebnissen, schreibt sie, sondern in seinen Vollzügen.²⁶ Eine Gesinnungsethik lässt sich aus Arendts Handlungstheorie also kaum ableiten. Aber sie übernimmt aus der Philosophie der Aufklärung einen betont positiven, die Menschen aktivierenden Freiheitsbegriff. So schlägt Arendt vor, Freiheit (besser: Freisein) als Möglichkeitsgrund zum Handeln zu begreifen, auf dem die Menschen die »Fähigkeit des Neubeginns«²⁷ erfahren. Damit diese positive Fähigkeit sich entfalten und ausgeübt werden kann, benötige sie den öffentlich-politischen Raum, denn »die politische Freiheit ist nicht ›innere Freiheit‹, sie kann in kein Innen ausweichen; sie hängt daran, ob eine freie Nation den Raum gewährt, in welchem das Handeln sich auswirken und sichtbar werden kann.«²⁸ Frei sind nach Arendt also die Menschen, die spontan und ungehindert in den öffentlichen Raum eintreten können, um durch ihr Handeln ihre Fähigkeit des Neubeginns voreinander zu realisieren.²⁹

Diesen öffentlich-politischen Raum nennt Arendt in *Vita activa* das »Zwischen« oder die »Mitwelt«, in der »Menschen sich bewegen und

²³ Ebd., 216.

²⁴ Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: ders., Immanuel Kants Werke, Bd. IV, hg. v. Artur Buchenau/Ernst Cassirer, Berlin 1922, 167–176, 170.

²⁵ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: ders., Immanuel Kants Werke, Bd. III, hg. v. Albert Görland, Berlin 1923, 375.

²⁶ Vgl. Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 206, 218, 220. Ob Arendts Kritik an Kant den Philosophen wirklich trifft, muss an anderer Stelle geklärt werden.

²⁷ Ebd., 218.

²⁸ Ebd., 216.

²⁹ Vgl. Popp, Hannah Arendt, 66, 75.

ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen«, wobei diese Interessen das bezeichnen, »was ›inter-est‹, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden« (VA 224). Für Arendt sind dann *finstere Zeiten* angebrochen, wenn von totalitären Ideologien dieser Zwischenraum zerstört und damit das freie Handeln der Menschen unmöglich gemacht wird. Weil er zu Weltverlust führt, führt der Totalitarismus zu Unfreiheit.³⁰

Die Mitwelt, in der Menschen öffentlich miteinander handeln, versteht Arendt dabei nicht materialistisch, da sie sich nicht objektivieren lasse oder greifbare Resultate zeitige (wie etwa das Arbeiten und Herstellen konkrete Dinge und Kulturleistungen hervorbringt). Die »Wirklichkeit« dieses Zwischen sei vielmehr das abstrakte »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«, welches trotz seiner Ungreifbarkeit »weltlich nachweisbar« sei (VA 225) – etwa in den vielfältigen Beziehungen, die Menschen untereinander knüpfen, wenn sie handeln. Als bedeutendster historischer Nachweis solcher Mitwelt gilt für Arendt die attische Polis. Dabei geht es ihr nicht so sehr um die Organisation oder die Gesetze des antiken Stadtstaats, das also, womit er materialiter beschrieben werden könnte, sondern um das dahinterliegende Ideal, welches innerhalb der Pluralität der Bürgerschaft ihr Handeln in Freiheit gewährleisten sollte.³¹ Arendts Blick richtet sich also auf das, was sich im öffentlichen Raum der Polis zwischen den Menschen abspielt, wenn sie aus dem Privaten in das Öffentliche treten. Gleichwie sich auf der Agora, dem Versammlungsort der Athener, unter diesen einst ein »räumliches Zwischen etablier[t]« habe, in dem sie sich als Bürger wie auf einer Bühne voneinander exponieren konnten, sei die Mitwelt der »Erscheinungsraum«, in dem sich die Menschen als Handelnde darstellen (VA 250). Und erst indem sie handeln, erscheinen sie und enthüllen sie sich voneinander als Personen, »zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens« und »treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren« (VA 219). Hierin mag die Scheu Arendts begründet sein, die Natur oder das Wesen des Menschen zu bestimmen, denn wer jemand ist, werde erst durch das Handeln sichtbar. Nur im Handeln ist »eine Antwort auf die Frage bereit[gehalten], die unwillkürlich jedem Neuankömmling vorgelegt wird [...]: Wer bist Du?« (VA 217). Konkret gewendet be-

³⁰ Vgl. Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 2014, 18; Arendt, *Vita activa*, 220 f.

³¹ Wenn Arendt an das Ideal der Polis erinnert, verliert sie nicht aus dem Blick, dass etwa Sklaven oder Fremde kein Bürgerrecht besaßen (vgl. Arendt, *Vita activa*, 250).

deutet das beispielsweise, dass in modernen Gemeinwesen die Möglichkeiten zum Handeln ihrer Mitglieder unbedingt gewährleistet sein müssen, indem erzwungener Individualismus und unfreiwillige Isolation ausgeschlossen werden. Mit anderen Worten: Die Aufgabe von Gemeinwesen ist es, Pluralität und Öffentlichkeit in Freiheit zu garantieren. Dann braucht es nur noch den Mut des Einzelnen, »die Schwelle seines Hauses, den Privatbereich der Verborgenheit, zu überschreiten, um zu zeigen, wer er eigentlich ist, also sich selbst zu exponieren« (VA 232). Dass es ein Risiko in sich birgt, als ein Jemand, als Person, im öffentlichen Miteinander in Erscheinung zu treten, sich gleichsam in die Welt einzuschalten und Aufschluss über sich zu geben, hat Arendt bei ihrem Mentor Karl Jaspers gelernt, der seinerzeit die Rede vom »Wagnis der Öffentlichkeit«³² geprägt hatte. Handeln heisst nun nichts anderes, als dieses Wagnis einzugehen.

III. Das (politische) Handeln

Handeln und Etwas-Neues-Anfangen fällt bei Arendt in eins. Indem sie handeln, realisieren die Menschen, dass sie unter der Bedingung der Natalität leben sowie ihre Fähigkeit, »Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen« (VA 215) zu können. Jeder einzelne von ihnen bestätigt, wenn er zu handeln beginnt, die »Tatsache des Geborensseins« – und zwar so, »als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt« (VA 217). Jener Moment also, in dem die Schwelle des Privaten ins Öffentliche überschritten wird und die Menschen als Personen aktiv in Erscheinung treten, ist für Arendt darum »wie eine zweite Geburt« (VA 215), ein Moment des Neuanfangs. In diesem Moment gibt der Einzelne als ein Jemand Aufschluss über sich selbst, und flicht seinen Faden ein in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, setzt darin neue Anfänge und stiftet neue Bezüge. Darum ist es für Arendt ebenso der Moment, in dem die Menschen die Verantwortung für ihr Handeln auf sich nehmen.³³ Da aber das Wagnis der Öffentlichkeit einzugehen auch bedeutet, »im Widerspruch zu statistisch erfaßbaren Wahrscheinlichkeiten« (VA 216) zu leben, stellt das Handeln und die Übernahme persönlicher Verantwortung stets auch eine Bürde dar. Arendt schreibt: »Die Unvorhersehbarkeit des Ereignisses ist allen Anfängen und allen Ursprüngen inhärent.« (VA 216) Überdies wohnt jedem einmal gemachten Anfang die Unmöglichkeit inne, das

³² Bspw. in Karl Jaspers, *Kleine Schule des politischen Denkens*, München 1965, 121.

³³ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 215.

Getane ungeschehen machen zu können: Die Handelnden tragen immer auch die »Last von Unwiderruflichkeit« (VA 297). Die Neuanfänge, die (sich) die Menschen je und je setzen, unterbrechen und affizieren bereits laufende Prozesse und Erfahrungen – sie muten entweder an »wie ein Wunder« (VA 217) oder offenbaren die »Zerstörungs-kapazität« (VA 296) menschlichen Handelns. Zugunsten des hohen Grades an Offenheit ihrer Handlungstheorie, insbesondere durch das Konzept der Natalität, nimmt Arendt diese zwei Aporien in Kauf; sie garantieren ihr die dieser Theorie eignende Freiheit und Potentialität.

In Arendts Konzept umfasst das Handeln nicht nur die Ausführung konkreter Taten, sondern auch das Sprechen und Kommunizieren. »Erst durch das gesprochene Wort fügt sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang« (VA 218). Mit Aristoteles bestimmt sie den Menschen als politisches Wesen, der zum Zweck der Realisierung dieser Bestimmung sprach- bzw. vernunftbegabt ist.³⁴ Popp zeigt daher richtig auf: »Kommunikation und Politik gehören [...] eng zusammen: Menschen sind politische Wesen, weil sie sprechen können und sie können sprechen, weil sie politische Wesen sind.«³⁵ Dem Sprechen misst Arendt zwei Funktionen bei: zum einen den konkreten Austausch über die Gestaltung des Gemeinwesens, der Mitwelt; zum anderen – und darauf liegt ihr Fokus in *Vita activa* – zur Identifizierung des Handelnden als Person. Erst das Sprechen stelle »die Tat in einen Bedeutungszusammenhang« (VA 218) und zwar so, dass »das Wort [...] den Täter identifiziert und verkündet, daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiterhin zu tun beabsichtigt« (VA 218). Durch diesen Aspekt deutet Arendt einen Ausweg aus der Aporie der Unvorhersehbarkeit des Handelns an, auf die zum Schluss noch eingegangen werden wird.

»Handeln [...] ist in Isolation nicht möglich« (VA 234), konkretisiert Arendt weiter. In der Antike sei das Handeln aus zwei Perspektiven betrachtet und sprachlich wiedergegeben worden: zum einen aus der Perspektive des Anfangens oder Etwas-in-Bewegung-Setzens (gr. ἀρχεῖν, lat. *agere*), zum anderen aus der Perspektive des Vollendens oder Vollziehens (gr. πράττειν, lat. *gerere*). Darin sei sinnvoll »die dem Handeln eigentümliche Doppelseitigkeit des Vollzugs« (VA 235) zum Ausdruck gekommen, nämlich, dass etwas Angefangenes erst

³⁴ Vgl. Aristoteles, Politik, übers. u. erl. v. Eckart Schütrumpf, in: ders., Aristoteles Werke, Bd. 9, hg. v. Hellmut Flashar, Darmstadt 1991, III, 6, 59f.

³⁵ Popp, Hannah Arendt, 48.

mit anderen ausgeführt oder vollstreckt werden könne. Die Initiative ergreifende Person ist angewiesen auf Hilfe aus der Pluralität der anderen Personen, soll ihre Initiative fruchtbar ausgeführt werden. Aufgrund sozial-historischer Faktoren (bspw. durch die Entwicklung des Anführers als Erstem unter Gleichen zum Herrschenden) habe sich aber letztlich *πράττειν* bzw. *gerere* als Verb durchgesetzt und somit auch alle weiteren Handlungstheorien beeinflusst: Etwas Befohlenes soll vollendet werden. Fortan sei daher mit dem Wort *handeln* eher betont worden, dass etwas abschliessend vollzogen oder vollstreckt wird. Für die politische Theorie (und für die Konstitution optimal funktionierender Gemeinwesen) sieht Arendt darin einen folgenschweren Bedeutungsverlust, da an die Stelle eines adäquaten Verhältnisses zwischen dem Einen unter Gleichen, der etwas anfängt, und den Vielen, die dieses gemeinsam vollziehen, nunmehr das Verhältnis von Befehlendem und Gehorchenden tritt; ein Verhältnis, »in dem der Befehlende und die vollstreckend Gehorchenden sich in keinem Moment des Handelns mehr miteinander verbünden« (VA 236). Zur Wohlfahrt eines Gemeinwesens aber braucht es gerade ein solches Bündnis. Denn wird von einem Herrscher ein Machtmonopol in Anspruch genommen, wird Macht also isoliert ausgeübt, ist nach Arendt eigentliches Handeln ausgeschlossen. Sie meint: »Aber die Kraft dessen, der die Initiative ergreift, [...] kommt nur in dieser Initiative und in dem in ihr übernommenen Risiko zur Geltung, nicht in der tatsächlichen Leistung« (VA 236) – diese wird ja von anderen vollbracht.³⁶ Trotz seiner Macht bleibt der Herrschende »für immer gleichsam festgefroren in der Position des Anfangenden und Anführenden« (VA 236 [HdV]). Nach Arendt ist aber dem Handeln eigentümlich, dass es Menschen gerade nicht *für immer* auf eine Position oder eine einzelne Tat festlegt. Dies kann es schon deswegen nicht, weil der Handelnde »niemals nur ein Täter [ist], sondern immer auch zugleich einer, der erduldet« (VA 236). Exponiert sich ein Mensch handelnd im Zwischen der Mitwelt, setzt sein Handeln sofort die anderen Personen innerhalb des Bezugsgewebes in Bewegung. Dies aber so, dass es sowohl Reaktionen der anderen Personen auslöst – also Handlungen, die aufgrund des Erleidens der Tat dieses einen ausgeführt werden –, als auch so, dass es zu Aktionen im Sinne eigenständiger Taten affiziert. Handeln und Dulden sind die zwei Seiten derselben Sache: »Da Handeln immer auf zum Handeln begabte Wesen trifft, löst es niemals nur

³⁶ Popp schreibt dazu: »Die Kunst von Verfassungen besteht darin, Politik so zu institutionalisieren, dass der Gedanke von Macht als gemeinsamer Unternehmung erhalten bleibt.« Ebd., 69; vgl. auch Arendt, *Vita activa*, 251–263.

Re-aktionen aus, sondern ruft eigenständiges Handeln hervor, das nun seinerseits andere Handelnde affiziert.« (VA 237) Weil sich das Handeln der Menschen gegenseitig beeinflusst und potenziell endlos neue Handlungen provoziert, werden die möglichen Konsequenzen sowohl für den Einzelnen als auch die Mitwelt schlechthin unvorhersehbar.³⁷ Genau diese Unvorhersehbarkeit setzt Arendt jedoch einer an der Endlichkeit der Menschen orientierten Handlungstheorie entgegen. Sie schreibt:

»Die Unabschbarkeit der Folgen gehört [...] zum Gang der von einem Handeln unweigerlich erzeugten Geschichte; sie bildet die dieser Geschichte eigene Spannung, die ein Menschenleben spannt und in Atem hält [...], die mit dazu beiträgt, daß wir so unbeirrbar uns auf die Zukunft ausrichten und an ihr uns orientieren, obgleich wir doch nur zu gut wissen, daß das allein sichere Ende dieses Zukünftigen der eigene Tod ist. Daß wir es als Lebende überhaupt aushalten, mit dem Tod vor Augen zu existieren, daß wir uns nämlich keineswegs so verhalten, als warteten wir nur die schließliche Vollstreckung des Todesurteils ab, das bei unserer Geburt über uns gesprochen wurde, mag damit zusammenhängen, daß wir jeweils in eine uns spannende Geschichte verstrickt sind, deren Ausgang wir nicht kennen.« (VA 239)

Arendt geht insgesamt von einem »Prozeßcharakter« (VA 293) des Handelns aus und begründet dies wiederum damit, dass das Handeln sich nicht in seinen konkreten Ergebnissen realisiere, sondern in seinen potenziell schranken- und endlosen sowie unabsehbaren Vollzügen. Im Grunde, so meint sie, weiss einer gar nicht, was er tut, wenn er handelt.

Eine Handlungstheorie auf solche Weise zu durchdenken, wirkt sich auf den zugrunde gelegten Freiheitsbegriff aus. So versteht Linda Zerilli Freiheit unter Arendts Bedingung faktischer Pluralität so: »Freiheit heißt grundsätzlich, sich auf die anderen zu verlassen und sie in Betracht zu ziehen.«³⁸ Damit aber widerspricht Arendt der neuzeitlichen Vorstellung einer Gleichsetzung von Freiheit und Souveränität. Diese sei nachgerade ein Hindernis im Politischen, da sie die Person von der Mitwelt isoliere und ihr eine Unabhängigkeit (und damit eine Freiheit) unterstelle, die es so gar nicht gebe. »Kein Mensch ist souverän, weil Menschen, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen« (VA 299). Arendt ist überzeugt, dass Freiheit in der

³⁷ Vgl. Arendt, *Vita activa*, 297.

³⁸ Linda M.G. Zerilli, Freiheit, in: Arendt-Handbuch, hg. v. Heuer/Heiter/Rosenmüller, 278–279, hier 279.

Abwendung von anderen überhaupt nicht erfahrbar sei. Darum nutzt auch dem Herrschenden sein Machtmonopol nichts, denn ohne die Gesellschaft von seinesgleichen kann er seine Macht eigentlich gar nicht umsetzen.³⁹ Volle Souveränität über sein Handeln anzunehmen, bedeute überdies den Irrtum, es auch vollständig kontrollieren zu können – was Arendt schon aufgrund der schlechthinnigen Unvorhersehbarkeit des Handelns für unmöglich hält. Wie oben dargestellt, geht sie hingegen von einem Freiheitsbegriff aus, der Möglichkeitsgrund zum Handeln ist. Das schliesst ein, dass Menschen frei sind, ihre ohnehin bloss vermeintliche Souveränität einzuschränken. Wieder ersetzt Arendt darum Begriffe: Statt von *Souveränität* spricht sie von *Autorität* als Freiheitsgarant.⁴⁰ Der Begriff *Autorität*, tradiert aus dem römischen Recht, drückt die Ehre und das Ansehen einer Person vor den anderen aus; auch ihre Möglichkeit, innerhalb der Mitwelt Einfluss zu nehmen. Autorität ist – anders als Souveränität – ohne Pluralität eigentlich nicht denkbar. Über das Verhältnis von Autorität und Freiheit bei Arendt schreibt Popp: »Jeder hat die Autorität über seine eigene Freiheit und verliert diese Autorität auch nicht, wenn er sich in die Welt begibt und zusammen mit anderen handelt.«⁴¹

IV. Verzeihen und Versprechen

Und Jesus sprach: Vater, vergib ihnen. Denn sie wissen nicht, was sie tun. (Lk 23,34) Das Wagnis der Öffentlichkeit einzugehen, den eigenen Faden in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten zu schlagen, ohne genau zu wissen, was man dabei eigentlich tut, heisst bei Arendt das Wagnis von Unwiderruflichkeit und Unvorhersehbarkeit in Freiheit einzugehen. Es bedeutet zugleich, es im Wissen einzugehen, »daß der Handelnde immer schuldig wird; daß er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die er niemals beabsichtigte oder auch nur absehen konnte« (VA 297). Aber nur so kann dem Handeln sein »identitäts- und freiheitsverbürgende[r] Charakter«⁴² zukommen, wie Thomas Dürr richtig sieht. Wenngleich also nicht einzuschätzen ist, welche Konsequenzen das eigene Handeln hat und welchen Ausgang es nehmen wird, geschieht es nicht willkürlich. Gemeinwesen haben sich immer Ordnungen und Strukturen gegeben, die

³⁹ Vgl. Popp, Hannah Arendt, 75.

⁴⁰ Vgl. Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 215; ferner 162f.

⁴¹ Popp, Hannah Arendt, 77.

⁴² Dürr, Hannah Arendts Begriff des Verzeihens, 58.

die Willkür der Handelnden verhindern sollten.⁴³ Nach Arendt aber »erwächst das Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit der von ihm begonnenen Prozesse [vor allem] aus den Möglichkeiten des Handelns selbst« (VA 301). Diese Möglichkeiten drückt sie mit den bipolaren Begriffen *Verzeihen* und *Versprechen* aus, die innerhalb der Mitwelt das Handeln stabilisieren, korrigieren und Verbindlichkeit unter ihnen stiften sollen. Zugleich stärkt sie damit den Aspekt ihrer Handlungstheorie, nach dem die Menschen durch ihr Tun gerade nicht *für immer* auf ihre Handlungen festgelegt sind. Arendt schreibt: »Die Fähigkeiten, zu verzeihen und zu versprechen, sind in dem Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird und sich einer Zukunft, deren Unabsehbarkeit bedroht, halbwegs versichern kann.« (VA 302f.)

Die Fähigkeit zu Verzeihen habe, so meint Arendt, – abseits antiker Spuren etwa im römischen Begnadigungsrecht – in so expliziter Weise »wohl Jesus von Nazareth zuerst gesehen und entdeckt« (VA 304). Der biblische Satz *Denn sie wissen nicht, was sie tun* (Lk 23,34) verbunden mit der Bitte des Unservaters *Und vergib uns unsere Sünden, denn auch wir vergeben jedem, der an uns schuldig wird* (Lk 11,4) beziehe sich nicht auf die Heilsbotschaft Jesu, sondern sei Ausdruck »echter politischer Erfahrungen« (VA 305) und damit auch für einen säkularen Denkansatz fruchtbar zu machen. Vergebung im christlich-religiösen Verständnis konstituiert durchaus so etwas wie einen persönlichen Neuanfang. Genau diesen Aspekt übernimmt Arendt für ihre Handlungstheorie. Nicht nur die Christenmenschen, alle »bedürfen der Verzeihung, des Vergebens und Vergessens, denn das menschliche Leben könnte gar nicht weitergehen, wenn Menschen sich nicht ständig gegenseitig von den Folgen dessen befreien würden, was sie getan haben, ohne zu wissen, was sie tun« (VA 306). Dabei rückt Arendt nicht die festgestellte Schuld, nicht die begangene Tat in den Mittelpunkt, »was natürlich nicht das geringste daran ändert, daß das Unrecht unrecht war« (VA 308). Im Mittelpunkt ihrer Überlegungen steht immer die schuldig gewordene Person, wodurch unter Umständen die Fähigkeit des Verzeihens als »objektiv ungerecht« (VA 308) erscheinen könne. Jedoch könne nur durch Vergebung das Damoklesschwert der belastenden Vergangenheit über einer Person abgenommen und ihr ein eigenständiges Neuanfangen ermöglicht werden. Durch die Annahme der Fähigkeit des Verzeihens schliesst Arendt somit aus, dass eine

⁴³ Vgl. Christina Schües, *Philosophie des Geborensseins*, Freiburg i.Br./München 2008, 415.

Person *für immer* festgelegt ist auf ihre vergangenen Handlungen und unter ihresgleichen »nur noch re-agieren, aber nicht mehr agieren« (VA 306) könnte. Dabei ist es nicht die Liebe, wie sie Jesus bezeugt, sondern »die Aristotelische *φιλία πολιτική*«, was Arendt mit *Respekt* wiedergibt, welche die Fähigkeit des Verzeihens innerhalb ihrer Handlungstheorie begründet. Respekt, so schreibt sie, bilde »einen hinreichenden Beweggrund, jemandem das, *was* er getan hat, zu vergeben, um dessentwillen, der er ist« (VA 310).⁴⁴

Gibt es Unverzeihliches? Arendt deutet in *Vita activa* an, dass das juristische Instrument der Strafe in etwa gleichrangig ist zum Verzeihen. Jedoch kennt sie auch Taten, die zu verzeihen oder zu bestrafen Menschen ausserstande sind. Als Flüchtling vor den Nationalsozialisten hat Arendt selbst solche Taten erfahren. In ihnen spiegele sich (im Sinne Kants) das radikal Böse wieder, das im Unterschied zur nichtabzusehenden Schuldhaftigkeit vieler Handlungen bewusst gewollt wurde.⁴⁵ »Böse Taten sind buchstäblich Un-taten; sie machen alles weitere Tun unmöglich« (VA 308). Strenggenommen sind radikal böse Taten darum noch nicht einmal mehr Tätigkeiten im Sinne von Arendts Handlungstheorie. Vor ihnen schreckt man sprachlos zurück; beispielsweise vor der Shoa, über die Arendt sagte:

»Das war wirklich, als ob der Abgrund sich öffnet. Weil man die Vorstellung gehabt hat, alles andere hätte irgendwie noch einmal gutgemacht werden können, wie in der Politik ja alles irgendwie einmal wiedergutgemacht werden kann. Dies nicht. Dies hätte nie geschehen dürfen.«⁴⁶

Die Fähigkeit des Versprechens rückt Arendt in die Nähe der Vertragstheorie, deren Prinzipien seit der Antike zu den zentralen Themen des politischen Denkens gehören. *Pacta sunt servanda*, Verträge sind einzuhalten. Durch Verträge schützen sich Gemeinwesen und Personen vor »der grundsätzlichen Unzuverlässigkeit des menschlichen Wesens« (VA 311). Durch Ordnungen, Strukturen und Gesetze sichern sie sich gegen gegenseitige Willkür ab. Weil die Konsequenzen ihres Handelns schlechthin unvorhersehbar sind, »insofern ja die Folgen einer Tat sich nicht aus der Tat selbst ergeben, sondern aus

⁴⁴ Mit Brigitte Gess ist kurz darauf hinzuweisen, dass Verzeihen als politisches Prinzip das Gegenteil von Versöhnung – nach Arendt als dem Mittragen fremder Schuld verstanden – darstellt. Vgl. Brigitte Gess, Verzeihen, in: Arendt-Handbuch, hg. v. Heuer/Heiter/Rosenmüller, 330–331, hier 330.

⁴⁵ Vgl. Hannah Arendt, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, hg. v. Jerome Kohn, übers. v. Ursula Ludz, München/Zürich 2014.

⁴⁶ Hannah Arendt, Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 1996, 59.

dem Bezugsgewebe, in welches sie fällt« (VA 312), brauchen Menschen das gegenseitige Versprechen, um ihr Handeln in der Gegenwart nicht durch die Ungewissheit des Zukünftigen beherrscht oder womöglich ganz verhindert sein zu lassen. Arendt schreibt: »Denn das Versprechen und die aus ihm sich ergebenden [...] Verträge sind die einzigen Bindungen, welche einer Freiheit adäquat sind, die unter Bedingungen der Nicht-Souveränität gegeben ist.« (VA 312) Auf Verträgen beruhende Gemeinwesen sind gleichsam Garanten der Freiheit, weil einzig in ihnen »Freiheit als ein positiver Modus des Handelns möglich ist« (VA 312).

Dass man als Person sich auf die anderen Personen verlassen und sie in Betracht ziehen kann, ist in den Fähigkeiten begründet, zu verzeihen und zu versprechen. Sie verhelfen dazu, »die von uns entfesselten Prozesse wenigstens teilweise zu regulieren und zu kontrollieren«, und nicht zu »sicheren Opfer[n] einer automatischen Notwendigkeit« zu werden (VA 315). Verzeihen und Versprechen garantieren die Möglichkeit zur Realisierung eines weiteren Neuanfangs, zu dem die Menschen durch »das Faktum der Natalität« berufen sind und ohne das sie »für immer dazu verdammt wären, im Kreise der ewigen Wiederkehr eines in sich geschlossenen Werdens zu schwingen« (VA 315 [HdV]). Das Wagnis der Öffentlichkeit kann und muss immer wieder neu eingegangen werden. Aber gerade, weil man nicht wissen kann, was daraus wird, sind die Handelnden angewiesen auf Vergebung und Versprechen. Aus diesem Angewiesensein entspringt für Arendt das Vertrauen in die Menschen, ohne das ihr Handeln nicht möglich wäre. Mit Hannah Arendt sei darum beschlossen:

»Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz aus Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie. [...] Das gilt für alles Handeln. Einfach ganz konkret, weil man es nicht wissen kann. Das ist ein Wagnis. Und nun würde ich sagen, daß dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen – Vertrauen in das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht.«⁴⁷

— Dominik Weyl ist Wissenschaftlicher Assistent bei Prof. Dr. Christiane Tietz am Lehrstuhl für Systematische Theologie in Zürich. Zugleich arbeitet er an einer Dissertation zur Theologie Dietrich Bonhoeffers.

⁴⁷ Ebd., 70.