

Eine Geschichte namens Verfassung: Hannah Arendts Rechtsdenken zwischen Isonomie und Autorität

Niklas Plätzer

Abstract

This article presents the legal thought of Hannah Arendt as a post-foundationalist account of constitutional authority. Where authority has traditionally been understood as a hierarchical concept, akin to rule or domination, Arendt democratizes the notion of authority by tying institutional durability to a continual renewal through acts of re-founding. Arendt's account of law can be understood as constituted by two dialectical relationships: a *dialectics of isonomy*, in which a *protective* function interacts with an *enabling* function, giving rise to a political notion of legal equality; and, secondly, a *dialectics of authority*, in which acts of founding are mediated with durability by means of a "principle" (from Latin *principium*, beginning). Arendt thus shifts the attention from a philosophical concern with normative grounds to a political theory of institutional temporality – a move with profound implications, as it locates a contested politics of memory within the symbolic dimension of legal order.

Keywords: authority – collective memory – constitutionalism – equality – Hannah Arendt – isonomy – law – post-foundationalism – principle – temporality

I. Einleitung: Autorität als Problem kollektiver Erinnerung

Kaum ein Satz der Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts wird so oft im Munde geführt wie Hannah Arendts „Recht, Rechte zu haben“. Losgelöst von Arendts Diskussion von Flucht und Staatenlosigkeit ist das „right to have rights“ zu einer gern zitierten Phrase avanciert.¹ Dass dabei ausgerechnet Arendt als Stichwortgeberin für ein Global Governance-Milieu dienen soll, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Denn wie kaum eine andere Denkerin richtet sie sich gegen einen abstrakten Menschenrechtsdiskurs, der in weiter Ferne von jenen Akteur:innen stattfindet, von deren Rechten gerade die Rede sein soll – wie von den Rechten Geflüchteter als politisch organisierter Menschen.² Das „Recht, Rechte zu haben“ ist niemals ein Recht für ausgeschlossene Opfer: Die Gleichheit von Rechtssubjekten bleibt bei Arendt immer an die Erfahrung des poli-

¹ Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 1951, 296 f.; *dies.*, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1955, 754.

² Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, 2015.

tischen Handelns gekoppelt.³ Ihr Nachdenken über die Grundlagen des Rechts zielt nicht auf eine *Ausweitung* von nationalstaatlich bereits abgesicherten und transzendentalphilosophisch zu begründenden Menschenrechten, sondern vielmehr auf die Notwendigkeit, die *Form* des Rechts jenseits von Moral und nationalstaatlicher Souveränität neu zu denken. Es steht also das Verhältnis von Recht und Politik überhaupt zur Debatte.⁴

In der Arendt-Rezeption ist diese Pointe jedoch aufgrund von zwei gegenläufigen Interpretationsströmungen weitgehend verloren gegangen. Für eine an Jürgen Habermas' Diskursethik geschulte Lesart ist Arendt eine Denkerin des kommunikativen Handelns, die in die Nähe kantischer Moralphilosophie gerückt worden ist.⁵ Im Mittelpunkt dieser wirkmächtigen Interpretation steht die Suche nach normativen Grundlagen: Recht und Institutionen werden im Lichte einer die Politik transzendierenden Sphäre eines moralisch verstandenen Menschenrechts betrachtet.⁶ Gegen diese kantianische Strömung hat eine agonistische Lesart Arendt als Denkerin bruchhafter Interventionen und revolutionärer Ausnahmezustände stark gemacht.⁷ Diese post-fundamentalistisch orientierte Position weist normative Grundlegungsversuche zurück und pocht auf die „Gebürtlichkeit“ (*natality*) politischer Gemeinschaften: auf das schlechthin Neue, das durch das Handeln unaufhörlich in die Welt getragen wird und damit jeden Versuch einer letztgültigen Sinngebung in den Strudel einer radikalen Kontingenzerfahrung stürzt.⁸

Doch was bei beiden Lesarten in Vergessenheit zu geraten droht, ist die Stellung von Recht und Institutionen. Die Sorge um die *Dauerhaftigkeit* institutioneller Formen unterscheidet Arendt nämlich von jenen radikal-demokratischen Ansätzen, die „den Moment des Politischen“ ausschließlich als eine Unterbrechung von Kontinuität und Ordnung verstehen.⁹ Für die Denkerin politischer Institutionen war „die Freiheit der Spontaneität (...) selbst noch gleichsam präpolitisch“. ¹⁰ Das heißt wiederum nicht, dass Arendts oftmals als ein Loblied auf die amerikanische Verfassung karikierte Institutionentheorie auf einen liberalen Rechtsbegriff hinausliefe. Während liberale Denker:innen eine Verfassungsordnung als einen moralisch gebotenen Schutzrahmen für individuelle Rechte verteidigen, so geht es Arendt nicht nur um den negativ-schützenden Aspekt von Recht, sondern zugleich um eine aktivierende, auf das Handeln verwiesene Dimension des Rechts. Nur eine Rechtsordnung, die Individuen nicht nur schützt, sondern das Handeln unter Freien und Gleichen ermöglicht und bejaht, kann

³ Für eine systematische Kritik der Verkürzung des „Rechts, Rechte zu haben“ auf ein „Recht auf Schutzrechte“, s. *Gündoğdu*, Rightlessness in an Age of Rights, 2015, 5 ff.; in der deutschsprachigen Debatte, s. zuletzt *Schmalz*, Recht, Politik und die Bedingungen der Ko-Präsenz: Das „Recht, Rechte zu haben“ im Lichte gegenwärtiger Migrationsfragen, RphZ 2021, 32.

⁴ *Volk*, Arendtian Constitutionalism: Law, Politics and the Order of Freedom, 2015.

⁵ So bereits *Habermas*, Hannah Arendts Begriff der Macht, Merkur 341 (1976).

⁶ *Benhabib*, Hannah Arendt: Die melancholische Denkerin der Moderne, 1998; *dies.*, Die Rechte der Anderen, 2008.

⁷ *Honig*, Arendt's Accounts of Action and Authority, in: *dies.*, Political theory and the Displacement of Politics, 1993, 76; *Kalyvas*, Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt, 2008.

⁸ Vgl. *Marchart*, Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, 2005.

⁹ Zur radikalen Demokratietheorie und der Dauerhaftigkeit politischer Institutionen, s. *Herrmann/Flatscher* (Hrsg.), Institutionen des Politischen, 2020.

¹⁰ *Arendt*, Was ist Politik?, 2003, 51.

den Anspruch erheben, überhaupt eine *politische* Ordnung zu sein.¹¹ Wie Christian Volk gezeigt hat, verlangt die spezifische Rationalität des politischen Handelns nach institutionellen Formen, deren Legitimation sich nicht aus der Anwendung einer transzendental ermittelten Norm ergibt.¹² Stattdessen gelingt es einer sich positiv auf Politik beziehenden Rechtsordnung, das Handeln dauerhaft im Sinne von Freiheit und Gleichheit *anzutreiben*. Dieses Motivationsvermögen republikanischer Institutionen findet seine Entsprechung in einem Begriff von Recht, der die Politik nicht einer vermeintlich statischen Rechtsform als äußerlich gegenüberstellt, sondern das Recht als immer schon dialektisch mit dem politischen Handeln verwoben ausweist.

Die Folge ist eine radikale Abkehr von traditionellen Rechtstheorien, die die Funktion des Rechts (in Übereinstimmung mit der Etymologie des griechischen „Nomos“) als begrenzend oder einhegend verstehen.¹³ Arendt stützt sich in ihrer Konzeptualisierung einer republikanischen Form des Rechts auf Denkfiguren einer römischen Traditionslinie: vom Begriff des Rechts als *lex* (vom Lateinischen *legare*, verbinden) zu Montesquieus Idee vom Recht als *rapport*, d. h. als Form der zwischenmenschlichen Bezogenheit, die einen Raum zwischen Subjekten stiftet anstatt ihnen als Grenze oder Befehl entgegenzustehen.¹⁴ Eine jüngere Welle der Arendt-Forschung hat diese römischen Elemente verstärkt in den Blick genommen und so dazu beigetragen, die weitverbreitete Vorstellung von Arendt als einer hellenophilen Nostalgikerin zu korrigieren. Der Schritt von Athen nach Rom entspricht hier einer theoretischen Bewegung vom flüchtigen Erscheinungsraum des Handelns zu Fragen institutioneller Dauerhaftigkeit.¹⁵ Arendts Interesse an Rom ist dabei alles andere als antiquarischer Natur. Wie Walter Benjamin zitiert sie Marx' Bemerkung, „die Französische Revolution habe in römischem Gewand den Schauplatz der Geschichte betreten“¹⁶ und im Sinne eines benjaminianischen Geschichtsverständnis geht es ihr um die nicht-linearen Konstellationen, die das antike Rom im Lichte von modernen Revolutionen neu erscheinen lassen.¹⁷ Arendts Ziel ist hierbei die Suche nach produktiven „Denkbruchstücken“, die einen

¹¹ „Ein Gemeinwesen (...), das nicht ein Erscheinungsraum für die unendlichen Variationen des Virtuosens ist, in denen Freisein sich manifestiert, ist nicht politisch.“ Arendt, Freiheit und Politik, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken, 2012, 208.

¹² Volk, Arendtian Constitutionalism, 2015, 214 ff.; vgl. Ahrens, Die Gründung der Freiheit. Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen, 2004.

¹³ Arendt, Was ist Politik?, 2003, 118 ff.

¹⁴ Die detaillierteste Diskussion der Unterscheidung von *lex* und *nomos* findet sich *ibid.*, 109 ff.; für eine systematische Darstellung der drei arendtschen Rechtsbegriffe (*lex*, *nomos*, *rapport*), s. Volk, From Nomos to Lex: Hannah Arendt on Law, Politics, and Order, Leiden Journal of International Law 23 (2010), 759.

¹⁵ Taminiaux, Athens and Rome, in: Vila (Hrsg.), The Cambridge Companion to Hannah Arendt, 2000, 165; Tsao, Arendt against Athens: Rereading the Human Condition, Political Theory 30/1 (2002), 97; Breen, Law beyond Command? An Evaluation of Arendt's Understanding of Law, in: Goldoni/McCorkindale (Hrsg.), Hannah Arendt and the Law, 2012, 15.

¹⁶ Arendt, Über die Revolution, 1963, 62: „Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert.“ Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. I-2, 1980, 700.

¹⁷ Vgl. Arendt, Walter Benjamin, 1892-1940, in: dies., Men in Dark Times, 1968, 153 ff.; zur Bedeutung des benjaminianischen Geschichtsverständnisses bei Arendt, s. Schoonheim, The 'rightful place in man's enduring chronicle': Arendt's Benjaminian historiography, History of European Ideas 46 (2020), 844.

neuen Blick auf die Geistesgeschichte des Westens erlauben, *nachdem* ihr Traditionszusammenhang bereits unwiederbringlich zerrissen ist.¹⁸

Arendts Bemühungen, „das, was wir gewohnt sind als Gegensätze und Sich-Widersprechendes zu verstehen, wieder zusammenzudenken“, wird an ihrer Rehabilitation des Autoritätsbegriffs deutlich.¹⁹ In Abgrenzung zur Autoritäts skepsis linker Bewegungen hat Arendt mit ihrem 1956 erschienen Aufsatz „Was ist Autorität?“ einen Gegenentwurf vorgelegt, dessen Sprengkraft sich hinter einer konservativ anmutenden Ideengeschichte verbirgt.²⁰ Gegenstand des Aufsatzes ist nämlich nicht nur die Genealogie der römischen *autoritas*, sondern die für den Begriff spezifische Zeitstruktur. Autorität, so Arendts eigenwillige Interpretation, ist etymologisch vom Lateinischen *augere* abzuleiten, was steigern bzw. vermehren bedeutet. „Was Autorität oder diejenigen, die Autorität verwalten, beständig vermehren, ist die Gründung.“²¹

Damit sei die Temporalität des politischen Raumes nicht primär auf die Zukunft gerichtet, wie etwa die „leere, homogene Zeit“ des Fortschrittsdenkens, sondern auf die Vergangenheit.²² „Im Unterschied zu unserer Vorstellung, derzufolge der Mensch in eine Zukunft wächst, erstreckt sich bei den Römern alles Wachstum in die Vergangenheit.“²³ Quelle von Autorität sei die Gründung durch die Ahnen, die per Definition größeren *maiores*, deren Beispiel – *autoritas maiorum* – den Römern als „moralisch-politischer Maßstab schlechthin“ gegolten habe.²⁴ Das zurückbindende Element der Religion (*religare*), das Anvertraute der Tradition (*tradere*) und die vermehrende Dimension der Autorität (*augere*) ergeben gemeinsam die „römische Dreieinigkeit“, die laut Arendt republikanischen Institutionen mithilfe der „bindenden Kraft eines maßgebenden Anfangs“ eine Generationen überdauernde Stabilität verliehen habe.²⁵

Autorität ist jedoch ein hierarchischer Begriff, der zunächst im Widerspruch mit Arendts von der Gleichfreiheit (*isonomia*) der griechischen *polis* ausgehenden Theorie des politischen Handelns zu stehen scheint. Wie Grit Straßenberger herausgearbeitet hat,

„hält Arendt die dem römischen Autoritätskonzept inhärente Spannung zur Demokratie aufrecht und ergänzt damit die horizontal-egalitäre Verfasstheit demokratischer Politik um eine hierarchisch-elitäre Dimension.“²⁶

Trotz dieser hierarchischen Komponente erschöpft sich der Sinngehalt von Autorität aber nicht im „Phänomen freiwilligen Gehorsams, das auf der Zuschreibung von moralischer, kognitiver, erfahrungsbasierter oder institutionell gestützter Überlegenheit“

¹⁸ Vgl. Kohn, The Loss of Tradition, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, 2007, 37 ff.

¹⁹ In ihrer Projektbeschreibung für die (nicht realisierte) *Introduction into Politics* nennt Arendt ihr Autoritäts-Essay als beispielhaft für ihre Methode. Arendt, Projektbeschreibung für die Rockefeller Foundation, Dezember 1959, in: dies., Was ist Politik?, 2003, 200 f.

²⁰ Arendt, Was ist Autorität?, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 1994, 159.

²¹ Ibid., 188.

²² Zur „leeren, homogenen Zeit“, s. These XIV in: Benjamin, Gesammelte Schriften, Bd. I-2, 1980, 701.

²³ Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 1994, 190.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid., 191.

²⁶ Straßenberger, Autorität in der Demokratie: Zur republikanischen Rezeption des römischen *autoritas*-Konzepts bei Hannah Arendt, ZPTh 5 (2014), 69.

beruhen würde.²⁷ Zwar bezieht sich Arendt auf den römischen Senat, der gemäß der im Satz „*cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*“ getroffenen Unterscheidung, gerade nicht über *Macht* verfügte, dafür aber aufgrund einer imaginären Nähe zur Weisheit der Ahnen als Sitz von *Autorität* galt: eine Vorstellung, die bis heute an der Altersstruktur amerikanischer Senator:innen ihren Nachhall findet.²⁸ Was *Autorität* bezeichnet, ist nicht primär die normative Struktur von freiwilligem Gehorsam, sondern eine *institutionell vermittelte Zeitstruktur*.

Autorität entspricht einer institutionellen Strategie, eine republikanische Ordnung in die Zukunft zu tragen, indem das Erbe der Gründung im Institutionengefüge einen herausgehobenen Platz erhält. Dabei ist es die Intensivierung und Vermehrung der Gründung – ihre *augmentation* (von *augere*) –, die die *Autorität* beständig neu generiert.²⁹ Hieraus ergibt sich die kontraintuitive Verschränkung eines um Dauerhaftigkeit besorgten Ordnungsdenkens mit einer durch die Abfolge immer neuer Generationen dynamisierten Zeitlichkeit. Laut Arendt zeigt sich

„gerade daran, daß für uns die Sorge um Stabilität und Dauerhaftigkeit und der Geist des Neuen in Gegensätzliches auseinanderfallen (...) wie wenig wir mit dem Erbe der Revolutionen anzufangen wissen.“³⁰

Jenseits von Fragen der normativen Legitimation von Herrschaft benennt *Autorität* vor allen Dingen eine transgenerationale Integrationsleistung, die Arendt als konstitutiv für die symbolische Dimension republikanischer Verfassungsordnungen ansieht.³¹ *Autorität* ist, kurz gesagt, ein institutionalisierter Modus der kollektiven Erinnerung.

Was den meisten Leser:innen allerdings entgeht, ist die Tatsache, dass Arendts Interpretation der römischen *auctoritas* nur insofern Gültigkeit beansprucht, „so lange [...] der Faden dieser Überlieferung nicht abbrach.“³² Doch genau dieses Ereignis des Traditionsbruchs ist laut Arendt die Grundbedingung des Politischen im 20. Jahrhundert.³³ Tatsächlich ist der Aufsatz „Was ist *Autorität*?“ im Englischen zunächst als „What was Authority?“ publiziert worden.³⁴ Aber obwohl Arendt den *Autoritätsverlust* als irreversibles Faktum beschreibt, eröffnet sie am Ende ihres Aufsatzes die Möglichkeit, den Geist des römischen *auctoritas*-Begriffs unter modernen Voraussetzungen neu zu begründen. So betont sie, dass die

„Revolutionen der letzten Jahrhunderte wie ein gigantischer Versuch erscheinen, mit den Mitteln der Tradition selbst den gerissenen Faden der Tradition wieder neu zu knüpfen, durch das Legen neuer

²⁷ Ibid., 79. Die hier entwickelte Lesart weicht in diesem Punkt von Straßenberger ab.

²⁸ „Wie die *Macht* beim Volk, so soll die *Autorität* beim Senat liegen.“ Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 1994, 182. Vgl. Cicero, De Legibus (Von den Gesetzen), 3.28. Im Jahr 2021 betrug das Durchschnittsalter amerikanischer Senator:innen 64,3 Jahre. Vgl. Roberts, This Senate is the oldest in American history. Should we do anything about it?, Washington Post, 2.7.2021.

²⁹ Volk, Arendtian Constitutionalism, 2015, 225 ff.

³⁰ Arendt, Über die Revolution, 1963, 287.

³¹ Zum Symbolischen im Verfassungsrecht, s. Brodacz, Die symbolische Dimension der Verfassung. Ein Beitrag zur Institutionentheorie, 2003.

³² Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 1994, 190.

³³ Vgl. Arendt, Denktagebuch, Bd. I: 1950–1973, 2020, 300.

³⁴ Arendt, What was authority?, in: Friedrich (Hrsg.), Authority, 1958, 81 ff.

Grundlagen das zu wiederholen, was für so lange Jahrhunderte dem gesamten politischen Bereich sein eigentümliches Pathos und seine eigentliche Größe gegeben hat.“³⁵

Nur die amerikanische Revolution sei in dieser Neubegründung ansatzweise erfolgreich gewesen, wobei kein Mensch wissen könne, „ob dieser Weg uns heute noch offensteht.“³⁶

In diesem Beitrag soll der Möglichkeit eines in Revolution gegründeten, post-fundamentalistischen Autoritätsbegriffs nachgegangen werden.³⁷ Hierbei steht die Frage im Vordergrund, inwieweit ein revolutionärer Autoritätsbegriff, den hierarchischen Ursprüngen von *auctoritas* gemäß, in einem Spannungsverhältnis zur Gleichfreiheit – der Isonomie – handelnder Bürger:innen steht.³⁸ Wenn sich die Autorität tatsächlich auf ein Verhältnis von Befehl und Gehorsam beziehen würde, dann müsste man wohl in der Gegenüberstellung von Autorität und Isonomie einen unüberbrückbaren Gegensatz von römisch-elitären und griechisch-egalitären Traditionsbeständen ausmachen. Dies ist jedoch nicht der Fall. In Arendts Rechtsdenken findet sich der Entwurf einer vermittelnden Dimension, die das Verhältnis von *auctoritas* und *isonomia* in ein produktives, als dialektisch zu bezeichnendes Verhältnis setzt.

Eine dialektische Vermittlung, so die These dieses Beitrags, ergibt sich aus Arendts Begriff des *principium*: dem Anfang, der bei Arendt zugleich die Grundlage eines post-fundamentalistischen und buchstäblich in Bewegung gesetzten Begriffs von Verfassung bildet.³⁹ Das Prinzip, wie Arendt im Anschluss an Montesquieu darlegt, ist weder der Zweck, noch das Ziel des Handelns, sondern jenes Element, „das zwar niemals der unmittelbare Anlass des Handelns ist und doch dieses *erst eigentlich in Gang bringt*.“⁴⁰ Während Arendt mit Montesquieu Unterscheidungen zwischen den unterschiedlichen Staatsformen zugrundeliegenden Prinzipien vornimmt, so vermittelt das Prinzip einer *republikanischen* Ordnung zwischen der Erfahrung von Gleichheit und Freiheit, die sich zwischen handelnden Bürger:innen ereignet, und der Stabilität des Rechts. Autorität wird erst durch die Steigerung einer in Verfassungsinstitutionen symbolisierten Gründungserzählung immer wieder neu generiert. Diese zunächst paradox anmutende Idee einer durch die konfliktuelle Neuartikulation von Gründungsprinzipien genährten Autorität unterscheidet den arendtschen „Republikanismus des Dissenses“ von konfliktaversen, kommunitaristischen Spielarten republikanischer Institutionentheorie.⁴¹

Im Folgenden sollen zunächst zwei begriffliche Gegensätze im arendtschen Rechtsverständnis als dialektisch vermittelte Spannungsverhältnisse dargestellt werden.⁴² In

³⁵ Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 1994, 198.

³⁶ Ibid.

³⁷ Der Begriff des Post-Fundamentalismus wird im Sinne von Marchart, Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, 2010, als Position aufgefasst, die eine letztgültige normative Grundlegung zurückweist, hieraus aber keine relativistischen Schlüsse zieht: An die Stelle eines philosophischen Grundes treten historische Gründungen.

³⁸ Zur Gleichfreiheit, s. Balibar, The Proposition of Equaliberty, in: ders., Equaliberty, 2014, 35 ff.

³⁹ Cane, Hannah Arendt on the principles of political action, EJPT 14 (2014), 55.

⁴⁰ Arendt, Was ist Politik?, 2003, 127 (Hervorhebung hinzugefügt).

⁴¹ Zum „Republikanismus des Dissenses“, s. Thiel/Volk, Republikanismus des Dissenses, in: Thiel/Volk (Hrsg.), Die Aktualität republikanischer Theorie, 2015, 345 ff.

⁴² Die hier vorgenommene Rekonstruktion der dialektischen Struktur von Isonomie und Autorität stimmt im Wesentlichen mit der „dialectic of subjective and objective rights“ und der „dialectic of enlargement and preservation“ bei Christian Volk überein, verschiebt jedoch den Schwerpunkt von prozedural-institutionellen Mechanismen auf die symbolische Dimension des Rechts. Volk, Arendtian Constitutionalism, 2015, 225 ff.

einem ersten Schritt (II.) wird das Verhältnis zwischen der *schützenden* Dimension des Rechts als Rahmen einerseits und die *ermöglichende* Komponente eines republikanischen Rechts andererseits als Dialektik der Isonomie beschrieben. Ziel ist hierbei, einen arendtschen Begriff von *Rechtsgleichheit* herauszuarbeiten. Ein darauffolgender Teil (III.) rekonstruiert sodann anhand des Begriffs des Prinzips die für Arendts Rechtsdenken eigentümliche Dialektik von Dauerhaftigkeit und Dynamik. Hier geht es um die Frage, inwieweit *Autorität* mit der Gleichfreiheit der *Isonomie* zu vereinbaren ist. Insofern die institutionelle Vermittlung von Autorität und Gleichheit über den Rückgriff auf ein normatives, jedoch als *historisch* instituiert verstandenes Prinzip erfolgen soll, erweist sich Arendts Rechtstheorie als auf das Engste mit Fragen kollektiver Erinnerung verbunden.

Diese symbolische Dimension des Rechts wird im nächsten Schritt (IV.) diskutiert. Bei genauerer Betrachtung des Spannungsverhältnisses von Isonomie und Autorität zeigt sich, dass eine Gründungserzählung das Handeln nur solange mit einer institutionellen Ordnung verbinden kann, solange die Gründung als im Recht aufgehobenes Gleichheitsversprechen erscheint. Eine durch „institutionelle Geltungsgeschichten“ gestiftete Autorität, die zugleich ein Versprechen radikaler Gleichfreiheit beinhalten soll, erweist sich aber in unserer eigenen Gegenwart als wenig plausibel – wenn nicht gar als endgültig zerbrochen.⁴³ Im Kontext der Vereinigten Staaten drängt sich zumal die Frage auf, ob sie überhaupt jemals mehr war als Arendts autobiografisch gefärbter Entwurf einer U.S.-zentrischen Institutionentheorie. Die Gründung der amerikanischen Republik, von Arendt für „ihren relativ nicht-gewaltsamen Charakter“ gelobt und von europäischen Nationalstaaten unterschieden, ist für die Opfer eines genozidalen Siedlerkolonialismus und der Versklavung schwarzer Menschen niemals für die revolutionäre Rettung einer *auctoritas maiorum* symbolhaft gewesen.⁴⁴ Doch wie anhand von Arendts Bemerkungen über die Civil-Rights-Bewegung gezeigt werden soll, ist Arendt diese Einsicht in die *rassifizierte* Struktur republikanischer Autorität keineswegs fremd.⁴⁵ Hieraus ergeben sich, wie abschließend (V.) betont wird, weitreichende Möglichkeiten für ein Neudenken der symbolischen Dimension des Rechts im Kontext umkämpfter kollektiver Erinnerung.

⁴³ Der Begriff der „institutionellen Geltungsgeschichte“ stammt von Hans Vorländer, *Vorländer, Transzendenz und die Konstitution von Ordnung*, 2013, 144 ff. sowie *Vorländer/Melville*, *Geltungsgeschichten und Institutionengeltung*. Einleitende Aspekte, in: Vorländer/Melville (Hrsg.), *Geltungsgeschichten: Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, 2002, IX ff.

⁴⁴ *Arendt*, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, 1994, 199. Mittlerweile hat sich eine differenzierte Debatte über Arendts durch die Hegemonie weißer Geschichtsschreibung beschränkten Blick auf die amerikanische Gründung entwickelt. Für die englischsprachige Literatur seien genannt *Rana*, *The Two Faces of American Freedom*, 2010; *Gines*, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 2014; *Owens*, *Racism in the Theory Canon: Hannah Arendt on the ‘One Great Crime in Which America Was Never Involved’*, *Millennium: Journal of International Studies* 45 (2017), 403. Auf deutsch jüngst *Martinsen*, *Dynamiken der Demokratie. Die 23. Hannah Arendt Tage 2020 mit Beiträgen zur aktuellen Rassismus-Debatte bei Arendt*, 2021.

⁴⁵ *Arendt*, *Civil Disobedience*, in: dies., *Crises of the Republic*, 1972, 89 f.

II. Dialektik der Isonomie: Zum Recht der Gleichfreiheit

Gleichheit wird in der Regel nicht mit Arendt in Verbindung gebracht. Sie gilt als Denkerin der Freiheit *par excellence*, für die die Freiheit nicht etwa bloß die negative Voraussetzung des politischen Handelns ausmacht, sondern dessen Inhalt und Substanz:

„Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.“⁴⁶

An dieser Formulierung wird schnell deutlich, dass eine Einordnung von Arendt als liberaler Denkerin ihrem Freiheitsbegriff nicht gerecht würde.⁴⁷ Freiheit ist für Arendt nicht die Angelegenheit souveräner Individuen und ihrer Rechte, sondern vom Raum des Öffentlichen, „der Welt“, her gedacht.⁴⁸ Insofern subjektive Rechte von zwischenmenschlichen Bezügen abstrahieren, seien sie von „Weltlosigkeit“ geprägt.⁴⁹ Doch trotz Arendts scharfer Kritik an liberaler Rechtsphilosophie scheint ihr Gleichheitsbegriff auf den ersten Blick einer liberalen Idee von subjektiven Rechten nicht unähnlich: Gleichheit bezieht sich bei ihr zunächst einmal auf *Rechtsgleichheit* und nicht auf die soziale Gleichheit der Chancen oder der Besitzverhältnisse.

In *Vita Activa* (1967) unterscheidet Arendt den von ihr verteidigten Gleichheitsbegriff explizit von dem, was sie als „moderne Egalität“ bezeichnet, die

„auf dem der Gesellschaft inhärenten Konformismus ruht und nur möglich ist, weil das Sich-Verhalten an die Stelle des Handelns in der Rangordnung menschlicher Bezüge getreten ist.“⁵⁰

Im Hintergrund steht ihre berühmt-berüchtigte These vom Aufstieg des Sozialen, durch den die Notwendigkeitslogik von Reproduktionsprozessen an die Stelle politischer Freiräume getreten sei: „the rise of the blob“, wie Hanna Pitkin diese Gesellschaftserzählung pointiert genannt hat.⁵¹ Die vermeintlich revolutionäre Rede von individueller Gleichheit gehört für Arendt zum ideologischen Staatsapparat einer entpolitisierten Massengesellschaft:

⁴⁶ Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 2012, 201.

⁴⁷ „Liberalism, (...) its name notwithstanding, has done its share to banish the notion of liberty from the political realm.“ Arendt, What is Freedom?, in: dies., Between Past and Future, 1993, 155. Zur Unterscheidung zwischen Arendts politischem Rechtsbegriff und subjektiven Schutzrechten, s. Heller, Deforming Rights: Arendt's Theory of a Claim to Law, in: Mattutat/Nigro/Schiell/Stubenrauch (Hrsg.), What's Legit? Critiques of Law and Strategies of Rights, 2020, 263 ff.

⁴⁸ Über Arendts phänomenologischen Begriff der Welt, s. Loidolt, Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity, 2018, 93 ff.

⁴⁹ Arendt, On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing, in: dies., Men in Dark Times, 1968, 26 ff.; das heißt nicht, dass Arendt subjektive Rechte auf diese weltlose Dimension reduzieren und verwerfen würde; vielmehr geht es ihr um die Dialektik gleicher Rechte als Isonomie. Vgl. Volk, Arendtian Constitutionalism, 2015, 237 ff.; dieser Aspekt wird auch von Michelsen, Kritischer Republikanismus und die Paradoxa konstitutioneller Demokratie: Politische Freiheit nach Hannah Arendt und Sheldon Wolin, 2019, 127 ff. betont.

⁵⁰ Arendt, Vita Activa, 1967, 52.

⁵¹ Ibid.; vgl. auch Arendt, Über die Revolution, 1963, Kap. 2; Pitkin, The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social, 1998.

„Das Gleichmachen ist aber der Gesellschaft unter allen Umständen eigentümlich, und der Sieg der Gleichheit in der modernen Welt ist nur die politische und *juristische Anerkennung* der Tatsache, dass die Gesellschaft den Bereich des Öffentlichen erobert hat, wobei automatisch Auszeichnung und Besonderheit zur Privatangelegenheit von Einzelindividuen werden.“⁵²

Gleiche Schutzrechte sind in Abwesenheit eines Raumes für politische Beteiligung keineswegs als die Verwirklichung eines „Rechts auf Rechte“ zu deuten. Im Gegenteil: Sie können laut Arendt die Chance auf jene Handlungsräume noch verringern, in denen ein politischer Gebrauch von Rechten überhaupt erst stattfinden kann. Das national-staatliche Subjektivrechtsregime entspricht also keiner genuin politischen Verfassungsordnung; die juridifizierte Gleichheit individueller Rechte tritt im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts erst dann auf die Bühne, wenn die politische Freiheit schon (fast) verschwunden ist: als „juristische Anerkennung“ gesellschaftlicher Entpolitisierungstendenzen.⁵³

Nicht wenige Leser:innen erkennen in Arendts Skepsis gegenüber der modernen Egalität den Nachhall einer Heidegger'schen Kritik am „Man“.⁵⁴ So zeige sich, wie Hauke Brunkhorst meint, an der „Vereinseitigung des Freiheitsgesichtspunkts und Devaluierung der Gleichheit“ zuweilen Arendts „reaktionäres Gesicht“.⁵⁵ Doch diese Charakterisierung übergeht wichtige Passagen, etwa in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, in denen Arendt deutlich macht, dass soziale Ungleichheit – was sie dort „die Klassengesellschaft“ nennt – „in ihren konkreten Auswirkungen“ auch ein *politisches* Problem bedeutet: Eine „Gesellschaft, in der die von Geburt gegebene Ungleichheit der Lebensumstände in Klassen sich verfestigte“, habe in Europa der „Bildung echter Republiken“ im Wege gestanden.⁵⁶ Eine relative Gleichheit materieller Lebensverhältnisse ist für Arendt nicht etwa eine Formel für anti-politische Gleichmacherei, sondern die notwendige *soziale* Voraussetzung von *politischer* Freiheit.⁵⁷ Arendt erteilt der Sozialpolitik also nicht etwa jene naserümpfend-elitäre Absage, mit der sie so oft fälschlich in Verbindung gebracht wird.⁵⁸ Vielmehr bringt sie ihren Zweifel zum

⁵² Arendt, *Vita Activa*, 1967, 52 (Hervorhebung hinzugefügt).

⁵³ Zur Wechselwirkung zwischen einem abstrakten Rechtsregime und gesellschaftlicher Entpolitisierung, vgl. Arendt, Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen, 2013, Kapitel VIII, „Von den Pflichten eines gesetzestreuen Bürgers“, 173 ff.; mit Loick kann von einer Juridismus-Kritik gesprochen werden. Loick, *Juridismus: Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*, 2017.

⁵⁴ „Heidegger – Gang durch *Sein und Zeit*, p. 16: ‘Das Selbe ist nicht das Einerlei des Gleichen, sondern das Einzige im Verschiedenen und das verborgene Nahe im Fremden.’ Von hier aus wäre ein neuer Gleichheitsbegriff zu entwickeln, der den Schrecken, die ursprüngliche Angst vor der Menschheit sowohl wie die Notwendigkeit ihrer bewahren könnte.“ Arendt, *Denktagebuch*, Heft III, 13. April 1951, 65.

⁵⁵ Brunkhorst, Hannah Arendt, 1999, 140.

⁵⁶ Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1955, 48. Vgl. Volk, *Arendtian Constitutionalism*, 2015, 65 f.

⁵⁷ Suuronen spricht gar von einer „Priorität sozialer Rechte“ bei Arendt und leitet hieraus überzeugend ein Argument für ein bedingungsloses Grundeinkommen ab. Suuronen, *Resisting Biopolitics: Hannah Arendt as a Thinker of Automation, Social Rights, and Basic Income*, *Alternatives: Global, Local, Political* 43 (2018), 35. Für eine Verteidigung von Sozialstaatsinstitutionen als Orte der Politisierung des Sozialen im Anschluss an Arendt, s. Klein, *The Work of Politics: Making a Democratic Welfare State*, 2020.

⁵⁸ „As if Arendt were posing as an aristocrat shunning her peasants because they smelled bad and had too many babies“, wie Kateb das Vorurteil wiedergibt. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, 1984, 4.

Ausdruck, ob ein privatistischer Gleichheitsbegriff in der Lage sein kann, einen durch Gleichfreiheit gekennzeichneten Weltbezug zu vermitteln.⁵⁹

Der Name für eine Gleichheit, die nicht einer Ansammlung imaginärer Individuen durch das Symbolsystem des Rechts übergestülpt wird, sondern einer praktischen Erfahrung zwischen handelnden Menschen entspricht, ist die *Isonomie*. Das griechische *isonomia* bedeutet „gleiches Recht“ (von *isos*, gleich und *nómos*, Recht), doch legt Arendt Wert darauf, dass es sich bei der Isonomie nicht um die Gleichheit subjektiver Rechte handele.⁶⁰ „Isonomia“, so führt sie in ihrer „Einführung in die Politik II“ aus,

„heißt weder, dass alle vor dem Gesetz gleich sind, noch, dass das Gesetz das gleiche für alle ist, sondern lediglich, dass alle den gleichen Anspruch auf politische Tätigkeit haben, und diese Tätigkeit war in der Polis vorzugsweise eine Tätigkeit des Miteinander-Redens.“⁶¹

Isonomie sei daher im altgriechischen Kontext als weitestgehend synonym mit der Redefreiheit („*isegoria*“ bzw. „*isologia*“) zu verstehen.⁶²

Aus dieser altgriechischen Einführung von Rechtsgleichheit und Redefreiheit könnte der irrige Schluss gezogen werden, Arendt ginge es um die Rückkehr zu einer elitären Idee von Gleichheit, von deren Geltungsbereich Frauen, Sklaven und Nicht-Bürger mit Migrationshintergrund (die Metöken) ausgeschlossen waren und die daher „mit Gerechtigkeit nicht das mindeste zu tun“ hat.⁶³ Doch wie Ayten Gündoğdu eindrücklich gezeigt hat, wird die emanzipatorische Pointe des Isonomie-Begriffs deutlich, wenn er im Kontext der Staatenlosigkeit im 20. Jahrhundert betrachtet wird. Der Verlust von Bürgerschaft, so Arendt in *Origins of Totalitarianism*, bedeute nicht nur die Abwesenheit eines staatlichen Schutzrahmens; tatsächlich laufe Staatenlosigkeit auf eine Situation des Nicht-Gehörtwerdens hinaus und somit auf einen Ausschluss von Handlungsräumen, an dessen Ende die Entmenschlichung von Menschen stehe.⁶⁴ Isonomie bezeichnet also eine Beziehung zwischen Menschen, die sich gegenseitig als freie und gleiche Teilnehmer:innen an einem durch öffentliches Sprechen konstituierten Raum anerkennen.

Doch wie Arendt hervorhebt, sei in der Athener Polis das Sprechen „in der Form von Befehlen und das Hören in der Form des Gehorchens [...] nicht als eigentliches Reden und Hören gewertet“ worden, da ansonsten die radikale Gleichfreiheit am Ende wieder in die hierarchische Ordnung von Arbeits- und Produktionsprozessen hätte abgleiten können.⁶⁵ Die radikale Absage an die Ungleichheit von Befehl und Gehorsam veran-

⁵⁹ Vgl. Balibar, *Equaliberty*, 2014, 35 ff.

⁶⁰ Für eine begriffsgeschichtliche Darstellung von Isonomie, s. Stourzh, *Die moderne Isonomie: Menschenrechtsschutz und demokratische Teilhabe als Gleichberechtigungsordnung*. Ein Essay, 2015, 21 ff.

⁶¹ Arendt, *Was ist Politik?*, 2003, 40.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 2015, 158 f.; Gündoğdu bezieht sich auf *Origins of Totalitarianism*, wo Arendt den „loss of the relevance of speech“ als charakteristisch für die Situation von Staatenlosen beschreibt. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 1951, 297. In der deutschen Fassung spricht Arendt eindrücklich vom „Mundtotmachen“, dies., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 1955, 755. Zum Nicht-Gehörtwerden als konstitutivem Grenzproblem von Politik, vgl. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, 2002, 41.

⁶⁵ Arendt, *Was ist Politik?*, 2003, 40.

lasst Arendt dazu, Isonomie mit „Herrschaftslosigkeit“ (*no rule*) zu übersetzen.⁶⁶ Sie hat dabei die Figur des Otaues bei Herodot im Sinn, dessen Satz *oute archein oute archesthai ethelô*, „Ich will weder befehlen, noch gehorchen“, ihr als Inbegriff einer politischen Haltung gilt.⁶⁷ Die Trennung von Befehlen und Durchführen – *archein* und *prattein*, was ebenfalls mit „anfangen“ und „fortführen“ übersetzt werden kann – sei erst durch die platonische Philosophie an die Polis von außen herangetragen worden und habe auf diese Weise die Isonomie durch eine Logik ersetzt, in der die Politik zum bloßen Produkt des Herstellens herabgesetzt worden sei.⁶⁸

Eine *isonomische* Ordnung unterbricht permanent vor-politische Herrschaftsmechanismen, indem sie durch Rotation, das Auslosen von öffentlichen Ämtern sowie die Praxis der Volksversammlung das hierarchische Verhältnis von Initiierung und Durchführung, Rechtsetzung und Rechtsanwendung, ständig durchmischt.⁶⁹ Arendt weist explizit daraufhin, dass die Selbstbezeichnung der Athener für ihre Staatsform keineswegs „Demokratie“ gewesen sei:

„Das Wort ‚Demokratie‘ oder ‚Volksheerrschaft‘ bzw. ‚Herrschaft der Vielen‘ war ursprünglich von Feinden der Isonomie als Schimpfwort erfunden worden; das Schimpfwort war geprägt, um der Polis zu sagen, dass sie sich nur einbilde, in einer Verfassung der Isonomie zu leben, dass sie in Wahrheit ebenfalls unter einer Herrschaft stehe, und zwar unter der anerkannt schlechtesten – der Volksherrschaft.“⁷⁰

Die Isonomie, wie Étienne Balibar betont, entspricht also nicht etwa einem Gegenmodell, sondern einer *Radikalisierung* von Demokratie hin zu ihrem „an-archischen Prinzip“. ⁷¹ Dieses Prinzip der Gleichfreiheit ist in Momenten herrschaftsloser Intersubjektivität zwischen politisch handelnden Menschen bereits präfiguriert und kann dort aktiv erlebt werden. Die *Dialektik der Isonomie* ist daher nicht nur eine Frage von sich gegenseitig stabilisierenden Elementen subjektiver und objektiver Rechte.⁷² Sie beinhaltet zugleich die normativ anspruchsvollere Idee einer internen Beziehung zwischen einer bestimmten Form des Rechts (nämlich dem republikanischen Recht) und der praktischen Erfahrung von Herrschaftslosigkeit im zwischenmenschlichen Handlungsvollzug.

Arendts Provokation läuft auf den Gedanken hinaus, dass eine radikale Demokratie sogar noch den Demokratie-Begriff in einer Art normativen Selbstübersteigerung hinter sich lassen müsste, um ihrem Versprechen der Herrschaftslosigkeit treu zu sein. Dass es sich bei dieser allemal ungewöhnlichen Insistenz auf dem antiquiert wirkenden Isono-

⁶⁶ Arendt, Über die Revolution, 1963, 35 f.

⁶⁷ Ibid., 37. Vgl. Balibar, Hannah Arendt, the Right to Have Rights, and Civic Disobedience, in: ders., Equaliberty, 2014, 174.

⁶⁸ Arendt, Was ist Politik?, 2003, 49.

⁶⁹ Zur Herrschaftskritik bei Arendt, s. Markell, The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy, APSR 100 (2006), 1.

⁷⁰ Arendt, Über die Revolution, 1963, 35 f.

⁷¹ Balibar, Equaliberty, 2014, 175. Balibars Analyse der Isonomie gehört zu den Beiträgen, die den emanzipatorischen Horizont des arendtschen Politikbegriffs am deutlichsten aufzeigen. Allerdings assoziiert Balibar fälschlicherweise Herrschaft (*archê*) mit dem Begriff der Autorität und setzt so die Autorität der Isonomie entgegen. Eine neurömische Autorität als *augmentation* kommt bei Balibar nicht vor, obwohl sie widerspruchsfrei an seine Institutionentheorie anzuschließen wäre.

⁷² Volk, Arendtian Constitutionalism, 2015, 237 ff., unter Ausklammerung der Isonomie als Herrschaftslosigkeit, die gänzlich unerwähnt bleibt.

mie-Begriff um alles andere als eine hellenophile Wortklauberei handelt, zeigt Arendts Auseinandersetzung mit der Rätedemokratie. Die föderativen Räte, wie Arendt sie in der Ungarischen Revolution von 1956 mit Begeisterung verfolgte, waren für sie weit mehr als ein blitzhaft aufschimmernder Bruchmoment: Die Rätedemokratie bestehe aus „Elementarrepubliken“, die die Herrschaftslosigkeit bereits im Handlungsvollzug realisierten, aber zugleich auf Dauerhaftigkeit angelegt seien.⁷³ In diesem Sinn bezeichnet Arendt die Räte auch als „mindestens ebensosehr Ordnungs- wie Kampforgane“ und sieht in ihnen gar die „Anfänge einer ganz neuen Regierungsform“.⁷⁴

Doch die schwierige Frage nach dem Verhältnis von *Isonomie* und *Autorität* ist dabei oft ausgeklammert worden; beide Begriffe werden in aller Regel einzeln behandelt und ihr Spannungsverhältnis damit vorsorglich entschärft. Diese Form der Arbeitsteilung wird den Aporien des arendtschen Rechtsdenkens jedoch nicht gerecht. Wie ist es etwa zu erklären, dass Arendt für Jeffersons *ward system* Partei ergreift, es mit den Räten, Kommunen und Sowjets des 20. Jahrhunderts in eine Reihe stellt – nachdem sie nur einige Seiten zuvor die Autorität des amerikanischen Supreme Courts als ordnungsstiftende Verfassungsinstitution gelobt hatte?⁷⁵ Theoretisch geht es um die schwer zu fassende Wechselwirkung von Handlungsdynamik und Rechtsform. Wie verhält sich die handlungsimmanente Sittlichkeit der Isonomie (um eine unarendtianisch-hegelsche Kategorie zu bemühen) zur juridifizierten Rechtsordnung des Staates? Kann die utopisch anmutende Idee der *Herrschaftslosigkeit* mit der ihr doch quasi definitionsgemäß entgegenstehenden *Rechtsherrschaft*, der rule of law, in Einklang gebracht werden?⁷⁶

Arendts Verständnis der Rechtsperson enthält Hinweise darauf, wie ein Rechtsregime zu denken wäre, in dem die intersubjektiv erfahrbare Gleichfreiheit der Isonomie nicht in einem Katalog von individuellen Schutzrechten verschwindet. Denn Arendt entwickelt anhand der lateinischen Wortherkunft von *persona*, was Maske bedeutet und aus dem Bereich des Theaters stammt, eine phänomenologische Theorie der Rechtspersönlichkeit.⁷⁷ Die Maske der Rechtsperson verleiht Schutz, erlaubt aber zugleich, dass die Stimme eines je singulären Menschen hörbar wird. Das Durchklingen (*per-sonare*) individueller Eigenheiten verbindet die Gleichheit von Rechtsträger:innen mit der Pluralität politischer Akteur:innen.⁷⁸ Die Struktur der Rechtspersönlichkeit kommt einer dialektisch gefassten Isonomie sehr nah: Sie entspricht einer Doppelbewegung des Verbergens (im beschützten Bereich des Intimen) und Sichtbarmachens (im öffentlichen Raum des Handelns), welche ein Regime juridifizierter Schutzrechte im Sinne der *per-*

⁷³ Arendt, Über die Revolution, 1963, 359.

⁷⁴ Ibid., 338; Arendt, Thoughts on Politics and Revolution, in: dies., Crises of the Republic, 1972, 231. Arendts Rätedemokratie steht im Fokus einer lebhaften Debatte, s. Muldoon, The Lost Treasure of Arendt's Council System, Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory 12 (2011), 396; Lederman, Hannah Arendt and Participatory Democracy: A People's Utopia, 2019; Vergara, Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic, 2020; Popp-Madsen, Visions of Council Democracy: Castoriadis, Lefort, Arendt, 2021.

⁷⁵ Arendt, Über die Revolution, 1963, 257 f., 336.

⁷⁶ Arendt nennt die Räte eine „people's utopia“, in Abgrenzung zu philosophischen Utopien: Arendt, Crises of the Republic, 1972, 231.

⁷⁷ Es ist verwunderlich, dass Barbour, Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights, in: Goldoni/McCorkindale (Hrsg.), Hannah Arendt and the Law, 2012, 316, diesen wichtigen Aspekt des arendtschen Rechtsdenkens nur ein einziges Mal erwähnt. Für eine detaillierte Betrachtung, s. Gündoğdu, Rightlessness in an Age of Rights, 2015, 99 ff.

⁷⁸ Gündoğdu, Rightlessness in an Age of Rights, 2015, 99 f.

sona voraussetzt, zugleich aber immer auf das Handeln von Freien und Gleichen angewiesen bleibt.

Schutz- und Beteiligungsrechte fallen in der Maskenmetapher in eins. Doch Arendt geht über traditionelle Kategorien hinaus, indem sie den Blick auf die Dialektik zwischen juridifizierten Rechten und einer im Handeln erlebbaren Erfahrung von Herrschaftslosigkeit lenkt. Etwaige Anklänge an eine habermas'sche These der Gleichursprünglichkeit subjektiver Rechte und des Prinzips demokratischer Autonomie mögen hier täuschen.⁷⁹ Arendts Maskenträger:innen sind weder mit dem Rechtssubjekt der kantischen Moralphilosophie identisch, noch ließe sich ihre Pluralität auf die Bildung eines als autonom vorgestellten Volkswillens reduzieren.⁸⁰ Wie die Isonomie eine Gleichheit von Ungleichen ermöglicht, so erreicht die Rechtspersönlichkeit als *persona* den ganz ähnlichen Effekt eines institutionell vermittelten „Angleichens“ (*isasthenai*) von Bürger:innen, die erst im Handeln als plurale Wesen füreinander in Erscheinung treten, sich aber in ihrer Erfahrung von Bürgerschaft als gleich und frei anerkennen.⁸¹ Dabei ist die Institution der Rechtspersönlichkeit, anders als im normativ abgesicherten Modell habermas'scher Diskursethik, niemals als Realisierung eines moralischen Gebots zu verstehen, sondern „ohne Geländer“ den Unwägbarkeiten des Politischen ausgeliefert.⁸² Die arendtsche Dialektik von herrschaftsfreiem Handeln und juridifizierter Institutionalisierung ist verankert in einem stets umkämpften „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“, in denen das Recht – wie jedes andere „Produkt des Handelns“ – immer wieder neu mit Sinn versehen werden muss.⁸³ Dieser Verbindung zwischen Rechtsordnung und umkämpften kollektiven Erinnerungen ist der nächste Abschnitt gewidmet.

III. Dialektik der Autorität: Ordnung als andauernde Neugründung

Im Gegensatz zu moralphilosophisch begründeten Ordnungsentwürfen vertritt Arendt eine radikal *historische* Vision von Recht. Das heißt nicht nur, dass sie ihre Auseinandersetzung mit Staat und Verfassung anhand konkreter Gründungsgeschichten (der Vereinigten Staaten, der Pariser Kommune, etc.) vorgeführt hat. Entscheidender ist, dass die Dialektik zwischen der Form des Rechts und der Isonomie des Handelns immer schon auf eine institutionell vermittelte Temporalität angewiesen ist: Nur durch den andauernden Zustrom neuer Anfänge lässt sich die Stabilität einer republikanischen Verfassungsordnung absichern. Doch das Paradox dieser theoretischen Konstruktion muss stutzig machen: Ausgerechnet die Wiederaufnahme von Revolution – des Bruchmoments schlechthin – soll zur Stabilität eines als autoritativ anerkannten Rechts beitragen? Obgleich Arendts post-fundamentalistischer Ansatz einer philosophischen

⁷⁹ Habermas, Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 1998, 111 ff.; kommentierend s. Michelsen, Kritischer Republikanismus, 2019, 275 ff.

⁸⁰ Für eine kritische Auseinandersetzung mit der habermasianischen Reduktion des Handelns auf Willensbildung, s. Zerilli, A Democratic Theory of Judgment, 2016, 190 f.; zu Habermas bereits kritisch Vollrath, Hannah Arendt bei den Linken, Neue politische Literatur 3 (1993).

⁸¹ Vgl. Gündoğdu, Rightlessness in an Age of Rights, 2015, 158.

⁸² Arendt, Thinking without a Banister, Essays in Understanding, 1953–1975, 473.

⁸³ Arendt, Vita Activa, 1967, 226.

„Normativitätsbegründungsfälle“ entziehen möchte, stellt sich die Frage, wie denn in Abwesenheit externer Standards zwischen legitimen und illegitimen Wiederaufnahme-Versuchen eines Gründungsakts zu unterscheiden wäre.⁸⁴ In Zeiten von *Make America Great Again*-skandierenden Rotmützen-Träger:innen kann die Dringlichkeit dieser Unterscheidung auch vom Standpunkt einer post-fundamentalistischen Theorie nicht in Abrede gestellt werden.

Was in der republikanischen Autorität gesteigert wird, ist das Prinzip der Gründung.

„Dass das Anfangen als solches ein Prinzip in sich birgt, durch das die Willkür ferngehalten wird, sagt bereits das lateinische Wort ‚*principium*‘, in dem Anfang und Prinzip sich ungeschieden miteinander vermählen.“⁸⁵

Es handelt sich bei dem Prinzip also nicht um ein moralisches Gebot, das ein Werturteil auf transzendentelem Wege begründen würde. Auch meint Arendt, wie ihre verblüffende Gleichsetzung eines historischen *Ereignisses* mit dem substantiellen *Inhalt* einer Norm andeutet, noch nicht einmal die „Kanalisation“ oder „Regularisierung“ des Handelns.⁸⁶ Das Prinzip ist weder Gebot, noch Grenze, sondern Anregung für das Handeln. Trotz seines affektiven Motivationsvermögens soll das Prinzip aber auch der „Willkür“ entgegenwirken und „leitende Kriterien“ bereithalten, „mit denen alle Taten im öffentlichen Raum jenseits des ausschließlich negativen Maßstabs der Rechtmäßigkeit beurteilt werden“.⁸⁷ Handlungsprinzipien – zwischen historischer Erzählung und normativem Maßstab – nehmen eine Schlüsselposition in Arendts Denken ein, wie Lucy Cane zurecht unterstreicht: „Prinzipien inspirieren das Handeln nicht nur, sondern erlauben Akteur:innen und Zuschauer:innen gleichermaßen, dieses Handeln zu beurteilen.“⁸⁸

Arendt entlehnt ihren Begriff der Prinzipien aus dem *Geist der Gesetze* (1748) von Montesquieu, der eine Unterscheidung zwischen der Natur der Regierungsform (*nature de gouvernement*) und ihrem Prinzip vornimmt: „Ihre Natur macht sie zu dem, was sie ist, ihr Prinzip bringt sie zum Handeln.“⁸⁹ Das Prinzip entspricht, in einer republikanischen Adaptation des Apostel Paulus, dem „lebendigen Geist“, der über den „toten Buchstaben“ des Gesetzes hinausweist, ihn beseelt und erst jene „menschlichen Leidenschaften“ anspricht, die die „Struktur“ von Rechtsinstitutionen „in Bewegung setzen“.⁹⁰ Montesquieu unterscheidet drei verschiedene Regierungsformen, denen jeweils ein Handlungsprinzip entspricht: die *Ehre* in der Monarchie, die *Furcht* in der Tyrannei und die *Tugend* in der Republik, wobei Montesquieu die spezifisch republikanische Tugend als „Liebe zur Gleichheit“ definiert.⁹¹ In ihrem fragmentarisch gebliebenen Text „Einleitung: Der Sinn von Politik“ hat Arendt Montesquieus Prinzipien als eine

⁸⁴ Flügel-Martinsen, Die Normativitätsbegründungsfälle. Die unterschätzte Bedeutung befragender und negativer Kritikformen in der Politischen Theorie und der Internationalen Politischen Theorie, ZPTh 2 (2015), 189.

⁸⁵ Arendt, Über die Revolution, 1963, 504.

⁸⁶ Anders als etwa Kalyvas, Democracy and the Politics of the Extraordinary, 2008, 242 meint. Für eine treffende Replik, s. Gündoğdu, Rightlessness in an Age of Rights, 2015, 251.

⁸⁷ Zitiert nach Ludz, in: Arendt, Was ist Politik?, 2003, 174.

⁸⁸ Cane, EJPT 14 (2014), 61.

⁸⁹ Montesquieu, Vom Geist der Gesetze, III.1.

⁹⁰ Ibid. Vgl. 2. Korinther 3,6: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“

⁹¹ Arendt, Was ist Politik?, 2003, 127; dies., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 1955, 1143 f.

„Grundüberzeugung“ gedeutet, „die eine Gruppe von Menschen miteinander teilt“ und zugleich seiner Liste weitere Beispiele hinzugefügt: Den Ruhm, die Freiheit, die Gerechtigkeit und – vielleicht mit Blick auf die junge Ordnung des Grundgesetzes – „die Gleichheit, wenn wir darunter die Überzeugung von der ursprünglichen Würde aller, die Menschenantlitz tragen, verstehen“.⁹² Der Totalitarismus sei hingegen dadurch gekennzeichnet, dass er über kein Handlungsprinzip verfüge, was ihn zu einer anti-politischen, handlungsfeindlichen Ordnung mache.⁹³

Ursula Ludz vermutet, dass Arendt diese an Montesquieu anschließende Typologie von Regierungsformen und ihren Prinzipien in ihrem unabgeschlossen gebliebenen Kapitel „Pluralität in den Staatsformen“ weiterentwickeln wollte.⁹⁴ Interessanterweise scheint Arendt den Plan gehegt zu haben, das Verhältnis zwischen der Herrschaftsfreiheit (Isonomie) und der auf Steigerung angelegten römischen Autorität des Prinzips ins Zentrum ihrer Analyse zu stellen.⁹⁵ Doch unabhängig von archivarischen Rekonstruktionsversuchen lässt sich bereits anhand ihrer Darstellung der amerikanischen Revolution ein Bezugspunkt zwischen den nur scheinbar entgegengesetzten Ordnungsbegriffen der Isonomie und der Autorität ausfindig machen. Laut Arendt kann nur die andauernde Steigerung des Gründungsprinzips den „revolutionären Geist“ dauerhaft absichern – eine Aufgabe, an der auch die amerikanische Republik unter Verzicht auf Institutionen für die alltägliche Partizipation von Bürger:innen (etwa Jeffersons *ward system*) am Ende gescheitert sei.⁹⁶

Das Fortleben des revolutionären Geistes mag zunächst einem Kult um die Gründergeneration zum Verwechseln ähnlich sein und stellenweise leistet Arendts einer Überhöhung der Founding Fathers durchaus Vorschub. In diesem Sinn warnt Bonnie Honig davor, dass Arendts „Legitimationsfabel“ (*legitimizing fable*) den gleichen Effekt haben könnte

„wie alle Legitimationsfabeln: weitere Nachforschungen über den Ursprung des Systems zu verbieten und dessen Kern von Illegitimität vor der Prüfung durch neugierige Augen zu bewahren.“⁹⁷

Jedoch erscheint Arendts Vorstellung des fortlebenden Gründergeistes in einem weitaus demokratischeren Licht, wenn man beachtet, dass das Verhältnis der *Revolution* zum *revolutionären Geist* sich parallel zur Beziehung zwischen *archein* und *prattein* verhält: dem Anfangen und dem Durchführen, die in der griechischen Isonomie in einer horizontalen Beziehung miteinander vereint waren und, wie Arendt beklagt, erst von Platon mit gravierenden Auswirkungen für das westliche Staatsdenken einander hierarchisch entgegengestellt worden sind.⁹⁸ Arendts Theorie des „revolutionären Geistes“ zielt auf eine Wiedervereinigung von *archein* und *prattein* unter modernen Bedin-

⁹² Arendt, Was ist Politik?, 2003, 127.

⁹³ Arendt bereits mit Bezug auf Montesquieu in: *dies.*, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 1955, 1143 f.

⁹⁴ So die Deutung von Ludz, in: Arendt, Was ist Politik?, 2003, 171 ff.; das Fragment zum Kapitel „Pluralität in den Staatsformen“ findet sich in: Arendt, Was ist Politik?, 2003, 196.

⁹⁵ Ludz, in: Arendt, Was ist Politik?, 2003, 171 ff.

⁹⁶ Vgl. Arendt, Über die Revolution, 1963, 284 ff.

⁹⁷ Honig, Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic, 85/97 (1991), 107; vgl. auch Breen, in: Goldoni/McCorkindale (Hrsg.), Hannah Arendt and the Law, 2012, 30.

⁹⁸ Arendt, Was ist Politik?, 2003, 49.

gungen: der revolutionäre Geist führt fort, was ein revolutionäres Prinzip initiiert hat.⁹⁹ Die vermeintliche Letztgültigkeit eines souveränen Willens bleibt demgegenüber einer platonischen Trennung von *archein* und *prattein* verhaftet und reduziert ein „anarchisches“ Prinzip auf die *archê* eines hierarchischen Befehls.¹⁰⁰

Statt einer unreflektierten Verehrung der Founding Fathers läuft die Wiederaufnahme des Gründungsprinzips also auf ein *Untergraben* der Befehlsstruktur der ursprünglichen Gründung hinaus: An die Stelle einer einzigen Legitimationsquelle tritt eine Autorität, die sich kontinuierlich aus der Multiplikation neuer Autorisierungshandlungen speist.¹⁰¹ Die *Dialektik der Autorität* besteht darin, dass die Verfassung *nur unter der Bedingung ihrer radikalen Selbstbefragung* durch neue Generationen handelnder Menschen eine Chance hat, als politische Ordnung dauerhaft zu bestehen. Die Konsequenz ist eine Einebnung des hierarchischen Verhältnisses zwischen *archein* und *prattein*, der „Urstiftung“ und ihren „Nachstiftungen“ (wie es schon bei Edmund Husserl heißt) und damit eine vom Handeln anzutreibende Tendenz der Verfassungsordnung zur Isonomie.¹⁰² Letztere entspricht bei Arendt streng genommen nicht nur der im Handeln der Gegenwart zu erlebenden Gleichfreiheit, sondern – dem benjaminianischen Geschichtsverständnis nicht unähnlich – einer nicht-linearen Konstellation zwischen vergangenen und zukünftigen Generationen.¹⁰³

Isonomie wird transgenerational, wenn sie als Prinzip einer sich durch Neuanfänge steigernden Autorität interpretiert wird. Die Urstiftung der Republik bleibt zwar das, „was bewirkt, dass in ihr gehandelt werden kann“.¹⁰⁴ Insofern der revolutionäre Geist fortbesteht, erleben Bürger:innen diese Ermöglichung aber nicht als Verehrung der Ahnen, sondern im Gegenteil als eine Ermächtigung zu aufständischen Neuanfängen. Die römische Unterscheidung von *auctor* und *artifex* kann an dieser Stelle weiterhelfen: Während der *artifex* den „Erbauer und Architekten“, etwa eines Theaters, meint, so ist der *auctor* der Stifter, „der das ganze Unternehmen inspiriert und den Bau veranlasst hat“.¹⁰⁵ Es ist der „Geist des Stifters“, nicht des Herstellers, der in der *auctoritas* fortlebt – und Arendt fügt hinzu, dass „die Beziehung zwischen ihnen gar nichts mit dem Verhältnis zwischen Herr und Diener zu tun hat“.¹⁰⁶ Wenn Autorität als andauernder Prozess verstanden und dadurch die Autorenschaft durch immer neue Nachstiftungen pluralisiert wird, so bleibt am Ende von den Gründervätern nur noch das Faktum ihrer Rechtsetzung: Sie mögen *artifex* bleiben, insofern sie die Verfassung einst herstellend geprägt haben; jedoch ist ihre Autorenschaft im Sinne des *auctor* nicht zwangsläufig abgesichert. Diese muss sich in andauernden Nachstiftungen immer wieder neu erweisen, indem sie das Handeln inspiriert und an das Recht zurückbindet. Doch zugleich ist

⁹⁹ Arendt, Über die Revolution, 1963, 284.

¹⁰⁰ Arendt, Vita activa, 1967, 278 ff.

¹⁰¹ Bernal spricht hilfreich von einer „under-authorization“ der Verfassung. Bernal, Beyond Origins: Rethinking Founding in a Time of Constitutional Democracy, 2017.

¹⁰² Zum phänomenologischen Begriff der „Urstiftung“, s. Bedorf, Instituting Institutions: An Exploration of the Political Phenomenology of Stiftung, in: Herrmann/Bedorf (Hrsg.), Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme, 2019, 239.

¹⁰³ Benjamin notiert in seiner XII. These, dass sich der Kampf der Arbeiterbewegung „an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel“ nährt. Benjamin, Gesammelte Schriften, Bd. I-2, 1980, 700.

¹⁰⁴ Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 1955, 954.

¹⁰⁵ Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 1994, 188.

¹⁰⁶ Ibid.

die Pluralisierung des *auctor* nicht nur auf eine offene Zukunft gerichtet. Sie wirft auch ein neues Licht auf die Vergangenheit, die nun als ein Reservoir unbekannter Vorgängerschaften erscheint, die erst jetzt, im Handeln der Gegenwart, als institutionell vermittelte Autorisierungshandlungen lesbar werden.

IV. Zur symbolischen Dimension der Verfassung und ihren Grenzen

Der radikal-demokratische Sinn nicht nur der *Isonomie*, sondern eben auch der *Autokratie* kann an Arendts Vorschlag verdeutlicht werden, „für den zivilen Ungehorsam eine anerkannte Nische unter unseren Regierungsinstitutionen zu finden“.¹⁰⁷ Der zivile Ungehorsam gilt ihr als beispielhaft für jenes „neue, niemals voll artikuliert Konzept des Rechts“, das sie in der amerikanischen Revolution angedeutet sieht.¹⁰⁸ Der öffentlich und friedlich vollzogene *Rechtsbruch* der Vietnam-Kriegsverweigerer erhält im Lichte eines revolutionären Autoritätsverständnis den Sinn einer *Affirmation* eines Verfassungsprinzips, das durch widerständiges Handeln gesteigert und stabilisiert wird. Diese arendtsche Dialektik von Neugründung und Dauerhaftigkeit ist in den letzten Jahren von zahlreichen Interpret:innen für Analysen sozialer Bewegungen fruchtbar gemacht worden. So hat Gündoğdu die Politik der Geflüchteten-Bewegung der *sans papiers* als die Mobilisierung eines „Prinzips der Isonomie“ analysiert, wodurch gerade in der Französischen Republik das Handeln von aus der Staatsbürgerschaft *ausgeschlossen* Menschen als eine *bürgerschaftliche* Steigerung einer revolutionären Gründung erscheint.¹⁰⁹ Auch die Haitianische Revolution ist als eine dezidiert bruchhafte, iterative Wiederaufnahme der Französischen Revolution betrachtet worden.¹¹⁰

Die Infragestellung eines „weißen Nichtwissens“, um Charles Mills zu zitieren, gehört zu den wichtigen Interventionen dieser Strömung zeitgenössischer Arendt-Lektüren.¹¹¹ Was allerdings in den Debatten um die blinden Flecken der arendtschen Geschichtserzählung übersehen worden ist, ist, dass Arendt die rassifizierte Exklusivität der amerikanischen Verfassung nicht nur deutlicher hervorhob als weithin behauptet, sondern auch, dass sich aus ihrer Analyse eine sehr viel *pessimistischere* Antwort auf die Herausforderungen des Anti-Rassismus ergibt – eine Haltung, die angesichts systemischer Gewalt gegen schwarze Menschen plausibler erscheint als die allzu nahtlose Integration anti-rassistischer Bewegungen in eine revolutionäre „Gel-

¹⁰⁷ Arendt, *Crises of the Republic*, 1972, 99. Vgl. Plätzer, *Die Verfassung auf den Barrikaden. Ziviler Ungehorsam zwischen Revolution und Normenkontrolle nach Hannah Arendt*, in: Fritsche/Gisbertz/Hirsch/Bantlin/Cadore/Freudenberg/Klostermann/Wallenfels, *Unsicherheiten des Rechts. Von den sicherheitspolitischen Herausforderungen für die freiheitliche Gesellschaft bis zu den Fehlern und Irrtümern in Recht und Rechtswissenschaft*, ARSP-Beiheft 162, 2020, 321.

¹⁰⁸ Arendt, *Crises of the Republic*, 1972, 94.

¹⁰⁹ Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights*, 2015, 187 ff.

¹¹⁰ Vgl. *ibid.*, 185; sowie Gaffney, *Memories of Exclusion: Hannah Arendt and the Haitian Revolution*, *Philosophy & Social Criticism* 44 (2018), 701. Dazu kritisch Plätzer, *Fugitive World-Building: Rethinking the Cosmopolitics of Anti-Slavery Struggle with Arendt and Glissant*, in: Caraus/Paris (Hrsg.), *Migration, Protest Movements, and the Politics of Resistance: A Radical Political Philosophy of Cosmopolitanism*, 2018, 186 ff.

¹¹¹ Mills, *Weißes Nichtwissen*, in Lepold/Martinez Mateo, *Critical Race Theory: Ein Reader*, 2021, 180. Zum „weißen Nichtwissen“ bei Arendt, s. Burroughs, Hannah Arendt, „Reflections on Little Rock“, and White Ignorance, *Critical Philosophy of Race* 3 (2015), 52.

tungsgeschichte“. Bisher kaum kommentierte Passagen im Essay über den zivilen Ungehorsam zeigen, dass trotz Arendts anderswo virulent vorgetragener anti-schwarzen Stereotypen, eine rassismuskritische Interpretation ihres Rechtsdenkens nicht nur möglich ist, sondern dass sie das Strukturproblem einer als weiß rassifizierten Bürgerschaft in einigen Textpassagen selbst zum Gegenstand ihrer Reflektionen über die amerikanische Verfassungsordnung gemacht hat.¹¹²

In „Civil Disobedience“ unterscheidet Arendt zwischen den politisch motivierten Rechtsbrüchen der Vietnam-Kriegsdienstverweigerer einerseits und der Civil-Rights-Bewegung andererseits. Während erstere in ihrem Ungehorsam den „Geist der Gesetze“ der amerikanischen Republik verkörperten, so seien die führenden Akteur:innen schwarzer Organisationen nicht an den „spezifischen Mängeln in unseren Institutionen“ interessiert – „denn sie befinden sich in offener Rebellion gegen alle von ihnen“.¹¹³ Auf den ersten Blick handelt es sich hier um einen weiteren Fall von Arendts rassistischer Abwertung schwarzer Aktivist:innen.¹¹⁴ Dieser Eindruck wird durch ein Tocqueville-Zitat bestätigt, in dem nicht die Sklaverei, sondern „die Anwesenheit einer schwarzen Bevölkerung“ als die „größte Gefahr für die Zukunft der amerikanischen Republik“ bezeichnet wird.¹¹⁵ Doch Arendts Interpretation der amerikanischen Gründung nimmt eine rassismuskritische Wendung, wenn sie die „einfache und erschreckende Tatsache“ hervorhebt, dass die schwarze und indigene Bevölkerung „niemals im ursprünglichen *consensus universalis* der amerikanischen Republik inbegriffen“ war.¹¹⁶

Arendt beschreibt den Ausschluss schwarzer Menschen aus den Institutionen der Republik als konstitutiv.¹¹⁷ Das Prinzip der amerikanischen Gründung könne von schwarzen Akteur:innen daher kaum als Inspirationsquelle für eine im Handeln zu vollziehende Steigerung institutioneller Autorität wahrgenommen werden. Das Prinzip der amerikanischen Republik, so Arendts radikale Schlussfolgerung, ist aufs Engste mit der Konstruktion weißer Identität verwoben und befindet sich im permanenten, „erschreckenden“ Widerspruch zum republikanischen Anspruch politischer Herrschaftsfreiheit.¹¹⁸ Isonomie und Autorität klaffen auseinander und genau an diesem Punkt kommt

¹¹² King, Arendt and America, 2015, 264, 289 f.

¹¹³ Arendt, Crises of the Republic, 1972, 83, 92.

¹¹⁴ Die Liste rassistischer Stereotypen in Arendts Werk ist lang. Beispielhaft soll nur erwähnt werden, dass sie schwarzen Studierenden vorwarf, einen Kampf für die Absenkung akademischer Standards zu führen, die Einführung eines universitären Fachbereichs für afrikanische Literatur ablehnte, da es sich um „non-existent subjects“ handele und Swahili „a nineteenth century kind of non-language“ nannte. Arendt, On Violence, in: dies., Crises of the Republic, 1972, 191 f.

¹¹⁵ Arendt, Crises of the Republic, 1972, 89 f.

¹¹⁶ „The simple and frightening fact that these people had never been included in the original *consensus universalis* of the American republic.“ Ibid., 90.

¹¹⁷ In dieser Hinsicht ist LeSures Annäherung des arendtschen Standpunkts an den Afropessimismus nicht von der Hand zu weisen – allerdings mit dem entscheidenden Unterschied, dass die anti-schwarze Struktur politischer Institutionen bei Wilderson als ontologisch und unhintergebar beschrieben wird, während Arendt historische Ausschlüsse als kontingent und grundsätzlich modifizierbar ansehen würde. LeSure, The White Mob, (In) Equality Before the Law, and Racial Common Sense: A Critical Race Reading of the Negro Question in “Reflections on Little Rock”, Political Theory 49 (2021), 3; Wilderson, Afropessimismus, 2021.

¹¹⁸ Arendt zitiert die *Dred Scott v. Sandford*-Entscheidung des Obersten Gerichtshof (1857), derzufolge schwarze Menschen „keine Bürger im Sinn der amerikanischen Verfassung sind und sein können“. Arendt, Crises of the Republic, 1972, 91.

die arendtsche Rechtsdialektik zum Erliegen: Es kommt, um Patchen Markell zu zitieren, zum „breakdown of the nexus of event and response“.¹¹⁹ An die Stelle einer prinzipiengeleiteten Steigerung von Autorität tritt eine „offene Rebellion“, die die gesamte Verfassungsordnung ins Wanken bringen kann.

Folgerichtig liest Arendt die Civil Rights-Bewegung nicht als Erbin der amerikanischen Revolution, sondern der abolitionistischen Kämpfe des 19. Jahrhunderts.¹²⁰ Sie befindet sich damit in überraschender Übereinstimmung mit zeitgenössischen Arbeiten, die die Autonomie der Black radical tradition gegen eine symbolische Auflösung schwarzer Freiheitskämpfe in einer Erzählung über sich vermeintlich progressiv ausweitende Menschenrechte verteidigen.¹²¹ Schwarze Bewegungen zielen auf die *Gründung einer anderen Gleichheit*, die noch zu erfinden wäre – eine Gleichheit, die vom Verbrechen der Versklavung schwarzer Menschen ausgeht und eine institutionelle Legitimationserzählung zurückweist, in der sich dieser Ausschluss bis heute fort schreibt.¹²² Was Arendt an der abolitionistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts als eine „starke Voreingenommenheit gegenüber Institutionen“ und eine „abstrakte Moralität“ kritisiert, ist keineswegs bloß als Herabsetzung einer vermeintlich unpolitischen Tradition anti-rassistischer Sozialkämpfe zu verstehen.¹²³ Ihre radikale Pointe liegt darin, die Rassifizierung republikanischer Institutionen als „simple and frightening fact“ ernst zu nehmen. Arendt selbst ist an dieser Aufgabe gescheitert. Doch nur auf der Basis eines Realismus über die rassifzierten Grenzen des im Recht aufgehobenen kollektiven Erinnerns kann die Rechtsphilosophie der Singularität schwarzer Traditionen des politischen Denkens und Handelns gerecht werden.

Arendts Essay über den zivilen Ungehorsam skizziert, wie dem Ausschluss schwarzer Bürger:innen aus dem symbolischen Raum der amerikanischen Republik hätte begegnet werden können. Sie sieht hier vor allen Dingen die Zeit nach dem amerikanischen Bürgerkrieg und die Zusatzartikel der sogenannten Reconstruction Era als eine verpasste Chance für eine rassismuskritische Neugründung der im Recht vermittelten Prinzipien.¹²⁴ Die Gleichbehandlungsklausel des 14. Zusatzartikels und das im 15. Zusatzartikel institutionalisierte Verbot, einer Person aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit, Hautfarbe oder ehemaligen Versklavung das Wahlrecht zu verweigern, seien laut Arendt unzureichend gewesen, die rassifizierte Exklusivität der amerikanischen Rechtsordnung zu überwinden.¹²⁵ Vielmehr seien die Grenzen der Gleichfreiheit von nun an durch einen „*stillschweigenden* Ausschluss vom *stillschweigenden* Konsens“ bestimmt worden, wobei die Integration von mehrheitlich weißen Einwanderungswellen im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert den fadenscheinigen Charakter der

¹¹⁹ Markell, *The Rule of the People*, 12.

¹²⁰ Arendt, *Crises of the Republic*, 1972, 90 f.

¹²¹ Johnson/Lubin (Hrsg.), *Futures of Black Radicalism*, 2017; Walcott, *Long Emancipation: Moving Toward Black Freedom*, 2021.

¹²² Arendt spricht vom „original crime [that] could not be remedied by the Fourteenth and Fifteenth Amendment“. Arendt, *Crises of the Republic*, 1972, 90 f.

¹²³ Arendt kritisiert eine vermeintliche „sterility of the abolitionist movement.“ Ibid., 90. Wie King richtig bemerkt, projiziert Arendt diesen Anti-Institutionalismus auf die abolitionistische Bewegung, ohne sich je ernsthaft mit Abolitionisten wie William Lloyd Garrison, Wendell Phillips oder Frederick Douglass befasst zu haben. King, *Arendt and America*, 2015, 290.

¹²⁴ Die gehaltvollste Betrachtung der Reconstruction-Zeit und ihrer unabgeholzten Versprechen bleibt *Du Bois*, *Black Reconstruction in America, 1860–1880*, 1935. Wie aus der Hannah Arendt Collection am Bard College hervorgeht, besaß Arendt eine Kopie des Buches.

¹²⁵ Arendt, *Crises of the Republic*, 1972, 91.

Rechtsgleichheit schwarzer Bürger:innen „sogar noch offensichtlicher“ machte.¹²⁶ Nur ein explizit an die schwarze Bevölkerung gerichteter Zusatzartikel

„hätte die große Veränderung [die Abschaffung der Sklaverei] auf dramatischere Weise unterstrichen und so diesen Menschen, die niemals willkommen waren, ihrer Endgültigkeit versichert.“¹²⁷

Das „Versagen des Kongresses, einen solchen Zusatzartikel vorzuschlagen“, sei umso frappierender, wenn man das Votum für den 1919 verabschiedeten 19. Zusatzartikel über das Frauenwahlrecht und die, im Vergleich zur Entmenslichung der schwarzen Bevölkerung, „unendlich milderen diskriminierenden Praktiken gegen Frauen“ berücksichtige.¹²⁸ In die Kategorien der arendtschen Rechtstheorie übertragen, hätte es einer differenzsensiblen Formulierung des Verfassungsrechts bedurft, um die *Prinzipien* des Handelns anti-rassistischer Bewegungen mit der *Autorität* republikanischer Institutionen zu vermitteln. Die praktische Stütze amerikanischer Verfassungsinstitutionen, so Arendts nüchternes Fazit, ist mithin nicht die im Handeln erlebte Isonomie pluraler Menschen, sondern der entpolitisierte „racial common sense“ – wie Ainsley LeSure es treffend genannt hat – einer vom Nachleben der Sklaverei geprägten Gesellschaft.¹²⁹

Das von Arendt in ihren Bemerkungen zu den Reconstruction-Amendments beschriebene Versagen der amerikanischen Republik, nach der Abschaffung der Sklaverei eine weltbildende Form des Rechts zu finden, bezieht sich nicht auf die juristische Anerkennung sozialer Identitäten. Obgleich eine differenzsensible Formulierung eines Zusatzartikels über die Rechte schwarzer Menschen die Singularität ihrer Erfahrung hätte benennen müssen, so geht es Arendt bei ihrer Kritik gerade *nicht* um den Respekt der Eigenheiten unterdrückter Gruppen: Das Festschreiben von essentialisierten Identitäten in juridifizierter Form kann selbst zu schnell in neue Herrschaftsverhältnisse umschlagen.¹³⁰ Ziel eines weltbildenden Rechts – einer isonomischen Rechtsgleichheit – wäre es stattdessen, die Erfahrung einer herrschaftsfreien intersubjektivität im Handeln zu ermöglichen und die Dauerhaftigkeit republikanischer Institutionen über eine handlungsmotivierende Dimension des Rechts zu befeuern.¹³¹

Arendts Einschätzung des „Versagens des Kongresses“, in einem Zusatzartikel der amerikanischen Verfassung den Standpunkt schwarzer Bürger:innen zu institutionalisieren, bezieht sich zwar in besonderer Weise auf das Ausbleiben einer dialektischen Vermittlung zwischen dem Handeln schwarzer Menschen und dem amerikanischen Recht. Doch das Fehlen einer schwarzen Perspektive bedeutet zugleich ein Problem für die Urteilskraft *aller* Bürger:innen. Denn Arendt versteht die Urteilskraft im Anschluss an Kant als eine „erweiterte Denkungsart“ und definiert sie als „Fähigkeit, an der Stelle des andern [zu] denken“; als solche ist sie die politische Fakultät des menschlichen

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Arendt, *Crises of the Republic*, 1972, 91 f.

¹²⁹ LeSure, *Political Theory* 49 (2021), 4 f.

¹³⁰ Für eine von Arendt ausgehende Kritik an hegelianischen Theorien der Anerkennung, s. Markell, *Bound by Recognition*, 2003.

¹³¹ Michelsens Behauptung, eine Rechtsordnung stifte „keine affektiven Bindungen“, sondern fungiere primär als „Schutznetz“, weicht von Arendts Montesquieu'scher Theorie der Prinzipien ab. Michelsen, *Kritischer Republikanismus*, 2019, 136.

Geistes.¹³² Das imaginäre Einnehmen verschiedener Perspektiven erlaubt es Menschen, ihren logischen Eigensinn, den *sensus privatus*, zu überwinden und so zu einer Einsicht in die intersubjektiv konstituierte Rationalität eines Gemeinsinns, des *sensus communis*, zu gelangen.¹³³ Politisches Denken besteht demnach nicht in der praktischen Anwendung von *a priori* bestimmten Vernunftgründen.¹³⁴ Es kommt, wie Arendt unterstreicht, gerade nicht darauf an, logisch mit sich übereinzustimmen, sondern seine Perspektiven zu vervielfachen – mit sich *uneins* zu werden, um im „repräsentativen Denken“ die möglichen Urteile gerade jener Menschen zu berücksichtigen, die sich vom eigenen Standpunkt unterscheiden.¹³⁵

Das Vermögen der Urteilskraft ist kein unveränderliches Merkmal des Menschseins; sie verlangt konkrete Räume der Begegnung und ist „von der Anwesenheit und Gleichberechtigung Vieler“ abhängig.¹³⁶ Das Urteilen ist hierbei weit davon entfernt, eine bloß kontemplative Tätigkeit zu sein. Die Urteilskraft bedarf vielmehr des Handelns, weil es sonst schlicht nichts gäbe, was zu beurteilen wäre: Nur im Zwischenraum, der durch das Handeln pluraler Menschen hervorgebracht wird, können Objekte des Urteilens als öffentliche Gegenstände überhaupt erst in Erscheinung treten.¹³⁷

„Eine Sache kann sich unter vielen Aspekten nur zeigen, wenn Viele da sind, denen sie aus einer jeweils verschiedenen Perspektive erscheint. Wo diese gleichberechtigten Anderen und ihre partikularen Meinungen abgeschafft sind (...) ist niemand frei und niemand der Einsicht fähig.“¹³⁸

Eine solche Einsicht braucht Gelegenheiten, eine erweiterte Denkungsart durch die Erfahrung der Kopräsenz anderer Menschen zu schulen. Die Exklusion unterdrückter Perspektiven ist dem arendtschen Ansatz gemäß also nicht etwa deshalb problematisch, weil sie das Resultat einer *moralisch* verwerflichen Grenzziehung wäre, sondern deshalb, weil sie einer politischen Ordnung ihre nur intersubjektiv zu erlangende *epistemische* Grundlage entzieht.¹³⁹ Diese epistemische Krise ist nicht nur eine Gefahr für die Sinnhaftigkeit öffentlicher Urteile, sondern auch der Vorbote eines Zusammenbruchs politischer Institutionen.¹⁴⁰ Insofern eine Gruppe von Menschen vom Handeln ausgeschlossen ist – aufgrund der Hierarchien einer Klassengesellschaft, rassifizierter Polizeigewalt oder den symbolischen Ausschlüssen einer im Recht symbolisierten „Geltungsgeschichte“ –, steht für Arendt der politische Raum auf dem Spiel: Die auf Pluralität angewiesene Urteilskraft verkümmert, Politik verliert ihre intersubjektive Bindungskraft, was wiederum einen Rückzug in die vermeintliche Selbstidentität privater Individuen veranlasst und die nur dynamisch zu regenerierende Autorität republikanischer Institutionen in die Krise stürzt.

¹³² Arendt, Was ist Politik?, 2003, 98.

¹³³ Kant, Kritik der Urteilskraft, 1797, § 40. Vgl. Arendt, Das Urteilen, 2012, 99, 109 ff.

¹³⁴ Arendt, Das Urteilen, 2012, 67 ff.

¹³⁵ Arendt, Was ist Politik?, 2003, 98.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Zerilli, A Democratic Theory of Judgment, 2016, 38.

¹³⁸ Arendt, Was ist Politik?, 2003, 98; vgl. auch dies., Das Urteilen, 2012, 105.

¹³⁹ Das soll nicht heißen, dass sie nicht *auch* moralisch verwerflich wäre. Aber dies ist für Arendt keine *politische* Betrachtungsweise des Problems.

¹⁴⁰ Arendt, Wahrheit und Politik, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I, 2012, 327.

Indem Verfassungsinstitutionen mit der als homogen vorgestellten Identität eines *Staatsvolkes* verbunden werden, wie dies im Nationalsozialismus, aber auch in der amerikanischen Sklavenhalter-Republik geschehen ist, so wird das Recht in einem spezifischen Sinn *entpolitisiert*.¹⁴¹ Die Verfassungsordnung vereinigt nicht länger plurale Standpunkte um ein im Handeln aktivierbares Prinzip, sondern schreibt eine ethno-kulturelle Eigenheit als Identität von Staatsbürger:innen fest. Ihrer politischen Bürgerschaft beraubt begegnen Menschen sich nun entweder als „Volksgenos:innen“ oder als Fremde.¹⁴² Das Fehlen eines weltbildenden Rechtsbegriffs erweist sich so als ein strukturell begünstigender Faktor für weißen Ethnonationalismus. Wenn es nicht gelingt, im Recht minoritäre Standpunkte aufzunehmen, sodass Angehörige der Mehrheitsgesellschaft in der Bezugnahme auf die gemeinsamen Institutionen der Republik zugleich den Anlass für eine Perspektivenverschiebung hin zu minoritären Anderen erleben, so partizipiert das Recht an der Konsolidierung einer als weiß rassifizierten Staatsbürgerschaft.¹⁴³ Dadurch wird die dialektische Verbindung zwischen einem herrschaftsfreien Handlungsraum und der juridifizierten Institutionenordnung gekappt: Der Sinnzusammenhang einer revolutionär begründeten, prinzipiengeleiteten Autorität zerbricht, und was bleibt ist die Macht eines mit Zwangsmitteln ausgestatteten, sich als homogen imaginierenden Mehrheitswillens.

V. Schluss: Res publica und res gestae

Arendts Schriften enthalten die niemals systematisch ausgearbeiteten Elemente einer Rechtstheorie, die die Verbindung des Rechts mit souveräner Herrschaft überwinden möchte, um zu einem Begriff von herrschaftsfreiem Recht zu gelangen. Insofern der politische Raum durch die Gleichfreiheit – die Isonomie – von handelnden Menschen konstituiert wird, so ist bei Arendt auch die Form des Rechts auf eine im Handeln zu erlebende Herrschaftslosigkeit bezogen. Dieses Wechselspiel zwischen der juridifizierten Institution einer dauerhaften Beziehung (*lex* bzw. *rapport*) zwischen Bürger:innen einerseits und der im Handlungsvollzug erlebten Gleichfreiheit ist hier als *Dialektik der Isonomie* beschrieben worden. Damit wird das zerbrechliche Erlebnis der Herrschaftslosigkeit dem Recht symbolisch eingeschrieben. Die Form des Rechts wird zugleich dynamisiert, da das mit der Erinnerung eines herrschaftsfreien Handelns verbundene Prinzip – sowohl juridifizierte Norm, als auch im Recht symbolisierte Gründungserinnerung – immer wieder neu aktiviert werden kann.

Doch anstatt in dieser Reaktivierung eine gefährliche Unruheftigung zu erblicken, interpretiert Arendt sie als symbolischen Antrieb einer republikanischen Ordnung. In

¹⁴¹ *Volk*, Leiden Journal of International Law 23 (2010), 766 f.; *Arendt*, *Origins of Totalitarianism*, 1951, 230–232.

¹⁴² „Der *citizen* ist weder Volksgenosse, noch Staatsbürger.“ Arendt an Ludwig Greve, 20. Juli 1975. *Bülow*, Hannah Arendt in Marbach, 2015, 13.

¹⁴³ Vgl. *Olson*, *The Abolition of White Democracy*, 2004. Diese Argumentation wird hier in Bezug auf Rassifizierung erläutert, betrifft aber das Verhältnis der Form des Rechts und der symbolischen Konstituierung von Subjektpositionen u. a. auch in Bezug auf Geschlecht, Sexualität, Behinderung. Für eine Diskussion der radikal-demokratischen Potentiale identitätsbasierter Sozialkämpfe, s. *Schubert/Schwiertz*, *Konstruktivistische Identitätspolitik: Warum Demokratie partikulare Positionierung erfordert*, ZPol 31 (2021), 565.

dieser *Dialektik der Autorität* wird die Erinnerung an eine revolutionäre Stiftung zur dauerhaften Quelle immer wieder neuer Nachstiftungen und somit die Autorität des Rechts als Prozess von konstitutiv unvollständigen Autorisierungshandlungen verstanden. Aus dieser doppelten, paradox anmutenden Dialektik – zwischen der Form des Rechts und der Erfahrung von Isonomie sowie zwischen dem Moment der Gründung und dem Prinzip institutioneller Dauer – ergibt sich eine radikal-demokratische Rechtstheorie, die auf eigentümliche Weise „die Sorge um Stabilität“ mit dem „Geist des Neuen“ verbindet.¹⁴⁴

Dieses Spannungsverhältnis von Isonomie und Autorität im arendtschen Denken ist theoretisch niemals aufzulösen. Allerdings erweist sich die dialektische Verbindung zwischen dem Handeln und dem historisch konstituierten Gründungsprinzip in der Praxis nur allzu oft als blockiert. Arendt hat das Ausbleiben dieser Vermittlung im Kontext der Civil-Rights-Bewegung thematisiert und das Scheitern der Reconstruction-Amendments nach dem amerikanischen Bürgerkrieg als folgenschwere Fehlentwicklung ange mahnt. Diese Interpretation ist nicht als eine Replik auf die Problematisierung des antischarzen Rassismus bei Arendt zu verstehen, die im Gegenteil eine entscheidende und noch immer viel zu zögerliche Selbstbefragung der Arendt-Forschung provoziert hat. Wie Arendts Diskussion der Reconstruction Era allerdings deutlich macht, ist ihre Auseinandersetzung mit dem Handeln schwarzer Menschen von Widersprüchen geprägt, die es zeitgenössischen Leser:innen ermöglichen, mit und gegen Arendt ihren Autoritätsbegriff in eine anti-rassistische Richtung weiterzudenken. Hieraus ergeben sich zwei Schlüsse, die die symbolische Dimension des Rechts auf eine neue Weise in den Blick rücken.

Die erste Schlussfolgerung besteht darin, dass die Wiederaufnahme eines Gründungsprinzips Arendt zufolge nicht allen Menschen gleichermaßen offensteht, dass jedoch differenzsensible Formen von Verfassungsrecht den handlungsmotivierenden Charakter einer republikanischen Ordnung stärken können. Dies gilt nicht nur für von Ausschlüssen aus einer institutionellen Geltungsgeschichte betroffene Gruppen, sondern insofern für *alle* Bürger:innen, als dass die symbolische Anwesenheit pluraler Perspektiven im Recht als institutionelle Stütze von politischer Freiheit zu verstehen ist. Gerade Menschen, die sich aufgrund ihrer sozialen Identität (etwa ihrer Stellung in rassifizierten Machtstrukturen) in Herrschaftspositionen befinden, sind epistemisch darauf angewiesen, in der Begegnung mit dem Recht nicht in einer ungebrochenen Selbstidentität zu verbleiben.¹⁴⁵ Die Begegnung mit anderen Perspektiven ist gerade für sie eine *Conditio sine qua non* für die Einsicht in den Gemeinsinn, die nicht ohne die Präsenz konkreter Mitmenschen zustande kommen kann. Wenn das Recht aber in einer weltlosen, Unterschiede transzendierenden Abstraktion operiert, dann erzeugt es einen *entpolitisierenden* Effekt, da die „erweiterte Denkungsart“ keine Gelegenheit findet, im Rahmen von Institutionen eingeübt zu werden.

Die Folge kann am Ende eine gewaltsame Intensivierung von ohnehin bestehenden Ausschlüssen sein, die entsteht, wenn private Individuen sich zu einem vermeintlich homogenen Volkswillen vereinen und das Recht als Ausdruck ihres monolithischen Befehls verstehen – und nicht als stabilisierendes Medium eines pluralen Handlungs-

¹⁴⁴ Arendt, *Über die Revolution*, 1963, 287.

¹⁴⁵ Diese Schlussfolgerung wäre mit Medina als die Notwendigkeit einer „epistemischen Reibung“ (*epistemic friction*) zu bezeichnen. Medina, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, 2013, 23.

raums. In Bezug auf den Ethnonationalismus der amerikanischen oder auch der französischen Rechten scheint dieser Aspekt der arendtschen Rechtstheorie einleuchtend. Doch auch in Deutschland sind minoritäre Perspektiven immer schwieriger mit der symbolischen Dimension der Verfassungsordnung und ihrem Gleichheitsversprechen zu vermitteln. So ließe sich das Ausbleiben einer Neugründung von Verfassungsinstitutionen im Zuge der deutschen Wiedervereinigung 1989/90 als eine verpasste Chance für die Vermittlung von initiiertem Handeln und institutioneller Dauerhaftigkeit deuten: Die gekappte Dialektik zwischen Ereignis und Ordnung hat dazu beigetragen, dass die ostdeutsche Perspektive gerade von Westdeutschen nicht als im Recht symbolisiert wahrgenommen worden ist, was im Gegenzug völkischen Definitionen von Staatsbürgerschaft in Teilen Ostdeutschlands den Weg bereiten konnte.¹⁴⁶ Der für die Autorität charakteristische, affektive Bezug zu einem Institutionengefüge und die im Handeln zu vollziehende Steigerung ihres Gründungsprinzips entsprechen für viele Menschen in Deutschland schlicht keiner Lebensrealität. Dies ist mit Arendt nicht bloß eine Frage zunehmender Polarisierung, sondern ein Entpolitisierungseffekt, der sich unschwer zur Existenzkrise von Verfassungsinstitutionen zuspitzen kann.

Doch Arendts Rechtsdenken, oft als Glorifizierung der Founding Fathers missverstanden, läuft zugleich auf eine radikale Dynamisierung der in der Verfassung symbolisierten Erinnerung hinaus. Hierin besteht die zweite Schlussfolgerung einer Autoritätstheorie, die aus der Erfahrung des Traditionsbruchs eine radikal-demokratische Pointe gewinnt: Insofern das Verhältnis zwischen revolutionärer Gründung und dem Fortleben des revolutionären Geistes in Analogie zur Einheit von *archein* und *prattein* interpretiert werden kann, so folgt hieraus eine Pluralisierung von Autorisierungshandlungen, die nicht nur die Zukunft für „Nachstiftungen“ eröffnet, sondern die „Urstiftung“ selbst in Frage stellt, indem ihr zahlreiche Anfänge zur Seite gestellt werden.

Die Zeit der arendtschen Autorität ist das *futur antérieur* einer Vergangenheit, die erst noch gewesen sein wird: Erst im aktivierenden Bezug des Handelns der Gegenwart können minoritäre Geschichten aus der Vergangenheit als Träger unabgegoltener Versprechen aktiviert und mit einem weltbildenden, stabilitätsstiftenden Prinzip verwoben werden.¹⁴⁷ Insofern Arendt also das Recht der *res publica* im zwischenmenschlichen Raum der Geschichten über vergangene Taten, der *res gestae*, ansiedelt, ist die symbolische Dimension des Rechts nicht auf den eng umschriebenen Bereich von Verfassungsartikeln begrenzt. Jene gegen-hegemoniale Geschichtsschreibung, die Arendt mit Benjamin als „Perlentauchen“ bezeichnet, kehrt die interne Pluralität der im Recht symbolisierten Geltungsgeschichte hervor und raubt jedem Gründungsakt seinen Souveränitätsanspruch.¹⁴⁸ Dieser Modus des herrschaftskritischen Geschichtenerzählens ist dem Recht nicht äußerlich. Er entspricht bereits einer aktiven Transformation des Rechts in die Richtung seines an-archischen Prinzips: als erinnernder Vorgriff auf politische Herrschaftsfreiheit.

Niklas Plätzer,

University of Chicago, E-Mail: nplaetzer@uchicago.edu

¹⁴⁶ Zur ausgebliebenen Verfassungsgründung, s. Kowalczyk, Die Übernahme. Wie Ostdeutschland Teil der Bundesrepublik wurde, 2019.

¹⁴⁷ Die Logik dieses „verkehrenden Ineinandergeifens“ ähnelt Eva von Redeckers Begriff der Metalepsis. Vgl. Redecker, Praxis und Revolution: Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, 2018, 9.

¹⁴⁸ Arendt, Men in Dark Times, 1968, 193 ff.