
Macht und Gewalt.

Hannah Arendts „On Violence“ neu gelesen

Mirko Wischke · Georg Zenkert
(Hrsg.)

Macht und Gewalt. Hannah Arendts „On Violence“ neu gelesen

Hrsg.

Mirko Wischke
Neue Schule Wolfsburg
Wolfsburg, Deutschland

Georg Zenkert
Pädagogische Hochschule Heidelberg
Heidelberg, Deutschland

ISBN 978-3-658-27005-6

ISBN 978-3-658-27006-3 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-27006-3>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Inhaltsverzeichnis

Macht und Gewalt bei Hannah Arendt	1
Das Ende der Gewalt?	7
Fragen und Konjekturen zu Hannah Arendts Essay über Macht	
<i>Georg Zenkert</i>	
Protestgewalt als gewaltlose (göttliche) Gewalt?	35
Arendts Machtbegriff und Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“	
<i>Hans-Martin Schönherr-Mann</i>	
„Wenn Sprache verstummt.“	55
Hannah Arendt über Gewalt	
<i>Mirko Wischke</i>	
Gesellschaftliche und politische Macht	77
Reflexionen zum Machtbegriff bei Hannah Arendt	
<i>Waltraud Meints-Stender</i>	
Hannah Arendt über Macht als Matrix des Politischen	97
<i>Andreas Großmann</i>	
Pluralität und Macht	113
<i>Wolfgang Heuer</i>	
Von der Macht der Gründung zur Macht einer Bürgerordnung	137
Vom revolutionären Pathos eines Handlungsneuanfangs	
<i>Karl-Heinz Breier</i>	

Macht- und Gewaltstrukturen im Sprachduktus der Neuen Rechten . . .	159
<i>Kristin Freter</i>	
Die Macht der Liebe	183
Arendts Paria-Identifikation	
<i>Reinhard Mehring</i>	
Autorinnen und Autoren	217

Das Ende der Gewalt?



Fragen und Konjekturen zu Hannah Arendts Essay über Macht

Georg Zenkert

Gewalt steht am Anfang der Geschichte. Die großen Mythen berichten von Kämpfen der Menschen und Götter. Auch die monotheistischen Religionen zeichnen das Bild einer von Gewalt geprägten Geschichte, versprechen aber zugleich in langfristiger Perspektive das Ende aller Gewalt. Für sie ist die Differenz zwischen den Guten und den Bösen, den Friedfertigen und den Ungläubigen grundlegend. Sie zwingt alle Betroffenen zu einer klaren Entscheidung und zieht damit eine scharfe Grenze zwischen Freund und Feind. Deren Separation ist die Voraussetzung für den Sieg über die Gewalt. Das Ende der Gewalt setzt eine apokalyptische Konzentration der Gewalt voraus, die sich gegen diejenigen kehrt, die als Ursprung der Gewalt ausgemacht wurden.

Die großen Revolutionen in Frankreich, Russland und China haben sich die Logik der Überwindung des Übels durch Gewalt zu Eigen gemacht und weiterentwickelt. Ihre Eschatologie zielt auf eine Zeit des weltlichen Heils, der Freiheit, der sozialen Gerechtigkeit, des Fortschritts oder ähnlicher utopischer Versprechen, die aber nur durch den Preis eines letzten Gewaltaktes realisiert werden können. Solche Visionen, Gewalt durch Aufbietung aller Kräfte ein für alle Mal aus der Welt zu schaffen, münden jedoch in Katastrophen, die sich durch keine Erfolgsbilanz rechtfertigen lassen.

Menschenfreundlicher erscheint hier die Position der Verurteilung von Gewalt, die auch noch die gewalteinschränkende Gewalt in Frage stellt. In politischer Di-

mension positioniert sich so die Idee des ewigen Friedens, die in Kants Reflexionen ihre elaborierte Form gefunden hat. Ironisch kommentiert jedoch selbst Kant die naiven Versuche, Frieden durch das Ende der Gewalt herzustellen, durch das wohl von Leibniz übernommene Bild einer Tafel mit der Aufschrift *Zum ewigen Frieden*, die einen Friedhof zeigt.¹ Die Friedhofsruhe ist in der Tat der Zustand des Endes aller Gewalt. Kants eigener Vorschlag ist viel weniger utopisch, als in der neueren Rezeption der Schrift zumeist angenommen, und bietet keinesfalls das Bild einer Welt ohne Gewalt. Er läuft darauf hinaus, den Einsatz von Gewalt durch Bedingungen des Rechts einzuschränken. Gewalt ist damit nicht eliminiert, sondern nur eingehegt durch die Institutionen.²

Der Traum von einer Welt ohne Gewalt erscheint auf den ersten Blick vielversprechend, wirkt aber in seinem utopischen Vorgriff und der radikalen Beseitigung aller bestehenden Verhältnisse theoretisch so gewaltsam wie dessen Gegenteil, die Apotheose der Gewalt. Benjamins Diskreditierung aller rechtsetzenden und rechtserhaltenden Gewalt, die sich auf eine göttliche Gewalt beruft,³ verstrickt sich nicht weniger in Widersprüche als Sorels Verherrlichung der Gewalt, die auf den Einbruch des Erhabenen in die Geschichte hofft.⁴

Viel komplexer als diese Denkfiguren ist die Semantik des Begriffes selbst. Das aus dem Indogermanischen stammende Wort *Gewalt* ist zweideutig, meint ursprünglich so etwas wie Stärke, Herrschaftskompetenz, Verfügungsmacht, ohne dass damit eine Entscheidung über Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit verbunden wäre. In der römischen Welt (und folglich auch in den romanischen Sprachen) gibt es aber eine klare Unterscheidung zwischen *potestas*, der rechtlich begründeten Herrschaftsbefugnis, und *violentia*, der destruktiven Gewalt. In der Begegnung mit der römischen Welt wurde *Gewalt* indes als Übersetzung beider Begriffe herangezogen und so variiert der Gebrauch des Begriffs seither zwischen diesen Bedeutungsfeldern. Unter Staatsgewalt ist einerseits die rechtlich konstituierte Macht zu verstehen in der Trias von Legislative, Exekutive und Judikative. Unter einer Gewalttat versteht man andererseits Gewalt im Sinne von Unrecht. So kann auch die als Instanz grundsätzlich legitimierte Staatsgewalt illegitime Gewalt ausüben.

Im alltäglichen, aber auch im wissenschaftlichen Gebrauch hat sich ein semantisches Labyrinth gebildet, dessen Strukturen von denen, die sich darin verirren, am heftigsten verteidigt werden. Dies trifft auch auf andere Termini im semantischen

1 Kant 1974, Bd. XI, S. 195.

2 Zenkert 2002.

3 Benjamin 1965, S. 64.

4 Sorel 1928.

Umfeld zu. Die Begriffe Macht, Gewalt, Herrschaft und Autorität werden häufig promiscue und inkonsequent verwendet. Vielfach finden sich willkürliche Sinnverschiebungen. Die Verwirrung steigert sich durch das Übersetzungsproblem. So wird insbesondere die wirkmächtige Prägung des Herrschaftskonzepts durch Max Weber in der angelsächsischen Welt von einflussreichen Autoren wie Talcott Parsons unter dem Begriff der *authority* rezipiert. In der Rückübersetzung englischsprachiger Literatur wird dann die Differenz von Herrschaft und Autorität unscharf, wenn nicht vollkommen verwischt.

1 Die Unterscheidung von Macht und Gewalt

Zerschlägt Arendt mit ihrer Unterscheidung von Macht und Gewalt den Gordischen Knoten? Zunächst bietet die von ihr vorgeschlagene Begriffsklärung eine im Kontrast zum sozialwissenschaftlichen Begriffsgebrauch erfreulich Klarheit: Macht „entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“.⁵ Gewalt dagegen ist „durch ihren instrumentellen Charakter gekennzeichnet. Sie steht dem Phänomen der Stärke am nächsten, da die Gewaltmittel, wie alle Werkzeuge, dazu dienen, menschliche Stärke bzw. die der organischen ‚Werkzeuge‘ zu vervielfachen“.⁶ Diese Bestimmungen sind indes alles andere als eindeutig. Macht wird als Fähigkeit verstanden, die dem Menschen generell, und das heißt, dem Handeln des einzelnen Menschen zukommt. Andererseits realisiert sich diese Fähigkeit nur dadurch, dass mehrere Menschen gemeinsam handeln.

Die früheren Ausführungen Arendts zum Phänomen der Macht sind hier eindeutig: „Was einen politischen Körper zusammenhält, ist sein jeweiliges Machtpotential“.⁷ Gemäß dieser Formulierung etabliert sich Macht dort, wo ein Gemeinwesen realisiert ist, während die spätere Bestimmung den Prozess der Machtbildung hervorhebt und das die Gemeinsamkeit begründende Handeln betont. Hintergrund beider Varianten ist das griechische *dynamis*, das gleichermaßen Macht und Möglichkeit meint. Während Arendt in *Vita activa* das Machtpotential des politischen Körpers apostrophiert, verschiebt sich in den späteren Überlegungen in *Macht und Gewalt* die Potentialität auf die Fähigkeit zum gemeinsamen Handeln. Mag der Unterschied sich auch dadurch relativieren, dass

5 Arendt 1970, S. 45.

6 Ebd., S. 47.

7 Arendt 1981, S. 193.

er nur einer Änderung der Perspektive in der Betrachtung desselben Sachverhalts geschuldet ist, so macht sich darin doch eine begriffliche Ungenauigkeit bemerkbar, die weitere Fragen aufwirft. Wenn das Machtpotential laut Arendt sich dem gemeinsamen Handeln verdankt, bleibt unklar, ob die Macht des politischen Körpers nichts anderes ist als die sichtbare Manifestation des Handelns, oder ob damit eine neue Macht gestiftet wird, Macht also durch die Institutionalisierung eine neue Qualität gewinnt.

Arendt setzt, um den Machtbegriff zu konturieren, auf die Opposition von Macht und Gewalt und geht so weit, von einem Gegensatz beider zu sprechen.⁸ Allerdings lässt sich in Arendts Begriffsbestimmung von Macht und Gewalt kein logischer Gegensatz erkennen. Weder bildet diese einen privativen Gegensatz ab in dem Sinne, dass Gewalt auf einem Mangel dessen beruht, was Macht auszeichnet, noch kann von einem polaren Gegensatz die Rede sein, denn die Charakteristika der Gewalt enthalten keine Negation dessen, was Macht ist. Realiter können allerdings Macht und Gewalt in Widerstreit geraten, aber dabei handelt es sich nicht um einen Gegensatz, sondern um eine Konkurrenz, möglicherweise um eine Verdrängung von Gewalt durch Macht. Auf diese Entwicklungen beziehen sich Arendts Bemerkungen zum Verhältnis von Macht und Gewalt. Sie schränkt die Formel vom Gegensatz auf die Situation ein, dass da, wo Gewalt absolut herrscht, Macht nicht vorhanden ist. Indirekt lässt sich daraus schließen, dass Macht und Gewalt nicht den gleichen Raum besetzen können. Über die Funktion von Macht und Gewalt und ihr Verhältnis zueinander ist damit aber noch nichts bestimmt.

Diese Präsentation beider Begriffe hat Anlass zu mannigfachen Fehldeutungen gegeben. Die auffälligste und zugleich folgenreichste stammt von Habermas, der Arendts Formulierung, „Macht *entspricht* der menschlichen Fähigkeit, mit anderen zu handeln“, fälschlicherweise zitiert als „Macht *entspringt* der menschlichen Fähigkeit ...“.⁹ Lehmkuhl hat auf diese signifikante Modifikation und ihre Konsequenzen hingewiesen und sieht darin ein Indiz für die kommunikationstheoretische Uminterpretation des Arendtschen Machtbegriffs.¹⁰ Handeln wird kurzerhand in Sprechen verwandelt, die Pluralität der unterschiedlichen Handlungsperspektiven in Einstimmigkeit, in die nach Habermas nicht-pathologische Kommunikation zwangsläufig mündet. Es ist genau diese Verschiebung von einer pluralistischen Handlungswelt zu einer auf Konsens verpflichteten Kommunikationsgesellschaft,¹¹ die sich unter dem Einfluss von Habermas in der Wirkungsgeschichte

8 Arendt 1970, S. 57.

9 Habermas, 1976, S. 946f.

10 Lehmkuhl, 1999, S. 43.

11 Weitere Hinweise bei Thaa 2018, S. 52ff.

des Arendtschen Machtbegriffs niederschlägt. Im Effekt bedeutet dies eine Verschiebung der Perspektive von der Idee demokratischer Selbstbestimmung auf ein im Kern moralisches Modell. Eine moralphilosophische Substruktion des Politischen, wie sie unter dem Eindruck der Kommunikationstheorie im Hinblick auf Arendts Machtbegriff eingeklagt wird,¹² verfehlt aber gerade das Spezifikum ihres politiktheoretischen Ansatzes.

Aber auch Lesarten, die philologisch gewissenhafter sind, führen leicht zu missverständlichen Deutungen. Exemplarisch sei hier nur die Arbeit von Meyer genannt, die davon ausgeht, dass Arendts Machtbegriff auch Durchsetzungsmacht einschließt.¹³ Zu Recht wendet sich Meyer zwar gegen die Versuche, in Arendts Konzeption eine Zweideutigkeit zu diagnostizieren, um eine problematische agonale von einer kommunikativen Macht zu unterscheiden¹⁴ und weist entschieden die Unterstellung zurück, Arendt setze gute Macht gegen böse Gewalt.¹⁵ Allerdings ist auch diese Interpretation tendenziös, sofern sie die Unbestimmtheit der Arendtschen Begrifflichkeit dadurch zu kompensieren sucht, dass sie die Unterscheidung von Macht und Gewalt mit Foucaults Machtkonzept überblendet, das nicht weniger mehrdeutig ist. So kommt sie zu einer Konstellation, die sich als „Macht der Gewalt“ zeigt,¹⁶ ein Interpretament, das Foucaults Diagnosen zugrunde liegt, aber kaum geeignet sein dürfte, die Funktion der Macht, von der Arendt ausgeht, auch nur ansatzweise zu rekonstruieren. Der Zirkel von Macht und Gewalt, in dem diese Begrifflichkeit sich verfängt, kann positive Macht nur noch in den Praktiken des Widerstands identifiziert werden, denen aber das Potential abzusprechen ist, politische Verhältnisse zu stiften. Diese Sichtweise fällt wider Willen doch in das Schema von guter Macht und böser Gewalt zurück, das nun aber iterativ noch auf die Macht selbst bezogen wird. Die gängigen Attribuierungen, mit denen Arendts Machtbegriff versehen wird, sind insgesamt wenig hilfreich,¹⁷ da sie meist mehr über das politische Denken der Interpreten verraten als zum Verständnis des Konzeptes beitragen.

12 Forst 2011, S. 207; Benhabib 2006, S. 302ff.

13 Meyer 2016, S. 89ff.

14 Benhabib 2006, S. 202.

15 Žižek 2002, S. 39; Meyer 2016, S. 124.

16 Meyer 2016, S. 156ff.

17 Einen kurzen Abriss bietet Volk 2013, S. 505–528.

2 Gute Macht und böse Gewalt?

Arendt selbst leistet der wertenden Betrachtung von positiver Macht und negativer Gewalt durch missverständliche Formulierungen Vorschub. „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden überhaupt ins Dasein ruft“, lautet schon die entsprechende Charakterisierung in *Vita activa*, während Gewalt davon abgesetzt wird durch ihre Wirkung, Macht zu zerstören.¹⁸ Die Ausführungen im späteren Essay setzen die Akzente anders. Hier wird Gewalt wertfrei als instrumentale Verstärkung menschlicher Kräfte vorgestellt.¹⁹ Dabei kann nicht verleugnet werden, dass Arendt selbst der Zweideutigkeit des Begriffes Gewalt nicht entkommt. Gewalt, *violence* ist nach allgemeinem Verständnis eine Verletzung von Rechten oder schützenswerten Gütern. Der politische Diskurs nimmt jedoch ein Spektrum von Gewalt in den Blick, das unverkennbar offen hinsichtlich einer normativen Bestimmung ist.

Diese Ambivalenz findet auch in Arendts Überlegungen ihren Niederschlag. Einerseits hebt sie die in Bezug auf Macht destruktive Wirkung der Gewalt hervor, andererseits gilt ihr Gewalt als neutrales Instrument, dessen Einsatz unter Umständen auch gerechtfertigt ist. Gewalt kann bedrohte Macht schützen.²⁰ Ob und inwiefern Macht auf Dauer dieses Schutzes bedarf, ob ein präventiver Schutz gerechtfertigt wäre, scheint hingegen keiner Erörterung würdig. Sie stellt allerdings lapidar fest, dass Macht zu jedem Gemeinwesen gehört, Gewalt jedoch nicht.²¹ Der Vorwurf politischer Naivität lässt sich hier nur vermeiden, wenn man diese Bemerkung als rein analytische Feststellung versteht, die den Begriff des Staates betrifft. Die Wirklichkeit erfordert nach allgemeiner Erfahrung die Bereitschaft jedes Gemeinwesens, sich notfalls mit Gewalt gegen Gewalt im Innern und nach außen zu verteidigen. Offen bleibt dabei die Frage, wie eine überzeugende Rechtfertigung von Gewalt auszusehen hätte. Als Bezugspunkt bietet sich hier nur die etablierte Macht an, in deren Namen der Einsatz von Gewalt erfolgt. Aber nicht jede Konfiguration der Macht ist bekanntlich per se legitim. Auch der totalitäre Staat setzt Macht voraus und jede auf Befehl gegründete Herrschaftskonstellation funktioniert nur dann, wenn sie sich auf eine Machtbasis verlassen kann.²²

Wenn sich eine pauschal wertende Betrachtung somit verbietet, stellt sich die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Macht und Gewalt. Beide treten

18 Arendt 1981, S 194, bzw. S. 196.

19 Arendt 1970, S. 47, S. 52.

20 Ebd., 1970, S. 48.

21 Ebd., S. 52.

22 Ebd., S. 51.

meist zusammen auf, aber „wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden“.²³ Auf den ersten Blick wäre zu vermuten, dass diese Verabsolutierung grundsätzlich negativ zu beurteilen ist. Dies gilt gewiss für die Gewalt, auch wenn Arendt nicht erklärt, warum ihr die Tendenz zur Beseitigung der Macht innewohnt, ohne die sie ja doch nicht existiert. Dass die entfesselte Gewalt eines totalen Krieges Macht destruiert, ist evident. Damit aber beraubt sich die Gewalt ihres eigenen Fundaments. Insofern gilt, dass totale Gewalt selbstdestruktiv ist. Von diesem Extrem abgesehen, das bereits eine tiefgreifende Schwächung der Macht voraussetzt, wird der Einsatz von Gewalt immer einhergehen mit dem Versuch der Stabilisierung derjenigen Macht, die ihrem erfolgreichen Vollzug zugrunde liegt. Arendts Formulierungen sind hier zumindest missverständlich und in der Sache wohl eher überzogen.

Macht ihrerseits kennzeichnet Arendt als etwas „Absolutes“, als Selbstzweck. Überraschenderweise spricht sie in diesem Zusammenhang davon, dass Macht der Legitimität bedarf.²⁴ Diese Beschreibung irritiert insofern, als ein Absolutes keiner Legitimität bedarf, sondern sie gegebenenfalls einfach besitzt. Ansonsten wäre es kein Absolutes im politischen Sinne. Dass Macht per se Legitimität besitzt, kann Arendt indes wohl kaum meinen. Aus Andeutungen und Bemerkungen in ihren einschlägigen Schriften kann geschlossen werden, dass Macht, so verstanden, durch einen besonderen Gründungsakt legitimiert wird. Macht legitimiert sich durch ihren Ursprung, der mit der Konstitution der jeweiligen Gruppe zusammenfällt.²⁵ Das historische Paradebeispiel der modernen Welt ist nach Arendts Auffassung der Prozess der Gründung der Vereinigten Staaten, der zu einem nachgerade idealischen Gründungsakt stilisiert wird.²⁶ Dass sich Arendt auf diese historische Situation kapriziert, ist jedoch nicht unproblematisch. So entsteht der Eindruck, Macht legitimiere sich nur retrospektiv, durch Beschwörung des Machtursprungs. Der revolutionäre Akt selbst wäre dann eine Art Urknall, der sich der Legitimationsfrage entzieht. Im Hinblick auf eine demokratische Konzeption von Macht wäre diese Auskunft jedoch desaströs, da sich jede Gestalt der Macht, sofern sie nur stabile Formen annähme, dadurch gewissermaßen selbst legitimieren würde.

Spätestens an diesem Punkt taucht die Frage nach der Struktur und Existenzform des Gemeinwesens auf, das mit dem Gründungsakt ins Werk gesetzt wird. Aus dem Gründungsakt selbst kann zwar die Gemeinschaft als solche ihre

23 Ebd., S. 57.

24 Ebd., S. 52f.

25 Ebd., S. 53.

26 Arendt 1974, S. 183ff.

Legitimität beziehen, aber nicht jede Folgeentscheidung lässt sich durch Rekurs auf den revolutionären Ursprung sanktionieren. Sachlich spricht vieles für eine Unterscheidung zwischen dem flüssigen Aggregatzustand von Macht, der sich im Gründungsakt veranschaulicht, und den institutionellen Formen der Macht, die sich in der damit begründeten politischen Ordnung manifestiert.²⁷ Diese Differenzierung findet sich zumindest in Arendts Bemerkung: „Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren, und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht [...]“.²⁸ Über das Verhältnis beider Formen ist nicht mehr zu erfahren, als dass dieses durch die Approbation seitens des Volkes garantiert wird, die sich im Medium der Meinungen vollzieht.

Dieses Modell einer Differenzierung zwischen Gründungsmacht und manifeste Macht der Institutionen ist Arendts Version der Unterscheidung zwischen dem *pouvoir constituant* des Volkes und dem *pouvoir constitué* der verfassten Staatsgewalt, die auf Sieyès zurückgeht. Durch die Akzentuierung der ‚lebendigen‘ Macht des Volkes, auf die Arendt besonderen Wert legt, rückt dieses Modell jedoch *volens nolens* in die Nähe der traditionellen Vertragskonstruktionen, die das frühneuzeitliche Staatsdenken prägten. Der Gründungsakt verleiht hier nicht nur dem Staat selbst, sondern allen darauf folgenden Aktivitäten seiner Instanzen und Institutionen die erforderliche Legitimität.

Damit sind zwei Prämissen verbunden: Erstens gilt der Gründungsakt selbst als sakrosankt oder absolut. In der Tat reklamiert Arendt für ihren Machtbegriff diese Absolutheit. Zweitens sind die Legitimationsprozesse, die innerhalb der staatlichen Strukturen ablaufen, von nur untergeordneter Bedeutung. Dass Arendt sich über demokratische Legitimationsverfahren nur *rhapsodisch* äußert, ist nicht nur mit ihrer Ablehnung repräsentativer Verfahren zu erklären, sondern spiegelt genau diese Entwertung institutionellen Handelns im Verhältnis zum Ursprungsakt.

Arendt sieht ihren Machtbegriff in der Traditionslinie der athenischen Polis und der römischen *res publica*.²⁹ Dies ist insofern gerechtfertigt, als sie einen Machtbegriff zur Sprache bringt, der den neuzeitlichen Primat der Herrschaft unterläuft. Aristoteles definiert die Polis als Gemeinschaft um des guten Lebens willen und die Verfassung als Ordnung dieser Gemeinschaft.³⁰ Weil sich darin der höchste Zweck menschlichen Handelns erfüllt, ist die Polis selbstzweckhaft. Die teleologische Konzeption der Aristotelischen Polis ist geprägt von der Hand-

27 Dafür plädieren Meints-Stender 2012, S. 119–136 und Volk 2013, S. 505–528.

28 Arendt 1970, S.42.

29 Ebd., 1970, S. 41.

30 Aristoteles, Politik, 1274 b 39 u. 1280 b 33

lungsperspektive. Der Zweck, das gute Leben der Mitglieder einer Gemeinschaft, realisiert sich im Vollzug, nicht im institutionellen Bestand der Gemeinschaft als solcher. Deshalb kommt auch den dynamischen Elementen der Polis-Verfassung, der Beratung, der Ausübung der Ämter und der Rechtsprechung eine besondere Bedeutung zu. Auch die Daseinsform der Polis ist deshalb nach Aristoteles eine Form des Handelns.³¹ Anders als bei Arendt besitzt aber hier der Gründungsakt keine besondere legitimitätsstiftende Funktion. Die Legitimität der Polis, sofern dieses Kriterium überhaupt für das politische Denken der Antike angemessen ist, verdankt sich nicht dem Ursprung, sondern ihrem Ziel, dem gelungenen Handeln. Sowohl das individuelle Handeln der Bürger eines Staates und seiner Funktionsträger als auch die Institutionen des Staates sind dann legitimiert, wenn und sofern sie zum gelingenden gemeinsamen Leben beitragen. Damit steht im Prinzip jederzeit alles zur Disposition. Diese *dynamis* des Handelns bewirkt, dass die griechische Polis ein großes Innovationspotential aufweist,³² aber sie ist auch die Ursache der Instabilität, die nach Platon die Demokratie als Herrschaftsform disqualifiziert.

Das Modell der römischen *res publica*, auf das sich Arendt ebenfalls bezieht, scheint eher der Vorstellung zu entsprechen, dass die Legitimation auf einen fiktiven oder realen Gründungsakt zurückzuführen ist. Allein auch hier fallen eher die Differenzen ins Gewicht. Die Republik besteht nicht nur aus einer Bürgervereinigung, wie Arendt hervorhebt, sondern aus einem komplexen Institutionengebilde. Nicht die ursprüngliche Macht der Bürger, sondern das Prinzip der *auctoritas*, dessen elaborierte Erscheinungsform sich im Senat findet, prägt die römische Republik.³³

In beiden historischen Konstellationen, der athenischen Polis sowohl als der römischen Republik, lässt sich ein Machtbegriff identifizieren, der nicht auf das in der Neuzeit dominante Prinzip der Herrschaft zurückzuführen ist, sondern sich aus einem Handlungskonzept entwickelt, das im Falle Athens den Bereich des politisch Möglichen erschließt und im Falle Roms die bewährten Institutionen und eingespielten Autoritätsstrukturen trägt. Auch Arendts Konzeption des Politischen ist auf das Handeln fokussiert, aber sie folgt weder der Idee der Autarkie politischen Handelns, die Athen prägt, noch dem Traditionalismus Roms, das an seinen Institutionen und dem Autoritätsgefälle festzuhalten sucht. Bei Arendt dient der Ursprungsakt als Legitimationsquelle nicht von Institutionen, sondern des ak-

31 Ebd., 1325 b 14ff.

32 Thukydides präsentiert die Athener, gespiegelt im Blick Spartas, als Neuerer, die vor keiner Veränderung zurückschrecken (Thukydides 1991, S. 64).

33 Meier 1988, S. 48f.; Siehe auch Zenkert 2004, S. 89ff.

tuellen Handelns. Politisches Handeln legitimiert sich durch die Aktualisierung des revolutionären Gründungsereignisses. Die Institutionen andererseits besitzen keinen Eigenwert, sondern nur eine untergeordnete Funktion. Damit folgt Arendt de facto der Logik der neuzeitlichen vertragstheoretischen Staatskonstruktionen mit dem Unterschied, dass die Erfüllung des Vertrags nicht in Institutionen oder einer vertraglich gebundenen Herrschaft zu finden ist, sondern in einem der Vergangenheit verpflichteten Handeln, das diese ursprüngliche Stiftung stets aufs Neue vergegenwärtigt. Diese fast religiös anmutende Beschwörung des Bundes wird von Arendt indes nicht konkreter entwickelt. Bekannt sind ihre Ablehnung repräsentativer Strukturen und ihr Votum für eine Räterepublik, aber differenziertere Ausführungen zur institutionellen Infrastruktur fehlen. Unverkennbar liegt ihr der amerikanische Gründungsmythos näher als die antiken Strukturen. Hamilton hat dieser Auffassung emphatisch Ausdruck verliehen in seinem Plädoyer für die unumschränkte Macht der Föderation: „The fabric of American empire ought to rest on the solid basis of THE CONSENT OF THE PEOPLE. The streams of national power ought to flow immediately from that pure, original fountain of all legitimate authority.“³⁴ Anders als die Gründerväter lässt sich Arendt jedoch nicht ernsthaft auf die Frage ein, wie dieser Konsens des Volkes im politischen Leben der Gemeinschaft zu realisieren ist.

3 Der Leviathan: Staatsgewalt und politische Herrschaft

Die institutionelle Leere in Arendts Konzept politischer Macht ist kein Zufall. In ihrem Katalog der politischen Grundbegriffe taucht neben Macht, Gewalt und Autorität der Begriff der Herrschaft nicht auf. Das ist umso erstaunlicher, als es Arendt ja auch darum geht, die Differenz von Macht und Gewalt, die durch einen dogmatisch verhärteten und ideologisch überlagerten Begriff von Herrschaft verdeckt wird, freizulegen und zu beleuchten. Arendts Invektive richtet sich also gerade gegen die dominierende Auffassung des Staates und der politischen Macht, die im Wesentlichen auf Max Weber zurückgeht. Mit Weber stimmt Arendt darin überein, dass „der Staat seinem Wesen nach organisierte und institutionalisierte Macht“ ist.³⁵ Aber sie bestreitet, dass der Staat nach der Definition Webers „ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftssystem von Menschen über Menschen“ ist.³⁶

34 Madison, Hamilton, Jay 1978, Nr. 22, S. 184 (Hervorh. im Original).

35 Arendt 1970, S.53.

36 Weber 1980, S. 507.

Arendt zitiert diese Formulierung Webers in einem Zusammenhang, der nahelegt, dass sie Webers Konzept in die Reihe der Theorien einordnet, die Macht und Gewalt als letztlich identisch betrachten beziehungsweise für die Gewalt nur eine Manifestation von Macht ist.³⁷ Dabei ist festzuhalten, dass Webers Begriff der Herrschaft nicht auf dem Moment der Gewalt basiert, auch wenn Gewalt faktisch institutionalisierte Herrschaft begleitet und der Staat als Inbegriff rational organisierter Herrschaft das Monopol physischer Gewalt beansprucht. Seine kanonisch gewordene Definition der Herrschaft als „die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“³⁸ hat den Vorteil einer rein strukturellen Begriffsbestimmung, die von realen Kräfteverhältnissen zu abstrahieren erlaubt. Referenzpunkt legitimer Herrschaft ist der Legitimitätsglaube, nicht die dabei eventuell einsetzbare Gewaltdrohung.

Die Definition ist jedoch weniger voraussetzungslos, als auf den ersten Blick zu erkennen. Die Herrschaftssoziologie basiert insgesamt auf der Unterstellung der Legitimität des Herrschaftsanspruchs. Sie ist die Prämisse jeder institutionalisierten Form von Herrschaft, die im Rahmen eines politischen Verbandes zu einer mehr oder weniger dauerhaften Ordnung geronnen ist. Hinter dem scheinbar unverfänglichen Begriff der *Chance* verbirgt sich nicht nur die intrapsychische Bereitschaft zum Gehorsam, sondern die Vorstellung etablierter Ordnungsverhältnisse, die im Idealfall als Rechtssystem institutionalisiert sind. Webers Definition erwähnt diesen Zusammenhang nicht explizit, weil sie auf der stillschweigenden Voraussetzung einer Analogie von soziologischer und rechtlicher Ordnung beruht, ein Modell, das sich dem Zugriff einer methodologisch von ihren sozialen Bedingungen abstrahierenden Rechtswissenschaft verdankt, das Weber nun umgekehrt für die Soziologie heranzieht.³⁹ Der Glaube an die Rechtmäßigkeit der Herrschaft ist ihr tragendes Prinzip.

Arendt nimmt indirekt Bezug auf die Herrschaftskonzeption Webers, wenn sie daran erinnert, dass Befehle nur dort sinnvoll sind, wo sie auf Macht und damit auf einem grundlegenden Einverständnis beruhen, ihre Wirksamkeit sich also nicht der schieren Gewalt verdankt.⁴⁰ Daraus lässt sich schließen, dass Herrschaft grundsätzlich auf Macht beruht. Offen bleibt in Arendts Darlegungen, ob Herrschaft damit, im Unterschied zu Webers Konzeption, als ein Aspekt von Macht zu interpretieren ist oder ob sie einen eigenständigen Modus sozialer Beziehungen

37 Arendt 1970, S. 36.

38 Weber 1972, S. 28.

39 Webers Gewährsmann in juristischen Fragen ist Jellinek (1900).

40 Arendt 1970, S. 50.

bildet. Da Arendt nicht explizit auf das Phänomen der Herrschaft eingeht und keinen eigenständigen, von Webers Definition abgesetzten Begriff entwickelt,⁴¹ ist zu vermuten, dass sie Herrschaftsstrukturen insbesondere in der Erscheinungsform des modernen Staates als ein Ergebnis des Zusammenwirkens von Macht und Gewalt interpretiert.⁴²

Andererseits muss es einen Unterschied zwischen totaler und rationaler Herrschaft geben, der sich auch strukturell im Verhältnis von Macht und Gewalt abzeichnet. Tatsächlich tauchen beide Formen in Arendts politischem Denken auf. Ihre Analysen staatlicher Herrschaft identifizieren zum einen die perversierten Gestalten imperialer und totaler Herrschaft, die auf Gewalt als Mittel der Politik rekurren, und zeichnen zugleich das Bild einer Herrschaft des Rechts, die sich davon abhebt.

Aber auch hier greift Arendt auf Webers Konzeption des modernen Anstaltsstaats als Herrschaftsgebilde zurück, die sie als begriffliche Konstruktion in Frage stellt und doch zugleich als historisches Entwicklungsstadium des modernen Staates zu erkennen meint. Die Herrschaft des Rechts realisiert sich im Prozess der Entwicklung des europäischen Staates in Verbindung mit der „Eroberung des Staates durch die Nation“.⁴³ Der moderne Nationalstaat, in dessen Form sich das Prinzip verfassungsmäßiger Regierung durchsetzt, ist nach Arendt also belastet durch die Hypothek eines den nationalen Interessen verpflichteten Willens. Das Volk entscheidet damit, was Recht ist.

Darin sieht sie die Wirkung der Idee der Volkssouveränität, ein Theorem, das sich nach Arendt als Konstruktionsfehler des Nationalstaats niederschlägt.⁴⁴ Damit öffnen sich zwei Fronten: Zum einen bezweifelt sie die Rechtmäßigkeit einer *volonté générale*, die sich in der politischen Willens- und Entscheidungsbildung als letzte Instanz behauptet, zum anderen entzieht sie dem modernen Staat kontinentaleuropäischer Prägung, der sich als Herrschaft des Rechts versteht, die Legitimität. Der Staat im Sinne Webers, auf dessen Begrifflichkeit Arendt zur Zeit der Abfassung der Studie über totale Herrschaft noch rekurriert, lässt keinen Raum für Institutionen, die eine politische Kultur diskursiv-demokratischer Verständigungsprozesse ausbilden. Solidarität etabliert sich nur über vorpolitische

41 Auch in der Studie *Über die Revolution*, in der die Unterscheidung von Macht, Autorität und Gewalt grundlegend ist, wird Herrschaft nicht als weiterer Grundbegriff erwähnt, sondern nur die Reduktion von Macht auf Herrschaft bemängelt (Arendt 1986, S. 232).

42 Zu dieser Einschätzung kommt Volk 2010, S. 184.

43 Arendt 1986, S. 575.

44 Siehe dazu Volk 2010, S. 184ff.

nationale Interessen, die sich dem Staat oktroyieren. Arendt übernimmt Webers Modell des Staates, um es dann zu diskreditieren. Eine alternative Konzeption zeichnet sich jedoch nur vage ab. Ihre Staatstheorie bleibt trotz der negativen Einschätzung im Bann der Weberschen Begriffsbildung.

Die Diagnose des Nationalstaates ist das Ergebnis einer Auseinandersetzung, die auf Webers Begrifflichkeit basiert und diese zugleich in Frage stellt. Aber auch die spätere begriffliche Unterscheidung von Macht und Gewalt, die sich von Webers Schemata löst, bietet wenig Anhaltspunkte für eine Konzeption politischer Institutionen. Herrschaft sublimiert entweder in eine nur schwer greifbare, weil prozesshaft vorgestellte Erscheinungsform von Macht oder muss sich den Vorwurf einer Koalition von Macht und Gewalt gefallen lassen, die deren Legitimität grundsätzlich in Frage stellt. In der Rezeptionsgeschichte zeichnet sich diese Ambivalenz ab, indem beispielsweise wie bei Habermas, die sanfte kommunikative Macht in Abgrenzung zu den Gestalten der Herrschaft beschworen wird, oder, wie in neueren, von Foucault geprägten Darstellungen, die Tendenz zur „Gewalttätigkeit der Macht“ hervorgehoben wird.⁴⁵

Webers Begriff der Herrschaft, von dem Arendt in ihren früheren Arbeiten ausgeht, wird auch im Essay über Macht und Gewalt nicht revidiert. Er wirkt dort als blinder Fleck. Die Fokussierung auf den Gründungsakt als die exklusive Quelle von Legitimität führt zu einer Konstellation, die dem Hobbesschen Leviathan nahesteht, zugleich aber ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber jedem Legitimitätsanspruch staatlicher Macht zementiert. Die Macht der Vielen konzentriert sich im *pouvoir constituant*, ohne indes einen angemessenen Platz im etablierten Institutionengefüge zu finden, in dem sich der Staat manifestiert. Politische Verständigung, die über die Vergegenwärtigung des Gründungsaktes hinausgeht, steht deshalb unter dem hohen Erwartungsdruck, als prozessuales Geschehen die Einheit zu verbürgen und zugleich in der Vielfalt der Interessen, Meinungen und Perspektiven, die sich unerachtet der Gemeinsamkeit artikulieren, eine für alle verbindliche und als im Großen und Ganzen legitim erachtete politische Entscheidung zu gewährleisten.

4 Der Doppelsinn von Macht

Diese irreduzible Doppelung der Aufgaben ist systematisch rekonstruierbar. Angesichts des kaum zu überschätzenden Verdienstes, den sich Arendt mit der Erinnerung an einen von Herrschaft und Gewalt grundsätzlich abzuhebenden

45 Meyer 2016, S. 105.

Begriffes von Macht erworben hat, ist leicht zu übersehen, dass Arendts Machtbegriff zwei funktional abzugrenzende und nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringende Konzepte umfasst.⁴⁶ Einerseits schließt sie explizit an Handlungsmacht im Sinne der griechischen *dynamis* an, andererseits gilt der Gründungsakt einer Gemeinschaft als selbstzweckhafter Ursprung der Macht. Aber bereits die Poliskonzeption kennt hier die Differenz zwischen dem Handlungsvermögen in seiner Pluralität und der Einheit der Polisverfassung, die mehr ist als die Schnittmenge der differenten Handlungen. Vielmehr ergeben sich aus der etablierten Gemeinschaft, die den Status einer vom kontingenten Handelns relativ unabhängigen Entität angenommen hat, ganz neue Handlungsmöglichkeiten. Die Verfassung, verstanden als die in den Institutionen manifest gewordene Ordnung der Gemeinschaft, ist eine Machtkonstellation *sui generis*. Friedrich Schlegel hat dafür, weitgehend unbemerkt, den Begriff der konstitutiven Macht geprägt.⁴⁷ Dieser Begriff ist nicht zu verwechseln mit dem Konzept des *pouvoir constituant*, der verfassungsgebenden Gewalt, deren Funktion der Verfassung vorangeht. Seine Manifestation ist die Verfassung selbst, verstanden als politische Form einer Gemeinschaft. Es ist der neuzeitlichen Fixierung auf das Phänomen der Herrschaft zuzuschreiben, dass die konstitutive Macht in der neueren Theoriebildung kaum berücksichtigt wird. Der Sache nach ist das Konzept jedoch in der Geschichte des politischen Denkens seit den Griechen mit wechselnder Akzentuierung nachzuweisen,⁴⁸ findet aber seine Ausgestaltung erst im Zusammenhang mit der Doktrin der Volkssouveränität.

Die bisherigen Darlegungen machen deutlich, dass Arendts Konzept zwischen beiden Begriffen oszilliert. Eine ideengeschichtlich beleuchtete Analyse ihres Begriffs gibt zu erkennen, dass sich in ihrem Konzept zwei Begriffe überlagern, die aus sachlichen und historischen Gründen zu unterscheiden sind. Handlungsmacht und konstitutive Macht finden sich als Amalgam, dessen Zusammensetzung in dieser Form nur schwer kenntlich zu machen ist. Göhlers auf Arendts Konzept bezogene Differenzierung von transitiver und intransitiver Macht⁴⁹ erlaubt eine über-

46 Eine Ambivalenz in Arendts Machtbegriff registrieren Meints-Stender (2012, S. 130) und Volk (2013, S. 508ff.). Volk unterscheidet die Aktionsmacht des gemeinsamen Handelns einerseits und die Macht der politischen Ordnung andererseits. Letztere deutet er als materialisierte Macht. Dies ist nur insofern zutreffend, als sich Ordnungen im Prinzip immer manifestieren. Sie lassen sich jedoch nicht auf das Dasein politischer Institutionen reduzieren.

47 Friedrich Schlegel spricht von der „konstitutiven Macht“ der Verfassung (Schlegel 1966, S. 18).

48 Siehe dazu Zenkert 2004, S. 216ff.

49 Göhler 2013, S. 225.

zeugendere Bestimmung des Verhältnisses von Macht und Herrschaft. Aber auch hier überlagern sich der Modus der Handlungsmacht und die aus der Gemeinsamkeit entstehende kollektive Macht in einer ungeklärten Beziehung.

Arendt bestreitet zwar, dass Macht einem Einzelnen zukommt und erklärt emphatisch, dass Macht ein menschliches Attribut ist, „das nicht dem Menschen selbst anhaftet, sondern dem weltlichen Zwischenraum eignet, durch den Menschen miteinander verbunden sind“.⁵⁰ Aber in dieser Feststellung überlagern sich anthropologische und politische Bestimmungen. Der Raum, in dem menschliches Handeln sich vollzieht, ist nicht gleichzusetzen mit einem politischen Gemeinwesen, das sich einem wechselseitigen Versprechen verdankt. Auch in den vielfältigen Beziehungen des Handelns der Individuen untereinander artikuliert sich Macht, ohne dass sich damit ein Gemeinwesen realisiert. Handeln selbst ist Ausdruck von Macht. Gerade wenn Macht nicht mit Herrschaft, das heißt mit Macht über andere gleichgesetzt wird, spricht alles dafür, dass auch individuellem Handeln in diesem Zwischenraum Macht zukommt, dass Handlungsvermögen unterschiedlich ausgelegt sein können und dass dieses Potential kooperativ oder agonial eingesetzt werden kann. Das Verhältnis zwischen dem Handlungsvermögen der Vielen, das sich im politischen Raum entfaltet, und der Verpflichtung auf eine institutionalisierte Gemeinsamkeit, die auch bei abweichender Einzelmeinung den Anspruch auf Legitimität erheben kann, ist nicht durch einen graduell verlaufenden Übergang, sondern durch eine prinzipielle Differenz bestimmt.

Handlungsmacht und die durch Gemeinsamkeit konstituierte Macht bilden zwei unterschiedliche Typen, die sich aufeinander beziehen, aber nicht auf einen einzigen Machttypus reduzierbar sind. Macht ist in einem elementaren Sinne operative Macht, beruhend auf dem Handlungsvermögen dessen, der etwas ins Werk zu setzen vermag. Eine andere Form der Macht manifestiert sich in der fundamentalen Gemeinsamkeit als konstitutive Macht, die als unhintergehbare Bedingung jeglicher politischen Organisation verstanden werden kann. Macht erscheint schließlich in einem dritten Aggregatzustand als regulative Macht, als Herrschaft, die in der Organisationsstruktur von Staaten sichtbaren Ausdruck findet in der Rechtsordnung und den traditionellen Gewalten, der Legislative, Exekutive und Judikative. Im Zusammenhang der Sphären von operativer, konstitutiver und regulativer Macht ergibt sich ein komplexes Bild des modernen Verfassungsstaats.⁵¹

50 Arendt 2011, S. 227.

51 Für eine umfassende historisch-systematische Darstellung der Machttypen siehe Zenkert 2004.

Der Typus der operativen Macht oder Handlungsmacht umfasst die Möglichkeiten, die sich manifestieren im Vermögen und im Können der Handelnden. Handeln vollzieht sich nicht in der Perspektive isolierter Individuen, sondern steht sowohl hinsichtlich seiner Genese als auch seiner Wirksamkeit im Kontext des Handelns anderer. Die aus der Verschränkung der Handlungsperspektiven hervorgehenden Chancen gemeinsamen Handelns bilden die Voraussetzung für politisches Handeln. Die Koordination und Organisation des Handelns eröffnet neue Möglichkeiten und bietet eine sowohl quantitative als auch qualitative Erweiterung des Handlungsraums. Das Medium dieser Form der Macht bilden die Meinungen, deren politisch relevante Gestalt als öffentliche Meinung apostrophiert wird.⁵² Handlungsmacht im politischen Maßstab basiert auf dem Austausch der Meinungen, auf gegenseitiger Korrektur und Beleuchtung der Handlungsperspektiven und schließlich auf der gemeinsamen Orientierung hinsichtlich allgemeiner und übergreifender Zielsetzungen. Die prominente Rolle der Beratung in der aristotelischen Konzeption der Politik ist das klassische Paradigma operativer Macht, das bis in die Neuzeit wirkt und noch den modernen Demokratiegedanken prägt. Beratung erschließt den Horizont des Möglichen, in dem dann die konkreten Handlungsziele entworfen und die anstehenden Entscheidungen getroffen werden können.

Dieses gewiss idealisierte Bild scheint die moderne, von den Medien geprägte Politik zu konterkarieren. Allein auch hier bildet Rhetorik im Konzert mehr oder weniger plausibler Meinungen einen entscheidenden Machtfaktor. Nicht immer geht es um Argumentation im strengen Sinne. Wichtiger ist die Artikulation grundlegender Überzeugungen im Hinblick auf aktuelle Situationen, die Ausdifferenzierung unterschiedlicher Perspektiven und die Bekundung gemeinsamer Zielsetzungen. Trotz hoher Flexibilität ist die organisatorische Leistung dieses Machttypus sehr begrenzt. Rhetorisch fundierte Macht bedarf stets neuer Aktualisierung und ist in hohem Maße der Kontingenz des Handelns ausgesetzt.

Von diesem Typus ist die konstitutive Macht als eigenständiger Machtmodus zu unterscheiden. Sie verkörpert diejenige Macht, die sich in der politischen Organisation und der Verfassung manifestiert. Sie resultiert daraus, dass ein Gemeinwesen sich als Ganzes, als eine Einheit etabliert. Die politische Einheit stellt eine besonders intensive und wirkungsvolle Form der Macht dar, sofern sie die Voraussetzung für die Entfaltung von Handlungskompetenz und das Fundament für die Etablierung legitimer Herrschaft ist. Mit Rousseaus Idee der Volkssouveränität wird dieses Konzept der Macht zu einem erfolgreichen Kampfbegriff, der jedoch auch zu vielen Missverständnissen führt und der ideologischen Verkleidung von Herrschaft Vorschub leistet. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn Volks-

52 Dazu Zenkert 1992.

souveränität als Modus von Herrschaft gedeutet wird. Konstitutive Macht mündet jedoch nicht in Herrschaft, sondern realisiert sich als Macht der verfassten Kollektivität. Sie stellt eine Voraussetzung für verfassungsgemäße Herrschaft dar, kann selbst aber die Funktion regulativer Macht nicht übernehmen.

Auch die von konstitutiver Macht zu unterscheidende, aber ihr funktional zugeordnete und auf sie bezogene Idee der verfassungsgebenden Gewalt macht deutlich, inwiefern die Einheit einer konkreten Gemeinschaft, die sich rechtlich in der Verfassung dokumentiert, selbst nicht Produkt rechtsförmiger Herrschaft, sondern deren Bedingung ist. Dieser „Grenzbegriff des Verfassungsrechts“⁵³ verweist nicht nur auf die unwägbaren historischen Kräfte, dank deren sich in Zeiten revolutionärer Umbrüche Verfassungen etablieren, sondern auf die Zirkularität von kollektiver Einigung und verfassungsrechtlicher Form. Die Legitimation der Verfassung verdankt sich der verfassungsgebenden Gewalt einer Gemeinschaft, die um dieses Gründungsaktes willen bereits eine zumindest informelle Form, eine zumindest rudimentäre Verfassung besitzen muss, um als Gemeinschaft auftreten zu können. Anders ließe sich die Autonomie, die eine souveräne Gemeinschaft in normativer Hinsicht beansprucht, nicht explizieren.⁵⁴ Dieser Zirkel beschreibt zugleich die Grenzen politischer Machbarkeit. Kollektive Macht ist nicht planmäßig aufzubauen und nur bedingt instrumentalisierbar. Grundsätzlich gilt für konstitutive Macht, dass sie stets einer institutionellen Infrastruktur bedarf. Ihre Erscheinungsform ist die Organisation, die nicht auf die bloße Herrschaftsstruktur reduziert werden kann, sondern als „politische Wirkungseinheit“ zu verstehen ist.⁵⁵ Als Organisationsform bietet sie die Basis für Herrschaftsstrukturen und stiftet deren Form, aber sie erschöpft sich nicht darin. Herrschaft oder regulative Macht entsteht nur in Bezug auf operative und konstitutive Macht. Sie spannen den Rahmen auf, in dem auf Dauer gestellte Herrschaftsbeziehungen sich etablieren können.

Erst die begriffliche Unterscheidung der Machttypen gibt den politischen Raum zu erkennen, in dem sich die Verständigungsprozesse abspielen. Meinungs- und Willensbildung sind, wie Arendt mit Bezug auf die amerikanische Verfassung veranschaulicht, ein wesentlicher Bestandteil des politischen Handelns. Die Sphäre der Meinungen ist aber, worauf Arendt unermüdlich hinweist, geprägt von der

53 Böckenförde 1991, S. 90ff.

54 Die juristische Einordnung bereitet deshalb besondere Schwierigkeiten. Die Verfassungen, die verfassungsgebende Gewalt hebe sich mit dem Gründungsakt gewissermaßen auf (Kriele 1990, S. 66) oder müsse durch das Recht diszipliniert und zu einer verfassungsinternen Instanz transformiert werden (Steiner 1966), sind Strategien, ihre politische Bedeutung zu eskamotieren.

55 Heller 1983, S. 259ff.

Pluralität der Handlungswelt. Meinungen sind zunächst immer die Meinungen Einzelner.⁵⁶ Umso überraschender ist gerade angesichts der Kritik am Konzept der *volonté générale* die Auskunft, dass die Macht der Meinungen und die Macht des „ursprünglichen Konsenses“⁵⁷ koinzidieren. Wenn Arendt damit nicht auf ein kontraktualistisches Modell rekurriert, wofür es keine belastbaren Anhaltspunkte gibt, dann muss sich der Konsens prozessual, als Austausch von Meinungen interpretieren lassen.

5 “All governments rest on opinion”

Es besteht kein Zweifel, dass Arendt unter Konsens keine explizit aus einem argumentativ ausgetragenen Disput hervorgegangene Einstimmigkeit versteht. Konsens ist hier im schwachen Sinne verstanden als eine auf dem Handeln basierende Gemeinsamkeit. Deren Verständigungsmodus ist nicht der rationale Diskurs, sondern der Austausch der Meinungen. Dass Arendt die politische Bedeutung der Meinungen hervorgehoben hat, stellt einen wichtigen Beitrag zum politischen Denken des 20. Jahrhunderts dar, der selten gebührend gewürdigt wird. Noch darin wirkt die neuzeitliche Verdrängungsgeschichte nach, die Meinungen als defizitär, als beeinflussbar und epistemisch unzureichend diskreditiert.⁵⁸ Die antike Rhetoriktradition, die trotz der Dominanz des rationalistischen Paradigmas der Neuzeit stets weiterlebt, bietet hier ein Korrektiv. Im politischen Denken ist es vor allem die angelsächsische Philosophie des 18. Jahrhunderts, in der die fundamentale Bedeutung der Meinungen zur Geltung kommt: „It is therefore, on opinion only that government is founded“,⁵⁹ lautet Humes Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von Herrschaft. Damit sucht er der vom Vertragsmodell verdeckten rhetorischen Natur des Menschen wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Die philosophische Tradition hat diese Funktion der Meinungen, wie Arendt bemerkt, weitgehend vernachlässigt.

Dieser konstitutiven Funktion der Meinungen, die vor allem in den *Federalist Papers* dokumentiert ist, wird in Arendts Darstellung der Amerikanischen Revolution Rechnung getragen. Dort finden sich die detaillierten Ausführungen zum Zusammenhang von Macht und Meinung, der im Essay über Macht und Gewalt

56 Arendt 1986, S. 292.

57 Arendt 1970, S. 42.

58 Siehe dazu Ptassek et. al. 1992 und Ptassek 1997.

59 Hume 1963, S. 110.

nur angedeutet wird.⁶⁰ Fundamental ist die These, „dass es keine echte Meinungsbildung geben kann, wo alle Meinungen zusammenfallen“.⁶¹ Betrachtet man Arendts Konzept der Macht im Licht dieses Prinzips, so erscheint es als völlig ausgeschlossen, dass die Gemeinsamkeit des Zusammenhandelns, die Macht begründet, als Homogenität oder Konsens aufgefasst werden könnte. Meinungen sind vielmehr „dynamisch“ und pluralistisch. Wenn Arendt in notorischer begrifflicher Unschärfe von der „lebendigen Macht des Volkes“ spricht,⁶² dann ist damit vermutlich der Prozess der Meinungsbildung und des Meinungsaustauschs gemeint, dessen Zusammenwirken die Macht begründet.

Wie sich Gemeinsamkeit in der Pluralität abzeichnet, hat Arendt nur andeutungsweise zur Sprache gebracht. Dass sich Macht als „Fortsetzung des ursprünglichen Konsenses“ artikuliert,⁶³ ist im Kontext eines revolutionären Narrativs noch plausibel, kann aber nicht als Charakteristikum von Macht überhaupt postuliert werden. Der Begriff des Konsenses selbst ist in diesem Zusammenhang mehr als missverständlich. Die Erinnerung an die Idee von „Konsent“ macht immerhin deutlich, dass Arendt mit Konsens immer auch die Vielfalt und Multiperspektivität des Meinens im Blick hat, die sich in Beratungsprozessen zu erkennen geben.⁶⁴ Konsens ist folglich kein Stillstand einer erreichten Einstimmigkeit. Weder die Beschwörung einer historischen Vergangenheit noch die ideale Antizipation einer Harmonie der Meinungen eignen sich als Modelle dessen, was Meinungsbildung in der pluralistischen Gesellschaft leistet.

Dass Macht sich aus der Gemeinsamkeit des Handelns ergibt, bedeutet also nicht, dass hier auch eine Identität des Meinens vorläge. Die Handlungsmacht, die Arendt zur Sprache zu bringen sucht, ist eine Auswirkung der Macht des Handelns einzelner, die sich trotz ihrer unaufhebbaren Differenzen zu einem kooperativen Handeln durchringen. Politische Macht generiert sich demnach aus der Macht des Handelns einzelner, ist keine *creatio ex nihilo*, sondern das Werk der Vielen, die ihre Fähigkeiten und Potentiale zusammentragen, damit aber eine Wirklichkeit schaffen, die über die Addition der Kräfte hinausgeht.

60 Arendt 1970, S. 50; hier begnügt sich Arendt mit dem eher trivialen Hinweis, dass Befehle nur insoweit wirken, als sie befolgt werden, insofern also meinungsabhängig sind. Dass Macht selbst durchgängig meinungsbedingt ist, kann daraus nicht geschlossen werden.

61 Arendt 1986, S. 290.

62 Arendt 1970, S. 42.

63 Ebd.

64 Arendt 1986, S. 96.

Die Meinungsbildung, die sich als Austausch und Konfrontation unterschiedlicher Meinungen gestaltet, kontrastiert Arendt mit dem Konglomerat einer einheitlichen Meinung, die unter dem Titel der „öffentlichen Meinung“ firmiert.⁶⁵ „Öffentliche Meinung“, erklärt sie drastisch, „ist der Tod aller Meinungen“.⁶⁶ Eine sich abzeichnende Identität ist nach dieser Auffassung das Gegenteil von Meinungsbildung, die immer die Pluralität der Perspektiven noch umfasst, die Diversität nicht absorbiert, sondern handhabbar macht.

Da gemeinsames Handeln jedoch nur unter der Bedingung gemeinsam geteilter Meinungen denkbar ist, muss geklärt werden, wie Differenz und Konsens zugleich möglich sein sollen. Dissens kann zum einen als Vorbedingung der Konsensbildung verstanden werden, indem durch die kontrastive Wirkung unterschiedlicher Meinungen die bessere Meinung sich im Wettbewerb durchsetzt. Diese von Mill vertretene Auffassung plädiert für die Pluralität der Meinung als Vehikel einer schließlich evolutionär erscheinenden Wahrheit.⁶⁷ Aber hier steht im Hintergrund das epistemische Modell eines am Ideal wissenschaftlicher Erkenntnis orientierten Wissens. Arendt dagegen folgt dem rhetorisch geprägten Konzept der Meinungen, die sich nicht am Maßstab theoretischen Wissens messen lassen, sondern der Logik des Beratens und der praktischen Vernunft entstammen. Seine systematische Grundlegung erfährt dieses Konzept in der Aristotelischen Philosophie.⁶⁸ Arendts Referenztexte sind jedoch vor allem die *Federalist Papers* und Kants Kritik der Urteilskraft. In letzterer sieht sie die Grundlage für Kants nicht ausgearbeitete, aber im Prinzip rekonstruierbare politische Philosophie. Die Logik des ästhetischen Urteils erlaubt, Differenz und Übereinstimmung anders zu denken als im Modus des propositionalen Wissens. Der Wahrheitsanspruch eines auf Erkenntnis ausgerichteten Satzes zielt auf eine zustimmende Stellungnahme seitens des Empfängers. Zwar wird die Zustimmung auch bei Geschmacksurteilen erwartet, aber hier erfolgt sie nicht auf der Basis objektiver Gründe oder empirischer Erkenntnis, sondern unter Voraussetzung eines Gemeinsinns, eines Vermögens, das nach Kant die Kompatibilität differenter Standpunkte unter einem übergreifenden und umfassenden, jedoch in seiner inhaltlichen Bestimmung nicht definitiv festgelegten Prinzip zu denken erlaubt.⁶⁹ In diesem Kontext ist Arendts

65 Arendt 1986, S. 294.

66 Ebd.

67 Mill 1985, Chap. II.

68 Ptassek et al. 1992, S. 60ff.

69 Arendt stellt diesen Zusammenhang in ihren Vorlesungen dar. Siehe dazu insbesondere Arendt 1985.

Verwendungsweise des Konzepts eines ‚ursprünglichen Vertrags‘⁷⁰ zu sehen. Auch Kant insinuiert mit diesem Terminus nicht ein kontraktualistisches Modell, sondern verwendet ihn, um auf die Voraussetzung einer Gemeinsamkeit zu verweisen, die nicht deduziert werden, aber als heuristische Voraussetzung eines Bemühens um Verständigung dienen kann, in der sich, von unterschiedlichen Positionen ausgehend und mit unterschiedlichen Präferenzen, eine Gemeinsamkeit auf der Ebene übergreifender Gesichtspunkte zumindest in Aussicht stellen lässt. Urteilskraft ist die Fähigkeit, allgemeine Prinzipien auf einzigartige Konstellationen von Meinungen zu beziehen, die nicht einem übergeordneten Prinzip subsumiert werden können, die aber dennoch nicht in unversöhnliche Gegensätze münden.

Die Gemeinsamkeit, die sich in der Logik der Urteilskraft im günstigen Falle abzeichnet, präsentiert sich nicht als Identität der Standpunkte, sondern als deren komplexe Verbindung. Eine partielle Überlagerung oder Überschneidung der Überzeugungen ist ebenso möglich wie gleiche Meinungen bei unterschiedlichen Prämissen oder unterschiedlichen Interpretationen der Lage. Der „ursprüngliche Konsens“, den Arendt auch in der Deutung der Amerikanischen Revolution beschwört, ist folglich weder eine Fiktion, wie in den vertragstheoretischen Konstruktionen, noch ein mystisch überhöhter historischer Gründungsakt, sondern der Topos eines Verständigungsraumes. In ihm können sich die divergierenden Meinungen so aufeinander beziehen, dass am Ende eines Willensbildungsprozesses eine Entscheidung steht, die idealiter von allen getragen, wenngleich nicht von allen konsentiert wird.

Der übergreifende Konsens betrifft primär das Verfahren und seine Grundsätze, nicht das Ergebnis der konkreten Vereinbarungen. Er manifestiert sich in der Verfassung. Diese verkörpert einen Machtypus sui generis. Ihre Erscheinungsform ist die Existenz funktionierender Institutionen, in deren Rahmen sich die Meinungs- und Entscheidungsbildung abspielt. Auch die Verfassung wird von Meinungen und Überzeugungen getragen, ohne die sie keine Wirksamkeit entfalten könnte. Aber diese beruht gerade darauf, dass sie die Kontingenz des Meinens dadurch neutralisiert, dass sie den Organisationsrahmen der Meinungsbildung stiftet. Die Wahrnehmung dieses Forums des Austausches durch dissentierende Meinungsäußerungen bekräftigt die Legitimität des institutionellen Gefüges, das sie ermöglicht. Ein Dissens in politischen Fragen ist nicht per se ein Dissens über

70 Kant 1974, Bd. X, S. 230. Arendt kommentiert in ihren Vorlesungen § 41 der Kritik der Urteilskraft über das Geschmacksurteil in der Gesellschaft und hebt dabei den Begriff des ursprünglichen Vertrags hervor, der bei Kant den Status einer regulativen Idee besitzt (Arendt 1985, S. 99).

die Verfassung. Ohne die Entkoppelung dieser beiden Machtsphären wäre ein Gemeinwesen handlungsunfähig.

6 Der Raum der Repräsentation

Dass Arendt diese Differenz nivelliert, hat unmittelbare Auswirkungen auf ihre Einschätzung der Meinungsbildungsprozesse selbst. Ihr grundsätzliches Misstrauen gegenüber Repräsentationsverfahren geht auf diese fragwürdige Gleichsetzung von meinungsbasierter Handlungsmacht und konstitutiver Macht und auf die Marginalisierung der regulativen Macht zurück. Arendt setzt auf einen linearen Handlungszusammenhang, der sich über die Artikulation und den Austausch von Meinungen vollzieht. Repräsentiert werden in ihrer Darstellung Interessen, nicht Meinungen, weil diese nur im unmittelbaren Handeln präsent sein können.⁷¹ Damit ist das Handeln strukturell überfordert; in der unmittelbaren Konfrontation mit den Herrschaftsverhältnissen offenbart sich die Ohnmacht der Meinungen. Es überrascht nicht, dass Arendt weder in der Gegenwart noch in der Vergangenheit ein Beispiel gelungener politischer Repräsentation findet, die ihren Vorstellungen entspräche.

Der machttheoretische Kurzschluss verdeckt den Raum der Repräsentation, auf den jede Meinungsbildung in politischer Dimension angewiesen ist. Die Differenz operativer, regulativer und konstitutiver Macht eröffnet genau die Sphäre, die von Repräsentationsbeziehungen ausgefüllt werden kann. Auch wenn Arendt konzediert, dass Urteilen im politischen Sinne generell repräsentativ genannt werden kann, weil mit einer Meinungsäußerung die Meinungen anderen präsent sind,⁷² entgeht ihr doch, dass politische Meinungsbildung im modernen Staat grundsätzlich die Distanz zwischen dem individuellen Meinen und der institutionellen Infrastruktur der Macht qua Herrschaft überbrücken muss und dass dies nicht ihr Mangel, sondern gerade ihre besondere Leistung ist.⁷³ Dass politische Repräsentation der „Raum des Urteilens“ ist,⁷⁴ in dem die Vielen auf ganz unterschiedliche Weise an der gemeinsamen Meinungsbildung partizipieren, basiert auf dem Potential der Meinungen, politische Perspektiven und Deutungen gleichzeitig zu relativieren

71 Arendt 1974, S. 346.

72 Arendt 2012, S. 342.

73 Vollrath bezeichnet diese Funktion in kritischer Auseinandersetzung mit Arendt als „Differenzrepräsentation“ (Vollrath 1992, S. 76).

74 Siehe dazu die instruktive Darstellung von Dormal 2017, S. 91ff.

und zu verallgemeinern. Dies gelingt nur durch ein komplexes Gefüge von Organisationen, die Meinungsäußerungen strukturieren und kanalisieren.

Durch diese Mediatisierung entsteht auch der Eindruck, nicht unmittelbar auf das Ergebnis einwirken zu können und den eigenen Standpunkt nur bedingt im Resultat wiederzuerkennen. Das mit der Idee der *volonté générale* verbundene Versprechen einer Identität von individuellem und kollektivem Wollen sucht diese Unmittelbarkeit festzuhalten und stellt damit in der Tat die Alternative zum System einer repräsentativ aufgefassten Meinungsbildung dar. Dass Arendt diesen Weg und die damit verbundene Idee von Identität ablehnt, liegt in der Konsequenz der von ihr ins Zentrum gestellten Konzeption von Meinungsbildung und politischem Urteilen. Dass sie aber dem Repräsentativsystem keinen Kredit zu geben scheint, beruht, wie gezeigt, auf der Überblendung zweier Machtkonzepte, deren Unterscheidung erst die Vermittlungsleistung zu erkennen gibt, die repräsentative Strukturen erbringen.

Dabei läge es nahe, von der zentralen Bedeutung des politischen Urteilens ausgehend, die Strukturen der Repräsentation zu ermitteln. Die Vorstellung direkter und unmittelbarer Beteiligung greift hier zu kurz, denn die Wege der Vermittlung sind in der modernen Massendemokratie nicht nur aufgrund der schieren Quantität der Beteiligten unüberschaubar lang. Auch die thematische Breite der Agenda verlangt von allen Beteiligten, sich auf repräsentativ generierte Meinungsbildung einzulassen. Eine am Modell des kultivierten Gesprächs abgenommene Konzeption authentischer Meinungsbildung, in der das Urteil durch direkte Konfrontation der Ansichten und durch wechselseitige Kritik geschärft wird, lässt sich nicht auf den politischen Maßstab übertragen. Das Urteilen in politischer Dimension ist nicht nur quantitativ, sondern qualitativ von den semi-öffentlichen Diskursen der intellektuellen Sphäre zu unterscheiden. Es bedarf der Institutionen, die den öffentlichen Raum konstituieren.⁷⁵

Repräsentation basiert auf der Kommunikation der unterschiedlichen Machtsphären unter der Bedingung der Aufrechterhaltung ihrer Differenz. Repräsentation ist insofern ein unverzichtbares Strukturprinzip jeder Form politischer Organisation, ganz besonders aber der demokratischen Verfassungen. Die Unterscheidung repräsentativer und direkter Demokratie ist insofern schief. Auch direktdemokratische Verfassungen kommen nicht ohne repräsentative Strukturen aus. Allerdings sind diese dann meist informell und bisweilen auch kaschiert durch autoritäre Verhältnisse. Explizite Repräsentation ist angreifbar, verlangt Rechtfertigung und setzt sich der Kritik aus. Implizite Repräsentation basiert auf

75 Von diesem Punkt ausgehend entwickelt Dormal seine Kritik an Arendt (Dormal 2017, S. 91ff.).

den zufälligen Konstellationen der medialen Verhältnisse, der gesellschaftlichen Einflussphären, der vorpolitischen und bisweilen auch verdeckt politischen Mittel und Potentiale der dominanten Organisationen. Politische Repräsentation entzieht sich der Opposition zu direktdemokratischen Strukturen, weil auch in diesen vergewärtigt werden muss, was nicht bereits durch die bloße Beteiligung von Individuen gewährleistet ist: das Volk in seiner politischen Bedeutung.

Pierre Rosanvallon unterscheidet zwischen Sozial-Volk, Wahl-Volk und Ideal-Volk.⁷⁶ Volk im Sinne des Sozial-Volks ist der Name für die soziale Vielheit und wechselhafte Erscheinungsweise der Mitglieder einer Gesellschaft, der Personen, die ihren privaten Interessen und Geschäften nachgehen. Diese Erscheinungsweise entspricht der Handlungswelt als dem Ort der Meinungsbildung, der Entfaltung unterschiedlicher und auch gegenläufiger Interessen. Das Volk ist aber auch Wahl-Volk, die in Individuen zerfallende Gruppe, die in regulären Personenvahlen oder in außergewöhnlichen Volksabstimmungen ihr Votum abgibt. Die Wähler sind dabei Subjekte der Herrschaft im doppelten Sinne: von ihnen geht die Macht aus, aber sie sind zugleich auch der Macht unterworfen. Drittens schließlich ist das Volk einer demokratischen Verfassung das Ideal-Volk als Souverän, als einheitliches Ganzes. Es verkörpert die Macht der Verfassung, sofern es selbst das verfasste Volk ist. Es ist bestimmt durch seine Individualität als konkrete, abgegrenzte Gemeinschaft. Seine Identität ist nicht als Faktum gegeben, aber es ist dennoch keine bloße Fiktion. Es wird präsent durch seine Re-präsentation als Bezugspunkt der politischen Auseinandersetzungen, die demokratische Politik als reflexive Gestaltung von Macht durch Macht voraussetzt. Repräsentation, die Kommunikation der Machtsphären unter der Bedingung der Aufrechterhaltung ihrer Differenz, vermittelt zwischen dem Sozial-Volk und dem Wahl-Volk. Das Sozial-Volk wechselt in die Rolle des Wahl-Volkes, um damit Herrschaft zu legitimieren, die im Namen aller ausgeübt wird, und faktisch doch nur von einem Teil der Betroffenen und meist unter Vorbehalt unterstützt wird. Dieses Verhältnis ist nicht mandatorisch, keine Vertretung, sondern repräsentativ in der Bedeutung, dass die Differenz zwischen Sozial-Volk und Herrschaft überbrückt wird durch die Vergewärtigung des Ideal-Volks, der Gesamtheit der Bürgerschaft, die allein die Kraft demokratischer Legitimation besitzt. Die konstitutive Macht des Volkes als Souverän, die sich nicht im Ergebnis von Wahlen oder Abstimmungen erschöpft, aber genauso wenig durch die kulturelle Identität abbilden lässt, bildet die Voraussetzung für das Gelingen des demokratischen Machtkreislaufes. Sichtbare Diskrepanzen innerhalb des Volkes sowie zwischen Sozial-Volk und Wahl-Volk sind insofern wesentlich für die Dignität demokratischer Gemeinwesen.

76 Rosanvallon 2013, S. 161f.

Fatal dagegen wäre jeder Versuch, deren Gleichschaltung anzustreben. Konsens als Maßstab des Politischen auf der Ebene der Meinungsbildung anzusetzen, ist demokratietheoretisch destruktiv.

Für diese Funktion der Übersetzung operativer in konstitutive Macht, die repräsentativen Instanzen obliegt, gibt es kein angemessenes Äquivalent. Varianzen gibt es lediglich insofern, als die Repräsentation explizit oder implizit, offen oder verdeckt vonstattengeht. Die Gestaltung dieser Beziehungen basiert nach Arendts Nomenklatur auf Autorität. Die lapidare Charakterisierung des Autoritätsbegriffs durch die Feststellung, dass Kennzeichen der Autorität „die fraglose Anerkennung seitens derer, denen Gehorsam abverlangt wird“,⁷⁷ klingt in dieser knappen Formulierung missverständlich. Während sie das Autoritätskonzept vor allem mit der antiken Tradition verbindet, gibt sie zugleich zu erkennen, dass sie in den Revolutionen Versuche der Anknüpfung an diese Tradition sieht, die mit Gewalt neue Grundlagen für die politische Welt zu legen beabsichtigen. Mit der Ausnahme der amerikanischen Revolution münden diese bislang in Gewaltexzesse.

Der Verlust von Autorität, im Zuge einer falsch verstandenen Aufklärung als Demokratisierung gefeiert, hinterlässt ein politisches Vakuum. Die Entstehung totalitärer Herrschaft deutet Arendt als Zeichen des Autoritätsverlustes. In die Leerstelle, die Autorität hinterlässt, macht sich der politische Aktivismus breit, dessen Ausdrucksform die Gewalt ist. Möglicherweise verstellt diese auf vergangene Epochen bezogene Diagnose indes den Blick auf zeitgenössische Formen von Autorität, die sich in den repräsentativen Strukturen etabliert. Obwohl Arendt davon ausgeht, dass die amerikanische Verfassung die Grundlage für einen modernen Republikanismus geschaffen hat, ignoriert sie doch die für die amerikanische Verfassung fundamentale Institutionalisierung der Repräsentation. Für die Autoren der *Federalist Papers*, auf deren Urteil Arendt ansonsten großen Wert legt, wird die Übertragung der Idee des Republikanismus auf den modernen Flächenstaat allein durch die Einführung repräsentativer Strukturen möglich.⁷⁸ Diese halten sie für die größte Neuerung der amerikanischen Verfassung und nur in diesem sehen sie die Möglichkeit, den Gefahren der reinen Demokratie, ‚popular government‘ genannt, zu begegnen.

Dies ist der systematische Ort, an dem sich Autoritätsbeziehungen entwickeln können. Die Anerkennung mündet hier nicht in Gehorsam im Sinne der Befolgung von Anweisungen, sondern zeigt sich im Vertrauen. Vertrauen ist die moderne Gestalt von Autorität, die sich im Verhältnis von Repräsentanten und Volk niederschlägt. Dass die von extremen Kräften beförderten populistischen Tendenzen

77 Arendt 1970, S. 46.

78 Madison, Hamilton, Jay 1978, Nr. 10.

den Vertrauensverlust eher verstärken als beheben, lässt sich in der gegenwärtigen Krise der demokratischen Verfassungsstaaten beobachten.

7 Epilog: Das Ende der Gewalt?

Wenn Macht sich auflöst, droht Gewalt an ihre Stelle zu treten; aber auch bestehende Macht kann durch Gewalt zerstört werden. Es gehört deshalb zu den lebenserhaltenden Funktionen jedes Gemeinwesens, sich durch die Bereitschaft zur Gewalt gegen destruktive Gewalt zu schützen. Die Aufhebung aller Gewalt ist jedoch kein legitimes politisches Ziel. Politik, die sich dem Ende aller Gewalt verschworen hat, diskreditiert ihre eigene Legitimitätsgrundlage. Wenn Arendt Recht zu geben ist mit der Feststellung, dass Macht durch Gewalt vernichtet werden kann, so ist zugleich festzuhalten, dass die endgültige Überwindung der potentiellen Bedrohung nur durch eine Hypertrophie der Macht und die Bereitschaft zum Einsatz grenzenloser Gewalt gewährleistet werden könnte. Ein Machtgebilde, dass sich so dem Kalkül der Gewalt ausliefert, würde sich selbst ad absurdum führen.

Alles in allem bleibt Arendts Begriff der Gewalt eigenartig unterbestimmt. Gewalt ist weder eine Naturkraft noch ein genuin politisches Phänomen, obwohl sie Auswirkungen auf die politischen Verhältnisse haben kann. Sie erscheint in einem opaken Zwischenraum und lässt sich nur in Bezug auf politische und rechtliche Standards identifizieren, indem sie entweder als Normverletzung oder als normativ sanktionierter Einsatz von Mitteln interpretiert wird. Als Instrument im Einsatz für politische Ziele kann sie von beiden Seiten, der verfassten Gemeinschaft und ihrer internen oder externen Opposition in Anspruch genommen werden. In diesem Sinne folgt die Gewalt der Macht wie ein dunkler Schatten. Die Erosion politischer Macht aber führt in allen Fällen zur Entfesselung der Gewalt.

Literatur

- Arendt, Hannah (1986): Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus. München.
- Arendt, Hannah (1957): Was ist Autorität? In: dies., Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart. Frankfurt a. M.
- Arendt, Hannah (1970): Macht und Gewalt. München.
- Arendt, Hannah (1974): Über die Revolution. München.
- Arendt, Hannah (1985): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. München.
- Arendt, Hannah (2012): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. München.
- Aristoteles (1991), Politik. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 9. Übers. u. erläutert von Eckart Schütrumpf. Berlin.

- Benjamin, Walter (1965): Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt a. M.
- Benhabib, Sheyla (2006): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Frankfurt a. M.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes – Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts. In: ders., Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt a. M.
- Dormal, Michel (2017): Nation und Repräsentation. Theorie, Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Verhältnisses. Baden-Baden.
- Forst, R. (2011): Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts. In: ders., Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik. Berlin, S. 196–208.
- Göhler, Gerhard (2013): Transitive und intransitive Macht. In: Brodocz, André/Hammer, Stefanie (Hrsg.): Variationen der Macht. Baden-Baden.
- Habermas, Jürgen (1976): Hannah Arendts Begriff der Macht. In: Merkur 30, H.10, S. 956–960.
- Heller, Hermann (1983): Staatslehre (1934). Tübingen.
- Hume, David (1963): Of the First Principles of Government (1741). In: Essays Moral, Political, and Literary. Oxford.
- Jellinek, Georg (1900): Allgemeine Staatslehre. Leipzig.
- Kant, Immanuel (1974): Werkausgabe. Hrsg. v. W. Weischedel. Frankfurt a. M.
- Kriele, Martin (1990): Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. 4. Aufl. Opladen.
- Lehmkuhl, Ursula (1999): Pax Anglo-Americana. Machtstrukturelle Grundlagen anglo-amerikanischer Asien- und Fernostpolitik in den 1950er Jahren. München.
- Madison, James; Hamilton, John; Jay, John (1987): Federalist Papers (1788). Hg. v. I. Kramnick. London/New York.
- Meints-Stender, Waltraud (2012): Reflektierende Urteilskraft als Ethos der Macht – eine Annäherung an einen emanzipatorischen Begriff von Macht. In: Brier, K.H./Gantschow, A. (Hrsg.): Politische Existenz und republikanische Ordnung. Baden-Baden, S. 119–136.
- Meier, Christian (1988) : Res publica amissa. Eine Studie zur Verfassung und Geschichte der späten römischen Republik. Frankfurt a. M.
- Meyer, Katrin (2016): Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt. Basel.
- Mill, John Stuart (1985): On Liberty (1859). London.
- Plassek, Peter; Sandkaulen, Birgit; Wagner, Jochen; Zenkert, Georg (1992): Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt. Göttingen.
- Plassek, Peter (1997): Rhetorische Rationalität. Stationen einer Verdrängungsgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit. München.
- Rosanvallon, Pierre (2013): Demokratische Legitimität, Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe. Berlin.
- Schlegel, Friedrich (1966): Versuch über den Republikanismus (1776). Kritische Ausgabe Bd. 7. Hg. V. E. Behler. München/Paderborn/Wien.
- Schulze Wessel, Julia; Volk, Christian; Salzborn, Samuel (Hg.) (2013): Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts. Wiesbaden.
- Steiner, Udo (1966): Verfassungsgebung und verfassungsgebende Gewalt des Volkes. Berlin.
- Sorel, Georges (1928): Über die Gewalt. Innsbruck.

- Thaa, Winfried (2018): Politische Macht in der repräsentativen Demokratie. Drei alternative Konzeptualisierungen und ihre Folgen für Gleichheit und Pluralität, in: G. Zenkert (Hrsg.) *Die Macht der Demokratie. Zur Organisation des Verfassungsstaats*. Baden-Baden.
- Thukydides (1991): *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, übers. v. G. Landmann. München.
- Volk, Christian (2013): Hannah Arendt und die Kritik der Macht. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61, H.4, S. 505–528.
- Volk, Christian, (2010): *Die Ordnung der Freiheit. Recht und Politik im Denken Hannah Arendts*. Baden-Baden.
- Vollrath, Ernst (1988): Institutionenwandel als Rationalisierungsprozess bei Max Weber. In: Hartwich, Hans-Hermann, (Hrsg.): *Macht und Ohnmacht politischer Organisationen*, Opladen. S. 88–102.
- Vollrath, Ernst (1992): *Identitätsrepräsentation und Differenzrepräsentation. Rechtsphilosophische Hefte. Band 1. Recht und Moral*. Frankfurt.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl. Tübingen.
- Weber Max (1980): Politik als Beruf. In: ders., *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. J. Winckelmann. Tübingen.
- Zenkert, Georg (1992): Die Macht der öffentlichen Meinung. In: *Der Staat* 1992, 31/3, S. 321–345.
- Zenkert, Georg (2002): Kants Utopie des ewigen Friedens und die Topik der Politik. In: *Dialektik*, 2002/1.
- Zenkert, Georg (2004): *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung, Integration in der politischen Verfassung*. Tübingen.
- Žižek, Slavoj (2002): Arendt? Nein, danke! In: *Literaturen* 09/02, Sept. 2002.