
Macht und Herrschaft

Peter Imbusch (Hrsg.)

Macht und Herrschaft

Sozialwissenschaftliche Theorien
und Konzeptionen

2., aktualisierte und erweiterte Auflage



Springer VS

Herausgeber

Peter Imbusch

Bergische Universität Wuppertal,
Deutschland

ISBN 978-3-531-17924-7

DOI 10.1007/978-3-531-93469-3

ISBN 978-3-531-93469-3 (eBook)

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 1998, 2012

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, Überstellungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media

www.springer-vs.de

Inhaltsverzeichnis

<i>Peter Imbusch</i>	
Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse	9
<i>Michael Pauen</i>	
Gottes Gnade und Bürgers Recht – Macht und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit	37
<i>Joachim Hösler</i>	
Vom Traum zum Bewusstsein einer Sache gelangen – Analyse und Kritik von Macht und Herrschaft durch Karl Marx und Friedrich Engels	55
<i>Miguel Tamayo / Talar Valentina Acemyan</i>	
Ewig minoren – Mosca, Pareto und Michels über Macht und Herrschaft	73
<i>Petra Neuenhaus-Luciano</i>	
Amorphe Macht und Herrschaftsgehäuse – Max Weber	97
<i>Dirk Hülst</i>	
‘Nicht bei sich selber zu Hause sein’ – Macht und Herrschaft bei Horkheimer und Adorno	115
<i>Alex Demirovic</i>	
Löwe und Fuchs – Antonio Gramscis Beitrag zu einer kritischen Theorie bürgerlicher Herrschaft	137
<i>Anthony Giddens</i>	
‘Macht’ in den Schriften von Talcott Parsons	151

<i>Peter Imbusch</i> Machtfiguren und Herrschaftsprozesse bei Norbert Elias	169
<i>Thomas Matys / Thomas Brüsemeister</i> Gesellschaftliche Universalien vs. bürgerliche Freiheit des Einzelnen – Macht, Herrschaft und Konflikt bei Ralf Dahrendorf	195
<i>Michael Becker</i> Die Eigensinnigkeit des Politischen – Hannah Arendt und Jürgen Habermas über Macht und Herrschaft	217
<i>André Brodöcz</i> Mächtige Kommunikation – Zum Machtbegriff von Niklas Luhmann	247
<i>Georg Kneer</i> Die Analytik der Macht bei Michel Foucault	265
<i>Almut Zwengel</i> Goffman und die Macht – Chancen zur Thematisierung des Nichtthematisierten	285
<i>Alexandra König / Oliver Berli</i> Das Paradox der Doxa – Macht und Herrschaft als Leitmotiv der Soziologie Pierre Bourdieus	303
<i>Markus Baum / Thomas Kron</i> Von Gärtnern und Jägern – Macht und Herrschaft im Denken Zigmunt Baumans	335
<i>Andrea Maurer</i> Herrschaftsordnungen – Die Idee der rationalen Selbstorganisation freier Akteure von Hobbes über Weber zu Coleman	357

Birgit Sauer

„Die hypnotische Macht der Herrschaft“ – Feministische
Perspektiven

379

Peter Imbusch

Von Klassen und Schichten zu sozialen Lagen, Milieus
und Lebensstilen – Von der Machtversessenheit
zur Machtvergessenheit?

399

Lars Alberth

Wozu der Körper noch ‚Ja‘ sagt, wenn der Geist
„Nein“ sagt

427

Mark Herkenrath

Macht, Herrschaft und die Rolle oppositioneller Akteure
im Weltsystem

451

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren

473

Die Eigensinnigkeit des Politischen – Hannah Arendt und Jürgen Habermas über Macht und Herrschaft

Michael Becker

1. Einleitung

In der normativen politischen Philosophie, der Rechtsphilosophie und auch der Demokratietheorie ist es weitgehend umstritten, dass es Kriterien der Anerkennungswürdigkeit und Legitimität politischer Ordnungen gibt. Als unverzichtbare Elemente dieser Ordnungen werden in der Regel Grundrechte oder ein Grundrecht, aus dem andere abzuleiten sind, inklusive eines diesbezüglichen Begründungsarrangements angesehen. Wie im Kontext der so beschafften Verfassungen politische Macht entsteht bzw. worin sie besteht, wird dagegen weniger oft thematisiert. Wenn überhaupt, dann fällt dies in die Zuständigkeit der politischen Philosophie, da sie, anders als die vorrangig auf Normen fixierte Rechtsphilosophie, auch Prozesse der Normsetzung – die Verfassung ‚in Bewegung‘ sozusagen – analysiert.

Zwar ist das Phänomen „Macht“ durchaus Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analysen: in der Politikwissenschaft z.B. wird sie vorwiegend systemtheoretisch behandelt und als ein Medium modelliert, mit dem das politische System operiert (vgl. Lukes 1974); in soziologischen Machttheorien wird (politische) Macht oft als Mittel der „Reglementierung“ der sozialen Verhältnisse begriffen (z.B. Mann 1994: 53) oder „Aktionsmacht“ im Sinne Max Webers verstanden als „Macht, anderen in einer gegen sie gerichteten Aktion Schaden zuzufügen“ (Popitz 1992: 43). Diese und andere Perspektiven befassen sich jedoch hauptsächlich mit den Wirkungen und Konsequenzen der Ressource Macht, ihre *Genese* wird in dieser instrumentellen Perspektive meist vernachlässigt. Hannah Arendts und Jürgen Habermas‘ philosophische Konzeptionen beziehen sich dagegen explizit auf die Entstehung von Macht und ihre Bedingungen, beide Entwürfe handeln in einem noch näher zu erläuternden Sinne von einem *komunikativen* Machtbegriff. Die folgenden Ausführungen befassen sich im ersten größeren Teil mit Arendts Machtmodell und dessen (Un-)Vereinbarkeit mit unterschiedlichen

Ausprägungen politischer Herrschaft (Kap. 2). Im zweiten größeren Abschnitt steht Habermas' Macht-Konzeption und dessen Integration in den demokratischen Rechtsstaat zur Diskussion (Kap. 3). Am Schluss erfolgt ein kurzes Resümee (Kap. 4).

2. Meinungsmacht und Herrschaftstypen: Hannah Arendt

Es lässt sich so leicht kein zweites Werk innerhalb der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts finden, das einen ähnlich ambivalenten Status hat wie das von Hannah Arendt. Sie gilt zum einen als eine tiefgründige Analytikerin des Totalitarismus, als leidenschaftliche Chronistin der neuzeitlichen politischen Revolutionen und als souveräne Kennerin, aber auch streitbare Interpretin der Klassiker der politischen Philosophie – Charakterisierungen, mit denen sich fast automatisch die Titel ihrer Hauptwerke verbinden: *Elemente totaler Herrschaft*, *Über die Revolution* und *Vita activa*. Trotz ihrer diesbezüglichen Reputation und ihres Ranges als moderne Klassikerin konnte zum anderen bis dato kaum Konsens darüber erzielt werden, worin denn nun ihre eigene Position letztlich besteht und ob daraus Konsequenzen für die Beurteilung der modernen politischen Welt zu ziehen sind.

Zeitgenossen bezweifeln das gelegentlich, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. So hat Arendt nie einen Hehl daraus gemacht, dass sie die sozialwissenschaftliche, d.h. empirisch vorgehende Politikwissenschaft für ein Unding hält, weil deren methodisches Instrumentarium für die Erfassung der wesentlichen politischen Phänomene ungeeignet sei. Außerdem steht die Demokratie in ihren modernen, das heißt repräsentativen, rechtsstaatlichen und sozialen Ausprägungen weder im Zentrum von Arendts politischer Philosophie noch erfährt sie dort eine besondere Wertschätzung. Mit dieser Frontstellung gegenüber den modernen Sozialwissenschaften einerseits und ihrer Orientierung an einem unkonventionellen Begriff des Politischen andererseits hat Arendt sich bekanntlich auch den fragwürdigen Ruf einer Verfechterin alteuropäischer Ideale eingehandelt. Daher stellt sich die Frage, was sie selbst, außer vermeintlicher Polis-Romantik, an Konstruktivem zu bieten habe.¹

¹ Zum Vorwurf der Polis-Idealisierung siehe z.B. Elster (1986: 125f.); die These einer Fehldeutung von Aristoteles' politischer Philosophie vertritt Sternberger (1986: 188-202). Zur Arendt-Rezeption generell vgl. z.B. Kallscheuer (1993), Vollrath (1993b) und Canovan (1992: 1-16, 1996). Eine kleine Sammlung interessanter zeitgenössischer Aufsätze über Arendt bringt Villa (2000). Im Zusammenhang mit Arendts 100. Geburtstag 2006 sind wiederum zahlreiche Mo-

Im Folgenden wird dargelegt, dass die Sperrigkeit der Arendtschen politischen Philosophie sich zu einem guten Teil einem anfangs bei ihr latent gebliebenen, erst später – jedoch ohne größere Wirkung – explizit formulierten Kommunikations- bzw. Urteilskraftmodell verdankt (2.1). Damit verfolgt sie die Konkretisierung eines Begriffes des *Politischen* als einem spezifischen Assoziationsverhältnis im Unterschied zur *Politik* im Sinne der Herbeiführung bindender Entscheidungen bzw. von administrativem *policy making*. Das in diesem Zusammenhang zu entfaltende Hauptargument versucht deshalb zu zeigen, dass Arendts Konzept des Urteilens nicht nur fundamental für ihren Machtbegriff ist, sondern auch wesentliche Aspekte ihrer Typologie der Herrschaft erhellt (2.2).²

2.1 Reflektierende Urteilskraft und kommunikative Macht

In *Vita activa* entwickelt Arendt die Grundbegriffe einer Theorie menschlicher Tätigkeiten. Das bereits im Titel anklingende Programm ist als Kampfansage gegen die das „tätige Leben“ in seiner Bedeutsamkeit für das Politische grundsätzlich ignorierende klassische politische Philosophie (vor allem diejenige Platons) zu verstehen. Die drei Tätigkeitskategorien des Arbeitens, des Herstellens und des Handelns (Arendt 1992a: 14ff.) sind als Elemente einer existentialistischen Anthropologie konzipiert, die die Grundbedingungen menschlichen Lebens untersucht.

Das für den Machtbegriff ausschließlich relevante *Handeln* sieht Arendt unter der Bedingung menschlicher Pluralität stehen, das heißt, handeln kann man nur in der Gegenwart anderer Subjekte. Handeln im Allgemeinen, aber vor allem politisches Handeln bestand, ursprünglich auch terminologisch unterscheidbar, aus zwei unterschiedlichen, nacheinander folgenden Stadien des Beginnens einerseits und des Fortführens oder Vollendens andererseits. Der Initiator einer Handlung, so Arendt, habe keine herausragende Stellung innegehabt und sei allenfalls als ein *primus inter pares* zu bezeichnen gewesen.³ Was das Handeln zur politischsten aller Tätigkeiten macht, ist die Tatsache, dass es der „Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen dient.“ (Arendt 1992a: 15) Bei dieser allgemeinen Bestimmung des Handelns im

nographien und Sammelbände erschienen, die mehr oder weniger Neues enthalten (z.B. Sontheimer (2005), Benhabib (2006) und Grunenberg u. a (2008)).

² Zum folgenden siehe auch (Becker 2009). Der Begriff „kommunikative Macht“ muss jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, gegenüber demjenigen von Habermas abgegrenzt werden.

³ Eine auch von Arendt nicht übersehene generelle Gefahr liegt in der Zweistufigkeit des Handelns begründet, weil das Handeln immer dann zu einem Herstellen degeneriert, wenn ein Initiator mit dem Selbstverständnis des Ideenlieferanten auftritt und die vielen anderen zu den nichtwissenden Ausführenden degradiert bzw. instrumentalisiert werden.

Kontext einer nicht-strategischen Konstituierung einer Gemeinschaft geht es vor allem um, sprachphilosophisch ausgedrückt, *Sprechhandlungen*. Solche Sprechhandlungen verfügen unter politischem Aspekt über die Eigenschaft, die in ihren Folgen nicht immer kalkulierbaren ‚normalen‘ Handlungen in geordnete Bahnen zu lenken und sie zu koordinieren. Im Versprechen, als einem Typus solcher sprachlichen Handlungen, bieten sich die Menschen, so Arendt, gegenseitig die Gewähr dafür, auch künftig zusammen handeln zu wollen. Als typisch politische Ausprägungen solcher Versprechen gelten „Abkommen und Verträge“ derjenigen, die in einer gemeinsamen staatlichen Ordnung leben (wollen) (Arendt 1992a: 240, 1970: 98f.).

Sprechen und Handeln als eminent politische Tätigkeiten können sich aber nun nicht lediglich auf den Gründungsakt einer Gemeinschaft beziehen, sondern auch auf deren Erhaltung, auf den politischen Alltag also. Unter diesem Gesichtspunkt muss, zusätzlich zu dem Versprechen, noch eine andere Sorte von Sprechhandlungen benannt werden. Eine solche Differenzierung findet sich ebenfalls in der *Vita activa*, wo es heißt, dass das Reden *innerhalb* der durch wechselseitige Garantien konstituierten Polis-Öffentlichkeit „im Wesentlichen als ein Mittel des Überredens und des Überzeugens (galt). Politisch zu sein, in einer Polis zu leben, das hieß, dass alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden und nicht durch Zwang oder Gewalt.“ (Arendt 1992a: 30) Wenn man den im Versprechen gründenden Prozess der Verfassungsgebung als *konsensorientiertes Sprechen* (im Sinne von Habermas) einer Handlungsgemeinschaft bestimmt, dann stellt sich die Frage, welchem kommunikativen Modus sich das eben angesprochene alltägliche, politische Überzeugen verdanken soll bzw. aus welchem argumentativen Stoff kommunikative Macht besteht.

Arendt hat kurz vor ihrem Tode im Rahmen einer Vorlesung (Arendt 1985) explizit ein weiteres Kommunikationsmodell eingeführt, das am Faktum der Pluralität der Menschen insofern ansetzt, als es dem Umstand Rechnung trägt, dass die Individuen in der gemeinsam errichteten ‚Welt‘ unterschiedliche Perspektiven auf dieselben Dinge und Ereignisse einnehmen. Die diesbezüglich ausgesprochenen Urteile beanspruchen, im Hinblick auf den Beurteilungsgegenstand angemessen und zugleich für andere Urteilende akzeptabel zu sein. Arendt geht bei der Analyse solcher Urteile von der *Kritik der Urteilskraft* aus, die sie als Kants ‚inoffizielle‘ politische Philosophie begreift (Arendt 1985: 20, vgl. 1994c, 1992b: 22f.).⁴

⁴ Zum Urteilsbegriff siehe Arendt (1985). Die Relevanz von Kants Konzept der reflektierenden Urteilskraft für Arendts Ansatz im Besonderen und für die politische Philosophie im Allgemeinen hat (mit anfangs eher mäßiger Resonanz) Vollrath (1977, 1987, 1993a) aufgezeigt. Siehe auch Passerin d’Entrèves (1994: Kap. 3) und Becker (1997) und (2003: 293ff.). Für die

Einer der beiden Typen der dort untersuchten Urteile heißt ästhetisches oder Geschmacks-Urteil. Dieses hat bei Kant Äußerungen über das Schöne zum Gegenstand und ist auf ein besonderes intellektuelles Vermögen zurückzuführen: die *reflektierende* Urteilskraft. Die reflektierende Urteilskraft ist zu unterscheiden von der *subsumierenden* Urteilskraft, mit der eine urteilende Person aus einer allgemeinen Prämissee Schlüsse über ein konkretes Objekt ziehen kann, so wie es bei einem Syllogismus der Fall ist. Bei den Urteilen der reflektierenden Urteilskraft verhält es sich genau anders herum: ein konkretes Objekt ist gegeben, die allgemeine Regel, wovon dieses ein Beispiel ist, muss erst noch gefunden werden. In einem ästhetischen Urteil wird also behauptet, das beurteilte Konkrete sei – vorbehaltlich der Zustimmung durch andere – auf eine Regel gebracht worden.

Unter anderen Merkmalen ästhetischer Urteile sei hier hervorgehoben, dass sie mit dem Geltungsanspruch *subjektiver Allgemeingültigkeit* ausgestattet sind, der in einem nicht-sinnlichen, „*interesselosen*“ und vom Subjekt wahrgenommenen Wohlgefallen gründet. Dieses Wohlgefallen verdankt sich dem Zusammenspiel der Erkenntnisvermögen des Verstandes und der Einbildungskraft, und beide können bei allen Urteilenden als vorhanden unterstellt werden. Insbesondere diese Eigenschaft ästhetischer Urteile erhellt Arendts Konzept kommunikativer Macht. Berücksichtigt man diesen Umstand nicht, so bleibt einem nicht nur dieser Begriff, sondern große Teile von Arendts politischer Philosophie verschlossen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Arendt sich mit Kants Theorie der Urteilskraft erst in ihren späten Schriften zugewandt und diese selbst nicht mehr auf ihren früher ausgearbeiteten Macht-Begriff angewandt hat.⁵

Arendt definiert „Macht“ zunächst in ausdrücklicher Absetzung gegenüber den eingangs zitierten sozial- bzw. politikwissenschaftlichen Definitionen: „Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, ... sich mit anderen Zusammenschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht

amerikanische Diskussion vgl. die eher skeptischen Ausführungen von Beiner (1983, 1985) sowie Steinberger (1993). Inzwischen wird das Innovative des, wenn man so will, Urteilskraft-Paradigmas bei Arendt häufig akzeptiert und die damit verbundene Umstellung der Terminologie von Aristoteles' praktischer Philosophie auf Kants Ästhetik von vielen Arendt-Anhängern mehr oder weniger beiläufig nachvollzogen.

⁵ Dass durch diesen „ästhetischen“ Machtbegriff gewisse Inkohärenzen in Arendts Gesamtwerk bedingt sind, sei nicht bestritten. So behauptet Dostal (1984: 729), dass sich durch Rekurs auf die Urteilskraft der Schwerpunkt in Arendts politischer Philosophie von der Praxis (*vita activa*) auf die Theorie (*vita contemplativa*) verlagert habe, und Bernstein (1989) meint, dass hinsichtlich dieser Entwicklung sogar von einem Widerspruch in ihrem Werk zu sprechen sei; Beiner (1985: 175f.) sieht in Arendts kommunikationstheoretischem Ansatz lediglich eine allgemeine, nicht jedoch eine speziell politische Theorie des Urteilens; Flynn (1988: 135) hält ihn für die Belange der politischen Philosophie für gänzlich ungeeignet.

verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.“ (Arendt 1981: 45) Von „Gewalt“ spricht Arendt dagegen, wenn zwischenmenschliche Beziehungen nicht einvernehmlich und ohne Bemühungen um gegenseitige Verständigung gestaltet werden. Dann würden diese Beziehungen von jenen instrumentalisiert, die über Gewaltmittel („Werkzeuge“) verfügen (ebd.: 47).

Darüber hinaus unterscheidet sie zwei Aspekte der kommunikativen Macht. An einer Stelle heißt es beispielsweise: „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft.“ (Arendt 1992a: 194) Macht geht hervor aus der kommunikativen Kompetenz der Vielen und hat gemeinschafts- bzw. verfassungsbildende Konsequenzen – darauf bezieht sich das „Ins Dasein-rufen“. Aber dieser Aspekt berührt noch nicht das für den Begriff des Politischen eigentlich relevante Kommunikationsmodell. „Macht“ ist überdies auch diejenige Ressource, so führt das Zitat weiter aus, die den Erscheinungsraum „am Dasein erhält“. (Ebd.) Diese Seite der Macht wird auch noch an einer anderen Stelle thematisiert, an der Arendt sagt, dass alle Institutionen (also auch eine Verfassung) zwar „Materialisationen von Macht“ seien, dass diese aber „erstarren und verfallen, sobald die *lebendige* Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt. Dies ist, was Madison meinte, wenn er sagte, dass alle Regierungen letztlich auf ‚Meinung‘ beruhen.“ (Arendt 1981: 42, Hervorheb. M.B.) Man muss dieses Madison- (bzw. Hume-)Zitat so verstehen, dass individuelle Urteile bzw. eine diesbezügliche Übereinstimmung unter den Vielen jene Meinungsmacht erzeugen, über die legitime Regierungen notwendigerweise verfügen müssen.

Das Urteilen, für Arendt „das politischste unter den geistigen Vermögen des Menschen“ (Arendt 1994a: 154f.), bringt bei näherem Hinsehen allerdings keinen konsensbasierten Machtbegriff hervor. Das lässt sich mit dem skizzierten Urteilstskraft-Modell zeigen, denn aufgrund des Geltungsmodus der *exemplarischen Gültigkeit* kann ein Urteilender nicht anders, als um die Zustimmung anderer zu seinem Urteil zu „betteln“ (Arendt 1985: 97). Die Gültigkeit ist also weder logisch deduzierbar (wie in einem Syllogismus), noch lässt sich bei hartnäckigen Meinungsunterschieden mit der Unterstellung eines performativen Selbstwiderspruchs argumentieren: Diejenigen, die einem Urteil nicht beipflichten können, müssen nicht unvernünftig sein – man kann mit jeweils guten Gründen unterschiedlicher Meinung sein.

An diesem Geltungsmodus der Meinungen hat Habermas kritisiert, dass ein Machtbegriff, der „sich auf Meinungen und Überzeugungen (stützt), die nicht im strikten Sinne *wahrheitsfähig* sind“, einer Konzeption unterlegen ist, die Macht „in der faktischen Anerkennung *diskursiv* einlösbarer und grund-

sätzlich kritisierbarer Geltungsansprüche verankert.“ (Habermas 1984b: 247f., Hervorheb. M.B.) Habermas geht hier offenbar davon aus, dass nur solche kommunikativen Akte machtgenerierend sein können, die universalisierbare Geltungsansprüche implizieren und idealerweise einen Konsens unter den Beteiligten herbeiführen. Die auf der oben erwähnten „subjektiven Allgemeingültigkeit“ basierende Meinungs-Macht musste so zwangsläufig als defizitär⁶ betrachtet werden. Bei Arendt verhält sich dies jedoch anders: Die Plausibilität eines Geltungsanspruches im politischen Kontext hängt nicht mit seiner „Wahrheitsfähigkeit“ im engen Sinne zusammen.

Als Zwischenergebnis lässt sich somit festhalten: Kommunikative Macht bei Arendt *basiert* auf dem öffentlichen Austausch ästhetisch-politischer Argumente und *besteht* in der Übereinstimmung der Vielen und nicht unbedingt im Konsens Aller.

2.2 *Typen der Herrschaft und die Zerstörung des Politischen durch das Soziale*

Eine Beschäftigung mit Arendts Herrschaftsbegriff steht vor dem Problem, dass Arendt diesen Begriff nur in Abgrenzung zu dem als *herrschaftsfrei* konzipierten Begriff des Politischen resp. der Macht gebraucht. In Bezug auf die Herrschafts-Fixierung der klassischen politischen Theorie lässt sich sogar sagen, dass Arendt sie für das Verschwinden des „eigentlich politischen Bereichs“ (Ludz 1993: 173.) verantwortlich macht. Es ist bei Arendt demnach also zu differenzieren zwischen solchen Herrschafts- oder „Staatsformen“, die die Realisierung des Politischen als Assoziationsverhältnis ermöglichen, d.h. es institutionalisieren (Republik), und solchen, die es eher deformieren (rechtsstaatliche Demokratie) oder sogar zerstören (bürokratische und totale Herrschaft). Diese Staatsformen werden im Folgenden vor allem daraufhin untersucht, ob und wie die oben analysierte kommunikative Macht in den Gesetzgebungsprozess innerhalb der verschiedenen politisch-institutionellen Arrangements – der Republik, des Verfassungsstaates, der bürokratischen sowie der totalen Herrschaft – integriert wird.

⁶ Wellmer (1993: 315) spricht hinsichtlich der Urteilkraft von einem „placeholder for practical reason“, vielleicht mit Bezug auf Arendt (1992b: 22). Bei Habermas selbst wurden ästhetische Urteile unter der problematisch zugeschnittenen Kategorie der „ästhetisch-expressiven“ Rationalität verbucht, wobei das „Ästhetische“ nicht in einem „Diskurs“ erörtert, sondern nur als subjektive „Kritik“ vorgebracht werden kann (Habermas 1981 I: 41ff.).

Republik

Arendts Republik ist ein äußerst voraussetzungsreiches und extrem störungs-anfälligtes Unterfangen. Deshalb verweist Arendt auf eine Reihe von ‚Stabilisatoren‘, die in einen nach republikanischen Prinzipien gestalteten öffentlichen Raum eingezogen werden müssen. Da ist erstens der Begriff der ‚Autorität‘ (Arendt 1994b). Autorität zu haben, so Arendt, heiße weder überzeugen wollen im Sinne des Austauschs von Argumenten noch setze sie Gleichheit der Gesprächspartner voraus; im Gegenteil: Autorität sei ‚hierarchisch‘, aber die darin zum Ausdruck gelangende Asymmetrie werde von beiden Seiten akzeptiert. Rein etymologisch betrachtet leite sich „Autorität“ von „augere“ (vermehren) her, so dass die Inhaber von politischer Autorität diejenigen sind, die um die ‚Vermehrung‘ des Gründungsprinzips des politischen Gemeinwesens besorgt sind: „Im Besitz von Autorität zu sein, hieß in Rom, der Ehre teilhaftig zu sein, ein Glied dieser Kette zu bilden und die von den Machthabern ‚auszuführenden Handlungen maßgeblich und wirkungsvoll gutheißen‘ zu dürfen.“ (Arendt 1974: 259)⁷ Die Autoritätspersonen – im klassischen Rom die Senatoren – sind also diejenigen, die, ohne über administrative Macht zu verfügen, den faktischen Machthabern mehr oder weniger ungebeten traditionsgestützte Ratschläge erteilen.

Der öffentliche Raum der Republiken bedarf noch weiterer Stabilisatoren, und zwar zweitens in Form von politischen Institutionen im engeren Sinne. Die Räte, als den in Umbruchzeiten spontanen Zusammenschlüssen der politisch Interessierten, scheinen, wie Arendt ausführt, „im Wesen des Handelns zu liegen“ (Arendt, in Reif 1981: 132), ihm gleichsam von selbst entspringende, lokale Organisationsformen des Politischen zu sein. Die Tatsache, dass Arbeiterräte, zumindest im Europa des 20. Jahrhunderts, die prominente Variante dieser Art von Assoziationen darstellten, darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass die *townhall-meetings* in den Neuengland-Staaten des 18. Jahrhunderts die eigentlichen Prototypen der Räte waren, und dass bei Arendt die Wertschätzung dieser *machtgenerierenden* Organisationsform – aufgrund des kategorischen Ausschlusses von zweckrationalen („sozialen“) Fragen – weder auf eine Diktatur des Proletariats noch auf eine *industrial democracy* (so Cohen/Arato 1992: 192) hinausläuft.

⁷ Der in autoritätskritischen bzw. –vergessenen Zeiten u.U. irritierende Rekurs auf Autorität verliert den Beigeschmack von *law and order*, wenn man berücksichtigt, dass Arendt (1974: 257) z.B. den amerikanischen *Supreme Court*, von den Federalists als „least dangerous branch“ bezeichnet, als Erben der Autorität des römischen Senats betrachtet. Zur zentralen Rolle der Autorität für die Pädagogik vgl. Arendt (1994d).

Stabilisierende Effekte in Bezug auf die Republik hat drittens der Föderalismus. Durch ihn erhalten die einzelnen Komponenten des Bundesstaates, d.h. die Gliedstaaten und regionale und kommunale Körperschaften, im Rahmen einer geschriebenen Verfassung Bestandsgarantien und Kompetenzen zugewiesen, vor allem hinreichende legislative Autonomie zur Gestaltung der internen Angelegenheiten. Die föderale Struktur erlaube, wie Arendt unter Bezug auf Montesquieu schreibt, die „Errichtung von Republiken auf großem Territorium“ und gestatte deren „endlose Erweiterung.“ (Arendt 1974: 218)

An einigen, nicht gerade zentralen Stellen finden sich schließlich viertens wichtige Hinweise darauf, dass auch Gesetze, zumindest insofern, als sie als ein Ergebnis kommunikativer Macht gelten können, die republikanische Staatsform nicht nur stabilisieren, sondern sie überhaupt erst ermöglichen. Denn „ohne die von Menschen erlassenen Gesetze wäre der Raum, der zwischen Menschen sich bildet, eine Wüste, bzw. es würde einen solchen Zwischen-Raum gar nicht geben.“ (Arendt 1974: 381) Genauso wie die *Gründung* einer politischen Gemeinschaft eine Verfassung notwendig zur Folge hat, bedarf ihre *Erhaltung*, neben der Kommunikation der politisch Interessierten, der Gesetzgebung durch diejenigen, die dazu ermächtigt worden sind. Positive Gesetze sind bei Arendt also konstitutiver Bestandteil des republikanischen Gemeinwesens.

Verfassungsstaat

Würden reale Republiken in ausreichendem Maße über die skizzierten Stabilisatoren verfügen, so könnten sie quasi als herrschaftsfrei bezeichnet werden. Aber die meisten politischen Gemeinschaften seien, so Arendt, noch nicht einmal schwache Nachbilder dieses Ideals, sie seien erst gar nicht nach ihm konzipiert. Sie sind stattdessen als „Verfassungsstaaten“ bzw. rechtsstaatliche Demokratien zu bezeichnen.

Die Präzisierung dieses Begriffes ist deshalb nicht ganz einfach, weil Arendt keine spezielle Theorie des „Verfassungsstaates“ entworfen hat. Allgemein lässt sich sagen, dass sie mit dieser modernen Staatsform die Rechts- und die Sozialstaatlichkeit sowie vor allem das Repräsentationsprinzip assoziiert. Dieser in großen Staaten so gut wie unumgängliche Grundsatz lässt sich jedoch nur schwer mit der von Arendt favorisierten Republik vereinbaren, denn die für die republikanische Politik bedeutsamen individuellen Standpunkte bzw. Urteile lassen sich nicht vertreten. Darüber hinaus schätzt Arendt aber auch die Rechtsstaats-Komponente moderner Demokratien, sofern man darunter die Garantie von *Bürgerrechten* versteht, skeptisch ein.

So bemerkt sie beispielsweise, dass in den USA nach bzw. durch die Ergänzung der Verfassung von 1787 um die *Bill of Rights* der Schwerpunkt des ganzen Verfassungswerkes bzw. des durch sie begründeten Gemeinwesens „sofort von der öffentlichen Freiheit auf die bürgerlichen Freiheiten, ... von dem Anspruch auf Teilhabe an den Regierungsgeschäften um des *pursuit of public happiness* willen auf die Garantien, die das Streben nach privater Wohlfahrt gegen den Staat sichern“ (Arendt 1974: 174), verschob. Mit anderen Worten: Kennzeichen des Verfassungsstaates ist nicht in erster Linie die positive Freiheit der Partizipation, sondern die negative Freiheit vor allem von Staatseingriffen in die Privatsphäre.⁸ Es gibt also, wie Sheldon Wolin (1989: 168) behauptet, durchaus so etwas wie einen *antidemocratic strain* bei Arendt, aber nicht, wie Wolin des Weiteren suggeriert, aufgrund einer Bevorzugung „natürlicher Eliten“ gegenüber den normalen Bürgern, sondern aufgrund der Bevorzugung des *citoyen* gegenüber dem *bourgeois*.⁹ Antidemokratische Züge lassen sich hier also insofern erkennen, als Arendt die in Massendemokratien wahrscheinliche Instrumentalisierung des politischen Prozesses für ‚interessierte‘ Standpunkte, d.h. für private Interessen, kritisiert.

Der grundlegende Unterschied zwischen Republik und Demokratie bzw. demokratischem Verfassungsstaat lässt sich an folgenden Merkmalen festmachen:

Da ist erstens besagtes Repräsentationsprinzip. Anstatt auf allen Ebenen des Bundesstaates jeweils jene Beratungskörperschaften einzurichten, aus denen heraus direkt *ernannte* Vertreter eines Rates auf die jeweils nächsthöhere Ebene bis hin zum bundesstaatlichen Parlament entsandt werden, werden im Repräsentativsystem Abgeordnete aus den Bundesstaaten als Interessenvertreter in die nationale Volksvertretung *gewählt*. Dagegen erhebt Arendt zwei Einwände: Zum einen sind die (allenfalls) durch Wahlkampfstrategien und Parteiprogramme geknüpften Verbindungen von Bürgern und Kandidaten äußerst zufällig und im wörtlichen Sinne künstlich hergestellt. Und zum

⁸ „Bürgerliche Rechte“ werden also bei Arendt nicht als „positive“ oder Partizipationsrechte aufgefasst, für sie sind „die Rechte und Freiheiten, die von den Gesetzen des Verfassungsstaats garantiert werden, alle (!) negativer Natur“ (Arendt 1974: 186), d.h. Abwehrrechte. An anderer Stelle führt sie dazu aus, dass die bürgerlichen Rechte aus den „>>drei großen und primären Rechten<< auf >>Leben, Freiheit und Eigentum<< hervorgingen“; (ebd. 37). Dass politische Partizipation in der Republik ebenfalls (grund-)rechtlich geregelt sein muss, bleibt unerwähnt.

⁹ Dass bei Arendt Politik nur noch von den „Wenigen als ‚Elite‘“ betrieben würde, zu diesem Schluss gelangt auch Rainer Forst (2007: 237). Arendt ist demgegenüber viel weniger eindeutig; sie bezeichnet ihre „Elementarrepublik“ zwar auch als „aristokratische“ Staatsform, führt aber speziell zur „Elite“ aus: „(I)ch wünschte, ich könnte mich dieser Terminologie ganz entsagen. Was ich ... an dem Begriff auszusetzen habe, ist einmal, dass er die Vielen aus dem politischen Bereich prinzipiell ausschließt ... Das Peinliche an dem Begriff ist ferner, dass er eine oligarchische Staatsform mitbeinhaltet.“ (Arendt 1974: 355)

anderen und vor allem: das, was auf diese Weise repräsentiert werden kann, ist keine individuelle *Meinung*, kein einzelnes Urteil, das ja an je individuelle Standpunkte gebunden ist, sondern ein materielles *Interesse*, das bei verschiedenen Angehörigen einer sozialen Gruppe oder Klasse mehr oder weniger dasselbe sein wird.

Wie plausibel auch immer man die Kritik am bzw. den Verzicht auf das Vertretungsprinzip der repräsentativen Demokratie einschätzt – der Grundsatz der Repräsentation ist keinesfalls eine „Basis-Kategorie“ in Arendts politischer Theorie (so Gerhardt 2007: 227). Allerdings lässt sich durchaus behaupten, die repräsentative Demokratie lasse sich für Arendt auch nicht durch die Tatsache aufwerten, dass sie die stärker direktdemokratischen und von Arendt geschätzten Partizipationsformen der „politischen Bewegungen“ bzw. des „zivilen Ungehorsams“ prinzipiell zulasse (so Kateb 1989: 199, 212; vgl. dagegen Rödel u.a. 1989: 71ff.).¹⁰

Man muss jedoch berücksichtigen, dass diese Kritik vom Ideal der Republik aus vorgenommen wird. Hinsichtlich des stets möglichen Umschlags des Verfassungsstaates in bürokratische Herrschaft erscheinen die intermediären Institutionen wie Parteien und Verbände aufgrund ihrer Strukturierungsleistung in homogenisierten Massengesellschaften in einem weitaus positiveren Licht.

Zweitens impliziert der Verfassungsstaat, gerade wegen der herausragenden Rolle, die das Medium Recht in ihm spielt, auch ein Gewaltmoment. Das lässt sich z.B. am Akt der Verfassungsgesetzgebung ablesen, der zumindest bei den Griechen, wie oben erwähnt, als Prozess nicht des Zusammenhandelns, sondern des *Herstellens* und darum als *präpolitisch* verstanden wurde. Das Gewaltsame des Rechts besteht vor allem darin, dass es „befiehlt“, zumindest gegenüber Uneinsichtigen. Dass auch der von ihr favorisierte Begriff des Politischen nicht ohne solche instrumentelle Gewalt auskommt, muss Arendt (1981: 52) einräumen, wenn sie der Gewalt „die Funktion eines äußersten Machtmittels gegen Verbrecher oder Rebellen“ zuerkennt.

Drittens muss der Verfassungs- bzw. Rechtstaat im Kontext eines Phänomens gesehen werden, das, genauso wie er selbst, ein neuzeitliches Phänomen ist: Gemeint ist das „Soziale“ (Passerin d’Entrèves 1994: 58ff.) bzw. das Sozialstaatsprinzip. Arendt betrachtet diesen Themenkomplex vor dem Hintergrund der beiden idealtypischen (sozusagen „alteuropäischen“) Sphären der Polis-Öffentlichkeit einerseits und der Oikos-Privatheit andererseits.

¹⁰ Auch andere Institutionen der repräsentativen Demokratie werden von Arendt kritisiert. Zu den Gefahren der Mehrheitsregel, die jedoch auch in Republiken als Entscheidungsregel dient, siehe Arendt (1974: 213), zur Kritik am Parteiensystem Arendt (1974: 316ff., 344ff.).

Eine Art ‚Zwischenreich‘ sei in modernen Gesellschaften dadurch entstanden, dass die mit der materiellen Reproduktion einer Gesellschaft verbundenen Interessen und die Öffentlichkeit eine bedenkliche Verbindung eingegangen sind. Was Arendt damit kritisiert, ist, dass eine bestimmte Sorte von Problemen sich eines Forums bemächtigt, in das sie prinzipiell nicht hineingehören. Arendt ist der (zumindest in dieser schroffen Form: irrgen) Auffassung, dass alle Fragen, die die materielle Reproduktion betreffen, als *Wahrheitsfragen* zu behandeln sind, auf die es eindeutige Antworten gibt. Sie geht des Weiteren davon aus, dass es eine scharfe Trennlinie zwischen diesen Wahrheitsfragen des Sozialen und den Fragen des Politischen gibt, die mit Hilfe der letztlich nicht wahrheitsfähigen Meinungen zu beantworten sind.

An einer Stelle gibt sie ein Beispiel für diese problematische Differenzierung: „Let’s take the housing problem. The social problem is certainly adequate housing. But the question of whether this adequate housing means integration or not is *certainly* a political question. With every one of these questions there is a double face. And one of these faces should not be subject to debate. There shouldn’t be any debate about the question that everybody should have decent housing.“ (Arendt 1979: 318) Die ganze Problematik der Konstruktion des Politischen einerseits und des Sozialen andererseits tritt hier deutlich zutage: Erstens sind für Arendt die sozialen Fragen nicht diskussionsfähig – eine erstaunliche Position insofern, als sie damit die ja bis heute andauernde Frage über die Legitimation und die Ausgestaltung des Sozialstaates weitgehend ignoriert. Und zweitens scheint die Lösung sozialer Fragen lediglich ein administratives Problem zu sein – auch das kann als eine nicht nachvollziehbare Position insofern bezeichnet werden, als zumindest in Verfassungsstaaten bzw. rechtsstaatlichen Demokratien ein Großteil der Politik auf die gesetzliche Regulierung des ökonomischen Systems und die sozialstaatliche Kompensierung seiner unerwünschten Folgen bezogen ist.

So gesehen lässt sich durchaus die These vertreten, „that a distinction between the social and the political in our society is impossible to draw“ (so Wellmer in Arendt 1979: 318; vgl. Castoriadis 1990: 313, Benhabib 1995: 103).¹¹ Allerdings, so ist einschränkend hinzuzufügen, nur dann, wenn man „the political“ mit „Politik“ gleichsetzt und damit Arendts eigentliche Intentionen unterläuft. Dass der Arendtsche Machtbegriff sich primär als eine Ausarbeitung des Begriffs des *Politischen* versteht, schmälert also nur, je nach Blickwinkel, mehr oder weniger, seine Brauchbarkeit im Rahmen einer modernen Demokratietheorie. Trotzdem lässt sich auch mit Arendt ein Zu-

¹¹ An anderer Stelle kritisiert Wellmer (1999: 147) Arendts wenig plausible Differenzierung heftiger: „Das ist naiv, wenn es nicht snobistisch ist.“

sammenhang der Politik mit dem Politischen konstruieren: Denn ähnlich wie z.B. Schumpeter dem Gemeinwohl durch je individuelles Machtstreben der Politiker (respektive Unternehmer) gedient sah, so lassen sich via Reproduktion der Assoziationsverhältnisse des Politischen und damit quasi als „Nebenfolgen“ (Meyer 1994: 25) auch die Probleme der Politik lösen. Mit anderen Worten: *Policy-making* wäre das Nebenprodukt der gemeinschaftserhaltenen Kommunikationen.

Bezeichnenderweise finden sich Anmerkungen zur (Kritik an der) „normalen“ Politik bei Arendt eher im Rahmen der „entarteten“ Variante der rechtsstaatlichen Herrschaft: der bürokratischen Herrschaft oder „Niemandsherrschaft“ (Arendt 1981: 39). Als deren Merkmal gilt, dass „Verwaltung an die Stelle der Regierung, die Verordnung an die Stelle des Gesetzes und die anonyme Verfügung eines Büros an die Stelle öffentlich-rechtlicher Entscheidungen tritt, für die eine Person verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden kann.“ (Arendt 1995: 307) Bürokratische Herrschaft resultiert also aus der Verselbständigung eines für den Rechtsstaat unabdingbaren Beamtenapparates und ist nicht bereits mit dessen Existenz gleichzusetzen. Diese „Regierung der Experten“ versucht stets, sich von der ihr lästigen Bindung an die positiven Gesetze zu befreien und entzieht sich somit weitgehend sowohl der Ermächtigung als auch der Kontrolle durch die Meinung der Mehrheit. In den durch die Dominanz des Sozialen charakterisierten neuzeitlichen Staaten sieht Arendt diese bürokratische Herrschaft auf dem Vormarsch – mit fatalen Folgen für die Gesellschaft, aber auch für die in der Bürokratie Tätigen (May 1996: 84ff.).

Totale Herrschaft

Erscheinen Verfassungsstaat und die rechtsstaatliche Demokratie (und erst recht die bürokratische Herrschaft) – von Arendts Begriff des Politischen aus gesehen – schon als weitgehend entpolitisert, so ist die dritte hier anzuführende Staats- bzw. Herrschaftsform vollkommen unpolitisch. Der Totalitarismus ist unpolitisch, weil er die Entstehung von (kommunikativer) Macht im Keim erstickt. Der freie Meinungsaustausch der politisch Interessierten wird unterbunden und an seine Stelle treten die offizielle Propaganda sowie vor allem der Terror der staatlichen Repressionsmaschinerie: Überwachung, willkürliche Verhaftung, Internierung, Folter und Ermordung. Diese Gewalt totalitärer Regime zielt auf die Zerstörung intersubjektiver Beziehungen: „Das Wesentliche der totalitären Herrschaft liegt also ... einzig darin, dass sie Menschen, so wie sie sind, mit solcher Gewalt in das eiserne Band des Ter-

rors schließt, dass der Raum des Handelns, und dies allein ist die Wirklichkeit der Freiheit, verschwindet.“ (Arendt 1995: 714)

Ein weiteres Kennzeichen totaler¹² Herrschaft ist ihre „Verachtung für Gesetze“ (Arendt 1995: 621). Trotzdem sei die totale Herrschaft, im Unterschied zur Tyrannis, keine Willkürherrschaft, da sie sich an einem anderen „Gesetz“ orientiere, im Falle des Stalinismus z.B. am „Gesetz der Geschichte“. Sei ein solches Gesetz erst einmal identifiziert, diene es als ideologische Prämisse, die in der Folge ein Prozedere ermöglicht, dass mit dem Bereich des Politischen inkompatibel ist: das Deduzieren, als einer Art Beweisführung des Verstandes, durch die individuelles Urteilen der politisch Interessierten überflüssig bzw. unmöglich wird.

Schließlich vollziehe totale Herrschaft die „Emanzipation von der Wirklichkeit“ durch Verfälschung von Tatsachen. Tatsachen-Wahrheiten sind deshalb politisch bedeutsam, weil sie die objektiv bestimmbarer Grundlage abgeben, auf die sich Urteile und Meinungen beziehen müssen (Arendt 1987: 58). Sie sind Kristallisierungskerne, an denen sich Meinungen bilden können (und sie sind deshalb als ein weiterer Stabilisator auch der idealen Republik zu betrachten).

Wenn es somit, wie Hannah Arendt unterstellt, das Ziel totaler Herrschaft ist, „alle Menschen in ihrer unendlichen Pluralität und Verschiedenheit so zu organisieren, als ob sie alle zusammen nur einen einzigen Menschen darstellten“ (Arendt 1995: 676), dann wird auch verständlich, weswegen sie eine so unermüdliche Kritikerin der modernen Massengesellschaften ist. Diese geben in ihren Augen den gefährlichen Nährboden für totalitäre Systeme ab, und zwar insofern, als die öffentlich gewordenen Privat-Interessen eine nahezu vollständige Homogenisierung, zuerst der Klassen, dann der Gesellschaft im Ganzen bewirken. Im Hinblick auf die vielen Besitzlosen heißt es ausdrücklich, dass Armut „Pluralität vernichtet“ (Arendt 1974: 120), d.h. die je individuellen Standpunkte der Meinungsbildung werden nivelliert. Die soziale Frage wird bei Arendt also vor allem in einem negativen Sinne politisch relevant, weil sie auf eine Zerstörung des Politischen hinausläuft: Im besten Falle neigt die Masse dazu, das Politische für das Soziale, z.B. die Anhebung des Lebensstandards instrumentalisieren zu wollen, im schlechtesten Fall wird die standpunkt- und meinungslos gewordene Masse anfällig für totalitäre Verführer (Arendt 1974: 180).¹³

¹² Arendt gebraucht „total“ und „totalitär“ synonym.

¹³ Bohmann (1996: 59) behauptet, dass Arendt letztlich eine inhomogene und das heißt hier: auch materiell ungleiche Gesellschaft als Preis für einen leidlich intakten Pluralismus zu zahlen bereit ist. Einige Äußerungen Arendts zu diesem Thema lassen sich zwar so lesen, an anderen Stellen scheint sie jedoch die Notwendigkeit einer „Staatsbürgerqualifikationspolitik“

Arendts kommunikativer Begriff der Macht steht und fällt, so lässt sich das bisher Gesagte zusammenfassen, mit der Aktualisierung des Potentials individueller Urteilskraft: Ideale institutionelle Bedingungen finden sich in der (Räte-)Republik; deutlich schwächer ist seine Ausprägung in demokratischen Rechtsstaaten (wegen der dort stets drohenden Kolonialisierung durch das Soziale), innerhalb der totalen Herrschaft erfährt es eine planmäßige Liquidierung durch staatlichen Terror.

Dass Arendt die komplexen sozioökonomischen Rahmenbedingungen zur Genese kommunikativer Macht nicht weiter diskutiert, lässt dieses Modell bisweilen als unrealistisch erscheinen. Erschwerend kommt hinzu, dass Arendt der Transformation von kommunikativer in administrative Macht – auch innerhalb ihres republikanischen Staatsideals – nur geringe Aufmerksamkeit widmet. Diese Schwächen in Arendts politischer Philosophie sind nicht wegzudiskutieren. Aber das ist nur eine, letztlich weniger wichtige Seite des Fazits. Denn auf der anderen Seite ist es einer der bleibenden Verdienste Arendts, mit ihrem Kommunikations- bzw. Machtkonzept einen anspruchsvollen Begriff politischer Gemeinschaft aufgearbeitet zu haben, mit dem sich die alternativen Konzepte der Diskurstheorie, des Kommunitarismus, des Liberalismus oder der *Social Choice*-Theorie weiterhin auseinandersetzen müssen.

3. Macht und Herrschaft in verständigungsorientierter Perspektive: Jürgen Habermas

Am Anfang war die kritische Theorie der Gesellschaft – so lässt sich der Schwerpunkt des Habermasschen Theorieprogramms nach dem *Strukturwandel der Öffentlichkeit* umreißen. Und insofern verhalten sich große Teile seines Werkes komplementär zu demjenigen Arendts: Während Arendt das Soziale als Struktur kapitalistischer Gesellschaften bzw. daraus resultierende Probleme begreift, es im Großen und Ganzen als Störfaktor in Bezug auf das Politische modelliert und ihm jeglichen Zugang zum Reich der verfassten Freiheit verwehren möchte, arbeitet Habermas seit den sechziger Jahren an einem normativen Gesellschaftsbegriff, mit dem die Unhaltbarkeit entfremdeter sozialer Beziehungen und die sie konservierenden politischen Struktu-

(U.K. Preuß) einzusehen: „So if we talk about equality, the question always is: how much have we to change the private lives of the poor? In other words, how much money do we have to give them to make them capable of enjoying public happiness?“ (Arendt 1977: 106) Zumindest an solchen Stellen zeigt sich, dass Arendt ihre schroffe Grenzziehung zwischen dem Politischen und dem Sozialen selbst nicht immer durchhält.

ren dargelegt werden. Diese kritische Gesellschaftstheorie wird als normative Kommunikationstheorie konzipiert, und aus Luhmanns Perspektive wird damit eine Variante „alteuropäischer“ Theorie verfolgt.

Im Folgenden wird kurz an den Grundriss der Habermasschen Politiktheorie im „Strukturwandel“ erinnert (3.1), bevor die politik-, d.h. macht- und herrschaftsrelevanten Elemente aus den kommunikations- bzw. legitimations-theoretischen Schriften skizziert werden (3.2). Im Anschluss daran werden die Machimplikationen der politischen Theorie seit dem Erscheinen von „Faktizität und Geltung“ herausgestellt (3.3).

3.1 Die Macht der Öffentlichkeit

Hauptthema im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ist ein Bereich moderner oder sich modernisierender Gesellschaften, der zentral für die Art der politischen Selbsteinwirkung dieser Gesellschaften sein soll: die Öffentlichkeit bzw. die öffentliche Sphäre. Am „Modellfall“ der Entwicklung Englands im 18. Jahrhundert wird die Entstehung derjenigen Öffentlichkeit aufgezeigt, die sich einerseits aus Mitgliedern des Bürgertums zusammensetzt und die andererseits auf die Institution des Parlaments, d.h. das britische Unterhaus bezogen ist. (Habermas 1962: §8) Anfänglich lediglich ein Bezugspunkt für besorgte Abgeordnete der Minderheitsfraktion, wird diese Sphäre zunehmend zu einem Forum, vor dem sich die Parlamentsarbeit generell zu rechtfertigen hat. Die politisch interessierte und wirksam werdende Öffentlichkeit geht ihrerseits, idealtypisch betrachtet, aus der in Salons und Kaffeehäusern angesiedelten literarischen Öffentlichkeit hervor, in der Bildungsbürger sich über die Inhalte und Probleme ihrer Lektüre austauschen. Dieses Forum zeichnete sich zum einen durch weitgehende Zwanglosigkeit aus, was den Modus des Gedankenaustauschs angeht – jeder darf prinzipiell alle Gedanken, Eindrücke und Sichtweisen vorbringen – zum anderen aber auch durch eine vermeintlich freie Zugänglichkeit. Für den parlamentarischen Output in Form der Gesetzgebung ist dies folgenreich, weil das Prozedere des öffentlichkeitsinternen Debattierens allmählich als Verfahrens-Maßstab an die Politik angelegt wird.

Allerdings war das Literatur diskutierende Publikum im Widerspruch zu dem von ihm gehegten Selbstverständnis doch ein exklusiver Kreis, der sich aus dem Besitzbürgertum rekrutierte. Der Zugang zur literarischen Öffentlichkeit war tatsächlich doch durch *soziale* bzw. *ökonomische* Macht und durch die Verfügung über Produktionsmittel oder Renten bedingt, so dass die wirtschaftlich Privilegierten auch den politischen Prozess dominierten. Im hiesigen Zusammenhang wichtiger als die ökonomische Basis der Politik ist

jedoch der Kommunikationsmodus, den Habermas beim debattierenden Publikum entdeckt, d.h. der Umstand, dass Argumente ungeachtet des Status und der Herkunft der Sprecher und im Wettbewerb um die angemessene Sicht der Dinge geäußert werden. Die nach diesem Vorbild zunächst außerhalb und dann auch innerhalb des Parlaments geführte politische Debatte wird für Habermas zu einem Verfahren, das wahrheitsorientiert ist und Politik und Gesetzgebung vernünftig machen soll. Genauso wie bei Arendt soll politische Macht aus der zwanglosen intersubjektiven Verständigung hervorgehen.

Das heißt, nicht länger sollen Gesetze willkürlich bestimmt oder gar von einer Autorität (im Sinne eines souveränen Einzelnen) „befohlen“ werden – die Öffentlichkeit bewirkt diesbezüglich eine radikale Umkehr der Verhältnisse: „*Veritas non auctoritas facit legem*“. Dass die bürgerliche Öffentlichkeit nach ihrer kurzen Blütezeit in England und in wenigen anderen europäischen Staaten sich wandelt bzw. zerfällt, liegt v.a. an den Zwängen des Wirtschaftssystems, das sich bald der öffentlichen Sphäre bemächtigt und für seine Interessen instrumentalisiert. Insofern hier eindeutig kolonisatorische Mechanismen am Werk sind, gilt es, sich davon zu emanzipieren – der tiefgreifende Umbau der kapitalistischen Gesellschaft rückt auf die Tagesordnung des Habermasschen Theorieprogramms.

3.2 Legitimationsprobleme politischer Herrschaft

Auch wenn der Modellfall England mit der angestrebten argumentativen Domestizierung politischer Macht noch im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* als „Fiktion“ entzaubert wird (die gleichwohl wirksam gewesen ist), so hat Habermas seine Gesellschaftstheorie und später auch seine politische Theorie doch entlang der Maxime vom „zwanglosen Zwang“ des besseren Arguments entwickelt. Und schon früh ist die argumentationstheoretische Ausrichtung seiner Theorie mit dem Bezug auf „Konsens“ durch ein weiteres zentrales Merkmal ergänzt worden. Das Konsensziel war zwar auch schon im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* der öffentlichen Debatte unterlegt worden (Habermas 1962: 105), aber erst in *Erkenntnis und Interesse*, der Frankfurter Antrittsvorlesung von 1965, die das Habermassche Emanzipationsprojekt noch in den Begriffen der Bewusstseinsphilosophie gefasst hatte, wird als Telos der menschlichen Sprache explizit behauptet: „Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsens unmissverständlich ausgesprochen.“ (Habermas 1965: 163) Ein zentraler Unterschied zu Arendts Machtbegriff lässt sich auf dieses Konsens-Postulat zurückführen.

Um die wichtigen Schritte der Kommunikationstheorie auf dem Weg zur *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981 nachzuzeichnen, genügt es

zunächst einmal festzuhalten, dass Habermas in den siebziger Jahren Wittgensteins Sprachspielkonzept und die Sprechakttheorie von John Austin und John Searle rezipiert, aber auch nicht unerheblich modifiziert hat. Diskurse übernehmen die Funktion der Reflexionseinrichtungen, in denen problematisch gewordene „Weltbezüge“ bzw. „Geltungsansprüche“ von Akteuren thematisiert werden können. Habermas „Ontologie“ umfasst die äußere, physische Welt, die innere Welt der Akteure sowie die soziale Welt als mögliche Bezugspunkte, wobei die soziale oder Mitwelt unter *moralischem* Gesichtspunkt thematisiert wird. Das Thema „Politik“ fällt zwischen den ästhetisch-expressiven, theoretisch-empirischen und den moralischen Diskursen hindurch oder anders formuliert: Es gibt keinen spezifisch politischen Diskurs. Dies ist der Sachstand in den 1970er Jahren (Habermas 1984a).

Macht und Herrschaft als politiktheoretische Begriffe tauchen ebenfalls nur am Rande auf und sind außerdem eher negativ besetzt, dies trifft vor allem auf den Begriff Herrschaft zu. Einer der Gründe hierfür dürfte sein, dass Habermas „Herrschaft“ entweder mit „Gewalt“ assoziiert oder aber mit dem Fungieren eines „Staatsapparates“ in Verbindung bringt. Die Gewaltförmigkeit von Herrschaft wird bereits im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ausgemacht: Herrschaft wird dort mit der Willkür eines Herrschers in eins gesetzt, so dass das Programm einer Kontrolle bzw. einer Rationalisierung dieser individuellen Herrschaft durchaus Sinn machte. Diese Funktion sollte die Öffentlichkeit übernehmen, die durch ihr „Räsonnement“ zugleich ihren *Machtanspruch* artikuliert. (Habermas 1962: 43) Aber auch wenn die politische Gesetzgebung und die Vernunft des öffentlich räsonierenden Publikums in einem politischen System idealerweise konvergieren, existiert für Habermas immer noch Herrschaft, und zwar im Sinn eines „Vollzugs“ vernünftiger Gesetze.

Konsequent, aber gleichwohl befremdlich ist deshalb die Behauptung, mit dem bürgerlichen und liberalen Rechtsstaat sei letztlich die „Intention“ einer „Auflösung von Herrschaft überhaupt“ verbunden sowie „die Beseitigung (!) des Staates als eines Herrschaftsinstrumentes“. (Habermas 1962: 103f.) Das wird man nur als Missverständnis der liberalen Öffentlichkeits- bzw. Staatskonzeption bezeichnen können, bei der nirgends von einer „Beseitigung“ des Staates die Rede ist. Wenn z.B. Burke, der von Habermas an anderer Stelle erörtert wird, von einer „Überführung“ der ehemals willkürlichen Herrschaft in eine vernünftige spricht (Habermas 1962: 124), dann bedeutet das eben nicht Abschaffung, sondern Modifizierung von Herrschaft.¹⁴

¹⁴ Im Kontext der zugegebenermaßen für moderne Gesellschaften unterkomplexen Idee des „guten Herrschers“, die Robert Spaemann seinerzeit der Diskurstheorie als Alternative gegen-

Mit dem „Staatsapparat“ bzw. mit dem „administrativen System“ wird Herrschaft dann Anfang der siebziger Jahre assoziiert, und zwar unter Wiederaufnahme des bereits im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ausführlich erörterten Gedankens, dass Staaten in kapitalistischen Gesellschaften in erster Linie „Imperative des Wirtschaftssystems“ resp. des Besitzbürgertums erfüllen, insofern Klassenherrschaft ausübten und zunehmend „Legitimationsprobleme“ erhielten, weil die bloß „formale“ Demokratie verhindere, dass die kapitalistischen Produktionsverhältnisse thematisiert werden können (Habermas 1973: 54f.). Abhilfe würde auch hier die Unterfütterung der formalen, d.h. durch Wahlen ausgezeichneten, Demokratie mit den auf Wahrheit von Aussagen und Richtigkeit von Normen spezialisierten Diskursen schaffen, aus denen legitime Macht hervorgehen könnte. Denn: „Legitimität bedeutet, dass der mit einer politischen Ordnung verbundene Anspruch, als richtig und gerecht anerkannt zu werden, gute Argumente für sich hat“ (Habermas 1976: 271), der „demokratische Verfassungsstaat“ stellt eine „gewissermaßen wahrheitsempfindliche Regierungsform“ dar (Habermas 2005: 150).

Die positive Bezugnahme auf den demokratischen Verfassungsstaat muss als ausdrückliche Anerkennung (enttäuschte Habermas-Anhänger würden sagen: Affirmation) der Vernünftigkeit realer Herrschaftsstrukturen verstanden werden. Diese in Habermas‘ politischer Theorie nicht immer durchgeholtene Auffassung zeigte sich deutlicher seit seiner Diskussion der Legitimität des zivilen Ungehorsams, der von Teilen der deutschen Friedensbewegung anlässlich der Umsetzung des NATO-Doppelbeschlusses praktiziert wurde. In diesem Zusammenhang sind Habermas‘ Ausführungen zur Rolle des *Rechtsstaates* als Adressat dieses Bürgerungehorsams interessant. Ihnen zufolge ist das „Gewaltmonopol ... für den Rechtsstaat ebenso (!) konstitutiv wie der Anspruch auf vernünftige Legitimität.“ (Habermas 1985: 113) Staatliche Herrschaft geht demnach unabdingbar (d.h. ohne Bemühung des Theorems von der bürgerlichen Klassenherrschaft) mit Gewalt einher, weil staatliche Ordnungen nicht nur anerkannt werden, sondern auch – gegen illegitime individuelle Gewalt – durchgesetzt werden müssen. Dazu dient das staatliche Gewaltmonopol bzw. die „kasernierte Zwangsgewalt“, und damit letztlich physischer Zwang, ohne den auch die ideale Republik Arendts nicht existieren kann.¹⁵

übergestellt hatte, vermag Habermas schließlich nur durch „Machtbesitz privilegiert(e)“ Herrschaftspositionen sowie zu Unrecht als „allgemein“ ausgewiesene Interessen zu entdecken; (Habermas 1981: 320).

¹⁵ Zusätzlich zu dieser legitimen Zwangsgewalt seitens des Staates wird an anderer Stelle auch noch das generell „in den staatlichen Bürokratien selber angelegte Gewaltpotential“ angeführt,

3.3 Die Macht verständigungsorientierter Kommunikation

Im Unterschied zu der bei Habermas grundsätzlich negativ besetzten Herrschaft wird Macht in Bezug auf die Ausgestaltung politischer Ordnungen positiv bestimmt. Es ist bereits erwähnt worden, dass Habermas die kritische Theorie der Gesellschaft in den 1970er Jahren auf kommunikationstheoretische Fundamente gestellt hat und politiktheoretische Fragen zunächst im Hintergrund geblieben sind. In Auseinandersetzung mit Arendts Machtbegriff gewinnt er wieder Anschluss an diese Diskussionen. Indem er sich auf ihre Abhandlung *Macht und Gewalt* bezieht (Habermas 1984b), kann Habermas überzeugend Arendts Ansatz wegen dessen Verklammerung mit einem aristotelischen Politikverständnis kritisieren, das die Ökonomie und alle strategischen Aspekte der Macht ausblendet. Zugleich kann Habermas, der das Arendtsche Macht-Konzept ein „kommunikatives“ nennt, sein davon abweichendes eigenes vorstellen.¹⁶ Zu den charakteristischen Merkmalen dieses ebenfalls kommunikativen Modells zählen zum einen

- der *verständigungsorientierte* Kommunikationsmodus, der seinerseits wiederum in Begriffe der Sprechakttheorie gefasst und außerdem mit dem oben erwähnten Konsenspostulat verknüpft wird (zu Einzelheiten siehe Becker 2003: 33ff.); zum anderen
- die Verquickung mit der soziologischen Systemtheorie, die Politik und Wirtschaft als ausdifferenzierte und relativ autonome gesellschaftliche Subsysteme konzipiert.

Mit dem Rekurs auf die, wie Habermas damals formulierte, „heute üblichen Systemanalysen“ wurde die zeitgenössischen funktionalistische Soziologie rezipiert, der gegenüber klassische handlungstheoretische Ansätze, wie derjenige von Arendt, im Nachteil seien. Allerdings wirft auch die Verquickung von Akteurstheorie und Funktionalismus für Habermas Probleme auf (Joas 1986), weil nun die Politik dem *administrativen System* angehört, die sie legitimierende Macht jedoch in der *gesellschaftlichen Lebenswelt* im Zuge der verständigungsorientierten Kommunikation hervorgebracht werden muss. Moderne Gesellschaften werden nun zwar als „systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen“ (Habermas 1981a: 228) begriffen, aber das Nebeneinander der beiden ‚Sphären‘ gleicht mehr einem Gegeneinander.

das totalitäre Systeme „freigesetzt“ hätten (Habermas 1990: 173). Die Parallelen zu Arendt ist auch in dieser Einschätzung offensichtlich.

¹⁶ „Herrschaft“ wird dort übrigens als „Ausübung politischer Macht“ begriffen (Habermas 1984b: 242) und insofern verlagert sich der Schwerpunkt der Untersuchungen auf die Entstehungsbedingungen bzw. „Erzeugung“ legitimer Macht.

Die Einschätzung, welche der beiden Sphären im konflikthaften Verhältnis die Oberhand behält, schwankt: Einerseits wird eine „Kolonialisierung der Lebenswelt“ durch Systemimperative befürchtet, andererseits soll die verständigungsorientierte Kommunikation die „Systemfestung“ lediglich „belagern“. Später, in *Faktizität und Geltung*, weicht dieses „Belagerungs“- dann einem „Schleusenmodell“, demzufolge legitime politische Entscheidungen von lebensweltlichen Kommunikationen abhängen, „die von der Peripherie ausgehen und die Schleusen demokratischer und rechtsstaatlicher Verfahren ... passieren.“ (Habermas 1994: 432)¹⁷ Unklar bleibt auch die generelle Beurteilung der Sphäre der Politik und deren Institutionalisierung: Sie wird Anfang der achtziger Jahre einerseits immer noch in Begriffen des Spätkapitalismus-Theorems dargestellt, wenn z.B. „die Entwicklung *zum sozialen und demokratischen* Rechtsstaat als Konstitutionalisierung eines in der Klassenstruktur verankerten Gewaltverhältnisses“ (Habermas 1981a: 530) erscheint. Andererseits werden aber auch schon radikaldemokratische Intentionen hinsichtlich einer weitreichenden Umgestaltung der Gesellschaft verabschiedet (dagegen Brunkhorst 2009: 497ff.), wenn es heißt, dass der „normative Sinn der Demokratie“ darin bestehe, dass die Erfüllung der Systemimperative „an den Forderungen der auf soziale Integration angewiesenen Handlungsbereiche ihre Grenzen finden soll.“ (Habermas 1981a: 507) Dies ist dann auch letztlich die Perspektive, die den Macht-Diskurs in *Faktizität und Geltung* Anfang der 1990er Jahre bestimmt.

In den knapp zehn Jahren, die zwischen der *Theorie des kommunikativen Handelns* und Habermas‘ politiktheoretischem Hauptwerk liegen, wurden zum einen die diskurstheoretischen Elemente seines Theoriegebäudes weiterentwickelt und zum anderen die im engeren Sinne rechtsstaatlichen Themen wieder aufgegriffen (Habermas 1983, 1991 bzw. Habermas 1994: 541-599, 600-631). Anfang der 1990er Jahre und damit ungefähr 30 Jahre nach der Veröffentlichung des *Strukturwandels der Öffentlichkeit* erfuhr das Thema „politische Öffentlichkeit“ somit eine stark kommunikationstheoretisch geprägte Neuauflage: Die Diskurstheorie wurde unmittelbar auf den Prozess der politischen Willensbildung im Rechtsstaat bezogen, so dass die Gesetzgebung als Abfolge aufeinander bezogener und letztlich hierarchisch georderter Diskurse begriffen wurde. Gleichzeitig wurde über das Thema „Volksouveränität“ die Demokratietheorie als eine prozedurale Konzeption be-

¹⁷ Von „Belagerung“ war ursprünglich die Rede, „um der klassischen Vorstellung von Revolition ... entgegenzutreten“; das neuere „Schleusenmodell“ rechne dagegen mit einer „weitergehenden Demokratisierung als das Belagerungsmodell.“ (Habermas 1995: 139f.).

stimmt, die durch das Konsenspostulat weiteren anspruchsvollen Bedingungen genügen musste.

Demokratie im Allgemeinen bzw. das *Demokratieprinzip* wird bei Habermas außerdem als eine von zwei Konkretisierungen des *Diskursprinzips* (Habermas 1994: 139) verstanden: Das Demokratieprinzip ist auf die Begründung von Handlungsnormen spezialisiert, die Rechtsform annehmen sollen, und es unterscheidet sich vom *Moralprinzip*, das universalisierbare, für alle vernünftigen Akteure geltenden Handlungsnormen begründet. Das Demokratieprinzip gelangt demgegenüber immer nur in abgrenzbaren Gemeinschaften zur Anwendung und umfasst folgende Trias von Diskursen (Habermas 1994: 203ff.):

- *pragmatische* Diskurse, die einen Ausgleich zwischen konkurrierenden Interessen der gesellschaftlichen Gruppierungen herbeiführen sollen,
- *ethisch-politische* Diskurse, in denen sich das politische Selbstverständnis eines konkreten Gemeinwesens manifestiert, und
- *moralische* Diskurse, die Kandidaten für Rechtsnormen unter dem Gesichtspunkt der Universalisierung (resp. der „Menschheit“) prüft.

Mit dieser Trias sind diejenigen Aspekte benannt, unter denen Politik überhaupt thematisiert werden kann. Die These des *Strukturwandels der Öffentlichkeit*, wonach die argumentative Macht des bürgerlichen Publikums sich zur gesetzes- bzw. herrschafts rationalisierenden Größe entwickelt hatte, wird innerhalb der zweistufigen Gesellschaftstheorie dadurch reformuliert (Habermas 1994: 429ff.), dass die verständigungsorientierten „Kommunikationsflüsse“ in der informellen (und insofern „anarchischen“) Lebenswelt generiert werden und, vermittelt durch die zivilgesellschaftlichen Organisationen, Zugang zum „Kernbereich“ des politischen Systems erhalten. In diesem Bereich siedelt Habermas Legislative, Exekutive und Judikative an, wobei der „parlamentarische Komplex“ gegenüber den Argumenten aus der politikinteressierten Zivilgesellschaft „am weitesten“ geöffnet ist. Das bedeutet zum einen, dass das Parlament unter Berücksichtigung dieses argumentativen Potentials kommunikative Macht im engen Sinn überhaupt erst schafft, indem es öffentlich vorgebrachte Gründe im Zuge seiner Beratungen in bindende Entscheidungen, d.h. Gesetze einfließen lässt. Anders formuliert: Die lebensweltliche Kommunikation muss, wie schon erwähnt, zuerst die Schleusen der rechtsstaatlichen Verfahren passieren, um sich in Gesetzen niederschlagen zu können. Zum anderen wird mit dieser dann gesetzgeberisch tät-

gen kommunikativen Macht die *administrative* Macht der Exekutive programmiert.¹⁸

Zu dieser Diskurssystematik bzw. -hierarchie, in der der moralische Diskurs das letzte Wort hat und die Ergebnisse aus den beiden anderen übertrumpfen kann, gäbe es viel zu sagen: So sind z.B. die pragmatischen, aus der Sozialsphäre der Bürger (früher: „Klassenlage“) herrührenden und auf Interessenausgleich zielenden Fragen nicht konsens-, sondern nur *kompromissfähig*. Das heißt, bei diesem mit Abstand größten Problemposten, dessen sich die parlamentarische Politik anzunehmen hat, kann das strikte Konsenskriterium, das seinerseits fordert, dass alle Diskursbeteiligte *dasselbe* Argument akzeptieren, gar nicht in Anschlag gebracht werden. Es kann allenfalls dafür gesorgt werden, dass die angestrebten Kompromisse in fairen Ausgangsbedingungen erzielt werden und die Beteiligten den Kompromiss aus *unterschiedlichen* Gründen akzeptieren.

Viel wichtiger ist jedoch der Umstand, dass die angeführte Diskurstrias keinen genuin politischen Diskurs umfasst, sondern nur die erwähnten moralischen, ethischen und pragmatischen Elemente enthält. Was demgegenüber oder darüber hinaus als „politisch“ bezeichnet werden kann, ergibt sich leicht aus der Frage danach, was in dem bisherigen, durchaus komplexen Zuschnitt der Habermasschen Demokratie und Machttheorie fehlt, und dies ist der Bezug zu einer Verfassung, deren „vier Ecken“ die normale Politik bestimmen. „Politik“ wäre so gesehen die Fortentwicklung einer bestehenden Verfassung oder zumindest das Verfolgen politischer Ziele unter einer konstitutionellen Perspektive. Einfache Politik ist immer auch und unvermeidbarerweise Verfassungspolitik, weil beide, unter Respektierung des Vorrangs der Verfassung, aufeinander abgestimmt werden müssen. Findet bereits diese konstitutionelle „Rahmung“ der normalen Politik in Habermas‘ Demokratietheorie keine sonderliche Erwähnung, so ist erst recht der Vorrang der Verfassung, zumal wenn er von einem Verfassungsgericht eingefordert wird, nicht kompatibel mit dem Konzept einer (beinahe) reinen Volkssouveränität. Diese „anonym gewordene und intersubjektivistisch aufgelöste“ Souveränität, die gleichwohl in den repräsentativen parlamentarischen Komplex eingespeist werden muss, ist aus Habermas‘ Sicht unvereinbar mit dem Institut der

¹⁸ Darüber hinaus müssen sich Öffentlichkeit und Parlament auch gegenüber der *sozialen* Macht der „intermediären Strukturen“, d.h. (Interessen-)Organisationen der Zivilgesellschaft behaupten (Iser 2009). Kommunikative Macht war in früheren Schriften nicht bzw. nicht nur dem „parlamentarischen Komplex“, sondern auch den „autonomen Öffentlichkeiten“ zugeordnet (Habermas 1994: 626). Deshalb lässt sich auch von kommunikativer Macht im engeren (Parlament) und im weiteren Sinne (Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft) sprechen.

abstrakten Normenkontrolle bzw. einem mit der diesbezüglichen Kompetenz ausgestatteten Verfassungsgericht.¹⁹

Zur Relativierung der radikaldemokratische Emphase, die in der Habermasschen Machtkonzeption gelegentlich anklingt, ist abschließend noch anzumerken, dass das bisher geschilderte Verhältnis von zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeiten und politischem System sich auf einen „Ausnahmezustand“ bezieht, in dem die öffentliche Sphäre maximalen Einfluss auf die Politik ausübt, indem sie Agenda-Setting betreibt und die Kontrolle über den Pool von Gründen resp. Argumenten behält. Dieser Zustand ist deswegen außergewöhnlich, weil es eines enormen Aufwands bedarf, zivilgesellschaftliche Akteure, d.h. die Bürger derart zu mobilisieren, dass sie auch tatsächlich den formal, in Verfassungen wie dem Grundgesetz vorgesehenen Weg der kommunikativen Ermächtigung des politischen Bereichs beschreiten können. Der politische Alltag ist demgegenüber durch einen „informellen Machtkreislauf“ geprägt, bei dem die Regierung und Verwaltung initiativ sind und das Publikum sich in einer weitgehend passiven Rolle befindet (Habermas 1994: 458ff.). Von der Ko-Existenz dieser beiden Machtkreisläufe ist Luhmann (2010: Kap. 12) bereits in den 1960er Jahren ausgegangen. Inzwischen weit davon entfernt, die ehemals hohen Ziele des emanzipatorischen Politik-Projekts uneingeschränkt reformulieren zu wollen und vor dem Hintergrund postdemokratischer Wetterleuchten, zeigt das Modell kommunikativer Macht aber immer noch die Möglichkeit politischer Selbstbestimmung in komplexen Gesellschaften auf.

4. Die Macht- und Herrschaftskonzeptionen von Arendt und Habermas – ein Vergleich

Die Ausführungen von Arendt und Habermas zu Macht und Herrschaft weisen eine Reihe von Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede auf.

Erstens: Beide *Macht*modelle sind in Handlungstheorien verwurzelt, die deutlich zwischen dem kommunikativen und dem instrumentellen bzw. strategischen Handeln unterscheiden. Kommunikative Macht kann nur aus dem reflektierten Zusammenhandeln der politisch Interessierten, das heißt aus dem verständigungsorientierten Sprechen hervorgehen. Für die Genese kommunikativer Macht bedarf es neben den angeführten Formen der Verständi-

¹⁹ Deshalb hat Habermas auch für die Ansiedlung dieses Kontrollverfahrens beim Gesetzgeber selbst plädiert (Habermas 1994: 295, vgl. dazu Becker 2007: 80-83, und zur reinen Theorie der Volkssouveränität Becker 2011: 130-136).

gung auch der Institutionen, in denen verständigungsorientiert kommuniziert wird. Hier erweisen sich Arendts Verweise auf die Räte bzw. *townhall-meetings* gegenüber der Wahrnehmung einer differenzierten zivilgesellschaftlichen Organisationsstruktur bei Habermas als unterkomplex. Beide Autoren schirmen die kommunikative Macht, wenn auch in unterschiedlichem Maße, gegenüber der sozioökonomischen Sphäre ab: Während bei Arendt die sozialen Fragen und die kommunikative Macht gänzlich isoliert werden, warnt Habermas vor einer Kolonialisierung der machtgenerierenden öffentlichen Diskurse durch systemische, v.a. ökonomische, Imperative.

Deutliche Unterschiede zwischen den Macht-Konzeptionen zeigen sich vor allem im weiteren Umgang mit den sozioökonomischen Fragen, weil Arendt sie für „wahrheitsfähig“ (und insofern für nicht weiter diskussionswürdig bzw. machtrelevant) hält, Habermas sie jedoch grundsätzlich zum Gegenstand von Kompromissen macht, bei denen kommunikative Macht lediglich auf die Symmetrie der Verhandlungspositionen hinwirken kann. Ein weiterer nicht zu ignorierender Unterschied besteht darin, dass Arendt ihre Macht-Konzeption ohne Weiteres mit „Autorität“ – und das heißt hier Ungleichheit von Sprechern – vereinbaren kann, während Habermas von einer strikten Gleichheit der Sprecher hinsichtlich der Wahrnehmung ihrer kommunikativen Kompetenzen und der Gewichtung ihrer Beiträge ausgeht und Autorität letztlich als Verzerrung der „idealen Sprechsituation“ begreift. Die wohl wichtigste Differenz zwischen beiden Modellen besteht hinsichtlich des Kriteriums, das erfüllt sein muss, damit von kommunikativer Macht als einer Ressource für die Politik überhaupt gesprochen werden kann: Habermas hält einen Konsens der Sprecher für unabdingbar, bei dem alle Teilnehmer eines Diskurses dasselbe Argument als „richtig“ erachten, bei Arendt hingegen genügt es, dass eine Mehrheit der Diskutanten in ihren Meinungen übereinstimmt – hier geht es also um „consent“, nicht um „consensus“.

Insgesamt wird man die Machtkonzeptionen von Arendt und Habermas nur sehr bedingt als „alteuropäisch“ bezeichnen können, was ja nichts anderes meint, als dass man sie als unterkomplex, normativ überfrachtet und darum als unbrauchbar einschätzt. Habermas' politische Kommunikationstheorie ist überdies von dem frühen Luhmann nicht weit entfernt, weil auch er die Existenz eines doppelten Machtkreislaufs anerkennt.

Zweitens gibt es auch hinsichtlich der Konzeption politischer *Herrschaft* wichtige Übereinstimmungen zwischen Arendt und Habermas. Habermas war von der illegitimen Herrschaft der bürgerlichen Klasse in der liberalen Demokratie ausgegangen und kritisierte nach der Rezeption systemtheoretischer Elemente das administrative System bzw. den Staatsapparat und das ökonomische System als diejenigen gesellschaftlichen Teilbereiche, welche

die Lebenswelt zu kolonisieren drohten. In beiden Fällen wird Herrschaft explizit oder implizit mit der Beeinträchtigung oder Zerstörung kommunikativer Beziehungen durch politische oder ökonomische Imperative assoziiert. Auch bei Arendt zeigt sich eine erhebliche Unverträglichkeit des machtgenerierenden Kommunikations- und Meinungsaustauschs einerseits mit den Institutionen, oder Herrschaftsformen (Staatsformen) andererseits. Auf bei nahe paradoxe Weise scheint bei ihr das auch auf Institutionalisierung angewiesene Machtgespräch durch eben diese Institutionalisierungsbemühungen unterlaufen zu werden. Ohne die stets präsente Gefahr der Verselbständigung gesellschaftlicher Zusammenschlüsse leugnen zu wollen, muss doch festgehalten werden, dass eine vollkommen unorganisierte Demokratie nicht funktionsfähig wäre. Habermas steht in seinen späteren Arbeiten den legitimierten Herrschaftsstrukturen viel aufgeschlossener gegenüber als Arendt dies jemals getan hat.

Drittens fällt bei beiden Autoren eine gewisse Zögerlichkeit bei der Anerkennung des Sachverhalts auf, dass auch freiheitliche Ordnungen am Ende zwangsbewehrte Ordnungen sind und ohne die Androhung und gegebenenfalls auch den Einsatz von Gewalt in ihrer Stabilität oder ihrer Existenz bedroht wären. Ruft man sich den Grund für diese Einseitigkeit in Erinnerung, d.h. die nicht instrumentellen und nicht instrumentalisierbaren intersubjektiven Beziehungen, dann fallen sofort die komplementären Einseitigkeiten derjenigen politischen Theorien auf, die sich lediglich auf die Herrschaftsorganisation und nicht auf die Entstehungsbedingungen legitimer Macht konzentrieren. Insofern stellen Arendts und Habermas' Macht- und Herrschaftstheorien ein notwendiges Gegengewicht zum politiktheoretischen Mainstream dar.

Literatur

- Arendt, H. (1970): Civil Disobedience, in: The New Yorker, 12.9.1970, S. 70-105.
- Arendt, H. (1974): Über die Revolution, München.
- Arendt, H. (1977): Public Rights and Private Interests, in: M. Mooney / F. Stuber (Eds.): Small Comforts for Hard Times. Humanists on Public Policy, New York, S. 103-108.
- Arendt, H. (1979): 'On Hannah Arendt', in: M.A. Hill (Ed.): Hannah Arendt. The Recovery of the Public World, New York, S. 301-339.
- Arendt, H. (1981): Macht und Gewalt, München.
- Arendt, H. (1985): Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, München.
- Arendt, H. (1987): Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München.

- Arendt, H. (1992a): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Arendt, H. (1992b): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München.
- Arendt, H. (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, München.
- Arendt, H. (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München.
- Arendt, H. (1994a): *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*, in: H. Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, S. 128-155.
- Arendt, H. (1994b): *Was ist Autorität?* in: H. Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, S. 159-200.
- Arendt, H. (1994c): *Freiheit und Politik*, in: H. Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, S. 201-226.
- Arendt, H. (1994d): *Die Krise in der Erziehung*, in: H. Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, S. 255-276.
- Arendt, H. (1995): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Becker, M. (1997): *Reflektierende Urteilskraft und politische Philosophie*, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 38. Jg., Nr. 2, S. 225-246.
- Becker, M. (2003): *Verständigungsorientierte Kommunikation und rechtliche Ordnung*, Baden-Baden.
- Becker, M. (2007): *Gewaltenteilung und deliberative Demokratie*, in: S. Kropp / H.-J. Lauth (Hrsg.): *Gewaltenteilung und Demokratie*, Baden-Baden, S. 72-90.
- Becker, M. (2009): Arendt: Sprache, Urteil, Politik, in: Ders. / J. Schmidt / R. Zintl: *Politische Philosophie*, Paderborn, 2. Aufl., S. 117-124.
- Becker, M. (2011): Reine Theorie der Volkssouveränität oder prozeduralistisch halbierte Theorie des Rechts. Eine kritische Würdigung der politischen Theorie von Ingeborg Maus, in: O. Eberl (Hrsg.): *Transnationalisierung der Volkssouveränität. Radikale Demokratie diesseits und jenseits des Staates*, Stuttgart, S. 123-144.
- Beiner, R. (1983): *Political Judgment*, Chicago.
- Beiner, R. (1985): Hannah Arendt über das Urteilen, in: H. Arendt: *Das Urteilen*, München, S. 115-197.
- Benhabib, S. (1995): Modelle des ‚öffentlichen Raums‘. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, in: Dies.: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt/M., S. 96-130.
- Benhabib, S. (2006): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt/M.
- Bernstein, R.J. (1989): *Judging – The Actor and the Spectator*, in: R. Garner (Ed.): *The Realm of Humanitas*, New York, S. 235-254.
- Bohman, J. (1996): *The Moral Costs of Political Pluralism. The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's Reflections on Little Rock*, in: L. May / J. Kohn (Eds.): *Hannah Arendt*, Cambridge, S. 53-80.
- Brunkhorst, H. (2009): Demokratie und Wahrheit. Jürgen Habermas zum 80. Geburtstag, in: *Leviathan*, Bd. 37, S. 491-500.
- Canovan, M. (1992): Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought, Cambridge.
- Canovan, M. (1996): Hannah Arendt as a Conservative Thinker, in: L. May / J. Kohn (Eds.): *Hannah Arendt*, Cambridge, S. 11-32.

- Castoriadis, C. (1990): Die griechische *polis* und die Schaffung der Demokratie, in: U. Rödel (Hrsg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/M., S. 298-328.
- Cohen, J.L. / A. Arato (1992): Civil Society and Political Theory, Cambridge.
- Dostal, R.J. (1984): Judging Human Action. Arendt's Appropriation of Kant, in: Review of Metaphysics, Vol. 37, S. 725-755.
- Elster, J. (1986): The Market and the Forum. Three Varieties of Political Theory, in: J. Elster / A. Hylland (Eds.): Foundations of Social Choice Theory, Cambridge, S. 103-132.
- Flynn, B. (1988): Arendt's Appropriation of Kant's Theory of Judgment, in: Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 19, No. 2, S. 128-140.
- Forst, R. (2007): Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts, in: Heinrich Böll Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt, Berlin, S. 229-239.
- Garner, R. (Ed.) (1989): The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt, New York.
- Gerhardt, V. (2007): Anthropologie und politische Philosophie bei Hannah Arendt, in: Heinrich Böll Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt, Berlin, S. 215-228.
- Grunenberg, A. / W. Meints / O. Bruns / Chr. Harckensee (Hrsg.) (2008): Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1962): Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt und Neuwied.
- Habermas, J. (1965): Erkenntnis und Interesse, in: Ders., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M. 1984, S. 146-168.
- Habermas, J. (1973): Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1976): Legitimationsprobleme im modernen Staat, in: Ders.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M., S. 271-303.
- Habermas, J. (1981a): Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1981b): Die Utopie des guten Herrschers, in: Ders.: Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt/M., S. 318-327.
- Habermas, J. (1983): Diskurstheorie – Notizen zu einem Begründungsprogramm, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1984a): Wahrheitstheorien, in: Ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M., S. 127-183.
- Habermas, J. (1984b): Hannah Arendts Begriff der Macht, in: Ders.: Philosophisch-Politische Profile, Frankfurt/M., S. 228-248.
- Habermas, J. (1985): Recht und Gewalt – ein deutsches Trauma, in: Ders.: Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M., S. 100-117.
- Habermas, J. (1990): Gewaltmonopol, Rechtsbewusstsein und demokratischer Prozess, in: Ders.: Die nachholende Revolution, Frankfurt/M., 167-175.
- Habermas, J. (1991): Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft, in: Ders.: Erläuterungen zur Diskurstheorie, Frankfurt/M., S. 100-118.
- Habermas, J. (1994): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1995): Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie in: Ders.: Die Normalität einer Berliner Republik, Frankfurt/M., S. 135-164.

- Habermas, J. (2005): Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M., S. 119-154.
- Heinrich Böll Stiftung (Hrsg.) (2007): Hannah Arendt. Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, Berlin.
- Iser, M. (2009): Macht, in: H. Brunkhorst / R. Kreide / C. Lafont (Hrsg.): Habermas-Handbuch, Stuttgart, S. 349-351.
- Joas, H. (1986): Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: A. Honneth / H. Joas (Hrsg.): Kommunikatives Handeln, Frankfurt/M., S. 144-176.
- Kallscheuer, O. (1993): Der verweigerte Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen, in: P. Kemper (Hrsg.): Die Zukunft des Politischen, Frankfurt/M., S. 142-179.
- Kant, I. (1977): Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Bd. X, Frankfurt/M.
- Kemper, P. (Hrsg.) (1993): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt/M.
- Luban, D. (1979): On Habermas on Arendt on Power, in: Philosophy and Social Criticism, Vol. 6, S. 81-95.
- Ludz, U. (1993): Kommentar der Herausgeberin, in: H. Arendt: Was ist Politik? München, S. 137-187.
- Luhmann, N. (2010): Politische Soziologie, Berlin.
- Lukes, St. (1974): Power. A Radical View, London.
- Mann, M. (1994): Geschichte der Macht, Bd. 1: Von den Anfängen bis zur Griechischen Antike, Frankfurt/M.
- May, L. (1996): Socialization and Institutional Evil, in: L. May / J. Kohn (Eds.): Hannah Arendt, Cambridge, S. 83-105.
- May, L. / J. Kohn (Eds.) (1996): Hannah Arendt. Twenty Years Later, Cambridge.
- Meyer, Th. (1994): Die Transformation des Politischen, Frankfurt/M.
- Passerin d'Entrèves, M. (1994): The Political Philosophy of Hannah Arendt, London.
- Popitz, H. (1992): Phänomene der Macht, Tübingen.
- Reif, A. (1981): Interview mit Hannah Arendt, in: H. Arendt: Macht und Gewalt, München, S. 105-133.
- Rödel, U. / G. Frankenberg / H. Dubiel (1989): Die demokratische Frage, Frankfurt/M.
- Sontheimer, K. (2005): Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin, München.
- Steinberger, P.J. (1993): The Concept of Political Judgment, Chicago, London.
- Sternberger, D. (1986): Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat, in: Ders.: Herrschaft und Vereinbarung, Frankfurt/M., S. 178-229.
- Vollrath, E. (1977): Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft, Stuttgart.
- Vollrath, E. (1987): Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg.
- Vollrath, E. (1993a): Hannah Arendts ‚Kritik der politischen Urteilskraft‘, in: P. Kemper (Hrsg.): Die Zukunft des Politischen, Frankfurt/M., S. 34-54.
- Vollrath, E. (1993b): Hannah Arendt bei den Linken, in: Neue Politische Literatur, Jg. 38, S. 361-372.

- Wellmer, A. (1985): Hannah Arendt on Judgment. The Unwritten Doctrine of Reason, in: Ders. (1993): *Endspiele. Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt/M., S. 309-329.
- Wellmer, A. (1999): Hannah Arendt über die Revolution, in: H. Brunkhorst / W.R. Köhler / L. Bachmann (Hrsg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M., S. 125-156.
- Wolin, Sh.S. (1989): Hannah Arendt. Democracy and the Political, in: R. Garner (Ed.): *The Realm of Humanitas*, New York, S. 167-186.