

Macht und Gewalt im demokratischen Staat

Bekannt wurde Hannah Arendt als leidenschaftliche Kritikerin des europäischen Nationalstaats, weniger bekannt ist, dass sie ihre Auseinandersetzung mit den Ursprüngen des Totalitarismus als ebenso entschiedene Verteidigerin dieses Staats, den sie zunächst ganz im Sinne der Französischen Revolution als Republik versteht, begonnen hatte. Der Bruch zieht sich mitten durch das Totalitarismusbuch von 1951.

Arendt geht zunächst (1) davon aus, dass der demokratische Nationalstaat, so wie er aus der Französischen Revolution hervorgegangen ist, imstande ist, politische Freiheit zu gewährleisten und sie vor den ärgsten Zudringlichkeiten einer hoch dynamischen, bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu schützen. Bevor sie sich im Verlauf der 1950-er ganz vom Nationalstaat verabschiedet, wird sie sich (2) für einen Augenblick auf die Position liberalen Rechtsstaats, der seine Bürger vor allem vor der jetzt nur noch nationalistisch verstandenen Nation schützt, zurückziehen. Die Idee des reinen Rechtsstaats, der die Demokratie eng begrenzt und zur Not auch ohne die Demokratie auskommen kann, ist jedoch historisch diskreditiert und der bloße Rechtsstaat viel zu schwach, um sich dem gewaltigen Expansionsdrang von Kapitalismus, Imperialismus und Totalitarismus entgegenstemmen zu können. Aus diesem Dilemma befreit sie sich in Amerika und beim Studium der *Federalist Papers* und der Schriften Thomas Jeffersons und James Madisons. Sie verbindet (3) diese Lektüre und die Alltagserfahrung der US-amerikanischen Demokratie, die ihr schließlich das Leben gerettet hat, mit einer erneuten Analyse des Begriffs der *Macht*.

1. Volkssouveränität als Bollwerk gegen die reflexive Macht totaler Herrschaft

In *Origins of Totalitarianism* ist die Dreyfus-Affaire das Paradigma einer öffentlichen Angelegenheit. Ort des öffentlichen Lebens sind die Bühnen des republikanisch-jakobinischen Nationalstaats: das Parlament, die Gerichte, die Presse, die öffentliche Versammlung. Schriftbasierte Kommunikation unter Abwesenden vermittelt in diesem Modell alle Kommunikationsprozesse, und die Nation ist mit der Deklaration der Rechte des Menschen und des Bürgers gleichursprünglich. Das Band, das die Nation eint, sieht Arendt deshalb ganz konsequent in »jenem jakobinischen Patriotismus, für den die Menschenrechte immer Teil des Ruhms der Nation waren«. ¹ Sie grenzt diesen Patriotismus, den sie dem »Latinismus« der

1 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1991, S. 170.

Revolution, der »bewußten Nachahmung der römischen Republik«, entspringen sieht, scharf von allen Formen des ethnischen, völkischen oder rassistischen Nationalismus ab.²

Im Latinismus der Jakobiner erkennt sie den Ursprung einer Macht, die im Stande ist, den totalitären Mächten der Gesellschaft zu widerstehen: »Das bisher stärkste Bollwerk«, schreibt sie 1948, »gegen die schrankenlose Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft, gegen die Ergreifung der Macht durch den Mob und die Einführung imperialistischer Politik in die Struktur der abendländischen Staaten ist der Nationalstaat gewesen. Seine Souveränität, die einst die Souveränität des Volkes selbst ausdrücken sollte, ist heute von allen Seiten bedroht.«³ Zum letzten Mal hätten die Ideen von 1789 – so Arendt in der amerikanischen Ausgabe von *Origins* – im Ersten Weltkrieg unter Clemenceaus Regierungsvorsitz triumphiert: »The first World War could still be won by the Jacobin appeal of Clemenceau, France's last son of the Revolution.«⁴

Im republikanischen Nationalstaat bilden Volkssouveränität, Gesetzesherrschaft und individuelle Rechte eine wohlgeordnete Einheit. Aus ihr zieht der Nationalstaat des 18. Jahrhunderts, der im 19. verwirklicht wird, seine antitotalitäre Kraft. In der Schicksalsstunde der Republik bestand die Stärke von Clemenceau, Zola, Picquart, Labori und der andern Dreyfusards dementsprechend – wie Arendt wiederholt betont – in zwei und nur zwei Prinzipien: 1. Im »jakobinischen Prinzip der Nation, die auf den Menschenrechten basiert« und 2. »im republikanischen Prinzip des öffentlichen Lebens, in dem der Fall eines Bürgers der Fall aller Bürger ist.«⁵

Durch die Fundierung des römischen Prinzips »potestas in populo« im jakobinischen der Menschenrechte unterscheidet sich der *moderne* Republikanismus von seinem antiken Vorläufer, der noch nicht auf die Legitimation der partikularen Bürgersolidarität durch universelle Freiheitsrechte angewiesen war. Es genügte den universalistischen Ansprüchen des klassischen Humanismus, wenn die universale Gestalt des politischen Gattungswesens in wenigen Prachtexemplaren an der Spitze der sozialen Tüchtigkeitshierarchie und in einer einzigen Stadt verwirklicht wurde. Die Orientierung an der Perfektionsgestalt des Politischen war, schon um als solche erkennbar zu sein, auf korrupte Gestalten in ihrer Umgebung angewiesen und schloss von vornherein den radikalen Egalitarismus, der den modernen Menschenrechten eigentümlich ist, aus.

Erst dadurch, dass der moderne Nationalstaat das alte Prinzip der Republik mit dem neuen der Menschenrechte zusammenführt, gerät das sozial exklusive, klassische Paradigma der Bürgersolidarität unter normativen Druck. Die scharfen Grenzen, die Eingeschlossene von Ausgeschlossenen, Bürger von Menschen, Besitzende von Besitzlosen, die Tugendhaften von den weniger Tugendhaften, die Kommuni-

2 Ebd. (FN 1), S. 276; vgl. 370-372.

3 Dies., *Die verborgene Tradition*, Frankfurt a. M. 1976, S. 29.

4 Dies., *The Origins of Totalitarianism*, New York 1979, S. 79.

5 Dies., aaO. (FN 1), S. 187.

zierten von den Exkommunizierten trennen, werden fließend. Das neue, jakobinische Paradigma *abstrakter, egalitärer* und *inklusive* Solidarität öffnet das politische System für die elementaren Rechte derer, die – wie der Hauptmann Dreyfus – von allen bürgerlichen Ehrenrechten ausgeschlossen und aus der »guten Gesellschaft« ausgestoßen sind – für den, so könnte man mit Foucault, aber auch im Sinne von Arendts Buch über *Rabel Varnhagen* sagen, »infamen Menschen.«⁶ Nur im Rahmen des republikanischen Nationalstaats können von gesellschaftlicher Exklusion bedrohte Mehrheiten oder Minderheiten – die Arbeiter und die Frauen nicht anders als die Juden und die Schwarzen – zu ihrem Recht kommen. Für die Juden war deshalb, wie Arendt nüchtern konstatiert, »der Zusammenbruch des nationalstaatlich organisierten Europa in jeder materiellen und materiell greifbaren Hinsicht die größte Katastrophe.«⁷

Gegenbegriffe zu diesem Begriff des Öffentlichen, der um »Staat«, »Nation« und »Volk« zentriert ist, sind die »Gesellschaft« und ihr menschliches Substrat, die »Masse« und der »Mob«: »Kämpft das Volk in allen großen Revolutionen um die Führung der Nation, so schreit der Mob in allen Aufständen nach dem starken Mann, der ihn führen kann. Der Mob kann nicht wählen, er kann nur akklamieren oder steinigen.«⁸ Das klingt fast wie Carl Schmitt, ist es aber nicht. Republik, öffentliche Angelegenheit, das ist in Arendts erstem Schema gegenläufiger Begriffe die parlamentarische Demokratie, und ihr staatsrechtlicher Gegenbegriff ist die plebiszitäre Diktatur, der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, an dem das öffentliche Leben abstirbt. Die plebiszitäre Diktatur aber ist weder demokratisch noch liberal, während demgegenüber im Parlamentarismus Demokratie und Liberalismus keinen unversöhnlichen Gegensatz bilden, sondern einander ergänzen.

Es sind jedoch weniger die beweglichen und manipulierbaren Menschenmassen, und es ist schon gar nicht die plebiszitäre Diktatur, die am *Ursprung* des Totalitarismus stehen, es ist vielmehr ein hochabstrakter *reflexiver Mechanismus*: die »Expansion um der Expansion willen«, der die neue, bürgerlich-kapitalistische *Gesellschaft* zu imperialistisch entgrenzter Selbstproduktion und Selbststeigerung von Kapital und Macht antreibt. Imperialistisch ist Macht, weil sie sich wie die ausdifferenzierte Geldwirtschaft im Prozess ihrer fortschreitenden funktionalen Differenzierung selbst produziert, sich vom nationalen Interesse abgekoppelt, entstaatlicht hat und zu globaler Expansion drängt. Diese Gesellschaft ist der eigentliche Gegenbegriff zum Begriff des öffentlichen Lebens.

Die rasant expandierende moderne Gesellschaft hat den von ihr im republikanischen Nationalstaat noch getrennten und der Gesellschaft übergeordneten Staat aufgehoben und in eine Organisation der Gesellschaft verwandelt. Aus der klassischen politischen Gemeinschaft, in der sich die Bürger in öffentlicher Selbstdarstel-

6 Dies., *Rabel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München 1981, S. 20, 59, 108, 189f.

7 Dies., aaO. (FN 3), S. 46 f.

8 Dies., aaO. (FN 1), S. 188.

lung auszeichnen und ihr politisches Menschenwesen perfektionieren, ist ein wirtschafts- und erfolgsorientiertes Subsystem der Gesellschaft geworden. Macht wird wie Geld zum zählbaren und beliebig einsetzbaren Kapital einer Politik, die nur noch den Namen mit der alten *Polis* gemeinsam hat. Imperialismus, Faschismus, Nazismus und Stalinismus sind nur noch Selbstradikalisierungen im Prozess gesellschaftlicher Machtakkumulation, die den Staat als öffentliche Angelegenheit aller Bürger vernichtet.

Vorbereitet worden ist diese Theorie der »Entstaatlichung der Politik« und der »Vergesellschaftung des Staats« in den Nationalsozialismusstudien von Ernst Fraenkel in den späten 1930er und Franz Neumann in den frühen 1940er Jahren. Das Nazi-Regime, der *Behemoth*, ist der *Antistaat*. Arendt generalisiert jedoch Zug um Zug die zunächst auf den deutschen Faschismus begrenzte These einer reflexiven Selbstaufstufung dezentrierter politischer Macht. Im ersten Schritt weitet sie die Theorie auf den Stalinismus aus. In zweiten Schritt, den sie in ihrem nächsten großen Buch, der *Vita activa* vollzieht, wird die These dann in einer fast schon systemtheoretischen Wendung auf die ganze moderne Gesellschaft generalisiert. Die beiden gesellschaftlichen und antipolitischen Entwicklungsprozesse der »Kapitalakkumulation« und der »Machtakkumulation« treiben sich wechselseitig an und verstärken einander, um schließlich alle nationalstaatlichen Dämme zu überfluten, alle wohlgeordneten Hierarchien der Staatsgewalt und des Rechts zum Einsturz zu bringen und im totalitären den souveränen Staat zuerst von innen und dann von außen zu zerstören: »Der unbegrenzte Prozess der Kapitalakkumulation bedarf zu seiner Sicherstellung einer unbegrenzten Macht, nämlich eines Prozesses von Machtakkumulation, der durch nichts begrenzt werden darf außer durch die jeweiligen Bedürfnisse der Kapitalakkumulation.«⁹

Freilich sieht Arendt die expansive Dynamik der modernen, bürgerlichen Gesellschaft ausschließlich negativ, als entfesselte Destruktivkraft. In ihrem Totalitarismusbuch kennt sie denn auch nur *einen*, rein negativen Begriff *reflexiver Macht*: »Macht erscheint wie ein immaterieller Mechanismus, der mit jeder seiner Bewegungen mehr Macht erzeugt. «¹⁰ Macht produziert sich selbst und zerstört sich in der »schlechten Unendlichkeit« (Hegel) einer end- und ziellosen Bewegung schließlich selbst; ganz analog zur Bewegung des Marx'schen Kapitals. Reflexive Macht ist entgrenzte Macht und als solche bereits totalitär. Der republikanische Nationalstaat vermag ihrem Ansturm auf Dauer deshalb nicht stand zu halten, weil die rechtlich eingeschränkte öffentliche Macht, die er selbst mobilisieren kann, ziel- und interessenorientiert, begrenzt und endlich und deshalb nicht in dem Maße steigerbar ist, wie die imperialistisch-reflexive Macht. Auf Dauer ist die Staatsmacht deshalb dem ständig steigenden Druck des gesellschaftlichen Imperialismus nicht gewachsen.

9 Dies., aaO. (FN 1), S. 248.

10 Dies., aaO. (FN 1), S. 646.

2. *The secret conflict of state and nation*

Das ist die ursprüngliche These, die Arendt den ersten sieben Kapiteln des Buches über die *Ursprünge totaler Herrschaft* zugrunde legt. Aber im achten und neunten Kapitel über den »völkischen Nationalismus«, den »Niedergang des Nationalstaats und das Ende der Menschenrechte« überrascht sie den Leser mit einer zweiten These, die den Ursprung des Totalitarismus in den Nationalstaat selbst zurückverlegt. Sie erweitert ihre Kritik der modernen Gesellschaft auf deren demokratische Staatsverfassung. Noch im sechsten Kapitel hatte sie Burkes Kritik an den Menschenrechten als eine gemeinsame Quelle der »englischen und deutschen Rasseideologie«¹¹ denunziert. Nun, im neunten Kapitel, schließt sie sich dessen Kritik der Französischen Revolution ohne wenn und aber an. Die Menschenrechte sind nicht nur für die Staatenlosen, denen sie eigentlich gelten sollten, wertlos, sie tragen als Rechte des »nackten Wilden« (Burke) den Keim der Entzivilisierung Europas schon in sich. Statt den »nackten Wilden« zur bürgerlichen Rechtsperson zu erheben, erniedrigen die natürlichen Rechte diese Person auf den Status des »nackten Wilden« – und so wie die *Menschenrechte* das Subjekt auf einen weltlosen Status reduzieren, so reduziert sich das *Volk* in den staatsrechtlichen Begriffen der Nation und der Volkssouveränität auf den deklassierten und manipulierbaren Mob, die einsame Masse Mensch.

Letztlich erklärt Arendt sich die imperialistischen Gewaltausbrüche aus dem »Schrecken« und »Entsetzen«, das »den europäischen Menschen befiel, als er Neger – nicht in einzelnen, exportierten Exemplaren, sondern als Bevölkerung eines ganzen Kontinents – kennen lernte [...]. Es ist das Grauen vor der Tatsache, dass auch dies noch Menschen sind, und die diesem Grauen unmittelbar folgende Entscheidung, dass solche ‚Menschen‘ keineswegs unseresgleichen sein durften. [...] Was sie von den anderen Völkern unterschied, war nicht die Hautfarbe; was sie auch physisch erschreckend und abstoßend machte, war die katastrophale [...] Zugehörigkeit zur Natur, der sie keine menschliche Welt entgegensetzen konnten. Ihre Irrealität, ihr gespenstisch erscheinendes Treiben ist dieser Weltlosigkeit geschuldet. [...] Die Unwirklichkeit liegt darin, dass sie Menschen sind und doch der dem Menschen eigenen Realität ganz und gar ermangeln. Es ist diese mit ihrer Weltlosigkeit gegebene Unwirklichkeit der Eingeborenenstämme, die zu den furchtbar mörderischen Vernichtungen und zur völligen Gesetzlosigkeit in Afrika verführt hat.«¹²

Es mag heutige Leser irritieren, dass Arendt die Schwarzen der afrikanischen Stammesgesellschaften als ungeschichtlich rohe Natur, gleichsam als die ursprüngliche Gestalt des Mobs beschreibt, um davon dann das geschichtlich gebildete, westlich-europäische Bürgertum entsetzt abzugrenzen. Aber so dachte dieses großartige Bürgertum bis weit in die 1960er Jahre. Adorno, der selbst so dachte, hat es also keineswegs ohne guten Grund in die Nähe des Faschismus gerückt, als er schrieb, der

11 Dies., aaO. (FN 1), S. 292.

12 Dies., aaO. (FN 1), S. 322 f.

Bürger sei virtuell schon der Nazi. Erst die kulturevolutionären Eruptionen der amerikanischen »Rights Revolution« und der zunehmend globalen Protest- und Marginalisierten-Bewegungen seit Mitte der 1960er Jahre haben dieses, an dem eurozentrischen Gegensatz von Zivilisation und Barbarei orientierte, bildungsbürgerliche Selbstverständnis des weißen Europas und Amerikas erschüttert und verunsichert.

Arendt will aber nicht sagen, dass der Anblick der Schwarzen den Imperialismus ausgelöst habe, denn diesen erklärt sie sich, wie wir gesehen haben, soziologisch als Folge der strukturellen Dynamik der modernen Gesellschaft. Aber der Anblick der »Neger«, die deshalb »physisch erschreckend und abstoßend« wirken würden, weil sie als »Zugehörige der Natur« in »keiner menschlichen Welt leben«, kurz, der Anblick unmenschlicher Menschen habe diejenigen, die ihn als selbst bereits exportierte »surplus population« ertragen mussten, der letzten zivilisatorischen Hemmungen beraubt und zu »furchtbar mörderischen Vernichtungen und zur völligen Gesetzlosigkeit« »verführt«.

Daran hat Arendt auch gedacht, als sie ihre Ansichten über Burke, die Nation und den anfangs gefeierten jakobinischen Menschenrechtspatriotismus am Ende des Buches, ohne selbst auf den Widerspruch aufmerksam zu werden, revidiert und jetzt die Menschenrechte als antibürgerliche und antizivilisatorische (und sowieso unwirksame) »Rechte des nackten Wilden« denunziert. Die Nation, die sich auf solche Rechte, ihre naturgegebene Souveränität und »nationale Selbstbestimmung«¹³ beruft, erscheint ihr jetzt als Einbruch der rohen Natur ins zivilisatorische Reich staatlich verfasster Politik. Volkssouveränität verkehrt sich in der Optik der späten Arendt in die »Souveränität der nackten Wilden«, und der Staat, der sich dem entgegenstemmt, entpuppt sich als der verstaubte liberale Rechtsstaat der deutschen Staatsrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts. Am »secret conflict between state and nation«¹⁴ musste dieser Staat schließlich zerbrechen.

Wo der Rechtsstaat sich mit der Nation zur demokratischen Republik vereint, hat er den gesellschaftlichen Feind, der ihm den Garaus machen wird, bereits ins eigene Haus eingelassen. Der Geburtsfehler, die »Tragödie des Nationalstaats«¹⁵ ist die demokratische Gewaltenteilung, durch die der Vorrang der parlamentarischen Volkslegislative nach Einführung des Allgemeinen Wahlrechts – also nach Einlass der Massen – über kurz oder lang in die »Eroberung« und »Instrumentalisierung« des Staates durch die Nation umschlagen musste.¹⁶ Die Nation ist jetzt zum Staatsfeind im liberalen Staat regrediert. In *Über die Revolution* heißt es dann nur noch lapidar: Die »Geburt des Nationalstaats ist der Untergang der freien Republik«.¹⁷

13 Dies., aaO. (FN 1), S. 434.

14 Dies., aaO. (FN 4), S. 230.

15 Dies., aaO. (FN 1), S. 370.

16 Dies., aaO. (FN 1), S. 372.

17 Dies., *Über die Revolution*, München 1974, S. 317.

3. Gründende Macht

Aus der Erfahrung des Nationalsozialismus und des stalinistischen Terrors zieht Arendt am Ende den Schluss, dass mit der Nation und den Menschenrechten kein Staat, und das heißt hier: kein wahrhaft öffentliches Leben, keine Republik zu machen sei. Auch der bloße Rechtsstaat ist ihr viel zu abstrakt und hat seine tödliche Schwäche in seinem unrühmlichen Untergang im Nazi-Reich erkennen lassen. Wo aber gibt es dann noch einen Ausweg aus dem totalitären Verhängnis des 20. Jahrhunderts, der in die »Helle des Menschlichen«¹⁸ führt? – Am Schluss von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* hat Arendt nur zwei Formeln für das, was an die Stelle des gescheiterten Versuchs, durch die nationalstaatliche Einheit von Volkssouveränität und Menschenrechten dem alten Gedanken der Republik eine neue Form zu geben, treten soll. Erstens das »Recht auf Rechte«¹⁹, das an die Stelle der Menschenrechte tritt, deren Gehalt sie damit freilich auf den Status des Rechts auf Mitgliedschaft in *irgendeiner* zivilisierten Gemeinschaft reduziert, sei sie nun demokratisch oder autokratisch verfasst. Zweitens die »Natalität«, die augustinisch-christliche Hoffnung, auch noch »aus diesem Ende« des 20. Jahrhunderts, das mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eingetreten ist, »einen neuen Anfang erstehen zu lassen«²⁰. Wie beides zusammenhängt und sich als Alternative zum Nationalstaat verstehen lässt, soll die Erneuerung des klassischen, positiv-freiheitlichen Machtbegriffs und die Rückwendung zum revolutionären Ursprung des modernen Republikanismus im 18. Jahrhundert erweisen.

Der Machtbegriff von *Vita activa* und *Über die Revolution* ist eine verblüffende Uminterpretation und Erweiterung des Machtbegriffs der *Ursprünge totaler Herrschaft*. Reflexive und deshalb entgrenzt-expansive Macht – »Macht, die mit jeder ihrer Bewegungen mehr Macht erzeugt« – erscheint jetzt nicht mehr ausschließlich destruktiv. Macht ist nicht mehr *als* reflexiv aufgestufte schon totalitär. Durch diese Uminterpretation des ursprünglich auf Imperialismus und Totalitarismus gemünzten Machtbegriffs gelingt es Arendt, der genuin modernen Erscheinungsweise *reflexiver Macht* eine *produktive*, gleichzeitig moderne und klassisch republikanische Seite abzugewinnen, die der Komplexität imperialer Macht gewachsen zu sein scheint. Die überraschende Synthese des modernen Begriffs einer hoch beweglichen, unbegrenzt steigerbaren und vollständig reflexiven Macht mit dem klassischen Verständnis des Politischen als öffentliche Angelegenheit (*res publica*) ist eine beeindruckende Innovation in der politischen Theorie und sie zeigt, dass Arendts Sinn für den avantgardistischen Modernismus der Moderne ebenso intensiv ist wie ihre Liebe zur antiken Wiege unserer politischen Kultur.

Auch von der Macht, die Bürger in öffentlichen Versammlungen und gemeinschaftlichem Handeln erzeugen, gilt, dass Macht nur durch Macht »mächtiger wer-

18 Dies., aaO. (FN 1), S. 362.

19 Dies., aaO. (FN 1), S. 462.

20 Dies., aaO. (FN 1), S. 730.

den« kann und dass »Teilung der Macht ein Gemeinwesen mächtiger macht als ihre Zentralisierung«²¹. Macht kann nur durch reflexive Differenzierung und Dezentrierung gesteigert werden. Auch diese These teilt Arendt mit Luhmann, für den ebenso wie für Arendt klar ist, dass »absolute Macht« in komplexen Gesellschaften »geringe Macht« bedeutet.²² Macht kann durch Gewalt zwar zerstört, aber nicht »realisiert« werden.²³ Gewalt lässt sich monopolisieren, Macht nicht. Sie ist dem Machthaber nicht verfügbar. Sie ist eine öffentliche Sache und kein Privatbesitz: »Macht besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.«²⁴

Durch föderative Vernetzung und »Kombinierung existierender Machtgruppen« ist gemeinschaftliche Macht für »endlose Erweiterung« geradezu »prädestiniert«.²⁵ Öffentlich vernetzte Macht ist – hier argumentiert Arendt erstaunlich ähnlich wie der ihr ansonsten so verhasste amerikanische Pragmatismus – »auf Wachstum angelegt« und fördert, weil sie spontan und unberechenbar aus gemeinsamem Handeln entsteht, die »Lust am Experimentieren« (Arendt 1974, 222 f.).²⁶ Die Macht der Vielen kennt keine Mitgliedschaft. Sie ist deshalb »von vornherein für alle geöffnet«, die bereit sind, sich gegenseitig auf einen neuen Anfang zu verpflichten. Spontaneität, Unverfügbarkeit und dezentrale Vernetzung verwandeln die gewaltlose öffentliche Versammlung, das bloße miteinander Reden und Beraten, in ein »ungeheures Machtpotential« (Arendt 1974, 228).²⁷ Es ist, nicht anders als die imperialistische Macht der »Eroberung«²⁸, nahezu endlos steigerbar.

Das ist die Erfahrung aller Revolutionen: »So können auch Volksaufstände gegen die materiell absolut überlegenen Gewaltmittel eines Staates eine fast unwiderstehliche Macht erzeugen.«²⁹ Aus diesem Grund kann die gewaltgestützte und gewaltbereite, herrschaftlich-imperiale Macht sich *innerhalb* des politischen Raums öffentlicher Angelegenheiten nur solange erhalten, wie sie sich der Deckung durch die »lebendige Macht des Volkes« sicher sein kann: »Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen der Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt.«³⁰

Die lebendige Macht des Volkes, das an der zitierten Stelle aus dem späten Aufsatz über *Macht und Gewalt* eine Übersetzung des amerikanischen »people« ist und deshalb hier auf keinen Fall mit einem homogenen Kollektivsubjekt verwechselt werden darf, diese lebendige Macht ist die Macht (das Vermögen, *potentia* = Poten-

21 Dies., aaO. (FN 17), S. 198 f.

22 Vgl. Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart 1988, S. 30.

23 Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1981, S. 193 f; dies. *Über die Revolution*, aaO. (FN 17), S. 196.

24 Dies. *Vita activa*, aaO. (FN 23), S. 194)

25 Dies., aaO. (FN 17), S. 218.

26 Dies., aaO. (FN 17), S. 222 f.

27 Dies., aaO. (FN 17), S. 228.

28 Dies., aaO. (FN 17), S. 218.

29 Dies., aaO. (FN 23), S. 194.

30 Dies., *Macht und Gewalt*, München 1970, S. 42.

tial) des *Handelns*, und zwar des gemeinsamen Handelns, des »acting in concert« (Burke). Sie ist, das ist für ein angemessenes Verständnis von Arendts Texten sehr wichtig, keineswegs *per se* das Gute, sondern wie bei Jesus, den sie in diesem Zusammenhang gern zitiert, ein zutiefst ambivalentes Vermögen. Handeln ist die Macht, die römische Republik, den republikanischen Nationalstaat, die katholische Kirche, die Herrschaft des Wohlfahrtsausschusses, die Diktatur Napoleons, die bolschewistische Diktatur des Proletariats oder die islamische Republik hervorzubringen.

Das Jesuswort: »Denn sie wissen nicht was sie tun« ist für Arendt eine (paradoxe) Bedingung der Möglichkeit politischen (und ästhetisch-innovativen) Handelns.³¹ Das Neue, das es zum Entstehen bringt, ist ein »Wunder«³², das in die »Helle des Menschlichen« führen, aber auch schrecklich scheitern oder Schrecken ohne Ende bringen kann. Vorher *kann* man das nicht wissen, »denn sie wissen nicht, was sie tun«. Die »Männer der Revolution« schauen immer in einen »Abgrund«.³³ Auf Macht »ist kein Verlaß«, und Handeln ist die »gefährlichste aller menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten«.³⁴

Von imperialistischer unterscheidet sich die republikanische Macht durch ihren Handlungscharakter. Als gemeinschaftliches Handeln hat sie keine Macht *über* den Willen anderer Personen.³⁵ Macht als *potentia* ist positive Freiheit.³⁶ Wer Macht hat, kann tun was er möchte. Gemeinschaftliche Macht bildet dabei keinen Gegensatz zur Macht der einzelnen Individuen. Wie in den Machttheorien Spinozas, Hegels und Deweys wächst vielmehr die Macht der Individuen mit der Macht der Gemeinschaft, ohne in ihr unterzugehen.³⁷ Nicht anders als Deweys ideale Demokratie optimiert Arendts ideale Republik die Chancen und Möglichkeiten, also die Macht des Einzelnen, sich durch wachsende Gemeinschaftsmacht selbst zu realisieren. In Deweys idealer Demokratie und Arendts idealer Republik ist die Macht, sich als minoritäre und abweichende Stimme Gehör und Geltung zu verschaffen, größer als in jedem anderen Regime. In der negativen Stellungnahme, in der Enttäuschung von Erwartungen, im abweichenden, normverletzenden Verhalten liegt nicht nur die »Fähigkeit zur Korrektur des Missratenen«³⁸, sondern auch der egalitäre Ursprung republikanischer Macht. Jeder, der »Nein« sagen oder eine Erwartung enttäuschen kann³⁹, hat diese Fähigkeit, und er hat ein Recht, sie zu realisieren.

31 Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1*, München 1994, S. 74.

32 Dies., aaO. (FN 31), S. 221.

33 Dies., *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2: *Das Wollen*, München 1979, S. 185 ff.

34 Dies., aaO. (FN 31), S. 363.

35 Vgl. dies., aaO. (FN 23), S. 194.

36 Vgl. dies., aaO. (FN 17), S. 194.

37 Vgl. Hauke Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, München 2000, S. 225 f.

38 Hannah Arendt, aaO. (FN 23), S. 236.

39 Vgl. dies., aaO. (FN 33), S. 67, 81 f., 86, 130.

Es ist das was Arendt in Abgrenzung und im Gegensatz zu den abstrakten Menschenrechten des *Recht auf Rechte* genannt hat. Weil es die Rechte von vornherein dazu bestimmt, jene Fähigkeit der innovativen Negation, die für Arendt eine, ja die grundlegende politische Fähigkeit, nämlich die Fähigkeit, politisch zu handeln ist, ist ein Recht auf Rechte, verstanden als Teilhabe an einer gemeinsamen politischen Welt, von vornherein kein abstraktes, sondern ein konkretes politisches Recht: das Recht des Menschen auf bürgerschaftliche Zugehörigkeit.

Individuelles Handeln, das in seinem publikumswirksamen Vollzug eine immer wieder neue Weltperspektive ans Licht der Öffentlichkeit bringt, ist – in der Arendt fremden evolutionstheoretischen Terminologie – das Negations- und Variationspotential des Handelns; während die Macht der Gemeinschaft in den Selektionsleistungen besteht, die das neue zum »einvernehmlichen« Handeln machen, zur »Meinung, auf die sich viele öffentlich geeinigt haben«.40 Die Frage ist dann, wie solche Macht, die nur in ihrem Vollzug besteht und auf die bekanntlich kein Verlass ist, in einem dauerhaften Gemeinwesen stabilisiert werden kann, ohne die Freiheit, die »im flüchtigen Augenblick des gemeinsamen Handelns«41 liegt, in nichts als Ordnung erstarren zu lassen. Das ist die Frage, die Arendt sich in *Über die Revolution* stellt. Die Frage ist nicht, wie Macht begrenzt, sondern wie »Macht neu etabliert« werden kann.42

In immer wieder neuen, ebenso beeindruckenden wie irritierenden Anläufen, bemüht Arendt sich – zunächst am Beispiel der amerikanischen Verfassung, dann im Rückgriff auf die Utopie des Rätessystems – um eine Antwort. Auch der späte, jetzt nicht mehr an Robespierre, sondern an Jefferson orientierte Republikanismus Arendts ist modern, nicht anders als der frühe, jakobinische. Aber der Akzent ihres Modernismus hat sich von der Fundierung der Republik in der menschenrechtlichen Autonomie zum revolutionären, innovativ-kreativen Potential kontinuieritätsunterbrechenden Handelns verschoben. Nicht um die altrömische Frage, wie Rom in der Stunde seines Verfalls von neuem gegründet, sondern um die dem modernen Revolutionsbegriff folgende Frage, wie die Macht, ein »neues Rom«, das noch nie da war, zu gründen, etabliert und konstitutionell stabilisiert werden könne, geht es Arendt.43 In systemtheoretischem Jargon müsste die Frage lauten: Wie kann Stabilität *durch* Variation erzeugt werden?

Ich denke, dass das eine interessante Frage ist, die an den Nerv der modernen Gesellschaft und ihrer politischen Selbstorganisation rührt. Aber das innovativ-weltbildende Potential gemeinschaftlicher Handlungsmacht bleibt auch bei der späten Arendt eigentümlich ortlos, utopisch. Das ist kein Vorwurf, verweist aber auf die institutionelle Schwäche ihres politischen Denkens. Die revolutionäre Gründung eines modernen Verfassungsregimes und den daraus hervorgehenden, *herrschaftsbegrün-*

40 Vgl. dies., aaO. (FN 30), S. 45; dies., aaO. (FN 17), S. 96.

41 Dies., aaO. (FN 23), S. 195.

42 Dies., aaO. (FN 17), S. 193.

43 Vgl. dies., aaO. (FN 17), S. 273; dies., aaO. (FN 33), S. 185, 195, 197.

denen Verfassungstypus, der (gegen Arendts eigene Eingrenzung auf Amerika) die französische *und* die amerikanische Revolution vom *herrschaftsbegrenzenden* Verfassungstypus, der sich in England und Preußen/Deutschland im Zuge der Reform absolutistischer Staatsmacht entwickelt hat, unterscheidet, hat sie in ihrem Buch *Über die Revolution* paradigmatisch beschrieben. Weil sie jedoch die für die Verfassungsgeschichte Amerikas und Frankreichs gleichermaßen charakteristische Möglichkeit, die herrschaftsprüfende Verfassung im menschenrechtlichen Autonomieanspruch zu *begründen*, von vornherein ausschließt, musste ihr die veralltäglichte revolutionäre Macht entgehen, die aus der Verfassungsrevolution in den Paragraphenwald des Staatsorganisationsrechts der modernen Demokratie eingewandert ist.

Der Grund ist letztlich ein bildungsbürgerlicher Affekt gegen die Demokratie. Deshalb hat sie versucht, die nach einem strikt egalitaristischen Gewaltenteilungsmuster gestrickte Verfassung der Vereinigten Staaten auf eine kaum einleuchtende Weise so zu interpretieren, dass die von ihr jeweils favorisierten Organe der Republik – mal das Oberste Gericht, ein anderes mal der Senat oder dann die *town-hall meetings* der Vergangenheit, in der die »Zahl« der Bürger noch kein »Frevel« (Nietzsche) und ihr Besitz unter den Wenigen recht gleich verteilt war – nicht als Konkretisierungsstufen im Prozess demokratischer Willensbildung erscheinen, sondern als Einrichtungen zur Zähmung und Bändigung des Volkswillens durch eine kluge Elite *politisch* (und nicht nur technokratisch) denkender Köpfe. Deshalb insistiert sie darauf, den »Ort der Macht«, der im »Volk« liege, von der »Quelle des Gesetzes«, die in der »Verfassung« liege, strikt zu trennen.⁴⁴

Der gesamte Apparat der parlamentarischen Demokratie, der Verfassungsstaat reduziert sich dann konsequent auf die »nicht revolutionäre« Funktion der »Begrenzung«, die wiederum »unabhängig von der Staatsform« sein soll.⁴⁵ Da ist er plötzlich wieder, der vorgeblich neutrale, herrschaftsinvariante Rechtsstaat der deutschen Staatsrechtsideologie, die den Zweck des Rechts und seiner Verfassung, die ihre gesellschaftliche Funktion rein instrumentell definiert: als Schutz des Bürgers vor dem Staat *und* vor dem Volk.⁴⁶

Damit verfehlt Arendt jedoch die demokratietheoretische Pointe gerade des von ihr so sehr favorisierten, herrschaftsbegründenden Verfassungstypus. Die verfassungstheoretische Innovation der beiden Revolutionen des 18. Jahrhunderts, die überhaupt erst die moderne Demokratie möglich gemacht hat, liegt nämlich gerade in jener Verbindung von Volkssouveränität und individuellen Rechten im organisationsrechtlichen System einer durchgängig demokratisch bestimmten Gewaltengliederung.⁴⁷ Der einzige Sinn der Trennung und Koordination der politischen und rechtlichen Gewalten ist in demokratischen Verfassungen die Gewährleistung der

44 Dies., aaO. (FN 17), S. 204, 229 f., 290 ff., 346 ff.

45 Dies., aaO. (FN 17), S. 186.

46 Vgl. Hauke Brunkhorst, »Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus«, in: *Leviathan*, Heft 3, 2003, 362-381.

47 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1992.

freien und gleichen Willensbildung derjenigen, die den normativ bindenden Folgen solcher Willensbildung ausgesetzt sind. Die Gewaltenteilungslehre, so Herrmann Heller, »ist nichts anderes als eine Technik, um die [...] rechtsetzende *volonté générale* im Gesetz zu ungetrübter Herrschaft zu bringen.«⁴⁸ Die Organisationsnormen der Verfassung: Das »ganze System von Abhängigkeiten, wie Wahl, Gegenzeichnung, Parlamentarismus, Referendum, Initiative«, die Normierung der Rechte und Pflichten des Präsidenten, der Regierung, der Legislative usw. ist nur dazu da, »das Ausgehen der Staatsgewalt vom Volke *juristisch zu garantieren*«. ⁴⁹

Eine mit dem Demokratieprinzip kompatible Lösung des Problems, den Geist der Revolution in der pluralistischen und individualistischen Verfassung einer freien Bürgerschaft zu institutionalisieren, kann deshalb nur darin bestehen, den welterschließend-innovativen Begriff der Handlungsmacht mit dem menschenrechtlichen Autonomieanspruch der Revolutionen des 18. Jahrhunderts zu verbinden. Der Ansatz hierzu läge in einer inklusiven, menschenrechtlich offenen Interpretation des Volksbegriffs, der dem Demokratieprinzip zugrunde liegt. Das Volk, von dem alle Staatsgewalt ausgeht und das die einzige legitime Quelle alles positiven Rechts ist, umfasst – so Friedrich Müller – die »Gesamtheit der von den Normen betroffenen« und muss deshalb als »offener Begriff« verstanden werden, dessen »Umgrenzung« »dem politischen Prozess überlassen« bleiben muss.⁵⁰

Eine Funktion innovativer und spontaner Macht wäre es dann, die jeweilige »Umgrenzung« des Volksbegriffs im Namen derer, die bislang vom *status activus* ausgeschlossen sind, in Frage zu stellen und solche Fragen durch Artikulation und Protest im Prozess der öffentlichen Willensbildung zum Thema zu machen. Der politische Prozess der Konkretisierung der Verfassung muss genau das ohne Verletzung der Gleichheit ermöglichen. Damit soziale Bewegungen, wie diejenigen, die große Reformen wie die des Wahlrechts, der Assoziations- und Meinungsfreiheit einst ausgelöst hatten – wie beispielsweise die Arbeiterbewegung oder die Frauenbewegung – sich in eine öffentliche Macht verwandeln, bedarf es der innovativen Schubkraft welterschließender Sätze – wie etwa derjenigen des *Kommunistischen Manifests* –; aber ohne das menschenrechtliche Gleichheitsprinzip gäbe es keine Möglichkeit, für die *Berechtigung* neuer Ansprüche zu streiten: »The same equality of the Declaration of Independence«, schreibt John Rawls, »which Lincoln invoked to condemn slavery can be invoked to condemn the inequality and oppression of women.«⁵¹ Das war es wohl, was Jefferson gemeint hatte, als er auf die Frage, ob man eine Verfassung unveränderlich machen könne, die Antwort gab, »Ich glaube nicht«, denn »nichts ist unveränderlich außer den unveräußerlichen Menschenrechten.«⁵²

48 Herrmann Heller, »Souveränität« (1928), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Recht, Staat, Macht*, Leiden 1971, S. 39.

49 Ders., aaO. (FN 48), S. 98.

50 Friedrich Müller, *Wer ist das Volk? Die Grundfrage der Demokratie – Elemente einer Verfassungstheorie VI*, Berlin 1997, S. 24 f.

51 John Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993, S. XXXI.

52 Zit. nach Hannah Arendt, aaO. (FN 17), S. 299.

Zusammenfassung

Der Begriff der Macht steht im Zentrum von Arendts ganzem Werk. Er findet sich schon in den Totalitarismusstudien und nimmt später eine gegenteilige Bedeutung an, aber ein eher struktureller Kern bleibt identisch. Macht ist immer dasjenige, was nicht durch Verwaltung, Recht und Staatsgewalt beherrschbar ist, sondern diese Gewalten herausfordert und auch zerstören kann. Am Schluss wird aus dem ursprünglichen Begriff einer selbstdestruktiven Macht, die sich besonders schrecklich im Imperialismus und im Totalitarismus offenbart, der Begriff einer zwar tief ambivalenten, aber auch Staaten und politische Gemeinschaften gründenden und dauerhaft begründenden Macht, die freilich immer wieder erneuert werden kann und ihre Gefährlichkeit und latente Destruktivität, die sie mit jedem Handeln teilt, nie verliert.

Summary

The concept of power is in the center of Arendts whole work. It has different meanings but there is a more formal core meaning that runs through all the differences. This is the idea that power is something that cannot be ruled by the legal and the bureaucratic state, and this spontaneous power of masses or a people (citizens) is different from administrative power (which she later calls »violence«). The non-administrative use of power rests on the ability of action. Power is the potential (potentia) of action, and it can be destructive and productive at once. Arendt first develops her idea of power within the context of her studies on imperialism and totalitarianism. Later she tries to find political means to cope with that power within the rule of law of the state's organization. But she drops that idea, and at least in her studies on the constitutional revolutions of the 18th Century she discloses a power that is as mighty as the totalitarian self destructive movement. This is genuinely democratic and productive power of founding a political community by publicly acting in concert. But power as well as action are anyway ambivalent concepts because you never know exactly what you do if you do something.