
Pluralität und Macht

Wolfgang Heuer

Arendts Konzept der Macht ist ohne ihr Konzept der Pluralität nicht denkbar. Es steht im Zentrum ihres Werkes *Vita activa oder Vom tätigen Leben* und unterscheidet sich von unserem liberalen Verständnis grundlegend und mit weitreichenden Konsequenzen. Es hat eine bleibende Bedeutung, weil es ein wohl erwogener und begründeter Gegentwurf zu unserem liberalen Pluralitätsverständnis ist; es handelt sich nicht um eine Utopie, wohl aber um eine Heterotopie und ist dabei zwar sehr plausibel, aber nur schwer zu verwirklichen. Oder umgekehrt: die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse lassen eine solche Pluralität nur in seltenen Ausnahmefällen zu, so dass Arendts Schriften eine dauerhafte Kritik der Verhältnisse darstellen.

Ich vermute, dass für viele die Versuchung groß ist, die vielschichtige Welt, die Arendt dort vor uns ausbreitet, auf „Anschlussfähigkeit“ hin zu überprüfen und das zu übernehmen, was passt, und im Übrigen das wegzulassen, was nicht zu passen scheint. So, wie auch Arendts These der Banalität des Bösen, ihre strikte Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen, ihre Kritik der Französischen Revolution oder der antipolitischen Wertschätzung der Arbeit bei Marx nicht zu den Auffassungen des Mainstream passen. Da wir in unserer liberalen Welt ständig von Pluralität und Kommunikation reden, scheinen uns Arendts Definitionen bei flüchtigem Lesen vertrauter zu sein, als sie es tatsächlich sind; ihre Sprachbilder und die offenen Enden ihrer Buch-Kapitel und Aufsätze, die in sich abgeschlossene Essays sind, erscheinen als Ergänzungen, Vertiefungen, gelegentlich auch als Korrekturen unserer liberalen Welt. Dabei wird das Provokanzierende leicht übersehen oder absichtlich weggelassen. Denn erst, wenn es bei genauerem Hinsehen und in der Konfrontation mit unseren Alltagsauffassungen

aufscheint, so in einer kritischen Gegenüberstellung mit Rawls und Habermas,⁵⁸ natürlich auch mit Carl Schmitt und Leo Strauss, wird das Provozierende produktiv und enthüllt die Fülle der Arendtschen Perspektiven.

Arendt wusste, dass ihre Schriften eine Art von Langzeitwirkung hatten, und zitierte dazu gelegentlich aus dem Gedicht von Christian Morgenstern: „Korff erfindet eine Art von Witzzen,/die erst viele Stunden später wirken.“⁵⁹ Zweifellos hat sich die seither entwickelte Bürgergesellschaft Arendts Witzzen angenähert. Doch werden sie angesichts der vorherrschenden liberalen Wirklichkeit und Realpolitik wirklich verstanden?⁶⁰

Das Kapitel „Handeln“ in *Vita activa oder Vom tätigen Leben* beginnt mit einem Paukenschlag der Definition: „Das Faktum der menschlichen Pluralität, die grundlegende Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit. Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer noch von unseregleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung, eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend.“⁶¹

Dieses Zusammenwirken von Gleichheit und Verschiedenheit wird im späteren Verlauf des Kapitels noch um die Gleichartigkeit in der Arbeitswelt ergänzt, bei der die Verschiedenheit von zwei Arbeitern durch den Arbeitsprozess in der Verschmelzung zu einem Dritten aufgehoben wird.⁶² Politische Gleichheit erscheint daher als das Gegenteil der kulturellen Verschiedenheit. Sie existiert daher nicht wesensmäßig, sondern wird von außen durch Verfassung und Gesetze an die Einzelnen herangetragen.

Auf der Suche nach den Grundlagen menschlicher Existenz zählte Arendt die Pluralität neben der Gebürtlichkeit, Sterblichkeit und Weltlichkeit zu den vier grundlegenden menschlichen Bedingungen. Damit wollte sie einen Essentialismus vermeiden, der die Menschen als „so sind sie eben“ definiert, oder wie Rousseau behauptete, als frei, gleich und gut geboren und von der Gesellschaft versklavt und entfremdet. Die Bedingtheit der Pluralität bildet nur physiologisch

und hinsichtlich der Möglichkeiten des Handelns den Rahmen. Aus politischer Perspektive sind die Menschen gesehen ungleich geboren und erfahren erst durch die Politik die Möglichkeit der Gleichheit.

Die ersten Definitionen von Gleichheit und Verschiedenheit machen Arendts Denkweise deutlich: nicht in Entweder-oder-Kategorien oder Hierarchien zu denken, sondern in Koexistenzen wie Gleichheit und Verschiedenheit, die netzartige Form menschlichen Handelns, die Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln, Denken, Wollen und Urteilen, und eben die Pluralität, die sich von Individualität, Dualität oder Kollektivität unterscheidet.

Ohne die Pluralität gäbe es kein Sprechen und Handeln, sondern nur Kommunikation in der Gestalt von Information und Tätigsein in der Gestalt eines sich Verhaltens.

Somit lassen sich vier wesentliche Aspekte der Pluralität im Hinblick auf das Phänomen der Macht bestimmen: erstens eine qualitative Pluralität, die sich in einer spezifischen Art des Sprechens und Handelns äußert und sich von der uns geläufigen numerischen, quantitativen Pluralität der Vielen oder der Menge unterscheidet. Diese Pluralität entsteht zweitens in der Intersubjektivität, im Zwischen den Personen, und unterscheidet sich völlig von dem neuzeitlichen, uns so geläufigen Subjektivismus: er stellt keine Erweiterung des Subjekts dar, sondern trifft den Ort, an dem sich die Beziehungen zwischen den Subjekten bilden. Es ist dies ein Erscheinungsort, ohne den Sprechen und Handeln und die Intersubjektivität nicht stattfinden könnten. Ein solcher Ort bildet sich drittens durch Macht, die durch das gemeinsame Sprechen und Handeln entsteht und nur durch sie aufrecht erhalten werden kann und zudem als Pluralität mit ihrem Erscheinungsraum, der Intersubjektivität und der Macht der institutionellen republikanischen Form und Dauerhaftigkeit bedarf. Diese Form ermöglicht nicht nur eine Machtbildung durch die Montesquiesche Machtteilung zwischen den Institutionen, sondern bedeutet, die Montesquiesche Souveränität, die das Konzept des Nationalstaats ablehnt und viertens, Macht ohne Souveränität, die das Konzept des Nationalstaats ablehnt und auf territorialer wie supranationaler Ebene durch eine föderale Form von Machtbildung und Machtteilung ersetzt, die prinzipiell auf absolute Souveränität verzichtet und für eine nichthegegoniale Erweiterung einer Föderation offen ist.

Diese vier Aspekte sollen im weiteren genauer betrachtet werden.

58 Siehe Heuer 2018.

59 Arendt 1970, Blatt 010437f.

60 Zu Arendt Denk- und Schreibweise siehe Dewey 2018 und 2014; siehe auch Robaszkie-wicz 2017.

61 Arendt 1981, S. 164.

62 Ebd., S. 209.

1 Aspekte des Unterschieds zwischen quantitativer und qualitativer Pluralität

Ich möchte den Unterschied zwischen dem uns geläufigen Begriff des Pluralismus und dem Arendts als den zwischen einem quantitativen und einem qualitativen Pluralismus bezeichnen. Unsere westliche Gesellschaft ist von dem quantitativen Pluralismus der Akteure einer Produktions- und Austauschgesellschaft geprägt. Individualismus, Behaviorismus und die Freiheit von äußeren Einmischungen gehören zu den entscheidenden Werten dieser Gesellschaft. Sie gipfeln, so Arendt, in stupidem Stolz und in Eitelkeit, in Genieklug und in der Figur der von ihr wegen ihres Führungsanspruchs qua gewerblicher Denkfähigkeit verabscheuten Intellektuellen. Abhängig von der Art des Warenaustauschs geht es um den Austausch von dazugehörigen Informationen, um die Verwirklichung von Interessen, die Nutzung von Verhaltensweisen, die Überverteilung der Konkurrenz und die Etablierung von pluralen Netzwerken zum eigenen Geschäftsinteresse. Die von Adam Smith so genannte Gesellschaft von Händlern und ihre utilitaristische Weise zu denken und zu handeln erliegt in Teilen der Versuchung, die Pluralität, den „Wettbewerb“, zum eigenem Vorteil einzuschränken: mit Hilfe von Korruption, Kartellbildungen und Verschweigen von Produktmängeln. Von dort ist der Weg zu einer Gewalt nicht weit, die von Erpressung und staatlich abgesicherten Handelskriegen bis zur Bildung paralleler Mafiasstrukturen reicht.

Deshalb unterscheidet Arendt zwischen Wirtschaft und Gesellschaft einerseits und Politik andererseits. Daher ihre Unterscheidung zwischen einem politischen Handeln als einem miteinander Handeln einerseits und einem karitativen füreinander oder einem kriminellen gegeneinander Handeln andererseits, das private Interessen verfolgt und die Etablierung eines offenen Erscheinungsraums, eben einer qualitativen Pluralität, anstrebt. Daher auch Arendts Ablehnung einer Form des Sprechens, das nicht die Pluralität respektiert, sondern in Form von Dialektik und Logik zur Selbst- und Weltzerstörung führt.⁶³

Wie sehr es auf unabhängiges politisches Handeln zur Steuerung von Wirtschaft und Gesellschaft ankommt, zeigt die globale Bewegung der „Corporate Social Responsibility“ als Antwort der UNO seit dem Jahr 2000 auf die Entgrenzung von Märkten und Gesetzen im globalen Maßstab. Diese Bewegung versucht die beiden Ebenen der Pluralität, Markt und Gemeinwohl, miteinander zu versöhnen. Es kostet viel Überzeugungsarbeit, Unternehmen davon zu überzeugen, dass die Prioritäten der Transparenz, Nachhaltigkeit und des Gemeinwohls nicht nur den Menschen dienen, sondern auch Profite nicht reduzieren und sogar erhöhen kön-

63 Arendt 2002, Bd. 1, S. 214–215 (Juni 1952).

nen. Die beeindruckenden Erfolge des ethischen Unternehmensverbands „Instituto Ethos“ in Brasilien, der seit seiner Gründung 1999 zeitweise 1.500 Unternehmen auf der Grundlage von Freiwilligkeit vertrat, die ein Drittel des BIP umfassten,⁶⁴ belegen diese These. Doch hat sich die Zahl der beteiligten Unternehmen während der aktuellen Wirtschaftskrise erheblich reduziert. Grund dafür ist nicht nur die Wirtschaftskrise, sondern auch das Misstrauen in eine korrupte Politikerklasse, die die Attraktivität ethischen Verhaltens schädigt, öffentliche Güter privatisiert und den Bedürfnissen des Neoliberalismus unterwirft. Wirtschaft und Gesellschaft bedürfen einer starken Politik des Gemeinwohls, die den Raum der Pluralität verteidigt und selber als gutes Beispiel vorangeht.

Im Verhältnis zu diesem pragmatischen Konzept von verantwortlicher Politik stellt die extreme Offenheit des von Arendt entworfenen Konzepts der Pluralität gedanklich und hinsichtlich der Akzeptanz eine erheblich größere Herausforderung dar. Dieses Konzept weist drei Charakteristiken des Handelns auf: Unvorhersehbarkeit, Unabänderlichkeit und das Fehlen einer bestimmbareren Autorität. Arendts Vergleich des spontanen Handelns mit der Unwahrscheinlichkeit der menschlichen Existenz und die Charakterisierung des spontanen Handelns als eine zweite Geburt weist der Unvorhersehbarkeit ein überaus positives Potential zu. Aus ihrer Sicht gleich die völlig unerwartete Ungarische Revolution 1956 einem Wunder, das sie noch kurz zuvor in ihrer Analyse der totalen Herrschaft mit der Vernichtung jeglichen Handelns und jeglichen Weltbezugs ausgeschlossen hatte.

Der Offenheit der Pluralität entspricht eine sehr weit gehende Offenheit des Handelns. Es ist bemerkenswert, dass Arendt diese Offenheit und Freiheit nicht zugunsten der Sicherheit einschränkte. Institutionelle Grenzen und Stabilisierungsmechanismen des politischen Raums dienten ihr der Verstärkung des Handelns, nicht der Reduzierung. Und noch bevor sie sich mit den Institutionen befasste, beschrieb sie die stabilisierende Funktion von zwei Aspekten des Handelns selber, einerseits des vertrauensbildenden Versprechens der Akteure untereinander und andererseits des Vergehens von Handlungen, die in eine ausweglose Lage geführt haben. Anders als Strafe oder Rache, die der Wiederherstellung der Gerechtigkeit dienen, ermöglicht das Vergeben die Wiederherstellung der Handlungsfähigkeit.

Eine solche Zuversicht in die Offenheit von Sprechen und Handeln ist bei jemandem, der von den Katastrophen der totalen Herrschaft und des Holocaust betroffen wurde, sehr beeindruckend. Arendt konzentrierte sich auf die Freiheit der Menschen, ihre Pluralität und Potentiale als das Andere der finsternen Zeit. Es genügt ein Blick auf ihre Zeitgenossen, die wie Leo Strauss einen anderen Weg ge-

64 Heuer 2015b, S. 81–112.

gangen sind.⁶⁵ Er war wie Arendt als Jude aus Deutschland geflohen, er hielt die mangelnde Stärke des Politischen in der Theorie und Praxis des Liberalismus für den Grund der Katastrophe und wandte sich der klassischen Antike als Ort der Tradition eines starken Verständnisses von Politik zu. Doch im Unterschied zu Arendt lehnte er eine radikale Offenheit mit ihrer Unvorhersagbarkeit und Unabänderlichkeit ab und setzte stattdessen auf den Philosophen als Berater des Regierenden und die Trennung der Wahrheit des Philosophen und des Regierenden von der Welt der Massen mit ihren Mythen und der Religion. Aus Arendts Sicht beruht diese vermeintliche Sicherheit auf einer inakzeptablen Einschränkung der Pluralität und Freiheit, auf Instrumentalisierung und Gewalt, also auf noch viel mehr Unsicherheit.

Bei Strauss wie bei vielen anderen stellen Freiheit und Sicherheit einen Gegensatz dar. Die Freiheit einzuschränken ist eine generelle Versuchung, nicht nur angesichts von Terrorismus, sondern auch angesichts einer unsicheren Entwicklung der Lage in der Welt aufgrund einer augenscheinlichen Entgrenzung von Märkten, Kriegen und Migrationen. Sicherheit zu erlangen durch Ausschluss und Rückzug ist die Illusion einer, in Baumans Worten, „Retrotopie“.⁶⁶ Eine solche Rückwärtsgewandtheit lehne ein gemeinsames, verantwortungsvolles Handeln in der Welt ab und befördere Populismus, „insbesondere die Rehabilitation des tribalen Gemeinschaftsmodells, den Rückgriff auf das Bild einer ursprünglichen/unverdorbenen ‚nationalen Identität‘, deren Schicksal durch nichtkulturelle Faktoren und solche, die Kultur gegenüber immun sind, vorherbestimmt sei.“⁶⁷ Reduktion der Pluralität auf Souveränität, des Selbst auf Identität, Einsatz von Gewalt und autoritären Lösungen werden populär. Sie kennzeichnen im Übrigen auch den wirtschaftlich-politischen Großraum der Zukunft von der Türkei bis China, der nicht in der Tradition der Aufklärung und einer aufklärerischen Politik und Theorie à la Montesquieu steht.⁶⁸ Wenn Umfragen 2017 ergaben, dass das Vertrauen in Behörden und Politik in China weitaus größer ist als in Europa, dann bedeutet das, dass in beiden Regionen Freiheit und Sicherheit als Gegensätze erscheinen.⁶⁹ Arendts Entwurf der Entfaltung der qualitativen Pluralität, der Intersubjektivität und der Bildung von Macht, das heißt des Phänomens einer aktiven „Freiheit für“, schafft dagegen Sicherheit durch Freiheit; er ist das völlige Gegenteil der Retrotopie, aber im liberalen Denken wenig geläufig.

65 Beiner 1990, S. 238–254.

66 Bauman 2017.

67 Ebd., S. 17f.

68 Keane 2015, S. 18–31.

69 Edelman Trust Barometer, <https://www.edelman.com/trust-barometer>.

2 Intersubjektivität

Wer sind die Handelnden? Arendts Unterscheidung zwischen denen, die Handlungen beginnen, und denen, die sie weitertragen, dient der Erläuterung, dass niemand allein handeln kann, sondern der Mithandelnden bedarf. Und ihre Erklärung, dass niemand der Autor einer gemeinsamen Handlung ist, soll begründen, warum kein Handeln vorausgeplant und durchgeführt werden kann. Es bedarf daher aber auch derjenigen, die das Handeln als Ereignis von außen her beobachten, verstehen und bewerten. Dennoch heißt „kein Autor“ nicht Niemand. Eichmann war für Arendt ein Niemand; erst durch eigenes kritisches Denken wird jemand zu einer Person. Die Person spielt bei Arendt für das Handeln und Sprechen wie für das Denken und Urteilen eine entscheidende Rolle. Die Person ist das Gegenteil des gesichtslosen Konformisten.

Unter den von Arendt verfassten Portraits *Menschen in finsternen Zeiten* ist die Schilderung ihres Freundes Waldemar Gurian und dessen geistige Unabhängigkeit, Freundschaftlichkeit und öffentliche Erscheinung besonders anrührend.⁷⁰ Es ist nicht Gurians Charakter, der hier im Mittelpunkt steht, den wir in vergleichbaren Fällen mit einer Biographie zu beschreiben geneigt sind, sondern dessen Handeln, das Arendt interessierte. Der Charakter betrifft die Eigenschaften, das Handeln dagegen die Persönlichkeit. Die Betrachtung des Charakters führt uns auf das Individuum zurück, dessen Anlagen und Talente, Stärken und Defekte, das Was dieses Individuums, während sich die Persönlichkeit, das Wer dieser Person, in der Wechselseitigkeit ihrer Handlungen mit Anderen unserem Blick offenbart. Arendt bewertet ein solches Handeln nicht utilitaristisch hinsichtlich Mittel und Zweck. Es zählt die Größe der Handlung, nicht ihre Ergebnisse.

Diese Situierung des Handelns, der Persönlichkeiten und der Politik in dem Dazwischen, das Arendt bildlich als ein Beziehungsnetz beschreibt, grenzt sich deutlich von der seit Descartes bis heute unhinterfragten Annahme des souveränen Subjekts ab. Eines Subjekts mit eigenem Willen und Entschluss, Gestaltungskraft, Durchsetzungsvermögen, das heißt eben all jenen Eigenschaften, die in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik als Werte obenan stehen. Das Jahrzehnt nach 1968 hat in Europa und den USA zu einem Wertewandel hin zu mehr Individualismus, Autonomie und Selbstverwirklichung geführt. Die Chancen für Arendts Intersubjektivität des Handelns scheinen gering zu stehen. Kreatives Teamwork klingt nach Intersubjektivität, doch bleibt sie auf an Mittel und Zwecke gebundene Unternehmensziele und Gewinne beschränkt.

70 Heuer 2015a, S. 43–55.

In dem Netz der Beziehungen, in der Intersubjektivität, scheinen die politischen Phänomene wie Freiheit, ziviler Ungehorsam, Autorität, Macht, Gewalt und Herrschaft auf. Aus der Sicht des Dazwischen entstehen Freiheit, ziviler Ungehorsam, Autorität und Macht im wechselseitigen, gemeinsamen Handeln; Gewalt und Herrschaft dagegen bewirken die Einschränkung des Netzes der Beziehungen. Es ist bekannt, dass niemand Freiheit, Autorität oder Macht „hat“, wenn sie nicht wechselseitig ermöglicht werden, doch scheinen diese Phänomene aus subjektivistischer Perspektive nur dank individueller Vorzüge der jeweiligen Personen in deren Besitz gelangt zu sein. Diese Auffassung ist antipolitisch, sie usurpiert einen Teil des politischen Raums und führt damit unterschwellig Gewalt in ihn ein. Die Einführung der Kategorie des herstellenden Akteurs, der souverän sein Handeln bestimmt und „im Besitz“ der Macht ist, ersetzt Handeln durch Herstellen. So sind so weit voneinander entfernte Tätigkeiten wie die der Produktion des Handwerks („wo gehobelt wird, da fallen Späne“) und die revolutionäre Schaffung einer neuen Gesellschaft und eines neuen Menschen („man kann kein Omelette braten, ohne Eier zu zerschlagen“) durch ihre gewaltförmigen Tätigkeiten eng miteinander verbunden. Arendt schärft das Gespür für die Gefährdungen der Politik durch Instrumentalisierung, Subjektivismus, Souveränität und Herstellen-wollen, lange bevor die darin enthaltene Gewalt offen auftritt.

3 Macht und Machtteilung

So wie die qualitative Pluralität nur durch Sprechen und Handeln entsteht und einen Erscheinungsraum bildet, so wird auch durch das Sprechen und Handeln unausweichlich Macht gebildet. Macht entsteht in dem Netz der Beziehungen und hält den Erscheinungsraum aufrecht. Auch Versprechen und Verzeihen sind Formen der Machtbildung. Insofern ist qualitative Pluralität nicht ohne Macht denkbar. Arendt steht hier Foucault viel näher als üblicherweise angenommen. Sie kritisierte die Tradition, vor allem Plato, der Politik als eine Technik analog der Tätigkeit eines Steuermanns bezeichnete, und das Christentum, weil sie der Macht und Welt der Erscheinungen misstraute.

Da Macht wie allgemein das Handeln nicht nur unabsehbar ist, sondern auch zur Ausufahrung neigt, hat Arendt im Dialog mit Montesquieu und den Founding Fathers der USA für die Begrenzung der Macht die Formel gefunden: Machtstärkung durch Machtteilung. Ähnlich wie Versprechen und Verzeihen beruht diese Formel auf der immanenten Wechselwirkung des Handelns und auf dessen institutioneller Verstärkung.

Bekanntlich hat Arendt in ihrem Buch *Über die Revolution* die Französische Revolution mit der Gründung der USA hinsichtlich des Verlaufs der zwei Phasen einer gelingenden Revolution miteinander verglichen, der Befreiung und der Gründung der Freiheit. In Frankreich scheiterte die Gründung der Freiheit im Terror und in der anschließenden Diktatur Napoleons, während sie in den USA in der Gründung einer föderalen Republik verwirklicht wurde. Wie wichtig dieser Zusammenhang zwischen Befreiung und Gründung der Freiheit ist und wie wenig er gewöhnlich beachtet wird, zeigen die revolutionären Ereignisse im 20. Jahrhundert, bei denen Befreiungsbewegungen und Befreiungskämpfe wie in Cuba, Angola, Mosambik, Vietnam, Kambodscha und Nicaragua gefeiert wurden, die dann aber statt der Freiheit Diktaturen, oft in Anlehnung an die Französische Revolution, hervorbrachten. Der Verlauf der Arabellion im Nahen Osten vor wenigen Jahren belegte die Unausweichlichkeit dieses notwendigen Doppelschritts von Befreiung und Gründung der Freiheit erneut. Er gelang nur in Tunesien; in Ägypten haben wir den Moment erlebt, in dem der Befreiungsprozess auf dem Tahrir-Platz erstarre und es nicht gelang, eine neue Freiheit zu gründen.

Daggen konnte die Gründung der Freiheit in den nordamerikanischen Kolonien gelingen, weil sie nicht den erschwerenden Bedingungen wie in Frankreich unterlag: Es gab keine absolute Monarchie, sondern nur eine beschränkte, die nicht zu Exzessen verleitete, es gab seit langen politischen Erfahrungen durch Institutionen der Selbstregierung und keine politisch unerfahrenen Salon-Revolutionäre, und es gab keine Armut, deren Radikalisierung zu politischem Kontrollverlust geführt hätte wie in Frankreich.

Die für Arendt entscheidenden Lehren und Erfahrungen wurden in den amerikanischen Kolonien gemacht, sie liegen in der Neudefinition der Quelle des Rechts und des Ursprungs von Macht, die sich gänzlich von dem Konzept des absoluten Souveräns als vermeintlichem Nachfolger von Papst und Bischof unterscheidet. Im Übrigen handelte es sich für Arendt bei diesem Souverän um niemand anderen als um einen Usurpator, „und alle die Theorien zu Beginn der Neuzeit über Souveränität und das Gottesgnadentum von Kaiser und König dienten nur dazu, diese Tatsache zu verschleiern.“⁷¹

Arendt hob drei Aspekte des Prozesses der Gründung der Freiheit hervor: erstens gleich zu Beginn der kolonialen Besiedlung die grundlegende Erfahrung einer Art von Machtbildung in Form des Vertrags der Passagiere der Mayflower, die auf Pluralität gründete, frei von Souveränität und vorpolitischen religiösen oder philosophischen Begründungen war und auf dem Prinzip des Vertragsschlusses, des Versprechens und Versprechen Haltens beruhte.

⁷¹ Arendt 1963, S. 208.

Damit stelle Arendt diese wechselseitige Art von politischer Gesellschaft oder Konsoziation freier und gleicher Bürger den bekannten Gesellschaftsverträgen von Hobbes und Rousseau gegenüber, die beide auf der Machtabgabe an den Herrscher beruhen. „Der auf wechselseitigen Verpflichtungen (mutual subjection) beruhende Vertrag, in dem Macht aus dem Versprechen entspringt, enthält in neuer Form sowohl das altrepublikanische Prinzip der potestas in populo und implizite die Negation des Herrschaftsprinzips –, wenn das Volk regiert, wo sind dann die Regierten?“ – als auch das föderative Prinzip, eines auf Wachstum angelegten Commonwealth (wie Harrington seine utopische Oceana nannte), in der konstituierte politische Gemeinschaften sich miteinander verbinden und dauernde Bündnisse abschließen, ohne ihre Identität aufzugeben.“⁷²

Zweitens gab es kein Problem mit der Legitimität der Verfassungsgebung, das heißt mit dem so oft im Kontext der Französischen Revolution diskutierten *pouvoir constituant*. „Denn die Abgeordneten der Landesparlamente und der Volksversammlungen, welche die Landesverfassungen erließen, hatten ihre Befugnisse von einer Unzahl konstituierter Körperschaften erhalten – von den Provinzen, Distrikten und ländlichen Bezirken sowie von den Stadt- und Dorfgemeinden. Sie hatten das größte Interesse daran, die Körperschaften nicht zu zerstören, denen sie die eigenen Befugnisse verdankten.“⁷³

Drittens schafften diese Elemente der Machtbildung Welt und Stabilität angesichts einer Zukunft, „die unabsehbar und unvorhersagbar alles verschlingen würde, wenn der Mensch in sie nicht Absehbares und Voraussagbares werfen würde.“⁷⁴ Es ist bemerkenswert, wie Arendt politisches Handeln mit den Regeln der Sprache vergleicht, die kein Mechanismus der Zwangsausführung ist, sondern auf Erfahrung beruht und aus ihr Orientierung bezieht: „[...] so wie es zur Grammatik des Handelns gehört, dass sie die einzige Fähigkeit ist, die menschliche Pluralität voraussetzt, so gehört es zu der Syntax der Macht, dass sie das einzige menschliche Attribut ist, das nicht dem Menschen selbst anhaftet, sondern dem weltlichen Zwischenraum eignet, durch den Menschen miteinander verbunden sind und den sie ausdrücklich im Gründungsakt stiften, indem sie von ihrer Versprechenskapazität Gebrauch machen, die im politischen Bereich vielleicht die höchste und bedeutendste aller menschlichen Fähigkeiten ist.“⁷⁵

Die von Arendt in ihrem Essay *Macht und Gewalt* beschriebene Unterscheidung von Macht, Gewalt, Kraft und Stärke und die Definition von Macht als Phänomen,

72 Ebd., S. 222.

73 Ebd., S. 214.

74 Ebd., S. 227.

75 Ebd.

das durch gemeinsames Handeln entsteht, erscheint vielen Kollegen, zumindest in Deutschland, als zu idealtypisch und zu wenig kompatibel mit unserer Welt. Sie wurde daher als eine unter verschiedenen Machtformen einsortiert und gelegentlich mit der ganz anderen Definition Foucaults von allgegenwärtiger Macht verglichen.⁷⁶ Das verstellt aber den Blick auf die notwendige Diskussion über die Grundlagen einer Alternative zu Nationalstaat und Souveränität, die Arendt dabei im Blick hatte.

Zwei Aspekte möchte ich noch diesem Kurzüberblick über Arendts Über die Revolution hinzufügen. Der erste betrifft die Dynamisierung des Machtbildungsprozesses jenseits der Sphäre der Abgabe der Macht der Beherrschten an ihre Herrscher. Politik ist kein Verwaltungshandeln, sondern ein immer wieder neues, spontanes Handeln, dessen organisatorische Formen Vereinigungen sind – unabhängig, ob Townhall-Versammlungen in den nordamerikanischen Kolonien, Gesellschaften zu Beginn der Französischen Revolution, Räte zu Beginn der Russischen Revolution und in Ungarn 1956, oder Bürgerinitiativen und Nichtregierungsorganisationen heute. „Diese eigentlichen Organisationen waren in Wahrheit das, was man später ‚politische Gesellschaften‘ nannte, und ihre große Bedeutung für die Zukunft lag darin, dass sich in ihnen ein politischer Raum gebildet hatte, in dem Macht und die Beanspruchung von Rechten möglich war, ohne dass man doch Souveränität besaß oder auch nur nach ihr verlangte.“⁷⁷

Der zweite Aspekt betrifft die strikte Unterscheidung von Gesetz und Macht, von institutionellem Rahmen, der das Handeln ermöglicht und es zugleich zugunsten der Handlungsfreiheit aller gegenüber dem diktatorischen Verlangen einer Mehrheit einschränkt, und dem flüchtigen Handeln selber. Erst die Herrschaft der Gesetze ermöglicht eine auf Pluralität gründende Machtbildung; die Republik ermöglicht die Entfaltung einer nicht souveränen Demokratie. „Die von den amerikanischen Revolutionären so oft betonte Unterscheidung von Republik und Demokratie basiert auf einer radikalen Trennung von Gesetz und Macht.“⁷⁸ Die gegenwärtige Verfassungskrise in Polen ist ein Beispiel dafür, wie sich die Macht die fundamentalen Gesetze unterwerfen und damit auf demokratischem Weg die Freiheit einschränken will.

Diese zentralen Charakteristiken republikanischen Denkens sind Ausgangspunkte für Arendts qualitative Unterscheidung zwischen Volk, Staat und Nation. Bei Volk handelt es sich um die in einem politischen Gemeinwesen lebende Bevölkerung, bei Staat um die Institutionen von Politik und Verwaltung und bei Na-

76 Göhler 2011, S. 224–240; Forst 2015.

77 Arendt 1963, S. 218.

78 Ebd., S. 215f.

tion um eine kulturell-historische Gemeinsamkeit einer bestimmten Bevölkerungsgruppe. Deutlich wird bei dieser Unterscheidung die Trennung von Politik und Kultur, Staatsbürgerschaft und kultureller Zugehörigkeit. Arendt zufolge musste die Neuzeit das folgende Problem lösen: Wie soll politische Freiheit und kulturelle Differenz miteinander in Einklang gebracht werden? Hobbes und Rousseau sahen die Lösung in der Einheit von Volk, Staat und Nation, die auf Souveränität beruhte – bei Hobbes in Gestalt des zum Leviathan zusammengeschweißten Volkes unter Führung des Souveräns und bei Rousseau in Gestalt des *volonté générale* des mit der Nation identischen souveränen Volkes. Bei Hobbes soll sich das Volk aus Gründen der Sicherheit durch den Souverän unterwerfen lassen, bei Rousseau aus Einsicht in die Notwendigkeit durch sich selbst. Bei Hobbes ist damit der Tyrann die Tür geöffnet, bei Rousseau dem Antikosmopolitismus und der Xenophobie.

Es ist bemerkenswert, für Arendt und auch für uns, dass die amerikanischen Revolutionäre keiner Theorie gefolgt sind, sondern ihre Erfahrungen und die der Klassiker in den Vordergrund stellten. So zitiert Arendt einen von ihnen, John Dickinson, der erklärte, dass „Erfahrung unser bester Führer ist, Vernunft kann uns in die Irre leiten“.⁷⁹ Die schriftlichen Diskussionen der Gründungsväter über Gewaltenteilung, checks and balances und die nötigen verfassungsmäßigen Maßnahmen zur Stabilisierung der Republik, veröffentlicht in den *Federalist Papers*, sind zu einem republikanischen Klassiker ersten Ranges in der Politikwissenschaft geworden. Und doch hat Arendt recht, dass das Neue nirgendwo einen ihm adäquaten gedanklichen und begrifflichen Ausdruck gefunden hat. Was Arendt hinsichtlich der Macht und der wechselseitigen Verpflichtungen und Versprechungen analysierte, ist von den Revolutionären und ihren Erben nie theoretisch bewahrt worden. „[...] wenn es wahr ist, dass alles Denken mit Andenken anhebt – dem andenkenden Nachhängen eines Wirklichen –, so ist nicht weniger wahr, dass kein Andenken gesichert sein kann, das nicht durch den Prozess begrifflicher Klarheit und Verdichtung gegangen ist, auf Grund deren es weiterwirken und sich entfalten kann“⁸⁰, stelle sie enttäuscht fest.

Das ist ein Grund dafür, dass die Unterscheidung zwischen Republik und Demokratie, Föderation und Nationalstaat auf dem politiktheoretischen Gebiet nur ungenügend in den Vordergrund gestellt wird. Vor dem Hintergrund der amerikanischen Revolution fasste Arendt 1963 in einer Rundfunkdiskussion zum Verhältnis von Nationalstaat und Demokratie ihre Kritik an etwa einhundertfünfzig Jahren praktischer Erfahrungen mit Souveränität und Nationalstaat vor. Arendt erklärte, dass die vor allem mit der Französischen Revolution eingeführte nationalstaatliche

Volkssouveränität viel weniger Stabilität aufwies als gedacht, denn „die Nation, das heißt das durch den Nationalstaat politisch emanzipierte Volk, hat bereits sehr früh eine verhängnisvolle Neigung gezeigt, seine Souveränität an Diktatoren und Führer aller Arten abzutreten“⁸¹, was bedeutet, dass dieses Volk dem Parteien-system, das diesem Nationalstaat entspricht, immer skeptisch gegenüberstand und dass dieses Parteiensystem „in vielen Fällen und immer unter Zustimmung beider Volkmassen mit der Errichtung einer Parteidiktatur und der Abschaffung gerade der spezifisch demokratischen Institutionen des Nationalstaates geendet“⁸² hat. Die Sorge um das demokratische Handeln im öffentlichen Raum trat immer hinter die Sorge um das „nationale Zusammenleben auf dem ererbten, historisch gewordenen Gebiet“⁸³ zurück.

Zweitens hat im Nationalstaat die nationale Zugehörigkeit Vorrang vor der Demokratie, denn die Nation hat den Staat erobert. Dabei können selbst unter Diktaturen durchaus bürgerliche Grundrechte wie Interessensrepräsentation und Pressefreiheit gewährt werden, nicht aber „das Recht der politischen, direkten Mitbestimmung“⁸⁴.

Drittens führt die Grundlage des europäischen Nationalstaats, die auch von Weber und Jellinek unterhinterfragt „Dreieinigkeit von Volk – Territorium – und Staat“, zur Homogenisierung des Volkes mit der Alternative: erzwungene Assimilation oder Ausschluss, und im Fall der Fortexistenz von nationalen Minderheiten zu sogenannten „Minderheitenrechten“, die, so Arendt, von den Minderheiten zu recht nur als „mindere Rechte“⁸⁵ angesehen wurden.

Viertens führte der Zerfall des Russischen Reichs und der Habsburger Monarchie zu einer Fülle rechtloser Minderheiten, deren prekäre Lage Arendt in ihrem Buch als einen der Ursprünge totaler Herrschaft ansah.

Fünftens schließlich erklärte Arendt, dass „der Souveränitätsbegriff des Nationalstaats, der ohnehin aus dem Absolutismus stammt, [...] unter heutigen Machtverhältnissen ein gefährlicher Größenwahn [ist]. Die für den Nationalstaat typische Fremdenfeindlichkeit ist unter heutigen Verkehrs- und Bevölkerungsbedingungen so provinziell, dass eine bewusst national orientierte Kultur sehr schnell auf den Stand der Folklore und der Heimatkunst herabsinken dürfte.“

Aus alledem folgte: „So wie wir heute außenpolitisch überall vor der Frage stehen, wie wir den Verkehr der Staaten unter- und miteinander so einrichten können,

81 Arendt 2006a, Band 2, Ausgabe 1, (www.hannaharendt.net).

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Ebd.

85 Ebd.

79 Ebd., S. 219.

80 Ebd., S. 283.

dass Kriege als *ultima ratio* der Verhandlungen ausscheidet, so steht uns heute über all innenpolitisch das Problem bevor, wie wir die moderne Massengesellschaft so umorganisieren und aufspalten können, dass es zu einer freien Meinungsbildung, zu einem vernünftigen Streit der Meinungen und damit zu einer aktiven Mitverantwortung an öffentlichen Angelegenheiten für den Einzelnen kommen kann. Der Nationalismus in seiner egozentrischen Borniertheit und der Nationalstaat in seiner wesensmäßigen Unfähigkeit, die eigenen Grenzen legitim zu transzendieren, dürften dafür die denkbar schlechtesten Voraussetzungen bilden.⁸⁶

Wie wir sehen, legt das Problem der Souveränität darin, dass sie nicht so sehr die Demokratie einschränkt als vielmehr die Freiheit. Bei der Demokratie handelt es sich um Mehrheitsverhältnisse und Mehrheitsentscheidungen, mit der sich Minderheiten unterdrücken lassen – wir sehen das gegenwärtig in verschiedenen Ausprägungen in Polen, Ungarn und der Türkei, wo der Volkswille gegen die republikanischen Institutionen und Freiheiten mobilisiert wird. Bei der Freiheit geht es um Meinungs- und Bewegungsfreiheit und die Möglichkeit der Partizipation aller. Arendt liefert hierzu eine philosophisch-anthropologische Begründung, warum Souveränität nicht gleichbedeutend mit Freiheit ist: weil sie der menschlichen Pluralität widerspricht. „Wären Souveränität und Freiheit wirklich dasselbe, so könnten Menschen tatsächlich nicht frei sein, weil Souveränität, nämlich unbedingte Autonomie und Herrschaft über sich selbst, der menschlichen Bedingtheit der Pluralität widerspricht. Kein Mensch ist souverän, weil Menschen, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen [...]. Alle Ratschläge, welche die Tradition uns anzubieten hat, uns in souveräner Freiheit von anderen zu halten, laufen darauf hinaus, eine ‚Schwäche‘ der menschlichen Natur zu überwinden und zu kompensieren, und diese Schwäche ist im Grunde nichts anderes als die Pluralität selbst.“⁸⁷ Freiheit bedeutet die Existenz von Pluralität und Intersubjektivität, während Souveränität nicht bloß auf uns selbst gerichtet ist im Sinne der Freiheit von Herrschaftsansprüchen anderer, das heißt im Sinne der Selbstherrschaft, sondern, so folgert Arendt, vor allem auch unausweichlich auf andere „als willkürliche Herrschaft über andere“.⁸⁸ Daher folgerte sie: „The famous sovereignty of political bodies has always been an illusion, which, moreover, can be maintained only by the instruments of violence, that is, with essentially nonpolitical means. [...] If men wish to be free, it is precisely sovereignty they must renounce.“⁸⁹

86 Ebd.

87 Arendt 1981, S. 229f.

88 Ebd.

89 Arendt 2006b, S. 163.

Wie aber soll diese Freiheit praktiziert und bewahrt werden, wenn die Voraussetzung dafür der Verzicht auf Souveränität ist, wo wir doch in all unseren liberalen Demokratien in Rousseauscher Tradition das Volk als den Souverän bezeichnen, bezeichnenderweise im Singular, der sich bei den Wahlen zeigt und in dessen Auftrag seine Vertreter agieren?

Es ist nicht nur der von Arendt konstatierte „Bruch der Tradition“ im 20. Jahrhundert, der im Holocaust gipfelte und sie veranlasste, die gesamte Tradition des politisch-philosophischen Denkens auf seine Schwächen hin zu überprüfen, die diesen Bruch nicht verhindern konnte, sondern es ist auch ihr Exil in den USA, das sie dazu ermunterte, eine weitere Entdeckung zu machen, die Verlängerung von Pluralität, pluraler Macht, Machtteilung und Räten in Gestalt des Föderalismus.

4 Macht ohne Souveränität, Föderalismus

Arendts Buch *Über die Revolution* ist im Verhältnis zu ihren Büchern über den Totalitarismus und *Vita activa oder Vom tätigen Leben* das politisch wichtigste.⁹⁰ „Es gehört zweifellos zu den größten und zukunftsreichsten Errungenschaften der Amerikanischen Revolution, dass es ihr gelang, den Anspruch der Macht auf Souveränität im politischen Körper der Republik konsequent zu eliminieren, denn im Bereich menschlicher Angelegenheiten kann Souveränität schließlic und endlich immer nur auf Gewaltherrschaft durch einen Tyrannen hinauslaufen.“⁹¹

Ein föderatives Prinzip sui generis existierte schon in den nordamerikanischen Kolonien, bevor die Gründungsväter Montesquieu lasen und über Gewaltenteilung und die föderative Struktur eines Großstaates diskutierten. Bezirke, Landkreise und Gemeinden zusammen mit der Pluralität der Bundesstaaten verkörpern nicht nur als föderales System „die einzig mögliche Alternative zu dem nationalstaatlichen Prinzip“, sondern, wie schon im Kontext der Gründung des gewaltenteiligen Gemeinwesens erwähnt, war es auch „der einzige Ausweg aus dem *cirrus vitiosus* von *pouvoir constituant* und *pouvoir constitué*.“⁹² Der Föderalismus ist

90 Dissertationen der vergangenen Jahre, die sich kritisch mit Phänomen und Theorien der Souveränität befassen und dabei Arendt und Hobbes vergleichen, dringen nicht zu der republikanischen, föderalistischen Alternative vor, in deren Tradition sich Arendt auch gerade gegenüber Hobbes stellte; siehe Jonathan Havercroft: *Captives of Sovereignty*, Cambridge University Press 2011; Daniel Loick: *Kritik der Souveränität*, Frankfurt/M. – New York 2012; Rainer Miehle: *Jenseits und diesesseits der Herrschaft*, Thomas Hobbes' politische Philosophie im Urteil Hannah Arendts, Nordhausen 2015.

91 Arendt 1963, S. 199f.

92 Ebd., S. 215.

also nicht nur eine Organisationsform zur Machtteilung, sondern auch zur Machtbildung und Stabilisierung von Macht und Freiheit. Stärkung von Macht durch Teilung der Macht geschieht also nicht nur durch die Gewaltteilung in engerem Sinn zwischen Legislative, Exekutive und Jurisdiktion, sondern auch durch die Teilung der politischen Gemeinschaft in sich politisch selbst verwaltende Einheiten. Somit wird auch potentielle Souveränität geteilt und damit ihrer zerstörerischen, anti-pluralistischen Kraft beraubt.

Arendt war mit diesen Auffassungen nicht allein. Canmus befasste sich vielfach mit dem Föderalismus: in Untersuchungen zu traditionellen föderalen Dorfstrukturen in der Kabylei in Algerien, mit Ideen zu einer französisch-algerischen Konföderation, in seinem Plädoyer für ein föderiertes Europa nach dem Krieg und der Idee einer europäisch-nordamerikanischen NGO als Beginn einer Bürger-Politik in internationalem Maßstab. Erst kurzlich wurden jene seiner Bücher veröffentlicht, die ihn als einen Räte-Republikaner ausweisen.⁹³

Damit wird deutlich, dass sich Pluralität, Macht und Nationalstaat in einem strukturellen Konflikt befinden. Die Schwierigkeiten, in Zeiten der Globalisierung der Schwächung der Wohlfahrtsstaaten und der sozialen Gerechtigkeit wirkungsvoll entgegenzutreten, führt nicht nur die europäische Sozialdemokratie in existenzielle Krise, sondern erhöht gleichzeitig die Attraktivität des anderen traditionellen Orientierungsrahmens, des Nationalstaats.⁹⁴ Wenn dieser Wandel von sozialen zur nationalen Frage so reflexhaft und ohne weiteres Nachdenken daherkommt, bedeutet das, dass Theorie und Praxis des Nationalstaats allgegenwärtig sind, während Theorie und Praxis des Föderalismus als dessen Gegenteil nur eine mindere Rolle zu spielen scheinen.

Ein Blick in die Schulen und Universitäten belegt das, wo die Theoretiker des souveränen Nationalstaats, Bodin, Hobbes und Rousseau, zuweilen auch Carl Schmitt, als Klassiker gelesen werden, nicht aber Denis de Rougemont, Alexandre Marc und Hannah Arendt.⁹⁵ Dabei sind die Erstgenannten aus keinem anderen Grund Klassiker als dem, dass wir sie zu solchen erklären und ihnen folgen, und wir folgen ihnen, weil wir keine tatsächliche Alternative zu dem neuzeitlichen, souveränen Nationalstaat sehen.

⁹³ Marin 2013.

⁹⁴ Vgl. die Studie zu Armut und nationalistischer politischer Orientierung im gegenwärtigen Frankreich von Erbon 2016.

⁹⁵ Denis de Rougemont (1906–1985), Schweizer Publizist und Vorkämpfer der europäischen Integration; Alexandre Marc (1904–2000), französischer Aktivist und erster Generalsekretär der L'Union européenne des Fédéralistes, veröffentlichte zusammen mit Robert Aron „Principe du fédéralisme“ 1948.

Dabei gibt es historisch zwei Traditionen staatlicher Organisation: den souveränen Nationalstaat auf der einen Seite und die Föderation in Gestalt des Bundesstaats, Staatenbunds oder entsprechender Mischungen auf der anderen. Wie Foucault überzeugend beschrieben hat, ist der Nationalstaat die Folge eines neuzeitlichen Wachstums der Bevölkerung und des technischen Fortschritts, die die Ersetzung feudaler Verwaltung von Territorien durch die Verwaltung von Bevölkerungen erforderlich machte. Es handelt sich dabei also um eine historische Staatsform, die nicht der Weisheit letzter Schluss, sondern lediglich eine adäquate Form für einen bestimmten Stand von Technik und Bevölkerungsentwicklung ist. Dabei stieß die Idee einer nicht religiösen, sondern weltlichen Souveränität zu Beginn der Neuzeit keineswegs auf Zustimmung, sondern auf heftigen Widerstand. Für das nationalstaatliche souveräne Denken musste mit Hilfe der Analogie zu einem weit verbreiteten religiösen Bild, nämlich der Unversehrtheit der Jungfrau Maria, gewonnen werden.⁹⁶

Die Globalisierung von Technik, Mobilität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit macht nun bereits seit Jahrzehnten die faktische und auch historische Begegntheit des Nationalstaats deutlich. Der Nationalstaat ist also nicht die einzig mögliche staatliche Organisationsform, vielmehr gab es immer die zweite Tradition, auch wenn sie über lange Strecken missachtet wurde und unterlegen war. Man denke dabei nicht nur an die römische Bündnispolitik, sondern auch das mittelalterliche Heilige Römische Reich Deutscher Nation, das bis zu Napoleons Expansionskriegen 1806 existierte, und in dessen Bereich Staatsrechtler wie Althusius, Hugo und auch Leibniz in Kategorien der Föderation und nicht des Nationalstaats dachten. Es ist auch bemerkenswert, dass sie sich deshalb von Bodin und Hobbes, zum Teil noch als deren Zeitgenossen, deutlich distanzieren.⁹⁷ Angesichts dieser zwei Traditionslinien wird die provozierend klingende Frage des kanadischen Politologen Thomas Hügin verständlich: „Have we read the wrong authors?“⁹⁸

Es ist trotz der zahlreichen föderalen Strukturen weltweit erstaunlich, wie wenig begriffliche Orientierungspunkte als Grundlagen des Föderalismus erarbeitet wurden. Arendts Zugang zu dieser Thematik ist der theoretisch am weitesten entwickelte, hat aber nicht nur unter Politikwissenschaftlern, sondern auch unter Soziologen und Historikern kaum Anklang gefunden. So stelle der Historiker Hobsbawm 1965 hinsichtlich der Rezeption von Arendts Buch *Über die Revolution* „a certain lack of interest in mere fact“ und die Unmöglichkeit „of

⁹⁶ Vgl. Maissen 2006, <http://www.uni-heidelberg.de/presser/ruca/ruca06-1/wie.html>; Maissen 2006, Kap. III, 9, S. 253–277.

⁹⁷ Bevely 2011, S. 32–50; Riley 1976, S. 7–42.

⁹⁸ Hügin 1992, S. 75–93; auch in: Rechtstheorie, Beiheft 16, 1997, S. 219–240.

meaningful dialogue between her and those interested in actual revolutions⁹⁹ fest, während im Unterschied dazu immerhin ein Jurist wie der Richter am Obersten Gerichtshof der USA, William O. Douglas, den Thesen Arendts vorbehaltlos zustimmte.¹⁰⁰

Es scheint nun so, wie Arendt anhand der beiden Revolutionen feststellte, dass die kulturellen und politischen Gewohnheiten, in denen eine Revolution stattfindet, den Geist und Verlauf dieser Revolution stark beeinflussen. Günstige Bedingungen wie in Nordamerika herrschten auch im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, zu dem die Provinzen der Niederlande und Kantone der Schweiz gehörten. Es ist daher kein Wunder, dass föderalistische Vorstellungen im Kontext dieser beiden Länder diskutiert wurden.

Der Calvinist, Staatstheoretiker und Politiker Althusius entwickelte in der quasi autonomen Stadt Emden und im regen Austausch mit den benachbarten Niederlanden seine ständisch-korporativistische Staatstheorie mit einer von unten nach oben aufgebauten konsozialen, gemeinschaftsorientierten Staats- und Gesellschaftslehre, einer Theorie, die seiner Umwelt und politischen Erfahrung entstammt.¹⁰¹ Dabei ist die in der Forschung übliche Diskussion, ob Althusius' Gesellschaftsvorstellungen eher dem Mittelalter oder der Neuzeit zuzurechnen sind, weniger interessant als die in seinen Ideen entwickelten föderalen Vorstellungen, die hinsichtlich der Subsidiarität auf Thomas von Aquin zurückgehen und in ihrer Orientierung am Vertragswesen den Weg zur modernen Republik eröffnen. Wie es in einem Aufsatz von Charles S. McCoy über „The Lost Tradition“ von Althusius heißt, „he held [...] that ‘the rights of sovereignty’ belong to ‘the realm, or to the commonwealth and people’ in a covenanted order, and that the ‘supreme magistrate is the steward, administrator, and overseer of these rights’ as granted by covenant. He can therefore be deposed.“¹⁰² Es würde sich lohnen, weitere Beispiele historischer föderativer Strukturen oder Elemente und ihre theoretische Widerspiegelung zu untersuchen wie die Behandlung der Nationalitätenfrage durch Otto Bauer und Karl Renner im Habsburger Reich oder die Toleranz im Osmanischen Reich zur Zeit von Ali Pascha im Unterschied zur nationalistischen Minderheitenpolitik in der modernen Türkei.¹⁰³

99 Hobsbawm 1965, S. 255.

100 Douglas 1962.

101 Vgl. Duso/Krawietz/Wyduckel 1997.

102 McCoy 2001, S. 13.

103 Vgl. Riesbeck 1996; Marz 2016; Solmaz 2016.

5 Zum Schluss – die Abwesenheit der Pluralität

Wie sehr die Missachtung von Pluralität, die Unkenntnis der politisch-theoretischen Grundlagen des Föderalismus und ein an nationalstaatlicher Herrschaft und Gewalt orientiertes Verständnis von Macht die Chancen föderaler Gründungen scheitern lassen, zeigt das Beispiel der Staatsgründung Israels und Arendts Unterstützung des Konzepts eines binationalen Staates.

Dieses Konzept eines arabisch-jüdischen föderativen Staates wurde von der kleinen jüdischen Organisation Ihud (Union) unter Leitung von Judah L. Magnes, einem Vertreter des amerikanischen Reformjudentums und Pazifisten sowie Rektor der Hebräischen Universität in Jerusalem, und dem Religionsphilosophen Martin Buber vorangetrieben. In den entscheidenden Jahren zwischen dem Ende des Zweiten Weltkriegs und der Gründung des Staates Israel 1948 war Arendt für kurze Zeit an den Aktivitäten der Ihud beteiligt. Magnes, Buber und Arendt hatten unterschiedliche Beweggründe für die Befürwortung einer Föderation, die aber nicht die gemeinsamen Aktivitäten schwächen.

Magnes, von Scholem als „a role model of internal courage“ bezeichnet, weil er ein „free man“ sein wollte und sich weigerte, „to be „intimidated by the public“¹⁰⁴ ging es um die Sicherheit und Freiheit eines künftigen jüdischen Gemeinwesens in Palästina, und er hielt sie nur im Rahmen einer Koexistenz und Kooperation zwischen Juden und Arabern für möglich. Als amerikanischer Staatsbürger und Angehöriger des amerikanischen liberalen Judentums war ihm die föderative Praxis der USA geläufig, die er 1909 als eine „republic of nationalities“¹⁰⁵ bezeichnete, und es lag für ihn deshalb nahe, auf dieses Beispiel zurückzugreifen. Buber hatte vom philosophischen und theologischen Standpunkt aus das dialogische Verhältnis des Ich-Du als Prinzip der zwischenmenschlichen Kommunikation und des wechselseitigen Respekts entwickelt und auf die Beziehung von Juden und Arabern übertragen. In einer Rede anlässlich des XII. Zionistenkongresses in Karlstad 1921 warnte er vor dem Nationalismus als Frucht der Französischen Revolution und Ausdruck einer Vereinsamung des modernen Menschen, der sich als Reaktion darauf in einem Gruppenegoismus mit anderen zusammenschließe.¹⁰⁶ 1926 plädierte er in seinem Essay „Zur jüdisch-arabischen Frage“ für den „Dienst an der fremden Bevölkerung des Landes um des werden sollenden Gemeinwesens willen; Interessenvereinigung, aber auch Förderung ihrer besonderen Interessen, um

104 Nach Korzin 2010, S. 2.

105 Ebd., S. 220.

106 Buber 1936.

sie die Wünschbarkeit und Möglichkeit der Interessensvereinigung fühlen zu lassen, aber über diesen Zweck hinaus, um ihres Wohls als eines Glieds der werden sollenden Gemeinschaft willen.“¹⁰⁷

Hannah Arendt hatte sich zum ersten Mal 1940 von einem politischen Standpunkt aus zur Zukunft des jüdischen Volkes geäußert und angesichts des Scheiterns der europäischen Minderheitenpolitik seit dem Ende des Ersten Weltkriegs festgestellt, dass es in den europäischen Nationalstaaten keine Möglichkeit der Assimilation mehr gebe und daher für die jüdische Minderheit eine Zukunft nur in einem neuen föderalen Systems Europas bestehe, einem „Nationenverband mit europäischem Parlament“,¹⁰⁸ bei dem es nicht mehr die Gleichsetzung von Nation und Territorium bei gleichzeitiger Spaltung des Volkes in ein eingeschlossenes auf dem Boden dieses Territoriums und einem ausgeschlossenen außerhalb dieses Territoriums gebe. Nicht nur Palästina, so Arendt, sondern der ganze Nahe Osten sei nur von einem geeinigten Europa her zu halten.¹⁰⁹

Angesichts des Holocaust und des Beschlusses der zionistischen Mehrheit, einen jüdischen Staat zu gründen, schwanden die Hoffnungen auf eine Föderation. 1950 äußerte sich Arendt zum letzten Mal in ihrem Essay „Frieden oder Waffenstillstand im Nahen Osten?“¹¹⁰ zum Problem der Staatsgründung mit einer langen Analyse der Fehler und Versäumnisse, die sich in den folgenden zwei Punkten zusammenfassen ließen. Erstens seien beide Seiten, die jüdische und die arabische, völlig blind in der wechselseitigen Wahrnehmung und in ausschließender und nationalistischer Weise auf die eigene Geschichte konzentriert gewesen; den Nachbarn gegenüber sei man aufgrund fehlender Wirtschaftsverflechtung mit dem „Gefühl absoluter Fremdheit“ begegnet.¹¹¹

Zweitens sei die Mandatszeit eine Erziehung zu Verantwortungslosigkeit gewesen, bei der die jeweils eigenen Interessen der Juden und Araber kultiviert und der Gesamtkontext verloren wurde. Die Briten hätten nichts zugunsten einer Annäherung der Völker unternommen, um keine Bündnisse gegen sich zu fördern.

Auf beiden Seiten gab es zwar Ausnahmen, doch scheiterten entsprechende positive Vorschläge immer wieder an den Mehrheitsverhältnissen, darunter der Vorschlag des ersten UNO-Gesandten Israels Abba Eban 1948, eine Nahost-Liga zu gründen, in der „die Türkei, der christliche Libanon, Israel und der Iran als

107 Buber 1993, S. 100.

108 Arendt 2000, S. 232.

109 Ebd., S. 233.

110 Arendt, 1991, S. 39–75.

111 Ebd., S. 49.

Partner einer arabischen Welt in einem Nichtangriffsbund mit gegenseitiger Verteidigung und wirtschaftlicher Zusammenarbeit“ vereinigt würden.¹¹²

Arendts Fazit angesichts des Scheiterns eines föderalen Staates lautete: „Die Notwendigkeit einer jüdisch-arabischen Verständigung lässt sich mit objektiven Faktoren nachweisen, deren Möglichkeit hingegen ist fast ausschließlich eine Frage subjektiver politischer Klugheit und entsprechender Persönlichkeiten.“¹¹³ Dass es an politischer Klugheit fehlte, lag auch daran, dass nur diejenigen Einwanderer mit dem Konzept des Föderalismus etwas anfangen konnten, die Erfahrungen mit ihm gemacht hatten, die also aus den USA, zum Teil auch aus Deutschland kamen, nicht aber jene, die aus Osteuropa stammten.

Wie erwähnt, setzte sich auch Canus für föderative Lösungen ein, in seinem Fall des Algerienkonflikts, bei dem es um die Selbstbestimmung und das Zusammenleben der mehrheitlich arabischen Bevölkerung, der Kabysten und der groben aus Europa stammenden Minderheiten ging. Da es keine starken Vertreter einer föderalen Lösung gab, sondern nur Nationalisten in Frankreich, Algerien und bei der algerischen und französischen Linken, führte der Unabhängigkeitskampf zu einem Blutbad und einer anschließenden Parteidiktatur in Algerien. Canus' Vorstellung einer Mittelmeer-Union mit Alger als „Bundeshauptstadt“ und Sitz des „Bundesparlaments“, einer Föderation, die sich „eines Tages mit einem schließlich vereinten Europa“ zusammenschließen würde,¹¹⁴ klingt angesichts des realpolitischen Alltags phantastisch, aber kolonialistisch war sie keineswegs, wie unterstellt wurde.

Dass schließlich Macht auch eine Frage des Zusammenspiels unserer geistigen Tätigkeiten ist, hat Arendts Studentin und Biographin Elisabeth Young-Bruhl in ein denkwürdiges Bild gefasst: Arendt „imagined a kind of republic of the mental faculties. In the mental republic, no faculty was to be dominant. No faculty was to be sovereign or invoke the sovereignty of the mind as a whole under its leadership. Thinking, Willing and Judging were to be a system of checks and balances: a senate, an executive, and a court.“¹¹⁵

112 Ebd., S. 69.

113 Ebd., S. 60.

114 Canus 1955.

115 Kohn/Young-Bruhl 2007, S. 295.

Literatur

- Arendt, Hannah (1963): *Über die Revolution*, München.
- Arendt, Hannah (1970): „An Ernst Vollrath“, 20.12.1970, unveröff. Nachlass. In: *Library of Congress, Hannah Arendt Papers, Container 15/04, Blatt 010437f*.
- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München.
- Arendt, Hannah (1991): „Frieden oder Waffenstillstand im Nahen Osten?“, In: *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, Berlin.
- Arendt, Hannah (2000): „Zur Minderheitenfrage (1940)“, In: *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher*. Herausgegeben von Knott, Marie Luise. München-Zürich.
- Arendt, Hannah (2006a): „Nationalstaat und Demokratie (1963)“, In: *Hannah Arendt.net, Band 2, Ausgabe 1*, (www.hannaharendt.net).
- Arendt, Hannah (2006): „What is Freedom?“, In: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York.
- Arendt, Hannah (2002): *Denktagebuch, 1950–1973*. Hrsg. von Ingeborg Nordmann und Ursula Ludz, Bd. 1, München.
- Bauman, Zygmunt (2017): *Retrotopia*, Berlin.
- Beiner, Ronald (1990): „Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue“, In: *Political Theory*, Vol. 18, No. 2.
- Bealey, Philip (2011): „Leibniz and Hobbes“, In: *Look, Brandon C.* (2011): *The Continuum Companion to Leibniz*, London-New York.
- Buber, Martin (1936): „Nationalismus“, In: *Zion als Ziel und als Aufgabe*, Berlin.
- Buber, Martin (1993): „Zur jüdisch-arabischen Frage“, In: *Mendes-Flohr, Paul R.* (Hrsg.): *Ein Land und zwei Völker*. Frankfurt/M.
- Camus, Albert (1955): „L'avenir algérien“, In: *L'Express*, 23. Juli 1955.
- Dewey, Fred (2018): „From an apparent contradiction in Arendt to a working group method“, In: *Meinns, Waltraud/Öffering, Toni/Lange, Dirk* (Hrsg.) (2018): *Hannah Arendt: Lektüren zur Politischen Bildung*, Wiesbaden.
- Dewey, Fred (2014): *The School of Public Life*, Dormans 4.
- Douglas, William O. (1962): „The guts of freedom“, In: *San Francisco Chronicle*, 21 January 1962.
- Duso, Giuseppe /Krawietz, Werner/Wyduckel, Dieter (Hrsg.) (1997): *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*. Vorwort von Dieter Wyduckel, Berlin.
- Edelman Trust Barometer: <https://www.edelman.com/trust-barometer>.
- Eribon, Didier (2016): *Rückkehr nach Reims*, Berlin.
- Forst, Rainer (2015): *Normativität und Macht – Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*, Berlin.
- Göhler, Gerhard, (2011): „Macht“, In: *Göhler, Gerhard/ Iser, Mattias/ Kerner, Ina* (Hrsg.): *Politische Theorie. 25 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden.
- Havercroft, Jonathan (2011): *Captives of Sovereignty*. Cambridge University Press.
- Heuer, Wolfgang (2015a): „Who is Capable of Performing Action? Some Thoughts on the Importance of Personality“, In: *Belgrade Journal for Media and Communications*, #7.

- Heuer, Wolfgang (2015b): *El poder de los sensores: libertad y responsabilidad para una economía sustentable*. In: *Sierra Gutierrez, Angela* (Hrsg.) (2015): *Discursos políticos, identidades y nuevos paradigmas de gobernanza en América Latina*, Ed. Laertes.
- Heuer, Wolfgang (2018): „Hannah Arendt. Ein Zuhause für den zivilen Ungehorsam“, In: *INDES. Zeitschrift für Politik und Gesellschaft*.
- Hobbsbawm, E. J. (1965): „Review“, In: *History and Theory*, vol. 4, no. 2.
- Huglin, Thomas O. (1992): „Have we read the wrong authors? On the Relevance of Johannes Althusius as a Political Theorist“, In: *Studies in Political Thought*, vol. 1, auch in: *Rechtstheorie*, Beiheft 16, 1997.
- Keane, J. (2015): „Die neuen Despoten. Vorstellungen vom Ende der Demokratie“, In: *Merkur* 69 (790).
- Kohn, Jerome/Young-Bruehl, Elisabeth (2007): *Critique de la souveraineté et de l'état-na-tion*. In: *Kupiec, Anne/Leibovici, Martine/Muhlmann, Géraldine/Tassin, Etienne* (Hrsg.): *Hannah Arendt. Crises de l'état-nation. Pensées alternatives*, Paris.
- Kotzin, Daniel P. (2010): *Judah L. Magnes: An American Jewish Nonconformist*, Syracuse University Press.
- Loick, Daniel (2012): *Kritik der Souveränität*, Frankfurt/M. – New York.
- Marc, Alexandre/ Aron, Robert (1948): „Principe du fédéralisme“, Paris.
- Martin, Lou (Hrsg.) (2013): *Albert Camus – écrits libertaires (1948–1960)*, Indigène Editions.
- Maissen, Thomas (2006): „Wie die Jungfrau zum Staat kam“, In: *Ruperto Carola 1/2006, Forschungsmagazin der Universität Heidelberg*. <http://www.uni-heidelberg.de/presse/forschungsmagazin/1/wie.html>.
- Maissen, Thomas (2006): *Die Geburt der Republic. Staatsverständnis und Repräsentation in der frühneuzeitlichen Eidgenossenschaft*, Göttingen.
- Mart, Rasim (2016): *Ali Pascha – Europas vergessener Staatsmann*, Berlin.
- McCoy, Charles S. (2001): „The Lost Tradition?“, In: *Publius*, vol. 31, no. 2.
- Miehe, Rainer (2015): *Jenseits und dresseits der Herrschaft. Thomas Hobbes' politische Philosophie im Urteil Hannah Arendts*, Nordhausen.
- Riesbeck, Peter (1996): *Sozialdemokratie und Minderheitenrecht. Der Beitrag der österreichischen Sozialdemokraten Otto Bauer und Karl Renner zum internationalen Minderheitenrecht*. Verlag für Entwicklungspolitik, Saarbrücken.
- Riley, Patrick (1976): „Three Seventeenth Century German Theorists of Federalism: Althusius, Hugo and Leibniz“, In: *Publius* 6, No. 3.
- Robaskiewicz, Maria (2017): *Übungen im politischen Denken. Hannah Arendts Schriften als Einleitung der politischen Praxis*, Wiesbaden.
- Solmaz, Kahraman (2016): *Krise, Macht und Gewalt. Hannah Arendt und die Verfassungskrisen der Türkei von der spätosmanischen Zeit bis heute*. Baden-Baden.