

Mirko Wischke
Georg Zenkert *Hrsg.*

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



Springer VS

Macht und Gewalt.

Hannah Arendts „On Violence“ neu gelesen

Mirko Wischke · Georg Zenkert
(Hrsg.)

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

 Springer VS

Hrsg.

Mirko Wischke
Neue Schule Wolfsburg
Wolfsburg, Deutschland

Georg Zenkert
Pädagogische Hochschule Heidelberg
Heidelberg, Deutschland

ISBN 978-3-658-27005-6 ISBN 978-3-658-27006-3 (eBook)

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

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

Springer VS

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

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

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

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

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

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

Inhaltsverzeichnis

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

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



Arendts Essay „On Violence“ erschien 1970 im Kontext der studentischen Protestbewegungen. Er richtet sich gegen extremistische Politikauffassungen, die Gewalt als einen Modus politischer Macht betrachten. Während Macht nach Arendt als Möglichkeit gemeinsamen Handelns zu verstehen ist, gilt Gewalt als Inbegriff instrumenteller Mittel zur Durchsetzung strategischer Ziele. Mit dieser Unterscheidung zielt sie auf den Kern des Begriffs des Politischen. Zwar wurde diese Begriffsprägung durchaus zur Kenntnis genommen, konnte aber unter dem Primat von Max Webers kategorialer Bestimmung von Macht als Chance der Durchsetzung eines Willens gegen den Willen anderer nicht ernsthaft die Aufmerksamkeit politiktheoretischer Auseinandersetzungen auf sich ziehen. Arendts Begriffsbestimmung sperrt sich gegen das dogmatisch verfestigte Modell von Politik als Ausübung von Herrschaft. Paradigmatisch ist der Versuch von Habermas, Arendts Unterscheidung auf der semantischen Folie der Herrschaftssoziologie als unrealistisch darzustellen.¹ Zugleich reklamiert er das normative Potential des Machtbegriffs unter dem Stichwort der „kommunikativen Macht“ für die Diskurstheorie. Ähnlich verfährt Honneth indem er erwägt, ob Arendts Überlegungen zu Macht und Gewalt sich in der Perspektive von „Pathologien der sozialen Welt“ auflösen würden, sofern diese die „kommunikativen Voraussetzungen einer öffentlichen Diskussion politischer Belange zu zerstören drohen“.² Arendt

1 Habermas 1973.

2 Honneth 1994. Ähnlich argumentiert Jaeggi 1997. Der das gesamte Werk Arendts durchziehende Versuch einer Unterscheidung von Macht und Gewalt (vgl. Vollrath 1971) als Fokussierung „auf eine soziale Fehlentwicklung“ greift zu kurz, ebenso

wäre demnach auf halbem Wege stehen geblieben, sofern Macht, recht verstanden, sich im Diskurs sublimiert. So konnte auch in wohlwollender Rezeption das Anliegen Arendts nur verzerrt wahrgenommen werden. Weil die Begriffsbildung sich nicht den gewohnten Koordinaten des Politischen fügte, wurde sie bis zur Unkenntlichkeit transformiert oder als Randphänomen, als Indiz eines „Unbehagens am Politischen“³ verbucht.

Angesichts der neuerdings zu verzeichnenden Erosionen in der politischen Welt, die offensichtlich auch die politische Theoriebildung völlig überrascht, stellt sich die Frage, ob Arendts Begrifflichkeit nicht doch eine größere analytische Relevanz zuzusprechen ist.⁴ Eine Untersuchung dieser Frage steht vor zwei Herausforderungen. Einerseits geht es um eine angemessene theoretische Annäherung an das Phänomen der Gewalt. Andererseits ist die Konzeptualisierung von Macht immer noch überlagert von herrschaftssoziologischen Schemata,⁵ die zu einem Verständnis des Politischen kaum beitragen. Sie ist aber auch erschwert von einer wachsenden Skepsis gegenüber demokratischer Politik, die auch theoretisch ihren Niederschlag findet. Hier könnte Arendts am Politikverständnis der Antike geschulte Begriffsbildung neue Horizonte eröffnen,⁶ aber auch vertraute Sprachmuster in Frage stellen. Beide Problemfelder sind in der Forschung zu Hannah Arendt kaum thematisiert worden – und wenn ja, so unter eingegengtem Blickwinkel.⁷ Jedes Vorhaben, das diese Problemfelder zu erschließen sucht, stößt auf die Schwierigkeit, dass Arendt zwar mit ihrer Abgrenzung von Macht und Gewalt einen wichtigen Beitrag zur politischen Theorie leistet, allerdings keine adäquate Begrifflichkeit zu entwickeln vermag, in der sie die Erfahrung von Gewalt und ihren Dimensionen angemessen zum Ausdruck bringen kann.

Bereits die Unterscheidung von Macht und Gewalt wirft eine Reihe von Fragen auf, die dieser Band aufzunehmen sucht. Georg Zenkert zeigt in seinem Bei-

die Behauptung, dass eine solche Fehlentwicklung für „die modernen Gesellschaften selbst dann noch Brisanz und Aktualität behalten sollte, als der Nationalsozialismus schon zerschlagen war und der stalinistische Herrschaftsapparat seine terroristischen Züge weitgehend verloren hatte“. Honneth 1994, S. 47.

3 Kemper 1991, S. 11.

4 Was in der derzeitigen Forschung die Ausnahme ist. Vgl. Benhabib (2006).

5 Zur Lage der Diskussion um beide Begriffe: Figal (1994).

6 Wie das erfolgen kann, zeigt u.a. Raimondi (2016), wenn sie sich mit den von Arendt untersuchten politischen Ursachen von Flucht und Staatenlosigkeit auseinandersetzt. Nicht minder überzeugend ist der Vorschlag, Arendts Konzept des Politischen als Vorbedingung für eine angemessene Thematisierung „sozialer Fragen“ zu verstehen (Jaeggi, 2016), unter die auch Immigration fällt.

7 Exemplarisch Jaeggi (2016).

trag, dass sich in Arendts Machtbegriff zwei Konzepte überlagern. Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Einschätzung politischer Verfassungen. Indem die Differenz von Handlungsmacht und konstitutiver Macht der verfassten Gemeinschaft amalgamiert wird, kann der Raum der Repräsentation, der auch für Arendts Modell pluralistischer Meinungsbildung wesentlich ist, nur unzureichend zur Darstellung kommen.

Auf den Zusammenhang zwischen Arendts *politischen* Konzeption des Machtbegriffs und ihrer Analyse totaler Herrschaft konzentriert sich der Beitrag von Waltraud Meints-Stender. Mit Blick auf den Unterschied zwischen gesellschaftlicher und politischer Macht wird gezeigt, wie Arendt aus der Analyse des Totalitarismus heraus die Struktur eines demokratischen Gemeinwesens entwickelt. In Absetzung zu Webers Begriff der Herrschaft wird Arendts Machtbegriff konturiert durch ein Konzept politischer Freiheit, das sich der Auseinandersetzung mit Kants Idee des *sensus communis* verdankt.

Phänomen und Begriff der Macht stehen laut Andreas Großmann im Zentrum von Arendts politischer Philosophie. Hier laufen die Fäden ihres politischen Denkens zusammen. Das Phänomen der Macht ist bei Arendt sowohl in einem positiven als auch zugleich eigenwilligen Sinne akzentuiert. Großmann geht es in seinem Beitrag um Macht als dem Urphänomen der Pluralität, wobei er Macht in einem spezifischen Sinne gleichsam als Mutterboden des Politischen expliziert. Dazu vergegenwärtigt er zunächst grundlegende Parameter von Arendts politischem Denken, um sodann ihren Begriff einer horizontalen, lateralen Macht zu entfalten. Dieser dient abschließend als Hintergrund, vor dem mit der Digitalisierung verbundene problematische Herausforderungen der Politik angesprochen werden.

Arendts Konzept der Macht für ist Wolfgang Heuer ohne ihr Konzept der Pluralität undenkbar. Er betrachtet dieses als Gegenentwurf zu unserem liberalen Pluralitätsverständnis. Da die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse eine solche Pluralität nur in seltenen Ausnahmefällen zulassen würden, stellt Arendts Konzept von Pluralität laut Heuer eine dauerhafte Kritik der gegenwärtigen Verhältnisse dar. In der abschließenden Betrachtung der Folgen einer Abwesenheit von Pluralität werden die praktischen Implikationen dieses Konzepts deutlich. Am konkreten Beispiel der Staatsgründung Israels lässt sich zeigen, wie aufgrund der Missachtung von Pluralität und einem an nationalstaatlicher Herrschaft orientierten Verständnis von Macht eine föderale Gründung gescheitert ist.

Dass die Differenzierung von Macht und Gewalt entscheidend ist für ein angemessenes Verständnis von Revolutionen ist der Ausgangspunkt der Überlegungen von Karl-Heinz Breier. Er beschäftigt sich mit dem für Arendt bedeutsamen Moment des revolutionären Anfangs. Mit ihrem Konzept der Revolution

richtet sie sich gegen ein Politikverständnis, das durch den Begriff der Herrschaft zentriert ist. Ausschlaggebend für die politische Qualität einer Revolution ist das gemeinsame Handeln, das den Raum der Freiheit stiftet. Weder die Rebellion noch die daraus resultierenden Akte der Befreiung können mit dem Akt der Etablierung des politischen Raumes gleichgesetzt werden, in dem die Freiheit des Sprechens und Handelns erfahrbar wird. Auf dieser Basis zeichnet Breier die Umriss der republikanischen Verfassung nach, die Arendt im Kontext der Theoriegeschichte entwirft.

Auf den Gewalt-Diskurs nimmt Hannah Arendt wiederholt Bezug, ohne sich jedoch konkret einordnen zu lassen: einerseits rechtfertigt sie Gewalt, andererseits verteufelt sie Gewalt; mal nimmt sie kritische Stellung zum ambivalenten Verhältnis von Politik und Gewalt, mal scheinen sich Gewalt und politisches Handeln auszuschließen. Im Kontext ihres Gewalt-Diskurses konnte Arendt Walter Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* philosophisch wenig abgewinnen; in „Macht und Gewalt“ erwähnt sie diesen Aufsatz mit keinem Wort. Dass für die Lektüre von „Macht und Gewalt“ gleichwohl ein genauerer Blick auf Benjamins Aufsatz theoretisch gewinnbringend ist, zeigt der Beitrag von Hans-Martin Schönherr-Mann. Er untersucht die Rolle der Gewalt in Arendts Denken vor der Folie von Benjamins *Zur Kritik der Gewalt*. Damit eröffnet sich eine Perspektive politischer Philosophie, die Orientierung bietet und Totalitarismus sowie gelenkte beziehungsweise partizipatorische Demokratie zu verstehen hilft.

Da Gewalt zu einem Zentralbegriff in „Arendts Versuch einer Neubestimmung des Politischen“ zählt,⁸ sich jedoch nur schwer identifizieren lässt, liegt es nahe, diesen Begriff bei Arendt genau zu untersuchen. Mit dem Beitrag von Mirko Wischke wird nicht nur klar, dass Arendts Urteil über Gewalt ambivalent ist; es werden auch verschiedene Begriffe von Gewalt bei Arendt sichtbar gemacht, mit denen sie einerseits Gewalt prinzipiell vom politischen Handeln ausschließt und andererseits Gewalt als ein letztes Mittel politischer Ohnmacht rechtfertigt. Diese spannungsvolle Breite gewinnt Arendts Gewalt-Diskurs durch die Unterscheidung der *Ursachen* von Gewalt. Um die unvorstellbare Gewalttätigkeit, die das 20. Jahrhundert prägte, zu erklären, erscheinen ihr diese Schemata jedoch allesamt als ungeeignet.

Welche Bedeutung die Sprache nicht nur für Arendts Gewalt-Diskurs, sondern auch in der Analyse von aktuellen Phänomenen von Gewalt hat, untersucht Kristin Freter. Im Fokus ihres Beitrags steht das Selbstverständnis der Neuen Rechten, das sie vor dem Hintergrund der Doppelrolle der Sprache untersucht: als ein handlungsbegleitendes Medium der Kommunikation und als ein instrumentalisierbares

8 Kempfer 1993, S. 8.

Mittel zur Schaffung von Realitäten. Dabei untersucht sie unter anderem die aktuellen Phänomene des Terrorismus und des Populismus hinsichtlich ihres Gewaltpotenzials. Anknüpfend an Arendts Annahme, dass Gewalt selbst stumm ist, unfähig, sich im Wort adäquat äußern zu können, erschließt Freter das Nicht-reden-Wollen als eine Form der Gewaltausübung, wie sie für den Populismus charakteristisch sei.

Für Arendts Gewalt-Diskurs sind unterschiedliche politische Positionierungen charakteristisch. Um die geistigen Wurzeln ihrer Positionierung geht es Reinhard Mehring. Er legt in seiner Studie die Spuren jüdischer Identität in Arendts Denken frei, die sich in der Entstehung der Monographie über Rahel Varnhagen und dem Essay über die „verborgene Tradition“ des Judentums finden lassen. Das stark autobiographisch gefärbte Varnhagen-Buch erlaubt Rückschlüsse auf Arendts Selbstverständnis, das von Motiven der Romantiker geprägt wird. Seine literaturgeschichtliche Einordnung öffnet ein ganzes Feld neuer Fragen der Arendt-Forschung. Von hier aus erscheint auch ihre politische Positionierung in einem neuen Licht.

Der geplante Sammelband vereinigt Studien, die Arendts Überlegungen kritisch prüfen, in den theoriegeschichtlichen Überlieferungszusammenhang von der Antike bis in das 20. Jahrhundert stellen und im aktuellen Diskursumfeld verorten. Dabei sollen die Stärken und gegebenenfalls auch die Schwächen der Entgegensetzung von Macht und Gewalt zur Sprache kommen. Geprüft wird dabei, inwiefern Arendts Überlegungen nicht nur die blinden Flecken der gegenwärtigen Diskussion zu identifizieren erlauben, sondern die Grundlage für weiterführende Theoriebildung liefern können.

Eine Beschäftigung mit Hannah Arendt ist konfrontiert mit gravierenden Einwänden und erscheint daher rechtfertigungsbedürftig. Wie kaum eine andere Autorin steht das Denkpotenzial von Arendt im Schatten wirkungsgeschichtlicher Interpretationen und deren Perspektiven.⁹ Dieses Schicksal teilt sie mit vielen großen politischen Denkern. Gleichwohl halten es viele Rezipienten für angebracht, die Widerlegung von potenziellen Einwänden ihrer Beschäftigung mit Arendt voranzustellen, um auf anschlussfähige Ressourcen zu verweisen. Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge haben sich für einen anderen Weg entschieden; sie begreifen Arendts Denken als Ermutigung dazu, sich der darin angelegten Möglichkeiten und Unzulänglichkeiten bewusst zu werden, um sich den Phänomenen der Gewalt und Macht sowie ihres Verhältnisses zueinander theoretisch anzunähern und damit zu einem Verständnis des Politischen beizutragen. Im Vordergrund stehen dabei weniger die Suche nach anschlussfähigen Ressourcen

9 Einen schönen Überblick über diese Interpretationsperspektiven gibt Jaeggi 2016.

als vielmehr die Frage nach der analytischen Relevanz ihres Denkens. Maßgeblich angeregt wurde dieser Band durch die im Wintersemester 2016/17 an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg mit großem Zuspruch durchgeführte Vorlesungsreihe „(Keine) Gewalt!“. Unser Dank gilt Martin Hailer, ohne dessen tatkräftige Unterstützung diese Veranstaltung nicht zustande gekommen wäre.

Literatur

- Benhabib, Seyla (2006), Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a. M.
- Figal, Günter (1994), Öffentliche Freiheit. Der Streit von Macht und Gewalt. Zum Begriff des Politischen bei Hannah Arendt. In: Politisches Denken. Jahrbuch, S. 123–136.
- Habermas, Jürgen (1973), Hannah Arendts Begriff der Macht, Merkur, XXX. Jg., H. 10, S. 946–960.
- Honneth, Axel (1994), Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie, in: Ders. (Hrsg.), Pathologien des Sozialen. Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt a. M., S. 9–69.
- Jaeggi, Rahel (1997), Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin.
- Jaeggi, Rahel (2016), Wie weiter mit Arendt? Hamburg.
- Kemper, Peter (1993), Die Zukunft des Politischen – Ausblicke auf Hannah Arendt (Hrsg.), Frankfurt a. M.
- Raimondi, Francesca (2016), Prekäre Politik. Hannah Arendt zur Flüchtlingsfrage. In: HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken, Band 8, Nr. 1. (<http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/346>)
- Vollrath, Ernst (1971), Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: Zeitschrift für Politik, Jg. 18 (NF) Heft 3, S. 205–232.

Das Ende der Gewalt?



Fragen und Konjekturen zu Hannah Arendts Essay über Macht

Georg Zenkert

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Zenkert 2002.

3 Benjamin 1965, S. 64.

4 Sorel 1928.

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

1 Die Unterscheidung von Macht und Gewalt

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

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

5 Arendt 1970, S. 45.

6 Ebd., S. 47.

7 Arendt 1981, S. 193.

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

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

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

8 Arendt 1970, S. 57.

9 Habermas, 1976, S. 946f.

10 Lehmkuhl, 1999, S. 43.

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

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

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

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

13 Meyer 2016, S. 89ff.

14 Benhabib 2006, S. 202.

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

16 Meyer 2016, S. 156ff.

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

2 Gute Macht und böse Gewalt?

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

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

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

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

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

20 Ebd., 1970, S. 48.

21 Ebd., S. 52.

22 Ebd., S. 51.

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

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

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

23 Ebd., S. 57.

24 Ebd., S. 52f.

25 Ebd., S. 53.

26 Arendt 1974, S. 183ff.

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

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

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

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

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

28 Arendt 1970, S.42.

29 Ebd., 1970, S. 41.

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

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

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

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

31 Ebd., 1325 b 14ff.

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

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

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

3 Der Leviathan: Staatsgewalt und politische Herrschaft

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

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

35 Arendt 1970, S.53.

36 Weber 1980, S. 507.

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

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

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

37 Arendt 1970, S. 36.

38 Weber 1972, S. 28.

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

40 Arendt 1970, S. 50.