

Affinität wider Willen? *Hannah Arendt, Theodor W. Adorno und die Frankfurter Schule*

Fritz Bauer Institut,
Liliane Weissberg (Hg.)

Jahrbuch 2011
*zur Geschichte und
Wirkung des Holocaust*



campus

Affinität wider Willen?

Fritz Bauer Institut

Studien- und Dokumentationszentrum zur
Geschichte und Wirkung des Holocaust

Jahrbuch 2011 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust

Affinität wider Willen?

Hannah Arendt, Theodor W. Adorno
und die Frankfurter Schule

Herausgegeben im Auftrag des Fritz Bauer Instituts
von Liliane Weissberg

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Das Jahrbuch erscheint mit freundlicher Unterstützung des Fördervereins Fritz Bauer Institut e. V., Frankfurt am Main.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-593-39490-9

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2011 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Surface – Gesellschaft für Gestaltung mbH, Frankfurt am Main

Lektorat im Fritz Bauer Institut: Sabine Grimm

Umschlagmotiv: Foto Arendt: American Jewish Historical Society, New York; Newton Centre, Mass., Collection Meyer Greenberg. Foto Adorno: Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main

Satz: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: Beltz Druckpartner, Hemsbach

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

Liliane Weissberg

Einschulung? Eine Vorbemerkung 7

Hauke Brunkhorst

Die Macht der Verfassung im Werk Hannah Arendts 15

Ingeborg Nordmann

Die Frage ist, wie man das Schwimmen im Strom vermeiden kann
Widerstand bei Arendt und Adorno 31

Detlev Claussen

Im Spiegel eines Dritten: Hannah Arendt und Theodor W. Adorno . . . 67

Eva-Maria Ziege

Arendt, Adorno und die Anfänge der Antisemitismusforschung 85

Monika Boll

Konzeptionen des Judentums zwischen Säkularisierung und
Marxismus: Hannah Arendt und Max Horkheimer 103

Ronald Beiner

Benjamins Begriff der Geschichte als Quelle von
Arendts Idee des Urteilens 119

Annika Thiem

Mit und gegen Marx: Politische Ansprüche der Gesellschaftskritik bei
Arendt und Benjamin 137

Liliane Weissberg

Ein Mensch in finsternen Zeiten:

Hannah Arendt liest Walter Benjamin 177

Burkhardt Lindner

Das Politische und das Messianische: Hannah Arendt
und Walter Benjamin

Mit einem Rückblick auf den Streit Arendt – Adorno 209

Autorinnen und Autoren 231

Abbildungsnachweis 235

Einschulung? Eine Vorbemerkung

Liliane Weissberg

Vor einigen Jahren publizierte Elisabeth Young-Bruehl ein kleines Buch bei der Yale University Press, das gleichzeitig eine neue Buchreihe zu aktuellen Themen ankündigen sollte: *Why Arendt Matters*.¹ Young-Bruehl, eine ehemalige Studentin Hannah Arendts an der New School in New York und Autorin einer eindrucksvollen Arendt-Biografie², reflektiert in *Why Arendt Matters* über die Wirkung von Arendts Werk. Trotz ihrer Studien zu den »Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft«³ oder zu »Macht und Gewalt«⁴, trotz ihrer Vorträge und Aufsätze über Kant und Lessing, Heidegger und Benjamin sei Arendts Werk, so Young-Bruehl, in der populären Rezeption vor allem auf vier Worte reduzierbar: »Die Banalität des Bösen«.⁵ Diese Worte erscheinen nur einmal zum Ende ihres Buches *Eichmann in Jerusalem*, wurden aber von ihrem Verlag als Untertitel gewählt – *ein Bericht von der Banalität des Bösen*.⁶ Nach Young-Bruehl sind sie für viele zu einer Art obszöner Schimpfwort geworden, zu einer Art *four-letter word*, das die Aktualität des Arendt'schen Denkens und die angemessene Rezeption ihres Werks verstellt.

Arendts Formulierung »Banalität des Bösen« löste bereits anlässlich der ersten Publikation der Arbeit im Jahre 1963 einen Skandal aus, der bis heute anzuhalten scheint. So veröffentlichte Bernard Wasserstein am 9. Oktober 2009 einen Artikel im *Times Literary Supplement* mit dem Titel »Blame the

1 Elisabeth Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, New Haven 2006.

2 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven 1982; die deutsche Ausgabe trägt den Titel *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, übers. von Hans Günter Holl, Frankfurt am Main 1989.

3 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951; in ihrer eigenen deutschen Fassung betitelt *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main 1955.

4 Hannah Arendt, *On Violence*, New York 1970; dt.: *Macht und Gewalt*, München 1970.

5 Vgl. Young-Bruehl, *Why Arendt Matters*, S. 1.

6 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York 1963; dt.: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, übers. von Brigitte Granzow, München 1964.

Victim – Hannah Arendt Among the Nazis: the Historian and Her Sources«, in dem er sich sowohl auf Arendts Buch zum Eichmann-Prozess wie auch auf *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* bezieht, um zu zeigen, wie sehr Arendts Studien auf Quellen nationalsozialistischer Autoren beruhen.⁷ Nach Wasserstein internalisierte Arendt einen Antisemitismus, der schließlich auch ihre Einschätzung von Eichmanns Person und Taten beeinflussen musste. Der Begriff »Die Banalität des Bösen« sollte in diesem Kontext gesehen werden.

Ron Rosenbaum veröffentlichte seine Reaktion auf Wassersteins Vorwürfe am 30. Oktober 2009 im Internet-Journal *Slate*, der Artikel trägt den Titel »Das Böse der Banalität« (*The Evil of Banality*), und Rosenbaum weist ebenso auf Arendts wissenschaftliche wie private Beziehung zu Martin Heidegger hin, der schon früh in die NSDAP eingetreten war. »Ich hoffe«, schreibt er, »dass [Wassersteins] Entdeckungen weiterhin bewirken werden, eine viel zu oft benutzte, falsch und fälschlich gebrauchte pseudointellektuelle Phrase unserer Sprache zu diskreditieren, nämlich: *Die Banalität des Bösen*. Die Banalität der *Banalität des Bösen*, nämlich die Leichtsinnigkeit dieses Ausdrucks, war jedem eigentlich schon lange unverständlich, aber vielleicht wird diese Formulierung jetzt endlich auch ganz dem Bereich des Gefährlich-Verräterischen und des Unehrlichen zugeordnet werden.«⁸

Ich hatte das Sommersemester 2009 gemeinsam mit einer Gruppe von Studierenden am Fritz Bauer Institut in Frankfurt am Main gerade damit verbracht, dem Ausdruck »Banalität des Bösen« die von Rosenbaum beschriebene »Leichtsinnigkeit« zu nehmen und ihn hinsichtlich des Arendt'schen Werkes und seines philosophischen und politischen Kontextes zu untersuchen. Wir hatten Young-Bruehls Feststellung im Seminar also umgekehrt und mithilfe der Formulierung »Banalität des Bösen« die Arendt'schen Interessen und Thesen ihrer politischen Theorie untersucht; der Skandal dieser sogenannten Phrase offenbarte sich – fast im Brecht'schen Sinne – als Lehrstück.

Aber während das Eichmann-Buch und die dort formulierte »Banalität des Bösen« die bis heute bekannteste Instanz des Arendt'schen Werkes darstellen mögen, hinsichtlich derer sie nun verteidigt oder verurteilt werden soll, so war dies keineswegs der einzige Skandal, den Arendts Œuvre provo-

7 Bernard Wasserstein, »Blame the Victim – Hannah Arendt Among the Nazis: the Historian and Her Sources«, in: *The Times Literary Supplement*, 9.10.2009, S. 13.

8 Ron Rosenbaum, »The Evil of Banality«, in: *Slate*, »The Spectator«, Posted Friday, October 30, 2009, 2. Absatz (Übersetzung L. W.).



Hannah Arendt als junges Mädchen

zierte. Bereits einige Jahre zuvor gelang es ihr mit einer heute sehr viel weniger beachteten Arbeit, die Grenzen zwischen liberalem und konservativem Denken infrage zu stellen. Es ist ein Skandal, auf den wir in unserem Seminar nicht eingehen konnten.⁹

1954 befand der Oberste Gerichtshof der USA, dass die Rassentrennung an öffentlichen Schulen der amerikanischen Verfassung widerspreche (*Brown vs. Board of Education*). Die Schulbezirke im Süden der Vereinigten Staaten wurden aufgefordert, diesem Urteil zu folgen, und das Gericht erklärte 1955, dass ihm nur durch eine Integration der Schulen gefolgt werden könne – »with all deliberate speed«, in angemessener Zeit.¹⁰ Doch was war hier zeitlich angemessen, wenn es galt, Rechtsextremisten und Gegner der Schulintegration zu überzeugen oder zumindest Ausschreitungen gegen schwarze Bürger und Bürgerinnen zu verhindern? 1957 entschied der Oberste Gerichtshof, dass die Schulen in Little Rock, Arkansas, trotz weiterer Proteste der weißen Bevölkerung integriert werden sollten. Am 7. September des Jahres, dem ersten Schultag, wurden Krawalle erwartet, denn die konservativen

⁹ Siehe dazu meinen Aufsatz »Die verlorene Unschuld: Hannah Arendt als Politologin«, in: Ulla Kriebner u. a. (Hrsg.), »Nach Amerika nämlich!« *Jüdische Migrationen in die Amerika im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 2011.

¹⁰ Vgl. Brian J. Daugherty, Charles C. Bolton (Hrsg.), *With All Deliberate Speed. Implementing Brown v. Board of Education*, Fayetteville 2008.

lokalen Politiker riefen nach den State Troopers, welche die Schule vor der Rassenintegration schützen sollten. Die Schuladministration plante, die neun schwarzen Schüler und Schülerinnen, die nun das Gymnasium in Little Rock, die Little Rock Central High School, besuchen sollten, anzurufen und sie anzuweisen, das Gebäude aus Sicherheitsgründen durch eine Seitentür zu betreten. In acht Fällen waren diese Anrufe erfolgreich. Die Familie einer Schülerin, Elizabeth Eckford, besaß aber kein Telefon. So ging die fünfzehnjährige Elizabeth alleine zum Haupteingang des Gebäudes, unter den Beschimpfungen der weißen Bevölkerung, und wurde von bewaffneten Soldaten am Betreten der Schule gehindert.¹¹ Die Bilder des Fotografen Will Counts gingen um die Welt, und die Ereignisse in Little Rock wurden emblematisch für den Kampf der schwarzen Amerikaner um Gleichberechtigung und Bürgerrechte.¹²

Die Zeitschrift *Commentary*, für die Arendt damals bereits regelmäßig schrieb, bat sie um einen Beitrag zu den Vorgängen in Little Rock. Arendts Artikel entstand im Oktober 1957, wurde aber trotz des Auftrags abgelehnt und erschien erst 1959 in einem anderen amerikanischen Periodikum, *Dissent*.¹³ Die Veröffentlichung ihrer »Reflexionen über Little Rock« machte deutlich, warum Arendts Aufsatz den Erwartungen von *Commentary* nicht entsprochen hatte.¹⁴ Denn die Politologin, die sich sonst so wortstark für die Bürgerrechte aller einsetzte, sprach sich dort deutlich und überraschend *gegen* eine forcierte Integration an den öffentlichen Schulen aus.

Arendt bezieht sich vor allem auf eine Fotografie von Counts, in der sie Elizabeth Eckford als ein vom Mob verfolgtes Kind sieht, das wider seinen Willen in die Position des Opfers gedrängt wird.¹⁵ Arendt zufolge sollten Kinder nicht die politischen Auseinandersetzungen der Erwachsenen austragen müssen. Darüber hinaus verstoße das neue Gesetz zur Integration der Schulen auch gegen die Unabhängigkeit der einzelnen Bundesstaaten. Und Arendt gebraucht ein drittes Argument: Eine erzwungene Schulintegration

11 Siehe Sana M. Nakata, »Elizabeth Eckford's Appearance at Little Rock: The Possibility of Children's Political Agency«, in: *Politics* 28 (2008), H. 1, S. 19–25.

12 Counts fotografierte für den *Arkansas Democrat*, seine Fotos erschienen allerdings auch in vielen anderen Zeitungen weltweit und wurden für den Pulitzerpreis nominiert (den er nicht gewann).

13 Vgl. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, S. 311.

14 Hannah Arendt, »Reflections on Little Rock«, in: *Dissent*, Jg. 6 (1959), H. 1, S. 47–58; und dies., »A Reply to Critics«, in: *Dissent*, Jg. 6 (1959), H. 2, S. 179–181.

15 Zu den Fotografien siehe auch Vicky Lebeau, »The Unwelcome Child: Elizabeth Eckford and Hannah Arendt«, in: *Journal of Visual Studies*, Jg. 3 (2004), H. 1, S. 51–62.

verwechsele zwei grundsätzlich unterschiedliche Bereiche – den des Sozialen mit dem des Politischen. Nach Arendt ist ein Kind noch kein politisch Handelnder. Seine Schulerziehung soll dem privaten Raum zugeordnet werden, sie gehört in den Bereich der Familie.

Seyla Benhabib und andere Politologinnen und Politologen haben Arendts Unterscheidung zwischen einem gesellschaftlichen und einem politischen Bereich bereits vielfach und ausführlich infrage gestellt.¹⁶ Der schwarze Schriftsteller Ralph Ellison kritisierte schon kurz nach der Veröffentlichung des Aufsatzes die »olympische Höhe«, von der Arendt zu urteilen sich vermaß, und ihre Unfähigkeit, die realen Lebensbedingungen schwarzer Erwachsener wie Kinder im amerikanischen Süden zu verstehen.¹⁷ Arendts eigene Schriften sind außerdem hinsichtlich der politischen Rolle von Kindern und Jugendlichen nicht immer konsistent. Arendt, die bei einer anderen Gelegenheit, in einem späteren Interview mit Günter Gaus, gerade ihre ersten Erfahrungen mit dem Rassismus – dem Antisemitismus – mit ihrer eigenen Schulzeit in Verbindung brachte,¹⁸ entschuldigte sich in einem privaten Brief an Ellison.¹⁹ Sie hätte die schwarzen Eltern der Schulkinder kei-

16 Siehe Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks 1996, S. 246–148 (dt.: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, übers. von Karin Wördemann, Frankfurt am Main 2006); dies., »Hannah Arendt's Political Engagements«, in: *Thinking in Dark Times. Hannah Arendt on Ethics and Politics*, hrsg. von Roger Berkowitz, Jeffrey Katz und Thomas Keenan, New York 2010, S. 55–61; oder Robert Bernasconi, »The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions«, in: *Research in Phenomenology* 26 (1991), H. 1, S. 3–26; und James Bohman, »The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's »Reflections on Little Rock«, in: *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, hrsg. von Larry May und Jerome Kohn, Cambridge, Mass., 1996, S. 53–80.

17 Ralph Ellison schrieb von einer »Olympian authority«, die Arendt wie auch Irving Howe, der Herausgeber von *Dissent*, sich ihm zufolge zusprachen; vgl. Ellison, »The World and the Jug«, wieder abgedr. in: *The Collected Essays of Ralph Ellison*, hrsg. von John Callahan, New York 1995, S. 156. Siehe auch Ellisons Interview mit Robert Penn Warren, »Leadership from the Periphery«, in: Warren (Hrsg.), *Who Speaks for the Negro?* New York 1966, S. 343.

18 Vgl. Günter Gaus, *Gespräch mit Hannah Arendt*, München 1964. Es handelt sich um die schriftliche Fassung eines Fernsehinterviews, das anlässlich der deutschen Publikation des Eichmann-Buches am 28. Oktober 1964 im ZDF ausgestrahlt wurde. Siehe auch Liliane Weissberg, Vorwort zu Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, Baltimore 1997, S. 26–36.

19 Siehe Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, S. 316. Zu dem Verhältnis von Arendt und Ellison siehe auch Ross Posnock, »Ralph Ellison, Hannah Arendt, and the Meaning of Politics«, in: ders. (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ralph Ellison*, Cambridge 2005, S. 201–216; Meili Steele, »Arendt versus Ellison on Little Rock: The Role of Language in Political Judgment«, in: *Constellations*, Jg. 9 (2002), H. 2, S. 184–206; und

neswegs als Parvenüs verstehen sollen. Die Erfahrungen der Schwarzen in Amerika wären ihr eigentlich fremd.

Doch während Arendt ihre Einschätzung des Eichmann-Prozesses zwischen der ersten Fassung in der Zeitschrift *The New Yorker* – die sie als Berichterstatterin zu dem Verfahren nach Jerusalem gesandt hatte – und der späteren Buchpublikation leicht revidierte,²⁰ blieb der Aufsatz »Reflections on Little Rock« auch in weiteren Drucklegungen unverändert erhalten. Arendt versah ihn nur mit einem kurzen Anfangskommentar, der den zeitlichen Kontext anzugeben sucht.²¹ Fraglos hatte sie nicht nur ein Talent für provozierende Formulierungen.²² Arendt bemühte sich nicht gerade, Provokationen auszuweichen.

Die beiden erwähnten Skandale rücken gewissermaßen in den Mittelpunkt, wenn wir uns mit dem Verhältnis zwischen Hannah Arendt und den Mitgliedern der Frankfurter Schule beschäftigen. Die Fragen von Schuld und ethischem Handeln, die im Mittelpunkt von Arendts Eichmann-Buch stehen, sowie die Fragen des Rassismus und der politischen Verantwortlichkeit jedes Individuums, wie Arendt sie in ihren Schriften zur Situation der Juden vor und nach dem Zweiten Weltkrieg und ebenso in den »Reflections on Little Rock« behandelt, sind Themenbereiche, die sie mit ihren Mit-Emigranten aus Deutschland – Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Friedrich Pollock – verbinden. Diesen jedoch gelingen weder die gleichen theoretischen oder verbalen Provokationen noch – vielleicht paradoxerweise – eine ähnliche Integration ins amerikanische öffentliche Leben. Und nur ein Mitglied der sogenannten Frankfurter Schule, ein recht marginales dazu, erhält Arendts ungeteilte Bewunderung und Aufmerksamkeit. Es ist der Cousin ihres ersten Mannes Günther Stern (Anders), Walter Benjamin.²³ Ihm kam sie im Pariser Exil näher, das Manuskript seiner »Geschichtsphilosophischen

David Gideon Leitch, »The Politics of Understanding: Language as a Model of Culture«, Dissertation, University of California, San Diego, 2008, S. 187–210.

20 Arendt schwächte manche Formulierungen ab, insbesondere bezüglich des Verhaltens von Leo Baeck. Zu den Fassungen und zur Rezeption des Textes siehe zum Beispiel Michael Ezra, »The Eichmann Polemics: Hannah Arendt and Her Critics«, in: *Democratiza* 9 (2007), S. 141–165.

21 Siehe den Wiederabdruck in Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, hrsg. von Jerome Kohn, New York 2003, S. 193–213.

22 Siehe auch Jonathan Rée, »In Her Mind's Eye«, in: *The Nation*, 30.1.2006, S. 4.

23 Vgl. Liliane Weissberg, »Critics in Dark Times: Hannah Arendt Reads Walter Benjamin«, in: *Literary Friendship, Literary Paternity. Essays in Honor of Stanley Corngold*, hrsg. von Gerhard Richter, Chapel Hill 2002, S. 278–293.

Thesen« wurde von Arendt aufbewahrt und liegt heute zusammen mit ihren eigenen Notaten im Arendt-Archiv der Washingtoner Library of Congress.

Wie steht es nun um Arendts Verhältnis zu den anderen Mitgliedern der Frankfurter Schule, und wie steht es um deren Verhältnis zu Arendt? Gibt es hier vielleicht ebenso eine scheinbare Trennung zwischen dem sozialen und dem politischen Bereich? Gerade hinsichtlich seines Verhaltens gegenüber Benjamin und seinem Werk wollte Arendt Adorno nicht vertrauen. Aber war der Walter Benjamin, den Arendt las, der gleiche, den Adorno oder andere Vertreter der Frankfurter Schule kannten? Und welche philosophischen und politischen Bedenken führten zu einem Bruch, bei dem der eine (Adorno) nicht das Haus der anderen (Arendt) betreten sollte, wie Arendt ausdrücklich verlangte,²⁴ und weder die Nähe des einen Wohnortes (New York) noch die geografische Distanz des anderen (das spätere Frankfurt am Main) zu einer Annäherung führen konnten? Inwieweit ist das Verhältnis Arendts zu den Mitgliedern der Frankfurter Schule und ihren Projekten, inwiefern ist das Verhältnis Adornos und Horkheimers zu Arendt und ihren Werken wichtig für ihre eigenen Arbeiten, für die Entwicklung der politischen Theorie und kritischen Theorie dieser Autoren, oder ganz einfach für die Geistesgeschichte dieser Zeit?²⁵

Die Konferenz »Hannah Arendt und die Frankfurter Schule« fand zum Ende meiner Gastprofessur am Fritz Bauer Institut statt und bildete gleichzeitig eine Finissage zur Ausstellung »Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland« im Jüdischen Museum Frankfurt. Dass sie nur bedingt ein »Ende« setzen könnte – eines Gastsemesters, einer Ausstellung, der Fragen hinsichtlich des Verhältnisses von Arendt zu den Mitgliedern der Frankfurter Schule –, dass sie stattdessen auf offenen Fragen bestehen musste, dies wurde mir gleich bei der Einladung der Referenten bewusst. Auf meine Briefe bekam ich ein paar ausführliche und bemerkenswerte Antworten. Eine erste Absage erhielt ich von Jerry Kohn, einem ehemaligen Doktoranden Arendts, der heute ihren Nachlass verwaltet. Jerry

24 Arendt bemerkte über Adorno in Briefen: »Der kommt mir nicht ins Haus!« und nannte die Mitglieder der Frankfurter Schule auch die »Schweinebande«. Siehe u. a. Moshe Zuckermann, »Zur Bedeutung von Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem*«, in: *Utopie kreativ*, H. 201/202 (2007), S. 677; oder die Anthologie *Arendt und Adorno*, hrsg. von Dirk Auer, Julia Schulze Wessel und Lars Rensmann, Frankfurt am Main 2003.

25 Siehe dazu auch Seyla Benhabibs Beitrag »Hannah Arendt und die Frankfurter Schule: Geteiltes Schicksal ungleicher Persönlichkeiten«, in: Monika Boll, Raphael Gross (Hrsg.), *Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland*, Göttingen 2009, S. 170–177.

freute sich, von mir zu hören, war jedoch über das Thema der Konferenz verwundert. Wusste ich denn nicht, wie sehr Hannah diese Leute hasste? Dass sie nichts mit ihnen zu tun haben wollte? Was beabsichtigte ich denn mit einer Veranstaltung, die Arendt und Adorno zusammenführen sollte? Nein, Jerry hatte werde Zeit noch Lust, sich mit deren Verhältnis auseinanderzusetzen.

Auch Jay Bernstein, Professor der Philosophie an der New School University in New York und Autor einiger Bücher zur Frankfurter Schule, konnte leider an der Veranstaltung nicht teilnehmen, doch fand er die Fragestellung wiederum zu offensichtlich. Wieso ich denn zwischen Arendt und der Frankfurter Schule unterscheiden würde, wollte er wissen. Was sollte dieses »und« im Titel der Konferenz? War Arendt nicht, so Bernstein, die Politologin der Frankfurter Schule? Worin lag hier die Fragestellung, das Problem?

Eine unüberwindbare Trennung, eine schon lange erfolgte Integration: Unsere Konferenz sollte sicherlich nicht der »anderen Seite« mit Schweigen begegnen oder umgekehrt eine geglückte Einschulung Arendts vollbringen. Aber die Fülle der Vortragsthemen gab bereits einen Hinweis, dass auch Reibungen produktiv sein können, wie auch Auseinandersetzungen und Diskussionen. Die produktive Diskussion des Konferenztages offenbarte jedenfalls ein reiches Spektrum an Themen – und die deutliche Erwartung eines Tagungsbands. Der vorliegende Band, das Jahrbuch 2011 des Fritz Bauer Instituts, legt die ausgearbeiteten Diskussionsbeiträge vor und ergänzt sie durch weitere Aufsätze. Es kristallisierten sich deutliche Schwerpunkte heraus: das Verhältnis Arendts zu den Mitgliedern des Instituts für Sozialforschung, insbesondere zu Theodor W. Adorno; Reflexionen zum Antisemitismus und zur Faschismustheorie; die Bewahrung des Erbes von Walter Benjamin.

An dieser Stelle möchte ich allen danken, die an diesem wichtigen Projekt teilgenommen haben. Dies sind zunächst natürlich die Autorinnen und Autoren des Bandes, aber auch Raphael Gross, der als Direktor des Fritz Bauer Instituts und Leiter des Jüdischen Museums Frankfurt am Main Ausstellung wie Konferenz ermöglichte. Hinter den Kulissen wirkten die Mitarbeiter des Fritz Bauer Instituts, Dmitrij Belkin, Sarah Dellmann, Monica Kingreen, Gottfried Kößler, Werner Konitzer, Werner Lott, Werner Renz, Manuela Ritzheim, Jörg Osterloh. Sabine Grimm übernahm mit großer Expertise das Lektorat dieses Jahrbuchs. Mein größter Dank gilt Katharina Rauschenberger, deren wundervolle Mitarbeit bei der Herstellung des Bandes diesen erst wirklich ermöglichte und die mit großzügiger Strenge Herausgeberin wie Autoren immer wieder bei der Arbeit hielt.

Die Macht der Verfassung im Werk Hannah Arendts*

Hauke Brunkhorst

Hannah Arendts politische Theorie ist eine Theorie der Macht: »Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt.«¹ Arendt ist davon überzeugt, dass die *intrinsic* bindende Kraft, die öffentlicher Macht eigentümlich ist, allein aus dem »consent of the governed« erklärt werden kann.² Diese berühmte Formel aus der *Declaration of Independence* von 1776 deutet sie im Geist der alten Erklärung. Sie versteht den »consent of the governed« als eine politische Macht, die nur in ihrem öffentlichen Gebrauch bestehen und der eine revolutionäre Kraft zur Neubegründung des politischen Gemeinwesens innewohnen würde. Arendt spricht mit Burke auch von *acting in concert*. Jürgen Habermas hat diesen Machtbegriff treffend als kommunikative Macht bezeichnet (siehe IV.).

So wie Arendt den Begriff zum ersten Mal in *Vita activa* einführt, ist politische oder kommunikative Macht eine ebenso negative wie flüchtige Erscheinung. Macht ist *negativ*, weil sie nur erscheint, um Herrschafts- und Gewaltverhältnisse, die nicht mehr durch die »lebendige Macht des Volkes« gedeckt sind, zu vernichten. Sie ist nicht organisiert, sondern bildet sich spontan im Widerstreit der Meinungen. Sie erfordert abweichendes Verhalten, Negation, Konfrontation, Widerspruch und ist deshalb immer innovativ (*Natalität*³). Sie ist eine »Macht des Negativen« (Hegel). Insofern ist sie

* Ich danke Robin Celicates für die Diskussion wichtiger Probleme der Machttheorie.

1 Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970, S. 42.

2 Vgl. Hannah Arendt, »On Violence«, in: dies., *Crisis of the Republic*, San Diego, New York, London 1972, S. 140.

3 Das ist eine Anthropologisierung, die auf Heideggers Begriff der »Gebürtlichkeit« des Menschen zurückgeht und durch die Beobachtung, wenn der Mensch geboren sei, sei er »alt genug zu sterben«, mit dem »Sein zum Tode« verbunden ist. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979.

nicht nur, wie bei Edmund Burke, *acting in concert*, sondern *acting in concert and conflict*.

Macht ist zweitens flüchtig, weil sie erst im öffentlichen Handeln einer Gruppe von Bürgern entsteht und in dem Augenblick vergeht, in dem die Versammlung sich wieder auflöst. Sie gewinnt ihre »fast unwiderstehliche« Macht aus der Versammlung, und sie verliert sie, wenn diese sich wieder zerstreut.⁴ Aktuelle Beispiele kommunikativer Machtentfaltung sind vielfältig: die Revolutionen in den arabischen Ländern 2011, die Ereignisse in Teheran 2009/2010, aber auch schon die iranische Revolution von 1979 gehören dazu, der Mauerfall 1989, der Sturz des Apartheid-Regimes, aber auch die Wahlkämpfe Gerhard Schröders, der es verstand, durch Reden die Straße gegen die vereinigte Medienmacht zu mobilisieren und Wahlkämpfe auf dem Marktplatz zu drehen. Kommunikative Macht ist ein alltägliches Phänomen. Sie kann sich in besonderen Situationen zu politischen Kehrtwenden verdichten, die durch zivilen Ungehorsam (Arendts Beispiel: die Studentenproteste 1968) oder Richtungswahlkämpfe (Bush vs. Obama) eingeleitet werden – oder in »revolutionären Situationen«⁵, auf die Arendts Interesse sich konzentriert, in Revolutionen umschlagen. Das Kontinuum kommunikativer Machtentfaltung reicht von administrativ nicht lösbaren Problemen politischer Alltagsroutine bis zu den großen Revolutionen.⁶ Die, wie Arendt mit Marx sagt, »weltverändernde« Kraft kommunikativer Macht, die in den großen Revolutionen wirksam wird, bleibt im institutionellen und alltäglichen Gedächtnis der Gesellschaft haften, »vergisst sich nicht« (Kant) und stiftet immer wieder von neuem Unruhe.

Arendt hat jedoch nicht nur diesen einen, negativen und handlungstheoretischen Begriff der Macht, den sie zunächst in *Vita activa* entwickelt. Sie ergänzt ihn in *On Revolution* um einen zweiten, konstruktiven und strukturellen Machtbegriff. Sie nimmt damit nicht nur das verfassungstheoretische Erbe der *Declaration of Independence* auf, sondern schließt auch, in einer radikalen Gegenbewegung, an den dritten, von ihr schon früher verwendeten Machtbegriff der Totalitarismusstudie an, um am Beispiel der Revolutionsverfassung eine Alternative sowohl zur bürokratischen, imperialen und totalitären Macht wie zur negatorischen Flüchtigkeit performativ kommunikativer Macht zu entwickeln.

4 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, S. 194.

5 Zur Definition siehe Charles Tilly, *European Revolutions 1492–1992*, Oxford 1995, S. 10 ff.

6 Zu diesem Kontinuum siehe auch die Tabelle ebd., S. 16.

I. Macht

Begriffe und Theorien der Macht können nach dem Schema *repressiv/konstitutiv* und *Handlung/System* kreuztabelliert werden:

Referenz Begriff	Aktor	System
Repressive Macht	(1) instrumentelle/strategische Macht	(3) administrative Macht
Konstitutive Macht	(2) kommunikative Macht	(4) institutionell verkörperte Gründungsmacht

Tabelle 1: Dimensionen gesellschaftlicher Macht (in Anlehnung an Strecker)⁷

(1) *Aktororientiert repressive* Macht ist wie in den Machttheorien von Hobbes oder Weber das Vermögen (Arendt: *potentia*) handelnder Akteure, durch ihre Entscheidungen andere zu binden.

(2) *Aktororientiert konstitutive* Macht ist die Macht öffentlicher Kommunikation (Arendt/Habermas).

(3) *Strukturell repressive* Macht ist die Macht bürokratischer Organisation. Aber auch in Ideologien (Marx) oder systematisch verzerrter Kommunikation (Habermas) ist strukturelle Macht verkörpert, die ohne Einsatz von Gewaltmitteln eine vom *consent of the governed* unabhängige Folgebereitschaft erzeugt.

(4) *Strukturell konstitutive* Macht ist Institutionen begründende und institutionell verkörperte (Sieyès, Madison, Jefferson) produktive Macht (Foucault). Sie erzeugt ohne Zwangsmittel Folgebereitschaft, weil sie auf dem *consent of the governed* beruht und damit durch die »lebendige Macht des Volkes« gedeckt ist.

Arendts Theorie der Macht sollte nicht, wie in der Regel, auf den Begriff der kommunikativen Handlungsmacht eingeengt werden, sondern operiert mit Konstellationen aller vier hier unterschiedenen Machtbegriffe. Jeder der vier Boxen lässt sich jeweils eines ihrer Bücher zuordnen:

⁷ Vgl. David Strecker, *Logik der Macht*, Diss. phil., Berlin, Otto-Suhr-Institut 2006, S. 60, S. 129.

Referenz Begriff	Aktor	System
Repressive Macht	(1) Verfügungsgewalt (<i>On Violence</i>)	(3) imperiale/totalitäre Macht (<i>The Origins of Totalitarianism</i>)
Konstitutive Macht	(2) kommunikative Macht (<i>The Human Condition</i>)	(4) gründende/konstitutive Macht (<i>On Revolution</i>)

Tabelle 2: Arendts Theorie der Macht

Das entscheidende Merkmal und paradigmatische Beispiel strukturell konstitutiver Macht (Box 4), um das es Arendt in *On Revolution* oder Habermas in *Faktizität und Geltung* geht, ist die Verstetigung konstitutiver Macht durch Konstitutionalisierung, durch die revolutionäre Macht permanent und jederzeit abrufbar wird (siehe V.).

Durch die unglückliche Unterscheidung von Macht und Gewalt bringt Arendt sich freilich selbst um die Einsicht in die Komplexität ihrer eigenen Machttheorie, ordnet sie doch der repressiven Vertikalen (Box 1 und 3) die *Gewalt* zu und reserviert die – damit wie bei Heidegger in die Nähe dichterischer Welterschließung gerückte – *Macht* für deren konstitutiven Gebrauch (Box 2 und 4). Sie selbst hält diese Unterscheidung jedoch nicht konsequent durch, weil sie *violence* in der Regel mit dem *Gewaltpotenzial*, das Handelnden verfügbar ist, identifiziert, und auf den lateinischen Begriff einer *potentia* führt sie auch den Begriff der kommunikativen Handlungsmacht zurück. So wie Akteure ohne Macht keine Gewalt ausüben können, so kann es auch keine Macht ohne einen Bezug auf Gewalt geben. So wie die Panzer und Polizeiarmeen die Deckungsreserve repressiver Macht darstellen, die im Konfliktfall mobilisiert werden kann, um die Macht der jeweiligen Herrschaft zu erhalten, so ist auch die kommunikative Macht der Straße, wenn der erste Schuss auf der andern Seite fällt, genötigt, auf die Deckungsreserve rächender Gewalt zurückzugreifen, um Macht zu bleiben.



Hannah Arendt auf dem Hillel-Symposium an der Universität von Maryland 1965

II. Imperiale und totalitäre Macht

Ihren ersten Begriff der Macht entwickelt Arendt in der Totalitarismusstudie. Macht versteht sie hier in Analogie zu Marx' Begriffen des Kapitals und der Kapitalakkumulation als Expansionsprozess von selbstbezüglichen Spezialeinrichtungen, die sich überdies wechselseitig verstärken: »Der unbegrenzte Prozeß der Kapitalakkumulation bedarf zu seiner Sicherstellung einer »unbegrenzten Macht«, nämlich eines Prozesses von Machtakkumulation, der durch nichts begrenzt werden darf außer durch die jeweiligen Bedürfnisse der Kapitalakkumulation.«⁸ Beide Akkumulationsprozesse sind systemischer Natur. Sie beruhen auf einem reflexiven Mechanismus, den Arendt als »expansion for expansion's« und »power for power's sake«⁹ beschreibt. »Macht erscheint wie ein immaterieller Mechanismus, der mit jeder seiner Bewegun-

⁸ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1991, S. 248.

⁹ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1979, S. 215, 217, 351; vgl. auch *Elemente und Ursprünge*, S. 211, 222, 347, 351, 363, 643 f. Zum reflexiven Mechanismus: Niklas Luhmann, »Reflexive Mechanismen«, in: ders., *Soziologische Aufklärung I*, Opladen 1974, S. 92–112.

gen mehr Macht erzeugt.«¹⁰ Kapital und Macht haben also die Struktur selbstreferenziell geschlossener Funktionssysteme, die im umweltblinden Anschluss von Eigenoperation an Eigenoperation bestehen.

Für Arendt ist der immaterielle Mechanismus reflexiver Machtakkumulation die der modernen Gesellschaft eigentümliche Form strukturell repressiver Macht. Der Totalitarismus kommt nicht von irgendwo, sondern wie bei Adorno, Marcuse und Horkheimer aus der Mitte der bürgerlichen Gesellschaft selbst. Auch der moderne Staat beruht zumindest teilweise auf dieser Form latent totalitärer Macht. Der Staat besitzt jedoch eine Doppelnatur, eine gesellschaftliche und eine politische, und deshalb konnte er zumindest in seiner Gestalt als *Nationalstaat* zum Bollwerk gegen die aus der Gesellschaft anbrandende totalitäre Macht werden. Er konnte sie in Gestalt des Imperialismus nach außen lenken und zumindest eine Zeitlang aus dem abendländischen Europa verbannen: »Das bisher stärkste Bollwerk gegen die schrankenlose Herrschaft der bürgerlichen Gesellschaft, gegen die Ergreifung der Macht durch den Mob und die Einführung imperialistischer Politik in die Struktur der abendländischen Staaten ist der Nationalstaat gewesen. Seine Souveränität, die einst die Souveränität des Volkes selbst ausdrücken sollte, ist heute von allen Seiten bedroht.«¹¹

Mit der Bollwerkthese unterstellt Arendt freilich, dass wie bei Fraenkel Normen- und Maßnahmenstaat oder, wie es im Schlussprotokoll der Berliner Afrika-Konferenz (1884–1885) heißt, dass »Jurisdiktion« und »Autorität« sich säuberlich trennen und zwei *verschiedenen Rechtskreisen* zuordnen ließen, die sich, gestützt auf die Souveränität des Staates, »allenfalls berühren, aber niemals überschneiden.«¹² Was dann in den 1930er und 1940er Jahren in Europa geschah und von völkischen und rassistischen Bewegungen vorbereitet wurde, konnte Arendt als Internalisierung einer Herrschaftsform interpretieren, die der ursprünglichen Zivilisation Europas so fremd gewesen sei wie die »Eingeborenenstämme«, auf die der europäische Mensch in Afrika stieß. Die »Eingeborenenstämme« hätten ihn – wie in Joseph Conrads berühmter Novelle – mit jener »Weltlosigkeit« und »Unwirklichkeit« mitten im Herzen der Finsternis konfrontiert, die einer »dem Menschen eigenen Realität ganz und gar ermangelte« und ihn erst »zu den furchtbar mörderischen Vernichtungen und zur völligen Gesetzlosigkeit in Afrika verführt

10 Arendt, *Elemente und Ursprünge*, S. 646.

11 Hannah Arendt, *Die verborgene Tradition*, Frankfurt am Main 1976, S. 29.

12 Heinrich Triepel, *Völkerrecht und Landesrecht*, Leipzig 1899, S. 111.

hat«. ¹³ Zwar sei die imperiale Macht aus Europa nach Afrika exportiert worden, sie habe aber erst in der Konfrontation mit der afrikanischen »Weltlosigkeit« ihre totalitäre Gestalt angenommen.

Die afrikanische Verschärfung ändert nichts daran, dass der Ursprung der imperial-totalitären Macht Europa ist. Nur um sich totalitär zu manifestieren, schien der Umweg über Afrika notwendig zu sein. Aber auch wenn der Ursprung des Totalitarismus letztlich in Europa selbst liegt, so entstammt er für Arendt doch nicht – und darin unterscheidet sie sich fundamental von den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* – der alteuropäischen Zivilisation, die Arendt immer (richtig) auf *civis* reimt und deren politisches Erbe der Nationalstaat zunächst erfolgreich angetreten hatte. Der Ursprung des banal Bösen ist nicht der (insoweit und zu Unrecht verklärte) Staat, sondern die von diesem abgespaltene moderne Gesellschaft. Ihr latenter Totalitarismus wandert zunächst nach Afrika aus, wird dort manifest und kehrt gestärkt und unwiderstehlich geworden nach Europa zurück, um den Nationalstaat mitsamt der ihn begründenden Trennung von Normen- und Maßnahmenstaat zu vernichten und die ganze Welt in einen Maßnahmenstaat zu verwandeln, der den Staat als Form auflöst und in einen Anti-Staat, einen *Behemoth*, transformiert.

Anders als Arendt (und Carl Schmitt, aber auch schon Hegel, der Rechtshegelianismus und der ganze *mainstream* des deutschen Staatsrechts) ging der Autor des *Behemoth*, Franz Neumann, jedoch davon aus, dass der moderne Staat von vornherein der Staat der Gesellschaft war und keine ihr entgegengesetzte Sphäre darstellen konnte. ¹⁴ Seine Bestimmung als »bürgerlich«, »autoritär« oder »demokratisch« war ausschließlich das Produkt gesellschaftlicher Kämpfe und Konflikte, die mit politischen und unpolitischen Mitteln ausgetragen wurden. Arendt hingegen orientierte sich immer an einem Gegensatz von politischer Gemeinschaft und kapitalistischer Gesellschaft, der zur Subsumtion des Staates unter die strukturell-repressive Macht der Gesellschaft, aber ebenso zu dessen Eroberung durch die öffentliche Macht der politischen Gemeinschaft führen konnte. In allen ihren großen Werken, zumal am Schluss der Totalitarismusstudie, in der sie sich vom Nationalstaat abwendet und ihn am »secret conflict between state and nation« ¹⁵ scheitern lässt, greift Arendt überdies auf eine dritte Möglichkeit zurück, die sie mit

13 Arendt, *Elemente und Ursprünge*, S. 322 f.

14 Vgl. Franz Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*, Frankfurt am Main 1984.

15 Arendt, *Origins of Totalitarianism*, S. 230.

der Rechtsstaatsideologie des deutschen Bürgertums verbindet. Dieser Ideologie zufolge sichert der Staat (als dessen souveräner Autor) das Recht, das die Gemeinschaft der guten Bürger vor der schlechten Gesellschaft des Pöbels ebenso wie vor der administrativen Macht des Staates durch »Selbstbindung« (Georg Jellinek) schützen soll. Der liberale Rechtsstaat konnte jedoch der totalitären Macht, davon war Arendt immer ausgegangen, keine eigene Macht entgegensetzen, die ihr gewachsen gewesen wäre. Anders als Neumann oder Herbert Marcuse, die seine Administrativmacht nie unterschätzt, ihn nie von der Gesellschaft getrennt haben und deshalb einen Umschlag des liberalen in den totalitären Staat jederzeit für möglich hielten, hielt Arendt ihn mit den Konservativen für schwach.

Aber kein noch so grausamer Pogrom und kein noch so mörderischer Hass hätten je ausgereicht, um die Massenverbrechen des 20. Jahrhunderts allein zu vollbringen. Dazu war nur die normativ neutralisierte, reflexiv steigerebare und selbstorganisierte Administrativmacht des modernen Staats mit seinem immensen Verwaltungsrecht – der größten Branche der juristischen Fakultät –, seinem austauschbaren Personal und seinen immer wieder neu besetzbaren Stellen imstande, und dies vielleicht nur, indem er sich in einer letzten Machtsteigerung, die in der historisch wohl einmaligen Mobilmachung der gesamten männlichen Bevölkerung des Nazireichs gipfelte, selbst zersplitterte und zerstörte.¹⁶

III. Auf der Suche nach einem Gegenbegriff

Der Machtbegriff von *Vita activa*, der dann auch allen späteren Schriften Arendts, vor allem *On Revolution*, zugrunde liegt, geht auf eine auf den ersten Blick verblüffende Uminterpretation des Machtbegriffs von *The Origins of Totalitarianism* zurück. Reflexive Macht, die mit jeder ihrer Bewegungen mehr Macht erzeugt, tritt nämlich nicht nur als imperial-repressive oder bürokratische Macht in Erscheinung, sondern auch in der ganz anderen, öffentlichen Gestalt des politischen Handelns der Vielen, der Ciceronischen *multitudo*, in der dieser den Ursprung der Republik sah und die als erster – von Arendt unbeachtet – Spinoza mit dem modernen Begriff der Macht zu einer frühen Idee von Volkssouveränität verbunden hatte.

¹⁶ Schon lange vor dem Ende erkannt von Neumann in *Behemoth*.

Nicht nur von der imperialen oder totalitären Repressionsmacht, sondern auch von der konstitutiven Macht des vielstimmigen Chors der Vielen gilt, dass sie »auf Wachstum« und »endlose Erweiterung« angelegt ist und dass sie nur durch Macht »mächtiger werden« kann.¹⁷ Die Macht der Vielen kennt keine Mitgliedschaft. Sie ist deshalb, und nun ganz im Gegensatz zur imperial-totalitären Macht, sozial inklusiv. Sie ist »von vornherein für alle geöffnet«, die bereit sind, einen neuen Anfang zu machen. Und sie ist nicht stumm oder einstimmig wie die Macht der Bürokratie oder des totalitären Führers. Sie besteht vielmehr in der »Meinung, auf die sich viele öffentlich geeinigt haben«¹⁸. Sie beruht auf der Fähigkeit zur sprachlich artikulierten Negation und kann nur intersubjektiv entstehen, »zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln«¹⁹. Solche Macht ist spontan, unberechenbar, erfinderisch, neuerungssüchtig, fordert die »Lust am Experimentieren« heraus.²⁰ Sie ist öffentlich und – wie ein Funktionssystem – nicht von außen kontrollierbar, nur zerstörbar. Aber sie ist kein Funktionssystem oder dessen Medium. Da sie auf keiner Über- oder Unterordnung basiert, gehört sie niemandem, ist niemandes Privateigentum.²¹ Von imperialistischer unterscheidet sich die republikanische Macht durch ihren Handlungscharakter. Als gemeinschaftliches Handeln hat sie keine Macht *über* den Willen anderer Personen.²² Wie in den Machttheorien Spinozas, Hegels oder John Deweys wächst vielmehr die Macht der Individuen mit der Macht der Gemeinschaft, ohne in ihr unterzugehen.²³ In der gewaltlosen öffentlichen Versammlung, im bloßen Miteinander-Reden und -Beraten, sieht Arendt jetzt ein »ungeheures Machtpotential«, das der imperialen Macht des autoritären Staates vergleichbar ist.²⁴

Die Beispiele sind Legion. Sie reichen von der spontanen Selbstorganisation der Aufständischen, die sich im Juni 1848 im Bedeutungshorizont der Barrikade versammelten²⁵, über alle großen Revolutionen bis zur kleinen

17 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1974, S. 198 f.

18 Arendt, *Macht und Gewalt*, S. 45; vgl. dies., *Über die Revolution*, S. 96.

19 Arendt, *Vita activa*, S. 194.

20 Arendt, *Über die Revolution*, S. 222 f.

21 Vgl. Arendt, *Vita activa*, S. 194.

22 Vgl. ebd.

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

24 Arendt, *Über die Revolution*, S. 228, S. 218.

25 Dies ist das einzige interessante Beispiel in Jacques Rancières ansonsten vage bleibendem Buch *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie* (Frankfurt am Main 2002), in dem die Differenzierungen von Einschluss/Ausschluss, Ordnung/Unordnung, Vernehmen/Unver-