

Wahrheitsinstitutionen und die Aufgabe der Politischen Theorie

Hannah Arendt über Institutionen und Kritik

Paul Sörensen*

Schlüsselwörter: Hannah Arendt, Politische Theorie, Kritik, Wahrheitsinstitutionen, Macht

Abstract: In diesem Artikel werden zwei mit hoher Regelmäßigkeit gegen Hannah Arendts politisches Denken erhobene Vorwürfe – den einer theoretischen Leerstelle hinsichtlich Institutionen und den der Unmöglichkeit der Wahrnehmung struktureller Machteffekte – entkräftet. Mittels einer Auseinandersetzung mit ihrer wenig beachteten Wesensbestimmung Politischer Theorie wird gezeigt, dass Arendt als eigenständige Vertreterin einer kritischen Theorie der Politik zu lesen ist, die zentrale Annahmen mit jüngeren Entwicklungen in der Kritischen Theorie, aber auch diskurstheoretisch und genealogisch informierter Varianten von Sozialkritik teilt.

Abstract: In this article two objections regularly raised against Hannah Arendt's thinking of the political are being invalidated – one suggesting that there is a blank space concerning institutions in her theory and the other alleging an impossibility to grasp the effects of structural power. Employing her widely unregarded definition of the essence of political theory, it will be shown that Arendt has to be read as an exponent of a critical political theory, who shares crucial assumptions with more recent developments in Critical Theory as well as with Discourse Analysis and genealogically informed approaches to social criticism.

Wie Hannah Arendt nicht zuletzt in dem berühmten Interview mit Günter Gaus nachdrücklich betonte, verstand sie sich selbst explizit als eine *politische Theoretikerin*.¹ Diese Selbstverortung ist an sich nicht weiter verwunderlich und findet ihren Ausdruck gerade auch in der nach wie vor auf quantitativ wie qualitativ hohem Niveau anhaltenden Auseinandersetzung mit ihrem Werk durch die akademische Disziplin der Politischen Theorie. In so gut wie keiner einführenden oder kanonisierenden Publikation zur politischen Theoriebildung fehlt eine Darstellung und kritische Würdigung ihres Werkes. So viel über Arendt auch geforscht und geschrieben wird, scheint ein zentraler Aspekt bisher stets ausgeklammert worden zu sein. Gemeint sind die Fragen nach Arendts Verständnis davon, *was Politische Theorie ist*, *was sie (aus-)macht* und *zu welchem Zweck* sie betrieben wird. Eine derartige Wesens- und Aufgabenbestimmung in systematischer Hinsicht soll im vorliegenden Beitrag aus ihren Schriften herausgefiltert werden. Im Zuge der Un-

* Dipl. pol. Paul Sörensen, Universität Jena
Kontakt: paul.soerensen@uni-jena.de

1 Für wertvolle Anregungen und Kritiken während der Entstehung des Aufsatzes habe ich insbesondere Maeve Cooke und Katja Teich zu danken. Von Jürgen Förster habe ich im Endstadium hilfreiche Hinweise erhalten.

tersuchung soll eine Deutung der Arendtschen Motive politischen Theoretisierens dargelegt werden, die im Nachhall der von Raymond Geuss (2008) eingeforderten ‚realistischen‘ Wende in der politischen Philosophie, aber etwa auch angesichts James Tullys Konzeption einer *Public Philosophy in a New Key* (2008)² von einer ‚zeitgemäßen Aktualität‘ Hannah Arendts zeugt. Wenngleich eine Einordnung Hannah Arendts als Vertreterin einer kritischen Theorie der Politik den meisten RezipientInnen zunächst suspekt erscheinen mag, soll genau diese Positionierung im Folgenden plausibilisiert werden. Wie zu zeigen sein wird, lassen sich in Arendts Werk – vielleicht gar als dessen tiefere Triebkraft – Elemente identifizieren, die zumindest ‚Familienähnlichkeiten‘ zu ideologiekritischen Varianten politischen Denkens (vgl. etwa Celikates/Jaeggi 2011) wie auch genealogisch verfahrenen Theorieansätzen besitzen.

Als Eckpunkte meiner Untersuchung können zwei Aspekte dienen, die Rainer Forst (2011a) unlängst auf einer mit der „verborgene[n] Tradition“ beziehungsweise der „unzeitgemäße[n] Aktualität“ des Arendtschen Denkens befassten Tagung thematisiert hat.³ Forst erhebt in seinem äußerst anregenden und wohlwollenden Papier zwei – mittlerweile schon als klassisch zu bezeichnende – Vorwürfe gegen Arendt. Zum einen und eher implizit behauptet Forst, dass Arendts Konzeption der Macht diese als ein Phänomen „jenseits von [...] verfestigten Herrschaftsverhältnissen“ (Forst 2011a: 206) begreift, mithin also die institutionelle oder strukturelle Dimension unterbelichtet lässt. Mit dem zweiten Einwand erneuert Forst im Grunde nur eine bereits von Jürgen Habermas in seinem bekannten Artikel über Arendts Machtkonzeption erhobene Kritik (vgl. Habermas 1991). Lautet der Vorwurf dort, dass Arendt nicht in der Lage sei, strukturelle Gewalt zu erfassen, so heißt es nun bei Forst, dass es „über Arendt hinaus gilt [...], negative, ggfs. ideologische Formen der Macht von Rechtfertigungen zu analysieren, wozu ein begriffliches Instrumentarium benötigt wird, das sich bei Arendt nicht explizit findet“ (Forst 2011a: 207; Hervorhebung durch den Verfasser).

Diese beiden Einwände sollen im Folgenden entkräftet werden. Dazu wird zunächst (1.) die institutionelle Dimension des Arendtschen Werkes aufgezeigt werden sowie die damit unaufhebbar verknüpfte Konzeption von Macht. Aus Arendts Bestimmung von Macht lässt sich in dieser Verbindung zudem ein Bewertungsmaßstab zur Beurteilung von Institutionen als ‚gute‘ beziehungsweise ‚schlechte‘ Institutionen gewinnen.⁴ Für den zweiten Fall – dem der in einem noch zu explizierenden Sinne ‚schlechten‘ Institution – wird die pejorativ zu verstehende Bezeichnung ‚Wahrheitsinstitution‘ eingeführt werden. Zugegebenermaßen muss hier eine begriffliche und analytische Verschiebung an Arendts Machtkonzeption vorgenommen werden, die der Arendtschen Bestimmung zwar nicht entgegensteht, in ihren Konsequenzen jedoch nicht ausgearbeitet wurde. Mit diesem Rüstzeug kann dann in einem zweiten Schritt (2.) aufgewiesen werden, was Arendt unter

2 Vgl. dazu auch den Schwerpunkt in *Political Theory* 39.

3 Aus dieser Tagung ist der Sammelband *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – unzeitgemäße Aktualität* hervorgegangen, in dem auch der Beitrag Rainer Forsts zu finden ist. Forsts Beitrag ist jüngst in seinem Buch *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* wiederveröffentlicht worden. Im Folgenden werde ich mich auf letztere Ausgabe beziehen. Forsts Position kann dabei als stellvertretend für zahlreiche andere, in ihren Vorwürfen ähnlich ausgerichtete Abhandlungen gelesen werden.

4 Ein diesem Vorhaben auf allgemeiner Ebene gewidmeter Versuch, von welchem der vorliegende Aufsatz viele Anregungen erhielt, findet sich bei Rahel Jaeggi. Jaeggi (2009a: insb. 538 ff.) versucht dort im Ausgang von Hegels Begriff der ‚Positivität‘ eine Bestimmung *guter* beziehungsweise *schlechter* Institutionen vorzunehmen.

Politischer Theorie versteht und zu welchem Zwecke sie betrieben wird. Am Ende der Untersuchung wird sich gezeigt haben, dass Arendts manchmal unzugänglich erscheinendes Werk als eine kritische Theorie der Politik zu gelten hat, welche mit Recht das Etikett einer *zeitgemäßen Aktualität* für sich beanspruchen kann.

1. Wahrheitsinstitutionen

Im Folgenden wird ein sehr weiter, eher soziologischer Institutionenbegriff zu Grunde gelegt. Soziale Institutionen sollen einer Bestimmung Gerhard Göhlers folgend verstanden werden „als relativ auf Dauer gestellte, durch Internalisierung verfestigte Verhaltensmuster und Sinnorientierungen mit regulierender sozialer Funktion. Institutionen sind relativ stabil und damit auch von einer gewissen zeitlichen Dauer, ihre Stabilität beruht auf der temporären Verfestigung von Verhaltensmustern. [...] Institutionen sind prinzipiell überpersönlich und strukturieren menschliches Verhalten; sie üben insoweit eine Ordnungsfunktion aus.“ (Göhler 1990: 10 f.) Um nun eine Vorstellung dessen zu vermitteln, was ich als Wahrheitsinstitutionen titulieren möchte, müssen Hannah Arendts handlungs- und institutionentheoretische Überlegungen kurz rekapituliert sowie das in den Blick genommen werden, was Arendt als *Syntax der Macht* bezeichnet.

1.1 *Macht und deren Gerinnung*: Hannah Arendts Institutionentheorie

Dem Handeln und Sprechen kommt in Arendts Diktion neben der *Enthüllung des Wer* – dem identitätskonstitutiven Aspekt, der hier nicht weiter interessieren soll⁵ – eine *weltbildende* Bedeutung zu. Worum es Arendt hier geht, ist die *Mitwelt*, die sie von der *Dingwelt* abgrenzt. In der *Vita activa* (2008a) vermerkt Arendt, dass es jenseits der „Dingwelt“, also dem „objektiven Zwischenraum“, bestehend aus den Produkten des Herstellers, ein „ganz und gar verschiedene[s] Zwischen“ gibt, das den objektiven Zwischenraum durchwächst und überwuchert. Es ist ein „zweites Zwischen, das aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendigen Handeln und Sprechen entsteht“ und ungreifbar ist. „Aber“ – so fährt Hannah Arendt fort – „dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.“ (Ebd.: 224 f.) Arendts Handlungsbegriff ist wohlgeordnet wesentlich umfassender als häufig kolportiert wird. Handeln ist nicht nur politisches Handeln im engeren Sinne und die Produkte des Handelns – das Gewebe beziehungsweise die Institutionen, Strukturen, Verhältnisse – sind nicht nur politische Institutionen im engeren Sinne, sondern das *Gesamt* sozialer Strukturen und Verhältnisse. Handeln und Sprechen vollzieht sich, wie Arendt wiederholt betont, im *gesamten* Bereich des menschlichen *Zusammen* und bezieht sich auf alle „Angelegenheiten, die sich direkt im Miteinander der Menschen vollziehen“ (ebd.: 224): „[Ü]berall, wo Menschen zusammenkommen – sei es privat oder gesell-

5 Handeln und Sprechen spielt für Arendts Identitätskonzeption eine zentrale Rolle, die an dieser Stelle jedoch nicht behandelt werden kann. Ich habe diesbezüglich einige Gedanken in *Überlegungen zu Kultur, Macht und Sexualität im Anschluss an Hannah Arendt* entwickelt (vgl. Sörensen 2013).

schaftlich oder öffentlich-politisch –, [entsteht mehr oder weniger intentional] ein Raum, der sie in sich versammelt und zugleich voneinander trennt. Jeder dieser Räume hat seine eigene Strukturiertheit, die sich im Wandel der Zeiten wandelt und sich im Privaten in Bräuchen, im Gesellschaftlichen in den Konventionen und im Öffentlichen in Gesetzen, Verfassungen, Statuten und dergleichen kundgibt.“ (Arendt 2003: 25; Hervorhebung durch den Verfasser)

Arendt subsumiert unter der Formel des Gewebes also sowohl politische Institutionen im engeren Sinne wie auch Bräuche, Normen, soziale Praktiken sowie Ideen und Rituale (vgl. Pitkin 1998) – man könnte in diesem Zusammenhang durchaus mit Wittgenstein von einer ‚Lebensform‘ sprechen. Mal mehr, mal weniger explizit liegen allen diesen Strukturen Begründungen oder zumindest intersubjektiv geteilte Urteile über ihre Beschaffenheit zugrunde. Sie werden *be-gründet* und basieren damit auf wie auch immer gearteten Rechtfertigungsnarrativen. Soziale Verhältnisse stellen in diesem Verständnis stets einen Raum der Gründe dar.⁶

Welche Rolle spielt dabei nun die Macht? Es ist ein Gemeinplatz, dass Arendt ein konstitutionstheoretisches Machtverständnis vorgelegt hat. Mit ihrer Weigerung, das Politische auf bloße Herrschaft zu reduzieren (vgl. Arendt 1970a: 45), steht sie etwas vereinfacht ausgedrückt in der ‚Machttradition‘ Baruch de Spinozas und konträr zu Thomas Hobbes beziehungsweise Hobbesianischen Positionen, wie sie sich nicht zuletzt in Max Webers Machtkonzept wiederfinden.⁷ Macht entsteht in Arendts Diktion *ebenfalls* – das heißt wie auch die oben beschriebene Hervorbringung von Institutionen und Strukturen – durch das gemeinsame Handeln und Sprechen von Menschen, sie wird diskursiv generiert durch das, was sie mit Edmund Burke als *acting* – und, so müsste man hinzufügen, *speaking* – *in concert* bezeichnet. ‚Macht‘ und ‚Institution‘ sind dabei nicht zwei verschiedene Produkte des Handelns, sondern stets ineinander verwoben. Lebensformen – die Gewebe menschlicher Beziehungen – sind demzufolge ein mehr oder weniger komplexes System geronnener Macht. „Alle Institutionen“, so heißt es bei Arendt in *Macht und Gewalt*, „sind Manifestationen und Materialisationen von Macht“ (ebd.: 42). Diese Verbindung zwischen Handlungs- und Strukturebene thematisiert Arendt in der Schrift *Über die Revolution* als *Syntax der Macht* und konstatiert, dass Macht dem menschlichen Zwischenraum *eignet*, den die Menschen in Gründungsakten stiften (vgl. Arendt 2000: 227). In Institutionen ist Macht *konstituiert*.⁸ Das zeigt, dass Macht in Arendts Verständnis auf Dauer gestellt werden kann, was somit auch erlaubt, die soziale, kulturelle und politische Einrichtung der Welt als eine Machtordnung zu verstehen.⁹ Hannah Arendt hat zwar wiederholt hervorgehoben, dass Macht sich verflüchtige, sobald die miteinander handelnden und sprechenden Menschen sich wieder zerstreuen (vgl. etwa Arendt 2008a: 252), aber ganz offensichtlich geht sie auch von der Möglichkeit zur Verstetigung aus. Diesem Sachverhalt liegt Arendts doppelte Bestimmung von Macht (vgl. Meints 2009: 217) zugrunde, genauer gesagt die analytische Trennung von „lebendiger“ und „materialisierter“ beziehungsweise „lebendiger“ und „organisierter und institutionalisierter“ Macht (vgl. Arendt

6 Angesichts dessen ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn Rainer Forst umstandslos zugesteht, dass Arendts Theorie des Politischen dabei helfen könne, „die politische Ordnung als eine *Rechtfertigungsordnung* anzusehen“ (Forst 2011a: 206; Hervorhebung im Original)

7 Vgl. zu dieser idealtypischen Dichotomisierung Martin Saar (2009a: insb. 571–577).

8 Für einen Versuch einer allgemeineren Syntax der Macht vergleiche Stahl (2011).

9 Auch in dieser Hinsicht argumentiert Rainer Forst meines Erachtens analog zu Hannah Arendt. Dies wird in Forst (2011b: insb. 127–131) deutlich.

1970a: 42, 53). Macht kann in Institutionen und Strukturen *gerinnen* beziehungsweise diese sind *geronnene Macht*. In diesem basalen Sinn ist Macht zunächst ein weder positiv noch negativ zu beurteilendes intersubjektives Phänomen (weder in der flüssigen oder lebendigen, noch der geronnenen oder materialisierten Form), da eine *jede* Lebensform – unabhängig von ihrer jeweiligen Substantialität – als ein *Macht-Raum* oder *Macht-Gewebe* zu verstehen ist. Die sich daraus ergebende Frage lautet dann aber, ob und wie man überhaupt zu einer Beurteilung ‚schlechter‘ oder ‚guter‘ Machtordnungen gelangen kann. Arendt deutet eine Art Bewertungsmaßstab zur Klassifizierung ‚guter‘ Institutionen zumindest an, das heißt solcher Institutionen, die sie als *Institutionen der Freiheit* (vgl. Arendt 2000: 281) bezeichnet. Eine jede Institution als Machtmaterialisierung sei darauf angewiesen, dass die *lebendige Macht* hinter ihr steht, der Geist – wie man in lockerer Anlehnung an Max Weber sagen könnte – nicht aus dem Gehäuse entweicht. Zum Fortbestand als ‚gute‘ Machtordnung sind Institutionen auf kontinuierliche Bestätigung beziehungsweise Reaktualisierung der lebendigen Macht durch die in ihnen lebenden Individuen angewiesen.¹⁰ Es müssen „neue Anfänge gleichsam dauernd neu in das einmal Begonnene nachströmen“ (Arendt 1994a: 224).¹¹

1.2 *Kein Wunder*: Die Sedimentation von Macht

Soweit also die Idealvorstellung. Die Bestimmung einer jeden Lebensform als Macht-Raum impliziert an sich keine Problematik, solange Macht stets neu generiert wird, Gegen-Macht oder – um in Arendts Terminologie zu sprechen – neue Anfänge nachströmen können und sich das Gewebe menschlicher Beziehungen, die *Konfiguration der Mit-Welt*, als veränderbar erweist.¹² Problematisch ist es hingegen, wenn es zu dauerhaften *Schließungen* kommt, die Macht petrifiziert. Derartige Schließungen sind – so die vertretene Deutung – als *Stillstellung des Politischen* zu verstehen beziehungsweise als eine *De-Politisierung*.¹³ Der *ver-handelte* Charakter sozialer Verhältnisse ist in derartigen Fällen

10 In eben diesem Umstand ist für Arendt auch der Unterschied zu *Hergestelltem* angelegt. Nur hierfür verwendet sie wohlgerne den Terminus „Verdinglichung“ (vgl. 2008: 165 ff.), obwohl dieser – als metaphorische Übertragung – durchaus auch im Bereich des Handelns Sinn machen würde. Dies wird sich im weiteren Verlauf der Argumentation noch zeigen.

11 Hierin ist ein Dilemma angelegt – die scheinbare Unmöglichkeit der Institutionalisierung der Revolution –, dessen Arendt sich vollumfänglich bewusst ist. In *Über die Revolution* schreibt sie mit Blick auf den ‚Tag nach der Revolution‘: „Wenn mit der Gründung die Revolution ihr Ziel erreicht hat und an ihr Ende gekommen ist, dann ist der Geist der Revolution nicht nur nicht das Neubeginnen, sondern das Beginnen von etwas, das weiteres Neubeginnen erübrigen soll; eine dem Geist des Neubeginnens entsprechende Institution würde gerade die revolutionären Errungenschaften wieder in Frage stellen.“ (Arendt 2000: 298 f.) Derselben Problemstellung sehen sich auch so grundverschiedene Theoretiker wie Felix Guattari (1976: 137) oder George Herbert Mead (1983: 403) gegenüber. Auch die semantischen Auflösungsversuche (*permanente Revolution*) Proudhons und Trotzki sind in dieser Hinsicht höchstens theoretisch befriedigend.

12 Aus handlungstheoretischer Perspektive hat Arendt in der *Vita activa*, aber auch an anderer Stelle wiederholt vom *Wunder-tun* gesprochen beziehungsweise dem *Wunder des Neuanfangs*, das jedem menschlichen Handeln innewohnt (vgl. etwa Arendt 2008: 216 f.; 2003: 34). Idealerweise lässt eine ‚gute‘ Institution also ‚Wunder‘ zu.

13 Genau diese Zustände sind es in Arendts Werk wohlgerne, die sie mit *Verhalten* – in Abgrenzung zu *Handeln* – in Zusammenhang bringt, was die konforme Befolgung von beziehungsweise Anpassung an artifizielle/n Normen und Konventionen impliziert. Es gehört damit auch nur wenig hermeneutischer Mut dazu, Arendt ein kritisches Ethos mit dem Ziel einer Identifizierung beziehungsweise Bewusstmachung von das Handeln beschränkenden Faktoren zuzuschreiben.

verschleiert. Inwiefern aber ist die Rede von einer Stillstellung des Politischen angebracht beziehungsweise was hat es nun mit den Wahrheitsinstitutionen auf sich?

Einmal abgesehen davon, dass Strukturierungen aus sämtlichen menschlichen Interaktionen hervorgehen – sozialtheoretisch analog ausbuchstabiert findet sich das etwa bei Peter Berger und Thomas Luckmann (2009) oder auch John Searle¹⁴ (2011; 2005) – nimmt das *politische* Handeln in Arendts Denken die Stellung eines Zentralmodus sozialen Seins ein. Hinlänglich bekannt ist ihre Aussage, der Sinn von Politik sei Freiheit. Weniger bekannt sind ihre Bestimmungen, *worum* es im Politischen geht. In der Schrift *Das Leben des Geistes* heißt es dazu ganz allgemein, dass im politischen Handeln stets ein ‚Wir‘¹⁵ mit der Veränderung der gemeinsamen Welt beschäftigt ist (vgl. Arendt 2008b: 426). Eine emphatischere Bestimmung findet sich in dem eher randständigen Aufsatz *Kultur und Politik*. Dort heißt es: „[I]m Politischen [...] geht es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll[.] [Es geht darum, wie] die Welt [...] aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll“ (Arendt 1994b: 300). In Anknüpfung an Ernst Tugendhat könnte man sagen, dass es im Politischen um die Behandlung praktischer Fragen geht, das heißt Fragen, bei denen es immer „in 1. Person Singular oder Plural [um] das eigene oder gemeinsame Handeln, Tun, Leben, Sein [geht]“ (Tugendhat 1979: 194). Fragen darüber also, wie wir zusammenleben sollen und wollen, wie unsere geteilte Welt eingerichtet sein soll – oder eben mit Arendt: *wie sie aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll*. Politik beziehungsweise politisches Handeln als Grundmodus gesellschaftlichen Seins bedeutet dann, dass politisches Handeln dasjenige Handeln ist, mit welchem über die Ausgestaltung sozialer Strukturen gestritten wird. Es ist derjenige Modus, in dem Menschen reflexiv auf die Formen ihres eigenen Zusammenlebens einwirken. Dabei gilt es zu beachten – auch dies ein in der Arendt-Forschung häufig vernachlässigter Aspekt –, dass politisches Handeln für Arendt unumgänglich gründerbasiert ist und der politische Entscheidungsfindungsprozess diskursiv zu erfolgen hat: In der Politik geht es um die Ausbildung von Meinungen (Urteilen) und diese „bedürfen der Begründung“, sie „sind das Resultat der Überlegung. Die Überlegung, die zur Meinungsbildung führt, ist [...] wahrhaft diskursiv“ (Arendt 1994c: 343).

Als *Wahrheitsinstitutionen* sind nun solche Institutionen und Verhältnisse zu bezeichnen, die sich gegenüber derartiger politischer Einwirkung und kritischer Infragestellung abschotten und sich etwa als natürlich gegeben oder alternativlos gebärden, indem sie ihr *Gemacht-Sein* verschleiern oder verdecken.¹⁶ In ihrem Aufsatz *Wahrheit und Poli-*

14 Searle hebt ebenfalls an zentraler Stelle den Machtaspekt von Institutionen hervor (vgl. Searle 2011: 102 ff.).

15 Es ist dabei wohlgermerkt eine eigene Problemstellung, wie sich dieses ‚Wir‘ konstituiert. Auch diesbezüglich bietet Arendt ein hohes Anregungspotenzial, welches hier aber nicht thematisiert werden kann. Für eine instruktive Auseinandersetzung mit diesem Sachverhalt vergleiche Allen (1999).

16 Mit dieser Bezeichnung beziehe ich mich auf Arendts Auseinandersetzung mit Plato und dem Wahrheitsbegriff (unter anderen Arendt 1990; 1994c; 1994d; 2008b); vergleiche dazu auch den vorzüglichen Aufsatz von Miguel Abensour (2007: insb. 975–978). Die Denomination soll freilich nicht den Eindruck erwecken, dass Arendt Wahrheit im Allgemeinen ablehnend gegenübersteht. Ganz im Gegenteil räumt sie den ‚Tatsachenwahrheiten‘ eine nicht substituierbare Rolle bei der Ausbildung eines adäquaten Verständnisses der Vergangenheit und für den Bestand politischer Gemeinschaften ein. Die im vorliegenden Aufsatz aufgegriffene Bewertung bezieht sich jedoch auf Arendts Ablehnung der Wahrheit (als repressiv und pluralitätsverhindernd) aus *politischer Perspektive*.

tik bescheinigt Arendt der ‚Wahrheit‘ in ihrem Verhältnis zur Politik einen despotischen Charakter. Im Bereich der menschlichen Angelegenheiten – das heißt, dem sozialen Miteinander – sei die Idee der Wahrheit beziehungsweise des absoluten Wahrheitsanspruches „nichtpolitisch und potentiell antipolitisch“ (Arendt 1994c: 364), sie lege gar „die Axt an die Wurzel aller Politik“ (ebd.: 333). Die Immunität gegen politische Infragestellung der so bestimmten *Wahrheitsinstitutionen* ist es, die zum Gegenstand der in ihren Intentionen noch zu entfaltenden (vgl. 2.) politischen Theorie im Arendtschen Verständnis wird. *Wahrheitsinstitutionen* sind, um bereits an dieser Stelle auf eine naheliegende Engführung mit den Überlegungen Michel Foucaults zu verweisen, zu verstehen als zumindest mittelfristig verfestigte „Machtmechanismen, die sich auf Wahrheit berufen“ (Foucault 1992: 15).

Macht, das scheint dabei das Entscheidende zu sein, ist in diesen Fällen in einer ganz eigenen Weise geronnen, die dazu führt, dass sie nicht mehr wie Macht ‚aussieht‘, aber dennoch als Macht wirkt. Durch eine derartige *Schließung* wird die Willensbildung und Handlungsfähigkeit kollektiver und individueller AkteurInnen systematisch blockiert. Entgegen dem Habermas’schen Vorwurf, Arendts Machtkonzeption sei nicht in der Lage, strukturelle Gewalt zu erfassen, möchte ich wie angekündigt behaupten, dass Arendt dies sehr wohl erfassen könnte und an verschiedenen Stellen ihres Werkes auch tut, wenngleich sie dadurch in eine begriffliche Bredouille gerät. Diese Schwierigkeit ergibt sich daraus, dass Arendt in *Macht und Gewalt* darauf insistiert, dass die Machtmanifestationen „erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt“ (Arendt 1970a: 42). Institutionen und Strukturen als Macht-Gewebe – so muss man in einer bewusst engen Lesart folgern – bleiben nur so lange existent, als sie von den in ihrem Wirkungsbereich Lebenden akzeptiert, anerkannt und daher getragen werden. Nun ist diese enge Lesart vermutlich noch nicht einmal die von Arendt selbst verfochtene, denn neben dem *Verfallen* wird ja das *Erstarren* sehr wohl in Betracht gezogen. Gleichwohl scheint Arendt den Fortbestand beziehungsweise gar die Existenz verfestigter und invisibilisierter, von mir als Wahrheitsinstitutionen bezeichnete, Machtordnungen nicht wirklich mitzudenken – beziehungsweise möchte es nicht.¹⁷ Etwas anders stellt sich der Sachverhalt jedoch mit Blick auf die englische Originalfassung des Werkes dar. Geht es in der deutschen Übersetzung (die wohlgemerkt, anders als bei einem großen Teil ihrer restlichen Schriften, *nicht* von Arendt selbst ins Deutsche übertragen wurde) um das *Erstarren* und das *Verfallen*, so spricht sie im Original von „petrify and decay“ (Arendt 1970b: 41). Kann man Ersteres durchaus mit ‚erstarren‘ (oder eben auch ‚versteinern‘) übersetzen, so ist ‚verfallen‘ für Zweiteres keineswegs die einzige Möglichkeit. Verwendet man stattdessen etwa ‚verderben‘, ‚verfaulen‘ oder ‚verrotten‘, so scheint die Implikation einer zwangsläufigen, abrupten Erosion der Institutionen und Strukturen nicht zwingend.¹⁸ Zugegebenermaßen bleibt Arendt diesbezüglich aber vage.

17 So ist etwa ein Beitrag Arendts zu verstehen, den sie in einem Gespräch mit Arnold Gehlen, Hans Dichgans, Werner Maihofer, Dolf Sternberger und Hans-Friedrich Hölters äußerte. Gegen Arnold Gehlens – auch dies entbehrt nicht einer gewissen Ironie – Wesensbestimmung der Soziologie als im Grunde stets ideologiekritisch ausgerichtet, antwortet Arendt knapp und verächtlich: „Meine Auffassung ist, daß dieses methodische Mißtrauen, das stets und ständig fragt: was oder wer steckt dahinter? jede ernste Diskussion unmöglich macht.“ Geradezu naiv wirkt es, wenn sie fortfährt: „Wir müssen doch davon ausgehen, daß wir irgendwie gemeinsame Sorge um die Welt haben und daß wir nicht bei jedem Gespräch, das wir führen, im Hintergrund Gruppeninteressen argwöhnen können.“ (Arendt 1976: 99 f.)

18 Instruktiv – wenn auch nur metaphorisch – könnte ein weiterer Übersetzungskontext sein: ‚decay‘ wird auch im Sinne des ‚Schlecht-Werdens‘ von Lebensmitteln gebraucht, womit also auch die Möglichkeit der Ungenießbarkeit bei gleichzeitigem materiellem Fortbestand angesprochen ist. In diesem Sinne kann

Sofern man werkimmanent nach einer treffenden Begrifflichkeit zur Beschreibung des dargestellten Sachverhalts – der „Versiegelung des Rechtfertigungsraumes“ (Forst 2011b: 127) – sucht, erscheint insbesondere der ebenfalls in *Macht und Gewalt* thematisierte und bisher kaum beachtete Begriff der ‚Kraft‘ brauchbar.¹⁹ Dazu heißt es: „Das Wort Kraft, das im deutschen Sprachgebrauch meist synonym mit Stärke gebraucht wird, sollte in der Begriffssprache für ‚Naturkräfte‘ vorbehalten bleiben, um dann metaphorisch überall da verwandt zu werden, wo physische oder gesellschaftliche Bewegungen bestimmte Energiequanten erzeugen – die ‚Wasserkraft‘ oder ‚die Kraft der Verhältnisse‘ –, die sich auf den Einzelnen auswirken.“ (Arendt 1970a: 46) Auch diesbezüglich ist ein Blick in das englische Original höchst interessant. Dort ergänzt Arendt nach den in Anführungszeichen gesetzten Naturkräften ihre Bestimmung mit dem eingeklammerten Zusatz „la force des choses“ – und nimmt damit mutmaßlich Bezug auf den Buchtitel Simone de Beauvoirs aus dem Jahre 1963. So weist nicht nur die bereits oben angesprochene Auseinandersetzung Arendts mit dem Begriff der Wahrheit eine Analogie zu Michel Foucaults Überlegungen zu Macht-Wissen-Komplexen (vgl. Foucault 1977: 39 f.) auf, sondern auch der Begriff der Kraft lässt Entsprechungen des Arendtschen Denkens einerseits und (im weitesten Sinne) poststrukturalistischer Positionen andererseits aufscheinen.²⁰ Zieht man Foucault zu Arendts Überlegungen hinzu, so lässt sich gewissermaßen auch theoretisch die problematische Lücke schließen, die sich angesichts des postulierten Verfalls von Institutionen und Strukturen ergeben hat. Wenn Foucault in seiner Schrift *Wahrheit und Macht* betont, dass er „unter Wahrheit nicht ‚das Ensemble der wahren Dinge, die zu entdecken oder zu akzeptieren sind‘ [versteht], sondern, ‚das Ensemble der Regeln, nach denen das Wahre vom Falschen geschieden und das Wahre mit spezifischen Machtwirkungen ausgestattet wird““ (Foucault 1978: 53), so findet das durchaus seine Entsprechung in der Wesenheit, die Arendt der ‚Wahrheit‘ im Bereich der menschlichen Angelegenheiten zuspricht. Was sich hingegen bei Arendt nur untergründig angedeutet findet ist, dass ‚Wahrheit‘ im Bereich der menschlichen Angelegenheit *ge-macht* wird und auch als Macht *wirkt*. Die von Foucault beschriebene Entstehung und Wirkungsweise von ‚Wahrheit‘ – „Sie [die ‚Wahrheit‘; der Verfasser] ist zirkulär an Machtsysteme gebunden, die sie produzieren und stützen, und an Machtwirkungen, die von ihr ausgehen und sie reproduzieren.“ (ebd. 54) – blendet Arendt weitestgehend aus oder traut hier möglicherweise ihren eigenen Gedanken nicht.²¹

eine Parallele zum ‚Schlecht-Werden‘ von Institutionen – wie etwa von Rahel Jaeggi (vgl. Fußnote 3) im oben genannten Aufsatz nahegelegt – gezogen werden.

- 19 Bekanntlich unterscheidet Arendt in *Macht und Gewalt* in der Hoffnung auf höhere analytische Klarheit in der Politikwissenschaft zwischen den Begriffen Macht, Stärke, Autorität, Gewalt und eben Kraft (vgl. Arendt 1970a: 45–47). Kraft, das ist die hier entfaltete These, stellt jedoch gerade kein kategorial anderes Phänomen als Macht dar, sondern ist als deren sedimentierte Variation zu sehen. Die Trennung von *Macht* und *Kraft* macht also nur als *terminologische* einen Sinn – und zwar zur Bestimmung zweier verschiedener ‚Aggregatzustände‘ ein und desselben Stoffes –, nicht aber als *kategoriale*. Arendt ist sich wohlgemerkt im Klaren darüber, dass dies nur eine heuristische Unterscheidung ist, sich in der politischen Realität stets nur Mischformen beobachten lassen (vgl. ebd.: 47).
- 20 De Beauvoir soll damit wohlgemerkt nicht einem ‚poststrukturalistischen‘ Denken zugeordnet werden. Nicht zuletzt mit ihrer Schrift *Das andere Geschlecht* legte sie aber Grundsteine, die von poststrukturalistischen feministischen Positionen aufgegriffen wurden. Für eine instruktive Zusammenschau der Ansätze Arendts und Foucaults vergleiche Allen (2002); für den Versuch einer Verbindung mit Judith Butler vergleiche Sörensen (2013).
- 21 Neben der Thematisierung von ‚Kraft‘ finden sich aber durchaus immer wieder in diese Richtung weisende Befunde. So ist etwa auch die Aussage in ihrem Beitrag für eine Festschrift zu Ehren Karl Jaspers zu

Mithilfe dieser Prämissen kann auch plausibilisiert werden, warum Institutionen und Strukturen nicht verfallen, obwohl die lebendige Handlungsmacht scheinbar nicht mehr hinter ihnen steht. Durch die Ausblendung des *ver-handelten* Charakters als natürlich erscheinend, werden die Institutionen und Strukturen durch unhinterfragte Handlungsvollzüge – oder dann vielmehr: *Verhalten* – performativ stabilisiert und in ihrem Bestand bekräftigt. Darauf haben etwa John Searle (2011: 65 ff.) und nicht zuletzt Judith Butler (etwa 1997) mit Blick auf die Geschlechterordnung immer wieder hingewiesen. Erhellend kann in diesem Zusammenhang auch ein Rückgriff auf den mit Ernesto Laclau gelesenen – und Arendt aus ihrer Zeit in Freiburg vertrauten – Edmund Husserl sein, der, ob seiner verblüffenden argumentativen Analogien zu Arendt, in einem längeren Zitat zur Darstellung gebracht werden soll. Husserls Unterscheidung von *Sedimentierung* und *Reaktivierung* aus der *Krisis*-Schrift aufgreifend und auf soziale Verhältnisse übertragend, erklärt sich Laclau die (vorübergehenden) Schließungen des Sozialen wie folgt: „Let us begin with the distinction made by Husserl between sedimentation and reactivation and develop it in a very different direction. For Husserl the practice of any scientific discipline entails a routinization in which the results of previous scientific investigation tend to be taken for granted [...], with the result that the original intuition which gave rise to them is completely forgotten. [...] The task of transcendental phenomenology consisted of recovering those original intuitions. Husserl called the routinization and forgetting of origins ‚sedimentation‘, and the recovery of the ‚constitutive‘ activity of thought ‚reactivation‘. [...] This is where Husserl’s distinction can be introduced, with certain modifications. Insofar as an act of institution has been successful, a ‚forgetting of the origins‘ tends to occur; the system of possible alternatives tends to vanish and the traces of the original contingency to fade. In this way, the institution tends to assume the form of a mere objective presence. This is the moment of sedimentation. It is important to realize that this fading entails a concealment. [...] What happens is that the sedimentation can be so complete, the influence of one of the dichotomous relationships’ poles so strong, that the contingent nature of that influence, its original dimension of power, do not prove immediately visible.“ (Laclau 1990: 3 f.) Laclaus Überlegung zur Möglichkeit des Vergessens und Ausblendens des Gemacht-Seins als Grund für die Verknöcherung und Sedimentation menschlicher Verhältnisse – und damit der Entstehung von Wahrheitsinstitutionen – ist mit der Arendtschen Konzeption von Handlung und Institution(-alisierung) durchaus vereinbar.²² Wenngleich Laclau, von den Initialmomenten abgesehen, vornehmlich strukturtheoretisch argumentiert, so sind seine Annahmen umgekehrt durchaus mit dem Postulat dazwischenliegender Phasen des *Verhaltens* kompatibel. Dies wird im weiteren Verlauf der Argumentation mit Blick auf Arendts *Vorurteilsüberlegungen* noch deutlicher werden.

bewerten, in dem sie hervorhebt, dass Ideologien dazu führen, dass Menschen *aktiv tun, was sie sonst nur passiv erleiden würden*. Mit dieser Bestimmung ist sie weder von einem Ideologiebegriff im Anschluss an Marx noch von einem produktiven Machtverständnis, wie es Foucault entwickelt, weit entfernt (vgl. Arendt 1953: 233).

- 22 Unter dem Stichwort der „Gewohnheit“ und einer anderen Denklinie folgend betont auch Oliver Flügel-Martinsen die Kraft des Vergessens. Hegels Lehre von der Gewohnheit und der zweiten Natur aufgreifend verfolgt er diese Spur zu Marx’ Auseinandersetzung mit dem Fetischcharakter der Ware als gesellschaftliche Naturtatsache. Vergleiche für diese Rekonstruktion und die im Anschluss daran entwickelte Kritikprogrammatisierung Flügel-Martinsen (2008: insb. 211–227).

Doch vorerst zurück zur Frage der Politik angesichts der durch *Schließungen* blockierten Willensbildung und Handlungsfähigkeit kollektiver wie individueller AkteurInnen. Sofern dies der Fall ist – es durch Machtsedimentation zu *Schließungen* kommt – handelt es sich um eben jene von Ernst Tugendhat beschriebenen Umstände, unter welchen praktische Fragen *nicht gestellt werden können*: Eine praktische Frage kann dann grundsätzlich nicht gestellt werden, wenn „Umstände, die ich verändern kann, als gegeben vorausgesetzt werden“ (Tugendhat 1979: 194). Es ist eine solche, von Scheinunverfügbarkeiten gekennzeichnete Welt, die Arendt an anderer Stelle einmal als eine „Welt ohne Handeln“ (Arendt 2009: 322) bezeichnete. Eine solche Welt tritt den Menschen als starr und repulsiv gegenüber, es gibt keine Möglichkeit, sie zu verändern, geschweige denn in Frage zu stellen. Praktische Fragen stellen sich folglich gar nicht erst oder sind immer schon beantwortet, was auch bedeutet, dass politisches Handeln und Urteilen als Modi (der reflexiven Selbstthematisierung) der Einrichtung der Welt überflüssig oder sogar unmöglich sind. Arendt verweist wiederholt darauf, dass „auch die durch Handeln entstandenen Prozesse immer eine Tendenz [haben], automatisch zu werden“ (Arendt 1994a: 223) sowie, dass es „[d]em Handeln eigentümlich [ist], Prozesse loszulassen, deren Automatismus dann dem der natürlichen Prozesse sehr ähnlich sieht“ (Arendt 2003: 34). Handlungsfolgen können also in Arendts Verständnis ‚naturalisieren‘ – das heißt, sie werden in der Folge als naturgegeben und damit alternativlos wahrgenommen – bleiben dabei aber dennoch Handlungsergebnisse.²³ Eben hierin liegt die Analogie zur Adaption des Husserlschen Terminus der Sedimentation (aber eben auch der Möglichkeit der Reaktivierung) durch Ernesto Laclau begründet. Solcherart naturalisiert erscheinen die eigentlich *ver-handelten* Verhältnisse als versteinert und notwendigerweise zwingend. Es lassen sich dazu einige Beispiele aus Arendts Werk anführen: So schreibt sie in *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft* in dem vortrefflichen Kapitel über die Weltanschauung der Bourgeoisie von dem „Wahn“ und der „Heuchelei“, „daß es innerhalb der rein ökonomischen Sphäre Gesetze gäbe, die gleich Naturgesetzen dahin führten, die Akkumulation des Kapitals zu sichern, als ob diese wirtschaftlichen Gesetze nicht gesellschaftliche und von Menschen erzeugte Regeln wären, die genauso lange Gültigkeit besitzen, als Menschen bereit sind, sich in ihrem wirtschaftlichen Handeln nach ihnen zu richten“ (Arendt 2009: 326).²⁴ Über die Rolle der Frau – ansonsten jeglicher expliziter Parteinahme für den Feminismus unverdächtig – vermerkt Arendt, diese sei gerade kein *factum brutum*, sondern sozial konstituiert (Arendt 1994e: 67). Sie bezieht ferner Position gegen die Essentialisierung ihrer jüdischen Identität und betont, dass diese nur ein sozial aufgedrücktes Label sei (vgl. Arendt 2001a: 27 f.; Allen 1999). Der Sklavenhalterordnung im antiken Griechenland wirft sie vor, rassische Zuschreibungen als *naturgegebenes Faktum* installiert zu haben, so dass es erscheinen konnte, als wären Menschen entweder als Freie oder als Sklaven geboren. „[M]an übersah“ geflissentlich, so Arendt, „daß beides, Freiheit wie Unfreiheit, ein Produkt menschlichen Handelns ist und mit der „Natur“ gar nichts zu tun hatte“ (Arendt 2009: 615). Ein letztes Beispiel ist angesichts ihres gespann-

23 Das ist auch der Grund, warum Arendt, wenn sie von derartigen Fällen spricht, den Terminus ‚Naturkraft‘ in Anführungsstriche setzt (vgl. etwa Arendt 2008a: 409).

24 Ganz ähnlich heißt es bei Karl Marx in der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*: „Die Produktion soll vielmehr – siehe z. B. Mill – im Unterschied von der Distribution etc. als eingefaßt in von der Geschichte unabhängigen ewigen Naturgesetzen dargestellt werden, bei welcher Gelegenheit dann ganz unter der Hand bürgerliche Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben werden.“ (Marx 1971: 618 f.; Hervorhebung durch den Verfasser)

ten Verhältnisses zu den Schriften Karl Marx' besonders pikant: In *Über die Revolution* lobt sie Marx dafür, die soziale Frage in einen politischen Faktor transformiert zu haben, indem er Armut und Ausbeutung als *nicht natürlich* dechiffriert habe, sondern als auf Gewaltverhältnissen basierend erwies (vgl. Arendt 2000: 76 ff; Jaeggi 2007). In allen diesen Fällen werden Produkte menschlichen Handelns und Sprechens zu *Quasiwahrheiten*, die mit absolutem Geltungsanspruch auftreten und sich ihrer kritischen/politischen Infragestellung entziehen.

Zurück auf theoretischer Ebene ist zudem Arendts Auseinandersetzung mit der Beschaffenheit und Rolle von Vorurteilen sowie deren Verhältnis zu Urteilen erhellend (insb. Arendt 2003), in der auch die oben implizit unterstellte Inkorporation der Bedeutung der invisibilisierenden Rolle von Gewohnheit und Vergessen explizit zum Vorschein kommt: in Vorurteilen sei immer ein Stück Vergangenheit verborgen, wobei es sich um ein einstmals gefällttes Urteil handle, das – so Arendt – „ursprünglich einen ihm angemessenen legitimen Erfahrungsgrund hatte und zum Vorurteil nur wurde, weil es unbesehen und unrevidiert durch die Zeiten geschleppt wurde“ (ebd.: 19). Auch den explizit *politischen* Charakter – hierbei wieder in Deckung mit dem Laclauschen Gedanken des Sozialen als Sedimentation des Politischen – streicht Arendt an dieser Stelle heraus: „Vorurteile [...] stellen selbst etwas Politisches im weitesten Sinne des Wortes dar“ (ebd.: 17). Sie spricht ferner, ähnlich wie Berger und Luckmann in ihrer Studie zur sozialen Konstruktion der Wirklichkeit (vgl. Berger/Luckmann 2009: 62 ff.), von der Dominanz des *man sagt* und *man meint*, sowie von „verfestigte[n] Gebäuden“, die sich als „Pseudotheorien, die als geschlossene Weltanschauungen oder alles erklärende Ideologien die gesamte [...] Wirklichkeit zu begreifen vorgeben“ (Arendt 2003: 21), gebärden und sich gegen neue Erfahrungen abschotten. Soziale Verhältnisse erscheinen so als unhintergehbare Wahrheiten – in *Freiheit und Politik* spricht sie von „versteinerten Kulturen“ (Arendt 1994a: 225) –, sind aber gewissermaßen, um auf eine Analogie zu Michel Foucault und Judith Butler zu verweisen, bloß *historische a priori* (vgl. Foucault 1981: 183 ff.; Butler 2007). In diesem Zusammenhang weist Arendt auch ausdrücklich auf die anhaltende Machtwirkung einst generierter Macht-Ordnungen hin, die sich im Laufe der Zeit ihres Gemacht-Seins entkleideten: „[Man] stößt doch immer auf eine Welt, eine Gesellschaft, deren Vergangenheit in Gestalt von ‚Vorurteilen‘ Macht hat, in der [einem] bewiesen wird, dass gewesene Wirklichkeit auch Wirklichkeit ist“ (Arendt 1981: 21).²⁵

(Vermeintliche) Wahrheit – so Hannah Arendt – vernichtet menschliche Freiheit und das „Es-hätte-auch-anders-kommen-können“ (1994c: 344). Kommt es zu einer Verkörperung von ‚Wahrheit‘ in sozialen Institutionen, sei es die Geschlechterordnung oder die Vorstellung von der unsichtbaren Hand des Marktes, so handelt es sich dabei um Institutionen die dadurch gekennzeichnet sind, dass sie ihr an sich sozial-ontologisch bedingtes „Anders-Sein-können“ ausblenden.²⁶ Sich auf diese Weise der menschlichen Verfügung

25 Das anachronistische, überkommene Ethos zwingt sich – wie Judith Butler es in ihrer 2002 gehaltenen Adorno-Vorlesung ganz ähnlich und dem Gehalt nach identisch formuliert – der Gegenwart auf und weigert sich (wirkliche) Vergangenheit zu werden (vgl. Butler 2007: 11).

26 Vgl. zu dieser Idee auch Rehberg 1994: 73. Als weitere Beispiele für derartige, handlungserstickende ‚Wahrheiten‘ führt Arendt Kants verborgenen Plan der Natur, Hegels List der Vernunft und Marx' historischen Materialismus an (vgl. Arendt 1994c: 344). Zu denken wären für die Gegenwart aber auch an sozialstaatliche Aktivierungsideologien und ökonomische Sachzwanglogiken (vgl. Lessenich 2008), neorassistische Setzungen (vgl. McCarthy 2009) oder aber auch die Essentialisierung der Entität Europa (vgl. Asbach 2011).

entziehend, können sie nicht zum Objekt von *Wundern* – so die Arendtsche Metapher für das handelnde Neubeginnen (vgl. Fußnote 11) – werden. Mit Cornelius Castoriadis ließe sich in diesem Sinne von den Wahrheitsinstitutionen auch als *Anti-Wunder-Institutionen* reden (vgl. Castoriadis 1990: 72). Den oben angeführten Gedanken Laclaus zur Ausblendung der kontingenten Gründungssituation einerseits und den Annahmen Foucaults andererseits ist Arendt damit wahrlich nicht fern. Ihr Vokabular bietet damit entgegen der Habermas-Forstschen Einschätzung ein reichhaltiges Reservoir für die Freilegung von und Auseinandersetzung mit strukturellen Macht- (beziehungsweise Gewalt-)Phänomenen. Was dies für die Politische Theorie bedeutet, wird nun im zweiten Teil der Untersuchung zu explizieren sein.

2. Von Sokrates lernen: Die Aufgabe der Politischen Theorie und die *Socratic Position*

Arendt hat nie eine systematische Aufgabenbestimmung einer Politischen Theorie entwickelt. Lediglich an einer Stelle äußert sie sich explizit zu der Frage, was es mit politischer Theorie(-bildung) auf sich habe beziehungsweise haben solle. In ihrer letzten großen Schrift – *Vom Leben des Geistes* – bezeichnet Arendt die Politische Theorie als *diejenige* Theorie, „die dem politischen Handeln dienen soll“ (Arendt 2008b: 442). Das ist interessant, bedeutet aber zunächst einmal nur zweierlei: Zum einen die ganz basale Hervorhebung der Verbindung zu ‚alltagsweltlichen‘ politischen Vorgängen, zum anderen die Bestimmung von Theorie *als Praxis* beziehungsweise als Teil von sozialer Praxis. Die Politische Theorie hat ein praktisches Ziel, sie ist höchstselbst Teil der sozialen Praxis, gesellschaftlicher Selbstverständigung und nicht zuletzt sozialer Kämpfe. Es ist jedoch unklar, wie dieses *Dienen* aussehen könnte oder sollte. Angesichts der soeben thematisierten Ablehnung des Eindringens der Kategorie der *Wahrheit* in den Bereich des Politischen – beziehungsweise stärker formuliert: der Prognose des Absterbens des politischen Raums durch die politisches Handeln verhindernde Wahrheit – muss eine Arendtsche politische Theorie an den *Bedingungen* und *Möglichkeiten* politischen Handelns als gemeinsamer Selbstregierung interessiert sein. Sie muss auf die Ermöglichung politischen Handelns und mithin auf die Befähigung zielen, praktische Fragen stellen zu können. Eine so verstandene politische Theorie hat – wie es Rahel Jaeggi jüngst auch für eine formal umorientierte Kritische Theorie forderte – ihren Blick nicht zuletzt „auf die *systematische[n]* Blockaden der Willensbildungsprozesse und der Handlungsfähigkeit (individueller oder kollektiver) Akteure“ zu richten, das heißt, „im Wesentlichen auf die *sozialstrukturell* induzierten Blockaden der Willensbildung und der kollektiven Handlungsfähigkeit“ (Jaeggi 2010: 491; Hervorhebung im Original).

Zur Plausibilisierung der Deutung der Arendtschen politischen Theorie als kritische Theorie des Politischen kann noch eine weitere Wesensbestimmung des Politischen bei Arendt aufgegriffen werden: In *Wahrheit und Politik* trifft sie eine Bestimmung, die im Übrigen auch für eine Relektüre ihrer umstrittenen Trennung von Sozialem und Politischem (vgl. Arendt 2000: 73–146) instruktiv sein könnte. Dort heißt es: „[Der politische] Raum [ist] trotz seiner Größe begrenzt [...] Was ihn begrenzt, sind die Dinge, die Menschen nicht ändern können, die ihrer Macht entzogen sind.“ (Arendt 1994c: 369) An anderer Stelle in selbigem Aufsatz weist Arendt jedoch darauf hin, dass es die größte Gefahr für das Politische darstelle, „Tatsächliches für notwendig und daher für unabänderbar

zu halten“ (ebd.: 363).²⁷ Daraus ergibt sich als Aufgabe für die Politische Theorie, Orientierungshilfe zu leisten für die Wahrnehmung sozialer Tatsachen *als* soziale Tatsachen, ihrer Wahrnehmung als menschengemacht und damit potenziell auch veränderbar. Die Parallelen zu den Intentionen der Foucaultschen Machtanalytik als „Gewordenheitskritik“ (Saar) sind auch hier wieder unübersehbar.²⁸

Politische Theorie als kritische Praxis – wie man dieses Ansinnen in Anlehnung an James Tully nennen kann – muss dann als eine Art formalisierte Ideologiekritik beziehungsweise Metakritik verstanden werden, die sich nicht auf die Bestimmung wahrer Bedürfnisse oder einer ethischen Substanz, sondern auf die Ermöglichung der Ausbildung einer *substanzlosen Substanz durch radikale Demokratie* (vgl. Forst 1996) richtet, indem sie strukturelle Blockaden der Reflexionsfähigkeit individueller und kollektiver Akteu-rInnen aufzulösen versucht. In den Fokus einer derartigen *Metakritik* müssen diejenigen Institutionen und Strukturen geraten, die auf Konflikthaftigkeit sowie Kontingenz ausblendenden Diskursen beruhen und von mir als *Wahrheitsinstitutionen* klassifiziert wurden. Der hier zur Darstellung gebrachten Deutung zufolge unterliegt Arendts gesamten Werk die Vorstellung von politischer Theorie als einer sozialwissenschaftlich-kritischen Interventionsstrategie²⁹, die in einer ausformulierten Variante Züge einer genealogisch und diskursanalytisch informierten Ideologie- und Herrschaftskritik tragen würde – verstanden „als Kritik [eben] solcher *Verselbstverständlichungen bzw. Selbstverständlich-machungen* [die von mir beschriebenen Prozesse der Sedimentation zu Wahrheitsinstitutionen; der Verfasser] und umgekehrt die Dechiffrierung dieser Mechanismen als Herrschaftsmechanismen“ (Jaeggi 2009b: 269 f.). Einen derartigen kritischen Standpunkt beziehungsweise ein derartiges kritisches Ethos bezeichnet Arendt – in Abgrenzung zu Plato – als *Socratic Position*. Sokrates’ Selbstbezeichnungen als *Stechfliege* und *Hebamme* aufgreifend (vgl. Arendt 1990: 81 f; 1971: 431), sieht Arendt in der sokratischen Methode des gleichberechtigten Dialogs ein auf Entselbstverständlichung zielendes Verfahren zur

27 Richard Bernstein (1986: 252) hat darauf hingewiesen, dass Arendt mit der proklamierten strikten Unterscheidbarkeit von Sozialem und Politischem selbst in diese Falle ‚getappt‘ sei: „[T]he question whether a problem is itself properly social (and therefore not worthy of public debate) or political is itself frequently the central *political* issue. [...] So insofar as Arendt talks as if there is a relatively clear distinction for separating the social from the political, her claims are not only misleading but already reflect a hidden political judgement – which like all political judgements should be brought out into the open daylight and debated.“

28 So beschreibt Foucault (1988: 36 f.; Hervorhebung durch den Verfasser) die historisch informierte Tätigkeit und Intention des *spezifischen Intellektuellen* wie folgt: „I would also say, about the work of the intellectual, that it is fruitful in a certain way *to describe that-which-is by making it appear as something that might not be, or that might not be as it is*. Which is why this designation or description of the real never has a prescriptive value of the kind, ‚because this is, that will be‘. It is also why, in my opinion, *recourse to history [...] is meaningful to the extent that history serves to show how that-which-is has not always been; i.e., that the things which seem most evident to us are always formed in the confluence of encounters and chances, during the course of a precarious and fragile history*. [...] [A]nd that since these things have been made, they can be unmade, as long as we know how it was that they were made.“

29 Die Titulierung als ‚sozialwissenschaftlich‘ mag angesichts der Arendtschen Polemiken gegen die US-amerikanisch geprägten Sozialwissenschaften behavioralistischer Provenienz (vgl. etwa Arendt 2008a) auf den ersten Blick irritieren. Hier ist damit jedoch eine weiter gefasste Verwendung der Bezeichnung gemeint, die etwa auch Diskursanalyse, Dekonstruktion und genealogisch verfahrenende methodologische Zugriffe integriert. Dies findet auch Eingang in aktuellen Lehrbüchern zur Methodologie der Politikwissenschaft(en) (vgl. exemplarisch Behnke et al. 2006). Davon abgesehen lässt Arendt aber bereits früh auch Sympathien für die wissenssoziologischen Überlegungen Karl Mannheims erkennen (vgl. Arendt 1930).

Ermöglichung ungehinderten politischen Urteilens und Handelns. Das ihrem Verständnis nach an sich weltabgewandte Denken – die *vita contemplativa* – muss, um *politische* Philosophie zu sein und ganz im Sinne des jungen Marx (vgl. 1976a: 344; 1976b: 384), weltlich werden und darf nicht nur unter den Hirnschädeln der PhilosophInnen wuchern. Gleichsam erweist sich Arendts Ansatz noch in einer anderen Hinsicht als höchst zeitgemäß. Wenn Robin Celikates aus seinem Vermittlungsversuch von kritischer Soziologie und Soziologie der Kritik folgert, dass die kritische Theorie „nicht mehr nur *über* und *für* die Akteure sprechen darf, sondern konstitutiv auf einen Dialog *mit* ihnen verwiesen ist“ (Celikates 2009: 250), Maeve Cooke die zeitgenössische kritische Sozialtheorie auf einen epistemologischen und ethischen *Anti-Autoritarismus* verpflichtet (vgl. Cooke 2005) und James Tully fordert, die Beziehungen zwischen TheoretikerInnen und gewöhnlichen AkteurInnen als „pedagogical relationships of reciprocal elucidation between academic research and the civic activities of fellow citizens“ (Tully 2008: 3) zu begreifen, so findet sich dieses Credo auch bei Arendt als Kernelement gesetzt. Der mit Arendt gedeutete Sokrates – als Bürger unter Bürgern auf der Agora – greift der Mündigkeit der Bürger nicht vor und sein Wirken kann als exemplarisch für eine nichtautoritative Metakritik gelten. Sehr deutlich und gebündelt tritt diese Lesart in all ihren Facetten in *Vom Leben des Geistes* zutage: „In solchen Notlagen [der Versiegelung des Raums des Politischen; der Verfasser] erweist sich, daß die ausräumende Seite des Denkens (die Sokratische Hebammenkunst, die die *Konsequenzen ungeprüfter Meinungen herausarbeitet* und diese dadurch *zerstört* – [seien es] Werte, Doktrinen, Theorien und sogar Überzeugungen) *unmittelbar politisch* ist. Denn *diese Zerstörung wirkt befreiend auf ein anderes Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft*, das man mit einiger Berechtigung das politischste der geistigen Vermögen des Menschen nennen kann.“ (2008b: 191; Hervorhebung durch den Verfasser)

Es ist davon auszugehen, dass Arendt ein derartiges Selbstverständnis auch für ihr eigenes Wirken beanspruchte und auch hier offenbart sich erneut eine verblüffende Nähe zu den Grundlagen des Foucaultschen Denkens. Die Beschreibung der Aufgaben des spezifischen Intellektuellen durch Foucault liest sich wie eine bloße Variation der Beschreibung des Sokrates durch Arendt. In *Die Sorge um die Wahrheit* vermerkt Foucault (2005: 834): „Die Rolle eines Intellektuellen ist nicht die, anderen zu sagen, was sie zu tun haben. Mit welchem Recht sollte man das tun? [...] Die Arbeit eines Intellektuellen ist nicht die, den politischen Willen anderer zu formen, sondern durch die auf seinen eigenen Gebieten durchgeführten Analysen die Selbstverständlichkeiten und die Postulate neu zu befragen, die Gewohnheiten und die Handlungs- und Denkweisen zu erschüttern, die übernommenen Vertrautheiten zu zerstreuen, wieder die Auseinandersetzung mit den Regeln und Institutionen zu suchen und ausgehend von dieser Reproblematisierung (worin er sein spezifisches Metier als Intellektueller ausübt) an der Ausbildung eines politischen Willens (worin er seine Rolle als Staatsbürger auszuüben hat) teilzuhaben.“

Politische Theorie als kritische Praxis nach Arendt (und Foucault) muss Vorurteilen im Arendtschen Verständnis im wahrsten Sinne des Wortes *auf den Grund gehen* und die einstmals gefällten Urteile freilegen, die gegenwärtigen ‚Naturnotwendigkeiten‘ oder ‚Sachzwängen‘ zugrunde liegen. Die vermeintlichen ‚Naturtatsachen‘ können dann durch ein genealogisches Verfahren als einstige Urteile dechiffriert werden und in Folge des Aufweises des *gemachten* Charakters – ihres Seins als *zweite Natur* – der deliberativ-demokratischen Thematisierung zugeführt werden. Es soll also gezeigt werden, dass Apriori *historisch sein können* und mithin einem Zwang zur Rechtfertigung unterliegen.

Seyla Benhabib hat aufgezeigt, inwiefern die Arendtsche Programmatik des ‚Erzählens von Geschichten‘ „die mimetische Wiedergewinnung der verlorenen Ursprünge“ (Benhabib 1991: 150) durch Erinnern ermöglicht. Während Benhabib in ihrem Aufsatz vornehmlich darauf zielt, die mögliche Freisetzung der Potenziale der Vergangenheit hervorzuheben, kann dieses Ansinnen natürlich auch im Sinne einer Foucaultschen Genealogie (vgl. dazu Saar 2009b) gelesen werden, die auf die Freilegung sedimentierter, anfangs kontingenter Machtwirkungen zielt.³⁰ Arendt hat meines Erachtens beides im Sinn. In Anlehnung an Franz Kafka und Walter Benjamin beschreibt sie ihr ideen- und begriffsgeschichtliches Vorgehen als einen „Griff in den Meeresgrund des Vergangenen[, der] diese eigentümliche Doppeltheit von Bewahren- und Destruieren-wollen an sich“ (Arendt 2001b: 226) hat.³¹ Politische Theorie in diesem Sinne wirkt damit bewusstmachend und trägt, ohne die AkteurInnen zu bevormunden, zur Ermöglichung politischen Handelns, der Auseinandersetzung mit praktischen Fragen bei.

3. Schluss: Befragende Kritik und Traditionsbrüche

Angesichts der ausgeführten Überlegungen ergibt sich ein von den vorherrschenden Deutungen Arendts etwas abweichendes Bild ihres Denkens. Im Wesentlichen – so die hier mit Arendt entfaltete These – ist die Herausbildung von Wahrheitsinstitutionen als *Schließung* zu verstehen, als eine *Stillstellung des Politischen*. In einer so beschaffenen ‚Welt ohne Handeln‘ ist die Frage nach dem *Wie wollen wir leben?* stets schon beantwortet (beziehungsweise stellt sich gar nicht erst als zu beantwortende Frage dar) – und die Einrichtung der Welt kann insofern (scheinbar) auch nicht (kritisch-politisch) *befragt* werden. In einer solchen entpolitisierten Welt ist die von Arendt beschriebene Gefahr, „Tatsächliches für notwendig [...] zu halten“ (Arendt 1994c: 363), Realität geworden. Eine dem politischen Handeln *dienende* politische Theorie, wie Arendt sie fordert, muss zunächst und vor allem auf die öffnende, aufsprengende Befragung derjenigen sozialen Institutionen und Strukturen zielen, die sich als unhinterfragt etabliert haben.³²

Gegen die unter anderem von Rainer Forst erhobenen Vorwürfe, Arendt blende einerseits die institutionelle Dimension von Macht und Beherrschung aus und sei andererseits konzeptuell-terminologisch nicht in der Lage, ideologische Machtformen zu analysieren, zu entschleiern und schließlich auch zu kritisieren, wurde gezeigt, dass diese bei näherer Betrachtung ins Leere laufen. Arendt konzipiert Macht sehr wohl auch als *verfestigte Macht* und mit einigen kleineren konzeptionellen Erweiterungen (beziehungsweise vielleicht sogar nur: Klärungen) offenbart sich der kritische Impetus ihres Denkens. Wenn-

30 Programmatisch findet sich das ‚Erschütterungs-Konzept‘ in *Nietzsche, die Genealogie, die Historien* (Foucault 2002: 173) festgehalten: „Die Erforschung der Herkunft schafft keine sichere Grundlage; sie erschüttert, was man für unerschütterlich hielt; sie zerbricht, was man als eins empfand; sie erweist als heterogen, was mit sich selbst übereinzustimmen schien. Welche Überzeugung könnte dem widerstehen? Und erst recht, welches Wissen.“

31 Unter einigen Vorbehalten könnte man hierin auch eine Art Prototyp einer von Hartmut Rosa eingeforderten „grauen“ Genealogie erkennen, welche als eine Symbiose von „weißer“ (affirmativer und legitimierender) und „schwarzer“ (pejorativer und delegitimierender) Genealogie zu verstehen sei (vgl. Rosa 2006; 2012, insbesondere Abschnitt IV). Für die Idee einer affirmativen Genealogie vergleiche Joas (2011: 147–203) sowie, für die Diskussion einer ‚weißen‘ Genealogie bei Charles Taylor, Bohmann (im Erscheinen).

32 Eine derartige Programmatik entwickelt – wenn auch von Hegel, Marx und Derrida kommend – Oliver Flügel-Martinsen (2008) im letzten Teil seiner Schrift *Entzweiung. Die Normativität der Moderne*.

gleich von Arendt nur skizzenhaft angedeutet, kommt die hier als *Socratic Position* bezeichnete politisch-philosophische *Haltung* dabei, wie gezeigt, Formen diskurstheoretisch und genealogisch informierter Modi der Sozialkritik, wie sie etwa bei Michel Foucault, Ernesto Laclau oder James Tully zu finden sind, erstaunlich nahe.

Mit dieser Einordnung als kritische Theorie der Politik ist freilich auch die Frage nach der Normativität berührt. Wenngleich diese hier lediglich noch gestreift werden kann, so legen die vorausgegangenen Ausführungen nahe, Arendts Verständnis politischer Theorie als durch eine ‚Normativität der Öffnung‘ (vgl. dazu Flügel-Martinsen 2010) charakterisiert zu bezeichnen.³³ Sofern die dargelegte Deutung Plausibilität für sich beanspruchen kann, ähnelt das Arendtsche politische Theoretisieren auch hinsichtlich des zugrundeliegenden Normativitätsverständnisses einer befragenden Kritik im Foucaultschen Sinne. Diese verdankt ihre minimale Normativität „dem Umstand, dass sie eine befragende Infragestellung dessen ist, was uns selbstverständlich zu sein scheint und damit häufig der Kritik entzogen bleibt“, wie Oliver Flügel-Martinsen (ebd.: 151) kürzlich erneut betonte. Hannah Arendts politische Theorie verzichtet auf aufwendige Sollensbegründungen. Sie kann angesichts ihrer historisch-semantic verfahrenen Begriffsanalysen und der sowohl theoretischen (man denke an die Vorurteilsüberlegungen) als auch konkret-praktischen Versuche der Freilegung invisibilisierter Machtordnungen vielmehr als „Entmystifizierungsmethode“ (Ricœur) bezeichnet werden. Durch die befragende Kritik können Wahrheitsinstitutionen im oben herausgearbeiteten Sinne brüchig gemacht beziehungsweise bestehende Bruchstellen aufgewiesen und gegebenenfalls vertieft werden. Das „Es-hätte-auch-anders-kommen-können“ (Arendt 1994c: 344) wird damit ins Bewusstsein gerufen und alternative Wege des Denkens und Handelns eröffnet; sprich: Spielräume für politisches Handeln – verstanden als Modus reflexiver Thematisierung der „Frage nach der Einrichtung der Welt“ (Adorno) – werden freigelegt. Politische TheoretikerInnen sind dann ganz im Sinne des oft als Vater des genealogischen Verfahrens bezeichneten Friedrich Nietzsches (vgl. 1999: 11) in den Sedimentationen *Bohrende, Grabende* und diese *Untergrabende*.

Arendts politisches Theoretisieren betreibt *Traditionsbrüche* und wirkt durch die Zerstörung überkommener Bestände befreiend. Es verweist dabei wohlgerne stets auf das politische Handeln: Als Grundlage für eine innerweltliche *Be-Gründung* sozialer Ordnung (oder wenn man so mag: Traditionsstiftung) wird durch insistentes Befragen *Ent-Gründung* betrieben.

33 Hier ließe sich ein weiterer Einwand Rainer Forsts aufgreifen: Gegen eine derartige Form der Kritik führt er ins Feld, dass es ihr an normativer Wirkungsmacht ermangele. Woher beziehe diese Art der Kritik ihre normative Macht? Den Habermas'schen Vorwurf der Kryptonormativität aufgreifend, zeigt Forst, dass dem Ansatz James Tullys entgegen der postulierten Enthaltsamkeit ein ganzes Setting an starken und soliden normativen Fundamenten zu Grunde liegt – und dieses für eine kraftvoll geführte Kritik auch benötigt werde (vgl. Forst 2011c). Die von Tully als Ideal eingeführte und eingeforderte Idee der *fundamental civic freedom* (vgl. dazu Tully 2008: 135–159) ist normativ äußerst voraussetzungsreich und basiert letztendlich auf dem Postulat eines *Rechts auf Rechtfertigung* (vgl. Forst 2011c: 122). Auch die befragende Kritik beruhe daher stets – wenn auch uneingestanden – auf der Idee einer Praxis der Rechtfertigung unter Gleichen. Hannah Arendt aber kann auch diesem Einwand entgegen, liefert sie doch mit dem Postulat eines *Rechts, Rechte zu haben* (vgl. Arendt 2009: 614 ff.) die Basis für eine ähnlich gelagerte Argumentation. Freilich verzichtet Arendt auf tiefergehende Begründungsversuche und Auseinandersetzungen mit Fragen der menschlichen Würde. Analog zu Forst sieht sie jedoch im *Recht auf Rechte* ein *erstes*, dezidiert *politisches* Recht, das den Subjekten ermöglicht, *gehört* und *gesehen* zu werden – und gleichzeitig die normative Basis einer Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse liefern kann.

Die damit umrissene Lesart Arendts – darauf sei abschließend mit Nachdruck hingewiesen – versteht sie keineswegs als Apologetin einer totalen Verflüssigung aller Strukturen, die einem naiven Antiinstitutionalismus das Wort redet. Eine solche Einordnung würde Arendts eigene Intentionen gründlich verfehlen.³⁴ Wenngleich Arendt die Existenz letzter Gründe bestreitet und nachdrücklich betont, sie glaube nicht, „daß wir die Situation, in der wir uns seit dem 17. Jahrhundert befinden, auf irgendeine endgültige Weise stabilisieren können“ (Arendt 1996: 86), so leugnet sie gleichwohl nicht die gleichzeitige Notwendigkeit von Fundamenten, Institutionen und Strukturen für eine gelingende menschliche Lebensführung. Die Menschen, so heißt es in ihrer Dankesrede anlässlich der Verleihung des Lessingpreises, bedürfen stets einer „relativ gesicherte[n], relativ unvergängliche[n] Heimat“ (Arendt 2001a: 19). Die Betonung der ‚Relativität‘ weist dabei – analog zu den Postulaten des zuletzt viel diskutierten, sogenannten Postfundamentalismus (vgl. Marchart 2010: 59 ff.) – darauf hin, dass die Fundamente der Mitwelt nie von Dauer, sondern immer nur temporär sein können. Die Politische Theorie dient dem politischen Handeln, indem sie hilft, dies nicht zu vergessen.

Literatur

- Abensour, Miguel, 2007: Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory. In: *Social Research* 74, 955–982.
- Allen, Amy, 1999: Solidarity after identity politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory. In: *Philosophy and Social Criticism* 25, 97–118.
- Allen, Amy, 2002: Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault. In: *International Journal of Philosophical Studies* 10, 131–149.
- Arendt, Hannah, 1930: Philosophie und Soziologie. In: *Die Gesellschaft* 7, 163–176.
- Arendt, Hannah, 1953: Ideologie und Terror. In: *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. Herausgegeben von Klaus Piper, München, 229–254.
- Arendt, Hannah, 1970a: *Macht und Gewalt*, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 1970b: *On Violence*, London.
- Arendt, Hannah, 1971: Thinking and Moral Considerations: A Lecture. In: *Social Research* 38, 417–446.
- Arendt, Hannah, 1976: Forumsgespräch: In der zweiten Phase der demokratischen Revolution? – Krisensymptome westlicher Demokratie – Ausgangsbeispiel USA. Ein Gespräch mit Hans Dichgans, Arnold Gehlen, Werner Maihofer, Dolf Sternberger und Hans-Friedrich Hölters. In: Adelbert Reif (Hg.), *Gespräche mit Hannah Arendt*, München / Zürich, 71–100.
- Arendt, Hannah, 1981: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 1990: Philosophy and Politics. In: *Social Research* 57, 73–103.
- Arendt, Hannah, 1994a: Freiheit und Politik. In: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München / Zürich, 201–226.
- Arendt, Hannah, 1994b: Kultur und Politik. In: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München / Zürich, 277–302.
- Arendt, Hannah, 1994c: Wahrheit und Politik. In: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München / Zürich, 327–370.
- Arendt, Hannah, 1994d: Was ist Autorität? In: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, München / Zürich, 159–200.

34 Diese wichtige Unterscheidung der Bedeutungen des Traditionsbruchs im Bereich des Denkens einerseits und im Bereich der Welt andererseits zeigt Jürgen Förster in seiner lesenswerten Studie zur Rolle der Institution im Denken Arendts überzeugend auf (vgl. Förster 2009: insb. 51 f.).

- Arendt, Hannah, 1994e: On the Emancipation of Women. In: Dies., *Essays in Understanding*. 1930–1954. Edited by Jerome Kohn, New York et al., 66–68.
- Arendt, Hannah, 1996: Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto. In: Dies., *Ich will verstehen*. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München / Zürich, 114–131.
- Arendt, Hannah, 2000: Über die Revolution, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2001a: Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: Dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München / Zürich, 11–42.
- Arendt, Hannah, 2001b: Walter Benjamin. In: Dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München / Zürich, 179–236.
- Arendt, Hannah, 2003: Was ist Politik?, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2008a: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2008b: Vom Leben des Geistes. Das Denken/Das Wollen, München / Zürich.
- Arendt, Hannah, 2009: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München / Zürich.
- Asbach, Olaf, 2011: Europa – Vom Mythos zur Imagined Community? Zur historischen Semantik ‚Europas‘ von der Antike bis ins 17. Jahrhundert, Hannover.
- Behnke, Joachim / Gschwend, Thomas / Schindler, Delia / Schnapp, Kai-Uwe, 2006: *Methoden der Politikwissenschaft*. Neuere qualitative und quantitative Analyseverfahren, Baden-Baden.
- Benhabib, Seyla, 1991: Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas. In: *Soziale Welt* 42, 147–165.
- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas, 2009: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, 22. Auflage, Frankfurt (Main).
- Bernstein, Richard J., 1986: Rethinking the Social and the Political. In: Ders., *Philosophical Profiles*. Essay in a Pragmatic Mode, Cambridge / Oxford, 238–259.
- Bohmann, Ulf, 2012: Charles Taylors Mentalitätsgeschichte als kritische Genealogie. In: Alexander Weiß / Andreas Busen (Hg.), *Ansätze und Methoden zur Erforschung politischer Ideen*, im Erscheinen.
- Butler, Judith, 1997: *Körper von Gewicht*, Frankfurt (Main).
- Butler, Judith, 2007: *Kritik der ethischen Gewalt*. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt (Main).
- Castoriadis, Cornelius, 1990: Das Gebot der Revolution. In: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt (Main), 54–88.
- Celikates, Robin, 2009: *Kritik als soziale Praxis*. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie, Frankfurt (Main) / New York.
- Celikates, Robin / Jaeggi, Rahel, 2011: Ideologie. In: Martin Hartmann / Claus Offe (Hg.), *Politische Theorie und Politische Philosophie*. Ein Handbuch, München, 222–224.
- Cooke, Maeve, 2005: Avoiding Authoritarianism. On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory. In: *International Journal of Philosophical Studies* 13, 379–404.
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2008: *Entzweiung*. Die Normativität der Moderne, Baden-Baden.
- Flügel-Martinsen, Oliver, 2010: Die Normativität von Kritik. Ein Minimalmodell. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 1, 139–154.
- Forst, Rainer, 1996: *Kontexte der Gerechtigkeit*. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt (Main).
- Forst, Rainer, 2011a: Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts. In: Ders., *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik, Berlin, 196–208.
- Forst, Rainer, 2011b: Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen. In: Ders., *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik, Berlin, 119–133.
- Forst, Rainer, 2011c: The Power of Critique. In: *Political Theory* 39, 118–123.
- Förster, Jürgen, 2009: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken.
- Foucault, Michel, 1977: *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1978: Wahrheit und Macht. In: Ders., *Dispositive der Macht*. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin, 21–54.

- Foucault, Michel, 1981: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt (Main).
- Foucault, Michel, 1988: *Critical Theory/Intellectual History*. In: Ders., *Politics. Philosophy. Culture. Interviews and other writings 1977–1984*, New York / London, 17–46.
- Foucault, Michel, 1992: *Was ist Kritik?*, Berlin.
- Foucault, Michel, 2002: *Nietzsche, die Genealogie, die Historien*. In: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, Frankfurt (Main), 166–191.
- Foucault, Michel, 2005: *Die Sorge um die Wahrheit*. In: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band IV 1980–1988, Frankfurt (Main), 823–837.
- Geuss, Raymond, 2008: *Philosophy and Real Politics*, Princeton.
- Göhler, Gerhard, 1990: *Einleitung*. In: Ders. / Kurt Lenk / Rainer Schmalz-Bruns (Hg.), *Die Rationalität politischer Institutionen: Interdisziplinäre Perspektiven*, Baden-Baden, 9–14.
- Guattari, Felix, 1976: *Psychotherapie, Politik und die Aufgabe der institutionellen Analyse*, Frankfurt (Main).
- Habermas, Jürgen, 1991: *Hannah Arendts Begriff der Macht*. In: Ders., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt (Main), 228–248.
- Jaeggi, Rahel, 2007: *Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung*. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin, 241–250.
- Jaeggi, Rahel, 2009a: *Was ist eine (gute) Institution?* In: Rainer Forst / Martin Hartmann / Rahel Jaeggi / Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 528–544.
- Jaeggi, Rahel, 2009b: *Was ist Ideologiekritik?* In: Dies. / Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik*, Frankfurt (Main), 266–295.
- Jaeggi, Rahel, 2011: *Der Standpunkt der Kritischen Theorie. Überlegungen zum Objektivitätsanspruch Kritischer Theorie*. In: Gert Albert / Steffen Sigmund (Hg.), *Soziologische Theorie kontrovers*, Wiesbaden, 478–493.
- Joas, Hans, 2011: *Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin.
- Laclau, Ernesto, 1990: *New Reflections on the Revolution of our Time*, London / New York.
- Lessenich, Stephan, 2008: *Die Neuerfindung des Sozialen: Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld.
- Marchart, Oliver, 2010: *Die politische Differenz*, Frankfurt (Main).
- Marx, Karl, 1971: *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. In: *Marx-Engels-Werke* Bd. 13, Berlin, 615–641.
- Marx, Karl, 1976a: *Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“*. In: *Marx-Engels-Werke* Bd. 1, 337–346.
- Marx, Karl, 1976b: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. In: *Marx-Engels-Werke* Bd. 1, 378–391.
- McCarthy, Thomas, 2009: *„Neo-Rassismus“ Überlegungen zur rassistischen Ideologie nach dem Niedergang der „Rasse“*. In: Rainer Forst / Martin Hartmann / Rahel Jaeggi / Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 545–566.
- Mead, George H., 1983: *Naturrecht und die Theorie politischer Institutionen*. In: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, herausgegeben von Hans Joas, Frankfurt (Main), 403–423.
- Meints, Waltraud, 2009: *Politische Freiheit. Über die Konstituierung des Welt- und Selbstverhältnisses im Politischen*. In: Dies. / Michael Daxner / Gerhard Kraiker (Hg.), *Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit*, Bielefeld, 205–219.
- Nietzsche, Friedrich, 1999: *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. In: Ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, München / Berlin / New York, 9–331.
- Pitkin, Hanna F., 1998: *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago / London.
- Rosa, Hartmut, 2006: *„Weiße“ und „schwarze“ Genealogie*. Taylor, Foucault und die Relevanz der Ideengeschichte für die politische Theorie, Berlin, unveröffentlichtes Manuskript.
- Rosa, Hartmut, 2012: *„Weiße“ und „schwarze“ Genealogie*. In: Dietmar Wetzels (Hg.), *Perspektiven der Aufklärung: Zwischen Mythos und Realität*, München, 23–34.
- Saar, Martin, 2009a: *Macht und Kritik*. In: Rainer Forst / Martin Hartmann / Rahel Jaeggi / Martin Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt (Main), 567–587.

- Saar, Martin, 2009b: Genealogische Kritik. In: Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik, Frankfurt (Main), 247–265.
- Searle, John R., 2011: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Berlin.
- Sörensen, Paul, 2013: Ein Gespenst geht um – Überlegungen zu Kultur, Macht und (Inter-)Sexualität im Anschluss an Hannah Arendt. In: Nebulosa. Zeitschrift für Sichtbarkeit und Sozialität 3, im Erscheinen.
- Stahl, Titus, 2011: Institutional Power, Collective Acceptance, and Recognition. In: Heikki Ikäheimo / Arto Laitinen (Hg.), Recognition and Social Ontology, Leiden, 349–372.
- Tugendhat, Ernst, 1979: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt (Main).
- Tully, James, 2008: Public Philosophy in a New Key, Volume 1, Cambridge.