

Herausgegeben von  
Frauke Höntzsch, Martin Oppelt,  
Adrian Paukstat, Paul Sörensen

# Theoretische Manöver. Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

## **Theoretische Manöver**



# **Theoretische Manöver**

Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Herausgegeben von

Frauke Höntzsch

Martin Oppelt

Adrian Paukstat

Paul Sörensen

Um aus dieser Publikation zu zitieren, verwenden Sie bitte diesen Link:  
[<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:384-opus4-1236085>]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über [dnb.dnb.de](http://dnb.dnb.de) abrufbar.

*Der Gesamtband wird von den Herausgeber:innen, die jeweiligen Beiträge von den Autor:innen Open Access unter der Lizenz CC-BY-NC-4.0 veröffentlicht. Alle Text- und Bildzitate sind urheberrechtlich geschützt.*

© 2025

Herausgeber:innen und Autor:innen

Herstellung und Verlag: BoD – Books on Demand, Norderstedt

ISBN: 9783819241956

# Inhalt

Zur Einleitung	5
I. Deutungskämpfe im Arsenal	
Wie viel Konflikt verträgt die Politie? Hannah Arendt und Dolf Sternberger im Disput über die gute Ordnung <i>Grit Straußenberger</i>	11
Vereint und versöhnt? Umkämpfte Semantiken der Verbündung <i>Eva Marlene Hausteiner</i>	27
Machiavelli als stumpfe Waffe? Disqualifikation eines Klassikers (Marianne Weickert, René König, Wilhelm Waetzoldt) <i>Christian E. Roques</i>	41
Montesquieu gegen Machiavelli. Judith Shklars ideenpolitische Auseinandersetzung mit der Cambridge School <i>Rieke Trimçev</i>	61
Der kurze Sommer der Demokratie. Die vergessene Vorgeschichte der US-amerikanischen Gründung <i>Dirk Jörke</i>	79
Abwehr oder Vernichtung? Zum Streit zwischen Hermann Heller und Carl Schmitt <i>Reinhard Mehring</i>	93

## II. Deutungskämpfe im Archiv

Der Sinn der Geschichte: Hegels objektiver Geist der Freiheit  
und die Perspektiven eines liberalen Narrativs 113  
*Karsten Fischer*

Zur Politik des Privatrechts. Otto von Gierke und die Entstehung des  
Bürgerlichen Gesetzbuchs im Lichte einer Ideenpolitik des Privateigentums 133  
*Max Klein*

Hannah Arendt – Denkerin der Freundschaft 149  
*David Terwiel*

Kampf dem preußischen Obrigkeitsstaat.  
Verwaltungsföderalismus bei Remigranten aus den USA 1930–1960 163  
*Siegfried Weichlein*

Politische Rhetorik bei Tocqueville und Marx 183  
*Harald Bluhm*

## III. Die Disziplin im Deutungskampf: Über Archiv und Arsenal (hinaus)

Von Weimar und Wien nach Berlin... 201  
Präfigurative politische Ideengeschichte am Beispiel demokratischen Eigentums  
*Paul Sörensen*

„Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ 223  
Zur utopischen Zitierbarkeit von Archiv und Arsenal  
*Adrian Paukstat*

Politische Ideengeschichte als Erfahrungsspeicher 243  
*Martin Oppelt*

Gründeln statt Begründen.  
Politikwissenschaftliche als postmoderne Ideengeschichte 259  
*Frauke Höntzsch*

# **I. Deutungskämpfe im Arsenal**



# Wie viel Konflikt verträgt die Politie? Hannah Arendt und Dolf Sternberger im Disput über die gute Ordnung

Grit Straßenberger

## 1. Einleitung

Hannah Arendt und Dolf Sternberger waren alte Studienfreunde. Die Altersgenossen – Arendt wurde 1906 in Minden, einem Ortsteil von Hannover, geboren, Sternberger 1907 in Wiesbaden – lernten sich Ende der 1920er Jahre in Heidelberg bei Karl Jaspers kennen. Arendt war von Marburg dorthin gewechselt, um bei Jaspers zu promovieren. Sie kannte Jaspers bis dahin nicht persönlich, hatte aber schon einiges von ihm gelesen, etwa bereits mit 14 Jahren seine *Psychologie der Weltanschauungen*. Eine Promotion bei Martin Heidegger wäre nach der *Amour fou* zwischen der jungen Studentin und dem sechzehn Jahre älteren und verheirateten Lehrer etwas heikel gewesen. Also ging Arendt zu Jaspers. Auch Sternberger wollte ursprünglich bei Jaspers promovieren, wechselte aber auf dessen Rat hin und wohl auch wegen einiger Unstimmigkeiten in der Anlage der geplanten Dissertation über Heideggers Philosophie für ein Jahr zu Heidegger nach Freiburg. 1932 promovierte Sternberger mit der Arbeit *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existentialontologie*, allerdings weder bei Jaspers noch bei Heidegger, sondern bei Paul Tillich in Frankfurt am Main.

Die Beziehung zwischen Arendt und Sternberger war nicht ganz einfach. Über die ungleiche Freundschaft der beiden Jaspers-Schüler wird gleich noch etwas mehr zu sagen sein. In den Themen ihrer politischen Theorien stehen sich die beiden Aristoteliker zunächst nahe. Sie fragen nach der Verfassung einer guten politischen Ordnung, erörtern Legitimitätsprobleme der repräsentativen Demokratie und diskutieren in klarer Abgrenzung zu Max Webers herrschaftlichem Politikverständnis das Verhältnis von Elitenmacht und Bürgerkompetenz. Sie dissentieren aber in der kardinalen Frage, wie viel Konflikt eine stabile Ordnung verträgt. Deutlich wird dieser Dissens sowohl in ihren Rezeptionen von Aristote-

les (3) als auch in ihrem Disput über Machiavelli (4). Diese ideenpolitischen Dissonanzen, die Arendt und Sternberger auch in ihrer umfangreichen Korrespondenz besprechen, wie eingangs gezeigt werden soll (2), führen zu einem deutlich anders gelagerten Verfassungsverständnis sowie, damit verbunden, zu unterschiedlichen Einschätzungen über die Qualität des deutschen Grundgesetzes (5).

## 2. Eine Freundschaft mit „Gefälle“

Arendt und Sternberger verloren sich nach ihrer gemeinsamen Heidelberger Zeit kurz aus den Augen, trafen sich aber in Frankfurt wieder, wo Arendt einige Monate mit Günther Stern, ihrem ersten Ehemann, lebte. Die beiden Jaspers-Schüler waren sich in dieser Phase durchaus herzlich zugetan, was sich auch daran zeigt, dass Arendt als Trauzeugin bei Sternbergers Hochzeit mit Ilse Rothschild im Frühjahr 1931 fungierte. Die gemeinsame Zeit endete abrupt. Nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten 1933 floh Arendt aus Deutschland, zunächst nach Paris und 1940 in die USA. Erst nach dem Krieg setzten sie ihre Freundschaft fort. Sternberger machte mit einem Brief am 31. Mai 1946 den Anfang: „Ich weiß nicht recht, wie ich diesen Brief beginnen soll: ob ich zuerst die herzliche Freude darüber ausdrücken soll, dass unsere Wege nach so weiten Entfernungen und umständlichen Verwirrungen sich wieder berühren und zu kreuzen beginnen, oder ob ich als Redakteur sprechen, Ihnen für diesen meisterlichen und befreienden Beitrag danken, Ihnen von dem außerordentlichen Echo berichten soll, das er hier überall gefunden hat“ (Arendt/Sternberger 2019: 65).

Der Beitrag, auf den sich Sternberger in diesem ersten Brief bezieht, trägt den Titel „Organisierte Schuld“. Arendt hatte ihn auf Anregung von Karl Jaspers für das Heft 4/1945 der von Sternberger herausgegebenen Zeitschrift *Die Wandlung* geschrieben. Sternberger gehörte zusammen mit Karl Jaspers, Alfred Weber und Werner Krauss zu den Gründern der Zeitschrift. Sternbergers brieflicher Dank für Arendts ‚meisterlichen und befreienden Beitrag‘ ist der Wiederbeginn ihrer Freundschaft, die bis zum Tod von Arendt halten wird, wenngleich sich in die Beziehung ein gewisses „Gefälle“ einschlich, wie Udo Bernbach in der Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Dolf Sternberger feststellt: Da ist „einerseits Hannah Arendt, die international immer bekannter und berühmter wird, zur moralischen Instanz mit entspre-

chenden Verpflichtungen erwächst, andererseits Dolf Sternberger, der zwar eine große öffentliche Rolle in der Bundesrepublik spielt, in der Presse, im Rundfunk, in vielen kulturellen Institutionen des Landes, in denen er führend tätig ist, aber an internationaler Bekanntheit weit hinter Arendt zurücksteht“ (Bermbach 2019: 20). Arendt machte im Privaten auch einige despektierliche Bemerkungen über Sternberger, vor allem aber verweigerte sie seinem Werk die öffentliche Anerkennung. Und auch im Briefwechsel wird deutlich, dass Arendt häufig keine rechte Lust hat, die Sachen von Sternberger zu lesen. Wenn sie es dann doch tut, geht sie zumeist auf Distanz zu seinen ideengeschichtlichen Deutungen.

Arendt teilte Sternbergers Vorliebe für Aristoteles, aber nicht die von ihm zwischen Aristoteles und Machiavelli aufgemachte Demarkationslinie. Seine große ideengeschichtliche Studie *Drei Wurzeln der Politik*, in der er zwischen einer ‚guten‘, gemeinwohlorientierten „Politologik“ im Anschluss an Aristoteles und einer ‚schlechten‘, auf die Sicherung herrschaftlicher Macht fokussierten „Dämonologik“ im Anschluss an Machiavelli unterschied (Sternberger 1978: 440 f.), kannte sie zwar nicht – sie erschien erst drei Jahre nach ihrem Tod –, aber Sternberger hatte ihr seine 1974 publizierte Schrift *Machiavellis „Principe“ und der Begriff des Politischen* gleich nach der Veröffentlichung geschickt in der Hoffnung auf eine rasche Replik. Arendt hatte jedoch zunächst keine Zeit, das Buch zu lesen. Als sie es mit etwas Verspätung doch noch las, 1975 während ihres Sommerurlaubs in Tegna am Lago Maggiore, machte sie in einem Brief recht deutlich, dass sie mit Sternbergers Machiavelli-Lesart nicht übereinstimmte und listete ihre Dissenspunkte im Staccatostil auf (Arendt/Sternberger 2019: 377 ff.). Bereits 1973 hatte Arendt auf Sternbergers Bemerkung hin, er „stecke [...] über die Ohren im Machiavelli“ und wisse nicht, „wer schlimmer ist: Machiavelli oder Augustin“ (ebd.: 348), bemerkt: „Was Machiavelli anlangt, so hatte ich immer eine Neigung, mich in ihn zu verlieben. Auch bin ich in der Tat der Meinung, dass es sehr fraglich ist, ob es gute Menschen gibt, aber gar nicht fraglich, dass es schlechte gibt“ (ebd.: 350). Jedenfalls, so ihre Einschätzung zu Sternbergers Machiavelli, „schiebst [Du] ihm viel in die Schuhe – wie natürlich auch andere – was nicht ihm, sondern der Staatsraison geschuldet ist, von der er noch keine Ahnung hatte. Er war kein Teufel, nur von einer erstaunlichen Vorurteilslosigkeit; vielleicht ein Vorläufer Robespierres, sicherlich Harringtons, vielleicht einige Positionen Nietzsches antizipierend, der auch kein Teufel war“ (ebd.: 378 f.).

Arendts Wertschätzung des ‚Dämonologen‘ Machiavelli war indes nicht der einzige Dissenspunkt. Als Sternberger ihr 1971 seine Schrift *Die Erfindung der ‚Repräsentativen Demokratie‘. Eine Untersuchung von Thomas Paines Verfassungs-Ideen* schickte, die auf einen Aufsatz von 1967 zurückgeht, den Arendt ebenfalls kannte und seinerzeit auch wertschätzte – „eine der besten Sachen, die Du je geschrieben hast“ (ebd.: 292)<sup>1</sup> –, äußerte sie sich nun recht kritisch. Sie habe das Buch „mit allergrößtem Interesse gelesen“ und finde es „hervorragend“, allerdings wolle sie „doch etwas protestieren gegen Deine Unterschätzung von Paine. Seine Vorstellung, dass es zwei Sorten von Verfassung gibt, die eine, durch welche ein Volk eine Regierung, eben eine Republik, konstituiert, und die andere, die der Staat dem Volke gibt, ist m. E. entscheidend“. Für Arendt eröffnet nur erstere, also die republikanische Selbstverfassungsgebung, die Chance auf wirkliche demokratische Mitbestimmung. Dass Sternberger dies unterschätzte, führt sie auf seine misstrauische Haltung gegenüber dem rebellischen Handeln der Bürger zurück, das zwar nicht immer ‚vernünftig‘ sei, aber Ausdruck leidenschaftlicher Teilnahme. Etwas flapsig ergänzt sie ihre Einwände mit der Bemerkung: „Du bist mir halt ein bisschen zu konservativ und ich Dir halt ein bisschen zu revolutionär, und das war ja vermutlich immer schon so und hat unserer Freundschaft nichts geschadet“ (ebd.: 326 f.).

Arendts Weigerung, Sternbergers Schriften zu würdigen, hat der Freundschaft vielleicht doch nicht so gutgetan, wenngleich die beiden in regelmäßigem Briefkontakt blieben und sich auch gelegentlich trafen. So besuchte Sternberger Arendt nach dem Tod ihres zweiten Ehemannes Heinrich Blücher 1971 in New York und bedankte sich im Nachgang für ihre liebevolle Gastfreundschaft: Er habe die „glücklichen stillen gemeinsamen Tage des ‚bequemen‘ Einverständnisses mitsamt Bootsfahrt, Kartoffelpuffern, Kinogängen und Religionsgespräch“ sehr genossen (ebd.: 319). Und sie sahen sich noch einmal im Sommer 1975 in Darmstadt. Wie sehr Sternberger sich über dieses Treffen freute, wird in seinem Brief vom 30. August deutlich: „Liebste Denkerin, seit Deinem Besuch in Darmstadt sind schon mehr als zwei Wochen vergangen. Doch steht mir alles genau vor Augen und im Sinn. Wie Du leibhaftig auf dem Bahnsteig standest, weit hinten, mit einer spaßigen Spreizgebärde festgewurzelt, um vollends abgeholt zu werden“

---

<sup>1</sup> Arendt bezieht sich hier sehr wahrscheinlich auf Sternbergers Aufsatz „Edmund Burkes Verteidigung der Repräsentation gegen die Demokratie“, der 1967 erschienen ist und in den 1980 beim Frankfurter Insel-Verlag publizierten Band *Herrschaft und Vereinbarung* aufgenommen wurde.

(ebd.: 382). Der sensible Sternberger erkannte jedoch klar, dass Arendt keine allzu große Lust hatte, sich inhaltlich mit seinen Positionen auseinanderzusetzen. Er selbst hingegen würdigte Arendts Werk mehrfach: in Rezensionen und in verschiedenen Aufsätzen. Hierin werden auch die Differenzen zwischen den beiden Aristotelikern deutlich.

### 3. Der Streit um Aristoteles

Der zentrale Dissens zwischen der ‚revolutionären‘ Arendt und dem etwas ‚konservativen‘ Sternberger besteht knapp gesagt darin, dass Sternberger ein konsensuelles und Arendt ein konfliktives Politikverständnis verteidigt. Wie Jens Hacke über den „geduldigen Aristoteliker“ und „optimistischen Bundesrepublikaner“ schreibt, setzte Sternberger „auf die Prägekraft der demokratischen Institutionen, über deren Funktionstüchtigkeit die Bürger gleichsam Verhaltenssicherheit und Stabilisierung erfahren sollten“ (Hacke 2009: 27 f.), während Arendt die Stabilität der demokratischen Ordnung davon abhängig machte, ob es gelingt, das initiative und partizipative Moment in der ‚Normalität‘ einer konfliktiven Demokratie zu ‚veralltäglichen‘ und darüber sowohl staatsbürgerliche Folgebereitschaft zuverlässig zu generieren als auch Chancenstrukturen für politische Neuerungen zu eröffnen. Arendt kann hier zwar auch an Aristoteles anschließen, aber ihr Zugriff auf den antiken Denker unterscheidet sich grundsätzlich von Sternberger.

Sternberger zielt auf eine traditionalistische Versöhnung von Antike und Moderne ab, wenn er den modernen westlichen Parteienstaat nicht nur ausdrücklich für seine integrativen Leistungen lobt, sondern ihn zudem in einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen alter „Politie“ und dem jahrhundertlang in Europa geltenden Theorem von *mixed government* stellt (vgl. Sternberger 1990c). Nicht dem politischen und juristischen Bewusstsein nach, aber sehr wohl in der Sache ist für Sternberger der westliche Verfassungsstaat ein gemischtes System, in dem die moderne Wählerschaft als demokratisches Element darüber entscheidet, wer – vermittelt über politische Parteien als ‚oligarchische‘ Rekrutierungsinstitutionen – die politische Führung im Staat übernehmen soll (vgl. Sternberger 1990b: 152 f.). Arendt hingegen favorisiert eine von der Moderne und ihren Brüchen aus gedachte Neuaneignung der aristotelischen Politik. Sie interessiert sich

nicht – wie Sternberger zurecht bemerkt – für den verfassungssoziologischen Aristoteles, der die von ihm als bestmögliche Verfassung ausgezeichnete „Politie“ als Mitte zwischen Oligarchie und Demokratie bezeichnet, sondern für seinen politischen *praxis*-Begriff und die in seiner *oikos-polis*-Unterscheidungen enthaltene Vorstellung einer nicht-herrschaftlichen Konzeption von Politik (vgl. Straßenberger 2011).

Arendt und Sternberger treffen sich zunächst in der Kritik an Max Webers herrschaftlich-hierarchischer Konzeption politischer Führung, in der die zuverlässige Generierung demokratischer Folgebereitschaft weitgehend ausblendet wird, und beide schließen diese Lücke über die Aufwertung der Bürgerschaft. Während aber Arendt den Bürger in eine aktiv gestaltende Rolle stellt, die erst darüber, dass sie mit wirklichen Entscheidungsbefugnissen verknüpft ist, eine verantwortliche Haltung gegenüber dem politischen Gemeinwesen befördert, wertet Sternberger mit Aristoteles die „verfassungspolitische Rolle des Stimmbürgers“ auf (Gutschker 2002: 326).<sup>2</sup> Explizit gegen Arendt gewandt sieht er im Wählen den zentralen Akt politischer Partizipation, über den die Bürger aktiv in den öffentlich-politischen Raum eintreten und zwar nicht nur am Wahltag, sondern schon im Wahlkampf: „Ein großer nationaler Wahlkampf hat geradezu sein Wesen darin, die potentielle Wählerschaft in ihrer Breite und Tiefe in die personellen wie die programmatischen Alternativen hereinzuziehen, ihre Diskussion mit Anwendung aller publizistischen Möglichkeiten allgemein zu machen. Ein solcher Wahlkampf läßt sich durchaus als eine einzige gewaltige Ratsversammlung ansehen, bei deren Ausgang schließlich die Teilnehmer – Jefferson’s und Arendts ‚participants‘ – ihre Entscheidung treffen und derart ihre bürgerliche Rolle besiegeln“ (Sternberger 1990d: 274).

Die deutlich differierenden Bürgerbegriffe verweisen auf tieferreichende Unterschiede im Verständnis demokratischer Verfassung. Wenn Sternberger in polemischer Abgrenzung von der „Demonstrationsdemokratie“ (Sternberger 1990a: 25) die parlamentarische Parteiendemokratie dafür lobt, dass sie den alten Gegensatz zwischen Demokratie und Repräsentation zwar nicht aufgehoben,

---

<sup>2</sup> Thomas Gutschker zufolge stellt Sternberger im Rekurs auf Aristoteles den Bürger als jemanden vor, der „zwar nicht selbst die Entscheidung treffe, sie jedoch durch seine Abstimmung in der Ekklesia mit der höchsten Autorität versee. Solchermaßen rettet Aristoteles aus Sternbergers Sicht die Ehre des Stimmbürgers und die politische Legitimität angesichts der faktischen Zerteilung der bürgerlichen Wahlgewalt“ (Gutschker 2002: 326).

aber die beiden konkurrierenden Souveränitäten – die Volks-Souveränität und die Parlaments-Souveränität – über die Verfassung unlöslich miteinander verknüpft hat, „eben durch die einfache Bestimmung, wonach das Parlament in gewissen Zeitabständen von der allgemeinen Wählerschaft, also dem ‚Volk‘, neu zu wählen ist“ (Sternberger 1980c: 130), verbindet er damit die Weiterführung der einmal etablierten demokratischen Verfassungsordnung. Von hier aus kann Sternberger dann relativ problemlos an Aristoteles anschließen und die modernen „Verfassungsstaaten mit ihren Parlamenten und ihren allgemeinen Wählerschaften“ als die „neueste Metamorphose des Geistes der Polis“ bezeichnen (ebd.: 130). Arendt, die Aristoteles primär handlungstheoretisch rezipiert, diskutiert die Qualität demokratischer Institutionen sowohl mit Blick auf die Frage, ob sie die Bürger zu einer verantwortlichen Austragung gesellschaftlicher Konflikte befähigt, als auch, und damit verbunden, hinsichtlich der Eröffnung innovativer politischer Handlungsräume. Und sie kritisiert Aristoteles dafür, dass er diese initiative Dimension politischen Handelns gegenüber der kommunikativen Dimension ausgeblendet habe.

Arendt entdeckt die von Aristoteles marginalisierte Dimension politischen Neubeginns bei Machiavelli, der für sie zum Autor eines politischen Handlungskonzeptes wird, in dem es auf Tatkraft, Stärke und das Ausnutzen von Chancen ankommt. Diese handlungstheoretische Vermittlung von Aristoteles und Machiavelli, in der den komplementären Handlungsakten Anfangen und Vollenden neben dem Mut als politischer Kardinaltugend die *phronesis* als weitere Kardinaltugend zur Seite gestellt wird, ist für Sternberger nicht möglich, da er in Machiavelli den Anti-Aristoteles sieht. Machiavellis politische Führungslehre bezeichnet er in Abgrenzung zur guten „Politologie des Aristoteles nur als „Herrschaftskunstlehre“ (Sternberger 1980b: 44). Arendt hingegen sieht in Machiavelli den politiktheoretischen Wiederentdecker einer bereits bei Homer angelegten Konzeption politischer Virtuosität (vgl. Straßenberger 2011). Vor allem aber rezipiert sie ihn als Konflikttheoretiker, der für eine agonale Konzeption republikanischer Demokratie anschlussfähig ist. In dieser nicht-herrschaftlichen Konzeption von Politik wird die Öffentlichkeit zum ausgezeichneten Ort demokratischer Deliberation und Entscheidungsfindung und darin zugleich zum Ort, an dem Interessen-, Wert- und Identitätskonflikte leidenschaftlich ausgetragen werden.

Die Abgrenzung demokratischer Verfassungsordnungen von herrschaftlich-autokratischen Regimen teilt Sternberger. In dieser Frage dissentieren die beiden Aristoteliker nicht. Zudem rezipieren beide Aristoteles als Stabilitätsdenker, allerdings setzen sie unterschiedliche Schwerpunkte: Arendt liest Aristoteles vornehmlich als Pluralität und Freiheit verschwisternden Handlungstheoretiker, der für ein konfliktaffines Politikverständnis anschlussfähig ist, während Sternberger den auf Ausgleich und Balance setzenden Verfassungstheoretiker stark macht. Dieser ideenpolitische Dissens zeigt sich auch in der Kritik an Webers herrschaftlicher Konzeption von Politik, den Sternberger als Machiavellisten liest und ablehnt, während sich Arendt zwar klar von Weber distanziert, aber Machiavelli als revolutionären Denker rezipiert.

#### **4. Bürgerschaft versus Herrschaft: mit und gegen Machiavelli**

Arendts mehrfach und vehement vorgebrachter Einspruch gegen die repräsentative Eliten-Demokratie, in der die Politik von Wenigen gemacht wird, während die Vielen auf die weitgehend passive Rolle einer auswählenden Wählerschaft reduziert werden, lässt sich als Plädoyer für eine „Mitbestimmungsdemokratie“ verstehen (Arendt 1990: 82). Arendt redet zwar keineswegs einer Radikaldemokratisierung das Wort, plädiert aber für eine Ausweitung und Intensivierung politischer Partizipation. Sie verbindet den Ausbau subsidiärer Entscheidungsstrukturen mit der Etablierung einer öffentlichen Streitkultur, die sich jedoch nicht am hohen Kriterium der Vernünftigkeit orientiert, sondern am leidenschaftlichen Austragen differenter Standpunkte über kontroverse Fragen von öffentlichem Interesse. In Arendts handlungstheoretische Grundlegung von Politik ist eine Konzeption politischer Führung eingelassen, die die herrschaftliche Perspektive ‚von oben‘ umkehrt und ein anspruchsvolles Verständnis von Bürgerschaft ins Zentrum stellt.

Die Entgegensetzung von Bürgerschaft und Herrschaft hat Arendt mit Sternberger gemeinsam. In dem auf freier Vereinbarung gründenden Bürger-Staat beruhen Führungsämter nicht auf herrschaftlicher Aneignung, sondern auf Anvertrauung (Sternberger 1980a: 25). Sternberger und Arendt formulieren damit für das 20. Jahrhundert die klassische Gegenposition zu Webers herrschaftskategorialer Deutung des Politischen. Wie Arendt – nicht ohne die meisterschaftliche

Nüchternheit des großen politischen Theoretikers anzuerkennen (Arendt/Jaspers 1993: 186) – schreibt, steht Webers berühmte „Definition vom Staat als ‚ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes *Herrschaftsverhältnis* von Menschen über Menschen“ für die moderne Präzisierung der alten Gleichsetzung von politischer Macht mit der organisierten Staatsgewalt (Arendt 1990: 36; Hervorhebung im Original). Dieser staatsfokussierten Verschwisterung eines gewaltzentrierten Machtbegriffs mit einem herrschaftlich-hierarchischen Politikbegriff stellt Arendt ihren bürgerschaftlichen ‚Macht-Staat‘ gegenüber, der auf Autorität beruht und insofern pyramidal strukturiert ist, in dem aber politische Führung nicht herrschaftlich von oben nach unten ausgeübt wird, sondern Führer und Geführte in einer egalitären Relation stehen. Entsprechend fragt sie danach, wie eine gehaltvolle bürgerschaftliche Partizipation ermöglicht werden kann, ohne die politische Führung in der modernen Massendemokratie nicht funktioniert. Arendt legt hier nicht nur den Finger auf die ‚Wunde‘ elitistischer Demokratietheorien, die nicht erklären können, was eine über den periodischen Wahlakt hinaus von politischer Beteiligungspraxis ausgeschlossene, weitgehend passive Bürgerschaft befähigt, zwischen populistischen und verantwortlichen Führern zu unterscheiden, sie verbindet mit dem Partizipationsdefizit auch ein stabilitätspolitisch folgenreiches Legitimitätsproblem.

Das Legitimitätsproblem in Webers Konstruktion moniert auch Sternberger. Unter Ausblendung des ganzen Bereichs der „genossenschaftlichen, bürgerlichen, ‚demokratischen‘ Regierungsformen“ (Sternberger 1980g: 313) komme „demokratische Legitimität“ als eigenständiger Typus in der Herrschaftstypologie nicht vor, sondern werde nur im Zusammenhang des charismatischen Führertums verhandelt und hier „ganz allgemein und dem Wesen nach verstanden als eine Art von verdrehtem Nebenprodukt des charismatischen Führertums, welches entstehen kann, wenn der transzendente Charakter des Charisma schwindet“ (Sternberger 1980d: 143 f.). Der demokratische Staat bei Weber reduziere sich darauf, „kraftvolle Führung im Verein mit kollektiver Gefolgschaft des Volkes zu gewährleisten“ (ebd.: 145). Wie diese Gefolgschaft als die eigentliche Grundlage stabiler demokratischer Gemeinwesen zuverlässig generiert werden kann, vermag Weber nicht zu klären, weil er Sternberger zufolge keinen Unterschied zu treffen bereit ist zwischen dem hierarchischen „Macht-Staat“ und dem

bürgerlichen „Staat der Vereinbarung“.<sup>3</sup> In seiner generellen Fixierung auf Herrschaft entgehe Weber die einfache Tatsache, dass zwar auch in modernen demokratischen Verfassungsstaaten die Macht von oben kommt, aber „die Legitimität von unten, da allein die Zustimmung jener, die gehorchen müssen, sie schaffen kann“ (Sternberger 1980f: 314). Die Zustimmung der Bürger macht den „Kern spezifisch ‚demokratischer‘ Legitimität“ aus (ebd.: 314), die für Sternberger in dem einfachen Satz liegt, „daß nur solche Regierungen eigentlich Rechtmäßigkeit beanspruchen dürfen, die in irgendeiner verfassungsgesetzlich geregelten Weise aus Wahlen hervorgegangen sind“ (Sternberger 1980d: 155 f.).

Das ist Arendt zu wenig. Die geteilte Kritik an Webers herrschaftlich-hierarchischer Konzeption von Politik, die die andere Seite politischer Führung, nämlich die zuverlässige Generierung demokratischer Folgebereitschaft, weitgehend ausblendet, und die von beiden betriebene Aufwertung der Rolle der Bürgerschaft, begründet keine ideenpolitische ‚Kampfgenossenschaft‘: Während Arendt in einer ideengeschichtlich durchaus virtuosen Kombination von Aristoteles, Cicero, Machiavelli, Montesquieu und Tocqueville an dem republikanischen Anspruch der Bürgertugend festhält und stabilitätspolitisch dafür plädiert, dass nur in der öffentlich sichtbaren Austragung politischer Konflikte die pluralistisch und freiheitlich verfasste republikanische Ordnung auf Dauer gestellt werden kann, hält Sternberger an der Aristoteles-Machiavelli-Demarkation fest, wenn er Machiavelli als Ahnherrn „moralischer Skrupellosigkeit in der Politik“ bezeichnet, seinen *Principe* als „Phänomenologie der Herrschaft“ liest und grundsätzlich in Frage stellt, ob das, was Machiavelli hier erörtert, „überhaupt Politik sei“ (Sternberger 1980b: 33 f.; Hervorhebung im Original). Demgegenüber sieht Arendt eine Leistung von Machiavelli gerade darin, den öffentlichen Raum der Politik von moralischen Begriffen des Guten wie des Schlechten befreit zu haben, und betont, dass Machiavellis *virtù* eine spezifisch politische Handlungskompetenz meint, die unter den Bedingungen von Kontingenz die sich bietende politische Gelegenheit erkennt und „beim Schopfe fasst“: „Virtù‘ ist nie ohne ‚fortuna‘, und ‚fortuna‘ gibt es nicht ohne ‚virtù‘, wer ‚fortuna‘ hat, dem spielt die Welt Bälle als Chancen zu, damit er sie auffange und mit ihnen jongliere; wer

---

<sup>3</sup> Zur Unterscheidung zwischen „Macht-Staat“ und „Staat der Vereinbarung“ vgl. Llanque 2006: 239 f.

‚virtù‘ hat, dem hat sich die Welt in der ‚fortuna‘ geöffnet und bietet ihm Chancen an“ (Arendt 1994b: 197 f.).

Für Arendt wird der Autor des *Principe* zum Wiederentdecker der heroischen Dimension politischen Handelns, wie sie in Homers Urteil „Mut ist: wie Achilles sein“ exemplarisch vorliegt (Arendt 1998: 462). Zugleich erschließt sie die stabilitätspolitische Pointe von Machiavellis Theorie des begrenzten Konflikts über die komplementäre Lektüre der *Discorsi*. Sternberger, der Machiavelli vor allem als Autor des *Principe* liest, will sich Arendts Loblied auf den *Principe nuovo*, diesen „Parvenü der Macht“, diesen „keiner Legitimität bedürftigen Emporkömmeling“ nicht anschließen (Sternberger 1980b: 40, 44). Wo Arendt bei Machiavelli eine demokratisch anschlussfähige Vorstellung von *virtù* als politischer Virtuosität erkennt, sieht Sternberger eine Überkonzentration auf herausragend handelnde Individuen, mit der eine Marginalisierung von „Ordnungen, Formen, Ämtersystemen, Verfassungen und Gesetzen“ korrespondiert (ebd.: 41). Dabei entgeht Sternberger freilich, dass Machiavelli und ihm folgend Arendt den *uomo virtuoso* als Ausnahmefigur für eine politische Ausnahmesituation ins Spiel bringt, der die normative Auszeichnung des republikanischen ‚Normalzustands‘ gegenübergestellt wird. Realistischerweise setzte Machiavelli auf die republikanische Norm einer politischen Ordnung, die über die verantwortliche Einbeziehung aller relevanten politischen Gruppen eine Stabilität garantierende „Transformation des individuellen Egoismus in den kollektiven Egoismus der politischen Gemeinschaft“ bewirkt (Münkler 1995: 330). Zugleich war er sich darüber im Klaren, dass die Realisierung einer republikanischen Ordnung „nicht immer auf direktem Wege zu erreichen war, sondern auch Umwege gegangen werden mussten“ (Münkler 1994: 98). Einen solchen ‚Umweg‘ beschreibt Machiavelli mit der Figur des *uomo virtuoso*. Arendt betrachtet diesen ‚Umweg‘ zwar wie Machiavelli als politische Ausnahmesituation, interpretiert diese Ausnahme aber als revolutionäres Gründungshandeln.

Hier tritt der kardinale Unterschied zwischen Arendt und Sternberger zutage. Sternberger liest Machiavelli als herrschaftlichen Denker: „Es geht bei Machiavelli immer und überall [...] um das Gründen, Einrichten, Anordnen, Machen, Herstellen“ (Sternberger 1980b: 37). Arendt rezipiert ihn als revolutionären Denker. Sie sieht in dem Autor des *Principe* den „Vater der modernen Revolutionen“ (Arendt 1994b: 198) und damit den intellektuellen Vordenker jener „seltenen großen Momente in der politische Geschichte“, in der die initiative Dimen-

sion des Handelns am reinsten zutage tritt: „Einen Typus von Ereignissen gibt es in unserer politischen Geschichte, für den der Gründungsakt entscheidende Bedeutung hat, wie es in der Geschichte der politischen Theorie einen Denker gibt, in dessen Werk der Begriff der Gründung eine zentrale, wenn nicht sogar die zentrale Rolle spielt. Die Ereignisse sind die Revolutionen der Neuzeit, und der Denker ist Machiavelli, der, wiewohl er dieser Neuzeit noch nicht angehörte, ja kaum erst auf ihrer Schwelle stand, als erster eine klare Vorstellung von der möglichen Rolle der Revolutionen hatte, auch wenn er das Wort selbst nicht kannte“ (ebd.: 195).

## 5. Über die Stabilität der demokratischen Verfassung

An den Beginn des zentralen vierten Kapitels ihres Buches *Über die Revolution* stellt Arendt ein grundsätzliches Problem: Obgleich revolutionäre Akteure einig darüber sein dürften, dass eine Revolution nur eine solche genannt werden kann, wenn die Stiftung der Freiheit zumindest das Ziel revolutionären Handelns ist, so scheine doch die Verfassung, also die Gründung der Freiheit, das Ende der Revolution zu bedeuten. Und in der Tat sei es schwierig, so Arendt, das Revolutionäre in Verfassungen zu erkennen: „Der Begriff des Verfassungsstaates ist weder seinem Inhalt noch seinem Ursprung nach revolutionär; er besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß die Staatsmacht durch Gesetze begrenzt sein muß“ (Arendt 1994a: 185). Dass Arendt dennoch die Verfassungsgebung zum entscheidenden Kriterium für eine erfolgreiche Revolution erhebt, hat mit einer für ihr Verfassungsverständnis zentralen Unterscheidung zu tun: der zwischen Verfassungen, die einem Volk ‚von oben‘ gegeben wurden, und solchen, die sich ein Volk selbst gegeben hat. Während erstere das Werk von Verfassungsexperten waren, stellt die zweite Bedeutung von ‚Konstitution‘ auf den Verfassungsakt selbst ab. Die Doppeldeutigkeit des Wortes ‚Konstitution‘ wie seine spezifisch republikanische Ausdeutung seitens der amerikanischen Revolutionäre sieht Arendt in der Definition von Thomas Paines geradezu exemplarisch ausgedrückt: „Eine Konstitution [...] ist nicht der Akt einer Regierung, sondern eines Volkes, das eine Regierung konstituiert“ (ebd.: 188).

Im Anschluss an Paine – und hier grenzt sich die revolutionäre Denkerin explizit von ihrem ‚etwas zu konservativen‘ Freund Sternberger und seiner Paine-

Deutung ab – nennt Arendt nur eine solche Verfassung genuin politisch und im Weiteren auch Stabilität garantierend, die sich ein Volk in einem kommunikativen Prozess der Verfassungsdiskussion selbst gegeben hat. Die legitimatorische Priorität, die Arendt dem gleichermaßen initiativen wie kommunikativen Verfassungshandeln gegenüber dem Verfassungsdokument und dem in der Verfassung festgelegten Institutionengefüge zuspricht, verweist auf eine handlungstheoretische Perspektivierung von ‚Konstitution‘, die zu einem dynamischen Verfassungsverständnis geführt wird, in welchem der kommunikative Modus der Verfassungsgebung eine republikanische Praxis im demokratischen Verfassungsstaat verlangt. Arendt behauptet damit zugleich, dass Verfassungen, die das ‚Werk‘ von Verfassungsexperten sind und dem Volk ‚von oben‘ gegeben wurden, von vornherein ein Legitimitätsdefizit eingeschrieben ist. Eben das bestreitet Sternberger und wendet sich hier auch klar gegen Arendts und Jaspers’ Kritik der defizitären Verfassungsgebung der Bundesrepublik Deutschland.

Während Karl Jaspers mit Arendt übereinstimmend den Modus der Entstehung des deutschen Grundgesetzes kritisiert, dieses sei dem Volk oktroyiert – „das deutsche Volk war gar nicht dabei und kennt es bis heute nicht“ (Jaspers 1960: 64) –, trägt für Sternberger der verpasste revolutionäre Gründungsakt keineswegs den Keim des Scheiterns in sich. Es sei zwar wahr, dass die Formel, dass Volk habe es beschlossen, eine Fiktion sei, aber dennoch „sollten wir, meine ich, darauf vertrauen, daß die Fiktion in der Zeit wahr werde und daß Volk sich aneigne, was einmal verordnet wurde. Jeder Wahlakt und jede Phase der öffentlichen Diskussion, zumal in Momenten der Krise, kann dazu beitragen, der Verfassung zum Leben zu verhelfen. Solche Ordnungen haben ihre eigene Schwerkraft. Selten erwachsen sie aus dem Aufschwung eines radikalen Gründungsaktes; Schicksal, Überlieferung, Gewöhnung, unmerkliche lebendige Umprägung wirken ihr Teil, und Fiktionen können eine Wahrheit gewinnen“ (Sternberger 1980f: 168 f.). Für Sternberger ist die Art der Verfassungsgebung nachrangig gegenüber der Chance, dass aus dieser ‚guten‘ Vereinbarung eine demokratische Praxis erwächst, in der Volkssouveränität und Parlamentssouveränität vermittelt sind und zwar über die „vornehmsten Vehikel“ der parlamentarischen Demokratie: die Parteien (Sternberger 1980e: 416).

Arendt teilt diese Perspektive nicht. Sie ist nicht nur extrem skeptisch hinsichtlich der Integrationsleistungen politischer Parteien in modernen Massendemokratien, vor allem aber teilt sie nicht Sternbergers affirmative Annahme, dass

aus einer ‚von oben‘ oktroyierten Verfassungsgebung eine stabile politische Ordnung entstehen kann. Hinter dieser doppelten Skepsis steht eine andere Konzeption demokratischer Legitimität. Während bei Sternberger Macht von oben kommt und Legitimität von unten, verortet Arendt die Quelle der Legitimität dort, wo Macht entsteht, nämlich ‚unten‘, also bei den sich politisch organisierenden Bürgern. Daher diagnostiziert sie in der Machtfremdheit der Bürger auch einen Legitimitätsverlust der politischen Ordnung, wie umgekehrt über das machtvolle Handeln der Bürger eine legitime Ordnung erst gegründet und im Weiteren auch erhalten wird. Arendts Bürger-Staat ist zwar wie bei Sternberger ein ‚Staat der Vereinbarung‘, der über den Verfassungsvertrag politisches Handeln auf ein bestimmtes institutionelles Format festlegt und insofern sowohl einen ermöglichenden als auch einen begrenzenden Charakter besitzt. Im Gegensatz zu Sternberger hält Arendt jedoch daran fest, dass nur ein solcher Verfassungsstaat langfristig stabil ist, der über einen Prozess der Selbstgesetzgebung entstanden ist und der – das ist die sehr viel weitergehende und mit einem Konfliktmodell demokratischer Politik verbundene Annahme – die Gelegenheitsstrukturen bietet, das im republikanischen Verfassungsvertrag enthaltene und ihm handlungslogisch vorausgehende Versprechen auf politische Partizipation praktisch einzulösen.

## **Literatur**

Arendt, Hannah, 1990: Macht und Gewalt, München.

Arendt, Hannah, 1994a: Über die Revolution, München.

Arendt, Hannah, 1994b: Was ist Autorität? In: Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. von Ursula Ludz, München, 159–200.

Arendt, Hannah, 1998: Vom Leben des Geistes: Das Wollen, Band II, München.

Arendt, Hannah / Jaspers, Karl, 1993: Briefwechsel 1926–1969, hg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München.

Arendt, Hannah / Sternberger, Dolf, 2019: „Ich bin Dir halt ein bißchen zu revolutionär“. Briefwechsel 1946 bis 1975, hg. von Udo Bermbach, Berlin.

- Bermbach, Udo, 2019: Hannah Arendt und Dolf Sternberger: Eine Freundschaft. In: Hannah Arendt/Dolf Sternberger, „Ich bin Dir halt ein bißchen zu revolutionär“. Briefwechsel 1946 bis 1975, hg. von Udo Bermbach, Berlin, 7–61.
- Gutschker, Thomas, 2002: Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart / Weimar.
- Hacke, Jens, 2009: Die Bundesrepublik als Idee. Zur Legitimationsbedürftigkeit politischer Ordnung, Hamburg.
- Jaspers, Karl, 1960: Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik, München.
- Llanque, Marcus, 2006: Politische Institutionen. In: Ders. / Herfried Münkler (Hg.), Politische Theorie und Ideengeschichte: Lehr- und Textbuch, Berlin, 225–340.
- Münkler, Herfried, 1994: Republikanische Tugend und Politische Energie. Die Idee der virtù im politischen Denkens Machiavellis. In: Michael Th. Greven (Hg.), Politikwissenschaft als Kritische Theorie: Festschrift für Kurt Lenk, Baden-Baden, 97–107.
- Münkler, Herfried, 1995: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt (Main).
- Sternberger, Dolf, 1980a: Der alte Streit um den Ursprung der Herrschaft. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 9–27.
- Sternberger, Dolf, 1980b: Machiavelli's „Principe“ und der Begriff des Politischen. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 29–111.
- Sternberger, Dolf, 1980c: Herrschaft und Vereinbarung. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 113–134.
- Sternberger, Dolf, 1980d: Max Weber und die Demokratie. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 135–158.
- Sternberger, Dolf, 1980e: Vorschlag und Wahl. Umriß einer allgemeinen Theorie. In: Ders., Herrschaft und Vereinbarung, Schriften III, Frankfurt (Main), 367–419.
- Sternberger, Dolf, 1980f: Jaspers und der Staat. In: Ders., Staatsfreundschaft, Schriften IV, Frankfurt (Main), 159–170.
- Sternberger, Dolf, 1980g: Der Begriff des Politischen. Mit drei Glossen. In: Ders., Staatsfreundschaft, Schriften IV, Frankfurt (Main), 293–323.
- Sternberger, Dolf, 1990a: Verfassungspatriotismus. Rede bei der 25-Jahr-Feier der „Akademie für Politische Bildung“. In: Ders., Verfassungspatriotismus, Schriften X, Frankfurt (Main), 17–31.

- Sternberger, Dolf, 1990b: Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat. In: Ders., Verfassungspatriotismus, Schriften Bd. X, Frankfurt (Main), 133–155.
- Sternberger, Dolf, 1990c: Die neue Politie. Vorschläge zu einer Revision der Lehre vom Verfassungsstaat. In: Ders., Verfassungspatriotismus. Schriften Bd. X, Frankfurt (Main), 156–231.
- Sternberger, Dolf, 1990d: Politie und Leviathan. Ein Streit um den antiken und den modernen Staat. In: Ders., Verfassungspatriotismus, Schriften X, Frankfurt (Main), 232–300.
- Straßenberger, Grit, 2011: Konsens und Konflikt: Hannah Arendts Umdeutung des *uomo virtuoso*. In: Harald Bluhm / Karsten Fischer / Marcus Llanque (Hg.), Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin, 297–316.