

## Bernard Quelquejeu Rationalität oder Dämonie der Macht?

Eine Reflexion über die Macht, über die Weisen ihres Einsatzes, über ihre konkreten Gestalten und Organisationsformen, über ihre Ambivalenz und ihre kennzeichnenden Verbindungen mit der Geschichte – eine Reflexion, die man hier nur in Form eines sehr gerafften Leitfadens bieten kann – ist von allem Anfang an belastet mit zwei Hypothesen, deren Aufhebung wenigstens zu einem guten Teil über den Erfolg einer solchen Reflexion entscheidet: Die eine, von terminologischer Art, hängt mit der Ungenauigkeit, ja der Doppeldeutigkeit des für diese Reflexion verfügbaren Vokabulars zusammen; die andere, von mehr eigentlich philosophischer Art, betrifft die Einstellung, die man gegenüber der Rationalität der mit dem Thema Macht verknüpften Phänomene einnimmt, und damit auch gegenüber dem irreduktiblen Teil von Irrationalem, von Dunklem – sozusagen der Nachtseite dieser Wirklichkeit –, den anzuerkennen man bei dieser Meditation bereit ist. Doppeldeutigkeit der Terminologie und bloß partielle Rationalität der in Frage stehenden Wirklichkeit: Dies sind zwei – wie man bald feststellen muß – keineswegs voneinander unabhängige Fragen, zu denen sich jede Reflexion über dieses Thema erklären muß, um überhaupt einen Anfang machen zu können und dann ihre Entscheidung klar formulieren zu können.

### 1. Eine doppeldeutige Terminologie

Jeder, der sich mit dem Denken dieses Jahrhunderts über das Thema Macht zu befassen beginnt, wird zunächst frappiert sein über einen Tatbestand: die Unbestimmtheit des Vokabulars – ja man muß sogar sagen: die Fußangeln, die mit den Worten ausgelegt sind, welche verwendet werden zur Bezeichnung und Beschreibung der zur Debatte stehenden Wirklichkeiten.

Eines der sprechendsten Symptome dieses Sachverhaltes ist die endlose Kontroverse, die vor allem seit einem Vierteljahrhundert immer aufs neue zwischen den Vertretern der Politikwissenschaft entbrannt ist über die Existenz dieser Wissen-

schaft, über die Abgrenzung ihres Geltungsbereiches und ihres Gegenstandes sowie über ihre Methoden. Nicht daß man von allem Anfang an die Fragestellung bloß auf die *politische* Macht einengen müßte; es gibt genug andere Arten von Macht: wirtschaftliche, pädagogische, kulturelle, religiöse Macht. Dennoch ist es zweifellos das Privileg der politischen Macht, mit stärkerer Eindeutigkeit gewisse charakteristische Kennzeichen zu zeigen, die an sich jeder Art von Macht zu eigen sind.

Man möchte vermuten, daß die politische Wissenschaft, die ja immerhin schon ihre annähernd fünfundzwanzig Jahrhunderte alt ist, ihren Geltungsbereich und ihren eigentümlichen Gegenstand schließlich und endlich mit genügender Genauigkeit und Objektivität abgegrenzt hätte. Dem ist aber nicht so. Wenn auch die Einführung der Politikwissenschaft im Lehrbetrieb der Universitäten zahlreicher Länder vor etwa fünfundzwanzig Jahren «das Ende eines außerordentlichen Mangels» bedeutete, so hat sie doch keineswegs die Kontroversen über ihren «Gegenstand» und ihren «wissenschaftlichen» Status zum Schweigen gebracht. Und wenn die Diskussion nach fast einem Vierteljahrhundert auch feststellen mußte, daß der größte Teil der Politologen trotz ihrer divergierenden Voraussetzungen tatsächlich fast das gleiche Forschungsgebiet hatten, bleibt die Debatte doch lebhaft und bleiben die Positionen, die man zu einer Definition der Politikwissenschaft und zu den Kategorien, die zur Bestimmung ihres Gegenstandes dienen könnten, bezogen hat, kontrovers.

Marcel Prélot<sup>1</sup> konnte kürzlich folgende verschiedene Begriffsbestimmungen aufzählen: 1. eine «relationale», welche sich an die Bestimmung einer besonderen gesellschaftlichen Beziehung anschließt, welche sich unterscheidet von anderen Sozialbezügen (B. Croce, C. Schmitt, P. Duclos und auf seine Weise auch J. Freund); 2. sodann eine «dynamische», welche den Begriff der Macht entsprechend seinen verschiedensten Aspekten mit besonderen Vorrechten ausstattet (H. Cook, T. Watkins, M. Weber, G. Burdeau, G. Vedel); und schließlich 3. eine «institutionelle» Begriffsbestimmung, welche zurückgreift auf den traditionellen Begriff des Staates als die Institution aller Institutionen (M. Duverger, H. Maier, M. Prélot...). Diese Auseinandersetzungen illustrieren deutlich genug die Ungenauigkeit des Vokabulars und die Doppeldeutigkeit der für die Bezeichnung der Phänomene der politischen Macht verwendeten Kategorien. Soll man – im Französischen – von

«pouvoir» oder von «puissance» sprechen (man spricht von «Puissances», wenn man Staaten meint)? Soll man von «Herrschaft» («domination») sprechen? Von «Zwang» («contrainte»)? Soll man die Vokabeln «Gewalt» («force») oder «Gewalttätigkeit» («Violence») verwenden? Soll man sich an das Wortpaar «Befehl-Unterwerfung» halten oder an «Autorität-Gehorsam»? Soll man die Macht an einer bestimmten Stelle einer Skala unterbringen, die von einem tatsächlichen Zustand zur Legitimität führt? Und so weiter.

Andererseits muß man die zusätzlichen Schwierigkeiten unterstreichen, welche dadurch entstehen, wenn man Worte einer bestimmten Sprache in eine andere Sprache übersetzen will. Das englische Substantiv «power» und das französische «pouvoir» haben sicherlich nicht denselben semantischen Ausdruckswert und können daher nicht ohne die Inkaufnahme schwerwiegender Mehrdeutigkeit füreinander eingesetzt werden. Auch das deutsche Wort «Macht» hat verschiedene Bedeutungsgehalte. Sollten die historischen und geographischen Unterschiede im Gebrauch dieser verschiedenen Ausdrücke, deren die Menschen sich bedient haben und deren sie sich noch bedienen, um die Realitäten im Umkreis des Phänomens Macht zu bezeichnen, nicht schon für sich allein genommen ein Symptom darstellen für die Verschiedenheit der tatsächlichen Organisationsformen von Macht und für die grundlegende historische Bedingtheit, welche die konkreten Ausdrucksformen, unter denen Macht erscheint, kennzeichnet?

Diese terminologische Vieldeutigkeit muß also behoben werden, da andernfalls die Reflexion zu sehr bloß approximativ bleiben würde. Statt die Freiheit in Anspruch zu nehmen, die an sich jeder Autor besitzt, zu Beginn seiner Arbeit zu bestimmen, welchen Bedeutungsgehalt er den von ihm verwendeten Begriffen und den Grundkategorien seiner Forschung geben möchte, wäre es zweifellos zweckmäßiger und einer internationalen Kommunikation dienlicher, sich im wesentlichen auf Kategorien zu beziehen, die von einer politischen Soziologie definiert sind, welche einen respektablen Anspruch auf strenge Wissenschaftlichkeit erheben kann, wie zum Beispiel die von Max Weber. Wohl mag auch diese ihre besonderen Voraussetzungen haben, denn schließlich bedeutet Definition immer in irgendeiner Weise auch Aneignung. Aber die vergleichende Soziologie Webers hat ihre eigene Methodologie und die Voraussetzungen ihrer Weise der Wahrnehmung gesellschaftlicher

Phänomene (z.B. ihren Begriff der «axiologischen Neutralität» des Gelehrten) genügend reflektiert, um angemessene Hinweise bieten zu können, mit deren Hilfe jeder sich selbst seines richtigen Verstehens versichern kann.

Mit Max Weber sollte man also darin übereinkommen, unter «Macht» (dem das französische Wort «pouvoir» entspricht) die Chance eines Individuums zu verstehen, in einem sozialen Beziehungsgefüge seinen eigenen Willen auch gegen Widerstände durchzusetzen, ohne dabei darüber Rechenschaft ablegen zu müssen, worauf diese Möglichkeit begründet ist. Weiter sollte man unter «Herrschaft» als konkrete und empirische Erscheinungsform von Macht die Möglichkeit verstehen, damit Partnern gegenüberzutreten, die *bereit* sind, den ihnen erteilten Anordnungen zu gehorchen.<sup>2</sup> Dies sind ganz allgemeine Definitionen: Weder die Macht noch die Herrschaft sind – wie sie hier definiert wurden – bloß dem politischen Bereich zu eigen, da es ja noch andere Gelegenheiten oder Notwendigkeiten gibt, in denen der Mensch gehalten ist, seinen Willen durchzusetzen. Macht kann sich entfalten in allen Formen menschlicher Gesellung oder sozialer Organisation: im Bereich der Wirtschaft, der Erziehung, der Kultur, der Religion...

Macht und Herrschaft werden zu politischen Größen nur dann, wenn sie ausgeübt werden im Rahmen eines begrenzten Territoriums, wenn der Wille sich deutlich erkennbar auf den Aspekt der Gruppenbildung im Rahmen dieses Territoriums ausrichtet, um so eine Zielsetzung zu verwirklichen, die keinen Sinn hat außer aufgrund der Existenz dieser Gruppenbildung, und wenn er bereit ist, von der *Gewalt* als spezifischem Mittel Gebrauch zu machen – zumindest im Sinne der «ultima ratio» im Falle des Versagens anderer Mittel.

So könnte der Staat definiert werden als die politische Gruppierung, welche mit Erfolg das Monopol der legitimen physischen Gewaltanwendung beansprucht, welches auch immer die Art und Weise sein mag, in der diese Legitimität anerkannt wird (traditionelle, legale oder charismatische Herrschaft). In den angegebenen Definitionen bezeichnet «Chance» – ein Begriff, dessen M. Weber sich bedient, um den bloßen Wahrscheinlichkeitscharakter jeder soziologischen Konstruktion zu kennzeichnen – die mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit, wie sie in eine objektive Beurteilung der Möglichkeit gefaßt werden kann und so anzeigt, daß man mit gutem Recht auf die Erfüllung dieser Erwartung zählen kann.<sup>3</sup>

So bildet die Grundbeziehung von *Befehl* und *Gehorsam* die Basis jeder Herrschaft und jeder Macht. Insoweit eine Anordnung ausgeführt wird, besitzt derjenige, welcher herrscht, die Macht, welches auch immer die Beweggründe sein mögen, aus denen die Mitglieder einer Gruppierung sich unterordnen (Furcht, Respekt, Nutzen, Opportunität, Tradition...). Der Gehorsam bedeutet, daß die Partner sich so verhalten, als machten sie den Befehl zur obersten Leitlinie ihres Handelns, welches auch immer ihre eigene Meinung über den Wert der Anordnung als solcher sein mag. Die Macht wandelt die Ausübung der Zwangsgewalt immer dann in reine Gewalttätigkeit um, wenn der Unterworfenen, weit entfernt davon, als Partner behandelt zu werden, sich in den Zustand einer bloßen Sache versetzt sieht. So gesehen ist der Befehl seinem Wesen nach der ausschlaggebende Faktor der gesellschaftlichen Gruppierung oder der politischen Institution.

Diese terminologischen Festlegungen sind unerläßlich für die Reflexion auf die soziologischen Tatsachen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung bedarf es dann auch noch der Einführung weiterer Begriffe, vor allem des Begriffes der *Autorität*.

## 2. *Macht und Rationalität*

Die zweite Hypothek, welche eine Reflexion über die Macht gleich zu Beginn zu tilgen versuchen muß, ist deren weitreichende Irrationalität. Wer das Problem der Macht reflektieren will, muß versuchen, die Voraussetzungen zu klären, welche immer schon die Haltung bestimmen, die man gegenüber der Rationalität der mit der Wirklichkeit der Macht verknüpften Phänomene eingenommen hat. Denn Vernunft und Macht bilden ein sehr ungleiches Paar.

Eines der großen Lehrstücke des griechischen Denkens ist die Einführung der Politik in das Feld der philosophischen Fragestellungen, wodurch dem Menschen der Weg zu einem enträtselten Verstehen der Gestalten der Macht, vor allem des Staates, freigemacht war. Kein einziger griechischer Philosoph hat resigniert die politische Macht als etwas hingegenommen, was außerhalb des Feldes des rational Verstehbaren läge. Diesen Bereich des rational Einsichtigen aber haben die griechischen Philosophen mit aller an ihnen bekannten Uner-schrockenheit erforscht. Alle waren sie sich bewußt, daß, wenn die Macht der Zuständigkeit der philosophischen Vernunft entzogen bliebe, die

Vernunft selbst und ihr Anspruch auf Erfassung der Wirklichkeit gescheitert wären.

Der Philosoph und mit ihm der Mensch schlechthin können sich nicht einfach entschließen, die Ehescheidung zwischen der Macht und der Vernunft zu erklären. Wenn in der Ausübung der Macht und in der politischen Existenz der Menschen keine Vernunft waltet, dann wird die Politik dämonisch und die Vernunft unwirklich, ohnmächtig, zu einem Schattendasein in der Hinterwelt des Idealen verbannt. Wer könnte leichten Herzens den Folgen eines solchen Bruches zustimmen? Platon hat dies verstanden, wenn er schreibt: «Wenn in den Staaten nicht die Philosophen Könige werden oder aber diejenigen, welche man Könige nennt, nicht wirkliche und ernstzunehmende Philosophen werden, so daß politische Macht und Philosophie sich zu gemeinsamem Handeln zusammenschließen, dann wird man niemals Ruhe haben von den Übeln, welche die Staaten verwüsten und – so glaube ich – auch nicht von den Übeln, die das Menschengeschlecht bedrohen.»

Und dennoch: Seit die Griechen und vor allem Platon versucht haben, die Ehe zwischen Vernunft und Macht zu legitimieren, haben ihre Beziehungen nie aufgehört außerordentlich gespannt zu sein. Alles scheint den Philosophen und den Politiker in eine Frontstellung gegeneinander zu bringen. Sache des ersten ist es, Vernunft zu wollen, den Dialog zu wollen, welcher ihn zum allgemeinen Schiedsrichter zwischen allen Menschen macht. Die Ablehnung der Gewalttätigkeit<sup>4</sup> ist sozusagen seine Geburtsstunde als Philosoph und zugleich sein letzter Zielpunkt, den er nicht aufgeben kann, ohne sich selbst zu verraten. Als Freund der Weisheit erstrebt er die Herrschaft des wahren Lebens und muß so zum Feind der Lüge werden, welche die Beziehungen zwischen den Menschen verneint und zerstört. Der Politiker dagegen weiß aus seiner Erfahrung, daß die Wahrheit keineswegs zur Macht paßt, die ja – da sie ihre Geburtsstunde in einem Akt der Gewalttätigkeit hat – der Lüge und der Täuschung bedarf, um sich zu halten. Der Politiker lebt in einer Welt, in der Gewalt vor Recht geht, und er weiß nur zu gut, daß die Geschichte erfüllt ist von Katastrophen und von den Ruinen von Staaten, welche in den Untergang gerissen wurden von jener Art naiver Idealisten, die glaubten, sich damit begnügen zu können, daß sie andere zu überzeugen suchten. Eine gesittete Gesellschaft ohne Sittenpolizei gibt es nur in den Träumen der Utopisten. Die Ausübung der Macht schließt Zwang und Gewalt in sich

ein. Kant hat dies richtig gesehen, wenn er erklärt: «Daß die Philosophen Könige werden, ist nicht wünschenswert; denn der Besitz der Macht korrumpiert unweigerlich die Freiheit des Urteils.» So scheint tatsächlich alles dazu angetan zu sein, den Philosophen und den Politiker in eine Frontstellung gegeneinander zu bringen. Alles scheint dazu mitzuwirken, daß sie einer den anderen nicht verstehen können. Der erste verurteilt allzu oft den zweiten, ohne ihm zuzugestehen, daß er die Dinge von seinem Blickpunkt her betrachtet; der zweite hält den ersten für einen sanften Träumer, bestenfalls für einen harmlosen, meistens aber für einen gemeingefährlichen.

Ein derart seltsames Paar also stellen Macht und Vernunft dar. Sie können nicht übereinkommen und dürfen sich doch auch nicht zur Ehescheidung entschließen. Darin liegt wohl die besondere Antinomie, von der jede Reflexion über die Macht betroffen ist. Die Philosophie, verantwortlich für den Sinn und für den Willen zum Einsichtigen, sieht sich hier in eine Frontstellung gegen das Sinnwidrige und Uneinsichtige, Irrationale gestellt. Man sieht also, daß eine Reflexion über die Macht sich von allem Anfang an angelegen sein lassen muß, dem dunklen, irrationalen Teil der Äußerungen von Macht Rechnung zu tragen. Der Mensch wird dabei entweder aus diesen Abbildern seiner selbst das Rätsel seiner Existenz erhellen oder aber nur einen Beweis für ein unermessliches Unglück ablesen. Vielleicht zeigt dieses dunkle Antlitz der Macht auf seine Weise die unentrinnbare endliche Begrenztheit und Kontingenz jeder konkreten Organisationsgestalt der Macht. Jedenfalls ist die Meditation über die Dämonen, die Entartungen und Pervertierungen der Macht ohne jeden Zweifel der notwendige – wenn auch schwierige – Weg, den jeder gehen muß, der verstehen will, warum und in welcher Weise die Spuren des Machtgebrauchs nicht aus der Geschichte zu tilgen sind.

### 3. Die Dämonen der Macht

Nur wenige politische Denker haben über so viel mutige Klarsicht verfügt wie Thomas Hobbes, der es daher wagen konnte, auf dem Wege über die auf dem Felde der Politik agierenden Figuren eine der radikalsten Neigungen zu enträtseln, welche den Menschen bewegen: «Den ersten Rang unter den allgemeinen Neigungen des gesamten Menschengeschlechtes erteile ich einem immerwährenden und ohne Rast noch Ruhe wirksamen Verlangen zu, Macht über Macht zu erlangen, ein Verlangen,

das nicht nachläßt bis zum Tode.»<sup>5</sup> Hier haben wir wohl das Herzstück von Hobbes' politischer Reflexion, wo er durch die Aufdeckung jenes unersättlichen Machttriebs zugleich sowohl die Grundlage seiner politischen Anthropologie wie auch die Problematik des Opfers, welches der schöpferische Pakt des Leviathan-Staates darstellt, an den Tag bringt. Der oft zur Charakterisierung von Hobbes' Denken zitierte Satz «Homo homini lupus» ist im Grunde genommen – indem er die Feindseligkeit der Menschen gegeneinander zum Ausdruck bringt – nur eine logische Konsequenz dieses unerschöpflichen Machttriebes. Noch größer ist die Klarsicht des Philosophen bei der Entlarvung des fatalen Mechanismus, dessen das Machtverlangen sich bedient: Dieses Bedürfnis, seine Macht zu steigern, ist nicht einer Hoffnung auf eine intensivere Befriedigung zu verdanken. Der Mensch ist nie zufrieden, weil die Ungesicherheit sein Los ist, weil er weder seiner Macht noch der ihm gegenwärtig zur Verfügung stehenden Mittel jemals sicher ist: «Nicht immer besteht die Ursache dafür darin, daß man ein intensiveres Vergnügen erhofft als das, welches man bereits erreicht hat, oder auch darin, daß man sich nicht mit einer gemäßigten Macht zufrieden geben kann; sie liegt vielmehr darin begründet, daß man seine Macht und die Mittel, von denen das gegenwärtige Wohlergehen abhängt, nur dadurch sichern kann, daß man mehr davon erwirbt.»<sup>6</sup>

Von dem unbestimmten Echo der Übel, welche dieses schlimme unbegrenzte Verlangen nach Macht immer wieder hervorruft, halt die gesamte Geschichte wider. Paul Ricœur hat kürzlich folgende doppelte Tatsache als «das politische Paradox»<sup>7</sup> bezeichnen können: Daß die politische Existenz des Menschen einerseits einen spezifischen Typ von Rationalität entstehen ließ, welche aus der Macht eine der großen menschlichen Wirklichkeiten machte, einen unersetzlichen Beitrag zur Menschlichkeit des Menschen, und daß andererseits die Macht zur Entstehung besonderer unermesslicher Übel Anlaß gab, daß sie selbst ein Ausdruck menschlicher Größe ist, der auf hervorragende Weise dem Bösen ausgesetzt ist, und daß sie vielleicht der größte Beweis menschlichen Elends in der Geschichte ist. «Spezifische Rationalität, spezifisches Übel, das ist die doppelte und paradoxe Originalität der Macht.»

Dieses spezifische Übel der Macht ist mit einer frappierenden Einmütigkeit erkannt worden. Es ist bemerkenswert, daß die älteste geschriebene biblische Prophetie, das Buch Amos<sup>8</sup>, politische Ver-

brechen und nicht individuelle Laster anklagt. Mehr als das Weiterleben der alten Idee der Kollektivsünde, die vor der Individualisierung der Strafe und der Schuld herrschte, muß man hier die Anklage gegen das Übel der Schuld hervorheben: Es ist die politische Selbstverwirklichung des Menschen, die der Sünde ihre historische Dimension, ihre Zerstörungskraft verleiht. Der Tod Jesu vollzieht sich wie der Tod des Sokrates als Ergebnis eines politischen Prozesses, eines Aktes der Politik.

Platons Reflexion in seinem «Gorgias» sagt im Grunde genommen nichts anderes, sie sagt es nur auf andere Weise. Bei seinen Überlegungen über die Gestalt des «Tyrannen» deckt Platon die unterschwelligsten Verbindungen zwischen der Macht und dem Wort auf: Die Tyrannei ist nicht möglich ohne eine Verfälschung des Wortes. Wenn es wahr ist, daß die Sprache das Lebenselement, das geistige Milieu des Menschen darstellt, der Logos, welcher einen Menschen dem anderen ähnlich macht und so die Möglichkeit der Kommunikation begründet, dann stehen Macht und Wort in enger Verbindung zueinander. Darum muß man Einspruch erheben gegen das monströse Zweigespann von Tyrannei und Sophistik: die Verbindung zwischen der Pervertierung des Wortes und der Pervertierung der Macht. Der «Gorgias» entlarvt ein für allemal die entsetzliche Möglichkeit, daß aus dem Politiker ein Tyrann wird, wenn er die Wahrheit durch Heuchelei, «Schmeichelei» oder Lüge pervertiert.

Eine letzte Form von böser Macht, die womöglich noch tückischer als alles andere ist, ist mit einzigartiger Schärfe von Karl Marx vermerkt worden: Hier geht es nicht mehr einfach um Lüge, sondern um Täuschung. Zweifellos hatten Platon, Hobbes und viele andere begriffen, daß es bei der politischen Macht um die Frage jener einzigartigen Beziehung zwischen Befehl und Gehorsam geht, aus der die Forderung nach Legitimität erwächst, und so hatten sie der historischen Macht vorwerfen können, daß sie illegitim sei und versucht habe, sich mit Hilfe der Rhetorik eine Maske der Legitimität zu verfertigen. Aber erst Marx erkannte das ganze Ausmaß der Problematik der Täuschung. Die tatsächliche Macht ist nicht das, was sie zu sein vorgibt. In ihrem wesentlichsten Punkt mündet die Kritik von Marx in der Anklage gegen eine Täuschung: Die Macht der Bourgeoisie hat einen Staat geschaffen, welcher nicht die wirkliche Welt des Menschen ist, sondern eine fremde, unwirkliche Welt, welche die wirklichen Widersprü-

che durch ein nur fiktives Recht aufhebt, das wiederum im Widerspruch steht zu den wirklichen Entfremdungen. Der Rechtsidealismus hält sich in der Geschichte nur aufrecht durch die zielbewußte Täuschung, welche der gerissene Realismus der Willkür der bourgeoisen Macht zustande bringt.

So hören die Dämonen der Macht niemals auf, die Zielsetzungen einer politischen Aktion zu verfälschen. Denn selbst wenn alles den Eindruck erweckte, daß die von der Macht gesetzten Ziele vernünftig seien, könnte es doch tatsächlich so sein, daß eine tiefgreifende Unvernunft am Werke wäre, um uns dazu zu bringen, diese Ziele für gerecht zu halten. Die Hypothese von einem «bösen Geist» ist hier viel plausibler als dort, wo Descartes ihn gefürchtet hatte: Wird nicht die Sphäre der Macht tatsächlich immer wieder von einem Dämon heimgesucht, welcher keineswegs derjenige ist, der den Menschen überlistet, um das Böse, das dieser tut, zum Guten zu wenden, wie Kant und Hegel geglaubt hatten, sondern vielmehr derjenige, der alles, was der Mensch an guten Zwecken anzielt, ins Gegenteil verkehrt? Sartre hat gesagt: «Indem die Zielsetzungen des Menschen in die Wirklichkeit überführt werden, bauen sie rund um sich herum ein Kraftfeld von Gegenfinalitäten auf.»<sup>9</sup>

#### 4. Die Rechtsansprüche des Anarchismus

Mit diesen engagierten Überlegungen zum Thema «Dämonie der Macht» läuft unsere Reflexion Gefahr, sich in einen Moralismus mit nihilistischen Schlußfolgerungen einzuschließen. Wir müssen aber der Versuchung widerstehen, zwei Stilarten der Reflexion über die Macht einander entgegenzusetzen, die eine, welche mit Platons Anklage gegen den Tyrannen, mit dem Hinweis auf Machiavellis «Il principe» – einer Apologie fürstlicher Macht – oder mit der Marxschen Kritik der Entfremdung den Akzent auf die Verlogenheit, die Gewalttätigkeit oder die Täuschungsmanöver der Macht setzte, die andere dagegen, welche mit Aristoteles, Rousseau und Hegel die Rationalität der Macht überbewertete. Um den Fußangeln des Rationalismus ebenso wie denen des Moralismus zu entgehen, muß die Reflexion sich bemühen, hinter den vom Delirium des Gewaltrausches gezeichneten Verfallsformen der Macht die verborgenen berechtigten Ansprüche der politischen Institution und der authentischen Sozialbeziehungen aufzudecken.

Um dieses Ziel zu erreichen, gibt es vielleicht keinen besseren Weg als über die Forderungen des

Anarchismus nachzudenken.<sup>10</sup> Es gibt ja tatsächlich jene Kontestationsbewegung, die zugleich von Religionsfeindschaft und Idealismus geprägt ist, welche die Revolte gegen die herrschende Macht predigt, und zwar im Namen einer Kraft, die Freiheit genannt wird: Sie stellt ein Phänomen erster Ordnung in der politischen Geschichte des Westens dar und ist unter dem Namen «Anarchie» bekannt geworden.

Bekanntlich gehört der Anarchismus als philosophische Lehre wesentlich zur Geschichte des Hegelianismus: Hegel steht am Schlußpunkt einer Bewegung, die gekennzeichnet ist durch die Philosophien des reinen, unschuldigen Ursprungs (Rousseau!), der «Archie», und am Anfang der Philosophien der Anarchie: «Die Abstammungslinie Hegel-Feuerbach-Stirner-Bakunin ist nicht weniger legitim als jene, die von Hegel zu Marx führt. Es scheint sogar so zu sein ..., daß man dem Anarchismus den Vorrang geben muß. Er ist die letzte Etappe der klassischen deutschen Philosophie, ... ihre letzte mögliche Verlängerung.»<sup>11</sup> Denn – kurz gesagt – die anarchistische Fragestellung lautet folgendermaßen: Wenn der Staat – und ganz allgemein jede Macht überhaupt – sein Ziel erreicht, das in der Versöhnung der ganzen Menschheit besteht, ist er dann nicht notgedrungen an seinen eigenen Tod gelangt, weil sein Ziel die Rückerstattung<sup>12</sup> der Substanz ist, aus welcher er sich gebildet hat: der freien Selbstbestimmungskraft des Individuums? Dieser vom Anarchismus angemeldete Anspruch ist die radikale Infragestellung einer in Geltung stehenden Macht, durch die der Mensch weniger aufbaut als herabgewürdigt, weniger versöhnt als vielmehr sich selbst entfremdet wird. Mit diesem Rechtsanspruch erweist sich die Anarchie zweifellos als etwas, das mehr als eine bloße Etappe der Reflexion darstellt, nämlich vielmehr als eine notwendige Kategorie jeder Philosophie der Macht. Sie ist ganz genau genommen eine Verneinung der absoluten Politik, ein Widerruf jeder Macht, sobald diese sich zu verabsolutieren beginnt.

Ohne Zweifel kann der Anspruch der Anarchie nicht einfach den Schlußpunkt der Reflexion bilden. Durch das Mittel des Gegensinnes entlarvt sie die exzessive Betonung des Sinnes einer Macht, die sich sakralisieren möchte. Durch den zerstörerischen Ungehorsam stellt sie jede Verabsolutierung einer Herrschaft in Frage. Sie ist aber doch nur eine Etappe, ein Weckruf, eine Instanz, die ein kritisches Wächteramt wahrnimmt. Sie schreit heraus, daß die historisch gewordenen Organisatio-

nen der Macht nicht alles am Menschen für sich beanspruchen können. Jene Wechselbeziehung zwischen Mensch und Bürger eines Gemeinwesens, welche Rousseau «rédemption» («Erlösung») nannte, das heißt die Versöhnung zwischen Natur und Geschichte, kann nie vollendet sein. Die Macht könnte daher nichts anderes sein als eine Vermittlungsinstanz. Derart vom Anspruch des Anarchismus gemahnt, die Grenzen jeder Macht anzuerkennen und sich jeder Verkennung ihrer Begrenztheit entgegenzustellen, muß die Reflexion jetzt ein letztes Mal von neuem ansetzen<sup>13</sup>, um die berechnete und sinnvolle Forderung zu bedenken, die im Inneren jeder Gestalt der Macht verborgen ist: die Autorität.

### 5. Überlegungen zur Autorität

Zunächst sind nun noch Fragen zu stellen bezüglich der Entscheidung als eines Aktes der Macht. Betrifft diese vielleicht die Zukunft im Sinne des französischen «futur»? Nein, sie wendet sich vielmehr einer Zukunft im Sinne von «avenir» zu, und der Unterschied zwischen diesen beiden Zukunftsbegriffen ist immerhin beträchtlich! Das «futur» ist die künftige Zeit von etwas Möglichem, das man mehr oder weniger berechnen, einkalkulieren kann: Es entspricht dem Götzendienst einer vollständig technisierten Wissenschaft der Macht. Das «avenir» dagegen ist eine ungewisse und gewagte Projektion. Während die Wissenschaft von der Ungewißheit ausgehend zur Gewißheit fortschreitet, schreitet die Macht von der Ungewißheit weg zur Entscheidung. Die Macht bedarf des Mitwirkens der Klugheit; in dieser Angewiesenheit auf die Klugheit kommt ihre eigene Begrenztheit unübersehbar zum Ausdruck. Die Klugheit ist die notwendige Ergänzung zum Risiko, das nicht bloß einkalkuliert, sondern reflektiert werden muß; sie ist die Fähigkeit, das Unvorhersehbare anzunehmen, ohne jemals den Blick auf das letzte Ziel aufzugeben. Vorsicht, Voraussicht und aktive Planung zugleich, ist sie jener Akt der Macht, welcher die Voraussicht in Planung umsetzt, der «aber immer auch behaftet ist mit jener Ungewißheit über die zu erreichenden Ziele, welche gekennzeichnet ist durch die in ihr enthaltene Bruchlinie zwischen der anzuzielenden Ordnung und dem anzunehmenden Unbekannten»<sup>14</sup>.

Schließlich müssen wir nochmals von neuem über das Begriffspaar Befehl-Gehorsam nachdenken. Die unumgängliche Bedingtheit jeder konkreten Gestalt von Macht zu erkennen ist gleichbe-

deutend damit, daß man einen Gehorsam will, der nicht mehr kindliche oder sklavische Unterwerfung ist. Auch gilt es, über den Gehorsam gegenüber dem Gesetz oder als Unterwerfung unter einen Menschen hinaus die Fähigkeit des *Horchens* wiederherzustellen, das sich auf den Sinn des Gesagten richtet, insofern das Befehlswort eine *Autorität* darstellt.

In der Autorität gibt es eine Art Entsprechung zum Symbol: Wie das Symbol «zu denken gibt», so kann man sagen: Die Autorität «gibt zu handeln», denn durch das von ihr ausgelöste Handeln zielt sie auf einen Sinngehalt. Demnach entspricht der Anspruch der Autorität, wie er in einer Reflexion auf das Verhältnis zwischen Gehorsam und Horchen sichtbar wird, der Bedeutung der Legitimität in einer Philosophie des Rechtes. Bei dem Begriffspaar Autorität-Horchen haben wir es weniger mit einer Kategorie des Politischen zu tun als vielmehr mit einer Kategorie, welche die Grenze

des Politischen markiert: Sie markiert genau die Schwelle des Bereiches, in den die Macht nicht eindringen darf, wenn sie nicht Gefahr laufen will, sich unbefugterweise zu resakralisieren. So aber findet das Wort der Macht die gerechte Eingrenzung seines Wirkraums.

Wenn es stimmt, daß – wie Platon gesagt hat – die Magie der Macht durch das Wort gebrochen wird, dann muß auch die Therapie der Krankheiten der Macht an dieser Stelle ansetzen. Das Wort selbst gleitet immer wieder in bloßes Gerede ab, es degradiert sich immer wieder zur Sophistik, es pervertiert sich immer wieder in Lüge. So hört auch die Autorität nicht auf, in bloße Macht abzugleiten, sich zur Gewalt zu degradieren und in Tyrannei zu pervertieren. Daß die Macht sich daher als vermittelnde Größe zwischen Autorität und Gewalt erweist, eben dies macht die Doppeldeutigkeit und die Bedingtheit ihrer konkreten Gestalten aus: ihr Wesen als *bloße* historische Erscheinung.

<sup>1</sup> Encyclopaedia Universalis, Vol. 13, 231–235: Art. «Politique – La science politique».

<sup>2</sup> Vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, I, Kap. 1, § 16, S. 28 (Tübingen 1956<sup>4</sup>).

<sup>3</sup> Vgl. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science* (Paris 1965) 348.

<sup>4</sup> Dieser Aspekt ist besonders ausführlich entwickelt worden in allen Werken von E. Well, vor allem in: «Logique de la philosophie» (Paris 1950).

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, I, Kap. 9, S. 96. (Französisch. Übersetzung von F. Tricaud) (Paris 1971).

<sup>6</sup> Ebd. 96.

<sup>7</sup> Paul Ricœur, *Le paradoxe politique: «Esprit»*, Mai 1957, 721–745. Wiederaufgenommen in «*Histoire et Vérité*» (Paris 1964<sup>2</sup>) 248–273.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Amos 1, 3–16.

<sup>9</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, 234 (Paris NRF 1960).

<sup>10</sup> Diesen Zugang versucht Ph. Secrétan, *Autorité, pouvoir, puissance. Principes de philosophie politique réflexive* (Lausanne 1969). Wir möchten hier unseren schuldigen Dank abstellen: Dieses ausgezeichnete Buch hat den Abschluß unserer Reflexion aufs unmittelbarste inspiriert.

<sup>11</sup> H. Arvon, *L'Anarchisme* (Paris PUF 1964) 48.

<sup>12</sup> Die hegelianische Linke bedenkt unermüdlich die Frage der Wiederaneignung: Wie kann man dem Menschen

(Feuerbach) wieder zurückerstatten, was er in Gott investiert hat, dem originalen und einmaligen Individuum (Stürner), was es an die Gesellschaft entäußert hat, dem Arbeiter, was ihm vom Kapital gestohlen worden ist (Proudhon), der Gemeinschaft, was sie durch Konzentration an den Staat verloren hat (der kommunitäre Anarchismus Bakunins und Kropotkins).

<sup>13</sup> Dies ist das Thema des letzten Teiles des Buches von P. Secrétan (op. cit.) unter der Kapitelsüberschrift «L'impossible absolu», 155–250.

<sup>14</sup> AaO. 208.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### BERNARD QUELQUEJEU

geboren am 8. Februar 1932 in Paris. Er begann seine Studien 1953 an der Technischen Hochschule, trat 1957 in den Dominikanerorden ein, ist Lizentiat der Theologie, Doktor der Philosophie, Professor für Anthropologie und philosophische Ethik an den Fakultäten Le Saulchoir sowie am Institut Catholique de Paris. Er veröffentlichte u.a.: *La volonté dans la philosophie de Hegel* (Paris 1972) und arbeitete mit an: *Cheminevements pénitentiels communautaires* (Paris 1973) und (mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont) *Une foi exposée* (Paris 1972).