

Wolfgang Kersting

Drei Theorien der Macht

Abstract: In distinguishing and describing three types of theories of power, i.e. the concept of subjectivity-based power, the concept of system-based or structuralist power and the concept of intersubjectivity-based power, this paper analyses and discusses in detail the communitarian concept of power invented and developed by Hannah Arendt and criticizes her thesis of politics and community being independent of any considerations concerning normative truth.

1. Die Subjektivitätstheorie der Macht

Der Begriff "Macht" gehört zum kategorialen Grundbestand unseres Verständigungssystem; daher ist es auch nicht verwunderlich, daß er einen philosophischen Problemfall darstellt. Es besteht ein auffälliger Kontrast zwischen seiner semantischen Flüchtigkeit und der Routine, mit der wir ihn auf allen erdenklichen sprachlichen Feldern gebrauchen. Die philosophienotorische Erfahrung mit dem Konzept der Zeit wiederholt sich.

"The meaning of the word 'power' seems like a will-o'-the-wisp: it tends to dissolve entirely whenever we look at it closely. We are sure that we meant *something* by the word, and have a vague idea what it is: but this understanding tends to fade away upon examination, until 'power' seems nothing more than 'a giant glob of oily ambiguity'." (Morriss 1987, 1)¹

Peter Morriss, der mit dieser Augustinus-Paraphrase seine semantische Analyse der Macht einleitet, macht für den schillernden Charakter des Machtkonzepts in der Hauptsache die verhängnisvolle Neigung der Theoretiker und Philosophen verantwortlich, sich um die eingespielten Verwendungsweisen unserer Grundbegriffe nicht zu kümmern und diesen willkürlich neue Bedeutungen in der Währung der je hauseigenen begrifflichen Systematik aufzuprägen. Wie Hobbes ist er davon überzeugt, daß "klare Wörter das Licht des menschlichen Geistes sind, aber nur, wenn sie durch exakte Definitionen geputzt und von Zweideutigkeiten gereinigt sind" (Hobbes 1966, 37). Aber im Gegensatz zum Hobbeschen Miß-

¹ Morriss zitiert hier Dahl 1957, 1056.

trauen gegenüber dem wissenschaftlich undisziplinierten Sprachgebrauch erhofft er sich Verbesserung der Begriffslage und Wiedergewinnung der semantischen Kontur von einem Vorgehen, das sich von der 'ordinary language philosophy' beraten läßt. Er erinnert an Austins bekannte Programmformel der sprachanalytischen Philosophie, die der Alltagssprache immer das erste Wort gibt und die Philosophen ermahnt, bei ihren zünftigen Bemühungen um mehr semantische Deutlichkeit und größere logische Stimmigkeit sich nicht aus der hermeneutischen Reichweite des common sense zu begeben. Morriss hat diese methodologische Maxime beherzigt. In Auseinandersetzung mit den Machtkonzepten Dahls (1968), Bachrach/Baratz' (1962) und Lukes' (1974) entwickelt er in seinem Buch, der jüngsten machttheoretischen Monographie aus dem analytischen Theoriemilieu, "Macht" als "dispositional concept" (Morriss 1987, 14) und bestimmt seinen semantischen Standort durch eine genauere Betrachtung der gesamten "family of ability concepts" (48). Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei dem Problem der Machtmessung, das gelöst werden muß, wenn der Begriff wissenschaftlich brauchbar sein soll, das sich aber als äußerst intrikat erweist, da es offenkundig schwierig ist, eine Fähigkeitsmetrik zu entwickeln, die sich ja von allen empirischen Könnensbelegen, also von exekutierter Macht, unabhängig machen muß.

Dieses Verfahren hat jedoch auch beträchtliche Nachteile. Morriss' Strategie der sprachanalytischen Präzisierung beraubt den Machtbegriff seiner Bedeutungsvielfalt und zerstört seine differenzierte historische Semantik; die sich in ihm schichtenden Ablagerungen vergangener Verständigungsweisen, die ihn strapazierenden und zermürbenden Spannungen zwischen antagonistischen Interpretationen und unversöhnlichen Wertorientierungen verschwinden bei gebrauchtorientierter Begriffsanalyse. Morriss' Strategie macht den Machtbegriff durch Verharmlosung unkenntlich: der Machtbegriff ist ohne Zweifel ein alltäglich mit intuitiver Sicherheit gebrauchtes Wort; er ist aber auch ein Leit- und Orientierungsbegriff, an dem sich das "Licht der großen Kulturprobleme" bricht, von dem Max Weber gesprochen hat (Weber 1968, 64), der normative Einstellungen und Wertideen reflektiert und einen großen normativen Herausforderungswert besitzt, der die kulturelle Selbstverständigung und die diese reflexiv vorantreibenden wissenschaftlichen und philosophischen Theorien zur Stellungnahme veranlaßt. Das meint wohl auch Lukes, wenn er davon spricht, "that power is one of those concepts which is ineradicably value-dependent" (Lukes 1974, 26); jedenfalls ist es eine Erklärung dafür, daß der Machtbegriff ein "essentially contested concept" ist, dessen semantische Schwierigkeiten schwerlich allein durch einen Rekurs auf die Ebene alltagssprachlicher Normalität aufzulösen sind.

Einen ersten kontrollierten Zugang zu dem Reichtum der in der historischen Semantik des Machtbegriffs sich sedimentierenden Bedeutungsfacetten und Problemperspektiven, die in der alltagssprachlichen Verwendung des Machtbegriffs verborgen bleiben und sich nur in den sich geschichtlich wandelnden Formen der

Reflexion erschließen, bietet das Sortieren und Inventarisieren. Philosophen nehmen in der Zeit schwindender systematischer Kraft, wenn die sich unaufhörlich komplizierende und mit Antinomien anreichernde Wirklichkeit sich der versöhnenden Einheit des Denkens längst entzogen hat, ihre Zuflucht zur Typologie. Die um Vollständigkeit bemühte Typologie ist der Abglanz des Systematischen unter den Bedingungen einer alles Systematische desillusionierenden Geschichtlichkeit, zugleich aber auch die Ausgangslage eines robusten Synkretismus, der sich aus dem kulturell bereitgestellten Theorievorrat bedient, um eine möglichst umfassende und phänomengerechte Vermessung des Problemfeldes zu erreichen.

Wenn wir einmal die *posthistoire*-These akzeptieren und die Moderne als weitgehend abgeschlossene geschichtliche Epoche betrachten, dann können wir feststellen, daß die sie einrahmenden Zäsuren durch philosophische Selbstverständigungen geprägt sind, in denen der Macht jeweils besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird: sowohl der Anfang als auch das Ende der Moderne stehen im Zeichen einer charakteristischen machttheoretischen Problemstellung. Diese eigentümliche Nähe der Moderne zur Macht wird noch durch die Beobachtung verstärkt, daß die umstürzlerischen Innovationen, die die theoretischen Perspektiven der Moderne herausgebildet haben, weniger Neuerungen auf dem Gebiet einer bereits etablierten Machttheorie mit sich brachten, sondern vielmehr Macht als neues Denk- und Erfahrungsthema überhaupt erst begründet haben.

Die Machttheorien, in denen Macht als neue, modernitätstypische Problemstellung in den Zeiten der Heraufkunft der Moderne entfaltet wurde, gehören allesamt einem Typus an, den ich 'Subjektivitätstheorie der Macht' nenne. Die Bandbreite dieses Typus erstreckt sich von der spekulativen Anthropologie Pico della Mirandolas, der in seiner *Oratio de Dignitate Hominis* den Mensch als ontologisch ortloses reines Potentialitätswesen bestimmt, das sich in unbegrenzter Freiheit zu jeder beliebigen Seinsweise ermächtigen kann, bis zu jener berühmten soziologischen Definition Webers, derzufolge Macht "jede Chance" bedeutet, "innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen durchzusetzen, auch gegen Widerstreben, gleichviel, worauf diese Chance beruht" (Weber 1980, 28). Das systematische Zentrum dieser Klasse von Machttheorien bilden die Konzeptionen von Machiavelli und Thomas Hobbes, die gleichermaßen selbsterhaltungsorientiert ein reduktionistisches Konzept praktischer Vernunft vertreten und alle sozialen Beziehungen unter der Perspektive strategischer Rationalität betrachten, sich dabei freilich in der systematischen Reichweite unterscheiden: was der pragmatische Fürstenberater noch als politische Klugheitsregel für Machthaber formulierte, wird für den wissenschaftlichen, und darum radikaleren Philosophen zur allgemeinen anthropologischen Wahrheit: Macht ist ein allgemeines sozialanthropologisches Prinzip; nicht nur der versatil-charakterlose Fürst Machiavellis bemüht sich um stete Steigerung seiner Machtmittel und Handlungsmächtigkeit,² der Mensch als solcher, im Naturzustand wie im gesellschaftlichen Zustand, ist

² Zum Verhältnis von Handlungsmächtigkeit, Charakterlosigkeit und Macht bei Machiavelli vgl. Kersting 1988

wesentlich ein Machtwesen, das sich als handelnde Subjektivität allein durch die Kategorie der Macht definiert und die für seinen egozentrischen Lebensraum maßgeblichen Beurteilungs- und Bewertungsperspektiven durchgängig der Logik und Ökonomie der Macht entnimmt und deren Geltung weder durch einen ontologischen Sonderbereich der *entia moralia* noch durch einen ontologischen Sonderbereich des Kommunikativ-Sozialen einschränkt.

Verbunden ist damit die machtheoretisch bedeutsame Konsequenz der Einebnung des normativen Unterschieds zwischen Macht und Gewalt, der zum Grundbestand unserer moralischen Intuitionen gehört: Subjektivitätstheorien der Macht neutralisieren die Differenz zwischen Macht und Gewalt, enttabuisieren Gewalt und lassen bei der Beurteilung von Handlungen, Menschen und Situationen nur noch den Instrumentalitätsgesichtspunkt gelten: alle Elemente des äußeren Sozialbereichs werden nur noch nach ihrem Wert für die Steigerung der eigenen Handlungsmächtigkeit betrachtet. Subjektivitätstheorien der Macht sind Theorien der Machtakkumulation, der 'machtheckenden Macht';³ ihr Protagonist ist der individuelle Mensch als zugleich bedürftiges und providentielles Wesen. Er wird nicht nur von dem gegenwärtigen Hunger getrieben, sondern auch - "fame futura famelicus" (Hobbes 1959, 10,3) - durch den zukünftigen Hunger beunruhigt. Macht dient der Ausweitung der Verfügungsfreiheit, der Mehrung der Handlungsoptionen. Macht ist zukunftsgerichtet⁴ und zielt auf die vorsorgliche Entmachtung der natürlichen und sozialen Kontingenzen, will die Unvorhersehbarkeiten, Störungen und Interferenzen minimieren, die das Glück sabotieren und das Erreichen und Befestigen eines umfassenden Befriedigungszustandes verhindern. Macht ist auf Defatalisierung aus, will das Schicksal beherrschen.

"Is it better to be powerful or lucky?" Dieser Frage hat Brian Barry jüngst einen langen Aufsatz gewidmet, der zu folgendem Ergebnis gekommen ist:

"Given any specified amount of luck, it is better to be more powerful than less, because the more powerful you are the better your chance of being decisive; and, since success is the sum of luck and decisiveness, the more decisive you are the more successful you are, holding the amount of luck constant ... On the other hand, if you could be equally successful with more or less power, it is by no means apparent that you should prefer to have more power ... If power is not an end in itself, it would seem that it is better to have powerful friends than to be powerful yourself - provided, of course, that you have some way of being sure, that they will remain your friends. But that brings me to the question ... : what happens if you cannot estimate future alignments? In that case you can only fall back on power." (Barry 1989, 300)

³ Karl Marx spricht im Zusammenhang der Entwicklung der "allgemeinen Formel des Kapitals" vom "geldheckenden Geld" (Marx 1968, 170). Über die verblüffend weitreichenden Übereinstimmungen zwischen der Marxschen Kapital-Formel und dem Hobbeschen "Axiom der Macht" vgl. Weiß 1980.

⁴ Vgl. "All conception of future, is conception of power able to produce something" (Hobbes 1962, 37).

Es ist offenkundig, daß in den Wissenschaften vom Menschen der kognitive Fortschritt äußerst zäh ist. Das, was Barry uns hier über 'luck' und 'power', über den Herausforderungswert des Zufalls und handlungerschwerende Bedeutung der kognitiven Unzugänglichkeit der Zukunft für ein reflexives und rationales, an erfreulichen und beabsichtigten Ergebnissen interessiertes Individuum berichtet, erzählt nur noch einmal, was wir bereits den berühmten Machtanalysen der Geistesgeschichte entnehmen können. Deutlich schimmert Machiavellis Kampf der entmoralisierten und machtversierten *virtù* mit der launischen *Fortuna* durch Barrys abwägende Erörterung der unterschiedlichen Verlässlichkeit von 'power' und 'luck'. Beide Male wird dieselbe Botschaft vermittelt, in beiden Fällen dient die Strategie der Machtmehrung der Steigerung der Handlungsmächtigkeit und damit der Unabhängigkeit von der Gunst des Glücks.

2. Die Systemtheorie der Macht

Gegen Ende der Moderne - ich erinnere an die *posthistoire*-These - sind die Subjektivitätstheorien der Macht durch Theorien eines anderen Typus ersetzt worden: während des allgemeinen Sterbens des 'Individuums' ist auch das Subjekt der Machttheorie hinweggerafft worden. Jetzt beherrschen Systemtheorien der Macht die Diskussion: die sich im Angesicht der Individuen aufbauende, bezweckte und rational eingesetzte Macht agiert nun im Rücken der Individuen, handelt vielfältig und allgegenwärtig aus der Anonymität heraus, normalisiert und diszipliniert die Verhältnisse, die Körper und das Bewußtsein, macht atemberaubende Rationalisierungsfortschritte. Mit von ihr selbst inszenierten Aufklärungs- und Wahrheitsdiskursen, die Freiheitsbreschen in den Panzer gesellschaftlicher Normalisierungs- und Disziplinierungsmacht schlagen wollen, erarbeitet sie sich immer subtilere Reproduktionsweisen, die ihr erlauben "ihren Aufwand von früher aufzugeben. Sie nimmt die hinterlistige, alltägliche Form der Norm an, sie verbirgt sich als Macht und wird sich als Gesellschaft geben" (Foucault 1976, 23). Und den Analytiker und Ethnographen hält sie sich als Chronisten ihrer Herrschaft.

Findet die Subjektivitätstheorie der Macht ihren spekulativen Gipfel in der These von dem reinen Machtcharakter der Subjektivität, so entdeckt sich in der Fluchtlinie der Umkehrung dieser These der metaphysische Kern der Systemtheorie der Macht: die Macht gewinnt selbst Subjektcharakter. Damit freilich, das ist die dialektische Pointe, zieht sie sich vor dem Freiheitsstreben in naturanaloge Unangreifbarkeit zurück. Ursprünglich um ihrer Defatalisierungswirkungen willen gepriesen, wird die Macht jetzt selbst zur Fatalität und die Überlegenheits-Unterlegenheits-Asymmetrien der konfliktuellen Subjektivitätstheorie der Macht weichen jetzt der Universalität der Opfer: dieser sich in die vielfältigen Normierungs- und Formierungswirkungen des komplexen gesellschaftlichen Systems der Handlungskoordination auflösenden Macht sind alle gleichermaßen unterwor-

fen. Es ist übrigens gleichgültig, ob die nominalisierte, in ontologischen Majuskeln auftretende Macht als Mythisierungs- oder als Naturalisierungsprodukt betrachtet wird: Naturalisierungsstrategien und Mythisierungsstrategien sind verschwistert und arbeiten Hand in Hand dem Fatalismus zu.

Die Systemtheorie der Macht läßt sich auch als Resultat einer logischen Genealogie von Machtkonzeptionen darstellen, die Lukes in seiner Macht-Studie entwickelt hat. Lukes unterscheidet drei Machtbegriffe: Da ist *erstens* der vornehmlich von Robert Dahl vertretene "eindimensionale Machtbegriff", der A größere Macht als B zuspricht, wenn A sich gegen B in Entscheidungssituationen durchsetzen kann. Der *zweite* Machtbegriff stammt von Bachrach und Baratz und wird von Lukes als "zweidimensional" bezeichnet. Während der erste Machtbegriff in streng behaviouristischer Ausrichtung Machtverteilungen an den faktischen Entscheidungsabläufen abliest, ist der zweidimensionale Machtbegriff etwas raffinierter und macht auf die Macht aufmerksam, die als Tagungsordnungsmacht und Diskussionskontrollmacht festlegt, was überhaupt zur Beratung und Entscheidung zugelassen wird. Aber auch diesem Machtkonzept liegt eine Orientierung an beobachtbaren Konfliktsituationen zugrunde: auch die machverteilungsrelevante Entscheidungsebene der zweiten Ordnung offenbart sich immer nur im Medium manifester Auseinandersetzungen über die Agenda der Politik. Lukes führt nun eine *dritte* Dimension ein, indem er einige gesellschaftskritische Intuitionen des Marxismus aufgreift und die Möglichkeit eines latenten objektiven Interessenantagonismus berücksichtigt, der sich nicht konfliktuell entlädt und unbemerkt bleibt, weil auf Seiten der gesellschaftlich Benachteiligten ein falsches Bewußtsein hinsichtlich ihrer wahren Interessenlage besteht: hier müssen alle behaviouristischen Beurteilungskriterien versagen, denn unter diesen Voraussetzungen müssen wir auch dann eine Machtverteilung zugunsten einer gesellschaftlichen Klasse, also Klassenherrschaft annehmen, wenn sich keinerlei Konflikte, Beschwerden und Unbehaglichkeiten um die Tagungsordnungsfestsetzung und die Bestimmung der Richtlinien der gesellschaftlichen Beratung und politischen Entscheidung ranken, wenn diese spannungsfrei, ohne Machtdemonstration und konsensual erfolgen.

Zwar sind Machtmiteinsatz und Kontrolltechnik mit der Zunahme der Dimensionen immer raffinierter geworden, in der dritten Dimension finden gar die ideologischen Produktionen der Bewußtseinsindustrie machtheoretische Berücksichtigung, jedoch ist allen drei Machtkonzepten gemeinsam, daß es ein identifizierbares Machtsubjekt gibt. Keiner dieser Machtbegriffe löst die Macht vom Subjekt, auch der Lukessche Machtbegriff setzt ein distinktes Machtsubjekt voraus, dem Machtbesitz und Machtausübung intentional zugeschrieben werden können: der Klassenkampf folgt in jeder Hinsicht der machtheoretischen Zweipersonen-Grammatik des Hobbesschen Naturzustands.

Wenn wir jedoch der dieser Trias von Machtbegriffen immanenten Bewegung der Ausdehnung des Machtanwendungsbereiches von dem personalen Verhalten des Konkurrenten über die institutionellen Rahmenbedingungen gesellschaftlich

relevanter und politischer Entscheidungsprozesse bis zum Bewußtsein und den Selbstinterpretationen gesellschaftlicher Gruppen und Klassen folgen und sie zuspitzen, dann gelangen wir zu einer Konzeption, die den selektiven Marxismus Lukes' an Radikalität noch übertrifft: dann gelangen wir zu einem *systemtheoretischen Machtkonzept*, das die Differenz von Ideologie und emanzipatorischer Wahrheit unterläuft und das Subjekt sowohl als Wahrheitsadressaten wie auch als Machtanwender eliminiert. An seine Stelle tritt die allgegenwärtige und sich unaufhörlich reproduzierende Macht selbst, die nach Foucaults provokativer Bemerkung zwar intentional, aber gleichwohl nicht-subjektiv ist, und das meint: sich absichtsvoll, wohl kalkuliert und generalstabsmäßig entfaltet wie die Macht eines Subjekts, aber eben nicht mehr die Macht eines Subjekts ist, nicht mehr nur im Medium zurechenbarer Handlungen von Subjekten existiert, sondern selbst Subjektqualität und Handlungscharakter gewinnt (vgl. Foucault 1977, 116).⁵

Freilich gibt es eine Ubiquitätsprädikate betreffende semantische Überlegung, die uns etwas Erleichterung verschaffen kann: eine machttheoretische These, die Macht als universales Substrat aller gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Bestimmungen präsentiert, jede Verhaltens-, Sprach- und Diskursnormierung als Machtmanifestation ansieht und alle emanzipatorischen Modernisierungsprozesse als sublimen Optimierungen der Reproduktionsrationalität der Macht dechiffriert, ist nichtssagend. "Alles ist X"-Sätze sind deskriptiv leer, da in ihnen die X-Prädikate nicht ihre normale Diskriminierungsaufgabe wahrnehmen können: nur dann ist eine nicht-analytische Prädikation informativ, wenn das in ihr verwandte Prädikat nicht auf alles zutrifft, was im zugeordneten syntaktischen Bereich als Subjekt auftreten kann. Wenn wir die Physiklehrbücher mit der Präambel versehen, das alles so ist, wie es ist, weil Gott es so gewollt hat, wird unser Wissen über die Welt nicht vermehrt.

3. Die Intersubjektivitätstheorie der Macht

Zwischen der Klasse der Subjektivitätstheorien der Macht und der Klasse der Systemtheorien der Macht liegt die Klasse der *Intersubjektivitätstheorien* der Macht. Intersubjektivitätstheoretiker der Macht sind notwendig Konsens-theoretiker der Macht und einer Konsens-theorie der Macht, so Kurt Röttgers in seiner *Semiologie der Macht*, "huldigen...nicht nur so unterschiedliche Denker wie der *Etatist* Hobbes, der *Anarchist* Proudhon, die politische Aristotelikerin Arendt, der *Kommunikationist* Habermas, sondern unter ihnen befindet sich auch - für manch einen sicher unerwünscht - der *Dezisionist* Carl Schmitt" (Röttgers 1990, 368). Eine derartige Ausweitung des Typus der Konsens- und Intersubjektivitätstheorie der Macht ist nicht sinnvoll. Lassen wir Proudhon einmal beiseite, so ist evident, daß Hobbes kein Konsens-theoretiker der Macht ist, sondern das genaue

⁵ Zu den logischen Spannungen dieser Intentionalität und Nicht-Subjektivität zusammenbindenden Konstruktion vgl. Leist 1991.

Gegenteil, ein Konflikttheoretiker der Macht. Die kontraktualistische Begründung absoluter staatlicher Macht, die übrigens für den patrimonialen Konservativen Karl Ludwig von Haller der Grund dafür war, Hobbes in den Rang des 'Ahnvaters aller Jakobiner' zu erheben (Haller 1820, 43), darf man nicht mit der grundlegenden anthropologischen Machtkonzeption verwechseln, in der die maßgeblichen Bestimmungen des Hobbesschen Machtverständnisses entwickelt werden. Die Hobbessche Machttheorie läßt sich völlig unabhängig von dem legitimatorischen Argument der vertraglichen Herrschaftsbegründung darstellen. Natürlich besteht eine enge strukturelle Entsprechung zwischen dem machttakkumulierenden Individuum, das auch mit dem Eintritt in einen staatlichen Zustand nicht aufhören wird, um der besorgniserregenden Offenheit der Zukunft rational zu begegnen, seine Handlungsoptionen zu vermehren und Machtmittel anzuhäufen, und dem modernen absolutistischen, mit dem Gewaltmonopol ausgestatteten Staat. Der absolutistische Staat verkörpert genau die Souveränitätsposition, die jedes Individuum auch für sich anstrebt, jedoch nicht erreichen kann. Aber auch das hat nichts mit der konsentischen Staatslegitimation zu tun, die bekanntlich mit Herrschaftsorganisationen und Verfassungsformationen jeder Art kombinierbar ist. Auch Carl Schmitt kann nicht zu den Konsens- und Intersubjektivitätstheoretiker der Macht gezählt werden. Die von Röttgers angeführten Belege entstammen vielmehr einem Zusammenhang, in dem der Konsensgedanke sowohl in seiner starken Habermasschen Version als auch in seiner schwächeren Arendtschen Version völlig pervertiert wird, macht doch Schmitt darauf aufmerksam, daß der Staat der Palette der traditionellen Machtsicherungstechniken dringend die neuen Medien des Funks und Film hinzufügen müsse, um nicht die Kontrolle über diese modernen "massenpsychologischen Einwirkungsmöglichkeiten" und Herstellungstechniken des Einverständnisses zu verlieren (Schmitt 1933, 368ff.).

Die Intersubjektivitätstheorien der Macht sind auch von der Machtdefinition der exchange-theory zu unterscheiden. Das sogenannte *Austauschmodell* sozialen Handelns, das sich in seiner gegenwärtigen Fassung auf Homans zurückführen läßt, dessen Spuren jedoch zumindest bis zum deskriptiven Kontraktualismus Spencers zurückverfolgt werden können, scheint aus begrifflichen Gründen unfähig zu sein, Machtphänomene zu begreifen: sind zwischenmenschliche Beziehungen Austauschbeziehungen, dann wird, wie Simmel sagt, der Tausch zur allgemeinen Lebensform. Ist der Tausch allgemeine Lebensform, dann ist der beiderseitige Vorteil allgemeines Interaktionsmotiv. Machtausübung, Gewalt- und Zwangsanwendung sind jedoch schwer als Tauschbeziehungen verstehbar; auch die weniger kruden Machtphänomene wie Einflußnahme, Manipulation usw. sind nur unter beträchtlicher Verrenkung als Fälle von Tausch explizierbar.

Die Austauschtheorie versucht der Herausforderung, die die Realität der Machtphänomene für sie darstellt, zu begegnen, indem sie die starke Freiwilligkeitsbedingung durch eine schwache Freiwilligkeitsbedingung ersetzt; letztere ist immer dann erfüllt, wenn Handlungssituationen vorliegen, in denen Optionen mit

unterschiedlichem Präferenzwert vorliegen.⁶ Macht zeigt sich vor allem in der Beherrschung von Handlungsumständen; Macht über jemanden haben, heißt Herr seiner Handlungsoptionen zu sein, heißt die Kosten der einzelnen Handlungsoptionen festlegen zu können. Wenn für B die Wahlsituation durch A auf welche Weise auch immer so eingeschränkt ist, daß sein im Austausch mit A zu realisierender Ertrag größer ist als die Erträge aller alternativer Handlungsmöglichkeiten, dann hat A Macht über B. Ein Austausch liegt darum vor, und damit auch die Erfüllung der schwachen Freiwilligkeitsbedingung, weil B immer eine Art von Wahl bleibt zwischen der ihm aufgrund überlegener Macht von A aufgeprägten Handlungsweise und einer schlechteren: Geld *oder* Leben. Insofern A aber auf B als Tauschpartner angewiesen ist, hat auch B Macht über A, freilich ist seine Macht geringer als die seines Gegenspielers. Wenn Machtverhältnisse als Tauschverhältnisse interpretiert werden, dann entdecken sich Machtverhältnisse als grundsätzlich reziprok strukturiert; und diese Wechselseitigkeitsrelation der Macht bleibt auch im Falle extremster Ungleichverteilung von Macht in Geltung. Aus der Perspektive der Austauschtheorie, die alle gesellschaftlichen Beziehungen als Tauschbeziehungen versteht, kann es in einer Gesellschaft folglich keine machtfreien Zonen geben: wo sich Tauschverhältnisse etablieren lassen, sind ihnen immer reziproke Machtbeziehungen inhärent.⁷

4. Macht und Konsens

Intersubjektivitätstheorien der Macht haben nichts mit dem Austauschmodell der individualistischen Sozialtheorie gemein: sie teilen weder das am Tausch orientierte Handlungsmodell noch die damit verbundene Reduktion sozialen Handelns auf strategisches Handeln. Von Intersubjektivitätstheorien der Macht ist jedoch auch die im Zusammenhang mit machttheoretischen Äußerungen häufig vertretene Konsens- oder, wie sie hier heißen soll, Talleyrand-These zu unterscheiden, die das bekannte Diktum des französischen Diplomaten ausmünzt, daß man mit den Spitzen der Bajonette zwar allerlei ausrichten, jedoch nicht auf ihnen sitzen könne. Diese Talleyrand-These hat sowohl eine Obrigkeitsversion als auch eine Untertanenversion: die erste weist darauf hin, daß stabilitätspolitische Klugheit eine rational kontrollierte Gewaltanwendung verlangt und sich aller unnötigen Härten und Freiheitseinschränkungen enthält; die zweite hingegen fordert die Gewaltunterworfenen auf, durch eine Art Anerkennungsvorschub die Gewalt zu beruhigen und ihr so die Chance der Mäßigung und Konstitutionalisierung zu eröffnen.

⁶ Zur austauschtheoretischen Explikation von Zwang und Macht vgl. Vanberg 1982, 55-61.

⁷ Die schwache Freiwilligkeitsbedingung der Austauschtheorie spielt in der Argumentation des libertären Kontraktualismus eine bedeutende Rolle; über den impliziten Zynismus der schwachen Freiwilligkeitsbedingung vgl. Koller 1987, 157ff., 219ff.

Eine soziologische Fassung dieser These stammt von Franz Oppenheimer: "Pure Gewalt und Einschüchterung begründen noch keine soziale Beziehung. Das Verhältnis ist 'wie das des Tischlers zu seiner Hobelbank' (G.Simmel). Um eine soziale Beziehung im strengen Sinne zu werden, d.h. eine solche, aus der 'Gebilde' erwachsen, muß Gewalt zur Macht werden. Das heißt, sie muß sich 'mit einem Tropfen demokratischen Öls salben', muß aus dem Verhältnis der Gleichheit und der Anerkennung die für den Zusammenhalt der Gesellschaft unentbehrlichen Elemente in sich aufnehmen. Damit ist nicht gesagt, daß alle Schöpfungen und Wirkungen der staatsbildenden Gewalt restlos verschwinden, sondern nur, daß die Gewalt innerhalb der neu geschaffenen Gesellschaft sich einschränkt, daß sie geregelt wird, und zwar entweder durch Herkommen, Sitte und Moral oder durch die öffentliche Meinung oder durch den Staat." (Oppenheimer 1931, 94f.)

In der Wirklichkeit ist die chemische Formel dieses demokratischen Gewaltumwandlers so komplex und undeutlich wie die vielfältigen Anerkennungs- und Duldungsmotive der Gewaltunterworfenen; in der normativen Theorie ist sie weitaus übersichtlicher. In der politischen Philosophie der Neuzeit lassen sich zwei Argumentationsstränge unterscheiden: einerseits eine normative, rechtfertigungstheoretische Argumentation und zum anderen eine genealogische Argumentation. Beide Argumentationsperspektiven können aufeinander abgebildet werden: dadurch wird die Entwicklungsdarstellung zu einer Erzählung des Übergangs eines rechtlich negativ ausgezeichneten Zustands der Gewalt in einen rechtlich positiv ausgezeichneten Zustand staatlicher Macht. Es ist eine Befriedungs-, Verrechtlichungs- und Republikanisierungsgeschichte, in der durch die wachsende Etablierung rechtlicher, gesellschaftlicher und politischer Institutionen eine immer dichter werdende "sittliche Atmosphäre" (Vierkandt 1916, 49, 42ff., 60) entsteht.

Gleichgültig ob diese Genealogie wie bei Hobbes unmittelbar in das kontraktualistische Argument selbst eingelagert wird oder wie bei Kant eine vom kontraktualistischen Argument selbst unabhängige, rechtsevolutionär-geschichtsphilosophische Deutung erhält, in beiden Fällen läßt sich diese Entwicklung als Transformation von Gewaltverhältnissen und gewaltentsprungenen Beziehungen in Rechtsverhältnisse und rechtsbegründete Zwangs-, Autoritäts- und Machtverhältnisse darstellen, läßt sich eine vorpolitische Herrschaft der Gewalt von einer politischen Herrschaft der Macht unterscheiden. Bedingung dieser Unterscheidung ist die Verfügbarkeit von normativen, von Legitimationskriterien; sie sind rechtlicher Natur und bestimmen Macht als verrechtlichte, durch Rechtsbestimmungen domestizierte Gewalt. Ein rechtsunabhängiger Machtbegriff ist im Rahmen der neuzeitlichen politischen Philosophie nicht zu entwickeln. Das die Gewalt-Macht-Metamorphose herbeiführende 'demokratische Öl', von dem Oppenheimer gesprochen hat, ist das universalistische Recht; die Differenz ist im modernen Vernunftrecht, in der liberalen Vorstellung allgemeiner Menschenrechte und individueller Grundrechte verankert. Das Recht bildet das Fundament

und die prozedurale Verfassung des legitimationsstiftenden, qualifizierten Konsenses, der freilich durch die Erinnerung an die geschichtliche Herkunft der politischen Ordnung aus der Gewalt nicht gestört werden darf.

Um dem Recht und der Macht eine sichere Zukunft zu verschaffen, ordnet daher die Kantische Vernunft Vergessen an und erhebt die Anerkennung der vorfindlichen politischen Verhältnisse in den Rang einer Rechtspflicht: "der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Hinsicht unerforschlich" (Kant 1968, 318). Die von der französischen Revolution entzündeten Zeitgenossen haben diesen Satz nur mit Empörung gelesen, jedoch aus größerer Distanz und in allgemeiner machttheoretischer Perspektive betrachtet entdeckt er sich als Beispiel der Untertanenversion der Talleyrand-These: nur die unangefochtete und so von immerwährender Selbstbehauptung entlastete Gewalt vermag sich zu mäßigen und in Rechtsmacht zu verwandeln.

Mit der Ausbreitung und wissenschaftlichen Verwaltung des historischen Sinns wird Kants vernunftbegründete Geschichte von der Selbstauflösung des Gewaltereignisses Staat durch innere Verrechtlichung zur allgemeinen kulturgeschichtlichen Formel eines sowohl staatsorganisatorischen wie auch sittlichen Fortschritts. Freilich wird dabei unter dem Einfluß vor allem der Hegelschen Philosophie die kriterielle Klarheit des Rechtsbegriffs zunehmend von einem diffusen Sittlichkeitskonzept verdrängt, das die nüchterne Kantische Gleichsetzung von Macht und Rechtszwang durch einen sich kriterieller Konturierung gänzlich entziehenden ethischen Begriff der Macht ersetzt, der die höheren staatlichen Machtwirkungen in der sittlich-geistigen Formierung und Kultivierung der Bürger erblickt. Eine weitere Profilierung kann dieses Konzept in die Richtung eines bedenklichen, für die deutsche Tradition politischen Denkens charakteristischen sittlich verbrämten Etatismus bewegen, aber auch zu einer Art von geistig-moralischem Kulturstaatsbegriff verfeinern, in dem der Bereich rechtlich geregelter Macht durch einen Bereich moralischer Kultivierungsmacht überlagert wird: in Droysens 'Historik' lesen wir beispielsweise:

"In niedrigen Entwicklungsstufen hat der Staat ... nichts als das Attribut der Gewalt und Willkür. Aber sein Fortschreiten ist, daß er das Wesen der Macht tiefer, wahrer, sittlicher zu fassen lernt, daß er endlich in dem freien Willen der Menschen, in ihrer Freiheit, Hingebung und Begeisterung, in der höchsten Entwicklung alles Guten, Edlen, Geistigen die wahre Macht erkennt und zu organisieren lernt. So wenig ist der Begriff der Macht niedrig, roh, unsittlich, daß er vielmehr in allen wahrhaft sittlichen Funktionen seine Nahrung, seine Bedingung findet. Denn jede ist schließlich nur durch die Macht geschützt, und jede nach ihrer Art enthält Elemente der Macht, die sich in der Hand des Staates, und nur da, heilvoll und gefahrlos vereinen." (Droysen 1977, 356f.)

Als Kulminationspunkt dieser sittlichen Nobilitierung der Macht, die die Gewalt-Macht-Distinktion mittels des Rechtskriteriums durch die Unterscheidung zwischen einer geregelten und dem Recht nützlichen Macht einerseits und einer sittlich veredelten und wahren Macht andererseits verfeinert, kann Alfred Vier-

kandts Forderung nach einer "künftigen" "idealistischen Machtmoral" gelten, die - das überschwängliche Gegenteil eines sich in moralische Gewänder hüllenden Machiavellismus - sittliche "Vervollkommnungsarbeit" am "trüben Stoff der Macht- und Kampfverhältnisse" fordert und für ein moralisches Bündnis zwischen Macht und Perfektionismus eintritt, daher die "sittlich vollkommenste Machtverteilung" verlangt, in der die größte Macht nur dem Besten gegeben wird (Vierkandt 1916, 49, 48, 42, 60).

Gemeinsam ist diesen Konzeptionen der Gedanke, Gewalt und Macht durch Anwendung der praktischen Wahrheitsdifferenz zu unterscheiden und auf der Grundlage der jeweils herangezogenen normativen Theorie einen affirmativen Machtbegriff zu entwickeln, der bei Zugrundelegung eines Konzepts rechtlich-praktischer Wahrheit Legitimationsbedingungen für Gewaltandrohungen und Freiheitseinschränkungen enthält und Macht als Rechtszwang, also implementierungstechnisch rechtfertigt, hingegen im undeutlicheren Kontext sittlich-praktischer Wahrheitskriterien selbst die emphatische Qualität eines Sittlichkeitsmediums gewinnt.⁸

5. Hannah Arendts kommunitäre Macht

Hannah Arendt gilt zu Recht als Begründerin des intersubjektivitätstheoretischen Machtkonzepts. Man kann ihr gesamtes Werk als einen einzigen Versuch betrachten, Macht und Gewalt auf völlig neue Art, nämlich auf politische Art, zu unterscheiden (so etwa Vollrath 1979, 47). Auch Jürgen Habermas kann man sicherlich diesem machttheoretischen Typus zuschlagen. Sowohl Hannah Arendt als auch Jürgen Habermas haben ihre machttheoretischen Überlegungen eng mit einer praxeologischen Unterscheidung verknüpft, die sich an die aristotelische Poiesis-Praxis-Distinktion anschließt und sie umarbeitet. Allerdings verdankt sich dieser produktive praxeologische Aristotelismus nicht unmittelbar machttheoretischen Motiven. Die Motive sind in beiden Fällen umfassender und allgemeiner. Bei Hannah Arendt steht der Rückgriff auf die aristotelische Praxeologie im Zusammenhang mit dem Versuch einer Neubegründung des Politischen überhaupt, einer Rettung eines genuinen und originären Begriffs des Politischen vor

⁸ In diesen Zusammenhang gehört auch eine Interpretation der Macht-Gewalt-Differenz, die diesen Antagonismus als kooperative Funktionseinheit betrachtet und sich des dualistischen anthropologischen Modells als Illustrierungsfolie bedient, dabei beides gleichzeitig betont: die irreduzible Geschiedenheit von Mentalsphäre und Körpersphäre ebenso wie ihr wechselseitiges Aufeinanderangewiesensein, ihre praktisch-technische Interdependenz: "Es besteht aber die wahrhafte Stärke einer Regierung wie eines Volkes in ihrer geistigen (moralischen) und in ihrer physischen (materiellen) Stärke zugleich, welche beide sich zueinander verhalten wie die Macht (als Potestas, Puissance oder Autorität) zur Gewalt (vis, force), wie der Wille zur Muskelkraft." Franz von Baader, *Über die Zeitschrift Avenir und ihre Prinzipien* (1831), *Sämtliche Werke* Bd. 6 (1854), 36; zitiert nach Brunner u.a. 1982, 913.

seinen modernitätstypischen bürokratischen, technokratischen und totalitär-ideologischen Deformationen.

Im Rahmen der neuzeitlichen politischen Philosophie selbst ließ sich dieser unverfälschte Begriff des Politischen nicht gewinnen; aufgrund des Formierungseinflusses des herkömmlichen staatsphilosophischen Kategorieninventars auf das politische Denken und Wahrnehmen war das Politische von Anfang an systematisch unkenntlich gemacht worden, und sein Surrogat, der staatsrechtlich modulierte Politikbegriff konnte nicht als angemessene Reflexionsform des Politischen gelten. Es war daher für Hannah Arendt notwendig, den neuzeitlichen Kategorienhorizont zu überschreiten und das sich zwischen den Polen Staat-Herrschaft-Gewaltmonopol aufspannende Begriffsfeld zu verlassen, neue Kategorien zu suchen, die unsere politische Wahrnehmung neu formieren könnten.

Habermas benutzt die Aristotelische Differenzierung innerhalb des Handlungsbegriffs, um einerseits seine Ausdifferenzierung des Praktischen in Formen des kommunikativ-verständigungsorientierten Handelns, des strategisch-erfolgsorientierten Handelns und des instrumentellen Handelns und andererseits seine Unterscheidung zwischen zweckrationaler und kommunikativer Rationalität abzustützen. Dabei entspricht das kommunikative Handeln Habermas' dem Handeln als solchen bei Hannah Arendt: so wie das Handeln ein praxeologisches Reservat ausgrenzen soll und jedes Eindringen von Herstellen und Technik verhindern soll, so soll das kommunikative Handeln einen technikfreien, einen zweckrationalitätsfreien Bereich begründen. Bei Habermas steht der Rückgriff auf die Aristotelische Distinktion, dem eine Adaption der Hegelschen Typologie aus der Jenaer Zeit voranging, im Rahmen des Versuchs der Wiedergewinnung eines Begriffs unverkürzter praktischer Vernunft, motiviert von der Befürchtung einer Überwältigung der Vernunft durch Zweckrationalität: es geht gegen die sich in den Denk- wie in den Lebensverhältnissen der Moderne immer deutlicher bemerkbar machende Einebnung des Unterschiedes von Praxis und Technik. Und dieser unverkürzte Begriff praktischer Vernunft ist weder mit Unterstützung der Marxschen Kategorie emanzipatorischer Arbeit noch im Anschluß an das Programm der Kritischen Theorie zu gewinnen.

Der machttheoretische Reflex der Ausgrenzung der Technik aus dem Bereich des Handelns einerseits und der Komplementierung der praktischen Vernunft durch die Dimension verständigungsorientierter kommunikativer Rationalität andererseits ist die Unterscheidung von Macht und Gewalt. Wenn nun umgekehrt sich zeigen sollte, daß die Arendtsche und Habermas'sche Lehre von den verschiedenen Tätigkeitsarten eine Trennschärfe beansprucht, die sie nicht besitzt und die ihr auch überhaupt nicht verschafft werden kann, daß sie vielmehr der zuerst von Kant genau beschriebenen und in die Pathologie des Kognitiven eingeführten Versuchung der Vergegenständlichung erlegen ist und einer sinnvollen analytischen Unterscheidung fälschlich eine realistische Interpretation gegeben hat, dann hat das natürlich auch machttheoretische Konsequenzen. Die Hoffnung einer strikten disjunktiven Trennung von Macht und Gewalt verfliegt; der

Gedanke einer praxeologischen Basistheorie muß aufgegeben werden, die machttheoretische Differenzierung kann dann nicht allein auf dem Rücken zweier Tätigkeitssorten erfolgen.

Aber in welche Richtung dieser angenommenen machttheoretischen Konsequenzen sich nun die Praxeologien Habermas' und Arendts wirklich bewegen, kann hier jedoch nicht weiter untersucht werden.⁹ Stattdessen werde ich in einem abschließenden Teil meine machttheoretische Typologie vervollständigen und die Intersubjektivitätstheorie der Macht vorstellen. Ich werde zu diesem Zweck drei Thesen betrachten, die für die politische Philosophie Hannah Arendts von grundlegender Bedeutung sind. Die erste These lautet: Macht und Gewalt sind einander strikt ausschließende Begriffe. Die zweite These lautet: Macht und Politik sind einander wechselseitig einschließende Begriffe. Die dritte These lautet: Macht und Wahrheit sind einander strikt ausschließende Begriffe oder, wie es in *Macht und Gewalt* heißt: "Macht und Wahrheit sind wesensmäßig verschiedene Phänomene, die je ihren eigenen legitimen Zuständigkeitsbereich haben und existentiell verschiedene Lebensführungen verlangen." (Arendt 1975, 92)

Die ersten beiden Thesen werden bei einem ersten Nachdenken wohl keine sonderliche Verwunderung auslösen, zumindest dann nicht, wenn man eine von der deskriptiven Lesart verschiedene normative in Betracht zieht. Jedoch wird die dritte These Bedenken hervorrufen müssen, denn wie soll eine einsichtige Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt, zwischen der das Politische begründenden Macht und der das Politische zerstörenden Gewalt getroffen werden, wenn nicht unter Heranziehung allgemein anererkennungsfähiger normativer Kriterien?

Mit Nachdruck hat Hannah Arendt verlangt, daß die Begriffe der 'Macht' und 'Gewalt' streng auseinandergelassen werden müssen und nicht als eingeteilte Begriffe unter einen Oberbegriff gestellt werden können. Macht und Gewalt sind grundverschieden. Keines der gängigen Modelle, sie zueinander ins Verhältnis zu setzen, darf beibehalten werden. Weder besteht zwischen Gewalt und Macht nur eine graduelle noch eine lediglich modale Differenz: weder ist Gewalt die höchste Steigerungsform und "eklatanteste Manifestation" der Macht (Arendt 1975, 36, 58), noch ist Gewalt die Erscheinungsweise und Aktualisierungsgestalt einer durch Latenz, Potentialität und Dispositionalität charakterisierten Macht. Es kann auch keine Phänomenologie asymmetrischer sozialer Beziehungen geben, die neben Beschreibungen von Gewaltkausalitäten, Manipulationsstrategien, Beeinflussungsszenarien und Herrschaftsbeziehungen auch Machtverhältnisse als Teilkategorie gesellschaftlicher Beziehungen berechtigt aufführen dürfte oder all diese Wirklichkeitssegmente der Unfreiheit durch begriffliche Ausdifferenzierung des Grundphänomens Macht voneinander unterscheiden könnte. Denn Macht ist nach Hannah Arendt gerade nicht mehr das, was einer über einen anderen erringen kann, was ihn befähigt, etwas gegen Willenswiderstände durchzusetzen, worum er mit anderen konkurrieren muß und was man ihm streitig machen kann, was dem Knappheitsgesetz unterworfen ist, nur im Modus des Komparativ existiert

⁹ Aufschlußreich hierzu Dorschel 1990.

und selbstbezogen und strukturell unersättlich unaufhörlich seine eigene Vermehrung betreibt. Macht ist darum auch nicht unter der Perspektive der Zweck-Mittel-Rationalität zu betrachten und zu behandeln.

"Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält." (Arendt 1975, 45)

Macht ist die politische Beziehung par excellence. Sie bildet sich im gesellschaftlichen Miteinander und kontiniert dies Miteinander; sie existiert als Partizipationsmedium und gewinnt Wirklichkeit in der Kohärenzwirkung der symmetrischen Teilhabe an der politischen Öffentlichkeit. Das Politische ist das dynamische allgemeine Leben einer Gesellschaft, das zwar der stabilisierenden Statik der Institutionen bedarf, sich jedoch nur als vielstimmige Öffentlichkeit des Miteinandersprechens und Miteinanderhandelns konstituiert. Die Macht ist die innere Relationalität des Politischen, die Wir-Fähigkeit einer pluralen, dezentrierten Gemeinschaft: sie manifestiert sich als verständigungsgenerierte Handlungskoordination, als "niemals ganz zuverlässige und immer nur zeitwillige Übereinstimmung vieler Willensimpulse und Intentionen" (Arendt 1960, 195). Die von ihr bewirkte, allein dem Miteinandersprechen und Miteinanderhandeln entspringende soziale Kohärenz ist zerbrechlich. Das Politische besitzt eine prekäre Existenz, immer von Gewalt bedroht und den Übergriffen der Zweckrationalität, den Deformationen der Herstellungsmentalität ausgesetzt.

Hannah Arendt charakterisiert die politische Öffentlichkeit als "Erscheinungsraum" - dieser Begriff enthält ihre mit Heideggerianismen durchzogene Version der aristotelischen zoon-politikon-Anthropologie in nuce: der Mensch gewinnt nur insofern eine seinen Wesensbestimmungen des Sprechen- und Handlungskönnens angemessene Existenz wie er sich redend und handelnd darstellt und unter seinesgleichen in Erscheinung tritt. Und es ist die Macht, "die den Erscheinungsraum - der als ein Zwischen jedesmal aufleuchtet, wenn Menschen handelnd und sprechend beieinander sind, um sich urplötzlich zu verdunkeln, wenn sie sich zerstreuen - überhaupt im Dasein hält" oder: "Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält." (Arendt 1960, 199, 194)

Die strikte Trennung von Macht und Gewalt deutet nicht auf eine Gewaltimmunität der Macht hin, sondern macht auf die stete Gefahr der Korruptierbarkeit der Macht durch Gewalt aufmerksam. Auch die komunitäre Macht ist wie die individualistische Macht Machiavellis und Hobbes' auf Selbstkontinuierung angewiesen, verfügt aber nicht über das Strategierepertoire, auf das die um sich selbst sorgende Macht bei Machiavelli und Hobbes zurückgreifen kann: keine Machtakkumulation durch Mittelvermehrung, Einflußsteigerung, moralische Enthemmung und zunehmende Gewaltbereitschaft. Gerade diese intentionale Selbstbezüglichkeit ist der Arendtschen Macht verwehrt. Gewaltbreschen tun sich

auf, wenn die Öffentlichkeit ihre Wir-Kohärenz verliert, wenn die fragile Dialektik der Einheit von Einheit und Differenz entweder zugunsten des Einheitspols oder zugunsten des Differenzpols still gestellt wird, wenn also entweder die ökonomische Rationalität oder die herrschaftstechnische Rationalität die Öffentlichkeit verstummen läßt und das Politische durch Dissoziierung zerstört wird; denn genau das haben Markt und Tyrannis gemeinsam: sie vereinzeln die Menschen und funktionalisieren die Rede. Aber keinerlei Vorkehrungen kann die Macht für diese Fälle der libertinären oder totalitären Deformation des Politischen treffen; wie auch die lebensweltlichen Integrationsmedien nur im Schatten der Zweckrationalität gedeihen können und verkümmern, wenn sie ins Licht der intentionalen Aufmerksamkeit einer kontinuierlich besorgten Pflege gestellt werden, vermag die Macht das Dasein des Erscheinungsraums nur im Halbdunkel selbstverständlicher Unbedachtheit erhalten. Die sich im Rahmen der Zweck-Mittel-Rationalität entfaltende Macht ist notwendig providentiell. Die politische Macht hingegen kann die nur der Herstellungsmentalität eigene vorsorgliche Weitsichtigkeit nicht aufbringen. Die sich nach den Imperativen der Zweckrationalität organisierende Macht, die Hannah Arendt zu keinerlei Unterscheidung bereit brüsk nur Gewalt nennt, ist eine Macht, die, ich erinnere an Hobbes' Rede vom "fame futura famelicus", nur im Zeitmodus der Zukunft existiert. Wohingegen der politisch-kommunitären Macht der Zeitmodus der Gegenwart zugeordnet ist.

Gewalt ist die Grenze des Politischen, Macht seine Mitte. Die Gewalt kann sich des Politischen bemächtigen, es vom Rand her überziehen und in sein Zentrum vorstoßen. Jedoch korrespondiert bei Hannah Arendt dieser Zerfallsbeziehung keine Konstitutionsbeziehung. Grundsätzlich kann Gewalt keine Macht hervorrufen; es ist keine Qualitätsänderung der Gewalt vorstellbar, die zu einer Verwandlung zur Macht führen könnte, auch keine spezifische politische Legitimität der Gewalt, wie sie etwa im Licht des Kantischen Erlaubnisgesetzes sichtbar wird, mit dem sich die reine praktische Vernunft selbst die erforderliche Inkonsequenz leistet, um der Geschichte die Chance des Vernünftigwerdens und sich selbst die Chance des Geschichtlichwerdens einzuräumen. Aus dem Arendtschen Blickwinkel lügen die weltklugen Geschichten von der Verwandlung der Gewalt in Recht und Macht, von der Entwicklung des Mörders zum Gesetzgeber. Hannah Arendt kann die blutbefleckten Hände von Romulus nicht aus den Augen lassen, während Kant den Menschen verbietet, hinzusehen. Das Politische läßt sich unter dieser Voraussetzung nur als originäre und spontane Stiftung verstehen, als freier, ursprünglich-unvermittelter Anfang. Das Politische, die Öffentlichkeit und die Macht entstehen *uno actu*; in dem Maße, in dem sich die politische Macht aus dem Bereich von Gewalt, Zweckrationalität und Herstellung ausgrenzt, in dem Maße gewinnt sie den Charakter eines nicht-natürlichen Ereignisses, eines Freiheitsereignisses.

6. Macht und Wahrheit

Die individualistischen Machtbegriffe erzählen Geschichten von idealtypischen dualen Handlungskonstellation; kommunitäre Machtbegriffe hingegen erzählen Geschichten von idealen Sozialformationen. In der semantischen Struktur des kommunitären Machtbegriffs spiegelt sich die Verfassung eines normativ ausgezeichneten Gemeinwesens. Macht wird hier als Begriff verstanden, der ausschließlich auf normativ ausgezeichnete Sozialformationen anwendbar ist und deren internen belebenden Zusammenhalt bezeichnet und nicht im mindesten mittels eines "coefficient of cohesion" meßbar ist, den Elster einmal definiert hat "as the number of transactions between individuals in the area divided by the total number of transactions in which these individuals are involved" (Elster 1989, 248). Entsprechend öffnet sich der Gewaltbegriff zu einer Heuristik pathogener gesellschaftlicher Organisationsformen.

Die Begründung, die Hannah Arendt für ihr extravagantes kommunitäres Machtkonzept gibt, findet sich in der heimlichen Normativität der *conditio humana*, die den Menschen als Gemeinschaftswesen bestimmt, auf Intersubjektivität und Kommunalität anlegt, und für die fundamentalen sozialphilosophischen Problemstellungen, die Identitäts- und Kontinuitätsprobleme einerseits und die Probleme des Verhältnisses von Individuum und Allgemeinheit, von Einheit und Vielheit andererseits, kommunitaristische Lösungen offeriert, die weder dem cartesianischen Ego, noch dem sittlich ausgebleichten noumenalen Selbst und schon gar nicht dem robusten Ich des Ökonomismus zur Verfügung stehen. Insofern hier binäre Orientierungen unvermeidlich und wertbesetzte Unterscheidungen notwendig sind, Integrationsmöglichkeiten und Kontinuierungsmuster bewertet werden müssen, entsteht ein spezifischer Begründungs- und Rationalitätsbedarf. Der kommunitäre Machtbegriff verlangt aufgrund seiner internen Normativität eine Konzeption politischer Rationalität, folglich kann die Arendtsche These von der Heterogenität von Politik und Wahrheit nicht aufrechterhalten werden.

Würde man eine partielle Revision der politischen Philosophie Hannah Arendts vornehmen und die Intersubjektivitätstheorie der Macht durch das Programm der Herrschaftslegitimierung erweitern, was den durch strikte Ausgrenzung des traditionellen Problembestandes der neuzeitlichen politischen Philosophie ermöglichten kommunitären Machtbegriff in die Problemstellungen und Lösungskonzepte der neuzeitlichen politischen Philosophie zu integrieren verlangte, dann müßte natürlich die These von der Gewalthomogenität aufgegeben und ein differenziertes Macht/Gewalt-Konzept neben die emphatische Macht der *koinonia politike* gestellt werden, das illegitime Gewaltphänomene und von legitimierbaren Herrschaftsformen zu unterscheiden erlaubte und normative Kriterien benannte, die für diese Unterscheidungsleistung auf allgemein anerkenntnisfähige Weise aufkommen können.

Aber auch wenn man darauf verzichten will, dem traditionellen Erkenntnisprogramm der neuzeitlichen politischen Philosophie wieder Geltung zu verschaffen und Hannah Arendts Diagnose von den verheerenden Traditionsbeständen zu modifizieren, kommt man nicht umhin, aus internen Gründen ihres Konzepts der politischen Macht selbst den Anschluß an eine wahrheitsbezogene politische Rationalität zu suchen, denn die Arendtschen Machtkriterien der Gemeinschaftsbildung und kommunitären Solidarität sind formal und versagen bei der für jede politische Philosophie unerläßlichen Augustinischen Aufgabe, zwischen anerkennungswürdigen Gemeinschaften und "magna latrocinia" begründet unterscheiden zu können.¹⁰ In Hannah Arendts Essay *Macht und Gewalt* können wir lesen:

"Selbst das despotischste Regime, das wir kennen, die Herrschaft über Sklaven, die ihre Herren an Zahl immer übertrafen, beruhte nicht auf der Überlegenheit der Gewaltmittel als solchen, sondern auf der überlegenen Organisation der Sklavenhalter, die miteinander solidarisch waren, also auf Macht." (Arendt 1975, 51)

Augustinus zog das naturrechtliche Prinzip der Gerechtigkeit heran, um Staaten von großen Räuberbanden unterscheiden zu können. Hannah Arendt jedoch verfügt über ein derartiges Prinzip nicht, es ist ihr zufolge auch nicht der Essenz politischer Existenz, der öffentlichkeitsgerichteten Rede, zu entnehmen; ein diskursethischer Weg des Vertrauens auf die innere Normativität kommunikativer Rede zeichnet sich hier noch nicht einmal in Umrissen ab, um unsittliche Solidaritätsformationen von sittlichen Solidaritätsformationen zu unterscheiden.

Obwohl Hannah Arendt das Konzept gelingender Gemeinschaftlichkeit womöglich noch enger an die Bestimmung der Sprachlichkeit bindet als die Diskursethik, sucht man vergeblich nach einer näheren Bestimmung des machtgenerierenden und machtkontinuierenden sprachlichen Miteinanders. Welche Sprachlichkeitsform hat das Politische? Welche Sprachlichkeitsform hat die Macht? Festzustehen scheint, daß Hannah Arendt politisches Sprechen nicht auf die konsensstiftende Kraft der argumentativen Rede reduzieren will; für sie ist die Sprache der Macht die Sprache der Überredung und Werbung, nicht die Sprache des wahrheitsgerichteten Diskurses. Die politische Macht ist für Hannah Arendt die

¹⁰ Es scheint, daß die Arendtsche Konzeption eine Schwäche aufweist, die mutatis mutandis auch bei den zeitgenössischen Kommunitaristen zu beanstanden ist und die man geradezu als 'kommunitaristischen Fehlschluß' bezeichnen könnte: die Konfundierung der deskriptiven und der normativen ethischen Ebenen; Alt- und Neukommunitaristen starren auf die internen Vergemeinschaftungswirkungen der Loyalitäten und Solidaritäten, der Zugehörigkeiten und der Formen und Medien des Miteinander und glauben im Sinne eines sittlichen Tautologismus damit auch schon im Besitz rationaler solidaritätsethischer Beurteilungskriterien sein, die eine begründete Unterscheidung zwischen moralisch zulässigen und moralisch unzulässigen Vergemeinschaftungsformen erlauben; vgl. Kersting 1991.

Macht der Peitho, der Schutzgöttin der Rhetorik, der Kunst, Glauben zu erwecken.

Man mag über den diskursethischen Puristen spotten, der ängstlich jeden Kontakt mit dieser Göttin der Persuasionskunst meiden und einen Sprachgestus mit geradezu transzendentalphilosophischer Transparenz pflegen muß und nie seine vornehme kognitivistische Blässe verliert, und man mag ihm die Rhetorik als Vehikel einer Rechtfertigungskultur empfehlen wollen so wie Kant den Geschmack aufgrund seiner internen Allgemeinheitsgerichtetheit als Vehikel der Moralität gelobt hat, jedoch darf diese weltkluge Aufnahme der Persuasionskunst in den Kranz politischer Sprachlichkeitsformen nicht einen Verzicht auf die Wahrheitsorientierung verlangen. Aber genau das ist der Sinn der dritten Arendtschen These: Macht und Politik schließen Wahrheit aus, konstituieren sich nicht als kognitive, mit den Mitteln diskursiv-kommunikativer Rationalität herstellbarer Intersubjektivität, sondern als sinnlich-erlebbare Intersubjektivität, als Intersubjektivität eines allgemein ansinnenden Urteilens, eines platonkritischen, alle Überlegenheit der Wahrheit abweisenden Meinens, das die Wahrheitsorientierung als 'Tyrannei der Wahrheit' brandmarkt und damit ihren politikzerstörenden Charakter zum Ausdruck bringt. Jedoch auch in der Gemeinschaft kann der Schlaf der Diskursivität Ungeheuer gebären. Wird die Tyrannei der Wahrheit durch die Politie des wahrheitsfreien Meinens abgelöst, dann liefert sich diese Politie der kontingenten Konkordanz intuitiver Urteile aus, dann gerät die Macht selbst unter die Herrschaft einer unbegriffenen Gewalt des Traditionalen.

Es gibt offenkundig ein grundlegendes demokratietheoretisches Dilemma: Versuche, einen Bereich des Politischen, Öffentlichen und allgemeinen Lebens zwischen den gewaltbeherrschten Vergesellschaftungsmedien des Marktes und des rechtsförmigen staatlichen Zwangs auszugrenzen, erleiden allesamt das unangenehme Schicksal, entweder vom Horn des diskursethischen Kognitivismus oder vom Horn des kommunitaristischen Traditionalismus aufgespießt zu werden, sich entweder in eine sittlich ausgebleichte Diskursgemeinschaft oder in eine sich in intuitiver Urteilssicherheit kontinuierende Erinnerungs- und Interpretationsgemeinschaft zu verirren. Ich meine jedoch, daß der Eindruck der Ausweglosigkeit trügt: tertium datur. Und dieses Dritte würde - Habermaskritisch einerseits - die gerechtigkeitsorientierten Diskurse der Kommunikationsethik um den öffentlichen, posttraditionalen Deliberationsprozeß einer kommunitären Demokratie erweitern, in dem sich im Medium einer Erörterung der Grundbestimmungen eines *bonum commune* eine als sittlich wertvoll erlebbare politische machtvolle Gemeinschaftlichkeit herausbildet und - Arendtkritisch und in der Erinnerung daran, daß nicht die Ontologie, sondern Sprechakttheorie und formale Semantik die Basistheorie der Demokratie bilden, andererseits - den Intuitionismus des Meinens und den Traditionalismus der gemeinschaftskontinuierenden Interpretationen durch universalistische Begründungsstandards und die konsensuale Wahrheitsorientierung der reflexiven Modernisierung der rechtfertigenden Rede diszi-

plinieren. Damit wäre auch die emphatische Macht der politischen Gemeinschaft gezwungen, sich diskursiv auszuweisen und normativ zu qualifizieren.

Bibliographie

- Arendt, Hannah (1960), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart
 - (1975), *Macht und Gewalt*, München
 Augustinus, Aurelius (1977), *De Civitate Dei IV. 4*, München
 Bachrach, Peter/Morton S. Baratz (1962), Two Faces of Power, in: *American Political Science Review* 56, 947-952
 Barry, Brian (1989), Is it Better to be Powerful or Lucky?, in: ders., *Democracy, Power and Justice. Essays in Political Philosophy*, Oxford, 270-302
 Brunner, Otto/Werner Conze/Reinhart Koselleck (1982) (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 3*, Stuttgart, Artikel: Macht , Gewalt, 817-935
 Dahl, Robert A. (1957), A Rejoinder, in: *American Political Science Review* 51, 1053-1061
 - (1968), Power, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 12*, ed. David L. Sills, New York, 405-415
 Dorschel, Andres (1990), Handlungstypen und Kriterien. Zu Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns', in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44.2, 220-252
 Droysen, Johann Gustav (1977), *Historik*, Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart-Bad Cannstatt
 Elster, Jon (1989), *The Cement of Society*, Cambridge
 Foucault, Michel (1976), *Mikrophysik der Macht*, Berlin
 - (1977), *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M.
 Haller, Carl Ludwig v. (1820), *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt. Band 1*, 2. Aufl. Winterthur
 Hobbes, Thomas (1959), *De Homine*, Hamburg
 - (1962), *English Works IV*, London 1839-1845; Ndr. Aalen
 - (1966), *Leviathan*, Darmstadt
 Kant, Immanuel (1968), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Werke Akademie-Textausgabe Bd.6, Berlin
 Kersting, Wolfgang (1988), Handlungsmächtigkeit. Machivellis Lehre vom politischen Handeln, in: *Philosophisches Jahrbuch* 95, 235-255
 - (1991), Die Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse in der amerikanischen politischen Philosophie, in: Volker Gerhardt (Hrsg.), *Jahrbuch für Politisches Denken*, Stuttgart, 68-88
 Koller, Peter (1987), *Neue Theorien des Sozialkontrakts*, Berlin
 Leist, Anton (1991), Individuelles Handeln und Macht: Foucaults Herausforderung, in: *Analyse & Kritik* 13, 170-183
 Lukes, Steven (1974), *Power: A Radical View*, London
 Marx, Karl (1968), *Das Kapital. Bd. I*, Frankfurt/M.
 Morriss, Peter (1987), *Power: A Philosophical Analysis*, Manchester

- Oppenheimer, Franz (1931), 'Machtverhältnis', in: Alfred Vierkandt (Hrsg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1931; Gekürzte Studienausgabe Stuttgart 1982, 91-100
- Röttgers, Kurt (1990), *Spuren der Macht*, Freiburg
- Schmitt, Carl (1933), *Machtpositionen des modernen Staates*, in: ders. 1973, 368-370
- (1973), *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin
- Vanberg, Viktor (1982), *Markt und Organisation*, Tübingen
- Vierkandt, Alfred (1916), *Machtverhältnis und Machtmoral*, Berlin
- Vollrath, Ernst (1979), Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: Adelbert Reif (Hrsg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien
- Weber, Max (1968), *Methodologische Schriften*, Frankfurt/M.
- (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft* (Studienausgabe), Tübingen
- Weiß, Ulrich (1980), *Das philosophische System des Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt