

Macht:Denken: Substantialistische und relationalistische Theorien - eine Kontroverse

Felgenhauer, Katrin (Ed.); Bornmüller, Falk (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Felgenhauer, K., & Bornmüller, F. (Hrsg.). (2018). *Macht:Denken: Substantialistische und relationalistische Theorien - eine Kontroverse* (Sozialphilosophische Studien, 12). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839441206>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Katrin Felgenhauer,
Falk Bornmüller (Hg.)

Macht:Denken

Substantialistische und
relationalistische Theorien –
eine Kontroverse

Sozialphilosophische Studien

[transcript]

Katrin Felgenhauer, Falk Bornmüller (Hg.)
Macht:Denken

Sozialphilosophische Studien

Herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers | Band 12

Editorial

Die Reihe **Sozialphilosophische Studien** siedelt sich auf einem Problemfeld an, das durch das Soziale im weitesten Sinne markiert ist – auf einem offenen Feld, auf dem sich Überschneidungen und Konvergenzen, Konfliktzonen und Kritikpotenziale mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen begegnen.

Sozialphilosophie, wie sie die Reihe vertritt, versteht sich demnach nicht als eine philosophische Disziplin unter anderen, sondern als Querschnittsprogramm. Wie »die Kultur« in den Kulturwissenschaften, so ist »das Soziale« ein Operator und kein Gegenstand: Das Soziale lässt sich nicht sagen, sondern es zeigt sich in seinen Vollzugsformen. Entsprechend werden in der Reihe sowohl grundlegende systematische Studien zu den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Sprechens über das Soziale als auch materiale Untersuchungen publiziert, an denen sich Erscheinungsweisen und Strukturformen des Sozialen ablesen lassen.

KATRIN FELGENHAUER, FALK BORNMÜLLER (HG.)

Macht:Denken

**Substantialistische und relationalistische Theorien –
eine Kontroverse**

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung.



Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2018 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Katrin Felgenhauer, Falk Bornmüller (Hg.)**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4120-2

PDF-ISBN 978-3-8394-4120-6

<https://doi.org/10.14361/9783839441206>

Buchreihen-ISSN: 2703-1675

Buchreihen-eISSN: 2703-1683

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Bildnachweise | 7

Macht_Denken?

Falk Bornmüller/Katrin Felgenhauer | 9

Macht was!

Falk Bornmüller/Katrin Felgenhauer/Rainer Totzke
(»Macht-Sinn-Kollektiv«) | 27

**Versuch über Versionen der Macht: Herrschaft, Gewalt,
Zwang und Einfluss**

Georg Lohmann | 31

Denken der Macht – Ohnmacht des Denkens?

Pirmin Stekeler-Weithofer | 47

Macht im Medium

Nietzsches Anregungen zu einer nicht-subjektzentrierten Konzeption
von Macht

Kurt Röttgers | 61

Macht in Bewegung

Martin Saar | 77

Das Cambridge-Change-Problem bei Michel Foucault

Nikos Psarros | 83

Politische Ästhetik

Dirk Tänzler | 91

Illusio(n) »Bestenauslese«

Berufungsverfahren als machiavellistisches Spielfeld

Michael Wolf | 105

Die produktive Macht des Self-Monitoring aus dem Geiste der Philosophie

Jörg Bernardy | 119

Macht denken – Über das Bestimmende des Denkens der Macht

Falk Bornmüller | 133

Das Gefühl zu Denken: Machterfahrungen beim Lesen von Theorie

Veronika Reichl | 153

Das Subjekt und die Spuren der Macht

Heike Kämpf | 159

(Un-)Sichtbarkeit der Macht in anthropologischen Spielräumen

Katrin Felgenhauer | 175

Deleuze als Theoretiker der Macht

Marc Rölli | 193

Die Performativität von Macht und Gewalt

Ludger Schwarte | 211

Power/Play

Dialog in der Straßenbahn zwischen einem Performer und zwei Philosophinnen bei der Abreise vom Festival [soundcheck philosophie] #4: Macht_Denken!

Rainer Totzke | 225

Autorinnen und Autoren | 245

Bildnachweise

Abbildung im Text *Macht was!:* Falk Bornmüller (Fotografie Street Art in Tartu)

Abbildungen im Text *Das Gefühl zu denken:* Veronika Reichl (Stills eines Kurzfilms der Lecture Performance)

Alle anderen Abbildungen: Tom Fichtner (Fotos der Performances, die im Rahmen des Festivals *[soundcheck philosophie] #4: MACHT_DENKEN!* gezeigt wurden)

Macht_Denken?

Falk Bornmüller/Katrin Felgenhauer

I. ZUM GEGENSTAND

Der vorliegende Band versammelt Aufsätze, Eindrücke und Reflexionen der interdisziplinären Tagung *MACHT_DENKEN! Substantialistische und relationalistische Machttheorien – Eine Kontroverse*. Diese fand vom 22.–23. April 2016 in den Räumen des LOFFT-Theaters in Leipzig statt und war eingebunden in das Philosophie-Performance-Festival [*soundcheck philosophie*] #4: *MACHT_DENKEN!*. Die von der Fritz Thyssen Stiftung geförderte Tagung hatte zum Ziel, die Kontroverse innerhalb moderner Machttheorien zwischen substantialistischen und relationalistischen Ansätzen zu rekonstruieren und unter einer neuen Perspektive in einen verbindend-produktiven Dialog zu bringen. Denn die Ambivalenz des Machtbegriffs, dass Macht als sowohl substantielles Vermögen als auch als ermöglichende Relation zu begreifen ist¹, schlägt sich in der Ambivalenz ihrer Konzeptualisierungen unter *entweder* dem einen *oder* dem anderen Ansatz nieder².

Doch wieso ist die Betrachtung dieser Kontroverse relevant? Gegenwärtig gibt es gesellschaftspolitische Problemlagen, die sowohl vorhandene soziale Ordnungen als auch deren Legitimation in Frage stellen. Wir stehen vor Herausforderungen wie etwa dem anonymisierenden Funktionalismus moderner Gesellschaften sowie einer latenten »Politikverdros-

1 | Begriffsgeschichtlich wird diese Janusköpfigkeit der Macht ausführlich rekonstruiert von Kurt Röttgers: *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik* (1990). Freiburg ²2002, S. 45ff.

2 | Siehe auch Phillip H. Roth: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M., New York 2016, S. 7-28, hier S. 9.

senheit«, die als Populismus zuweilen in offene Feindseligkeit gegenüber demokratischen Ordnungsformen umschlägt und die Wahl autokratischer Herrscher begünstigt. Was heute auf dem Spiel zu stehen scheint, ist unser Verständnis von Gesellschaft. Und Gesellschaftlichkeit ist *per se* eine Frage der Macht, weil mit ihr grundsätzlich die Frage nach sozialen Ordnungen sowie deren Legitimation gestellt wird. Denn soziale Ordnungen müssen etabliert und durchgesetzt, d.h. *gemacht*³ und deshalb auch gerechtfertigt werden. Insofern sind Theorien der Macht ausdrücklich dafür geeignet, auf die gegenwärtigen Herausforderungen zu reagieren, um diese angemessen erklären und bewerten zu können.⁴ Doch wenn die genannten Herausforderungen als Probleme von Macht, Herrschaft und Gewalt in Politik und Gesellschaft oder auch als ›Krisen der Macht‹ zu begreifen sind, dann lassen sich mit der Beschränkung auf eine der beiden Theorien jeweils nur bestimmte Aspekte des Phänomens beschreiben und erklären. Unsere These ist, dass erst durch eine sinnvolle Verbindung der beiden Theorieperspektiven das Problem der Macht umfassend in den Blick genommen und differenziert analysiert werden kann.⁵

3 | Nach Heinrich Popitz gehört zum Verständnis von Macht »die Überzeugung, dass Macht ›gemacht‹ ist und anders, als sie ist, gemacht werden kann«. Phänomene der Macht. Tübingen ²1992, S. 15.

4 | Das moderne Verständnis von Macht konnte sich erst entwickeln, als staatliche Ordnungen nicht mehr als »überkommene Gegebenheiten« von Herrschaftsverhältnissen betrachtet, sondern *als* Staatsordnungen fragwürdig wurden, womit »Macht als normsetzende und -zerstörende, selbst aber normlose Größe in Erscheinung« treten konnte. Helmuth Plessner: Die Emanzipation der Macht (1962). In: Ders.: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften V. Frankfurt a.M. 2003, S. 261-282, hier S. 262.

5 | Roth (Einleitung, S. 9) weist darauf hin, dass in Pierre Bourdieus Konzeption der »symbolischen Macht« eine mögliche »Verknüpfung beider Denklinien« zu finden sei. Allerdings bleibt Bourdieus Analytik des Habitus und des Feldes, obwohl diese nicht bloß die relational vermittelten Praktiken, sondern auch die Herrschenden und die Beherrschten in den Blick nimmt, unseres Erachtens im Kern eine relationalistische Theorie, weil die Relationen den Primat vor den Relata einnehmen. Siehe ausführlich zu Bourdieus Überlegungen Alexandra König/Oliver Berli: Das Paradox der Doxa – Macht und Herrschaft als Leitmotiv der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Peter Imbusch (Hg.): Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen. Wiesbaden ²2012, S. 303-333.

Den zentralen Ausgangspunkt für die Begründung dieser These bildet eine Überlegung, die zunächst paradox klingt. Herfried Münkler postuliert, dass Macht ihrem Wesen und ihrer Wirkung nach sowohl auf der *Sichtbarkeit* als auch auf der *Unsichtbarkeit*⁶ von Macht beruht: »Was in seiner Gänze sichtbar und damit in einem weiteren Sinne auch berechenbar geworden ist, kann eigentlich nicht mehr als Macht bezeichnet werden; und was gänzlich unsichtbar und verborgen ist, kann zwar in einem theologischen, kaum aber im politischen Sinn als Macht apostrophiert werden.«⁷ Denn gänzliche Unsichtbarkeit im politischen Sinne hieße, dass Macht wirkungslos bliebe. Der vermeintliche Widerspruch kann zunächst auch in Richtung der sozialwissenschaftlich gängigen Unterscheidung von Macht und Herrschaft aufgeklärt werden⁸. Einerseits lässt sich Macht allgemein als ubiquitäre Chance zur (sozialen) Ordnungsstiftung begreifen. Diese stellt ob ihrer Allgegenwärtigkeit und aufgrund der Vielfältigkeit ihrer Grundlagen sowie der *Art ihrer Wirkungen* eine soziologisch schwer fassbare und deshalb eine, in der Formulierung von Max Weber, »soziologisch amorph[e]« Größe dar.⁹ Andererseits wird Macht in der besonderen Gestalt institutionalisierter Ordnung *Herrschaft* genannt.¹⁰ Obgleich Herrschaft »gestaltete Macht« ist, bleiben auch in bzw. an diesem sozialwissenschaftlich greifbaren oder anschaulichen Gegenstand sichtbare und unsichtbare Elemente vereint, wie Münkler für

6 | Unter Sichtbarkeit und entsprechend Unsichtbarkeit möchten wir generell die Wahrnehmbarkeit/Erlebbarkeit von Macht bzw. Nichtwahrnehmbarkeit von Macht verstehen; in diesem Sinne also umfassender, als es Münkler mit der These der Visibilität von Macht nahelegt.

7 | Herfried Münkler: Die Visibilität von Macht und die Strategien der Machtvisualisierung. In: Gerhard Göhler (Hg.): *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*. Baden-Baden 1995, S. 213-230, hier S. 213. Siehe zur Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von Macht auch: Gert Melville (Hg.): *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*. Köln, Weimar, Wien 2005.

8 | Vgl. zur Unterscheidung von Macht und Herrschaft u.a. Peter Imbusch: *Macht und Herrschaft in der wissenschaftlichen Kontroverse*. In: Imbusch (Hg.): *Macht und Herrschaft*, S. 9-35.

9 | Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen ⁵1972, S. 28.

10 | Herrschaft ist die »Chance für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden«. Ebd.

die beiden Herrschaftsformen der Autokratie und Demokratie beispielhaft und idealtypisch ausweist: Der Autokrat muss stets seine Macht zur Durchsetzung der bestehenden Ordnung demonstrieren, um sich des Gehorsams der Beherrschten zu versichern. Zugleich muss er all das verbergen, was die Potenz seiner Macht- und Gewaltausübung untergraben könnte. In der Demokratie ist hingegen die Anerkennung der staatlichen Ordnung durch und für alle sichtbar zu machen, z.B. in Form von freien Wahlen. Die faktische Durchsetzung der Ordnung soll allerdings möglichst unsichtbar geschehen. Hierbei ist der Zusammenhang von sichtbaren und unsichtbaren Elementen der Macht nicht kontingent, sondern Sichtbarkeit auf der einen Seite ist notwendig mit Unsichtbarkeit auf der anderen verbunden – so die These Münklers.¹¹ Indes weist er aber darauf hin, dass die Visualisierungstypen nur analytisch zu trennen sind. Realiter sind sie miteinander verschränkt.¹² Folgt man jener These, so muss eine Machttheorie, unabhängig von spezifischen Visualisierungstypen, ausdrücklich berücksichtigen, dass das Phänomen der Macht sichtbare und unsichtbare Elemente in sich vereint.¹³ Insofern kann Macht nicht nur rational gedacht oder erfasst werden, sondern das Denken der Macht muss auch die Wahrnehmbarkeit derselben miteinschließen.

Das Problem der konzeptionellen Fassung von Macht besteht nun darin, dass in den jeweils zum Teil sehr elaborierten und für sich plausiblen Machttheorien bislang eine folgenschwere Dichotomie aufrecht erhalten wurde: Das Phänomen der Macht kann über diese Theorien zumeist *entweder* ausgehend von der Beschreibung sozialer Relationen als dynamischer Vollzug erfasst werden und bleibt so als ein ›Ungreifbares‹ unsichtbar *oder* Macht wird vornehmlich in ihrer Substantialität als verortbare Materialität und damit in ihrer Sichtbarkeit untersucht. Beide Aspekte erfahren in ihrer jeweiligen Setzung eines Primats des einen vor dem anderen keine gleichwertige Berücksichtigung. Die leitende Idee für die

11 | Münkler: Die Visibilität der Macht, S. 215.

12 | Ebd., S. 219.

13 | Uns interessiert dahingehend also weniger die Frage, *warum* Macht notwendig sichtbare und unsichtbare Elemente vereint und *was* die Ursachen unterschiedlicher Visualisierungstypen von Macht sind. Eine Auseinandersetzung in dieser Richtung ist, mit Fokus auf die Frage der Visibilität des Politischen, z.B. Gegenstand des Bandes von Hans Georg Soeffner und Dirk Tänzler (Hg.): *Figurative Politik. Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft*. Opladen 2002.

Tagung *MACHT_DENKEN!* war, die wegweisenden Elemente aus substantialistischen und relationalistischen Theorieansätzen zu integrieren und *sowohl* die dynamischen Beziehungen der Machtausübung *als auch* deren materiale, und hier vor allem: leiblich-verkörperte Präsenz zusammenzuführen und auf diese Weise dem komplexen und vielfältigen Phänomen der Macht besser gerecht werden zu können.

II. SUBSTANTIALISTISCHE UND RELATIONALISTISCHE MACHTTHEORIEN – EINE KONTROVERSE?

Bei substantialistischen wie relationalistischen Ansätzen werden, dem jeweiligen Erklärungsanspruch gemäß, spezifische methodische Parameter entwickelt, um Machtbeziehungen bzw. die verschiedenen Manifestationen von Macht zu erfassen. Damit geht jedoch der Verdacht einher, dass, verharret man bei der Analyse des Phänomens in einer bestimmten Perspektive und in einem vorgegebenen theoretischen Rahmen, der Blick für die Vielgestaltigkeit desselben verloren gehen könnte.

Substantialistische Machttheorien gehen vom Konzept eines souveränen Machthabers aus,¹⁴ der seinen Willen auch gegen »Widerstreben« durchzusetzen vermag¹⁵. Zu diesen Theorien sind vor allem behavioristische, subjektphilosophische und handlungstheoretische Ansätze zu rechnen, die die Grundannahme eint, dass sie Macht im Sinne einer physikalischen Größe verstehen.¹⁶ Ihre Wirkung wird kausal-mechanisch erklärt: Macht wird von einem Akteur über einen anderen ausgeübt, was zur Folge hat, dass soziale Beziehungen eindeutig asymmetrisch strukturiert sind. Folglich kann es nur einen graduellen, nicht aber einen kategorialen Unterschied zwischen Macht und Gewalt geben. Entsprechend wird ein dualistisches Verhältnis von (teilbarer) Macht und Ohnmacht

14 | Exemplarisch sind hierfür Niccolò Machiavelli: *Der Fürst* (1532). Frankfurt a.M. 1995 und Thomas Hobbes: *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates* (1651). München 1969.

15 | Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 28.

16 | Vgl. Andreas Hetzel: *Figuren der Selbstantizipation. Zur Performativität der Macht*. In: Ralf Krause/Marc Rölli (Hg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*. Bielefeld 2008, S. 135-152, hier S. 142.

hierarchisch beschrieben, welches tendenziell repressive und damit negativ konnotierte Züge trägt.

Daher kann gesagt werden, dass substantialistisch begründete Theorien der Macht von der idealen Vorstellung einer hierarchisch geordneten Gesellschaftsform ausgehen müssen. Denn Macht wird *per definitionem* als Über- und Unterordnungsverhältnis der Relata begriffen. Die Legitimation der Ordnung ist hierbei dahingehend absolut, als sie durch den alleinigen Machthaber, den Autokraten, gegeben ist. Dabei muss der Herrscher seine Macht etwa durch Militärparaden oder mittels prunkvoller Insignien gut sichtbar darstellen, um seine Herrschaft zu erhalten oder zu festigen. Denn, wie Norbert Elias in *Die höfische Gesellschaft* schreibt, »an eine Macht, die zwar vorhanden ist, aber nicht sichtbar im Auftreten des Machthabers selbst in Erscheinung tritt, glaubt das Volk nicht. Es muss sehen, um zu glauben.«¹⁷ Der zentralen These der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit von Macht folgend, ist Macht aber zugleich auch unsichtbar, was zu Ernst Kantorowicz' bekanntem Gleichnis der *King's two bodies* führt¹⁸. Im Futteral des auffällig geschmückten, Regimente anführenden, unsterblichen Körpers des Herrschers steckt ein ganz gewöhnliches, sterbliches Männlein. Sein Körper, der natürlich-sterbliche und d.h. der eigentliche substantielle Träger der Machtdarstellung muss unsichtbar bleiben, wenn die Inszenierung der Macht gelingen soll.

Als ein Meister der Machtinszenierung darf wohl der ›Sonnenkönig‹ Ludwig XIV. gelten. Dieser vermochte sich derart gekonnt zu inszenieren, dass selbst die weltliche Morgentoilette ein mächtiges Instrument zur Beherrschung seiner Untertanen darstellte.¹⁹ Die Inszenierung der

17 | Norbert Elias: *Die höfische Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 41989, S. 179.

18 | Ernst Kantorowicz: *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton 1957.

19 | Immerhin galt das morgendliche »Lever du roi« als wichtigstes Tagesereignis am Hof Ludwig XIV. Mehr als zweihundert Personen betreten hierbei die königlichen Schlafgemächer. Wer hoch an gesellschaftlichem Range war und in der Gunst des Königs stand, konnte eintreten, noch bevor sich der Monarch überhaupt aus dem Bett erhoben hatte, selbst wenn dieser krank war. In fester Reihenfolge folgten die Damen und Herren von Adel, die, jeweils mit bestimmten Funktionen bedacht, ihrer Stellung z.B. durch das Ziehen am rechten Nachthemdärmel des Königs oder das Halten seiner Robe Ausdruck verleihen konnten. Jeder war peinlichst genau darauf bedacht, hierbei möglichst an Prestige zu gewinnen; auf keinen Fall jedoch

Macht kann überdies so perfekt sein, dass sie selbst dann das Sichtbarwerden des natürlichen Körpers des Monarchen verhindert, wenn dieser, wie in Hans Christian Andersens berühmter Erzählung *Des Kaisers neue Kleider*, eigentlich unbekleidet ist. Dass die Darstellung immer auch scheitern kann, ist die Moral jener Geschichte, die bekanntlich mit der »Parrhesia« eines Kindes endet, das durch die Wahrheit seiner Äußerung die Inszenierung in Frage stellt und den Kaiser wortwörtlich nackt dastehen lässt. Weil die Legitimität seiner Herrschaft grundsätzlich in Frage gestellt werden kann, muss der Herrscher also immer darum bemüht sein, seine Macht vor dem Publikum gekonnt in Szene zu setzen – doch das mögliche Scheitern liegt in der Notwendigkeit der Inszenierung beschlossen. Der Zusammenhang der sichtbaren und unsichtbaren Elemente der Macht bezieht sich hierbei allerdings nur auf den Akteur der Macht selbst: Es sind seine zwei Körper, von denen der eine sichtbar und der andere unsichtbar ist. Insofern ist hier nur auf den darstellerischen und inszenatorischen Aspekt von Macht verwiesen, d.h. die *Performance* der Macht, nicht aber ihre *Performativität* angesprochen.²⁰ Um gleichsam ihren dynamischen Vollzugscharakter zu erfassen, ist zudem auch auf den relationalen Charakter der Macht zu referieren.

Unter der Annahme, dass Macht nicht unmittelbar (wie eine physikalische Kraft), sondern mittels kommunikativer Akte wirkt, versuchen relationalistische Machttheorien in kritischer Bezugnahme auf substantialistische Erklärungsansätze, die Interdependenzen zwischen Individuen einer Gesellschaft so zu fokussieren, dass Macht als Grundlage

im Ablauf der Zeremonie degradiert zu werden. Ludwig XIV. kontrollierte auf diese Weise die Interessen seiner Untertanen, die mehr die Frage beschäftigte, wem am nächsten Morgen die Ehre zu Teil wird, den Nachttopf des Monarchen zu leeren, als dessen Macht in Frage zu stellen. Norbert Elias bezeichnet diese Taktik der Kontrolle zum Machterhalt, die im Morgenritual des »Lever« am eindrucksvollsten zur Geltung kommt, als »Königsmechanismus«. Elias: *Die höfische Gesellschaft*, S. 126ff.

20 | Siehe zur Begrifflichkeit von *Performativität* und *Performance* einführend Erika Fischer Lichte: *Performativität. Eine Einführung*. Bielefeld 2013 sowie Uwe Wirth (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M. 2002.

dieser Beziehungen in Erscheinung tritt.²¹ Vor allem diskurs-, system-, figurations- und modaltheoretische Machtansätze eint, dass sie Macht nicht nur auf einer Seite der sozialen Relation verorten. Da der gesamte soziale Bereich als von Macht durchdrungen aufgefasst wird, gibt es keinen Ort außerhalb der Macht. Insofern stehen Freiheit und Macht in keinem gegenseitigen Ausschließungsverhältnis und im Unterschied zu substantialistischen Ansätzen wird ihr produktiver Charakter betont: Soziale Ordnung wird als Ergebnis der interdependenten Beziehungen von Menschen deutlich.

Anders als in autokratischen Machtfigurationen wird Macht in relationalistischen Ansätzen nicht als zentralisiert sichtbar vorgestellt. Vielmehr waltet Macht, eine Ordnung durchsetzend, dezentral und zumeist unsichtbar bis in die kleinsten Alltagsgebärden hinein. Da soziale Ordnungen ausgehend von den Relationen begriffen werden, können sowohl hierarchische als auch heterarchische Ordnungsformen in den Blick genommen werden. Denn es kommt nicht primär auf die Ordnungsverhältnisse der Relata zueinander an. Macht wird entsprechend weniger inszeniert oder demonstriert, sondern zeigt sich in den Relationen selbst.²² Insofern wird auch die für hierarchische Machtfigurationen beispielhafte Trennung zwischen Akteuren der Macht und ihren Zuschauern aufgehoben. Das heißt, dass die Legitimität der sozialen Ordnung als Resultat der wechselseitigen Beziehungen durch die Anerkennung der an dieser Ordnung Partizipierenden gegeben ist. Hierbei bleibt die konkrete Durchsetzung der Ordnung zumeist im Verborgenen.²³ Wie oben ausgehend von

21 | Vertreter relationalistischer Ansätze der Macht sind u.a.: Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für Alle und Keinen. In drei Teilen (1886). Ditzingen 1994; Norbert Elias/John L. Scotson: *Etablierte und Außenseiter* (1965). Frankfurt a.M. 1993; Hannah Arendt: *Macht und Gewalt* (1970). München 2009; Niklas Luhmann: *Macht* (1975). Konstanz, München 2012; Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* (1976). Frankfurt a.M. 1983; Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981; Röttgers: *Spuren der Macht*.

22 | Münkler: *Die Visibilität von Macht*, S. 217.

23 | Dies gilt selbst für autokratische Machtfigurationen. Wie Norbert Elias am Beispiel Ludwig XIV. zeigt, ist es weniger die eigentlich sichtbare Inszenierung der Macht des Königs als die im Verborgenen sich vollziehende gegenseitige Kontrolle seiner Untertanen, die seine Herrschaft sichert. Siehe hierzu Fußnote 19.

Münkler beschrieben, ist die Unsichtbarkeit der Ordnungsdurchsetzung charakteristisch für den Idealtypus demokratischer Herrschaftsformen.

Als konkrete Figurationen stehen diese Herrschaftsformen heute vor Problemen, die als Symptome des unsichtbaren Waltens von Macht gewertet werden können. Demnach ist z.B. anzunehmen, dass der scheinbare Widerspruch zwischen allgemeiner Ordnungsakzeptanz und der Unsichtbarkeit der Ordnungsdurchsetzung das Problem der »Politikverdrossenheit«²⁴ begünstigt. Dieses besteht in dem Gefühl der Ohnmacht, nicht sehen zu können, wie man selbst an der gemeinsam zu gestalten Ordnung aktiven Anteil hat bzw. haben kann. »Die Emanzipation der Macht vom Machthaber« fördert zudem die Spekulationen über die »eigentlichen« Hintermänner, durch die letztlich alles gelenkt werde.²⁵ Nicht nur angesichts der steigenden Zahl von Anhängern hieraus erwachsender obskurer Theorien kann jedoch auch grundsätzlich daran gezweifelt werden, ob tatsächlich alle an den Entscheidungen über die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung teilhaben sollten. Platon etwa polemisiert, die Demokratie sei eine »Theatrokratie«, insofern nicht nur die wirklich Befähigten Entscheidungen treffen, sondern auch die inkompetent »Lärmenden« dies willkürlich für sich in Anspruch nehmen.²⁶ Denn Demokratie heißt doch, dass sie »voll Freiheit und Redefreiheit ist, und dass jeder in ihr tun darf, was er will.«²⁷ Bei Platon führt die ungezügelt nach Freiheit strebende »Herrschaft des Publikums« zu einer Ablehnung von und einer Auflehnung gegen jede Form der Obrigkeit als Akteur der Macht. Diese dystopische Herrschaftsvorstellung entspricht der »Hyperdemokratisierung« auch des gegenwärtigen Populismus.²⁸

24 | Für eine umfassende und kritische Auseinandersetzung mit diesem relativ jungen Begriff, der schnell zum populären Schlagwort avancierte, siehe: Klaus Christoph: Politikverdrossenheit. In: Bundeszentrale für politische Bildung (06.01.2012), unter: www.bpb.de/geschichte/zeitgeschichte/deutschlandarchiv/61504/politikverdrossenheit?p=all (19.07.2017).

25 | Plessner: Emanzipation der Macht, S. 279.

26 | Platon: Die Gesetze/Nomoi. Werke in acht Bänden, Band 8.1. Hg. von Gunther Eigler und bearbeitet von Klaus Schöpsdau. Darmstadt 1990, 659a, 701a.

27 | Platon: Der Staat/Politeia. Hg. von Thomas Szlezák. Berlin 2014, 557b.

28 | Für José Ortega y Gasset: Der Aufstand der Massen. Übersetzt von Helene Weyl. Stuttgart 1958, S. 77, besteht Hyperdemokratie in der Überzeugung von Gesellschaftsmitgliedern, »es sei ihr gutes Recht ihre Stammtischweisheiten

Das Gefährliche an ihm ist der Teufelskreis, dass schließlich auch die Kritiker des Populismus in den Augen seiner Anhänger als Freiheit und damit Demokratie gefährdende herrschsüchtige Machtakteure oder aber »als knechtisch gesinnte und gar nichts wert«²⁹ erscheinen. So hat derjenige leichtes Spiel, der vorgibt, alle Freiheiten zu gewähren und als wirklicher Volksvertreter gegen die Akteure der Macht anzutreten. Am Ende entpuppt sich bei Platon jedoch gerade er als der wirkliche Tyrann. Dass die Vielen insofern die Abschaffung ihrer eigenen Souveränität bewirken können, begründet Platons Vorbehalte gegen die Demokratie.

Der Zweifel an der Kompetenz des Herrschers lässt fraglich werden, ob es nicht besser wäre, einer Expertokratie, d.h. einer aus Experten und Sachverständigen bestehenden Elite, die Herrschaft zu überlassen. Indes bleibt auch in ihr die Macht in der Durchsetzung von Ordnung unsichtbar und ist mithin sogar nur noch als entpersönlichte Funktion zu begreifen. Denn ihre Emanzipation von einem wirklichen Herrscher, sei dieser das Volk oder der Autokrat, ist nun derart vollzogen, dass sich die Legitimität der Herrschaft einzig am Funktionieren der Ordnung bemisst. Für die Experten wirkt dies entlastend³⁰ und so nimmt sich unser gesellschaftliches Leben so aus, »als ob von einem Orte her das Ganze geführt werde, aber an diesem Orte steht kein Fachmann, dort finden Sie nichts«³¹. In dieser ortlosen Ungreifbarkeit besteht u.E. die heutige »Krise der Macht«. Nach Helmuth Plessner ist »ihr geisterndes An-Sich« in entpersönlichten Funktionen und Institutionen, »das sich so ausnimmt, als wäre es ein Produkt der Entfremdung ›des‹ Menschen von sich selbst, [...] der Preis, den die westliche Welt für ihre Freiheit und Offenheit zahlen muss«³². Wenn Macht also in dieser Welt als lokalisierbare erscheint, dann wird sie, so lässt sich mit Blick auf das Problem der Hyperdemokratie sagen, als »Verrat« an der Souveränität des Herrschers gering geschätzt. Auf diese prekäre Lage, in der sich die Macht heute befindet, können weder substan-

durchzudrücken und mit Gesetzeskraft auszustatten«, um »dem Gemeinwesen durch das Mittel des materiellen Drucks ihre Wünsche und Geschmacksrichtungen [aufzuzwingen]«.

29 | Platon: Der Staat, 562d.

30 | Vgl. hierzu Otfried Höffe: Ist die Demokratie zukunftsfähig?: Über moderne Politik. München 2009, S. 279.

31 | Karl Jaspers: Wahrheit und Wissenschaft. Basel 1960, S. 12.

32 | Plessner: Emanzipation der Macht, S. 282.

tialistische noch relationalistische Machttheorien angemessen reagieren, wenn und solange sie das Phänomen der Macht bloß einseitig fassen.

Bei einem genaueren Blick auf beide Konzeptualisierungen ist festzustellen, dass sowohl in substantialistischen wie in relationalistischen Machttheorien Momente betont werden, die in der jeweils anderen Theorieperspektive nicht berücksichtigt werden: Während in substantialistischen Theorien Macht – etwa in Gestalt eines Herrschers – an ein bestimmtes und zumeist sichtbares Zentrum gebunden ist, erläutern relationalistische Theorien, inwiefern Macht gewissermaßen »gestaltlos« waltet und gerade dort am wirkmächtigsten auftritt, wo sie unsichtbar bleibt. Als »emanzipierte« Macht, die nicht mehr verkörpert wird, sondern sich selbst trägt, entzieht sie sich ihrer Verfügbarkeit. Vertreter relationalistischer Ansätze sprechen in diesem Sinne auch vom fiktionalen Charakter der Macht³³: Als relationale Größe verstanden, verweist Macht (nur) auf sich selbst. Die Selbstreferentialität relationalistischer Macht versammelt dabei um sich herum eine »leere Mitte«, an deren Stelle ehemals ein (leiblicher) Herrscher im Ruf von Macht stand. Insofern heben substantialistische Theorien das statisch-sichtbare Moment von Macht hervor, welches relationalistischen Ansätzen zumeist fehlt. Diese rücken gerade das prozesshaft-dynamische Moment in den Vordergrund, welches wiederum in Konzepten statischer Macht nicht in den Blick gerät. Mit der wahrnehmbaren Faktizität von Macht auf der einen Seite geht auf der anderen Seite die Einsicht in das Gemacht-sein von Machtbeziehungen einher.

Die bislang etablierten theoretischen Auseinandersetzungen mit dem Thema Macht nehmen aufgrund ihrer methodischen Fokussierung eine jeweils eingeschränkte Perspektive in der Analyse des Phänomens Macht ein. Es ist deshalb zu fragen, inwiefern ein umfassenderes Verständnis durch die Verbindung substantialistischer und relationalistischer Ansätze erarbeitet werden kann, um so das Phänomen in einer erweiterten Perspektive in den Blick nehmen zu können. Dabei sollen die »klassischen« Theorien nicht einfach zugunsten eines gänzlich neuartigen Theorie-Entwurfs verabschiedet, sondern vielmehr Verknüpfungen zwischen den verschiedenen, jedoch komplementär aufeinander zu beziehenden Theorieperspektiven hergestellt werden. Wie kann eine solche Interdependenz der beiden machttheoretischen Perspektiven gedacht werden? Wir

33 | Vgl. Hetzel: Figuren der Selbstantizipation, S. 141.

nehmen an, dass ein ganzheitlicher Blick auf das Phänomen der Macht möglich ist, wenn von einer systematischen Gleichursprünglichkeit der Relation und der Relata ausgegangen wird.³⁴ Hiermit ist die These verbunden, dass soziale Ordnung nicht ausschließlich über eine Ontologie sozialer Relationen erklärt werden kann, sondern gleichsam einer Ontologie der Relata bedarf und sich beide wechselseitig bedingen. Wir schlagen vor, dass diese Verhältnisbestimmung mit dem Begriff des Performativen erfasst werden kann. Das performative Moment wird zwar üblicherweise den relationalistischen Machttheorien zugeordnet³⁵, um theoretisch der Einsicht gerecht zu werden, dass sich Machtbeziehungen erst im *Vollzug* konstituieren. Aber da in diesem Kontext nur das unpersönliche bzw. entpersonalisierte und funktionale Vollzugsmoment von Performativität übernommen wird, greift eine solche Bestimmung zu kurz. Denn im Konzept der Performativität, bei dem außer dem Vollzug auch das Gelingen bzw. Misslingen einer bestimmten Handlung eine entscheidende Rolle spielt, ist zudem der Aspekt der *Performance* enthalten: die Inszenierung einschließlich einer materialen (leiblichen) Präsenz. So erläutert bereits Machiavelli dem Prinzipal gegenüber nicht nur die Rechte und Pflichten eines Herrschers, sondern erteilt diesem auch umfassende Ratschläge, wie Macht auszuüben und auf welche Weise zu herrschen sei, um eine gute und gelingende *Performance* der Macht umzusetzen. In dieser internen Verklammerung zeigt sich beispielhaft, dass Relationen nicht ohne die Relata der Verbindungen und die Relata wiederum nicht ohne die zwischen ihnen bestehenden Relationen zu verstehen sind. In-

34 | Unser Anliegen ist es freilich nicht, dass diese These von allen AutorInnen des vorliegenden Bandes unkritisch geteilt wird, wie z.B. der Beitrag von Kurt Röttgers zeigt.

35 | Die prominenteste Vertreterin einer relationalistischen performativen Machttheorie ist Judith Butler. Butler reformuliert den aus der Sprechaktheorie John L. Austins stammenden Begriff in Anlehnung an Jacques Derrida dekonstruktivistisch: Performative Akte werden nicht von einem intentional handelnden Subjekt vollzogen, sondern sind als nicht-referentielle Iterationen zu begreifen, die die Subjekte als ihre Wirkungen erst erzeugen. Judith Butler: *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann. Frankfurt a.M. 1997. Diese anti-essentialistische Lesart des Begriffs des Performativen ist aber nicht zwingend. Vielmehr kann er sowohl handlungs- (wie bspw. von John Searle) als auch diskurstheoretisch verwendet werden.

sofern bestimmt auch der Diskurs über Macht performativ die Sichtbarkeit der Macht.

Um den substantialistischen und den relationalistischen Machtbegriff aus der vermeintlichen Dichotomie zu lösen, in der sie bislang gehalten wurden, und um die komplementäre Bezogenheit beider Theorieansätze aufzuzeigen, soll mit dem Konzept der Performativität nicht nur das relationale Moment des Vollzugs, sondern auch das konkrete materiale Ereignis der Etablierung von Macht in Machtbeziehungen erfasst werden. Denn es scheint überzeugend zu sein, dass sich Macht nicht in der bloßen Übertragung von Machtbefugnissen qua Sprechakt erschöpft, sondern tatsächlich als Machtausübung zwischen Individuen in gesellschaftlichen Bezügen geschieht und sich als eine solche Prägung durch Macht auch praktisch vollziehen und manifestieren muss. Ein wesentlicher Aspekt ist in diesem Zusammenhang die Frage der Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit von Macht sowie des Anteils, der diesen beiden Elementen in einer gelungenen Machtinszenierung zukommt. Denn Macht bedarf nicht nur der beständigen normativen Anerkennung durch Individuen und Kollektive, sondern muss sich, um als Macht wirksam sein zu können, in einer bestimmten *Sichtbarkeit* (in Institutionen, Prozessen, Symbolsystemen, Strukturen etc.) stabilisieren. Zugleich muss sich Macht dieser demonstrativen Sichtbarkeit aber auch entziehen können, um sich z.B. weniger angreifbar zu machen. Darüber hinaus ist nach der aktiven Rolle des Subjekts bzw. der Person zu fragen: Einige diskurstheoretische Konzepte, in denen das Subjekt seinem Namen nach vorrangig als bloß dem Diskurs unterworfen erscheint, berücksichtigen nicht angemessen, dass Subjekte nicht nur vorhandene Strukturen lediglich reproduzieren, sondern ihre vermeintliche Fremdbestimmtheit zum Teil selbst aktiv hervorbringen.

III. ZUR GESTALTUNG DES BANDES

Um die Bedingungen und Möglichkeiten für die Erarbeitung und Verdeutlichung eines solchen Performativitätskonzepts angemessen zur Geltung bringen zu können, wurde die Tagung im Zusammenhang mit dem gleichnamigen Soundcheck Philosophie-Festival durchgeführt, welches u.a. durch die Kulturstiftung des Freistaats Sachsen, der LeipzigStiftung und der Heinrich-Böll-Stiftung gefördert wurde. Zu diesem Festival wa-

ren Performance-KünstlerInnen eingeladen, die sich in künstlerischen Lecture Performances, eigens für das Festival entwickelten Tanzchoreographien, theatralen Inszenierungen, experimentellen Podiumsdiskussionen, einem Philosophie-Slam sowie künstlerisch-performativen Interventionsformaten und Videoinstallationen mit dem Thema Macht und dem Problem der Sichtbarkeit und Darstellbarkeit von Macht auseinander gesetzt haben.

Mit dieser Verknüpfung von Tagung und Festival wurde es möglich, durch eine künstlerisch-performative Vergegenwärtigung der Machtthematik mit den Mitteln der Performance-Kunst die These von der dynamischen Bewegtheit der Machtausübung im konkreten Vollzug als Beziehungsmoment *und* leiblich-materiale Präsenz ›praktisch zu beweisen‹. Der Band enthält deshalb neben den dezidiert theoretischen Beiträgen zur aktuellen Frage nach einem angemessenen Verständnis der Macht auch Beiträge, die sich in einer vermittelnden Rolle zwischen Theorie und (künstlerischer) Praxis sehen und den Blick auf das Performative der Theoriebildung über und zur Macht freigeben wollen. Um zumindest in Ansätzen die besondere Atmosphäre des Festivals in Verbindung mit der wissenschaftlichen Tagung aufzeigen zu können, gibt es im gesamten Band zudem Abbildungen einzelner Performances. Diese Performances sind als Videomitschnitte auf der Festival-Seite www.soundcheckphilosophie.de nachzusehen.

Aufgrund der intensiven und wechselseitigen Verbindung von Festival und wissenschaftlicher Tagung sowie der daraus hervorgegangenen Diskussionen haben wir uns bewusst dafür entschieden, diesen Band nicht, wie sonst üblich, in thematische Bereiche zu gliedern. Denn die einzelnen Beiträge lassen sich als Positionsbestimmungen im Zuge einer erprobenden Verschränkung von substantialistischen und relationalistischen Ansätzen im vielfältigen Machtdiskurs verstehen. Eine vorgegebene Kategorisierung der Beiträge steht diesem Prozess, der auch mit der Drucklegung nicht abgeschlossen ist, entgegen. Deshalb möchten wir die LeserInnen dazu einladen, sich diesen Band entdeckend zu erschließen, von vorne bis hinten durchlesend oder von einzelnen Beiträgen ausgehend sich selbst eine Perspektive auf die Frage nach der Macht zu erarbeiten und sich zwischendurch die eine oder andere Performance anzuschauen, welche die AutorInnen während des Festivals vor Augen hatten.

Zu den einzelnen Beiträgen

VON FALK BORNMÜLLER, KATRIN FELGENHAUER und RAINER TOTZKE (MACHT-SINN-KOLLEKTIV) erschien unmittelbar zu Beginn des Soundcheck Philosophie-Festivals und der Tagung im Online-Magazin *Slippery Slopes* (www.slippery-slopes.de) der Beitrag *Macht was!*.

GEORG LOHMANN geht mit einer begrifflichen Analyse der Ambivalenz von Macht nach und erörtert, inwiefern Macht als ein Oberbegriff für eine Reihe weiterer Begriffe wie Herrschaft, Gewalt, Zwang und Einfluss zu verstehen ist, die wiederum Weisen der Machtausübung charakterisieren. Erst die differenzierende Einsicht in diese Arten der Wirksamkeit von Macht ermögliche – so die zentrale These – die Schärfung des Blicks dafür, worin menschliche Freiheit insbesondere im Kontext politischer Gemeinwesen bestehe.

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER verweist anhand eines sozialistischen Propagandabildes auf die ikonisierte Symbolik von Macht, die ein umfassend-gemeinsames *Wir* beschwört und die Machtlosigkeit des Einzelnen hervorhebt. In einer dialektischen Verschränkung von Macht und Ohnmacht zeige sich demnach, wie der bewusste oder unbewusste Kampf um die Teilhabe an der gemeinschaftlichen Macht wechselseitig die Ohnmacht des Einzelnen hervorheben und damit die eigentliche Intentionalität der gemeinsamen Stärkung aller Individuen im kollektiven *Wir* in ihr Gegenteil verkehren kann.

KURT RÖTTGERS beginnt mit einer aufschlussreichen Kritik an der eigenen früheren Position eines handlungstheoretisch begründeten Modalbegriffs der Macht, bei dem die Realität von Handlungen zur Möglichkeit von Handlungen modalisiert wird. Er plädiert im Anschluss daran für eine medialitätsfundierte Machttheorie, die auf den Diskurs und die modale Relation von Selbst und Anderem fokussiert: Da die Macht in der Relation, nicht in den Relata beheimatet sei, ermögliche sie als Medium der Mitte eine effizientere Strukturierung des Handlungsfeldes. Am Beispiel von Nietzsche wird diese Kritik am individualistisch-atomistischen Subjektbegriff zugunsten eines pluralen Lebensbegriffs verdeutlicht.

MARTIN SAAR stellt in einer wegweisenden Skizze drei Topoi für einen zukünftig zu denkenden Machtbegriff vor, die bei allen Überlegungen zum Phänomen der Macht eine Rolle spielen: Dynamik, Raum und Transformation. Der Vorschlag lautet, die Phänomene der Macht im Hinblick auf die Dimensionen von Bewegtheit so zu verstehen, dass sich einerseits

die Ontologie der Macht substantialistisch verstehen lässt (Macht *ist*), sie aber zugleich auch die relationale Bezogenheit und Dynamik von Macht nachzuvollziehen hat (Macht *geschieht, bewegt, verändert sich*).

NIKOS PSARROS zeigt, inwiefern die sich eigentlich als unmetaphysisch verstehende Machttheorie Michel Foucaults doch in eine bestimmte metaphysische Tradition einzuordnen ist, die auf der stillschweigenden Annahme eines »Blockuniversums« beruht. Weil in diesem Universum alle Veränderungen die Form einer so genannten »Cambridge-Change« haben, führt die Veränderung eines einzelnen Elements zur Veränderung der Gesamtrelation und somit auch zur Veränderung aller anderen Relata.

DIRK TÄNZLER erläutert, ausgehend von der philosophisch-politischen Ideengeschichte der Macht, dass der Mensch als *zoon politikon* zugleich ein symbolisches Wesen ist und sich symbolischer Formen und Funktionsbegriffe bedienen muss, die in entsprechenden ästhetischen Repräsentationen von Macht sichtbar werden. Mit Plessners Begriff der exzentrischen Positionalität als Grund dieser Ästhetik zeigt er auf, dass Politik keinem Selbstzweck genügt, sondern im Sinne einer funktionalen Ästhetik für den einzelnen Menschen ein Verhältnis des Zwischenmenschlichen zu inszenieren hat, das gerade in der »Maskerade« die Humanisierung *in* und *durch* die Politik zu wahren weiß.

MICHAEL WOLF setzt sich kritisch mit der institutionellen Praxis von Berufungsverfahren an Universitäten und mit den akademischen Machtstrukturen auseinander: Entgegen dem eigentlich zu intendierenden Anspruch der »Bestenauslese« lasse sich anhand von Fallbeispielen zeigen, dass Vorteilsnahme und Ämterpatronage solche Verfahren in einem signifikanten Maß zu einem machiavellistischen Machtspiel werden lassen. Diese strafrechtlich relevante Praxis sei im öffentlichen Bewusstsein nicht präsent, weil deren immanente Struktur nicht nur den Aufstieg der von ihr Privilegierten befördere, sondern gewissermaßen »systemnotwendig« die Verschwiegenheit und Verschleierung dieser Vorgänge begünstige.

JÖRG BERNARDY betont im Anschluss an Foucault die grundlegende Wertneutralität und Kontextabhängigkeit der Bewertung von Macht, deren Produktivität auf der Wirkmächtigkeit sozialer Beziehungen beruhe. Mit der Adaption dieser Relationen gehen Internalisierungen von Wissen und Ordnungsstrukturen einher, die etwa in der differenzierten Beurteilung des gegenwärtig kontrovers diskutierten Themas der Selbstoptimie-

rung hinsichtlich der positiven wie negativen Effekte eine erhebliche Rolle spielen.

FALK BORNMÜLLER erörtert die These, dass Theorien der Macht – wie alle wissenschaftlichen Theorien – auf ein bestimmtes Paradigma der Rationalität zurückgehen und von der wirkmächtigen Bestimmtheit dieses Denkens abhängig sind. In Bezug auf die Theorien der Macht liege ein Sonderfall vor, weil das theoretisch betrachtete Phänomen (Macht) selbst eine konstitutive Rolle für die wissenschaftliche Erklärung seiner selbst (Theorie der Macht) spielt. Anhand von drei exemplarischen Weisen des Denkens und Nicht-Denkens wird dargelegt, wie Denken als Macht und das Denken der Macht auch anders denkbar sein können.

VERONIKA REICHL bringt mit ihrer *Lecture Performance* die Wirkmächtigkeit von Denk-Erfahrungen beim Lesen von philosophischen Texten zum Ausdruck. Diese Form der Macht offenbart in prägnanter Vielfalt nicht nur den kognitiv erfahrbaren Aussagegehalt von Theorie-Texten, sondern auch (und vor allem) den sprachlichen Stil und die damit einhergehende, mehr oder weniger stark empfundene Autorität des Autors. Reichl betont dabei, wie ein/e LeserIn auf die ›Macht des Textes‹ reagiert, um sich zu fügen, zu widersetzen oder auch zu resignieren.

HEIKE KÄMPF setzt sich mit dem subjektkonstituierenden Aspekt der Macht auseinander. Das Subjekt sei nicht nur als Produkt oder Effekt der Macht zu verstehen. Vielmehr erscheint es in einer kritischen und gegen Prozesse der Subjektivierung aufbegehrenden Haltung selbst als Schauplatz von Machtkämpfen. Es geht aber nicht nur darum, Kritik an der Macht etablierter Subjektivierungsformen zu üben, auch sind neue Subjekt- sowie Umgangsformen zu improvisieren. Die Aufgabe einer philosophischen Reflexion der Macht sieht Kämpf darin, kategoriale Bestimmungen in dieser Weise zu (de)konstruieren und sie somit ihrer Selbstverständlichkeit zu berauben.

KATRIN FELGENHAUER erörtert am Beispiel der Machttheorie Judith Butlers, inwiefern relationalistische Ansätze von metaphysischen und ontologisch-anthropologischen Voraussetzungen ausgehen (müssen), obwohl deren Vertreter dies verneinen. Die These ist, dass diese Machttheorien auf solche Voraussetzungen nicht verzichten können, denn sie stützen sich auf implizite Annahmen, wie die eines metaphysischen Relationalismus und der Anerkennungsbedürftigkeit menschlicher Wesen. Insofern sind diese Annahmen zu explizieren, um auf deren Konsequen-

zen für die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Macht zu reflektieren.

MARC RÖLLI rekonstruiert Deleuze als Theoretiker der Macht, der mit Foucault darin übereinstimmt, dass Macht in ihrem produktiven Charakter zu begreifen ist. Allerdings akzentuiere Foucault den Aspekt des Widerstandes hierbei nicht stark genug. Macht sei nicht nur diskurs- und systembildend, sondern komme auch als Mikropolitik und in Prozessen des Minoritär-Werdens, d.h. in praktischen Widerstandsformen, zum Ausdruck. Und die immanente Kritik von bestehenden Machtverhältnissen gelinge nur über eine zusätzliche Analyse und Beschreibung derjenigen Mikropraktiken, die sich den etablierten Repräsentationsordnungen widersetzen.

LUDGER SCHWARTE erweitert Macht um den Begriff der repräsentativen Gewalt und führt exemplarisch die Möglichkeit der Verbindung eines relationalistischen und eines substantialistischen Machtbegriffs im Fixpunkt des Performativen vor: Die Performanz der Macht erschöpfe sich nicht in der konkreten Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung eines Machtanspruchs, sondern bedürfe darüber hinaus stets der Sichtbarkeit in repräsentativen Symbolisierungen der Macht *und* der repräsentativen Gewalt – sei es als Drohung, Abschreckung oder Machtbeweis.

RAINER TOTZKE blickt mit einem inszenierten Gespräch zwischen zwei Philosophinnen und einem Performer während einer Straßenbahnfahrt nach dem Festival auf die Erwartungen und Erfahrungen der TheoretikerInnen und Performance-KünstlerInnen zurück. Aufschlussreich sind dabei die pointierten Bemerkungen über die Frage, ob und wie angesichts der verschiedenen Darstellungs- und Diskursformen, denen jeweils ein bestimmter machtvoll normativer Zug zugrunde liegt, überhaupt ein verständnisorientiertes Reden über Macht möglich sein kann, wenn alles Reden über Macht selbst bereits einer unzulässigen (Diskurs-) Ermächtigung verdächtig ist.

Macht was!

*Falk Bornmüller/Katrin Felgenhauer/Rainer Totzke
(»Macht-Sinn-Kollektiv«)*

Macht bedarf der Anerkennung – das wissen wir seit Hegel. Auf welch wackligen Beinen die Macht damit steht, zeigt der »Skandal« um einen schlaksigen Satiriker, der einen schmähhlichen Machthaber zu schmähen wagte. Da dessen Kritik zwar die Schmähhlichkeiten, jedoch leider nicht die vom Geschmähten forcierte »Volksbeglückung« anerkannte, überkam den Potentaten jäh die große Angst vor dem eigenen Machtverlust, auf die er nun mit juridischer Gewalt reagiert. Ist Macht denn so machtlos?



ICH BIN ETWAS, WAS DU NICHT SIEHST

Schon der Begriff bereitet Schwierigkeiten, eine klare Definition scheint widersprüchlich zu sein: Einerseits wird Macht als repressiv verstanden und oft mit Gewalt assoziiert, andererseits wird ihr produktiv-gesellschaftskonstitutiver Charakter hervorgehoben. Diesen Doppelcharakter der Macht vereint bereits Aristoteles im Begriff der »dynamis«, der die Vorstellung von Macht zum einen als Vermögen, dieses und jenes zu tun, und zum anderen als ermöglichendes Verhältnis (zwischen Menschen) ausdrückt. Doch was besagt diese Unterscheidung in der Anwendung auf konkrete Machtverhältnisse?

Wichtig ist offenbar, ob und wie der Machthabende seine Macht zur Schau zu stellen vermag: »Im Ruf von Macht stehen ist Macht«, so Thomas Hobbes, und H. C. Andersen gibt uns mit *Des Kaisers neue Kleider* die passende Anschauung dazu: Der Ruf des Kaisers allein reicht aus, um den nackten Leib des Potentaten als prunkvoll eingehüllt erscheinen zu lassen. Diese Fiktion besteht solange, wie das Publikum nicht aus der Rolle fällt und gewillt ist, der Darstellung die Bühne zu bereiten. Die Inszenierung von Macht funktioniert, weil die Macht hierarchisch von oben nach unten verteilt ist – und gewohnheitsmäßig affirmiert wird. Aus Angst um den eigenen Ruf traut sich niemand, etwas zu sagen, zumal gerade ein despotischer Staat diese unbewusste Habitualisierung gern als umso effizienteres Mittel zur Intensivierung der Macht nutzt. Aber wehe, wenn ein noch nicht deformiertes und korrumpiertes Kind – paradigmatisch in der Gestalt des Satirikers – den Schwindel auffliegen lässt, um am Ast der Legitimität der Macht des Despoten zu sägen!

HAIL, CAESAR!

Während der nackte Kaiser sein (Un-)Vermögen zur Schau stellt, geht die Macht der Satire auf den Gedanken der Meinungsfreiheit zurück und ist Ausdruck des sogenannten »relationalen Charakters der Macht«. Damit ist nichts anderes als das komplexe Beziehungsgeflecht bezeichnet, welches die kollektiven Ermöglichungsbedingungen einer Gemeinschaft strukturiert und idealerweise eine symmetrische Machtverteilung auf der Grundlage eines demokratischen Diskurses vorsieht. Die instinktive Angst Erdogans vor dem satirischen Verweis auf seine Blöße hat also nicht bloß etwas mit

seiner persönlichen Schmählichkeit zu tun, sondern vor allem damit, dass im fingerzeigenden *Ecce!* Böhmermanns die Vorstellung (und Realität) repressiver Hierarchiestrukturen in der Türkei sichtbar gemacht und zur Darstellung gebracht wird – wozu der anklagende und diplomatisch Druck ausübende Herrscher den zusätzlichen performativen Beweis liefert.

MACHT UND KRITIK

Der öffentliche Umgang mit dem Schmähgedicht in Deutschland zeugt allerdings selbst wiederum von einem Mangel an Einsicht in die Ermöglichungsbedingungen der eigenen, *freien* Gesellschaft. So führt der ›Skandal‹ realiter zu demjenigen Witz, den sich Böhmermann über das Machtverhältnis in Deutschland erlaubte: Die Satire steht auf dem Spiel, weil der liberale Begriff der Macht zur bloßen Fassade zu werden droht – vor allem, wenn Deutschland aufgrund vermeintlicher ›Sachzwänge‹ mit anti-liberalen und Minderheiten unterdrückenden Staaten zusammenarbeitet. Ein Teil der Debatte, die eingeleiteten juristischen Schritte sowie die mögliche Verurteilung Böhmermanns affirmieren offenbar genau dasjenige Machtverständnis, das dieser mit den kritischen Mitteln einer freien Gesellschaft bloßzustellen gedachte. Der tiefere Sinn einer solchen Kritik liegt vor allem in der Absicht, über die Grundlagen der eigenen Freiheit nachzudenken, und ist nicht frei von Ironie: Gerade die juristischen Schritte, die typischerweise zu den Bedingungen moderner Demokratien zählen, scheinen in diesem Fall die Erwartungen an eine demokratische Gesellschaft zu enttäuschen und deren Anerkennung zu unterlaufen. So steht also nicht nur die repressive Machtpolitik eines post-osmanischen Caesaren in ihrer vollkommenen Nacktheit da – der satirische Angriff zeigt auch die eigene Entblößung auf, nämlich wie unbekleidet demokratische Grundrechte dastehen können, wenn man ihnen die Anerkennung entzieht.

Wir sollten Macht also in ihrem Doppelcharakter verstehen. Macht als *leiblich verkörpertes, repräsentiertes Vermögen* muss dabei nicht in einer Dichotomie zur Macht als *Relation zwischen Menschen* aufgefasst werden. Denn auch in einer Demokratie kann Macht – z.B. in Gestalt des Satirikers – als verkörpert wahrgenommen werden. Entkleiden wir diesen seines kritisch-ironischen Vermögens, so zeigen wir letztlich vor allem, auf welch wackligen Beinen die Macht der Presse- und Meinungsfreiheit steht: Auf der zarten Voraussetzung, dass wir den Sinn von Kritik verstehen.

Versuch über Versionen der Macht: Herrschaft, Gewalt, Zwang und Einfluss

Georg Lohmann

I. VORBEMERKUNG

Wer über »Macht« nachdenkt, gerät in ein Gestrüpp von familienähnlichen Begriffen. Mal ist Macht Herrschaft, mal Gewalt, mal Zwang oder Einfluss. Historisch haben sich Bedeutungen, Zu- und Unterordnungen dieser Begriffsmischpoke immer gewandelt, die guten Begriffs- und Ideengeschichten zehren davon.

Ich will, in der Tradition explorativer Essays, einen Vorschlag skizzieren, wie man die Bedeutungen dieser Begriffe für die Gegenwart verstehen kann, aber nicht muss! Die schlanke Form des Essays gibt mir dabei die Möglichkeiten, (fast) ohne die sonst notwendigen Literaturnachweise und ohne ausführliche Auseinandersetzungen mit historischen Vorläufern, gegenwärtigen Mitläufern und zukünftigen Gewinnern dieses Begriffsklärungswettbewerbs meine Bahnen zu ziehen. Dabei konzentriere ich mich auf die Verwendung dieser Begriffe in sozio-politischen Kontexten. Wenn damit gegenwärtige Machtphänomene besser zu verstehen sind, ist ein Ziel meiner Überlegungen erreicht; dass dabei mehr Fragen offen bleiben als beantwortet werden, ist in der Philosophie so üblich.

II. WAS IST »MACHT«?

Beginnen will ich mit einem Verständnis von »Macht« als Oberbegriff für eine Reihe von Begriffen (Herrschaft, Gewalt, Zwang, Einfluss), die sich als Weisen der Machtausübung verstehen lassen. Dafür freilich muss ich zunächst angeben, was ich denn unter »Macht« verstehe.

Relationale Macht. Ganz allgemein verstehe ich unter »Macht« das Vermögen von X, auf etwas zu wirken. Macht ist also ein relationaler Begriff. In diesem ganz allgemeinen Sinne könnte auch die Natur, z.B. ein Erdbeben, Macht auf eine Stadt (z.B. Lissabon) und die in ihr lebenden Menschen ausüben. Ich will mich im Folgenden auf die Machtrelationen konzentrieren, in denen es um Relationen zwischen Menschen geht. In diesen Fällen haben wir paradigmatisch eine Instanz/Person (A), die Macht hat und ausübt, und zumindest eine Person (B), auf die Macht wirkt.

Macht (als Relation zwischen Personen) setzt immer Freiheit der Beteiligten voraus. Personen sind durch Körper, Geist und (Um-)Welt bestimmt. Frei sind sie, weil sie als Menschen Gründe abwägen können und überlegend sich selbst bestimmen *können*.¹ Wir sprechen a) von negativer Freiheit, wenn sie nicht durch andere/s daran gehindert werden, zu tun, was sie wollen, und von positiver Freiheit, wenn sie b) die Fähigkeiten und c) die Gelegenheiten haben, zu tun, was sie wollen.² Damit können wir ein erstes, nun auf Personen bezogenes Begriffsverständnis vorschlagen: Macht ist eine Relation zwischen Menschen, die sich aufgrund ihrer Freiheit so oder so zu der Machtrelation verhalten können. Diese selbst erscheint als das Vermögen (von A), auf andere (B) zu wirken oder sie zu bestimmen.

Ergänzende Bemerkungen. Wirkungen *können* Bewegungen in Raum und Zeit sein. Als räumliche hat jede Machtausübung einen Ort und eine Richtung. Als zeitliche ist sie immer eine auf Zukunft gerichtete Wirkung. In beiden Hinsichten ist Machtausübung daher beschränkt: Sofern sie raumzeitlich situiert ist, kann sie nicht ortlos sein und zeitlich nicht rückwärts wirken. Sie kann als gerichtete gelingen, wenn sie ihr Ziel erreicht, oder misslingen, wenn sie ihr Ziel nicht erreicht. Normalerweise nimmt man dabei an, dass die Person, die Macht ausübt, das Ziel der Wirkung festlegt. Faktisch aber können angestrebtes Ziel und erreichte Wirkungen auseinanderfallen oder lassen sich wegen der Komplexität von Zielbestimmungen und Nebenwirkungen nicht mehr aufeinander abbilden. Personenrelative Machtbeziehungen scheinen sich dann in die unpersönliche »Macht der Verhältnisse« zu wandeln. Um die personenrelative Machtvor-

1 | Diese These, von Aristoteles bis zu Peter Bieri gut begründet, impliziert natürlich nicht, dass Menschen immer frei *sind*.

2 | Ich folge hier einem Vorschlag von Ernst Tugendhat, der mir sehr viel klarer erscheint als der sonst fast immer zitierte Vorschlag von Isaiah Berlin.

stellung zu stützen oder beizubehalten, wird daher häufig eine symbolische, repräsentierende Subjektivität unterstellt, auch wenn es sich offenbar um eine machtausübende, aber unpersönliche Instanz handelt.

Unpersönliches Machtgeschehen. Vor diesem Hintergrund kann man nun fragen, was man unter unpersönlichen Machtrelationen und Machtausübungen verstehen kann. Wenn Machtwirkungen ein reines, unpersönliches Machtgeschehen »sind« oder als solche erscheinen, wenn sich also im Machthaben, Machtausüben und Machterleiden oder -erfahren nicht Momente von Freiheit ausmachen lassen, so wandelt sich Macht zu einer (quasi-)naturhaften Kraftentfaltung (Potenz) und erscheint wie die Wirkungen kausaler Naturprozesse oder als Schicksalsmacht.

Macht kann im Verborgenen wirken, sie bleibt dann unsichtbar und wirkt »ideologisch« oder ihr wird eine mystische/magische/jenseitige Machtpotenz zugeschrieben. Wir werden später fragen können, ob das durch Vorbestimmung der (Handlungs-)Verhältnisse und -situationen geschieht, und ob man diese Wirkung besser als Weisen von Einfluss oder Zwang oder als »strukturelle Herrschaft« oder »strukturelle Gewalt« verstehen kann. Festzuhalten ist auch, dass dieser (»endliche«) Machtbegriff sich unterscheidet von der Allmacht Gottes, denn das müsste, wenn man ihn denken könnte, ein anderer Machtbegriff sein.

Machtsteigerung und Ohnmacht. Wirkungen sind qualitativ und quantitativ bestimmt und können graduiert werden. Machtwirkungen sind daher als konkrete graduell. Macht ist somit nicht nur relational, sie ist auch graduell: Der Grad oder die Größe der Macht bestimmen sich nach dem Widerstand, den das Andere oder die Anderen der Wirkung der Macht entgegensetzen oder entgegensetzen können und der überwunden wird. Macht ist deshalb, dem Grad oder der Größe ihres Vermögens nach, von etwas anderem abhängig: sie ist, nur auf sich bezogen, leer und ohnmächtig. Macht, die nicht wirken kann, ist Ohnmacht. Macht, die nicht ausgeübt wird, aber ausgeübt werden könnte, ist potente, gesteigerte Macht; Macht ist intern daher als steigerbar zu verstehen. Von sich aus scheint sie keine Grenze der Machtausübung zu kennen.

Man kann daher in Bezug auf die machthabende oder -ausübende Instanz fragen: Woher kommt diese Macht und wie wird sie ausgeübt und begrenzt? Und in Bezug auf die Gegenseite: Warum wirkt Macht und wie wirkt sie? Die Antworten auf diese Fragen machen die Ambivalenz von Macht deutlich. Um diese Fragen besser beantworten zu können, will ich »Macht« durch die Weisen weiterbestimmen, wie sie wirkt.

III. WEISEN DER MACHTAUSÜBUNG: HERRSCHAFT, GEWALT, ZWANG, EINFLUSS

Der Form des Essays entsprechend will ich zunächst die Begriffe erläutern, mit denen ich dann arbeite. Freilich kann man über jeden dieser »Unter«-begriffe eine längere Abhandlung schreiben; ich beginne aber mit Kurzdefinitionen, die zunächst nur angeben wollen, wie ich die Begriffe zugespitzt verstehen und voneinander als Weisen der Machtausübung unterscheiden will. Das mag in einigen Fällen als zu eng und angesichts der Komplexität dieser Begriffe auch als zu riskant erscheinen; zudem gibt es hierzu eine ganze Reihe von gelungenen, überzeugenden und wirkmächtigen Vorschlägen (von Aristoteles beginnend bis Max Weber und Hannah Arendt, zudem Lexikonartikel und neuere begriffsklärende Arbeiten, z.B. von Thomas Wartenberg und Kurt Röttgers), auf die ich aber hier nicht eingehen kann. Ich muss es daher den jeweiligen Kennern überlassen, mir Ignoranz, Fehlinterpretation oder schlichte Wiederholung vorzuwerfen und kann nur hoffen, dass die Leserin im Verfolgen der versuchten Überlegungen den zunehmend komplexen Charakter dieser Begriffsfamilie verstehen kann.

Ich schlage daher vor, als Weisen der Machtausübung unter

- *Herrschaft*: die Chance, den Willen anderer durch zu *legitimierende Über- und Unterordnung* zu bestimmen, unter
- *Gewalt*: das Mittel, andere über *Einwirkungen auf (ihren) Körper* zu bestimmen, unter
- *Zwang*: die Möglichkeit, andere über *Einwirkungen auf ihre Situation* zu bestimmen, unter
- *Einfluss*: die Chance, andere durch *Überreden oder Überzeugen in ihrem Willen* zu bestimmen, zu verstehen.

Ob es neben diesen Vermittlungen der Macht(-ausübung) auch noch eine Machtwirkung »an sich« geben kann, ob Macht direkt, unvermittelt, wirken kann (z.B. als »Macht der Verhältnisse« oder »Macht als Medium«) sind interessante Fragen, die ich aber an dieser Stelle nicht beantworten kann.

Kommunikatives und Nicht-Kommunikatives. Herrschaft und Einfluss können als Machtausübung nur kommunikativ, Gewalt und Zwang kön-

nen von *Haus aus* nicht-kommunikativ praktiziert werden; Gewalt kann auch stumm ausgeübt werden (Reemtsma).

Eine *Nachbemerkung zur Historie*: Bei den Griechen war die politische (egalitäre) Macht der Polisbürger von der (unterordnenden) Herrschaft des oikos (Haushalts) getrennt. Hatte die politische Polismacht Züge von Herrschaft, war sie defizitär oder illegitim. In der Moderne mutiert politische Macht selbst zu legitimen Weisen von Herrschaft: von der vor Gott legitimierten, autoritären Königs-Macht über die Untertanen bis zur durch Recht und Verfassung gezähmten Demokratie freier und gleicher Bürger. Im Folgenden soll es um die Machtausübung in diesen historisch späten demokratischen Verhältnissen gehen. In ihnen wird jede Machtausübung von der Legitimität der Herrschaft abhängig. Ich will zunächst eine Kurzcharakteristik dieser Machtversionen geben und beziehe mich dabei aber auf die gegenwärtige, moderne Demokratie.

IV. MACHT DURCH HERRSCHAFT – MACHT ALS HERRSCHAFT?

Herrschaft vollzieht sich als Über- und Unterordnung: A befiehlt – B gehorcht. Auf Seiten von A wird eine Legitimation zu Befehlen, auf Seiten von B ein Legitimitätsglaube unterstellt (frei nach Max Weber). Legitime Herrschaft gilt als gerecht, illegitime als ungerecht. Die Ausübung von Herrschaft hängt daher von der Tragfähigkeit/Rechtfertigbarkeit dieser Legitimationen ab. Deshalb erschien *Demo-kratie* (Herrschaft des Volkes) den Alten (bis zu Kant) als illegitime Machtausübung des Plebs (Volksmenge), weil sie darin einen Verstoß gegen die legitimierende (bürgerliche) Gleichheit sahen. Die moderne Lösung zur Rechtfertigung demokratischer Macht ist seit Rousseau die »allgemeine Selbstgesetzgebung«, in der eine kollektive Autonomie, in der jeder Bürger in der gleichen Weise Herrscher und Beherrscher, Bestimmender und Bestimmter sein kann, mit der individuellen Autonomie im Rahmen einer Republik³ verbunden wird.

3 | Ich verwende »Republik« in diesem auf Rousseau und Kant zurückgehenden Sinne, und halte die »neueste« Bestimmung von »Republik« als Freiheit von Herrschaft (Quentin Skinner, Philip Noel Pettit) für eine erstaunlich einseitige Version negativer Freiheit.

Dadurch wird der Ausübungsmodus von Macht als Herrschaft dem Entstehungsmodus *politischer* Macht angeglichen. Politische Macht entsteht nicht aus Gewalt, sondern aus der freien, gemeinsamen Übereinkunft der Bürger (frei nach Hannah Arendt und Jürgen Habermas). In Bezug auf die Legitimität ist dieses republikanische Modell nicht zu steigern. Da niemand sich selbst Unrecht antun kann, und jeder nur dem gehorcht, was er selbst bestimmt hat, sind alle einstimmigen Beschlüsse *per se* gerecht – vorausgesetzt, wir haben keine externen, sonst noch zu beachtenden Maßstäbe.

Aber politische Macht ist nicht einfach freiwillige Übereinstimmung freier und gleicher Bürger, denn dann wäre sie so etwas wie eine »freie Assoziation«, in der jeder unmittelbar will, was auch alle anderen wollen: Macht als wechselseitige Herrschaftsausübung wäre hier nicht notwendig. Und wäre jede Bürgerperson mit allen anderen zusammen dabei tugendhaft, dann wäre diese Tugendrepublik (Kants »ethisch gemeines Wesen«) ein seltenes und auch wohl unerreichbares Ideal, bei dem zu fragen wäre, was unter der Macht der Vernunft oder der Tugend, die hier allein wirken sollten, noch zu verstehen wäre.

Politische Macht *kann* zwar unmittelbar aus ihrem Entstehungskontext heraus wirken, z.B. in revolutionären Aktionen, dauerhaft und institutionell wird sie aber erst durch Recht. Dafür gibt es nicht nur pragmatische, sondern auch normative Gründe, weil nicht alle jederzeit das tun, was sie selbst bestimmt haben. Und weil es, wenn es nicht publik wird, für den einen vorteilhaft sein kann, wenn nur alle anderen sich an die verabredeten oder moralischen Regeln halten, er selbst aber nicht. Um also moralische Trittbrettfahrerei zu erschweren und eine weitgehende Gleichheit zwischen Befehlen und Gehorchen, zwischen Bestimmen und Bestimmten zu sichern und dauerhaft erwartbar zu machen, wird die allgemeine Selbstbestimmung rechtlich geregelt – durch Verfassungsgebung, Herrschaft des Rechts und Rechtsstaat.

Verfassung und Herrschaft des Rechts. Moderne politische Macht entsteht, genetisch gesehen, durch die anonymen und anarchischen Prozesse der öffentlichen Meinungsbildung, und hat als Ort ihrer Legitimierung letztlich ebenfalls nur diese Meinungsbildungsprozesse. Dabei ist es dann eine weitere, strittig diskutierte Frage, inwiefern diese Prozesse deliberativ und an der Vernunft orientiert sein sollten (das ist die These von Jürgen Habermas). Die Meinungsbildungsprozesse müssen aber zu Prozessen der gemeinsamen Willensbildungen fortgeführt werden, und

das geschieht im institutionellen Rahmen von Verfassungen und unter der Herrschaft des Rechts (*rule of law*). Dabei ist das Recht für die Organisation und normative Regelung der öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozesse nicht eine nachträgliche oder zusätzliche rechtliche Formung, sondern in modernen Demokratien beschließen die Bürger, ihre politischen Selbstbestimmungen als Bürger im Medium des Rechts und unter der Herrschaft des Rechts zu institutionalisieren. Normalerweise geschieht das durch eine (revolutionäre) Verfassungsgebung, aber es gibt auch Länder (wie England), in denen die Herrschaft des Rechts sich in revolutionären Prozessen historisch ohne eine explizite Verfassung entwickelt hat. Moderne Verfassungen sind Rechtsverfassungen, in denen die individuellen Rechte der Bürger zugleich mit universellen Menschenrechten deklariert werden und durch Gewaltenteilung, Organisationsregelungen und unabhängige Gerichte gesichert werden. Im Unterschied zu häufig einseitigen Interpretationen vom *rule of law* als *rule by law* sind in einem *demokratischen Rechtsstaat* Rechtssetzung und Rechtsanwendung demokratisch bestimmt und kontrolliert. Historisch sind die Beziehungen zwischen Verfassung, Rechtsstaat und Demokratie oft spannungsreicher als hier angedeutet verlaufen, doch scheinen die Entwicklungen nach dem Zweiten Weltkrieg einen weltweiten, wenn auch prekären und nicht überall realisierten, normativen Konsens zu Wege gebracht zu haben, nach dem politische Macht nur dann legitim wirken kann, wenn sie in den Bahnen demokratischer, rechtsstaatlicher Herrschaft ausgeübt wird. Das, zumindest implizit, fordern die weltweit akzeptierten Menschenrechte.

Dabei agieren die Einzelnen als Bürger, denen subjektive Rechte (Bürger- und Menschenrechte) zugeschrieben sind, die ihnen gleiche rechtliche Kompetenzen bei der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung, gleichen rechtlichen Schutz ihrer Freiheiten und gleiche rechtliche Gewährleistung ihrer Ansprüche auf ein würdevolles Leben sichern. Die öffentliche Meinungsbildung kann im öffentlichen Streit auch inhaltliche Wertorientierungen formulieren, die als besondere Ordnungs- und Sicherheitsvorstellungen, als Gemeinwohlkonzeptionen und abstrakter als soziale Gerechtigkeit und/oder Solidarität die rechtsstaatliche Entwicklung weiter bestimmen und die Legitimitätsstandards weiter konkretisieren können. Herausgefordert werden solche normativen »Verdichtungen« durch entgegenwirkende Prozesse der Ökonomisierung und liberalistischen Deregulation, die gegenwärtig durch Globalisierung und

durch die »Macht« des Finanzkapitals mit verursacht werden. Ich werde am Schluss meiner Betrachtungen auf diese Herausforderungen zumindest noch hinweisen.

Zuvor aber will ich die Weisen der demokratisch rechtsstaatlichen Machtausübung weiter konkretisieren. Dem Recht ist eigentümlich, dass es Rechtsbefolgung nötigenfalls durch Zwang und Gewalt sichern kann. Die rechtlich geregelte, demokratische Machtausübung ist also, in bestimmten Fällen, auf Zwang und Gewalt angewiesen.

V. DEMOKRATISCHE MACHTAUSÜBUNG DURCH GEWALT

Ich wähle bewusst einen *engen Begriff* und verstehe unter »Gewalt« Einwirkungen von A auf den Körper einer Person B, die verletzend oder zerstörend wirken, um die *Fähigkeiten* von B, sich zu bestimmen, zu beeinträchtigen. Voraussetzung für diese Auffassung von »Gewalt« ist eine moderne Bewertung des Körpers einer Person: Mit Hegel kann man sagen, dass es ein Kennzeichen der Moderne ist, dass mein Körper mir gehört und dass ihm angetane Gewalt mir angetane Gewalt ist. Daraus folgt die Forderung der Unverletzbarkeit des Körpers und die Abwertung aller verletzenden Gewalt (*violence*). Paradigmatisch verletzt daher Gewalt gegen den Körper einer anderen Person deren Freiheit im obigen, negativen Sinn.

Aber: Stimmt B einer Gewalteinwirkung zu, ist die Gewalt legitim (z.B. beim Zahnarzt). Stimmt B nicht zu, hängt die Legitimität der Gewaltausübung von der Rechtfertigung ab, die A geben kann. Im demokratischen Rechtsstaat gilt dazu grundlegend zunächst ein staatliches Gewaltmonopol. Im Standardfall legitimer rechtsstaatlicher Gewaltanwendung kann dann gesagt werden: B hat selbst zugestimmt, dass in Fällen von X, wenn eine Person Gesetze nicht befolgt, Gewalt angewendet werden darf. Aber wenn es strittig ist? Der Modus der rechtsstaatlichen Gewaltanwendung, um demokratische Macht auszuüben und das Recht nötigenfalls durchzusetzen, ist daher grundsätzlich prekär und erfordert, um legitim sein zu können, zuvorderst eine gesetzliche Bestimmung und die Beachtung der gleichen Rechte aller anderen, dann aber auch besondere, rechtlich geregelte Vorkehrungen, z.B. Zweck- und Verhältnismäßigkeit, rechtliche Überprüfbarkeit und damit Öffentlichkeit. Illegitime Gewalt geschieht daher zumeist nicht-öffentlich im Verborgenen,

und das Öffentlichmachen von Gewaltanwendungen ist oftmals der erste Schritt der Überprüfung ihres Legitimitätsanspruchs.

Gewalt kann viel bewirken, aber nicht alles: Sie kann Bewegungen und äußeres Verhalten lenken oder verhindern, aber an sich nicht innere Einstellungen verändern. Politische Macht versucht daher, die Wirkung von Gewaltanwendung zu steigern, indem sie Gewalt androht und dadurch Furcht und Angst erzeugt. Auch diese psychischen Reaktionen haben noch ein körperliches Substrat, und insofern zielt auch hier Gewaltanwendung auf den Körper, aber nun wird der ganze Mensch in seiner Leiblichkeit erfasst und intern, durch Gefühle und hervorgerufene Volitionen, bestimmt. Äußere (zerstörerische) Gewaltanwendung *kann* daher durchaus innere psychische Verletzungen hervorrufen, und manchmal ist es gerade das, was beabsichtigt ist. Das kann bis zur Entwürdigung der Person gesteigert werden, die sich dann der Gewalterfahrung *machtlos* ausgesetzt und in ihrer Würde verletzt sieht. In diesen Fällen aber wird man, mit Berufung auf die Menschenrechte, von einer illegitimen Machtausübung sprechen müssen. Zudem verbindet oder vermischt sich hier die Gewaltanwendung mit Weisen von Zwang und Einfluss.

VI. (DEMOKRATISCHE) MACHTAUSÜBUNG DURCH ZWANG

Wir hatten *Zwang* als den Modus verstanden, andere über Einwirkungen auf ihre Situation, auf ihre *Gelegenheiten*, x zu tun, zu bestimmen. Insofern betrifft Zwang die Einschränkung nicht nur der negativen, sondern auch der positiven Freiheiten (im obigen Sinne). Wenn A eine andere Person B in einen Raum einsperrt, wendet A keine Gewalt an, sondern zwingt B und schränkt ihre Bewegungsfreiheit ein. Zwang ist Machtausübung ohne Gewalt, und deshalb oftmals der Gewaltanwendung in der Zielerreichung überlegen. Er kann aber mit Gewaltanwendung verbunden werden, um effektiver zu wirken, z.B. indem B mit Gewalt in einen Raum gebracht wird, in den sie dann eingesperrt wird. Zwang wirkt, auch wenn B glaubt, sich frei zu bestimmen oder sich, im eingeschränkten Raum, begrenzt frei bestimmen kann.

Durch Zwang werden Handlungssituationen vorbestimmt oder eingeschränkt, die dann das Verhalten von B, d.h. ihre positiven Freiheiten, einschränken. Zwang kann durch Einschränkungen der Gelegenheiten, sich frei zu bestimmen, aber auch durch Vorenthaltung von Mitteln, sei-

ne Fähigkeiten zu gebrauchen, ausgeübt werden. So kann Zwang explizit durch Regeln, z.B. Verkehrsregeln, gesetzt werden; aber auch die Nichtbereitstellung von Verkehrsmitteln, ohne dass äußere Gewalt angewendet wird, kann B zwingen, sich anders, als sie »eigentlich« will, zu verhalten.

Der Verursacher der Machtausübung durch Zwang muss nicht immer sichtbar sein, auch traditionelle Konventionen zwingen. Zwang kann durch abstrakte »Verhältnisse« wirken, die die Intention der Machtausübung nicht offenlegen. In dieser Hinsicht sind besonders die Möglichkeiten politischer Machtausübung relevant, in denen Zwang so gestaltet wird, dass er sich mit Einfluss verbindet und dann als »innerer Zwang« die Wahrnehmung von Gelegenheiten mindert und verunmöglicht. Wie wir noch sehen werden, wirkt Zwang hier durch Überreden (nicht Überzeugen). Machtausübung durch Zwang ist daher ein weitaus komplexeres Geschehen, als hier ausgeführt werden kann. Ich beschränke mich auf einige Ausführungen zu demokratisch legitimen Zwang.

Demokratisch legitimer Zwang benötigt Offenlegung und Kontrolle der Zwangsmechanismen. Er wird in der Regel durch »gute« Ziele (Gemeinwohl, Umweltschutz, Sicherheit etc.), die die Rechtsgemeinschaft sich gegeben oder definiert hat, gerechtfertigt werden. Zudem darf er die Normen der Rechtsgleichheit, des Diskriminierungsverbots, des Willkürverbots etc. nicht verletzen. Schließlich darf nicht die Würde der Person verletzt werden, sodass bestimmte Zwangsmaßnahmen (wie z.B. lebenslange Haft) nicht erlaubt sind. Aber auch hier gilt: Es scheint keine vorab eindeutig bestimmbar, absoluten Grenzen legitimen Zwangs zu geben (auch wenn im deutschen Grundgesetz die Unantastbarkeit der Würde eine solche absolute Schranke darstellt) und allgemeine Prinzipien müssen jeweils situationsspezifisch angewendet und bewertet werden.

Aktuell ist schließlich die Rede von der »Herrschaft der Verhältnisse«, die einen abstrakten Zwang ausüben, der auch als »Systemzwang« verstanden wird. Häufig wird dann eine »Alternativlosigkeit« behauptet, die einen situativen Zwang darstellt, nur noch eine Möglichkeit realisieren zu können, d.h. gerade keine Alternative mehr zu haben. Suggestiert wird dabei eine anonyme Machtausübung oder Naturgesetzlichkeit, die sich oft als ideologische Verschleierungen anders bestimmter Herrschaftsverhältnisse mit asymmetrischen Relationen nachweisen und kritisieren lassen. Insbesondere, wenn transnationale und internationale Beziehungen und globalisierte Wirtschaftsprozesse im Spiel sind, sind solche, angeblich nichtvermeidbaren oder »naturgemäßen« Zwangssituationen skept-

tisch zu betrachten und sollten durch transnationale Anstrengungen, eine demokratische Kontrolle und Rechtssetzung wiederzugewinnen, bekämpft werden.

VII. MACHTAUSÜBUNG DURCH EINFLUSS

Wir hatten *Einfluss* definiert als die Chance, andere durch Überreden oder Überzeugen in ihrem Wollen zu bestimmen. Einfluss wirkt daher kommunikativ, in der Regel durch öffentliche Verständigungsprozesse (sprachlicher oder nichtsprachlicher Art) zwischen Menschen, indem er Beweggründe (Motive) und Rechtfertigungsgründe »schafft«, die B in ihrem Wollen bestimmen. Philosophisch gesehen gibt es einen Dauerstreit darüber, was als Beweggrund, was als Rechtfertigungsgrund anzusehen ist, und wie die Differenz zwischen Überreden (als Geben von subjektiven Beweggründen) und Überzeugen (als Geben von objektiven Rechtfertigungsgründen) zu bestimmen und zu verteidigen ist. Manipulativer Einfluss stützt sich auf Überredung und wirkt durch Motive, die B zwar aktuell akzeptiert hat, die aber langfristig nicht gerechtfertigt werden können. Deshalb darf eine legitimierbare demokratische Machtausübung auf die Differenz zwischen Überreden und Überzeugen nicht verzichten, auch wenn es im Einzelnen und Konkreten schwer sein kann, sie nachzuweisen oder zu beachten. Sie schlägt sich nieder in der Differenz zwischen Meinungen, bei denen offen ist, ob sie einen bloß subjektiven oder auch objektiven Gehalt haben, und Überzeugungen, deren Gehalte überprüfbar wahr oder richtig sind.

Einfluss ist in zweierlei Weise auf politische Macht bezogen: Einmal charakterisiert sie den *Entstehungsmechanismus* politischer Macht, weil diese letztlich, im Medium der Öffentlichkeit, auf der Verständigung der Bürger über gemeinsame, handlungsrelevante Überzeugungen und Meinungen gründet. Zweitens aber ist Einfluss auch *Medium der Machtausübung*, und verbindet sich mit dem Legitimationsanspruch von Macht, indem es den Willen von B durch als legitim angesehene Motive und Gründe bestimmt. Sieht man Verfassungsgebung als einen permanenten Prozess an (wie z.B. Jürgen Habermas), kann man auch sagen, demokratische öffentliche Einflussnahme verbindet die Weisen demokratischer Machtausübung mit dem Entstehungskontext demokratisch politischer Macht. In beiden Hinsichten sind die Differenzen zwischen Meinungen

und wahren sowie gerechtfertigten Überzeugungen unaufhebbar, und deshalb ist politische Macht als das Vermögen, auf andere zu wirken, auch als demokratische Herrschaft immer problematisch, kritikoffen oder ambivalent.

Entgrenzung und Totalisierung von Macht durch Einfluss. Machtausübung durch Einfluss kann die zeitlichen Limitierungen und Situierungen von Machtausübung verändern und erweitern: Normalerweise wirkt Macht von einem gegenwärtigen Zeitpunkt (in Raum und Zeit) auf eine offene Zukunft. Einfluss können aber sowohl etwas Vergangenes und Nichtanwesendes (z.B. Traditionen) wie auch etwas Zukünftiges (z.B. utopische Vorstellungen) haben, weil sie jeweils symbolisch als gegenwärtig wirkend verstanden werden können. Aber auch hier gilt: Rückwärtswirken, z.B. etwas ungeschehen machen, geht nicht! Wohl aber kann Einfluss etwas vergessen machen, kann sich mit einem Zwang zum Verdrängen und Vergessen verbinden, indem materiale und immaterielle Erinnerungen und Denkmäler weggeräumt und aus den typischen, öffentlichen Wahrnehmungssituationen verbannt werden.

Einfluss kann effektiver sein als Gewalt oder Zwang, weil er direkt das Wollen von B bestimmt. Dabei kann prinzipiell alles Mögliche als Einfluss Macht ausüben: Wir sprechen von der Macht der Schönheit, der Musik, der Religion; wir räumen dem Idol und dem Popstar, bestimmten Sportarten, Ticks und Tricks etc. Bestimmungsmacht ein, weil sie Einfluss haben, indem sie Beweg- und Rechtfertigungsgründe zur Willensbestimmung liefern oder zum Ausdruck bringen. Freilich, ob B dann diesen Motiven und Gründen folgt, ist nicht schon automatisch durch den (Macht-)Einfluss (oder Zwang, Gewalt und auch Herrschaft) entschieden, sondern von der prinzipiellen Freiheit des Menschen und seinem beanspruchten und gewährtem Freiheitsraum abhängig. Auch hier bleibt Machtausübung daher eine relationale Beziehung, in der die eine Seite nicht total und vollständig die andere Seite determinieren kann. Das heißt freilich nicht, dass es nicht Versuche totalitärer Machtausübung geben kann, gab und gibt, in denen besonders tiefgreifende und gegebenenfalls manipulative Einflussmacht, durch die die Gesinnung der Menschen einer bestimmten Herrschaft angepasst wird, den Totalitätsanspruch absichert und durchsetzen soll.

Demokratisch legitimer Einfluss. Gegen die Versuche totalitärer Einflussnahme wappnet sich demokratisch legitimer Einfluss durch eine Reihe von Vorkehrungen, die rechtlich verfasst und reguliert werden.

Zunächst einmal läuft Einfluss über die Vernetzungen und Medien der bürgerlichen Öffentlichkeit und kann idealerweise als eine öffentliche Selbstbeeinflussung der Staatsbürger, resp. aller beteiligter und betroffener Menschen verstanden werden. Die Pfade öffentlicher Meinungs- und Willensbildungen sind dabei, wie oben angeführt, durch Verfassung und (partikulare) Bürger- und (universelle) Menschenrechte geregelt. Insbesondere wird versucht, auf der deklarierten Basis der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschen, wie sie durch den neu interpretierten Menschenwürdebegriff der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) zum Ausdruck kommt, durch eine Reihe von subjektiven Rechten, wie Gewissens- und Religionsfreiheit, Meinungs-, Versammlungs- und politische Mitwirkungsfreiheiten etc., die Bedingungen demokratischer Einflussnahme so zu regulieren, dass politische Machtanwendungen mit der Würde und den gleichen Rechten aller vereinbar ist.

Aus dieser konstitutiven Forderung nach prinzipieller Gleichwertigkeit und rechtlicher Gleichbehandlung aller Menschen ergibt sich die Forderung nach weltanschaulicher und religionsbezogener Neutralität staatlicher Machtanwendungen. Damit wird aber die staatliche Einflussnahme selbst nicht wertfrei (in einem absoluten Sinne). Ein demokratischer Rechtsstaat kann sich sehr wohl zu bestimmten Grundwerten bekennen, die selbst nicht einfach nur universelle Werte darstellen, sondern, durch geschichtliche Erfahrung belehrt und durch Verfassungsgebung von allen gewollt, den aus der Perspektive der Menschenrechte betrachtet universellen Wertkonzeptionen eine besondere, je verschiedene Tönung geben. Demokratisch legitimer Einfluss beachtet daher durchaus gewisse, in Verfassung und internationalen Verträgen formulierte Werte und Normen, die die Grenzen zwischen legitimen und nichtlegitimen Einflussnahmen der Machtausübung markieren. Wie aber die Spannungen zwischen Universalität und Partikularität, zwischen geforderter Gleichbehandlung und rechtfertigbarer Ungleichbehandlung geregelt werden, auch das sind letztlich Ergebnisse wechselseitiger öffentlicher Einflussnahmen, in denen »schwache« Öffentlichkeiten der Meinungsbildung auf institutionalisierte »starke« Öffentlichkeiten der Willensbildung zielen. Demokratische Machtausübung durch Einfluss geschieht daher in einem öffentlichen Streit um die angemessenen und rechtlich verbindlichen Regelungen demokratischen Zusammenlebens. Weil auf diese Weise demokratisch gestalteter Einfluss einerseits die Machtausübung durch Herrschaft, Zwang und Gewaltanwendungen unterstützt und le-

gitimiert, zum anderen aber auch Legitimation, Kontrolle und Kritik von Herrschaft, Zwang und Gewaltanwendung ermöglicht, bleibt auch hier demokratische Macht ambivalent.

VIII. SCHLUSSBEMERKUNG

Die bisherigen Ausführungen waren eigentlich nur Präliminarien für eine ausführliche Analyse demokratischer Macht und Machtausübung, in der zugleich die gegenwärtigen Wandlungen demokratischer Macht (Überforderungen der repräsentativen Demokratie) und insbesondere ihre Herausforderungen durch kulturelle, wirtschaftliche und mediale Globalisierung, globale Armut, Umwelt- und Klimaschutz und Herrschaft eines deregulierten internationalen Finanzkapitalismus zu diskutieren wären. Auf all das kann hier nicht einmal mehr andeutend hingewiesen werden. Stattdessen muss ich mich mit der bescheidenen Hoffnung verabschieden, dass obige Differenzierungen für eine stärker abwägende, aber nicht normativ abrutschende Bewertung von Wandlungsprozessen und Herausforderungen demokratischer Machtausübungen dienlich sein könnten.

Performance: Power/Games (Part I: The Sovereign)



Katja Richter und Helge Björn Meyer (Richter/Meyer/Marx). Aufgeführt am 21.04.2016 im LOFFT - Theater Leipzig. Weitere Informationen sowie ein Mitschnitt der Performance sind zu finden unter: www.soundcheckphilosophie.de.

Denken der Macht – Ohnmacht des Denkens?

Pirmin Stekeler-Weithofer

I. UNSERE MACHT

Das maoistische Politikspiel der 1970er Jahre, das bekanntlich bis in linke Kindergärten durchgeschlagen hat, hatte ein Emblem, das heute kaum mehr bekannt ist. Eine Gruppe von Kindern, wie beim Seilziehen gereiht, zieht eine Rübe aus. Für ein Kind allein wäre das offenbar zu schwer. Die Bilderserie ist koloriert wie ein Malbuch für Erstklässler oder Kirchenfenster aus dem 20. Jahrhundert, gelb, blau, rot und grün. Seine Botschaft ist offenkundig. Zusammen sind wir kräftig und mächtig. Einzeln sind wir schwach und ohnmächtig. Die gemeinsame Kraft und Macht bezieht sich im Bild auf die Rübe, stellvertretend für die Natur. Der Kitsch des Bildes korrespondiert dem Kitsch des Titels *Arbeiter- und Bauernstaat*. Das Wort »Kitsch« verweist auf die ideologische Lüge in Bild und Titel.

Nicht hintereinander, sondern nebeneinander gereiht sind die Kampfverbände der Roten Armee. Hier gleichen sich die Ikonen im Machtbereich von Stalins Sowjetunion und Maos China. In chinesischen Reliefs treten bestenfalls mehr marschierende Frauen auf. Würde man diese Reliefs mit Musik unterlegen, wäre wohl eher ein freudiges Jauchzen zu hören, weniger rhythmische Marschmusik wie in den Versionen faschistischer Ikonografie. Das Symbol der Macht richtet sich aber in beiden Fällen gegen zumeist imaginäre Gegner. Diese hält man vorsichtshalber aus dem Bild heraus. Denn dann gibt es nur ein Wir und Uns, keine anderen. Die Anderen sollen ja zu Dünger von Rüben verwandelt werden. In derartigen Kampf- und Siegbildern werden die Gegner zu Schemen, der Feind zum Schema.

Wir haben mit den zwei Bildtypen schon eine Antwort auf die Frage, was Macht ist. Damit haben wir allerdings das Pferd, zumindest scheinbar, vom Schwanz her aufgezäumt. Denn die Bilder suggerieren, *wir* hätten die Macht. Sie suggerieren sogar, wir *seien* unmittelbar die Macht. Das ist der Polit-Kitsch, den ich oben schon kritisiert habe. Zu ihm passt natürlich auch der verlogene Kalauer »Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will«. Denn jeder weiß, oder sollte wissen, dass die Organisation des gemeinsamen Handelns einer diffusen Masse von Personen, von denen jede überleben will und sich selbst die Nächste ist, trotz aller hehren Reden von Solidarität ohne institutionelle Machtstrukturen selten funktioniert und nie zum Ziel führt. Erst als Teil substaatlicher Organisationen mit staatlich geschütztem Rahmen gibt es zum Beispiel Gewerkschaften und gewerkschaftliche Macht – aber auch das Rechtsinstitut des Eigentums.

Leider gehört auch der Spruch »Wir sind das Volk« nicht anders als der Wortsinn von Demokratie als »Volksherrschaft« trotz des schönen Klangs zum politischen Kitsch, wie alle entsprechenden Utopien. In der richtigen Situation konnte er zwar seine subversive Überzeugungskraft gegen eine Staatsideologie des sozialistischen Paternalismus entwickeln. Im Munde der Anhänger naiver Montagsdemonstrationen in der Nachwendezeit, der wohl unfreiwilligen Vorläufer der Pegida-Bewegungen mit ihren Demonstrationsspielen, zeigen sich jedoch die Ambivalenzen des Spruchs. Er vertuscht eine Illusion, nämlich die der einzelnen Demonstranten in einer Masse Gleichgesinnter. Es ist die Illusion, eine Mehrheit zu vertreten oder uns alle – wie selbsternannte Fürsprecher einer vermeintlichen Vernunft wichtig-tuerisch meinen. Dabei handelt es sich bei der Pegida-Bewegung doch nur um eine (hoffentlich auch weiterhin) relativ kleine Minderheit von Irrläufern unseres Bildungssystems, die noch nicht einmal wissen, was die Wörter »christlich« und »Abendland«, die sie im Munde führen, überhaupt bedeuten, geschweige denn »Islam« und »Asyl«.

Wie man spätestens jetzt sieht, hängt die Frage nach der Macht eng mit der Frage nach dem *Wir* zusammen. Dabei nennt der Ausdruck »das *Wir*«, ähnlich wie das trotz allem Missbrauch sowohl harmlose als auch wichtige Wort »Volk« (auch »Nation«), natürlich nur verschiedene Gebrauchsweisen des Wortes »wir«. Wir sollten allerdings die Verbindung von Volk und Rasse oder Nation und genetische *gens* als biologistische Ideologie des (Imperialismus des) 19. und 20. Jahrhunderts ganz prinzi-

piell ablehnen. Dann brauchen wir trotz ihres ideologischen Missbrauchs die Wörter nicht aus dem Verkehr nehmen.¹

Wir haben jedoch immer auf das Problem zu achten, dass immer nur je *ich* »wir« sage. Es ist also je ein einzelnes Subjekt, das sagt, dass *wir* (oder »mein Volk«) dieses oder jenes *sind* oder *tun* oder *tun sollen*. Das ist selbst dann so, wenn wir in gemeinsamen Kirchenliedern oder zivilreligiösen Sprechgesängen in einer dann notgedrungen je kleinen Gemeinde oder nur scheinbar repräsentativen Gruppe, sogar in einer scheinbar zahlreichen Masse von Demonstranten für oder gegen eine bestimmte Ordnung gemeinsam im Chor rufen oder singen. Im Verhältnis zum Gesamtvolk ist jede solche Masse zunächst eine kleine Minderheit.

II. MEINE OHNMACHT

Es ist eine Illusion der Masse, das Volk zu sein und in direkter Volksherrschaft² selbst über sich zu bestimmen, also nicht bloß als Kampfmittel des jeweiligen Führers für dessen jeweilige Zwecke missbraucht zu werden. Aber schon einer solchen Masse steht der Einzelne machtlos gegenüber, erst recht gegenüber »dem Volk«. Foucault ist prototypisch für das Wissen um diese Machtlosigkeit. Der gesamte Rest der Postmoderne kann dann als Kritik an einer Macht gelesen werden, die man sich so gegenüber setzt – und eben damit in ihrer logischen Ambivalenz nicht begreift. Denn in gewissem Sinn sind wir doch selbst das Volk, die Masse, die Macht. Das Wort »Postmoderne« überschreibt entsprechend die Abkehr von einer pathetischen Ästhetik der Moderne, welche zugleich ein soziales Programm der Organisation der Lebensform der Masse der Werktätigen war, die Abkehr vom Stalinismus und Maoismus, samt der Abkehr von anderen Nostalgien der 1960er und 1970er Jahre mit ihrem Revival der Utopien der 1920er Jahre.

1 | Es gibt eine verbreitete Bildungs- und Erfahrungslücke in diesen Dingen, besonders im Osten Deutschlands. Vielleicht ist Pegida am Ende nur eine Folge der Überforderung von Leuten, welche die offene neue Welt der Jüngeren ängstigt und die in ihren Schrebergärten schon gegen Leute aus dem Westen Ressentiments zeigen, wie schon Dörfler *gegen* Städter.

2 | Giovanni Sartori: Demokratietheorie. Darmstadt 1992.

Der im 21. Jahrhundert zu überwindende Kitsch im Denken der Nachkriegszeit, das sich als ›modern‹ verstanden hatte, besteht in der Tat in einer gedankenlosen Gegenüberstellung von Wahr und Falsch, als wäre klar, was Wahrheit sei, auch von Gut und Böse, als wäre klar, was gut ist, oder von Progressivem und Konservativem, als wäre klar, was Fortschritt ist. Das sollte uns heute ebenso auffallen, wie dass die weltweite Panegyrik von Demokratie und Menschenrechten eher schlecht zu den realen Formen der Staatsmacht und der von ihr geschützten ökonomischen Machtverhältnisse passt, welche die für das normale Leben der Bürger zumeist weit wichtigere Arbeits-, Güter- und Eigentumsrechtsverteilung regelt.

Die postsozialistische und daher postmoderne Entdeckung des personalen Subjekts, für welche auch eine ehemaliger Stalinist wie Slavoj Žižek oder ein ehemaliger Maoist wie Alain Badiou als öffentliche Symbole stehen, erzeugt inzwischen neue Fragen nach der Macht, der wir, d.h. jeder Einzelne, scheinbar oder wirklich ohnmächtig und machtlos ausgeliefert sind. Ist sie, wie Niklas Luhmann so schön abstrakt sagt, das System, das je für mich rein vorgegebene soziale Umwelt ist? Autonomie wird dann zur Nischen-Existenz, wie das schon die Stoa und, seit Michel Montaigne, ein neustozizistischer Quietismus suggeriert. Bleibt uns also bloß die private Selbstmacht, eine Friedrich Nietzsche folgende Lebensdiätetik der halb-heroischen Selbstformung von Leib und Leben im privaten Garten, passend zu den gemütlichen europäischen Gartenzwergstaaten mit sozialdemokratisch gutem Gewissen?

Die Macht erscheint dem vereinzelt Stoiker als das systemisch ganz Andere. Die Macht ist der Staat und das Kapital, die bürgerliche Gesellschaft und ihre scheinbar anonymen, weil sich aus einem kollektiven Verhalten ergebenden Kräfte.³ So, wie die Natur dem Jäger und dem Bauern vorgegebene Umwelt ist, an die er sein Tun und Handeln anpassen muss, wird für den Arbeiter und Angestellten die von anderen organisierte Arbeits- und Güterteilung zur systemischen Umwelt, an die er seine Selbstformung anzupassen hat, um in seiner Nische zu überleben. Der Rahmen wird zur Macht. Und unsere Gewohnheiten bilden den Rahmen mit.

3 | Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* [1887, 21912, 31920]. Darmstadt 2005. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 11922, 21925, Neuauflage 1956.

Das aber wird schnell übersehen: Institutionelle Macht ist uns nicht einfach vorgegeben, sondern wesentlich auf unsere Anerkennung angewiesen. Es gibt die Macht der Institutionen und ihrer Leiter nur durch Status und Rolle ihrer Repräsentanten. Hegel hatte dazu gezeigt, dass keine Autorität, kein Befehl, keine Pflicht ohne relativ freie Anerkennung der Befehlsempfänger oder Verpflichteten auskommt. Man kann noch nicht einmal einen Sklaven zur Arbeit absolut zwingen, wenn dieser nicht aus seinem Überlebenswillen her den Befehl relativ anerkennt. Hegel sagt es drastisch: Jeder Mensch hat grundsätzlich die Macht, sich und andere umzubringen. Die sich daraus ergebende Gefährlichkeit der Einzelpersonen, gerade auch von Selbstmordattentätern (wie schon der Assassinen), hat jedes Sicherheitsstreben und Rechtssystem zu beachten – samt der Tatsache, dass auch jede freie Mitarbeit oder Kooperation der Knechte deren Anerkennung voraussetzt, wenigstens soweit, dass die Akzeptanz der ungleichen Stellung im Machtgefüge der Gesellschaft größer ist als der Wille zur Selbsterstörung oder zur Revolution. Insofern gibt es Moral in der Tat immer erst nach dem Essen.⁴ Und es gibt keine nachhaltige Macht im Staat ohne breite ›moralische‹ Anerkennung von (hinreichend) vielen Bürgern. Insofern ist das Volk nie ›unschuldig‹ im Blick auf die ›Taten‹ seines Staates.

Jede *Staats-* und *Kapitalismuskritik* ist eben deswegen, wenn sie nicht betriebsblinder Kitsch sein soll, immer auch als *Selbstkritik* zu verstehen. Das Andere unserer Ohnmacht, die Macht, sind wir in komplizierter Weise immer auch selbst. Wir kämpfen z.B., wenn wir um erweiterte Mitbestimmung kämpfen, immer um erweiterte eigene Teilhabe an der Macht, und zwar gerade auch *gegen* andere, ob wir das wahrhaben wollen oder nicht. Das ist die Dialektik jedes ›vernünftigen‹ Denkens – nicht bloß über Macht, Staat und Ökonomie, sondern über *alle* Ansprüche auf Wissen, Erkennen und richtiges Urteilen.

4 | Hegel benutzt die Einsicht in diese formale Beziehung von Herr und Knecht dann übrigens in der *Phänomenologie des Geistes* dazu, die bloß relative Macht des Denkens gegen die absolute Macht des Begehrens, sozusagen des Geistes gegen den Leib, in der tätigen Selbststeuerung und Selbstbestimmung darzutun, wie ich in Pirmin Stekeler-Weithofer: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 2 Bde. Hamburg 2014, zeige, nämlich Bd. 1, S. 663-719, und Bd. 2, S. 86-93.

III. SYSTEMISCHE LOGIK DER MACHT

Schon ein Fall wie die Tragödie bei der Love Parade in Duisburg zeigt, dass es der Koordinierung des Handelns von vielen Leuten bedarf, wenn man verhindern will, dass Einzelne durch die Masse im wörtlichen oder dann auch übertragenen Sinn erdrückt werden. Wir rufen daher gerade zum Schutz der Einzelpersonen gegen eine bloße Masse, auch gegen Mehrheiten, nach dem Staat und einem Recht, das nicht bloß kontingente Mehrheitsmeinung ist. Wir betrachten die Repräsentanten des Staates als besonders *verantwortlich*. Dabei darf man nicht vergessen, dass wir die Staatsmacht aus der praktischen Einsicht in die sehr engen Grenzen freier Koordination und in die Notwendigkeit einer gewissen dirigistischen Autorität zu unserem eigenen Schutz wollen. Es ist daher die städtische oder staatliche Administration, auch die Polizei und das Militär, keine uns *fremde* Macht, obwohl sie gewissermaßen uns vor uns selbst schützt. Der Staat ist also wesentlicher Teil unserer eigenen Lenkung kollektiven Verhaltens und Handelns – und das unabhängig von der Frage, wie ›monarchisch‹ oder ›demokratisch‹ er verfasst ist.

Vorab erlassene Verbote und Gebote dienen dabei der Steuerung des freien Handelns der Individuen, um die vielen Situationen wenigstens zu entschärfen, in denen eine machtfreie, d.h. nicht durch (negative) Sanktionsdrohungen bewehrte Kooperation der Personen und Bürger durch die Verlockung von Gewinnmitnahmen von Trittbrettfahrern, *free riders* oder sogenannter *Defektoren*, bedroht sein kann. Wir kennen das Problem aus der Tragödie der Allmende, der *tragedy of the commons*. Es handelt sich um Fälle der Überweidung, Überfischung und Übernutzung von Ressourcen, weil jeder aus bloß seiner Perspektive urteilt und handelt und nicht als der Dumme zurückbleiben will: Die anderen tun es ja auch. Eben daher bleibt dem Tugendhaften wenig übrig, als bloß verbal tugendhaft zu sein.

Gerade hier wird die platonische (auch aristotelische) Denktradition relevant, welche Hegel dem direktiven Autoritarismus der Hobbes-Tradition und dem idealistischen Anerkennungsmoralismus der Rousseau- und Kant-Tradition entgegenstellt. Dabei beginnt jede realistische Logik der Macht, wie bei Hobbes und wohl zuvor schon bei Platon, mit der Einsicht, dass es einer institutionellen Steuerung des kooperativen Handelns durch eine Verschiebung der erwarteten Auszahlungsmatrix bedarf, über den rein verbalen Appell an einen moralischen guten Willen

hinaus. Zwar loben wir moralisch nur den, der ohne Blick auf seinen maximalen Nutzen kooperativ handelt. Wir sollten aber auch dann zufrieden sein, wenn die Motivlage gemischt ist und das Handeln sich an die Normen des Erlaubten hält. Die Motivlage des Handelnden sollte uns dabei gleichgültig bleiben. Kants Lob des guten Willens ist pure Romantik. Für das rechtliche Handeln nicht aus Pflicht, sondern aus Berechnung verdient zwar niemand positives Lob, wenn es eine äußere Macht gibt, die seine Berechnung beeinflusst. Denn dann zeigen Eigeninteresse und Allgemeininteresse möglicherweise in die gleiche Richtung, führen zu der gleichen (guten) Orientierung. Aber ein *Lob* der kantischen Art brauchen nur Kinder, bei denen wir die besondere Mühe loben, die sie sich machen, um ›aus Pflicht‹ gut zu sein.

Metastufig gibt es sogar eine moralische Pflicht, die Rahmenbedingungen der Kooperation von der Abhängigkeit moralischer Integrität und Vertrauenswürdigkeit nach Möglichkeit zu befreien und sozusagen zu ökonomisieren. D.h., wir dürfen die Menschen nicht moralisch überfordern. Wenn der Machtrahmen wirklich so ist, dass unser Eigeninteresse in die gleiche Richtung zeigt wie das Gemeinwohl, wirkt er nach Art von Adam Smiths unsichtbarer Hand. Dann, aber auch nur dann, werden private Laster (*private vices*) wie die Habsucht bzw. das Interesse an der Steigerung der ›Verrentung‹ (des Zinses oder ›interest‹) möglicherweise zu stabileren Förderern des öffentlichen Guten (*public good*, über ›Investitionen‹ im Sinne von ›Beschaffung von Arbeit für andere‹) als moralische Appelle, wie Bernard Mandeville schon in seiner berühmten *Bienenfabel* schildert. Daher ist auch ein steuerfinanzierter Zwangswohlfahrtsstaat, der einen Teil des privaten Mehrwertes von Kapitaleignern abschöpft, himmelweit moralischer als ein Almosensystem, für das ein Großphilosoph wie Peter Sloterdijk mit dem schönen Hinweis sophistisch argumentiert, dass nur freiwillige Spenden uns vor Gott, der Welt oder Kant moralisch oder ›praktisch vernünftig‹ machen.

Wie Hegel und Luhmann sieht Foucault immerhin, dass beide Institutionen, Macht und Moral, Kontrolle und Vertrauen, *systemisch*, nicht *personal*, und *anerkennungstheoretisch*, nicht rein direktiv-autoritär verstanden werden müssen. Macht ist nur als Organisation kooperativen und kollektiven Lebens verstehbar. Moral bezieht sich auf den freien Bereich der nicht formell sanktionierten Entscheidungsspielräume, in denen wir Handlungen, auch Setzungen von Gesetzen, frei loben, wenn diese gegebenenfalls trotz persönlicher Kosten und Risiken eine gute Kooperation

fördern. Wir tadeln Handlungen, wenn sie das nicht tun. Gelobt wird dabei nicht die bloße Absicht, nicht der bloß ehrliche Wunsch, Gutes zu tun. Zu loben ist nur das Tun selbst.

Zwar sind moralisches Lob und moralischer Tadel von Einzelpersonen zunächst ohnmächtig. Sie sind ja *per definitionem* machtfrei. Allerdings sind wir nicht gezwungen, mit denen, die wir tadeln, frei zu kooperieren. Niemand kann freie Kooperation einfordern, schon gar nicht derjenige, der sie bekanntermaßen selbst nicht leistet, sondern nur von ihr profitieren möchte. Daraus ergibt sich, dass öffentlich gemachter Tadel gerade in unserer Zeit des digitalen Netzes selbst schnell zu einer Macht werden kann. Die Institution freier moralischer Bewertung eröffnet in Zeiten von Internet und Facebook mit ihren ›Likes‹ und ›Freundschaften‹ eine neue Sphäre der Macht – und damit auch neue Möglichkeiten des Machtmissbrauchs durch private Wichtigtuer. Man denke dabei an vorschnelle, ungeprüfte, auch ungerechte Rufschädigungen oder an ein entsprechendes Mobbing. Zu deren Abwehr reicht der Schutz der Privatsphäre eigenen Handelns bei Weitem nicht aus.⁵

IV. LEGITIMATION ALS ERMÄCHTIGUNG

Wie aber funktionieren dabei die für den Erlass und die Durchsetzung von Gesetzen relevanten Ermächtigungsrechte oder *empowerment laws*, welche der *repräsentativen* Macht, ihrer Gesetzgebungs- oder Richtlinienkompetenz und Durchführungskontrolle im Rechtsvollzug strukturell zugrunde liegen? In solchen Fällen gestehen wir ja besonderen Personen oder Personengruppen eine gewisse Autorität zu. Ein Naturrecht kann hier nicht helfen, schon gar nicht die Annahme eines Gottesgnadentums. Aber auch die Tradition einer naturrechtskritischen Vertragsvorstellung wie bei Hobbes in Analogie zu einem positiven Recht macht sich die Antwort auf diese Frage nach der Logik der Macht zu einfach. Denn der Ge-

5 | In jedem Fall wird die Macht der ›privaten‹ Meinungsäußerung in der Öffentlichkeit des Netzes moralisch höchst relevant. Die Form des *crowd-funding* korrespondiert dabei einem *shit-storm*. Es sind hier sozusagen die Macht und die Gewalt des Kollektivs selbst, auch die politische Korrektheit, die oft auf Einzelnen und Gruppen weit schwerer lasten als jedes formell sanktionierte Gesetz mit formalen Rechtsverfahren und vorab artikulierten Normen bzw. Regelungen.

danke, dass Abkommen getroffen und Verträge einzuhalten sind, reicht für ein Verständnis von Autorität nicht aus. Es werden bei Hobbes sogar eine logisch-funktionale Analyse mit einer genetisch-kausalen konfundiert und die Rollen verbaler und praktischer Anerkennung fehlplatziert. Denn wir haben Autoritäten in der ›Arbeitsteilung‹ komplexer Kooperation längst schon praktisch anerkannt und reflektieren in verbalen Zustimmungsmomenten post hoc bloß noch darauf, was wir dabei praktisch immer schon tun.

Dem Liberalismus zufolge hat der Staat *nur* eine Sicherungsfunktion. Das zugehörige Prinzip lautet, dass es, nach Möglichkeit, keine allzu weitgehenden positiven Gebote über die Sicherung von Leben und Freiheit hinaus geben sollte. Allerdings erkennt Hegel, dass gerade zur Sicherung der Freiheit der Einzelnen die Anerkennungswürdigkeit der Staatsmacht Voraussetzung bleibt. Daraus ergibt sich, dass der Staat ein Wohlfahrtsstaat für alle Bürger und Personen sein muss, sich die Pflege der Werte der Gleichheit und des Glücks zu eigen machen muss. Die schlechter gestellten Mitglieder der Gesellschaft brauchen also gute Chancen auf ein gutes Leben, um den Staat als gesetzlichen Rahmen der Gesellschaft anerkennen zu können. Damit verteidigt Hegel lange vor John Rawls eine Ordnungshierarchie, etwa diese: a) Persönliche Freiheit, b) Wohlstand, c) Gleichheit, d) Mitbestimmung.

Eine komplexe Strukturtheorie staatlicher und ökonomischer Macht hat es gegenüber dem einfachen Denken des Liberalismus und des Verbalmarxismus schwer. Insbesondere kommen moralische Aufrufe zur Anerkennung einer demokratischen Verfassung des bundesdeutschen Grundgesetzes viel zu spät. Sie artikulieren nur epiphänomenale Zufriedenheiten mit einer gegebenen Situation. Der Diskurs, den man in Frankfurt fordert und führt, liefert bestenfalls die verbale Anerkennung einer schon praktisch anerkannten allgemeinen Ordnung. Verbale Reflexionen dieser Art können aber nur im Nachhinein Anerkennungen verstärken: Um die zentralen Sicherheitsprobleme der Freiheit zu lösen, braucht man Gesetz und Recht – und damit staatliche Macht. Es ist daher jede Machtkritik vernünftigerweise nur als Forderung nach einer besseren Organisation von Machtkontrolle zu verstehen und *nicht* als unmittelbare Mitbestimmung des Volkes bei allem und jedem. Radikaler Demokratismus ist radikale Gesetzes- und Autoritätslosigkeit, wie schon Platon einsieht. Wir sind noch kaum erwachsen genug, das voll zu begreifen.

Ralf Dahrendorf erkennt in seiner Theorie der Schichten immerhin, dass die Anerkennung einer gewissen Ungleichheit notwendige Folge des Vorrangs von personaler Freiheit und Selbstverantwortung vor den Sekundärwerten Wohlstand und Gleichheit ist. Schon Hegel sieht, dass ein gewisses Eigentumsregime in der bürgerlichen Gesellschaft als notwendige Institution der Freiheit zu begreifen ist, was aber nicht zuletzt aufgrund der Fehlurteile Karl Poppers nicht bloß zu Hegel (und Platon) bis heute unbegriffen bleibt.

V. DIE MACHT DER ÖKONOMIE

Hegels zentrale Einsicht ist dabei diese: Dem Staat nebengeordnet, wenn auch von staatlichen Strukturen abhängig, ist die *freie Gesellschaft personaler Vertragspartner*. Die *Person als politischer Bürger* des Staates ist der *Citoyen*. Die Person als durch seinen Besitz mächtiges Mitglied einer seit Hegel sogenannten *bürgerlichen Gesellschaft* mit ihrer vertragsbestimmten Arbeitsteilung ist der *Bourgeois*, der neue ›bürgerliche Freiherr‹, der die adligen Freiherren des Feudalismus beerbt. Der von seinem ›Arbeitgeber‹ abhängige Beschäftigte steht dabei im Kontrast zu diesem und zu allen anderen ›Selbständigen‹, wobei Marx und der Marxismus zum Zwecke ideologischer Propaganda den ungebildeten Lohnarbeiter oder Proletarier zum willkürlich bevorzugten Paradigma erhoben hatten. Das ist angesichts einer modernen Gesellschaft von inzwischen über 90 Prozent Gehaltsempfängern höchst einseitig. In dieser Kritik behält Dahrendorf Recht. Dennoch bleibt richtig, dass als Einzelne die Arbeitnehmer relativ ohnmächtige Partner in den ›freien‹ Arbeitsverträgen mit den Eigentümern von Produktionsmitteln oder Geldgebern sind.

Eigentum ist *primär*, ganz allgemein betrachtet, als die von mir für mich verantwortete Sphäre *relativ privater Autarkie* zu verstehen und erst *sekundär* als in einem Staat rechtlich garantierte freie ökonomische Verfügungsmacht über einen gewissen Anteil an gesellschaftlichen Gütern, vermittelt über Geldbesitz, der dann auch zu einer Macht in der Verteilung von Arbeit und von Gütern selbst wird. Aus der primären Rolle von Eigentum für personale Freiheit folgt aber *nicht*, dass Privateigentum in *allen* Versionen, etwa auch in allen Formen des Besitzes an Produktionsmitteln und damit an ökonomischer Macht gerade im Blick auf die

Arbeitsteilung sakrosankt wäre. Es heißt nur, dass es *ohne* Eigentum und Besitz keine freie Person und keinen freien Bürger gibt.

Unsere Gesellschaftsformation heißt *Kapitalismus* eben wegen der ökonomisch leitenden Rolle des Geldkapitals und seiner Verwertung über Abschöpfungen von Mehrwert, wie Marx klar sieht. Damit ist das staatliche Institut des Eigentums mit seiner Sicherung der ›freiherrlichen Nutzungsrechte‹ von Produktionsmitteln in der Arbeits- und Güterteilung die wichtigste institutionelle Grundlage unserer Wirtschaftsordnung. Für deren funktionale Form ist die bloß genealogische Frage von Marx relativ irrelevant, ob sich die Wirtschaftsformation ihren Staat gebildet oder eher umgekehrt die Staatsformation des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit die geldwirtschaftliche Arbeits- und Güterverteilung des Kapitalismus und damit eine breite Nutzung des maschinentechnischen Fortschritts in kollektiven Prozessen der Arbeitsteilung allererst ermöglicht hat. Immerhin lehrt uns der zweite Blick mehr als der erste. Die Staatsmacht mit ihren Sanktionsgewalten schützt nämlich nicht nur ein privates Besitz- und Eigentumsrecht gegen rechtlich unregelte Umverteilungswünsche, sondern gerade auch die ökonomische Macht der über die Arbeits- und Güterverteilung herrschenden Klasse, der Bourgeoisie. Das ist völlig unabhängig von der Frage, ob die ›politische‹ Macht der obersten Repräsentanten des Staates demokratisch gewählt ist oder nicht, wie das Beispiel des heutigen China zeigt. Solange das Eigentumsregime insgesamt anerkannt bleibt, ist ›das Kapital‹ die beherrschende Macht unseres Lebens als abhängig Beschäftigte.

VI. DER ALLGEMEINE WILLE IM STAAT UND DAS PROBLEM DES ALLGEMEINEN

Es bleibt also nur ein Weg: Die Kontrolle des Kapitals durch den Staat, nicht, wie der marxistische Utopismus erhofft, das Absterben des Staates durch eine technologische Ermöglichung rein freier Kooperation zwischen Menschen ohne jede Sanktionsmacht, nach dem Motto: Alle Menschen werden Brüder, Genossen, zu einer großen kommunitarischen Familie. Der Staat als *res publica* oder *politeia* ist und bleibt die verfasste Verwaltung des Allgemeinen, des allgemeinen Willens ebenso wie der allgemeinen Freiheitsrechte, der allgemeinen Sicherheit und des all-

gemeinen Wohlstands.⁶ Ohne eine solche Verwaltung und die durch sie kontrollierte Erfüllung von Pflichten bzw. Normen gibt es keine *volonté générale*, keinen Gemeinwillen, damit auch keine allgemeine Freiheit, Sicherheit, Kooperation und Gerechtigkeit. Das ist zunächst völlig unabhängig von der konkreten Staatsverfassung. Die Folge ist, dass es ohne die Macht der öffentlichen Verwaltung von Recht keine über die Einzelinteressen und Familienbande mit ihren patriarchalisch-mafiosen Strukturen hinausgehende Kooperation der Menschen gibt. Das macht schon den Kern der politischen Einsichten von Hobbes aus, der darin freilich nur Platon und Aristoteles folgt. Er formuliert es so, dass es für das Zeitalter der Religionskriege und der Cromwell-Republik verständlich wird. Hegel setzt sich dann aber radikal von Hobbes' naivem Individualismus des Personenbegriffs ab. Er erkennt die zugehörige atomistische Theorie von Staat und Gesellschaft mit ihrer Vertragsanalogie als völlig irreführend.

VII. FAZIT

Wir haben insgesamt in der Debatte um die Macht ein merkwürdiges Schwanken zwischen einer Liebe zur Anarchie und dem Ruf nach staatlicher Intervention festgestellt, und zwar im Denken von Christen und Liberalen, intellektuellen Aufklärern und marxistischen Sozialisten. Im machtkritischen Gerechtigkeitsdiskurs, bis in den latenten Ironismus Foucaults hinein, wird der Staat kritisiert, als bedürften wir seiner Sank-

6 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften [1830]. Gesammelte Werke Bd. 20. Hamburg 1992, S. 480, § 486: »Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung usf. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten usf., wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdiensten usf. Pflichten und ebenso ihr Recht an den Schutz ihres Privateigentums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt den Anschein der Verschiedenheit hervor, wozu die Weise kommt, in welcher der Wert bei dem Austausch mannigfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, daß, wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.«

tionsmacht nicht.⁷ Und doch vertraut keiner einfach der freien Kooperation, sondern hält Kontrolle für besser. In diesem Sinn behält Lenin Recht. Also bedarf es des Staates als Garanten nicht bloß von Sicherheit, sondern auch von Freiheit und eines gewissen Maßes an Gerechtigkeit und Wohlstand. Aber ohne *verfassungsmäßige* und damit ›republikanische‹ Kontrolle wird jeder selbsternannte Volkswille zur Tyrannei, zur Terreur eines Robespierre, Lenin oder Hitler.

Dabei ist der Staat, wie ich Hegel verstehe, der strukturlogische Rahmen der Gesellschaft. Der gemeinsame Fehler von Liberalismus, Demokratismus und Kommunismus besteht darin, die Gesellschaft als reine Menge von Individuen anzusehen und den Staat nicht als Bedingung der Möglichkeit personaler Rollen und Status und damit einer gegliederten gesellschaftlichen Kooperation zu begreifen. Konkret besteht der Staat aus Teilmomenten, wie z.B. einem formalisierten Rechtssystem, mit seiner Unterscheidung zwischen Mein und Dein, also einem geregelten Eigentumsregime, aus diversen staatlichen Behörden und durchaus auch aus mehr oder weniger frei verfassten Vereinen, Kirchen, Kooperationen etc. Hinzu kommt die informelle Macht öffentlicher Medien und kollektiver Meinungsäußerungen, etwa auch religiöser Gruppen. Formelle Sanktionsmacht haben Polizei und Armee. Dabei sind die staatlichen Institutionen aufgrund ihrer expliziten Gesetze und Regelungen *reflektierter* als alle bloß *informellen* Traditionen. Zugleich sind sie es, welche einen Rahmen für eine gegen die Willkür der Anderen abgesicherte (ökonomische) Handlungsfreiheit von individuellen Personen abgeben und damit die sogenannten bürgerlichen Freiheiten garantieren. Es ist dieser Staat, in dem allein es Autonomie, also die Teilnahme der Bürger an einer kollektiven Selbstgesetzgebung, wirklich gibt. An der Notwendigkeit seiner Macht zu zweifeln, bedeutet, die Grundlagen personaler Freiheit und Autonomie infrage zu stellen – eine Variante der Re-Animalisierung der Menschen auf hohem Niveau.

7 | Natürlich ist Foucaults Kritik an einem Dogma der Macht, das sich selbst für vernünftig erklärt, durchaus berechtigt, nur versteht sich diese Kritik eigentlich von selbst.

Macht im Medium

Nietzsches Anregungen zu einer nicht-subjektzentrierten
Konzeption von Macht

Kurt Röttgers

I. DIE HERKÖMMLICHE, SUBJEKTZENTRIERTE, D.H. MODERNE THEORIE DER MACHT: DIE MACHT DES HANDLUNGSSUBJEKTS

Die moderne und spätmoderne Theorie der Macht ist zunächst am Akteursmodell des Handlungssubjekts orientiert. Das hat zur Folge, daß zwischen Macht und Gewalt kein grundsätzlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied gemacht wird. Das Subjekt dieser Theorie ist ein Macht-Haber. Für ihn ist die Macht ein Mittel, das sich in seinem Besitz befindet. Und wenn dieses Mittel zur Erreichung der vorgesetzten Handlungsziele nicht ausreicht, geht man eben zu dem stärkeren Mittel der Gewalt über, so einfach ist das. Zu einfach.

Als Verfeinerung dieses subjektzentrierten Akteursmodells traten daher bald anthropologische Begründungen auf, die kurzerhand den formalen Begriff des Subjekts durch den des Menschen ersetzt haben. Ihr Gegenstand ist dann nicht mehr ein metaphysisch aufgeladenes Subjekt, sondern, wie Volker Gerhardt es als Kapitelüberschrift seines Buches *Vom Willen zu Macht* formuliert hat: »Der Mensch als Macht. Vom Ursprung der Macht in der Handlung.«¹ Dieser Ansatz geht davon aus, daß im Reden über Macht von Wirkungen die Rede ist und daß jede Wirkung einen Urheber habe. Der Schluß lautet: »Also ist die Macht nur das *Mittel*, über welches ein Urheber im Hinblick auf mögliche Wirkungen verfügt.«²

1 | Volker Gerhardt: *Vom Willen zur Macht*. Berlin, New York 1996, S. 7.

2 | Ebd., S. 8.

»Das ursprüngliche Anwendungsfeld des Machtbegriffs ist das menschliche Handeln [...].«³

Eine Sozialphilosophie allgemein und auch eine solche der Macht ist umso schlechter begründet, je mehr sie auf anthropologische Annahmen angewiesen ist; denn tatsächlich wissen wir, ungeachtet aller empirischen Befunde aus Medizin usw., über das »Wesen des Menschen«, das allein eine solche Fundierung tragen würde, eigentlich so gut wie nichts. Jede Handlungstheorie macht – ich vereinfache sehr – folgende Annahmen und Unterstellungen: Alles, was in sozialen Zusammenhängen geschieht, hat ein freies Handlungssubjekt als Ursprung des Geschehens.⁴ Handeln als solches geschehe nach dem Muster der *causa efficiens*, und zwar so, daß das Kausal-Schema von Ursache und Wirkung auf das Schema von Zweck und Mittel abgebildet wird. Kennt man einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang und setzt sich die Wirkung als erstrebenswertes Ziel oder Zweck, dann muß man nur noch den Ursachen-Zusammenhang als Mittel einsetzen, und schon hat der Handelnde sein Ziel erreicht. Diese Verfügungsfähigkeit des Handlungssubjekts oder gar »des« Menschen nennt man dann Macht. Steigerung von Macht ist in diesem Modell die Steigerung der Verfügungsbreite oder -dichte über Mittel; und zu diesen Mitteln können, so sagt es der Handlungstheoretiker, dann auch Menschen werden.

Früher habe auch ich den Modalbegriff der Macht in dieser Form handlungstheoretisch begründet. Das erscheint mir heute zwar nicht als falsch, aber als extrem einseitig und unzureichend. Meine Modifikation der Handlungstheorie der Macht verfuhr damals folgendermaßen: Soziales Handeln hat einen problematischen Zeithorizont und ihm wird damit seine eigene Kontinuität, Fortsetzbarkeit und Anschließbarkeit zum Problem; solches Handeln braucht daher Macht, um die Handlungskon-

3 | Ebd., S. 11 (Hervorhebung im Original).

4 | Helmuth Plessner: Über Menschenverachtung. In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VIII: *Conditio humana*. Frankfurt a.M. 1983, S. 116. Volker Schürmann schildert in seinem Buch über Plessner den Begriff der Exzentrizität, der die Plessnersche Anthropologie charakterisiert, als »Ansprechbarkeit«: Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne. München 2014, S. 95, 98, passim. Insofern wäre auch Plessners Anthropologie eine postanthropologische Anthropologie.

tinuität zu sichern.⁵ Macht dient der Handlungskontinuitätssicherung. Das geschieht, indem die Realität von Handlungen (*actus*) zur Möglichkeit von Handlungen (*potentia*) modalisiert wird. Wer jede gewollte Anschlußhandlung an seine Handlungen selbst tatsächlich vollziehen muß, der hat geringe Macht; wer aber seinen Angestellten etwa Anweisungen geben kann, die Dinge zu besorgen, ohne daß jede dazugehörige Einzelhandlung beschrieben oder gar einzeln vorgemacht werden müßte, der hat in bezug auf den entsprechenden Handlungszusammenhang größere Macht. Auf diese Weise können Handlungsmöglichkeiten nicht nur akkumuliert, sondern vor allem auch iterativ gesteigert werden. Das soll heißen: Es werden durch Macht nicht nur mehr Handlungsmöglichkeiten für morgen eröffnet, sondern auch mehr Möglichkeiten der Eröffnung zukünftiger Möglichkeiten. So bleibt es nicht bei einfacher Handlungsmacht, sondern es bilden sich über solche Iterationen Machtstrukturen mehr oder weniger stabiler Natur aus, die die Verlässlichkeit und Sicherheit des Handelns und der Handlungsprojektierung gemäß Machtorientierungen gewährleisten können. Sie sichern die Möglichkeit, handeln zu können und Handlungen fortsetzen zu können, bzw. Handlungen an Handlungen anschließen zu können,⁶ ferner die Möglichkeit, über die Realisierung der Möglichkeit erster Stufe entscheiden zu können usw. Die mit der Institutionalisierung einhergehende Stabilisierung von Erwartungen der Machtbeteiligten und Machtbetroffenen ist selbst ein Machtfaktor. Genauer: von jemandem zu sagen, er habe Macht, verschafft ihm bereits welche; oder umgekehrt und deutlicher erfahrbar: jemandes Macht anzuzweifeln, läßt seine Macht bereits partiell kollabieren. Denn bereits durch den Zweifel wird er gezwungen, zum Beweis seiner Macht all das zu tun, was gerade nicht tun zu müssen, sondern als reine Möglichkeit bestehen zu lassen, seine Macht ausgemacht hatte. Wer sein Gegenüber umbringt, weil er nicht tut, was er hätte tun sollen, verliert da-

5 | Allgemein zu dieser Machtkonzeption s.o., sowie die ausführlichen Darstellungen in Kurt Röttgers: *Spuren der Macht*. Freiburg, München 1990.

6 | Dieses Problem, wie in Prozessen ein Element an das andere angeschlossen werden kann, und zwar aus dem Prozeß heraus und nicht aus externen Strukturen, ist auch eines der zentralen Probleme der neueren Versionen der Systemtheorie Niklas Luhmanns. Siehe dazu ders.: *Wissenschaft als soziales System*. Studienbrief zu Kurs 3342, FernUniversität in Hagen 1993.

mit jegliche Macht über ihn.⁷ Das Maximum der Macht wäre dann, nicht mehr wirklich handeln zu müssen, den Übergang von *potentia* zu *actus* nicht mehr vollziehen zu müssen, weil für den maximal Mächtigen nun *alles* möglich wäre und alles, was real geschieht, im Sinne dieses Mächtigen wäre: er ließe nur noch handeln, oder vielmehr ließe er nur noch mit Handlungsmöglichkeiten operieren. Wer handlungsmächtig ist, muß Angst haben, denn es braucht ja nur einer zu kommen und seine Macht anzuzweifeln und die Probe auf die ultima ratio, d.h. die Gewalt einzufordern, und die Macht kollabiert. Denn die iterierte Modalisierung kann gar nicht vollständig mit Handeln eingelöst werden; wenn das ginge, sozusagen eine 1:1-Konvertibilität der Macht mit dem Handeln bestünde, dann bräuchten wir die Macht gar nicht. Wir würden immer sofort handeln, statt mit Handlungsmöglichkeiten zu operieren. Gewalt als ultima ratio von Machtkonstellationen läßt, wenn sie nötig wird, Macht zusammenbrechen: Modalisierung wird von Realisierung zurückgerufen. Gewalteininsatz ist infolgedessen Machtversagen. In der Realisierung verbraucht sich Macht, während sie doch ihrem Wesen nach auf Steigerung angelegt ist. Macht wäre es doch, wenn Gewalt nicht zu geschehen braucht und wenn dennoch gewährleistet werden kann, daß geschieht, was geschehen soll. Nicht *in actu*, sondern *in potentia* ist der Mächtige.

II. DIE MEDIALITÄTSZENTRIERTE, D.H. POSTMODERNE THEORIE DER MACHT: DIE MACHT IM MEDIUM⁸

Heute glaube ich, daß diese handlungstheoretische Fundierung selbst in der modaltheoretischen Version erstens noch zu viele metaphysische Altlasten transportiert, daß zweitens aber in allen Theorien, die vom Sozia-

7 | Siehe dazu die paradoxe Formulierung von Emanuel Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Freiburg, München 1987, S. 284: »Der Mord übt Macht über das, was der Macht entkommt.«

8 | Reiner Schürmanns Interpretation von Marx, Nietzsche und Heidegger als postmoderne Autoren wählt als Kriterium der Differenz von Moderne und Postmoderne den »Anarchismus« der Verabschiedung eines prinzipiengeleiteten Denkens und dessen Ersetzung durch ein Übergangsd Denken ohne Bezug auf ein Erstes und ein Letztes (Arché und Telos). Der Anfang wird in eine diffuse Vielfalt verlegt, und das Ziel ist unbekannt: Der Übergang von einer Prinzipien-Ökonomie zu einer an-

len handeln, nicht von Subjekten ausgegangen werden kann, sondern vom Zwischen, vom Medium, durch das erst die Positionen im kommunikativen Text des Sozialen bestimmt werden können.⁹ Und die Subjekte treten erst als Besetzungen der Positionen auf. Das Hinderliche ist nämlich, daß die grundsätzliche Asymmetrie des Machtverhältnisses vom Subjekt aus immer als ein Macht-Haben oder Mehr-Macht-Haben erscheinen müßte. Der kommunikative Text aber hat als solcher mit den Funktionspositionen von Selbst und Anderem (und Drittem) die Asymmetrie als Struktur des Mediums. Da aber die Besetzung der Positionen im Medium des kommunikativen Textes wechselt, läßt sich so die Differenziertheit von Machtlagen in hochkomplexen modernen und postmodernen Gesellschaften adäquater abbilden als das in Subjekt- und Handlungstheorien möglich ist, in denen immer die ideologische Gefahr naheliegt, »die« Macht bei den Kapitalisten oder bei den Männern oder wo auch immer entlarven zu wollen. Es kommt also darauf an, eine medialitätsfundierte Modaltheorie der Macht zu konzipieren. Dann müssen wir von der Aktualität des kommunikativen Textes auf seine Möglichkeit umschalten. Dann fragt sich nicht mehr primär, wen schließt der Text aus, sondern was wird durch ihn ermöglicht. Und man muß nicht nach den vermuteten oder vermeintlichen Macht-Habern suchen, die Ausschlüsse vornehmen, sondern nach den

archistischen ist für ihn der Übergang von der Moderne zur Postmoderne. Reiner Schürmann: *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Bienne, Paris 2013, bes. S. 11-22, 63f. So sehr ich dieser Beschreibung des Epochenwandels zustimmen möchte (siehe Kurt Röttgers: *Die Möglichkeit einer an-archischen Praxis*. In: Thomas Alkemeyer/Volker Schürmann/Jürgen Volbers (Hg.): *Praxis denken*. Wiesbaden 2015, S. 51-79), halte ich sie doch noch für unzureichend, siehe Kurt Röttgers: *Identität als Ereignis. Zur Neufindung eines Begriffs*. Bielefeld 2016.

9 | Kurt Röttgers: *Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie*. Bielefeld 2012. Unverständige Kritiker dieser Theorie haben gemeint, daß diese Theorie die Existenz von Menschen leugne, oder von Subjekten, oder gar den Anderen nicht zu kennen brauche. Die Kategorie des Anderen ist im Gegenteil fundamental für diese Theorie, aber »Mensch« oder »Subjekt« können für eine Sozialphilosophie nicht zum Ausgangspunkt gewählt werden, sondern nur das Soziale selbst; erst dann wird begreifbar, welche Rollen Subjekte oder gar »Menschen« im Zusammenhang des Sozialen spielen. Cf. dazu auch Käte Meyer-Drawe: *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*. München 1990, S. 120ff.

Diskurs-Strukturen, die Texte zulassen oder verwerfen. Die Einwendungen gegen handlungstheoretische und anthropologische Fundierungen einer Theorie der Macht und die positiven Anknüpfungsmöglichkeiten an differenztheoretische, relationale und mediale Anregungen zu einer Theorie der Macht für das 21. Jahrhundert legen nun eine so veränderte Modaltheorie der Macht nahe. Diese denkt Macht als eine modale Relation, die *zwischen* und nicht *bei* oder *in* Menschen besteht.¹⁰ Auf diese Weise wird jeglicher Unterdrückungs-Unterstellung, die annimmt, daß die Eigentlichkeit und Selbstverwirklichung des Subjekts durch die Macht eingeschränkt oder deformiert würde, der Boden entzogen, denn erst als Unterworfenen sind sie Subjekte. Die Vielfalt möglicher Verhaltensweisen ist durch den kommunikativen Text immer schon an eine Modalisierung durch die Zeit, das Soziale und die Diskurse angeschlossen und daher nie weder diffus, noch im Gegenteil authentisch. Die Macht garantiert nicht – in der Postmoderne immer weniger – die Kontinuität eines Selbst oder seiner Identität,¹¹ sondern sie garantiert die Kontinuität der Relation von

10 | Wird dieses »In« freilich komplementär und analog zum Sozialen gedacht, dann läßt sich darüber auch in der Form modaler Relationen reden; siehe dazu Georg Simmel: Exkurs über die Analogie der individualpsychologischen und der soziologischen Verhältnisse. In: ders.: Gesamtausgabe, Bd. XI: Soziologie. Frankfurt a.M. 1992, S. 850-855; Kurt Röttgers/Wolfgang Mack: Gesellschaftsleben und Seelenleben. Anknüpfungen an Georg Simmel. Göttingen 2007. Judith Butler: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a.M. 2001, geht der Frage nach, wie dieses zusammenhängt: »In jedem Fall nimmt die Macht, die zunächst von außen zu kommen und dem Subjekt aufgezwungen und es in die Unterwerfung zu treiben schien, eine psychische Form an, die die Selbstidentität des Subjekts ausmacht.« (S. 9) Ja, sie hält die Unterscheidung von Innen und Außen selbst für bedingt, so daß die geläufige Redeweise von einer »Verinnerlichung von Normen« obsolet wird (S. 24).

11 | So noch Byung-Chul Han: Was ist Macht. Stuttgart 2005, S. 87, passim, und ganz deutlich S. 105: »[...] daß die Macht primär kein Phänomen des Zusammen, sondern das des Selbst ist, daß jedem Machtgebilde eine Subjektivität, eine Entschlossenheit zu sich innewohnt [...]«. Cf. aber jetzt Kurt Röttgers: Identität als Ereignis.

Selbst und Anderem als nicht substantialistisch identifizierbaren Positionen im sozialen Prozeß des kommunikativen Textes.¹²

Der kommunikative Text im Zwischen ist nicht nur durch die Funktionspositionen von Selbst und Anderem bestimmt, sondern auch, sofern der Text mehr ist als reine Intersubjektivität zwischen Zweien, durch die Position des Dritten, der in den Text intervenieren könnte. An der Position des Dritten zeigt sich eindringlich die Unzulänglichkeit einer bloß handlungstheoretischen Fundierung der Modaltheorie der Macht. Denn der Dritte handelt nicht unbedingt; seine reine Präsenz bereits wirkt, sei er nun eingeschlossener oder ausgeschlossener Dritter. Statt vom Begriff der handelnden Intervention oder der Modalisierung zu einer Handlungsmöglichkeit werden wir nun reden müssen von der Anschließbarkeit von Text an Text; die Anschließbarkeit ist durch dreierlei gewährleistet oder bedroht: die Zukünftigkeit, die Alterität und die diskursiven Sinnstrukturen.

So möchte ich nun die beiläufig entwickelten Theoriestücke zusammenfassen in einer Theorie modaler Macht, die es erlaubt, von der Macht des Mediums als Mitte und nicht als Mittel zu sprechen. Wenn Macht heute nicht mehr selbst als eine Substanz oder als ein Akzidens irgendeiner Substanz aufgefasst werden kann, sondern als eine modale Relation, so heißt das: Sie schiebt ein (tendenziell gewaltförmiges) Handeln auf oder erübrigt es, indem die Realität des Handlungsraumes als bloße Möglichkeit in die Zukunft oder auf Andere oder in einen anderen diskursiven Rahmen (Ebene) verlagert wird. Durch die Modalisierung wird das Handlungsfeld stärker und effektiver strukturiert als es durch ein Handeln möglich gewesen wäre: Möglichkeitsräume transformieren sich in Möglichkeitsräume. Machtsteigerung ist, bezogen auf den kommunikativen Text als Medium im Zwischen, Steigerung der Asymmetrie im Text, der Asymmetrie von Selbst, Anderem und Drittem in wechselnder Besetzung dieser Positionen.

12 | Zu letzterem Begriff siehe Kurt Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*. Magdeburg 2002.

III. DIE HERKÖMMLICHE, NOCHMODERNE, PSYCHOLOGISIERENDE THEORIE DES WILLENS ZUR MACHT BEI NIETZSCHE

Von Nietzsches Macht-Konzeption zu sprechen, heißt nichts anderes, als seinen Begriff des »Willens zur Macht« zu erläutern: Es gibt nicht erst den Willen, etwa in einem Subjekt oder einem Menschen, und dieser entschliesse sich dann, »die« Macht zu wollen. Insofern er will, will er bereits seine Macht. Wille ist stets Wille zur Macht, und »die« Macht kommt konsequenterweise nicht anders vor als als Machtwille. Die Theorie des Willens zur Macht hat bei Nietzsche wenigstens drei Aspekte, die man als psychologische und anthropologische Machtkonzeption, als Macht unter der Gestalt der Manifestation des Lebens und schließlich als metaphysisches Prinzip des Verhältnisses von Kräften allgemein unterscheiden kann. Wir sehen darin nicht eine Entwicklungs-Geschichte des Nietzscheschen Denkens. Vielmehr schließen wir uns Blanchots Befund an, daß jede Aussage bei Nietzsche auf eine Gegenaussage trifft, daß es also keine Zentralaussage gibt, die ein vermeintliches System, und sei es auch nur vom Verborgenen seines Denkens aus, dirigiert. Die Fragmentarik bei Nietzsche ist keine Unzulänglichkeit, sondern sie ist notwendig, sie entspricht einem Pluralismus und einem Perspektivismus, die sich jedem Einheitsdenken widersetzen. Solche Textualität ist die Textualität eines Zwischen. Der Sinn ist nicht bei dem Einen oder bei dem Anderen, sondern im Abgrund zwischen ihnen.¹³ Oder, um es kurz und knapp mit Derrida zu sagen: Es gibt mehr als einen Nietzsche.¹⁴ Das aber hat zur Folge, daß es vergeblich ist, diese eine leitende Idee bei Nietzsche finden oder rekonstruieren zu wollen – oder umgekehrt: man kann an beliebiger Stelle ansetzen oder einsetzen.

Setzt man freilich bei den frühen Schriften an oder beim Nachlaß der frühen 80er Jahre, so findet man eine Vorherrschaft der psychologischen und anthropologischen Darstellungen des Willens zur Macht; und so manche der klassischen Nietzsche-Interpretationen folgen dem. Später überwiegen die lebensphilosophischen und dann die metaphysischen Aspekte. Und gerade letztere sind für eine postmoderne Konzeption von Macht von besonderem Interesse. Wegen des fundamentalen Pluralis-

13 | Maurice Blanchot: *L'entretien infini*. Paris 1969, S. 209-255.

14 | Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a.M. 2000, S. 396.

mus, inklusive sich widersprechender oder ergänzender Perspektiven, ist es erlaubt, die Anschlüsse an Nietzsche zwar nicht an beliebiger, aber doch auch nicht unbedingt an nur einer einzigen, privilegierten und vermeintlich einzig richtigen Stelle zu suchen. Wir werden dort ansetzen, wo wir Anregungen für eine nicht-subjektzentrierte Konzeption der Macht finden.

IV. ANREGUNGEN DES REIFEN NIETZSCHE ZU EINER NICHT-SUBJEKTZENTRIERTEN KONZEPTION VON MACHT

Nietzsches Kritik am Begriff des Subjekts ist vielfältig. Zunächst (1882) ist es die Subjekt/Objekt-Dichotomie, die seiner eher beiläufigen Kritik anheimfällt: Er hält diese Unterscheidung hier bereits für ein Verfangen in den »Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik)«. (III, 593; cf. V, 73)¹⁵ Eine der Folgen dieser Durchstreichung des Subjekts, bzw. des kapitalen Ich ist dann der berühmte Aphorismus:

[...] eine kleine kurze Thatsache [...], welche von diesen Abergläubischen ungenugestanden wird, - nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ›er‹ will, und nicht wenn ›ich‹ will; so dass es eine *Fälschung* des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ›ich‹ ist die Bedingung des Prädikats ›denke‹. Es denkt: aber dass dies ›es‹ gerade jenes alte berühmte ›Ich‹ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine ›unmittelbare Gewissheit‹. Zuletzt ist schon mit diesem ›es denkt‹ zu viel gethan: schon dies ›es‹ enthält eine *Auslegung* des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgang selbst. (V, 30f.)

Das hat nicht zur notwendigen Konsequenz, den Seelenbegriff neu denken zu müssen, eben nicht mehr analog zu Ich oder Subjekt als ein Atom (i.e. Individuum), sondern z.B. als »Subjekt-Vielheit« oder als »Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte«. (V, 27) Aber so wie die Einheit der Gesellschaft keine Vorgegebenheit ist oder kein als notwendig zu unterstellender Vorgriff, wie die noch-modernen Hierarchiker und Konsensualisten glauben, sondern eine immer problematische Aufgabe, so ist

15 | Hier und im folgenden im Format (Bd., S.) zitiert nach: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München, Berlin, New York 1980.

auch die Einheit der Seele weder eine Vorgegebenheit noch eine durch pädagogische Identitätspflege zu erreichende Einheit, sondern ein Effekt eines Willens zur Macht in der Vielheit der Seelen-Triebe. Wenn Einheit auch *nur* eine Aufgabe ist, so *besteht* doch unzweifelhaft diese Aufgabe. Die Illusion ist eine notwendige Fiktion, denn die sogenannte Wahrheit z.B. über das Subjekt resultiert aus dem unverteilbaren Willen, »Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen«. (XII, 382) Aber man muß sich über den fiktiven Charakter dieser Begriffe Klarheit verschaffen, um die logischen Folgen abschätzen und eingrenzen zu können. Aus dem Fiktionalcharakter des Subjekts ergibt sich korrelativ der Fiktionalcharakter der sogenannten Dinge und ihrer Quasi-Tätereigenschaft als Ursache und Wirkung. (»Geben wir das wirkende *Subjekt* auf, so auch das *Objekt*, auf das gewirkt wird.« XII, 384) Die psychologisch-anthropologische Sicht drückt sich dann auch in der Stellung des Willens zur Macht aus: Es gibt »hinter« dem Denken und Werten eine Vielheit von Begehungen: »[...] ihre Einheit ist *der Wille zur Macht* (um den Ausdruck vom stärksten aller Triebe herzunehmen...) [...]« (XII, 17). Noch deutlicher:

Von jedem unserer Grundtriebe aus giebt es eine verschiedene perspektivische Abschätzung alles Geschehens und Erlebens. [...] Der Mensch als eine Vielheit von Willen zur Macht: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen. (XII, 25).

Nietzsches Einwand bezieht sich gleicherweise nur auf diese verursachende oder der Verursachung entsagen könnende Hinterwelt. Nicht, daß es den Täter-in-der-Tat gebe, bestreitet er, sondern daß es den Tat-transzendenten Täter-außerhalb/vor-der-Tat gibt. Also wollen auch wir in der medialitätszentrierten Sozialphilosophie des kommunikativen Textes weiter vom Autor-im-Text, nicht aber mehr von einem Autor-außerhalb-des-Textes sprechen. Der Autor ist – kurz gesagt – eine Textfunktion. Autor zu sein, ist kein Attribut einer Sorte von Menschen, deren Leben dann den Text erklären könnten. Hinzu kommt, daß Nietzsche die Einheit des Subjekts – nämlich als Individuum – nicht fraglos hinnimmt, sondern, wie er in einem Nachlaßfragment lapidar aufzeichnet, »das Individuum als Vielheit« (X, S324) nimmt. In den gleichen Zusammenhang gehört seine Abwendung von dieser falschen Metaphysik, die einen Rückschluß vornimmt »vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es *nöthig hat*, von jeder Denk- und Werthungsweise

auf das dahinter kommandierende *Bedürfniss*« (III, 621; gleichlautend: VI, 426).

Der Glaube an den Thäter [...]: wie als ob, wenn alles Thun vom ›Thäter‹ abgerechnet würde, er selbst noch übrig bliebe. Hier souffliert immer die ›Ich-Vorstellung [...]. (XII, 250)

Schon im Nachlaß aus dem Jahre 1885 findet sich die Vermutung:

Die Annahme des *Einen Subjekts* ist vielleicht nicht nothwendig; vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? [...] *Meine Hypothesen*: das Subjekt als Vielheit ... die Wirkung immer ›unbewußt‹: die erschlossene und vorgestellte ›Ursache‹ wird projiziert, *folgt* der Zeit nach [...]. (XI, 650)¹⁶

»Jetzt, ziemlich spät, sind wir reichlich davon überzeugt, daß unsere Conception des Ich-Begriffs nichts für eine reale Einheit verbürgt.« (XIII, 258f., cf. 383, 250, 182) Das heißt nun nicht gleich, daß Einheit, auch reale Einheit, unmöglich ist. Nur ist sie keine vorauszusetzende Gegebenheit, sondern eine unter Umständen schwierig zu lösende Aufgabe:

Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils mit einander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen. (XI, 282)

Nun begegnet uns aber auch schon die lebensphilosophische Sicht: »Der Charakter des unbedingten Willens zur Macht ist im ganzen Reiche des

16 | Das Postulat der Vielheit ist auch eine Konsequenz des Pathos der Distanz: »jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer umfänglicherer Zustände, kurz die ›Selbst-Überwindung des Menschen‹ [...]. (XII, 73) Cf. Wolfgang Langer: Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz. Berlin 2003, S. 180ff.: Langer spricht in diesem Zusammenhang von einer »virtuellen Praxis einer vagabundierenden und nomadisierenden Macht«, die eine Distanzierung ohne Verfeindung beinhaltet.

Lebens vorhanden.« (XII, 23f.) Ja, diesen Begriff verwendet Nietzsche selbst zur Bestimmung dessen, was das Leben eigentlich ist: »Leben ist Wille zur Macht.« (XII, 161) Was in diesen Denkkzusammenhängen an die Stelle des vormals autonomen Subjekts als Einheitsbedingung tritt, ist eben der Begriff des Lebens. Aber anders als der individualistisch-atomistische Subjekt-Begriff ist der Lebens-Begriff immer schon diffus und plural.

Über die lebensphilosophische Sicht hinausgehend begegnet schon 1886 in *Jenseits von Gut und Böse* fast beiläufig auch die Formel, daß der Wille zur Macht die Essenz der Welt sei, was auf eine kosmologische oder metaphysische Sicht auf den Willen zur Macht hindeutet. (cf. V, 107) Den Übergang dazu bietet eine Kritik der Vorstellung an, daß nur das einen Sinn haben könne, hinter dem eine Absicht stecke, die einen Zweck verfolge. Die metaphysische Sicht kulminiert in der Formel: »Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der höchste *Wille zur Macht*.« (XII, 312) In diesem verallgemeinernden Sinn kleidet Nietzsche die Illusion, daß vor und hinter dem Tun oder gar ohne das Tun ein Täter sei, auch in das einprägsame Bild der Vorstellung eines Blitzes ohne sein Leuchten. Aber

es giebt kein ›Sein‹ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ›der Thäter‹ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles. Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung. (V, 279)

Hier ist in aller Deutlichkeit die metaphysische, nicht-subjektzentrierte Sicht eingenommen. Folglich wird im gleichen Abschnitt der *Genealogie der Moral* der asubjektive Macht-Begriff erstmals (1887) konsequent ausformuliert:

Von der Stärke verlangen, dass sie sich *nicht* als Stärke äussere, dass sie *nicht* ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere. Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche

alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ›Subjekt‹ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. (V, 279)

Wenn aber nun – befreit von der Vorstellung eines Absichten pflegenden und dann verwirklichenden Subjekts, das diesen Absichten und ihren Realisierungen vorgängig wäre und das von unabhängiger ontologischer Dignität wäre – der Wille zur Macht seine Realität im Prozeß der Konfrontation von Kraftquanten hat, dann eröffnet diese Vorstellung die Idee eines medialen Feldes der asymmetrischen Begegnung von Kraftquanten, von denen eines momentan, aber nicht unbedingt bleibend, als Wille zu überwältigen, herrschend ist. Diese Asymmetrie ist nicht stabil, sondern einem permanenten Wandel und einer Verschiebung der Gesamtkonstellation im Werdensprozeß ausgesetzt, justament so wie die Besetzung der Funktionspositionen im kommunikativen Text.

Wir bezeichnen hier dieses Feld im Zwischen der Begegnung der Kraftquanten als Macht in *der Gestalt eines* Möglichkeitsraumes, eines »*in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens*.« (V, 315)

Bedenken wir es recht, was die Anregungen des späten Nietzsche besagen. Macht ist nicht etwas, das jemand *hat*. Macht ist die asymmetrische Struktur eines Zwischen, eines Feldes, und zwar nicht zwischen Personen, Menschen oder dergleichen, sondern von Kraftquanten. Als mediale Struktur ist Macht ein Möglichkeitsraum. Dieser Raum nimmt nicht einem, was er gar nicht *hat*, und gibt nicht einem anderen, was der dann auch nicht hätte, sondern ermöglicht unter Umständen trotz oder gerade wegen der Asymmetrie ein gemeinsames Handeln, aber auch die gemeinsame Vermeidung von Handeln.

Daß Macht im Zwischen beheimatet ist, in der Relation, nicht in den Relata, drückt Nietzsche auch folgendermaßen aus: »[...] *Zweiheit* erscheint als Folge des Willens zur Macht: um nicht fahren zu lassen, was erobert ist, tritt der Wille zur Macht in zwei Willen auseinander [...].« (XII, 424) Macht ist nicht Macht an sich, sondern in der Interpretation als Kraftquanten-Relation ist Macht nur im Feld der Mächte: »Der Wille zur Macht kann sich nur *an Widerständen* äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht, – dies ist die ursprüngliche Tendenz des Protoplasma, wenn es die Pseudopodien ausschickt und um sich tastet.« (XII, 424) Oder: »Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet.« (XIII, 258) Eine Zurückrechnung des Willens zur Macht auf die »psychologisch«-utilitaristischen Kategorien von Lust und Unlust ist

auf diesem Entwicklungsstand der Theorie der Hinfälligkeit der Subjektzentrierung nicht mehr möglich, denn: »[...] wer fühlt Lust?« (XIII, 260; cf. XIII, 360). Nun wird Nietzsche auch ganz klar, daß »Wille zur Macht« nicht eine spezifische Differenzierung im Willensbegriff meinen kann; den Willen an sich, von dem ja Schopenhauer sprach, gibt es gar nicht: jeder Wille ist Wille zur Macht im Feld der Kraftquanten. Mit dem Subjekt-Begriff zusammen wird auch der Begriff der Selbsterhaltung hinfällig, nämlich der eines Subjekts. Schon 1885 hatte es deswegen geheißen, daß nicht Wesen sich selbst erhalten, bzw. erhalten wollen, »sondern der Kampf selber erhalten will, wachsen will und sich bewußt sein will [-] nicht ein Subjekt, sondern ein Kampf sich erhalten will«. (XII, 40) Es entspricht genau dem, was die Sozialphilosophie des kommunikativen Textes als die Selbsterhaltung und Anschließbarkeit und Fortsetzbarkeit des kommunikativen Textes bezeichnet.

Etwas Wesentliches fehlt Nietzsches Philosophie zu einer Sozialphilosophie, nämlich die Kategorie des Dritten. Er kennt nur das Feld der Konfrontation, d.h. der einfachen Relation, nicht das der Relationen-Relation, d.h. der Relationierung der Relation durch die Position des Dritten. Darin ist er sich übrigens mit den Konsensualisten und Anerkennungstheoretikern einig. Das Soziale jenseits von Konfrontation oder Anerkennung¹⁷ wird jedoch erst durch den Dritten theoretisch eröffnet. Genau das kann und muß eine medialitätszentrierte Philosophie der Macht, über Nietzsche hinausgehend, leisten.

17 | Zu einer noch spätmodernen Nietzsche-Interpretation, die sich den Anerkennungstheorien einordnet, siehe Volker Gerhardt: Zum Begriff der Macht bei Friedrich Nietzsche. In: Perspektiven der Philosophie 7 (1981), S. 73-88.

Macht in Bewegung

Martin Saar

Es ist kein Zufall, dass die Macht vielfach Gegenstand ästhetischer Darstellung, Reflexion und Aufführung geworden ist, und dies hat (auch) mit ihrer Bewegtheit, Beweglichkeit und Bewegungskraft zu tun. Denn auch die Künste zeigen etwas, bilden etwas ab oder erschaffen etwas, frieren ein oder verflüssigen, transformieren und verfremden, auch sie sind Bewegungsmedien, in denen und durch die Bewegung geschieht. Diesem ersten Zusammenhang – zwischen Macht und Bewegung – werden die folgenden Bemerkungen nachgehen. Sie sollen auch suggerieren, dass zum zweiten Zusammenhang – zwischen Macht und Kunst – einiges zu sagen wäre, aber dies muss das Thema anderer Beiträge sein.

An drei Themen oder Topoi oder Implikationen des Machtbegriffs im ganz Allgemeinen scheint diese Bewegungsfrage der Macht besonders eindringlich und damit leicht explizierbar zu sein: an der Frage der Dynamik, an der Frage des Raumes und an der Frage der Transformation. Alle drei Begriffe beschreiben und erläutern Macht, ihr Wirken oder ihre Wirksamkeit, und alle drei sind eminente Dimensionen von Bewegung. Diese Begriffe zu einer allgemeinen Beschreibung von Macht zu verwenden, heißt schon, sie als etwas zu verstehen, was sich als oder in Bewegung verstehen lässt – vielleicht nicht nur, nicht exklusiv, aber überraschend eng aneinander liegend. Wenn dies stimmt, sprechen wir, wenn wir von Macht sprechen, immer über Macht in Bewegung.

I. DYNAMIK

Begriffsgeschichtlich ist das griechische Wort *dynamis* das früheste Wort in den europäischen Sprachen, in dem viele der Bedeutungsspuren der späteren Machtbegriffe enthalten sind: Kraft oder wirkendes Vermögen,

eine Fähigkeit, etwas zu bewirken, manchmal eine konkrete Kraft. In einem gewissen Sinn ist die erste Philosophie der Macht die Konzeption der *dynamis* bei Aristoteles, eine Lehre von den tätigen Vermögen und von der Tätigkeitsdimension des Seins im Allgemeinen, also fest verankert im Denkraum der Frage nach dem Allgemeinen, d.h. der Ontologie. Über Macht zu reden, ist also von Beginn an eine allgemeine Rede über Sein und Seiendes, ihre Vermögen und Fähigkeiten, es ist eine ontologische Frage.

Aber was wird allgemein gesagt, wenn über Macht als *dynamis* gesprochen wird? Es wird gesagt, dass die Wirklichkeit eine Frage des Wirkens ist, der Kräfte und der Vermögen, etwas zu bewirken. Dinge sind, weil sie sein können, und wären nicht, wenn sie nicht (sein) könnten. Aber dafür, zu sein, brauchen sie Kraft und müssen sie sich bewegen: dynamisch sein. Diese Beschreibungen klingen seltsam, aber so seltsam klingt ontologisches Aussagen; es ist auf eine seltsame Weise abstrakt, aber nicht leer. Die Idee, dass das Sein selbst *dynamis* besitzt oder braucht, bedeutet, dass es, das Sein, d.h. alles, was ist, in Bewegung ist, weil es sonst nicht wäre, weil es seine Kräfte ausüben muss, um zu sein. »Macht« heißt hier nichts Bestimmtes, sondern ganz allgemein so etwas wie »Können«, »Vermögen«, und dies, was gekonnt werden muss oder worüber verfügt werden muss, das ist, die eigenen Fähigkeiten zur Erhaltung und zum Verhalten in der Welt nutzen, ausüben, realisieren zu können.

Diese philosophiehistorische Konstellation – Macht als *dynamis* verstanden – ist in sich noch kein schlagendes Argument für ein dynamisches Machtverständnis. Man könnte behaupten – viele tun es –, dass sich das spätere, etwa frühneuzeitliche, erst recht das moderne Machtdenken von diesen ontologischen oder metaphysischen Ursprüngen längst gelöst hat. Aber interessant für den Zusammenhang hier ist die in dieser semantischen Konstellation gespeicherte Intuition oder Einsicht, dass wir Macht in Begriffen und Bildern der Dynamik denken. Macht bewegt (uns) zu etwas, rührt, stachelt an, zwingt, drängt, drückt (auf oder zu). Das, was bewegt, ist das, was wir mit Macht benennen; wo sich etwas bewegt, suchen wir Macht – und dies können die Kräfte des Zwangs oder der Verhinderung ebenso sein wie die Kräfte der Ermächtigung oder des Befähigens. Mit Macht beziehen wir uns auf das Bewegungsprinzip und den Modus des Bewegens – man kann an die Macht des Kapitals, die Macht der Rhetorik, an Souveränität-als-Macht denken. Machttheorie oder Machtanalytik ist also, in einem gewissen Sinne, Bewegungsanalyse – eine Analyse

von Bewegungen, Bewegtheiten: nämlich von Zwängen, erzwungenen, forcierten Bewegungen, und sich nahelegenden Bahnungen, Anreizungen und Verführungen. Man könnte sagen: Macht *ist* Bewegung.

II. TOPIK

Macht ist und passiert an Orten, sie besetzt Plätze, Throne, Schanzen, Fronten – und verschiebt, gewinnt oder verliert sie. Diese Aussagen sind nicht zufällig. Macht ist nicht »auch« oder manchmal an Orten oder lokalisiert, in Körpern, die Schwere, Dichte und einen Platz haben. Macht ist wesentlich, essenziell genau dies: lokalisiert und verkörpert. Macht kann zwar virtuell sein, dezentriert, diffus, aber selbst dies sind Modi einer gewissen Körperlichkeit oder Materialität in einem Raum anderer Körper und Dinge. Die Rede von Kraftfeldern, in denen sich Macht bildet oder die von der Macht aufgespannt werden, ist offen topologisch, eine Räumlichkeitsmetapher, und sie aktualisiert eine Vorstellung, die zur Geschichte der Machttheorie gehört, in der Macht oft in Macht-Gebäuden symbolisiert wird und die ganz materiell Macht-Orte gebaut und repräsentiert hat.

Auch hier kann man skeptisch sein und sich der Verführungskraft der Metaphern und Symbole verweigern: Suggestiert diese topologische Vorstellung, es gebe den einen Ort der Macht und nicht vielmehr viele? Das scheint eine Verschleierung zu sein. Suggestiert sie, Macht könne nicht verschwinden oder ereignishaft neu auftauchen, ohne vorher an einem anderen Ort gewesen zu sein? Das wäre viel zu starr. Diese grundsätzlich topologische Natur der Macht lässt sich auch abstrakter ausdrücken, doch dann scheint sie kaum abzuwehren zu sein: Macht – das Wort – benennt Relationen und Relationalitäten, aber diese sind selbst materiell gedacht, Beziehungen der Wirkungen und der Einwirkungen zwischen Entitäten (Dingen oder Personen). Diese haben einen Ort, und dies zu verbinden, ist selbst eine räumliche Praxis, wie das Einzeichnen von Linien eine topografische Praxis, eine platzmachende, raumerzeugende Übung ist.

Man denke an die Muster, an die Standardfälle von Macht: A wirkt auf B, C zwingt D, E verführt F, G erpresst H, I behindert J, K ermächtigt L. All dies sind Phänomene im Raum, der damit als Raum der Macht, d.h. als ein Raum, in dem Macht passiert, charakterisiert wird. Stärker gesagt: (Fast) alle Fälle oder Vorkommnisse von Macht besitzen diese Charak-

teristik, Fälle oder Vorkommnisse von Machteffekten an einem Platz in einem Raum zu sein. Macht ist, könnte man sagen, wesentlich Macht im Raum oder Macht der Räumlichkeit. Diese Räume sind nicht fix, nicht natürlich, werden selbst von der Macht aufspannt und konstituiert – keine Stadt ohne Gründung, Demarkation, Begrenzung und Ausgrenzung; kein Lager ohne Ausschließung und Abschließung. Die Räume werden selbst von der Macht ergriffen und verändert, soziale Positionen werden von der Macht »verräumt«, angeordnet, verteilt.

Sich an Orten zu platzieren, manche Plätze zu ergreifen und andere frei, offen oder ganz liegen zu lassen, ist selbst notwendig zum Konkret-Werden, zur Realisierung von Macht. Zum Wirken der Macht gehört demnach das Räumlich-Werden, Ort-Finden, Sich-Lokalisieren, Verkörpern: Macht nimmt Platz. Macht beschreiben, analysieren, verstehen, heißt also, ihre Orte erkennen, ihre Verläufe nachzeichnen – es bedeutet, Macht zu kartografieren.

III. TRANSFORMATION

Schließlich lassen sich noch in einer dritten Hinsicht einige Aussagen treffen, die aus einem so allgemeinen Machtbegriff folgen, wie er hier vorgeschlagen wurde, und auch hier ist der Bewegungsaspekt entscheidend. Zahlreiche Machttheorien unterscheiden verschiedene Formen der Macht, positive von negativer, repressive von produktiver sowie verschiedene historische Gestalten der Macht voneinander, und vielen dieser Theorien gelingt damit eine beeindruckende Beschreibungsschärfe. Und in der Tat, es ist ein Erkenntnisfortschritt, über sich wandelnde Konstellationen und Figurationen der Macht sprechen zu können, Umbrüche im Machtgefüge diagnostizieren zu können und Zäsuren, vielleicht sogar Revolutionen von Machtstrukturen benennen zu können.

Aber diese Vielfalt der Formen und die Pluralität der Erscheinungsweisen von Macht beruht auf einer zunächst recht unspektakulären Tatsache, die ebenso zum »Wesen« der Macht zu gehören scheint, wie die eben genannten (auch wenn dies paradox klingen könnte): Macht selbst erscheint in Formen, tritt in Formen auf, Macht (im Singular) ist jeweils selbst eine Form, eine bestimmte Form der Macht. Macht und Form gehören in dem Sinn zusammen, dass Macht selbst etwas ist, was sich ausformt, sich eine Form gibt, in eine Form bringt: *eine, diese* Form, genau

hier, die so wirkt, *dies* bewirkt, etwas befördert, etwas verhindert. Wir nennen dieses Geschehen ebenso Macht wie das, was sie bewirkt. Aber sie ist immer als konkretes Wirken, aus konkreten Quellen, in konkreten Medien gemeint: als eine bestimmte Form, die etwas (bewirken) kann.

Aber wenn Macht (jeweils) eine Form ist, in einer Form auftritt (und eben nicht generell, abstrakt, bloß »als Macht«, sondern immer als Machtform), gehört der Formwechsel, das Form-Verändern selbst zu ihrem (unwesenhaften) Wesen. Ihre Formen wechseln, gehen ineinander über: Macht transformiert sich. Denn sie tritt in wechselnden Formen auf, die sie sich selbst gibt. In diesem Sinne ist die Macht (oder gehört zur Macht) Transformation, Formwechsel, Selbstveränderung. Wenn diese Beschreibungen richtig sind, findet sich also ein dritter Bewegungsaspekt mitten im Machtbegriff. Macht lässt sich nicht nur über ihre Wirkungskraft, ihre Dynamik (auf anderes hin) verstehen und als topisches, räumliches Geschehen, sondern auch wesentlich als intern bewegt, selbstbewegt und selbstverändernd begreifen. Das Bewegungsprinzip, das wir »Macht« nennen, ist selbst in sich bewegt, trägt in sich eine Dynamik der Selbstveränderung oder Transformation. Macht bewegt, bewegt im Raum, bewegt aber auch sich selbst, in unterschiedlichen Formen. Wenn wir über Macht reden, werden und müssen wir also über Bewegung und Bewegungen reden.

Hat die Macht also ein Wesen, eine Substanz? Nun ja, dass sie eben dies ist, in Bewegung und selbst Bewegung zu sein, ein Etwas, das bewegt, sich bewegt, sich verändert und Veränderungen hervorruft. Damit hat sie gerade kein Wesen, keine Natur, keine Substanz, wenn man darunter etwas versteht, was sich nicht bewegt, stabil oder gar überzeitlich ist. Dieses »Wesen« kann man nicht direkt sehen, erkennen, begreifen, denn es ist in Bewegung, es zeichnet sich ab, gibt sich Form in diesen Formen, Bewegungen, Dynamiken. Kann man sie, die Macht, »denken«? Vielleicht nicht direkt; vielleicht kann man sie nur in ihren Wirkungen und Gestalten sehen, sichtbar machen, aufführen? Sehen und zeigen, was wirkt und was sich bewegt und wie. Das klingt wie das, was wir »Philosophie« nennen. Oder wie »Kunst«. Oder wie beides, zusammen.

Das Cambridge-Change-Problem bei Michel Foucault

Nikos Psarros

I. DIE VERBORGENE METAPHYSIK MICHEL FOUCAULTS

Michel Foucault gehört zu derjenigen Gruppe von Denkerinnen und Denkern, deren Werk von der Ablehnung der sogenannten ›Metaphysik‹ charakterisiert wird. Unter diesem Titelwort werden alle philosophischen Ideen, Ansichten und Thesen zusammengefasst, die in irgendeiner Form auf ein ›Zugrundeliegendes‹ aller sinnlich oder intellektuell erfahrbaren Phänomene verweisen oder ein ›Zugrundeliegendes‹ als Bedingung alles Erfahrbaren postulieren. Die zeitgenössische Ablehnung der Metaphysik unterscheidet sich von der Metaphysik-Kritik des neuzeitlichen Nominalismus (seit Descartes) darin, dass sie nicht einmal den Versuch macht, das tradierte metaphysische Vokabular umzudefinieren, etwa durch eine Neubestimmung von Termini wie *Natur*, *Substanz*, *Form* oder *Wesen*, sondern auf dieses vollständig verzichtet in dem Versuch, die Phänomene ausschließlich mit einem auf dem sinnlich Zugänglichen fundierten Vokabular zu beschreiben.

Das Einnehmen eines metaphysischen Standpunktes scheint jedoch unausweichlich zu sein, denn die Verleugnung der Existenz metaphysischer Existenzen oder der Sinnhaftigkeit metaphysischer Termini ist ebenfalls eine metaphysische Position. Diese Behauptung ist nicht trivial, in dem Sinne, dass jeder halt irgendwo anfangen muss. Sie ist auch nicht als ein müßiger Vorwurf – im Sinne eines *tu quoque* – oder als ein Zeichen der Resignation zu verstehen. Die Behauptung der ›Metaphysikhaftigkeit‹ des antimetaphysischen, ›postmetaphysischen‹ Denkens soll darauf aufmerksam machen, dass auch die modernen Denkerinnen und Denker sich bewusst oder unbewusst bestimmten Denktraditionen an-

schließen, deren Kontinuität gerade den Erfolg einer genealogischen Rekonstruktion sicherstellt.

Im Sinne dieses Gedankens ist mein Vorhaben, hier zu zeigen, dass Michel Foucault philosophisch in eine bestimmte metaphysische Tradition eingeordnet werden kann, die auf der stillschweigenden Annahme eines *Blockuniversums* beruht, in welchem alle Veränderungen die Form einer so genannten *Cambridge-Change* haben.

II. BLOCKUNIVERSEN UND CAMBRIDGE-CHANGES

Blockuniversen

Als Blockuniversen werden ›Weltentwürfe‹ bezeichnet, die aus einem System von aufeinander bezogenen, singulären Existenzen bestehen. Dieser Bezug kann je nach konkretem Entwurf entweder durch eine äußere Instanz bedingt sein und durch ihre Macht existieren, wie etwa Leibniz' Monadenuniversum, das durch Gottes präetablierte Harmonie zusammengehalten wird,¹ oder es kann durch eine innere Beziehung der konstituierenden Elemente gebildet werden. Das Paradebeispiel für ein derartiges innerlich vernetztes Blockuniversum ist McTaggarts Universum, das aus miteinander verflochtenen ›Substanzen‹ besteht. Eine McTaggart'sche Substanz ist im Gegensatz zu einer leibnizianischen Monade keine homogene und von außen opake Existenz (fensterlos), sondern ein Komplex, bestehend aus Eigenschaften und Relationen, die die Natur einer jeden Substanz vollständig bestimmen. Die innere Verflechtung des McTaggart'schen Blockuniversums resultiert so aus der Interrelation seiner Substanzen.

Cambridge-Changes

Ist die Natur zweier oder mehrerer Entitäten durch eine oder mehrere Relationen mitkonstituiert, und sind diese Entitäten über eine Relation miteinander verknüpft, so führt eine Veränderung einer relationsrelevanten Qualität bei einem der Relata zu einer Veränderung der Gesamtrrelation

1 | Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hamburg 2014.

und somit auch zu einer Veränderung der anderen Relata. Stehen z.B. zwei Menschen zu einem Zeitpunkt t_1 in der Relation »A ist kleiner als B« und ist A zum Zeitpunkt t_2 gewachsen, aber B unverändert geblieben, so dass zu t_2 zwischen ihnen die Relation »A ist größer als B« besteht, so hat sich, unter der Prämisse, dass die Größenrelation zwischen ihnen für die Natur beider mitkonstitutiv ist, nicht nur A sondern auch B verändert. Für diese Art von Veränderungen, deren Einführung er seinen Cambridge-Lehrern John McTaggart, Ellis McTaggart und Bertrand Russell zuschreibt, hat Peter Geach² den ironisch konnotierten Terminus *Cambridge-Change* geprägt.

Blockuniversen und Veränderung

Aus der Natur der Blockuniversen und der Cambridge-Changes folgt, dass zumindest das McTaggart'sche Blockuniversum und die Cambridge-Changes miteinander inkompatibel sind. Dies ist so, weil in einem McTaggart'schen Blockuniversum die Relationen für die Natur der (McTaggart'schen) Substanzen mitkonstitutiv sind und so eine Veränderung einer Relation einer Substanz zu irgendeiner anderen Substanz zu einer Veränderung der gesamten Relation und somit auch zur Veränderung der Substanz führt, die mit der ursprünglich veränderten Substanz durch diese Relation verbunden war. Und weil in diesem Blockuniversum jede Substanz mit jeder anderen Substanz auf vielfältiger Weise vernetzt ist, führt eine Veränderung einer Relation zwischen zwei beliebigen Substanzen zu einer Veränderung des gesamten Universums. McTaggart folgert daraus, dass die von den Substanzen wahrgenommenen Veränderungen nur phänomenal und somit unreal sind. Sie sind das Resultat der fehlerbehafteten Wahrnehmung der realen Situation durch die denkenden Substanzen, die McTaggarts Universum als einzige Entitätenart bevölkern.³

Aber auch in einem leibnizianischen Blockuniversum sind Veränderungen unmöglich. Zwar werden dort die Monaden durch eine äußere Kraft in eine Ordnung gebracht, aber diese Ordnung ist unveränderlich bzw. sie ist präetabliert, da nur eine Konfiguration der Monaden die beste

2 | Peter Geach: *God and the Soul*. London 1969, S. 71-72.

3 | John McTaggart Ellis McTaggart: *The Nature of Existence*. Cambridge 1921, S. 57ff.

sein kann. Zwar sind theoretisch mehrere Konfigurationen der Monaden möglich, aber sollte es mehrere gleichwertige optimale Konfigurationen geben, dann würden diese Arten eines übergeordneten Genus sein. Da aber ein leibnizianisches Blockuniversum ein System von Monaden ist, würde dies für das Genus bedeuten, dass es ebenfalls ein System von Monaden, also ein aktuales Blockuniversum, ist, und zwar eines, das beide (oder auch mehrere) gleichoptimale ›Subuniversen‹ vereinigt. Somit ›kollabieren‹ alle möglichen gleichoptimalen Welten in eine und ein Wandel zwischen ihnen ist nicht möglich.

Die einzige Blockuniversum-Konzeption, die Veränderung zulässt, ist das Spinoza-Blockuniversum, das seine Elemente selbst erzeugt.⁴ Die Veränderung aber, die es erfährt, ist keine ›interne‹ konfigurative Veränderung, sondern wird durch die extensionale Zunahme bedingt. Dies bedeutet, dass bereits vollzogene Schöpfungen nicht mehr nachträglich veränderbar sind. Zugleich sind die künftigen Schöpfungen nicht beliebig, sondern von den bereits erfolgten Schöpfungen abhängig, weil alle Elemente des Spinoza-Universums ein kohärentes und konsistentes System bilden. Der Preis eines derart konstituierten Blockuniversums ist ein Ereignisdeterminismus, der trotz der Möglichkeit der Veränderung alle künftigen Zustände umfasst, da nur solche künftigen Zustände möglich sind, die logisch aus den bereits manifestierten abgeleitet werden können. Dieser Determinismus schließt nicht nur nicht aus, dass die künftigen Zustände des Spinoza-Universums für einen Teil seiner Elemente, nämlich für die denkenden Menschen, als kontingent erscheinen, sondern betrachtet die Opazität der Zukunft für den Menschen als notwendig und aus der Natur der Menschen resultierend, deren Existenz vom Gesamtuniversum abhängig ist.

4 | Das Spinoza-Blockuniversum ist als denkende und schöpfende Substanz konzipiert, das seine Elemente als seine Gedanken und Modi selbst erzeugt. Vgl. Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Hamburg 2014, 1. Teil (Über Gott).

III. THESE: FOUCAULTS UNIVERSUM IST EIN BLOCKUNIVERSUM

Eine nähere Betrachtung der fundamentalen Existenzen, welche Michel Foucaults sozialhistorisches Universum bevölkern, zeigt eine große Ähnlichkeit zwischen ihnen und den McTaggart'schen Substanzen. Foucault benutzt zwar dafür nicht den Terminus *Substanz*, weil er ihn im Aristotelischen Sinn versteht, nämlich als eine geformte Entität, in welcher ein bestimmtes *Wesen* oder eine bestimmte *Form* verwirklicht wird, sondern benutzt den, in seinen Augen offensichtlich ontologisch neutraleren, Terminus *Subjekt*. Foucaults Subjekt ist genauso wie McTaggarts Substanz eine denkende, d.h. mit Selbstbewusstsein ausgestattete, aber konstituierte Existenz. Im Gegensatz jedoch zu einer McTaggart'schen Substanz sind die Konstituenten eines Foucault'schen Subjekts keine statischen, atemporalen und mit den Substanzen ontologisch koexistenten Eigenschaften und Relationen, sondern temporal strukturierte, aktiv gestaltete und praxisförmige Diskurse. Ein Foucault'sches Subjekt befindet sich somit auf derselben ontologischen Ebene wie die Diskurse, es ist aber als Ereignis – im Sinne einer Wirkkausalität – den Diskurs-Ereignissen temporal nachgeordnet.

Dennoch besteht das Foucault'sche Universum nicht aus isolierten Diskursen, die isolierte Subjekte gestalten, sondern bildet ein Diskurs/Subjekt-Netzwerk. Dies ergibt sich aus der Bestimmung der Macht als einer Beziehung zwischen Subjekten: Alle Subjekte sind miteinander durch Machtverhältnisse verbunden. Die Macht ist aber laut Foucault keine bloß ›äußere‹ Kraft, die die Subjekte zusammenhält, sondern ein Merkmal – eine Qualität – der Subjekte selbst, weil sie ihren ›Wissenszustand‹ bestimmt: Macht und Wissen sind laut Foucault zwei Aspekte derselben Sache.⁵ Das Foucault'sche Universum besteht somit aus Subjekten, die durch Machtverhältnisse miteinander verbunden und aufeinander bezogen sind, wobei diese Machtverhältnisse zugleich ein Aspekt einer Qualität dieser Subjekte sind, der als Wissen erscheint. Das Foucault'sche Universum ist ein Blockuniversum.

Aus der Blocknatur des Foucault'schen Universums folgt, dass, wenn sich der Wissenszustand eines Subjekts verändert, gleichzeitig auch seine Machtbeziehung zu allen anderen Subjekten verändert wird. Und wenn

5 | Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Frankfurt a.M. 1994, S. 39ff.

irgendwo im Foucault'schen Universum ein Machtverhältnis verändert wird, dann werden alle anderen Verhältnisse und somit auch alle anderen Wissenszustände aller Subjekte verändert. Es ist daher folgerichtig, wenn Foucault z.B. die Reform des Strafrechts als eine ›bloße‹ Veränderung der »Disziplinierungspraktiken« beschreibt und sogar so weit geht, den Initiatoren derartiger Reformen die Autorenschaft ihrer eigenen Intentionen abzusprechen. Die Natur der Veränderungen, die Foucault beschreibt, entspricht somit der Natur der Cambridge-Changes.

Die Blockstruktur des Foucault'schen Universums und der holistische Charakter der sich darin vollziehenden Veränderungen erklären zwei weitere zentrale Aspekte seines Denkens, nämlich

- a) Foucaults inhärenten totalen *Skeptizismus* bezüglich der Effektivität von sozialen Reformen sowie
- b) seine Überzeugung, dass die einzige tugendhafte Haltung gegenüber diesem, dem einzelnen Subjekt gegenüber opaken System von Diskursen die wehrhafte und redliche Verteidigung der eigenen Wahrheitsüberzeugungen ist, die *Parrhesia*.

Ad a) – Skeptizismus

Da jede Veränderung des Wissenszustandes eines Subjekts mit der Veränderung seiner Machtbeziehungen zu allen anderen Subjekten einhergeht und da jede beliebige Machtveränderung zwischen zwei beliebigen Subjekten das gesamte Machtgefüge beeinflusst, kann ein Subjekt nie sicher sein, dass eine von ihm eingeleitete Veränderung, die von ihm intendierten Folgen haben wird. Es ist vielmehr so, dass das Subjekt feststellen wird, dass die von ihm eingeleitete Veränderung von ihm in dieser Form nicht intendiert worden wäre, hätte es über das Wissen der Folgen verfügt.

*Ad b) – Parrhesia*⁶

Da niemand auf der objektiven Geltung eines Wissens aufbauen kann – weil dieses nicht existiert –, ist die einzige tugendhafte Haltung gegenüber dem opaken, sich ständig verändernden System der Wissens- und Machtverhältnisse die redliche Verteidigung der eigenen Position. Das Subjekt soll nicht deshalb eine These vertreten, weil diese im Allgemei-

6 | Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts. Frankfurt a.M. 2009, S. 453ff.

nen als wahr gilt, sondern weil – und insofern – es diese These für sich selbst als geltend akzeptiert. Skeptizismus und Parrhesia lassen Foucault als Fortsetzer einer philosophischen Tradition erscheinen, deren prominente historische Vertreter Sextus Empiricus und Max Stirner sind.

IV. DIE VERÄNDERUNG IM FOUCAULT'SCHEN BLOCKUNIVERSUM

Wie wir gesehen haben, besitzt das Foucault'sche Blockuniversum eine Netzstruktur, die große Ähnlichkeiten zur Struktur des McTaggart'schen Blockuniversums aufweist. Im Gegensatz zu McTaggart kommt aber Foucault nicht zu dem Schluss, dass die Veränderung bloß phänomenal und in Bezug auf die absolute Realität unreal ist. Es ist vielmehr so, dass die Veränderung für das Foucault'sche Blockuniversum konstitutiv ist, was dieses in die Nähe von Spinozas Entwurf bringt. Allerdings fehlt beim Entwurf Foucaults das Konzept einer Alles umspannenden und Alles bestimmenden Entität, die zugleich die weltgenerierende Instanz ist – der Spinozistische Gott bzw. die *natura naturans*. In Foucaults Blockuniversum sind die aktiven, weltgenerierenden – naturierenden – Entitäten die Subjekte selbst, sie sind aber nicht positiv naturierend, da sie von den Machtverhältnissen konstituiert werden, die selbst eine naturierende Ebene ausmachen. In dieser Hinsicht erinnert das Verhältnis zwischen Macht und Subjekten bei Foucault an das Fichtesche Verhältnis zwischen dem ›großen‹ Ich auf der einen und dem Paar Ich/Nicht-Ich auf der anderen Seite.⁷ Das Fichtesche Aufbau-Programm ist jedoch nicht in der Lage, mehr als einige abstrakte Aspekte der Welt begrifflich zu erfassen. Ob dies Foucault mit seinem synkretistischen Entwurf gelingt, bleibt eine offene Frage.

7 | Vgl. Johann Gottlieb Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer (1794). Hamburg 1997, Erster Teil. Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre.

Lecture Performance: Kunst und Macht



Joy Harder. Aufgeführt am 21.04.2016 im LOFFT - Theater Leipzig.
Weitere Informationen sowie ein Mitschnitt der Performance sind zu
finden unter: www.soundcheckphilosophie.de.

Politische Ästhetik

Dirk Tänzler

Die Ästhetik führt in der politischen Philosophie, der politischen Wissenschaft und der politischen Soziologie ein Schattendasein. Sie wird nicht zum harten Kern des Politischen gezählt, sondern gilt als ›weicher‹ Faktor der politischen Kultur, der nichts Wesentliches zur Sache beitragen könne. Das wurde nicht immer und scheint auch nicht *ad ultimo* so gesehen werden zu müssen. Mit dem *performative turn* in den Kulturwissenschaften rückt das Thema wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit und zwar konkret als der Zusammenhang zwischen der Politik und dem Performativen. Das ist an sich nichts Neues: Theater, Kunst überhaupt, kann politisch sein – ohne aufzuhören, Theater oder Kunst zu sein. In der griechischen Antike hatte das Theater aber eine genuin politische Funktion und selbst Hobbes bemüht das Theater- und Rollenmodell zur Reformulierung des Politischen in der Neuzeit.

Nimmt man das Thema beim Wort, dann heißt die Botschaft: *Politik ist per se theatral*. Das Theatrale oder Ästhetische im Allgemeinen kann dann nicht allein als politische Sekundärfunktion (Vermittlung, Verführung, Verschleierung) gesehen werden, sondern ist als Konstituens des Politischen zu behandeln.¹ Eine politische Ästhetik wäre dann essenzieller Teil einer allgemeinen Theorie der Politik und letztlich Aufklärung darüber, was das alles mit der Grundfrage zu tun hat, die da lautet: Was ist der Mensch? Denn, wie Ernst Cassirer im *Versuch über den Menschen* zu Platon anmerkt:

1 | Zum Verhältnis von Theatralität, Ästhetik und Politik siehe: Jürgen Raab und Dirk Tänzler: Theatralität und Politik. In: Andreas Enghart und Franziska Schößler (Hg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft Bd. 10: Drama. Berlin und Boston 2018 (in Druck).

Die Philosophie vermag keine zufriedenstellende Theorie des Menschen zu entwerfen, solange sie keine Theorie des Staates entwickelt hat.²

Die klassische Antwort heißt bekanntermaßen: der Mensch ist ein ζῷον πολιτικόν. Diese Definition gründet auf der Prämisse, dass der Mensch und seine politische Lebensweise zur Natur gehören, also wie der aufrechte Gang oder die Sprachfähigkeit eine Gattungseigenschaft darstellt, der gemäß Menschen wie die Bienen und Ameisen zu den Gemeinschaft (κοινωνία) bildenden Lebewesen zählen, aber dadurch ausgezeichnet sind, dass sie in einem Staat, eigentlich einer Bürgerschaft (κοινωνία πολιτική) zusammenleben. Diese naturalistische Bestimmung liefert einen metaphysisch-substantialistischen Begriff der Politik als Wesenheit eines umfassenden Kosmos.

Die neuzeitlich-moderne Wissenschaft behandelt nicht die Dinge an sich, sondern die methodisch konstruierten Erscheinungen – und bemüht laut Ernst Cassirer Funktionsbegriffe, die – in reiner Form in der Mathematik – nur einen symbolischen Wert haben, oder, wie Goethe sagt, nur Gleichnisse sind. Als erster hat sich Hobbes um einen konstruktivistischen Begriff des Politischen bemüht.³ Der Staat ist ihm ein künstlicher Gott, der Leviathan ein Symbol, die Politik eine Bühne und der Politiker ein – im Englischen doppelsinnig – *actor*: 1. ein Handelnder und zwar 2. ein Rollenhandelnder oder Schauspieler, schreibt er im 16. Kapitel des *Leviathan*. Wir können davon ausgehen, dass Hobbes die Bedeutung von lat. *auctor*, *auctoritas*, vom Verb *augere* abgeleitet, geläufig war, was Urheber, Stifter, Bürge bedeutet. Aus dem Begriff *actor* leitet Hobbes die Bestimmung des Politischen als Repräsentation ab und zwar nach dem Modell des Verhältnisses zwischen Dichter und Schauspieler: Der Schauspieler verkörpert, (*re-*)*present* den Willen des Dichters als – wie die Politikwissenschaftler heute sagen würden – Agent eines Prinzipals oder Auftraggebers. Im Unterschied zur natürlichen Einstellung ist die Person nicht Autor, sondern nur Vollstrecker, *performer* der von einem anderen vorentworfenen Rolle und Handlung als ein, so Hobbes, in künst-

2 | Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a.M. 1990, S. 103.

3 | Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Neuwied/Berlin 1966, hier insbesondere Kapitel 16.

lich-künstlerischer Einstellung Handelnder.⁴ Schöpfer ist der Dichter, wofür im Griechischen übrigens ein und dasselbe Wort steht: ποιητης. Der Künstler, zumal der Schauspieler, dagegen gibt sich als ein Anderer aus. Die *persona* (lat. für Maske) spaltet sich, ihr Körper wird zugleich Träger einer Rolle und diese Doppelidentität kommt in dieser Sphäre des »Als-ob« des Symbolisch-Theatralen nicht mehr zur Deckung. Repräsentation erscheint als Zurechnungsproblem. Wer ist autorisiert? Wer ist verantwortlich bzw. wird zur Verantwortung gezogen? Wer handelt und wer muss die Folgen tragen? Auf dem traditionell-religiösen Boden des *corpus-caput*-Schemas, in dem das Hirte-Herde-/Jesus-Kirche-Motiv mitschwingt, transponiert Hobbes das aus dem *säkularen* römischen Vertragsrecht stammende Problem der Stellvertretungsrepräsentation als patriarchale Vormundschaft in ein soziologisch-dramatologisches Problem der *sakralen*, also transzendent-egalitären Identitätsrepräsentation.

Mit dieser dramatologischen Herleitung der Künstlichkeit begehrt Hobbes aber, so Hannah Arendt, eine Todsünde, nämlich den Vatermord am Politischen, das nicht mehr wie von den Griechen als Handeln (*πραξις*), sondern als Herstellen (*ποιησης*) begriffen wird. Dieser epistemologische Bruch, so können wir mit Gaston Bachelard sagen, begründet die moderne Tradition eines rein instrumentellen Verständnisses des Politischen, die bis Max Weber und Niklas Luhmann reicht. Max Weber definiert Politik als das Streben nach Macht, gleich *worum willen* auch immer, ob um der »bösen« Macht willen oder aus »edlen« Motiven und für »gute« Zwecke. Einmal, etwa aus Sicht von Jakob Burkhard, wäre Macht Selbstzweck und böse, zum anderen, so Friedrich Nietzsche, Mittel zum Zweck und dadurch geheiligt und gut »im Sinne des Lebens«.

Allerdings unterscheidet Aristoteles zu recht zwei Modi des Mittelzweck-Verhältnisses in Bezug auf zwei Handlungstypen: Des Menschen Handlung ist immer auf ein Gut gerichtet, damit auf ein Gutes; Augustinus begründet das später damit, dass des Menschen Wille ja von einem göttlichen Funken beseelt sei. Der Zweck der Handlung, das Gut/Gute, kann etwas außerhalb des Handelns Liegendes und durch das Handeln Vermitteltes sein: etwa ein Objekt der Bedürfnisbefriedigung. Der Zweck kann auch die Handlung selbst sein. Das Gut/Gute, auf das sich das Han-

4 | Künstler wie Max Ernst sehen sich entsprechend weniger als ingenüose Schöpfer denn als autorisierte Werkzeuge (Max Ernst: *Qu'est-ce que le surréalisme?* Let petit journal des grandes expositions. Paris 1934).

deln bezieht, ist dann das Handeln selbst. In diesem Sinne trennt die moderne Instinktpsychologie die Endhandlung oder Konsumtion eines Objekts von dem Such- oder Appetenzverhalten, bei dem der Genuss nicht im Verzehr, sondern in der Anwesenheit des unversehrten Objekts eines »interesselosen Wohlgefallens« besteht.⁵ Das Gut/Gute, auf das sich das Suchverhalten bezieht, ist nicht das Objekt als Reiz oder *Inhalt*, ein Lustobjekt, sondern die Erfüllung des Suchschemas oder einer Reaktionsform zwischen zwei Subjekten.⁶ Auf dieser Grundlage kann man Fortpflanzung und Sexualität unterscheiden. Wir lieben um der Liebe willen, nicht wegen der Fortpflanzung. Kant würde sagen, die Natur narrt uns: Indem wir uns der Wirkursache (Lust und Laune) hingeben, lässt sie uns ihren Endzweck (biologische Funktion der Reproduktion) erfüllen. Mephisto nennt sich ganz in diesem Sinne »Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«.⁷ Die Macht als das an sich Schlechte, nämlich Selbstzweck, wird gut, wo sie eine Funktion erfüllt, also bloßes Mittel wird. Gehen wir aber von etwas an sich Gutem aus, verkehrt sich die Relation.

Wiederum nach Kant sollen wir Menschen nicht als Mittel oder Objekt unserer Absichten und Wünsche gebrauchen – wir können auch sagen: nicht unserer Macht unterwerfen, weil wir damit den Sinn des Menschseins verfehlen, also auch uns selbst schaden würden. Als Abbild Gottes ist der Mensch – und zwar nur im Spiegel des anderen – *summum bonum*, allen Zweck-Mittel-Verhältnissen enthobener, unergründlicher Urgrund, End- und Selbstzweck in einer sozialen Beziehung, gemäß der Hegel'schen Bestimmung des Selbstseins im Anderen, die wir in der Liebe und der Sexualität genießen, aber nicht begreifen können. Wir können dem Menschen daher nur in einem nicht-instrumentellen, also kommunikativen Handeln begegnen.

Damit kommen wir zu Hannah Arendt und ihrer Kritik an der neuzeitlich-modernen Tradition, die in Nietzsches Theorie vom Willen zur Macht kulminiert. Diese Klimax ist zugleich Peripetie: Die im Dienste

5 | Norbert Bischoff: Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonflikts zwischen Intimität und Autonomie. München 1985, S. 150-155, 427-431.

6 | So bereits George Herbert Mead: *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago/London 1934.

7 | Johann Wolfgang Goethe: *Faust I. Werke*, Hamburger Ausgabe Bd. 3, *Dramatische Dichtungen I*. München ¹¹1982, S. 47, Studierzimmer, V. 1334-1336.

des Lebens stehende böse Macht ist dem Zweck-Mittel-Schema gemäß das Gute schlechthin. Der instrumentelle Politikbegriff gipfelt in der Feier der Gewalt bei Georges Sorel, Carl Schmitt, dem gelehrigen Schüler Max Webers, und anderen Vertretern der konservativen Revolution. Eingedenk der Erfahrungen mit den Totalitarismen des 21. Jahrhunderts bricht Hannah Arendt mit dieser Tradition und separiert die »gute« Macht von der »bösen« Gewalt. Gewalt sei rein instrumentell und egoistisch – im griechischen Sinne »idiotisch« –, Macht dagegen Selbstzweck und der Selbstzweck bestehe in einer Relationsbestimmung, in der Kooperation.⁸ An zentraler Stelle in Hannah Arendts Schrift *Macht und Gewalt* heißt es:

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.⁹

Aus diesem einfach scheinenden Satz leitet sie dann aber alle politischen Grundkategorien ab. Platon und Aristoteles definieren Selbstzweck als den Zweck, der niemals Mittel werden kann, also dem natürlichen Ursache-Wirkungszusammenhang enthoben, vielmehr die selbst nicht verursachte oder bewirkte Endursache, somit das Absolute ist. Selbstzweck ist eigentlich weder Mittel noch Zweck, sondern, wie Arendt sagt, das, was ein Zweck-Mittelverhältnis überhaupt erst konstituiert. Die Macht ist dann auch für Arendt ein solches Absolutes: der Grund der Politik.

Die Macht ist aber nicht nur kein Mittel, sie ist auch nichts zu Begründendes oder zu »Rechtfertigendes« oder,¹⁰ um mit ihrem Lehrer Martin Heidegger zu sprechen, kein »Seiendes«: Die Macht ist ein Sein und Sein ist End- oder Selbstzweck. Nur der Mensch, das Maß aller Dinge, bringt als End- und Selbstzweck diesen endlosen Zweckprogressus alles Seienden zu einem Ende und zu einem Stillstand. Der Zweck aller Zwecke ist nicht mehr Zweck, irgendein praktischer Nutzen, sondern Sinn, Sinnerfüllung des instrumentellen oder utilitaristischen Handelns, das *Worumwillen* des Nutzens, das Gegenstand des βίος θεωρητικός, der ge-

8 | Kürzlich hat der Primatenforscher Michael Tomasello die Kooperation als *differentia specifica* des homo sapiens zu den anderen Tieren bezeichnet (Michael Tomasello: Warum wir kooperieren. Berlin 2010).

9 | Hannah Arendt: Macht und Gewalt. München 1970, S. 45.

10 | Hannah Arendt: Macht und Gewalt, S. 53.

meinsamen Suche nach dem handlungsleitenden εθος ist, was wir heute insbesondere im Anschluss an Jürgen Habermas Diskurs nennen: kommunikatives, auf die Prüfung und Konstatierung von Geltungsansprüchen abzielendes Handeln.

Etwas ist ja nicht nützlich an sich, sondern für ein anderes und dieses andere ist Handlungszentrum und Ursprung, nicht Ziel, nicht Seiendes, sondern Sein. Bemächtigung ist hier Sinnstiftung und damit Begründung oder Legitimation des Handelns. Dieser Urgrund ist aber kein individueller, sondern kann nur ein allgemein-menschlicher sein. Menschsein erfüllt sich erst in der Kommunikation, im öffentlichen Verkehr oder Austausch mit anderen Menschen, als ζων πολιτικον. Für Hannah Arendt ist Politik nicht nur Machtausübung, Durchsetzung eines allgemein anerkannten Willens (*volonté de tous*), sondern vor allem Performanz, Darstellung und Hervorbringung des Allgemeinwillens (*volonté générale*). Wie schon bei Hobbes schwebt Arendt die Autorität (*auctoritas*) vor, die Urheberschaft, Stiftung, Bürgerschaft, aber auch Beratung. Die *auctoritas patrum* ist der Rat der Väter im römischen Senat, Vorbild für Arendts Vorliebe für die Räte statt für die – wie bei Hobbes – Repräsentation. Referenzbegriff für das moderne instrumentelle Verständnis von Macht und Politik ist, wenn man etwa Heinrich Popitz folgen will, der griechische Begriff κρατος, lat. potestas, frz. pouvoir, engl. power, als Bemächtigung im Sinne der Bezwingung von Gegenmacht, also Herrschaft im Weberschen Sinn mit der problematischen Tendenz, so Popitz, den Begriff der Macht auf Handlungsfähigkeit und Vermögen zur Veränderung überhaupt aus- und zu überdehnen, der in Arendts Grundbegriff von »einen Anfang setzen«¹¹ als Folge der Natalität wieder erscheint.

Die Frage nach dem Sinn der Politik hat in der Geschichte allerdings in aller Regel autoritär-konservative Antworten und in der politischen Praxis eher fatale Konsequenzen im Sinne der Grenzüberschreitung gezeitigt. Um solchen weltanschaulichen oder gar ideologischen Abirrungen der Politik zu entgehen, bedarf es einer Theorie der politischen Legitimation. Für Hannah Arendt, so sahen wir, ist die Politik nicht legitimationsbedürftig, sondern selbst die Wurzel aller Legitimität: Das ist nicht Politik im Sinne Carl Schmitts als ein abgründiger Dezisionismus – Entscheidung und Verfügung über den Ausnahmezustand –, sondern Politik als Beauftragung oder Autorisierung. Aber eine solche Theorie kann nicht

11 | Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München ¹⁰1998, S. 18.

wertfrei sein. Dolf Sternberger bindet dann auch die Frage der Legitimität moderner Politik an den Akt der Wahl.¹² Für Sternberger ist der Auftrag des Wählers an den Repräsentanten kein Mandat und damit keine interessegeleitete Verhaltensdirektive. Die Parlamentswahl ist nach Meinung des Politologen keine Sachentscheidung, sie sei primär eine Kundgebung des Vertrauens gegenüber Personen, Gruppen, Parteien, potentiellen Regierungsmannschaften, auch ein Ausdruck des Zugehörigkeitsgefühls zu gewissen Denkrichtungen und geistigen Milieus sowie letztlich auch von Interessen. Ziel und Gegenstand der Politik sei der Friede als Bedingung der Möglichkeit eines menschlichen und bürgerlichen Lebens; Ziel und Zweck der Wahl sei somit der Akt des Zutrauens zu und des Anvertrauens an die der Friedenssicherung und allgemeinen Wohlfahrt verpflichteten Repräsentanten. Die Wahl verleiht Autorität, weil sie, so Arendt, auf einem Autoritätsverhältnis beruht, das nicht, so auch Sternberger, mit Herrschaft gleichgesetzt werden darf. Politik ist gerade die Überwindung personaler Gewaltverhältnisse im Sinne der Macht des Herren über den Knecht. Das Wesen der Politik ist seit den Griechen die Brechung barbarischer Willkür- und Gewaltherrschaft durch diskursive Verfahren der Versammlung, Beratung und Aussprache, schließlich der Unterwerfung der Gewalt unter das Gesetz als letzte Autorität und Repräsentation der *volonté générale*.

Die Verfahren dürfen aber nicht auf ihre instrumentelle Funktion im Sinne der rationalen Sachentscheidung reduziert werden – was sie im Idealfall und wünschenswerterweise sein sollen. Diese Verfahren sind darüber hinaus das, was wir die Performativität des Politischen nennen können: (Re-)Produktion und (Re-)Legitimation der Politik und des politischen Systems. Die parlamentarische Versammlung ist Mittel zum Zweck der Beratung und Entscheidungsfindung sowie als Ort der Versammlung legitimer Herrscher oder Amtsinhaber die zweite bürgerlich-individuelle Legitimationsquelle der Macht neben dem *δημος* der Wählerschaft. Der Sinn der Politik liegt nicht in irgendeiner metaphysischen Bestimmung der Schaffung des wahren Menschen am Ende der Geschichte – einerlei ob Kommunismus oder Liberalismus, die sich zumindest in einem einig sind, in der Abschaffung des Staates –, sondern in der politischen Pra-

12 | Dolf Sternberger: Schriften VII: Grund und Abgrund der Macht. Über Legitimität von Regierungen. Wiesbaden 1986.

xis selbst: Hier sind die Menschen, so Sternberger, als Citoyens schon zu sich gekommen, man könnte auch sagen »präsent«. Das bedeutet nicht, dass es in der demokratisch autorisierten Politik keine Herrschaft mehr gebe. Selbstverständlich herrscht die Regierung, herrscht die Bürokratie und zwar legitimiert durch die Legalität ihrer Verfahren und die daraus resultierenden Amtspflichten (dazu später mehr). Die Frage aber, die sich zunächst stellte, war die nach der Legitimität solcher legalen Herrschaft. Aus dem oben Gesagten folgt, dass die notwendigerweise Herrschaft ausübenden Gewalten der Legislative, Judikative und Exekutive an eine *herrschaftsfreie*, allerdings *machtausübende*, im Arendt'schen Sinne ermächtigende, im Sternberger'schen Sinne zu- und anvertrauende, im Hobbes'schen Sinne autorisierende Instanz, den Wähler, gebunden sind. Hobbes konnte Autorisierung allerdings nicht als Vertrauen stiftende Beziehung denken, weil er – wie später sein Verehrer Carl Schmitt – vom Einheitsgedanken besessen war, den Hannah Arendt in der Rückbesinnung auf Aristoteles durch den Gedanken der Vielheit ersetzt.

Die Macht ist für Hannah Arendt Urgrund allen Handelns gemäß dem griechischen Verständnis von Praxis und daher nicht im Besitz eines Einzelnen. Macht als relationale Bestimmung gibt es für sie nur in der Zweisamkeit oder Vielheit. Ja, die Macht ist das Kollektiv selbst als Quelle nicht des Funktionierens – das ja immer schon ein Herrschen ist –, sondern der Einsetzung und Sinnzuschreibung politischer Ordnung. Bemächtigen bedeutet bei Arendt nicht Aneignung (das ist die Funktion der Gewalt), sondern Bevollmächtigen, Autorisierung, aber nicht etwa in dem Sinne, dass ein individuelles Handeln als Repräsentation der *volonté générale* ausgegeben werden müsste, sondern im Sinne der Unterstützung und Zustimmung, der Konzession, des durchaus präsentischen *Einverständnishandelns*, um es mit einem Ausdruck Max Webers zu sagen, nicht des Gehorsams, auch nicht des Kompromisses. Die Arendt'sche Macht ist auf den ersten Blick dem Carl Schmitt'schen betontermaßen *reinen Sein des Politischen* nicht unähnlich. Auch Arendt geht es um einen *reinen* Begriff des Politischen, der für sie durch die christliche Idee der Gesellschaft, des im Sozialstaat verallgemeinerten paternalistischen Familialismus, kurz des Sozialismus, verunreinigt wurde.¹³ Wie Carl Schmitt, für

13 | Vgl. Arendt: *Vita activa*. Wir verdanken Bruno Latour die schöne Erzählung, wonach dieses Purgatorium ein konstitutives Ritual für die Etablierung moderner Wissenschaftlichkeit und zwar nicht nur im theoretischen Elfenbeinturm ist. Auch

den der Liberalismus die Ursünde des alle ursprüngliche Einheit oder Totalität (»Sein«) auflösenden Individualismus schlechthin darstellt, ist auch Hannah Arendt kein großer Freund der repräsentativen Demokratie mit ihrem schnöden kompromisslerischen Interessenausgleich, ihrer Legitimität durch Verfahren, insbesondere des mechanischen Rituals der Wahl. Als Opfer rassistischer Mehrheitsentscheidung (Januar 1933) ist die jüdische Exilantin überzeugte Republikanerin, die den Primat des *rule of law* vertritt, durch den die Minderheit und das Individuum geschützt sind. Mit ihrem antitotalitären Denken steht Arendt Karl Popper und Friedrich Hayek näher, teilt mit diesen aber auch ein unzureichendes Verständnis von Staat und Gesellschaft in Neuzeit und Moderne. Das republikanische Rechtsstaatprinzip ist sicherlich ein notwendiges Korrektiv des zum Totalitarismus, zur Diktatur der Mehrheit neigenden demokratischen Prinzips der Volkssouveränität. Umgekehrt tendiert der Republikanismus, wie schon Alexis de Tocqueville in seiner Analyse des amerikanischen politischen Systems feststellte, zu einem individualistischen Konformismus und fundamentalistischen Kommunitarismus, der nur durch die demokratische Regelung der materiellen Interessengegensätze aufgebrochen werden kann. Konsens und Konflikt halten sich wechselseitig in Schach. Klassen- oder Rassenkampf wie auch die Homogenität des Souveräns führen dagegen zur Auflösung des Staates und sind dann auch einander ähnlich (Robespierre, Stalin, Hitler). Nach altgriechischem Verständnis ist Politik, so Peter Sloterdijk, eine »Erfindung der Koexistenz als Synthesis der Nicht-Verwandten«.¹⁴

Ein erstes Zwischenergebnis lautet: Grund der Politik ist nach Hannah Arendt die Macht und diese hat relationalen Charakter. Daraus fol-

aus den Labors werden die bösen Hybride, die Abkömmlinge der aus moderner Sicht magisch-korrupten Aktanten-Netzwerke, verscheucht, damit die Sachen in ihrer Reinheit hervortreten, rational kategorisiert und methodisch eingeordnet werden können. Die Hybride und die sie erzeugenden Netzwerke sind zwar exkludiert, aber weiterhin im Dunkeln wirksam – nämlich als archaische Ursache der Reinigungsrituale, ohne welche die Wissenschaft nicht bestehen würde. Die ganze Moderne sei nur ein Schattenkabinett, das, so der Ethnologe, einzig ein »going native«, also eine Versöhnung mit dem Verdrängten, auflösen könne (Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a.M. 2008).

14 | Peter Sloterdijk: Sphären II. Schäume. Frankfurt a.M. 2004, S. 263.

gert Arendt wie schon Hobbes: Die Natur des Menschen ist a-politisch. Die Künstlichkeit des Politischen trägt sich aber bei ihr nicht im hierarchischen Unterwerfungsverhältnis zwischen einem im Naturzustand verbleibenden Souverän und absoluten Herrscher einerseits und einem zivilisierten, aber politisch kastrierten Bürger andererseits zu, sondern im »Zwischen« der Menschen. Nicht mehr die Staatsmaschine – eine wahre *deus ex machina*, genannt Leviathan – wie bei Hobbes, sondern das Zwischenmenschliche oder Zivilgesellschaftliche definiert für Hannah Arendt den politischen Raum, nicht mehr der Machtapparat und die Staatsräson, sondern die politische Öffentlichkeit und die Aussprache. Damit ist Arendt tatsächlich näher am altgriechischen Verständnis der *πολις* als Bürgerschaft als an Hobbes' Lehre vom Staatsmonster Leviathan. Habermas – der spätere Theoretiker des herrschaftsfreien Diskurses – kritisiert aber zu Recht Arendts idealistische Konstruktion eines »reinen« Begriffs des Politischen, der an der modernen Realität des Politischen als Arena des sozial-politischen Interessenausgleichs scheitert. Man kann noch einen Schritt weiter gehen: Hannah Arendts Machtbegriff erlaubt keine Unterscheidung zwischen Zivilgesellschaft und Politik, also dem Staat, die in unseren Tagen so überaus aktuell geworden ist. Politik ist gerade nicht im Rahmen eines Begriffs kommunikativen Handelns fassbar: Dieses ist, etwa in Gestalt von Zivilgesellschaft oder Öffentlichkeit, nur Medium vorgelagerter sozialer Ungleichheiten, die – siehe Hobbes bis Rawls – verschleiert werden müssen, um einen »herrschaftsfreien« Diskurs zwischen gleichen Bürgern herstellen zu können. Damit stellt sich allerdings auch die Frage nach den Grenzen einer kommunikationstheoretischen Fundierung der Habermas'schen Theorie deliberativer Demokratie.

Wenn Hannah Arendt sagt, der Mensch sei a-politisch, dann hat die Politik ihren Ort im Zwischenmenschlichen. Damit kommt die Figur des Dritten ins Spiel: die Gesellschaft, nicht im empirischen Sinne, sondern zunächst erkenntnistheoretisch oder protozoologisch als Sozialität. Als Denker des Zwischenmenschlichen, nicht zu verwechseln mit dem Allzumenschlichen, darf Hellmuth Plessner gelten, der die Wechselbeziehung (neudeutsch »Interaktion«) nicht nur wie Georg Simmel als Form des Sozialen und als Grundprinzip der Soziologie für gegeben hinnimmt, sondern im Rahmen seiner philosophischen Anthropologie verankert, in der – ähnlich, aber doch anders als bei Arnold Gehlen – das Ästhetische eine zentrale Rolle, nicht zuletzt auch im Bezug auf das Politische, spielt.

Im Unterschied zu Gehlens konservativem bis autoritärem Entwurf,¹⁵ der für viele deutsche Soziologen nach 1945 zu einem Alpha und Omega wurde (Instinktausfall bedingt Institutionen) kann Plessners Anthropologie¹⁶ nicht nur als politisch liberal gelten, sondern erkenntnistheoretisch betrachtet vor allem als modern im Sinne Cassirers.¹⁷ Scheitert Gehlen am hölzernen Eisen des von Herder entlehnten Begriffs des Mängelwesens, so verabschiedet sich Plessner von solch metaphysischen Wesensbestimmungen mit seiner rein funktionalistischen Relationsbestimmung. Im Unterschied zur unbelebten Natur zeichnet sich Leben durch ein Organismus-Umwelt-Verhältnis aus, das Plessner als Positionalität bezeichnet. Anders als ein Stein ist die Pflanze ins Verhältnis zur Umwelt »gesetzt«, sie »verhält«, positioniert sich. Sie ist zwar im Boden verwurzelt, aber in der Umwelt relativ beweglich: sie entsteht, wächst, sie biegt sich im Sturm, sie vergeht. Das Tier nun bewegt sich in der Umwelt, ist selbst die Mitte, aus der heraus es sich verhält und auf die hin es die Umwelt nach seine Triebe befriedigenden Objekten absucht. Aber das Tier verhält sich nicht zu sich selbst. Der Mensch dagegen, so schon Sören Kierkegaard, ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Plessner macht daraus die exzentrische Positionalität. Der Mensch ist das Wesen, das in seiner Mittigkeit oder Unmittelbarkeit, außer sich, *exzentrisch* ist. Er ist, um es mit Hegel zu sagen, bei sich im anderen. Der Mensch erfährt und vermittelt sich mit seinem Wesen nur in der Unmittelbarkeit seines Handelns, damit in der *selbstentfremdenden* Beziehung auf anderes in der inneren und äußeren, natürlichen oder sozialen Welt. Er ist im wörtlichen und übertragenen Sinn »nackt« und muss sich bekleiden. Er ist weltoffen und damit heimatlos (oder umgekehrt). Er ist orientierungslos und Sinn suchend, also religiös, kurz: Er ist ein Nichts und deshalb der Transzendenz verpflichtet – oder à la Ernst Bloch: Er hat sich nicht und ist im Selbst-Werden immer schon über sich hinaus. Der Plastizität seines Organismus entspricht schließlich die Mannigfaltigkeit seiner kulturellen Umwelten und sozialen Subsysteme. Die Exzentrizität ist auch

15 | Arnold Gehlen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin 1940.

16 | Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften IV. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Frankfurt a.M. 1981.

17 | Ernst Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnis. Berlin 1910.

Grund der Expressivität oder, nochmal Ernst Bloch, das ›aus sich heraus ins Utopische Streben‹.¹⁸ Damit ist die exzentrische Positionalität auch der Grund des Ästhetischen. Nicht zuletzt im Verhältnis zu anderen Menschen, der eigentlichen Um-, jetzt – weil *symbolisch* vermittelt – Mitwelt des Menschen, besteht der Zwang zur Darstellung der Begierden, Wünsche, Absichten, Wollungen. Selbstvermittlung und Selbstpositionierung läuft über Identifikationen mit soziale Rollen verkörpernden *significant* oder *generalized others*. Die exzentrische Positionalität des Menschen, so können wir Plessners Anthropologie zusammenfassen, macht ihn zum Schauspieler und zwingt ihn zur Politik. Politik ist Folge und Funktion der schauspielerischen Natur des Menschen, Ästhetik also nicht falscher Schein, sondern Erscheinungsform, ja Lebensform, schließlich Lebensstil als reale Existenzweise.

Als »nicht festgestelltes Tier«, wie Nietzsche ihn definiert, ist der Mensch in seiner Weltoffenheit und Unbestimmtheit Individuum, dadurch aber auch schutzlos und an Leib und Seele verletzlich. Ethisch folgt daraus, was Adorno in dem bekanntesten und vielleicht schönsten Satz der *Minima Moralia* so formuliert: »Geliebt wirst du einzig, wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu produzieren«.¹⁹ Nur in der Liebe darfst und musst du dich hingeben, weil die Liebesmacht Selbstzweck ist, du dich ohne Maske und Schleier ganz nackt, offen und verletzlich geben kannst, ohne beim anderen Angst und Aggression zu erzeugen.²⁰ Ein Auftreten in der Öffentlichkeit verlangt dagegen die Irrealisierung der einzigen Realität, eben des Individuums, die Verhüllung und das Anlegen einer Maske oder Ausagieren einer Rolle, wodurch *ego* erst allgemein anerkannte Person wird. Und als diese Person, die eine gesellschaftlich anerkannte und geschützte Rolle, ein Amt, ausübt, kann sich der Mensch frei bewegen, ohne befürchten zu müssen, in seiner individuellen Würde verletzt zu werden. Irrealisierung des Individuums bedeutet also auch,

18 | Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1959.

19 | Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M. 1976, S. 255.

20 | Wie es etwa bei der ihr Geschlecht entblößenden mythischen Gestalt der Baubo der Fall ist, deren *vagina dentata* Sinnbild der Kastrationsdrohung ist (Georges Devereux: Baubo. Die mythische Vulva. Frankfurt a.M. 1985). Dass auch die Nacktheit eine Maske oder ein Kleid sein kann, zeigen eindrücklich die Akte von Egon Schiele.

dass ein Handeln in der Rolle neben der persönlichen Menschenwürde eine zweite, nämlich Amtswürde verleiht, die ein instrumentelles, in die Wirklichkeit eingreifendes und diese veränderndes Handeln auch zwischen Menschen möglich und notwendig macht, und darin sieht Plessner das Wesen dessen, was wir Politik nennen. Denn anders als die Gutmenschen welcher Couleur auch immer mit ihrer Vision vom »neuen Menschen« uns weismachen wollen, geht es in der Politik nicht darum, das Glück auf Erden zu bereiten, sondern nur die Bedingungen dafür, dass die Individuen nach ihrer *Façon* glücklich werden (können). Maskerade und Rollenspiel bewirken, das ist eine weitere Bedeutung von Irrealisierung, die Humanisierung der Politik und eine Humanisierung durch Politik, ist diese doch, wie das menschliche Wesen, im Kern von einem unaufhebbaren Widerspruch geprägt – dem Konflikt zwischen Privatmoral und Amtsmoral: »Dort heißt es, ehrlich sein und jeden Menschen als Zweck an sich selbst betrachten, hier heißt es, klug sein und jeden Menschen als Mittel verwenden«²¹, ohne den Menschen – *alter* wie *ego* – in seiner individuellen Würde und Integrität (§ 1 des Grundgesetzes) zu verletzen. Eben diese Balance ist nur möglich, weil die Menschen von Natur aus Schauspieler sind, die wechselseitig die Heiligkeit ihres »Images vom Selbst« wahren.²² Wir kommen zum Schluss also wieder an den Anfang und Aristoteles' Zweck-Mittel-Analyse zurück. Sie hilft uns zu erkennen, dass auch instrumentelles Handeln ein Ethos hat.

Wir stehen vor einem – wen wundert's, zumal in postmodernen Zeiten? – Paradox: Das menschliche Wesen realisierende Verhalten hat – aller Kritik Marxens an der Realabstraktion zum Trotz – die Irrealisierung und Entfremdung (Verkehrung von Mittel und Zweck) des *ens realissimus*, des Individuums, zur Voraussetzung. Denn die Politik ist trotz aller Künstlichkeit nicht nur, wie schon Hegel in Bezug auf den Staat bemerkte, »kein Kunstwerk«, also etwas an sich Schönes, ein autopoietisches System und Selbstzweck, sondern »steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach

21 | Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V. Grenzen der Gemeinschaft. Frankfurt a.M. 1981, S. 119f.

22 | Erving Goffman: Interaktionsrituale. Über Verhalten in der Kommunikation. Frankfurt a.M. 1973.

vielen Seiten defigurieren«. ²³ Pfl egt einer in der Politik die reine Ästhetik wie der legendäre Kurt Georg Kiesinger, ²⁴ der als »Staatsschauspieler«, also als einer, der nur so tue, als mache er Politik, in die politische Geschichte Deutschlands eingegangen ist, dann fällt er aus der Rolle, verfehlt, ja desavouiert Amt und Würden, weil er sich in der Darbietung der Rolle nur narzisstischen Genuss verschafft, ohne dass augenscheinlich würde, *worum willen* denn dieses Schauspiel aufgeführt, was denn der politisch-sachliche Zweck der Inszenierung sein soll. ²⁵ Politikdarstellung hat anders als ein selbstgenügsames Kunstwerk nicht Selbstzweck, sondern – manchmal gar hässliches, ja böses – Mittel (Lüge, Intrige, Gewalt) zum Zweck zu sein. Politik verlangt eine andere Ethik, nämlich ein den anderen um des Erfolgs und der Wirksamkeit willen instrumentalisierendes Handeln. Gerade weil es in der Politik um Macht und Gewalt geht, bedarf es der Form, bedarf es strikter Spielregeln und ihrer Einhaltung, bedarf es einer funktionalen Ästhetik.

23 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Bd. 7. Frankfurt a.M. 1970, S. 404.

24 | Unvergessen sind auch Jürgen Möllemann und Guido Westerwelle, die mit ihren Kunststückchen sich und ihre Partei der freien Demokraten in den Abgrund stürzten.

25 | In allen diesen Fällen gilt der Schmittsche Grundsatz: »Die allgemeine Ästhetisierung diene, soziologisch betrachtet, nur dazu, auf dem Wege über das Ästhetische auch die anderen Gebiete des geistigen Lebens zu privatisieren« (Carl Schmitt: Politische Romantik. Berlin ⁶1998, S. 17).

Illusio(n) »Bestenauslese«

Berufungsverfahren als machiavellistisches Spielfeld¹

Michael Wolf

»[Die] Universitätslaufbahn [...] ist eine Angelegenheit, die einfach *Hasard* ist. Gewiß: nicht nur der Zufall herrscht, aber er herrscht doch in ungewöhnlich hohem Grade. Ich kenne kaum eine Laufbahn auf Erden, wo er eine solche Rolle spielt.« (Max Weber)²

»Ächtung der Ämterpatronage bedeutet: Die allgemeine Gleichgültigkeit über dieses Unrecht in einen heiligen Zorn umzukehren, bewußtmachen, daß Ämterpatronage gesetzwidrig, verfassungswidrig, unsozial ist [...]. Aber Ächtung bedeutet vor allem auch die strafrechtliche Verfolgung der Ämterpatronage.« (Schmidt-Hieber/Kiesswetter)³

1 | Geringfügig erweiterte Fassung meines Impulsreferats, das am 22.04.2016 anlässlich des vom Verein »Expedition Philosophie e.V.« veranstalteten Workshops »Macht_Denken! Relationistische und substantialistische Machttheorien – Eine Kontroverse« im Leipziger OFF-Theater (LOFFT) gehalten wurde. Die ausführliche und mit »wissenschaftlichem Apparat« versehene Version kann auf der Internetseite des Festivals heruntergeladen sowie beim Autor über dessen E-Mail-Adresse (wolf.koblenz@web.de) angefordert werden.

2 | Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen ⁷1988, S. 585.

3 | Werner Schmidt-Hieber/Ekkehard Kiesswetter: Parteigeist und politischer Geist in der Justiz. In: Neue Juristische Woche, H. 29 (1992), S. 1790-1794, hier: S. 1794.

I

Im Alltagsdenken werden die Produktionsstätten des akademischen Wirkens – die Metapher vom Elfenbeinturm gibt hiervon beredt Kenntnis – wahrgenommen als abgeschlossene Orte des Denkens und der Suche nach Wahrheit und Erkenntnis – und deswegen auch als Orte der Reinheit und der Untadeligkeit, die nicht verunreinigt sind durch rohe und engstirnige Interessenkonflikte und moralisch verkommene Verhaltensweisen. Wer jedoch Gelegenheit hatte, einen Blick hinter die Fassaden des universitären Elfenbeinturms zu werfen, wer also über Innenansichten der Wissenschaft verfügt, der weiß, daß im Wissenschaftsbetrieb das Ausmaß der »Heuchelei, Bigotterie und Intrige«⁴, der Falschinformation und Lüge nicht geringer ist als in anderen Berufszweigen und daß es dort nicht unbedingt friedfertiger zugeht als beispielsweise in Industriebetrieben oder Behörden. Allerdings gibt es einen kleinen, aber feinen Unterschied, der darin besteht, daß es im Wissenschaftsbetrieb im Gegensatz zu anderen Berufszweigen einen Tabubruch darstellt, über die macht- und interessenpolitischen Kämpfe und die sie begleitenden Widerwärtigkeiten öffentlich zu berichten. Bestes Beispiel für diese Kultur des Beschweigens ist der Umgang mit dem Thema »Korruptibilität von Berufungsverfahren«. Jeder von Ihnen kennt vermutlich den damit angesprochenen Sachverhalt der Ämterpatronage, doch über ihn öffentlich zu reden, untersagt man sich gemeinhin. Hierfür gibt es viele Gründe: falsch verstandene Loyalität, falsch verstandene Kollegialität, Korpsgeistdenken oder auch mangelnde Zivilcourage, um nur einige zu nennen.

Wenn ich mich aufgrund der Banalität eines korrupten Berufungsalltags gewissermaßen genötigt sehe, im Zusammenhang von Stellenbesetzungen an Hochschulen von der Korruptibilität von Berufungsverfahren zu reden und hierbei dem Gros der Professorenschaft unterstelle, es verhalte sich wie die drei Affen Mizaru, Kikazaru und Iwazaru, weil sie »das Schlechte«, und das heißt den Dreck am eigenen Stecken, nicht wahrhaben wollen, dann habe ich zunächst der Frage nachzugehen, was es mit dem Prinzip der »Bestenauslese« auf sich hat, das bei der Besetzung öffentlicher Ämter, mithin auch einer Professur, zu befolgen ist. (III) Da-

4 | Günther Ortman: Heuchelei, Bigotterie, Intrige. Eine Apologie. In: Birgit Volmerg (Hg.): Nach allen Regeln der Kunst. Macht und Geschlecht in Organisationen. Freiburg 1995, S. 99-136.

nach möchte ich darlegen, inwiefern Mauscheleien in Berufungsverfahren eine Form von Korruption darstellen. (IV) Sodann will ich auf der Grundlage eines konkreten Falles aufzeigen, daß es durchaus berechtigt ist, von Berufungsverfahren als machiavellistisches Spielfeld zu reden. (V) Zuvor möchte ich jedoch eine kleine Zwischenbemerkung machen, um Ihnen wenigstens kurz mitzuteilen, was mich *einerseits* zu meinen Ausführungen motiviert hat und was ich *andererseits* mit meinen Ausführungen intendiere. (II)

II

Es gibt zwei Beweggründe, die mich veranlaßt haben, mich mit der Thematik zu befassen. Es ist *zum einen* der Verdacht, der hier aber nicht weiter zu substantiieren ist, daß Mauscheleien bei Berufungsverfahren nur ein spezifischer Ausdruck der politisch-geistigen Misere der gegenwärtigen Professorenschaft sind, zu der ich mich unter dem Titel »Professorendämmerung«⁵ bereits ausführlich in meiner Abschiedsvorlesung geäußert habe. Damit will ich nicht sagen, daß die Besetzung einer Professur aufgrund Klientelzugehörigkeit erst eine heutige Erscheinung ist. Allerdings scheint mir dieses Phänomen heutzutage Ausfluß einer veränderten Werteorientierung zu sein, die die Einstellung fördert, die Hochschule als privates Eigentum zur persönlichen Nutzenmaximierung aufzufassen. Aber es ist nicht nur schlicht meine Empörung über die moralische Verkommenheit der heutigen Professorenschaft, sondern es ist *zum anderen* auch die objektive Aufdringlichkeit des unmittelbaren Erlebens von Berufungsspielen als Betroffener und Beobachter, weswegen ich, anders als der schweigende Affe Iwazaru, motiviert bin, über »das Schlechte«, sprich die Korruptibilität von Berufungsverfahren, zu reden. Wer selbst am eigenen Leib erfahren hat, was es heißt, bei Stellenbesetzungsverfahren benachteiligt worden zu sein, der hat »ein geschärftes Auge für das unverdiente Schicksal der vielen«⁶, die trotz aller Paßfähigkeit nicht auf die Stelle gelangten, die eigentlich ihnen gebührt hätte, der

5 | Michael Wolf: Professorendämmerung. Über die politisch-geistige Misere der Professorenschaft heute. In: Kritiknetz vom 21.12.2014, online unter URL http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Wolf_Professorendaemmerung.pdf.

6 | Weber: Wissenschaftslehre, S. 585.

kann das Leiden derjenigen nachempfinden, die Opfer einer Günstlingswirtschaft wurden.

Vor diesem Hintergrund müßte die Intention meiner Ausführungen im Grunde selbstevident sein: Sie sollen *erstens* aufklären über den Sachverhalt, daß Mauscheleien bei Berufungsverfahren eine Form von Korruption darstellen und deswegen auch strafrechtlich geahndet werden können – und auch sollten. Denn Ämterpatronage stellt keine Petitesse dar, auch wenn sie gerne als solche abgetan wird. Sie sollen *zweitens* das Bewußtsein schärfen für das Unrecht, das den Opfern der Ämterpatronage widerfährt. Und es wäre wünschenswert, wenn sie schließlich *drittens* auch einen Beitrag leisten könnten zu den Bemühungen um eine Ächtung der Ämterpatronage als einer nicht nur rechtlich, sondern auch ethisch-moralisch verwerflichen Stellenbesetzungspraxis.

III

Wie für jedes strategische Spiel, so ist auch für das Berufungsspiel kennzeichnend, daß es Regeln gibt, die festlegen, wie das Spiel zu spielen ist und wer in welcher Rolle und unter welchen Bedingungen am Spiel teilnehmen darf. Beim Berufungsspiel orientieren sich diese formalen Spielregeln weitgehend an dem grundgesetzlich verankerten Prinzip der Bestenauslese und dem Diskriminierungsverbot sowie den diesbezüglichen einfachgesetzlichen Konkretisierungen. Hiernach ist vorgesehen, daß bei der Besetzung einer Professur die Auswahl der Bewerber ausschließlich nach »Eignung, Befähigung und fachlicher Leistung« (Art. 33 II GG) vorzunehmen ist. Nicht leiten lassen darf sich die Hochschule hingegen von sachwidrigen Erwägungen, die zum Beispiel das Alter, das Geschlecht, die Gesinnung, persönliche Beziehungen oder die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Denkschule betreffen.

Unerläßliche Voraussetzung zur Verwirklichung des Prinzips der Bestenauslese ist das Vorhandensein eines Anforderungsprofils, mit dessen Hilfe sich aus dem Kreis der Bewerber der Geeignteste ermittelt läßt. Das ist derjenige, dessen Fähigkeiten, Fertigkeiten, Kenntnisse und Motivation so ausgeprägt sind, daß sie dem Anforderungsprofil der zu besetzenden Professur am besten entsprechen. Die Festlegung des Anforderungsprofils ist mithin die Grundentscheidung für das gesamte Auswahlverfahren, und zwar insofern, als es *zum einen* eine maßgebliche

Bindungswirkung entfaltet für die an der Auswahlentscheidung beteiligten Hochschulgremien und *zum anderen* eine Richtschnur bildet für die gerichtliche Überprüfung im Rahmen eines Konkurrentenstreitverfahrens.

Es wäre nun allerdings wirklichkeitsfremd, anzunehmen, daß mit dem Vorhandensein eines Anforderungsprofils auch tatsächlich die Objektivierung eines Berufungsverfahrens gesichert ist. Denn wer eine Person in Berufungsverfahren protegieren will, hat mehrere Möglichkeiten, dies zu tun. Ich möchte nur zwei nennen: *Erstes* Einfallstor für mögliche Manipulationen sind ohne Frage die Denomination und Aufgabenbeschreibung einer Professur. Denn bei einer ad personam maßgeschneiderten Stellenausschreibung ist das Anforderungsprofil so auf den Günstling zugeschnitten, daß sonstige für die Stelle geeignete Interessenten von Anfang an von einer Bewerbung abgehalten werden. Auf diese Weise wird der Kreis der Bewerber derart eingeschränkt, daß ein echter Wettbewerb überhaupt nicht mehr stattfinden kann. Da hochschulische Berufungsverfahren bekanntlich sequentiell verlaufen, ist die gezielte und verdeckte Einflußnahme auf die Zusammensetzung der Berufungskommission und die Wahl des Kommissionsvorsitzenden das *zweite* Einfallstor, um das Ergebnis der Auswahlentscheidung im Hinblick auf einen Protegé zu steuern. Dieses Einfallstor ist insofern von herausgehobener Bedeutung, als mit der Zusammensetzung der Berufungskommission die Mehrheiten festgelegt werden, die über die zu erstellende Berufsungsliste vorentscheiden:

Um unzulässige Parteinahme für einen Bewerber zu unterbinden, sieht neben dem verfassungsrechtlichen Prinzip der Bestenauslese das Verwaltungsverfahrensgesetz vor, daß unter anderem Angehörige eines Bewerbers von der Mitwirkung am Berufungsverfahren auszuschließen sind und ebenso jene Personen, bei denen die »Besorgnis der Befangenheit« (§ 21 I VwVfG) besteht. Diese ist dann gegeben, wenn ein Grund vorliegt, der »geeignet ist, Misstrauen gegen eine unparteiische Amtsausübung zu rechtfertigen« (§ 21 I VwVfG). Vermutet wird dies unter anderem bei Bestehen einer engen wissenschaftlichen Kooperation, eines Lehrer- oder Schülerverhältnisses oder bei Bestehen eines dienstlichen Abhängigkeitsverhältnisses. Maßgeblich ist hierbei nicht, daß wirkliche Befangenheit aufgrund objektiver Tatsachen gegeben ist, sondern es genügt allein schon der Anschein der Befangenheit.

Es existiert also, so läßt sich rekapitulieren, *einerseits* eine Reihe spezifischer rechtlicher Normen, die das Handeln der Akteure in Berufungsverfahren im Hinblick auf die Verwirklichung des Prinzips der Bestenauslese steuern sollen. Zugleich bestehen *andererseits* aber auch etliche Lücken und Schwachstellen, die zum »Einfallstor«⁷ für Ämterpatronage werden können. Dies läßt sich als Indiz dafür werten, daß bis heute im universitären Feld feudal-ständische Praktiken und Mentalitäten überlebt haben. Dies wäre an sich nicht weiter von Belang, wenn diese Praktiken nicht mit einer privaten Nutznießung an Mitteln öffentlicher Gewalt, sprich Korruption und damit auch Ämterpatronage, einhergingen.

IV

›Ämterpatronage‹ ist eine Bezeichnung für eine Form von informellen Strukturen personaler Beziehungen. Hierbei können die Übergänge zu anderen informellen sozialen Beziehungsformen wie zum Beispiel zum Nepotismus oder zum Klientelismus fließend sein. Der Begriff selbst geht, so *Eschenburg*⁸, wohl auf Max Weber zurück, obwohl das Phänomen, das mit dem Grundwort ›Patronage‹ des besagten Kompositums bezeichnet wird, zurückreicht bis in die Antike. Allerdings war die Patronage damals, im Gegensatz zu heute, bis in die Frühe Neuzeit moralisch positiv konnotiert. Es existierte gewissermaßen ein Ethos der Patronage, das heißt, es bestand für denjenigen, der qua Amt Zugang zu Ressourcen hatte, geradezu eine moralisch-soziale Verpflichtung gegenüber seinen Verwandten, Freunden und Klienten, diese an den Ressourcen teilhaben zu lassen. Wer dies unterließ, der riskierte die irreparable Entwertung seines symbolischen Kapitals der Ehre.

Diese Sichtweise änderte sich mit der Trennung von privater und öffentlicher Sphäre und der Herausbildung des modernen Staates mit einer zweckrationalen Verwaltung und führte dazu, daß »Verhaltensweisen,

7 | Horst Zeiler: Bestenauslese nach Art. 33 Abs. 2 GG und Anforderungsprofil – ein unlösbarer Zwiespalt? Zugleich eine kritische Anmerkung zum Beschluss des VG Saarlouis vom 19.2.2009, NVwZ-RR, S. 646ff. In: Zeitschrift für Beamtenrecht, H. 6 (2010), S. 191-196, hier: S. 192.

8 | Theodor Eschenburg: Ämterpatronage. Stuttgart 1961, S. 7.

die lange als funktional hingenommen wurden, heute als Korruption«⁹ gelten und strafrechtlich geahndet werden können. So auch die Ämterpatronage, bei der es sich um einen Mißbrauch öffentlicher Macht handelt zur Erlangung privater Vorteile materieller oder immaterieller Natur für sich selbst oder auch für andere und die grundsätzlich den Straftatbestand der Untreue erfüllt. Begründet wird dies damit, daß durch den korruptiven Akt der Ämterpatronage dem Staat ein Vermögensschaden zugefügt wird. Mithin kann festgehalten werden, daß die Vorstellung, es handele sich bei Ämterpatronage um ein Kavaliersdelikt, rechtlich betrachtet nicht haltbar ist. Und dennoch hat sich die Ämterpatronage »wie ein Krebsgeschwür aus[ge]breitet und längst Bereiche der öffentlichen Verwaltung erreicht [...], die mit der Erledigung zentraler politischer Aufgaben nicht mehr das Geringste zu tun haben«¹⁰. Und dies in einer Weise, die mich nicht bloß empört, sondern auch erzürnt, weil sie bisweilen betrieben wird mit einer Dreistigkeit, die geboren ist aus einer Attitüde der Arroganz und Ignoranz der Macht. Ich hoffe, der nachfolgend referierte Fall vermag hiervon einen aphoristischen Eindruck zu vermitteln.

V

Der in Rede stehende Fall, ich nenne ihn Fall »A«, bei dem es sich um die Besetzung einer W2-Professur handelt, ist in seiner Chronologie und seinen Kernpunkten schnell rekapituliert: Das *erste* Verfahren, das im Wintersemester 2010/11 eröffnet worden war, wurde bereits von der Hochschule selbst abgebrochen. Da mir keine sicheren Informationen über die näheren Umstände des Verfahrensabbruchs vorliegen, möchte ich mich jeglicher diesbezüglichen Spekulation enthalten. Das *zweite* Verfahren wurde ebenfalls ohne Erfolg beendet, nämlich im Rahmen eines positiv verlaufenen Konkurrentenstreitverfahrens. Das *dritte* Verfahren wurde seitens des zuständigen Ministeriums unter Hinweis auf das Vorliegen

9 | Klaus F. Röhl: § 78 Korruption. In: Rechtssoziologie-online (November 2012), S. 1152-1182, online unter URL (13.05.2015) ›<http://rechtssoziologie-online.de/wp-content/uploads/R%C3%B6hl-Rechtssoziologie-online-%C2%A7-78-Korruption.pdf>‹, hier: S. 1156.

10 | Werner Schmidt-Hieber: Strafbarkeit der Ämterpatronage. In: Neue Juristische Woche, H. 9 (1989), S. 558-562, hier: S. 558.

sachlicher Gründe beendet, nachdem das Ministerium durch einen Insider darauf aufmerksam gemacht worden war, daß der begründete Verdacht der Ämterpatronage bestünde. Gegenwärtig ist die Besetzung der Professur im *vierten* Verfahren anhängig, das allerdings erneut Gegenstand eines noch nicht abgeschlossenen Konkurrentenstreitverfahrens geworden ist.

Daß Verfahren zur Besetzung einer Professur nicht im ersten Anlauf erfolgreich verlaufen, ist nichts Außergewöhnliches. Im vorliegenden Fall verwundert allerdings dreierlei: *Erstens* verwundert, daß der Günstling ›A‹, im Gegensatz zu allen übrigen Bewerbern, als einziger an jedem der vier Verfahren teilgenommen hatte. Ferner verwundert, *zweitens*, daß von der üblichen Handhabung der Erstellung einer Dreierliste abgesehen wurde, insofern es im zweiten und dritten Verfahren eine Einerliste und im vierten Verfahren eine Zweierliste gab. Und schließlich verwundert, *drittens*, daß der Günstling ›A‹ in jedem Verfahren auf Platz 1 der Berufsliste gesetzt worden war.

Um diese obskure Plazierung auf den Berufungslisten verstehen zu können, muß man *vor allem anderen* wissen, daß es sich bei dem Erstplazierten ›A‹ um den Sohn eines ehemaligen Hochschullehrers des betreffenden Fachbereichs handelt und daß dieser ehemalige Hochschullehrer eine Art Mentor des amtierenden Dekans war, insofern er diesem den Weg zu ebnen half, zum Dekan gewählt zu werden. *Überdies* muß man wissen, daß der Erstplazierte ›A‹ schon seit mehreren Jahren in diverse Aktivitäten des Fachbereichs involviert ist. Und *schlußendlich* muß man wissen, daß die vorgenannte Dekanewahl zu einem Zeitpunkt stattfand, zu dem angesichts der Zusammenlegung von zwei bislang separierten Studiengängen zu einem Studiengang eine Neuordnung der Kräfteverhältnisse im universitären Feld ›Fachbereich‹ auf der Agenda stand, die, wenn man sie aus der heutigen Perspektive betrachtet, beschrieben werden kann als ein erfolgreicher fachbereichspolitischer coup d'état. Denn mit der Wahl des Patrons des Günstlings ›A‹ zum Dekan wurde eine Entwicklung eingeleitet, die dazu führte, daß die eine der beiden Fraktionen nicht nur personell, sondern auch curricular mit ihren Themen und Inhalten zunehmend ins Abseits des Fachbereichs gedrängt wurde. Soweit der Fall ›A‹ im Überblick.

Geht man davon aus, daß auf der Ebene der Entscheidungsfindung ein autoritär-herrschaftlicher Gebrauch von Macht dazu tendiert, sich dem Blick der Öffentlichkeit zu entziehen, so liegt es in der Natur der Sa-

che begründet, daß die im Verborgenen stattfindenden Mauseheleien in Berufungsspielen meist nur durch einen Zufall oder einen Whistleblower zutage gefördert werden. So auch im Fall ›A‹, der ja als Fall erst im dritten Verfahren durch den Hinweis des Insiders ausgelöst worden war.

Wie auch immer, mit Bezug auf das dritte Berufungsverfahren läßt sich feststellen, daß dieses ohne erkennbare mikropolitische Machtkämpfe verlaufen war, zumindest wurden keine derartigen Kämpfe offen ausgetragen oder der Fachbereichsöffentlichkeit bekannt. Mit der Ruhe auf dem latent stets umstrittenen Kampf- und Machtfeld ›Fachbereich‹ hatte es jedoch schlagartig ein Ende, nachdem das Ministerium seine Zustimmung zur Neuausschreibung der Professur erteilt hatte, wodurch es zu einer Veränderung bei dem Parameter ›Spieler‹ kam. Dieser Befund erfordert eine kleine Zwischenbemerkung bezüglich der am Berufungsspiel beteiligten ›Spieler‹.

Wenn ich vorhin davon ausging, daß im universitären Feld feudalistische Praktiken und Mentalitäten überlebt haben, so zeigt sich dies auch darin, daß etliche der Präsidenten und Dekane aufgrund der ihnen zugestandenen Machtfülle infolge der Umgestaltung der Hochschule zu einem marktformig operierenden Dienstleistungsunternehmen ihre Hochschule beziehungsweise ihren Fachbereich absolutistisch wie Duodezfürsten leiten. Da wir spätestens seit *Elias* wissen, daß ein Fürst zum Herrschen auf seine Getreuen und Folgsamen angewiesen ist¹¹, dürfen wir dies auch für die Hochschule und die an ihr ausgetragenen Machtkämpfe unterstellen. Und eben dies veranlaßt mich, zu fragen, in welcher Rolle Professoren an Berufungsspielen teilnehmen. Es wäre möglich, zu unterscheiden zwischen aktiven Machern und passiven Mitmachern und Duldern oder auch zwischen Spielmacher, Mitspielern und Publikum. In dem hier in Rede stehenden Kontext habe ich mich für die Rollendifferenzierung ›Prinzipal‹, ›Paladin‹, ›Domestik‹, ›Indifferent‹, ›Indolent‹ und ›Dissident‹ entschieden.

Es ist hinlänglich bekannt, daß jemand, der eine Führungsrolle übernimmt, auch führen wollen muß, um führen zu können. Insofern bedarf es keiner weiteren Erläuterungen bezüglich der Rolle des *Prinzipals* als Spielmacher, dem es darum geht, das von ihm gesetzte und verfolgte Ziel gemeinsam mit seinen Mitspielern zu erreichen. Bei den *Paladinen* ist

11 | Norbert Elias: Die höfische Gesellschaft. Untersuchung zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie. Frankfurt a.M. 1983.

zumindest soviel klar, daß sie ihrem Prinzipal aus Überzeugung folgen, wohin er sie auch führt, da sie ihn hochschätzend überhöhen. Das heißt, sie sind ihm grundsätzlich treu ergeben, auch wenn diese Ergebenheit womöglich nur eine temporäre und auch nur vorgetäuschte sein mag. Bei den *Domestiken* hingegen resultiert deren Fügsamkeit wohl weniger aus einer Bewunderung ihres Prinzipals denn aus der Autorität, die sie dem Dekaneamt zuschreiben und nicht der Person, die das Amt inne hat. Auch wenn sie nicht an die Unfehlbarkeit des Prinzipals glauben, so zeigen sie doch ein auf Ordnung bedachtes Verhalten, das als Amtsdisziplin umschrieben werden kann und das sich darin äußert, daß sie einem vom Prinzipal als Amtsinhaber bekundeten Willen grundsätzlich Gehorsam entgegenbringen. Hiervon kann bei den *Indifferenten* nicht ausgegangen werden. Insofern gehören sie auch nicht zu den Getreuen und Folgsamen des Prinzipals. In der Regel verfolgen sie die Geschehnisse am Fachbereich und mischen sich in diese gelegentlich auch ein, wenn sie es für opportun halten, weil sie sich etwa in ihren Interessen tangiert sehen. Sie sind auch bereit, Willensbekundungen des Prinzipals zu entsprechen, allerdings nur dann, wenn dieser mit Bezug auf eine bestimmte Sache sie inhaltlich zu überzeugen vermag von dem Erfordernis eines bestimmten Handelns oder wenn dieses ihrem Eigeninteresse zupaß kommt. Während die Indifferenten dem Organisationsgeschehen noch mehr oder minder Aufmerksamkeit entgegenbringen, ist dieses für die *Indolenten* im Großen und Ganzen ohne Bedeutung. Zu den Mitspielern ist selbstredend auch die unter den Professoren selten vertretene Spezies der *Dissidenten* zu zählen, deren wesentliches Merkmal es ist, eigensinnig und damit gegenläufig zu denken und zu handeln. Sobald aber diese Potentialität zur Realität wird, die Dissidenten es also wagen, auch wirklich mitzuspielen, das heißt Widerspruch zu formulieren und Widerständigkeit zu praktizieren, haben sie damit zu rechnen, daß es zunächst zum Schulterschuß innerhalb der Majorität kommt, dann zur innerinstitutionellen Feinderklärung und schließlich zur gemeinsamen sozialen Ächtung und Ausgrenzung der Dissidenten als Feind.

Die eben erwähnte Veränderung beim Parameter ›Spieler‹ kam dadurch zustande, daß der dissidente Insider sich entschlossen hatte, seine Rolle als Beobachter des Berufungsspiels aufzugeben und statt dessen in dieses als aktiver Mitspieler einzugreifen. Daß angesichts des bisherigen Spielverlaufs und der weiterhin unbeirrten Absicht des Prinzipals, den Günstling ›A‹ ins Professorenamt zu hieven, sich hierdurch auch die

machtpolitische Dynamik des Berufungsspiels ändern sollte, liegt auf der Hand, soll aber hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.

Vielleicht nur dies: So wurde durch den Prinzipal und seine Paladine und Domestiken die öffentlich bekundete Absicht des Dissidenten, in der neu zu bestellenden Berufungskommission mitzuwirken, mit Hilfe diverser Verfahrenstricks durchkreuzt. Ebenso wurde dessen Versuch vereitelt, einen Antrag zur Verhinderung von Ämterpatronage in den Fachbereichsrat einzubringen, indem der Prinzipal den Mitgliedern des Fachbereichsrats einredete, der Fachbereichsrat könne sich mit dem Antrag nicht befassen, weil er hierfür nicht zuständig sei. Ohne irgendeine Anmerkung oder Nachfrage wurde dies von den Fachbereichsratsmitgliedern autoritätsgläubig anerkannt. Fragt man nach den Gründen hierfür, so dürfte wesentlich sein, daß für die Mehrheit der Professoren, gleich welche Rolle sie in dem Berufungsspiel gespielt haben, Fügsamkeit insofern prinzipiell etwas Selbstverständliches ist, als diese die formalen Regeln akzeptieren, die der Organisation ›Hochschule‹ zugrunde liegen. Und mit der Anerkennung dieser Regeln akzeptieren sie auch die Macht, die die Regeln dem Prinzipal als Amtsinhaber an die Hand geben. Ihre habitualisierte Hemmung, ohne Wenn und Aber »nein zu sagen«¹², legt mir als Beobachter dies jedenfalls tagtäglich nahe.

VI

Fragt man vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen, welche Erkenntnis aus Fall ›A‹ gewonnen werden kann, der, darauf ist explizit hinzuweisen, keineswegs als Einzelfall interpretiert werden darf, dann ist es wohl zuerst und vor allem diese: Wer willentlich und gezielt Ämterpatronage betreibt, der betrachtet und behandelt attraktive Positionen (wie etwa eine Professur) so, als seien diese ein »für die Interessen der eigenen Klientel verfügbares Beutegut«¹³. Der hierin sich manifestierende moralische Bewußtseinsstand der am geschilderten Berufungsspiel beteiligten Akteure, ob aktiv als Macher oder passiv als Mitmacher oder Dulder, läßt

12 | Klaus Heinrich: Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen. Basel ⁴2002.

13 | Bernd Schünemann: § 266. In: Burkhard Jähne/Heinrich Wilhelm Laufhütte/Walter Odersky (Hg.): Strafgesetzbuch. Leipziger Kommentar. Großkommentar, Siebenter Band: §§ 264 bis 302, Berlin ¹¹2005, hier: Rn 144.

sich durchaus als erbärmlich bezeichnen, da er erkennen läßt, daß diesen jeglicher »Sinn für Ungerechtigkeit«¹⁴, obwohl allgemein menschliche Eigenschaft, abhanden gekommen zu sein scheint. Hierzu ist mit *Shklar* nicht nur das zu zählen, was eine ›objektive Ordnung‹ stört (wie das Verletzen von Gesetzen, das Brechen von Versprechen oder das parteiische Entscheiden in Streitfällen), sondern auch das, was das subjektive Empfinden der Opfer von Ungerechtigkeit, die ungerecht Behandelten, einbezieht. Eine derartige Wahrnehmungslücke, sei sie nun vornehmlich kognitiv oder emotional bestimmt, ist für eine Gesellschaft heikel, zumindest für eine solche, die wie die bundesdeutsche mit Art. 20 GG vorgibt, eine republikanische Demokratie sein zu wollen. Denn von den moralischen Verletzungen der Integrität der Opfer von Ungerechtigkeit sind nicht nur unmittelbar die konkreten ungerecht Behandelten betroffen. Sondern diese Verletzungen, die ja insofern eine Form institutionell verursachter Entwürdigung darstellen, als sie von Trägern öffentlicher Autorität ausgeübt werden, untergraben mittelbar zugleich auch das Selbstverständnis der politischen Gemeinschaft von den für sie gültigen Prinzipien, zu denen eben auch gehört, daß Bürgern eines demokratischen Rechtsstaats nicht das Recht auf gleichwertige Behandlung und der Respekt vorenthalten werden darf, den sie legitimerweise beanspruchen dürfen.

Für gewöhnlich wird davon ausgegangen, daß allein diejenigen ungerecht handeln, die mit Absicht die Regeln der Gerechtigkeit verletzen, seien sie rechtlicher oder moralischer Natur. Es ist allerdings daran zu erinnern, daß diese herkömmliche Sichtweise unzulänglich ist, weil sie ihren Blick nur auf die handelnden Subjekte richtet, nicht aber auch auf jene, die durch ihre Untätigkeit zur Ungerechtigkeit beitragen, indem sie es vorziehen wegzuschauen, anstatt »die Ausübung von Untaten zu verhindern, wenn sie es könnten und sollten«¹⁵. Diese Form ungerechten Handelns, das realiter in einem Unterlassen besteht und die von *Shklar* begrifflich als »passive Ungerechtigkeit«¹⁶ gefaßt wird, umfaßt jedoch weit mehr als nur den privatim Sachverhalt, als Subjekt nicht gerecht gehandelt zu haben. Passive Ungerechtigkeit umschließt auch ein gesellschaftspolitisches Moment, da sie sich auf die öffentlichen Rollen der

14 | Judith N. Shklar: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl. Frankfurt a.M. 1997, passim.

15 | Ebd. S. 14.

16 | Ebd., S. 54ff.

Subjekte und deren politischen Kontext bezieht. Mit anderen Worten: Passive Ungerechtigkeit betrifft das Unterschreiten der persönlichen Maßstäbe des Bürgerseins und bezeichnet mithin das Versagen eines Subjekts als Bürger einer Republik, zu dessen ausdrücklichen Aufgaben es gehört, darauf zu achten, daß die gesellschaftlich-normativen Essentials von Gerechtigkeit aufrechterhalten werden, und aktiv jene von Bürgern frei organisierten politisch-sozialen Zusammenschlüsse zu unterstützen, auf denen eine republikanische Ordnung beruht und die ihr Geist vorschreibt.¹⁷

Was in den Verletzungen der Integrität durch ungerechtes Tun und Unterlassen durchscheint, ist etwas, das man mit *Bauman* wohl als »Adiaphorisierung« bezeichnen könnte: nämlich ein Geschehen, in dem sowohl positive Handlungen (Tun) als auch negative Handlungen (Unterlassungen) von jeglicher moralischen Relevanz entledigt werden, indem, zum Beispiel, »prozedurale Disziplin und persönliche Loyalität«¹⁸ über den moralischen Impuls gestellt werden, Verantwortung für den anderen zu übernehmen. Es ist wichtig zu erkennen, daß es sich bei diesem Tun oder Unterlassen nicht, wie deren sinnestaube ›Verursacher‹ womöglich einwenden könnten, bloß um profane Akte von Normverletzungen handelt. Als Ergebnis eines regressiven Prozesses tendieren ungerechte Taten und Unterlassungen vielmehr dazu, den erreichten Stand an Zivilität aufzuheben, weswegen sie ohne Wenn und Aber als ein Phänomen »moderne[r] ›Barbarei«¹⁹ zu bezeichnen sind.

17 | Vgl. ebd., S. 55f.

18 | Zygmunt Bauman: Gewalt – modern und postmodern. In: Max Miller/Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts.* Frankfurt a.M. 1996, S. 36-67, hier: S. 48.

19 | Claus Offe: *Moderne »Barbarei«: Der Naturzustand im Kleinformat?.* In: Miller/Soeffner (Hg.): *Modernität und Barbarei*, S. 258-289.

Performance: Power/Games (Part II: The Plebs)



Katja Richter und Helge Björn Meyer (Richter/Meyer/Marx). Aufgeführt am 21.04.2016 im LOFFT - Theater Leipzig. Weitere Informationen sowie ein Mitschnitt der Performance sind zu finden unter: www.soundcheckphilosophie.de.

Die produktive Macht des Self-Monitoring aus dem Geiste der Philosophie

Jörg Bernardy

I. PHILOSOPHISCHE ENTGRENZUNGEN DER MACHT

Ein Problem beim Nachdenken über Macht ist, dass es sich dabei um einen Begriff handelt, der zunächst nicht immer negativ oder positiv besetzt sein muss. Im Gegensatz zur Gewalt, die so gut wie immer negativ besetzt ist, kann man mit Macht auch eine neutrale Beschreibung vornehmen. Eine solche wertneutrale Perspektive soll im Laufe des Beitrags auch auf das Phänomen des Self-Monitoring angewendet werden, um nach der Macht über sich selbst und nach den geistesgeschichtlichen Ursprüngen des Strebens nach Selbstbeobachtung zu fragen. Self-Monitoring, d.h. eine bestimmte technologiebasierte Analyse, Kontrolle und Beobachtung des modernen Selbst, soll dabei als subjektive Machtpraxis auf ihren philosophischen Kontext zurückgeführt werden. Die ›Quasi-Neutralität‹ von Macht schließt allerdings nicht aus, dass sie je nach Kontext mit allerlei negativen oder positiven Bewertungen besetzt ist. Man denke etwa an Stereotypen wie »Macht macht sexy!« oder »Macht ist manipulativ«. Gerade im öffentlichen Diskurs kann die Verwendung von Macht sehr polarisierende und emotionalisierende Wirkungen haben.

Der französische Philosoph und Historiker Michel Foucault hat sich diese Ambivalenz von Macht in seiner Theorie zu eigen gemacht. Er treibt ein subversives Spiel mit ihrer stereotypen Konnotation: Während Macht im öffentlichen Diskurs oftmals negativ besetzt ist, wird sie von Foucault als etwas definiert, das allen menschlichen Beziehungen zugrunde liegt. Er unterläuft die gängige Bewertung, dass Machtausübung etwas Negatives sei, mit der Hilfe von zwei Schritten und Begriffsbestimmungen: Macht ist zunächst relational. Sie bezieht sich auf zwischenmenschliche

Beziehungen und daher gibt es Macht auch nur im Plural, d.h. Macht existiert nur in ihren unterschiedlichen Beziehungsverhältnissen. Als ein solches Relativum und plurale tantum ist Macht eine anthropologische Grundkonstante menschlichen Daseins. Machtverhältnisse gibt es immer und überall dort, wo es zwischenmenschliche Beziehungen und gesellschaftliche Ordnungen gibt. In diesem ersten Schritt behandelt Foucault die Macht als etwas Quasi-Neutrales, das wir zunächst frei von Wertungen in der empirischen Wirklichkeit vorfinden.

Die zweite wichtige Bestimmung der foucault'schen Macht ist, dass sie produktiv ist. Machtbeziehungen stellen etwas her, d.h. sie ermöglichen, reizen, formen, beeinflussen und stiften zu etwas an. Macht hat einen produktiven Charakter und formt menschliche Individualität, so lässt sich die wichtigste These Foucaults zur Produktivität der Macht zusammenfassen. Damit scheint Foucault zunächst zu behaupten, dass Macht ein positives Phänomen ist. Wenn Macht produktiv sein soll, dann muss damit, zumindest einem verbreiteten Alltagsverständnis zufolge, etwas Positives gemeint sein. Aber man darf sich von dem subversiven Begriffsspiel nicht täuschen lassen. Denn für Foucault ist Produktivität genauso wie Macht nicht per se gut oder schlecht. Die Produktivität der Macht besteht zunächst darin, dass sie Individualität erzeugt. Oder in Foucaults Worten: »Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht; es ist eine ihrer ersten Wirkungen.«¹ Auch hier entzieht sich Foucault zunächst jeder Bewertung und jeden moralischen Werturteils. Was bedeutet das aber nun konkret? Denn mit der These einer produktiven Macht ist bisher nicht viel mehr ausgesagt worden, als dass sie etwas produziert, nämlich dass sie Individualität herstellt. Und dass dies die Hauptwirkung von Machtbeziehungen sein soll.

Das vermeintlich oberflächliche Spiel mit den Begriffskonnotationen von Macht und Produktivität hat einen methodischen Grund. Methodisch betrachtet haben wir es im foucault'schen Denken mit einem Wertenzug zu tun. Foucault selbst spricht in *Was ist Kritik?* von einem »systematischen Wertenzug, der die Legitimität von guter und schlechter Machtausübung, richtigen und falschen Wahrheitssätzen bewusst ignoriert.«²

1 | Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1996, S. 45.

2 | Michel Foucault: Was ist Kritik?. Berlin 1990, S. 32. Der Philosoph Frieder Vogelmann interpretiert diese ansonsten vor allem in der Wissenssoziologie diskutierte foucaultsche Besonderheit des Wertenzugs als nihilistischen Ansatz. Der

Indem er sich für konkrete Machtpraktiken und für die historischen Bedingungen von Machtstrategien interessiert, umgeht er die normativen Unterscheidungen wahr/falsch, gut/schlecht und positiv/negativ. Ebenso paradigmatisch für diesen genealogischen Ansatz ist die Art und Weise, wie Foucault die historischen Diskurse als Wissen analysiert. So geht es in Foucaults *Archäologie des Wissens* nicht um einzelne Erkenntnisse, die wahr oder falsch sein können, sondern um die historischen Existenzbedingungen wahrheitsfähiger Aussagen. Was Rationalität oder Wahrheit zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte der Machtbeziehungen bedeuten, ist historisch bedingt und nur in dieser historischen Bedingtheit fassbar. Die so angestrebte, kurzfristige Neutralisierung der Legitimität von Aussagen hat eine methodische Entgrenzung des Macht- und Wissensbegriffs zur Folge.

Dem philosophischen Wertenzug liegt die Vorstellung zugrunde, dass Begriffe keine Universalien sind. Rationalität, Wahrheit und Freiheit beispielsweise sind keine universellen Begriffe, die man unabhängig von ihrer historischen Wirklichkeit bestimmen könnte. In Foucaults Machtanalyse lässt sich die Begriffsbestimmung nicht von den Praktiken trennen, die mit der Ausübung von Macht, Wahrheit und Rationalität verbunden sind. Die genannten Phänomene werden daher auch konsequent als historisch aufgefasst. In diesem Sinne spricht man im Zusammenhang mit Foucaults Machtanalysen zu Recht von einem *praxeologischen turn* oder *practice turn*. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich als regelrechte Abfolge unterschiedlichster Turns lesen, angefangen vom *linguistic turn* bis zum *cultural, iconic* und *practice turn*. Neben den Soziologen Anthony Giddens und Pierre Bourdieu werden vor allem der späte Ludwig Wittgenstein, Theodore Schatzki, Gilles Deleuze, Michel Foucault und Michel de Certeau als Begründer einer neuen Theorie sozialer Praktiken genannt.³ Der schillernde Einzug Foucaults in die Kultur- und

an dieser Stelle leicht irritierende Begriff des Nihilismus wird dabei nicht im Sinne von Nietzsche oder Heidegger verstanden, sondern als einer von drei methodologischen Imperativen (neben Nominalismus und Historizismus), die Foucaults Analysen anleiten. In seinen letzten Schriften fasste Foucault diese Art des Nihilismus gar als Lebensform auf. Vgl. Frieder Vogelmann: Foucault lesen. Wiesbaden 2016, S. 5-7.

3 | Vgl. zum *practice turn* vor allem den Aufsatz von Andreas Reckwitz: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. In: Zeitschrift für Soziologie 32/4 (2003),

Sozialwissenschaften und die wirkmächtige Rezeption seiner Machttheorie lässt sich ohne den Wertenzug und die damit zusammenhängende Fokussierung auf soziale Praktiken nicht verstehen.

II. GRENZEN EINER PRODUKTIVEN MACHT

Der performative Charakter der Machtbeziehungen, d.h. ihr herstellender und produzierender Charakter, findet sich bei Foucault auch auf der stilistischen Ebene und in der literarischen Form wieder. Die Performativität von Macht ist nicht nur Inhalt der foucault'schen Genealogie, sie zeigt sich auch in der Darstellungsform. In *Überwachen und Strafen* werden zum Beispiel auffallend häufig die Wort- und Sinnfelder von Technik und Strategie verwendet. Es ist die Rede von Machtmechanismen, Machttechnologien und unterschiedlichen Machttypen, die sich in ihren Funktionsweisen voneinander unterscheiden.⁴ Die gesellschaftlichen Machtbeziehungen werden mit der Hilfe von zahlreichen Maschinenmetaphern zu einem gefügigen und beschreibbaren Prozess, der automatisch abläuft und nicht an die Intention einzelner Subjekte gebunden ist. Neben dem produktiven Charakter ist das vielleicht der wichtigste Punkt, warum die Macht in ihrem Kern so technisch ist: Sie verselbstständigt sich in der Dynamik gesellschaftlicher Beziehungen zu einem automatischen Prozess.

Mit den Begriffsserien wie z.B. Maschine, Mechanismus, Apparat, aber auch Dispositiv, Programm und Instrument, werden die einzelnen Machttypen und Machtbeziehungen in ihren automatisierten Verfahren

S. 282-301. Nicht zu übersehen ist die Liaison von Soziologie und Kulturwissenschaften, die bis heute die Geisteswissenschaften maßgeblich und weltweit prägen. Vgl. zum *praxeologischen turn* bei Michel de Certeau und Michel Foucault auch die Beiträge von Marian Füssel: Diskurse und Praktiken: Michel Foucault in der Kritik von Michel de Certeau. In: *Coincidentia. Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte* 3/2 (2012), S. 257-274, und Frieder Vogelmann: Foucaults Praktiken. In: *Ebd.*, S. 275-299.

4 | Vgl. dazu Petra Gehring: *Foucault. Die Philosophie im Archiv*. Frankfurt a.M. 2004, S. 120-124. Zum Begriffsfeld der Technik und zur seriellen Verfahrensweise Foucaults siehe auch Jörg Bernardy: *Warum Macht produktiv ist. Genealogische Blickschule mit Foucault, Nietzsche und Wittgenstein*. Paderborn 2014, S. 101-112.

für den Leser überschaubar und greifbar gemacht. In *Überwachen und Strafen* analysiert Foucault die Funktionsweise der Disziplinarmacht. Mit dem Blick des Genealogen können wir die scheinbar hinterlistigen Machttechniken der Disziplinen in unserer Gesellschaft durchschauen, denn sie verfügen über ein bestimmtes Set an Regeln und Regelmäßigkeiten. Auf der stilistischen Ebene gipfelt *Überwachen und Strafen* in der Beschreibung des Panopticons. Ob nun zu Recht oder zu Unrecht, das Panopticon ist in der Folge zur Stilikone der Überwachungsgesellschaft schlechthin avanciert.⁵ Kaum eine andere Denkfigur hat die produktive Wirkung von Macht so sehr auf den Punkt gebracht wie der Panoptismus. Er ist die Anwendung einer architektonischen Form auf die Machtbeziehungen zwischen zwei Menschen, das »Diagramm eines auf seine ideale Form reduzierten Machtmechanismus«⁶.

Die panoptische Situation ist den meisten wohl bekannt: Der Gefangene befindet sich in seiner Zelle und weiß nicht, ob er aus dem Turm in der Mitte des Panopticons beobachtet wird. Da er zu jedem Zeitpunkt beobachtet werden könnte, entsteht ein Zustand permanenter Überwachung, unabhängig davon, ob tatsächlich jemand im Turm sitzt und aktiv überwacht. Zwischen Gefangenem und Wärter herrscht eine ungleiche Konstellation von Sehen und Gesehenwerden vor: Nur die Identität des Gefangenen wird geprüft, der Wärter bleibt anonym. In Foucaults Darstellung übernimmt der Gefangene die Perspektive und den Blick des Wärters und wird so zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung. Für Foucault ist diese Situation verallgemeinerbar und stellt den grundlegenden Mechanismus dar, der sich potentiell auf alle Felder der Gesellschaft übertragen und in veränderter Form anpassen lässt.

Gerade weil dieser Gedanke so konkret und abstrakt zugleich ist, hat er in seiner Rezeption eine Reihe von verschiedenen Interpretationen und Auslegungen provoziert. Während die einen im Panopticon den zentralen Mechanismus moderner Überwachungsgesellschaften sehen, interpretieren andere das Panopticon als Prinzip für vormoderne Disziplinargesellschaften, das für die moderne Gesellschaft nur bedingt gilt. Mit Gilles Deleuze beispielsweise wird die vormoderne Disziplinarmacht von der

5 | Es entstehen sogar eigene Disziplinen wie die Surveillance Studies oder spezifische neue Forschungsfelder wie die Visual Culture Studies, die sich zunächst fast durchgängig in irgendeiner Weise (sehr bald auch kritisch) auf Foucault beziehen.

6 | Michel Foucault: *Überwachen und Strafen*. Frankfurt a.M.. 1976, S. 264.

Wirkweise moderner Kontrollgesellschaften unterschieden. Ein anderer Streitpunkt in der Panopticon-Rezeption betrifft die Sichtbarkeit. Aus der panoptischen Situation, in welcher der Gefangene dem anonymen Blick des Wärters ausgesetzt ist, haben viele Interpreten eine Asymmetrie von Sehen und Gesehenwerden herausgelesen. Insbesondere die Frage danach, ob der Gefangene den Blick des Wärters internalisiert, indem er die Perspektive des Beobachters als einen Akt permanenter Selbstbeobachtung übernimmt, ist höchst umstritten. Petra Gehring etwa übt scharfe Kritik an einer visualistischen Lesart von Foucaults Disziplinarmacht, die verkennt, dass es sich letztlich um eine Virtualisierung des Blicks handelt, die sich gerade in einem radikalen Entzug des Visuellen zeigt.⁷

Ein Charakteristikum der produktiven Macht und ihrer Perfektion besteht ja gerade darin, dass sie sich überflüssig macht. So zielt die Disziplinarmacht nicht auf eine omnipräsente Sichtbarkeit: Die Beobachtung der Subjekte dient vor allem dazu, ein Wissen über sie zu erzeugen, das nicht visueller, sondern datentechnischer Art ist. In diese Richtung ging auch die Kritik von Zygmunt Bauman, als er die Postmoderne als post-panoptisches Zeitalter bezeichnete, weil die Techniken digitaler Überwachung nicht mehr mit dem panoptischen Prinzip erklärt werden könnten.⁸ Wie sehr Foucault auf der Beschreibungsebene um eine anonyme und dennoch körperbetonte Form der produktiven Macht ringt, zeigt auch folgendes Zitat zum panoptischen Blick in der Gesellschaft:

Ein gesichtsloser Blick, der den Gesellschaftskörper zu seinem Wahrnehmungsfeld macht: Tausende von Augen, die überall postiert sind; bewegliche und ständig wachsame Aufmerksamkeiten; ein weites hierarchisiertes Netz, das nach Le Maire allein in Paris 48 Kommissare, 20 Inspektoren, dann die regelmäßig bezahlten

7 | Siehe dazu die radikale Kritik an visuellen Lesarten des foucault'schen Panopticons von Petra Gehring: *The inverted Eye. Panopticon and Panopticism, Revisited*. In: *Discipline and Punish Today. Foucault Studies 23, Special Issue*. Kopenhagen 2017, S. 46-62. Gehring bestreitet sogar, dass es sich bei der digitalen Überwachung überhaupt noch um eine Form der Beobachtung handle. Die Form visueller, d.h. beobachtender Überwachung sei von der Subjektivierung zu unterscheiden, die durch digitale Datenüberwachung entstehe.

8 | Zygmunt Bauman: *Flüchtige Moderne*. Frankfurt a.M. 2003.

›Beobachter«, die tageweise entlohnten Spitzel, die für die Sonderaufgaben eingesetzten Denunzianten, und schließlich die Prostituierten umfasst.⁹

III. DIE DOPPELTE UNTERWERFUNG DER PRODUKTIVEN MACHT

Die Diskussion um eine begrenzte Gültigkeit des Panopticons zeigt nicht zuletzt, dass gerade mit diesem Theorem etwas deutlich gemacht wird, das man als die zentrale Gedankenfigur des foucault'schen Denkens bezeichnen könnte: die Subjektivierung als doppelte Unterwerfung. Die Subjektivierung, d.h. die Konstitution und das Werden des Subjekts als Subjekt, kann als genealogische Denkfigur aufgefasst werden, in der das Individuum Subjekt und Objekt des Unterwerfungsprozesses ist. Am Beispiel der Prüfung verortet Foucault diesen Vorgang in der Alltagserfahrung: »Im Herzen der Disziplinarprozeduren manifestiert sie [die Prüfung] die subjektivierende Unterwerfung jener, die als Objekte wahrgenommen werden, und die objektivierende Vergegenständlichung jener, die zu Subjekten unterworfen werden.«¹⁰

Nun lassen sich die Disziplinarverfahren der produktiven Macht, die ein Wissen generieren, das in seinen wesentlichen Grundlagen und Methoden auf den im 19. Jahrhundert sich formierenden Humanwissenschaften basiert, zwar nicht auf eine rein visualistische Lesart reduzieren. Dennoch gibt es in *Überwachen und Strafen* zwei Elemente, die der Disziplinarmacht eine konkrete und erlebbare Dimension verleihen (vor allem, was die Darstellungsform angeht): die Perspektive und der Körper der zu disziplinierenden Subjekte. Die Disziplinen besetzen nämlich den Körper, wofür die Dressur des Soldaten ein Beispiel ist. Die doppelte Unterwerfung der produktiven Macht bezieht sich auf den Körper und auf das Verhalten der Menschen. Exemplarisch wird dies am Delinquenten aufgezeigt, der als zu disziplinierendes Subjekt in der Geschichte des Strafsystems des 19. Jahrhunderts auftaucht. Im Zentrum des Wandels in dieser Geschichte des Strafsystems stehen nicht mehr so sehr das Ver-

9 | Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 275.

10 | Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 238. Vgl. zu Foucaults genealogischer Denkfigur der Subjektivierung auch Bernardy: *Warum Macht produktiv ist*, S. 155-163.

brechen und die Tat, sondern der Charakter und die Dispositionen des Verbrechens. Mit dem Verbrecherprofil rückt zudem die Forderung nach Prävention verstärkt in den Diskurs. Das doppelt unterworfenen Subjekt soll möglichst effizient wieder in die Gesellschaft eingegliedert werden.

Nun betrifft aber die doppelte Unterwerfung, wie im Beispiel der Prüfung, nicht nur den Delinquenten, sondern alle Subjekte der Gesellschaft. Diese Voraussetzung hat weitreichende Konsequenzen. In der Disziplinargesellschaft gibt es keine aktiven Subjekte, die andere, passive Subjekte disziplinieren. Denn alle Individuen durchlaufen Subjektivierungsprozesse und sind der doppelten Unterwerfung ausgesetzt. Dies bedeutet eine Besonderheit für die Unterschiedlichkeit der Perspektiven. Aktiver Täter in den Machtbeziehungen ist die produktive Macht, die in der Gestalt von anonymisierten Verfahren, Praktiken und Techniken mittels Disziplinen wirkt. Bei der Beschreibung von Machtverhältnissen gibt es also immer zwei Perspektiven, die des Opfers und die des Täters. Und auch wenn Foucault die handlungstheoretische Definition von Macht gerade ausschließen wollte (dass die Macht von einem konkreten Handelnden auf ein konkretes Subjekt ausgeübt wird), so kommt *Überwachen und Strafen* fast nirgendwo ohne die Täter-Opfer-Perspektiven aus. Hier ein kurzer Auszug, der die Aktivität der Macht und zugleich die Verwendung körperlicher Bezüge zeigt: »Aber der Körper steht auch unmittelbar im Feld des Politischen; die Machtverhältnisse legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwingen ihn zu Arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen.«¹¹ Was passiert hier? Macht wird als anonymisierte und personalisierte Instanz dargestellt. Es geht weniger um Personen, es geht um Verfahren, Mechanismen und Praktiken, es geht um neue Disziplinen an der Schwelle der Moderne.

Wenn Machtverhältnisse beschrieben werden, und gerade auch dann, wenn die aktiven Machtmechanismen im Vordergrund stehen, wird die Perspektive der passiven Subjekte immer mitaktiviert. Die Opferperspektive aktiviert bei jeder sprachlichen Simulation die Täterperspektive und umgekehrt. Während wir uns die dramatische Tragweite der neuen Disziplinarsubjekte vor Augen führen, die zwar durch offene Türen laufen, jedoch an gläserne Decken stoßen, nehmen wir nicht nur die Perspektive der Opfer ein, wir blicken vor allem auch immer aus der Perspektive der

11 | Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 37.

produktiven Macht. Dies macht die Lektüre von *Überwachen und Strafen* erst spannend und reizvoll für den Leser.

Die zwei unterschiedlichen Perspektiven der Macht, Opfer- und Täterperspektive, machen eine kognitive Simulation der Erfahrung von Macht möglich: Machtausübung und Ohnmacht. Die panoptische Konstellation ist wahrscheinlich die beste Simulation dieser Beziehung seit Hegels Darstellung von Herr und Knecht. Doch über eine Sache darf dieser Vergleich mit Hegel nicht hinwegtäuschen: Bei Foucault ist keine Beziehung zwischen zwei Menschen oder selbstbewusst Seienden gemeint, sondern ein automatischer und disziplinierender Machtmechanismus, bei dem Täter und Opfer ein- und dasselbe Subjekt sind.

Der Übergang von der Souveränitätsmacht zur Disziplinarmacht funktioniert nur mithilfe einer Fiktionalisierung von Macht. Foucaults Kriminalroman erzählt von einer anonymen Verschwörung gegen das Individuum und dessen Körper. Der Ermordete ist das Individuum; der Täter ist ein bestimmter Machttyp mit hinterlistigen Verfahren und nur schwierig zu erkennenden Mechanismen; das skizzierte Phantombild heißt Disziplinarmacht. Die einzelnen Mechanismen und Verfahren der Disziplinen, darauf hat vor allem Michel de Certeau hingewiesen, unterliegen einem Regime der Unsichtbarkeit, das nur unter größter genealogischer Anstrengung sichtbar und bewusst gemacht werden kann. Die Summe der Opfer findet sich als Disziplinargesellschaft zu einer Gemeinschaft zusammen. Auch wenn der Körper primäre Zielscheibe der Disziplinierung ist (zur Herstellung von neuen Verhaltensweisen), sind die Opfer im Kriminalroman *Überwachen und Strafen* wir alle, die Leser.

IV. RATIONALISIERUNG UND SELBSTERKENNTNIS DER PRODUKTIVEN MACHT

Machttechniken unserer Gegenwart zielen auf ein Wissen, das digitale Daten über Subjekte ermittelt, sammelt, auswertet und für bestimmte Zwecke nutzt. In dieser Hinsicht reichen die Praktiken der Disziplinierung bis in die Gegenwart digitaler Überwachungstechniken. Die durch dieses Wissen angeregten Subjektivierungsprozesse führen beispielsweise dazu, dass der Terrorverdächtige zu einer neuen Kategorie digitaler

Überwachung geworden ist.¹² Die gegenwärtigen Möglichkeiten digitaler Datensammlung und -auswertung ermöglichen den heutigen Subjekten aber auch, über sich selbst Daten zu sammeln und auszuwerten. Ob in sozialen Netzwerken oder über digitale Apps, das Self-Monitoring ist als Gegenwartsphänomen zu einer Art (post-)moderner Selbstdisziplinierung geworden. Nun ist aber gerade das Prinzip der Selbstdisziplinierung ein zentraler Kern der Zeitdiagnose von Foucaults Theorie der Disziplinarmacht. In der doppelten Unterwerfung gehen Produktivität und Nutzbarmachung Hand in Hand. Das Individuum unterwirft sich, indem es seine Kräfte steigert und es optimiert sich, indem es sich unterwirft. Das sich selbst beobachtende und optimierende Individuum wird zum »Prinzip seiner eigenen Unterwerfung«¹³, es ist ein Rädchen im wertsteigernden Getriebe kollektiver Selbstausbeutung.

Es lässt sich an dieser Stelle fragen, ob Self-Monitoring notwendigerweise eine Form der Selbstausbeutung und Selbstoptimierung impliziert oder ob der Diagnosereflex kritischer Theorie hier nicht zu kurz greift. Letztlich lässt sich die Position Foucaults in eine Reihe mit anderen einflussreichen Denkern aus der Philosophie und Soziologie (z.B. Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas) stellen, die die Rationalisierungstendenzen der Moderne kritisieren. In der Geschichte der Moderne und Aufklärung hat die Verfeinerung der Machtökonomie positive und produktive Auswirkungen gehabt, die durch zahlreiche Verschiebungen der Machtverhältnisse erreicht wurden (beispielsweise die Demokratisierung von Politik und Regierung in Europa, bei der Könige Macht abgegeben und Bürger mehr Macht übernommen haben).

Der Wunsch nach machtökonomischer Rationalisierung und politischer Transparenz ist allerdings älter als die Rationalisierung, die wir der Moderne als Epoche zuschreiben. Sie beginnt mit dem Streben nach Macht über das Selbst und die eigene Welterkenntnis. Die moderne Herrschaft über die Natur ist im Kern die Fortsetzung einer Selbstkontrolle, die seit der Antike als Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung gehandelt wird. Meine These ist, dass das heutige Self-Monitoring eine Praxis ist, die eine durchaus konsequente Fortsetzung der philosophischen Selbst- und Welt-

12 | Vgl. hierzu den Artikel von Tobias Matzner: *Opening Black Boxes Is Not Enough – Data-based Surveillance in *Discipline and Punish* and Today*. In: *Discipline and Punish Today*. Foucault Studies 23, Special Issue. Kopenhagen 2017, S. 27-45.

13 | Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 260.

erkenntnis darstellt. Gemeint ist hiermit keine kontinuierliche Geschichte der konstanten Rationalisierung, der Vergleich zielt vielmehr auf die Ähnlichkeit von Praktiken und Formationen des Denkens, die sich dann wiederum in ihren historisch bedingten Subjektivierungsformen unterscheiden. Wann immer wir heute von Self-Monitoring sprechen, müssen wir die neuen Formen der Selbstbeobachtung, Selbstbeherrschung und Selbsterkenntnis in diesem größeren historischen Kontext sehen. Das Sammeln von Wissen und Daten steht in diesem Sinne für einen Drang nach Rationalisierung, Selbstbeherrschung und Selbsterkenntnis.

In der Philosophiegeschichte wurde mit einer erstaunlichen Regelmäßigkeit ein neutraler Blick von außen (oder von oben) auf das Selbst und die Welt artikuliert. Die Sehnsucht nach einem neutralen Standpunkt zielt einerseits auf eine objektiv erkennbare Welt voller Tatsachen und hat andererseits die absolute Durchdringung und Durchleuchtung des menschlichen Geistes (und der Welt) zum Ziel. Hier seien nur einige rationale Denkfiguren und Prinzipien der Durchdringung aus der Geschichte der Philosophie genannt: Von Parmenides' Kugel des Seins zu Aristoteles' sich selbst durchleuchtender Nous, Adam Smith's unsichtbare Hand und der unparteiische Beobachter, Kants kategorischer Imperativ und das rationale Vernunftsubjekt, Hegels sich selbst durchleuchtender Weltgeist, der sich selbst in Gedanken, in seiner reinen Idee absolut transparent ist (insofern ein direkter Verwandter des aristotelischen Nous), Luhmanns Beobachter zweiter Ordnung, Wittgensteins Welt der Tatsachen im *Tractatus-logico-philosophicus* und Foucaults Panopticon.

V. DIE MACHT DER SELBSTERKENNTNIS ALS URSZENE DES MODERNEN SELF-MONITORING

Die Geschichte des neutralen Blicks beginnt in prägnanter Form bei Parmenides.¹⁴ Aufbauend auf einem (tauto-)logischen Argument »Nur Seiendes ist, Nicht-Seiendes ist nicht« wird in dessen Lehrgedicht eine Welt simuliert, die kein Außen hat. Diese Welt wird als Kugel gedacht, die unvergänglich, ungeworden, gleichmäßig und unendlich sein soll.

14 | Vgl. dazu ausführlicher Jörg Bernardy: *Der Traum vom neutralen Blick. Parmenides und Wittgenstein als radikale Realisten*. Freiburg 2017. Die folgenden Gedanken, Thesen und Erläuterungen sind eine knappe Zusammenfassung davon.

Auffallend hieran ist, dass dieser Moment tiefster Innerlichkeit der Selbsterkenntnis mit einem Blick von außen inszeniert wird. Die Selbsterkenntnis führt bei Parmenides zur Welterkenntnis, angeleitet von einer äußerlichen Perspektive auf die Welt als Kugel. Wir haben es hier nicht nur mit einer altbekannten Perspektive aus der Philosophie zu tun, dem Blick von oben. Das parmenideische Gedicht offenbart einen zentralen Topos der Philosophie, den man auch als Urszene der philosophischen Selbsterkenntnis bezeichnen kann. Mit Hilfe des Blicks von oben produziert diese Szene zum ersten Mal in der Geschichte des Denkens ein logisches Wissen von der Welt als Kugel – und verleiht dem Individuum erstmalig eine ontologische Wahrheitserkenntnis von der Welt als Ganzes.

Die Wahrheitserfahrung beruht dabei auf einer inneren Visualisierungskunst. Das unerschütterliche, ewige und vollendete Sein hat kein Außen. Es enthält alles, was es gibt. Es gibt nichts außerhalb oder jenseits davon. Auch das Gegenteil von allem gibt es nicht, denn das wäre ja ein wie auch immer geartetes Nichts. Für diese paradoxe Einheitserfahrung des Ganzen erfindet Parmenides eine Denkfigur, die das Wissen zur Herausbildung des logischen Subjekts liefert. Die Erkenntnis soll über die Erfahrung hergestellt werden, dass das Ganze um einen herum eine vollständig ausgefüllte Kugel ist. Allerdings kommt dieses Denken nicht ohne Außenperspektive aus. Wovon wir hier Zeuge werden, ist die Geburt der Zentralperspektive im Denken, in dem das philosophische Subjekt vollständige Gewissheit und Macht über sich selbst als Teil einer durch und durch positivistisch begriffenen Welt erkennt. Denn was könnte zentrierter und mittiger sein als der Blick auf eine unbewegte und ewige Kugel?

Voraussetzung für den zentralperspektivischen Blick von oben ist die erhabene Distanz gegenüber den gewöhnlichen Sterblichen und die damit verbundene Herrschaftsperspektive des Erkennenden. In diesem Sinne kann das parmenideische Gedicht als produktive Einübung in den Blick von oben, in die geistige Souveränität über das Dasein interpretiert werden, in der der Blick auf die Kugel zum Blick eines gottähnlichen Herrschers wird: »Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando.«¹⁵ Bei Parmenides ist der Blick von oben durchgängig global. Die konsequent eingesetzte Zentralperspektive macht Parmenides zum paradigma-

15 | Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a.M. 2008, S. 15.

tischen Denker des Blicks von oben. Genau dieser (neutrale) Blick von oben geistert wie ein Gespenst durch die Theorielandschaft des 20. Jahrhunderts. Bei Parmenides lässt er sich in seiner Urform erkennen.

Womit wir es hier *in nuce* zu tun haben, ist eine Blickschule für das philosophische Denken in seinen Ursprüngen. Der im Gedicht vorgeschlagene Erkenntnisgang zeigt, wie das Denken in seinen archaischen und grundlegenden Bewegungen funktioniert. Sichtbar gemacht werden die einzelnen Perspektiven, die beim anschauenden Denken implizit zum Einsatz kommen. Zunächst kommt der Moment der Erhabenheit. Der Jüngling erhebt sich über den Rest der Menschheit und über die Welt der Sterblichen. Er geht in Distanz zur Welt und zu allem, was er kennt, sieht und hört. Er wird in den Kreis der Auserwählten und Weisen aufgenommen. Dann hört er die Offenbarung der Wahrheit durch die Stimme der Göttin und gerät in einen Zustand innerer Visualisierung und Meditation. Über innere Visualisierung kann er die Wahrheit als vollendete Kugel denken, als ausgefülltes Ganzes ohne Außen. Genau darin besteht die paradoxe Herausforderung: eine Kugel ohne Außen zu denken. Denn es gibt keine Kugel ohne Außen, so wie es keine Kugel ohne Innen gibt. Dieser paradoxe Gedanke bildet die Urszene der zweiwertigen Logik: In der Gestalt einer radikalen Selbsterkenntnis (die zugleich eine Weltkenntnis des Ganzen ist) entfalten sich die Erkenntnisbedingungen für eine positivistische Grunderfahrung menschlichen Denkens, das die abendländische Philosophie so nachhaltig prägt.

Die angestrebte Selbsttransparenz findet in unseren aktuellen Technologien des Self-Monitoring eine sich immer weiter radikalisierende Entsprechung und Perfektion. Technologisches Self-Monitoring ist der Übergang von traditioneller Selbsterkenntnis zu moderner Selbstbeobachtung aus dem Geiste der Philosophie, die vor allem eines anstrebt: die vollständige Macht und Kontrolle über das individuelle Selbst. Dies spiegelt sich etwa auch in einem YouTube-Video von Alain de Bottons *School of Life* wider, in dem über die Möglichkeit von Emotional Technology spekuliert wird. Es geht um smarte Gadgets, die uns in Zukunft dabei helfen, unsere emotionale Situation zu verstehen, d.h. konkrete Gefühle zu erkennen, zu benennen und zu verarbeiten. Ganz unmöglich erscheint dieses Szenario nicht. Analog zur antiken Selbsterkenntnis von Parmenides setzt auch das technologische Self-Monitoring die Macht einer ontologischen und alles umfassenden Selbsterkenntnis voraus.

Macht denken – Über das Bestimmende des Denkens der Macht

Falk Bornmüller

Wie alle wissenschaftlichen Theorien verstehen auch Theorien der Macht den Gegenstand ihrer Betrachtung mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als ein Phänomen – selbst dann, wenn die Macht nicht als ein im üblichen Sinn phänomenal Erscheinendes, sondern in negativer Bestimmung als ein sich Entziehendes oder Verbergendes in den Blick genommen wird. Und ebenso wie alle anderen theoretischen Betrachtungen verfolgen Machttheorien grundsätzlich das Ziel, einen begrenzten Phänomen- oder Gegenstandsbereich über eine zusammenhängende und in sich widerspruchsfreie Erklärung, die zudem mit anderen theoretischen Erklärungen vereinbar sein sollte, allgemein verständlich zu machen. Deshalb können auch Theorien der Macht dem Interesse genügen, die materiale Reichhaltigkeit in den Besonderungen von Phänomen durch verallgemeinernde Bestimmungen zu erfassen, systematisch zu ordnen und in einen schlüssigen Erklärungszusammenhang zu bringen. Diese generelle Charakterisierung der Form von Theorien kann in allen Wissenschaften und unabhängig vom jeweils konkret untersuchten Phänomen- oder Gegenstandsbereich verbindliche Geltung beanspruchen, da alle Kriterien, die der evaluativen Beurteilung der Erklärungskraft von Theorien zugrunde gelegt werden, stets auf eine einheitlich bestimmte Form theoretischen Denkens bezogen bleiben.¹ Für wissenschaftliche Theorien als solche ist diese Abhängigkeit nicht problematisch, sondern

1 | Auf diese verbindliche Form ›vernünftigen‹ Denkens muss sich notwendigerweise selbst eine Wissenschaftstheorie berufen, weil diese zwar verschiedene besondere Formen von Theorien in ihren historischen wie systematischen Entwicklungen vergleichend beschreibt, jedoch als eine ›Meta-Theorie‹ wissen-

stellt vielmehr überhaupt erst den unverzichtbaren Referenzpunkt für die fortlaufende Kontrolle, kritische Bewertung und progressive Verbesserung theoretischer Erklärungszusammenhänge dar. Auch Theorien der Macht haben sich deshalb innerhalb eines Paradigmas wissenschaftlicher Theorieförmigkeit zu bewähren, weil sie an diese bestimmte Form des Gebens von Erklärungen gebunden sind.

Allerdings entstehen Theorien nicht ›aus dem Nichts‹. Vielmehr sind sie in eine umfassende soziale Praxis integriert, aus der heraus ihnen erst Relevanz und Legitimation zukommen. Theorien werden somit nicht ›einfach so‹ entwickelt, sondern gehen aus einem mehr oder weniger differenzierten Problembewusstsein sowie dem Bedürfnis nach Möglichkeiten zur Lösung von Problemen hervor.² Der Entwurf wissenschaftlicher Theorien im Zuge einer bestehenden Praktik des Theorie-Bildens ist mit einer bestimmten Form von Rationalität verbunden, während andere Praktiken innerhalb der Praxis durch verschiedene andere Formen von Rationalität bestimmt sein können und dies in teilweise ausdrücklicher Abgrenzung auch sind.³ Für die Rationalität wissenschaftlicher

schaftlicher Theorieformen wiederum dem allgemein verbindlichen Anspruch an Theorieförmigkeit zu genügen hat.

2 | Der Frage, ob und inwiefern alles Leben als ein Problemlösen zu verstehen ist und welchen Status in diesem Zusammenhang das Bilden von Hypothesen in den Wissenschaften hat, geht Silja Freudenberger in einem erhellenden Beitrag nach: Ist alles Leben Problemlösen? In: Wolfgang Gratzer (Hg.): Der Gordische Knoten. Lösungsszenarien in Wissenschaft und Kunst. Wien 2014, S. 9-26. Siehe zur Frage nach dem Verständnis von Problemen im Allgemeinen sowie philosophischen Problemen im Besonderen die Beiträge in: Joachim Schulte/Uwe Justus Wenzel (Hg.): Was ist ein ›philosophisches‹ Problem? Frankfurt a.M. 2001 sowie noch einmal Silja Freudenberger: Ist Philosophieren Problemlösen? In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Philosophie, wozu? Frankfurt a.M. 2008, S. 110-127.

3 | In der hier zum Zweck eines besseren Verständnisses vorgenommenen terminologischen Unterscheidung bedeutet »Praktik« in einem möglichst umfassenden und vielfältigen Sinn die Ausübung einer bestimmten Tätigkeit bzw. eine charakteristische Verfahrensart, die sich aus den Anforderungen und normativen Erwartungen im Zuge verschiedenster sozialer Rollenzuschreibungen ergeben kann, während »Praxis« – etwas anders als in der gewöhnlichen Umgangssprache und gemäß lexikografischer Festlegung – sich auf die Gesamtheit des menschlichen, und d.h. vernünftigen In-der-Welt-Seins bezieht, die den Vollzug von einzelnen

Theoriebildung lässt sich also vor dem Hintergrund einer umfassenden sozialen Praxis des In-der-Welt-Seins nicht per se ein exklusiver Alleinvertretungsanspruch rationalen Denkens schlechthin behaupten, weil diese *eine* spezifische Form der Rationalität auf eine heterogene Pluralität von Rationalitätsformen bezogen bleibt, die jeweils konstitutiv für die Ausprägung besonderer Praktiken innerhalb des umgreifenden Praxiszusammenhangs sind.⁴ In der Regel wissen Individuen, die in eine Praxis von verschiedenen Praktiken eingeführt wurden, wie eine Praktik von anderen Praktiken abzugrenzen ist und inwiefern Praktiken einander ähnlich sind und miteinander verglichen werden können.⁵ Mit anderen Worten:

Praktiken überhaupt erst ermöglicht. Diese Bestimmung geht auf den Gedanken zurück, dass die enorme Mannigfaltigkeit menschlicher Praktiken nur im Zusammenhang einer gewissermaßen ›übergeordneten‹ Praxis, die alle einzelnen Praktiken integriert und in ein Verhältnis zueinander setzt, verständlich zu machen ist.

4 | So geht die Praktik des Handwerkers im Vollzug seiner Tätigkeiten auf eine andere Rationalität zurück als die Praktik des Wissenschaftlers, jedoch in dem Sinne, dass der eine nicht etwas *vollkommen anderes* tut als der andere, weil natürlich beide Individuen rationale Wesen sind und lediglich durch ihre spezifischen Handlungen die verschiedenen Formmöglichkeiten des Rationalen exemplifizieren und damit manifest zum Ausdruck bringen (siehe dazu auch die erhellende Studie von Fabian Borchers: *Handeln. Zum Formunterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunftausübung*. Münster 2013).

Die hier vertretene Pluralität von Rationalität ist vereinbar mit der grundsätzlichen Bestimmung Kants, wonach Denken selbstbewusstes Wahrnehmen *und* Begreifen ist, weil Denken in einem einheitsstiftenden Akt die in der Rezeptivität gegebene Anschauung mit der Spontaneität des begrifflichen Vermögens zusammenführt. Denken ist grundlegend begriffliches Verstehen, wobei *Begriff* allgemein als *Form* zu verstehen ist – als intelligible Form, der ein Gehalt in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Kants entscheidende Einsicht zeigt sich in der bloß funktionalen Charakterisierung des begrifflichen Vermögens, die eine größtmögliche Variabilität konkreter Begriffsbildungen zulässt, die sich wiederum in der größtmöglichen Variabilität von Praktiken manifestieren.

5 | Der Gedanke einer analogisierenden Vergleichbarkeit von verschiedenen Praktiken bezieht sich auf Wittgensteins charakterisierende Bemerkungen über Sprachspiele und Familienähnlichkeiten, die eine zusammenhängende Netzstruktur in Übergängen bilden. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe Bd. 1). Frankfurt a.M. ¹²1999, v.a. § 7, § 23, § 32ff., § 65ff.

Eine Theoretikerin ist nicht in allen Lebensvollzügen eine theoretisch Betrachtende, sondern üblicherweise bloß in wenigen festgelegten Situationskontexten als Wissenschaftlerin tätig, während sie gemäß vielfältiger anderer rollenspezifischer Anforderungen zudem eine Angehörige, eine gute Freundin, eine Staatsbürgerin und noch vieles mehr sein kann.

Für die meisten wissenschaftlichen Theorien dürfte die kontextuelle Gebundenheit an eine umfassende soziale Praxis sowie die damit einhergehende Pluralität von Rationalitäten solange unproblematisch sein, wie für die Theorien in den Wissenschaften ein weitgehend nicht kontroverses und damit einheitlich verbindliches Rationalitätsparadigma zugrunde gelegt werden kann. Denn außer in den historisch gesehen eher seltenen Fällen eines grundlegenden Paradigmenwechsels wird dieses Rationalitätsparadigma nicht als solches in Frage gestellt, weil Theorien vorrangig innerhalb des Paradigmas stetig weiter entwickelt und verbessert werden. Zudem hat der von Theorien fokussierte Phänomen- oder Gegenstandsbereich oft einen nur sehr mittelbaren Bezug auf das ihnen zugrunde liegende Rationalitätsparadigma – der beispielhafte Erfolg (wie auch der tendenziell universalisierende Anspruch) der Wissenschaften seit ihren Anfängen in der Frühen Neuzeit hängt wesentlich mit der Verallgemeinerbarkeit und Übertragbarkeit von theoretischen Erklärungen und Modellbildungen sowie wissenschaftlichen Methoden zusammen. Wie verhält es sich jedoch diesbezüglich mit den Theorien der Macht?

Wenn Macht in der allgemeinsten Bestimmung als ein Wirkzusammenhang verstanden wird, in welchem etwas auf etwas anderes verändernd einwirkt, dann gilt dieser Zusammenhang auch für die Bestimmung der Form wissenschaftlicher Theorien durch die Wirkung eines maßgeblichen Rationalitätsparadigmas. Denn das Bestimmende eines spezifischen rationalen Denkens bringt eine grundlegende Machtbeziehung hervor, da es wesentlich von den innerhalb einer bestimmten Form theoretischer Rationalität etablierten Kriterien abhängt, welche Form der Erklärung daraus hervorgeht und ob diese dann auch entsprechend gerechtfertigt werden kann. In Bezug auf die Theorien der Macht liegt somit ein Sonderfall vor, weil das in theoretischer Betrachtung stehende Phänomen (Macht) selbst eine konstitutive Rolle für die wissenschaftliche Erklärung seiner selbst (Theorie der Macht) spielt. An Theorien der Macht ist angesichts dieser Ausgangslage die kritische Frage zu richten, inwiefern sie als *Theorien* von Beginn an bestimmt sind durch ein Rationalitätsparadigma, welches als ein anderes denkbar sein könnte und manchmal sogar

ein anderes ist, ohne dass dies dem Theoretiker der Macht unbedingt bewusst sein muss: Wie und mit welchen rationalen Mitteln wird das Phänomen Macht in theoretischer Betrachtung verständlich und begreiflich gemacht? Gibt es verschiedene Weisen der denkenden Bezugnahme auf Macht und damit verschiedene Weisen des Denkens der Macht? Und was sagen diese verschiedenen möglichen Weisen des Denkens über Macht wiederum über die verschiedenen Verständnisse von Macht aus?

Über Macht nachdenken, die Macht denken, bedeutet: Das Denken – und damit verbunden eine bestimmte Auffassung dessen, was Denken ist – zeigt sich *als* Denken selbst als Macht. Das Bestimmende des Denkens verhält sich nicht indifferent zu den Phänomenen, denen es denkend Herr zu werden gilt, gerade weil (und indem) es diese im begrifflichen Verstehen bestimmt. Deshalb reflektiert das Denken (ob bewusst oder unbewusst) in besonders exemplarischer Weise über das zu verstehende Phänomen der Macht zugleich sich selbst als eine machtvoll, sich im Vollzug des begreifenden Denkens selbst ermächtigende Instanz zur Bewältigung und Beurteilung von Phänomenen. Somit sind Theorien *der* Macht einerseits das Ergebnis des systematisch strukturierten Nachdenkens *über* Macht als ihres Untersuchungsgegenstandes, andererseits sind sie zugleich der durch einen bestimmten Modus des Denkens bedingte Ausdruck der machtvollen Wirkung ebendieses Denkens. Jeder Begriff der Macht steht unter dem Imperativ des diskursiv-begrifflichen Verfügbarmachens durch ein bestimmtes theoretisches Denken, denn er kennzeichnet die Spur des Denkens im begreifend Durchwaltenden. Macht kommt im und mit dem Denken zur Welt – und zwar in eine Welt, die selbst erst durch die Macht des Denkens das ist, was sie genuinerweise ist, nämlich die denkend verstandene Praxis des In-der-Welt-Seins als solche. Denken *macht* Macht und durch Denken *ist* Macht, weil das Nachdenken über Macht, das Begreifenwollen in Begriffen von Macht, Herrschaft und Gewalt bereits durchdrungen ist von der Bedingung der Möglichkeit, mit Macht die Macht zu denken – der Macht des Denkens. Die *Macht des Denkens* zeigt sich somit nicht nur in der Wirkmächtigkeit des Denkens und im Vollzug dieses Wirkens, sondern das Denken selbst bringt überhaupt erst das Phänomen der Macht hervor, macht Macht zu *Macht*, zu etwas Begreifbaren, Denkbaren, damit das Denken gewissermaßen etwas zu denken hat. Deshalb ist es für das Denken auch so schwer, die Nicht-Macht, das Verschwinden und die Abwesenheit von Macht, Herrschaft

und Gewalt zu denken, weil dies zugleich als ein Sich-entziehen seiner selbst erscheint.

Diese zunächst noch sehr thetischen Überlegungen zur Bedingtheit von Denken und Macht sollen im Folgenden dadurch etwas verständlicher werden, dass in einem ersten erschließenden Zugriff beispielhaft drei verschiedene Weisen des Denkens (und Nicht-Denkens) zueinander in Beziehung gesetzt werden.

I. MACHT FÜR ALLE – LEIBNIZ

In seiner immer wieder reformulierten und in verschiedenen Formaten ausgearbeiteten *Monadentheorie* hat Leibniz zeitlebens versucht, das Denken der Einheit in der Vielheit wie auch der Vielheit in der Einheit auf eine umfassende metaphysische Grundlage zu beziehen.⁶ Monaden sind bei Leibniz einem zunächst rein begriffslogischen Verständnis zufolge einfache Substanzen, die als Unteilbare weder Ausdehnung noch Gestalt besitzen und auf natürliche Weise weder spontan entstehen noch vergehen können, jedoch als *einfache* Substanzen die mittelbare Voraussetzung für alles Zusammengesetzte bilden, weil diese ihrer Bestimmung nach jeweils »nichts anderes als eine Anhäufung oder ein *Aggregat* von Einfachen« sind.⁷ Insofern sind Monaden »isolierte« einfache Substanzen, die in Aggregationen eingehen können. Doch diese »Isolation« ist keineswegs ein Defizit, denn da es

kein Mittel [gibt, um] zu erklären, wie eine Monade verwandelt oder in ihrem Inneren durch irgendein anderes Geschöpf verändert werden kann [, weil] man keine Bewegung auf sie übertragen, noch in ihr irgendeine innere Bewegung begreifen [kann], die darin hervorgerufen, gelenkt, vergrößert oder verkleinert werden

6 | Die in diesem Zusammenhang mit Abstand wichtigsten ausführlicheren Texte sind die *Metaphysische Abhandlung* (1686), die *Monadologie* (1714) sowie die Schrift *Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade* (1714). Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hg. und übers. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg 2002.

7 | Leibniz: *Monadologie*, S. 111.

könnte[,] wie das in den Zusammengesetzten sein kann, wo es Veränderungen zwischen den Teilen gibt[,]»⁸

kann Leibniz die unlösliche Einheit von Akzidenz und Substanz in einer Monade behaupten, die gemäß dem Prinzip der Identität mit qualifizierenden Merkmalen ausgestattet ist, die sie eindeutig von jeder anderen Monade unterscheidet.⁹ Da die Akzidentien nicht als selbständig Existierendes ›von außen‹ hinein- oder herauskommen können, unterliegt die in diesem Sinne als ›fensterlos‹ zu verstehende Monade ausschließlich einem *inneren Prinzip*, welches eine eigenmächtige Dynamik der individuierten Entfaltung (Entelechie) konstituiert. Monaden sind demnach durch ein inneres Bewegungsmoment (*conatus*) in stetiger Veränderung begriffen, welches sich nach Leibniz' Prinzip der Kontinuität als eigenmächtige Bewegung des Strebens (Appetition) manifestiert.

Diese interne Veränderungsbewegung ist nun nicht als eine Veränderung von Teilen innerhalb der einfachen Substanz zu verstehen – denn diese ist ihrem Begriff nach unteilbar –, sondern als eine Veränderung des inneren Zustandes, der auf einer Vielzahl von Affektionen und internen Beziehungen beruht. Leibniz geht davon aus, dass Substanzen (einfache wie zusammengesetzte) in temporären perzeptiven Zuständen begriffen sind, die sich im kontinuierlichen, permanenten und graduellen Übergang von Perzeption zu Perzeption verändern, wobei die vorausliegenden Perzeptionen den zureichenden Grund für die in deren Folge entstehenden Perzeptionen bilden. Der appetitive Übergang von einem perzeptiven Zustand in einen anderen konstituiert somit überhaupt erst das fortdauernd lebendige Sein von Monaden, und nicht anders verhält es sich mit den Apperzeptionen, die als das reflexive Bewusstsein von Perzeptionen den Geist-Monaden zukommen.¹⁰ Daraus ergeben sich bei

8 | Ebd., S. 111f.

9 | »Es ist [...] erforderlich, daß jede Monade von jeder anderen unterschieden sei. Denn es gibt in der Natur niemals zwei Seiende, die vollkommen eins wie das andere wären und wo es nicht möglich wäre, einen inneren oder auf einer intrinsischen Bezeichnung gegründeten Unterschied zu finden.« Ebd., S. 113.

10 | Leibniz unterscheidet mindestens drei ›Arten‹ von Monaden: Die *einfache Substanz* (»allgemeiner Name der Monaden oder Entelechien«) hat lediglich Perzeptionen, während eine *Seele* bereits als diejenige Monade erscheint, »deren Perzeption deutlicher ist und von Gedächtnis begleitet« (dies kommt auch Tieren

Leibniz zwei nicht nur miteinander verbundene, sondern wechselseitig aufeinander bezogene Perspektiven: Die Einzelheit muss in ihrer Einheit eine Vielzahl von veränderlichen Zustandsmomenten einhüllen, aber umgekehrt muss diese Vielheit auch in eine zusammenfassende Einzelheit integriert werden. Das Denken dieser Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit bezieht sich jedoch nicht nur auf das Verhältnis der einfachen Substanz zu ihren inneren Zustandsmomenten, sondern betrifft auf einer anderen Ebene auch das Verhältnis von Einzelheiten, die zwar als Einzelheiten für sich gesehen bestehen bleiben, aber in der Zusammensetzung als Vielheit in Erscheinung treten, die in eine höherstufige Einzelheit integriert werden.

Die Art und Weise, wie Leibniz diese Beziehungen in den Substanzen sowie der Substanzen zueinander *denkt*, erlaubt eine Betrachtung der darin gedachten Machtverhältnisse: Das Denken ist hier nicht losgelöst von den Perzeptionen und Apperzeptionen zu verstehen, da eine Geist-Monade aus dem Gesamt dieser Zustände besteht. Die ›Selbstermächtigung‹ des Denkenden als apperzeptierende Bezugnahme auf die Konfiguration der Perzeptionen ist dabei sowohl durch die an natürliche Prinzipien gebundene Notwendigkeit dieser Zustände bestimmt, als auch mit der strebenden Freiheit des Willens verbunden. Somit kommt dem Denkenden keine absolute Macht des Verfügens und Bestimmens zu, denn das bewusste Denken ist lediglich ein Moment in einem Gesamtgefüge von Eigenmächtigkeiten: Angefangen bei den ›kleinen Perzeptionen‹, die undeutlich und kaum merklich bewusst dennoch den perzeptiven Zustand mitbestimmen, über die deutlich empfundenen und erinnerten Perzeptionen bis hin zu der bewussten Reflexion seiner selbst als einheitlicher Zustand einer Vielheit von Momenten hat jedes bewusste wie auch nichtbewusste Moment dieses Gefüges das eigenmächtige Vermögen, sich gewissermaßen ›nach seiner Art‹ zu entfalten und wirksam zu sein.

Macht ist bei Leibniz die dynamische Kraft, die als Streben und damit als hervorbringende Macht die Verwirklichung der jeweils in den En-

zu, weshalb Leibniz, anders als Descartes, von der Seele des Tieres sprechen kann). Die Geist-Monade ist demgegenüber als ein vernünftiger Geist in der Lage, die »notwendigen und ewigen Wahrheiten« zu erkennen und ist damit in reflexiven Akten des Denkens zur »Erkenntnis unserer selbst und Gott« befähigt (wobei auch wir Menschen »in drei Vierteln unserer Handlungen« lediglich mit der gedächtnisgestützten Aufeinanderfolge von Perzeptionen agieren). Ebd., S. 119-123.

telechien der einfachen Substanzen beschlossenen Vollkommenheit ermöglicht. Diese ermächtigende Kraft ist für sich genommen *vollkommen*, denn aktives Handeln ist stets vollkommener als passives Leiden. Doch eine aktiv strebende Kraft ist nicht per se und in allen Relationen eine vollkommene Kraft, sondern sie findet ihre Begrenzung in einer relativ vollkommeneren Kraft, die sie dann als Unvollkommeneres zum passiven Erleiden zwingt. Das leibnizsche Denken weiß sich also zugleich in seiner Macht als ohnmächtig und in seiner Ohnmacht als mächtig, weil es sich als ein relativ Vollkommeneres gegenüber Nicht-Denkendem ermächtigt und handelnd passives Leiden erzwingen kann. Dies tut es jedoch im Bewusstsein, zugleich als ein relativ Unvollkommeneres einer Macht unterworfen zu sein, die größer und mächtiger als es selbst ist (nämlich das Göttliche). Denken als Macht lässt es damit zu, etwas denkbar zu machen, was mächtiger, übergreifender als dieses Denken selbst ist – in einer reflexiven Zurückbiegung ›übersteigt‹ das Denken sich selbst und transzendiert sich hinsichtlich seiner eigenen Bedingung der Möglichkeit als *dieses* Denken. Dennoch hält sich das Denken bei Leibniz in einer ›mittleren Schweben‹ – es ergreift und es ergreift zugleich nicht, es ermächtigt sich denkend und nimmt sich zugleich entmächtigend zurück. Macht und Ohnmacht, Vollkommeneres und Unvollkommeneres sind hierbei einerseits substantiell gegründet, denn das Handeln und das Leiden geschehen konkret an bzw. in den Substanzen. Jedoch werden sie andererseits in relationaler Bedingtheit begriffen, denn was als Macht und was als Ohnmacht, mithin als Vollkommeneres oder Unvollkommeneres in Erscheinung tritt, hängt wesentlich von den je relationalen Bezügen ab. Da allerdings im leibnizschen Verständnis die Substanzen nicht direkt aufeinander wirken (können), sondern durch die prä-etablierte Harmonie in relationalen Zustandsveränderungsmomenten zueinander bestehen, ist das Denk-Macht-Verhältnis nicht so sehr als ein substantialistisch-relationalistisches zu rekonstruieren, sondern vielmehr als ›meta-relationalistisch‹ zu bezeichnen.

Das bewusste Denken der Geist-Monaden er- bzw. begreift und ermächtigt sich – und nimmt sich zugleich zurück, hemmt die Ermächtigung, weil es als Handelndes gehemmt wird durch anderes Handelndes, was es im durch und durch dynamischen Feld der Mächtigkeiten zu

Leidendem macht¹¹. Die im Hemmnis der Ermächtigung zum Vorschein kommende *Ohnmacht* ist keine ›Niederlage‹ oder etwas per se Schlechtes, sondern das Gewährwerden einer Gegenmacht, weil Macht und Gegenmacht einander bedingen: Macht wäre nicht *diese* bestimmte Macht (und Denken nicht *dieses* bestimmte Denken), würde sie nicht durch eine andere, gegenläufige Macht begrenzt und darüber ex negativo als Ohn-Macht in der Macht gesetzt – Macht ist Macht nur als bestimmte, als begrenzte Macht. Das individuelle Denken eines personalen Subjekts kann also in einer Kontinuität von aktivierten wie gleichermaßen gehemmten Eigenmächtigkeiten stehend auf die eigene Mächtigkeit vertrauen, es ist also nicht derivativ abhängig von anderen, sondern vielmehr bedingt durch anderes, weil es selbst anderes bedingt.

Diese Wechselseitigkeit der Macht des Denkens im Denken der Macht erlaubt es Leibniz, mit dem Denken auch das Nicht-Denkende bedenken zu können, und das Denken als eine Funktion neben vielen anderen Funktionen auffassen zu können – doch mit dem entscheidenden Unterschied, dass sich das Denken als Funktion seiner Funktionalität bewusst werden kann.

II. MACHT FÜR JEDEN – HEGEL

In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erläutert Hegel prägnant eine Willensmetaphysik, in der das Denken und der Wille als unmittelbar miteinander verbunden betrachtet werden:

Der Unterschied zwischen Denken und Wollen ist nur der zwischen dem theoretischen und dem praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen,

11 | Die individuellen Eigenmächtigkeiten erhalten ihren Sinn, ihre teleologische Zweckbestimmung und damit ihren ›Ort im Gesamtgefüge‹ durch den Bezug auf die Entfaltung der bestmöglichen und vollkommensten Welt. Mit dieser Grundlage des leibnizschen Theodizee-Gedankens sind weiterführende Fragen in Bezug auf die Macht und den Einfluss Gottes sowie die moralischen Implikationen aufgrund der Freiheit des Menschen verbunden. Siehe dazu im Überblick den *Kurzen Abriß der Streitfrage* in Gottfried Wilhelm Leibniz: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Übers. v. Arthur Buchenau. Philosophische Werke Bd. 4. Hamburg 1996, S. 389-403.

sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben. Dieser Unterschied zwischen Denken und Willen kann so ausgedrückt werden. Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken und nehme ihm das Sinnliche; ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte.¹²

Das Denken ist hier als das Vereinhahmende gedacht, das sich über und durch den Willen als das Begreifen-Wollende manifestiert. In einer dialektischen Bewegung geht es dem Denken, welches den Gegenstand zum Gedanken formiert, zunächst einmal darum, die Negation seiner selbst im Anderen zu überwinden. Denn am Beginn der Denkbewegung steht eine Fremdheit, die sich als Ohnmacht gegenüber einem Unverfügbaren ausdrückt: Weil das Subjekt in seinem Denken noch ganz bei sich ist und ihm gegenüber das Objekt als das Andere sich in diesem Anderssein zugleich als das souverän sich Entziehende verhält, muss das begreifen-wollende Denken um seiner Identität willen diese Differenz auflösen – das andere, für sich Seiende, soll *dem* Denken sein. Das Andere muss sogar *für* das Denken werden, indem dieses sich mit einer willentlichen Bestimmung jenes bemächtigt. Denn Hegel konstatiert nicht nur ein kontingentes Ungenügen des Denkenden an der Differenz von Subjekt und Objekt, sondern macht deutlich, dass mit dem begreifenden »Durchbohren des Gegenstandes« eine implizite Notwendigkeit einhergeht: Das Denken kann nicht bei sich stehen bleiben und sich in seinem An-sich-Sein genügen, weil das Denken zum einen sich seiner selbst als Denken bewusst werden und zum anderen im »Übergreifen« auf das je Andere seiner selbst eine stetige geistige Durchdringung voranbringen muss, um die Verwirklichung des absoluten Geistes zu gewährleisten, der als Gesamtheit aller denkend Begreifen-Wollenden progressiv zu sich kommt.¹³

12 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Bd. 7. Frankfurt a.M. ¹³2013, S. 47.

13 | Die Vernunft ist insofern eine »hindurchgehende« Vernunft, die über und durch alle Negationen sich zum absoluten Geist erhebt. Vgl. Teodor Iljitsch Oiserman: Die Hegelsche Philosophie als Lehre über die Macht der Vernunft. In: Hegel-Jahrbuch 1976, S. 113-122.

Im Denken wird die ›Macht des Übergreifens‹ exemplifiziert, und die Vernunft ist diese Macht, weil Hegel die Vernunft als Begriff denkt, der als ein bestimmter Begriff auf sein Anderes, den ihm entgegengesetzten und zugleich in ihm beschlossenen Widerspruch übergreift. Denn im Absoluten verbirgt sich der Widerspruch, und es ist die Herrschaft über das an sich Widersprüchliche, welches im Moment des Übergreifens als Widerspruch gefasst wird und sich damit als Lebendigkeit zeigt.¹⁴ Die Identität der Identität *und* Nichtidentität, das denkend Überwindende ist der Machtanspruch des Denkens, der sich dadurch legitimiert – ja aus Gründen der Vernunft sogar ausdrücklich aufgefordert sieht –, dass die Überwindung der Negation, der Differenz von Subjekt und Objekt, ein Moment des Ganzen und damit notwendig ist: »Die Macht des Übergreifens – das ist die Herrschaft des Ganzen über das Andere, das es als sein eigenes Moment in sich birgt.«¹⁵ Gemäß dieser Form des Denkens ist das Denken als Macht die Macht des Überwindens, denn es ist gegen die widerständigen Widersprüche gerichtet, weil es auf diese übergreifend und diese überwindend zur Identität gelangen will und dabei das Nicht-Identische bewahrt.

Angesichts dieser Charakterisierung des hegelschen Denkens ließe sich nun behaupten, Hegel vertrete eine Philosophie, in der die Macht des Denkens als ausschließlich ›übergriffig‹ zu verstehen ist, weil ein Subjekt stets bestrebt sei, das ihm entgegenstehende Andere, das noch nicht begriffene Objekt zu vereinnahmen und sich dieses mit den Mitteln des begreifenden Denkens gewaltsam in die eigene Subjektivität einzuverleiben.¹⁶ Jene Macht des Denkens muss jedoch differenzierter betrachtet

14 | Heinz Kimmerle, der sich wie die meisten Interpreten von Hegels Machtbegriff vor allem auf die politisch-gesellschaftliche Dimension staatlicher Machtausübung konzentriert, sieht die ›Mächtigkeit‹ in der Einheit des Begriffs, weil dieser die (in sich) widersprechenden Bestimmungen als in einer Einheit aufgehoben erhält, womit der Begriff also sowohl sich selbst als auch das Andere zusammenhält. Als Grundüberzeugung Hegels lasse sich in den verschiedenen Phasen seines Denkens festhalten: Leben ist Macht. (Das Verhältnis von Macht und Gewalt im Denken Hegels. In: Hegel-Jahrbuch 1988, S. 199-211, S. 209)

15 | Michael Theunissen: Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs. In: Hegel-Jahrbuch 1974, S. 318-330, S. 320.

16 | So etwa Byung-Chul Han: Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundschaft. München 2005.

werden: Zwar bleibt Hegel dem cartesianischen Dualismus von Subjekt und Objekt insofern verbunden, als die intentionale Willens- und Denkstruktur zunächst aus der Perspektive eines (selbst-)bewussten Subjekts in Bezug auf das ihm je Äußerliche eines sinnlich wahrnehmbaren Objekts zu explizieren ist. Doch das Willenssubjekt ist dadurch nicht unbeschränkt und bedingungslos mächtig: Das Denken manifestiert sich bei Hegel als Selbstermächtigung des vernünftigen Subjekts, aber diese Ermächtigung ist nicht das bloße Vereinnahmen im Sinne von ›Verspeisen und Verdauen‹, denn das Subjekt des Denkens ist wesentlich auf die bewusst vermittelnde Beziehung auf ein ihm äußerlich Objektives (was andere Subjekte einschließt) angewiesen. Es bedarf notwendigerweise der relationalen Bezugnahme auf ein Anderes – sei es ein sinnlicher Gegenstand oder ein anderes Subjekt –, um sich seiner selbst in diesem bezugnehmenden Akt des Denkens bewusst werden, den Prozess der Selbsterkenntnis in Gang bringen und ein selbstbewusstes Wesen sein (und werden) zu können.

Denken ist für Hegel *das* wesentliche Moment der Bewusstwerdung alles Seienden: Das Nicht-Denkende wird durch das Denken ›aufgewertet‹, da es im Akt des denkenden Begreifens auf seinen Begriff gebracht und in seinem An-und-für-sich-Sein erkannt wird. Ebenso werden andere denkende Subjekte vom Denkenden in ihrem An-und-für-sich-Sein sowie zudem in ihrem subjektiven Bedürfnis nach Anerkennung durch Andere erkannt *und* anerkannt. Diese Beziehung des Erkennens und Anerken- nens verläuft jedoch nicht nur in eine Richtung vom Subjekt zum Objekt, sondern ist wechselseitig vermittelt und wirkt deshalb auf beide Seiten der Relation zurück: Das denkende Subjekt verändert mit seiner denkenden Bezugnahme das Objekt der Bezugnahme, indem es dieses ›in Gedanken bringt‹ – und zugleich verändert sich durch den Akt dieses In-Gedanken-Bringens das Bewusstsein des Denkenden, weil das Objekt der denkenden Bezugnahme nun in einem veränderten, nämlich begrifflich- vermittelten Verhältnis zum Subjekt steht. Die Macht des Denkens besteht also nicht in der bloß diskriminierenden Fixierung der Wirklichkeit durch ein empirisch-epistemisch verfahrenes Bewusstsein, obwohl auch dies eine Fähigkeit des subjektiven Intellekts ist. Die eigentliche Macht des Denkens zeigt sich vielmehr in der lebendigen Kraft der produktiven Vergegenwärtigung, Aneignung und Durchdringung einer sukzessiv begriffenen Wirklichkeit: Es geht zwar stets um die dynamisch-prozessuale Überwindung einer widerständigen Gegenmacht des Anderen, doch erst

in diesem Prozess der überwindenden Aufhebung von Widersprüchen weiß und bewährt sich das endliche Bewusstsein in der Mächtigkeit (und endlichen Begrenztheit) eigenen Denkens.

Denken ist somit die Ermächtigung zur Verwirklichung einer sich entwickelnden Substanz, die ihr Moment sich selbst und anderem verdankt. Erst das ermächtigend-bemächtigende Denken gewährleistet die ›Vergeistigung‹ der Welt, weil der absolute, d.h. ›über-subjektive‹ Geist in allen Momenten dieser sich vollziehenden Realisierung von Denkakten endlicher Subjekte (die deshalb auch notwendigerweise denken *müssen*) zu sich kommt. Jedes begreifen-wollende Subjekt hat darum Macht, weil es letztlich auf *jede* vernünftige ›Denkleistung‹ ankommt. Denn im Akt des denkend vermittelnden Begreifens sollen das Denken wie auch das von ihm Begriffene schließlich zu dem werden, was sie als je noch nicht Begriffene und wechselseitig für sich Seiende der Sache nach sind: Sie sollen zu ihrer *wirklichen* Entfaltung, zu ihrer Verwirklichung kommen – ihrem eigenen Begriff gemäß *werden*. Das hegelsche Denken ist dynamisch-unendliche Macht, weil die Vernunft sich in ihrer entwicklungslogischen Geschichtlichkeit begreift und im *Bewusstsein der unbegrenzten Macht der menschlichen Vernunft* den fortlaufenden Anspruch verfolgt, sowohl Behauptungen aufzustellen und sich durch Gedanken des Anderen zu bemächtigen, als auch diese Behauptungen zu relativieren, erneut Widersprüche aufzudecken und die Negation des Nicht-Identischen in einer weitergehenden Identität aufzuheben. Von einer Krise der Macht kann dann gesprochen werden, wenn des Eine und das Andere in zwei Totalitäten auseinanderfallen – wenn sich Vernunft und Verstand unversöhnlich und unvermittelt gegenüberstehen.

Anders als bei Leibniz liegt bei Hegel keine ›meta-relationalistische‹ Macht im Denken vor. Zwar findet sich auch hier eine Wechselseitigkeit, diese ist aber von ganz anderer Art: Während bei Leibniz die Beziehungen innerhalb des Machtgefüges zwischen den Substanzen ein im Großen und Ganzen harmonisches Equilibrium repräsentieren, das den relativen ›Machtanteil‹ im Denken intelligibler Lebewesen bestimmt, steht bei Hegel die aktive Souveränität des denkenden Subjekts im Vordergrund. Es hängt von der lebendigen Kraft *und* der vernünftigen Einsicht des Subjekts ab, ob und in welcher Form jenes wechselseitige Verhältnis im Denken etabliert wird und das praktische Handeln bestimmt. Es hängt aber gleichermaßen vom ›Entgegenkommen‹ des je Anderen ab, ob und in welcher Form die Wechselseitigkeit erwidert und bestätigt wird, um

die Wirklichkeit in der Verwirklichung der Vernunft zu begreifen. Die Progressivität hegelscher Denk-Macht findet ihre Grenze somit letztlich in dem ›sym-relationistischen‹ Verhältnis einer Gemeinschaft vernünftiger Subjekte, die eine bestimmte, historisch erreichte Stufe in der Verwirklichung der Vernunft auch nur gemeinsam überwinden können. Die Macht des einzelnen Denkenden wird zur Gewalt, sobald er versucht, diese wechselseitige Verbundenheit mit einseitiger Willkür zu bestimmen.¹⁷

III. KEINE MACHT FÜR NIEMAND – ZEN

Der Zen-Buddhismus ist eine eigenständige buddhistische Schule, die von sich selbst behauptet, »daß sie das Grundwesen der buddhistischen Lehre übermittelt und daß jede andere Schule des Buddhismus, der es an Zen mangelt [...], nicht wirklich buddhistisch genannt werden kann«. Für die folgenden Überlegungen ist dies insofern relevant, als der Zen-Buddhismus mit dem Anspruch, »keine Schule des Buddhismus, sondern der Buddhismus selbst zu sein«, die konsequenteste Haltung in Bezug auf die Macht des Denkens und die Orientierung auf einen Zustand der Nicht-Unterschiedenheit ›jenseits des Denkens‹ vorstellt.¹⁸

Das Verständnis des Denkens bei Leibniz und Hegel geht von einer Konstellation aus, in der ein personales Subjekt einem Objekt gegenüber steht und dieses von anderen Objekten unterscheidend als etwas Bestimmtes zu begreifen sucht. In den traditionellen Formen des ›westlichen‹ Denkens ist somit der Status eines epistemischen Subjekts zentral, dessen Wissensanspruch darin besteht, das ›Wesen‹ des zu begreifenden Objekts nach Möglichkeit richtig und vollständig zu erfassen. Unter dieser Voraussetzung gilt das Prinzip der Identität: A ist A – A ist nichts

17 | Diese Unterscheidung von Macht und Gewalt kann als Grundlage einer Sozialphilosophie der Macht dienen, die aus der Politischen Philosophie von Hegel zu gewinnen wäre. Siehe dazu weiterführend Georg Zenkert: Hegel und das Problem der Macht. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3/1995, S. 435–451; Ders.: Konstitutive Macht: Hegel zur Verfassung. In: Ralf Krause/Marc Rölli (Hg.): Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart. Bielefeld 2008, S. 19–32; Gerhard Göhler: Hegels Begriff der Macht. In: André Brodocz u.a. (Hg.): Die Verfassung des Politischen. Wiesbaden 2014, S. 303–317.

18 | Daisetz Teitaro Suzuki: Leben aus Zen. München-Planegg 1955, S. 21.

anderes als A und kann als A nicht nicht-A sein. Diese angestrebte Eindeutigkeit in der Bestimmung von Gegenständen der Erkenntnis reicht bis hinein in den Sprachgebrauch, in welchem mit möglichst klaren Benennungen und Bezeichnungen auf die begrifflichen Unterscheidungen referiert werden soll.

Im Zen-Buddhismus werden diese Voraussetzungen einer radikalen Wendung ausgesetzt: Zwar ist auch dem Buddhisten der Ich-Subjekt-bezogene Geist des empirischen Unterscheidens (*Vijnana*), der dem ›normalen‹ Bewusstsein entspricht, nicht fremd. Jedoch strebt er nach einer Transformation des Bewusstseins, die der wichtigsten Grunderfahrung und Einsicht von Buddha gerecht werden kann: *Alles ist Leiden*. Diese ›Grundstimmung der *leidenden Trauer* über die radikale Endlichkeit aller weltlichen Zusammenhänge‹ öffnet den Weg zu anderen Formen des Denkens, um aus dieser ›grundsätzlichen Situation der Nichtigkeit‹ herausfinden zu können.¹⁹ Weil die stetige Vergänglichkeit der vermeintlich beständigen Substanzen die Ursache des Leidens ist, strebt buddhistisches Denken nach einer Auflösung des substantiellen Ich-Subjekts und des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, um dagegen die ›grundsätzliche Beziehunghaftigkeit aller inneren und äußeren Faktoren‹²⁰ zu betonen. Im Gewährwerden dieser Relationalität ›erwacht‹ das Selbst aus der Haltung des empirischen Bewusstseins, wodurch sich die Bezüge auf anderes Seiendes grundlegend verändern:

[M]eine Bezüge auf andere Seiende gehören eben zu meinem Dasein, sie konstituieren mein eigenes Dasein. Ich bin [...] ein Bündel von inneren Beziehungen wie auch von Beziehungen auf andere Seiende. Aber es handelt sich nicht um ein Bündel zufälliger Beziehungen, die miteinander nichts zu tun hätten, sondern es ist ein Bündel von Beziehungen, die eine integrierte Ganzheit ausmachen. [...] Erwachen zum Selbst ist Erwachen zu dem, was das Bündel aller Beziehungen zu

19 | Rolf Elberfeld: Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus. In: Karen Gloy/Rudolf zur Lippe (Hg.): Weisheit – Wissen – Information. Göttingen 2005, S. 265-276, S. 267.

20 | Rolf Elberfeld: ›Zwischen‹ Mensch und Mensch. Ostasiatische Perspektiven des Selbstseins. In: Christoph Zollkofer/Marco Baschera (Hg.): Klon statt Person. Zürich 2011, S. 29-44, S. 33.

einem Individuum ausmacht, und deshalb ist das Erwachen zum Selbst zugleich das Erwachen dazu, daß ich nur als Pol aller Beziehungen bin, was ich bin.²¹

Über Meditationen und andere Praktiken soll zudem die unmittelbare spirituelle Erfahrung von einem Zustand des Nicht-Unterscheidens (*Prajna*) erlangt werden, indem das diskriminierende (›verwesentlichende‹) Bewusstsein in ein Über-Bewusstsein überführt wird.²² Das Ziel solcher meditativer Übungen besteht darin, den diskriminierenden Geist des empirischen Bewusstseins in einen ›Nicht-Geist‹ mit einer nichtverwesentlichen Anschauung zu wandeln:

Alles Denken setzt das Unterscheiden zwischen diesem und jenem voraus, denn denken heißt trennen, analysieren. *Achintya*, nicht-denkend, bedeutet nicht trennen, das heißt, über alle Verstandeshaftigkeit hinauszugelangen. Die ganze buddhistische Lehre dreht sich um diese zentrale Vorstellung des Nicht-Denkens oder Ohne-Denken-Seins oder Nichtverstandeshaftigkeit oder *achintya-prajna*, indem sie zeigt, daß die spirituelle Wahrheit von der rationalen Verstandeshaftigkeit nicht erfaßt werden kann. [...] Die spirituelle Welt des Nicht-Unterschieds und der Nicht-Unterscheidung besitzt getrennt von der Welt des Verstandes keine eigene Existenz, denn aufgrund einer solchen Trennung wäre sie keine Welt der Nicht-Unterscheidung und hätte keine lebendige Verbindung mit unserem Leben. Worauf die Buddhisten in ihrer Philosophie mit allem Nachdruck bestehen, ist das Verschmelzen der beiden gegensätzlichen Begriffe: Unterschied und Nicht-Unterschied, Denken und Nicht-Denken, Rationalität und Irrationalität usw.²³

21 | Seiichi Yagi: Zur Funktion von Sprache im Zen-Buddhismus. In: Evangelische Theologie 53/2 (1993), S. 146-157, S. 152f. Bereits die Grammatik einer Sprache kann eine bestimmte Verhältnismäßigkeit im Denken (z.B. zwischen Subjekt und Objekt) abbildend zum Ausdruck bringen und damit die Artikulation solcher (Selbst-)Beschreibungen des Selbst ermöglichen oder auch erschweren. Siehe dazu am Beispiel des Gebrauchs japanischer Personalpronomina Elberfeld: ›Zwischen‹ Mensch und Mensch, S. 40-43.

22 | Siehe dazu und im Folgenden auch Toshihiko Izutsu: Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek bei Hamburg 1986, insb. S. 11-57.

23 | Daisetz Teitaro Suzuki: Wesen und Sinn des Buddhismus. Ur-Erfahrung und Ur-Wissen. Freiburg, Basel, Wien ²1994, S. 28-31.

Im Zuge einer solchen Wandlung zur Nichtverstandeshaftigkeit sind schließlich keine diskursiv-analytischen Verallgemeinerungen mehr verfügbar. Damit wächst die Bedeutung der eigenen Erfahrung, der das begreifend-begriffliche Denken sowie die daraufhin gesprochenen Worte nicht gerecht werden können: Zen-Buddhisten hüten sich, ihre Gefühle zu zeigen und zu artikulieren – nicht weil sie gefühllos oder angesichts von Ereignissen unbewegt sind, sondern weil sie sich der Gefahr bewusst sind, »die mit dem Aussprechen von Gefühlen verbunden ist: daß man nämlich mehr ausdrückt, als man fühlt, und daher weniger meint, als man sagt«. ²⁴ Im artikulierenden Aussprechen mag es zwar ein Leichtes sein, »sich von bedrängenden Gefühlen dadurch loszukaufen, daß man sie äußert«, aber dieses Benennen führt zu einer unachtsamen und oberflächlichen Wahrnehmung, denn »man vernichtet dadurch den eigentlichen Sinn des Fühlens«, welches zudem mutwillig auf den Bereich des menschlichen Daseins beschränkt wird: Zen-Buddhisten umgreifen mit ihren Gefühlen im umfassenden Sinn alles Lebendige, doch diesen (und diesem) »gegenüber bleibt das Wort ohnmächtig«. ²⁵ Mit der Betonung der Bedeutung originärer mystisch-spirituelle Erfahrung wird dem Denken des empirischen Bewusstseins eine nachgeordnete Rolle zugewiesen: Zwar wird im Zen-Buddhismus nicht die Möglichkeit bestritten, sich im Denken »der mystischen Gehalte zu bemächtigen«, aber die denkend-begreifende Bemächtigung ist machtlos, weil »mit den Aussagen, die dabei herauskommen, [...] doch nur der Erfahrene etwas anfangen [kann], und daher kann er ohne sie leben«. ²⁶

Im Mittelpunkt der Zen-Haltung steht das So-Sein-Lassen von allem Anderen und damit verbunden das stetige Sich-Zurücknehmen aus der beziehenden, an etwas haftenden Sicht auf die Welt als eines verfügbarmachenden Bemächtigen. Dem entspricht eine ›abwesende‹ Haltung der Freundlichkeit dem Anderen gegenüber, die ein Sein-Lassen ohne festlegende Setzung und Bestimmung, ohne begreifend-ergreifende Bemächtigung meint. ²⁷ Mit dem Streben nach der Negation bzw. Vermeidung eines substantiellen, wesenhaften, onto-theologischen Denkens hin

24 | Eugen Herrigel: *Der Zen-Weg*. München ¹⁵2002, S. 93.

25 | Ebd., S. 93f.

26 | Ebd., S. 119.

27 | Siehe dazu ausführlicher Byung-Chul Han: *Abwesen. Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens*. Berlin 2007.

zu einer *Leere*, einer weitestgehenden Unbestimmtheit zeigt sich der Zen-Buddhismus als eine Philosophie der Relation ohne substantielle Relata, denn Subjekt und Objekt sind nicht für sich bestehend abgegrenzt und essentialistisch gedacht. Als Da-Seiender sieht nicht mehr das Subjekt etwas an, sondern im Zustand des nicht-denkenden Über-Bewusstseins ›geschieht‹ ein subjekt-entleertes »SEHEN«, weil die ganze Welt ein einziger Geist ist.²⁸ Damit kann Zen auch als Gegenprogramm zu ›sym-‹ oder ›meta-relationalistischen‹ Denk-Macht-Rekonstruktionen gesehen werden: Zwar verbindet Hegel dialektisch-relational die Subjekt- und Objektebene, weil das Subjekt zum Objekt und das Objekt zum Subjekt wird und immer so fortschreitend – aber auf jeder Prozessstufe bleibt die Trennung zwischen einem Subjekt und einem Objekt bestehen. Im Vergleich zu Leibniz ist zu sagen, dass dieser eine substantialistisch-relationalistische Verschränkung konzipiert, die aber nicht aus der epistemisch-intelligiblen Perspektivierung eines denkend wahrnehmenden Geistmonaden-Ichs herauskommt. Bei Hegel *und* Leibniz ist das Denken also eine souveräne, ›seine‹ Macht in Anspruch nehmende Instanz. Im Zen-Buddhismus ist es die ›Macht‹ des Nicht-Denkens, Nicht-Begreifens, Nicht-Kategorisierens, Nicht-Vereinnahmens, Nicht-Verfügbarmachens, Nicht-Aussagens über etwas – eine sich enthaltende und darin aufgehende Nicht-Macht.

*Lecture Performance: Machtwortstudio: 1000 Nietzsche.
Eine Performance für alle und keinen*



Rainer Totzke. Aufgeführt am 22.04.2016 im LOFFT – Theater Leipzig.
Weitere Informationen sowie ein Mitschnitt der Performance sind zu
finden unter: www.soundcheckphilosophie.de.

Das Gefühl zu Denken: Machterfahrungen beim Lesen von Theorie

Veronika Reichl

PHILLIP LIEST DELEUZE

Phillip setzt sich jeden Tag für eine Stunde an seinen Küchentisch und liest Gilles Deleuze. Deleuze entwirft Begriffe, die in Phillips Kopf vibrieren. Er sucht augenscheinlich etwas zu formulieren, das kaum zu formulieren ist, das selbst Deleuze nur mit Mühe denken zu können scheint. Phillip nimmt an, dass die Begriffe auch für Deleuze glühend neu sind. Später einmal werden sie leichter darzustellen sein, doch während Deleuze seine Begriffe schreibend begreift, kann er sie nur mit großer Anstrengung zu Papier bringen. Gerade darum ist Deleuze streng. Phillip fühlt Deleuze' unbedingten Willen zur Genauigkeit in jeder Passage. Deleuze formuliert Sätze voller Verneinungen: So ist es nicht, so ist es auch nicht, und so gleich gar nicht. Deleuze scheint am genauesten sagen zu können, was seine Begriffe bedeuten, indem er sagt, was sie nicht meinen.

Phillip – an seinem Küchentisch – fühlt sich dumm, denn er denkt tatsächlich immer wieder in die Richtungen, die Deleuze ihm verbietet. Immer wieder weist Deleuze ihn zurecht. Nachdem Phillip über Wochen gelesen und gedacht hat und für seine Gedanken von Deleuze zurechtgewiesen wurde und also nicht weiter das denken darf, was er zunächst gedacht hatte, weiß Phillip immer noch nicht genau, was er denken soll. Doch während er liest und nochmal liest und versucht, dabei nicht zu denken, was er beim ersten Mal dachte, entwickelt sich zwar kein Verstehen; stattdessen aber entsteht eine starke Ahnung in Phillip. Das Vibrieren der Begriffe nimmt zu.

Erst Jahre später merkt Phillip, dass Deleuze' ermahnende Sätze nur am Rande Phillip meinen. Seine Lesegruppe erklärt ihm, dass Deleuze

gegen andere Bücher und Autoren anschreibt, meist ohne sie explizit zu erwähnen. Überall bei Deleuze werden andere Texte attackiert, ohne dass da stände, gegen wen gekämpft wird. Die Eingeweihten wissen es sowie-so, die anderen müssen es wohl nicht wissen. Phillip befindet sich daher beim Lesen immer zwischen den Stühlen. Er wird mit den gemeinten Autoren zusammen bekämpft. Er wird für Positionen angeblafft, die er nicht einmal genau kennt. Das Ärgerliche ist, dass er beim Lesen gar nicht auf die Idee kommt, dass die Kritik unberechtigt sein könnte. Im Gegenteil: Phillip neigt dazu, immer dem Text recht zu geben, den er gerade liest. Er fühlt sich von den Ermahnungen zu recht betroffen und ertappt. Wann immer er Theorie liest, befindet er sich so im Kreuzfeuer des Diskurses. Die Wut dieses Diskurses schlägt ihm um die Ohren. Doch genau an dieser strengen Wut erkennt Phillip, dass es um die wirklich wichtigen Dinge geht.

TOM LIEST HEGEL

Tom sitzt in der Bibliothek. Die anderen Studenten rascheln mit ihren Papieren und tuscheln zwischen den Regalreihen. Tom liest Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Der Text ist der Text eines Meisters der Philosophie. Hegel breitet Konzept nach Konzept aus. Jedes ist fein formuliert und genau durchdacht. Tom liest und versucht, nur Hegel zu hören. Manchmal gelingt es ihm, so intensiv zu schweigen, dass er tatsächlich nur Hegel hört.

Was ist Toms Schweigen? Es geht über das Nicht-Sprechen hinaus. Es ist eine Zurückhaltung. Es ist ein Bremsen des eigenen Denkens, damit er das andere Denken ganz wahrnehmen kann. Tom verschiebt seine eigenen Denkipulse auf ein unbestimmtes Später, damit sie ihm das Verstehen nicht verstellen. Er drängt die eigene Kritik zur Seite, um ganz nah an Hegels Text bleiben zu können.

Dass Tom schweigt, bedeutet, dass es Tom mehr bringt, Hegel zuzuhören, als selbst zu denken. Hegels Ton ist so selbstbewusst, als ginge auch er davon aus, dass es Tom mehr bringe, ihn zu lesen, als selbst zu denken. Manchmal hat Tom die Empfindung, Hegel antworte prophylaktisch auf mögliche Fragen und Anmerkungen seiner Leser. Doch damit antwortet er nicht auf Tom und vor allem hat Tom trotzdem nichts gesagt.

Während Hegel spricht und Tom zuhört, ist Tom ein Schüler. Das Versprechen des Zuhörens heißt: Wer am besten zuhört, wird einmal Meister sein. Er wird später einmal sprechen dürfen und er wird erwarten dürfen, dass die neuen Schüler vor ihm schweigen. Tom hört sehr gut zu. Hegels Art wird ihm vertraut, seine Satzmelodie, seine Argumentationsweise und seine Thesen. Tom liest die Sätze wieder und wieder. Er liest die Sekundärliteratur: die Lektüre der anderen Schüler. Er wird ein Schüler der Schüler. Tom befreit sich aus dieser Situation: Er erklärt anderen Schülern den Meister. Er lehrt. Er schreibt Bücher. Er wird ein Meister unter den Schülern.

Ein Meister vor dem Meister wird er nicht. Denn die Zurückhaltung und das Bremsen des eigenen Denkens, das er schweigend eingeübt hat, gehen nicht mehr ganz weg. Auch nach Jahren bleibt Hegel Hegel und Tom bleibt einer, der beim Lesen schweigt. Und obwohl Hegel in ohnmächtigen, stillen, toten Büchern zu finden ist, schweigt Hegel nie.

INGER LIEST UND LIEST

Mit Anfang zwanzig strandet Inger wegen eines Sturms an einem Flughafen und liest die ganze Nacht Camille Paglia. Camille Paglia macht sie unglaublich wütend. Die Wut ist toll. Inger sitzt zwischen ihrem Gepäck auf dem Boden und ist entsetzt darüber, was sie liest. Kurz darauf schon ist sie begeistert, weil es eine völlig neue Sicht ist, und weil die Gedanken, die sie eben noch unglaublich wütend gemacht haben, eine halbe Stunde später schon Sinn zu machen beginnen. Es sind starke Gedanken. Zwischen all den wartenden Passagieren kann Inger nicht aufhören, Camille Paglia zu lesen.

Nach Camille Paglia kommt Friedrich Nietzsche, dann Judith Butler, dann Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Die Texte schreien Inger an. Sie stehen vor ihr, stellen sich ihr in den Weg und schlagen ihr ins Gesicht. Die Ideen sind brandneu und versetzen sie in Aufregung. Alles ist möglich. Alles könnte ganz anders sein, als Inger bisher gedacht hat. Die Welt könnte voll von überraschendem Sinn sein. Die Philosophie verschiebt ihre Perspektive und damit alles. Inger könnte eine ganz andere sein in dieser anderen Welt. Sie liest, um durch die Texte eine neue, wagemutige, hellwache Person in einer Welt mit lauter neuen Möglichkeiten zu wer-

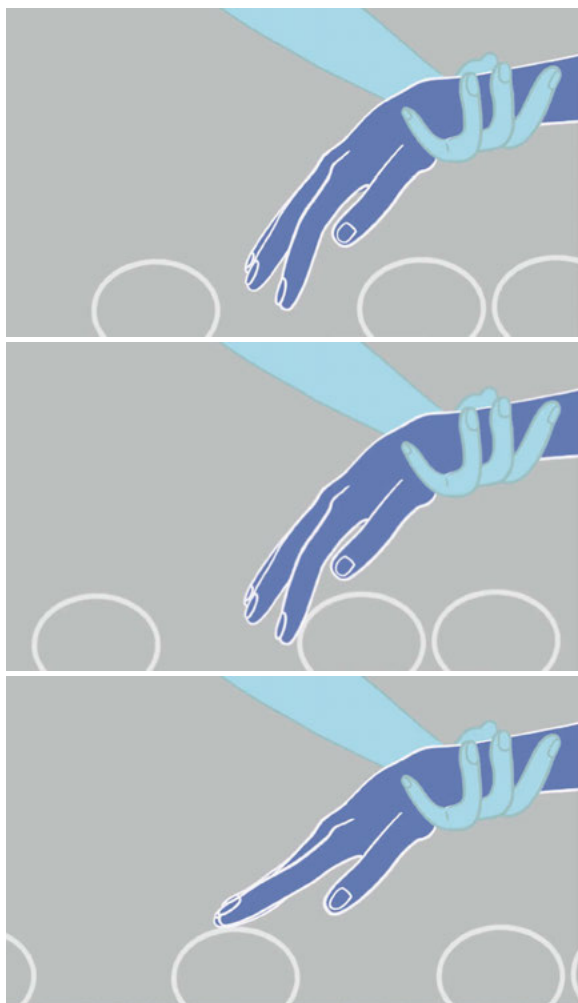
den. Schon Paglia, Nietzsche, Butler und Hegel haben die Welt und Inger verändert, und sie hat ja erst angefangen zu lesen.

Während Inger immer weiter liest; während sie studiert und sich hin- und herwerfen und durchschütteln lässt; während sie sich lesend begeistert und empört; während sie sich auf eine Zukunft orientiert, in der sie eine andere sein wird; während alledem passiert etwas: Sie erlernt die Sprache, sie identifiziert Eckpfeiler, sie erkennt die Denkfiguren. Sie erreicht einen sicheren Stand. Fünfzehn Jahre nachdem sie mit Paglia am Flughafen saß, hat Inger einen Dokortitel, ein Habil-Projekt und ein System. Jeder neue Text erinnert sie sofort an Leibniz oder Hegel oder Žižek. Die Philosophie besteht für sie immer noch aus ungeheuren, alles verschiebenden Perspektiven. Doch Inger hat die Perspektiven alle zugleich im Blick. Sie ist in diesen fünfzehn Jahren – ohne es selbst recht zu merken – zurückgetreten aus dem Raum, in dem die Perspektiven vor ihr lagen. Sie befindet sich ein Stockwerk höher. Sie schaut auf die Perspektiven herab. Sie setzt sie zueinander in Perspektive. Sie sieht sie wie auf einer Karte angeordnet. Die großen Theorien haben alle nebeneinander ihren Platz. Inger hat immer noch starke Meinungen, doch sie sieht sich selbst als eine Position im Feld und schaut auch auf sich selbst aus einem Übersichtswinkel herab.

Obwohl Inger es hasst, wenn Menschen die Philosophie als Literatur betrachten, ist sie selbst eine Literaturwissenschaftlerin der Philosophie geworden.

Die drei oben stehenden Texte gehören zu einer Kurzprosa-Serie zum Lesen von Theorie. Sie beruhen auf Interviews mit Studierenden, Lehrenden und anderen versierten Lesern. Diese Kurzprosa-Serie war der Ausgangspunkt für eine Vortrags-Performance mit Animationsfilmen, die unter dem Titel »Phantasmen, Blicke und Genauigkeit: Machterfahrungen beim Lesen von Philosophie« bei Macht_Denken! aufgeführt wurde.

*Lecture Performance: Phantasmen, Blicke und Genauigkeit:
Machtverhältnisse in philosophischen Texten*



Veronika Reichl. Aufgeführt am 23.04.2016 im LOFFT - Theater
Leipzig. Weitere Informationen sowie ein Mitschnitt der Performance
sind zu finden unter: www.soundcheckphilosophie.de.

Das Subjekt und die Spuren der Macht

Heike Kämpf

»Power emerges in and as formation of the subject.«
(Judith Butler)

Ich möchte mich im vorliegenden Beitrag mit einem besonderen Aspekt der Macht beschäftigen: Mit dem subjektkonstituierenden Aspekt. Michel Foucaults Gedanke, dass Macht nicht primär in ihrer repressiven Funktion zu verstehen ist, sondern dass Macht vielmehr produktiv wirkt, hat den Blick auf diese subjektkonstituierende Komponente von Macht freigegeben. So spricht Foucault von der »mannigfachen subjektivierenden Unterwerfung«, durch die Subjekte hervorgebracht werden.¹ In dieser Formulierung wird deutlich, dass Subjekte in Machtbeziehungen verstrickt sind, in denen sie sich erst bilden.

Im Folgenden geht es um diese Formen der *Subjektivierung*, der Subjektwerdung durch Unterwerfung, die von Judith Butler mit dem Begriff *subjectivation* im Anschluss an Foucaults Begriff *assujettissement* in die Diskussion eingebracht worden ist.² Was ist in diesem Kontext unter dem Begriff *Subjekt* zu verstehen? Als Subjekte werden kollektive oder individuelle Handlungsträger angesprochen, und nicht zuletzt bezeichnet der Begriff *Subjekt* (im Sinne Butlers) die Gelegenheiten von Individuen, soziale Sichtbarkeit zu erlangen. Laut Foucault bedeutet Subjekt zu sein, jemandem unterworfen zu sein und seiner Identität verhaftet zu sein. Subjektsein bedeutet auch, eine soziale Existenz zu haben, ansprech-

1 | Michel Foucault: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978, S. 79.

2 | Butler verbindet in ihrem Begriff *subjectivation* die Begriffe *subject* und *subjection*. Manchmal wird dieser Begriff statt mit *Subjektivierung*, der mir angemessener erscheint, auch mit *Subjektivation* übersetzt.

bar zu sein und sprechen zu können, d.h. Gehör zu finden. Es lassen sich mit Foucault verschiedene Subjektbegriffe durch die Machtformen unterscheiden, die sie maßgeblich hervorbringen: Das *Gehorsamssubjekt* erscheint als Korrelat der *Disziplinarmacht*, während das *Rechtssubjekt* als Korrelat der *juridischen Macht* erscheint. Die moderne *Pastoralmacht* wirkt nach Foucault individualisierend und identifizierend, d.h. ihr Korrelat wäre entsprechend als *individualisiertes Subjekt* zu bezeichnen. Foucault schreibt:

Diese Form der Macht wird unmittelbar im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm das Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere an ihm anerkennen müssen.³

Diese von Foucault beschriebene Situation erscheint als moderne Strategie der Machtausübung. Diese steht auch im Vordergrund der Butler'schen Überlegungen zur Macht, die sie im Kontext ihres Begriffs der Subjektivierung anstellt. Der Begriff der *Subjektivierung* verdeutlicht auf der einen Seite, dass das Subjekt im Prozess der Unterwerfung (*subjection*) als Produkt oder Effekt der Macht erscheint, insofern es dieser Unterwerfung seine Handlungsfähigkeit und seine soziale Sichtbarkeit verdankt. Auf der anderen Seite fungiert das Subjekt in seinen sozialen Beziehungen aber auch als Durchgangsort von Macht und als Element von Machtverhältnissen. Darüber hinaus erscheint es in seinem Bemühen um *Entunterwerfung* (*désassujettissement*) und *Kritik* selbst als Schauplatz von Machtkämpfen.

Das Subjekt ist demnach in vielfältiger Weise in Macht verwoben. Es lässt sich im Kontext der vorliegenden Überlegungen gewissermaßen als *Effekt* oder auch als *Spur* der Macht im Sinne von Kurt Röttgers verstehen. Den Gedanken, dass Macht sich nur in ihren Spuren zeigt, hat Röttgers in seinem gleichnamigen Buch entfaltet.⁴ Demnach bleibt Macht selbst stets unsichtbar. Sie wird allein in ihren Spuren, d.h. in ihren Repräsentatio-

3 | Michel Foucault: Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts. In: Michel Foucault/Walter Seitter: Das Spektrum der Genealogie. Bodenheim o.J., S. 14-28, hier S. 21.

4 | Kurt Röttgers: Spuren der Macht. Freiburg, München 1990.

nen und ihren Wirkungen sichtbar und spürbar. Röttgers plädierte daher für eine »Spurenkunde der Macht«⁵.

In diesem Sinne lassen sich die folgenden Überlegungen zur Subjektwerdung durch Unterwerfung als eine Art Spurensuche im Feld der subjektivierenden Macht verstehen. Wobei zu berücksichtigen bleibt, dass eine Spurensuche im Feld der Macht offen und unabschließbar bleiben muss, da Spuren notwendig uneindeutig und interpretationsbedürftig sind.⁶

I. DIE UNTERWERFUNG

Für die folgenden Überlegungen zum Begriff der *Unterwerfung* bleibt der Gedanke festzuhalten, dass Subjekte durch Machtwirkungen erzeugt werden. Sie tragen die Spuren der Macht und können als Effekte oder Produkte von Machtbeziehungen in den Blick gebracht werden. Subjekte existieren gewissermaßen als Relata von Machtbeziehungen, aber sie existieren nicht *vor* diesen Beziehungen, sondern entstehen mit ihnen.

Worin besteht nun die Besonderheit von Machtbeziehungen, wenn man versucht, diese von *Gewaltbeziehungen* und *Herrschaftsbeziehungen* zu unterscheiden? Die Besonderheit von Machtbeziehungen, in Abgrenzung zur Herrschaft und zur Gewaltausübung, liegt nicht zuletzt darin, dass Macht im Prozess der Unterwerfung produktiv wirkt. Darüber hinaus sind die durch Macht erzeugten Subjekte nicht als vollständig ohnmächtig zu denken. Vielmehr verdankt das Subjekt der Macht, die es unterwirft, auch seine Handlungsfähigkeit und damit paradoxerweise auch seine Fähigkeit zur Gegenmacht. Diese spezifischen Aspekte der subjektkonstituierenden Machtbeziehungen lassen sich im Begriff

5 | Kurt Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*. Magdeburg 2002, S. 391. Zur aktuellen Entwicklung eines Begriffs modaler Macht im Medium des Sozialen bei Röttgers siehe: *Modale Macht in einer Praxis des Zwischen*. In: Phillip H. Roth (Hg.): *Macht. Aktuelle Perspektiven aus Philosophie und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M./New York 2016, S. 157-171, sowie den Beitrag *Macht im Medium* in diesem Band.

6 | Auf die Offenheit einer »Spurenkunde der Macht« hatte Röttgers in früheren Schriften aufmerksam gemacht. Siehe Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*, S. 402.

der *Unterwerfung* (*subjection*) in Abgrenzung zu dem der *Unterdrückung* (*oppression*) fassen. Subjektivierung bedeutet, wie gesagt, Subjektwerdung durch *Unterwerfung*, wobei das Subjekt in vielfältiger Hinsicht in Unterwerfungsverhältnisse verstrickt ist: Unterwerfung unter herrschende Normen, unter Disziplinar- und Erziehungsmaßnahmen, unter Gesetze und gesellschaftliche Regeln etc. Wobei diese Unterwerfung nicht so abstrakt zu denken ist, als würde sich das Individuum bewusst einer Autorität unterwerfen und Regeln und Gesetze befolgen. Vielmehr entsteht das Subjekt in seiner alltäglichen Verstrickung in verschiedene Beziehungen und in seinen alltäglichen Begegnungen mit verschiedenen und häufig diffusen Ansprüchen, Erwartungen und Forderungen, denen es zu entsprechen versucht. Die Besonderheit dieses Begriffs der *Unterwerfung* lässt sich in seiner Abgrenzung zum Begriff der *Unterdrückung* beleuchten: Mit dem Begriff der Unterwerfung wird die produktive Dimension der Macht angesprochen, wohingegen eine Repressionsmacht durch Unterdrückung, durch Verbote wirkt. Die produktive Macht bewirkt eine Form der Unterwerfung, die das Subjekt erzeugt und formt. Dabei ist zu bedenken, dass sich Macht nicht zuletzt als eine Form der Einwirkung auf die Handlungen anderer zeigt. Diese Einwirkung erfolgt nicht primär, indem Handlungen geboten und verboten werden, sondern indem auf Handlungsmöglichkeiten eingewirkt wird, d.h. indem das Feld möglichen Handelns strukturiert wird: Bestimmte Handlungen werden notwendig, andere möglich, und wieder andere erst gar nicht denkbar! *Regieren* heißt dementsprechend, wie Foucault ausgeführt hat, das Benehmen der Individuen zu lenken, ohne dieses allerdings vollständig zu determinieren, wie es in der Sklaverei der Fall wäre. Hier läge dann nach Foucault kein Machtverhältnis mehr vor. In der *Sklaverei* findet kein Prozess der Subjektbildung mehr statt, sondern der Sklave wird verdinglicht, er wird zum Objekt von Herrschaft und Gewalt gemacht. Insofern büßt er seinen Subjektstatus ein und es kann nicht länger von einer subjektstituierenden Macht die Rede sein. Macht wird nach Foucault nur auf freie Subjekte ausgeübt und nur insofern diese frei sind. Deshalb sind dort, wo Macht ist, auch Gegenmacht, Widerstand und Kämpfe zu finden.

II. DIE KOMPLIZENSCHAFT MIT DER UNTERWERFUNG

Die *Unterwerfung* ist, anders als die *Unterdrückung*, aus der Perspektive des Subjekts auch nicht als passiver Vorgang zu verstehen, sondern das Subjekt arbeitet vielmehr an seiner eigenen Unterwerfung mit. Es besteht eine gewisse Komplizenschaft mit der unterwerfenden Macht. Denn um sozial sichtbar und anerkennbar zu sein, muss sich das Individuum unterwerfen und formen. Die Unterwerfung birgt also das Versprechen, sozial sichtbar und anerkennbar zu werden, d.h. eine soziale Existenz zu erlangen. Dieser Gedanke ist besonders von Butler in Anlehnung an Hannah Arendts Begriff der *Öffentlichkeit* ausformuliert worden: Um ein nur »schattenhaftes Dasein« zu überwinden und eine öffentlich sichtbare Existenz zu erhalten, müssen Individuen bestimmte Bedingungen der Intelligibilität erfüllen.⁷ Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die oben angesprochene notwendige Mitarbeit an der eigenen Unterwerfung erfolgt vor allem auf zwei Wegen: Zunächst durch Inkorporierung von Normen und Reglementierungen. Dies vollzieht sich in der Regel unreflektiert und beruht auf einer gewissermaßen erzwungenen Zustimmung zu den Regeln und Erwartungen, denen das Subjekt im Prozess seiner Herausbildung unterworfen wird. Gerade durch ihre fraglose Selbstverständlichkeit wirken Normierungen und Reglementierungen in diesem Prozess besonders effektiv. Aber auch die bewusste Zustimmung zu den Forderungen und Normen, ihre Anerkennung als *legitime* Forderungen oder Normen, bedingt die Unterwerfung, wobei sich hier die Frage stellen lässt, ob sich diese Zustimmung bei genauerer Betrachtung nicht auch als erzwungen erweist.

Zudem trägt die Selbstreferenz, die Selbstbezugnahme des Subjekts mittels der etablierten Normen und Zuschreibungen und Benennungen, zum Prozess der Subjektivierung bei, was sich mit Begriff der *Selbstkolonisierung* bezeichnen lässt. In psychologischer Sichtweise, in Anlehnung an Freud und Nietzsche, ließe sich diese Selbstkolonisierung etwa

7 | Arendt spricht mit dem Begriff der *Öffentlichkeit* die Realität an, die sich im Gehört- und Gesehenwerden konstituiert: »Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unserer selbst.« Hanna Arendt: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München 2002, S. 63.

als Prozess der Gewissensbildung beleuchten.⁸ Sozialphilosophisch wäre diese Selbstkolonisierung beispielsweise als Form der Selbstbezugnahme über den generalisierten Anderen lesbar. Diese mit dem Begriff der Selbstkolonisierung angesprochene Mitarbeit an der eigenen Unterwerfung und die Komplizenschaft mit der unterwerfenden Macht vollziehen sich im Bemühen, sich den herrschenden Erwartungen und Bedingungen der Anerkennung anzupassen, um zu überleben.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Subjekt in Machtbeziehungen verstrickt ist, die es unterwerfen, insofern es in vielfältiger Weise mit Regeln, Erwartungen und Normen konfrontiert wird. Das werdende Subjekt ordnet sich diesen nicht passiv unter, sondern eignet sie sich aktiv an, denn die Unterwerfung birgt das Versprechen auf eine erkennbare und anerkennbare Existenz jenseits des Schattenreichs.

III. DIE INTELLIGIBILITÄTSMATRIX UND DIE PERFORMATION DER IDENTITÄT

Die Intelligibilitätmatrix leitet die Herausbildung und Reinszenierung einer erkennbaren und anerkennbaren Identität im Prozess der Unterwerfung. Das Subjekt erhält, so wäre in Anlehnung an Arendt zu formulieren, eine für sein »öffentliches Erscheinen geeignete Form«.⁹ Diese gewissermaßen *zensierte*, also durch den Prozess der impliziten und expliziten Zensur geformte Identität kann nicht substantialistisch gedacht werden. Vielmehr muss diese Identität, wie Butler gezeigt hat, immer wieder neu performativ in Szene gesetzt werden: Die Intelligibilitätmatrix leitet die Subjektivierung, indem sie festlegt, was verständlich ist und was nicht, was also erscheinen kann und was nicht. Es gilt also, eine glaubwürdige Performanz der geforderten Identität zu liefern. Dies geschieht durch Aufführungen typischen Verhaltens, durch zitاتفörmige Praktiken, durch Wiederholungen: Zum Beispiel gilt es, Weiblichkeit oder Männlichkeit in Szene zu setzen, und die jeweilige Identität als Frau oder als Mann durch typisches und angemessenes Verhalten zu reinszenieren.

8 | Diesen Prozessen der Selbstkolonisierung versucht Butler in ihren Schriften zur »Psyche der Macht« auf die Spur zu kommen.

9 | Arendt: *Vita activa*, S. 63.

Die stets vorhandene Möglichkeit, dass diese Performanz scheitert, bedroht nicht nur das Subjekt und setzt es der Gefahr der Lächerlichkeit und Unverständlichkeit aus, sondern dieses Scheitern bedroht auch das Wirken der Macht. Denn obwohl das Feld möglichen Werdens des Subjekts und das Feld des Handelns durch diese subjektivierenden Identitätsforderungen im Rahmen der Intelligibilitätsmatrix vorstrukturiert ist, kann das Scheitern der Performanz dazu beitragen, die Bedingungen der Verständlichkeit und Anerkennbarkeit zu verändern. Die Bedingungen, unter denen es möglich ist, identifizierbar zu sein, das heißt ganz elementar sozial existent und verständlich zu sein, bestimmen, was jemand sein und tun kann. Diese Intelligibilitätsmatrix unterwirft das Subjekt besonders effektiv: Sie umfasst die Voraussetzungen, die jemand im sozialen und kulturellen Feld erfüllen muss, um als Subjekt verständlich, erkennbar und prinzipiell anerkenbar zu sein. Es gilt gewissermaßen eine Identität, einen Ort im kulturellen und sozialen Gefüge und einen Ort in der Sprache zu finden. Als Beispiel einer solchen elementaren Identifizierbarkeit kann die schon angesprochene Geschlechtsidentität angeführt werden – also entweder als Mann oder als Frau in Erscheinung treten zu können. Die kritischen Überlegungen Butlers wenden sich gegen diese Eindeutigkeitsforderungen. Die *Queer*-Bewegung, der Butler nahe steht, kritisiert diese Logik der Eindeutigkeit, des Entweder/Oder. Es geht weniger um die Vervielfältigung von Identitäten, etwa um die Anerkennung eines »dritten Geschlechts«, sondern um die Überwindung von solchen rigiden Eindeutigkeitsforderungen. Es geht Butler allgemein um die Erweiterung der Möglichkeiten der Anerkennung normabweichenden, korrekturbedürftigen Seins und Verhaltens durch die Abschwächung oder gar Aussetzung von Identitätsforderungen, wie sie es vor allem in ihren Überlegungen zur Ethik ausgeführt hat.

IV. DIE GEWALT UND DIE MACHTVERHÄLTNISSE

Obwohl sich eine gewisse Komplizenschaft mit der subjektivierenden und identifizierenden Macht beobachten lässt, so existiert doch auch eine Gegenwehr, ein Widerstand gegen diesen Zwang zur Identifizierbarkeit. Denn dort, wo Macht wirkt, ist, anders als im Fall von Gewalt, zwangsläufig auch Widerstand zu finden, dieser ist gewissermaßen die Kehrseite der Macht. Wohingegen ein Gewaltverhältnis, das sich nicht zuletzt da-

durch auszeichnet, dass es das Subjekt zerstört, dieses ohnmächtig werden lässt. Das Subjekt soll demgegenüber in der Unterwerfung unter Machtverhältnisse handlungsfähig werden, d.h. es wird durch die Macht hervorgerufen, und es ist nicht vollständig durch diese determiniert. Anders als die Machtbeziehung vernichtet die Gewaltbeziehung ihr Bezugsobjekt. Sie macht es zum Ding, raubt ihm jede Handlungsmöglichkeit und jedes Widerstandspotenzial. Ein solches vollständiges Unterordnungsverhältnis, das, wie oben angesprochen, z.B. in der Sklaverei verwirklicht ist, verurteilt zur Ohnmacht.

Dennoch gibt es durchaus Zusammenhänge zwischen *Subjektivierung* und *Gewalt*. Diese lassen sich in vierfacher Hinsicht ansprechen:

Zunächst hat Bourdieu von einer »lautlos-unsichtbaren Gewalt« gesprochen, und damit die erzwungene Zustimmung zur eigenen Unterwerfung als einen Akt der Gewalt beschrieben, der das Individuum erpresst.¹⁰ Diese Lesart ist auch vor dem Hintergrund des Foucault'schen Gewaltbegriffs nachvollziehbar: Denn hier ist ein Prozess des Zwangs in Gang gesetzt, der jeden Widerstand verunmöglicht. Widerstand wird in diesem Fall nicht durch physische Gewalt gebrochen sondern durch eine lautlose Gewalt umgangen.

Des Weiteren lässt sich mit Butler von einer gewissen Gewaltsamkeit und Gewaltförmigkeit von Identitätsforderungen sprechen. Butlers *Kritik der ethischen Gewalt* trifft solche Formen des interindividuellen Umgangs, die durch Eindeutigkeitsforderungen und Kohärenzforderungen geprägt sind. Diese Forderungen wirken gewaltsam, weil sie von der irrigen Annahme der Möglichkeit von Selbsttransparenz und Souveränität geleitet werden. Sie erzwingen eine Form der Selbstinszenierung, die dem Subjekt Gewalt antut. Die von Butler angeführten Tugenden wie *Geduld* und *Großzügigkeit* im Umgang mit der eigenen und fremden Intransparenz stellen sich dieser ethischen Gewalt des bestimmenden Urteilens (als identifizierende Praxis) entgegen.¹¹

Darüber hinaus lässt sich beobachten, dass diejenigen, die die Forderungen nach Identifizierbarkeit nicht erfüllen, in besonderem Maße *der Gewalt ausgesetzt* sind, insofern sie in ihrem sozialen und realen physischen Überleben bedroht sind. Prekäre, gefährdete Subjektformen entste-

10 | Pierre Bourdieu: Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Übers. von Hella Beister. Wien 2005, S. 57.

11 | Judith Butler: Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt a.M. 2003.

hen besonders dann, wenn die Subjektivierung, die Unterwerfung unter die herrschenden Intelligibilitätsforderungen, misslingt. Solche Lebensformen sind in ihrer Erkennbarkeit gefährdet, sie werden nur schattenhaft und schemenhaft wahrgenommen. Sie entziehen sich der öffentlichen Wahrnehmung und ihnen wird auch keine Anerkennung zuteil. Es lässt sich sagen, dass dieses *schattenhafte Dasein* in besonderem Maße der Gewalt ausgeliefert ist. Die verfehlte Subjektivierung gefährdet nicht nur das soziale Überleben, sondern das Unverständliche, Abweichende und Anormale ist auch mit erhöhter Wahrscheinlichkeit der Verdinglichung, der Ausgrenzung und der physischen Bedrohung ausgesetzt. Wer herrschenden Intelligibilitätsnormen nicht entspricht, wird, wenn er überhaupt wahrgenommen wird, als anormal und damit als korrekturbedürftig wahrgenommen, so dass sich ein Recht oder gar eine Notwendigkeit zu ergeben scheint, diese Abweichler zu eliminieren, zu disziplinieren oder auszugrenzen. Gewaltsame körperliche Bedrohungen sind hierbei genauso zu finden, wie Demütigungen und Kränkungen.

Und schließlich lassen sich auch verschiedene *strategische Orte im Machtgefüge* unterscheiden. In Bezug auf die Bedrohung durch Gewalt ist zunächst zu beobachten, dass marginalisierte Subjekte strategisch ungünstige Orte innehaben und kaum über Einflussmöglichkeiten verfügen. Aufgrund ihres mangelnden Einflusses zusammen mit der gesellschaftlichen Abwertung erscheinen sie als besonders gefährdet. Auch wenn sie durchaus die geforderten Subjektivierungsbedingungen erfüllen, also im sozialen Raum identifizierbar sind, so verwirklichen sie doch randständige, abgewertete Lebensweisen, die kaum als schützenswert erscheinen und so gewaltsamen Übergriffen mit höherer Wahrscheinlichkeit ausgesetzt sind.

V. HERRSCHAFT UND MACHTAUSÜBUNG

Die oben angesprochene Frage nach dem strategischen Ort im Machtgefüge führt auf den Begriff der *Herrschaft*, wie er sich im Anschluss an Foucault formulieren lässt. Unter Herrschaft versteht Foucault »eine strategische Situation, die in einer historisch langwährenden Auseinander-

setzung zustande gekommen und auf Dauer gestellt worden ist.«¹² Anders als Machtverhältnisse sind Herrschaftsverhältnisse unbeweglich und statisch, weil sie gewissermaßen historisch entstandene und prinzipiell veränderbare strategische Positionen im sozialen Feld fixieren und deren Historizität verleugnen. Aus dieser Perspektive erscheinen Herrschaftsverhältnisse, anders als Machtbeziehungen, geschlossen und unwandelbar. Sie stellen Machtkämpfe still und versuchen, Wandel zu verhindern.

Im Rahmen der im vorliegenden Beitrag in Augenschein genommenen subjektkonstituierenden Macht wäre nun zu fragen, welcher Ort in diesem Kontext als strategisch günstig gelten kann. Es wäre der Ort, von dem her Autorität sich geltend machen kann, um zur Durchsetzung der Kriterien der Intelligibilität beizutragen: Von dort wird durchsetzbar, wie jemand und etwas sichtbar und hörbar werden kann, was Sinn vom Unsinn trennt und wie sich Verständliches von Unverständlichem unterscheidet. In Anlehnung an Pierre Bourdieu lässt sich diese Form der Macht auch als *symbolische Macht*, als Macht der Welterzeugung, bezeichnen.¹³

Was heißt es nun in diesem Sinne, einen strategischen günstigen Ort im Machtgefüge zu besetzen? Dies bedeutet nicht zuletzt, im herrschenden Machtgefüge Einfluss auf die Intelligibilitätsmatrix, die Identitätskriterien und die Bewertungen ausüben zu können: Reden wir beispielsweise in der gegenwärtigen Situation angesichts der Menschen, die aus Krisengebieten nach Europa kommen, von »Flüchtlingen«, »Asylbewerbern«, »Asylanten«, »Einwanderern« oder von »Heimatvertriebenen«? Welche Kategorien und welche damit verbundene Einteilung und Wahrnehmung der Wirklichkeit setzen sich durch?

12 | Michel Foucault: Wie wird Macht ausgeübt? In: Foucault/Seitter: Das Spektrum der Genealogie, S. 29-47, hier S. 47. Siehe dazu: Heike Kämpf: Die gesellschaftskonstituierende Dimension der Macht. Zum Verhältnis von Wissen, Macht und Recht in Foucaults Genealogie der modernen Gesellschaft. In: Marc Rölli/Ralf Krause (Hg.): Macht. Bielefeld 2008, S. 85-98.

13 | Nach Bourdieu versucht jeder soziale Akteur in diese symbolischen Kämpfe einzutreten und seine Vision der Division durchzusetzen. Der Erfolg ist dabei allerdings nicht zuletzt von der sozialen Position und von der Autorität des Akteurs abhängig, die wiederum von seinem »symbolischen Kapital« abhängen. Bourdieu: Was heißt sprechen?, S. 100.

Strategisch günstige Orte begünstigen gewissermaßen die Möglichkeit, Spuren zu hinterlassen.¹⁴ In diesem Sinne *Einfluss* aufgrund von Stellung und Autorität zu haben, heißt nicht zuletzt, *symbolische Macht* ausüben zu können, d.h. – wie gesagt – zu den Identifikationen, Einteilungen und Kategorisierungen, zur Gestaltung der Intelligibilitätsmatrix auf die ein oder andere Weise beitragen zu können.

Während Butler die durchaus nicht unberechtigte Hoffnung hegt, dass sich eine widerständige und kritische Rede auch von strategisch ungünstigen Positionen aus durchsetzen kann und dass sich politische Veränderungen gewissermaßen »ereignen«, oder genauer: sich in der *Katachrese* ereignen, scheint doch auch folgende Beobachtung zutreffend: Es gibt strategisch günstige Positionen und Orte in der Sprache, die Einflussnahmen begünstigen, und die mehr Aussicht gewähren, die symbolischen Kämpfe um die »Vision der Division« (Bourdieu) zu dominieren.¹⁵ Allerdings sind von diesen Orten aus kaum wirkliche Neuerungen zu erwarten. Von den gewissermaßen *etablierten* Machtpositionen her ist vielmehr die Art Einfluss zu erwarten, welche die bestehenden Machtverhältnisse stabilisiert, also die aktuelle strategische Situation aufrechterhält.

VI. DIE KRITIK UND DIE KÄMPFE GEGEN DIE SUBJEKTIVIERUNG

Aufrichtige Kritik und Veränderungen in Richtung auf mehr Offenheit scheinen dagegen immer mit der Entsicherung der eignen Position und einer Gefährdung des eigenen Subjektstatus verbunden zu sein. Ganz elementar finden diese Kritik und die Veränderung im Aufbegehren des Subjekts gegen die Subjektivierung, also als *Entunterwerfung* (*désassujettissement*) statt. Foucault hat diese »Kämpfe gegen die Subjektivierung« den Kämpfen gegen die *Ausbeutung* und gegen die *Herrschaft* zur Seite gestellt.

14 | Die Rede Arendts vom *schattenhaften Dasein* geht interessanterweise auf den Historiker Barrow zurück, der damit ausdrückte, dass die römischen Sklaven keine Spuren in der Geschichte hinterlassen haben und eher als *shadowy types* und nicht als Personen zu bezeichnen sind. Arendt: *Vita activa*, 428.

15 | Siehe dazu Heike Kämpf: Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler. In: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2002/2, S. 101-116.

Diese erstgenannten Kämpfe zeichnen sich gegenüber den anderen nicht zuletzt dadurch aus, dass sie gegen die *Unterwerfung* gerichtet sind, »gegen all das, was das Individuum an sich selbst fesselt und dadurch anderen unterwirft«. ¹⁶ Sie zielen schließlich darauf ab, abzuweisen, was wir sind.

Kritisch zu sein, heißt in diesem Kontext nicht nur, kritisch auf die eigene strategische Position zu rekurrieren, sondern auch, kritisch gegen die eigenen Entstehungsbedingungen als Subjekt zu sein, d.h. sich der subjekt-konstituierenden Unterwerfung zu widersetzen. Dieser Widerstand gegen die Unterwerfung kann unterschiedlich motiviert sein: Er kann auf der Erfahrung beruhen, dass die Annahme der Identität nicht die erhoffte soziale Existenz und die erwartete Anerkennung bringt. Dem entspräche die Erfahrung der *Irrealisierung*, die Butler anspricht. Oder er beruht auf der Erfahrung, dass die Annahme der Identität, ihre Inszenierung und Reinszenierung, dem Subjekt das eigene Wiedererkennen nicht ermöglicht. Solche Erfahrungen der *Verkennung* können Widerstand und Kritik motivieren.

Kritik, so lässt sich sagen, wird vor allem in zwei Formen denkbar: Zum einen als kritischer Diskurs, der Wahrheits- und Geltungsansprüche in Frage stellt, Selbstverständlichkeiten aufhebt und Ansprüche auf Autorität kritisiert. Mit Foucault ließe sich von einer *reflektierten Unfügbarkeit* (*indocilité réfléchie*) sprechen. Zum anderen kann sich Kritik genau in dem Moment vollziehen, in welchem das werdende Subjekt an die Grenzen des Sagbaren stößt: So entsteht eine gewissermaßen *erzwungene Unfügbarkeit*: Butler beschreibt in diesem Zusammenhang die oben angesprochenen Gefühle der *Verkennung* und der *Irrealisierung*, die das Subjekt geradezu dazu zwingen oder es zumindest dazu auffordern, gegen sein drohendes Verstummen und den Verlust öffentlicher Anerkennung anzugehen.

Die Kämpfe gegen Subjektivierung können etwa mittels einer Kritik der Voraussetzungen sozialer Anerkennung ausgefochten werden, die sich performativ in der *Entunterwerfung* vollziehen. Diese Kämpfe erfordern den Mut, zu sprechen und sich Gehör zu verschaffen, ohne die Bedingungen der Intelligibilität zu erfüllen und ohne einen strategisch günstigen Ort im Machtgefüge zu haben: Ohne Einfluss und ohne Ort zu sein – und dennoch zu versuchen, Ansprüche geltend zu machen und Veränderungen einzuleiten. Und genau diese Kämpfe rückt Butler ins Zentrum des politischen Denkens:

16 | Foucault: Warum ich die Macht untersuche, S. 21.

Was mich politisch bewegt und wofür ich Raum schaffen will, ist der Moment in dem ein Subjekt – das kann eine Person oder ein Kollektiv sein – ein Recht oder einen Anspruch auf ein lebenswertes Leben geltend macht, obwohl eine solche Rechtsgrundlage noch nicht besteht, obwohl eine eindeutig ermächtigende Konvention nicht gegeben ist.¹⁷

Solche Momente hat Butler beispielhaft anhand des Aufbegehrens der Antigone aufgezeigt und problematisiert.¹⁸ Gegenwärtig werden solche Momente insbesondere im Rahmen der Flüchtlingssituation sichtbar.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die subjektkonstituierende Macht in den sozialen Beziehungen zirkuliert – sie ist selbst performativ und muss sich stets neu inszenieren. Insofern geht es im Kontext einer Kritik der unterwerfenden Macht nicht allein darum, abzuweisen, was wir sind, sondern auch darum, neue Subjektformen zustande zu bringen. Dies kann möglicherweise gelingen, indem neue Begegnungsweisen und Umgangsformen improvisiert werden, die auf Eindeutigkeitsforderungen verzichten, um solche Beziehungen einzugehen, die weder Identität noch Kohärenz unerbittlich einfordern. Dazu wäre der Umgang mit Vieldeutigkeit, Mehrdeutigkeit und Intransparenz zu erlernen. Es wäre also zu lernen, Verhaltensweisen zu improvisieren, Begegnungsräume zu öffnen und offenzuhalten, und miteinander auszukommen, ohne gemeinsame Identität und ohne eindeutige Identifizierung.

An die Diskussion der subjektkonstituierenden Macht schließt sich also nicht primär die Kritik an der Ungleichverteilung der Macht, der Einflussmöglichkeiten, an, sondern es geht eher um eine Kritik der Bedingungen der Intelligibilität. Neue Formen von Subjektivität zustande zu bringen, wie es Foucault formuliert hat, heißt nicht, neue kategoriale Einteilungen und Identitätskriterien durchzusetzen. Vielmehr bedeutet es, eine grundlegende Veränderung anzustoßen, die es ermöglicht, Anerkennung nicht an Erkennbarkeit im Sinne von Identifizierbarkeit zu knüpfen.

17 | Judith Butler: Die Frage nach der sozialen Veränderung. In: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt a.M. 2009, S. 325-366, hier S. 354.

18 | Judith Butler: Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod. Frankfurt a.M. 2001.

Die Aufgabe oder der Sinn, Macht philosophisch zu denken und zu bedenken, könnte in diesem Zusammenhang darin liegen, nicht primär in symbolische Kämpfe um die »Vision der Division« einzutreten, sondern eher darin, diese zu befragen und kategoriale Bestimmungen insgesamt ihrer Selbstverständlichkeit zu berauben. Dies diene nicht zuletzt dem Anliegen, Identitätsforderungen zu lockern, und an die Veränderlichkeit der Konstruktion von Identität gegen deren Ontologisierung zu erinnern.¹⁹ So könnte es möglich werden, für Veränderungen und Unvorhergesehenes Raum zu schaffen. Vielleicht kann es gelingen, lokale Kämpfe sichtbar zu machen und Identitätszuweisungen abzuwehren, um so der Erstarrung von Machtverhältnissen in Herrschaftsbeziehungen entgegenzuwirken.

19 | Eine solche neuerliche Ontologisierung von kultureller Identität lässt sich gegenwärtig beispielsweise in der Debatte um die Aufteilung der Asylunterkünfte nach Kulturzugehörigkeit beobachten.

Lecture Performance: Maschinen. Sprechen: MACHT – Sprechen mit Baudrillard



Sonja Schierbaum und Mehdi Moïnzadeh. Aufgeführt am 24.04.2016 im LOFFT – Theater Leipzig. Weitere Informationen sowie ein Mitschnitt der Performance sind zu finden unter: www.soundcheckphilosophie.de.

(Un-)Sichtbarkeit der Macht in anthropologischen Spielräumen

Katrin Felgenhauer

I. PROBLEMAUFRISS

Das Phänomen der Macht zum Gegenstand einer philosophischen Erörterung zu erheben, ist angesichts der Heterogenität des Begriffs kein leichtes Unterfangen¹: Je nach Theorieansatz wird Macht entweder eher als repressive Kraft verstanden, die schnell mit Gewalt assoziiert wird. Oder aber es wird ihr produktiver Charakter hervorgehoben, wodurch sie für einige TheoretikerInnen sogar in einen klaren Gegensatz zur Gewalt tritt². Innerhalb der verschiedenen Machttheorien kann zudem unterschieden werden zwischen subjektbezogenen, d.h. substantialistischen Ansätzen, die Macht als *Vermögen eines Handlungssubjektes* auffassen. Diesen Konzepten stehen struktur- oder systembezogene Ansätze scheinbar diametral gegenüber, die Macht als eine *relationale Größe zwischen Subjekten* begreifen. Aufgrund der vielfältigen und konkurrierenden Traditionen steht eine philosophische Erörterung des Phänomens der Macht vor dem

1 | Der Verweis auf die Inhomogenität des Machtbegriffs scheint ein beliebter Topos für einleitende Bemerkungen zur Thematik zu sein. In dem Sammelband von Ralf Krause und Marc Rölli: *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*. Bielefeld 2008 leiten die beiden Autoren gleichsam mit dem Verweis auf die Heterogenität des Machtbegriffs ein. Und auch Andreas Anter stellt in seiner Einleitung zum 2012 erschienenen Buch: *Theorien der Macht zur Einführung*. Hamburg, die Diversität der verschiedenen Machttheorien fest.

2 | Die vermutlich bekannteste Trennung zwischen Macht und Gewalt findet sich in der Machttheorie Hannah Arendts: *Macht und Gewalt*. München 1987.

Problem, sich scheinbar zwischen vermeintlich alternativlosen Gegensätzen entscheiden zu müssen.

Neben der Heterogenität des Begriffs bzw. der Traditionen hat eine Auseinandersetzung mit Macht aber zudem und vielleicht zuvorderst mit der Begründung ihrer eigenen Voraussetzungen zu kämpfen: Macht wird gemeinhin als ein Phänomen verstanden, das der Welt der Menschen angehört; weder begreifen wir Tiere und Pflanzen als mächtig, noch meinen wir, dass Naturereignisse ein Ausdruck von Macht seien – zumindest für ein säkulares Weltverständnis scheint dies offenbar. Insofern müssen die damit verbundenen impliziten anthropologischen Annahmen theoretisch expliziert werden. So z.B. der Gedanke dass Macht Gesetzmäßigkeiten gehorcht, die in »der Eigentümlichkeit der Menschennatur [vermutet werden], durch die sich die Menschen von allen übrigen Lebewesen unterscheiden«. ³ In *Phänomene der Macht* wird dieser Anspruch von Heinrich Popitz auch mit den folgenden Worten formuliert: »Wir unterstellen mit großer Selbstverständlichkeit, Macht sei ein allgemeines Element der *conditio humana*, Macht bestimme das Wesen menschlicher Vergesellschaftung von Grund auf. Wenn wir das unterstellen, müssen wir auch von Grund auf fragen: Worauf beruht menschliche Macht? Auf welchen Handlungsfähigkeiten, welchen vitalen Bedingtheiten?« ⁴ Die mit dieser Forderung verbundenen Schwierigkeiten liegen auf der Hand: Will man jene Fragen positiv beantworten, läuft man Gefahr, das Machtkonzept zu naturalisieren oder zu ontologisieren. Anthropologische Machttheorien können daher auch zu den substantialistischen Ansätze gezählt werden. Gegenüber diesen Theorien wendet Kurt Röttgers zu Recht ein, dass eine auf ihnen basierende Sozialphilosophie der Macht schlecht begründet ist, denn über das »Wesen des Menschen«, das allein eine solche Fundierung tragen würde, [wissen wir] eigentlich so gut wie nichts« ⁵. Darüber hinaus kann eine solche Begründung mithin sogar gefährlich sein. Eine Lehre, die u.a. aus den Katastrophen des Humanismus zu ziehen ist, besagt: Jede Konzeption *des* Menschen, die sich universaler Kriterien bedient, um alle Völker und Kulturen unter sich zu vereinen, erzeugt zwangsläufig den

3 | Norbert Elias: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a.M. ⁵2003, S. 68.

4 | Heinrich Popitz: *Phänomene der Macht*. Tübingen ²1992, S. 11.

5 | In diesem Band sowie: Kurt Röttgers: *Die Medialität modaler Macht*. In: Ralf Krause/Marc Rölli (Hg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*. Bielefeld 2008, S. 261-278, S. 274.

Nicht-Menschen als ihre logische Kehrseite. Entsprechend vorsichtig ist man heute mit jeder Art essentialistischer Theoriebildung. Im »nachmetaphysischen Zeitalter«, so Röttgers, sind substanzmetaphysische Machttheorien genauso aufzugeben, wie ihre anthropologischen Nachfolger.⁶

Postmoderne MachttheoretikerInnen argumentieren daher überwiegend für ein relationalistisches Verständnis von Macht. Sie fragen nicht nach einem substantiellen »Träger« der Macht, sondern gewissermaßen nach der Macht an-sich und begreifen diese als dynamischen wirklichkeitskonstituierenden Vollzug. Zu den wohl bekanntesten Ausformulierungen eines solchen Ansatzes zählt Judith Butlers *performative* Machttheorie.⁷ Gemäß ihres anti-essentialistischen Ansatzes will Butler aufzeigen, dass Subjekte keine ontologischen Entitäten, sondern diskursive Formationen sind. Diese erwecken nur den »*Anschein von Substantialität* [...], an welche das weltliche gesellschaftliche Publikum einschließlich der Akteure selbst [...] glaubt und die es im Modus des Glaubens performiert«.⁸

Nach vielen Jahren der berechtigten Anthropologiekritik, hat die Frage nach dem Menschen allerdings jüngst erneut Konjunktur. Wie u.a. Gerhard Gamm vermutet, kann dieser Umstand als »die direkte Folge seiner [des Menschen] radikalen Kontingenzerfahrung« gesehen werden, nicht (mehr) zu wissen, wer oder was er ist.⁹ Im Zuge der Wiederentdeckung des Menschen werden auch die sich als postmetaphysisch verstehenden relationalistischen Machtansätze in Frage gestellt und untersucht, ob sich ihre Vertreter tatsächlich anthropologischer Wesensaussagen enthalten. Dass dies bezweifelt werden darf, zeigen u.a. Nicole Balzer und Katharina Ludewig in ihrem Aufsatz *Quellen des Subjekts*, in welchem sie die impliziten und expliziten anthropologische Annahmen der Butler'schen Macht-

6 | Ebd.

7 | Vgl. u.a. Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M. 172014.

8 | Judith Butler: *Performative Akte und Geschlechterkonstitution*. Phänomenologie und feministische Theorie. In: Uwe Wirth (Hg.): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M. 2002, S. 301-320, S. 302.

9 | Gerhard Gamm: »Abgerissene Bruchstücke eines ganzen Geschlechts«. *Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen*. In: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*. Berlin 2006, S. 103-121, S. 104.

theorie aufzeigen.¹⁰ Neben der »geheimen Anthropologie«¹¹, die sich in vermeintlich anti-essentialistischen Machttheorien findet, ist systematisch aber zudem auch die sich als unmetaphysisch ausgebende verborgene Metaphysik von Interesse, aus der sich die negative Anthropologie derselben speist. Dies scheint vor allem auch in praktischer Hinsicht von Bedeutung zu sein. Wie z.B. Heike Kämpf bemerkt, kann postuliert werden, dass Aussagen über den Menschen handlungsleitend und identitätsstiftend sind.¹² An der neuerlichen Suche nach dem Menschen in der ›Leere‹ des Menschen wird insofern deutlich, dass auch eine negative Anthropologie diese wirklichkeitskonstituierenden Effekte zeitigt – der Boom anthropologischer Forschungsrichtungen darf hierfür vielleicht ebenso als Indiz gelten, wie die stetig wachsende Zahl an Psychotherapiepatienten.

Im Folgenden möchte ich am Beispiel der performativen Machttheorie Judith Butlers die metaphysischen und onto-anthropologischen Voraussetzungen relationalistischer Ansätze vor dem Hintergrund der im Titel programmatisch angekündigten (*Un-*)Sichtbarkeit der Macht in anthropologischen Spielräumen in Frage stellen. Der Umfang des vorliegenden Aufsatzes bringt es dabei mit sich, dass hierzu keine dezidierte Besprechung des Butler'schen Werkes vorgenommen werden kann. Vielmehr dient Butlers Ansatz lediglich als Paradigma, um auf eine Anthropologievergessenheit innerhalb postmoderner Machttheorien hinzuweisen und auf deren Konsequenzen für die Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Macht zu reflektieren.

10 | Nicole Balzer/Katharina Ludewig: Quellen des Subjekts. Judith Butlers Umdeutung von Handlungsfähigkeit und Widerstand. In: Norbert Ricken/Nicole Balzer (Hg.): Judith Butler: Pädagogische Lektüren. Wiesbaden 2012, S. 95-124.

11 | Malte Brinkmann: Die geheime Anthropologie des Michel Foucault. Bildungstheoretische Überlegungen zum anthropologischen Zirkel in Foucaults Literaturtheorie, Archäologie und Genealogie. In: Ludwig A. Pongratz et al. (Hg.): Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik. Wiesbaden 2004, S. 70-96.

12 | Heike Kämpf: »So wie der Mensch sich sieht, so wird er.« Überlegungen zur politischen Verantwortung der philosophischen Anthropologie im Anschluss an Helmuth Plessner. In: Gerhard Gamm et al. (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften. Bielefeld 2005, S. 217-232.

II. UNSICHTBARKEIT DER MACHT IN DER ›LEERE‹ DES SUBJEKTS

Es ist eine der grundlegenden Thesen Judith Butlers, dass Subjekte keine Entitäten sind, die dem gesellschaftlichen Raum vorhergehen, sondern dass sie allererst über Prozesse der Anerkennung in einem sozialen Raum *als* Subjekte konstruiert und damit *als* Subjekte sichtbar werden. Identität ist für Butler keine feste ontologische Kategorie, sondern wird als ein variables Konstrukt aufgefasst, das als Produkt sozialer Praxen (der Anerkennung) zu begreifen ist. Doch wie genau geschieht die Konstruktion des Subjektes und was heißt es, das es in dieser Weise seine Sichtbarkeit erlangt?

Zunächst ist festzuhalten: Butler beantwortet die Frage nach der Konstruktion des Subjekts grundsätzlich diskursanalytisch.¹³ Die Kritik an ihrer »Diskursontologie«, wonach alle Wirklichkeit einschließlich der Materialität des Körpers zum Text wird, soll an dieser Stelle nicht wiederholt werden.¹⁴ Für die vorliegende Überlegung ist vielmehr von Interesse, dass Butler (personale) Identität als eine *performative Leistung* (des Diskurses) begreift. Unter einer performativen Handlung (performative Akte der Identitätsstiftung) versteht sie dabei eine (Sprech-)Handlung, »die das, was sie benennt, hervorruft oder in Szene setzt und so die konstitutive oder produktive Macht der Rede unterstreicht«. ¹⁵ Die performative Macht sinnkonstituierender Diskursstrukturen (›Wahrheitsregime‹) exemplifiziert Butler dabei vornehmlich am Beispiel der Ontogenese der Kategorie Sex/Geschlecht. Bei der Geburt eines Kindes wird nicht nur das biologische, sondern zugleich auch immer das soziale Geschlecht bestimmt. Der Geburtshelfer beschreibt nicht lediglich, was er sieht, wenn er das Neuge-

13 | Vgl. Paula-Irene Villa: (De)Konstruktion und Diskurs-Genealogie: Zur Position und Rezeption von Judith Butler. In: Ruth Becker et al. (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorien, Methoden, Empirie. Wiesbaden 2010, S. 146-157, S. 148.

14 | Siehe hierzu u.a. Barbara Duden: Die Frau ohne Unterleib: Zu Judith Butlers Entkörperung. In: Feministische Studien, 11/2 (1993), S. 24-33. Sowie auch Isabell Lorey: Der Körper als Text und das aktuelle Selbst: Butler und Foucault. In: Feministische Studien 11/2 (1993), S. 10-23.

15 | Judith Butler: Für ein sorgfältiges Lesen. In: Seyla Benhabib et al. (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a.M., S. 122-132, S. 123f.

borene geschlechtlich zuordnet, sondern bringt es in seiner Geschlechtsidentität mit dem Ansprechen *als* bspw. Mädchen erst hervor, d.h. was es im Sinnhorizont einer bestimmten sozialen Ordnung bedeutet, Frau zu sein. Macht kann dementsprechend als »institutionalisierendes stabilisierendes Moment« des individuellen Sprechaktes verstanden werden und fungiert hierbei als »Sinnkonstituent« sozialer Beziehungen.¹⁶

Im Rahmen ihrer Machttheorie entwickelt Butler den Begriff des *Performativen*, der als *terminus technicus* der Sprechakttheorie John L. Austins entstammt¹⁷, weiter, so dass er von dieser in zweierlei Hinsicht zu unterscheiden ist. Unterstellt die Theorie des Performativen ausgehend von Austin und insbesondere von seinem Schüler John Searle in dieser Richtung weitergedacht, ein intentional handelndes Subjekt, dessen Sprechakt selbstreferentiell ist, da die »Äußerung[...] genau den Sachverhalt [schafft], den [sie] repräsentier[t]«¹⁸, so schreibt Butler: »Zunächst einmal darf Performativität nicht als ein vereinzelter oder absichtsvoller ›Akt‹ verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkung erzeugt, die er benennt.«¹⁹ Für die poststrukturalistische Position Butlers ist also erstens entscheidend, dass Performativität nicht so verstanden wird, als gäbe es ein »Seiendes hinter dem Tun«²⁰ – »performativ« hat hier die Bedeutung von »nicht-

16 | Ilja Srubar: Macht und soziale Institutionalisierung. Zu Plessners Anthropologie der Macht. In: Jürgen Friedrich/Bernd Westermann (Hg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Frankfurt a.M. 1995, S. 299-306, S. 306.

17 | John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). Ditzingen 1986. Der Begriff ist dem englischen »to perform« entlehnt, was mit »vollziehen«, »vollbringen«, »durchführen« übersetzt werden kann. Austin unterscheidet mit ihm zunächst solche Äußerungen (utterances), die rein deskriptiv sind – wie z.B. »dieser Würfel ist blau«, von solchen, mit denen eine Handlung vollzogen wird – wie z.B. »Ich verspreche, dass ...«.

18 | John Searle: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen. Berlin 2011, S. 43.

19 | Judith Butler: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt a.M. 1997, S. 22.

20 | Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 49.

referentiell«. ²¹ Und zweitens geht Butler wie Jaques Derrida von der Iterierbarkeit performativer Akte aus. ²²

Als »nicht-referentiell« sind performative Akte zu verstehen, insofern und weil sie sich in der Theorie Butlers nicht auf eine Substanz oder ein Wesen beziehen, das zum Ausdruck gebracht wird. Expressivität, im Sinne eines so verstandenen ›Wesensausdrucks‹, und Performativität stehen im Gegensatz zueinander. ²³ Performativität darf also nicht auf *Performance*, d.h. nicht auf einen singulären Akt absichtsvoll darstellender Realisierung, verkürzt werden. ²⁴ Die Theatralität eines präsenten Aktes (Performance) speist sich nicht aus einem intentionalen Subjekt, dass seine soziale Sichtbarkeit durch instrumentelles Handeln hervorbringt, sondern wird von Butler mit dem »zwangsweise[n] Zitieren einer Norm« verbunden. ²⁵ Zwangsweise geschieht dies, weil das Subjekt nicht als ansich existierend angenommen wird. Vielmehr ist es Effekt performativer Akte, wodurch es erst den Status eines Wahrnehmungsobjektes erhält und deshalb muss es den diskursspezifischen Gestus und Habitus rezitieren, »um sich als lebensfähiges Subjekt zu qualifizieren und ein solches zu bleiben«. ²⁶ Singuläre oder expressive Akte, die sich nicht auf eine diskursive Ordnung stützen, sind dementsprechend nicht nur irrelevant, sondern auch undenkbar. ²⁷ Denn das Eingebundensein in einen spezifischen Diskursraum, der »abgrenzt und trägt, was als ›das Menschliche‹ qualifiziert«, »geht dem Zum-Vorschein-Kommen des Menschen voraus«. ²⁸

Butler betont in diesem Zusammenhang immer wieder, dass die Konstruktion der sozialen Sichtbarkeit des Subjektes nicht so verstanden werden darf: ›Der Diskurs konstruiert das Subjekt.‹ Denn die Subjekt-

21 | Butler: Performative Akte und Geschlechterkonstitution, S. 305.

22 | Butler: Körper von Gewicht, S. 36f. Vgl. auch u.a. Erika Fischer-Lichte: Performativität. Eine Einführung. Bielefeld 2012, S. 41f.

23 | Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 207. Vgl. auch Fischer-Lichte: Performativität, S. 41.

24 | Butler: Körper von Gewicht, S. 391.

25 | Ebd., S. 318.

26 | Ebd.

27 | Eckhard Schumann: Performativität und Performance. In: Wirth (Hg.): Performanz, S. 383-402, S. 393.

28 | Butler: Körper von Gewicht, S. 29f.

Position eines handlungstheoretischen Determinismus bleibt hierbei erhalten, nur nimmt der Diskurs die Stelle des Satzsubjektes ein.²⁹ Die Personifizierung des Diskurses oder der Macht sei dabei, so Butler, der Fehllektüre Michel Foucaults geschuldet:

Wenn Foucaults Auffassung von Macht jedoch als eine Zerschlagung und Zersetzung dieser Grammatik und Metaphysik des Subjektes verstanden wird, wenn Macht die Bildung und Erhaltung der Subjekte orchestriert, dann lässt sich Macht nicht darstellen, als wäre sie von den Bestimmungen her das ›Subjekt‹, das ja ihre Wirkung ist.³⁰

Die Konstruktion gehört nicht an den Ort des Satzsubjektes, denn sie

ist weder ein Subjekt noch dessen Handlung, sondern ein Prozess ständigen Wiederholens, durch den sowohl ›Subjekte‹ wie ›Handlungen‹ überhaupt erst in Erscheinung treten. Es gibt da keine Macht, die handelt, sondern nur ein dauernd wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beständigkeit und Instabilität ist.³¹

Als Wirkung der wiederholenden Praxis erscheint das Subjekt, als ob es ein natürlich Seiendes wäre. Gleichwohl tun sich im Wiederholungsprozess Brüche auf, denn die naturalisierende Wirkung der Iteration ist niemals »Ausführung desselben Sinns«³², sondern, weil sprecher- und kontextabhängig, Re-Iteration, Re-Zitation. Diese Brüche verweisen auf eine genuine Instabilität der iterierenden Stabilisation, d.i. »die *dekonstruierende* Möglichkeit des Wiederholungsprozesses selbst«.³³ An ihnen kommt die Freiheit des der Darstellung zugrunde liegenden und sich ihr nie ganz fügenden »postsouveränen« Subjektes zum Ausdruck, dessen »Handlungsmacht gerade dort ein[setzt], wo die Souveränität schwindet«.³⁴

Vor allem an körperlichen Handlungen wird die Unverfügbarkeit des Subjektes für Butler anschaulich, denn »der unwissende Körper [markiert]

29 | Ebd., S. 31.

30 | Ebd., S. 31f.

31 | Ebd., S. 32.

32 | Ebd., S. 299.

33 | Ebd., S. 33.

34 | Butler: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt a.M. 2006, S. 32.

die Grenze der Intentionalität«, »weil seine Handlungen niemals vollständig bewusst gesteuert oder willentlich bestimmt sind.«³⁵ Und wenn z.B. ein Transvestit den Glauben an die Kategorie der Geschlechtsidentität parodiert, so spielt er oder sie mit dem Bruch, der sich zwischen seiner oder ihrer Anatomie und der dargestellten Geschlechtlichkeit aufmacht.³⁶ Die Konstruktivistin bestreitet insofern nicht die Wirklichkeit der Materialität des Körpers. Gleichwohl gibt sie zu bedenken, dass die Unbestreitbarkeit derselben bedeutet, »irgendeine Version [...] irgendeine Ausformung von ›Materialität‹« anzuerkennen.³⁷ Butler fordert daher eine »neue Ontologie des Körpers«³⁸, die berücksichtigt, dass der Körper »keinen ontologischen Status über die verschiedenen Akte, die seine Realität bilden, hinaus besitzt« und folglich erst jede Behauptung desselben seine Realität als Effekt der Bezugnahme zeitigt.³⁹ Die Diskurstheorie hat daher die Metaphysik der Substanz zu ersetzen. Doch wenn sich die (alte) Ontologie der Substanz in jener Weise als irrealer Effekt erweist, bedeutet das, dass sie im Grunde überflüssig wird – wie Butler unterstellt?⁴⁰ Oder bestimmt hier nicht vielmehr der Akt des theoretischen Zugriffs – kein Reales vor dem Referenzakt anzunehmen – über die Erfassbarkeit des Phänomens, worin sich eine uneingestandene metaphysische Position verbirgt?

Folgt man Nicolai Hartmann, einem Philosophen des 20. Jahrhunderts, der um die Grundlegung einer neuen, kritischen Ontologie bemüht war, so ist alle Philosophie notwendig Metaphysik.⁴¹ Denn jede Philosophie ist genötigt, einen Standpunkt einzunehmen, d. i. eine bestimmte philosophische Haltung zur Welt und der ihr zur Untersuchung aufgegebenen Gegenstände, vor deren Horizont sie um eine theoretische Auseinandersetzung bemüht ist. Und dieser vorgefasste Standpunkt ist metaphysisch, denn er geht stets dem Gegenstand wissenschaftlicher Be-

35 | Ebd., S. 23. Vgl. auch Fischer-Lichte: Performativität, S. 69.

36 | Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 202.

37 | Butler: Körper von Gewicht, S. 33

38 | Butler: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen. Frankfurt a.M., New York 2010, S. 10.

39 | Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 200. Vgl. auch Judith Butler: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin 2016, S. 88.

40 | Butler: Das Unbehagen der Geschlechter, S. 49.

41 | Nicolai Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1965, S. 8.

schäftigung voraus und bestimmt den methodischen Rahmen und die Richtung philosophischer Arbeit. Die moderne Abkehr von der Metaphysik ist, so Hartmann, einem Missverständnis der kantischen Kritik geschuldet. Dass wir die Dinge nicht erfahren, wie sie an-sich sind, sondern immer so, wie sie für ein Bewusstsein erscheinen, verführt zu dem »negativistischen Glauben«, man müsse sich »aller metaphysischer Gedankenrichtung überhaupt [...] enthalten«. ⁴² Indes übersieht die von Hartmann kritisierte Position nicht nur die eigene Standpunktverhaftetheit. Auch ignoriert sie, dass eine kritische Auseinandersetzung mit dem in der Erfahrung Gegebenen ja auf dessen metaphysischen Gehalt zielt. Insofern muss gerade eine Leugnung desselben unkritisch heißen, denn der Kritik fehlt hier dasjenige, worauf sie sich bezieht. Daher stellt Hartmann der These Kants: »Keine Metaphysik ohne Kritik.« ihre »natürliche Antithese gegenüber [...]: keine Kritik ohne Metaphysik«. ⁴³ Mit ihm können wir folglich zwei metaphysische Einstellungen voneinander unterscheiden: Die Metaphysik des Standpunktes einer vorgefassten theoretischen Einstellung zur Welt und die Metaphysik des Objektes. Wenn letztere zu leugnen heißt, unkritisch, d.h. unwissenschaftlich zu sein, dann kann zunächst die obige Frage danach, ob die Ontologie der Substanz überflüssig werden kann, entschieden verneint werden. Es kommt vielmehr darauf an, zu verstehen, wie das Gegebensein einer Ontologie gedacht werden kann, ohne vorschnell in alte metaphysische Mythen zu verfallen. Fürderhin kann festgehalten werden, dass Butlers Theorie, gleichwohl sie sich nicht als eine solche versteht, metaphysisch genannt werden kann.

Problematisch ist nun weniger, dass Butler eine metaphysische Position vertritt – denn wie wir mit Hartmann schon festgestellt haben, kommt keine Philosophie ohne Standpunkt aus. Doch der Standpunkt entscheidet über die phänomenale Gegebenheit einer Sache. Und hinter Butlers Standpunkt verbirgt sich die philosophisch nicht hinreichend begründete Prämisse, dass die Welt und die in ihr enthaltenen Gegenstände nicht sinnlich anschaulich, sondern allein intelligibel sind. Von der kantischen Dualität von Rezeptivität und Spontaneität (»Gedanken ohne Inhalte sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind«⁴⁴) bleibt in die-

42 | Ebd., S. 34.

43 | Ebd., S. 5.

44 | Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Werke in 12 Bänden, Bd. III. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M. 1974, B75, A48.

sem Horizont so nur die Spontanität der Setzung »eines inneren Kerns oder einer inneren Substanz« übrig, die allerdings »auf der Oberfläche des Körpers«, d.h. sichtbar, erzeugt wird.⁴⁵ Die Sichtbarkeit (z.B. im Gestus und Kleidungsstil und insofern »auf der Oberfläche des Körpers« sichtbar als Frau zu erscheinen) wird aber nicht über eine Theorie sinnlicher Wahrnehmung begründet, sondern als reine Verstandesleistung begriffen. Mit Hartmann können wir diesen Standpunkt Butlers daher auch als *Intellektualismus* bezeichnen: Die »Wahrnehmung kann dem Denken nichts hinzufügen. Sie kann auch nur ›Setzungen‹ vollziehen.«⁴⁶ D.h. die sinnliche Wahrnehmung, die allein uns das Anschauungsmaterial liefert, auf das hin wir uns im Gebrauch unseres Verstandes beziehen, »ist in Denken aufgelöst«⁴⁷. Macht ist so eigentlich, d.h. sinnlich, nicht wahrnehmbar. Denn jene Nachgeburt des neukantischen Rationalismus entwertet nicht nur die Ästhetik der Erscheinung, sondern auch unseren reichen Wahrnehmungs- und Empfindungsapparat: den Leib, der gleichsam nur in seiner Setzung als *Körper* begriffen werden kann, hinter dem er gänzlich verschwindet.⁴⁸

Allerdings ›setzt‹ hier nicht ein autonomes Subjekt, sondern der Diskurs und es ist Butler dahingehend zuzustimmen, dass der Diskurs hierbei nicht die Stelle des Satzsubjektes einnimmt. Denn der Diskurs ›enthält‹ selbst nur Relationen und »die Relationen, die seinen Inhalt bilden, sind ohne substantiellen Kern«⁴⁹. Doch auf diesem Weg der Vermeidung eines handlungstheoretischen Determinismus – alles ist »in Relationen aufgelöst«⁵⁰ – ist Macht nur in ihrer Wirkung im Sinne bestehender Diskursstrukturen (»Wahrheitsregime«) nicht aber als konkret gewirkte begreifbar. Aus diesem Grund bleibt die Frage, wie sich diese Strukturen

45 | Butler: Unbehagen der Geschlechter, S. 200.

46 | Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 164.

47 | Ebd.

48 | Siehe zu einer konstruktiven Kritik an dieser Leibvergessenheit u.a. Gesa Lindemann: Wider die Verdrängung des Leibes aus der Geschlechterkonstruktion. In: Feministische Studien Band 11 Heft 2 (1993), S. 44-54. Sowie auch Ulla Jäger: Plessner, Körper und Geschlecht. Exzentrische Positionalität im Kontext konstruktivistischer Ansätze. In: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hg.): Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert. Berlin 2006, S. 215-234.

49 | Hartmann: Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis, S. 164.

50 | Ebd.

herausgebildet und warum sie sich gegenüber anderen durchgesetzt haben, unbeantwortbar und unklar. Kritik ist demzufolge nur als Reaktion auf bestehende Machtstrukturen denkbar, wodurch man Gefahr läuft, sie in der kritischen Bezugnahme zu affirmieren. Folgerichtig weist Butler daher darauf hin, dass bspw. für die Rechte der Frau zu demonstrieren, heteronormative patriarchale Strukturen noch bestärken würde. Stattdessen müsse man solche Strukturen de-konstruieren, um sie als konstruierte zu entlarven. Doch diese Möglichkeit zur Veränderung birgt die Gefahr des Gesichtsverlustes bis hin zum gänzlichen Ausschluss aus dem Raum der Sichtbarkeit. Ist das Sein des Gegenüber nur als Funktion des Denkens (des Diskurses) zu begreifen, setzt die Möglichkeit der Etablierung neuer Diskursstrukturen sehr viel auf Seiten der Subjekte voraus. Kritikfähigkeit, ein hohes Maß an Reflexivität und ein ›dickes Fell‹ scheinen Grundvoraussetzungen, will man gegen die in den sozialen Praxen institutionalisierten Formen der Anerkennung aufbegehren. Dass man dabei mitunter sein Leben aufs Spiel setzt, um etwas zu verändern, wird nicht sichtbar. Unsichtbar bleiben auch die Narben all derjenigen, die jene Voraussetzungen nicht mitbringen. Unter der Herrschaft der transzendentalen Ordnung des Relationalismus ist Butlers Machttheorie nicht nur metaphysisch, vielmehr läuft sie mit ihrem Anti-Essentialismus letztlich auch Gefahr unkritisch zu werden: Die Unsichtbarkeit meiner Person als an-sich seiende ist ihr Dogma. Indes ist dies nicht zwingend, denn wie oben mit Hartmann festgestellt wurde, bestimmt der metaphysische Standpunkt den methodischen Rahmen des Begreifens des Phänomens – in einem anderen Horizont kann es sich auch anders zeigen. Butlers Gegnerschaft gegen eine Ontologisierung des Subjekts ist allerdings begründet, doch kauft sie sich in ihrer Abkehr von derselben die Unsichtbarkeit der Welt und all ihrer Gegenstände ein. Zudem kann Butler, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, letztlich doch nicht ganz auf ontologische Annahmen verzichten. Diese gilt es nun im Anspruch einer kritischen Ontologie zu hinterfragen.

III. SICHTBARKEIT DER MACHT IN DER LEHRE DES MENSCHEN

Butlers Abkehr von der humanistischen Konzeption des Menschen, die eine natürliche Gemeinsamkeit all dessen, was Menschenantlitz trägt, unterstellt und zum normativen Ideal des Menschseins an-sich erhebt, erfolgt, »um den Prozess der Erneuerung des Menschlichen in Gang zu setzen«. ⁵¹ Zu Recht kritisiert sie das Festhalten der hegemonialen westlichen Repräsentation an einer »Version des ›Menschlichen‹«. ⁵² Denn wenn das, was als das Menschliche qualifiziert, »historisch revidierbare Kriterien der Intelligibilität sind« ⁵³, dann gibt es keine Version des Menschlichen, die nicht hinterfragbar wäre. Die kultur-historisch relativen Normen sind es, die nach Butler »das ›Ich‹, das ich bin«, schaffen. Und es ist von diesen Normen abhängig, denn erst durch sie wird es *als* menschlich anerkannt oder, wenn es ihnen nicht entspricht, nur eingeschränkt oder überhaupt nicht anerkannt. ⁵⁴ Mit dem Grad der sozialen Sichtbarkeit ist zugleich der Rahmen der individuellen Handlungsmöglichkeiten abgesteckt. ⁵⁵ Da insofern »die Existenzfähigkeit unserer individuellen Personalität grundsätzlich« von den Normen der Anerkennung abhängt, wird, so Butler, »die Anerkennung zu einem Ort der Macht«. ⁵⁶ Vor allem in ihren jüngeren Arbeiten geht Butler dabei davon aus, dass nicht nur der Widerstand des Subjektes gegen bestehende Normen mit dem Wunsch nach Anerkennung verknüpft ist, sondern, dass »schon die bloße Möglichkeit der Subjektbildung von einem leidenschaftlichen Anerkennungsstreben abhängt«. ⁵⁷ Menschen, so formuliert es Butler hier ausdrücklich, begehren Anerkennung und bedürfen ihrer existenziell.

Zwei Fragen drängen sich auf. Erstens, wie begründet Butler ihre anthropologische Annahme der Anerkennungsbedürftigkeit des Men-

51 | Butler: Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen. Frankfurt a.M. 2011, S. 13.

52 | Ebd., S. 14.

53 | Butler: Körper von Gewicht, S. 37.

54 | Butler: Die Macht der Geschlechternorm, S. 12.

55 | Ebd., S. 57.

56 | Ebd., S. 10f.

57 | Butler: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a.M. 2013, S. 107. Sowie Balzer/Ludewig: Quellen des Subjekts, S. 120.

schen? Und zweitens, inwiefern verträgt sich diese mit ihrem Anti-Essentialismus? Butler weist zwar, so Balzer und Ludewig, darauf hin, dass die Kritik am (substantialistischen) Subjektbegriff »nicht zwangsläufig eine Ent-Anthropologisierung seiner Theoretisierung bedeuten muss«. ⁵⁸ Dennoch macht es einen Unterschied, ob ich mich im Rahmen einer Subjekttheorie (auch) anthropologischer Annahmen bediene oder ob ich dieselbe auf dem Fundament einer Anthropologie errichte. Wenn ich ganz allgemein sage, dass ein Gegenstand selbst die Bedingung der Möglichkeit seiner Erkenntnis von ihm gibt – sie ihm zugrunde liegt, dann ist dies eine ontologische Aussage. Und wenn ich sage, dass er so beschaffen ist, dass er anerkannt werden will und muss, und zwar als Mensch, dann ist dies eine onto-anthropologische Aussage, denn ich behaupte, dass es Entitäten gibt, die (*als* Menschen) anerkannt werden wollen und dass genau diese Entitäten Menschen sind. Butler schreibt zwar, dass unser Leben davon abhängt, »dass es Normen der Anerkennung gibt, die unsere Lebensfähigkeit als Menschen erzeugen und aufrechterhalten« ⁵⁹ und die mir in diesem Sinne also »vorhergehen und mich übersteigen« ⁶⁰, aber diese Normen können nur für einen bestimmten Kreis an Entitäten überhaupt Geltung beanspruchen; nämlich für diejenigen, denen die Bedingung der Möglichkeit als Mensch anerkannt zu werden, zugrunde liegt. ⁶¹

58 | Ebd.

59 | Butler: Die Macht der Geschlechternorm, S. 60.

60 | Ebd., S. 58.

61 | Hiermit ist eine Problematik angesprochen, der sich Gesa Lindemann im Rahmen ihrer *reflexiven Anthropologie* ausführlich widmet. Lindemanns These, die sie ausgehend von Helmuth Plessners Theorie der *exzentrischen Positionalität* entwickelt, lautet: »[P]ersonal vergesellschaftete Wesen [können] das Personsein nicht a priori auf einen Kreis körperlich bestimmter Entitäten, etwa die Menschen, beschränken.« Es ist also nicht von vornherein klar, welche mir begegnenden Entitäten überhaupt als soziale Akteure infrage kommen. Auch eine negative Anthropologie, die von der Unbestimmtheit des Menschen ausgeht, ist zumindest in dieser Hinsicht eine anthropologische Gewissheit, denn sie unterstellt, dass durch diese Bestimmung der Kreis der als soziale Akteure infrage kommenden klar, d.h. a priori, von anderen Entitäten unterscheidbar wäre. Die Grenzen des Sozialen, so die Soziologin, liegen aber nicht von Natur aus fest, daher muss fraglich werden, wie sich soziale Grenzziehungsprozesse vollziehen. Insofern ist die gängige Erklärungsrichtung umzudrehen: Gesellschaftstheorien seien nicht auf einem

Butler begründet den Wunsch nach Anerkennung mit einer zusätzlichen anthropologischen Annahme: dem »ekstatischen Charakter unserer Existenz«⁶². Das »Außer-sich-Sein«, so Butler, macht den Menschen zum menschlichen Subjekt:

Ich kann nicht sein, wer ich bin, ohne aus der Sozialität der Normen zu schöpfen, die mir vorhergehen und mich übersteigen. In diesem Sinne bin ich von Anfang an außerhalb meiner selbst, und um zu überleben, um in den Bereich des Möglichen zu gelangen, muss ich es sein.⁶³

Butler macht an dieser Stelle deutlich, dass das Sein des Menschen als veränderbare ›Idee‹ aufzufassen ist und daher scheint es, als würde sie ihrem Anti-Essentialismus trotz anthropologischer Annahmen entsprechen können. Es ist hierbei die »ontologische Gespaltenheit« des Selbst, ein Selbst, das seine Spaltung selbst vollzieht, mit der sich Butler gegen die Vorstellung eines als »Ganzes oder autonom« existierenden Subjektes ausspricht.⁶⁴ Allerdings ist, wie u.a. Helmuth Plessner feststellt, »die Selbstauffassung des Menschen [...] als Mensch im Sinne einer ethnisch und historisch abwandelbaren ›Idee‹ selbst ein Produkt seiner Geschichte [...], [der] das Schicksal allen Geschaffenen bereitet ist, untergehen – und nicht nur außer Sicht geraten – zu können«.⁶⁵ Ohne Bindung an ein dem Wandel real Zugrundeliegendes gerät Butler mit ihrer Verteidigung, dass

anthropologischen Fundament zu errichten, sondern über eine Analyse sozialer Grenzziehungsprozesse ist danach zu fragen, »welche Funktionen anthropologische Annahmen im Rahmen des Vollzugs der Grenzziehung zwischen Personen und anderem haben« – Anthropologien sind in dieser Weise also reflexiv in den Blick zu nehmen. Gesa Lindemann: Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Helmuth Plessners. In: Gerhard Gamm/Mathias Gutmann/Alexandra Manzei (Hg.): Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften. Bielefeld 2005, S. 83-98, hier S. 83 und S. 95.

62 | Butler: Die Macht der Geschlechternormen, S. 59. (Hervorhebung im Original)

63 | Ebd., S. 58.

64 | Ebd., S. 244f.

65 | Helmuth Plessner: Macht und menschliche Natur. In: Ders.: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften Bd. V, Frankfurt a.M. 1981, S. 134-234, S. 163.

Mensch sein an keine bestimmte Gestalt gebunden ist, es keine ausgezeichnete und vor allem nicht die richtige und wahre Lebensform ›des Menschen gibt, an die Grenzen des Relativismus. Zu fragen ist, wie Butlers berechtigter Anspruch eingeholt werden kann, ohne dass der Mensch in der Kontingenz der ›Ideen‹ Mensch und Menschlichkeit verloren geht.

Ludewig und Balzer weisen am Ende ihres Beitrages zu den *Quellen des Subjektes* darauf hin, dass, statt »[d]ie Frage zu stellen, wie Menschen zu Subjekten (gemacht) werden, [es vielmehr erfordere], die Frage (wieder) zu stellen, was ›Menschen zu Menschen macht‹ und dabei auch der paradoxen Verfasstheit des Menschen Rechnung zu tragen.«.⁶⁶ Ein Autor, dem auch die beiden Autorinnen das Schlusswort überlassen, kommt jener Forderung nach und stellt mit seinem Konzept der *exzentrischen Positionalität* die Frage nach dem Menschen neu. Gemeint ist Helmuth Plessner, dessen m.E. konstruktiver Ansatz zur Bearbeitung der hier vorgestellten Problematik abschließend kurz skizziert werden soll.

Plessner geht es nicht um eine Bestimmung des menschlichen Wesens, weder in inhaltlicher noch in formaler Hinsicht⁶⁷, sondern er fragt nach der phänomenalen Erscheinung des Menschen in der Welt. Hierzu setzt er nicht – und dies unterscheidet ihn von fast allen essentialistischen wie anti-essentialistischen Anthropologien – auf der Ebene des Menschen an, sondern auf der Ebene subhumaner Lebewesen. Die »ontologische Gespaltenheit«, von der Butler (oben) spricht, holt Plessner über eine phänomenologisch fundierte Naturphilosophie lebendiger Entitäten ein, die mit der Frage anhebt: Was unterscheidet in der sinnlichen *Anschauung* belebtes von unbelebtem. Die Antwort: Belebte Entitäten öffnen und schließen sich selbsttätig gegenüber ihrer Umwelt, vollziehen von sich aus einen Austausch mit ihrer Umwelt, wodurch sie nicht einfach nur

66 | Balzer/Ludewig: *Quellen des Subjekts*, S. 121.

67 | Die beiden Autorinnen meinen hingegen, Plessner gehe davon aus, dass der Mensch nur mittels einer formalen Bestimmung eingeholt werden könne und sehen hierin eine Parallele zu Butler. Ebd. Diese Behauptung ist allerdings einer Fehllektüre Plessners geschuldet. An derjenigen Stelle, auf die sich die beiden Autorinnen beziehen, bespricht Plessner zwei Möglichkeiten der apriorischen Bestimmung des Menschen: die inhaltliche und die formale. Er spricht sich gegen beide Möglichkeiten aus. Als Beispiel für eine formale Bestimmung dient ihm Heideggers, wie Plessner sie an anderer Stelle bezeichnet, »Sperrklausel« des *Daseins*. Plessner: *Macht und menschliche Natur*, S. 154f.

als ein gestalthaftes Außen, sondern als Einheiten von Innen und Außen und damit *an-sich selbst* als *Ganzheiten* erscheinen.⁶⁸

Mit dem Terminus der exzentrischen Positionalität weist Plessner auf einen Bruch im selbstvollzogenen Umweltbezug eines lebendigen Dings hin, dessen Welt- und Selbstbezug dadurch in ungeheurer Weise komplexer ist, als dies für zentrisch positionierte Lebewesen (Tiere) gilt. Exzentrität meint, dass es Lebewesen gibt, die nicht einfach nur erleben und in ihrem Erleben aufgehen (wie z.B. das Tier, das nach Plessner in seinem Selbst spazieren geht), sondern ihr Erleben erleben. So verstanden ist der Mensch Subjekt seiner Erlebnisse im Hier und Jetzt und ist *zugleich* auch Objekt seiner Erlebnisse im Wissen um diese. Vor dem Hintergrund der phänomenalen Gegebenheit meint *exzentrische Positionalität*, von sich aus einen Raum, eine Position in der Welt zu behaupten und *zugleich*, im Wissen um diese, ›außerhalb‹ dieser zu sein. Das »ex« ist folglich nicht (nur) als Präfix zu lesen: Der Begriff umfasst die Zentrität sowie die Exzentrität der Position. Ich ›bin‹ nicht nur außerhalb meiner selbst (wie Butler meint), ich ›bin‹ innerhalb *und* außerhalb meiner selbst. In der Verschränkung von Innenperspektive und Außenperspektive weiß der Mensch um seine Interaktion mit der Umwelt und nimmt sich als ein in der Welt exponiertes Lebewesen war. So besteht der »geistige Charakter der Person«, wie Plessner schreibt, »in der Wir-form des eigenen Ichs«. ⁶⁹ Der Mensch kann nicht einfach in seiner individuellen Existenz aufgehen, sondern ist »verkörperte Existenz, die aus dem objektiven Sinn, den sie verkörpert, den Maßstab, den Anspruch, den Entwurf ihres Daseins gewinnt«. ⁷⁰ Der Körper fungiert hierbei als Bindeglied zwischen dem Einzelnen und dem sozialen Feld. An ihm kommt »das Soziale individuell wie vice versa das Individuelle sozial zum Ausdruck« ⁷¹.

68 | Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin/New York 1975.

69 | Ebd., S. 303.

70 | Helmuth Plessner: Zur Anthropologie des Schauspielers. In: Ders.: Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften Bd. VII, Frankfurt a.M. 1982, S. 399-418, S. 414.

71 | Christoph Wulf/Michael Göhlich/Jörg Zierfas (Hg.): Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln. Weinheim und München 2001, S. 20.

Die individuelle Existenz ist gebrochen in private (zentrische) und öffentliche (ex-zentrische) Existenz. Wie Uta Eichler in ihrem Aufsatz *Plessners Rehabilitierung der praktischen Philosophie auf der Grundlage seines Seelenbegriffs* zeigt, ist es nun gerade diese »Gebrochenheit zwischen Individualität und Personalität [aus der] die vielfältigen Sozialformen des Rechts, der Moral, der Politik und der Religion [entstehen]«. ⁷² Die Bruchstelle der performativen Iteration, in der Butler die de-konstruierende Möglichkeit des Diskurses verortet, wird hier deutlich als umkämpfte Zone der individuellen und der personalen Existenz des Menschen. Keine von beiden ist »eher«. Ohne Rekurs auf bestehende (objektive) Umgangsformen kann ich kein »Ich« ausbilden, aber die Sozialität der Normen ist dennoch nicht (alleiniger) Grund meines »Ich«, denn es bedarf eines Individuums, dass sie verkörpert: »[D]ie Entscheidung über das Wesen des Menschen [kommt] nicht ohne seine *konkrete* Mitwirkung« aus. ⁷³ In diesem Sinne wird verständlich, wie sich soziale Ordnungsformen, wie sich Machtstrukturen, ausbilden: Ihre Geltung hängt an der iterativen Praxis ihrer *lebendigen* Überlieferung. Expressivität und Performativität schließen einander nicht aus, sondern bedingen einander. Die wirklichkeitskonstituierende Macht der »menschlichen Natur« wird schließlich im Phänomen der verkörperten »Entscheidung als Resultat der Auseinandersetzung des Einzelnen mit den sozialen Verkehrsformen« ⁷⁴ sichtbar.

72 | Uta Eichler: Plessners Rehabilitierung der praktischen Philosophie auf der Grundlage seines Seelenbegriffs. In: Katja Crone et al. (Hg.): *Über die Seele*. Frankfurt a.M. 2010, S. 302-329, S. 312.

73 | Plessner: *Macht und menschliche Natur*, S. 187. (Hervorhebung K.F.)

74 | Eichler: Plessners Rehabilitierung der praktischen Philosophie, S. 313.

Deleuze als Theoretiker der Macht

Marc Rölli

In den gegenwärtig kontrovers und intensiv geführten machttheoretischen Debatten ist Deleuze eher ein Fremdkörper. Er versperrt den schnellen Zugriff. Er versperrt ihn, weil er sich den gängigen Koordinaten nicht fügt und scheinbar Widersprüchliches behauptet. Als Strukturalist plädiert er für einen »verallgemeinerten Anti-Hegelianismus« – und entspricht damit den Erwartungen, die im Strukturalismus eine Position zu erkennen meinen, die sich vom dialektischen Denken (und der von ihr in Anspruch genommenen Kategorie der Subjektivität) grundlegend distanziert.¹ Als Kapitalismustheoretiker wiederum, der die weltweiten ökonomischen Dynamiken als Vorgänge der De- und Reterritorialisierung auf den Begriff bringt, bietet er für postmarxistische Diskurse nicht nur Anschlussstellen, sondern bewegt sich in seiner eigenen Theoriebildung offensichtlich vor einem marxistischen Hintergrund.² Mit Foucault stimmt er darin überein, dass Macht im Unterschied zu den vorherrschenden Ansichten der Theorietradition nicht unproduktiv und lediglich verneinend oder limitierend, als Verbot oder Begrenzung der Handlungsfreiheit aufzufassen ist – und auch nicht als individuell oder institutionell handhabbare Ressource, Wirkungen zu bewirken, etwa Handlungen zu erzwingen oder zu vereiteln.³ Trotz seiner Nähe zu Foucault hält er es aber

1 | Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung* [1968]. Übers. v. Joseph Vogl. München 1991, S. 11.

2 | Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Anti-Ödipus* [1972]. Übers. v. Bernd Schwibs, Winterthur 1974, S. 286ff.; dies.: *Tausend Plateaus* [1980]. Übers. v. Gabriele Ricke/Ronald Voullié. Berlin 1992, S. 77ff.; dies.: *Was ist Philosophie?* [1991]. Übers. v. Bernd Schwibs/Joseph Vogl. Frankfurt a.M. 1996, S. 97ff.

3 | Vgl. Gilles Deleuze: *Foucault* [1986]. Übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M. 1992, S. 100.

für notwendig, den Begriff des Widerstands anders auf den der Macht zu beziehen. An einer Stelle heißt es, dass er nicht darauf verzichten wolle, »Repressionseffekte« zu denken.⁴ Und es ist bekannt, dass er die von ihm so genannten »Kontrollgesellschaften« von den »Disziplinargesellschaften« deutlich abhebt, während Foucault zwischen ›surveiller‹ und ›contrôler‹ keinen großen Unterschied zu machen scheint.⁵

Die Liste der Äquivokationen könnte problemlos verlängert werden. Um sie vorläufig zu beenden und einen Schritt weiterzukommen, sei noch daran erinnert, dass Deleuze einen Vorschlag macht, Foucaults Begriff des Dispositivs zu reformulieren.⁶ In seiner Lesart verwandelt sich das Dispositiv in ein ›Agencement‹, d.i. ein Zusammengesetztes oder Zusammengesetztes, das als Geordnetes zugleich eine Ordnung (und ein Ordnen) ist, wenn auch ohne die Gewähr einer wie immer verfassten Stabilität. Eine Art Agentur, die versammelt und vermittelt, indem sie Bedingungen schafft, Bedingungen zugleich für Taten und Dinge, für Sichtbares und Sagbares. Ins Englische wird der Begriff mit ›assemblage‹ übersetzt; ins Deutsche zumeist mit ›Gefüge‹. Im vorliegenden Kontext kann er auch kurz mit Macht oder Machtverhältnis wiedergegeben werden. Mit Bezug auf Foucault sind die begrifflichen Verschiebungen, die hier zu beobachten sind, ganz ähnlich gelagert wie im Fall der ›Genealogie‹, sofern sie verstanden wird als ein Verfahren, Machtverhältnisse zu untersuchen. In beiden Fällen können die begrifflichen Verschiebungen rekonstruiert werden, indem der veranschlagte Immanenzcharakter der Macht thematisiert wird. Immanenz, so lautet meine These, wird von Foucault und Deleuze durchaus unterschiedlich gefasst. Will man Deleuze als Machttheoretiker ins Feld führen, so kommt man nicht umhin, sein Verständnis der Macht als Immanenz zu erläutern. (I.) Das wiederum macht es notwendig, seine Lesart der philosophischen Positionen

4 | Gilles Deleuze: Begehren und Lust [1977]. In: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.): Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie. München 1996, S. 230-240, hier S. 234.

5 | Vgl. Gilles Deleuze: Kontrolle und Werden. In: ders.: Unterhandlungen 1972-1990 [1990]. Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt a.M. 1993, S. 243-253, hier S. 250.

6 | Vgl. Gilles Deleuze: Was ist ein Dispositiv?. Übers. v. H.-D. Gondek. In: François Ewald, Bernhard Waldenfels (Hg.): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken. Frankfurt a.M. 1991, S. 153-162.

zu rekapitulieren, die seine eigene Auffassung der Sache geprägt haben: Nietzsche (II.) und Spinoza (III.).

I. MACHT ALS IMMANENZ

Im Unterschied zu Foucault kann der Begriff der Immanenz bei Deleuze dazu verwendet werden, seine Philosophie im Ganzen zu bezeichnen.⁷ Bereits in seinem Buch über Nietzsche (1962) wird die Forderung laut, mit Nietzsche eine Kritik zu realisieren, die über die Kantische Kritik hinausgeht. Diese philosophisch radikale Kritik wird als »immanente Kritik« gefasst, die den immanenten Gebrauch der Vernunft – im Kantischen Sinne und doch auch gegen Kant gewendet – verallgemeinert.⁸ Im Kern zielt Deleuze hier darauf ab, nicht nur die Ideen der Vernunft (im Bereich der theoretischen Philosophie nach Kant) auf die Erfahrung zu beziehen, sondern die gleichsam metaphysische Grundlegung von Strukturen a priori zurückzuweisen, die ihrerseits (gegen Kant) die Erfahrung transzendieren. Es ist sogar möglich, diese Überlegung in schematischer Form bereits in seiner Hume-Studie (1953) wiederzufinden, wo die empiristische Immanenz gegen die Konsolidierung fester Strukturen transzendentaler Subjektivität ausgespielt wird.⁹ Das ist insofern von Bedeutung, als unter dem Stichwort »Immanenzphilosophie« zu Recht ein Empirismus firmiert, der um 1900 neue Radikalität reklamiert – nicht nur bei Nietzsche und Vertretern einer philosophischen Psychologie, sondern auch im Umfeld von Pragmatismus und Empiriekritizismus.

Trotz dieser frühen Bezugnahmen markiert erst das Spinoza-Buch (1968) die endgültige Schlüsselstellung des Immanenzgedankens. Mit

7 | Vgl. Levi R. Bryant: *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston (Illinois) 2008; Marc Rölli: *Gilles Deleuze – Philosoph der Immanenz*. In: ders./Friedrich Balke (Hg.): *Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – aktuelle Diskussionen*. Bielefeld 2011, S. 31-70; Miguel de Beistegui: *Immanence. Deleuze and Philosophy*. Edinburgh 2012.

8 | Vgl. Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie [1962]*. Übers. v. Bernd Schwibs, Hamburg 1991, S. 98-109.

9 | Vgl. Gilles Deleuze: *David Hume [1953]*. Übers. v. Peter Geble/Martin Weinmann, Frankfurt a.M. 1997, S. 18f., 130, 138ff.

Spinoza rückt die Immanenz in den Mittelpunkt Deleuze'scher Philosophie – und dort bleibt sie auch bis zu den letzten Texten, zusammen mit der besonderen Wertschätzung Spinozas oder besser: dem systematischen Gewicht des philosophischen Entwurfs seiner *Ethik*. Das spinozistische Prinzip der Immanenz steht im Zentrum der Ontologie der Univozität, die Deleuze im ersten Kapitel von *Differenz und Wiederholung* entfaltet.¹⁰ Und in *Was ist Philosophie?*, dem 1991 publizierten und mit Guattari zusammen geschriebenen Buch, bezeichnet die Immanenz eine philosophische Ebene des Denkens, eine unverzichtbare Orientierung im Denken oder ein »modernes« (nicht länger moralisch-metaphysisch stilisiertes) »Bild des Denkens«, das die Illusionen der Transzendenz *de iure* ausschließt.¹¹ Alles begriffliche Denken setzt Immanenz voraus – und kann aus diesem Grund genealogisch analysiert werden.

Man möchte sagen, DIE Immanenzebene sei zugleich das, was gedacht werden muß, und das, was nicht gedacht werden kann. Sie wäre es, das Nicht-Gedachte im Denken. Sie ist der Sockel aller Ebenen, jeder denkbaren Ebene immanent, der es nicht gelingt, jene zu denken. Sie ist das Innerste im Denken und doch das absolute Außen.¹²

Und wenn es einen Philosophen gab, der sich im Klaren darüber war, »daß die Immanenz nur sich selber immanent [...] ist«, dann war es Spinoza.

Vielleicht der einzige, der keinerlei Kompromiß mit der Transzendenz geschlossen, ihr überall nachgestellt hat. [...] Spinoza – das ist der Taumel der Immanenz, dem

10 | »Die Bedeutung des Spinozismus scheint uns die folgende zu sein: die Immanenz wird als Prinzip behauptet und der Ausdruck von jeder Unterordnung unter eine emanative oder exemplarische Ursache befreit. [...] Denn die Themen der Schöpfung oder der Emanation können nicht ohne ein Minimum von Transzendenz auskommen. [...] Nun kann ein solches Ergebnis nicht anders als in einer Perspektive der Univozität erhalten werden.« Gilles Deleuze: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie [1968]. Übers. v. Ulrich-Johannes Schneider. München 1993, S. 160f. Vgl. dazu die Passagen in Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 64.

11 | Vgl. Deleuze/Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 44, 63.

12 | Ebd., S. 68f.

so viele Philosophen vergeblich zu entkommen suchen. Werden wir jemals reif genug sein für einen spinozistischen Gedanken?¹³

Der Gebrauch, den Deleuze von Spinoza macht, kreist um eine ontologisch aufgefasste Differenz. Eine Differenz, die sich vom Sein selbst aussagt – indem philosophisch auf zeitlich, räumlich und anders bestimmte Werdensprozesse Bezug genommen wird, die nicht in festen Identitäten zu begründen sind. Eine Differenz, in der das Sein oder Seinsblöcke zersplittern, wodurch es möglich wird, Immanenzverhältnisse zu denken. An diesem Punkt liegt ein Motiv für die philosophische Aktualität von Deleuze und die häufig geäußerte Ansicht, dass man für die heute gesuchte Ontologie der Prozesse, der Natur oder des Lebens, der Existenzweisen und Kollektive oder auch eines neuen Realismus und einer neuen Metaphysik noch am ehesten in seiner Differenzontologie fündig werde. Allerdings macht man es sich hier auch schnell zu leicht, indem man die Differenzontologie der Prozesse mit einer Romantik der Unbestimmtheit verwechselt.¹⁴

Daher liegt es nahe, im Sinne eines Gegengifts, Immanenz als Macht zu bestimmen. Unterstützt wird dieser Ansatz durch die Gewährsleute, die Deleuze an erster Stelle nennt: Spinoza und Nietzsche. Schließlich ist das Konzept des ›Willens zur Macht‹ eines, das Deleuze zur Ausbuchstabierung seiner Ontologie produktiv macht, und auch bei Spinoza ist Macht – verstanden als *potentia agendi* – als immanenter Prozess, der sich selbst bejaht und verstärkt, zu begreifen. Auf diese Aspekte komme ich gleich zurück. Zuvor muss noch auf ein nahe liegendes Problem hingewiesen werden, ein Problem, das, wie es scheint, Deleuze mit Foucault teilt.

Schließlich sind Macht und Gegen-Macht, Macht und Widerstand – oder mit anderen Worten: Repräsentation und Differenz nicht einerlei.

13 | Ebd., S. 57. Vgl. auch die Verbindung zum »radikalen Empirismus«, ebd., S. 56, 122.

14 | Das Begehren – hier wäre an den spinozistischen *conatus* zu denken – operiert gemäß einer Logik der göttlichen Maschine. Es impliziert Kräfteverhältnisse im Sinne eines gesellschaftlichen Unbewussten, die kartographiert werden können. Die Berufung auf eine »vitalistische Natur des Menschen« etc. schirmt sich dagegen von z.B. technisch vermittelten Immanenzverhältnissen ab, die als seine Bedingung fungieren.

Oder doch? Steht der dunklen Macht nicht ein anderes gegenüber, wodurch sie – das stillschweigende Einverständnis mit ihr – bekämpft werden kann? Aus meiner Sicht sind diese Fragen nicht einfach zu beantworten, sie verlangen vielmehr komplizierte Antworten. Und wenngleich sich Deleuze und Foucault dieses Problem teilen, so beantworten sie es doch auf unterschiedliche Weise, mit unterschiedlichen Akzentsetzungen.¹⁵

Die Machttheorie, die Foucault im *Willen zum Wissen* entwirft, entspricht der an sie gestellten Forderung, Macht als produktive Größe zu fassen. Sie wird als ein komplexes Gebilde differentieller Relationen begriffen, das Identitäten, Formen der Individualisierung, Ordnungen des Sichtbaren und des Sagbaren, Strategien der Regulierung eines politisch handhabbaren Lebens von Populationen hervorbringt. Das ist, anders gesagt, ein Dispositiv, das auf der einen Seite »die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen« aufweist, »die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind«; und das auf der anderen Seite die »Repräsentation der Macht« konsolidiert, die aus ihren Strategien hervorgeht.¹⁶ Sie bilden in ihrer Gesamtheit die Einheit des Dispositivs, ihre »großen Linien und institutionellen Kristallisierungen« verkörpern sich in den »gesellschaftlichen Hegemonien«.¹⁷ Man könnte sagen, dass Macht mindestens drei Dinge umfasst: (1.) differentielle Mikroverhältnisse, (2.) Strategien bestimmter Aktualisierungsformen und (3.) Aktualitäten als Machtkonzentrationen, die gesellschaftliche Hierarchien befestigen. Foucault legt den Akzent auf die zwei zuletzt genannten Punkte. Bei Deleuze hingegen findet man zunächst eine starke Tendenz, auf die Punkte eins und drei zu fokussieren – und sie zueinander in einen Gegensatz zu stellen: Differenz versus Repräsentation, Immanenz versus Transzendenz. Gleichwohl hat er auch die verbindende Dimension im Blick – er diskutiert sie als Aktualisierungs- und Wiederholungsprozesse, aber er tut dies nicht in machttheoretischer Hinsicht. Erst in *Tausend Plateaus* (1980), in der Reaktion auf Foucaults Überlegungen, nimmt er zusammen mit Guattari den Gedanken auf, Machtprozesse als produktive

15 | Vgl. zu dieser Problematik bei Foucault auch Martin Saar: Die Form der Macht. Immanenz und Kritik. In: Marc Rölli/Roberto Nigro (Hg.): Vierzig Jahre »Überwachen und Strafen«. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse. Bielefeld 2017, S. 157-174.

16 | Vgl. Foucault, *Wille zum Wissen*, S. 109, 113f.

17 | Vgl. ebd., S. 113f.

Aktualisierungen zu verstehen, die sich in einem differentiellen Milieu abspielen – und dennoch fatale Folgen haben.¹⁸ Hier kommt die Unterscheidung zum Tragen, die mit Deleuze auch *zwischen* Macht und Immanenz getroffen werden kann.¹⁹ Immanenz, die nur sich selbst immanent ist – oder die einer rein differentiellen Ontologie korrespondiert, mag zwar als Macht (im Sinne von Macht 1) gedacht werden. Sie wird aber keine Verhältnisse hervorbringen, die im Sinne einer strategisch gelenkten Vereinheitlichung des Differenten Machtblöcke zementieren (im Sinne von Macht 3). Mit anderen Worten: Die Nomadologie unterliegt keinem Dispositiv im Foucault'schen Sinne, das an die Souveränität gebundene Staatsdenken (oder die juristische Repräsentation der Macht – und zwar der modernen Macht der Disziplin und des Lebens) hingegen schon.

Wenn Deleuze gegen Foucault den Vorwurf erhebt, den Widerstand zu marginalisieren, so kann ihm Foucault erwidern, den Widerstand (mitsamt den Fluchtlinien der Immanenz) zu hypostasieren. So ungefähr kann man den Stand ihrer Diskussionen in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre resümieren.²⁰ Während Foucault die Produktivität der Macht ana-

18 | »Jedes Machtzentrum ist auch molekular und übt seine Macht in einem mikroskopischen Gewebe aus [...].« Vgl. Deleuze/Guattari: Tausend Plateaus, S. 306-309, hier S. 306.

19 | Deleuze verfolgt die terminologische Strategie, Macht als »stratifizierte Dimension des Gefüges« zu fassen. Vgl. ebd., S. 194. Sofern sie aber »auch molekular ist«, unterscheidet sie sich nicht nur von den virtuellen (primären) Immanenzverhältnissen, sondern – gleichsam als zweite virtuelle Größe, die als Aktualisierungsform zu verstehen wäre – von den Repräsentationsordnungen. Vgl. ebd., S. 306. Man könnte sagen, dass Deleuze mit Hilfe des von Foucault inspirierten Machtbegriffs den latenten Dualismus seiner früheren politischen Philosophie (Differenz vs. Repräsentation) eindeutiger hinter sich lässt. Vgl. zu dieser These bereits Marc Rölli: A Pragmatism of Difference? Gilles Deleuze's pragmatic move beyond structuralism. In: Deleuze Online 1/2008, <https://deleuze.online/2007/10/15/marc-rolli-a-pragmatism-of-difference-gilles-deleuze%e2%80%99s-pragmatic-move-beyond-structuralism/> (letzter Zugriff am 20.10.2017).

20 | In dem kleinen Text *Begehren und Lust* hat Deleuze seine Überlegungen zur Machttheorie Foucaults im *Willen zum Wissen* dokumentiert. Vgl. zur Diskussion dieses Textes Ralf Krause/Marc Rölli: Die Subjektivierung der Macht. In: Ulrike Kadi/Gerhard Unterthurner (Hg.): *sinn macht unbewusstes – unbewusstes macht sinn*. Würzburg 2005, S. 192-229.

lysiert, um das Dispositiv der Sexualität herauszuschälen mitsamt der Wahrheits- und Freiheitsdiskurse, die mit ihm verbunden sind, akzentuiert Deleuze die Mikropolitik und die Prozesse des Minoritär-Werdens, d.h. praktische Widerstandsformen, die mit einem Denken der Immanenz der Macht (und damit verbunden: einer Kritik ihrer auf Transzendenz gepolten Repräsentationsformen) koexistieren. In der Unfähigkeit der Repräsentation, ihre Entstehung zu denken, spiegelt sich der Foucault'sche Gedanke, dass die Macht im Dispositiv dafür sorgt, dass sie Geheimnisse hat – und zugleich den Imperativ installiert, sie zu lüften, die Wahrheit zu erkennen, endlich frei zu sein. Dabei ist das Geheimnis nichts anderes als die missverstandene Produktivität der Macht selbst – oder anders gesagt: ihre verklausulierte Ignoranz. Im *Willen zum Wissen* fungiert die Wahrheit als Sinn und Begehrtes mit nihilistischen Qualitäten, weil sie dazu beiträgt, ein Machtstreben aufrechtzuerhalten, das sich selbst – im Unterschied zu seinen Zielen und Idealen (oder im Unterschied zur juristischen Repräsentation) – nicht bejahren kann.

II. WILLE ZUR MACHT – NIETZSCHE

Im Kapitel über die Subjektivierung in dem Buch über *Foucault* (1986) fügt Deleuze analog zu den neuen Ausarbeitungen der Selbsttechniken und Selbstverhältnisse der alten Griechen, die Foucault ab dem zweiten Band seiner Geschichte der Sexualität vornimmt, den bislang diskutierten Formen des Wissens und der Macht eine weitere Dimension hinzu.²¹ Bei ihr handelt es sich um eine Dimension des Selbstbezugs der Macht oder um eine Faltung der Kräfte, die sich in ihrer Bewegung von den strikten Codes lösen. Keineswegs übernimmt sie die ontologische Funktion, zwischen dem Sichtbaren und dem Sagbaren eine natürliche Übereinstimmung herzustellen. Vielmehr unterbricht sie die (vom Typus her subjektlogische) Vermittlung, schafft ein Milieu pragmatischer Relationen und entflieht zugleich dem Rahmen ihrer geregelten Zuordnung.²² Mit dieser Überlegung verbindet Deleuze den Aspekt der Subjektivierung mit einer Erweiterung der Foucault'schen Machttheorie, sofern er auf ihre »Deteritorialisierungsspitzen« fokussiert (Macht 1), diese mit dem Primat der

21 | Vgl. Deleuze: Foucault, S. 131-172.

22 | Vgl. ebd., S. 152-161, v.a. S. 156, 158.

Immanenz und des Widerstands zusammenfallen lässt und von den Diagrammen (Macht 2) absetzt, die aktuelle gesellschaftliche Hierarchien und Steuerungsmonopole (Macht 3), analog zu den Strukturen von Disziplin oder Sexualität, formieren.²³ Den Selbstbezug der Macht wiederum erläutert Deleuze im Rekurs auf Nietzsche: »Man müsste die Kraft im Sinne Nietzsches wiederfinden, die Macht im besonderen Sinne des ›Willens zur Macht‹ [...].«²⁴ Sie weist nach Deleuze den Selbstbezug auf, der sich aus der Immanenz der Macht nach Deleuze (Macht 1) entwickeln lässt.²⁵ Mit ihr liegt der Schwerpunkt des Immanenzgedankens nicht länger in einem spezifischen Bezugsmodus von Macht und Wissen bzw. in ihrem wechselseitigen Implikationsverhältnis, sondern verlagert sich in einen Bereich, der von den Wissens- und Machtordnungen gemäß der im Dispositiv von Foucault beschriebenen Regeln unabhängig ist.

Bereits zu Beginn der 1960er Jahre hatte Deleuze den Willen zur Macht als »genealogisches Element der Kraft« oder als ihr »Prinzip der Synthesis« bezeichnet.²⁶ Genealogisch bedeutet zugleich differentiell und genetisch – im Sinne einer immanenten Hervorbringung empirischer (»differenzierter und qualifizierter«) Gegebenheiten.²⁷ Damit fungiert der Wille zur Macht als »internes Prinzip der Produktion«, sofern dif-

23 | »Es wird stets eine Beziehung zu sich geben, die den Codes und Mächten Widerstand leistet; die Beziehung zu sich ist sogar einer der Ursprünge dieser Widerstandspunkte [...].« Ebd., S. 145. Vgl. die Rede von den »zwei Ausrichtungen einer Mikro-Analyse der Macht«, die deutlich macht, dass die Interpretation des Selbstbezugs im Foucault-Buch von 1986 in den »Mikrodispositiven« (im Sinne von Macht 1) vorweggenommen ist: Deleuze: Begehren und Lust, S. 232, 239.

24 | Deleuze: Foucault, S. 159.

25 | Auch auf die spinozistische Terminologie kann hier Deleuze ganz direkt zugreifen, sofern die Kraft, um die es hier geht, »in sich selbst untrennbar mit dem Vermögen verbunden [ist], andere Kräfte zu affizieren und von anderen Kräften affiziert zu werden [...].« Sie impliziert »eine Kraft, sich selbst zu affizieren, ein Sich-durch-sich-Affizieren«, wie Deleuze mit Blick auf Foucaults Beschreibung der »enkráteia« sagt: die »Beziehung zu den anderen muß sich in einen Bezug zu sich verdoppeln«. Ebd., S. 140f. Bereits viel früher lokalisierte hier Deleuze bei Nietzsche eine »spinozistische Inspiration«. Vgl. Deleuze: Nietzsche und die Philosophie, S. 69.

26 | Vgl. ebd., S. 56.

27 | Vgl. ebd., S. 60.

ferentielle Quantitätsdifferenzen aus sich heraus empirische Qualitäten generieren.²⁸ Aus Deleuzes Sicht ist es *erstens* möglich, mit Nietzsche die Macht immanent bzw. genealogisch zu bestimmen, indem sie auf den Willen zur Macht bezogen wird. *Zweitens* können die Phänomene der Verneinung des Willens – und das mit ihr verbundene Reaktiv-Werden der Kräfte – rekonstruiert werden. Und *drittens* lässt sich zeigen, dass zwischen Nihilismus und Repräsentation ein machttheoretisch gehaltvoller Zusammenhang besteht.

Unter Wille zur Macht versteht Nietzsche kein Machtstreben. In einer paradoxen Formulierung hält Deleuze fest, dass der Wille zur Macht jedenfalls nicht die Macht will. Sie ist weder Ziel noch Motiv seines Begehrens. Wäre sie dies, dann könnte sie mit einem Objekt der Repräsentation (Macht 3) identifiziert werden.²⁹ Auf diese Weise würde zugleich ihre immanente Bestimmung – und die Möglichkeit einer genealogischen Untersuchung repräsentativer Geltungsstandards – aufgegeben. Genau dies ist nach Deleuze immer dort der Fall, wo Macht auf die Anerkennung bzw. Durchsetzung von Herrschaft reduziert wird.

Das berühmte dialektische Moment der Beziehung von Herr und Knecht hängt in der Tat davon ab: daß die Macht in ihr nicht als Wille zur Macht, sondern als Repräsentation derselben, als Repräsentation der Überlegenheit, als Anerkennung der Überlegenheit des ›einen‹ durch den ›anderen‹ begriffen wird.³⁰

Ebenso verkennt Heidegger in seiner Deutung das genealogische Prinzip des Willens zur Macht, sofern er in ihm eine Figur der entfesselten Subjektivität zu erkennen glaubt, die das vorstellende Denken auf die Spitze treibt.³¹ Entscheidend für Deleuze ist dagegen die Idee Nietzsches, dass

28 | Vgl. ebd., S. 57.

29 | Vgl. ebd., S. 88f.

30 | Ebd., S. 15.

31 | Bereits Klages hatte in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht ein allzu profanes, zweckrational ausgerichtetes Machtstreben entdeckt, das mit seinen angeblich romantisch-naturphilosophischen (dionysischen) Aspirationen in einem merkwürdigen Widerspruch stehe. Vgl. Ludwig Klages: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches [1926]. Bonn ³1958, S. 197. Mit Heidegger könnte man sagen, dass Nietzsche im quasi psychologischen Bann des Vorstellens gefangen blieb – oder mit Sartre, dass er die Immanenz-Illusion nicht überschreiten konnte.

Macht, die aus strukturellen Gründen kein affirmatives Verhältnis zu dem in ihr sich aktualisierenden Willen entwickeln kann, nicht gut ist, sondern schlecht – und dies ganz unabhängig von ihrer möglicherweise breiten Wirksamkeit. Sie ist schlecht, weil und sofern sie in sich nihilistisch verfasst ist und mit diskursiven Identitäten kollaboriert, die in ihrer systematischen Bestimmtheit ihre Genealogie ausschließen. Das heißt, anders gesagt, dass sie den Geltungsrahmen ihrer Perspektivität und Endlichkeit überschreitet, das irdische und vergängliche, affektive und kontingente Geschehen – auf der metaphysischen Suche nach Gewissheit.

Welche Relevanz also lässt sich dem Machtdenken Nietzsches attestieren? Es eröffnet eine genealogische oder neuartige machtanalytische Perspektive, indem sie immanent nachvollziehbar macht, welche konkreten Strategien und Operationen am Werk sind, wenn Vorstellungen einer höheren Macht institutionalisiert werden. Im Fokus seiner Analysen stehen Themen der Metaphysik-, Moral- und Religionskritik; es geht dabei z.B. um Schuldgefühle, schlechtes Gewissen, Ressentiment, den Willen zur Wahrheit, asketische Ideale. Eine der wichtigsten analytischen Hypothesen besagt, dass die Vorstellungen einer höheren Macht mit den konkreten Strategien und Operationen unvereinbar sind, die sie historisch hervorgebracht haben. Oder genauer: dass die entsprechenden Vorstellungen und Ideen nihilistischen Typs sind, sofern sie durch die Beschreibung ihrer Entstehung bedroht sind und im Kern sogar durch sie destruiert werden können. Seiner Logik nach entspricht dieses Verfahren Foucaults Demaskierung der juristischen Repräsentation der Macht. Im Aufweis der produktiven Machtverhältnisse der Disziplinierung des Körpers (in Gefängnis, Kaserne und Bildungsanstalt) und der Regulierung des Lebens (in Medizin, Psychiatrie, Sozialstatistik und Bevölkerungspolitik) sinkt das auf souveräne Instanzen ausgerichtete diskursive Selbstverständnis der Macht in sich zusammen. Inwiefern kann nun aber Deleuze das Konzept des Willens zur Macht ins Spiel bringen, um die Machtanalyse über die kritische Dimension der Genealogie hinaus zu erweitern? Eine

Dieser Aspekt der Nietzsche-Kritik ist nach Deleuze für das phänomenologische Denken insofern bezeichnend, als es eine neuartige Transzendenzfigur in die Immanenz einführt (Intentionalität, Ekstase des Daseins, Zeitstrukturen des Begegnen- oder Anwesen-lassens u.v.m.). Vgl. Deleuze/Guattari: Was ist Philosophie?, S. 55f., siehe ebd., S. 165: »Man wird also gerade im Kern der Immanenz des Erlebens in einem Subjekt Transzendenzakte dieses Subjekts entdecken müssen [...].«

Option liegt aus meiner Sicht im weiteren Insistieren auf der Immanenz – auf einer Immanenz, mit welcher die Macht (im Sinne von Macht 1) verschmilzt. Und das macht es notwendig, nun zum Schluss auf Spinoza zu sprechen zu kommen.

III. HANDLUNGSMACHT – SPINOZA

Im Mittelpunkt der *Ethik* steht das Problem des Aktiv-Werdens oder der Steigerung des Tätigkeitsvermögens im Sinne einer Macht des Handelns (potentia agendi).³² Mit dieser Macht verbinden sich das Gute und eine reine Positivität, die in der aktiven Selbstbejahung der wesentlichen Existenzweise – im Begehren der Lust und der Lust des Begehrens – wurzelt. Offenkundig verbindet Deleuze diese Macht mit der immanenten Kausalität einer adäquaten Ursache dieses Handelns, d.h. einzusehen und einsehen zu können, dass die Affekte einen aktivierenden oder Lust hervorbringenden Effekt haben. Und das setzt voraus, dass Körper, die sich gegenseitig affizieren und voneinander affiziert werden, gemeinsam ihre Handlungsfähigkeit vermehren – und allein in dieser Übereinstimmung (adäquate) Gemeinbegriffe finden können. Dagegen liegt eine Verminderung des Tätigkeitsvermögens dort vor, wo es gehemmt wird – durch das Aufkommen passiver Affekte oder Leiden. Mit der Passivität kommt gleichsam eine äußere Macht hinzu, die die existierenden Modi von dem trennt, was sie vermögen.³³ Diese Ohnmacht besitzt keine Positivität in dem Sinne, dass sie lediglich ein Unvermögen, eine Macht der Verneinung ausdrückt. Mit ihr wird die Produktivität der Macht ausgeschaltet, indem sie verhindert, dass sich die existierenden Modi assoziieren und in ihren Beziehungen die Erfahrung machen, ihre Macht, zu affizieren und affiziert zu werden, und damit auch: zu handeln und zu denken, zu vermehren. Dieser Prozess der Machtsteigerung ist weder auf Individuen noch auf ihre egoistischen Interessen zu reduzieren. Er behauptet vielmehr seine immanente Bestimmung, indem er von unten kommt und in allen sozialen Beziehungen wirksam ist, die zum Nutzen und Wohl der Beteiligten – nicht aber zu ihrem Schaden und Nachteil – beitragen. Es mag besondere Schwierigkeiten aufwerfen, das ethische Kriterium Spi-

32 | Vgl. Deleuze: Spinoza und das Problem des Ausdrucks, S. 195.

33 | Vgl. ebd., S. 198.

nozas (Vermehrung oder Verminderung der Handlungsmacht) zu handhaben. Aber das Festhalten an transzendenten Stützen bleibt ein Indiz für dogmatische Vorannahmen, die über den kontingenten, prekären und offenen Prozess (der politischen Assoziation) hinwegtäuschen – durch Anthropomorphismen, teleologische Unterstellungen oder Glaubenswahrheiten, die hierarchische Gesellschaftsstrukturen konsolidieren.

Mit dieser minimalen Skizze des spinozistischen Machtverständnisses kann die eingangs antizipierte Unterscheidung zwischen Foucault und Deleuze noch deutlicher gemacht werden. Deleuze profiliert sich als (immanenzphilosophischer) Machttheoretiker, indem er nicht nur mit Nietzsche den Willen zur Macht als pluralistisches Konzept der differentiellen, mikrophysikalischen Machtprozesse (Macht 1) begreift, sondern mit Spinoza auf einen Prozess des Demokratisch-Werdens eingeht, der in seiner Radikalität sich selbst immanent bleibt – und daher nicht in den Text von Disziplin und Kontrolle mitsamt ihrer diskursiven Repräsentanz übersetzt werden kann. Die Macht kommt von unten, weil sie mit Foucault nicht von oben kommt, ihre produktive Entfaltung fordert den Kopf des Königs auch in der Theorie. Sie kommt aber auch deshalb von unten, weil sie mit Spinoza nicht in Strategien aufgeht, die den individuellen Körper dressieren und das Leben der Bevölkerung politisch und ökonomisch verwalten. Bei ihr handelt es sich um eine Macht der Praxis oder der Mikropraxis, die die großen Dispositive und Gefüge unterläuft, wenngleich sie selbst Assoziationen und Zusammenhänge hervorbringt. Diese sind aber anderen Typs, weil ihre Verbindungsregeln heterogene Verkettungen zulassen und die schematische Vereinheitlichung singulärer Konstellationen sabotieren.

In diesem Sinne kann man sagen, dass es Deleuze gelingt, die Einwände gegen Foucaults Machttheorie, die von der Seite der PraxistheoretikerInnen formuliert wurden, produktiv aufzunehmen.³⁴ Auch mit

34 | Vgl. dazu Michel de Certeau: *Kunst des Handelns* [1980]. Übers. v. Ronald Voullié. Berlin 1988, S. 16: »Wenn es richtig ist, daß das Raster der ›Überwachung‹ sich überall ausweitet und verschärft, dann ist es um so notwendiger, zu untersuchen, wie es einer ganzen Gesellschaft gelingt, sich nicht darauf reduzieren zu lassen: welche populären (und auch ›verschwindend kleinen‹, alltäglichen) Praktiken spielen mit den Mechanismen der Disziplinierung und passen sich ihnen nur an, um sie gegen sich selber zu wenden; und welche ›Handlungsweisen‹ bilden schließlich auf Seiten der Konsumenten (oder ›Beherrschten‹?) ein Gegenge-

Blick auf Latours Einwände kann man konstatieren, dass das Wissen über Machtverhältnisse kein elitäres Wissen ist, sofern Macht nicht hinter kollektiven Handlungsfeldern, sondern inmitten von ihnen immer auch analytisch-kritisch beschrieben wird. Mit dem Konzept der Mikropolitik schließen Deleuze und Guattari bekanntlich an die Mikrosoziologie von Tarde an.³⁵ Es ist von daher wenig erstaunlich, dass sie, wie auch Latour in seiner ebenfalls an Tarde anknüpfenden Soziologie der Assoziationen, kleine Gefüge der Mikropraktiken beschreiben und zusammenstellen, die den etablierten Repräsentationsordnungen trotzen, etwa weil sie Dinge in Relationen setzen, die den kanonischen Listen seriöser Handlungsträger oder stabiler Systemgrenzen nicht entsprechen. Im Unterschied zu Latour aber halten sie am Gebrauch des Machtbegriffs fest. Das macht wohl vor allem deshalb Sinn, weil ihre Gefüge oder Agencements gleichzeitig sämtliche Machtdimensionen integrieren, d.h. zwischen den virtuellen und den aktuellen Bestimmungen hin und her laufen. Sie sind hybride Konstellationen diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken, die De- und Reterritorialisierungslinien miteinander verknüpfen.

Anders ist nur schwer vorstellbar, wie Machtverhältnisse immanent kritisiert werden könnten. Dafür muss es möglich sein, sich innerhalb der Macht zu bewegen und die Operationen ihrer aktuellen Formierung, die Schemata der dominierenden kulturellen Identitäten und die Leitlinien der Normalisierung in den Blick zu nehmen. In diesem Sinne eröffnet sich mit Spinoza eine Mikropolitik, die auf die Gegenwart der Repräsentation bezogen ist und von ihr Prozesse des Anders-Werdens absetzen kann.³⁶ Für diesen Vorgang haben Deleuze und Guattari den Begriff des

wicht zu den stummen Prozeduren, die die Bildung der soziopolitischen Ordnung organisieren?“

35 | Vgl. Deleuze/Guattari: Tausend Plateaus, S. 298f.

36 | »Kurz gesagt, alles ist politisch, und jede Politik ist zugleich Makropolitik und Mikropolitik.« Ebd., S. 290. Für Latour scheint es dagegen zu genügen, den akzeptierten Bestand der sozialen Gegebenheiten, stabilisierte Sachverhalte und bereits Versammeltes, der traditionellen »Soziologie des Sozialen« zuzuweisen, während die neue »Soziologie der Assoziationen« die empirischen Zusammenhänge und realen Prozesse beschreibt, die in den – vom repräsentativen sozialen Bestand unterschiedenen – Akteur-Netzwerken ablaufen. Er unterstreicht, dass das Gegebene zu Recht berücksichtigt wird, nicht aber zur Erklärung (von etwas anderem) herangezogen werden sollte. Fraglich bleibt, wie beides sauber voneinan-

›Minoritär-Werdens‹ entwickelt.³⁷ Wie im Falle des Anders-Werdens zeichnen sich auch die Prozesse des Minoritär-Werdens dadurch aus, dass sie die involvierten Gruppenidentitäten wechselseitigen Veränderungen aussetzen. Es handelt sich bei ihnen gewissermaßen um kritische Praktiken, die in hierarchische Machtverhältnisse intervenieren, indem sie die immanenten Prozesse stärken.³⁸ Wie ist das möglich? Ein Minoritär-Werden geschieht immer dort, wo eine Mehrheit, die als repräsentativer Standard fungiert, in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Mehrheit ist dabei nicht als zahlenmäßige Größe falsch zu verstehen. Sie ist vielmehr als eine menschliche (kulturelle, ökonomische) Norm definiert: männlich, weiß, erwachsen, vernünftig, gesund – und wir könnten ergänzen: heterosexuell, christlich, berufstätig, leistungsfähig, flexibel, funktional, informiert, gut gekleidet und wohl proportioniert. Ihre Standards definieren nicht nur Normalisierungsziele, sie können umgekehrt auch aufgegeben oder verändert werden. Während Minderheiten wie Mehrheiten als feststehende Identitäten gelten können, bezieht sich das Minoritär-Werden auf ein Geschehen, das in beide Richtungen – in Bezug auf die Mehrheit und zugleich auf die Minderheit – Transformationsprozesse auslöst. Deleuze und Guattari sprechen in diesem Kontext von einem »Block des Werdens« oder auch von einer »Doppelbewegung«: »[M]it der einen entzieht sich ein Term der Mehrheit, mit der anderen tritt ein Term aus der Minderheit heraus.«³⁹ Jude-Werden, Frau-Werden, Tier-Werden, Unsichtbar-Werden. In all diesen Fällen werden Maßstäbe der ausgezeichneten Identität des Menschseins aufgegeben, welche die asymmetrischen Machtverhältnisse verkörpern, indem zugleich die Festlegung der Minderheit als Minderheit durchbrochen wird. »Wie Faulkner sagte, hatte er keine andere Wahl, als Schwarzer zu werden, wenn er nicht zum Faschisten werden wollte.«⁴⁰ Eine Minderheit verliert erst dann ihre majoritär bestimmte Identität

der getrennt werden kann, wenn doch den Akteuren – und zugleich ihren eigenen Theorien in einer soziologisierten Welt – zu folgen ist. Vgl. Bruno Latour: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft [2005]. Übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt a.M. 2010, S. 9f., 26-29.

37 | Vgl. Deleuze/Guattari: Tausend Plateaus, S. 396ff.

38 | »Minoritär-Werden ist eine politische Angelegenheit und erfordert einen Kraftaufwand, eine aktive Mikropolitik.« Ebd., S. 397.

39 | Vgl. ebd.

40 | William Faulkner, zit. in: ebd.

tät einer inferioren Existenz, wenn sie auch selbst minoritär *wird*, d.h. die hierarchische Machtverteilung mitsamt ihren diskursiven und institutionellen Stützen untergräbt. Auf das Werden kommt es an. Aus dem Minoritär-Werden ergeben sich Assoziationen, die aus einer wechselseitigen Verwandlung der (majoritären/minoritären) Identitäten hervorgehen, so dass eine Steigerung der gemeinsamen Handlungsmacht (Macht 1) erreicht wird – und dies automatisch auf Kosten einer Repräsentationsmacht (Macht 3), die lediglich in der Verminderung des kollektiven Tätigkeitsvermögens wirksam werden kann.⁴¹ Das ist keine Utopie, sondern die Wirklichkeit einer Vielzahl alltäglicher Praktiken, die sich hier und dort zu kleinen sozialen Bewegungen zusammenschließen.⁴²

41 | Übertragen auf die ethnologische Auseinandersetzung mit der eigenen kolonialen Tradition heißt das: Es genügt nicht, das Mindere – oder das als primitiv Deklarierte – zu beschreiben, um den kolonialen Status aufzuheben, sondern es kommt darauf an, eine *teilnehmende* Perspektive einzunehmen, die so beschaffen ist, dass Veränderungsprozesse in beide Richtungen einsetzen.

42 | Angewendet auf die aktuelle ›Flüchtlingsdebatte‹ in Deutschland kann der Prozess des Werdens, der als demokratischer Prozess aus meiner Sicht tatsächlich alternativlos ist, wie folgt beschrieben werden: Die Deutschen müssen zu Syrern und Irakern werden – und die Iraker und Syrer müssen zu Deutschen werden. Dabei ist aber zu beachten, dass die Iraker und Syrer keine Deutschen werden, wenn die Deutschen ihrerseits bereits zu Irakern und Syrern werden – und umgekehrt: Auch die Deutschen können keine Syrer und Iraker werden, wenn diese bereits zu Deutschen werden. In dieser Verdopplung des Werdens zeigt sich die Unhaltbarkeit der festen Repräsentationsidentitäten. Beide Seiten werden anders, aber sie werden etwas, das es nicht gibt, das nicht in vorgegebener Gestalt existiert. Ebenso wird deutlich, dass die Integrations- und Assimilationsstrategien problematisch sind, weil sie implizit mit hierarchischen Machtrelationen operieren. Sie verstellen im Grunde die Unmöglichkeit, die darin liegt, einfach so zu bleiben, wie man ist. Das ist eben gerade nicht möglich. Veränderung ist unausweichlich. Und darin liegt eine Wahrheit, die die Populisten heute und ganz aktuell ausschlachten – sofern es viele gibt, die sich der Veränderung verweigern wollen. Dafür gibt es aber keine guten (machttheoretischen) Gründe. Zwar lehnen es Deleuze und Guattari ab, von einem Majoritär-Werden (hier: Deutsch-Werden) zu sprechen, da das Werden immer in Prozesse des Anders-Werdens hineinzieht; aber genau auf diesen Punkt versuche ich aufmerksam zu machen, indem ich darauf insistiere, dass die Deutschen bereits anders oder minoritär werden, weshalb das spezifische ›Deutsch-

Sollte es stimmen, dass die von Deleuze beschriebene Krise der Disziplin längst eingetreten ist – und die gegenwärtige Situation neue Machtmechanismen der Kontrolle hervorgebracht hat –, so ändert dieser Befund doch nichts daran, im Minoritär-Werden immanent bestimmte Widerstands- und Machtformen (Macht 1) vor sich zu haben. Auch das Regime der Kontrolle muss nach Deleuze eines sein, das sich von unten herausbildet, indem es im Gebrauch neuartiger Strategien (Macht 2) Lebensverhältnisse etabliert, die sich wiederum auf diskursive Repräsentationen stützen (Macht 3).⁴³ Problemlos ist es möglich, die drei Machtdimensionen zu unterscheiden, auch wenn sie sich in ihren konkreten Ausprägungen transformieren. Mit dem Ausdruck Kontrolle zielt Deleuze auf die virtuell-reale Modellierung von Handlungsbedingungen ab, deren Mechanismen dort problematisch sind, wo sie in die Immanenzverhältnisse Blockaden integrieren und Assoziationsmöglichkeiten beschneiden. Kontrollierte, zugelassene Identitäten resultieren aus selektiven Prozessen oder Filteranlagen – und wie immer bleibt ein Rest, der aufgrund seiner Nicht-Repräsentation minoritäre Bestimmungen enthalten muss. In ihnen liegen die Potentiale des Werdens, die sich aber nur entfalten können in einem Prozess der Veränderung, der beide Seiten (Mehrheit und Minderheit) umfasst.

Werden z.B. der Syrer und Iraker (und natürlich kommt hier das Frau-Werden als weitere Prozessachse ins Spiel – und mit der Frage der unsicheren Herkunftsländer auch viele weitere nationale Identitäten und die Schwierigkeiten mit ihrer politischen Handhabung) minoritäre Potentiale birgt – und gerade nicht im Sinne einer Angleichung an eine Majorität zu verstehen ist.

43 | Kafkas Umgang mit der juristischen Repräsentation der Macht dokumentiert nach Deleuze bereits den Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft. In ihrem Buch über Kafka haben Deleuze und Guattari das Konzept der kleinen Literatur im Sinne einer Kunst des Minoritär-Werdens entwickelt. Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Kafka. Für eine kleine Literatur* [1975]. Übers. v. Burkhard Kroeber. Frankfurt a.M. 1976.

*Lecture Performance: Corpus Delicti.
Denken, ein Ort des Verbrechens*



Susanne Valerie Granzer und Arno Böhler.
Aufgeführt am 22.04.2016 im LOFFT - Theater
Leipzig. Weitere Informationen sowie ein
Mitschnitt der Performance sind zu finden unter:
www.soundcheckphilosophie.de

Die Performativität von Macht und Gewalt

Ludger Schwarte

I. DIE EPOCHE DER MACHT

Die Performativität von Macht entsteht aus einer Versammlung von Akteuren als Möglichkeit spontaner Koordination derselben. Sie ist die Aufführung dessen, was durch die Versammlung einer Pluralität von Menschen möglich wird. Sie geht über die individuelle, intendierbare Performanz, über den jeweiligen Sprech- oder Äußerungsakt insofern hinaus, als sie nur durch die Koordination pluralen Handelns entsteht. Die Möglichkeit der Koordination rührt aus der leiblichen Versammlung. Diese Möglichkeit bleibt latent und ist gerade wegen ihrer Unabsehbarkeit wirkmächtig. Folgt man Hannah Arendt, so liegt Macht nie in der Hand der Herrschenden. Macht ist nicht das, was Herrschaftsmittel bewirken, sondern bildet die Grundlage und zugleich eine virtuelle Opposition zur Herrschaft. Macht ist nie stabil, automatisch generierbar oder diktatorisch verfügbar, sie ist stets im Fluss oder dabei, sobald die Versammlungsdynamik erstarrt, zu versiegen. Die versammelte Masse steigert exponentiell die Macht jedes einzelnen Akteurs, dem sich immer mehr Bezugnahmen, Einflüsse, Kontakte, Auftrittflächen bieten. Diese Steigerung kann durch die eigene Trägheit oder durch Gewalt von außen gebremst, eingedämmt oder zerstört werden.

Die wichtigste Gewalt von außen, die die Macht kanalisiert, ausnutzt, unterwirft oder verunmöglicht, ist die Autorität. Die Autorität von Traditionen, Verfassungsordnungen und Regierungen bildet eine Gegenmacht, die sich der Spontaneität der Interaktionen in der Versammlung entgegen stellt. Die Autorität steigert sich, indem sie die Wirkung des Vorausliegenden (die mythische Gründung, das Wesen), eine unabdingbare Kompetenz oder eine Notwendigkeit bzw. Ausnahme, inszeniert. Eine derartige Gegenmacht vermag es, die Volkssouveränität in Schranken zu

halten oder durch das Simulakrum der vorausgesetzten Zustimmung zu ersetzen.

Beschränkung, Vereinnahmung und Tyrannei können die Macht nur usurpieren. Das wichtigste Gegenmittel gegen die Macht ist die Festlegung, Trennung und Isolation. So isoliert die tyrannische Gegenmacht den Einzelnen in der Masse, um die Herrschaft, die sich ohne eine vorgängige Macht der Masse nicht etablieren könnte, in ein Gewaltmonopol zu transformieren. Die Gewalt eines einzelnen Tyrannen kann eine Masse dazu zwingen, auch ohne Überredung Befehle auszuführen. Die bloße Unterstellung der eigenen Unterlegenheit kann die vielen Einzelnen dazu bringen, lieber die freiwillige Knechtschaft zu suchen als die Konfrontation. Die Macht der Vielheit wird schlichte uniforme Ohnmacht. Nur die erneute Versammlung der Vielen, der freie Zusammenschluss, die offene Interaktion können wiederum Macht hervorbringen. Die Struktur der Vielheit ist das Plasma leiblicher Präsenz, die Verteilung der Macht, die *Einräumung von Handlungsmöglichkeiten*. Damit ist eine Möglichkeit der Annäherung und Distanzierung, der Zustimmung und Ablehnung gegeben, die die Grundlage gemeinsamen Handelns bildet. Wenn die Vielen sich koordinieren, wenn sie sich organisieren und ihre Macht in eine Selbstbeherrschung zu transformieren wissen, hat die Gewalt keine Chance. Die Situation Alle-gegen-Einen, so unterstreicht Arendt, kann nicht von einem gewaltbestimmten Einzelnen dominiert werden.¹

Wenn man in dieser Perspektive entsprechend zwischen Macht, Herrschaft und Gewalt unterscheidet, reichen juristische Modelle der Macht ebenso wenig aus wie institutionelle Modelle. Vielmehr kann man die Transformation der Macht in Herrschaft nur begreifen, wenn man die Frage stellt, wie ein so latentes Phänomen wie Macht sichtbar gemacht und wirkungsvoll eingesetzt werden kann, wie Macht funktioniert bzw. ob und wie sie gesteuert werden kann. Aktionen der Bemächtigung sind zunächst keine negativen, repressiven Ausschlussmechanismen, sondern gehen, wie Hannah Arendt und Michel Foucault auf unterschiedliche Weise gezeigt haben, aus der Vielfalt sozialer Beziehungen hervor und

1 | Siehe hierzu ausführlicher: Ludger Schwarte: Hannah Arendt. Totale Herrschaft, biographisches Experiment und die Zukunft politischen Denkens. In: Gerald Hartung/Kay Schiller (Hg.): Weltoffener Humanismus. Philosophie, Geschichte und Literaturwissenschaft in der deutsch-jüdischen Emigration. Bielefeld 2006, S. 185-208.

ermöglichen die Subjektwerdung mit zahlreichen positiven Effekten. Die Vorstellung der Macht als Repression beschränkt das Spektrum möglicher Machtwirkungen und reduziert die verschiedensten Formen von Beherrschung, Unterwerfung, Verpflichtung und Einflussnahme auf den Imperativ des Gehorsams. Das Subjekt geht überhaupt erst aus vielfältigen Machtbeziehungen hervor und erlernt seinerseits (worauf u.a. Judith Butler insistiert) die Fähigkeit, Macht in seinem Sinne umzulenken bzw. instrumentell einzusetzen.

Für Foucault ist die Macht bekanntlich nicht etwas, das jemand besitzt, sondern etwas, das sich aus Dispositionen und Techniken heraus in einem Geflecht von Machtbeziehungen entfaltet.² So kann es einem Repräsentationsdispositiv, das Blickbeziehungen steuert, gelingen, dass sich viele im Interesse einer vorgegebenen Ordnung verhalten, ohne dass sie durch gewaltsame Strafen dazu angehalten werden müssten. Ebenso wird die Macht des Souveräns zu töten, transformiert von einer positiven Macht über das Leben, »die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren«.³

Doch vermittelt Foucault in seinen publizierten Schriften oft den Eindruck einer relativ hohen strukturellen Geschlossenheit derartiger Machtgefüge, trotz seiner Betonung der Brüche, Zäsuren und Abfolgen. Gerade im Hinblick auf gewaltsame Auseinandersetzungen, Schlachten oder agonale Situationen gilt es, Foucaults Machtbegriff zu ergänzen durch *performative, unsystematische und historisch kontingente Elemente*.⁴ In diese Richtung zielt der *Begriff der repräsentativen Gewalt*, den ich zur Kennzeichnung moderner Machtsteuerung plausibel machen will: Er hilft, *den einzelnen, aus dem Rahmen springenden Akt, die Emergenz neuer Konstellationen und das unvorhersehbare Ereignis im Kontrast zum Machtssystem und Institutionengefüge zu verstehen*.

Die Performativität der Macht muss vor dem Hintergrund typisch moderner Techniken der Repräsentation gesehen werden. Die Effektivität der Macht kennzeichnet geradezu die Moderne als Epoche, in der sich

2 | Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M. 1994, S. 38.

3 | Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd. 1. Frankfurt a.M. 1983, S. 132f.

4 | Vgl. Philippe Chevalier: Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille. Lille 2004.

Techniken der Repräsentation, verglichen mit der massiven Ausübung roher Gewalt, in vielen Bereichen als effizienter erweisen. Emblematisch ist hier der Übergang von der Burg zum Schloss als Herrschaftssymbol, oder von der öffentlichen Hinrichtung zum disziplinierenden Gefängnis. Die Repräsentation hat die Funktion, ein abwesendes Objekt vorzustellen und seine Vorhandenheit und Gegenwärtigkeit in dieser Vorstellung zu organisieren. Durch die Techniken der Repräsentation ändern sich die Formen der Gewalt: Aus den Kämpfen, die aus roher physischer Gewalt bestanden, werden symbolische Kämpfe, Kämpfe um Repräsentation. Bilder und andere Repräsentationstechniken substituieren tendenziell die vernichtende physische Gewalt durch Zeichen der Kraft; an die Stelle des tödlichen Kampfes tritt das Signal, das Indiz, der bloße Hinweis, die Darstellung, die nur gezeigt, gesehen und weiter erzählt werden muss, damit die Kraft, von der es bereits ein Effekt ist, geglaubt wird. Repräsentationen steuern (dort, wo sie funktionieren) die Körper nicht mehr durch Kraftverhältnisse, sondern durch Glaubenssysteme.

Louis Marin hat in diesem Sinne gezeigt, dass eine zentrale Gewalt durch Bilder und andere Formen der symbolischen Herrschaft Macht absorbieren, bewahren, ausüben und vermehren kann. Die Dispositive der Repräsentation repräsentieren die Macht des Königs und sichern ohne die Verwendung der physischen Gewalt den Gehorsam und die Unterordnung (wie Marins Schriften zeigen). Die Repräsentation verwandelt die Kraft (*force*) in Macht (*puissance*), so fasst Marin seine Studien zusammen.⁵

Repräsentationstechniken errichten mit einem Modus der Identifizierbarkeit zugleich auch Mauern des Verständnisses.⁶ Denn Verstehbarkeit wird über Systeme der Sichtbarkeit und der Sagbarkeit reguliert; diese legen fest, was gesehen werden kann, was als was bestimmt wird und wer überhaupt Anteil am öffentlichen Raum hat.⁷ Zuweilen gelingt es jedoch

5 | In der Einleitung zu *Le portrait du Roi* erklärt Marin, dass Repräsentation und Macht aus derselben Natur bestehen und dass die Macht die Fähigkeit ist, eine Kraft über etwas oder jemanden auszuüben: Louis Marin: *Le Portrait du Roi*. Paris 1981, S. 11. Vgl. auch Louis Marin: *Politiques de la représentation*. Paris 2005, S. 73-74 (im Abschnitt: *Les pouvoirs et ses représentations*).

6 | Siehe Jacques Rancière: *Das Unvernehmen*. Frankfurt a.M. 2002, S. 11.

7 | Vgl. ebd., S. 22, S. 26, S. 28, S. 38.

auch denen, die keinen Anteil an dem haben, was im öffentlichen Raum gesehen und gesagt wird, sich bemerkbar zu machen.

Sobald diese Anteillosen auf der Bühne der gemeinsamen Sinnlichkeit auftauchen, entsteht Streit darüber, was Lärm ist und wessen Stimme zählt. Deshalb schlägt Jacques Rancière bekanntlich vor, »den Namen der Politik auf genau die bestimmte Tätigkeit zu beschränken, die der [polizeilichen] Ordnung feindlich ist: diejenige, die die sinnliche Gestaltung zerbricht [...]. Die politische Tätigkeit ist jene, die einen Körper von dem Ort entfernt, der ihm zugeordnet war oder die die Bestimmung eines Ortes ändert [...]; jene Tätigkeit der Demonstranten oder Barrikadenkämpfer, die die städtischen Verkehrswege buchstäblich in »öffentlichen Raum« umwandeln«. ⁸ Politik ist daher immer ein Eingriff in eine Zuteilung, die bestimmte Gruppen privilegiert und eine asymmetrische Situation schafft.

Offenkundig geht es also weniger um den Austausch von Argumenten: Eine Demonstration ist eine im engeren Sinne politische Aktion, nicht weil sie an einem bestimmten Ort stattfindet oder weil sie sich auf ein bestimmtes Thema bezieht, sondern weil sie die Form eines Konfliktes zwischen zwei Sinnlichkeitsverteilungen annimmt.

II. HANDLUNGSSPIELRÄUME UND DIE KRITIK DER REPRÄSENTATION

Politische Aktionen in diesem Sinne, so ließe sich folgern, schlagen Brechen in die Wahrnehmungsordnung des politischen Raums. Sie inszenieren ein anderes, bisher unsichtbares oder illegitimes Tun, defokalisieren die Aufmerksamkeit und bringen Systeme des Gestaltens, Gewichtens und Zählens zur Kollision, um etwas zur Geltung zu bringen, das zuvor auch, wenigstens latent, existierte, das aber nicht gesehen, geschweige denn anerkannt wurde. Die performative Kraft solcher Aktionen ist daher besonders in denjenigen Bereichen sichtbar, wo sie keine taktischen Oppositionsblöcke zur Herrschaft darstellen und ihre Verhaltensformen sich nicht ausschließlich an der Polizei ausrichten. Denn derartige Formen der Opposition zielen in ihrer Gewalt meist auf die bloße Auswechslung eines korrupten Regimes (durch ein anderes) und letztlich auf die

8 | Ebd, S. 41.

Aneignung der Herrschaftsposition. Diese Gewalt wiederholt aber dasselbe Modell der Souveränität, das sich auf angebliche Grundrechte beruft, um Ordnungsregeln zu setzen.⁹ Jenseits dieser Gewalt von Polizei oder Guerilla werden Aktionen jedoch besonders dort politisch relevant, wo sie die Wahrnehmungs- und Handlungsregeln des politischen Feldes in Frage stellen und anderen Kräften aussetzen, um mit einer neuen Ordnung der Sichtbarkeit und Sagbarkeit eine umfassendere Gleichheit durchzusetzen. Sie eröffnen neue politische Handlungsspielräume, indem sie ein bislang übersehenes Tun als politisches Tun praktizieren, indem sie die Wahrnehmungsweisen und Sinnlichkeitsverteilungen durch dieses Tun modifizieren und indem sie dem, was bisher so nicht gesehen und gesagt werden konnte, im politischen Raum Geltung verschaffen. So beispielsweise dann, wenn diejenigen, deren Artikulationen zuvor nur als Lärm galten, oder als konditionierte Körperreflexe, nun gehört und verstanden werden können, oder dann, wenn die Menge aller, die zu einer Gemeinschaft zählen, auch diejenigen umfasst, die durch nichts qualifiziert sind – irgendetwas, irgendetwas, egal.

Wenn nun Macht nur aus der Versammlung des Volkes in diesem Sinne, also nicht durch die Versammlung derjenigen, die ohnehin schon gehört werden, d.h. der Honoratioren, ExpertInnen, PräsidentInnen, RepräsentantInnen, der Vollbürger und Besitzstandswahrer, sondern durch die Versammlung der durch nichts Qualifizierten entsteht, stellt sich die Frage, warum sich derartige Versammlungen, wenn sie keine historische Seltenheit darstellen, sondern die Grundlage von Macht überhaupt bilden sollen, so selten verstetigen und ihnen adäquate Herrschaftsstrukturen ausbilden.

Der Besitz der Macht ist ein Indikator, aus dem nicht wenige politische Theorien das Recht zu herrschen ableiten. So hätte das Volk im eben genannten Sinne das Recht zu herrschen. Macht ist allerdings nie ganz in der Hand des einen oder anderen, der einen oder der anderen Gruppe oder Partei, sie ist verteilt, sie ist wesentlich eine Beziehung, auch wenn sie als die Fähigkeit aufgefaßt wird, etwas in einem anderen bewirken zu können. Die Volksherrschaft wäre also wesentlich gegen eine andere Macht gerichtet.

9 | Vgl. Michel Foucault: *La Volonté de Savoir. Histoire de la Sexualité*, Bd. 1. Paris 1975, S. 116f.

Wenn sich Macht daher nur punktuell manifestiert und in Akten überhaupt nur transformiert zum Tragen kommt, stellt sich die Frage, welche Mittel, Inszenierungen und Darstellungsformen überhaupt dazu dienen können, die eigene Macht unter Beweis zu stellen oder die Macht der Machtlosen vorzuführen. Wenn Macht aus der Versammlung entsteht, so besteht diese Macht doch nur dann, wenn die Teilnehmer einer Versammlung diese als solche wahrnehmen.

Auch wenn Macht als Potenzialität, Aufschub oder Latenz im Gegensatz zum schieren Gewaltakt eher dadurch gekennzeichnet ist, dass sie nur angedeutet, als Möglichkeit vorgezeigt oder als System repräsentiert wird, so muss sie sich doch auch als Macht konstituieren, ihre Schlüssigkeit oder Entschlossenheit beweisen und ihre Mittel, Ziele und ihre Gefährlichkeit darstellen. Sie erhält sich nur in einem virulenten Beziehungsgefüge zu anderen Mächten. Dort wird sie herausgefordert, dort muss sie ihre Geltung und ihre Kraft an Gegenmächten messen, dort unterliegt sie nicht zuletzt in symbolischen Kämpfen oder verliert sich in einem Vakuum. Anders als Arendt, Marin und Foucault es suggerieren, funktionieren repräsentative Systeme nur dort, wo sie systematisch auf Akte der Gewalt rekurrieren, die das System der Repräsentation transzendieren und letztlich doch nicht mehr sind als eine Demonstration weiterer möglicher Gewalt, d.h. sie funktionieren nur auf der Basis repräsentativer Gewalt.

III. REPRÄSENTATIVE GEWALT VON MACHTSYSTEMEN

Wenn diese Charakterisierung von Macht richtig ist, so ergibt sich daraus folgende These: *Die Performanz der Gewalt ist keine Ausnahme, sondern ein Strukturelement der Repräsentation von Macht.* Ob in demonstrativen oder bloß angedrohten Gewaltakten, ob durch die Symbolik des Grausamen, durch die Inszenierung von Krisen oder die nüchterne Ästhetik von Selektion und Korrektur: *die performative, d.h. wirklichkeitskonstituierende Wirkung der Gewalt wohnt auch den repräsentativen Akten moderner Machtssysteme inne.* Eine Politik der Repräsentation löst die Ausübung von Gewalt nicht ab oder schließt sie gar aus, sondern ist im Gegenteil auf performative Gewaltakte angewiesen.

Wenn man der Inszenierung der Gewalt in jüngster Zeit zunehmende Aufmerksamkeit gewidmet hat, so sind dabei zwei Aspekte unberück-

sichtigt geblieben: nämlich erstens *die Notwendigkeit von inszenierten Gewaltanwendungen* auch innerhalb von Repräsentationssystemen, die sich lediglich durch strukturelle bzw. symbolische Gewalt auszuzeichnen scheinen, und zweitens *die Symbolik der Gegengewalt*, die strukturell auf das Repräsentationssystem bezogen ist, das sie bekämpft. Nur wenn man diese beiden Aspekte aufeinander bezieht, wird verständlich, warum erstens die *Konstruktion von Normalität* in der Moderne mit dem *Heraufbeschwören von Notwendigkeiten, von Sachzwängen und Notlagen* korrespondiert und warum zweitens Gewaltakte weniger auf das (militärische) Ausschalten konkreter Feinde oder auf die Einnahme von Territorien oder Machtzentralen zielen, als auf die *Wirkung ihrer Repräsentationen einem medial gesteuerten Publikum gegenüber*.

Als repräsentative Gewalt können diejenigen Akte verstanden werden, die eine mögliche Eskalation der Gewaltanwendung als Strukturprinzip der Machtausübung vorführen. Eine Politik der Repräsentation löst die Ausübung von Gewalt folglich nicht vollständig ab oder schließt sie gar aus, sondern ist im Gegenteil auf die reiterierte Inszenierung spezifischer Gewaltakte angewiesen.

Vom Staatsstreich über die Revolte und den Terrorismus bis zur Demonstration und zum Hungerstreik reicht die Palette der Phänomene, in denen sich die Macht gewaltsam in Szene setzt. Wenn strukturelle und symbolische Gewalt einem institutionellen Machtgefüge eingeschrieben ist, so sind es diese aufgeführten tatsächlichen Gewaltakte, durch die sich ein solches Machtsystem behauptet und reinstalliert. Was auch immer die konkreten Intentionen derartiger Gewaltakte sind, ihr kumulierter Effekt stärkt die Performativität des repräsentativen Systems, auf das sie sich beziehen.

Der Machtbeweis ist eine Probe. Der Zwang, der von einem Machtbeweis ausgeht, besteht in der Feststellung einer Relation. Es gilt erstens, überhaupt nachzuweisen, dass die Macht besteht, welches Ausmaß sie annehmen kann, was ihre Mittel sind, wie mit ihr zu rechnen ist. Zu den Beweisregeln des Machtbeweises zählt, dass ein politischer Akt einem Publikum gegenüber ausgeführt wird, das beeindruckt werden soll. Die Performanz der Macht in Form eines Machtbeweises gelingt dann, wenn das Publikum überzeugt ist, dass X etwas erzwungen hat oder dass Y gehorcht hat.

Im Gegensatz zum Gewaltausbruch zählt zweitens zu den Eigenschaften des Machtbeweises, dass er auf vergleichsweise kleinem Raum

und in kurzer Zeit die größtmögliche Machtentfaltung andeutet, um den tatsächlichen Einsatz sämtlicher zur Verfügung stehender Mittel entbehrlich zu machen. Von einem Machtbeweis wird man beispielsweise nicht dann sprechen, wenn jemand bis zur Erschöpfung kämpfen musste, um zum Sieg zu gelangen, sondern wenn er *demütigend wenig* aufbieten musste, um einen Zustand zu definieren. Man könnte dies die Ökonomie des Machtbeweises nennen.

Drittens operiert der Machtbeweis nicht gänzlich auf der psychologischen Ebene der Wirkung, sondern stellt zugleich eine (kulturelle) Wirklichkeit her, die den Axiomen dieser Macht gehorcht. Eine politische Intelligenz setzt gezielt Gewalt ein, um der eigenen Definitionsmacht einen hegemonialen Status zu sichern.

Exemplarische Transgressionen wie Staatsstreich, Revolte, Terrorismus, Demonstration, Streik oder ziviler Widerstand zeichnen sich dadurch aus, dass sie weder rein als kriegerische noch rein als kommunikative Akte zu begreifen sind.

Der Staat ist beispielsweise derjenige politische Akteur, der gegen die selbstgegebenen Gesetze nicht nur verstoßen *darf*, sondern, in Form von Staatsstreichen, periodisch mit gewaltsamen, durch nichts als seine Existenz sanktionierten Mitteln die Ordnung wiederherstellen *muss*. Giovanni Botero definiert 1589: »Die Staatsräson umfaßt [...] die Erhaltung des Staates und noch weit mehr seine Ausdehnung [...].«¹⁰ Die Staatsräson »ist etwas [...], das es erlaubt, all den öffentlichen Gesetzen [...] zuwiderzuhandeln«. Sie bildet ein »Verständnis der Mittel und Akte zur Gründung, Erhaltung und Vergrößerung eines Staates« aus.¹¹ Nur durch die Transgression der Gesetze vermag es der Staat, jenes Verständnis zu erwerben. Die Struktur und Legitimation staatlichen Handelns basiert geradezu auf derartigen Inszenierungen von Sachzwängen und Notwendigkeiten.¹²

10 | Giovanni Botero: Della ragion di Stato libri dieci (Venedig 1589). Hg. von Chiara Continisio. Rom 1997, S. 7. Deutsch: Ioannis Boteri Gründlicher Bericht von Anordnungen guter Policeyen und Regiments [...]. Straßburg 1596.

11 | »Ragione di Stato si è notizia de' mezi, atti a fondare, conservare a ampliare un dominio.« Botero: Della ragion di Stato, S. 1.

12 | Francis Bacon nimmt dieses Problem in den Blick: Volksaufstände entstünden aus Armut und aus Unzufriedenheit. Als bestes Mittel gegen Aufstände empfiehlt Bacon eine wohl dosierte Meinungsfreiheit und »the politic and artificial nourishing and entertaining of hopes«. Francis Bacon: Of Seditious and Troubles

Es ist Teil der Staatsräson, Meinungskampagnen zu führen. Foucault erinnert daran, dass Richelieu die politische Kampagne mittels Schmähschriften, Pamphleten usw. erfunden hat, dass er geradezu den Beruf der Meinungsmanipulateure erfunden hat, die man zu jener Zeit die »publicistes« nannte: »Geburt des Ökonomen, Geburt der Publizisten.«¹³ Die Staatsstreiche sind Grundlage der »Polizei«, ihrer Wissenschaft und ihrer Publizistik.¹⁴

Gabriel Naudé unterscheidet 1639 zwischen den öffentlich sichtbaren Maximen des Staates und dem »coup d'état«.¹⁵ Nach Naudé ist »der Staatsstreich die Selbst-Äußerung des Staates selbst. Er ist die Affirmation der Staatsräson.«¹⁶ Diese Affirmation operiert vor allem auf der Ebene der Repräsentation. Die Welt, so Naudé, spielt Theater, der Prinz interveniert als »Deus ex machina.«¹⁷

Die Erhaltung und der Ausbau der Staatsmacht gelingt vor allem in der theatralen Repräsentation einer Notsituation. Die Praxis des durch den Souverän durchgeführten Staatsstreichs nennt Foucault daher ein politisches Theater, dessen Kehrseite das literarische sei: Das Theater, die Kunst, die gesteuerte Öffentlichkeit richtet sich ein »im Kontext der Auf-führung dieser Staatsräson in ihrer dramatischen, intensiven und gewalt-tätigen Form des Staatsstreichs.«¹⁸

Essays. Hg. v. John Pitcher, London 1985, S. 106. Das Kalkül der Regierung müsse daher die Ökonomie auf der einen, und die Meinung auf der anderen Seite im Griff haben. Vgl. Michel Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Die Geburt der Biopolitik, Bd. 1. Frankfurt a.M. 2005, S. 393. Francis Bacon beruft sich positiv auf Machiavelli. Vgl. Bacon: Of Seditious and Troubles, S. 102, und ders.: Advancement of learning. Works, Bd. III. Hg. v. James Spedding, S. 430.

13 | Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 394.

14 | Johann Heinrich Gottlob von Justi: Grundsätze der Polizeywissenschaft. Göttingen 1756.

15 | Zu Naudés Konzeption des Staatsstreichs Robert Damien: Bibliothèque et Etat. Naissance d'une raison politique dans la France du XVIIe siècle. Paris 1995.

16 | Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. S. 379.

17 | Gabriel Naudé: Considérations politiques sur les coups d'état (1639). Rom 1667, S. 33; vgl. Julien Freund: La situation exceptionnelle comme justification de la raison d'État chez Gabriel Naudé. In: Roman Schnur (Hg.): Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs. Berlin 1975, S. 164.

18 | Foucault: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. S. 384.

Diese kurze Bemerkung Foucaults führt zu einer Einsicht von enormer Tragweite: Wenn man versucht, nicht nur an diesem frühneuzeitlichen Schauplatz, sondern auch angesichts gegenwärtiger politischer Krisenszenarien die Strategien des Zusammenspiels von Staatsstreich und Inszenierung auszuloten, so begreift man, dass repräsentative Gewalt diejenige politische Kunst der Moderne ausmacht, die das Feld politischer Institutionen mit demjenigen ästhetischer Bearbeitung verbindet. *Repräsentative Gewalt lässt sich daher begreifen als politischer Akt, der sich den Beharrungskräften, der Neigung, den Wahrscheinlichkeiten, dem Lauf der Dinge entgegen wendet, indem er eine Notwendigkeit statuiert – letztlich mit ästhetischen Mitteln.* Die Performanz begrenzter Akte repräsentativer Gewalt setzt sie als Gegenstück der Gesetze, Regeln und Normen ein und macht sie vor allem für staatliches Handeln unabdingbar. Sie erst erzwingen Gehorsam, sie schüren die hierfür notwendige Angst, sie demonstrieren die Effektivität und Unvermeidlichkeit einer spezifischen Machtkonfiguration. Sie durchkreuzen die Logik und Ontologie sinnlicher Verteilungsverhältnisse durch die Militanz, mit der dem Unmöglichen zur Durchsetzung verholfen werden soll.¹⁹ Wir sollten daher die Aufmerksamkeit auf die alltägliche Dramatik der Medien richten, die Notsituationen, Sachzwänge und Krisen heraufbeschwören, welche einzig von Regierungsinstanzen wie von einem Deus ex Machina gelöst werden können, oder umgekehrt, deren Brisanz erst durch das plötzliche militante Auftreten von oppositionellen Gruppen und Nichtregierungsorganisationen in den Medien sichtbar wird.

Eine Demonstration beispielsweise ist nicht dann erfolgreich, wenn sie eine Botschaft überbracht hat, denn dazu müssen nicht Tausende von Menschen durch die Strassen ziehen; auch nicht, wenn am Ende die Gewalt eskaliert. Die Demonstration muss nicht nur latente, sondern *sporadisch eingesetzte Militanz vorführen*. Sie muss andeuten, dass dies nur der Anfang ist, dass dahinter noch viel größere Massen stehen, die auch mobilisiert werden könnten, unzählbar viele; sie muss die Latenzdimension einer Gewaltbereitschaft sichtbar machen. Das Protestmuster der Demonstration entsteht während der französischen Revolution, genauer gesagt am 3. Oktober 1789. Heutzutage findet täglich irgendwo auf die-

19 | Zur Militanz als performativer Durchsetzung eines, gemessen an geltender Logik und Ontologie Unmöglichen, siehe: Alain Badiou: Paulus. Die Begründung des Universalismus. Zürich 2009.

sem Planeten eine Demonstration statt. Die Ubiquität der Demonstration ist nur erklärbar als ein Pendant der Staatsräson, die sich mit der Installation von Staaten verbreitet hat.²⁰ Der Machtbeweis, den die Demonstration antritt, steht in einer Reihe mit anderen zeitgenössischen Phänomenen, bei denen *der ephemere Gewaltakt, das Bild dieser Gewalt und die politische Strategie der Präsentation dieses Bildes verkoppelt* sind, wie im Terror oder in der militärischen Intervention.

Die kalkulierte, ostentative Gewaltanwendung zielt auf die ästhetische Rahmung und Legitimation eines Repräsentationssystems. Dieser Typus von Gewalt, womöglich kennzeichnend für die Moderne, zieht sich von spektakulären Gewaltausbrüchen bis hin zur alltäglichen bürokratischen Entscheidung, die penibel vorexerziert wird. Auch der Terrorismus des 19. und 20. Jahrhunderts inszeniert Akte repräsentativer Gewalt, um ein neues Verhältnis von Realität und Fiktion kulturell durchzusetzen.

Terroristen setzen massive militärische Mittel ein, wollen aber weder Territorien besetzen noch Throne besteigen. Im Unterschied zum Guerillakrieg setzt der Terrorismus auf Mittel, die auch ohne eine Armee oder einen Militärapparat effektiv sind. Der Terrorismus bringt die Menschen aus der Fassung, obschon die reale Gefahr, durch einen Terrorakt physisch bedroht zu sein, im Vergleich zu anderen alltäglichen Gefahren selbst in Gefährdungszonen statistisch gesehen minimal ist.²¹

Die Anwendung von brutaler Gewalt gegen Unbewaffnete, die alle Spielarten des Terrorismus durchzieht, soll Aufmerksamkeit, Schock, Horror, Angst oder Abscheu erregen. Der Gewaltakt soll der gesamten Öffentlichkeit die Verwundbarkeit des Staates bzw. der Bevölkerungsmasse vorführen.

Johann Most entwickelte im Anschluss an Carlo Pisane, Michael Bakunin, Pjotr Kropotkin und Paul Brousse eine Philosophie der Bombe, die den Einsatz von Gewalt als Selbstermächtigung, als Mittel zur Inbe-

20 | Schon die Vorformen der »modernen Demonstration«, nämlich die politischen Prozessionen zur Zeit der Fronde und die politischen Umzüge in den ersten Tagen der Französischen Revolution, zeigen, dass Militanz auf der Straße weniger ein konkretes Druckmittel und erst recht nicht der Versuch ist, Volkssouveränität ins Bild zu setzen, sondern vielmehr das für die Neuzeit charakteristische Vorhaben, durch die ostentative Übertretung des Rechtes Recht zu setzen und dadurch die Rechtssetzungsgewalt zu monopolisieren.

21 | Vgl. Charles Townshend: Terrorismus. München 2005, S. 9f.

sitznahme kollektiver Phantasien und zur Destabilisierung staatlicher Ordnung feiert.²² Die Verwendung von Dynamit (und später von Plastiksprengstoff) stellt aus Sicht der Anarchisten eine Gleichheit der Waffen her, die bei Demonstrationen nicht gegeben ist. Die von den Anarchisten angeführte Arbeiterdemonstration am 4. Mai 1886 in Chicago führte erst zu einem Aufstand, als Unbekannte eine Bombe auf die Polizei warfen. Der Revolutionäre (»rote«) Terrorismus wird von der Überzeugung getragen, dass Individuen durch direkte Aktionen die Gesellschaftsstruktur ändern können.²³

Staatlicher, »weißer« Terror operiert auf drei Stufen: brutale Einschüchterung, Zwangsbekehrung und Völkermord. Das äußerst repressive Verhalten konstitutionell verfasster Staaten wie Argentinien, Indonesien und den USA im 20. Jahrhundert, aber auch schon Frankreich bei der Niederschlagung der Kommune 1871 oder Deutschland 1848, wird meist flankiert von paramilitärischen Gruppen, die im Sinne des Staates handeln. Diese Terrorsysteme gehen mit willkürlichen Verhaftungen, Folterungen und dem Verschwindenlassen von Personen unkontrolliert

22 | Johann Most: Revolutionäre Kriegswissenschaft. Ein Handbüchlein zur Anleitung betreffend Gebrauches und Herstellung von Nitro-Glycerin, Dynamit, Schiessbaumwolle, Knallquecksilber, Bomben, Brandsätzen, Giften usw. usw. [Nachdruck der Ausgabe des Internationalen Zeitungs-Vereins, New York 1885] Wien 1989.

23 | Schon im Jahr 1848/9 rechtfertigte Karl Heinzen das »In die Luft Sprengen« eines halben Weltteils (auch durch den Einsatz von Giftgas gegen ganze Städte) und das freudige Opfer des eigenen Lebens, wenn es durch die Vernichtung einiger Millionen Barbaren Genuß erfare. Karl Heinzen: Der Mord. In: Die Evolution. Ein politisches Wochenblatt, Biel 26. Januar 1849. Vgl. ders.: Mord und Freiheit. New York 1853, sowie: Daniel Bessner/Michael Stauch: Karl Heinzen and the Intellectual Origins of Modern Terror. In: Terrorism and Political Violence 22 (2010), S. 143-176. Pjotr Kropotkin schreibt, weit mehr als tausend Pamphlete könnten Aktionen Aufmerksamkeit erregen und die neuen Ideen in das Bewusstsein der Leute pflanzen: »Vor allem weckt die Tat den Geist der Revolte.« Obschon Kropotkin erkennt, dass sich eine Struktur, die auf einer Jahrhunderte alten Geschichte beruht, »nicht einfach mit ein paar Kilo Sprengstoff zerstören läßt«, führt seine Analyse in die Logik des revolutionären Terrorismus. Vgl. Martin A. Miller: Kropotkin. Chicago 1976.

vor. Auch das Agieren unterschiedlicher Sicherheitsapparate auf Verdacht schafft eine alptraumartige Situation.

Diesem Kampf um Wahrnehmungs- und Symbolverhältnisse entspricht eine vom Krieg unterschiedene operationale Logik: »Der Krieg will letztendlich zwingen, der Terrorismus beeindrucken. Krieg ist physisch, Terrorismus mental.«²⁴ Der größte Helfershelfer des Terrorismus ist die kollektive Beunruhigung, die große Angst. Panikmache ist das entscheidende Produkt der Medienberichterstattung über den Terrorismus, der selbst in seinen religiös-extremistischen Varianten »eher zu demonstrativen als instrumentellen Gewaltanwendungen«²⁵ neigt.

Doch mit der Verbreitung von Angst, dem Erzwingen von Zugeständnissen und dem Einwerben von Zustimmung funktionieren beide (»rote« und »weiße«) Formen einer Propaganda der Tat kurioserweise nur im Rahmen der dominierenden liberalen Auffassung des Staates und seiner auf Konsens beruhenden repräsentativen Institutionen: Denn wo der Terrorismus auftritt, stehen die Bewegungs-, die Versamlungs- und die Redefreiheit, der Schutz vor Willkür, die Rechtssicherheit auf dem Spiel sowie der Bürger als Untertan.

Derartige Machtbeweise lösen die Exzesse roher, physischer Gewalt ab. Wir müssen darin keinen zivilisatorischen Fortschritt erkennen. Dennoch lohnt vielleicht die Frage: Was kommt nach der Epoche der Macht? Wie lässt sie sich begrenzen?

24 | Townshend: Terrorismus, S. 26.

25 | Ebd., S. 51.

Power/Play

Dialog in der Straßenbahn zwischen einem Performer
und zwei Philosophinnen bei der Abreise vom Festival
[soundcheck philosophie] #4: Macht_Denken!

Rainer Tetzke

»Ich habe nichts Schwieriges und schon gar nichts
Anspruchsvolles zu sagen, als einziges Verdienst
möchte ich dafür in Anspruch nehmen, daß es
stimmt – wenigstens teilweise.«¹ (John L. Austin)

24. April 2016, nachmittags

Philosophin 1: Eine gelungene Veranstaltung insgesamt, finde ich.

Philosophin 2: Ja, das sollte wiederholt werden. Das Theater ist echt ein guter Ort, der ›Denkraum‹ über den Köpfen ist erfreulich hoch, und die Luft wird nicht so schnell stickig wie bei normalen Uni-Tagungen.

Philosophin 1 (in Richtung des Performers): Ja – schon der besonderen Atmosphäre wegen sollte das unbedingt wiederholt werden. Und wie fanden Sie das Ganze – so als Künstler, meine ich?

Performer: Nun ja, wenn Sie die Wahrheit hören wollen: Ich habe mich in den letzten Tagen mit einigen der anderen Performer/innen darüber unterhalten. Wir kamen uns während des Festivals fast alle ein wenig so vor, als bildeten wir mit unseren performativen Interventionen und Büh-

1 | John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte (How to Do Things with Words). Stuttgart 1998, S. 25.

nenaufführungen in Ihren Augen, das heißt in den Augen der meisten an der Tagung teilnehmenden Fachphilosoph/innen und Machttheoretiker/innen, nur so eine Art buntes kulturelles Rahmenprogramm – als würden wir aus Ihrer Sicht mit unseren experimentellen, sich künstlerischer Verfremdungsmittel bedienenden Beiträgen inhaltlich gesehen schon vom Prinzip her nichts wirklich Substantielles zum Thema »MACHT_DENKEN!« beitragen können, eben weil wir experimentelle Darstellungsformen und Settings gewählt hatten. Und da spielte es in Ihren Augen auch gar keine Rolle, dass ein Großteil von uns Performer/innen selber auch akademisch arbeitende bzw. ausgebildete Philosoph/innen sind. Sagen Sie mir, wenn ich falsch liege, aber ich denke: das war die vorherrschende Sichtweise bei den meisten der Theoretiker/innen, die bei der Tagung aufgetreten sind und die ihren Fachvortrag im üblichen, konventionellen Format gehalten haben. Und ich sage das deshalb, weil Sie eben von der »besonderen Atmosphäre« geredet haben. – Ich fand, der übliche akademische Duktus und die übliche akademische Diskussionskultur haben aus meiner Sicht leider allzu sehr die Atmosphäre der Fachtagung und überschwappend auch die des Festivals geprägt. Und – letzte Bemerkung meinerseits – diese implizit herrschende Atmosphäre hatte/hat auch etwas mit *Macht* und *Hierarchie* zu tun.

Philosophin 2: Oh, das geht mir jetzt ein wenig zu schnell. Können Sie das noch ein bisschen näher erläutern, das mit der Atmosphäre und den impliziten Machteffekten auf der Tagung und dem Festival interessiert mich sehr – gerade weil ich über Machttheoretiker/innen wie Foucault und Butler arbeite und mir mit letzterer angewöhnt habe, permanent die Frage zu stellen: »Was darf in gegenwärtigen Diskursregimen nicht gesagt werden, damit sie ihre Macht behalten?«²

Performer: Ich habe zum Beispiel so eine klare Hierarchie gespürt: Sie als Fachphilosoph/innen sind Ihrem Selbstverständnis nach die Expert/innen in Sachen *Macht*. Sie haben da Ihre konkreten Theorien, mit denen Sie Machtphänomene in der Welt sozusagen »von oben herab« beobachten und erklären können bzw. erklären zu können meinen. Und Sie verströmen in der Art und Weise Ihrer Darstellung permanent diesen Anspruch

2 | Judith Butler: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Frankfurt a.M. 2006, S. 218.

auf unbedingte Reflexionshoheit. Was wir Künstler/innen bzw. wir performativ arbeitende Philosoph/innen mit unseren Performances und Interventionen zum Tagungs- und Festivalthema beigetragen haben, scheint mir aus Ihrer Perspektive eher nur ornamentales Beiwerk gewesen zu sein. Bestenfalls haben wir Bilder und Beispiele geliefert, aber jedenfalls *keine echten Reflexionen* auf das Thema Macht. Dagegen möchte ich herausstellen: Wir als experimentell-performativ arbeitende Philosophen waren und sind viel mehr als Sie daran interessiert und dazu bereit, uns in unseren Ansichten – etwa zu dem, was Macht ist, wie und wo sie funktioniert, oder auch: wie sie subversiv unterlaufen werden kann, *verunsichern* und durch neue Erfahrungen immer wieder *neu inspirieren zu lassen*. Vielleicht idealisiere ich das jetzt ein bisschen, aber ich denke: Wir als experimentell performende Philosoph/innen haben eine viel stärkere permanente Suchbewegung in uns, als ›konventionelle‹ Philosophen. Wir suchen nach den Brüchen in Theorien und in unseren eigenen Erfahrungen mit den Theorien. Umgekehrt hatte ich während des Festivals nicht den Eindruck, dass Sie als philosophische Theoretiker/innen sich von irgendetwas, was wir als Performer/innen während des Festivals gesagt und gezeigt haben, in ihren theoretischen Perspektiven haben inspirieren oder verunsichern oder neu ins Denken bringen lassen oder lassen wollen!

Philosophin 2: Ja, da haben Sie wohl recht. Obwohl ich der Meinung bin, dass Ihr Anspruch vielleicht generell etwas zu hoch hängt. Denn es ist doch so: Je älter man als Philosoph/in wird, je länger man im philosophischen Geschäft ist und über die verschiedenen philosophischen Themen nachgedacht hat, die einen interessieren, um so seltener lässt man sich diesbezüglich noch in seinen Grundüberzeugungen erschüttern oder grundsätzlich ›neu ins Denken bringen‹ – auch nicht von seinen ›konventionell arbeitenden‹ Fachkolleg/innen und deren ›guten Gründen! Ich finde es insgesamt vielleicht auch gar nicht sinnvoll, sich philosophisch ständig grundsätzlich neu erfinden zu wollen und permanent dem Einnehmen neuer Perspektiven nachzujagen, wie Ihre emphatischen Äußerungen es als Ideal nahe legen. Das, was Sie sagen und als Ideal anpreisen, folgt implizit vielleicht gerade dem absurden rhetorischen Innovations-Imperativ der spätkapitalistischen Gesellschaft. Diesem Zeitgeist stellt sich echte Philosophie ja vielleicht gerade entgegen bzw. sie sollte es sogar tun, denn das ›Neue‹ ist zumindest in der Philosophie nicht per se immer das Vernünftigere oder Bessere! Es ist gut so, dass wir uns in der Philoso-

phie dem permanenten Innovationsdruck, der sich aus kurzfristigen Verwertungs- und Vermarktungszwängen ergibt, wenigstens partiell – noch – widersetzen können. Und ich möchte noch eine letzte, zugegeben etwas rhetorische Bemerkung machen – zu der Frage, warum ich als Philosophin mich von den künstlerisch-philosophischen Beiträgen beim Festival nicht habe ›neu ins Denken bringen lassen‹: Vielleicht haben die Beiträge mich intellektuell und ›affektuell‹ einfach nicht genügend herausgefordert? Die prinzipielle Frage wäre, wie müssten Philosophie-Performances und performative Gesprächsinterventionen gestaltet sein, dass sie vielleicht wirklich auch bei so hartgesotten konventionell arbeitenden Philosoph/innen wie mir intellektuelle Erschütterungen auslösen könnten?

Philosophin 1 (in Richtung des Performers sprechend): Sie haben da ja vorhin eine, was das Machtthema und unsere Tagung angeht, ›indexikalische‹ Perspektive aufgemacht: dass wir Philosoph/innen bei der MACHT_DENKEN!-Tagung und auch auf dem gesamten viertägigen Festival, nicht nur über Macht *geredet*, sondern auch implizit Macht *ausgeübt* und sogar Hierarchien *produziert* hätten. Ich würde Ihre kritische Position zu diesem Punkt noch etwas besser verstehen wollen ...

Performer: Was ich meinte, ist Folgendes: Sie als akademische Philosoph/innen und Theoretiker/innen haben einfach haargenau denjenigen Diskussionsstil und dasjenige Diskussionssetting in den Theaterraum transportiert, die Sie von der Uni kennen und in denen Sie sich ›sicher‹ fühlen. Und Sie haben sich da interessanter Weise auch überhaupt nicht irritieren lassen von den leicht subversiven Intentionen der Tagungsveranstalter, die sich ja eigentlich vorgenommen hatten, das traditionelle akademische Tagungs-Setting in seiner performativen Machtförmigkeit – in den Verteilungen der expliziten und impliziten Sprechberechtigungen im Theaterraum – offen *auszustellen* und dies so allen Beteiligten im Raum anschaulich bewusst zu machen, d.h. thematisierbar, hinterfragbar und gegebenenfalls sogar experimentell transformierbar.

Philosophin 1: Mit Verlaub: Die »Machtförmigkeit« der Tagung »hinterfragbar« zu machen und sozusagen »aufbrechbar«? Können Sie mir das noch ein wenig genauer erläutern?

Performer: Nun ja, ich weiß nicht, wie es Ihnen ging, aber ich habe das Raumarrangement der Tagungsveranstalter so gelesen, dass hier eine akademische Fachtagung ausdrücklich *auf der Bühne* vorgeführt wird: Die ›wichtigen‹ Leute, d.h. die eingeladenen Referent/innen saßen in der Mitte des Raumes, also *auf der Bühne* an einem Tisch mit Getränken. Alle anderen saßen *nur* rings herum an drei Seiten verteilt auf den Theater-Rängen und waren damit in der Position von *Zuschauern* bzw. *Beobachtern*. Oder doch auch von *aktiven Teilnehmern*? Das Raumarrangement ließ das eher offen, es ließ offen, ob die Leute auf den Zuschauer-Rängen während der Tagung eine Sprechberechtigung hatten und wenn ja, welche – eine Sprechberechtigung ›zweiter Ordnung?‹ – Einige von den Tagungsreferent/innen haben das sicher durchschaut. Manchen schien es egal. Manchen schien es eher unangenehm, während der gesamten Tagung in der Mitte auf dem *Präsentierteller* der Bühne zu sitzen. Einige wenige Referent/innen haben sich dann ganz oder zeitweise ins Publikum auf die Ränge gesetzt und versucht, von dort aus mitzudiskutieren. Umgekehrt hat sich aber, soweit ich mich entsinne, fast niemand vom Publikum oder von den Performer/innen *getraut*, sich einfach mal mit an den Tagungstisch in der Mitte des Raumes zu setzen. Zusätzlich als explizit performatives Element gab es auf der Tagung dann ja auch noch diesen Gong, der laut expliziter Definition dafür da war, zwar nicht in die Fachvorträge einzugreifen, aber zumindest in die Diskussion, wenn Referent/innen oder Diskutant/innen nicht zur Sache, sondern z.B. nur ›zur Selbstdarstellung‹ redeten – respektive: wenn jemand zumindest den Eindruck hatte, dies würde gerade der Fall sein. Aber der Gong ist für meinen Geschmack leider viel zu wenig genutzt und thematisiert worden. Ich hätte mir die Inszenierung der Tagung – gerade mit Blick auf das *zeigende* Explizieren und Variieren von kommunikativen Machtverhältnissen – noch viel dynamischer und spielerischer gewünscht. So wäre ich auch persönlich viel besser ins Mitdenken gekommen. Und das ist im Übrigen auch die Sicht von anderen Performer/innen und Zuschauer/innen gewesen, mit denen ich gesprochen habe. Manche hatten sogar das deutliche Gefühl, dass bei der Fachtagung teilweise spürbar sogar so etwas wie *Angst* in der Luft lag, d.h. dass partiell eine Gesprächsatmosphäre des *Ich-darf-jetzt-nichts-Falsches-sagen-sonst-mach-ich-mich-lächerlich* herrschte. Das heißt, es war kein so freies, im Sinne von *spielerisches* Sprechen, Kommunizieren und Interagieren möglich, wie zumindest einige der Performer/innen und Zuschauer/innen es sich gewünscht

hätten. Und eigentlich ist man ja als Performer genau dafür zuständig, nicht nur selbst sensitiv zu sein, in Bezug auf solche impliziten ›atmosphärischen Störungen‹ im Theaterraum, sondern normalerweise folgen dann gute Performer/innen auch dem Impuls, diese Störung sofort durch irgendeine Art von verbaler und/oder körperlicher Intervention zu thematisieren und schon dadurch spielerisch aufzubrechen. Aber: Die Performer/innen haben sich das während der Tagung einfach nicht getraut, weil Ihnen nicht klar war, ob sie das jetzt *gedurft* hätten, d.h. ob es aus Sicht der Veranstalter/innen der Tagung okay gewesen wäre – und für die akademischen Tagungsreferent/innen *zumutbar*. – Ich möchte es am Beispiel der Arbeit der Performancegruppe Monkeydick Productions etwas anschaulicher machen. Es handelt sich um eine Gruppe von Performer/innen mit philosophischem und sozialwissenschaftlichem Hintergrund, die als Centrum für performative Machtforschung (CPM) zum Festival eingeladen waren. Ein Teil ihrer performativen Intervention bestand darin, dass sie im Theaterfoyer einen ›CPM-Messestand‹ aufgebaut hatten und diesen – insbesondere in den Pausen – in sehr aktiver, publikumsintegrierender Weise ›bespielten‹. Die Messepräsentation von CPM zielte offenbar darauf ab, bestimmte Formen von sich als wissenschaftlich gerierender Autorität und Expertise ironisch infrage zu stellen, die sich der Verwertungslogik des kapitalistischen Marktes anpassen und dabei Machteffekte produzieren. Dies wurde von den CPM-Akteuren durch persiflierende und zugleich selbstironische Übersteigerung ihres ›Messeauftritts‹ sichtbar und spürbar gemacht und zugleich dekonstruiert. An einem Nachmittag saßen die CPM-Performer/innen mit ihren überdrehten Messeauftritts-Kostümen dann auch zeitweise unverhofft mitten im Publikum der philosophischen Fachtagung. Sie hörten sich ein oder zwei der theoretischen Vorträge inklusive Diskussion an und offerierten dem Tagungspublikum auf den Theater-Rängen dann ein Alternativ-Angebot: Statt weiter der Fachtagung beizuwohnen und sich mit der rein theoretischen Bearbeitung des Themas Macht zu beschäftigen, bot CPM parallel einen zweistündigen Workshop auf der Probebühne des Theaters im Obergeschoss an, bei dem es darum gehen sollte, ›partizipativ‹ praktische Machterfahrungen zu machen und darüber gemeinsam zu reflektieren. Und ein Teil der Tagungs-Besucher/innen ist ja dann der Einladung von CPM auch tatsächlich gefolgt. Ich selber leider nicht. Aber einige der Leute, die an dem Workshop von CPM teilgenommen haben, haben mir danach erzählt, dass sie es wirklich erhellend fanden, eben nicht nur abs-

trakt über Macht zu reden, sondern geleitet vom Setting von CPM spielerisch eigene praktische Machterfahrungen in der Gruppe zu machen und dabei ›materialnah‹ genau darüber gemeinsam zu reflektieren. Übrigens gab es während dieses Workshops von CPM oben auf der Probebühne – so wurde mir berichtet – auch einen Moment, wo sich alle im Raum ernsthaft überlegten und darüber beratschlagten, ob sie jetzt nicht zusammen einfach mal zur akademischen Fachtagung auf die Hauptbühne hinuntergehen sollten, um dort gemeinsam ein Lied zu singen und so die dort als hierarchisch empfundene Sprechkonstellation und die als angespannt empfundene Atmosphäre spielerisch-subversiv aufzubrechen.

Philosophin 2: Aber sie haben es nicht getan!

Performer: Nein, sie haben es nicht getan. Und ich will jetzt gar nicht versuchen, weiter zu rekonstruieren, aus welchen guten oder weniger guten Gründen die Workshop-Teilnehmer diese Intervention am Ende doch unterlassen haben. Ich denke mir nur, dass schon allein die Tatsache, dass eine solche subversive Idee da oben auf der Probebühne überhaupt aufkam und verhandelt wurde, zeigt, dass es unten auf der Hauptbühne während der Tagung vielleicht tatsächlich eine irgendwie problematische Atmosphäre bzw. eine verfestigte Machtkonstellation gegeben hat, die subversive Widerstandsideen provozierte. *By the way:* Wie hätten Sie als Tagungsreferent/innen denn eine solche subversive Störung des akademischen Diskurses empfunden?

Philosophin 2: Sie meinen: wenn da eine Gruppe reingekommen wäre, während ich meinen theoretischen Vortrag halte oder über einen Vortrag von jemand anderem diskutiere? – Ich hätte das als echt abwegig empfunden, denke ich. Zumindest im ersten Moment. Aber vielleicht hätte ich im zweiten Moment doch innerlich ›geswitcht‹ und mich und alle Beteiligten gefragt, warum das jetzt hier so passiert, welche ›Bedeutung‹ es hat. Eigentlich interessieren mich ja auf einer philosophisch-theoretischen Ebene gerade unvorhergesehene Ereignisse oder Leute, die in einer bestimmten Situation von gesellschaftlichen Machtspielen subversiv agieren. Und es ist sogar meine Überzeugung, dass jede freie Gesellschaft subversiv agierende Menschen benötigt.

Philosophin 1: Jetzt mal etwas polemisch an Sie als Performer zurückgefragt: Stellen Sie sich vor, Sie hätten einen Bühnenauftritt, der nicht unmittelbar auf intervenierenden Publikumseingriff ausgerichtet ist, sondern vom Publikum zunächst einfach mal konzentriertes Zuhören und Zusehen fordert. Würden Sie sich da selber etwa mitten in Ihrer Darbietung durch irgendwelche Leute, die im Raum aufstehen und einfach singen, gern unterbrechen lassen? Es mag bestimmte Settings geben, da mögen solche Störungen *produktiv* sein. Bei einer wissenschaftlichen Tagung jedoch – und das gilt auch, wenn diese in einem Theaterraum stattfindet und auch dann, wenn sie das Thema Macht hat – scheinen mir solche kruden Störungen einfach fehl am Platz. Ich will mich bei einem komplizierten Gedankengang, den ich gerade in einem Vortrag entwickle, jedenfalls nicht von solchen DADA-Aktionen unterbrechen lassen. Das erinnert mich an so Dinge, wie das »Busen-Attentat« auf Adorno 1969 – Dinge, die mittlerweile doch irgendwie zurecht etwas *old school* sein dürften, oder? Etwas weniger polemisch formuliert: Sie mögen mich für borniert oder konservativ halten, aber zunächst einmal sehe ich nicht, was es für einen Sinn haben soll, ein *prima facie* funktionierendes Format der akademischen Kommunikationspraxis wie eine Tagung mit ihren impliziten wie expliziten Regeln in der Praxis »aufzubrechen«. Ich begreife zwar durchaus, worauf sie hinauswollen: dass auch Philosoph/innen, die über Macht nachdenken, in dem Moment, wo sie es öffentlich tun, Macht ausüben, und dass sie das manchmal nicht selber in jedem Moment präsent haben – aber das ist doch, finde ich, *geschenkt* und wird als Problem viel zu sehr aufgebauscht. Mich nervt in gewisser Weise diese permanente *Hermeneutik des Macht-Verdachts* gegen alles und jeden, weil ich das Gefühl habe, dass diese Art ubiquitär agierende *Machtkritik* eher destruktiv auf die bloße Zerstörung von Institutionen hinausläuft. Ich möchte mir jedenfalls die Gegenposition nicht ausmalen: Philosophieren oder gar menschliches Zusammenleben überhaupt ganz ohne irgendwelche Institutionen!? – Nein danke! Ohne Institutionen gibt es keine vernünftige Rede über Macht und überhaupt kein vernünftiges Zusammenleben. Punkt!

Philosophin 2: Ich erlebe Sie gerade leicht affektiert, liebe Kollegin! Und ich muss Ihnen zumindest partiell widersprechen: Die Auseinandersetzung mit den eigenen Formen des Mit-einander-Redens ist für die akademische Philosophie durchaus wichtig. Im Januar 2016 fand – veranstaltet

von der Deutschen Gesellschaft für Philosophie – unter dem Titel *Chilly Climate* eine Tagung statt, die die allzu unterkühlt-kämpferisch-agonale Kommunikationspraxis und das zum Teil auch von Ausgrenzung geprägte Klima innerhalb der Universitätsphilosophie zum Thema hatte. Und es wurde die Forderung nach einem ›Klimawandel‹ innerhalb des Fachs erhoben.³ Auch Autoren wie Peter Bieri⁴ und Michael Hampe⁵ haben in den letzten Jahren das wenig kommunikative Klima zumindest in Teilen des akademisch-philosophischen Diskurses auf ihre Weise kritisch thematisiert und einen Wandel im philosophischen Selbstverständnis eingefordert. Mir scheint eine gewisse *Hermeneutik des Verdachts* in Bezug auf die eigenen Kommunikationspraktiken in der Philosophie deshalb schon aus ›prophylaktischen‹ Gründen durchaus angebracht. In dieser Richtung verstehe ich auch das, was der Performer hier in unserem Gespräch gerade angemahnt hat. Und mir fällt jetzt zudem gerade noch einmal diese eine Performance ein, die wir am späten Freitagabend alle zusammen gesehen haben. Sie trug den etwas sperrigen Titel *Machtwortstudio. 1000 Nietzsche – Eine Performance für alle und keinen*: In dieser Performance hat einer der agierenden Performer ganz am Anfang so von hoch oben, 5 Meter über unseren Köpfen auf der Beleuchter-Empore stehend, ›als Nietzsche‹ auf uns herunter gesprochen. Und natürlich war das für uns als Publikum irgendwie eine ganz unangenehme *asymmetrische Kommunikationssituation*. Und sicher sollte dieses Von-oben-herab-Setting des Sprechens nicht nur auf die Gefahren dieser ganzen Übermenschen-Rhetorik bei Nietzsche verweisen, sondern auch auf die generelle Gefahr des besserwisserischen Von-oben-herab-Sprechens, das *in fast jedem Standard-Setting* des Philosophierens steckt. Und ich fand es zumindest interessant, wie der Performer das dann anschließend versucht hat zu brechen, indem er sich nicht nur praktisch hinunter auf die Kommunikationsebene mit dem Publikum begab bei seinem ›Nietzsche-Spielen‹, sondern sich auch als ›Nietzsche-Spielender‹ vorführte, reflektierte, sich selbst dabei

3 | Siehe hierzu die Dokumentation und Reflexion der Tagungsbeiträge in den Mitteilungen der DGPhil Nr. 31/Frühjahr 2016, unter: <http://dgphil.de/fileadmin/newsletters/Mitteilungen-der-DGPhil-Nr-31.pdf> (21.6.2016).

4 | Peter Bieri: Was bleibt von der analytischen Philosophie? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55/3, S. 333-344.

5 | Michael Hampe: Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik. Frankfurt a.M. 2014.

biografisch sichtbar und verortbar machte, eben um die abstrakte Autorität des philosophischen Sprechers infrage zu stellen ...

Philosophin 1: Geschenk! – Natürlich gibt es problematische Machtspiele nicht nur im normalen Leben, sondern auch innerhalb der Philosophie und in ihren akademischen Institutionen, keine Frage! Aber welchen Sinn, und vor allem: welchen Effekt hat es, permanent eine generelle Skepsis gegenüber den Institutionen zu ›predigen‹, wie es manche insbesondere französische oder französisch inspirierte Machttheoretiker/innen meines Erachtens nach tun oder zu tun scheinen. Da bin ich ganz auf Hegels Seite: Ich warne davor, die Institutionen mit Verweis auf deren mitunter auch hierarchische Machteffekte einfach abschaffen zu wollen oder die Idee des Abschaffens gefährlich nahezulegen. Im Übrigen hat ja auch der von Ihnen, Frau Kollegin, so hochgeschätzte Michel Foucault die akademischen Machtspiele selber mitgespielt. Als Professor am Collège de France hatte er natürlich besondere Sprechberechtigungen, die implizierten, dass seine Student/innen ihm zuhörten bzw. zuhören mussten – etwa während einer Vorlesung.

Philosophin 2: Es gibt eine Stelle, wo Foucault tatsächlich selbst genau über diese institutionelle Sprechberechtigung reflektiert, über die er als Professor verfügt, wenn er einen Vortrag hält. Und er möchte das ja gar nicht aufheben. Dass Menschen jemandem Anderen, der über eine bestimmte sie interessierende Sache mehr weiß, als sie selber, gerne zuhören und ihm genau für diese konkrete Sache die Sprechberechtigung erteilen, das ist auch für Foucault überhaupt nicht problematisch. Aber diese Praxis muss als ein *Spiel* verstanden werden und nicht als eingefrorene Struktur – als *Spiel*, bei dem für die Zuhörer immer die Möglichkeit bestehen muss, nach dessen Berechtigung zu fragen. Weiß derjenige wirklich mehr über die betreffende Sache als wir – oder tut er nur so, qua institutioneller Rolle? Das muss kritisch reflektierbar und aushandelbar bleiben. Und wenn das durch bestimmte institutionelle Macht-Verfestigungen nicht mehr ohne weiteres möglich ist, kann auch Subversion eine Option sein, um die Dinge aus der Verfestigung wieder ›in Fluss‹ zu bringen und gesellschaftliche Normalisierungstendenzen zu stoppen. Im Übrigen, denke ich, gilt auch für die Analyse von Machtspielen das, was John Austin am Ende von *How to Do Things with Words* für die Analyse

von Sprechakten formuliert hat: »Richtig Spaß macht es erst, wenn wir es auf die Philosophie anwenden!«⁶

In diesem Augenblick kommt die Straßenbahn zum Stehen. Ein Polizist steht auf den Gleisen und regelt den Verkehr. In der Ferne, am Ende der Straße sieht man Menschen Deutschlandfahnen schwenken. Dann eine Durchsage der Straßenbahnfahrerin: »Sehr geehrte Fahrgäste. Aufgrund einer Demonstration muss unsere Straßenbahn heute eine Umleitung über den Wilhelm-Leuschner-Platz nehmen.«

Philosophin 2: Na prima, diese Pegida- oder Legida-Leute⁷ schon wieder! Wir sind hier in Sachsen, hatte ich fast vergessen!

Philosophin 1: Entschuldigung, wenn ich Ihnen gegenüber jetzt etwas polemisch werde: Aber sind das da draußen nicht genau die Prototypen von wirklich ›subversiven Akteuren‹, von denen Sie eben gerade in beinahe schwärmerischem Ton gesprochen haben? Die Leute, die zu Pegida und Legida gehen, sind doch wirklich unangepasst subversiv in Bezug auf unsere Gesellschaft, deren verfestigte institutionelle Sprechberechtigungen, deren ›Normalisierungszwänge‹ und deren Institutionen. Müsstent Sie diese spezielle Art von ›Free Speech Movement‹ – von Leuten, die bisher in der Gesellschaft keine Stimme hatten oder zu haben glaubten – nicht eigentlich begrüßen? Oder wie unterscheiden Sie moralisch gute, ›vernünftige‹ Subversion von moralisch verwerflicher bzw. ›unvernünftiger‹ Subversion?

Philosophin 2: Ich glaube, das mit Legida und Pegida sind eher Effekte einer allzu lange und allzu sehr ›normalisierten Gesellschaft‹, eines

6 | John Austin: Zur Theorie der Sprechakte. S. 183.

7 | Seit Januar 2015, und auch während des Festivalzeitraumes von [soundcheck philosophie] #4 gab es in Leipzig regelmäßig Demonstrationen der rechtspopulistischen Bewegung »Leipziger Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes« (LEGIDA), an der sich anfangs mehrere tausend, im April 2016 nur noch ca. 100 Menschen beteiligten. Die Demonstrationen wurden von massiven Gegenprotesten begleitet. LEGIDA verstand sich als Leipziger Ableger der ebenfalls rechtspopulistischen PEGIDA-Bewegung aus Dresden, die sich dort bereits 2014 gegründet hatte und weitaus mehr Menschen mobilisieren konnte.

homogenen Gesellschaftsideals, das Abweichung jahrelang stark sanktionierte, wie es hier in Sachsen über Nazismus und DDR-Zeit hinweg der Fall gewesen ist und wie es anschließend seit über 25 Jahren von der in Sachsen regierenden konservativen Partei in zugegeben etwas milderer Weise als Leitbild partiell weitertradiert wurde.

Philosophin 1: Ich denke, das mit Pegida ist ein Bildungsproblem, und es betrifft insbesondere die Alten, die noch in der DDR sozialisiert worden sind. Mit der richtigen Art von *Bildung* wird dieses Problem langfristig verschwinden.

Performer: Bildung ist durchaus ein Stichwort, das ich unterschreiben würde. Aber zur Bildung gehört meiner Meinung nach nicht nur das Vermitteln von theoretischen Einsichten, um kritikfähig zu werden. Man muss den Leuten auch *praktische* Kritikfähigkeit im Sinne des praktisch-subversiven *Abweichen-Könnens*, des *An-die-Grenzen-des-Normalengehen-Könnens* ›beibringen‹. Und vielleicht können auch performative Philosophie-Experimente, die sich von der Performance-Kunst inspirieren lassen, gerade bei der Einübung solcher ›bürgerschaftlichen Subversions-Kompetenzen‹ eine wichtige Rolle spielen! Ich finde es in diesem Zusammenhang übrigens sehr plausibel, wenn der vorhin erwähnte Philosoph Michael Hampe gerade die Vorstellung zurückweist, dass es in der Philosophie um die Vermittlung von irgendwelchen Lehr-Inhalten gehe. In diesem Sinne gibt es keine »Lehren der Philosophie«.⁸ Analog würde ich mit Bezug auf unser Thema auch behaupten: Es gibt keine »Lehren der Philosophie« in Bezug auf das Thema Macht. Es gibt aber eine *Praxis des Philosophierens*, die man zeigend zu vermitteln versuchen kann. Eine Praxis, die vielleicht vor allem durch so etwas wie eine permanent offene und auch in diesem Sinne kritische Haltung gekennzeichnet ist. John Cage hat das, was ich hier meine, einmal so beschrieben: »Das Wichtigste ist, den Kopf beweglich zu halten doch leer.«⁹

Philosophin 1: Mit Verlaub: Meinen Sie das jetzt ernst!? Es soll keine philosophischen Inhalte geben!? Man soll »den Kopf leer halten«!? Meinen

8 | Hampe: Die Lehren der Philosophie.

9 | John Cage: »45' für einen Sprecher«. In: John Cage: Silence. Frankfurt a.M. 1995, S. 147.

Sie also, wir sollten in der Philosophie aufhören, Texte zu lesen und uns mit philosophischen Theorien – etwa substantialistischen oder relationalistischen Machttheorien – auseinanderzusetzen?! Klingt das nicht irgendwie lächerlich? Überhaupt hatte ich bei einigen philosophischen Performances während des Festivals genau diesen Eindruck, dass hier Philosophie allzu sehr simplifiziert, allzu sehr personifiziert und allzu oft ironisiert wurde! – Und ich hatte auch den Eindruck, dass die philosophierenden Performer/innen sich *gerade dadurch selber lächerlich gemacht haben*.

Performer: Ich würde vorschlagen, das etwas anders zu sehen: Wie ich schon sagte, waren ja die meisten der am Festival beteiligten Performer/innen *auch* Philosoph/innen. Und *als* Philosoph/innen haben sie mit ihrem experimentell-performativen Festivalbeitrag in viel stärkerem Maße etwas riskiert und sich viel stärker selbst aufs Spiel gesetzt, als diejenigen Philosoph/innen, die einfach einen klassischen Vortrag im Tagungsformat gehalten haben. Indem die performativen Philosoph/innen offen in unterschiedliche Rollen schlüpfen, sich verkleideten, vom ›Normalen‹ abweichende Sprechhaltungen einnahmen, mit zum Teil extremem Körpereinsatz agierten – wie Richter/Meyer/Marx in *Power Games* –, ihre Sprache übersteuerten, multimedial agierten, selbstironische Elemente und sogar Slapstick in ihre Darstellungen einbauten, ihre eigenen biografischen Erfahrungen und Leseerfahrungen scheinbar emotional ›distanzlos‹ zum Thema machten, haben sich die performenden Philosoph/innen bewusst dem Risiko ausgesetzt, von den ›normalen‹ akademischen Philosoph/innen als lächerlich wahrgenommen zu werden – eben gerade wegen der Art und Weise, wie sie in ihren Experimenten versucht haben, bestimmte Erfahrungen des Denkens neu zu artikulieren, philosophische ›Lehren‹ zu verflüssigen, anders zugänglich zu machen, Theorien in neuen Erfahrungskontexten zum Sprechen zu bringen, Gedanken anders freizusetzen. Judith Butler hat es einmal so formuliert: »Ein Subjekt, das an der Grenze des Sagbaren spricht, nimmt das Risiko in Kauf, eine neue Unterscheidung von Sagbarem und Unsagbarem vorzunehmen, das Risiko, selbst in den Bereich des Unsagbaren verbannt zu werden.«¹⁰ – Aber bevor unsere Straßenbahn demnächst endlich doch

10 | Judith Butler: Haß spricht. S. 218.

noch den Leipziger Hauptbahnhof erreicht, und unser kleines *Power-Play*-Gespräch in diesem beweglichen ›Performance-Raum der Gründe‹ beendet sein wird, möchte ich Sie beide noch einmal zu Ihren eigenen Erfahrungen im ›performativen Philosophieren‹ befragen. Darüber haben wir bisher noch gar nicht geredet: Sie beide haben ja selber – zum Teil trotz Ihrer theoretischen Skepsis – innerhalb des Festivals an einem beim Publikum sehr beliebten theatralen Bühnen-Format des Philosophierens teilgenommen: dem *Club der toten Philosophen*, bei dem lebende PhilosophInnen in die Rolle von berühmten PhilosophInnen der Vergangenheit schlüpfen und als diese miteinander sowie mit dem Publikum über ein bestimmtes Thema diskutieren.



Georg Lohmann und Kurt Röttgers beim *Club der toten Philosophen*

Dieses Mal ging es naheliegender Weise um die Frage »Was ist (die) Macht?«. Und an diesem Club-Gespräch auf der Bühne beteiligt waren Marx, Nietzsche, Hobbes und Foucault. Wie ging es Ihnen beiden, als Sie da gestern Abend in Ihrer jeweiligen Rolle vorn auf der Bühne saßen und miteinander diskutiert haben? Was war da für Sie anders als in einem normalen akademischen Disput?

Philosophin 1: Ich fand das Format von vornherein philosophisch gesehen eher grenzwertig. Aber ich wollte mich dann doch darauf einlassen

und mitmachen, weil die Veranstalter/innen mich so nett angefragt hatten. Meine Erfahrung war aber tatsächlich: Der theatrale Rahmen hat ein wirklich tiefes philosophisches Gespräch am Ende doch eher verhindert. Man schaut ja in den Raum und spürt, dass von den fast 150 Leuten ein Großteil nicht vom Fach ist, das heißt Philosophie studiert hat oder studiert. Auch die Fragen des Moderators sind ja so, dass man erst einmal die Basics der Position des von einem selbst verkörperten Philosophen erklären muss und sich gar nicht so an tieferen Detailproblemen abarbeiten kann. Und zudem gibt es viele biografische Nachfragen. Und das ist ja in diesem Fall vielleicht auch in Ordnung so. In diesem Setting muss Philosophie einfach irgendwie anders, populärer, unterhaltsamer, biografieorientierte aber damit leider auch weniger tiefgründig verhandelt werden. Und an dieser Stelle möchte ich noch einmal auf unseren Dissens von vorhin zurückkommen, was die Funktion einer wissenschaftlichen Tagung angeht: Bei einer Fachtagung ist die Zielgruppe ja gerade eine gänzlich andere als bei einem Format wie dem *Club der toten Philosophen*. Das muss man im Auge behalten: Spreche ich für eine allgemein interessierte, meinewegen bildungsbürgerliche bzw. nichtfachspezifische Öffentlichkeit oder rede ich zu einem Fachpublikum? Wer eine Fachtagung besucht, weiß, dass er möglicherweise nur dann etwas versteht und wirklich *mitreden* kann, wenn er den Diskurs um das behandelte Thema schon etwas genauer kennt, zum Beispiel bestimmte Basisreferenztexte dieses Diskurses gelesen hat. In der Erwartung, einem solchen Fachpublikum gegenüberzusitzen, konzipiere ich natürlich eine ganz andere Art von Rede, als wenn ich zu einem allgemeinen Publikum von philosophischen ›Laien‹ in der Öffentlichkeit spreche. Eine akademische Fachtagung ins Theater und damit an einen außerakademischen Ort zu verlegen, kann ja nicht bedeuten, bestimmte Standards einer akademischen Tagung aufzugeben, nur weil ein paar Besucher/innen im Raum der Debatte gerade nicht folgen können. Sehen Sie das nicht auch so?

Performer: In einer gewissen Hinsicht haben Sie natürlich Recht. Auch bei allen experimentell-performativen Philosophie-Darbietungen muss man sich immer wieder die Frage nach der Zielgruppe stellen. Für welche Menschen spreche ich? Aber was mich eigentlich interessiert an Ihrer Beteiligung am *Club der toten Philosophen*: Welche Erfahrungen haben Sie dadurch gemacht, dass Sie ja dort nicht Ihre eigene Meinung zum Thema »Was ist (die) Macht?« vertreten konnten, sondern *in einer Rolle* waren

und in dieser Rolle argumentieren mussten – für Positionen, die Sie real ja gar nicht vertreten? Was hat dieses vorgegebene dramaturgische Setting mit ihrem eigenen Denken gemacht? Haben Sie vielleicht sogar neue Erkenntnisse gewonnen, gerade indem Sie während des Abends – oder schon in Vorbereitung auf diesen Abend – das Thema in der Perspektive ›Ihres‹ toten Philosophen durchdenken, darstellen und verteidigen mussten?

Philosophin 2: Ich habe etwas gelernt, schon in dem Moment, als ich die Rolle vorbereitet habe, aber auch in der Diskussion auf der Bühne an dem Abend selber. – Das Setting setzt schon kreative Reflexion und Selbstreflexion frei, wenn man gezwungen wird, philosophische Überzeugungen und Perspektiven zu verteidigen, die nicht unbedingt die eigenen sind, oder sogar das ganze Gegenteil der eigenen Position.

Philosophin 1: Wie schon gesagt, für mich neigt das Format *Club der toten Philosophen* etwas zu sehr in Richtung eines philosophischen Slapsticks, weil hier zu sehr an der Oberfläche diskutiert wird. Man könnte hier etwas polemisch eine Differenz markieren: zwischen bloß *unterhaltender* Philosophie einerseits und wirklich *bildender* Philosophie andererseits. Aber ich möchte diese Differenz mit Bezug auf den *Club der toten Philosophen* wiederum nicht zu sehr strapazieren, denn ich kann dem agonalen Charakter des Formats durchaus auch etwas abgewinnen. – Es zeigt ja das dialektische Prinzip jeden guten Philosophierens: Dass man erst im Durchgehen durch den argumentativen Streit der Positionen zu so etwas wie wirklicher philosophischer Erkenntnis, oder sagen wir besser: zu einem tieferen philosophischen Verständnis gelangen kann. Eine gewisse inszenierte agonale Dramatik des Philosophierens kann als Mittel gegen die philosophische Berufskrankheit der ›Vereinfacherei‹ – wie John Austin sie einmal bezeichnet hat – durchaus hilfreich sein.

Performer: Ja, auch ich finde, dass das Agonale, wenn es spielerisch bleibt, durchaus hilfreich für die Ausprägung von philosophischem Denken und einer vernünftigen philosophischen Haltung sein kann. Die Gefahr, Philosophie als Autoritätsdiskurs wahrzunehmen und selber nicht mehr kritisch genug mit dem Gesagten umzugehen, wird unterlaufen, wenn der *Raum der Gründe* offen performt wird, wie es beim *Club der toten Philosophen* geschieht. Ich finde es spannend, wie Theorien dadurch verflüssigt

werden, dass sie in einem spielerischen Kontext von ›maskierten‹ Philosoph/innen inszeniert werden. Und dann ist da noch das Moment des Habitus und der Körperlichkeit – man achtet als Zuschauer bei einem *Club der toten Philosophen* ganz anders darauf: Wie spricht einer, mit welcher Präsenz gegenüber den anderen toten Philosophen tritt er auf? Bei anderen Philosophie-Performances ist dieser Aspekt der Körperlichkeit natürlich noch stärker gewesen – von der bedrängenden Körperlichkeit des Macht-Agierens der Performer/innen von *Power/Games* bis hin zu den eigenen *machtförmigen* Sägeerfahrungen, die man als Besucher/in bei der Lecture-Performance von Martin Dornberg¹¹ machen konnte.

Durchsage der Straßenbahnfahrerin: »Wir erreichen als nächstes die Haltestelle Leipzig-Hauptbahnhof!«

Philosophin 1: Ich danke Ihnen. Das war ja wirklich eine philosophisch kurzweilige Straßenbahnfahrt. Und mir fällt jetzt zum Abschied nichts Besseres ein, als Sie, liebe Kolleg/innen, mal wieder auf diesen performativen Schlusssatz von Sokrates in Platons Dialog *Theaitetos* zu verweisen.

Performer: Der Satz ist mir gerade entfallen, wie lautet er nochmal?

Philosophin 1: »Morgen aber, Theaitetos, wollen wir uns wieder hier treffen!«

Philosophin 2: Ein trefflicher Schlusssatz. Auch ich wünschte wirklich, dass es schon morgen eine Fortsetzung unserer Unterhaltung gäbe – Philosophie ist bekanntlich ein fortwährendes Gespräch ...

Performer: ... bzw. eine fortwährende Gesprächsperformance! Apropos: mein performerischer ›Material-Instinkt‹ hat mich dazu verleitet, unsere ganze Unterhaltung von Anfang an gleich mal diskret mit meinem Diktaphon aufzuzeichnen. Wenn es mir jetzt noch gelingt, dazu die passenden Videomitschnitte von der Überwachungskamera dort oben zu organisieren (*Performer deutet auf die Überwachungskamera an der Decke des Straßenbahnwagens, die direkt auf ihn und seine beiden Gesprächspartner gerich-*

11 | Martin Dornberg: »macht nutzen – macht denken«, Lecture Performance während des Festivals und der Tagung MACHT_DENKEN! am 23.04.2016.

tet ist), dann könnte ich die Audio- und die Videospur zusammenführen und eine filmische Doku unseres Gespräches zusammenschneiden. Das Ganze könnte dann als dialogische Festival-Reflexion auf den YouTube-Kanal von Soundcheck Philosophie hochgeladen werden. Ich versuche mal, bei den Leipziger Verkehrsbetrieben anzufragen wegen der Videobilder. – Das mit dem Überwachungsvideo hätte ja zudem den Charme, dass das Thema *Macht* und ihre Regime von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit wie das Thema *Kontrollmacht im öffentlichen Raum* in der Darstellung gleich mitexemplifiziert würden. Aber dazu müsste ich natürlich Ihr formelles Einverständnis haben. Ich habe da schon mal was vorbereitet. Wenn Sie hier mal kurz unterschreiben könnten ...

Der Performer holt zwei Zettel und einen Stift aus seiner Tasche und überreicht sie den beiden Philosophinnen.

Philosophin 1 (zögernd): Hm, ich weiß nicht recht. Ich habe das alles hier vielleicht etwas zu ungeschützt gesagt, um es einfach so von Ihnen ins Netz stellen zu lassen. Eine schriftliche Transkription des Gespräches, mit der Möglichkeit der Nachbearbeitung meiner Äußerungen an bestimmten Stellen, wäre mir eigentlich lieber. Ja wirklich, und dann könnte ich da auch noch ein paar Fußnoten dran machen, und es würde alles etwas seriöser klingen.

Philosophin 2: Also, das mit einer simplen YouTube-Doku unseres Gespräches scheint mir vor dem Hintergrund ästhetischer und auch performance-theoretischer Fragestellungen noch nicht ausreichend durchdacht zu sein. Ich will sagen: Ein vielleicht gelungenes mündliches Gespräch ist das Eine – die Video-Dokumentation eines solchen Gespräches ist noch einmal etwas ganz Anderes. Wenn diese gelingen soll, müsste man sich wirklich überlegen, wie man das angemessen gestaltet, d.h. wie man den Geist eines lebendigen Gesprächs bzw. einer lebendigen Gesprächsperformance mit all ihren Attributen einer ›Ästhetik des Performativen‹ – die leibliche Kopräsenz der Beteiligten und der Zuhörer, die gegenseitige intellektuelle ›Ansteckung‹, die ganze ›Atmosphäre‹ – mit ›einfängt‹ oder die Unmöglichkeit, sie restlos einzufangen, mit ästhetischen Mitteln mit-reflektiert und ›Differenzbewusstsein‹ erzeugt, wie es manche Philosoph/innen vielleicht sagen würden. Im Übrigen aber bin ich mir nicht mal sicher, ob das hier *insgesamt* nicht nur so etwas wie eine literarische

Fiktion ist. Ja vermutlich nicht nur das! – Irgendwie beschleicht mich das Gefühl, dass auch wir selber irgendwie gar keine *echten*, sondern nur *inszenierte* Dialogfiguren sind, so wie die Figuren bei Platon auch, dass es uns also gar nicht *wirklich gibt!* – Dass wir auch gar nicht wirklich etwas *gesagt* haben, dass wir keine wirklichen philosophischen oder philosophisch-performativen Sprechakte ausgeführt und keine wirkliche kommunikative Macht entfaltet haben!

Performer: Letzteres müssen am Ende doch die Rezipient/innen entscheiden. – Aber hätten wir noch einen gemeinsamen Schlusssatz, den wir ihnen jetzt mit auf den Weg geben können? Vielleicht einen von diesen wunderbaren Bonmot-Sätzen von John Austin, dem Erfinder des Performativen in der Philosophie?

Philosophin 1 und Philosophin 2 nicken, während die Straßenbahn die Haltestelle am Hauptbahnhof erreicht und anhält.

Performer, Philosophin 1, Philosophin 2 (*beim Aussteigen aus der Bahn gemeinsam chorischesprechend*): »Auf jeden Fall müssen wir die Vereinfacherei vermeiden: man fühlt sich versucht, sie die Berufskrankheit der Philosophen zu nennen, wäre sie nicht ihr Beruf.«¹²

Autorinnen und Autoren

JÖRG BERNARDY schrieb das Buch *Warum Macht produktiv ist* und lebt als freier Autor in Hamburg.

FALK BORNMÜLLER arbeitet als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Philosophie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

KATRIN FELGENHAUER promoviert zu einer Performativen Sozialphilosophie an der Universität Hildesheim.

HEIKE KÄMPF ist Professorin am Philosophischen Institut der Technischen Universität Darmstadt.

GEORG LOHMANN war bis zu seiner Emeritierung Professor für Praktische Philosophie an der Otto-von-Guericke Universität Magdeburg.

NIKOS PSARROS ist Professor am Philosophischen Institut der Universität Leipzig.

VERONIKA REICHL arbeitet als Autorin, Künstlerin und Dozentin in Berlin.

MARC RÖLLI ist Professor für Philosophie an der Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig.

KURT RÖTTGERS war bis zu seiner Emeritierung Professor für Philosophie an der Fernuniversität Hagen.

MARTIN SAAR ist Professor für Sozialphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

LUDGER SCHWARTE ist Professor für Philosophie an der Kunstakademie Düsseldorf.

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER ist Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Leipzig.

DIRK TÄNZLER ist Professor für Soziologie an der Universität Konstanz.

RAINER TOTZKE (aka Kurt Mondaugen) lebt als Philosoph, Autor und Performer in Leipzig.

MICHAEL WOLF ist emeritierter Professor für Sozialpolitik/Sozialplanung an der Hochschule Koblenz.

Philosophie



Björn Vedder

Neue Freunde

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

März 2017, 200 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8



Karl Hepfer

Verschwörungstheorien

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**