

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 aufgezügelt. 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 wichtigtuertisch 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 neustozistischer 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 [¹1887, 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 ungeregelte 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.

