

„Macht und Gewalt sind Gegensätze“

Überlegungen zu einer Selbsttäuschung des politischen Denkens aus sklavereitheoretischer Perspektive

DAVID STRECKER

1. GEWALT UND SKLAVEREI

1.1 Die Erfahrung der Gewalt

Zum 1. Januar 1833, so notiert er in seiner Autobiographie, wird Frederick Douglass für ein Jahr an Edward Covey vermietet. Nach wenigen Tagen peitscht sein neuer Besitzer den etwa 15-jährigen Douglass zum ersten Mal aus. Douglass berichtet, wie die Rute seinen Rücken zerschnitt, das Blut an ihm herunterrann und sich in seinem Fleisch fingergroße Furchen öffneten. Der Anlass für diese Tat war, dass Douglass ein Ochse durchgegangen und der von diesem gezogene Karren zu Schaden gekommen war. Covey ließ Douglass deswegen wissen, er werde ihn lehren, seine Arbeit gewissenhafter auszuführen. Die Auspeitschungen wiederholen sich danach fast wöchentlich. Covey bestraft Douglass regelmäßig für mangelhaft ausgeführte Arbeiten.

Als Strafe wären diese Gewalthandlungen freilich nur unzureichend verstanden. Gut fünf Jahre, bevor ihm die Flucht aus der Sklaverei gelingt, wird Douglass nicht etwa aus unmittelbar finanziellen Motiven vermietet. Weil er seinem Eigentümer als eigensinnig gilt, überlässt dieser ihn für ein Jahr dem als ‚Sklavenbrecher‘ bekannten Covey. Covey soll Douglass gefügig machen. Die gefürchtete Arbeit als Feldsklave, der Douglass zum ersten Mal in seinem Leben ausgesetzt ist, und die Peitsche tun ihre Wirkung. Douglass schildert, wie die Tortur ihn körperlich und geistig zugleich bricht, sein Lebensmut ihn zunehmend verlässt, die Gewalt ihn entmenslicht und zum Sklaven macht: „[A] few mon-

ths of this discipline tamed me. Mr. Covey succeeded in breaking me. I was broken in body, soul, and spirit. My natural elasticity was crushed, my intellect languished, the disposition to read departed, the cheerful spark that lingered about my eye died; the dark night of slavery closed in upon me; and behold a man transformed into a brute!“ (Douglass 1995, 38).

Angesichts dieser gewaltbewirkten Transformationserfahrung möchte ich im Folgenden ein klassisches Thema der Reflexion auf soziale Ordnung und politische Herrschaft wieder aufnehmen und das Verhältnis von Macht und Gewalt erneut überdenken. Denn die von Douglass dokumentierte Erfahrung fügt sich nicht leicht der geläufigen Auffassung, Gewalt stelle ein Machtmittel dar und sei eine Ressource von Machtpotenzialen. Zumindest verdeutlicht der Bericht, dass sich solche Gewalt nicht angemessen als ein Instrument zur Gestaltung der Handlungskontexte von Akteuren verstehen lässt. Es geht dabei nämlich nicht in erster Linie darum, die Gelegenheitsstruktur so zu verändern, dass Widerstreben gegen den Willen des Sklavenhalters zu einer allzu kostspieligen Option für den Versklavten wird. Was Ansätzen entgeht, die soziales Handeln nach dem Modell der rationalen Wahl unter beeinflussbaren Opportunitätsstrukturen deuten, ist der Umstand, dass Handlungen nicht nur die Gelegenheiten und Präferenzen, sondern auch die Identitäten der betroffenen Akteure verändern können.

Eben diese Form der Gewalt, die auf die Identität der Opfer zielt, ist in autobiographischen Erzählungen ehemaliger Sklaven vielfach dokumentiert. Die Leserin kann sie schon den ersten Seiten des ursprünglich 1845 veröffentlichten *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave* entnehmen, dem wohl bekanntesten einer Reihe von Berichten ehemaliger Sklaven. Douglass, durch die Reden und Schriften, in denen er seine Erfahrungen publik macht, eine der bedeutendsten Stimmen des Abolitionismus, des Kampfes für die Abschaffung der Sklaverei, schildert hier, wie er in jungen Jahren mit ansehen musste, wie sein erster Eigentümer, vermutlich sein Vater, seine Tante brutal und erbarungslos auspeitscht. Der Riemen, der sich in das Fleisch der Frau schneidet, prügelt den Sklavenstatus in das Selbstverständnis des kleinen Jungen: „It struck me with awful force. It was the blood-stained gate, the entrance to the hell of slavery, through which I was about to pass.“ (1995, 4) In all diesen Episoden hebt Douglass immer wieder den Eifer hervor, mit dem die Sklavenhalter und Aufseher ihren menschlichen Besitz mit der Peitsche malträtierten, die Kraft, die sie in die Hiebe legten, die Präzision, mit der sie immer wieder auf die am schwersten verletzten Körperteile zielten. Auch den Gewalttätern bleiben ihre Akte nicht äußerlich. Die Schläge, die den einen Körper versehren, affizieren mehr als einen Leib (vgl. Merleau-Ponty 1974). In den Berichten zeigt sich regelmäßig, wie die Täter, durch die Gewalt scheinbar in Rage versetzt, die

Intensität der Misshandlung in ihrem Vollzug steigern und von ihrem Tun ganz vereinnahmt werden. Die Folterer, die die Gewalt verüben, werden gleichsam selber zur Gewalt. Die Potenz des ‚Ich kann‘ verbindet sich freilich mit dem ‚Ich muss‘: Es fällt auf, dass die Gewaltakte, für die sich, wie Douglass berichtet, immer ein Anlass finden ließ (1995, 46), in den meisten Schilderungen gleichwohl mit Rechtfertigungen einhergehen. Mit der Peitsche in der Hand werden die Herren so zur rächenden Gewalt. Die Auspeitschungen sind ihre Pflicht (1995, 46). Gefürchtet sind vor diesem Hintergrund vor allem religiöse Sklavenhalter. Ebenso wie ihre abolitionistischen Widersacher finden auch sie in der Bibel Rechtfertigungen, und die biblischen Rechtfertigungen transformieren die Prügelnden in Werkzeuge jener Ordnung, die sein soll. Die Schläge, die die Versklavten in Sklaven verwandeln sollen, prägen auch ihre Identität.

1.2 Sklaverei als System der Gewalt

Welche Tragweite haben Berichte wie der von Douglass? Wiederholt ist behauptet worden, das Sklavereisystem der nordamerikanischen Südstaaten zeichne sich gerade dadurch aus, dass die Lebensbedingungen der Versklavten vergleichsweise erträglich gewesen seien. Bei der Brutalität, die es gegeben habe, handle es sich um vereinzelte und in abolitionistischen Schriften überdies überzeichnete Exzesse und Ausnahmen von einer für alle Beteiligten doch weitgehend zuträglichen Konstellation. Davon zeuge erstens, dass die Sklavenpopulation in Nordamerika im Gegensatz zu derjenigen der Karibik und Brasiliens, also der anderen beiden Systeme, die ihre menschliche Ware aus dem transatlantischen Sklavenhandel bezogen, biologisch reproduktiv war und sogar erheblich anwuchs: Von den seit dem 16. und bis ins 19. Jahrhundert etwa zwölf Millionen nach Amerika verschifften afrikanischen Sklaven wurden vermutlich unter einer halben Million nach Nordamerika geliefert, wo zu Beginn des Bürgerkrieges 1860 gleichwohl vier Millionen Sklaven lebten (Meissner/Mücke/Weber 2008, 47, 86f., 251f.; Patterson 1982, 159ff.). Zweitens sei der Lebensstandard vieler freier Weißer in den Nordstaaten nicht besser und zum Teil sogar schlechter gewesen als der von Sklaven: Gemessen an Indikatoren wie Ernährungsstand, Bekleidung, Wohnung und medizinischer Versorgung habe das Leben von Sklaven in materieller Hinsicht vorteilhaft sein können (Fogel/Engerman 1989). Der Grund dafür sei, dass Sklavenbesitzer drittens aus ökonomischem Eigeninteresse bestrebt gewesen seien, ihr Eigentum und dessen Arbeitskraft nicht zu schädigen, und dass sie viertens die Sklaverei paternalistisch gedeutet und als System interpretiert hätten, das im Großen und Ganzen durch Güte und Zuneigung geprägt sei sowie

durch die Sorge der Herren für ihre autoritätsbedürftigen Sklaven, die deswegen in ihrer Schuld standen (Genovese 1974, 144).

Doch auch das Plantagensystem der amerikanischen Südstaaten bezeugt, dass Gewalt im Sinne der physischen Schädigung von Körpern ein endemisches Phänomen sklavistischer Herrschaft ist. Die Argumente über den relativ besseren Lebensstandard von Sklaven im Vergleich zu freien Lohnarbeitern sind im Kern längst widerlegt (Gutman 1975). Und die Ideologie, mit der Sklavenbesitzer ihre Herrschaft verbrämen, darf nicht mit der Funktionsweise dieser Herrschaft verwechselt werden. Ebenso wenig setzten ökonomische Motive Gewalthandlungen enge Grenzen. Zwar finden sich in den wenigen niedergeschriebenen Regulierungen für einzelne Plantagen typischerweise Formulierungen, die die Sorge der Eigentümer um das Wohlergehen ihrer Sklaven zu dokumentieren scheinen. So heißt es etwa in den Regelungen, die ein Plantagenbesitzer in Virginia mit Blick auf seine Aufseher festhält: „The care of negroes is the first thing to be recommended that you give me timely notice of their wants that they may be provided with all Necessaries“ (zit. n. Phillips 1909, 109). Vergleichbare Bestimmungen finden sich in Dokumenten dieser Art regelmäßig. Auch folgende Festlegung von 1857 für eine Baumwollplantage in Mississippi ist in ihrem Gehalt keineswegs exzeptionell: „Punishment must never be cruel or abusive, for it is absolutely mean and unmanly to whip a negro from mere passion or malice, and any man who can do this is entirely unworthy and unfit to have control of either man or beast.“ (zit. n. Phillips 1909, 113) Vorrangig war freilich die Befürchtung, die Sklaven könnten ihren Gehorsam verweigern oder doch zumindest die Plantagenordnung stören. Nur in der Formulierung besonders bemerkenswert ist in dieser Hinsicht, was 1856 für eine Reisplantage in South Carolina explizit festgehalten wird: „For the well being, however, of the negroes, it is absolutely necessary to maintain obedience, order, and discipline“ (zit. n. Phillips 1909, 116). Die Aufseher hatten dafür Sorge zu tragen, dass die unfreie Arbeitskraft gefügig die Plantage bewirtschaftete.

Weit davon entfernt, nur in Ausnahmesituationen aufzutreten oder sich als erratische Abweichung von der paternalistischen Fürsorge zu manifestieren, stellt Gewalttätigkeit gerade eine zentrale Form dar, in der sich diese Sorge äußerte. Die Permanenz der Gewalt, die dem ideologischen Selbstverständnis der Sklavenhalterklasse zufolge nicht existiert hat, sich aber wie ein roter Faden durch die biographischen Dokumente der (ehemaligen) Sklaven zieht, charakterisiert Sklaverei auch im nordamerikanischen Fall. Das lässt sich zunächst an ihrer umfangreichen und ausführlichen Verregelung erkennen. Die Sklavengesetze der Einzelstaaten bestimmten detailliert, welche Vergehen (nicht nur Fluchtversuche, auch Lesen, Unterrichten und ähnliches mehr) mit welcher

Anzahl an Peitschenhieben zu bestrafen waren, und spezifizierten auch Verstümmelungen sowie die Todesstrafe. So legte der *Alabama Slave Code* von 1833 u.a. fest, dass jeder Sklave, der ohne schriftliche Genehmigung auf der eigenen Plantage angetroffen wurde, mit 10 Hieben zu bestrafen sei und ein Sklave, der sich einen Hund hielt, mit 25 Hieben; in North Carolina beinhalteten die Regelungen ab 1855, dass jeder Sklave, der Alkohol verkaufte, ebenso wie jeder, der andere Sklaven das Lesen lehrte, mit bis zu 39 Hieben auszupeitschen sei. Dem mosaischen Gesetz entsprechend waren 39 Hiebe das höchste Strafmaß unterhalb eines Todesurteils und damit das Strafmaximum, das Christen verhängen konnten, ohne ihr produktives Eigentum zu vernichten; die *Slave Codes* legten diese Strafe für zahllose Vergehen fest und gingen in einigen Fällen doch auch weit darüber hinaus. Wiederum in Alabama wurde beispielsweise das Fälschen von Genehmigungen zum Aufenthalt außerhalb der eigenen Plantage mit bis zu 100 Hieben belegt.

Aus all diesen Regelungen spricht die Angst: Die Gewalt, die gefügig machen soll, droht, Gegengewalt zu provozieren, wogegen ein umso feinmaschigeres Netz an vorbeugender Gewalt institutionalisiert wird. Für dessen Durchsetzung wurden eigens in Form eines Pflichtdienstes Sklavenpatrouillen geschaffen und die freie Bevölkerung bewaffnet. In Virginia gehörten der Miliz nach der von Nat Turner 1831 angeführten und gescheiterten Sklavenrevolte etwa zehn Prozent der Bevölkerung an. In diesem Kontext bleibt Gewalt nicht die Ausnahme, weder außerhalb noch auf der Plantage. Neben den *Slave Codes* enthielten auch die Plantagenregelungen Strafkataloge und Züchtigungsbestimmungen. Die vorgesehene Anzahl der Peitschenhiebe lag dabei teilweise deutlich über der gesetzlichen Festlegung. Zwar finden sich hier immer wieder Anweisungen und sogar Vorkehrungen dafür, dass Auspeitschungen nicht im Zorn und nicht willkürlich geschehen sollen (in Phillips 1909, 118, 122). Aber der Ermessensspielraum war groß. Und häufig standen die Aufseher selber unter großem Druck, überhöhte Produktionsvorgaben erfüllen zu müssen, damit ihre befristeten Verträge verlängert wurden. Die Bedeutung der formalen Vorgaben für das Plantagenmanagement blieb deswegen wohl begrenzt. „In placing jurisdiction over field operations in the hands of overseers, planters encouraged the use of the lash, the prime mover of slaves working in gangs. Cracking whips constantly punctuated field labor, but slaves suffered more serious whippings – often in the form of ‘settlements’ at the end of the day – for falling short of quotas, losing or damaging tools and injuring animals. Defiance of plantation rules, such as keeping cabins clean, met the same kind and degree of punishment“ (Reidy 1992, 37).

Die Häufigkeit von Auspeitschungen auf Plantagen im Sklavereisystem der nordamerikanischen Südstaaten wird interessanterweise gerade durch eine Studie belegt, die das Gegenteil zu zeigen meint. In *Time on the Cross* werten der spätere Nobelpreisträger Robert Fogel und Stanley Engerman (1989) den seltenen Tagebuchfund des Eigentümers einer Plantage aus, in dem sich u.a. eine Aufstellung der Auspeitschungen findet. Zwischen 1840 und 1842 sind dort für einen Zeitraum von zwei Jahren 160 Auspeitschungen dokumentiert. Die in vielerlei Hinsicht methodisch unzulängliche Studie kommt zu dem Schluss, dass beinahe die Hälfte der Sklaven während dieser Zeit nie ausgepeitscht wurde und dass die durchschnittliche Auspeitschungsrate pro Sklave deutlich weniger als einmal pro Jahr betrug. Kaum etwas an diesem Werk der beiden renommierten Wirtschaftshistoriker hat sich gegen Kritik behaupten können. So sind in dem untersuchten Zeitraum tatsächlich wohl beinahe alle Sklaven, und zwar mit einer Rate von durchschnittlich etwas mehr als einmal pro Jahr ausgepeitscht worden (Gutman 1975). Diese Korrektur zumindest ändert jedoch nichts an dem Befund, dass nicht alle Sklaven ständig ausgepeitscht wurden. Individuell waren Auspeitschungen in diesem Sinne selten. In systemischer Hinsicht jedoch waren Auspeitschungen endemisch. Unberücksichtigt bleibt in *Time on the Cross* nämlich, dass diese Zahlen ebenfalls bedeuten, dass es alle viereinhalb Tage eine Auspeitschung gab. Selbst ausgepeitscht zu werden, gehörte nicht zum Alltag der Versklavten; Auspeitschungen aber, und nicht nur die Gefahr, ausgepeitscht zu werden, bildeten sehr wohl einen permanenten Bestandteil des Daseins auf der Plantage. Einiges spricht dafür, dass dieser Befund für sklavistische Gesellschaften allgemein gilt. Zumindest belegt umfangreiches komparatives Material: „[T]here is no known slaveholding society where the whip was not considered an indispensable instrument.“ (Patterson 1982, 4)

Suggestieren die Kodifizierungen auch, die Auspeitschungen seien Strafen für Regelverletzungen durch die Sklaven, so erschöpfte sich ihre Funktion doch nicht darin. Zunächst einmal handelt es sich offensichtlich nicht um Strafe im Sinne von Sühne. Allen spitzfindigen Rationalisierungen zum Trotz, die die damalige Fachdiskussion zur Rechtspersönlichkeit von Sklaven entwickelte, spielte diese für die Strafkataloge doch keine ernsthafte Rolle. Um Strafe ging es einzig und allein im Sinne ihrer Abschreckungsfunktion. Als Machtmittel sorgte die Peitsche für Motivation und Abschreckung. Durch diese Form der Motivation und Abschreckung erfüllte die Gewalt aber zugleich die mindestens latente Funktion, die Rollen und Statuspositionen im sklavistischen Herrschaftssystem ständig präsent zu halten. Dokumente wie die Autobiographie von Douglass deuten darauf hin, dass der auf diese Weise generierte Dauerdruck auf die Identitäten der Akteure zumindest zeitweise so weit gehen konnte, dass Sklaven sich

willenlos in ihre Rolle fügten und auf der anderen Seite die Herrenmacht mit der Gewalt verschmolz. Der Umstand, dass sklavistische Herrschaft aber immer mit den unterschiedlichsten Formen des Widerstands einherging und dass den Sklavenhaltern ihre Position nicht so selbstverständlich war, dass sie auf deren Rechtfertigungen hätten verzichten können, zeigt jedoch ein eher gebrochenes Verhältnis zwischen Identitäten und Statuspositionen an. Gleichwohl lässt sich auch dieses gebrochene Verhältnis nicht anhand eines rein instrumentellen Gewaltverständnisses und im Rahmen eines Kosten-Nutzen-Paradigmas der Macht erfassen, dem zufolge Akteure Machtmittel so einsetzen, dass sie die Opportunitätsstruktur ihrer Handlungskontexte zu ihrem Vorteil modifizieren. Für sklavistische Herrschaft ist mit der Gewalt ein Medium konstitutiv, das die Akteure selber affiziert.

Die einschlägigen Definitionen von Sklaverei werden diesem Zusammenhang gleich in zwei Hinsichten nicht ganz gerecht. Üblicherweise wird Sklaverei als ein soziales Verhältnis bestimmt, in dem der freie Wille einer Partei durch eine andere negiert wird, die die erste ausbeutet und dies durch Zwang bewerkstelligt (vgl. Bales 2005, 57; Davis 1970, 46f.). Die Negation des freien Willens drückt sich vielen Definitionen zufolge darin aus, dass die unterworfenen Partei zum Eigentum der anderen erklärt wird; die Ausbeutung wird gelegentlich explizit ökonomisch bestimmt. Entscheidend ist hier zunächst, dass der für Sklaverei konstitutive Zwang diesen Definitionen zufolge entweder auf Gewalt oder aber auf der Androhung von Gewalt beruht. Nun ist es zwar richtig, dass nicht alle Sklaven geprügelt und verstümmelt, sondern in vielen Fällen durch Drohungen zur Fügsamkeit gezwungen wurden. Sklaverei ist aber keine isolierte Beziehung zwischen zwei Menschen, sondern ein systemischer Herrschaftszusammenhang. Nur innerhalb dieses Zusammenhangs lässt sich Gewalt im Einzelfall durch Drohungen substituieren. Für das Herrschaftssystem der Sklaverei insgesamt dagegen ist Gewalt im Sinne der physischen Schädigung der Körper der Unterworfenen ein Konstitutionselement und nicht nur ein Sanktionsinstrument darin.

Abgesehen davon, dass Gewalt für sklavistische Herrschaft konstitutiv ist, ist sie für die beteiligten Akteure auch identitätsprägend. Das ist das zweite Moment, mit Blick auf das Definitionen von Sklaverei der Modifikation bedürfen. Häufig bleibt es gänzlich unberücksichtigt. Anders ist dies bei Orlando Patterson, der in seiner bahnbrechenden Studie *Slavery and Social Death* definiert: „slavery is the permanent, violent domination of natally alienated and generally dishonored persons“ (1982, 13). Auf der Grundlage der vermutlich umfassendsten Analyse ihrer unterschiedlichen Institutionalisierungen in der Geschichte der Menschheit schließt Patterson, dass Sklaverei wesentlich gewaltförmig ist und sich nicht in erster Linie aus erzwungenen Tätigkeiten erschließt, sondern an-

hand dessen verstanden werden muss, wozu es die Versklavten macht. Sklaverei ist im Kern der gewaltsam bewirkte Ausschluss aus der sozialen Welt; Sklaverei ist die Schaffung von Menschen als Sachen mittels Gewalt. Die Schöpfung wirkt allerdings auf den Schöpfer zurück. Ergänzend zu Patterson wäre in den Blick zu nehmen, dass die Gewaltförmigkeit sklavistischer Herrschaft nicht nur die Identitäten der Versklavten, sondern auch die der Herren prägt. Ich will an dieser Stelle aber nicht weiter der Funktionsweise der Sklaverei nachgehen, sondern stattdessen die Frage erörtern, inwiefern der hier skizzierte Zusammenhang von Gewalt, Herrschaft und Identität auch für das Verständnis anderer Formen von Herrschaft im Sinne institutionalisierter Machtverhältnisse aufschlussreich ist. Zu diesem Zweck diskutiere ich im Anschluss an eine begriffliche Vorklärung zum Konzept der Macht zunächst eine in den theoretischen Auseinandersetzungen zum Verhältnis von Macht und Gewalt überraschend breit geteilte Selbsttäuschung, bevor ich abschließend eine Überlegung zur Bedeutung der vorangegangenen Diskussion für die Praxis liberaldemokratischer Herrschaftssysteme zumindest kursorisch skizziere.

2. MACHT UND GEWALT

2.1 Drei Ebenen und zwei Verständnisse von Macht

Es gibt wohl keinen sozialtheoretischen Grundbegriff, der opaker ist als derjenige der Macht. Um zu erläutern, in welchem Sinne der Machtbegriff im Folgenden von mir verwendet wird, möchte ich deswegen zunächst in Form einer theoretischen Vorbemerkung drei Ebenen unterscheiden, auf denen von Macht die Rede sein kann (vgl. Strecker 2012, 18ff.). Von einem ganz allgemeinen Seinsbegriff der Macht lassen sich im Rahmen sukzessiver Spezifizierungen die Bedeutungen der Handlungsmacht und der gesellschaftlichen Macht unterscheiden. Als Seinsbegriff der Macht bezeichne ich in einem noch ganz unqualifizierten Sinn das Vermögen, eine Wirkung zu erzielen. Diese Tradition reicht bis zu Platon (1990, 120f.; vgl. Aristoteles 2003, 86ff.) und dem antiken Konzept der *dynamis* zurück. Von einem Seinsbegriff spreche ich dabei, weil dieses Vermögen den antiken Autoren zufolge das Wesen des Seins ausmacht: Alles, was ist, vermag, eine Wirkung zu erzielen. Häufig wird der Machtbegriff jedoch auf die Bedeutung eines menschlichen Wirkungsvermögens beschränkt. Dieses menschliche Vermögen, Weltzustände zu verändern, nenne ich Handlungsmacht. Macht bedeutet hier Handlungsfähigkeit. In diesem Sinne über Macht verfügen kann nur, wer Intentionen hat. Die Fähigkeit einer Person, ihre Absichten zu verwirk-

lichen, bezeichnet ihre (Handlungs-)Macht. Gewöhnlich sprechen wir von Macht aber nicht im weiten Sinne eines allgemeinen menschlichen Wirkungsvermögens, sondern beschränken Machtbeziehungen auf den Raum des Sozialen. Auf dieser dritten Ebene bezeichnet Macht ein Wirkungsvermögen in sozialen Beziehungen. Dieses Verständnis von Macht nenne ich gesellschaftliche Macht. Und allein in diesem Sinne verwende ich den Machtbegriff im Folgenden.

Die Differenzierung der drei Ebenen von Macht (Seinsbegriff, Handlungsmacht, gesellschaftliche Macht) erlaubt im Übrigen, ein machttheoretisches Problem aufzuklären, das die prominente Unterscheidung von ‚Macht über‘ und ‚Macht zu‘ betrifft. Handelt es sich dabei um ein und dasselbe oder um zwei verschiedene Konzepte? Folgenreiche Unklarheiten, so meine These, resultieren aus einer uneingestanden mehrdeutigen Verwendung der fraglichen Unterscheidung. Auf der einen Seite wird die Unterscheidung von ‚Macht zu‘ und ‚Macht über‘ explizit analog zu der von mir vorgeschlagenen Differenzierung der Ebenen von Handlungsmacht und gesellschaftlicher Macht bestimmt; auf der anderen Seite wird sie implizit als interne Unterscheidung auf der Ebene gesellschaftlicher Macht verwendet. Im ersten Sinne ist vorgeschlagen worden (Pitkin 1972, 277), zwischen ‚Macht über‘ und ‚Macht zu‘ anhand des Kriteriums der Relationalität zu unterscheiden. Bei der potentiell nicht-relationalen Handlungsmacht (‚Macht zu‘) und der für soziale Beziehungen spezifischen gesellschaftlichen Macht (‚Macht über‘) handelte es sich dann um zwei verschiedene Begriffe. In einem zweiten Sinn geht es dagegen um repressive soziale Beziehungen (‚Macht über‘, z.B. sanktionsgestützter Zwang) und konstitutive soziale Beziehungen (‚Macht zu‘, z.B. autoritätsbasierter Einfluss bzw. Überzeugung). Um die Mehrdeutigkeiten der ‚Macht über‘/‚Macht zu‘-Semantik zu vermeiden, unterscheide ich zum einen zwischen drei Ebenen des Machtbegriffs (Seinsbegriff, Handlungsmacht, gesellschaftliche Macht), zum anderen zwischen zwei Verständnissen gesellschaftlicher Macht, die ich repressive und konstitutive Macht nenne. Die beiden Verständnisse gesellschaftlicher Macht, denen eine spiegelbildliche Wertung von Machtverhältnissen als *prima facie* illegitim (repressiv) bzw. legitim (konstitutiv) korrespondiert, haben getrennte Traditionen der Reflexion auf Machtphänomene hervorgebracht. In der hegemonialen Tradition repressiver Macht findet dabei ein klarer, aber im Prinzip rein instrumenteller Zusammenhang von Macht und Gewalt (als Machtmittel) Beachtung. Die Tradition konstitutiver Macht entwickelt sich in Opposition dazu. Der Grundgedanke besteht in der Annahme, dass Macht in erster Linie konstitutive Funktionen erfüllt und soziale Beziehungen hervorbringt. Mit Hannah Arendt hat sich eine Exponentin dieser Tradition besonders eingehend mit dem Verhältnis von Macht und Gewalt

beschäftigt und dabei eine nur auf den ersten Blick ganz exzentrische Auffassung vertreten.

2.2 Die Gegensätzlichkeit von Macht und Gewalt 1:

Hannah Arendt

Gegen das hegemoniale repressive Verständnis gesellschaftlicher Macht bemüht sich Hannah Arendt (1970; vgl. Strecker 2012, 45ff.), eine vermeintlich ursprüngliche konstitutive Bedeutung von Macht im antiken Republikanismus freizulegen. Diese Tradition versucht Arendt gewissermaßen als Theorie politischer Handlungsmächtigkeit zu rekonstruieren. Macht, so zeige sich hier, beruhe auf der Übereinkunft der Bürger. Die Einsicht, dass die Macht im Volk wurzelt, hofft Arendt, würde einen Sinn für Alternativen generieren und die Bürger so zur Politik ermächtigen. Politik würde dadurch aus ihrer Beschränkung auf den Herrschaftsapparat befreit und gemäß dem republikanischen Geist zu einer Angelegenheit aller. Im Kontext dieser Überlegung entkoppelt Arendt den Begriff der Macht radikal von dem der Gewalt. Die Bindung von Macht an Gewalt verdecke nämlich die konsensuelle Basis politischer Macht und lasse Gewalt als funktionales Äquivalent für die Zustimmung der Bürger als Fundament von Herrschaftsmacht erscheinen. Der politisch fatale Versuch, Macht auf Gewalt zu gründen, sei aber zum Scheitern verurteilt, denn: „Macht und Gewalt sind Gegensätze; wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überlässt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht. So kann man auch nicht eigentlich sagen, das Gegenteil von Gewalt sei eben die Gewaltlosigkeit. Von ‚gewaltloser‘ Macht zu sprechen, ist ein Pleonasmus. Gewalt kann Macht vernichten; sie ist gänzlich außerstande, Macht zu erzeugen.“ (1970, 57) Arendts Grundgedanke besteht darin, dass Macht und Gewalt gegensätzlich seien, weil erstere durch Konsens und Übereinstimmung, letztere dagegen durch Konflikt und Unterdrückung gekennzeichnet sei. Macht sei ermöglichend, insofern sie die Bedingung davon sei, dass Menschen sich überhaupt (gemeinsame) Handlungszeile setzen könnten; Gewalt zeichne sich demgegenüber durch ihren instrumentellen Charakter aus, insofern sie Zwecke schon voraussetze und als Werkzeug fungiere.

Der Versuch, Macht und Gewalt derart radikal voneinander zu entkoppeln, scheitert allerdings gleich an vier Problemen. Erstens kann Gewalt durchaus einen selbstzweckhaften Charakter annehmen und ‚autotelisch‘ sein (Reemtsma 2008, 116ff.); zumindest kann sie, wie der Fall der Sklaverei zeigt, neben ihrer instrumentellen Funktion auch eine nicht-substituierbare Form der Manifestation

von Macht sein. Umgekehrt fügen sich zweitens die Beispiele, die Arendt selber anführt, nicht der Charakterisierung von Macht als etwas, das im Gegensatz zur Gewalt nicht durch Repression und Konflikt charakterisiert sei. Bei diesen exemplarischen Manifestationen von Macht handelt es sich nämlich um Situationen, in denen sich Gruppen gegenüberstehen bzw. im Extremfall Gruppen einer Einzelperson. In dieser Hinsicht ist bezeichnend, dass Arendt als Extremfall der Macht eben nicht der Konsens gilt, sondern der Konflikt zwischen dem Einen und allen Anderen. Ob im Fall der „Störer“ einer Universitätsvorlesung (1970, 43) oder „der Geheimpolizei und einem Netz von Spitzeln“ als der Machtbasis totalitärer Herrschaft (1970, 51), ob im Fall der despotischen „Herrschaft über Sklaven“ (1970, 51) oder insbesondere in jenem von Revolutionen (1963) – immer geht es um konfrontative Situationen, Konfliktkonstellationen und Beziehungen sozialen Widerstreits. Schon dies ist ein Indiz für die grundlegende soziale Bedeutung der Repressionsfunktion von Macht.

Ferner sprechen auch einige begriffliche Unklarheiten dagegen, dass es Arendt gelungen sein könnte, repressive Macht als bloß abgeleitete Form von konstitutiver Macht zu konzipieren. In der Bestimmung des Verhältnisses von Macht und Herrschaft bleibt sie nämlich widersprüchlich. So führt sie am Fall totalitärer Herrschaft aus, dass selbst diese auf Macht, also die Zustimmung von Unterstützern, angewiesen ist (1970, 51), während sie an anderer Stelle behauptet, Gewaltherrschaft sei im Prinzip auch ohne Machtbasis möglich (1970, 54), zumindest denkbar seien also auch ‚ursprüngliche‘, nicht aus konstitutiver Macht abgeleitete Formen repressiver Macht. In dieser kontradiktorischen Überlegung spiegelt sich ein grundlegender begrifflicher Widerspruch. „Der Extremfall der Macht“, formuliert Arendt, „ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle.“ (1970, 43) Nur aus der Teilnehmerperspektive der Akteure handelt es sich hierbei um einen Gegensatz; aus der Perspektive einer soziologischen Beobachterin hätte Arendt dagegen erkennen müssen, dass es sich in beiden Fällen um ein und dieselbe Konstellation handelt.

Diese Probleme ergeben sich letztlich aus Arendts unzulänglicher Beschreibung der Machtbasis. Müsste der Extremfall der Macht ihrer Argumentation zufolge nicht in der Konstellation gegeben sein: Alle gemeinsam? Arendt deutet diesen Gedanken in der Tat an, wenn sie Macht auf Einvernehmen (1970, 45) und insbesondere einen ursprünglichen herrschaftskonstitutiven Konsens (1970, 42) zurückführt. Einem Denken verbunden, das die politischen Realitäten nicht aus dem Blick verliert, sperrt sie sich letztlich jedoch gegen diese begriffliche Implikation und verwickelt sich in konzeptuelle Widersprüche. Doch selbst wenn Arendt Macht konsequent über die einvernehmliche Überzeugung der

Bürger bestimmt hätte, wäre ihr Ansatz einer Entkopplung von Macht und Gewalt misslungen, weil ihr ein Kriterium fehlte, anhand dessen sich zwischen freiwilliger und faktischer Zustimmung, zwischen einem authentischen Konsens und einem auf Gewaltverhältnissen beruhenden (ideologischen) Scheinkonsens unterscheiden ließe.

Insgesamt lässt sich also festhalten, dass Arendts Versuch, Macht und Gewalt radikal voneinander zu entkoppeln, scheitert. Ihre Beschreibung der Machtbasis verklärt diese lediglich, indem sie gewaltförmige Macht invisibilisiert. Macht und Gewalt sind enger miteinander verknüpft, als ihr normativ überfrachteter Machtbegriff zu erkennen erlaubt. Nur ein Ansatz, der über die begrifflichen Mittel für eine nüchterne und unvoreingenommene Analyse verfügt, vermag die politischen Realitäten angemessen zu erfassen. Dafür verbietet es sich, schon definitorisch die Möglichkeit auszuschließen, dass die Machtbasis der Überzeugungen durch vorgängige Gewalt getrübt ist. Doch nimmt Arendt mit ihrer Auffassung zum Verhältnis von Macht und Gewalt in der Geschichte des politischen Denkens nicht ohnehin eine exzentrische Position ein, die kaum ein anderer teilt? Wie ich im Folgenden argumentiere, postuliert Arendt zwar in besonders radikaler Weise, dass Macht und Gewalt gegensätzlich seien, steht aber mit ihrem Ansatz grundsätzlich keineswegs allein. Die Auffassung, Macht und Gewalt seien letztlich gegensätzlich, ist verbreiteter als häufig angenommen.

2.3 Die Gegensätzlichkeit von Macht und Gewalt 2:

Niklas Luhmann

Kaum ein Autor scheint der Auffassung von der Gegensätzlichkeit von Macht und Gewalt auf den ersten Blick ferner zu stehen als Niklas Luhmann (vgl. Strecker 2012, 58ff.). Im Kern versteht dieser Macht nämlich im Sinne gewaltbasierter Drohmacht. Mithin scheint Luhmann zunächst eindeutig der Tradition repressiver Macht zugehörig, in der Gewalt gemeinhin als zentrales Machtmittel verstanden wird. Im Einzelnen konzipiert Luhmann Macht als das spezifische symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium des politischen Teilsystems der Gesellschaft. Politische Macht charakterisiert er als Sonderfall von Einfluss, und zwar als jene spezifische Einflussform, die sowohl mit der Ausdifferenzierung des politischen Funktionssystems konstituiert wird als auch diese erst ermöglicht. Institutionell organisiert ist sie als Amtsmacht; ihre Grundlage sind negative Sanktionen; letztlich ist sie Drohmacht und beruht auf Mitteln physischer Gewalt. Es ist gerade die Organisierbarkeit von Gewaltmitteln, die die Ausdifferenzierung eines politischen Teilsystems, des ‚Staates‘, ermöglicht hat.

Entsprechend sind negative Sanktionen die *differentia specifica* politischer Macht.

Gleichwohl interessiert Luhmann sich besonders für die konstitutive Funktion der Macht, gesellschaftliche Ordnung überhaupt erst hervorzubringen. Dabei geht er von der Feststellung aus, dass Macht dort entsteht, wo Unbestimmtheit besteht und deswegen Entscheidungen erforderlich werden. Unbestimmtheit wiederum resultiert aus der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme, weil diese aufgrund von Entkoppelungsprozessen nicht mehr durch das festgelegt sind, was dergestalt zu ihrer Umwelt geworden ist. Sie operieren nunmehr eigenständig; sie können und sie müssen Möglichkeiten selektieren, was zugleich heißt: andere Möglichkeiten unterdrücken. Nur durch die Repression von Möglichkeiten bilden sich Strukturen und konstituiert sich Ordnung. Sowohl ihre repressive wie auch ihre konstitutive Funktion ergeben sich somit daraus, dass Macht in der Selektion von Möglichkeiten besteht. Die machttheoretisch zentrale Einsicht, die Luhmann aus der Rekonstruktion der Ausdifferenzierung des politischen Systems gewinnt, besagt somit nicht nur, dass Macht sowohl repressive wie auch konstitutive Funktionen erfüllt; es ist vielmehr so, dass die repressiven und die konstitutiven Funktionen von Macht zwei Seiten ein und derselben Medaille sind: Beides bedingt sich gegenseitig und geht notwendig miteinander einher. Welche Funktion betont wird, erscheint dann eher als eine Frage der Perspektive.

Luhmann lässt sich also weder der Tradition repressiver Macht noch der Tradition konstitutiver Macht zurechnen. Wie die meisten prominenten machttheoretischen Ansätze, die seit den 1970ern entwickelt worden sind, versucht er vielmehr zu erläutern, wie sich Repression und Konstitution als zwei nicht aufeinander reduzierbare Machtfunktionen miteinander vermitteln lassen (vgl. Strecker 2012, 55ff.). Dabei konkretisiert Luhmann die Einsicht in die Janusgesichtigkeit der Macht, indem er (anhand einer abstrakten formentheoretischen Begrifflichkeit) Repression und Konstitution als Funktionen einer einzigen Operation entschlüsselt: Aus dem medialen Substrat lose gekoppelter Elemente (hier: dem Raum an Möglichkeiten zur Drohung mit negativen Sanktionen) werden operativ (also durch Unterscheidungen) feste Kopplungen (temporär) geformt (sprich: Möglichkeiten realisiert). Indem er die Unterscheidung zwischen Macht als Medium und der gegenwärtig realisierten Form der Machtbeziehungen in die Unterscheidung von loser und fester Kopplung (des medialen Substrats) übersetzt, verdeutlicht Luhmann, dass jede Form (also Unterscheidung) zwei Seiten hat: Der Ausschluss von Möglichkeiten ist unhintergebar, weil er die Kehrseite der Realisierung von Möglichkeiten ist.

Für das Verhältnis von Macht und Gewalt ist hierbei entscheidend, dass die Repression und ihre Kehrseite der Ordnungsstiftung auf der Androhung von (letztlich gewaltbasierten) negativen Sanktionen beruhen, nicht aber auf ihrer Durchführung. Politische Macht, schreibt Luhmann (2000, 47) deswegen, „setzt zunächst eine gegenläufige Struktur von gegebenen (normalen) Präferenzen voraus, nämlich: daß der Machthaber jemanden zu einer Tätigkeit bringen will, die dieser von sich aus nicht wählen würde. Deshalb wird eine zweite artifizielle Präferenzstruktur mit genauer Umkehrung daneben gesetzt. Es wird eine Alternative konstruiert, die der Machthaber nicht zu realisieren wünscht, die aber für ihn weniger unangenehm ist als für den Machtunterworfenen, etwa Ausübung physischer Gewalt, Bekanntgabe einer unangenehmen Information, Entlassung. Das Medium Macht funktioniert nur, wenn beide Seiten diese Vermeidungsalternative kennen *und beide sie vermeiden wollen*. Es funktioniert also nur auf der Basis einer Fiktion, einer nicht realisierten zweiten Realität.“ Negative Sanktionen erfüllen demzufolge nur in der Form der Drohung ihren Zweck, der durch ihre Realisierung unterminiert würde. Macht funktioniert also genau dann, wenn die Gewaltanwendung unterbleibt.

Auch für Luhmann gilt folglich, dass Macht und Gewalt letztlich gegensätzlich sind. Macht wird hier zwar als gewaltbasiert verstanden, das aber nur insofern, als die Verfügung über Gewaltmittel Drohpotenziale schafft. Der Einsatz dieser Mittel stellt sich dagegen immer als defizitär dar und bedeutet einen Machtverlust. Invisibilisiert wird dabei das Phänomen machtssteigernder Gewalt, der Umstand also, dass nicht nur die Gewaltdrohung, sondern die Gewalthandlung zur Festigung und Vergrößerung von Macht beitragen kann. Bei allen Unterschieden zwischen Arendt und Luhmann findet sich doch bei beiden eine Entgegensetzung von Macht und Gewalt, die darin resultiert, bestimmte Machtphänomene nicht mehr wahrzunehmen. Im Fall von Arendt handelt es sich darum, dass Gewalt (und im Übrigen auch eine Reihe anderer Machtmittel) das Selbstverständnis von Akteuren so versehren kann, dass sich anhand ihrer Willensäußerungen nicht mehr zuverlässig bestimmen lässt, ob soziale Beziehungen ihre Interessen realisieren oder unterdrücken. Im Fall von Luhmann handelt es sich darum, dass bestimmte Machtverhältnisse konstitutiv auf Gewalt angewiesen sind und dieser deswegen gar nicht entgegengesetzt sein können. Der Fehler bei Luhmann besteht darin, die Struktur des Verhältnisses von Macht und Gewalt an einer isolierten Konstellation von zwei Akteuren zu analysieren und diese dann zu generalisieren. Von der einzelnen Machtbeziehung lässt sich aber nicht auf die Ebene von Machtsystemen schließen. Die systemische Ebene konstituiert nämlich ein strukturelles Machtgefüge, aus dem sich die Positionen der einzelnen Akteure erst erklären.

3. GEWALT UND HERRSCHAFT

Im Prinzip ist Luhmann freilich bewusst, dass Gewalthandlungen für Machtstrukturen konstitutiv sein können: „Die Macht muß ständig in Formen gebracht, muß ständig gezeigt werden; sonst findet sie niemanden, der an sie glaubt und ihr von sich aus, Machteinsatz antizipierend, Rechnung trägt. Daraus folgt: es gibt wenig Sinn, Macht *Haben* von Macht *Gebrauchen* zu unterscheiden. Das Sichtbarmachen von Macht kann mehr symbolische oder mehr instrumentelle Wege nehmen. Im Regelfalle sind beide Formen notwendig.“ (2000, 32) Warum fällt Luhmann stellenweise hinter diese Einsicht zurück, wenn er Macht und Gewalt als gegensätzlich charakterisiert? Wie dargelegt, ergibt sich diese Auffassung aus der methodologischen Prämisse, soziale Phänomene zunächst an isolierten sozialen Beziehungen und insbesondere an Zwei-Personen-Konstellationen zu erläutern. Solch eine Herangehensweise ist im sozialtheoretischen Denken augenscheinlich so etabliert, dass sich ihrer auch der Systemtheoretiker Luhmann gelegentlich bedient hat. Möglicherweise schlägt sich hier sogar eine verborgene Erbschaft Max Webers und seines Einflusses auf die Soziologie und das sozialtheoretische Denken nieder. Auch Weber (1980, 28f.) analysiert Macht zunächst an einer dyadischen Konstellation. Er stellt dabei aber sogleich fest, dass Macht für soziologische Zwecke ein viel zu unspezifischer Begriff sei, weil die Fähigkeit, den eigenen Willen in einer sozialen Beziehung zu realisieren, auf allem Möglichen beruhen könne. Gewalt erörtert Weber wiederholt als herausragendes Machtmittel. Generalisierende Aussagen lassen sich aus der Analyse dyadischer Konstellationen aber nicht gewinnen.

In soziologischer Hinsicht entscheidend sei deswegen der Begriff der Herrschaft – und damit die Analyse der Funktionsweise von Verwaltungen, der Organisation von Rollenzuschreibungen und Statussystemen, der Reproduktion von Folgebereitschaft usw., also von strukturellen Aspekten sozialer Ordnungen. Und bei der Analyse von Herrschaft kommen schnell Dinge wie Verwaltungen und die Organisation von Mitgliedschaft in den Blick. In diesem Sinne komme ich abschließend, wenn auch nur cursorisch noch zum Verhältnis von Herrschaft und Gewalt. Nachdem ich zunächst argumentiert habe, dass das Studium der Sklaverei lehrt, dass Macht und Gewalt enger verschränkt sind, als häufig angenommen, insofern diese Herrschaftsform als System einer in spezifischer Weise institutionalisierten Macht konstitutiv auf Gewalt angewiesen ist und diese Gewalt zudem die Identitäten der Akteure prägt, und nachdem ich sodann gezeigt habe, dass die Auffassung einer Gegensätzlichkeit von Macht und Gewalt verbreiteter ist, als häufig angenommen, sich aber nicht verteidigen lässt und für bestimmte Machtphänomene, nämlich gewaltförmige Macht und machtssteigern-

de Gewalt, blind bleibt, frage ich nun schließlich, was aus dieser Argumentation für die Praxis liberaldemokratischer Herrschaftssysteme folgt, indem ich knapp unterschiedliche Konzeptionen des Verhältnisses von Herrschaft und Gewalt skizziere.

Das liberaldemokratische Institutionengefüge entsteht aus dem Bewusstsein, dass sich die politische Macht durch die Monopolisierung der Mittel legitimer Gewaltsamkeit im Staat gewaltförmig äußern kann. Es rationalisiert die Herrschaft, indem es sie an das Recht bindet, und transformiert sie in kollektive Autonomie, indem es das Recht der demokratischen Gesetzgebung überantwortet. Wird in diesem System der Gewaltkontrolle von Amtsinhabern dennoch rechtlich nicht autorisierte Gewalt ausgeübt, so weist das auf Regulierungslücken hin, die behoben werden müssen und, dem Selbstverständnis dieses Ansatzes zufolge, im Prinzip auch behoben werden können. Dieser fortschrittsorientierten Konzeption steht ein republikanisches Modell gegenüber. Die republikanische Auffassung ist weniger zuversichtlich, die staatliche Gewalt dauerhaft lediglich als Kapazität bereithalten und mittels Regeln und Kontrolle umfassend bändigen zu können, und stattdessen zyklisch strukturiert. Um der Verselbständigung politischer Herrschaft vorzubeugen, müssten die Amtsinhaber periodisch an die Macht des Volkes erinnert werden. Deswegen sei es, in den Worten Thomas Jeffersons, erforderlich, dass „der Baum der Freiheit [...] von Zeit zu Zeit mit dem Blut der Patrioten und der Tyrannen begossen“ (zit. n. Arendt 1963, 300) werde. Dieser Auffassung zufolge ist (wiederkehrende) Gewalt auch für ein freiheitliches Herrschaftssystem konstitutiv und als Medium erforderlich, das den Regierenden präsent hält, wer sie sind, nämlich keine Herren aus eigenem Recht, sondern nur mit der Herrschaft Betraute.

Das republikanische Modell macht darauf aufmerksam, dass Gewalt möglicherweise nicht nur für sklavistische Herrschaft, sondern für Herrschaft generell mehr als ein Machtinstrument ist, nämlich ein Konstitutionselement und ein Medium, das die Rollen und Positionen der Akteure präsent hält. Angesichts der Funktionsweise der Sklaverei bedeutet diese Möglichkeit für das liberaldemokratische Modell auch unabhängig vom republikanischen Ansatz eine Herausforderung. Sklaverei stellt den Extremfall asymmetrischer Herrschaft dar. Gewalt fungiert dabei nicht nur als Machtinstrument; sie ist nicht-substituierbar; in ihr realisiert sich diese Herrschaft. Könnte es sein, dass die Asymmetrie sozialer Macht und die Gewaltförmigkeit der Herrschaft im Sinne einer parallelen Steigerung gekoppelt sind? Können sich Herrschaftssysteme auch unter Bedingungen formaler Gleichheit in diese Richtung entwickeln? Gerade in einer Zeit, in der der Staat zu Recht als unentbehrliche Instanz für die Bearbeitung von Problemen wiederentdeckt worden ist, die durch die Zivilgesellschaft (und erst recht den

Markt) nicht angemessen bewältigt werden können, scheint es ratsam, ein Gespür für die potenzielle Gewaltförmigkeit politischer Herrschaft zu entwickeln und den Zusammenhang von Ungleichheit und Gewalt zu analysieren. Allein das Vertrauen in institutionelle Routinen und der Glaube, im Problemfall müsse der politische Apparat einfach besser kontrolliert werden, genügen dafür nicht. Hier liegen grundlegende Herausforderungen für die Theorie und Praxis des demokratischen Rechtsstaates.

LITERATUR

- Arendt, Hannah 1963: *Über die Revolution*, München.
- Arendt, Hannah 1970: *Macht und Gewalt*, München.
- Aristoteles 2003: *Metaphysik*, Berlin.
- Bales, Kevin 2005: *Understanding Global Slavery. A Reader*, Berkeley.
- Davis, David Brion 1970: *The Problem of Slavery in Western Culture*, Harmondsworth.
- Douglass, Frederick 1995: *Narrative of the Life of Frederick Douglass*, Mineola.
- Fogel, Robert William/Engerman, Stanley L. 1989: *Time on the Cross. The Economics of American Negro Slavery*, New York.
- Genovese, Eugene 1974: *Roll, Jordan, Roll. The World the Slaves Made*, New York.
- Gutman, Herbert G. 1975: *Slavery and the Numbers Game. A Critique of Time on the Cross*, Urbana.
- Luhmann, Niklas 2000: *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Meissner, Jochen/Mücke, Ulrich/Weber, Klaus 2008: *Schwarzes Amerika. Eine Geschichte der Sklaverei*, Bonn.
- Merleau-Ponty, Maurice 1974: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Patterson, Orlando 1982: *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge.
- Phillips, Ulrich B. 1909: *Plantation and Frontier Documents: 1649-1863. Illustrative of Industrial History in the Colonial & Ante-Bellum South. Vol. 1*, Cleveland.
- Pitkin, Hanna Fenichel 1972: *Wittgenstein and Justice*, Berkeley.
- Platon 1990: *Der Sophist*, Stuttgart.
- Reemtsma, Jan Philipp 2008: *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg.
- Reidy, Joseph P. 1992: *From Slavery to Agrarian Capitalism in the Cotton Plantation South. Central Georgia, 1800–1880*, Chapel Hill.

Strecker, David 2012: Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis, Weilerswist.

Weber, Max 1980: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen.