

Über Machiavelli, Hobbes,
Arendt und Foucault

Machtfragen. Vier philosophische Antworten

Karlfriedrich Herb

Was ist Macht? Die Frage ist berechtigt, und sie ist alles andere als neu. Die Machtfrage wird gestellt, seit Menschen angefangen haben, über sich selbst nachzudenken: Mit der Macht stehen die Grundtatsachen des menschlichen Zusammenlebens auf dem Prüfstand. Entsprechend vielfältig sind die Antworten, die in der Geschichte auf die Frage der Macht gegeben wurden. Selbst Geschichte gemacht hat die berühmte Definition Max Webers, ein Passepartout für jede Beschäftigung mit Macht. Weber definiert Macht als „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichwie, worauf diese Chance beruht“.

Die Definition ist klassisch und wirkt beinahe zeitlos. Beinahe, denn tatsächlich ist die Macht nie dieselbe geblieben. Im Laufe der Zeit hat sie ihr Gesicht, ihren Namen und auch ihre Anschrift ständig gewechselt. Wer nach moderner Macht fragt, findet sie in anderer Gestalt, unter anderem Namen und an anderen Orten als in der Antike. Was wir heute Macht nennen, umschrieben die Griechen mit *arche*, *dynamis*, *kratos*, *tyranos* und *despoteia*. Politische Macht – *arche politike* – fand sich in den Grenzen der Polis, der politischen Gemeinschaft der Bürger. Als diese Grenzen fielen und das Lateinische zur Sprache der Philosophie wurde, hieß Macht *auctoritas* und *potentia*. Sie bewegte sich zwischen Amt und Würden, Strategien und Institutionen. Unserem Wort *Macht* liegen die alt- und mittelhochdeutschen Verbformen von *können* und *vermö-*

gen zugrunde. Von Anfang an hat die Macht freilich einen Konkurrenten. Die Gewalt. Gewalt ist aus dem Zeitwort *walten* abgeleitet und bedeutet so viel wie *Kraft haben*, *über etwas verfügen* oder *herrschen*. Seither ringen *Macht* und *Gewalt* um begriffliche Vorherrschaft, mit leichten Vorteilen aufseiten der Macht. Vielfach aber werden sie synonym verwendet und besetzen im Wechsel dieselben Bedeutungsfelder. Das ist übrigens bis heute so. Auch wir schwanken zwischen *Macht* und *Gewalt*, wenn wir von derselben Sache reden. Und wie immer lauert hinter solcher Unentschiedenheit ein ernstes – philosophisches – Problem. Wo wir über Macht nachdenken, reden wir ohne Umschweife von der Gewalt. Begriffe wie *Machtkonzentration* und *Gewaltmonopol* nennen wir in einem Atemzug. Wir hoffen, dass *Gewaltenteilung* dem *Machtmissbrauch* Vorschub leistet. Und politische Macht sehen wir am liebsten in den Händen der Staatsgewalt. Vor dieser Gewalt fürchten wir uns am wenigsten. Schließlich geht die Staatsgewalt ja, wie alle modernen Verfassungen versichern – von uns aus, dem Volk. Ansonsten allerdings gehen wir der Gewalt besser aus dem Wege – und der Macht begegnen wir mit Vorsicht, vielleicht sogar mit Misstrauen. Große Skeptiker – wie Jakob Burckhardt – halten Macht für an sich böse – und viele befürchten noch heute, dass Macht den Charakter verdirbt. Ein Blick in die Medien scheint solche Befürchtungen zu bestätigen. Aber halt: Selbst hier scheint Vorsicht angebracht.

Hat die Macht der Medien nicht längst unser Vertrauen in die vierte Gewalt getrübt?

Was also ist Macht? Wirkt sie immer bedrohlich? Hängt sie an Ämtern? Verleiht sie Charme und Charisma? Zeigt sich Macht in Institutionen? Oder verbirgt sie sich hinter Mauern und in Systemen? Solchen Fragen geht der Aufsatz im Kontext moderner Antworten nach – und lässt dabei vier Autoren zu Wort kommen: Machiavelli, Hobbes, Arendt und Foucault. Für alle vier ist die Frage der Macht grundlegend – und alle vier haben mit ihren Antworten Wirkung gezeigt. Dabei sind die Antworten so unterschiedlich wie die Fragen. Was diese Autoren verbindet, ist eine gemeinsame Apologie der Macht. Worauf sich diese Apologie gründet, wie sich insbesondere Macht und Recht, Sein und Sollen, zueinander verhalten, daran scheiden sich ihre Geister.

Machiavelli oder wie man mit Macht umgeht

1532 erscheint postum Machiavellis berühmte-berühmtes Werk *Il Principe*. Es macht den zeitlichen erfolglosen Machtaspiranten zum ersten modernen Klassiker des politischen Denkens. Machiavellis Lebensgeschichte beweist die Machtlosigkeit, ja Ohnmacht der Ratgeber. Trotz aller Ambitionen bleibt dem Florentiner die ersehnte politische Karriere versagt und sein Verhältnis zu den politischen Machthabern prekär. Hätte er vielleicht Zugang zur Macht gefunden, wenn er seinen eigenen Maximen gefolgt wäre? Die Frage ist spekulativ: Tatsache ist, dass sein aus der Enttäuschung geborenes Werk Machiavelli zum Helden der politischen Theorie macht. Sein Name ist mit dem Begriff der Macht beinahe verschwistert, und bis heute steht Machiavellismus für skrupelloses Machtstreben in der Politik. Mediziner der Macht, Ästhet der Gewaltsamkeit, Lehrer des Bö-

sen – so lauten die gängigen Etikettierungen. Machiavellis Wirkungsgeschichte ist von Anfang an eine Skandalgeschichte. Neu und skandalös sind seine Reflexionen über Macht allemal. Mit den wohlmeinenden Fürstenfibeln der Vorgänger hat sein Ratgeber für den Machthaber nichts mehr gemein. Er dokumentiert die restlose Entzauberung der politischen Welt des Mittelalters. In der Geschichte wirkt kein Gott, der die Geschichte der Menschen nach einem verborgenen Plan seiner Weisheit lenkt. Und auch die Natur ist für Machiavelli längst kein übersichtliches Reich der Zwecke mehr, das den Individuen und ihrer Gemeinschaft einen festen Platz reserviert. In Machiavellis endzweckfreiem Universum führen *fortuna*, Schicksal und Notwendigkeit das Zepter. Damit muss sich alle menschliche Politik arrangieren.

Machiavellis nüchterer Blick entdeckt eine ganz irdische Politik und darin einen ganz diesseitigen Menschen. Zur Entzauberung der Außenwelt tritt die Entzauberung der menschlichen Natur. Der Mensch ist längst nicht mehr jenes friedfertige, auf Gesellschaft angelegte Wesen, das sich die Philosophen in Antike und Mittelalter wünschten. Kein *zoon politikon*, kein politisches Lebewesen also, sondern ein interessengesteuertes Individuum mit unerschöpflicher Begierde. *Ambizione* heißt die Leitidee dieser pessimistischen Anthropologie. Sie richtet die Handlungen der Menschen auf die unterschiedlichsten Ziele aus: Ehrgeiz, Ruhmsucht, Verlangen nach Besitz, Gewinn und Macht sind die Motive menschlicher Begehrlichkeit. Zentral ist das Machtmotiv. Es ist keineswegs Laster der Mächtigen, sondern – vor aller Politik – eine Konstante der menschlichen Natur. Jeder ist darauf aus, die anderen zu beherrschen, um nicht von seinesgleichen beherrscht zu werden.

Bei der Beobachtung menschlichen Verhaltens ist Machiavelli unerbittlich. Er

entwirft eine regelrechte Minusliste des menschlichen Charakters. „Man kann von den Menschen im allgemeinen sagen, dass sie undankbar, wankelmütig, unaufrecht, heuchlerisch, furchtsam und habgierig sind; und solange du ihnen Gutes erweist, sind sie dir völlig ergeben.“ Wer also politische Macht erwerben und behaupten will, muss mit diesen negativen Größen rechnen. „Er muss davon ausgehen, dass alle Menschen schlecht sind, und dass sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie dazu Gelegenheit haben.“ Diese Bösartigkeit der menschlichen Natur ist weder pessimistische Hypothese noch Momentaufnahme der Krise, sie ist eine triste Tatsache, die alle Politik bestimmt. Mit dem Schlimmsten rechnen und auf die Produktivität des Bösen setzen heißt deshalb die Devise. Machiavellis Fürst pfllegt die Blumen des Bösen. Er lässt das Böse fruchtbar werden. Wer von solchen Fakten ausgeht, der darf auf Normen im politischen Alltag keine Rücksicht nehmen. Politische Werte will Machiavelli auch gar nicht vermitteln. Schließlich geht es ihm nicht um das politische *Leben, wie es sein sollte*, sondern darum, *wie es ist*. Gefragt ist Tatsachenwissen für den Alltag der Macht. Ohne viel Aufhebens entthront Machiavelli zwei große Autoritäten, die die Lehre von der Politik bislang normativ beherrschten: Religion und Moral. Beide verlieren die Vormundschaft über politische Macht.

Unverhohlen erklärt Machiavelli Religion zum *instrumentum regni* – zum Herrschaftsinstrument – und stellt sie in den Dienst der Politik. Sie dient als Zement der politischen Gemeinschaft und als Nothelfer dort, wo individuelle *virtù* nicht weiterhilft. Ebenso hart wie die Religion trifft es die Moral – auch sie muss ganz aus der Politik verschwinden – oder sich deren Gesetzmäßigkeit unterordnen. Aus der Moral der Politik wird eine Politik der Moral. Normen und Werte hält Machiavelli grundsätzlich für Einbildun-

gen. Sie sind nur dann ernst zu nehmen, wenn sie politischen Zwecken dienen. Zwei Beispiele. Aus antiker *virtus* wird moderne *virtù*: Stand Tugend in der Antike für gute Politik, die sich an Gerechtigkeit und Gemeinwohl orientiert, so münzt Machiavelli sie kurzerhand um in eine Chiffre für erfolgreiches politisches Handeln. Dasselbe Schicksal erleidet die antike Klugheitslehre. *Prudentia* wird bloße Nutzenkalkulation, wo sie bislang für den Ausgleich zwischen Nutzen und Gerechtigkeit sorgte. Machiavelli liebt einfache Formeln. Klug ist, was nützt. Die neue *prudentia* räumt alle moralischen Skrupel aus. Im Zweifelsfall sind alle Mittel recht – gesetzliche und ungesetzliche. Der Machthaber vereinigt beides, er herrscht mit List und Gewalt. Machiavelli meint es ernst: Betrug, Grausamkeit und Wortbruch werden zu legitimen Mitteln der Politik. Über ihre Anwendung entscheidet allein das Machtkalkül des Fürsten. Bekanntlich heiligt der Zweck die Mittel. Was den Zweck heiligt, sagt Machiavelli jedoch nicht. Seine Staatsräson steht unter dem Diktat der Tatsachen, vom Telos des Politischen und der Moral der Macht will sie nichts mehr wissen. Ein nüchtern-unbarmherziger Blick auf die Tatsachen lässt mit den Mechanismen der Macht auch ihre Abgründe sichtbar werden: Ihre Rechtsgründe bleiben unentdeckt. Die Frage nach der Legitimität der Macht mussten andere stellen.

Hobbes oder wie man Macht begründet

Ob Machiavelli oder Hobbes die politische Moderne eröffnen, ist bis heute strittig. Hobbes selbst entscheidet die Frage zu seinen Gunsten. Selbstbewusst erklärt er sich zum Begründer der modernen Staatsphilosophie und sein Werk zur ersten wirklichen Wissenschaft der Politik. Solche intellektuellen Machtansprüche waren Machiavelli fremd, bei Hobbes kommen sie

nicht von ungefähr. Er ist fest überzeugt, dass allein die Wissenschaft den jahrhundertelangen Krieg der Federn und den gegenwärtigen Krieg der Schwerter beenden kann. Damit verkündet Hobbes das Credo der Moderne. *Scientia propter potentiam*. Kurz: Wissen ist Macht.

Wie Machiavelli entwirft Hobbes seine Theorie unter dem Eindruck der Krise: dort der Kampf um die Vorherrschaft in Oberitalien, hier die Wirren des englischen Bürgerkrieges. Die Erfahrung der Anarchie steht Pate für den neuen Machtbegriff. Wie Machiavelli ist Hobbes ein großer Skeptiker der menschlichen Natur. *Homo homini lupus est* lautet der erste Grundsatz seiner politischen Anthropologie. *Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf* – zumindest solange er noch nicht unter der Herrschaft des Leviathan lebt. Anfangs ist auch Hobbes fasziniert von der Empirie der Macht. Als junger Mann übersetzt er Thukydides' *Peloponnesischen Krieg* und sucht in den Lektionen der Geschichte nach Moral für die Politik. Schon bald erkennt er allerdings, dass von der *civil history* kein Weg zur *Civil science* führt. Aus Tatsachenwissen lassen sich keine normativen Ansprüche begründen. Eine philosophische Theorie der Macht bedarf also anderer Gründe. Wie Macht erworben und behauptet werden kann, fragt Machiavelli. Was Macht legitim werden lässt, will Hobbes wissen. Er stellt die *quaestio juris* der Macht. Mit anderen Worten: Er sucht nach philosophischer Legitimation.

Hobbes buchstabiert Macht in der Sprache der Vertragstheorie. Mit Hobbes wird das tradierte Vertragsmodell zum Prototyp moderner Rechtsbegründung. Macht – so lautet der Grundgedanke – lässt sich aus freiwilliger Selbstverpflichtung begründen. Zuvor muss allerdings geklärt werden, ob und warum Macht überhaupt notwendig ist. Hobbes greift zum Argument des Naturzustandes. Sein Befund des natürlichen Zustands der

Menschheit ist eindeutig. Nicht Harmonie, sondern der Konflikt bestimmt die *conditio humana*. Als Freiheits- und Machtsubjekte führen die Menschen einen zähen Kampf um Selbsterhaltung und Anerkennung, bei dem keiner als Sieger hervorgehen kann. Weil alle ein natürliches Recht auf alles haben und damit buchstäblich alles in ihrer Macht steht, kommt es zu ruinöser Konkurrenz. Unter solchen Bedingungen ist jegliche Machtstrategie, selbst präventive Aggression, zum Scheitern verurteilt. „Wenn alle anderen die gleiche Macht besitzen“, so Hobbes wörtlich, „so bedeutet sie nichts.“

Aus diesem verheerenden Gleichgewicht von Macht und Ohnmacht, dem Krieg aller gegen alle, führt allein der Vertrag: Er monopolisiert Macht in den Händen des Souveräns. Vom Chaos des Naturzustandes aus gesehen erstrahlt die Staatsgewalt von vorneherein in hellem Licht: Sie garantiert individuelle Selbsterhaltung und gesellschaftlichen Frieden. Macht dient – jenseits aller Machtmotive – einem positiven Zweck. Sie bannt Furcht der Menschen voneinander und verrechtlicht ihre wechselseitigen Beziehungen. Der Rechtsfriede ist ihre ureigenste Aufgabe und Leistung. Hobbes' Vertragstheorie beschreibt den rechtskonformen Weg zur Macht. Alle kommen vertraglich überein, zugunsten des Souveräns auf ihr prekäres Recht auf alles zu verzichten. Von nun an kann dieser konkurrenzlos über seine natürliche Macht verfügen: Er erhält das Monopollegitimer Zwangsausübung. Der Vertrag leistet aber noch mehr: Er autorisiert den Souverän, von nun an im Namen der Vertragspartner zu handeln. Durch diesen Akt wird der Souverän zum Repräsentanten der Bürger. Hobbes legt alles darauf an, den Souverän mit möglichst großer Machtfülle auszustatten. Als Gesetzgeber soll er *legibus solutus* sein – von allen Gesetzen ausgenommen. Über diese Absolutheit lässt Hobbes nicht mit sich handeln: Sie ist die Existenzbedin-

gung des positiven Rechts und damit Voraussetzung des gesellschaftlichen Friedens. In der Person des Souveräns fallen Machthaben und Rechthaben zusammen. Denn was als Recht zu gelten hat, liegt allein in seiner souveränen Dezision. *Auctoritas, non veritas facit legem. Nicht Wahrheit, sondern Macht entscheidet, was rechtens ist.*

Wer angesichts dieser Machtposition eine institutionelle Einhegung des Souveräns wünscht, wird enttäuscht. Auf Forderungen nach Gewaltenteilung und Gewaltenteilung reagiert Hobbes geradezu allergisch. Er sieht darin einen Widerspruch zur Souveränität. Eine Mischverfassung brächte den Souverän zum Wahnsinn. Wo Institutionen fehlen, soll Moral helfen. Hobbes baut auf die Moral des Machthabers. Im Gegensatz zu Machiavelli unterwirft er den Machthaber dem unbedingten Anspruch der natürlichen Gesetze, den Befehlen Gottes und der natürlichen Vernunft. Offenbar vertraut er darauf, Macht mit dem moralischen Gewissensappell im Zaum zu halten. Befürchtungen, dass der Besitz solcher enormer Macht den Machthaber korrumpieren könne, schlägt Hobbes in den Wind. Im Gegenteil. Er setzt auf die positiven Effekte des Machtgebrauchs und rechnet sogar mit einer Läuterung des Machtstrebens. Ob sich diese Zuversicht mit Hobbes' eigenen anthropologischen Prämissen verträglich ist, ist zweifelhaft. Schließlich unterstellt er dem Menschen ein unstillbares Machtbestreben. Warum sollte dieses *restless desire for power after power* ausgerechnet dem Herrscher fremd werden? Nicht ohne Grund bleiben Hobbes' Nachfolger misstrauisch und suchen nach wirksamen Formen der Machtbegrenzung. Die Frage der Macht stellt sich ihnen unmittelbar als Frage ihrer Zäune und Grenzen. Die Bewachung der Wächter wird zur neuen Herausforderung der Machttheorie: Auch legitime Macht muss gezähmt werden.

John Locke rückt dem *Leviathan* naturrechtlich, theologisch und institutionell zu Leibe – er will Souveränität grundsätzlich begrenzen. Montesquieu sucht Zuflucht bei der Aufteilung der Staatsgewalten – Macht soll durch Macht begrenzt werden. *Le pouvoir arrête le pouvoir.* Rousseau spielt eine andere Karte: Er sieht in der Demokratie eine neue Macht, die niemanden bedroht, weil sie von allen ausgeht. Die amerikanischen *Federalists* gehen mit Volkssouveränität vorsichtiger um. Ihr Realismus sucht den Schutz der Institutionen. *Checks-and-balances* als Antwort auf menschlichen Makel. Fast sieht es aus, als nage Hobbes' Zweifel am Menschen nun am demokratischen Machthaber. So unterschiedlich solche Disziplinierungsmaßnahmen der Macht auch ausfallen: Sie markieren die Reflexionsstufen auf dem Weg zum liberalen Rechtsstaat, wie wir ihn heute kennen. Ob man Hobbes in diese liberale Tradition einreihen kann? Einiges spricht dafür: Schließlich verleiht er der Macht einen demokratischen Ursprung und beschränkt ihren Aktionsradius: Das Innenleben des Untertanen ist für die Staatsmacht tabu. Schon deshalb wird man Hobbes nicht zum Wegbereiter des Totalitarismus stempeln können. Hitler und Stalin hatten andere Vordenker.

Hannah Arendt oder wo Macht entsteht

Totalitarismus – das Stichwort führt zur dritten Theorie der Macht und damit geradewegs ins zwanzigste Jahrhundert. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* – so heißt das Buch, in dem sich Hannah Arendt mit den Gewaltregimen des zwanzigsten Jahrhunderts auseinandersetzt. Bereits der Titel spiegelt den Versuch wider, das Neue und Gemeinsame nationalsozialistischer und stalinistischer Herrschaft zu benennen. Die Untersuchung wird zum Meilenstein der Totalitarismus-Forschung und macht die Auto-

rin mit einem Schlag international bekannt.

Als Jüdin in Deutschland geboren und durch das Naziregime heimatlos, wird Hannah Arendt das Thema buchstäblich aufgezwungen. Ursprünglich hatte sie sich ganz der Philosophie widmen wollen, um dann jedoch nach 1933 im Konflikt zwischen Philosophie und Politik, Wissen und Macht, ihr Leitmotiv zu finden. Heute als die größte politische Denkerin des zwanzigsten Jahrhunderts gefeiert, sah sich Hannah Arendt selbst als Paria in der exklusiven Gesellschaft der Philosophen. Politische Philosophin wollte sie keine sein. Die Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus führt zur ersten Beschäftigung mit dem Phänomen der Macht. Hannah Arendts eigenwillige Geschichtsschreibung will – wie gesagt – das Neue und alle Traditionen Sprengende in den totalitären Regimen auf den Begriff bringen. Es zeigt sich vor allem in ihrem umfassenden Machtanspruch. Diese Regime prägen, so die These, bislang unbekannte Vorstellungen von Macht und stiften ein völlig neues Realitäts- und Machtprinzip. Kennzeichnend für totalitäre Macht ist, dass sie sich vollständig von jedem demokratischen Legitimationszwang befreit. Statt sich auf die Zustimmung der Bürger zu stützen, verlässt sie sich ausschließlich auf eigene *Kraft und Stärke*. Totalitäre Macht speist sich ausschließlich aus Gewalt. Damit werden auch die Institutionen jedes demokratischen Sinns beraubt, sie verkommen zum dekorativen Element.

Wie Montesquieu einst für jede der klassischen Staatsformen ein eigenes Prinzip herauschält – Ehre für die Monarchie, Tugend für die Republik et cetera –, so sucht Hannah Arendt das Prinzip totalitärer Herrschaft. Sie findet es im Terror. „Der äußere Zwang des Terrors vernichtet mit der Zerstörung des Raumes der Freiheit alle Beziehungen zwischen den Menschen.“ Totalitäre Herrschaft kor-

rumpiert politische Öffentlichkeit. Sie führt zur Verlassenheit des Menschen innerhalb einer atomisierten Gesellschaft. Der Einzelne erleidet damit einen doppelten Verlust – den Verlust von öffentlicher und privater Welt. Zunächst geht der Bürger verloren, dann der Mensch. Es zeigt sich, dass diese Pathologie des Totalitarismus noch steigerungsfähig ist. Sie gipfelt in der Einrichtung der Konzentrationslager. Hier wird nicht nur der Mensch ausgelöscht, sondern jegliche Erinnerung an ihn. Die äußerste Perversion totaler Macht vollendet sich in einem „System des Vergessens“.

Bei solchen Abgründen und Schattenseiten der Macht – ist da noch ein anderer Zugang möglich? Muss Macht nicht notwendig als böse gelten? Als Ausdruck des radikal Bösen sogar oder seiner vermeintlichen Banalität? Diese naheliegende Erwartung wird Hannah Arendts philosophischem Werk nicht gerecht. Ihr bekanntes Hauptwerk *Vita Activa oder vom tätigen Leben* stellt die Frage nach der Macht unter anderen Vorzeichen. Aus der frühen Pathologie wird eine Phänomenologie der Macht. In der Besinnung auf die Ursprünge der Politik bei den Griechen führt sie vor, was Macht einst war und was sie wieder werden könnte.

Vita activa will den Begriff des Politischen aus dem Geist der Antike erneuern: Politik – das ist Handeln der Bürger im öffentlichen Raum. In diesem Raum findet Hannah Arendt den magischen Ort der Macht. Hier allein, in jenem „Zwischen“, das sich in der Begegnung der freien und gleichen Bürger herstellt, kann legitime Macht entstehen. Hannah Arendt beschwört die Reinheit des Politischen. Damit politische Macht aus dem gemeinsamen Handeln unverfälscht hervorgeht, muss der öffentliche Raum hermetisch abgeriegelt werden. Nur so kann sich legitime Macht gegen die Ansprüche des Gesellschaftlichen und Privaten behaupten. Tatsächlich sieht Hannah Arendt den öf-

fentlichen Raum in ständiger Gefahr – nicht erst seit den Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts. Bereits mit dem Aufstieg der Gesellschaft zu Beginn der Neuzeit droht das Politische zu verkümmern. Als Schreckgespenst erscheint die moderne Bürokratie – sie macht aus Bürgern Arbeitstiere und aus Politik Verwaltung.

Wie lässt sich aber angesichts solcher Tendenzen politische Öffentlichkeit schaffen und die authentische Bildung politischer Macht gewährleisten? Hannah Arendts Vorschlag lässt aufhorchen. Ihr Plädoyer für kommunikativ begründete Macht führt nicht zum demokratischen Rechtsstaat. Repräsentation und Professionalisierung der Politik sind ihr verdächtig, weil sie den Bürger von seiner politischen Existenz entlasten – und Macht bleibt nur so lange legitim, als sie in den Händen des *citoyen* liegt. In der Räterepublik erkennt sie das modernitätsresistente Refugium politischer Macht. Damit werden zumindest die historischen Vorbilder plausibel. Hannah Arendts Sympathie gehört den französischen *sociétés populaires*, den russischen Sowjets, dem ungarischen Volksaufstand und der Studentenbewegung. In allen Fällen entdeckt sie die spontane Formierung von Macht als lebendige Zeugnisse politischer Freiheit im öffentlichen Raum.

Die Studentenrevolte von 1968 ist es auch, die Hannah Arendt ein weiteres Mal zur Reflexion über Macht anregt. *On violence* oder auf Deutsch: *Macht und Gewalt* heißt ihre zweite Verteidigungsschrift politischer Macht. Der Verteidigung geht der Angriff auf die Machttheoretiker voraus – diese hätten den fundamentalen Unterschied von Macht und Gewalt bislang verkannt. Nur wer hier Trennschärfe walten lässt, beugt der Diskriminierung der Macht vor und entlarvt als Gewalt unpolitisches Handeln. Tatsächlich steigert Hannah Arendt Macht und Gewalt zu einem unversöhnlichen Gegensatz: Dabei steht Macht für die po-

sitiven Möglichkeiten der Politik und Gewalt für die Abwege politischer Herrschaft. Wo Macht herrscht, ist für Gewalt kein Platz. Dieser Manichäismus hat seine Stärken, aber auch unübersehbare Schwächen. Zum einen erlaubt er, die Legitimitätsstiftenden Bedingungen politischer Macht plastisch werden zu lassen: die Garantie der politischen Öffentlichkeit. Selten war die republikanische Sehnsucht nach gemeinsamem politischen Handeln so lebendig wie bei Hannah Arendt. Bedenklich ist die offensive Verteidigung der Macht, weil sie jeden Kontakt mit der Gewalt verbietet und überall Verrat der Macht wittert. Als notwendiges Moment oder wenigstens als Grenzphänomen der Macht wird Gewalt so jedenfalls nicht erkennbar. Instrumentelle Macht, wie sie jede legitime Macht verlangt, ja Herrschaft überhaupt, gerät unvermeidlich in die Sphäre der Gewalt – und ist damit nicht mehr zu retten. Hannah Arendts Rehabilitierung politischer Macht wird dadurch selbst fragwürdig.

Die Aussicht auf eine Macht, die sich allein aus gemeinsamer Politik speist und ohne jede Gewalt auskommt, mag verlockend sein. Zu haben ist sie nur um den Preis größter Realitätsferne. Hannah Arendts Machtbegriff lässt die Defizite moderner Politik deutlich werden. Um sie zu beheben, verordnet sie der Gesellschaft eine drakonische Therapie. Damit Macht zu dem werden kann, was sie sein soll, darf die Gesellschaft nicht bleiben, was sie ist. Die moderne Besinnung auf die Antike führt unweigerlich in die Aporie. Die Verheißung einer Einheit zwischen Politik und Macht erweist sich am Ende als zu schön, um wahr zu sein. Sie kultiviert lediglich das schlechte Gewissen der Moderne.

Michel Foucault oder wo Macht sichtbar wird

Hannah Arendt entdeckt den magischen Ort der Macht im Raum politischer Öff-

fentlichkeit, dort, wo Menschen als Bürger um wechselseitige Anerkennung ringen. Ihr hermetisches Ideal sucht die Nähe zur Antike, zu den modernen Instrumenten und Selbstverständnissen der Macht hält sie Distanz. Solches Unbehagen gegenüber der Moderne findet man auch bei Michel Foucault. Foucault sucht die Hauptschauplätze der Macht allerdings nicht mehr in der Antike oder im Zeitalter des Totalitarismus, sondern im Übergang vom achtzehnten ins neunzehnte Jahrhundert. Hier sieht er einen neuen Typus der Macht entstehen – und in eins damit das moderne Individuum. *Disziplinarmacht* und *Disziplinarindividuum* heißen die neuen Helden und Opfer der Foucault'schen Moderne.

Was Disziplin ist, weiß Foucault aus eigener Erfahrung. Er durchläuft die Dressur der akademischen Eliteausbildung in Frankreich und unterwirft sich den Ritualen der Wissenschaft. 1970 übernimmt er den Lehrstuhl am *College de France* und erobert das Machtzentrum der akademischen Intelligenz. Mit der Hinwendung zu den Sozial- und Geisteswissenschaften will sich der Arztsohn vom Erbe des Vaters befreien – und bleibt ihm dennoch verhaftet. *Die Geburt der Klinik* heißt eines seiner frühen Werke. Wie Krankheit und Gesundheit, Pathologie und Normalität, Ausnahme und Regel zusammenhängen, wird Foucault zeitlebens beschäftigen. Im Marginalen das Wesentliche offenbaren, das ist seine theoretische Intuition. Dies gilt auch und vor allem für die Frage: Was ist Macht?

Wahnsinn und Gesellschaft, Überwachen und Strafen. Über die Geburt des Gefängnisses und – wie erwähnt – *Die Geburt der Klinik* – schon die Titel seiner Werke verraten die veränderte Forschungsstrategie. Foucault spürt der Macht nicht mehr in ihren vermeintlichen Zentren nach, sondern sucht sie an den Rändern der Gesellschaft. Nicht Versailles und Élyséepalast also, sondern Klinik und Gefängnis drän-

gen in der neuen Topografie der Macht in den Vordergrund. Nicht, dass die Peripherie nun zum neuen Zentrum würde – nur lassen sich hier eben die Mechanismen der Macht besonders deutlich erkennen. Magische Orte und symbolische Körper der Macht kennt Foucault nicht mehr. Was moderne Macht auszeichnet, ist vielmehr ihre Ortlosigkeit und Unsichtbarkeit. Mit einer Mikrophysik will Foucault den Schleier der Macht lüften. Ihr Geheimnis wird auf eine nominalistische Formel gebracht: „Die Macht ist der Name, den man einer komplexen Situation in einer Gesellschaft gibt.“

Von fern erinnert diese Definition an Hannah Arendt. Auch hier ist Macht nicht Eigenschaft eines Menschen, einer Klasse oder einer Institution, sondern relationales Phänomen. Diese Beziehungen wollte Hannah Arendt allein in den engen Grenzen des politischen Raumes beheimatet wissen. Für Foucault ist Macht überall zu Hause. Sie kennt weder verbotene noch privilegierte Orte für ihren Auftritt. Macht herrscht überall und nirgends, sie wirft ein Netz über die Gesellschaft. In dieses Netz sind alle ausnahmslos als Objekte und Subjekte der Macht eingespannt. Alle sind „stets in einer Position, in der sie diese Macht zugleich erfahren und ausüben ... Mit anderen Worten: die Macht wird nicht auf die Individuen angewandt, sie geht durch sie hindurch“. Obwohl Foucault dieses Netzwerk zuweilen als Kerkersystem bezeichnet, versteht er Macht nicht als bloßen Unterdrückungsmechanismus. Macht ist weder an sich böse, noch korrumpiert sie den Menschen. Macht ist durchaus produktiv – sie macht den Einzelnen zum Individuum – zum *sujet*. Die französische Sprache unterstreicht die Ambivalenz moderner Individualität. *Sujet* lässt sich mit *Untertan* und *Subjekt* übersetzen. In diesem Zerreißfeld von Unterwerfung und Selbstbestimmung verortet Foucault die Entstehung des modernen Subjekts.

Subjektivierung als Humanisierung, Normalisierung als Individualisierung – mit diesen – unschön klingenden – Großbegriffen ließe sich die Genese des modernen Individuums seit der Aufklärung beschreiben. Wie gesagt: Foucault bevorzugt den Blick auf die Ränder der Gesellschaft. Am Wandel der Strafpraktiken im Frankreich des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts lässt sich diese Genese beispielhaft beschreiben. Vor der Revolution unterwarf man den Täter öffentlich grausamer körperlicher Bestrafung. Der öffentliche Akt sollte die Macht des Königs sichtbar machen und zugleich die souveräne Ordnung wiederherstellen. Dagegen diszipliniert die moderne Strafmacht im Verborgenen, ihr Objekt ist nicht mehr der Körper, sondern die Seele – sie wird durch subtile Zurichtung des Körpers diszipliniert. Idealtypisch erscheint solche Disziplinarmacht in Benthams Vision des *Panoptikon*. Die ideale Gefängnisarchitektur lässt die Kontrolleure unsichtbar werden und unterwirft die Kontrollierten dem dauernden Blick der Macht. Aus unsichtbarer Kontrolle soll letztendlich Selbstkontrolle werden, sodass die sichtbare Macht ganz abdanken kann.

Foucault wird nicht müde, hierbei den inneren Zusammenhang von Wissen und Macht zu betonen. Beide arbeiten bei der Disziplinierung Hand in Hand. So werden die körperlichen Verrichtungen des Strafgefangenen minutiös analysiert und ihre normgerechte Ausführung penibel kontrolliert. Aus diesen Kleinigkeiten und Kleinlichkeiten – stellt Foucault lakonisch fest – wurde der Mensch des modernen Humanismus geboren. Dass eine solche Feststellung das Projekt der Aufklärung in ihren Grundfesten angreift, ist offensichtlich. Die Provokation ist gewollt. Foucault erhebt vehement Einspruch gegen die modernen Machttheorien seit Hobbes. Als juristische Machtkonzeptionen verschleiern sie die Macht:

Sie missverstehen Machtverhältnisse als Rechtsverhältnisse und lassen sie durch die Figur des Souveräns blenden. Der Kopf des Königs muss rollen – so Foucaults Jakobinische Forschungsmaxime. Nicht am symbolischen Körper des Königs, sondern an den disziplinierten Körpern der Individuen wird Macht sichtbar. Darüber hinaus irren die modernen Machttheoretiker in ihrem Begründungsansatz. Für Foucault ist Macht kein Produkt des kollektiven Handelns. Die Logik des Vertrags muss auf den Kopf gestellt werden. Nicht die Individuen bringen Macht hervor, sondern die Macht kreierte das Individuum.

So entlarvend Foucaults Analyse der Macht auch sein mag: Machtkritik im eigentlichen Sinn kann sie nicht sein. Denn Macht ist für Foucault – ganz ähnlich wie für Machiavelli – autonom: Ihr Nomos steht unter keinem anderen Gesetz. Alles, was recht ist, ist der Macht unterworfen – und von außen lässt sie sich nicht kritisieren. Das Netzwerk der Macht, worin sich das moderne Individuum einspinnt, hält am Ende auch Foucault selbst gefangen. Aus solcher Macht gibt es kein Entrinnen. Auch Wissen befreit nicht – es knüpft die Maschen des Netzes nur noch enger. Zu voreilig entledigt sich Foucaults Modernitätskritik der kritischen Instrumente, die Macht infrage stellen. Recht, Gesetz, Wille, Freiheit, Souveränität – solche Begriffe können im Machtbereich der Foucault'schen Theorie keine Kritik tragen. Für Prinzipien der Menschenrechte, Autonomie und demokratische Legitimität ist kein Platz. Foucault ruiniert das Recht als Mittel der Machtkritik. Um dem Projekt der Moderne zu seinem Recht zu verhelfen, muss die postmoderne Geschichte des Individuums umgeschrieben werden. Auch die Frage der Macht wäre darin neu zu stellen. Foucaults Machtwort sollte nicht das letzte sein.