

## Einleitung<sup>Ü</sup>

Das Vertrauen in die Möglichkeit einer bewußten politischen Regulierung der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung scheint heute im Zeitalter der "Globalisierung" der Kapital-, Informations- und Verkehrsströme zunehmend fragwürdig geworden zu sein. Dies betrifft nicht nur die Verunsicherung des alten Glaubens an die Steuerbarkeit des wirtschaftlichen und sozialen Wandels angesichts eines weltweit im Vormarsch befindlichen "neoliberalen" Abenteuer- und Spekulationskapitalismus, der das sozialistische Projekt einer staatlich geplanten Gesellschaftsreform zumindest vorübergehend an den Rand des geschichtlich Möglichen gedrängt hat. Und dies betrifft auch nicht allein die immer deutlicher werdenden Grenzen einer verfassungsrechtlich gehegten und gepflegten Form der politischen Willensbildung und Konfliktaustragung in den westlichen Demokratien, die im Laufe dieses Jahrhunderts immer wieder Anlaß für die Suche nach neuen Formen des Politischen jenseits der durch den Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus vorgegebenen Systemalternativen waren. Gemeint ist vielmehr die enthusiastische Hochschätzung einer bestimmten historischen Form des Politischen, deren epochale Eigenart durch das mit der Französischen Revolution von 1789 eröffnete Revolutionszeitalter und den mit ihm verbundenen eschatologischen Heilsversprechungen gekennzeichnet ist und die spätestens mit dem Niedergang des "realen Sozialismus" und der damit einhergehenden weltweiten Aufhebung der bisherigen politischen Blockbildungen zumindest bis auf weiteres auf friedlichem Wege zu Grabe getragen worden zu sein scheint.<sup>1</sup>

Es ist also an der Zeit, sich noch einmal Rechenschaft darüber abzulegen, welche politischen Implikationen mit dem durch die europäische Aufklärung und die bürgerlich-sozialistischen Revolutionen der letzten zweihundert Jahre geprägten "Projekt der Moderne" verbunden waren, um einerseits einen historischen Abstand zu diesem in sich selbst gespaltenen und deshalb immer wieder an seinen eigenen Widersprüchen zugrunde zu gehen drohenden *Zeitalter der Entzweiung* zu gewinnen und um andererseits einen geschichtlichen Beurteilungsmaßstab in der Hand zu haben, der es uns zugleich erlaubt, die von einigen gegenwärtigen Zeitdiagnostikern so hoffnungsvoll beschworenen Konturen einer heute angeblich auf der Tagesordnung stehenden *anderen Moderne* etwas nüchterner zu betrachten.<sup>2</sup> Denn augenscheinlich ist, daß diese etwas voreilig verkündete "Zweite Moderne" und die damit verbundene Ausrufung einer "radikal-kritischen Politik" *jenseits von Links und Rechts* letztendlich nur die neoliberale Begleitmusik der zeitgenössischen Suche nach einer "neuen Mitte" darstellt, mit der heute in den fortgeschrittenen westlichen Industriegesellschaften ehemals sozialistisch bzw. sozialdemokratisch orientierte Massenparteien offensichtlich allein noch in der Lage

---

<sup>Ü</sup> Klaus Lichtblau, *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin: Philo, 1999, S. 7-16.

<sup>1</sup> Zu den entsprechenden Langzeitwirkungen dieses "Ereignisses" von 1789 vgl. die einzelnen Beiträge in H. Helbing/M. Meyer (Hrsg.), *Die Große Revolution. 1789 und die Folgen*, Zürich 1990.

<sup>2</sup> Siehe in diesem Zusammenhang auch K. Lichtblau, *Soziologie und Zeitdiagnose*. Oder: Die Moderne im Selbstbezug, in: S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991, S. 15-47; ders., *Die Selbstunterscheidungen der Moderne*, in: J. Weiß (Hrsg.), *Mehrdeutigkeiten der Moderne (= Intervalle 1. Schriften zur Kulturforschung)*, Kassel 1998, S. 43-87; ferner J. Weiß, *Die Zweite Moderne - eine neue Edition des Suhrkamp-Verlages*, in: *Soziologische Revue* 21 (1998), S. 415-426.

sind, parlamentarische Mehrheiten zu gewinnen, auch wenn die damit verbundene Notwendigkeit der Machtteilung und die Gefahr der ideologischen Selbstverleugnung bereits einen Hinweis darauf gibt, daß hier mehr zur Debatte steht als eine vorübergehende Kurskorrektur einer sich traditionell *links* von der Mitte situierenden und ursprünglich einer *sozialen Bewegung* verpflichteten institutionellen Form der politischen Interessenwahrnehmung.<sup>3</sup> Denn der Niedergang des "realen Sozialismus" in weiten Teilen dieser Welt und die Veränderungen der ökonomischen Rahmenbedingungen der westlichen Industriegesellschaften im Gefolge der zunehmenden Globalisierung haben in jüngster Zeit auch zu verschiedenen Versuchen zu einer Neubestimmung bzw. sogar zu einer neuerlichen "Erfindung des Politischen" geführt, welche dabei die spezifischen epochalen Erfahrungsgehalte des Industriezeitalters gegen die noch unklaren Konturen dieser "Zweiten Moderne" auszuspielen versucht, an deren Schwelle wir heute angeblich stehen. Mit dem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der industriellen Arbeit wird nach der Auffassung der gegenwärtigen Verkünder eines postindustriellen Zeitalters insofern auch unwiderruflich ein Verständnis des Politischen obsolet, das sich noch vornehmlich an dem sozialen Antagonismus zwischen Lohnarbeit und Kapital sowie an den pazifizierenden Auswirkungen eines ökonomischen Planstaates und interventionistischen Wohlfahrtsstaates orientiert hatte: "Nach dem Ende des kalten Krieges ist auch der Westen in eine Sieg-Krise hineingeschlittert, und die Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung müssen neu ausbuchstabiert werden. Was die 'Moderne' ist, kann, will, wird real unscharf und offen. Ein ganzes Wörterbuch des Politischen und des Gesellschaftlichen ist auf einen Schlag veraltet und muß neu geschrieben werden. Genau das meint Die *Erfindung des Politischen*: Das Modell der westlichen Moderne - jene 'okzidentale' Mischung aus Kapitalismus, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und nationaler, was auch immer heißt: militärischer Souveränität - ist antiquiert, muß neu verhandelt und entworfen werden. Das ist der Kern der vieldiskutierten Krise der westlichen Parteiendemokratie."<sup>4</sup>

Nun, auch wenn sich die heute viel beschworene "Politikverdrossenheit" bei genauem Hinsehen eher als eine *Parteienverdrossenheit* denn als radikale Infragestellung des Politischen schlechthin erweist, so ist dieser scheinbar radikale Gestus eines definitiven Abschieds von der bisher vorherrschenden Form von Politik auch von einem anderen Gesichtspunkt her gesehen weniger originell, als es dem ersten Eindruck nach der Fall zu sein scheint. Denn hierbei wird nicht nur großzügig darüber hinweggesehen, daß bereits in den siebziger und achtziger Jahren im Gefolge der Rezeption des französischen Poststrukturalismus eine international geführte Debatte über die "Krise" des Marxismus und die damit verbundene historische Überholtheit unseres überlieferten neuzeitlichen Politikverständnisses stattgefunden hatte, welche noch *vor* dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums darum bemüht war, das Feld des Politischen völlig neu auszumessen. Bereits damals gab es nämlich zahlreiche Stimmen, die darauf hingewiesen hatten, daß hierbei nichts Geringeres auf dem Spiel steht als die

<sup>3</sup> Vgl. A. Giddens, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, Frankfurt am Main 1997. Giddens hatte sich als "Vordenker" von Tony Blair selbst maßgeblich bei dem erfolgreichen Werben um diese "neue politische Mitte" in Großbritannien verdient gemacht. Siehe hierzu auch das von Jörg Lau mit Giddens geführte Interview "Man hat keine Wahl, außer zu wählen", in: *Die Zeit*, Nr. 17, 18. April 1997, S. 49-50. Ist aber nicht auch eine bewußte *Wahlverweigerung* eine Form des Wählens?

<sup>4</sup> U. Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main 1993, S. 17.

eigentlichen politischen Errungenschaften des durch die Französische Revolution eröffneten Revolutionszeitalters.<sup>5</sup> Aber nicht nur die französischen "Poststrukturalisten", sondern auch bereits die Wortführer der sogenannten "Konservativen Revolution" in Deutschland hatten in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts den Versuch unternommen, die Eigenart des Politischen jenseits der überkommenen Klassen- und Parteibildungen neu zu denken, auch wenn solche Versuche offensichtlich immer wieder dazu verdammt sind, hinter ihre eigenen verbalen Verlautbarungen zurückzufallen und einen Kompromiß mit den jeweils dominierenden politischen Strömungen ihrer Zeit einzugehen. Ja, es lassen sich sogar Anhaltspunkte dafür finden, daß bereits seit dem Ausbruch der Französischen Revolution das Politische je nach historischer Konstellation und Interessenlage in höchst unterschiedlicher Weise immer wieder neu definiert bzw. "erfunden" worden ist, wobei diese "Erfindung" in der Regel darin bestand, der bisherigen politischen Vorstellungswelt eine zeitgemäßere Form des politischen Diskurses gegenüberzustellen, die allein noch als zukunftsfähig und zugleich als "revolutionär" galt, da sie nun an die Stelle der traditionellen politischen Semantik zu treten beanspruchte.

Über diese unterschiedlichen historischen Versuche zu einer Neubestimmung des Politischen seit dem Ausbruch der Französischen Revolution geben die vorliegenden Studien einen Aufschluß. Sie verdanken sich dabei der Einsicht, daß eine überlieferte Erscheinungsform des politischen Denkens nicht allein deshalb schon veraltet ist, nur weil fortan eine *andere* an ihre Stelle zu treten beabsichtigt, und daß es innerhalb eines solchen politischen Grundlagenstreits deshalb ratsam ist, sich überhaupt erst einmal der *überlieferten* semantischen Bestände zu vergewissern, bevor ein derart radikaler Kontinuitätsbruch proklamiert wird, der sich andernfalls allein schon aufgrund des damit verbundenen kollektiven Gedächtnisverlustes notwendigerweise als eine "Revolution" oder gar eine "neue Reformation" mißverstehen muß.<sup>6</sup> Da sich solche Formen des polemischen "Abgrenzens" von einer bestimmten semantischen Tradition und des "Neuerfindens" des Politischen primär *sprachlicher* Mittel bedienen, um ihre vermeintliche Radikalität zum Ausdruck zu bringen, wird deshalb im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit der Versuch einer grundsätzlichen Erörterung des Verhältnisses von Sprache und Politik unternommen, um einige "Dekonstruktionen" an der uns überlieferten politischen Semantik vorzunehmen und so ein differenzierteres Verständnis des Politischen zu gewinnen, das zugleich in der Lage ist, den unterschiedlichen *praktischen* Auswirkungen von politischen Diskursen Rechnung zu tragen. Es wird dabei der Frage nachgegangen, wie eine solche diskursive Praxis im jeweils konkreten Fall zugleich entspre-

---

<sup>5</sup> Siehe hierzu als ein besonders markantes Beispiel folgendes Statement von Michel Foucault, das den Verkündungen der Vertreter der "Zweiten Moderne" an verbaler Radikalität in nichts nachsteht: "Vielleicht erleben wir das Ende der Politik. Denn wenn es stimmt, daß die Politik ein Feld ist, das durch die Revolution eröffnet wurde, und wenn sich die Frage der Revolution in diesem Sinne nicht mehr stellt, dann kann es auch sein, daß die Politik verschwindet." (M. Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 195). Zu dieser inzwischen nicht nur in Frankreich weit verbreiteten Form von "Apolitie" siehe auch W. Seitter, *Strukturalistische Stichpunkte zur Politik*, in: *Das Schillern der Revolte*, Berlin 1978, S. 83-91.

<sup>6</sup> Siehe hierzu auch U. Beck, *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne*, in: U. Beck/A. Giddens/S. Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main 1996, bes. S. 98 ff. Zu der damit im Zusammenhang stehenden Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf die eigenen semantischen Bestände siehe auch K. Palonen, *Die jüngste Erfindung des Politischen*. Ulrich Becks 'Neues Wörterbuch des Politischen' als Beitrag zur Begriffsgeschichte, in: *Leviathan* 23 (1995), S. 417-436; ferner W.-D. Narr, *Begrifflose Politik und politikarme Begriffe. Zusätzliche Notizen zu Becks "Erfindung des Politischen"*, ebd., S. 437-444.

chend politisch zu bewerten ist. "Diskurse" werden in der vorliegenden Arbeit deshalb auch nicht als neutrale Instanzen zur Klärung von theoretischen Geltungsansprüchen durch eine Virtualisierung von realen Handlungszwängen und Machtfragen angesehen, sondern als die spezifische Form einer Sprachpraxis, die selbst nicht unabhängig von ihren eigenen praktisch-politischen Absichten und Wirkungen verstanden werden kann.<sup>7</sup>

Nach diesen allgemeinen diskurs- und politiktheoretischen Überlegungen werden anschließend einige zentrale intellektuelle Strömungen innerhalb der Entwicklung des politischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert behandelt, mit denen zugleich der Anspruch verbunden gewesen ist, eine historisch jeweils *neue* Form des Politischen zu begründen. Nicht zufällig steht dabei die Beschäftigung mit den unterschiedlichen Versuchen zu einer begrifflichen Bestimmung des Wesens der *politischen Macht* im Mittelpunkt der Erörterung. Im zweiten Kapitel wird zunächst die Entwicklung des machttheoretischen Denkens ausgehend von der Konfrontation zwischen den Fürsprechern einer Restauration der traditionellen monarchischen Macht und den Theoretikern der revolutionären Volksmacht bis hin zu dem Punkt verfolgt, an dem das für das gesamte 19. und 20. Jahrhundert charakteristische Spannungsverhältnis zwischen Politik und Ökonomie in eine Lehre des "politischen Zyklus" und des "Kreislaufs der Eliten" einmündete, die ihrerseits wieder auf ältere Vorstellungen bezüglich einer "Autonomie des Politischen" zurückgriff und damit die Annahme eines "ökonomischen Primats" zurückgewiesen hatte, wie sie noch für den klassischen Liberalismus und die verschiedenen sozialistischen Strömungen des 19. Jahrhunderts kennzeichnend gewesen ist.

Die damit verbundene radikale Infragestellung von Grundannahmen des historischen Materialismus verweist hierbei auf das bis heute ungelöste Spannungsverhältnis zwischen Politik und Ökonomie innerhalb der von Karl Marx und Friedrich Engels begründeten Form der Ökonomiekritik, das im dritten Kapitel analysiert und vor dem Hintergrund der entsprechenden semantischen Traditionen der griechischen Antike und der europäischen Neuzeit diskutiert wird. Denn Marx knüpfte selbst an eine lange Tradition der *politischen Ökonomie* an, deren neuzeitlicher Ursprung und Weiterentwicklung im 18. und 19. Jahrhundert deutlich macht, daß diese ursprünglich als eine genuine *Staatswissenschaft* entstandene und später für die moderne kapitalistische Marktwirtschaft gebräuchlich gewordene Fächerbezeichnung in einem spannungsreichen Verhältnis zur traditionellen aristotelischen Dreiteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Ökonomie und Politik stand und daß insofern das von Marx und Engels begründete Programm einer *Kritik der politischen Ökonomie* nicht zufällig die gleichen theoretischen Aporien beinhaltet wie der von Marx geteilte und sogar noch radikalisierte Bruch des Liberalismus mit der Tradition des politischen Aristotelismus. Seine eigene Reduktion des Politischen auf eine Begleiterscheinung von "ökonomischen Gesetzmäßigkeiten" macht hierbei deutlich, daß eine marxistische Theorie der Politik im Sinne einer eigenständigen Staats- und Revolutionstheorie auch heute noch ein Forschungsdesiderat darstellt, auch wenn die Zeichen der Zeit darauf hinzuweisen scheinen, daß vorläufig kein Anlaß dazu besteht, mit einem solchen intellektuellen Unternehmen allzu optimistische Erwar-

---

<sup>7</sup> Die hierbei vorgetragenen Überlegungen stehen insofern in einem bewußten Gegensatz zu dem insbesondere von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel unternommenen Versuch zur Entwicklung einer "idealpragmatischen" Diskursethik. Zu den eklatanten Unterschieden zwischen diesen beiden nicht zu verwechselnden diskurstheoretischen Ansätzen siehe auch die entsprechenden Ausführungen von P. Schöttler, Wer hat Angst vor dem "linguistic turn"?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 23 (1997), S. 134-151.

tungen zu verbinden, zumal die Fähigkeit zu einem reflektierten Umgang mit der eigenen semantischen Tradition im Umkreis des zeitgenössischen "kritischen" Denkens erheblich zu wünschen übrig läßt und überdies auch der *praktische* Bedarf an einer solchen Theorie derzeit auf ein historisches Minimum geschrumpft zu sein scheint.

Erfolgversprechender scheint dagegen die im vierten Kapitel dargestellte Weiterentwicklung eines im Umkreis des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus entstandenen politischen Denkens zu sein, das sich insbesondere mit dem Namen von Michel Foucault verbindet, auch wenn denjenigen Arbeiten Foucaults, die kurz vor seinem Tod bzw. erst posthum erschienen sind, zu entnehmen ist, daß er diesen Untersuchungsansatz in seinen letzten Lebensjahren zumindest selbst nicht weiter verfolgt hat. Instruktiv am französischen Poststrukturalismus der siebziger Jahre ist allerdings nach wie vor der letztendlich gescheiterte Versuch der Entwicklung eines auf einem "linken" Selbstverständnis beruhenden politischen Denkens, das sich bewußt *jenseits* des Marxismus situiert hatte und dabei den altehrwürdigen Begriff der "Emanzipation" im Anschluß an das von Friedrich Nietzsche verkündete Programm einer radikalen "Umwertung aller Werte" völlig neu zu bestimmen versuchte. Eine solche positive Bezugnahme auf Nietzsches Moral- und Kulturkritik und eine damit eng im Zusammenhang stehende politische Absage an die Fortschrittsphilosophie des europäischen Aufklärungszeitalters wurde im Umkreis des französischen Syndikalismus allerdings bereits von Georges Sorel vorgenommen, auf den sich um die Jahrhundertwende auch die Verkünder der Lehre vom ewigen "Kreislauf der Eliten" gewinnbringend berufen konnten. Die damit einhergehende Wiederkehr von genuin *mythologischen* Motiven bei Denkern wie Nietzsche und Sorel macht insofern deutlich, daß sich die in dieser intellektuellen Tradition stehenden *politischen* Repräsentanten des französischen Poststrukturalismus bewußt einer Form der Rationalitätskritik angeschlossen haben, die auch bereits um 1900 in den verschiedensten politischen Lagern anzutreffen ist und deren "ewige Wiederkehr" dabei die Frage aufwirft, ob die Vorstellung eines "linearen Fortschritts", die auch heute noch von einigen prominenten soziologischen Modernisierungstheoretikern vertreten wird, nicht vielleicht doch allzusehr an eine bereits längst der Vergangenheit angehörende Phase der neuzeitlichen europäischen Geschichte gebunden ist, so daß der in dieser Art von Modernisierungstheorie zum Ausdruck kommende überzeitliche Geltungsanspruch nicht zufällig immer wieder in das Kreuzfeuer der intellektuellen Kritik und Gegenkritik geraten ist.<sup>8</sup>

Die von Michel Foucault seit Anfang der siebziger Jahre vor dem Hintergrund der Erfahrung des Mai 68 und der internationalen Gefängnisrevolten der damaligen Zeit vorgenommene Reformulierung und Reaktualisierung des machttheoretischen Denkens ist in der bisherigen Sekundärliteratur primär vor dem Hintergrund seiner intellektuellen Verankerung innerhalb des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus dis-

---

<sup>8</sup> Siehe hierzu insbesondere K. Müller, Nachholende Modernisierung? Die Konjunktur der Modernisierungstheorie und ihre Anwendung auf die Transformation der osteuropäischen Gesellschaften, in: *Leviathan* 19 (1991), S. 261-291; Z. Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg 1992; A. Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris 1992; P. Wehling, *Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien*, Frankfurt am Main/New York 1992; H. Joas, *Die Modernität des Krieges. Die Modernisierungstheorie und das Problem der Gewalt*, in: *Leviathan* 24 (1996), S. 13-27; T. Mergel, *Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne*, in: T. Mergel/T. Welskopp (Hrsg.), *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, München 1997, S. 203-232; vgl. ferner meine entsprechenden Ausführungen in dem bereits oben zitierten Aufsatz über "Die Selbstunterscheidungen der Moderne".

kutiert und kritisch kommentiert worden. Dabei ist jedoch in der Regel übersehen worden, daß seinem eigenen Denken theoretische und politische Motive zugrunde liegen, die nicht an diese spezifische intellektuelle Tradition gebunden sind, sondern auch in anderen prominenten Denkströmungen der sechziger und siebziger Jahre ihre Entsprechung finden. Nicht zufällig kann in der von Denkern wie Gaetano Mosca und Vilfredo Pareto entwickelten Theorie vom "Kreislauf der Eliten" nicht nur eine an Nietzsche und Sorel anschließende Wiederkehr von genuin mythologischen Motiven gesehen werden, die auch im französischen Poststrukturalismus eine gewisse Renaissance erfahren haben, sondern auch die erste Form eines *kybernetischen Modells*, wie es später innerhalb der neueren sozialwissenschaftlichen *Systemtheorie* weiterentwickelt worden ist. Aus diesem Grund wird im letzten Kapitel erstmals der Versuch unternommen, die von Michel Foucault und Niklas Luhmann in den sechziger und siebziger Jahren entwickelten philosophischen und soziologischen Varianten des Strukturalismus bzw. Poststrukturalismus und der modernen Systemtheorie sowie die mit ihnen jeweils verbundenen Formen des machttheoretischen Denkens einem systematischen Vergleich zu unterziehen und im Hinblick auf die von ihnen gemeinsam geteilten intellektuellen Prämissen und sachlichen Fragestellungen zu diskutieren. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei einer solchen *historischen Konstellationsanalyse* allerdings nur diejenigen Arbeiten von Foucault und Luhmann berücksichtigt werden können, die von ihnen in diesem Zeitraum ausgearbeitet und veröffentlicht worden sind. Nur so kann nämlich verhindert werden, daß die zeitliche Gebundenheit der einzelnen Phasen ihres intellektuellen Schaffens nicht zugunsten der Entwicklung eines nun definitiv kanonische Züge tragenden Paradigmas vernachlässigt wird, das sich vornehmlich an ihrem Spätwerk orientiert. Dies bedeutet konkret, daß insbesondere die "autopoietische" Wende innerhalb der Entwicklung von Luhmanns Systemtheorie bei einem solchen Vergleich nicht weiter berücksichtigt wird, zumal sie für die politischen Implikationen seiner Systemtheorie, die hierbei im Zentrum der Erörterung stehen, ohnehin keine maßgebliche Rolle spielt.<sup>9</sup> Aus dem gleichen Grund werden bei diesem "Theorienvergleich" auch nicht mehr die Veränderungen berücksichtigt, die Foucault in seinen letzten Lebensjahren noch selbst an seinem nicht mehr vollständig realisierten Plan einer "Geschichte der Sexualität" vorgenommen hatte, da bei der Rekonstruktion dieser imaginären, weil nie wirklich stattgefundenen Auseinandersetzung zwischen Foucault und Luhmann wie gesagt die von ihnen jeweils vertretene Variante des *machttheoretischen* Denkens im Zentrum steht.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> In einem gewissen Sinn kann man die letzte Variante innerhalb der Entwicklung des Luhmannschen Werkes als die *Spielform* seiner Systemtheorie betrachten, in der die ehemals dominierenden politik- und verwaltungswissenschaftlichen Überlegungen zunehmend zugunsten von eher als *kulturell* zu bezeichnenden Themen in den Hintergrund getreten sind. Zu der damit verbundenen "autopoietischen Wende" innerhalb der modernen sozialwissenschaftlichen Systemtheorie siehe insbesondere N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 1984; ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1997; ferner die einzelnen Beiträge in H. Haferkamp/M. Schmid (Hrsg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main 1987.

<sup>10</sup> Zum Entstehungskontext und programmatischen Stellenwert der beiden letzten Bände von Foucaults "Geschichte der Sexualität", die 1984 - also im Todesjahr von Foucault - in Paris erschienen sind, vgl. M. Foucault, *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*, in: H. L. Dreyfus/P. Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1987, S. 265-292; zum philosophischen Gehalt von Foucaults Spätwerk siehe ferner W. Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt am Main 1991.

Daß diese Einschränkung jedoch nicht unbedingt ein Nachteil sein muß, zeigt allein schon der Umstand, daß in der von Luhmann begründeten Form der modernen sozialwissenschaftlichen Systemtheorie heute zunehmend intellektuelle Motive in den Vordergrund getreten sind, die im politischen Denken von Foucault bereits von Anfang an eine zentrale Rolle gespielt haben. Gemeint ist hierbei das für Foucaults historisch-genealogische Arbeiten so zentrale Thema der *Ausschließung* ganzer Bevölkerungskreise aus den zentralen gesellschaftlichen Institutionen und die damit verbundene *Marginalisierung* bestimmter kultureller Formen des Umgangs mit dem Wahnsinn, der Sexualität und dem Verbrechen im Gegensatz zu dem offiziell als "normal" erklärten und insofern auch gesellschaftlich vorherrschenden Verhaltensmustern. Gerade dieses "Differenzschema" *Inklusion/Exklusion* ist wohl nicht zufällig, sondern aus sachlich berechtigten Gründen inzwischen auch in das strategische Gesichtsfeld der von Luhmann und seinen Adepten vertretenen Variante der modernen sozialwissenschaftlichen Systemtheorie gerückt. Insofern muß Foucault bei einem solchen Vergleich zumindest nachträglich die von ihm selbst nicht mehr erlebte Genugtuung zuerkannt werden, damit ein Thema in das Zentrum des politischen Diskurses gestellt zu haben, das heute offensichtlich auch von einer ganz anderen Variante der "Dekonstruktion" überlieferter intellektueller Traditionen in seiner grundsätzlichen Bedeutung anerkannt wird, auch wenn im letzteren Diskussionszusammenhang nicht unbedingt die Bereitschaft anzutreffen ist, aus diesem Tatbestand die gleichen politischen Konsequenzen wie Foucault zu ziehen.<sup>11</sup> Insofern ist die Unterscheidung zwischen "konservativen" und "progressiven" Positionen im *intellektuellen* Bereich auch nicht unbedingt mit der Anwendung dieses "politischen Codes" innerhalb eines *praktischen* Handlungszusammenhangs identisch, worüber nicht zuletzt das einführende Kapitel der vorliegenden Arbeit Auskunft gibt.

Die *eigentliche* Botschaft der folgenden Studien ist dabei durchaus nicht "konservativ", auch wenn sie sich bewußt der bewährten Darstellungsform einer *politischen Ideengeschichte* bedient. Vielleicht ist aber gerade diese trotz aller Kritik von Seiten der Gebildeten unter ihren Verächtern noch immer in der Lage, zumindest das zu leisten, was heute offensichtlich selbst von vielen Intellektuellen mit einem "progressiven" Selbstverständnis nicht mehr für möglich gehalten und insofern als geschichtlich überholt angesehen wird: nämlich einen Beitrag zur Aufklärung über die historische Bedingtheit unserer gegenwärtigen Lage und die damit verbundene Fragwürdigkeit, von einer radikal *ahistorisch* und allein deshalb schon "Fortschrittlichkeit" für sich in Anspruch nehmenden Form der Theoriebildung zugleich auf eine entsprechende *politische* Einstellung zu schließen und umgekehrt. Vielleicht bereitet uns aber auch die Unterscheidung zwischen "konservativen" und "progressiven" Positionen aus guten Gründen

---

<sup>11</sup> Zur neueren systemtheoretischen Karriere des Differenzschemas Inklusion/Exklusion vgl. N. Luhmann, *Inklusion und Exklusion*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, S. 237-264; ders., *Jenseits von Barbarei*, in: M. Miller/H.-G. Soeffner (Hrsg.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1996, S. 219-230; ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, a.a.O., Bd. 2, S. 618 ff.; R. Stichweh, *Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft*, in: *Soziale Systeme* 3 (1997), S. 123-136; A. Nassehi, *Inklusion, Exklusion - Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese*, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt am Main 1997, S. 113-148; M. Göbel/J.F.K. Schmidt, *Inklusion/Exklusion: Karriere, Probleme und Differenzierungen eines systemtheoretischen Begriffspaares*, in: *Soziale Systeme* 4 (1998), S.87-117. Siehe hierzu ferner die sachlich verwandten, allerdings stärker durch Foucault und den französischen Poststrukturalismus geprägten Einzelbeiträge in S. H. Riggins (Hrsg.), *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*, London 1997.

heute so viele Schwierigkeiten, weshalb einige prominente Zeitdiagnostiker inzwischen sogar zu der Auffassung gelangt sind, daß derzeit offensichtlich *alles* möglich ist, was zumindest für eine prinzipielle *Offenheit* der noch zu erwartenden zukünftigen intellektuellen und politischen Entwicklungen spricht.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen von Anthony Giddens, der nicht nur von einem "Ende" der Natur und der Politik sowie jeder überlieferten Form von Tradition ausgeht, sondern auch die voluntaristische Schaffung von völlig neuen "Traditionen" im Rahmen eines "utopischen Realismus" bzw. einer "erfinderischen Politik" für möglich hält. Vgl. ders., *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main 1995, S. 190 ff.; ders., *Jenseits von Links und Rechts*, a.a.O., bes. S. 11 ff. u. 207 ff.; ferner ders., *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*, in: Beck/Giddens/Lash (Hrsg.), *Reflexive Modernisierung*, a.a.O., S. 195-286. Der von Giddens neuerdings beschworene "dritte Weg" *jenseits* von Kapitalismus und Sozialismus erweist sich bei genauerem Hinsehen allerdings inzwischen zunehmend als das, was Martin Heidegger bereits vor einem halben Jahrhundert treffsicher als einen *Holzweg* bezeichnet hatte. Vgl. A. Giddens, *Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*, Frankfurt am Main 1999.



# I. Dekonstruktionen des Politischen<sup>Ü</sup>

## 1. Zur Eigenart des politischen Sprachgebrauchs

Daß gerade auch mit und vermittelt durch Sprache "Politik" gemacht wird, ja daß unsere gesamte politische Kultur seit der Ausbildung einer eigenständigen "politischen" Handlungssphäre jenseits der Familien- und Geschlechterbeziehungen in den Stadtstaaten der griechischen Antike durch den polemischen Gebrauch der Sprache gekennzeichnet ist, kann auch heute noch als ein Gemeinplatz unseres eigenen politischen Selbstverständnisses angesehen werden. Diese Funktionalisierung des Kommunikationsmediums Sprache in politischen Handlungsprozessen, mit denen die sozialen Akteure ihre heterogenen Interessen und Standpunkte durchzusetzen versuchen, hat denn auch zu einer kaum mehr überschaubaren Reihe von bemerkenswerten Analysen dieser Form des "politischen" Sprachgebrauchs geführt.<sup>1</sup> Gleichwohl ist nicht zu übersehen, daß die Fruchtbarkeit dieses Untersuchungsansatzes auf einer Reihe von methodologischen Vorentscheidungen beruht, die es unwahrscheinlich machen, daß mit ihm bereits *alle* Möglichkeiten einer Thematisierung des Verhältnisses von Sprache und Politik ausgeschöpft worden sind. Denn die überwiegend auf den *pragmatischen* Verwendungskontext beschränkten Analysen des politischen Sprachgebrauchs beruhen ja nicht zuletzt auf der Annahme, daß sich dessen "Eindeutigkeit" seiner unmittelbaren Bezogenheit auf klar voneinander abgrenzbare Positionen im politischen Handlungsprozeß verdankt. Und sie unterstellen in der Regel, daß nicht nur der politische Prozeß durch den "Kampf" zwischen kontroversen Interessen und Positionen gekennzeichnet ist, sondern daß auch ein politischer Sprachgebrauch im wesentlichen auf dem selbst Partei ergreifenden Einsatz von polemisch zugespitzten "Kampfbegriffen" beruht.<sup>2</sup> Insofern beinhaltet dieser Typus der politischen Sprachanalyse primär eine Untersuchung des polemischen Gebrauchs von *Begriffen* und *Symbolen*, und erst in zweiter Linie eine Analyse der spezifischen Art und Weise der Verwendung von sprachlichen *Zeichen*, *Sätzen* oder ganzen *Diskursen*. Und sie bleibt auch dann noch von dem sozialen Entstehungs- und

<sup>Ü</sup> Klaus Lichtblau, *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin: Philo, 1999, S. 17-68.

<sup>1</sup> Einen repräsentativen Überblick über den gegenwärtigen Diskussions- und Forschungsstand bezüglich des politischen Sprachgebrauchs vermitteln H.D. Lasswell/N. Leites (Hrsg.), *Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics*, Cambridge (Mass.) 1949; T.D. Weldon, *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth 1953; H. Lübke, *Der Streit um Worte. Sprache und Politik*, Bochum 1967; W. Dieckmann, *Sprache in der Politik. Einführung in die Pragmatik und Semantik der politischen Sprache*, Heidelberg 1969; W. E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Lexington (Mass.) 1974; W.M. O'Barr/J.F. O'Barr (Hrsg.), *Language and Politics*, Den Haag/New York/Paris 1976; J.-P. Faye, *Theorie der Erzählung. Einführung in die "Totalitären Sprachen"*, Frankfurt am Main 1977; ders., *Totalitäre Sprachen*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1977; M. Edelman, *Political Language. Words That Succeed and Policies That Fail*, New York 1977; W. Bergsdorf, *Politik und Sprache*, München 1978; ders., *Herrschaft und Sprache. Studie zur politischen Terminologie der Bundesrepublik Deutschland*, Pfullingen 1983; U. Maas, *Sprachpolitik und politische Sprachwissenschaft. Fünf Studien*, Frankfurt am Main 1989; F. Liedtke/M. Wengeler/K. Böke (Hrsg.), *Begriffe besetzen. Strategien des Sprachgebrauchs in der Politik*, Wiesbaden 1991; M. Opp de Hipt/E. Latniak (Hrsg.), *Sprache statt Politik? Politikwissenschaftliche Semantik- und Rhetorikforschung*, Wiesbaden 1991.

<sup>2</sup> Siehe hierzu R. Koselleck, *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: H. Weinrich (Hrsg.), *Positionen der Negativität (= Poetik und Hermeneutik VI)*, München 1975, S. 65-104; ferner N. Luhmann, *Der politische Code. "Konservativ" und "progressiv" in systemtheoretischer Sicht*, in: *Zeitschrift für Politik* 21 (1974), S. 253-271.

Verwendungskontext der von ihr untersuchten sprachlichen Ausdrücke abhängig, wenn sie die Entstehung und Entwicklung der historisch-politischen Semantik mit rein begriffsgeschichtlichen Mitteln nachzuzeichnen versucht.

Die Möglichkeit, nicht nur den politischen Gebrauch von Begriffen, sondern auch einzelne theoretisch-weltanschauliche Positionen immer zugleich als "konservativ" oder "progressiv", "reaktionär" oder "revolutionär" zu qualifizieren, verdankt sich dabei einer spezifischen historischen Konstellation, die maßgeblich durch die Französische Revolution geprägt worden ist. Und auch die ihr zugrundeliegende Form der politischen Unterscheidung muß als Produkt jener durch das bürgerliche Aufklärungs- und Revolutionszeitalter verkörperten "Sattelzeit" betrachtet werden, deren Konturen sich erst heute allmählich definitiv aufzulösen beginnen.<sup>3</sup> Wenn deshalb auch nicht der von Reinhart Koselleck aufgestellten These widersprochen werden soll, der zufolge die Französische Revolution eine Epochenschwelle innerhalb der Entwicklung unserer historisch-politischen Semantik im Sinne einer zunehmenden Verzeitlichung, Funktionalisierung, Ideologisierung und Politisierung der zentralen geschichtlichen Grundbegriffe darstellt, so müssen in diesem Zusammenhang doch einige Fragen als noch ungeklärt angesehen werden: Kennzeichnet das weltgeschichtliche Ereignis der Französischen Revolution nicht eher die Institutionalisierung einer spezifischen *historischen* Form der "Codierung" des Politischen als die *Genealogie* des "Politischen" selbst, die zeitlich viel früher anzusetzen wäre? Und verweist dieser politische Code, der seit der Französischen Revolution unser Denken und Handeln prägt, nicht selbst auf eine *zeitspezifische* Gebundenheit, deren Prägekraft mit zunehmendem historischen Abstand mehr und mehr nachzulassen scheint? Nicht zufällig häufen sich nach dem Zweiten Weltkrieg jene Stimmen, die nicht nur ein Ende des "ideologischen Zeitalters", sondern auch ein Ende der "Politik" im althergebrachten Sinne meinen feststellen zu können.<sup>4</sup> Nun, ob diese etwas ge-

<sup>3</sup> Zur Konzeption der "Sattelzeit" vgl. R. Koselleck, Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit, in: Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967), S. 81-99; ferner ders., Einleitung zu: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, Stuttgart 1972, Bd. I, S. XIII-XXVII; ders., Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: P.C. Ludz (Hrsg.), Soziologie und Sozialgeschichte. Sonderheft 16 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1973), S. 116-131; ders., "Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont" - zwei historische Kategorien, in: U. Engelhardt/V. Sellin/H. Stuke (Hrsg.), Soziale Bewegung und politische Verfassung, Stuttgart 1976, S. 13-33. Koselleck hat diese "Sattelzeit" als einen modelltheoretisch-heuristischen Vorgriff für die begriffsgeschichtliche Erforschung des Transformationsprozesses von der alteuropäischen *societas civilis* zur modernen bürgerlichen Gesellschaft vorgeschlagen, der inzwischen in vielen Beiträgen des Lexikons "Geschichtliche Grundbegriffe" seine Bestätigung gefunden hat. Der Zeitraum von 1750-1850 markiert demzufolge eine Epochenschwelle der Begriffs- und Sozialgeschichte, die nicht nur durch eine Zäsur innerhalb der Verwendungskontexte der traditionellen historisch-politischen Semantik, sondern zugleich durch das Auftauchen neuer, spezifisch "neuzeitlicher" Begriffsbildungen gekennzeichnet ist, die gegenüber dem überlieferten politisch-sozialen Sprachgebrauch keine unmittelbaren semasiologischen und onomasiologischen Korrelate mehr besitzen, sondern in diesem Fall der "Übersetzung" bedürfen, während sie im Hinblick auf unseren heutigen Sprachgebrauch noch als evident gelten können.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu O. Brunner, Das Zeitalter der Ideologien: Anfang und Ende, in: Neue Rundschau 65 (1954), wiederabgedruckt in: ders., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, Göttingen 1968, S. 45-63; D. Bell, The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York 1960; W. Hennis, Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft, Neuwied/Berlin 1963, S. 21 ff. und 116 ff.; P. Birnbaum, La fin du politique, Paris 1975; O. Mongin, Le politique en question, in: Esprit 459 (1976), S. 38-54; L. Sfez, L'enfer et le paradis, Paris 1978; ders., La politique éclate, in: Projet 130 (1978), S. 1212-1218; N. Luhmann, Das Ende der alteuropäischen Politik, in: Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en het Vrije Denken 16 (1988), S. 249-257; Ulrich Beck, Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver

wagte Behauptung eher auf "Politik" im Sinne einer spezifischen Denktradition und Wissenschaftsdisziplin bezogen wird oder aber auf das "Politische" als eigenständiger gesellschaftlicher Bereich: Fest steht, daß sich gerade auch mit einer solchen These vorzüglich Politik machen läßt und daß ihr Sinn vor allem ein politischer ist, dem es weniger darauf angelegen zu sein scheint, das Politische als solches abzuschaffen, als vielmehr *neue* Formen des Politischen anzukündigen und zu erschließen. Dies bedeutet zugleich, daß solche Operationen prinzipiell doppelgleisig angelegt sind und doppelgleisig verfahren, weil sie zum einen auf die Orientierungen des alltäglichen Erlebens und Handelns einwirken und deren Umstrukturierung bezwecken und zum anderen Veränderungen innerhalb der semantischen Tradition einzuleiten versuchen, deren "Hege" und "Pflege" selbst eine spezifische Art der "ideenpolitischen Praxis" darstellt, ohne allein deshalb schon an gesellschaftlicher Relevanz zu verlieren, weil sie zum Teil in Form von theoretisch anspruchsvollen Diskursen betrieben wird.<sup>5</sup>

Gleichwohl ist zu fragen, ob die spezifische Wirksamkeit von Begriffsbildungen, Theorieformen und Diskurstypen der "gepflegten Semantik", die nicht in konkreten politischen Handlungsprozessen entstanden sind, sondern in institutionell abgehobener Weise gleichsam "akademisch" gepflegt werden, überhaupt in der gleichen Art und Weise politisch qualifiziert werden können wie dies bei einem Sprachgebrauch der Fall zu sein scheint, der unmittelbar in einem politischen Handlungsprozeß verstrickt ist und von dort her seine spezifische Prägung erfährt. Zumindest ist eine analytische Unterscheidung angebracht, die dem Umstand Rechnung trägt, daß der Einsatz von sprachlichen Mitteln nicht nur im Hinblick auf eine Änderung der sinnhaften Orientierung von sozialen Akteuren in politisch-sozialen Prozessen erfolgen kann, sondern auch in Form der Ausarbeitung von Diskursen und Theorien, die gerade unabhängig von einer solchen situativen Abhängigkeit einen spezifischen Geltungsanspruch beinhalten.<sup>6</sup> Dann stellt sich aber nicht nur die Frage, inwieweit solche relativ abgehobenen Theorien und Diskurse überhaupt noch für das unmittelbare politische Handeln instruktiv sind, sondern auch das Problem, welche Art von "Politik" ihnen selbst zugesprochen werden kann. Denn welche Kriterien können überhaupt noch angegeben werden, um solche von jeweils unmittelbaren politisch-sozialen Handlungsprozessen "entlastete" Entwicklungen von Diskursen und Theorien zugleich als eine bestimmte Form der "ideenpolitische Praxis" zu kennzeichnen? Oder anders gesprochen: Welcher spezifische politische Charakter kommt nicht nur den sinnhaften Orientierungen des unmittelbaren Erlebens und Handelns, sondern dem Bereich der theoretisch-diskursiven Praxis selbst zu? Ferner muß die Frage gestellt werden, ob eine Beschränkung der Analyse des politischen Sprachgebrauchs auf eine Untersuchung der historisch-politischen Semantik das metho-

---

Modernisierung, Frankfurt am Main 1993; ferner Anthony Giddens, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Theorie*, Frankfurt am Main 1997.

<sup>5</sup> Zur Kennzeichnung dieser Form der "ideenpolitischen Praxis" im Hinblick auf mögliche Funktionen von Philosophie siehe H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965, S. 17 ff. Auf den Umstand, daß jeder diskursiven Praxis immer zugleich eine spezifische performative Funktion zukommt und es deshalb unsinnig ist, Theorie und Praxis einander antagonistisch gegenüberzustellen, verweist auch P. Nemo, *Les pratiques et les discours: propositions de recherche*, in: *Annales de l'Institut de Philosophie*, Brüssel 1976, S. 7-23.

<sup>6</sup> Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von "gepflegter Semantik", um die für eine "ernste, bewahrende Kommunikation" charakteristischen Regeln der Verarbeitung von "Sinn" von den einfacheren und unbestimmteren Formen des alltäglichen sinnhaften Orientierens zu unterscheiden. Vgl. N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1980, S. 19 ff.

dische Repertoire der modernen Sprachwissenschaft nicht vorschnell auf eine Analyse von *Begriffen* einengt - und zwar selbst dann, wenn sie zugleich den intellektuellen Kontext der einzelnen Begriffsbildungen mitzureflekieren gestattet. Denn neben der einfachen Logik dichotomischer politischer Kampfbegriffe muß zugleich das viel höhere Abstraktionsniveau einer *diskursiven* Form der Artikulation von politischen Motiven und Interessen der Handelnden berücksichtigt werden. In diesem Fall geht es also nicht darum, den politisch-sozialen Sprachgebrauch im Zusammenhang von konkret bestimmbareren Handlungsprozessen und geschichtlichen Ereignissen zu analysieren, sondern darum, die den Diskursen selbst zukommenden immanenten politischen Implikationen zu verdeutlichen.

Zur ersten Annäherung an das hierbei ins Auge gefaßte methodische Verfahren muß sowohl das *dekonstruktive* als auch *rekonstruktive* Interesse betont werden, das eine solche Form der Diskursanalyse kennzeichnet. Jürgen Habermas hat in diesem Zusammenhang den Begriff der "Rekonstruktion" vorgeschlagen, um eine methodologische Vorgehensweise zu kennzeichnen, vermittle der ein vorgegebener theoretischer Diskurs dergestalt auseinandergenommen und in einer neuen Form wieder zusammengesetzt wird, daß dessen eigene intellektuelle Zielsetzung im nachhinein besser erreicht werden kann. Diese Beschreibung umfaßt zwar sowohl das dekonstruktive als auch das rekonstruktive Interesse einer solchen Operation, es bindet sie jedoch noch zu eng an die Zielsetzungen der von solchen Eingriffen betroffenen diskursiven Vorlage.<sup>7</sup> Demgegenüber hat Jacques Derrida vor allem die "dekonstruktive" Stoßrichtung der modernen Diskursanalyse unterstrichen und deutlich gemacht, daß diese eine ihr eigentümliche Zielsetzung verfolgt und dabei völlig neue Perspektiven eröffnet, die ihrem Gegenstand nicht selbst schon unterstellt werden dürfen: "Die Philosophie 'dekonstruieren' bestünde demnach darin, die strukturierte Genealogie ihrer Begriffe zwar in der getreuest möglichen Weise und von einem ganz Inneren her zu denken, aber gleichzeitig von einem gewissen, für sie selbst unbestimmbaren, nicht benennbaren Draußen her festzulegen, was diese Geschichte verbergen oder verbieten konnte, indem sie sich durch diese irgendwie eigennützige Repression zur Geschichte machte."<sup>8</sup> In welcher Weise verhalten sich jedoch das methodische Verfahren der "Dekonstruktion" und der "Rekonstruktion" einer vorgegebenen theoretischen Position zueinander, deren Einheit von Derrida nur vage als "strukturierte Genealogie" umschrieben wird?

Niklas Luhmann hat diese Form der innertheoretischen Auseinandersetzung am Beispiel der Funktionsweise von "Supertheorien" näher zu kennzeichnen versucht. Diese verfahren ihm zufolge in dem Sinne "totalisierend", daß sie nicht nur die Einheit, sondern zugleich auch die Verschiedenheit unterschiedlicher theoretischer Standpunkte innerhalb eines übergreifenden theoretischen Bezugsrahmens zu berücksichtigen vermögen. Eine solche Vorgehensweise hat jedoch zur Voraussetzung, daß es ihr gelingt, für den intellektuellen Kontrahenten "einen berechtigten Platz im eigenen theoretischen Rahmen zu finden", um so mit den eigenen Begriffen die Position des Gegners zu re-

<sup>7</sup> Vgl. J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt am Main 1976, S. 9. Ähnlich verhält es sich übrigens mit einer von Edgar Morin vorgeschlagenen Begriffsbildung, der aus dem Marxismus einen "Meta-Marxismus" machen wollte, um in guter alter Hegelschen Manier den irreduziblen Kern der Marxschen Theorie doch noch vor einer gänzlichen Auflösung zu bewahren. Nicht zufällig steht hier jedoch das Konservieren vor dem Negieren, was zwar das methodische Verfahren von Hegel verfehlt, gleichwohl dessen sachliche Intention durchaus trifft. Vgl. E. Morin, Introduction, in: Arguments 2: Marxisme, révisionisme, méta-marxisme, Paris 1976, S. 9-16.

<sup>8</sup> J. Derrida, Positionen, hrsg. v. P. Engelmann, Graz/Wien 1986, S. 38.

konstruieren und zugleich deutlich zu machen, "weshalb er opponiert"<sup>9</sup>. Supertheorien sind deshalb durch zwei deutlich voneinander unterscheidbare methodische Leistungen gekennzeichnet. Zum einen beruhen sie auf einer Generalisierung der Prämissen und Optionen von "Teiltheorien", die in sie eingehen; zum anderen sind sie nicht nur in der Lage, deren theoretische Beschränktheit aufzuheben, sondern sie müssen sich darüber hinaus so respezifizieren lassen, daß sie den logischen Ort einer Teiltheorie mit minderer "Komplexität" innerhalb ihres eigenen Bezugsrahmens bestimmen können. Insofern lassen sich auch nicht die *dekonstruktiven* Wirkungen von dem genuin *rekonstruktiven* Interesse solcher Supertheorien unterscheiden, denn sie beinhalten ein gegenüber der gegnerischen Position wesentlich gesteigertes "Auflöse- und Rekombinationsvermögen". Supertheorien sind nämlich "im Prinzip kontingent gesetzt", d.h. sie sind nicht normativ ausgerichtet und verwenden insofern auch keine "begründungshaltigen Begriffe" mehr. Vielmehr sind sie "vollständig durchrelationiert, so daß man von jedem ihrer Punkte aus, wenn man ihn festhält, alles in Frage stellen kann"<sup>10</sup>.

Die folgenden Ausführungen gehen der Frage nach, inwieweit nicht nur "Supertheorien", sondern auch dem methodischen Verfahren der *Diskursanalyse* ein solches gesteigertes "Auflöse- und Rekombinationsvermögen" zugesprochen werden kann. Denn die moderne Diskursanalyse befindet sich gegenüber herkömmlichen theoretischen Modellen in einer ähnlichen Position wie die von Ferdinand de Saussure ausgehende Richtung der modernen Linguistik gegenüber der traditionellen Auffassung des Begriffes als einer "Vorstellung" eines realen Sachverhalts.<sup>11</sup> Auch diese stellt nämlich das "realistische" Selbstmißverständnis herkömmlicher Begriffs- und Theoriekonzeptionen in einer grundsätzlichen Art und Weise in Frage, die zugleich den Abstand der modernen Linguistik gegenüber den traditionellen Auffassungen der Sprache, ihres Gegenstandsbezuges und ihrer Bedeutungsfunktion verdeutlicht. Zwar kennt die historisch-politische Semantik genug Beispiele dafür, daß auch einzelnen konkreten Begriffsbildungen eine auflösende Wirkung im Hinblick auf überlieferte begriffliche Schemata zugesprochen werden kann.<sup>12</sup> Und nicht nur "Supertheorien" sowie offensichtliche theoretische Neuerungen, sondern auch veränderte Auslegungen von bestehenden Theorien sind in der Lage, die Auflösung eines überlieferten theoretischen Korpus zu betreiben.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> N. Luhmann, Soziologie der Moral, in: N. Luhmann/S.H. Pfürtnner (Hrsg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt am Main 1978, S. 8-116 (hier: 18).

<sup>10</sup> Ebd., S. 14 u. 63.

<sup>11</sup> Zu dieser traditionellen sprachphilosophischen Auffassungsweise und ihrer Kritikbedürftigkeit vor dem Hintergrund der modernen Linguistik und Semiotik vgl. S.J. Schmidt, Bedeutung und Begriff. Zur Fundierung einer sprachphilosophischen Semantik, Braunschweig 1969; U. Eco, Einführung in die Semiotik, München 1972, S. 65 ff.; H. Weinrich, Linguistik der Lüge, 5. Aufl. Heidelberg 1974; M. Pêcheux, Les Vérités de la Palice. Linguistique, sémantique, philosophie, Paris 1975, S. 75 ff.

<sup>12</sup> So sieht Carl Schmitt im Begriff der "occasio", der nicht nur den metaphysischen Systemen des philosophischen Okkasionalismus zugrunde liegt, sondern ihm zufolge auch am klarsten und eindeutigsten die "romantische Haltung" zum Ausdruck bringt, einen "auflösenden" Begriff; denn er verneint nicht nur den Begriff der Ursache, sondern zugleich auch jede Bindung an eine Norm und reflektiert mithin eine "Welt ohne Substanz und ohne funktionelle Bindung". Vgl. C. Schmitt, Politische Romantik, 3. Aufl. Berlin 1968, S. 22 ff. u. 120 ff.; siehe hierzu auch K. Löwith, Der okkasionelle Deizisionismus von C. Schmitt, in: ders., Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960, S. 93-126 (hier: 102 ff.).

<sup>13</sup> Georges Sorel sprach nicht nur in bezug auf den Revisionismus Bernsteinscher Provenienz, sondern auch hinsichtlich seiner *eigenen* Marx-Interpretation und der ihr zugrundeliegenden Lehre des sozialen Mythos von einer "Auflösung" bzw. *décomposition* des Marxismus, in der er übrigens weniger ein

Gleichwohl unterscheidet sich die Radikalität einer zeichentheoretischen Reformulierung der traditionellen Begriffstheorien und einer diskurstheoretischen Dekonstruktion herkömmlicher Theorienmodelle dadurch von diesen einzelnen okkasionalistischen Traditionsbrüchen und semantischen Neuerungen, daß sie demgegenüber eine *prinzipielle* Infragestellung der bisherigen Prämissen für Begriffs- und Theoriebildungen zu bewirken imstande ist. Die wissenschaftliche Revolution, die in diesem Zusammenhang durch die Wirkungsgeschichte der sprachtheoretischen Auffassungen des Genfer Linguisten Ferdinand de Saussure markiert wird, verdankt sich hierbei dem Umstand, daß die von ihm ausgehende Richtung der semiotischen Forschung das Problem der Bedeutung von sprachlichen Ausdrücken nicht mehr im Hinblick auf einen außersprachlichen Referenten zu bestimmen versucht, sondern vor dem Hintergrund der Zeichenhaftigkeit der sprachlichen Verweisungen in einer völlig neuen Weise reformuliert hat. Aus diesem Grund sollen zunächst einige grundlegende Voraussetzungen und erkenntniskritische Implikationen des von Saussure ausgearbeiteten Modells des sprachlichen Zeichens dargestellt werden, um von hier aus den theoretischen Status der modernen Diskursanalyse zu verdeutlichen. Anschließend wird zu fragen sein, in welchem Verhältnis das spezifische Abstraktionsvermögen einer allgemeinen Diskurstheorie zu möglichen Formen der politischen Orientierung des Erlebens und Handelns steht und welche Möglichkeiten gegeben sind, um unterschiedliche Formen eines vermeintlich rein diskursiven Sprachgebrauchs auch entsprechend politisch charakterisieren zu können.

## 2. Die Theorie des sprachlichen Zeichens von Ferdinand de Saussure

Das Projekt einer allgemeinen Theorie aller sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen, das der Genfer Linguist Ferdinand de Saussure bereits um die Jahrhundertwende verfolgt hat, ist durch eine Reihe von grundbegrifflichen Entscheidungen gekennzeichnet, durch die das bisherige Terrain der sprachwissenschaftlichen Forschung aufgelöst und durch völlig neue Ausgangsprämissen ersetzt worden ist. Die Radikalität der Auffassung des sprachlichen Zeichens, die hierbei dem 1916 posthum veröffentlichten "Cours de linguistique générale" zugrunde liegt, beruht nämlich auf einer Revolutionierung der theoretischen und methodischen Voraussetzungen, an denen sich bis zu diesem Zeitpunkt nicht nur die historisch und philologisch verfahrenen Sprachwissenschaften des 19. Jahrhunderts, sondern auch andere Bereiche der geisteswissenschaftlichen Forschung orientiert hatten.<sup>14</sup> Insbesondere folgende Eigenschaften kennzeichnen die von

---

tödliches als vielmehr ein belebendes Geschäft sah. Vgl. G. Sorel, Die Auflösung des Marxismus, Hamburg 1978, bes. S. 16.

<sup>14</sup> Vgl. F. de Saussure, Cours de linguistique générale, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Lausanne 1916; dt.: Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 2. Aufl Berlin 1967 (im folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert). Diese Erstveröffentlichung von Saussures Sprach- und Zeichentheorie stellt eine stark bearbeitete Fassung von verschiedenen Nachschriften der zwischen 1906-1911 von Saussure in Genf gehaltenen Vorlesungen dar, die einige seiner Schüler angefertigt hatten. Daß es sich bei diesen dem "Cours" zugrunde gelegten Texten keinesfalls um den "authentischen" Saussure handelt, ist inzwischen ebenso bekannt wie die Tatsache, daß es eben genau jene problematische Vorlesungsmitschrift - und *nicht* die sich heute als viel differenzierter darstellende Sprach- und Zeichentheorie von Saussure - es war, die in der Zwischenzeit Geschichte gemacht hat. Der "Cours" selbst liegt inzwischen in einer von Rudolf Engler neu bearbeiteten kritischen Ausgabe vor. Vgl. F. de Saussure, Cours de linguistique générale, édition critique par Rudolf Engler, tome 1: Wiesbaden 1968, tome 2: Wiesbaden 1974. Auf die dadurch notwen-

Saussure entwickelte Sprach- und Zeichentheorie: (a) die Betrachtung der Sprache als ein *System* und die ihr zugrundeliegende Unterscheidung zwischen der "Sprache" (*langue*) als diesem systemhaften Insgesamt aller möglichen sprachlichen Verbindungen und Verweisungen einerseits und dem konkreten, situativ gebundenen Akt des "Sprechens" (*parole*) andererseits; ihr entspricht die Frage nach dem Status des *Subjekts* innerhalb des Sprachsystems und des Sprechens; (b) die Definition des sprachlichen Zeichens als eine assoziative *Einheit* zwischen einer Lautvorstellung und einer begrifflichen Vorstellung; sie beinhaltet das Problem des außersprachlichen "Referenten" bzw. die Frage nach dem *Gegenstandsbezug* und der *repräsentativen* Funktion des sprachlichen Ausdrucks; (c) die Unterscheidung zwischen einer *synchronischen* und einer *diachronischen* Betrachtungsweise der Sprache; diese wirft die Frage nach dem Status der *Geschichte* innerhalb einer Systemtheorie der Sprache auf. Als eigentlichen Gegenstand der Sprachwissenschaft betrachtet Saussure dabei nicht mehr den einzelnen *Sprechakt* im Kontext der Rede, sondern das von diesem radikal zu unterscheidende *System der Sprache*, d.h. das Insgesamt aller möglichen Wort- und Satzbildungen bzw. das "grammatikalische System, das virtuell in jedem Gehirn existiert, oder vielmehr in den Gehirnen einer Gesamtheit von Individuen". Damit ist aber auch bereits viel über die Stellung des sprechenden Subjekts und die Bedeutung seines Bewußtseins innerhalb einer solchen Auffassung der Sprache ausgesagt: "Indem man die Sprache vom Sprechen scheidet, scheidet man zugleich: 1. das Soziale vom Individuellen; 2. das Wesentliche vom Akzessorischen und mehr oder weniger Zufälligen. Die Sprache ist nicht eine Funktion der sprechenden Person; sie ist das Produkt, welches das Individuum in passiver Weise einregistriert; sie setzt niemals eine vorherige Überlegung voraus."<sup>15</sup>

Diese eigentümliche Definition der Sprache als "menschliche Rede abzüglich des Sprechens" schließt zwar auch dem "Cours" zufolge nicht gänzlich die Möglichkeit einer "Sprachwissenschaft des Sprechens" aus.<sup>16</sup> Vielmehr liegt ihr eine konsequent vorgenommene Unterscheidung zwischen einer *synchronisch* verfahrenen Sprachwissenschaft, welche sich mit den logischen Relationen innerhalb eines statisch aufgefaßten Sprachsystems befaßt, und einer *diachronisch* verfahrenen Sprachwissenschaft zugrunde, die sich der Untersuchung der einzelnen historischen Phasen der Sprachentwicklung widmet. Und insbesondere die Ebene des Sprechens gilt nun ausdrücklich als der Ort der geschichtlichen Variation und Evolution der Gesamtgliederung des Sprachsystems: "Im Sprechen nämlich ruht der Keim aller Veränderungen."<sup>17</sup> Allerdings setzt noch der "Cours" selbst den Schwerpunkt auf die Untersuchung des Gegenstandes "Sprache" als einem von individuellen Sprechakten unabhängigen Zeichensystem, das zugleich als Teilbereich einer allgemeineren Wissenschaft aufgefaßt wird, welche sich mit dem "Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens" befaßt. Diese von Saussure projektierte allgemeine Zeichentheorie, der er den Namen "Semiologie" gab, umfaßt ihrem Anspruch nach deshalb nicht nur den engeren Bereich des Sprachsystems, sondern zugleich auch die Voraussetzungen für eine Analyse *aller* kulturellen Symbolisierungen, wie sie z.B. in Gestalt von sozialen Riten, Höflichkeitsformen und militäri-

---

dig gewordene Korrektur am bisherigen Saussure-Bild wird im folgenden noch an entsprechender Stelle einzugehen sein.

<sup>15</sup> Saussure, Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft, a.a.O., S. 16.

<sup>16</sup> Ebd., S. 24 u. 91.

<sup>17</sup> Ebd., S. 117.

schen Signalen zum Ausdruck kommen.<sup>18</sup> Saussure kam jedoch selbst nicht mehr dazu, dieses semiologische Gesamtprojekt konkret auszuführen. Seine eigenen Arbeiten beschränken sich vielmehr auf eine theoretische und methodologische Bestimmung des spezifischen Status des *sprachlichen* Zeichens. Nicht zuletzt dadurch begünstigte er zugleich die bei seinen Nachfolgern festzustellende Tendenz, die Grundlegung einer allgemeinen Zeichenlehre zu eng an einer Analyse der besonderen Natur des sprachlichen Zeichens zu orientieren.<sup>19</sup> Gleichwohl war es gerade diese spezifische Konzeption des sprachlichen Zeichens und ihre Weiterentwicklung durch den französischen Strukturalismus, welche zu einem fruchtbaren Einsatz der semiotischen Forschung innerhalb der Humanwissenschaften geführt hat und zugleich die Voraussetzungen für die theoretischen und methodischen Grundlagen der modernen Diskursanalyse schuf. Insofern ist zunächst auf diese Konzeption Bezug zu nehmen, um von hier aus den eigentümlichen Status einer Analyse des Diskurses innerhalb eines systemtheoretischen Verständnisses der Sprache zu bestimmen.

Saussures Auffassung des sprachlichen Zeichens ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sowohl das Modell einer atomistischen Zeichentheorie als auch die traditionelle referenztheoretische Ansicht verwirft, der zufolge über die Analyse der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks hinaus auch noch die spezifische Art der Beziehung zwischen einer sprachlich artikulierten Bedeutung bzw. "Vorstellung" und einem realen Sachverhalt selbst noch sprachwissenschaftlich oder zeichentheoretisch bestimmt werden kann. Zum einen wendet sich Saussure damit gegen die Auffassung der Sprache als eine Nomenklatur, die eine jeweils eindeutige und ausschließliche Beziehung zwischen einem sprachlichen Ausdruck und einer ideellen Bedeutung unterstellt, zum anderen gegen die Interpretation dieser Bedeutungsfunktion als einen Verweis auf einen außersprachlichen Sachverhalt, auf den das Zeichen Bezug nimmt. Für ihn ist das sprachliche Zeichen vielmehr eine assoziative Verbindung zwischen einem "Lautbild" bzw. einem "Signifikanten" (*signifiant*) und einer begrifflichen "Vorstellung" bzw. einem "Signifikat" (*signifié*). Saussure spricht in diesem Zusammenhang von einem Lautbild, um den Umstand zu betonen, daß innerhalb der Zeichenfunktion das phonetische Substrat nicht als etwas Physikalisches, sondern nur als eine psychisch-sensorische Repräsentation bzw. Vorstellung dieses Lautes zur Geltung kommt. Das Zeichen ist für Saussure deshalb weder ein von seinem Signifikat abtrennbarer Signifikant noch die Repräsentation eines außersprachlichen Sachverhalts durch einen sprachlichen Ausdruck, sondern die assoziative Verbindung zwischen einer spezifischen Lautvorstellung und einer rein begrifflichen Bedeutung. Diese Verbindung wird dabei als "beliebig" aufgefaßt (Arbitraritätstheorem), da im phonetischen Material selbst kein Motiv für eine bestimmte Zuordnung zwischen einem Lautbild und einer Bedeutung aufgefunden werden kann. Insofern hat sie im Unterschied zum Symbol einen rein *konventionellen* Charakter.<sup>20</sup>

Diese Charakterisierungen sind deshalb wichtig, weil sie zeigen, daß im Umkreis des französischen Strukturalismus nur sehr locker an Saussures Zeichenkonzeption angeknüpft worden ist. Dies beweist bereits die Interpretation dieser Zeichentheorie durch

<sup>18</sup> Ebd., S. 18 ff.

<sup>19</sup> Dies trifft namentlich besonders für die französische Tradition der "Semiologie" und deren Vertreter zu. Vgl. hierzu die lehrbuchhafte Darstellung von R. Barthes, *Eléments de sémiologie*, in: *Communications* 4 (1964), S. 91-143. Zu deren Verhältnis zur angelsächsischen Tradition der "Semiotik" und den diesbezüglichen Unterschieden siehe U. Eco, *Einführung in die Semiotik*, a.a.O., S. 17 u. 28 ff.; ferner F. Rossi-Landi, *Semiotik, Ästhetik und Ideologie*, München/Wien 1976, S. 11-14.

<sup>20</sup> Vgl. Saussure, *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, a.a.O., S. 77 ff.



Emile Benveniste, der sich noch zu sehr an der klassischen Auffassung des sprachlichen Zeichens orientiert hatte, indem er den Signifikanten als das Gesamtzeichen verstand und das Signifikat demgegenüber als einen durch das Zeichen repräsentierten außersprachlichen Sachverhalt begriff.<sup>21</sup> Dies zeigt sich aber auch an einer wesentlich folgenreicher gewesenen Interpretation des sprachlichen Zeichens, welche vor allem die rein relationale und differentielle Bestimmtheit des sprachlichen Zeichens unterstrich. So hat zum Beispiel Roland Barthes im Rahmen einer Analyse des Verwendungskontextes von sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichen auch noch das Signifikat als einen Signifikanten zu bestimmen versucht und damit die semantische Dimension des Zeichens in den strukturalen Zusammenhang einer reinen Signifikantenrelation zu verankern versucht.<sup>22</sup> Und wie weit sich auch die strukturalistische Interpretation der Psychoanalyse von ihrem ursprünglichen Ausgangspunkt entfernt hat, zeigen nicht zuletzt die Arbeiten von Jacques Lacan. Denn was hat die von ihm vertretene Zeichentheorie, welche auf dem Modell eines von seinem Signifikat unüberbrückbar durch einen "Balken" getrennten Signifikanten ("sujet barré \$") beruht, noch mit Saussures Auffassung des sprachlichen Zeichens als einer psychischen Einheit von zwei nicht voneinander trennbaren Seiten gemeinsam?<sup>23</sup>

Doch täuschen wir uns nicht: Auch wenn Saussure selbst niemals auf den Gedanken gekommen wäre, eine solche einseitige Auffassung des sprachlichen Zeichens zu vertreten, so hat er mit seiner rein differentiellen und diakritischen Bestimmungen des sprachlichen Zeichens letztendlich doch den Weg für eine solche Lesart und Weiterentwicklung seiner Zeichentheorie freigegeben, wie sie schließlich im Rahmen des französischen Strukturalismus erfolgt ist. Denn fragen wir, welches denn die Bedeutungsfunktion eines sprachlichen Zeichens sein soll wenn nicht die der Denotation eines bestimmten Sachverhalts, der als solcher auch unabhängig von seiner sprachlichen Repräsentation existiert, so erfahren wir von Saussure folgendes: Erstens ist weder das lautliche noch das semantische Korrelat des sprachlichen Zeichens eine Substanz, sondern jeweils eine Funktion seines Kontextes. Denn nicht der Laut selbst wird innerhalb seiner Grundlegung der Zeichentheorie in Betracht gezogen, sondern allein die Verschiedenheiten von lautlichen Vorstellungen, die einen konkreten Signifikanten von allen anderen Signifikanten zu unterscheiden gestatten. Und die Bedeutung eines sprachlichen Zeichens erschließt sich ihm zufolge nur aufgrund der differentiellen Position, welche sein Signifikat gegenüber allen anderen begrifflichen Vorstellungen einnimmt. Allein der konventionelle Schnittpunkt einer Laut- und einer Bedeutungsdimension garantiert deshalb für das Zeichen als Ganzes eine positive Bestimmtheit im Sinne eines Parallelismus zweier Arten von Verschiedenheiten: "Obgleich Bezeichnetes und Bezeichnung, jedes für sich genommen, lediglich differentiell und negativ sind, ist ihre Verbindung ein positives Faktum."<sup>24</sup> Und zweitens sind zwei unterschiedliche laut- und bedeutungsdifferenzierende Kontexte zu berücksichtigen, die zugleich auf den Doppelcharakter der menschlichen "Rede" (*langage*) als jener übergreifenden Einheit von "Sprache" (*langue*) und "Sprechen" (*parole*) verweisen. Denn im Hinblick auf das "System" der Spra-

<sup>21</sup> Vgl. E. Benveniste, *Nature du signe linguistique*, in: *Acta Linguistica I*, Kopenhagen 1939, S. 23-29; dt. in: ders., *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, München 1974, S. 61-68.

<sup>22</sup> Vgl. R. Barthes, *Die Imagination des Zeichens*, in: ders., *Literatur oder Geschichte*, Frankfurt am Main 1969, S. 36-43 (hier: 40 f.).

<sup>23</sup> Vgl. hierzu J. Lacan, *Ecrits*, Bd. 2, Paris 1971, S. 111 ff. u. 164 ff; ferner A. Kremer-Marietti, *Lacan et la rhétorique de l'inconscient*, Paris 1978, S. 105 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Saussure, *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, a.a.O., S. 144.

che (*langue*) wird die Bedeutung bzw. der "Wert" eines Zeichens durch die "assoziative" bzw. "paradigmatische" Beziehung definiert, die es mit jener Gruppe von Wörtern bzw. Zeichen unterhält, die auch außerhalb des konkreten Aktes des Sprechens "irgend etwas unter sich gemeinsam haben". Dieser Art der Beziehung zwischen sprachlichen Zeichen, welche die moderne Linguistik als "Paradigma" bzw. "Metaphorik" bezeichnet, kann sowohl eine Gemeinsamkeit ihrer Form (Signifikant) *und* Bedeutung (Signifikat) als auch bloß eine Gemeinsamkeit der Form *oder* der Bedeutung zugrunde liegen. Dagegen bestimmt sich die Bedeutung eines sprachlichen Zeichens im Akt des Sprechens durch die "Nachbarschaftsbeziehung" bzw. "syntagmatische" Beziehung (Syntagma, Metonymie), die es mit den ihm vorausgehenden und ihm folgenden sprachlichen Ausdrücken unterhält. Saussure umschreibt diese doppelte Gliederung der menschlichen Rede (*langage*) auch folgendermaßen: "Die syntagmatische oder Anreihungsbeziehung besteht *in praesentia*: sie beruht auf zwei oder mehreren in einer bestehenden Reihe nebeneinander vorhandenen Gliedern. Im Gegensatz dazu verbindet die assoziative Beziehung Glieder *in absentia* in einer möglichen Gedächtnisreihe."<sup>25</sup>

Diese von Saussure in die Sprachanalyse eingeführten Unterscheidungen sind deshalb wichtig, weil sie nicht nur auf den Tatbestand der doppelten Gliederung der Sprache verweisen, sondern zugleich den logischen Ort und die methodologischen Eigentümlichkeiten einer Analyse des *Diskurses* verdeutlichen. Gleichwohl scheint diese Ebenenunterscheidung die Aporie zu beinhalten, wie diese unterschiedlichen Bestimmungsverhältnisse so zu charakterisieren sind, daß diese beiden Modi der Kontextualisierung von sprachlichen Zeichen zugleich als Ausdruck eines *umfassenden* semiotischen Prozesses und einer einheitlichen Bedeutungsfunktion aufgefaßt werden können. Deshalb stellt sich Frage, welche Funktion der von Saussure zugrunde gelegten analytischen Unterscheidung zwischen dem "Wert" (*valeur*) und der "Bedeutung" (*sens*) eines sprachlichen Ausdrucks zukommt. Denn einerseits wird der "Wert" eines sprachlichen Zeichens als eine besondere Form der differentiellen und diakritischen Kennzeichnung der einzelnen Einheiten des Sprachsystems ausgewiesen. Zum anderen wird er von Saussure zugleich als ein "Bestandteil der Bedeutung" aufgefaßt, so daß es schwer anzugeben ist, "wodurch sich beides unterscheidet, obwohl doch die Bedeutung vom Wert abhängig ist"<sup>26</sup>.

Im "Cours" selbst wird zur Klärung dieser Unterscheidung darauf hingewiesen, daß bei der Einführung des Terminus "Bedeutung" die Beziehung zwischen dem Lautbild und der Vorstellung innerhalb der Einheit des *Wortes* im Vordergrund steht, das dabei zunächst als ein "selbständiges, für sich bestehendes Ganzes" zu betrachten ist; dagegen verweise der Terminus "Wert" von vornherein auf den rein differentiellen Charakter der sprachlichen Einheiten, der ihnen im Rahmen einer Betrachtung des *gesamten* Sprachsystems zugesprochen werden muß. Gleichwohl stellt sich auch im "Cours" nicht mehr die Alternative zwischen einer atomistischen und einer rein relational verfahrenen Betrachtungsweise des sprachlichen Zeichens. Deshalb wurde innerhalb der Saussure-Forschung zur Klärung der theoretischen Funktion dieser terminologischen Unterscheidung zwischen dem "Wert" und der "Bedeutung" eines sprachlichen Ausdrucks unter Zuhilfenahme von authentischen Saussure-Manuskripten der Vorschlag gemacht, die Differenz zwischen "Wert" (*valeur*) und "Bedeutung" (*sens*) mit der von "Sprache" (*langue*) und "Sprechen" (*parole*) zu parallelisieren, um so die Relation Signifikant-

<sup>25</sup> Ebd., S. 148.

<sup>26</sup> Ebd., S. 136.

Signifikat für die Ebene des Sprechens vorzubehalten, während innerhalb einer statischen Betrachtung des Sprachsystems an ihrer Stelle die Relation Term/Wert anzusetzen wäre.<sup>27</sup> In der Tat wird diese Interpretation eher der Saussureschen Auffassung von einem "zweiten Leben" des sprachlichen Zeichens innerhalb der Praxis des Sprechens (*parole*) gerecht als die auch in bezug auf den "Cours" nicht mehr aufrecht haltbare Unterscheidung zwischen einer atomistischen und einer kontextualistischen Zeichenbetrachtung. Sie verweist damit zugleich auf jenen doppeldeutigen Status, der einer Analyse des *Diskurses* als Konsequenz der Unterscheidung zwischen der Ebene des Sprachsystems und der Ebene der konkreten Sprechpraxis, wie sie noch dem "Cours" zugrunde liegt, zugesprochen werden muß. Der "Cours" geht übrigens selbst nur an einer einzigen Stelle auf das Problem der Verortung des "Diskurses" (*discours*) ein; gleichwohl wird aus der hierbei getroffenen Zuordnung deutlich, welcher Kontext für eine Analyse des Diskurses zu berücksichtigen ist. Die Stelle lautet: "*Rede* entspricht einigermaßen dem 'parole' (Sprechen), fügt dem aber noch den speziellen Sinn von 'discours' hinzu."<sup>28</sup> Berücksichtigt man darüber hinaus, daß Saussure bereits an anderer Stelle die Sprache (*langue*) als menschliche Rede (*langage*) abzüglich des Sprechens (*parole*) definiert hatte, so wird deutlich, daß der logische Ort des Diskurses gleich dem der menschlichen "Rede" sowohl die Ebene des Sprachsystems als auch die Ebene des Sprechens mit umfaßt. Mit anderen Worten: eine Diskursanalyse entzieht sich Saussures eigenem Selbstverständnis zufolge der von ihm eingeführten theoretischen Unterscheidung zwischen "Sprache" und "Sprechen" und droht diese ihrerseits in Frage zu stellen!

Diese eigentümliche Wendung, die eine allgemeine Diskurstheorie berücksichtigen muß, läßt sich auch von einem anderen Gesichtspunkt aus verdeutlichen, der ebenfalls bereits im "Cours" angesprochen wird. Denn Saussure unternahm einerseits gewaltige Anstrengungen, um die Abstraktionsebene einer als System verstandenen Sprache von den methodologischen Prämissen einer Erforschung des Sprechens und der konkreten Sprachverwendung analytisch zu unterscheiden. Da im Rahmen der von ihm aufgestellten Begrifflichkeit allein der Ebene des Sprachsystems die Prädikate der Determiniertheit, der Regelmäßigkeit und der überindividuellen Verbindlichkeit zugesprochen wurden, schien der Bereich des Sprechens als ein theoretisch nicht weiter ergiebiger Bereich der individuellen Spontaneität und Willkür der Sprachverwendung auf den Status einer Psychologie des subjektiven Verhaltens zurückgeworfen worden zu sein. Gleichwohl nennt bereits der "Cours" mehrere Beispiele dafür, in welchen Fällen auch auf der *syntagmatischen* Ebene der Sprachverwendung enge Grenzen für eine "freie" Entfaltung des Signifikationsprozesses gezogen sind. Insbesondere konventionell festverankerte Redensarten machen nämlich deutlich, daß auch die einzelnen syntagmatischen Aneinanderreihungen von sprachlichen Zeichen einer Regelmäßigkeit unterliegen können und deshalb gefragt werden muß, "ob alle Anreihungen gleichermaßen frei sind". Da dies ersichtlicherweise nicht der Fall ist und dieser Umstand die grundlegende Unterscheidung zwischen Sprache (*langue*) und Sprechen (*parole*) zu erschüttern droht, neigte Saussure dazu, zugleich alle diejenigen Anreihungsbeziehungen "der Sprache und nicht dem Sprechen (...) zuzuerkennen, die nach feststehenden Regeln gebildet sind".<sup>29</sup> Wie problematisch jedoch dieser Zuordnungsvorschlag ist, zeigt nicht nur der

<sup>27</sup> Vgl. R. Godel, *Les Sources manuscrites du 'Cours de linguistique générale' de Ferdinand de Saussure*, Genf/Paris 1957, S. 237 ff. (hier bes. 241 u. 247).

<sup>28</sup> Saussure, *Grundlagen...*, a.a.O., S. 17.

<sup>29</sup> Ebd., S. 149.

Umstand, daß sich Saussure durch ihn dazu genötigt fühlte, das Syntagma eher der Ebene des Sprachsystems zuzurechnen, andererseits der Satzbildung als dem zugestandenmaßen "Haupttypus der Anreihung" nur einen Ort im Rahmen des *Sprechens* zuzuweisen.<sup>30</sup> Vielleicht ist deshalb folgende, in ihrer Konsequenz für die moderne Diskursanalyse noch zu diskutierende Feststellung am ehrlichsten: "Man muß jedoch zugeben, daß auf dem Gebiet der Anreihungen es keine vorgezeichneten Grenzen zwischen sprachlichen Tatsachen, deren Kennzeichnung der allgemeine Gebrauch ist, und Erscheinungen des Sprechens gibt, die von der individuellen Freiheit abhängen. In vielen Fällen ist es schwer, eine Anreihung der Sprache oder dem Sprechen zuzuordnen, weil sowohl der eine als der andere Faktor mitgewirkt hat, sie hervorzubringen, und zwar in einem Verhältnis, das man unmöglich näher bestimmen kann."<sup>31</sup>

### 3. Zum Status der Diskursanalyse innerhalb einer Systemtheorie der Sprache

Anhand dieses Problems einer Standortbestimmung jener syntagmatischen Beziehungen zwischen sprachlichen Zeichen, welche einerseits den durch die Form des Satzes vorgegebenen Rahmen sprengen, andererseits selbst eine regelhafte Struktur aufweisen, läßt sich zugleich ermessen, in welcher Weise sich die moderne Diskursanalyse einer die Ebene des Sprachsystems und die Ebene des Sprechens strikt voneinander trennende Zeichentheorie entzieht. Denn der Diskurs steht gewissermaßen *jenseits* dieser Unterscheidung und beinhaltet zugleich eine sowohl syntagmatisch als auch paradigmatisch bestimmbare sprachliche Einheit, die nicht bereits deshalb regellose Züge trägt, weil ihr neben dem Charakter der menschlichen Rede zugleich die scheinbare Zügellosigkeit des individuellen Sprechens zukommt. Und er bezieht sich nur insoweit auf das von Saussure aufgestellte Modell des sprachlichen Zeichens, als er die Form einer "Zeichenverkettung" (*chaîne signifiante*) kennzeichnet, die nicht bei der formalen Einheit des Satzes stehen bleibt, sondern eine Logik der Erzählung *jenseits* der Satzbildung beinhaltet, die einen spezifischen narrativen Charakter besitzt. Als "Diskurs" soll hier im Rahmen einer ersten Annäherung jede Form der sprachlichen Äußerung verstanden werden, deren linguistische Struktur über die formale Einheit des Satzes hinausweist und deren semantische "Bedeutung" weder durch die sinnhaften Orientierungen und Äußerungsabsichten des Sprechenden bzw. Schreibenden Subjekts noch allein mittels der Erfüllung einer "Satzfunktion" durch die der Ebene des Satzes untergeordnete Einheit des Wortes bzw. Morphems bereits eindeutig festgelegt ist. Wir schließen uns hierbei einer von Emile Benveniste vorgeschlagenen Unterscheidung der Ebenen der linguistischen Analysen an, der zufolge eine sprachliche Einheit auf einer bestimmten Ebene nur dann als distinktiv und damit zugleich als "signifikativ" gilt, wenn sie als integrierender Teil bzw. "Integrand" einer ihr übergeordneten sprachlichen Ebene ausgewiesen werden kann.<sup>32</sup> Gleichwohl teilen wir nicht seine Ansicht, daß der Satz selbst kein Integrand einer übergeordneten Einheit sei, weil es keine entsprechende sprachliche Funktion mehr gebe,

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 148. Vor dem Hintergrund der späteren Entwicklung der generativen Transformationsgrammatik hätte sich Saussure sicherlich davor gehütet, eine solche unhaltbare Position einzunehmen.

<sup>31</sup> Ebd., S. 150.

<sup>32</sup> Vgl. E. Benveniste, *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, a.a.O., S. 135 ff.; ferner ders., *La forme et le sens dans le langage*, in: *Langage. Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de la langue française*, Genf/Neuchâtel 1967, S. 24-40.

die ein Satz erfüllen könnte und daß aus diesem Grund die formale Einheit des Satzes die obere Grenze einer linguistischen Analyse bilde. Im Anschluß an neuere Forschungen ist vielmehr davon auszugehen, daß auch der *Diskurs* eine eigenständige sprachliche Form darstellt, deren syntaktisch-semantischen Konstituenten einer entsprechenden Analyse unterworfen werden können.<sup>33</sup>

Diskurse verweisen aufgrund der Vielzahl der in ihnen implizierten Integrationsniveaus und der ihnen zugrundeliegenden Konstituenten eine Komplexität auf, die sie sowohl von der sinnhaften Orientierung des Erlebens und Handelns als auch von der logischen Form der einfachen Prädikation beträchtlich unterscheiden. Denn "discurrere" heißt zugleich auch "auseinanderlaufen", sich zerstreuen, sich einer eindeutigen "sinnhaften" Identifikation und damit auch der Restriktion durch einen außersprachlichen Referenten entziehen, dabei zugleich aber auch Formationsregeln unterworfen sein, die der "Ordnung des Diskurses" selbst eigentümlich sind. Welche Redeintention der Sprechende bzw. Schreibende auch verfolgt und auf welchen Sachverhalt er auch verweisen will: er wird immer eine Brechung und perspektivische Verzerrung des von ihm "an sich" Gemeinten in Rechnung stellen müssen. Und welchen "Sinn" der "Adressat" bzw. der sich vermeintlich als Adressat angesprochen Fühlende einem Diskurs abzugewinnen vermag: die intentionale und referentielle "Eigentlichkeit" des Diskurses wird ihm allein schon deshalb nicht zugänglich sein, weil sie selbst nicht mehr der Ordnung des Diskurses angehört, sondern von dieser unterhöhlt, aufgelöst und in den Bereich des Imaginären verwiesen wird. Denn die Ordnung des Diskurses entzieht sich prinzipiell den Mutmaßungen und Anmaßungen eines subjektiv intendierten oder objektiven Sinns.<sup>34</sup>

Welches ist jedoch der *eigentliche* "Sinn" einer solchen Form der Diskursanalyse? Zunächst müssen wir uns vergegenwärtigen, daß die linguistische Funktion eines Diskurses nicht darin besteht, auf einen außersprachlichen Sachverhalt oder "Referenten" zu verweisen und ihn im Verweis gleichsam innersprachlich zu "repräsentieren". Denn für eine Analyse diskursiver Bedeutungsstrukturen kann immer nur die Simultaneität von virtuellen und aktuellen Referenzen *zwischen* den ihn konstituierenden sprachlichen Einheiten in Betracht gezogen werden. Was durch die "Bedeutung" von Diskursen "repräsentiert" wird, ist somit ausschließlich die jeweils besondere Form der Integration derjenigen Konstituenten bzw. sprachlichen Einheiten, die seinen Korpus bilden und deren semantisches Integral jeweils eine bestimmte "Geschichte" zum Ausdruck bringt. Die Bedeutung eines Diskurses konstituiert sich insofern weder durch den Bezug auf außersprachliches Geschehen - selbst dann nicht, wenn dieses sich vermeintlich selbst schon als ein strukturierter Zusammenhang von Ereignissen darbietet - noch in Form

<sup>33</sup> Vgl. hierzu insbesondere R. Barthes, *La linguistique du discours*, in: A.J. Greimas u.a. (Hrsg.), *Sign. Language. Culture*, Den Haag/Paris 1970, S. 580-584; H. Parret, *Language and Discourse*, Den Haag/Paris 1971; L. Guespin, *L'Analyse de discours. Problèmes et perspectives*, Paris 1975; J.E. Grimes, *The Thread of Discourse*, Den Haag/Paris 1975; D. Maingueneau, *Initiation aux méthodes de l'analyse de discours. Problèmes et perspectives*, Paris 1976; M. Coulthard, *An Introduction to Discourse Analysis*, London 1977; T. Todorov, *Les genres du discours*, Paris 1978; M. Montgomery/M. Coulthard (Hrsg.), *Studies in discourse analysis*, London 1981; J. Caron, *Les régulations du discours. Psycholinguistique et pragmatique du langage*, Paris 1983; R. Vogt (Hrsg.), *Über die Schwierigkeiten der Verständigung beim Reden. Beiträge zur Linguistik des Diskurses*, Opladen 1987; T. A. van Dijk (Hrsg.), *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, 2 Bde., London 1996.

<sup>34</sup> Vgl. hierzu auch M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974; ferner H. Turk/F.A. Kittler, *Einleitung zu dies.* (Hrsg.), *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik*, Frankfurt am Main 1977, S. 9-43.

einer reinen Addition des semantischen Gehalts seiner einzelnen Konstituenten, sondern erschließt sich allein durch die kohärente Integration seiner verschiedenen Artikulations Ebenen. Was ist jedoch unter einer "kohärenten Integration" eines Diskurses zu verstehen? Algirdas Julien Greimas hat als Kennzeichnung für die Kohärenz der Verknüpfung zweier oder mehrerer sprachlicher Einheiten den Begriff der "Isotopie" in die moderne Diskursanalyse eingeführt. Unter Isotopie wird dabei derjenige gemeinsame Nenner verstanden, der bewirkt, daß Diskurse trotz heterogener semantischer Komplexe, die durch ihre Teilkonstituenten gebildet werden, nicht total "zerlaufen", sondern durch die Referenz auf paradigmatisch angeordnete und rekurrent auftretende dominante Merkmale bzw. "Kategorien" strukturiert sind, die in Form von konnexiven und iterativen Textverweisungen homogene semantische Ebenen bzw. "Isotopien" ausbilden.<sup>35</sup> Ein Diskurs stellt genau dann ein integrales Bedeutungsganzes dar, wenn sich seine einzelnen heterogenen Einheiten in Form solcher homogener semantischer Ebenen zusammenschließen lassen. Diese Bedeutungsganzheit wollen wir im Anschluß an die moderne Erzählanalyse "Geschichte" nennen.<sup>36</sup>

Das spezifische Integrationsniveau der "Geschichte" als dem Bedeutungsganzes eines Diskurses erlaubt uns, weitere Kennzeichnungen von diskursiven Bedeutungsstrukturen anzugeben. Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß gegenüber einer Semantik des Wortes und des Satzes das Integrationsniveau des Diskurses, dessen semantisches Korrelat wir als "Geschichte" bezeichnet haben, die übergeordnete Bezugsebene darstellt. Die Analyse der Bedeutung von Wörtern bzw. Lexemen und der syntagmatischen Einheit des Satzes wird somit in letzter Instanz auf den Kontext desjenigen Diskurses verwiesen, in dem sie in Erscheinung treten und in dem sie ihre Eindeutigkeit erfahren bzw. ihre Vieldeutigkeit entfalten. Ihre Bedeutungsgehalte sind deshalb auch nicht als isolierte Einzelphänomene aufzufassen, sondern als der Schnittpunkt multipler diskursiver Verweisungszusammenhänge, in deren "Geschichte" sie verstrickt sind.<sup>37</sup> Darüber hinaus müssen wir uns vergegenwärtigen, daß diese Bedeutungsganzheit von Diskursen hinreichend formal charakterisiert worden ist und insofern keine Veranlassung dazu besteht, die Herstellung von "Geschichten" ausschließlich als ein Privileg der historischen und der literarischen Erzählung anzusehen. Zwar kommt auch der "Geschichte" als der formalen Bedeutungsstruktur eines Diskurses neben ihrer Eigenschaft, ein relati-

<sup>35</sup> Vgl. A.J. Greimas, *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966, S. 69 ff.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu T. Todorov, *Les catégories du récit littéraire*, in: *Communications* 8 (1966), S. 125-151 (hier: 127 ff.); R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, ebd., S. 1-27 (hier: 5); ders., *La linguistique du discours*, a.a.O., S. 583; ferner F. Rastier, *Situation du récit dans une typologie des discours*, in: *L'Homme* 9 (1971), S. 68-82.

<sup>37</sup> Diese Klarstellung liegt bereits der phänomenologisch orientierten Geschichtstheorie von Wilhelm Schapp als eigentliches Motiv zugrunde. Vgl. W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Hamburg 1953; ders., *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959. Schapp verwendet in seinen Einzeluntersuchungen jedoch einen für unsere Zwecke zu weit gefaßten Geschichtsbegriff, den er nicht nur bezüglich einer Analyse von sprachlichen Bedeutungen, sondern auch für die Analyse von Verweisungszusammenhängen im Bereich der sinnhaften Orientierung des Erlebens und Handelns entwickelt hat. Ein solcher universaler Geschichtsbegriff verleitet jedoch dazu, der "Geschichte" in der Bedeutung eines außersprachlichen phänomenalen Verweisungszusammenhangs des In-der-Welt-Seins auch für die Analyse diskursiver Bedeutungen eine fundierende Funktion zuzusprechen. Dies zeigt sich gerade auch bei Autoren, die im Anschluß an Schapp den Geschichtsbegriff für eine semantische Analyse transphrastischer Einheiten zugrunde gelegt haben. Vgl. z.B. H. Lübke, "Sprachspiele" und "Geschichten". Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium, in: *Kant-Studien* 52 (1960-61), S. 220-243; ferner S.J. Schmidt, "Text" und "Geschichte" als Fundierungskategorien, in: W.-D. Stempel (Hrsg.), *Beiträge zur Textlinguistik*, München 1971, S. 31-52.

onales Gefüge von wechselseitigen Verweisungen ihrer Konstituenten zu sein, zugleich die Eigenschaft zu, sich als Bedeutungsganzes immer erst sukzessiv während der Entfaltung des Diskurses zu komplettieren. Insofern bleibt ihre Komposition und Erschließung an die Darstellungszeit des Diskurses gebunden. Gleichwohl ist sie weder mit dieser noch mit der Zeitlichkeit der "Geschichte" der historischen bzw. literarischen Erzählung identisch. Die Temporalisierung der "Geschichte" im historischen und literarischen Diskurs ist vielmehr selbst nur eine besondere Art der Strukturierung der Bedeutung von Diskursen, deren "Darstellungslogik" viel elementarer beschrieben werden muß als dies durch eine "Theorie der historischen Zeiten" der Fall sein kann, die sich zudem nur über die Eigentümlichkeiten des Sonderfalls des historischen Diskurses Rechenschaft abzulegen vermag.<sup>38</sup>

Dieser Umstand läßt sich im Rahmen einer Gegenüberstellung von verschiedenen Diskursarten weiter verdeutlichen, deren Ergebnisse hier anhand eines kurzen Vergleichs einiger spezifischer Eigenschaften des "historischen", des "literarischen" und des "wissenschaftlichen" Diskurses jedoch nur beispielhaft angedeutet werden sollen. Wir hatten bereits den historischen und den literarischen Diskurs als zwei besondere Formen der Darstellung von "Geschichten" angeführt. Wodurch unterscheiden sie sich jedoch voneinander? Und in welchem Verhältnis stehen sie zu jener Gruppe von Diskursen, die allgemein als "wissenschaftliche" Diskurse bezeichnet werden können und denen auch eine Theorie des Diskurses selbst zugerechnet werden muß? Sowohl die historische als auch die literarische Erzählung ist durch eine Temporalisierung der von ihr dargestellten "Geschichte" gekennzeichnet. Diskursinterner Gegenstand der Darstellung ist in beiden Fällen die Beschreibung von Situationen und das Erzählen von Geschehnissen und Handlungen, die sich innerhalb der beschriebenen Geschehens- und Handlungssituation ereignen bzw. ereignet haben. Zur Herstellung einer zeitlichen Folge innerhalb der Darstellung des Ablaufs von Geschehnissen und Handlungen stellt uns die Sprache sowohl das System der Zeitformen des Verbes als auch spezifische Ausdrücke zur Verfügung, die Zeitliches benennen bzw. an denen Zeitrelationen erscheinen.<sup>39</sup> Während der "Darstellungszeit" des Diskurses ein linearer Charakter zukommt und allein durch die Folge seiner sprachlichen Einheiten gekennzeichnet ist, erscheint die Zeit der historischen und literarischen "Geschichte" in einem gewissen Sinne als pluridimensional. Denn ihre Erzählstruktur kann auch jenen Geschehnissen und Handlungen, denen die Bedeutung der "Gleichzeitigkeit" zugesprochen wird, immer nur in Form einer Verkettung sowie des antizipativen bzw. retrospektiven Verweises zwischen den ein-

---

<sup>38</sup> Die Notwendigkeit einer solchen "Theorie der historischen Zeiten" für die moderne Geschichtswissenschaft ist in den letzten Jahrzehnten insbesondere von Reinhart Koselleck unterstrichen worden. Vgl. R. Koselleck, *Wozu noch Historie?* in: *Historische Zeitschrift* 212 (1971), S. 1-18 (hier: 15); ferner ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979. Siehe hierzu auch die entsprechenden Beiträge in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hrsg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, München 1973 (= *Poetik und Hermeneutik V*); ferner K. Röttgers, *Zeit in der Geschichte*, in: G. Patzig/E. Scheibe/W. Wieland (Hrsg.), *Logik - Ethik - Theorie der Geisteswissenschaften. XI. Deutscher Kongress für Philosophie Göttingen 5.-9. Oktober 1975*, Hamburg 1977, S. 429-436; ders., *Neue und erneuerte Historik. Beiträge zu einer Theorie der Geschichte*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979), S. 264-282; ders., *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*, Freiburg/München 1982.

<sup>39</sup> Zur diesbezüglichen funktionalen Bestimmung der Verbformen vgl. E. Benveniste, *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, a.a.O., S. 264 ff. Zur ausführlichen Analyse dieser beiden Gruppen von temporalen Ausdrücken siehe auch K. Röttgers, *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*, a.a.O., S. 138 ff.

zelen Ausdrücken und Relationen, die Zeitliches charakterisieren sollen, gerecht werden.<sup>40</sup>

Gleichwohl scheint sich der literarische Diskurs von dem historischen Diskurs in dem zu unterscheiden, was in einer vagen Umschreibung als der Bezug der historischen Erzählung zu ihrem "externen Referenten" bezeichnet werden könnte. Während nämlich bei der literarischen Erzählung sowohl die Situationsbeschreibungen als auch die Darstellung von Ereignissen und Handlungen rein fiktiver Natur sein können, bleibt der historische Diskurs an die Berücksichtigung des realen geschichtlichen Geschehens und dessen minutiöse Analyse gebunden. Jedoch ist zu fragen, ob überhaupt bzw. in welcher Weise dem realen Geschehenszusammenhang allein schon aufgrund der Notwendigkeit seiner Berücksichtigung eine wie auch immer bestimmte "fundierende" Rolle im Hinblick auf die narrative Konstruktion der "Geschichte" des historischen Diskurses zugesprochen werden kann.<sup>41</sup> Denn die "naturale" Chronologie der Ereignisse ist ja als solche "geschichtlich bedeutungsblind" und bedarf selbst erst der strukturierenden historischen Bearbeitung, bevor sie als "geschichtliche Chronologie" gelten kann.<sup>42</sup> Der Historiker verwendet zwar "Daten", die er quellenkritisch gewonnen hat. Jedoch ist sowohl die Auswahl der Daten als auch die Bestimmung ihres Aggregationsniveaus eine interne Angelegenheit des historischen Diskurses, der für sich selbst nicht beanspruchen kann, tatsächlich die Totalität des realen Geschehens darzustellen. Wenn wir uns darüber hinaus vergegenwärtigen, daß der "Sinn" der historischen Erzählung sich nicht darauf beschränkt, das reale Geschehen als solches "abzubilden", sondern gerade darin besteht, es in Form einer theoriegeleiteten Strukturierung zu einem bedeutungsvollen Ganzen zu integrieren, dann kommen wir nicht umhin, auch der "Geschichte" des *historischen* Diskurses einen im wesentlichen *fiktionalen* Charakter zuzusprechen.<sup>43</sup> Worin unterscheidet sich dann aber überhaupt noch die historische Erzählung von der Fiktionalität der literarischen Erzählung? Zum einen schließt für sie die Quellenkontrolle in einem negativen Sinn das aus, was nicht gesagt werden darf, wenn sie auch nicht in einem positiven Sinn das vorschreibt, was gesagt werden *kann*. Zum anderen teilt die historische Erzählung mit derjenigen Literatur, die sich selbst als "realistisch" bezeichnet, eine Eigenschaft, die als "referentielle Illusion" bzw. als "Fiktion des Realen" bezeichnet werden kann.<sup>44</sup> Denn während sich das "reale Geschehen" dem diskursiven Zugriff der

<sup>40</sup> Vgl. hierzu T. Todorov, *Les catégories du récit littéraire*, a.a.O., S. 139 ff. Zur Unterscheidung zwischen der "Inhaltszeit" und der "Gestaltszeit" der historischen Erzählung siehe auch K. Röttgers, *Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*, a.a.O., S. 157 ff.

<sup>41</sup> Daß zwischen dem realen Geschehen und der Konstruktion der "Geschichte" im historischen Diskurs tatsächlich ein solches "fundierendes" Verhältnis existiert, ist eine auch heute noch häufig vertretene Auffassung. Vgl. z.B. K. Stierle, *Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte*, in: *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, a.a.O., S. 530-534 (hier: 531). Stierle führt zwar ausdrücklich den Terminus "Fundierungsrelation" ein, relativiert jedoch die Bedeutung des realen Geschehens im Rahmen seiner Ausführungen bezeichnenderweise sehr schnell wieder auf die eines "unabschließbaren Feldes von Darstellbarkeiten" (531). Zu der These, daß eine "Geschichte" immer schon außersprachlich "vorgeformt" sei, vgl. auch die im gleichen Diskussionsband enthaltenen Beiträge von F. Fellmann, H.R. Jauß und W.-D. Stempel.

<sup>42</sup> Vgl. R. Koselleck, *Ereignis und Struktur*, in: *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, a.a.O., S. 560-571 (hier: 561).

<sup>43</sup> Diese Auffassung wird explizit von Koselleck vertreten (ebd., S. 567 f.). Ähnlich argumentiert auch R. Barthes, *Historie und ihr Diskurs*, in: *Alternative 62-63* (1968), S. 171-186.

<sup>44</sup> Koselleck spricht von der "Fiktion des Faktischen" und teilt in bezug auf den historischen Diskurs mit: "Der Fiktionalität der Ereignisse entspricht auf der Ebene der Strukturen der hypothetische Charakter ihrer 'Realität'" (ebd., S. 568). Zum Terminus "Referenzillusion" bzw. "referentielle Illusion"



Historie und der "realistischen" Literatur entzieht, taucht es an anderer Stelle in Form einer Zweitbedeutung als fiktionale bzw. innerdiskursive Existenz wieder auf: nämlich als das von der Erzählung bewirkte "Bedeutete", d.h. als interner Gegenstand ihrer eigenen "Geschichte".<sup>45</sup>

Es bleibt mithin nur noch die Aufgabe, den Status der "Geschichte" im *wissenschaftlichen* Diskurs zu bestimmen. In diesem Zusammenhang ist vor allem auf die Pionierarbeit zu verweisen, die A. J. Greimas bei der Anwendung texttheoretischer und semiotischer Modelle im Rahmen seiner Analyse von "theoriebautechnischen" Problemen der Human- und Sozialwissenschaften geleistet hat.<sup>46</sup> Ihm zufolge ist der wissenschaftliche Diskurs nicht als Erzählung, sondern als der "Ort" eines taxinomischen Tuns zu charakterisieren, dessen Ziel es ist, das semantische Universum einer Wissenschaft in die funktionalen Leerstellen der formalen Aussagen einer logifizierten Sprache zu integrieren, die durch Transformationsregeln deduktiv miteinander verbunden sind. Auch dem wissenschaftlichen Diskurs geht es nicht um die einfache "Abbildung des Realen", sondern um die Konstruktion von Bedeutungsganzheiten, deren einzelne Propositionen nicht in Gestalt der temporalen Ordnung einer narrativen Geschichte, sondern durch den Bezug auf ein gemeinsames System von Wahrheitswerten miteinander verbunden sind, das ihm jeweils spezifisch zugrunde liegt. Die "Wahrheit" eines wissenschaftlichen Diskurses begründet sich somit nicht in der Angleichung seines propositionalen Gehaltes an einen außersprachlichen Referenten, sondern in der gelungenen Integration zweier zunächst formal zu unterscheidenden Kohärenzebenen seiner "Geschichte"; d.h. sie definiert sich selbst als eine Kohärenz zwischen der semantischen Isotopie, welche die Zusammenfassung seiner dominanten Kategorien in einer einheitlichen Terminologie kennzeichnet, und jener "rationalen" Isotopie, welche die veridikatorische Modalisierung seiner einzelnen Aussagen gemäß dem logischen System ihrer Wahrheitswerte umfaßt.<sup>47</sup>

Jetzt kann auch hinsichtlich dieser unterschiedlichen Diskursarten eine spezifische Charakterisierung der sie jeweils kennzeichnenden "referentiellen Illusion" vorgenommen werden, die bereits allgemein als die "Fiktion des Realen" beschrieben wurde: Besteht der "Sinn" der nicht-realistischen Literatur darin, die "Fiktion des Imaginären" zu bewirken, und der der historischen Erzählung darin, die "Fiktion des Zeitlichen" hervorzurufen, so kann als das spezifische Geschäft der Wissenschaft die "Fiktion des Wahren" angesehen werden. Damit wird aber zugleich auch eine zentrale *Paradoxie* einer solchen Form der Diskursanalyse deutlich: diese besteht nämlich darin, daß eine allgemeine Diskurstheorie diese "Wahrheit des Fiktionalen" selbst nur unter der Prämisse der "Fiktion des Wahren" formulieren kann, die ihr wie jeder anderen wissenschaftlichen Theorie ebenfalls zugrunde liegt.

---

vgl. auch R. Barthes, *Historie und ihr Diskurs*, a.a.O., S. 179; ferner ders., *L'Effet de Réel*, in: *Communications* 11 (1968), S. 84-89.

<sup>45</sup> Barthes beschreibt diese Operation dabei folgendermaßen: "La vérité de cette illusion est celle-ci: supprimé de l'énonciation réaliste à titre de signifié de dénotation, le 'réel' y revient à titre de signifié de connotation; car dans le moment même où ces détails sont réputés dénoter directement le réel, ils ne font rien d'autre, sans le dire, que le signifier ...; c'est la catégorie du 'réel' (et non ses contenus contingents) qui est alors signifiée;... il se produit un *effet de réel*" (*L'Effet de Réel*, a.a.O., S. 88).

<sup>46</sup> Vgl. A.J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris 1976; ders., *Der wissenschaftliche Diskurs in den Sozialwissenschaften*, in: P.V. Zima (Hrsg.), *Textsemiotik als Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1977, S. 77-113.

<sup>47</sup> Vgl. hierzu Greimas, *Der wissenschaftliche Diskurs in den Sozialwissenschaften*, S. 88 ff.

## 4. Arché, Archäologie, An-Archie

Im letzten Abschnitt wurde zunächst eine allgemeine Charakterisierung von Diskursen vorgenommen und anschließend auf die Möglichkeit einer Klassifikation verschiedener Diskursarten hingewiesen, die sich aus dem unterschiedlichen Einsatz der sprachlichen Techniken der Temporalisierung, der Herstellung von Referenzanweisungen und der Konstruktion von "rationalen Isotopien" ergeben. Im folgenden geht es nun darum, zwei allgemeine, einander prinzipiell entgegengesetzte Extremformen der Strukturierung von Diskursen zu betrachten, die einen weiteren Aufschluß über den besonderen Status der modernen Diskursanalyse geben. Wir wenden uns hiermit der Betrachtung zweier Grenzformen der Strukturierung von Diskursen zu, die nichts mit der Unterscheidung zwischen bereichsspezifischen Diskursarten zu tun hat, wie wir sie bei der Betrachtung des historischen, des literarischen und des wissenschaftlichen Diskurses kennengelernt haben, sondern diese Form der Unterscheidung gewissermaßen übergreift, da sie auf zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten der Strukturierung diskursiver Prozesse abzielt, die bei *allen* bereichsspezifischen Diskursarten anzutreffen sind.

Im Rahmen einer phänomenologischen Beschreibung der sinnhaften Orientierung des Erlebens und Handelns kommt der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von personaler und kollektiver Identität ein ausgezeichneter Stellenwert zu.<sup>48</sup> Dies verdankt sich jener grundlegenden Eigenschaft des elementaren Prozesses sinnhafter Identifikation, derzufolge die Herstellung einer Einheit des Identischen und Nichtidentischen innerhalb des subjektiven Erlebens und Handelns eine Aufgabe darstellt, die von den an diesem Prozeß beteiligten sozialen Akteuren prinzipiell selbst gelöst werden muß.<sup>49</sup> In der Beantwortung der Frage "Wer bin ich?" können wir den phänomenologischen Kern dieser identitätsstiftenden Orientierungsleistung geltend machen, die zugleich von einer Klärung der Frage, wer ich *nicht* bin, abhängig ist. Nun, zunächst bin ich nicht der, der ich nicht bin: nämlich der *Andere*, von dem ich mich bewußt unterscheide oder der mir gar als *Fremder* gegenübertritt und den ich im Hinblick auf seine eigene Identität hin befragen kann - eine Frage, die für eine Klärung meiner *eigenen* Identität recht nützlich sein kann. Weiter bin ich nicht unbedingt mehr der, der ich einmal *war* und von dem ich mich inzwischen mehr oder weniger distanziert habe. Gleichwohl muß ich zur Klärung meiner eigenen gegenwärtigen Identität neben meinem Verhältnis zu den Anderen, die ich niemals war, mit denen ich aber nichtsdestotrotz eine Beziehung unterhalte, vor allem auch mein Verhältnis zu dem prüfen, der ich selbst einmal war. Diese Klärung wird mich zur Rekonstruktion jener "Geschichte" nötigen, die mich zu dem gemacht hat, der ich gegenwärtig *bin*. Sie wird mich zur Aufdeckung jenes "Ursprungs" motivieren, von dem aus alles angefangen hat und von dem her sich alles sinnhaft verstehen und vieles

<sup>48</sup> Zur ausführlichen Diskussion dieses Problemzusammenhangs vgl. J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: J. Habermas/D. Henrich, Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises, Frankfurt am Main 1974, S. 23-84; C. Lévi-Strauss (Hrsg.), L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigée par Claude Lévi-Strauss professeur au collège de France 1974-1975, Paris 1977; ferner die einzelnen Beiträge in: O. Marquard/K. Stierle (Hrsg.), Identität, München 1979 (= Poetik und Hermeneutik VIII).

<sup>49</sup> Siehe hierzu insbesondere N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main 1971, S. 25-100; ders., Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften, in: O. Marquard/K. Stierle, (Hrsg.), Identität, a.a.O., S. 315-345.

erklären läßt. Unter diesen Voraussetzungen wird man schließlich sagen können: "Die Geschichte steht für den Mann". Und: "Die Namen sind Überschriften von Geschichten. Nur über Geschichten gibt es Zugang (zu den Trägern dieser Namen) und gleichzeitig zu ihren Welten."<sup>50</sup> Diese durch ein narratives Geschichtsverständnis angedeutete Vermittlungsbedürftigkeit zwischen den "ursprünglichen" und den "aktuellen" Bedingungen unserer gegenwärtigen Identität verweist zugleich auf jene erste archetypische Form möglicher narrativer Darstellungen des realen Geschehens und möglicher Strukturierung von Diskursen, die im folgenden als *archäologisch* bezeichnet werden soll. Zur weiteren Präzisierung dieses Sprachgebrauchs müssen wir uns dabei zunächst einmal Klarheit über die eigentümliche Etymologie des griechischen Wortes *arché* verschaffen. In diesem Zusammenhang wird auch deutlich werden, warum die zweite grundsätzliche Form einer möglichen Strukturierungen von Diskursen als *an-archisch* bezeichnet werden kann.

Bereits die Wortgeschichte klärt uns darüber auf, daß der griechische Ausdruck *arché*, der im Lateinischen am ehesten eine Entsprechung in dem Ausdruck "Prinzip" findet und dem in der deutschen Sprache sowohl die Bedeutung des "Anfangs" als auch des "Grundes" zukommt, nicht nur eine bestimmte Form der möglichen Darstellung von Ereignissen und der möglichen Struktur von Diskursen kennzeichnet, sondern auch als Verfassungsbegriff gebräuchlich war und damit zugleich eine unmittelbar *politische* Bedeutung besitzt. Denn das Verbum *archein* heißt wörtlich übersetzt "erster sein", und dabei umfaßt dieses "erster sein" sinngemäß nicht nur die Bedeutung des "Anfangens" bzw. "Zugrundeliegens", sondern eben auch die des "Vorangehens", des "Führens", "Herrschens" und des "Regierens."<sup>51</sup> Es sollen hier nicht weiter die Gründe untersucht werden, warum die Griechen es dennoch vorzogen, für eine präzisere Unterscheidung unterschiedlicher Verfassungsformen den Ausdruck *Kratos* (= Sieg, Überlegenheit, Obmacht, Herrschaft) zu gebrauchen, obwohl hierfür genauso gut Wortverbindungen mit dem Ausdruck *arché* in Frage gekommen wären.<sup>52</sup> Gleichwohl sollte nicht übersehen werden, daß uns die politische Bedeutung des Wortes *archein* in seiner privativen Fassung bis heute als politischer Kampfbegriff überliefert worden ist.<sup>53</sup> Zunächst soll

<sup>50</sup> W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, a.a.O., S. 20; vgl. ferner H. Lübke, "Sprachspiele" und "Geschichten", a.a.O., S. 238; ders., *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg 1975, bes. S. 48 u. 167; ders., *Wissenschaftspolitik*, Zürich 1977, S. 30-53; ders., *Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie*, in: O. Marquard/K. Stierle (Hrsg.), *Identität*, a.a.O., S. 277-292; K. Röttgers, *Zeit in der Geschichte*, a.a.O., S. 431 ff.; K. Gründer, *Erfahrung der Geschichte*, in: *Gedenkschrift Joachim Ritter*, Münster 1976, S. 21-58 (bes. 30 ff.). Vgl. hierzu auch E. W. Said, *Linguistics and the Archeology of Mind*, in: *International Philosophical Quarterly* 11 (1971), S. 104-135 (hier: 105): "What am I? ... The Question is most commonly asked in terms of origins: how 'what I am' derives from 'what I was', a derivation which is a particular subjective case not only of the process of history but more radically as concerning the general notion of an Origin."

<sup>51</sup> Vgl. H. G. Liddell/R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, 9. Aufl. Oxford 1940, Bd. I, S. 252 a; ferner D. Diderot/M. D'Alembert, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751-80, Bd. I, S. 610.

<sup>52</sup> Dieses Problem behandelt C. Meier, *Entstehung des Begriffs "Demokratie"*. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie, Frankfurt am Main 1970, bes. S. 44 ff.; vgl. hierzu auch C. Schmitt, *Nomos - Nahme - Name*, in: *Der Beständige Aufbruch*. Festschrift für Erich Przywara, hrsg. v. S. Behn, Nürnberg 1959, S. 92-105.

<sup>53</sup> Vgl. hierzu etwa die entsprechende Bedeutungs Umschreibung des Ausdrucks "Anarchie" im ersten Band der "Encyclopédie" (a.a.O., S. 407): "C'est un desordre dans un état, qui consiste en ce que personne n'y a assez d'autorité pour commander & faire respecter les lois, & que par conséquent le peuple se conduit comme il veut, sans subordination & sans police. Ce mot est composé d'*a* privatif & de *arché*, *commendement*." Den ausführlichsten begriffsgeschichtlichen Überblick hierzu gibt U. Dierse,

jedoch von dieser verfassungstheoretischen und damit letzten Endes politischen Bedeutung des Wortfeldes *arché*" abgesehen und demgegenüber erst einmal die rein *formalen* Implikationen einer archäologischen bzw. an-archischen Struktur diskursiver Prozesse in den Vordergrund gestellt werden. Erst in einem zweiten Schritt soll dann gefragt werden, inwieweit sich diese beiden unterschiedlichen Formen der Strukturierung von Diskursen zugleich als alternative Formen des politischen Denkens und Handelns, d.h. als Grenzformen des *Politischen* begreifen lassen.

Unterscheidet man die ontologische von der logisch-diskursiven Bedeutung des Ausdrucks "Arché", so lassen sich zwei verschiedene Arten von "Anfängen" bzw. "Gründen" voneinander abgrenzen, deren Eigenart sich jeweils daran bemißt, ob mit diesem Begriff ein "Realprinzip" (*principium reale*) oder aber ein reines "Erkenntnisprinzip" (*principium cognoscendi*) zum Ausdruck gebracht werden soll. Beide Arten von Prinzipien stimmen darin überein, daß sie sich etymologisch zunächst auf die Bedeutung von *archein* im Sinne eines *zeitlichen* Anfangens beziehen.<sup>54</sup> Gleichwohl unterscheiden sie sich in der *Art* der Rückführung der Glieder einer temporal geordneten Reihe auf ihren Ausgangspunkt. Denn unter Zugrundelegung eines Realprinzips wird das erste Glied einer Reihe zugleich als eine "Wirkursache" interpretiert, die als elementare, nicht weiter rückführbare Voraussetzung der Folge aller weiteren Ereignisse angesehen wird. Das "Werden" nimmt somit seinen Ausgangspunkt von einem Anfang, der selbst nicht geworden ist und insofern keiner weiteren Verursachung bedarf.<sup>55</sup> Er kennzeichnet vielmehr den Bereich jener "ersten Ursachen", denen Platon die unsterbliche Seele zurechnete und die Aristoteles in die Realprinzipien der Materie, der Wesensform, der Wirkursache und des Zwecks unterteilte.<sup>56</sup> Demgegenüber bezeichnet der als Erkenntnisprinzip gedeutete Ausdruck *arché* zunächst den zeitlichen Anfang bzw. ersten Abschnitt einer Rede oder Abhandlung, der dabei zugleich als apriorische Voraussetzung und apodiktischer Ausgangspunkt aller aus ihm abgeleiteten Satzbildungen und logischen Folgerungen verstanden wird. Einem solchem Gebrauch von Erkenntnisprinzipien liegt bei Platon und Aristoteles nicht nur die Vorstellung zugrunde, daß eine jede Behauptung sich auf ihre Voraussetzungen und diese selbst wieder auf ihre eigenen Voraussetzungen zurückführen lassen muß, bis man zu letzten, nicht weiter ableitbaren Sätzen oder Postulaten vorgedrungen ist, die selbst keiner weiteren Ableitung mehr bedürfen, weil sie dem menschlichen Geist per se einsichtig sind.<sup>57</sup> Ihm ist darüber hinaus auch die Vorstellung eigentümlich, daß dem logischen Beweisverfahren selbst einige für alle wissenschaftlichen Disziplinen verbindliche allgemeine Annahmen zugrunde liegen, die nicht weiter rückführbar sind, sondern in sich selbst als evident gelten müssen und deshalb wie das Prinzip der Widerspruchsfreiheit (*principium contradicitionis*) und des ausgeschlossenen Dritten (*principium exclusi tertii*) den Status grundlegender "archäologischer Bedeutungspostulate" einnehmen.<sup>58</sup>

---

Art. "Anarchie, Anarchismus", in: J. Ritter /K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel/Stuttgart 1971, Sp. 267-294.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu A. Lumpe, Der Terminus "Prinzip" (*arché*) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (1955), S. 104-116 (hier: 105 ff.).

<sup>55</sup> So Platon, Phaidros 245 C; weitere Belege bei Lumpe, a.a.O., S. 109 ff.

<sup>56</sup> Platon, a.a.O.; Aristoteles, Metaphysik B 1.995 b 7.

<sup>57</sup> Vgl. Platon, Phaido 101 DE; Aristoteles, Topik A 1.100 a 30 b; ferner ders., Analytica posteriora B 19.100 b 15.

<sup>58</sup> Vgl. hierzu Aristoteles, Metaph. B 2.996 b 28 ff. und B 2.997 a 13; ferner Anal.post. A 32.88 b 27 ff. Zur Herkunft des Ausdrucks und zur genaueren Analyse der Funktionsweise solcher "archäologischer

Nachdem die unterschiedlichen Bedeutungen hervorgehoben worden sind, die dem Begriff *arché* hinsichtlich seiner Gebrauchsweise als Real- und Erkenntnisprinzip zugrunde liegen, soll nun geklärt werden, welche Bedeutung dem philosophischen Ausdruck "Archäologie" zukommt und in welcher Weise er diese beiden unterschiedlichen Bedeutungen miteinander zu verbinden vermag. Gefragt wird hiermit zugleich nach den Eigentümlichkeiten einer archäologischen Rekonstruktion jener "ersten Ursachen" bzw. "Gründe", die dem realen Geschehen selbst zugerechnet werden und deren Existenz doch immer nur in einer diskursiven Form zum Ausdruck gebracht werden kann. Wenn wir davon ausgehen, daß solche vermeintlich "ersten Gründe" aufgrund der Vielzahl ihrer temporalen Folgebeziehungen niemals unmittelbar gegeben und insofern gegenwärtig gar nicht mehr präsent sind, so kann als Aufgabe einer archäologischen Rekonstruktion der Ursprünge des gegenwärtigen Geschehens und unseres diesbezüglichen Sinnverstehens - mithin auch unserer *eigenen* gegenwärtigen Identität - das Auffinden bzw. die Wiederherstellung dieser ursprünglichen Bezüge angesehen werden. Wenn wir weiter davon ausgehen, daß eine diskursive Rekonstruktion diese archäologischen Bezüge nicht dem Geschehen selbst bzw. dem unmittelbaren Prozeß sinnhafter Identifikation der am Geschehen beteiligten Akteure gleichsam abbildtheoretisch entnommen werden kann, sondern in diesem Zusammenhang auf eine Reflexion ihrer *eigenen* Relevanzgesichtspunkte angewiesen ist, so liegt hiermit nur eine allgemeinere Umschreibung derjenigen Bedingungen vor, die bereits Immanuel Kant im Hinblick auf die Voraussetzungen einer philosophischen Geschichte der Philosophie formuliert hat. Auch diese ist ihm zufolge nämlich "selbst nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d.i. a priori möglich. Denn ob sie gleich Fakta der Vernunft aufstellt, so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung, sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie."<sup>59</sup>

Auch eine philosophische Archäologie ist also um eine Aufdeckung derjenigen Gründe bemüht, welche die bisherige Geschichte des philosophischen Bewußtseins bestimmt haben. Gleichwohl verfällt sie nicht dem ontologischen Mißverständnis, diese mit deren historischen Ausgangspunkt oder zeitlichen Folge zu identifizieren. Vielmehr verweist eine solche archäologische Rekonstruktion notwendig auf ihre eigenen diskursiven Grundlagen und Voraussetzungen, um so den Status einer "rationalen Rekonstruktion" des realen Geschehens in Anspruch nehmen zu können. In der weiterentwickelten Form einer "phänomenologischen Archäologie" ist sie zwar auch an der Ausgrabung jener "in ihren Baugliedern verborgenen konstitutiven Bauten, der Bauten apperzeptiver Sinnesleistungen, die uns fertig vorliegen als Erfahrungswelt" interessiert und durch deren möglichen Erfolg funktional legitimiert; jedoch wird sie die "selbstverständliche Einheit der so vielfach fundierten Seinsgeltungen" im Unterschied zu den vermeintlichen Gewißheiten der natürlichen Welteinstellung immer nur in Gestalt einer mittelbaren Rekonstruktion, d.h. eines "Verstehen im Zickzack" erreichen.<sup>60</sup> Insofern muß vom

---

Bedeutungspostulate" vgl. W. Högrefe, Archäologische Bedeutungspostulate, Freiburg/München 1977.

<sup>59</sup> I. Kant, Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie. Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff., 3. Abt., Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 7, Berlin 1942, S. 340-342 (hier: 341).

<sup>60</sup> Vgl. E. Husserl, Phänomenologische Archäologie - Rückfrage auf das Ich und das Subjektive in der Originarität, Husserl-Archiv Löwen, Ms. transcr. C 16 VI, S. 1; zit. bei A. Diemer, Edmund Husserl.

Standpunkt des Archäologen aus jene Kontamination zurückgewiesen werden, welche das ursprungsmythische Denken kennzeichnet: nämlich die Identifizierung des "Ursprungs" bzw. "Grundes" mit dem historischen "Beginnen". Denn gerade die spezifisch dialektischen Erfahrungen im Umgang mit vermeintlich "apriorischen" Prinzipien machen deutlich, daß sich der Geltungsgrund einer archäologischen Rekonstruktion solcher Prinzipien nicht von Anfang an offenbart, sondern überhaupt erst in Form einer Dialektik des Gründens und des Begründens *rekursiv* erschlossen werden muß.<sup>61</sup>

Welcher Brückenschlag existiert dann überhaupt noch zwischen jenen Nöten und Orientierungsproblemen der "natürlichen" Welteinstellung und der archäologischen Form der Rekonstruktion solcher diskursiven Bestimmungsverhältnisse? Eine Antwort auf diese Frage erhalten wir, wenn wir uns, wie dies Klaus Heinrich und andere bereits getan haben, über die Funktion der Genealogie im Mythos vergewissern und die verallgemeinernde Übertragbarkeit dieses genealogischen Prinzips der Ableitung auf vermeintlich nicht-mythische Denkformen berücksichtigen.<sup>62</sup> Denn gerade die Ausgangslage des ursprungsmythischen Denkens ist durch den schmerzhaften Verlust des Ursprungs und die ihm folgende Sehnsucht nach seiner Wiederherstellung gekennzeichnet.<sup>63</sup> Zwar kann auch die mythische Erzählung diesen Ursprung nicht in seiner Unmittelbarkeit wiederauferstehen lassen und ungebrochen als Bestimmungsgrund des gegenwärtigen Geschehens inthronisieren. Gleichwohl dient ihr die genealogische Rückbeziehung der gegenwärtigen Verwandtschaftsverhältnisse auf die "mythische" bzw. "primordiale" Geschichte der heroischen Vorfahren nicht nur dazu, diesen Bruch zwischen dem mythischen Urzustand und der Gegenwart hervorzuheben und als Verfallsprozeß zu deuten, sondern auch dazu, ihn zugleich aus der "Macht des Ursprungs" und der Eigenart des heroischen Zeitalters als "zwingend" abzuleiten. Indem sich die mythische Erzählung darüber hinaus an der entelechischen Vorstellung einer Wiederkunft des "goldenen Zeitalters" orientiert, antwortet sie auf ihre Art und Weise schlüssig "auf die Leben zerstörende Bedrohung, mit nichts identisch zu sein"<sup>64</sup>.

Was hat dieser Zwang des mythisch-genealogischen Ursprungsdenkens mit jener Art von Diskursen gemeinsam, die durch eine "archäologische" Bedeutungsstruktur gekennzeichnet sind? Nun, beide beziehen sich auf die Vorstellung einer "Macht" der wie auch immer gearteten "Ursprünge", "Prinzipien" und "Gründe", die sich als so zwingend

---

Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, 2. verb. Auflage Meisenheim am Glan 1965, S. 11.

<sup>61</sup> Diese bewußt vorgenommenen Anklänge an Hegels Sprachgebrauch sollen verdeutlichen, daß sich auch eine dialektische Form der Begriffs- und Theoriebildung diesem Zusammenhang nicht entzieht - und zwar gerade auch dann nicht, wenn sie sich einen unmittelbaren, naiven Umgang mit den "Wesen" bzw. dem "Zugrundegehen" verbietet und die "Sehnsucht nach dem Ursprung" durch ein kompliziertes Bestimmungsverhältnis zwischen dem "Anfang", dem "Grund" und dem "Begründeten" unter Kontrolle zu bringen versucht. Zur genaueren Analyse einer solchen dialektischen Darstellungsform von Begriffen und Theorien vgl. U. Guzzoni, Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels "Wissenschaft der Logik", Freiburg 1963. Zur notwendigen Unterscheidung zwischen dem "Ursprung" (*origin*) und dem "Anfang" (*beginning*) im Rahmen einer allgemeinen Sprach-, Text- und Literaturtheorie siehe auch die einschlägige Studie von E. Said, *Beginnings. Intention and Method*, New York 1975.

<sup>62</sup> Vgl. K. Heinrich, Die Funktion der Genealogie im Mythos, in: ders., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt am Main 1966, S. 11 ff.

<sup>63</sup> Siehe hierzu insbesondere M. Eliade, *Mythen, Träume, Mysterien*, Salzburg 1961; ders., *Signification du mythe*, in: *Le Langage II. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Genève, 2-6 Septembre 1966, Neuchâtel 1967, S. 167-179; ders., *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Wien 1973; ferner R. Caillois, *Le Mythe et l'homme*, Paris 1938.

<sup>64</sup> Heinrich, a.a.O., S. 13-14; vgl. auch Eliade, *Signification du mythe*, a.a.O.

erweisen soll, daß sich auch das entfernteste Ereignis bzw. die unscheinbarste Aussage noch "rational" auf diese "archaischen" Zustände zurückführen lassen muß. Nur in der *Art* dieser Rückführung unterscheidet sich die rein mythische Erzählung von anderen quasi-mythischen Diskursen: Während erstere nämlich die Macht der Ursprünge als entelechische Prinzipien begreift, die nach Maßgabe einer Logik der Temporalisierung und der Perfektibilität historisch-narrativ zum Ausdruck gebracht werden können, unterstehen die uns bis heute bekannten archäologischen Diskurse den Zwängen bzw. der "Schlüssigkeit" einer entweder formallogisch, transzendentallogisch oder aber dialektisch interpretierten Wechselbezüglichkeit zwischen ihren einzelnen Abstraktionsebenen. Insofern ist davon auszugehen, daß nicht nur "genealogisch", sondern auch "archäologisch" strukturierte Diskurse am Ursprungsmythischen Denken teilhaben und deshalb nicht nur der "Mythos", sondern auch der "Logos" mit ihm sowohl seine Vorzüge als auch seine Schranken teilt.<sup>65</sup>

Was aber wäre, wenn sich herausstellen sollte, daß alle unsere archäologischen und genealogischen Bemühungen letztendlich vergeblich sind? Daß unsere Suche nach dem zureichenden bzw. "zwingenden" Grund alles Geschehens und Denkens notwendigerweise an dem Umstand scheitern muß, daß die Reihe der Gründe weder auf einen "letzten" Grund zurückgeführt noch zureichend in sich selbst begründet werden kann, sondern als nicht abschließbare Kette ins Unendliche, ihr Abbruch aber auf das Zufällige und Beliebiges verweist?<sup>66</sup> Daß am Anfang jeder "Seinsgeltung" und der logischen Geltung einer Aussage bzw. eines Diskurses nicht eine nicht mehr weiter zurückführbare "Grundnorm", sondern eine handgreifliche Entscheidung stünde - nämlich die Entscheidung, die Unendlichkeit möglicher Verweisungen nicht mehr weiter durchzuspielen, sondern durch vereinfachende Generalisierungen zu einem selbst immer nur kontingent und vorläufig bleibenden Abschluß zu bringen? Dann müßten wir Abschied vom Traum des archäologischen und genealogischen Denkens nehmen, Probleme der Herstellung von sinnhaften Identifikationen und diskursiven Bedeutungen durch einen Rekurs auf vermeintlich zureichende Gründe und deduktive Ableitungen lösen zu können. Das hieße aber zugleich, auf die "Leben zerstörende Bedrohung, mit nichts identisch zu sein", mit einer neuen, an-archischen Entschlossenheit zu antworten, um jene Ängste zu bannen, die diese Herausforderung unserer personalen Identität auszulösen imstande ist. Daß eine solche Infragestellung des archäologischen Modells nicht allein der Willkür alternativer theoretischer Konstruktionen entspricht, sondern diesem selbst als mögliche Erfahrung immer schon immanent ist, erweist sich übrigens bereits anhand einer grundlegenden Aporie des Ursprungsmythischen Denkens. Denn wer kann diesem garantieren, daß sich ihm der "Ursprung" nach einer anstrengenden Suche nicht als jene vermeintliche große undifferenzierte Einheit erweist, in der alle Gegensätze aufgehoben erscheinen, sondern als eine Vielzahl von miteinander konkurrierenden "Ursprungsmächten"? Wird deshalb nach einem "Gegen-Prinzip" zur Kennzeichnung dieser Vielzahl möglicher "Ursprünge" gesucht, so wäre diese in dem Begriff der *Kontingenz* zu

<sup>65</sup> Zum Verhältnis der entelechischen, temporalen und perfektionistischen Implikationen der Funktionsweise der mythischen Erzählung, die diese zugleich als eine "temporizing of essence" ausweisen, siehe auch die "logologischen" Analysen von K. Burke, *A Grammar of Motives*, New York 1945, S. 430-440; ders., *Dramatism and Development*, Worcester (Mass.) 1972, S. 43 ff.

<sup>66</sup> So verstehe ich die Interpretation des Kausalprinzips und die Relativierung seiner Geltung im Kontext eines ihm methodologisch übergeordneten Funktionalismus bei N. Luhmann, *Funktion und Kausalität* (1962), in: ders., *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen 1970, S. 9-30; ders., *Funktionale Methode und Systemtheorie* (1964), ebd., S. 31-53.

finden, der an die Stelle der *arché* tritt und deren Geltungsanspruch einschränkt. Insofern kann nun eine weitere Eigentümlichkeit der hier vorgestellten Form der Diskursanalyse benannt werden: diese unterstreicht nämlich nicht nur den mythomorphen Charakter des archäologischen Denkens, sondern zugleich die Kontingenz des Ursprungsmythischen Denkens.

## 5. Negationslogische Voraussetzungen einer grundbegrifflichen Bestimmung des Politischen

Im folgenden sollen die bisher eingeführten theoretischen Unterscheidungen hinsichtlich ihrer möglichen Implikationen für die eingangs gestellte Frage nach den unterschiedlichen Formen politischer Erfahrung und ihrer diskursiven Verarbeitung diskutiert werden. In diesem Zusammenhang kann zugleich gezeigt werden, unter welchen Voraussetzungen überhaupt von einer "politischen" Struktur von Diskursen und von einer spezifischen "Politik" des diskursiven Prozesses selbst gesprochen werden kann. Insbesondere soll verdeutlicht werden, inwieweit die Gegenüberstellung von "archäologisch" und "an-archisch" strukturierten Diskursen zugleich spezifische Formen von "Politik" zu kennzeichnen in der Lage ist. Deshalb sollen zunächst einige elementare Bestimmungen des Politischen angegeben werden, um anschließend zu klären, welche diskursive Darstellungsformen ihnen entsprechen. In diesem Zusammenhang soll jedoch aus darstellungsökonomischen Gründen bewußt darauf verzichtet werden, eine begriffliche Charakterisierung des Politischen vor dem Hintergrund des komplexen geschichtlichen Bedeutungswandels des Politikbegriffs selbst vorzunehmen. Statt dessen sollen diejenigen Erfahrungslagen und Handlungskonstellationen beschrieben werden, die in einer für unsere eigene kulturelle Überlieferung charakteristischen Weise überhaupt zur Ausbildung eines politischen Bewußtseins und eines ihm entsprechenden Begriffs des Politischen geführt haben. Anschließend wird zu zeigen sein, unter welchen Voraussetzungen sich diese ursprüngliche politische Erfahrung und ihre ersten begrifflichen Verarbeitungen zugleich zu allgemeinen Bestimmungen des Politischen generalisieren lassen.

Dabei müssen wir zu den Anfängen des politischen Denkens in der griechischen Antike zurückgehen, der wir ja die erste Ausbildung einer spezifischen politiktheoretischen Begrifflichkeit verdanken. Diese Anfänge sind zugleich einer fundamentalen gesellschaftsstrukturellen Errungenschaft der griechischen Antike geschuldet: nämlich der Entstehung einer *städtischen* Gemeinschaft, deren Zusammenhalt sich weder dem genealogischen Rückbezug auf archaische Geschlechterverbände verdankt noch dem einer häuslichen Verfassung entspricht, sondern durch spezifische Zugehörigkeitsvollzüge gewährleistet wird, in denen sich zugleich die genuin "politische Identität der Griechen" widerspiegelt.<sup>67</sup> Denn "politisch" ist alles das, was die Ordnung der Stadt bzw. der *polis* betrifft und sich mit den eigentlichen Belangen der *polites*, d.h. der Stadt-Bürgerschaft zur Deckung bringen läßt. Daß damit aber im Gefolge einer langwierigen verfassungstheoretischen und verfassungspolitischen Auseinandersetzung zugleich eine unmittelbare Identifizierung des Lebens in der städtischen Gemeinschaft mit dem Wesen menschlicher Selbstbehauptung schlechthin vollzogen wurde, ergibt sich aus der berühmten

---

<sup>67</sup> Vgl. hierzu den gleichnamigen Aufsatz von C. Meier, Die politische Identität der Griechen, in: O. Marquard/K. Stierle (Hrsg.), Identität, a.a.O., S. 371-406.



Formulierung Aristoteles, derzufolge nicht nur die städtisch-politisch organisierte Gesellschaft (*koinonia politiké*) das natürliche Ziel (*telos*) jeder menschlichen Gemeinschaft darstellt, sondern der Mensch selbst zugleich als ein von Natur aus nach einer politischen Gemeinschaft strebendes Wesen, d.h. als ein durch und durch politisch bestimmtes Wesen (*zoon politikón*) begriffen werden muß.<sup>68</sup> Soll dieser Prozeß einer bewußt *politischen* Identifikation einer ganzen Gesellschaft nicht nur von seinen Ergebnissen aus, sondern auch von seinen Voraussetzungen her verstanden werden, dann muß er zugleich vor dem Hintergrund seiner *Ausschließungen*, d.h. seiner eigenen *Selektivität* beschrieben werden. Denn nur so ist es möglich, einen Begriff des Politischen zu entwickeln, dessen Bedeutungsgehalt sich nicht auf die aristotelische Tradition des politischen Denkens im Sinne einer ausschließlich auf das öffentliche Gemeinwohl bezogenen normativen Zwecksetzung reduzieren läßt, sondern durch viel allgemeingültigere Bestimmungen charakterisiert ist.<sup>69</sup>

Es können hierbei zwei Seiten innerhalb dieses Prozesses der Bildung der politischen Identität der Griechen unterschieden werden. Zum einen ist zu fragen, wodurch sich dieser Modus der Selbstrepräsentation eines Stadtstaates *positiv* gegenüber den archaischeren Verfassungsformen der antiken griechischen Gesellschaft auszeichnet. Hierbei muß folgender, durch die historische Forschung inzwischen ausreichend belegte Wandel der politisch-sozialen Institutionen und der ihnen entsprechenden Begriffswelten während des 5. Jahrhunderts v. Chr. vor Augen gehalten werden.<sup>70</sup> Zunächst ist auffällig, daß eine nach dem Kriterium der Herrschaftsform getroffene Unterscheidung zwischen verschiedenen Ordnungen von Gemeinwesen, wie sie sich in den Begriffen Monarchie, Aristokratie, Oligarchie, Anarchie und Demokratie widerspiegelt, anfänglich nur im Rahmen der Geltung überlieferter Ordnungsvorstellungen ausgearbeitet werden konnte. Kernbegriff jeder traditionellen politischen Ordnung war der von den Göttern eingesetzte *nomos*, an dem sich die Rechtmäßigkeit einer konkreten Verfassungsordnung zu bemessen hatte. Folglich wurde auch der früheste Begriff für "Demokratie" durch die adverbiale Wortzusammensetzung "Isonomie" ausgedrückt, die dabei eine mit

---

<sup>68</sup> Aristoteles, Politik, 1252a - 1253a.

<sup>69</sup> Zur Geschichte des politischen Aristotelismus siehe G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1973; M. Riedel, Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt am Main 1975; H. Maier, Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: D. Oberndörfer (Hrsg.), Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie, Freiburg 1962, S. 59-116; ders., Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition, Tübingen 1966; W. Hennis, Zum Problem der deutschen Staatsanschauung, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 7 (1959), S. 1-23; ders., Politik und praktische Philosophie, a.a.O.; J. Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 4. Aufl. Frankfurt am Main 1971, S. 48-88.

<sup>70</sup> Siehe hierzu und zum folgenden insbesondere die Untersuchungen von H. Schäfer, Staatsform und Politik. Untersuchungen zur griechischen Geschichte des sechsten und fünften Jahrhunderts, Leipzig 1932; T.A. Sinclair, A History of Greek Political Thought, 2. Aufl. London 1967; C. Meier, Entstehung des Begriffs "Demokratie", a.a.O.; ders., Clithène et le problème de la polis grecque, in: Revue internationale des Droits de l'Antiquité 20 (1973), S. 115-159; ders., Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., in: Archiv für Begriffsgeschichte 21 (1977), S. 7-41; ders., Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main 1980.

der Überlieferung übereinstimmende Ordnung der staatsbürgerlichen Gleichberechtigung bezeichnen sollte.<sup>71</sup>

Erst vor diesem Hintergrund wird deutlich, welche Bedeutung der Entwicklung des Begriffs *nomos* zu einem Ausdruck für positive Gesetze, über die politisch entschieden werden konnte, und der endgültigen Ausformulierung des Demokratiebegriffs zukommen. Denn in ihnen wird eine umfassende Positivierung der zentralen Verfassungsinstitutionen zum Ausdruck gebracht, die ihre Geltung nun nicht mehr aus göttlich eingesetzten Normen, sondern aus den politischen Entscheidungen demokratischer Organe herleiten. Dieses Bewußtwerden des kontingenten Charakters jeder politischen Verfassung wird zugleich durch eine weitere Akzentverschiebung unterstrichen, welche in der neuen Verfassungsbegrifflichkeit des 5. Jahrhunderts v. Chr. zum Ausdruck kommt. Denn bezeichnenderweise tritt nun das Problem, wie die Verfassung beschaffen sein soll, hinter die Frage zurück, wer überhaupt als politisch berechtigter Aktivbürger anzuerkennen ist; anstelle der alten Ordnungsbegriffe wird nun die "Bürgerschaft", die durch den griechischen Terminus *politeia* zum Ausdruck gebracht wird, zum Inbegriff der Verfassung schlechthin.<sup>72</sup> Indem so der Status der Bürgerschaft zur Grundbestimmung des Politischen wird, die Voraussetzungen aber, und das heißt zugleich die Zugehörigkeitsvollzüge wie Ausschließungen, auf denen er beruht, selbst als kontingent und disponibel erlebt werden, muß die politische Identität der Griechen als eine durch Kontingenz, Selektivität und Positivität gekennzeichnete Form der Gemeinschaftsbildung begriffen werden, die über ihre eigene Ordnung und Zugehörigkeitsvollzüge entscheidet und deren Eigentümlichkeit vor allem durch das gekennzeichnet ist, von was sie sich *negativ* abgrenzt und was sie von sich *ausschließt*.

Welches sind nun die Ausgrenzungsleistungen eines auf die Bestimmungen der Bürgerschaft eines "Gemeinwesens" zugespitzten Begriffs des Politischen? Zunächst unterscheidet sich dieser politische Bürgerschaftsbegriff darin von nicht-bürgerlichen Verfassungs- und Regierungsformen, daß er im Gegensatz zur Monarchie und Aristokratie auf einer *unmittelbaren* Identität zwischen der Gesamtheit der als Glieder der Bürgerschaft anerkannten Personen und den Inhabern der politischen Herrschaft beruht. Personale Repräsentation der politischen Herrschaft ist dermaßen als Selbstrepräsentation der Gesamtbürgerschaft konzipiert, daß nicht nur ihre Repräsentation in Form der Delegation einzelner Personen kategorisch ausgeschlossen bleibt, sondern zugleich die Voraussetzungen humaner Selbstidentifikation mit den Bedingungen kollektiver politischer Identität schlechthin zusammenfallen.<sup>73</sup> Darüber hinaus ist der Bereich des Politischen von all jenen Herrschafts- und Sozialbeziehungen abzugrenzen, die sich nicht ausschließlich auf solche zwischen ausdrücklich anerkannten Mitgliedern der politischen Gemeinschaft beschränken, sondern auch Beziehungen zu *Nicht-Bürgern* umfassen. Vor dem Hintergrund dieser gleichwohl durch und durch politischen Ausgrenzungen erfährt der Prozeß der politischen Selbstidentifikation der Griechen seine eigentliche Konturierung. Denn als Nicht-Bürger gelten nicht nur jene Personen und Gruppen im Innern der griechischen Gesellschaft, denen die Bürgerrechte abgesprochen werden, also konkret: die Frauen, Kinder und Jugendlichen, die Sklaven und Metöken, sondern auch die "ei-

<sup>71</sup> Vgl. M. Pohlenz, *Nomos*, in: *Philologus* 97 (1948), S. 135-142; ferner C. Schmitt, *Nomos - Name - Name*, a.a.O.

<sup>72</sup> Vgl. hierzu C. Meier, *Entstehung des Begriffs "Demokratie"*, a.a.O., S. 57 ff.; ders., *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt*, a.a.O., S. 17 ff.

<sup>73</sup> C. Meier, *Die politische Identität der Griechen*, a.a.O., S. 380 ff. u. 391 ff.

gentlichen" Nicht-Griechen: nämlich die Fremden bzw. "Barbaren". Dermaßen beschränkt wie umfassend zugleich erweist sich die "politische Freundschaft" (*philia politiké*) der Griechen, daß sie mit Ausnahme des Hausherrn (*oikodespotes*) selbst alle weiteren Mitglieder der häuslichen Gemeinschaft aus ihrem Segen ausschließt, dafür jedoch als Ersatz den freundschaftlichen Bürgerkrieg (*stasis*) von dem eigentlichen feindlichen bzw. "polemischen" Krieg (*polemos*) - nämlich dem zwischen Griechen und Barbaren - ethisch und sprachlich zu unterscheiden in der Lage ist. D.h. auch bei den alten Griechen wird der Bereich des Politischen nicht nur durch "freundschaftliche" Zugehörigkeitsvollzüge gebildet, sondern zugleich durch selektive und "polemische" Ausgrenzungen.<sup>74</sup>

Inwieweit kann von hier aus gesehen "Politik" nicht nur im Hinblick auf die politische Identität der Griechen, sondern darüber hinaus auch *allgemein* als die spezifische Form einer zugleich auf "freundschaftlicher" Zuneigung bzw. Gemeinschaftsbildung und "polemischen" Ausgrenzungen beruhenden Weise "humaner" Selbstbehauptung verstanden werden? Um eine positive Antwort auf diese Frage zu geben, muß zunächst von der allzu konkreten Ausgangslage abstrahiert werden, welche ursprünglich dieser ersten Ausformulierung solcher allgemeinen Bestimmungen des Politischen zugrunde lag. Nur so ist es möglich, eine für vergleichbare Problem- und Handlungskonstellationen gleichermaßen gültige Bezugsebene der Beschreibung politischer Prozesse in generalisierter Form zu entwickeln. Wir sind in diesem Zusammenhang auf eine Analyse des elementaren Prozesses von sinnhaften Orientierungen des Erlebens und Handelns verwiesen, vermittels denen sich Personen und Gruppen, aber auch umfassendere soziale Systeme überhaupt erst als solche konstituieren und gegenüber anderen sozialen Einheiten in ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit abgrenzen. Da sich aber der elementare Prozeß sinnhafter Identifikation selbst nur im Hinblick auf seine Negations- und Ausgrenzungsleistungen funktional bestimmen läßt, kommt einer Betrachtung des Negierens und des "Negativen" - d.h. des im Hinblick auf positive Identifikation in seiner Andersheit, Fremdheit und Unzugänglichkeit verbleibenden Bereichs des Ausgeschlossenen - ein entscheidender Stellenwert für die Analyse sinnhafter Orientierungen des Erlebens und Handelns zu. Hierbei kann im Anschluß an James Baldwins genetische Logik eine Differenzierung unterschiedlicher Negationsformen vorgenommen werden, die nicht nur Aufschluß über prinzipiell mögliche logisch-ontologische Charakterisierungen des im Hinblick auf bestimmtes Sein Nichtseienden bzw. Andersseienden gibt, sondern zugleich eine politisch-sozialontologische Interpretation des Verhältnisses dieser Negationsformen zueinander erlaubt.<sup>75</sup> Diese Differenzierung orientiert sich an der Möglichkeit von Gradunterscheidungen der Bestimmtheit von Negationen, vermittels denen Positives und Negatives jeweils charakterisiert werden kann. Gegenüber der tatsächli-

<sup>74</sup> Zu dieser stark betonten Unterscheidung zwischen *polemos* als einem Krieg, der sich zwischen Griechen und Nicht-Griechen abspielt, und *stasis* als Bezeichnung für Zwietracht, Aufruhr und (Bürger-)Krieg unter den Hellenen selbst vgl. Platon, *Politeia*, 470b ff. Daß mit diesen Unterscheidungen immer auch zugleich moralische Bewertungen impliziert gewesen sind, wird hierbei nicht verborgen gehalten: "Freund also, wie sich gezeigt, wird nach dieser Rede der Gute sein, Feind aber der Böse" (a.a.O., 335a).

<sup>75</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden J.M. Baldwin, *Das Denken und die Dinge, oder Genetische Logik: Eine Untersuchung der Entwicklung und der Bedeutung des Denkens*, 3 Bde., Leipzig 1908-1914, insbes. Bd. I, S. 223 f., Bd. II, S. 264 ff.; ferner N. Luhmann, *Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen*, in: H. Weinrich (Hrsg.), *Positionen der Negativität*, a.a.O., S. 201-218 (hier: 202 ff.).

chen unbegrenzten Fülle des Möglichen ist die elementarste Form der Negation bereits durch eine selektive Hervorhebung von Sinngehalten gekennzeichnet, in der "dieses und anderes" sich von dem abhebt, was zwar auch "vorhanden ist, aber nicht verwendet wird, sondern in das Halbdunkel des Randes zurücktritt", jedoch so, daß dieses Andere, das sich der selektiven Aufmerksamkeit des Erlebens entzieht, noch völlig unbestimmt bleibt.<sup>76</sup> Eine weitere Form unbestimmter, jedoch schon deutlich als *ausschließend* charakterisierten Form der Negation, die bereits ein Interesse an der Qualifizierung dieses immer noch als solches unbestimmt bleibenden Anderen verrät, gewährleistet die Selektionsformel "dieses und nichts anderes". Erst mit der Form der *bestimmten Negation*, die durch die Formel "dieses und nicht das" ausgedrückt wird, wendet sich jedoch die Aufmerksamkeit einer Charakterisierung des durch sie Ausgeschlossenen zu, die hierbei in Gestalt des logisch-kontradiktären Gegensatzes erfolgt.

Diese der genetischen Logik von Baldwin entnommene Differenzierung der Bestimmtheitsgrade von Negationen und Bestimmbarkeit vermittelt Negationen gibt zugleich Aufschluß über verschiedene Arten der Grenzziehung, vermittelt der sich die Identität einer personalen, sozialen oder kulturellen Einheit in ihrer eigenen Kontingenz, d.h. in ihrer Beziehung auf Anderes reflektiert. Inwieweit der einmal institutionalisierte Gebrauch von bestimmt-ausschließenden Negationen als der ausgeprägtesten Form einer "Selbstfestlegung gegenüber Unbestimmtheiten" zugleich seine eigenen kontingenten Voraussetzungen geschichtlich zurückdrängt und "vernichtet" bzw. gewissermaßen nur "einklammert" und nach wie vor einer prinzipiell weiteren Verfügbarkeit offenhält, soll hierbei nicht weiter untersucht werden.<sup>77</sup> Fest steht jedoch, daß er selbst nur den kontingenten Grenzfall verschiedener Formen der Negation und des Umgangs mit Negativem darstellt, zugleich aber auch die ausgereifteste und brisanteste Form der Selbst- und Fremdbestimmung kennzeichnet. Denn die bestimmte Negation beinhaltet die intensivste und unversöhnlichste Art der Entgegensetzung, vermittelt der sich eine personale oder soziale Identität in Abgrenzung gegenüber dem von ihr Negierten und Ausgeschlossenen behaupten kann. Sie legt zugleich den polemischen Kern jeder Form der xenologischen Selbstbehauptung frei, die bereits dem elementaren Prozeß sinnhafter Identifikation in einer Weise immanent ist, daß von ihr niemals gänzlich abstrahiert, sondern ihr Einsatz allenfalls hinsichtlich verschiedener Intensitätsgrade differenziert werden kann.<sup>78</sup>

Wir nähern uns hierbei der endgültigen Ausformulierung einiger allgemeiner Bestimmungen des Politischen noch weiter an, wenn wir berücksichtigen, daß die für die abendländische Kultur bestimmende Form der politischen und kulturellen Identitätsfindung durch asymmetrische Gegenbegriffe gekennzeichnet ist, vermittelt denen sich die Selbst- und Fremderfahrung der jeweils dominierenden sozialen Gruppen im Kontrast

<sup>76</sup> Baldwin, a.a.O., Bd. I, S. 227.

<sup>77</sup> Zur These, daß solche negatorische Selbstfestlegungen gegenüber Unbestimmtheit Kontingenz nicht vernichten, sondern in Form einer strategischen Operation der Reduktion von Komplexität gewissermaßen nur "einklammern" und dergestalt "aufbewahren", vgl. N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, a.a.O., S. 31 ff.; ders., Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen, a.a.O., S. 205 f.

<sup>78</sup> Eine sehr brauchbare Studie mit vielen diesbezüglich relevanten Belegen und Literaturhinweisen liefert in diesem Zusammenhang N. Duala-M'Bedy, Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg/München 1977. Der auch für unseren Zusammenhang wichtige Ausdruck "Xenologie" wird hierbei gebraucht als "Bezeichnung für den allgemeinen Symbolisierungsprozeß der Fremdheitsstrukturen und deren erkenntnistheoretische Frage" (19).

zu den ihnen prinzipiell unzugänglich bleibenden Lebensformen und Wertauffassungen Ausdruck verschaffen hat.<sup>79</sup> So besitzt nicht nur die politische Identität der Griechen gegenüber dem ihr als das schlechthin Andere, Fremde, nicht-griechisch bzw. barbarisch Erscheinende in ihrer binären Grundstruktur einen zutiefst polemischen Charakter. Denn auch die christliche Kultur des europäischen Mittelalters und der Neuzeit befand sich in einem permanenten Kriegszustand mit ihren eigenen Häretikern und der Welt der Heiden, die als so bedrohliche Negation der eigenen Identität empfunden wurden, daß deren Ausrottung sogar in der Schwertformel einer Kaiserkrönung als frommes Geschäft formuliert werden konnte: "accipe gladium per manus apostolorum ... christiani nominis hostes execres ac destruae" ("Nimm hin das Schwert aus den Händen der Apostel ... Rotte die Feinde des christlichen Namens aus und vernichte sie").<sup>80</sup> So erschlugen die Spanier mit missionarischem Eifer die indianischen Ureinwohner Mittel- und Südamerikas als die nicht bekehrbaren "Heiden" bzw. "Wilden". Und auch die aufklärerisch-romantisierende Annäherung des 17. und 18. Jahrhunderts an den "edlen Wilden" kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß im Zeitalter der Vernunft der bürgerlichen Gesellschaft anstelle des exotischen Wilden immanent eine Gestalt erwachsen war, die sie als unmittelbare Negation ihrer eigenen Seinsgrundlage fürchtete: nämlich der "Wahnsinnige" und "Irre", dann aber auch allgemein der durch Delinquenz und Pathologie gekennzeichnete "Außenseiter", in dessen Rolle recht früh eine ganze Klasse der bürgerlichen Gesellschaft im Gefolge der industriellen Revolution verwiesen wurde: nämlich das moderne Proletariat.<sup>81</sup>

Wenn deshalb am Ende dieser ganzen Epoche der abendländischen Geschichte konsequenterweise der Versuch unternommen worden ist, die Eigenart des Politischen nicht mehr konkret-substanziell - etwa im Gegensatz zum Ökonomischen, Moralischen und Religiösen - zu bestimmen, sondern sie nach Maßgabe von "letzten Unterscheidungen" nur noch formal als den "äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation" zu kennzeichnen, so spricht sich hierin eine Erfahrung aus, die eine vorbehaltlose Untersuchung von verschiedenen Formen der politischen Selbstbehauptung nahelegt: nämlich daß jede Art der Selbstidentifikation letztlich den Ausschluß des ihr gegenüber Fremden und Anderen impliziert und daß es bereits genügt, daß dieses "in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Falle Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines 'unbeteiligten' und daher 'unparteiischen' Dritten entschieden werden können"<sup>82</sup>. Ob dabei der kontradiktorische Gegensatz und der mit ihm implizierte Ausschluß des Dritten nur den Grenzfall oder aber die allgemeine Struktur möglicher politischer Selbstbehauptung kennzeichnet, bleibt sicherlich umstritten und wird auch von zukünftigen Entwicklun-

<sup>79</sup> Vgl. hierzu die wichtige Untersuchung von R. Koselleck, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, a.a.O.

<sup>80</sup> So lautete die Schwertformel anlässlich der Kaiserkrönung von Otto I.; vgl. hierzu E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland, Würzburg 1942, Bd.II, S. 106; vgl. ferner C. Erdmann, Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I., in: Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 46 (1932), S. 129-142.

<sup>81</sup> Vgl. hierzu die einschlägigen Untersuchungen von M. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main 1969; ders., Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1976; ferner C. Delacampagne, Figures de l'oppression, Paris 1977.

<sup>82</sup> C. Schmitt, Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, S. 27.

gen abhängig sein. Fest steht jedoch, daß damit eine hinreichend formale und deshalb zugleich allgemeingültige Bestimmung des Politischen erreicht worden ist, die nicht nur die Erfahrung der Möglichkeit von innergesellschaftlichen Bürgerkriegen im Gefolge der Französischen Revolution, sondern auch die traditionelle abendländische Form der politischen Selbstbehauptung gegenüber dem ihr "Fremden", "Anderen" und von ihr als Negation der eigenen Art von Existenz empfundenen Lebensweisen zum Ausdruck bringt. Deshalb wird sich eine wirklich neue Form des politischen Denkens und Handelns letztendlich auch daran bemessen lassen müssen, inwieweit sie diese archaische Logik des Politischen und den damit verbundenen "Code" aufzubrechen in der Lage ist. Wir können immerhin bereits jetzt als vorläufiges Ergebnis dieser Untersuchung festhalten, daß die formale Logik der kontradiktorischen Selbstbehauptung prinzipiell nur eine von mehreren kontingenten Möglichkeiten der Selbst- und Fremderfahrung - und damit des Politischen selbst - darstellt, auch wenn sie dessen historisch bisher am weitesten verbreitete Erscheinungsform kennzeichnet.

#### 6. Zur Methode der "Dramatisierung" von Diskursen

Welches sind jedoch die spezifischen *diskursiven* Formen, die zugleich diesen verschiedenen Arten des Politischen entsprechen? Zur Beantwortung dieser Frage soll zunächst eine genauere *linguistische* Charakterisierung der bereits im Rahmen einer Analyse von Prozessen der sinnhaften Orientierung des Erlebens und Handelns ausgearbeiteten Negationstypik vorgenommen werden. Denn auch die moderne Linguistik zeigt anhand eines Nachweises der strukturalen Voraussetzungen der Geltung des Prinzips der logischen Widerspruchsfreiheit und des ausgeschlossenen "Dritten", daß die determinierend-ausschließende Negation selbst nur den unwahrscheinlichen Grenzfall einer viel allgemeineren und "amorphen" Form von Negativität darstellt, in der sich Saussure zufolge der spezifische Wert eines sprachlichen Zeichens in Abgrenzung bzw. "Opposition" zu allen anderen sprachlichen Zeichen reflektiert. Im Rahmen einer semantischen und morphologischen Betrachtung der Sprache ist darüber hinaus zu berücksichtigen, daß konkrete sprachliche Einheiten wie Lexeme und Morpheme immer zugleich Bestandteile eines Wortfeldes bzw. Paradigmas bilden, von dem ihr spezifischer sprachlicher Wert abhängt. Durch neuere Forschungen ist uns bekannt, daß zwar die *obere* Anzahl der Glieder eines solchen semantischen Wortfeldes bzw. morphologischen Paradigmas nicht immer eindeutig bestimmt werden kann. Gleichwohl können wir seine *untere* Grenze angeben, die zugleich einen signifikanten Grenzfall, nämlich den höchstmöglichen Grad der negativ-oppositionellen Bestimmtheit einer sprachlichen Einheit darstellt. Diese untere Grenze wird durch das *Zweier-Paradigma* markiert, dem deshalb eine besondere strukturelle Bedeutung zukommt, weil es durch nur zwei Glieder gebildet wird und hier deshalb der Wert eines sprachlichen Zeichens unmittelbar vom Wert des anderen Zeichens abhängt.<sup>83</sup>

Harald Weinrich hat in diesem Zusammenhang nachzuweisen versucht, daß unter allen Wortfeldern und Paradigmen ein Zweierparadigma existiert, das diese strengen for-

<sup>83</sup> Jakobson hat sogar nachzuweisen versucht, daß das gesamte grammatikalische System - also auch das Nominal- und das Verbsystem - auf binären Oppositionen beruht. Vgl. R. Jakobson, Zur Struktur des russischen Verbums, in: *Charisteria G. Mathesio quinquagenario*, Prag 1932, S. 74-84; ders., Beitrag zur allgemeinen Kasuslehre, in: *Travaux du Cercle Linguistique de Prague*, Bd. VI (1936), S. 240-288. Diese Auffassung wird heute nicht mehr allgemein geteilt, da sie auf einem zu rigorosen Gebrauch von morphologischen Nullfunktionen und semantischen Nullwerten beruht. Einen Überblick über den diesbezüglichen Diskussions- und Forschungsstand gibt G. Henrici, Die Binarismus-Diskussion in der Linguistik, Den Haag 1974.

malen Voraussetzungen in ausgezeichnete Weise erfüllt, nämlich das sogenannte "As-assertions-Paradigma". Dieses wird durch die morphologische Kennzeichnung der *Bejahung* und der *Verneinung* gebildet und umfaßt deshalb ausschließlich das Negationsmorphem "nicht" sowie das Affirmationsmorphem selbst, das hierbei als "Null-Morphem" charakterisiert wird.<sup>84</sup> Somit stellt es die unterste Grenze der Paradigmenbildung überhaupt dar, deren Minimum ja durch genau zwei sprachliche Zeichen festgelegt ist. Damit erfüllt es optimal die Bedingung leichter Überschaubarkeit, erreicht eine eindeutige Festlegung des Wertes der Zeichen und beinhaltet eine bemerkenswerte Zuspitzung des negativen und oppositionellen Charakters der Beziehung dieser beiden Glieder: "In ihnen realisiert sich die Opposition, die grundsätzlich zwischen allen Sprachzeichen der Sprache besteht, in der verschärften Weise, daß die Wahl des einen Zeichens die Abwahl des anderen Zeichens impliziert. Logisch gesprochen: der kontradiktorische und der konträre Gegensatz fallen zusammen."<sup>85</sup> Dieser Reduktionsleistung des Zweierparadigmas, dessen "Produktivität" sich nicht nur in der Ausbildung semantischer Gegensatzpaare, sondern auch in der Normierungsarbeit der Philosophie und formalen Logik im Verhältnis zur natürlichen Sprache niederschlägt, setzt Weinrich die eigentliche "linguistische Komplexität" und "Negativität" entgegen. Seine These ist, daß sich das von Saussure gestellte Problem eines allgemein negativ konstituierten Wertes der sprachlichen Zeichen dem Prinzip des "ausgeschlossenen Dritten" entzieht und mithin nicht nach dem Modell eines formallogischen Oppositionsverhältnisses zwischen A und Nicht-A gelöst werden kann. Denn die "natürliche", d.h. noch nicht "grammatikalisierte" bzw. formalisierte Semantik kennt nicht nur das Sein und das Nicht-Sein, das Ich und das Nicht-Ich, das A und das Non-A, sondern immer auch noch ein Drittes und ein Viertes und ein n...tes, das in den komplexen Verweisungszusammenhang der solchermaßen zunächst nicht kontradiktorisch, sondern differentiell bestimmten sprachlichen Einheiten miteinbezogen ist. Demgegenüber impliziert das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten "ein(en) sehr scharfe(n) Reduktionsschnitt, der die komplexe Vielfalt des Lexikons einer natürlichen Sprache durch rücksichtslose Grammatikalisierung so behandelt, als seien von der ganzen semantischen Vielfalt nur gerade zwei Morpheme übriggeblieben, die sich nun die ganze Welt aufteilen müssen"<sup>86</sup>. Wenn wir diesen Reichtum der natürlichen Sprache der inneren Armut der formalen Logik und des wissenschaftlichen Diskurses gegenüberstellen, können wir nun nachträglich eine weitere Form der Dekonstruktion benennen, welche das Saussuresche Modell einer rein differentiellen Festlegung der Bedeutung sprachlicher Zeichen in bezug auf die kontingenten Grundlagen von Diskursen mit einem formallogischen Wahrheitsanspruch auszuüben in der Lage ist. Denn nun erweist sich der Satz vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten als ein beschränkter, jedoch folgenschwerer "Grenzfall eines allgemeineren

---

<sup>84</sup> H. Weinrich, *Linguistik des Widerspruchs*, in: To Honor Roman Jakobson, Den Haag/Paris 1967, Bd.III, S. 2212-2218 (hier: 2213 f.); ders., *Über Negation in der Syntax und Semantik*, in: *Positionen der Negativität*, a.a.O., S. 39-63 (hier: 53 u. 57 ff.). Zum allgemeinen semiotischen Status von "Null-Zeichen" siehe auch R. Gauthiot, *Note sur le degré zéro*, in: *Mélanges linguistiques offerts à M. Antoine Meillet*, Paris 1902, S. 51 ff.; R. Jakobson, *Signe zéro*, in: *Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally*, Genf 1939, S. 143-152; W. Haas, *Zero in linguistic description*, in: *Studies in Linguistic Analysis. Special Volume of the Philological Society*, Oxford 1957, S. 33-53; G.F. Meier, *Das Zéro-Problem in der Linguistik. Kritische Untersuchungen zur strukturalistischen Analyse und Relevanz sprachlicher Form*, Berlin 1961.

<sup>85</sup> H. Weinrich, *Über Negation in der Syntax und Semantik*, a.a.O., S. 58.

<sup>86</sup> Ebd., S. 62.

Phänomens Widerspruch, das sich durch die ganze Sprache zieht und insbesondere die gesamte Metaphorik umfaßt. Unter dem Gesichtspunkt des Widerspruchs erscheint daher die Logik als ein Grenzfall der Linguistik"<sup>87</sup>.

Mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten schützt sich die formale Logik also vor ihr unerwünschten Problemen und Perspektiven. Im gleichen Atemzug spricht Weinrich aber auch von dem "gefährlichen" Schema des Zweierparadigmas.<sup>88</sup> Was hat es mit dieser "Gefährlichkeit" auf sich? Zunächst ist festzustellen, daß es auch im Rahmen alltäglicher Kommunikation nicht immer zumutbar erscheint bzw. nicht immer folgenlos bleibt, wenn entgegengesetzte Standpunkte so zugespitzt einander gegenübergestellt werden, daß sie auch hinsichtlich eines dritten und vierten Gesichtspunktes nicht mehr als miteinander vereinbar erscheinen, sondern sich die Situation dermaßen zuspitzt bzw. "dramatisiert", daß die Einnahme der einen Position zugleich den Ausschluß und die kontradiktorische Negation der anderen Position impliziert.<sup>89</sup> Von hier aus gesehen wird deutlich, welcher Logik die polemische Wirksamkeit politischer Kampfbegriffe verpflichtet ist. Warum werden denn zweigliedrige Unterscheidungen, in denen sich die Selbst- und Fremderfahrungen einer sozialen Gruppe reflektieren, im Unterschied zu drei- und mehrgliedrigen Unterscheidungen von den Menschen überhaupt "mit einer gewissen Intensität erfaßt und vollzogen"<sup>90</sup>? Liegt es nicht vielleicht daran, daß gerade sie in ausgezeichneter Weise dazu in der Lage sind, jene soziale Spannung und Konflikthaftigkeit zum Ausdruck zu bringen, welche eine Politik der kontradiktorischen Selbstbehauptung impliziert? Nicht zufällig bewirkt eine sich in zweigliedrigen Gegensatzpaaren artikulierende politische Position im Unterschied zu den ebenfalls in der politisch-sozialen Sprache sehr beliebten dreigliedrigen Gegenüberstellungen zugleich auch eine "Verschärfung" der politischen Situation, die durch sie so gleichermaßen auf den "Begriff" gebracht wird. Demgegenüber sind dreigliedrige Gegenüberstellungen "offensichtlich mehr auf Ausgleich und Vermittlung von Gegensätzen angelegt und führen ihrer Struktur nach eher zu einer Synthese als zweigliedrige Unterscheidun-

<sup>87</sup> Weinrich, Linguistik des Widerspruchs, a.a.O., S. 2218. Daß Zweierparadigmen selbst nur vor dem Hintergrund notwendiger Unbestimmtheiten ausgegrenzt werden können, die zugleich die Gefahr ihrer "Überschärfung" ausschalten sollen, zeigt die Studie von G. Wemme, Das Geheimnis der Gegensätze. Grundgedanken zu einer Philosophie der notwendigen Unbestimmtheit, Krailling b. München 1960.

<sup>88</sup> Weinrich, Linguistik des Widerspruchs, a.a.O., S. 2217.

<sup>89</sup> Luhmann hält deshalb "Zusatzeinrichtungen" für erforderlich, die garantieren sollen, daß auch noch die unwahrscheinlichsten "Selektionsofferten" eines sozialen Akteurs als zumutbar erscheinen, und zwar gerade auch dann, wenn sie die Möglichkeiten des Erlebens und Handelns in einer kommunikativen Situation so stark vordefinieren, daß sie entweder nur angenommen oder aber abgelehnt werden können. Deshalb sei es für die gesellschaftliche Institutionalisierung von symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, die wie der Rechts- und der Wahrheitscode, aber auch der politische Code auf einer solchen "binären Schematisierung" beruhen, erforderlich, daß sie im Unterschied zur rein sprachlichen Kommunikation durch die Art ihrer Selektion zugleich zu ihrer Annahme "motivieren". Vgl. hierzu N. Luhmann, Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, in: Zeitschrift für Soziologie 3 (1974), S. 236-255; ders., Generalized Media and the Problem of Contingency, in: J.J. Loubser/R.C. Baum/A. Effrat/V.M. Lidz (Hrsg.), Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons, New York 1976, Bd. II, S. 507-532. Zur ausführlichen Diskussion dieser soziologischen Theorie mediengesteuerter Kommunikation siehe auch das letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit.

<sup>90</sup> C. Schmitt, Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen, in: Estudios Juridico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra, Universidad de Santiago de Compostela 1960, Bd. I, S. 165-178 (hier: 167).



gen"<sup>91</sup>. Deshalb fehlt der Dreigliedrigkeit auch die "polemische Schlagkraft der zweigliedrigen Antithese"<sup>92</sup>. Insofern ist auch verständlich, warum gerade in Zeiten der verstärkten politischen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen im Unterschied zu Phasen der relativen politischen Friedfertigkeit, die meist durch eine Vorliebe für dreigliedrige Wortfelder gekennzeichnet sind, wieder verstärkt auf einfache zweigliedrige Gegenüberstellungen zur Kennzeichnung der sich feindlich gegenüberstehenden Lager zurückgegriffen wird.<sup>93</sup> Der polemische Charakter von vielen zentralen Begriffen des politisch-sozialen Sprachgebrauchs verdankt sich somit dem Umstand, daß ihr Wortfeld auf den konkreten Gegensatz zwischen zwei sich wechselseitig kontradiktorisch ausschließenden Standpunkte bezogen ist und daß sich ihre jeweilige Bedeutung nur dann erschließen läßt, wenn man weiß, "wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll"<sup>94</sup>.

Bisher haben wir sowohl auf der Ebene des Sprachsystems als auch auf der Ebene der historisch-politischen Semantik sprachliche Korrelate untersucht, welche den auf unterschiedlichen Negationsformen beruhenden Arten der politischen Selbstbehauptung entsprechen. Können jedoch in ähnlicher Weise auch verschiedene Formen der Strukturierungen von *Diskursen* unterschieden und zugleich politisch charakterisiert werden? Kurz: welches wären die verschiedenen Weisen der *Politisierung* von Diskursen? Und unter welchen Voraussetzungen können wir verschiedene Formen der *Politik* von Diskursen einander gegenüberstellen, ohne diese ausschließlich durch ihren möglichen situationalen Bezug zu charakterisieren? D.h. welches wären die dem Diskurs *immanent* angehörenden Voraussetzungen seiner möglichen politischen Wirksamkeit? Und wie wäre ihre *formale Struktur* zu beschreiben? Zur Beantwortung dieser Frage werden wir uns zunächst der spezifischen Struktur des antiken griechischen Dramas zuwenden. Denn dieses stellt den exemplarischen Fall einer theatralischen Form der Verkettung von Personen, Ereignissen, Aussagen, Handlungen und außerpersönlichen "Mächten" dar, deren dramatische Inszenierung zugleich Aufschluß über die verschiedenen Möglichkeiten einer diskursiven Erzeugung von "Spannungen" und der "Intensivierung", aber auch "Auflösung" von Gegensätzen gibt. Von hier aus wird auch deutlich werden, warum wir die Frage nach den möglichen Formen einer *Politisierung* von Diskursen und einer spezifischen *Politik* der Diskurse durch eine Darstellung von verschiedenen Methoden der *Dramatisierung* von Diskursen beantworten wollen. Jedoch hat auch das antike griechische Drama zu verschiedenen Zeiten verschiedene konkrete Formen angenommen und verschiedene soziale Funktionen erfüllt. Insofern muß zumindest zwischen einer "archaischen" und einer späteren "klassischen" Form des Dramas unterschieden werden. Deshalb soll zuerst das *klassische* griechische Drama betrachtet werden, wie es uns in der Poetik des Aristoteles in kanonisierter Form überliefert worden ist, um zugleich seinen politischen Stellenwert zu verdeutlichen. Anschließend wol-

---

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S. 73.

<sup>93</sup> Ebd., S. 73 f.; vgl. auch C. Schmitt, *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 167 ff.; ders., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 5. Aufl. Berlin 1979, S. 71 ff.

<sup>94</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., S. 31. Eine Inventarisierung der diesbezüglich wichtigsten, in ihrem polemischen Gehalt vor allem durch die Französische Revolution geprägten "geschichtlichen Grundbegriffe" unternimmt das bereits eingangs erwähnte gleichnamige "Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland".

len wir uns dann jener *archaischen* Gestalt des Dramas zuwenden, deren Bedeutung uns Friedrich Nietzsche zu verstehen gelehrt hat.

Aristoteles zufolge ist das Drama wie jede andere Gattung der Dichtkunst zunächst durch seinen *mimetischen* Charakter gekennzeichnet. Gegenstand der "Nachahmung" sind im Falle des Dramas *handelnde* Menschen, die Mimesis der Handlung selbst ist aber der "Mythos", unter dem Aristoteles die Zusammensetzung bzw. Verkettung der Handlungen versteht.<sup>95</sup> Zwar wird durch das Drama nicht nur der Mythos selbst, sondern auch der Charakter und die Absichten der handelnden Personen nachgeahmt. Gleichwohl kommt der Darstellung des Mythos insofern eine Vorrangstellung zu, als in den Handlungen zugleich die ihnen entsprechenden *Charaktere* miteingeschlossen sind.<sup>96</sup> So zeigt sich der jeweilige Charakter der "dramatischen Personen" immer dann, wenn ihre verbalen Absichtserklärungen oder Handlungen irgendeine *Entscheidung* sichtbar machen. Denn Charakter ist "das, was durch die Entscheidung und deren Qualität offenbar gemacht wird"<sup>97</sup>. Diese durch den Verlauf des Dramas bewirkte entscheidungslogische Zuspitzung der Handlungssituation kann deshalb auch als Verfahren der *Charakterisierung* der handelnden Personen bezeichnet werden. Die jeweilige Entscheidung selbst muß jedoch *eindeutig* sein, d.h. auf bestimmt-ausschließenden Negationen beruhen, um diesen Charakterisierungseffekt zu bewirken; dies ergibt sich aus dem Zusatz von Aristoteles, demzufolge diejenigen Reden keinen Charakter zeigen, "in welchen nicht klar wird, was der Redende wählt oder verwirft"<sup>98</sup>.

Das Drama ist nach Aristoteles jedoch nicht nur durch eine mimetische, sondern darüber hinaus auch durch eine *kathartische* Funktion gekennzeichnet. Diese "Katharsis" ist zwar auf den psychischen Prozeß der Identifikation des Zuschauers mit den im dramatischen Geschehen verstrickten Personen gebunden. Gleichwohl läßt sich ihre Wirkung erst vor dem Hintergrund einiger der Dramaturgie des szenischen Geschehens selbst immanenten Eigentümlichkeiten zureichend erklären. Denn der dramatische Verlauf des Bühnenspiels erzeugt selbst jene "Spannung" und Konfliktstruktur zwischen den am Handlungsprozeß beteiligten Personen und bewirkt zugleich jenen Widerspruch zwischen ihren Wertorientierungen, dessen tragische bzw. komödienhafte Auflösung beim Publikum zugleich eine *affektive* Läuterung von den durch das Drama freigesetzten Ängste hervorrufen soll. Es ist hierbei der Regieanweisung verpflichtet, daß sich der Sinn des Handlungsgeschehens aufgrund einer den Handelnden ursprünglich selbst nicht bewußten Existenz von widersprüchlichen Wertorientierungen auf einer bestimmten Stufe der dramatischen Entwicklung "mit Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit" in sein Gegenteil verkehrt und so die handelnden Personen je nachdem, ob sie zu Glück oder Unglück bestimmt sind, in Form der "Freundschaft oder Feindschaft" um diesen dramatischen Gegensatz gruppiert.<sup>99</sup> Diese aus der Logik des Handelns selbst immanent erfolgende Fixierung der dramatischen Personen auf sich wechselseitig ausschließende Wertorientierungen bewirkt aber zugleich jenes Höchstmaß an Spannung,

<sup>95</sup> Aristoteles, Poetik, 1447a, 1450a (im folgenden zitiert nach der dt. Übersetzung von O. Gigon, Stuttgart 1978, hier: S. 23 u. 31). Daß diese mimetische Bestimmung des Dramas zugleich ein wechselseitiges heuristisches Verhältnis zwischen der Dramentheorie und Handlungstheorie impliziert, zeigen die einzelnen Referate und Diskussionsbeiträge anläßlich eines Bochumer Kolloquiums über "Dramentheorie - Handlungstheorie", abgedruckt in: Poetica 8 (1976), S. 321-450.

<sup>96</sup> Aristoteles, Poetik, 1450a (S. 32).

<sup>97</sup> Ebd., 1450b (S. 33).

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Ebd., 1452a (S. 38).

das nur noch in Form eines logischen Widerspruchs angemessen ausgedrückt werden kann. Daß das klassische griechische Drama im Gegensatz zu seiner späteren Vulgarisierung gerade diese intensivste Form des dramatischen Gegensatzes anstrebt und mit hin nicht um den Widerspruch *herum*, sondern durch ihn *hindurch* will,<sup>100</sup> läßt sich anhand eines weiteren von Aristoteles formulierten Prinzips aufzeigen, dem in logischer Hinsicht der Ausschluß des "Dritten" entspricht. Denn für Aristoteles ist es noch selbstverständlich, daß ein durch den Handlungsverlauf selbst erzeugter Widerspruch auf keinen Fall durch das Eingreifen eines wie auch immer gearteten "deus ex machina" aufgelöst und damit in seiner Prägnanz verwässert werden darf, sondern daß "die Lösung der Handlung sich aus der Handlung selbst ergeben muß und nicht ... durch einen Kunstgriff"<sup>101</sup>.

Dies also ist das Dilemma, auf das die dramatische Entwicklung zusteuert und das diese dem Handelnden zumutet: sich selbst und seinen persönlichen Wertorientierungen treu bleiben bis hin zum tragisch-pathetischen Untergang - oder aber Selbstaufgabe um den Preis der Lächerlichkeit. Zur Aufhebung dieses "dramatischen Urkonflikts" und zur Aussöhnungen der antagonistischen Parteiungen hatte das klassische griechische Drama deshalb auch außergewöhnlicher Lösungen bedurft. Lösungen, die so unwahrscheinlich waren, daß sie nur noch mit dem höchst unwahrscheinlichen Fall einer Bekehrung der Götter selbst vergleichbar gewesen wären.<sup>102</sup> Gleichwohl hat diese Bekehrung tatsächlich stattgefunden. So zeigt Aischylos in seiner Orestes-Trilogie das Beispiel eines dramatischen Konflikts, in dem die unwiderrufliche Bestrafung des durch ein tragisches Verbrechen schuldig gewordenen Helden nur durch die Inszenierung eines göttlichen Tribunals ausgesetzt werden kann, in dessen Verlauf sich die das althergebrachte Recht der Bestrafung des Bösen vertretenden Mächte allein dadurch als versöhnlich erweisen, daß ihnen von nun an in der neuen Ordnung der Stadt eine völlig neue Aufgabe - nämlich der Schutz des Guten - anvertraut wird.<sup>103</sup> Dieser eigentümliche dramatische Prozeß eines durch rechtlich schuldhaftes Handeln deutlich gewordenen Widerspruchs zwischen unterschiedlichen Wertorientierungen und der Auflösung dieses Widerspruchs durch eine Änderung der überlieferten Rechtsordnung verdeutlicht zugleich den eminent politischen Hintergrund des klassischen griechischen Dramas. Denn er bringt nicht nur die prinzipielle Kontingenz des menschlichen Handelns in Form der Möglichkeit einer vom Handelnden selbst nie beabsichtigten Verkehrung der Handlung in ihr Gegenteil zum Ausdruck, sondern unterstreicht aufgrund der Möglichkeit einer handlungsmäßigen Änderung geltenden Rechts zugleich die prinzipielle Kontingenz jeder gesellschaftlichen Wertordnung. Hierbei ist es weniger entscheidend, ob sich die politischen Konflikte der attischen Demokratie tatsächlich dergestalt auf die Struktur des Dramas abbilden lassen, daß es gerechtfertigt wäre, den Chor als Repräsentanten der neuen politischen Gemeinschaft, d.h. der Stadtbürgerschaft, den dramatischen Helden dagegen als Repräsentanten einer fremden und bereits vergangenen heroischen Zeit an-

<sup>100</sup> Dieses Wortspiel verwendet K. Burke, *Die Rhetorik in Hitlers "Mein Kampf" und andere Essays zur Strategie der Überredung*, Frankfurt am Main 1967, S. 134 ff.

<sup>101</sup> Aristoteles, *Poetik*, 1454a - 1454b (S. 45).

<sup>102</sup> So K. Burke, *Die Rhetorik in Hitlers "Mein Kampf"*, a.a.O., S. 131.

<sup>103</sup> Vgl. Aischylos, *Eumenides*, hrsg. v. G. Ammendola, Florenz 1968; hierzu: A. Rivier, *Remarques sur le "nécessaire" et la "nécessité" chez Eschyle*, in: *Revue des études grecques* 81 (1968), S. 5-39 und Burke, *Die Rhetorik in Hitlers "Mein Kampf"*, a.a.O., S. 131 ff.

zusehen<sup>104</sup> - es wird noch zu zeigen sein, daß Nietzsches Interpretation des Dramas dieser Auffassung genau entgegengesetzt ist. Wichtiger erscheint dagegen die Betonung des Umstandes, daß das antike griechische Drama zum ersten Mal eine welthistorisch völlig neue und gegenüber dem archaisch-mythischen Zeitalter wesentlich komplexere Handlungs- und Entscheidungssituation zum Ausdruck bringt: nämlich die nun bewußt als möglich erfahrene Veränderbarkeit althergebrachter Wertorientierungen und überlieferter gesellschaftlicher Institutionen, d.h. "die für uns kaum hoch genug einzuschätzende Möglichkeit, ganze politische Ordnungen zu entwerfen und einzuführen"<sup>105</sup>.

Daß dieser Prozeß zunächst als sehr unerhört empfunden worden sein muß, weil er damit überhaupt erst die Unsicherheit der Handlungsorientierungen und den riskanten Charakter alles menschlichen Handelns offengelegt hat, kommt nicht nur im dramatischen Geschehen, sondern auch in der Zweideutigkeit des Handlungsbegriffs selbst zum Ausdruck. Bezeichnenderweise verwendet die griechische Sprache nämlich noch eine morphologische Differenzierung zur Unterscheidung von Handlungen, die einem Subjekt als bewußte Äußerungen seines Willens zugerechnet werden können, und Handlungen, die unabhängig von dieser subjektiven Zurechenbarkeit ausschließlich durch ihren objektiven Vollzug gekennzeichnet sind. Sie überliefert uns damit zugleich jene Kluft, die zwischen der Unterstellung einer subjektiven Verantwortlichkeit des Handelnden und einer Auffassung besteht, welche den Handelnden noch nicht in seiner eigenen Individualität, sondern ausschließlich durch die objektive Funktion wahrnimmt, die er handlungsmäßig erfüllt.<sup>106</sup> Wenn aber das Handeln nicht nur die Widersprüche beseitigen muß, denen es sich in seinem Verlauf konfrontiert sieht, sondern in einer von den Akteuren selbst nicht intendierten Art und Weise überhaupt erst hervorbringt, liegt die Frage nahe, ob sich seiner dramatischen Nachahmung nicht doch noch eine *tiefer* Bedeutung abgewinnen läßt. Und zwar eine "archaischere" Bedeutung, welche nicht nur dieser Differenzierung des Handlungsbegriffs selbst, sondern auch der unvermeidlich schuldhaften Individualisierung des Handelnden im szenischen Geschehen des Dramas *vor* der "politischen" Aufhebung des dramatischen Gegensatzes Rechnung trägt.

Diese Frage ist zumindest von Nietzsche gestellt worden, und sie zielt dabei darauf ab, die durch das Handeln selbst *nicht* bestimmbaren Voraussetzungen des dramatischen Geschehens freizulegen. Deshalb versuchte Nietzsche bereits anhand eines etymologischen Verweises deutlich zu machen, daß sich entgegen der auch von Aristoteles geteilten Auffassung der ursprüngliche Gehalt des Dramas keinesfalls darauf reduzieren läßt, eine Nachahmung von *Handlungen* zu sein: "Es ist ein wahres Unglück für die Ästhetik gewesen, daß man das Wort Drama immer mit 'Handlung' übersetzt hat. Nicht Wagner allein irrt hierin; alle Welt ist noch im Irrtum; die Philologen sogar, die es besser wissen sollten. Das antike Drama hatte große *Pathosszenen* im Auge - es schloß gerade die

<sup>104</sup> Vgl. hierzu J.-P. Vernant/P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris 1973, S. 14 ff. u. 25 ff. Zum gesellschaftlich-politischen Hintergrund der Entstehung des Dramas siehe auch die Studie von G. Thomson, *Aischylos und Athen. Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas*, Berlin 1957.

<sup>105</sup> C. Meier, Diskussionsbeitrag anlässlich des Bochumer Kolloquiums "Dramentheorie - Handlungstheorie", a.a.O., S. 439 f.

<sup>106</sup> Vgl. hierzu J.-P. Vernant, *Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne*, in: J. Kristeva/J.-C. Milner/N. Ruwet (Hrsg.), *Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste*, Paris 1975, S. 365-373; ders., *Ebauches de la volonté dans la tragédie grecque*, in: *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, a.a.O., S. 43-74. Wie fruchtbar die philologische Forschung für die Ausarbeitung einer historisch-kritischen Handlungstheorie sein kann, verdeutlicht auch die Untersuchung von E. Benveniste, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris 1948.

Handlung aus (verlegte sie *vor* den Anfang oder *hinter* die Szene). Das Wort Drama ist dorischer Herkunft: und nach dorischem Sprachgebrauch bedeutet es 'Ereignis', 'Geschichte', beide Worte in hieratischem Sinne. Das älteste Drama stellte die Ortslegende dar, die 'heilige Geschichte', auf der die Gründung des Kultus ruhte (- also kein Tun, sondern ein Geschehen: *dran* heißt im Dorischen gar nicht 'tun')."<sup>107</sup> Auch Nietzsche begreift das Wesen des dramatischen Geschehens als "Versöhnung zweier Gegner"<sup>108</sup>. Nur gehört ihm zufolge der dramatische Gegensatz nicht ausschließlich der Welt des Handelns an, sondern ist vielmehr an die Existenz zweier unterschiedlicher Lebensformen und zweier ihnen entsprechenden "Kunst-Prinzipien" gebunden, deren Versöhnung durch das Drama in exemplarischer Form zum Ausdruck gebracht wird. Die Handlungswelt gilt selbst vielmehr als eine Welt des Scheins, die zwar auch ihren Ort im dramatischen Geschehen hat, zugleich jedoch die Funktion einer reinen "Versinnlichung" und "Verbildlichung" der eigentlichen "Mysterienlehre der Tragödie" zugewiesen bekommt. Diese besteht nämlich weniger in der optimistischen Auffassung, daß die Erkenntnis die Möglichkeiten des Handelns fördert und sogar die Auflösung der ihm immanenten Aporien erlaubt, als vielmehr in der Einsicht, daß sie die Voraussetzungen des Handelns untergräbt und auflöst. Denn "zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion - das ist die Hamletlehre"<sup>109</sup>. Diese Illusion ist aber dem Wesen der menschlichen Individuation selbst immanent, die sich im Vollzug der Handlung bestätigt und in der Entdeckung, daß der Satz vom Grund in irgendeiner seiner Erscheinungsformen eine Ausnahme erfahren könnte, zugrunde gehen müßte.<sup>110</sup>

Dies ist denn auch für Nietzsche das eigentliche "dramatische Urphänomen", welches im tragischen Mythos in Form einer Verbildlichung dionysischer Weisheiten und Erkenntnisse durch apollinische Kunstmittel zum Ausdruck kommt: nämlich das Trauma der "Zerstückelung" und die Erfahrung der Möglichkeit, "sich selbst vor sich verwandelt zu sehen und jetzt zu handeln, als ob man wirklich in einen andern Leib, in einen andern Charakter eingegangen wäre ... ein Aufgeben des Individuums durch Einkehr in eine fremde Natur ... Nach dieser Erkenntnis haben wir die griechische Tragödie als den dionysischen Chor zu verstehen, der sich immer von neuem wieder in einer apollinischen Bilderwelt entladet."<sup>111</sup> Deshalb ist für Nietzsche auch nicht die dramatische Handlung selbst, sondern der tragische Chor das eigentliche "Ur drama" und die einzige, alles beherrschende Realität, die sich in dem Dualismus dieser beiden Kunstformen kundtut.<sup>112</sup> Die "Versöhnung", welche das Drama ursprünglich zum Ausdruck bringt, besteht deshalb auch nicht in einer Restabilisierung und Bestätigung der Handlungswelt, sondern in einer Auflösung dieser apollinischen Welt des Scheins, welche zugleich eine Zersetzung jeder bestehenden Form von personaler Identität impliziert und die Freilegung des eigentlichen dionysischen Urgrundes eines rauschenden, intensiven, maßlosen Lebens bewirkt, in dem die Individuation als der Ausgangspunkt alles Übels durch ein

<sup>107</sup> F. Nietzsche, *Der Fall Wagner*, in: ders., *Werke*, hrsg. v. K. Schlechta, 6. Aufl. München 1969, Bd. II, S. 901-938 (hier: 921; Anmerkung).

<sup>108</sup> Ders., *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, in: *Werke*, Bd. I, S. 7-134 (hier: 27).

<sup>109</sup> Ebd., S. 48.

<sup>110</sup> Ebd., S. 24.

<sup>111</sup> Ebd., S. 52; vgl. auch S. 120 f.

<sup>112</sup> Ebd., S. 44 u. 53 f.

"übermächtiges Einheitsgefühl" verdrängt wird.<sup>113</sup> Und die "politische" Botschaft des Dramas bestand ursprünglich auch nicht darin, auf mögliche *soziale* Antagonismen hinzuweisen, sondern anstelle der Spannungen, die sich aus solchen Gegensätzen ergeben können, Intensitäten ganz *anderer* Art freizusetzen.<sup>114</sup>

Welches ist nun der heuristische Wert, der diesen beiden einander entgegengesetzten Modellen der Dramentheorie, die mit den Namen Aristoteles und Nietzsche verbunden sind, bezüglich der Ausarbeitung unterschiedlicher Verfahren der "Dramatisierung" von Diskursen zukommt? In der Tat verkörpern sie zwei grundlegend verschiedene Modelle der Erzeugung von "Spannungen" und "Intensitäten", die zwar nicht allein im Bereich des Diskursiven anzutreffen sind, die aber dennoch zugleich als zwei unterschiedliche Arten der "Politisierung" von Diskursen und der "Politik" von Diskursen betrachtet werden müssen. Denn bereits die aristotelische Kennzeichnung des Dramas als eine Nachahmung von Handlungen, die mit Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit in ihr Gegenteil umschlagen und die solch "unlösbare" Entscheidungssituationen generieren, daß dem Handelnden selbst nur noch die tragische Wahl zwischen zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Wertorientierungen offenbleibt, kann als ein spezifisches Modell der Dramatisierung von diskursiven Prozessen angesehen werden. Dieses beruht allgemein auf einer Ausdifferenzierung von bipolar angeordneten Bedeutungseinheiten, deren Gegensätzlichkeit im Verlaufe ihrer diskursiven Entfaltung dermaßen gesteigert und intensiviert wird, bis ihr wechselseitiges Verhältnis die semantischen Voraussetzungen für einen formallogischen Widerspruch erfüllt. Ein solches Dramatisierungsverfahren ist also dadurch gekennzeichnet, daß es anstelle von sich statisch gegenüberstehenden Antithesen eine diskursive "Geschichte" entfaltet, welche den quasi-temporalen Prozeß der Ausdifferenzierung einer solchen antithetischen Grundstruktur verdeutlicht. Die Spannung, die dieses Darstellungsverfahren zu bewirken vermag, wird hierbei durch Einschaltung vermittelnder Glieder allmählich bis zu jenem Punkt gesteigert, an dem der Widerspruch offen zutage tritt und seine nicht nur für den Diskurs selbst bedrohliche Intensität entweder durch einen "Kampf" entschieden oder aber durch eine mystische "coincidentia oppositorum" aufgehoben wird. Denn augenscheinlich ist - und dies wird durch die "dramatistischen" Untersuchungen von Kenneth Burke und Gilbert Durand bestätigt - , daß ein auf der Entfaltung und der Intensivierung der Spannung zwischen gegensätzlichen semantischen Bestimmungen beruhender Diskurs entweder selbst zur Auflösung seiner widersprüchlichen Struktur tendiert oder aber die Notwendigkeit eines praktischen "acting out" dieses Widerspruchs als die ihm eigentümliche Art von "Botschaft" verkündet.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Ebd., S. 47. Zur Betrachtung der Individuation als "Urgrund des Übels" vgl. ebd., S. 62. Dies deckt sich mit der Feststellung Nietzsches, "daß die Griechen überhaupt Individuen auf der tragischen Bühne nicht ertragen konnten" (ebd., S. 61).

<sup>114</sup> Nietzsche wendet sich ganz entschieden gegen eine derartige *politische* Interpretation der ursprünglichen Bedeutung des dramatischen Geschehens. Vgl. ebd., S. 44 ff.

<sup>115</sup> Vor allem den Untersuchungen von K. Burke und G. Durand haben wir ein tieferes Verständnis dieser Form der "Dramatisierung" von Diskursen zu verdanken. Burke hat übrigens bereits 1945 den Ausdruck "dramatism" zur Kennzeichnung seiner rhetorischen Untersuchungen verwendet. Vgl. hierzu K. Burke, *A Grammar of Motives*, a.a.O., ferner ders., *A Rhetoric of Motives*, Englewood Cliffs, N.J. 1950; ders., *A Dramatistic View of the Origins of Language*, in: *The Quarterly Journal of Speech* 38 (1952), S. 251-264, 446-460 und 39 (1953), S. 79-92, 209-216; ders., Art. "Dramatism", in: *Encyclopedia of the Social Sciences* 7 (1968), S. 445-452; ders., *Dramatism and Development*, a.a.O. Zu Burkes "Dramatism" siehe auch die Studie von W.H. Rueckert, *Kenneth Burke and the Drama of Human Relations*, Minneapolis 1963. Vgl. ferner G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*,

Aus diesem Grund stellt auch der "dialektische Widerspruch" einen ausgezeichneten geschichtsphilosophischen Topos und zugleich ein unüberbietbares diskursives Darstellungsverfahren dar, um das Problem des Politischen als einen konkreten Antagonismus zwischen entgegengesetzten Extremen in zugespitztester Form sprachlich zum Ausdruck zu bringen.<sup>116</sup> Denn in ihm vereinfacht sich die Welt der heterogenen Kräfte und Intentionen auf das überschaubare Feld zweier "Werte", die einander polar entgegengesetzt und damit zugleich eindeutig bestimmt sind. Diese radikalste Form der politischen Konfrontation beinhaltet in Gestalt der "dialektischen" Entfaltung des Widerspruchs zugleich die Möglichkeit einer negationslogischen Übersetzung und Umkehrung des sprachlichen "Werts" der beiden Extreme. Das heißt, es existiert zwischen ihnen ein semantisches Kontinuum bzw. eine "Isotopieebene", welche allein durch das Negationsmorphem "nicht-" aufgeteilt wird. Insofern verbinden sich gerade beim dialektischen Widerspruch Nähe und Abstandsnahe der durch ihn dargestellten Extreme in einer vielleicht einmaligen Art und Weise, die zugleich seinen nicht zu übersehenden erfolgreichen Gebrauch erklärt, aber auch seine tiefere Problematik verdeutlicht. Denn ebenso wie er zum "Kampf" und zur Konfrontation auffordert und damit das Politische in seiner reinsten Intensität offenbart, ermöglicht er zugleich auch eine friedfertige Interpretation seiner "Botschaft", die nach dem erfolgreich durchgeführten "Endkampf" nun das "Ende des Politischen" nahelegen scheint. Deshalb stellt sich die Frage, ob ein nicht mehr am Widerspruch und an der logischen Negation, sondern an der "linguistischen Komplexität" und "Negativität" orientiertes Verfahren der Dramatisierung von Diskursen viel eher in der Lage wäre, die Kontingenz des Politischen zu *bewahren* und dergestalt zugleich *adäquater* zu reflektieren. Gibt es jedoch ein solches Dramatisierungsverfahren, welches anstelle der formallogischen Eindeutigkeit des Zweierparadigmas die prinzipielle Kontingenz und Unbestimmtheit der sprachlichen Verweisungen, anstelle der bestimmten Negation die unbestimmte Negation und anstelle des Modells des Einen, das sich selbst widerspricht, das Modell der Vielheiten hervorhebt? Ein Verfahren, welches das "Intensive" nicht mehr durch Identitäts- und Gegensatzbestimmungen im herkömmlichen Sinn, sondern durch die *Auflösung* aller bisherigen Formen von Identitäten und Widersprüchen erreicht und sich damit zu Recht auf Nietzsches Interpretation des Dramas berufen könnte?

Gilles Deleuze hat den Versuch unternommen, die formalen Eigentümlichkeiten einer solchen "Dramatisierungsmethode" auszuarbeiten, die sich Nietzsches "Geburt der Tragödie" und der "Genealogie der Moral" verpflichtet fühlt. Wir wollen hier jedoch seine Beschreibungen nicht in aller Ausführlichkeit darlegen, sondern können uns in diesem Zusammenhang auf eine Zusammenfassung ihrer wichtigsten Ergebnisse beschränken. Deleuze charakterisiert diese Dramatisierungsmethode als eine differentielle, typologische und genealogische Methode. Ihr Ziel ist nichts Geringeres als das Aufspüren des "Dramas des Logos" selbst. Deshalb erfordert sie eine Auflösung des Platonismus, die

---

Paris 1960; ders., Dualismes et dramatisation: Régime antithétique et structures dramatiques de l'imaginaire, in: A. Portmann (Hrsg.), Das menschliche Drama in der Welt der Ideen (= Eranos-Jahrbuch 33), Zürich 1965, S. 245-284. Auch Greimas verfolgt die Ausarbeitung einer solchen Dramatisierungsmethode im Rahmen der Grundlegung einer allgemeinen "aktantiellen Narrativik". Vgl. hierzu ders., Sémantique structurale, a.a.O., S. 172 ff.; ders., Du sens. Essais sémiotiques, Paris 1970, S. 180 ff.; siehe ferner P.V. Zima, Diskurs als Ideologie, in: ders. (Hrsg.), Textsemiotik als Ideologiekritik, a.a.O., S. 7-31 (hier: 15 ff.).

<sup>116</sup> Siehe hierzu insbesondere C. Schmitt, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, a.a.O., S. 63 ff.; ferner ders., Der Begriff des Politischen, a.a.O., S. 62 f. u. 73 f.

durch eine Relativierung der ehemals privilegierten "Was"-Frage sowie eine erneute Zuwendung zu den vom philosophischen Diskurs ausgeschlossenen sophistischen und rhetorischen Frageformen "wer", "wann", "wo", und "wie" eingeleitet wird.<sup>117</sup> So versucht sie, die sprachlichen Zeichen und Begriffe einem "Willen" bzw. "Begehren" als "Symptome" zuzuführen, ohne die sie nicht einmal sinnvoll gedacht werden könnten und die dermaßen prä-individuell anzusetzen sind, daß auch die personalen Identitäten und ihre Bestrebungen selbst nur noch als typenhafte Aggregatsformen von ursprünglich reinen, ausschließlich durch Differenzen bestimmten Singularitäten und dynamischen Vielheiten charakterisierbar sind. Das "Intensive" wird hierbei nicht als etwas aufgefaßt, das durch Spannungen zwischen gegensätzlichen Identitäten "erzeugt" wird, sondern es geht jeder Form des Gegensatzes und des Widerspruchs voraus, weil es der Differenz selbst schon eigentümlich ist. Denn diese ist in ihrer unmittelbarsten Bedeutung zunächst Differenz *von* Intensitäten: "L'intensité n'est que la puissance de la différence ou de l'inégal en soi, et chaque intensité est déjà différence du type E-E', où E renvoi à son tour à e-e', et e, à E-E', etc. Un tel champ intensif constitue un milieu d'individuation."<sup>118</sup> Deleuze beschreibt diese Methode der Dramatisierung deshalb auch als einen Prozeß der "Differenzierung" und "Aktualisierung" des Intensiven und Differenten selbst, das dermaßen ein Intensitätsfeld (*champ intensif*) für Individuationen, Typenbildungen und Bildungen von Serien heterogener und disparater Elemente bildet. Keinesfalls ist sie jedoch als ein Prozeß der Entfaltung vorgegebener Differenzierungsmöglichkeiten im Sinne ihrer "Realisierung" zu verstehen, sondern als ein Prozeß, der selbst schöpferisch ist im Hinblick auf das, was er "aktualisiert".<sup>119</sup> Der durch sie gekennzeichnete diskursive Prozeß ist deshalb auch weder von einem archäologischen noch von einem teleologischen Modell aus zu begreifen, sondern verflüchtigt sich letzten Endes im In-Differenzierten seiner eigenen Herkunfts- und Ziellosigkeit.<sup>120</sup>

Gleichwohl vermittelt bereits diese kurze Beschreibung eine Ahnung von den Vorzügen und den Nachteilen eines solchen Dramatisierungsverfahrens. Einerseits besteht sein Vorteil darin, daß es die bipolare Erzeugung von Intensitäten als den Extremfall einer viel allgemeineren "polymorphen" Form von Intensität zu verdeutlichen vermag.<sup>121</sup> Andererseits fehlt ihm der polemische Gehalt einer antithetisch verfahrenen Methode der Dramatisierung von Diskursen. Denn weder bedient es sich der Möglichkeit einer Steigerung der Intensität des sprachlichen Ausdrucks durch kontradiktorische Gegensatzbildungen noch läßt sich die eigentliche politische "Botschaft" solcher Diskurse mit dem kritischen Gehalt von Widerspruchs-, Dekadenz- oder Katastrophentheorien vergleichen, weil es aufgrund der von ihm postulierten Universalität des Intensiven und Differenten sowohl deren mögliche Verdichtung und Zuspitzung zu einem übergreifenden "Widerspruch" relativiert als auch die prinzipielle Auflösbarkeit von "Span-

<sup>117</sup> Vgl. G. Deleuze, La méthode de dramatisation, in: Bulletin de la Société française de Philosophie 61:3 (1967), S. 89-118; ders., Différence et répétition, Paris 1968, bes. S. 269 ff.; ders., Nietzsche und die Philosophie, München 1976, bes. S. 86 ff.

<sup>118</sup> G. Deleuze, La méthode de dramatisation, a.a.O., S. 93.

<sup>119</sup> Ebd., S. 99; vgl. ferner ders., Différence et répétition, a.a.O., S. 272 ff.; Deleuze verschweigt hierbei keineswegs die offensichtlichen Parallelen zu Bergsons "L'Evolution créatrice" (ebd., S. 274).

<sup>120</sup> Zu dem von Deleuze unternommenen Versuch, dieses an-archische Darstellungsprinzip zur Grundlage des von ihm gemeinsam mit Félix Guattari verfaßten "Anti-Ödipus" zu machen, vgl. die entsprechenden Ausführungen im vierten Kapitel der vorliegenden Arbeit.

<sup>121</sup> Zum Verhältnis von "bipolaren" und "polymorphen" dramatischen Strukturen vgl. auch Y. Durand, Structures de l'imaginaire et comportement, in: Cahiers Internationaux de Symbolisme 4 (1964), S. 61-80 (hier: 71 ff.); ferner G. Durand, Dualismes et dramatisation, a.a.O., S. 253 ff.



nungen" und "Intensitäten" kategorisch ausschließt.<sup>122</sup> Aus diesem Grund fehlt ihm auch die Suggestivität und Brisanz eindeutiger praktischer Handlungsempfehlungen und Handlungsorientierungen. Vielleicht erweist sich aus diesem Grund das antithetische Modell der Steigerung von Intensitäten als ein sachlich-theoretisch zwar nicht immer angebrachtes und insofern auch nicht allgemeingültiges, dafür aber für praktisch-politische Zwecksetzungen doch nach wie vor hocheffizientes diskursives Dramatisierungs- und Politisierungsverfahren - und zwar gerade auch dann, wenn sein Einsatz letzten Endes einen *Mythos* heraufbeschwören sollte. Georges Sorel hat sich denn auch nicht davor gescheut, die Konsequenzen dieses Gedankengangs voll auszuformulieren, um auch da noch die politische Berechtigung von dichotomischen Dramatisierungen zu unterstreichen, wo sie aus rein wissenschaftlichen Gründen selbst nicht mehr haltbar wären. Denn "sans la division dichotomique, il serait impossible de faire comprendre *l'idée révolutionnaire* ... Autre chose est faire de la science sociale et autre chose est former les consciences."<sup>123</sup> Vielleicht sind wir aber eines Tages dazu in der Lage, auch *diesen* Dualismus noch zu überwinden, um uns die tiefere Bedeutung jener Botschaft zu eigen zu machen, die uns Kenneth Burke mit seinem Gedicht "Dialectician's Prayer" in einer poetischen Form zu übermitteln versucht hat:

"And may we have neither the mania of the One  
 Nor the delirium of the Many -  
 But both the Union and the Diversity -  
 The Title and the manifold details that arise  
 As that Title is restated  
 In the narrative of History  
 Not forgetting that the Title represents the story's Sequence,  
 And that the Sequence represents the Power entitled."<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Auch G. Durand sieht dieses Problem der Steigerung von Intensitäten im Rahmen des polymorphen Dramatisierungsmodells: "La tension n'apparaît pas avec la même acuité que précédemment. Il faut en effet une certaine rigidité pour maintenir une tension" (ebd., S. 255). Viel optimistischer hinsichtlich seiner möglichen Intensitätsgrade äußert sich dagegen H. Damisch, *Le Discours du tenseur*, in: *Critique* 336 (1975), S. 461-464.

<sup>123</sup> G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 2. Aufl. Paris 1921, S. 188.

<sup>124</sup> K. Burke, *Book of Moments*, Los Altos (Calif.) 1955, S. 41.

## II. Die Krise der Macht<sup>Ü</sup>

### 1. Zur Semantik und Pragmatik der Macht im Zeitalter der Französischen Revolution

Daß der Ausbruch der Französischen Revolution den Beginn eines neuen Zeitalters darstellt, ist nicht erst nachträglich von der Geschichtsforschung behauptet worden, sondern hat auch bereits das Bewußtsein der Zeitzeugen dieses epochalen "Ereignisses" entscheidend geprägt. So radikal neu erschienen ihnen diese spezifisch "neuzeitlichen" Revolutionswirren, daß sogar die Frage aufgeworfen wurde, ob sich diese Revolution nicht *prinzipiell* der Dimension des Ereignishaften entziehe und vielleicht nur deshalb als "Ereignis" wahrgenommen werde, weil sie eine ungeheure zeitliche Verdichtung von politischen und gesellschaftlichen Veränderungen beinhaltet, die zwar zunächst als historisch kontingent erscheinen mag, unter strukturellen Gesichtspunkten jedoch die Durchsetzung einer völlig *neuen* Gesellschaftsordnung offenbart. Denn gerade aus der Beteiligtenperspektive wurde es bald zur Gewißheit: "La Revolution n'est pas un événement ... c'est une époque."<sup>1</sup>

Fraglich bleibt aber, ob sich die Begleitumstände dieser "neuzeitlich bewegten Geschichte" auch in spezifischen Umbildungen und Reformulierungen der traditionellen *machttheoretischen* Semantik niedergeschlagen haben, und wenn ja, in welchen. Denn augenscheinlich ist, daß in den unter dem unmittelbaren Eindruck der Französischen Revolution stehenden politischen Auseinandersetzungen zunächst auf *überlieferte* Positionen und Begrifflichkeiten zurückgegriffen wurde, um die historischen Voraussetzungen, die epochale Eigenart sowie die strukturellen Konsequenzen dieser revolutionären Machtusurpation zu bestimmen. Dies schlägt sich zum Beispiel in einer an die Tradition der Monarchomachen anschließende Behandlung der Frage nieder, unter welchen Voraussetzungen überhaupt Widerstand und Revolution gegen die Obrigkeit gerechtfertigt sind. Oder es wurde - vor allem in den Kleinstaaten des Deutschen Reiches - unter direkter Bezugnahme auf Machiavelli die Frage gestellt, welche Erfordernisse eine politische Einheit überhaupt erfüllen muß, um selbst jener Macht gewachsen zu sein, die in der Bedrohung der deutschen Territorialstaaten durch die napoleonischen Kriege zum Ausdruck kam. Aber auch das Mittelalter erfuhr wieder eine Renaissance in Gestalt des romantischen Versuchs einer Wiederherstellung der Einheit von politischer Macht und religiös legitimierter Autorität.<sup>2</sup>

<sup>Ü</sup> Klaus Lichtblau, *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin: Philo, 1999, S. 69-138.

<sup>1</sup> J. de Maistre, Discours à Madame la Marquise de Costa, Mai 1794, in: Oeuvres complètes. Nouvelle éd., Lyon 1883-1886, Bd. 7, S. 273. Zum "Ereignis"-Charakter der Französischen Revolution siehe auch F. Furet, 1789 - Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1980.

<sup>2</sup> Siehe hierzu die einschlägigen Darstellungen der Geschichte des machttheoretischen Denkens bei Gérard Mairet, *Les doctrines du pouvoir. La formation de la pensée politique*, Paris 1978; K.-G. Faber/K.-H. Ilting/C. Meier, Art. "Macht, Gewalt", in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 817-935; K. Lichtblau/K. Röttgers, Art. "Macht", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, Sp. 585-617; ferner K. Röttgers, *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg/München 1990.

Diese Rückgriffe auf traditionelle Positionen des machttheoretischen Denkens konnten jedoch nicht verbergen, daß hierbei die Eigenart des durch den Ausbruch der Französischen Revolution nur oberflächlich angezeigten strukturellen machttheoretischen Problems der "Neuzeit" nur unzureichend reflektiert worden ist.<sup>3</sup> Die in diesem Zusammenhang noch ungelöste Machtfrage kommt noch am ehesten da zum Ausdruck, wo die bewußte Wahrnehmung einer in relativ selbständige Teilbereiche wie Religion, Moral, Recht, Politik und Ökonomie funktional differenzierten Gesellschaft zugleich auf das strukturelle Problem der Wiederherstellung einer übergreifenden Einheit der Macht bezogen ist. Jedoch erst in Gestalt der von Hegel und Marx ausgearbeiteten dialektischen Theorie der Macht wird dieser durch die Französische Revolution bewußt gewordene gesellschaftliche Strukturwandel durch eine ihm adäquate Form der machttheoretischen Reflexion begrifflich erfaßt und insofern auch in Gestalt einer Revolutionierung der Denkweise zu einem vorläufigen Abschluß gebracht.<sup>4</sup> Diese dialektische Theorie der Macht beruht dabei auf einer Verschränkung von metaphysischen und politischen Grundannahmen, um eine für das bürgerliche Zeitalter spezifische Antwort auf das strukturelle Problem zu geben, unter welchen Voraussetzungen sich überhaupt noch eine *Einheit der Macht* in einer funktional differenzierten Gesellschaft denken läßt. Und sie formuliert zugleich einen Bezugsrahmen, vor dessen Hintergrund deutlich wird, welchem Umstand sich die das ganze 19. Jahrhundert kennzeichnende und bis in die Gegenwart erstreckende *Krise der Macht* sowie die ihr entsprechenden Formen des *Machtkampfes* eigentlich verdanken.

Daß die Französische Revolution dabei eher mit einer umfassenden *religiösen* Erneuerungsbewegung als mit den traditionellen politischen Revolten und Umstürzen des 17. und 18. Jahrhunderts verglichen werden müsse, um ihre Eigenart zu verstehen, ist bereits sehr früh von Edmund Burke bemerkt und später in den Analysen von Alexis de Tocqueville nachhaltig unterstrichen worden. Burke zufolge repräsentiert diese vor allem "a revolution of doctrine and theoretic dogma". Denn: "It has a much greater resemblance to those changes which have been made upon religious grounds in which a spirit of proselytism makes an essential part."<sup>5</sup> Diesem Urteil liegt die Erfahrung

<sup>3</sup> Unter "Neuzeit" ist hier nicht die "frühe" Neuzeit, sondern die "eigentliche" Neuzeit gemeint, deren Beginn durch die sogenannte "Sattelzeit" zwischen 1750-1850 markiert wird, die von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck und vielen anderen namhaften Autoren des bereits zitierten Wörterbuchs "Geschichtliche Grundbegriffe" als jene epochale Wende angesehen wird, in der sich die alt-europäische Ordnung und die moderne Gesellschaft nicht nur in sozialgeschichtlicher Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf ihre jeweilige historisch-politische Semantik radikal voneinander abzugrenzen beginnen. Zur diesbezüglichen Diskussion vgl. E. Walder, Zur Geschichte und Problematik des Epochenbegriffs "Neuzeit" und zum Problem der Periodisierung der europäischen Geschichte, in: ders. u.a. (Hrsg.), Festgabe Hans von Greyerz zum sechzigsten Geburtstag 5. April 1967, Bern 1967, S. 21-47; R. Koselleck, "Neuzeit". Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: ders. (Hrsg.), Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, S. 264-299; ferner ders., Einleitung zu "Geschichtliche Grundbegriffe", Bd. 1, Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII.

<sup>4</sup> Zu dieser heute weit verbreiteten Einschätzung, daß Hegel als der eigentliche Theoretiker der Französischen Revolution angesehen werden muß und dabei in Marx seinen prominentesten Nachfolger gefunden hat, siehe J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (1956), in: ders., Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main 1969, S. 183-255.

<sup>5</sup> E. Burke, Thoughts on French Affairs (1791), in: ders., Reflections on the Revolution in France, ed. A.J. Grieve, London 1971, S. 288. Ähnlich äußerte sich später Tocqueville aus der Distanz eines halben Jahrhunderts. Vgl. A. de Tocqueville, Der alte Staat und die Revolution, hrsg. v. J.P. Mayer, Reinbek 1969, S. 22 f.: "Die Französische Revolution ist also eine politische, die in der Art einer religiösen Revolution zu Werke gegangen ist und gewissermaßen das Aussehen einer solchen angenommen hat. ... Eine politische Revolution, die Bekehrungseifer einflößt und die man mit demselben Feu-

zugrunde, daß sich die französischen Revolutionäre keinesfalls darauf beschränkten, allein die *politische Macht* zu übernehmen, sondern danach trachteten, das ganze überlieferte Regierungssystem zu beseitigen, eine neue Verfassung zu entwerfen, tiefgreifende Veränderungen an den gesellschaftlichen Verhältnissen und den überlieferten Rechtsformen vorzunehmen und diese Neuerungen mit missionarischem Eifer auch den anderen europäischen Staaten aufzuzwingen. So führte ihr quasi-religiöses Bekehrungsstreben nicht nur zu einer politischen Neuordnung des europäischen Staatengefüges, sondern auch zu einer fundamentalen Spaltung der öffentlichen Meinung in Europa in zwei große weltanschauliche Lager, deren Grenzen sich nicht mehr mit den Konflikten innerhalb der überlieferten politischen Staatenwelt zur Deckung bringen ließen. Es ist diese für das ganze 19. und auch noch 20. Jahrhundert bestimmende Spaltung des politischen Spektrums in ein "konservatives" und ein "progressives" Lager, die Burke dazu veranlaßt hatte, das Ausmaß der durch die Französische Revolution bewirkten Veränderungen in Europa bewußt mit denen der *Reformation* zu vergleichen.

Aber auch im Hinblick auf die gesellschaftliche Verteilung der politischen Macht sah Burke große Unterschiede zwischen einem System der konstitutionell beschränkten monarchischen Macht und dem einer revolutionär begründeten Volkssouveränität bestehen. Erweist sich nämlich die monarchische Macht noch deshalb als beschränkt, weil auch sie letztendlich nur ein - wenn auch hervorragendes - Glied jener "geheimnisvollen Kette" bildet, die ihren Ursprung in dem großen göttlichen Machthaber als dem einzig wahren Herrn hat und weil sich auch der Fürst anderer Personen als Werkzeuge seines eigenen Willens bedienen muß, an deren möglichen Widerstand die Durchsetzung seines Willens eine Mäßigung erfährt, so erscheint demgegenüber eine revolutionär usurpierte und noch durch keine intermediären Institutionen gebrochene Macht des Volkes gewissermaßen als gottlose Anmaßung.<sup>6</sup> Jene "Ausdehnung des Machtbegriffes auf alles und jedes", die Jacob Burckhardt später in seinen "Weltgeschichtlichen Betrachtungen" als entscheidendes Resultat der Französischen Revolution ansah<sup>7</sup>, läßt sich jedoch keinesfalls, wie bereits Tocqueville feststellte, auf die zunehmende Konzentration staatlicher Machtmittel und die Entstehung einer spezifisch bürokratischen Form von Herrschaft beschränken. Der moderne Anstaltsstaat und die Rationalisierung seines Verwaltungshandelns verdanken sich vielmehr strukturellen Voraussetzungen, die bereits dem Ancien Régime eigentümlich waren.<sup>8</sup> Die Hypertrophie des Machtstrebens, durch das sich Tocqueville zufolge das moderne demokratische Gemeinwesen auszeichnet und die er am Beispiel der demokratischen Verfassungsinstitutionen Nordamerikas ausführlich analysiert hatte, ist vielmehr jener Macht geschuldet, die dort die Mehrheit auf das Denken des einzelnen ausübt und die in Gestalt der zur Alleinherrschaft avancierten *öffentlichen Meinung* sogar den Despotismus der Inquisition noch bei weitem zu übertreffen vermag. Dem aristokratisch geschulten Auge Tocquevilles entging nämlich nicht, daß eine auf dem Mehrheitsprinzip beruhende öffentliche Gewalt sich auch dann nicht der unerbittlichen Logik von Machtkämpfen entzieht, wenn sie auf

---

ereifer den Fremden predigt, womit man sie daheim bewerkstelligt: welch ein neues Schauspiel! Unter all den unbekanntenen Dingen, welche die Französische Revolution der Welt gezeigt hat, ist dies sicherlich das Neueste."

<sup>6</sup> Vgl. E. Burke, Betrachtungen über die französische Revolution. In der deutschen Übertragung von Friedrich Gentz. Bearbeitet und mit einem Nachwort von L. Iser, Frankfurt am Main 1967, S. 155 ff.

<sup>7</sup> J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Mit einem Nachwort von W. Kaegi, München 1978, S. 25.

<sup>8</sup> Siehe hierzu auch Tocqueville, Der alte Staat und die Revolution, a.a.O., S. 39 ff.

direkte Formen von Gewaltanwendung verzichtet und sich nur noch der subtilen Mittel der modernen Bewußtseinsmanipulation bedient: "Die Fürsten hatten gleichsam die Gewalt materialisiert; die demokratischen Republiken der Gegenwart haben sie ins Geistige umgewandelt gleich dem Willen, den sie zwingen wollen. Unter der unumschränkten Alleinherrschaft schlug der Despotismus in roher Weise den Körper, um die Seele zu treffen; und die Seele, die diesen Schlägen entwich, schwang sich glorreich über ihn hinaus; in den demokratischen Republiken jedoch geht die Tyrannei nicht so vor; sie übergeht den Körper und zielt gleich auf die Seele."<sup>9</sup>

Diese Konsequenzen des Prinzips einer unbegrenzten Volkssouveränität hatten Benjamin Constant schon früh dazu veranlaßt, innerhalb eines Vergleichs zwischen der antiken griechischen und der modernen Demokratie davor zu warnen, die *Macht der Gemeinschaft* als solche bereits für *Freiheit* zu halten. Constant bediente sich hierbei der modernen Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit, um zu zeigen, daß es der antiken griechischen Polis gerade in jener Hinsicht an Freiheit fehlte, die für die modernen konstitutionellen Verfassungen geradezu konstitutiv ist: nämlich die Anerkennung der Religions-, Meinungs- und Gewissensfreiheit. Zwar erkannte auch er die überragende Bedeutung der "öffentlichen Meinung" innerhalb moderner demokratischer Verfassungsstaaten an. Doch darf deren Herrschaft seiner Meinung nach nicht so weit gehen, wie dies bei dem "volonté générale" Rousseaus und den später von dem Abbé de Mably verfolgten politischen Zielvorstellungen der Fall gewesen sei.<sup>10</sup> Der Wert der öffentlichen Meinung, über die Hegel später sagen wird, daß sie sowohl zu achten als auch zu verachten sei, bestand für Constant vielmehr darin, zusammen mit den anderen Teilgewalten auf die Einhaltung der notwendigen Begrenzung der politischen Souveränität zu achten und so ihren Beitrag zur Sicherung des Gleichgewichts zwischen den einzelnen Mächten innerhalb eines Systems der konstitutionellen Teilung der Gewalten zu leisten.<sup>11</sup>

In dieser allgemeinen, wenn auch mit unterschiedlichen politischen Vorzeichen versehenen Anerkennung der "Macht der öffentlichen Meinung" als einer weiteren Instanz, die das traditionelle Schema der Gewaltenteilung zu überlagern beginnt, spiegelt sich eine Art Konsens zwischen den verschiedenen politischen Lagern im Gefolge der Französischen Revolution wider.<sup>12</sup> Sie bringt zugleich eine Hinwendung zur Analyse jener

<sup>9</sup> A. de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika. Aus dem Französischen von Hans Zbinden, in: Tocqueville und das Zeitalter der Revolution, hrsg. v. I. Geiss, München 1972, S. 46. Von hier aus gesehen ist es dann nur konsequent, die Seele nun ihrerseits als "Gefängnis des Körpers" zu betrachten. Siehe hierzu M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1976, S. 42.

<sup>10</sup> Die Absichten, die Constant hierbei insbesondere dem Abbé de Mably zuschrieb, entsprechen übrigens genau der Charakterisierung, die später Tocqueville bereits als Realität der nordamerikanischen Demokratie angesehen hatte. Von Mably heißt es nämlich: "Das Bedauern, das er in allen seinen Werken ausspricht, gilt insbesondere der Tatsache, daß man mit dem Gesetz nur Handlungen zu treffen vermag; er hätte es gern gesehen, wenn es auch noch die Gedanken und die flüchtigsten Einfälle erfaßte und den Menschen unermüdlich verfolgte, ohne ihm eine Zufluchtstätte zu lassen, an der er sich seiner Macht zu entziehen vermöchte." (B. Constant, Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der heutigen, in: Werke in vier Bänden, hrsg. v. A. Blaesche u. L. Gall, Berlin 1972, Bd. 4, S. 380).

<sup>11</sup> Vgl. B. Constant, Grundprinzipien der Politik, ebd., S. 9-244, hier bes. S. 29 f.

<sup>12</sup> Vgl. neben den bereits aufgeführten Untersuchungen von Constant und Tocqueville auch die Arbeiten von M. Guérard de Rouilly, De l'esprit public ou de la toute-puissance de l'opinion, Paris 1820; T. Aclines, Recht und Macht des Zeitgeistes, Schleswig 1824; F. Ancillon, Ueber die Gewalt der öffentlichen Meinung, in: ders., Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen, Teil 1, Berlin 1824, S. 113-

Machtfaktoren zum Ausdruck, die sich nicht mehr ohne weiteres mit der überlieferten verfassungsmäßigen Regelung der Ausübung von politischer Macht zur Deckung bringen lassen. Bezeichnend hierfür ist, daß sich im 19. Jahrhundert bis hin zu Jacob Burckhardts "drei Potenzen" gerade solche Dreierschemata zunehmender Beliebtheit erfreuten, die nicht mehr eine Klassifikation der *verfassungsrechtlichen* Gewalten, sondern der *realen* Voraussetzungen und Grundlagen politischer Macht zum Gegenstand hatten. So unterschied bereits Antoine Barnave zur Zeit der Französischen Revolution die bewaffnete Macht, das Eigentum und den Bereich der öffentlichen Meinung als die drei "puissances naturelles", deren Zusammenspiel es möglich mache, daß sich überhaupt Regierungen bilden können.<sup>13</sup> Diese eher "realistisch" zu nennende Betrachtungsweise erlaubte es aber Barnave, allgemeine gesellschaftliche Voraussetzungen von politischen Revolutionen zu identifizieren und damit zugleich Einsichten über den Zusammenhang von Ökonomie und Politik vorwegzunehmen, denen später innerhalb der materialistischen Geschichtsauffassung von Karl Marx und Friedrich Engels ein grundlegender Stellenwert zugesprochen wurde. Bereits Barnave wandte sich nämlich gegen eine Auffassungsweise, welche die Ursache von politischen Revolutionen in der Eigenart des menschlichen "Willens" gegeben sieht. Ihm zufolge ist es vielmehr die "nature des choses", die für den Ausbruch einer Revolution und den Erfolg eines politischen Umsturzes verantwortlich zu machen ist.<sup>14</sup>

Eine naturalistische Betrachtungsweise der materiellen Voraussetzungen von politischer Macht kommt auch in der deutschen Rezeption der Schriften Machiavellis zu Beginn des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck. Daß es sich hierbei um eine fast durchweg *positive* Hinwendung zu machiavellistischem Gedankengut handelt, ist deshalb bemerkenswert, weil zuletzt noch 1794 ein von Ludwig Heinrich Jakob verfaßter und bereits vom Geist der Französischen Revolution geprägter "Antimachiavel" erschienen war, der es sich zur Aufgabe gestellt hatte, in kritischer Abgrenzung gegenüber der Auffassung von Immanuel Kant und Friedrich Gentz die prinzipiellen "Grenzen des bürgerlichen Gehorsams" im Falle einer Verletzung des Staatszwecks durch den Souverän zu umreißen.<sup>15</sup> Erscheint hier Machiavelli noch als Fürsprecher einer ungezügelter Machtstaatspolitik, der gegenüber die revolutionäre Tradition der bürgerlichen Naturrechtstheorien geltend gemacht werden muß, um diese Anmaßungen der politischen Macht zu zügeln, zeigen die im Umkreis des deutschen Idealismus erschienenen Schriften, in welchem Ausmaß sich einige Jahre später vor dem Hintergrund der Revolutionskriege und des drohenden Zusammenbruchs des Deutschen Reiches im Gefolge der napoleonischen Expansionen die allgemeine Einschätzung dieses italienischen Theoretikers der nationa-

---

136. Weitere Hinweise zur Geschichte der öffentlichen Meinung gibt J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied/Berlin 1962, bes. S. 112 ff.

<sup>13</sup> A. Barnave, Introduction à la révolution française. Texte présenté par F. Rude, Paris 1960, S. 3. Dieses Dreierschema übernahm später J.L. Klüber, Drei große Mächte, in: ders., Abhandlungen und Beobachtungen für Geschichtskunde, Staats- und Rechtswissenschaften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1830, S. 387-397.

<sup>14</sup> Vgl. A. Barnave, a.a.O., S. 3. Auf die "Natur der Dinge" berief sich später auch Paul Pfizer, als er den Theoretikern eines abstrakten Freiheitsbegriffs entgegenhielt: "Die wahre Freiheit besteht nicht darin, mit einseitigen Abstraktionen der Gewalt der Dinge sich trotzend entgegenzustellen, sondern den Fingerzeig des Geschick in der Weltgeschichte zu erkennen und hiernach zu handeln ... es gibt einen Zwang, der nicht Gewalt ist und doch noch unwiderstehlicher als sie: die unüberwindliche Natur der Dinge und das innere Gesetz ihrer Entwicklung." (P. Pfizer, Gedanken über das Ziel und die Aufgabe des Deutschen Liberalismus (1832), hrsg. v. G. Kuntzel, Berlin 1911, S. 348).

<sup>15</sup> L.H. Jakob, Antimachiavel, oder über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams, Halle 1794.

len Selbstbehauptung gewandelt hatte. Denn nicht mehr die Frage nach den Möglichkeiten einer Begrenzung von staatlich zentralisierter Macht durch ein wie auch immer definiertes Widerstandsrecht des Volkes stand nunmehr im Vordergrund der Überlegungen, sondern die nach den Voraussetzungen für eine Stärkung der eigenen nationalstaatlichen Machtmittel im Angesicht der schmerzhaften Herausforderung durch einen übermächtigen außenpolitischen Gegner.<sup>16</sup>

In diesem Zusammenhang muß der von Hegel zwischen 1800-1802 verfaßten, jedoch erst posthum veröffentlichten Schrift "Die Verfassung Deutschlands" ein symptomatischer Stellenwert zugesprochen werden.<sup>17</sup> Symptomatisch deshalb, weil sie für einen Augenblick wieder den Vorhang vor einem noch nicht naturrechtlich und moralphilosophisch geprägten Begriff der Macht öffnet und in einer diesbezüglich völlig unvoreingenommenen Art und Weise über spezifisch materielle Voraussetzungen und strukturelle Eigentümlichkeiten von politischer Macht Aufschluß gibt, wie sie in diesem Ausmaß innerhalb der Philosophie dieser Zeit allenfalls noch in der Machiavelli-Studie Fichtes erreicht worden ist.<sup>18</sup> Symptomatisch auch deshalb, weil Hegel hier den Begriff einer "machthabenden Allgemeinheit" entfaltet hatte, der noch nicht wie in seinen späteren Schriften bereits als "Moment" einer übergreifenden Bewegung der "Sittlichkeit" aus einem System von Vernunftschlüssen "deduziert" werden konnte, sondern der politischen Praxis in Gestalt einer nüchternen Analyse der inneren Struktur des Deutschen Reiches überhaupt erst einmal als erstrebenswertes Ziel *vorgegeben* werden mußte.

Wie sehr sich Hegels machttheoretische Reflexionen in seiner Verfassungsschrift von einer rein rechtsphilosophischen Betrachtungsweise abheben, zeigt ein Vergleich mit Kants Behandlung dieses Themas im Rahmen der 1797 erschienenen "Metaphysik der Sitten". Dieser hatte dort die Institution des Staates (*civitas*) noch formal als die "Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen" bestimmt und in Beziehung auf seine eigene Glieder als ein "gemeinsames Wesen" (*res publica*) begrifflich von jener "Macht" (*potentia*) unterschieden, die ihm nur in Beziehung auf andere Staaten zukommt.<sup>19</sup> Gleichwohl gliedert sich Kant zufolge auch der "allgemeine Wille" der Bürger eines Gemeinwesens in "dreifacher Person" bzw. in drei "Gewalten" (*trias politica*): nämlich in die *Herrschergewalt*, die *vollziehende Gewalt* und die *rechtsprechende Gewalt* - und zwar "gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das *Gesetz* jenes Willens, dem Untersatz, der das *Gebot* des Verfahrens nach dem Gesetz, d.i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlußsatz, der den *Rechtsspruch* (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist"<sup>20</sup>.

Hegel transzendiert nun dieses rechtsphilosophische Schema und die ihm zugrundeliegende traditionelle Form der Gewaltenteilung in zweierlei Hinsicht. Zum einen defi-

<sup>16</sup> Siehe hierzu A. Elkan, Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Historische Zeitschrift 119 (1919), S. 427-458; ferner die mehr systematisch orientierte Studie von H. Freyer, Machiavelli und die Lehre vom Handeln, in: Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie 4 (1938), S. 109-137.

<sup>17</sup> Vgl. G.W.F. Hegel, Die Verfassung Deutschlands, in: Werke in zwanzig Bänden (= Theorie-Werkausgabe), Frankfurt am Main 1969-1971, Bd. 1, S. 449-610.

<sup>18</sup> Vgl. J. G. Fichte, Über Macchiavelli als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften (1807), in: Nachgelassene Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, Bonn 1834-1835, Bd. 3, S. 401-453.

<sup>19</sup> I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, 5. Aufl. Darmstadt 1968, Bd. 7, S. 429 u. 431.

<sup>20</sup> Ebd., S. 431 f.

niert er das "gemeinsame Wesen" eines Staates unmittelbar als das, was ihm auch in bezug auf andere Staaten zukommen muß: nämlich eine *Macht* zu sein; "Staat" ist für Hegel nicht mehr länger nur eine "Vereinigung einer Menge von Menschen unter *Rechtsgesetzen*", sondern vor allem auch eine Vereinigung derselben unter einer auch außenpolitisch starken *Macht*. Und zweitens kommen als Grundlage dieser Staatsmacht Hegel nun auch andere als nur durch rechtliche Zuständigkeiten bestimmte Gewalten in den Blick, um den "Umfang" der Macht zu umreißen, "der dem gelassen ist, was Staat heißen soll"<sup>21</sup>. Insbesondere eine einheitlich gebildete und zentral organisierte "Kriegsmacht" erscheint ihm als unabdingbare Voraussetzung für die Überlebensfähigkeit einer staatlichen Vereinigung, die in der Lage sein soll, das Eigentum ihrer Bürger zu verteidigen. Aber auch die "Geldmacht" der gemeinsam aufgebrachten öffentlichen Finanzen muß nun als diejenige "Art von Macht" angesehen werden, "die in unseren Zeiten zum Wesen eines Staats gehört"<sup>22</sup>. Ferner zeichnet sich die territoriale Integrität eines Staates nicht nur durch eine einheitliche *Gerichtsbarkeit* zur Regelung seiner internen Konflikte aus, sondern auch durch die Bereitschaft der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und Territorien, im Falle einer äußeren Bedrohung auf die Verfolgung der ihnen bereits seit alters her zustehenden Sonderrechte und Sonderinteressen zu verzichten und diese zum Wohl des Ganzen der "gemeinschaftlichen Wehre" unterzuordnen; denn vor allem im Krieg zeige sich die "Kraft des Zusammenhangs aller mit dem Ganzen"<sup>23</sup>.

Alle diese Voraussetzungen für die Existenz einer staatlich-politischen Einheit waren aber Hegel zufolge im Falle des Deutschen Reiches nicht mehr gegeben. Zwar wurde hier die "Macht des Allgemeinen" traditionellerweise noch in Gestalt des Kaisers und des Reichstags symbolisiert. Gleichwohl kam dieser allgemeinen Macht aufgrund der zunehmenden "Privatisierung" der Staatsgewalt durch die Stände und die einzelnen Territorien nur noch in einem höchst begrenzten Maße eine "Souveränität" zu. Diese Aufsplitterung der eigentlichen Staatsgewalt in eine Vielzahl von Sonderrechten und Zuständigkeiten heißt aber zugleich nichts anderes als "den Staat auflösen, den Staat als eine Macht vernichten"<sup>24</sup>. Deshalb kam Hegel auch zu dem vernichtenden Schluß: "Im Deutschen Reiche ist die machthabende Allgemeinheit, als die Quelle alles Rechts, verschwunden, weil sie sich isoliert, zum Besonderen gemacht hat."<sup>25</sup> Diese ständische, konfessionelle und territoriale Besonderung des "machthabenden Allgemeinen" stellt aber genau jenen "Wahnsinn" dar, durch den das alte Deutsche Reich zum Opfer der aufstrebenden modernen Nationalstaaten zu werden drohte. Nur in einer radikalen Rückbesinnung auf die eigene nationale Identität und in der Wiederherstellung der materiellen Voraussetzungen für den Erhalt der eigenen territorialen Integrität sah Hegel deshalb noch einen Ausweg aus dieser Krise der Macht, die er mit dem Zustand Italiens zur Zeit Machiavellis verglich. Und Machiavelli erschien ihm als derjenige Staatsmann, der gezeigt hatte, mit welchen politischen Mitteln die drohende nationale Katastrophe erfolgreich abgewendet werden konnte. Nur noch von außen, durch die "Gewalt eines Eroberers" sah Hegel zu diesem Zeitpunkt nämlich noch die Möglichkeit eines Einigungsprozesses gegeben, wie er dem Begriff eines machthabenden Allgemeinen entspricht. Denn "der Begriff und Einsicht führt etwas so Mißtrauisches gegen sich mit,

---

<sup>21</sup> Hegel, Die Verfassung Deutschlands, a.a.O., S. 472.

<sup>22</sup> Ebd., S. 494 u. 496.

<sup>23</sup> Ebd., S. 462.

<sup>24</sup> Ebd., S. 456.

<sup>25</sup> Ebd., S. 459.



daß er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muß, dann unterwirft sich ihm der Mensch"<sup>26</sup>.

Mit diesem Programm bot Hegel eine politische Vision an, wie sie siebenzig Jahre später durch die Bismarcksche "Realpolitik" Wirklichkeit werden sollte. Daß sie Hegel in dieser radikalen Form jedoch selbst als nicht haltbar erschien, läßt sich anhand der von ihm nach seiner Verfassungsschrift verfaßten Arbeiten zeigen. Insbesondere der mangelnde bzw. in praktischer Hinsicht "gewaltsame" Bezug zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen beinhaltete eine problematische Form der Vermittlung von Staat und Gesellschaft, welche die für die Folgezeit so bestimmende Dimension der *Legitimität* politischer Macht noch entbehren zu können glaubte und somit nicht nur innerhalb der intellektuellen Entwicklung Hegels, sondern auch in bezug auf die Machiavelli-Rezeption seiner Zeit eine Ausnahmeerscheinung darstellt. So hatte Friedrich Buchholz als Vertreter eines nachrevolutionären aufgeklärten Absolutismus bereits 1803 entscheidende Korrekturen an dieser Auffassungsweise vorweggenommen, indem er darauf insistierte, daß Machiavellis Ideen nur für seine eigene Zeit, nicht jedoch für das gegenwärtige Zeitalter der modernen "Fürstenmacht" Geltung beanspruchen könnten. Die neueren Staaten zeichneten sich nämlich dadurch aus, daß in ihnen nicht nur "keine der *List* oder der *Gewalt* verwandten Zurückwirkungen notwendig" seien, um das zu kompensieren, was ihnen noch an *Macht* fehle, sondern daß hier auch bereits der "bloße Gedanke an Opposition" überflüssig geworden sei.<sup>27</sup> Die politische Stärke eines Gemeinwesens beruhe vielmehr auf einem fundamentalen Konsens bezüglich des Wesens des Staatszwecks, der Regierung und Regierte auch in der Wahl der jeweiligen politischen Mittel miteinander verbinde. Insofern müsse davon ausgegangen werden, daß grundsätzlich "*ein Fürst nur durch sein Volk mächtig ist*, daß er folglich, um seine *eigene Macht* zu vermehren, die *Volksmacht* verstärken muß, und daß dies nur durch Mittel geschehen kann, welche, wenn sie auch von der *Gewalt* ausgehen, dennoch der *Freiheit* verwandt sind."<sup>28</sup>

Und auch Adam Müller lehnte in seiner Studie über Machiavelli das Programm einer ausschließlich durch die Zwangsmittel der Staatsmacht erfolgenden gewaltsamen Einigung eines Volkes entschieden ab. Zwar bleibe Machiavellis Einsicht in die Notwendigkeit einer "Einheit der Macht" für alle Zeiten wahr und richtig; gleichwohl fehle bei ihm noch der entscheidende Gedanke einer organischen "Wechselwirkung zwischen Volk und Fürsten, d.h. das Princip der christlichen Staatskunst"<sup>29</sup>. Demgegenüber fühlte sich Müller dem Modell eines Staatsaufbaus verpflichtet, in dem die politische Macht zwar ausschließlich in den Händen eines souveränen Monarchen zentralisiert ist, diese sich jedoch durch das "Gegengewicht" der Alters- und Geschlechtsunterschiede sowie durch die "Strahlen-Brechung" der Familie einem gemeinsamen Ethos der christlichen

<sup>26</sup> Ebd., S. 581. Diese Schlußfolgerung ist eine Konsequenz jenes zunehmenden Auseinandertretens von Naturrecht und Politik, über das dreißig Jahre später Friedrich Julius Stahl gesagt hatte, daß in seinem Gefolge die Vernunft als "eine Macht, von der zugleich alle reale Wirkung und jedes sittliche Ziel ausgeht", ihren Einfluß auf die "Begebenheiten" verloren habe. Vgl. F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, Bd. 1, Heidelberg 1830, S. 209 f. Wir werden jedoch sehen, daß Hegel diese These von der Ohnmacht der Vernunft später selbst wieder zurückgenommen und durch eine ihr diametral entgegengesetzte ersetzt hat.

<sup>27</sup> F. Buchholz, *Über Niccolò Macchiavelli's Fürstenspiegel*, in: *Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift*, hrsg. v. K.L. Woltmann, Bd. 2 (1803), S. 72 ff. u. 76-78.

<sup>28</sup> Ebd., S. 97.

<sup>29</sup> A. Müller, *Ueber Macchiavelli*, in: ders., *Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst*. Erster Theil, Wien 1812, S. 49 ff.

Lebensführung im Rahmen einer ständisch gegliederten Gesellschaft verpflichtet fühlt. *Vollständige Macht* beruhe deshalb auch nicht in einer Anwendung der "Macht des Zwanges", sondern in der "Macht des Reizes und der Liebe", durch die sich der wahre "Principe" mit seinem Volk verbunden fühlt. Die Souveränität des Monarchen dürfe deshalb auch nicht mit Despotismus verwechselt werden; seine politische Macht und Legitimität beinhalte nämlich eine Kombination von äußeren Zwangsmitteln und verinnerlichten Formen der Anerkennung von normativen Geltungsansprüchen, vermittels denen er zugleich die Herzen seiner Untertanen zu erobern weiß.<sup>30</sup>

Zusammen mit dem späteren Friedrich Schlegel, Franz von Baader und anderen Wortführern der politischen Romantik vertrat somit auch Adam Müller ein Machtverständnis, das sich dem Konservatismus Edmund Burkes und den französischen Restaurationstheoretikern Joseph de Maistre und L.G.A. de Bonald verpflichtet fühlte. Mit ihm wurden in zunehmenden Maße wieder geistig-moralische und insbesondere religiöse Legitimationsgrundlagen von politischer Herrschaft zum Ausdruck gebracht, die gegen die Staatsauffassung des modernen Naturrechts und des Liberalismus gerichtet waren und anstelle des Prinzips der Volkssouveränität die Vorstellung von einer notwendigen Personifizierung der Einheit der Macht in Gestalt des Monarchen beinhalteten.<sup>31</sup> Die Einlösung der Geltungsansprüche dieser Macht blieb hierbei durchaus an die Existenz einer physischen Zwangsgewalt gebunden. Ihr konstitutiver Bezug auf Tradition, Autorität und Legitimität verwies jedoch ihrerseits jeden Versuch einer revolutionären Machtusurpation - und sei er nicht nur der eines Cäsaren, sondern auch der des Volkes selbst - in die Rolle desjenigen, der den Einsatz von Macht in Gewalttätigkeit und Terror verkehrt und jede sittlich-religiöse Grundlage politischer Herrschaft zerstört. Im Zeichen der politischen Romantik und der Restauration traten somit *Macht* im Sinne von physischer Zwangsgewalt und traditionell legitimierte *Autorität* auseinander und bildeten fortan die beiden Extreme des politischen Spektrums, die sich antagonistisch gegenüberstanden und nun auch eindeutig parteipolitisch zurechnen ließen.<sup>32</sup>

## 2. Von der politischen Revolution zur Revolutionierung der Denkart

Daß die "politische" Revolution von 1789 nur ein Vorspiel der eigentlichen und noch zu erwartenden *religiösen* Revolution der Zukunft darstellt, war die Überzeugung namhafter Theoretiker der Gegenrevolution, die wie Joseph de Maistre an der Möglichkeit einer Restauration des politischen Katholizismus und der uneingeschränkten weltlichen wie geistigen Macht des Bündnisses von Thron und Altar festhielten.<sup>33</sup> Für de Maistre war es insbesondere die Institution des Papsttums, deren - wenn auch durch den Protestantismus und die Französische Revolution angeschlagene - Existenz ihm zufolge die Voraussetzung für eine Wiederherstellung der alten Ordnung Europas im Zeichen der

---

<sup>30</sup> Ebd., S. 52 ff.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu die Darstellung von K.-G. Faber, Zur Machttheorie der politischen Romantik und der Restauration, in: Romantik in Deutschland, hrsg. v. R. Brinkmann, Stuttgart 1978, S. 59-69.

<sup>32</sup> Siehe hierzu auch R.A. Nisbet, The Sociological Tradition, New York 1966, S. 112; ferner S. Lukes, Power and Authority, in: T. Bottomore/R. Nisbet (Hrsg.), A History of Sociological Analysis, London 1979, S. 633-676, bes. S. 644 ff.

<sup>33</sup> Vgl. J. de Maistre, Oeuvres complètes, a.a.O., Bd. 13, S. 27, 143 u. 168; ferner Bd. 14, S. 149, 156 u. 205.

katholischen Kirche garantierte. Denn allein die Person des Papstes stelle jene überstaatliche und übersinnliche Macht dar, der sich nicht nur die Einheit und Autorität der Kirche, sondern auch jede königliche Souveränität verdanke.<sup>34</sup> Wie für den Staat, so gilt auch für die Kirche die absolute Monarchie als die ihr allein gemäße Form; deshalb gibt es letztendlich auch nur eine einzig wahre Kirche - die römisch-katholische. Diese Schlußfolgerung ergibt sich für de Maistre aus der Unfehlbarkeit des Papstes, der in der weltlichen Ordnung das Prinzip der königlichen Souveränität entspricht. Beide Prinzipien - Unfehlbarkeit und Souveränität - sind ihm zufolge nämlich "parfaitement synonymes". Insofern sind allein Papst und König die legitimen Träger jeglicher geistigen und weltlichen Macht. Gleichwohl muß aufgrund der Unfehlbarkeit des Papstes auch die königliche Souveränität die *Suprematie des Papsttums* anerkennen, der allein sie überhaupt erst ihre eigene Existenz und Legitimität verdankt.<sup>35</sup>

Noch grundsätzlicher als de Maistre thematisiert de Bonald das Verhältnis von geistiger und weltlicher Macht und deren Vermittlungsbedürftigkeit durch ein beiden übergeordnetes Prinzip. De Bonald geht nämlich in seiner 1796 erschienenen "Théorie du pouvoir politique et religieux" im Unterschied zu de Maistre nicht von der geschichtlich überlieferten Institution des Papsttums aus, um diese gegen die revolutionäre Theorie und Praxis des modernen Prinzips der Volkssouveränität auszuspielen, sondern setzt sich unmittelbar mit dem Rousseauschen Begriff des "volonté générale" auseinander, den er in einer veränderten Bedeutung gebraucht, um diesen zentralen Kampfbegriff der Französischen Revolution gegen seinen eigenen Urheber zu wenden. Auch de Bonald übernimmt die abstrakten Bestimmungen der Souveränität wie *Einheit*, *Unteilbarkeit* und *Stetigkeit*, die im Rousseauschen Begriff des "volonté générale" enthalten sind, insistiert aber viel stärker als Rousseau auf der Vermittlungsbedürftigkeit zwischen den Einzelwillen und dem allgemeinen Willen der Gesellschaft. De Bonald sieht nämlich nicht, wie jemals aus der Summe der egoistischen Einzelwillen ein allgemeiner Wille zustande kommen soll und verwirft deshalb grundsätzlich das Prinzip der Volkssouveränität, um eine neue Antwort auf die "wichtigste aller politischen Fragen" zu geben, die ihm zufolge lautet: "Comment la volonté générale de la société ou la volonté sociale future rendue extérieure?"<sup>36</sup>

Zur Beantwortung dieser Frage entwickelt de Bonald ein ternäres System von Vermittlungen, das auf einer allgemeinen Willentheorie beruht und den Ort der politischen Macht als den der Vermittlung zwischen der Abstraktheit des allgemeinen Willens der Gesellschaft, der sowohl der Natur als auch dem Willen Gottes entspricht, und den einzelnen gesellschaftlichen Kräften bestimmt.<sup>37</sup> Um Wirklichkeit zu werden, muß jeder Wille (*volonté*) auf real existierende Kräfte (*force*) einwirken können. Dieser Bezug wird aber nie direkt erreicht, sondern läuft immer über ein vermittelndes Glied, das de

<sup>34</sup> Vgl. ders., *Du Pape*, in: *Oeuvres*, Bd. 2, S.XXXV f. u. S. 438. Zum Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht bei de Maistre siehe auch C. Ostrogorsky, *Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern*, Helsingfors 1932.

<sup>35</sup> J. de Maistre, *Du Pape*, a.a.O., S. 2 u. 157.

<sup>36</sup> L.G.A. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, in: *Oeuvres*, Paris 1854, Bd. 1, S. 133.

<sup>37</sup> Zur ausführlichen Diskussion von Bonalds "Wissenschaft der Vermittlung" (*science du moyen*), die aufgrund ihrer gemeinsamen Herkunft aus der christlichen Tradition der trinitätstheoretischen Heilslehre in einigen Zügen dem Hegelschen Denken ähnelt, siehe auch R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*. Studien über L.G.A. de Bonald, München 1959, bes. S. 74 ff.

Bonald zunächst allgemein "Liebe" (*amour*) nennt. Liebe beinhaltet aber in Gestalt der Selbst-Liebe zugleich das neuzeitliche Prinzip der *Selbsterhaltung*, nach der sowohl jedes individuelle, kollektive als auch spirituelle Wesen strebt. Auch der "volonté générale" der Gesellschaft ist somit auf das Streben nach Selbsterhaltung bezogen. Diese wird jedoch nur dann gewährleistet sein, wenn eine "amour général ou de conservation" existiert, welche die einzelnen Kräfte in der Gesellschaft zu einer "force générale ou publique" zusammenfaßt. Glücklicherweise gibt es in der Gestalt des Monarchen einen Menschen, den alle lieben, weil er die Gesellschaft als solches und den Nächsten allgemein personifiziert. Insofern verkörpert der Monarch sowohl die allgemeine Selbstliebe der Gesellschaft, weil er dem allgemeinen Willen die Richtung weist, als auch zugleich jene Macht der Selbsterhaltung (*pouvoir conservateur*), welche die Gesellschaft zusammenhält, weil sie die einzelnen gesellschaftlichen Kräfte zu einer allgemeinen Gewalt (*force générale ou publique*) zusammenfaßt. Keinesfalls existiert jedoch die Gesellschaft, bevor es Monarchen gibt; denn sie kann ja gar nicht existieren, bevor es nicht eine "Macht zu existieren" (*pouvoir d'exister*) gibt. Deshalb kommt de Bonald auch zu der Schlußfolgerung: "*Omnis potestas à Deo, parce qu'il n'y a pas de pouvoir général ou social, potestas, là ou il n'y a pas de Roi.*"<sup>38</sup> In de Bonalds System ist somit die Person des Monarchen in Gestalt ihrer physischen Leibhaftigkeit auf die Rolle eines Vermittlers zwischen dem allgemeinen Willen der Gesellschaft und der öffentlichen Gewalt festgelegt. Zwar verkörpert der König die Souveränität, die im "volonté générale" zum Ausdruck kommt; jedoch ist er nicht selbst der "souverain", sondern nur vermittelndes Glied - de Bonald spricht auch von "ministre" und "agent" -, vermittels dem sich die Souveränität des *volonté générale* als eine reale Kraft behauptet und bestätigt.<sup>39</sup> Entscheidend bleibt, daß de Bonald jenes allgemeine Medium, vermittels dem ein allgemeiner Wille überhaupt erst eine allgemein wirkende Kraft wird, sowohl *Macht* als auch *Liebe* nennt. Mit dieser Identität von Macht und Liebe kommt bereits jener Geist der Versöhnung zwischen geistlicher und weltlicher Macht zum Ausdruck, der auch für das romantische Machtverständnis charakteristisch ist und der auch in Hegels späteren Arbeiten wieder eine größere Rolle spielen sollte.

Dieser Bedeutungsverlust der geistlichen Macht im Gefolge der Französischen Revolution hatte auch Franz von Baader dazu veranlaßt, in einer prinzipiellen Art und Weise über die Hintergründe von revolutionären Insurrektionen und der "positiven und negativen Evolution des sozialen Lebens" nachzudenken. Revolution beinhaltet für ihn eine "usurpierte soziale Macht oder puissance", deren Entstehung sich selbst den unkontrollierten Folgen einer gewaltsam verhinderten positiven Entwicklung des sozialen Lebens verdankt.<sup>40</sup> Nicht immer wurden aber politische Rebellionen und Volksaufstände gegen die Obrigkeit als eine Macht oder gar Autorität (*potestas, puissance*) mißverstanden, wie in der Gegenwart, sondern oft nur als reine Gewalt (*vis, force*) angesehen. Diese eigentümliche Verkehrung der Begriffe sei vielmehr ein Produkt der neueren Zeit, in der nun sogar die Insurrektion und damit zugleich der "Enthusiasmus des Verbrechens" zur "puissance suprême und souveraine" geworden seien.<sup>41</sup> Eine solche Revolutionie-

<sup>38</sup> De Bonald, a.a.O., S. 139.

<sup>39</sup> Ebd., S. 140.

<sup>40</sup> Vgl. F. v. Baader, Ueber den Evolutionismus und Revolutionismus oder die positive und negative Evolution des Lebens überhaupt und des socialen Lebens insbesondere (1834), in: Sämtliche Werke, hrsg. v. F. Hoffmann, Leipzig 1850 ff., Bd. 6, S. 73-108 (hier S. 75).

<sup>41</sup> Ders., Socialphilosophische Aphorismen aus verschiedenen Zeitblättern, in: Sämtliche Werke, Bd. 5, S. 304 f.

zung der Denkart sowie der ihr zugrundeliegenden praktischen Verhältnisse ist aber nur dann möglich, wenn diejenigen, denen allein sowohl die physische als auch die moralische Macht anvertraut ist, an ihre eigene *Autorität* nicht mehr glauben und damit jene unheilvolle Abspaltung der *Gewalt* von der *Macht* begünstigen, die zu revolutionären Umstürzen führen kann. Eine positive Entwicklung des sozialen Lebens ist aber nur dann möglich, wenn dieser notwendige, das "Wunder und Geheimnis der Autorität" überhaupt erst begründende Zusammenhang zwischen physischer und moralischer Macht einer Sozietät gewahrt bleibt.<sup>42</sup> Wie de Bonald begreift deshalb auch Baader die christliche Religion der Liebe als jene geistige und moralische Macht, welche die eigentliche Vermittlung zwischen Regierung und Regierten innerhalb einer "organisch freien Union" zu gewährleisten imstande ist. Es ist die durch die Autorität des unsichtbaren Wortes Gottes geprägte "Puissance der Sozietät", welche die eigentliche Macht darstellt und die sich nicht nur gegenüber der "Puissance der Regierung", sondern auch gegenüber dem Eifer der politischen Reformen als überlegen erweist. Auch wenn de Bonald und Baader die Wiederherstellung der traditionellen Autorität als Einheit von Macht und Gewalt noch im Geist der Restauration einer politischen Theologie vertreten, so ist auch bei ihnen die moderne bürgerliche Gesellschaft bereits als jener Lebenszusammenhang anerkannt, dessen Existenz spätestens seit Ausbruch der Französischen Revolution auch jede mit Allgemeinheitsanspruch auftretende Machttheorie zu berücksichtigen hatte.<sup>43</sup>

Diesen durch die Existenz eines funktional differenzierten Gesellschaftssystem notwendig gewordenen Veränderungen innerhalb einer nicht mehr rein verfassungsrechtlich, sondern nun auch explizit *gesellschaftstheoretisch* begründeten Machttheorie hatte auch Hegel später Rechnung getragen. Hegel versuchte nun nämlich jener "Macht der Entzweiung", wie sie durch die moderne Entgegensetzung von Gesellschaft und Staat gekennzeichnet ist, nicht nur als einer vorübergehenden Zeiterscheinung, sondern als einem Charakteristikum der Neuzeit gerecht zu werden, ohne jedoch das Ideal einer "Macht der Vereinigung", wie es in den traditionellen Souveränitätslehren zum Ausdruck kommt, dabei aus dem Auge zu verlieren.<sup>44</sup> Denn auch Hegel fühlte sich noch der Vorstellung einer notwendigen Personifikation der Einheit der Macht in der Gestalt des Monarchen verpflichtet, ohne diesem jedoch die relative Selbständigkeit der modernen nicht-monarchischen Mächte in der überlieferten Form eines reinen Unterwerfungsvertrages preiszugeben.

Hegel versuchte deshalb in seinen späteren Schriften einen Machtbegriff zu entwickeln, der diese Differenz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen konstitutiv in sich aufnimmt und diese als organische Totalität zur Entfaltung bringt. Die sich hierbei abzeichnende Modifikation seiner noch in der Verfassungsschrift vertretenen Auffassung hinsichtlich der Selbstgenügsamkeit einer rein äußerlich intervenierenden Zwangsgewalt hatte aber auch eine veränderte Einschätzung des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit zur Grundlage. Denn nun erscheint die Vernunft nicht mehr als eine Instanz, welche die Idee der Einheit der Macht den bestehenden Verhältnissen ge-

---

<sup>42</sup> Ders., Ueber die Zeitschrift Avenir und ihre Principien (1831), in: Sämtliche Werke, Bd. 6, S. 36.

<sup>43</sup> Vgl. Bader, Ueber den Evolutionismus ..., a.a.O., S. 76 ff.; zu Baaders Gesellschaftstheorie siehe auch R. van Dülmen, Gegenrevolution und Sozietät bei Franz von Baader, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte 3 (1974), S. 101-118.

<sup>44</sup> Zur Philosophiebedürftigkeit dieses Zustands der Entzweiung vgl. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Werke, Bd. 2, S. 22.

genüber als ein reines Ideal vorgibt; diese Verhältnisse sind vielmehr so beschaffen, daß ihrer weiteren Entwicklung selbst das Walten der Vernunft als ein organisierendes Prinzip und eine durch sie auch äußerlich in Erscheinung tretende "Macht" zugrunde liegt. Im Unterschied zu dem Ungestüm der Jugend wußte der durch die Geduld der Kontemplation und die Ehre des Professorats gereifte Hegel nämlich, "daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, daß das wahrhaft Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die *Macht* ist, *sich selbst zu vollbringen*"<sup>45</sup>. Hegel übernahm in diesem Zusammenhang die neuzeitliche Idee des Fortschritts und legte ihr die aristotelische Bedeutung der Entelechie zugrunde. Sein diesbezüglich sehr treffsicherer Übersetzungsvorschlag lautet: "Ebenso weist wenigstens reflektierterweise die Möglichkeit auf ein solches hin, das wirklich werden soll, und näher ist die Aristotelische *dynamis* auch *potentia*, Kraft und Macht."<sup>46</sup> Damit liegt aber das spätere machttheoretische Verständnis Hegels nicht nur im Überschneidungsbereich von Metaphysik und Politik, sondern auch in dem von Politik und Theologie. Das heißt sie beinhaltet im schroffen Gegensatz zum "Machiavellismus" und "Spinozismus" seiner Verfassungsschrift wieder eine genuine politische Theologie, in der nicht nur die trinitätstheoretische Tradition in Gestalt einer metaphysisch konzipierten Lehre von der begrifflichen Natur des Allgemeinen erneuert wurde, sondern auch die bereits von den französischen Restaurationsphilosophen und den deutschen Romantikern vollzogene Gleichsetzung von Macht und Liebe Eingang fand.<sup>47</sup> Auch Hegel unterwarf die Analyse von Machtverhältnissen nun wieder einer rechts- und moralphilosophischen Betrachtungsweise, der es nicht mehr um eine Bestimmung der materiellen Voraussetzungen von politischer Macht im Sinne einer reinen Verrechnung von Kräfteverhältnissen geht, sondern um die Entfaltung des Begriffs einer "Macht des Gerechten und Sittlichen"<sup>48</sup>.

Instruktiv für diesen Positionswandel Hegels ist bereits seine 1802-1803 erschienene Kritik an Fichtes "Grundlage des Naturrechts". Dieser hatte dort die Konstitution eines "gemeinsamen Willens" noch auf vertragstheoretischer Grundlage beschrieben und die Geltung der allgemeingültigen staatsbürgerlichen Gesetze als Resultat einer freien Willensvereinigung erklärt, vermittels der sich die am Gesellschaftsvertrag beteiligten Individuen einer "Übermacht" unterwerfen, die so beschaffen sein muß, daß gegen sie "die Macht jedes Einzelnen unendlich klein sey"; die Macht aller verweist so die Macht jedes einzelnen in ihre Schranken, und es herrscht somit "das vollkommenste Gleichge-

<sup>45</sup> Ders., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke, Bd. 12, S. 53.

<sup>46</sup> Ebd., S. 78.

<sup>47</sup> Zum theologischen Hintergrund des Hegelschen Systems siehe M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970; ferner ders., Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt am Main 1978, S. 42 ff. Daß diese erneute Verbindung von Politik und Theologie gerade im Falle Hegels als Affront empfunden werden konnte, zeigt die diesbezügliche Reaktion Meineckes. Diesem zufolge geschah nämlich bei Hegel das "Neue und Ungeheure", daß der Machiavellismus seiner Jugendschriften in eine idealistische Weltanschauung und Sittenlehre integriert wurde, während er früher immer außerhalb des Bereichs sittlicher Erwägungen stand: "Es war fast wie die Legitimierung eines Bastards, was hier geschah." (F. Meinecke, Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte, 3. Aufl. München/Berlin 1929, S. 435). Zur Wirkungsgeschichte des politischen Hegelianismus siehe auch die entsprechenden Ausführungen im folgenden Abschnitt.

<sup>48</sup> Zur Begründung dieses Topos der "sittlichen Macht" im Kontext der späteren Auseinandersetzung Hegels mit der naturalistischen Machttheorie Karl Ludwig von Hallers vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, \_ 258, in: Werke, Bd. 7, S. 399-405 (hier: 403).

wicht des Rechts"<sup>49</sup>. Fichte zufolge verlieren nämlich die am Gesellschaftsvertrag beteiligten Individuen nicht ihre eigene Macht, sondern diese bildet vielmehr die Grundlage eines Kräfteverhältnisses, in dem sich die organische Macht aller gegenüber den partikularen Kräften als überlegen weiß. Die Staatsmacht kennzeichnet somit die Existenz einer "absolut positiven Macht", der gegenüber sich jedoch die Macht aller einzelnen in Gestalt der rechtlichen Kontrolle dieser öffentlichen Gewalt ihrerseits als eine "absolut negative Macht" Geltung verschafft.<sup>50</sup> Dieses Nullsummenspiel hatte Hegel vor Augen, als er Fichtes Konstruktion als ein reines "System der Äußerlichkeit", als "Wesen ohne Form" und "Macht ohne Weisheit" kritisierte.<sup>51</sup> Denn in ihr werden die Äußerlichkeit und der Zwang als Totalität gesetzt und das Verhältnis zwischen den Einzelwillen und dem allgemeinen Willen als abstrakte "Entgegensetzung" statt als "Einssein mit dem allgemeinen Willen" gedacht. Wie müßte aber eine Machttheorie beschaffen sein, in der das Verhältnis zwischen der Macht des Einzelnen und des Allgemeinen nicht mehr als "äußerliches Verhältnis oder Zwang", sondern als "innere absolute Majestät" charakterisiert ist?<sup>52</sup>

Hegel hat in der Folgezeit mehrere Anläufe unternommen, um diese abstrakte Umschreibung der von ihm geforderten Form der Vermittlung zwischen dem Einzelnen und dem Besonderen im Verhältnis zur Macht des Allgemeinen inhaltlich mit Leben auszufüllen. Wir werden uns im folgenden dabei vor allem auf seine machttheoretischen Reflexionen in der "Wissenschaft der Logik" und der späteren "Rechtsphilosophie" beziehen, um zu zeigen, in welchem Ausmaß bei Hegel wieder die alten Verbindungen zwischen Metaphysik und Politik in einer äußerst spezifischen Art und Weise fruchtbar gemacht worden sind und in dieser durch Hegel erneuerten Gestalt bei Marx im Rahmen einer ökonomiekritischen Kategorienlehre, die sich zugleich als eine Kritik von *realen* Machtverhältnissen verstand, ihren intellektuell wohl spannendsten und wirkungsgeschichtlich folgenreichsten Niederschlag gefunden haben. Jene "Macht des Übergreifens", die Hegel jedem wahrhaft Allgemeinem zuspricht, beinhaltet zugleich eine spezifische *begriffliche* Form der *Machtergreifung des Allgemeinen über das Besondere*. Denn diese Machtergreifung kennzeichnet nicht nur den Gegenstand der philosophischen Erörterung, sondern zugleich auch die Art und Weise der Begriffsbildung, vermittels der die Dialektik des Besonderen und des Allgemeinen auf diskursiver Ebene zur Entfaltung kommt.<sup>53</sup> Erweist sich deshalb der "machthabende Begriff" als der Begriff

<sup>49</sup> J.G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796), in: Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962 ff., I/3, S. 435.

<sup>50</sup> Ebd., S. 449.

<sup>51</sup> Vgl. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: Werke, Bd. 2, S. 471 ff. Daß sich Macht und Weisheit prinzipiell wechselseitig auszuschließen scheinen, hatte Hegel später allerdings selbst gesehen, als er schrieb: "Die Macht solle durch die Weisheit temperiert sein, aber so ist sie nicht Macht als solche, denn sie wäre jener unterworfen, - die Weisheit solle zur Macht erweitert sein, aber so verschwindet sie als den Zweck und Maß bestimmende Weisheit." (Wissenschaft der Logik I, in: Werke, Bd. 5, S. 120).

<sup>52</sup> Vgl. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, S. 472.

<sup>53</sup> Siehe hierzu auch T. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt am Main 1966; M. Theunissen, Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs, in: Hegel-Jahrbuch 1974, hrsg. v. W.R. Beyer, Köln 1975, S. 318-329; P.-J. Labarrière, La rationalité du pouvoir ou comment gérer l'héritage hégélien, in: J. Chatillon u.a., Le Pouvoir, Paris 1978, S. 209-240. Allerdings war auch Kants Umgang mit dem Empirismus nicht von der Art, daß man wenigstens noch die Transzendentalphilosophie von diesem Verdikt einer philosophischen Machtusurpation freisprechen könnte. Vgl.

schlechthin, so gibt es in Hegels "Logik" dennoch einen spezifischen Ort innerhalb der Bewegung der reinen Denkbestimmungen, an dem Hegel den bevorstehenden Übergang von der Wesenslogik zur Begriffslogik explizit in einer machttheoretischen Terminologie zum Ausdruck bringt. Dieser hat insofern einen ausgezeichneten machttheoretischen Stellenwert, als er zugleich das neuralgische Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Freiheit, das in Hegels Kritik am modernen Naturrecht eine so große Rolle spielte, auf einen Punkt konzentriert, an dem Hegel zufolge die "Macht der Notwendigkeit" in eine "freie Macht" bzw. in "Liebe" umschlägt und die Entgegensetzungen der reflexionslogischen Bestimmungen sich zugunsten der Ausbildung einer sie übergreifenden Einheit auflösen, innerhalb der jedes der logischen Momente die Totalität des Begriffs schlechthin repräsentiert und nun als "ungetrennte Einheit" mit ihm identisch ist.<sup>54</sup>

Diese "Genesis des Begriffs" versucht Hegel anhand der dialektischen Bewegung des Verhältnisses von *Substanz* und *Kausalität* zu rekonstruieren. Die Substanz erscheint an sich als dasjenige absolute Wesen, das alle Wirklichkeit und Möglichkeit in sich enthält und ist insofern "absolute Notwendigkeit"; *für sich* ist sie aufgrund dieser Identität des Möglichen und Wirklichen zugleich "absolute Macht" oder schlechthin sich auf sich beziehende Negativität, die sich in dem Wechsel der einzelnen Akzidenzen als die "allgemeine negative Macht" geltend macht.<sup>55</sup> Die Akzidenzen als solche haben keine Macht übereinander; vielmehr ist es die Macht der Substanz, die sie übergreift. So ist die Substanz zugleich das Vermittelnde und diese Bestimmungen allererst setzende und von sich unterscheidende Macht. Beinhaltet die Substanz an sich somit ihre eigene Aktualisierbarkeit, so wird diese zunächst rein begriffliche Bestimmung jedoch erst im Verhältnis von *Ursache* und *Wirkung* zur Wirklichkeit. Innerhalb dieser Veräußerlichung wird aber die *Macht* der Substanz zugleich zur *Gewalt*: "Die Gewalt ist *die Erscheinung der Macht* oder die *Macht als Äußerliches*. ... Umgekehrt ist daher ebenso sehr das Tun der Gewalt ein Tun der Macht. Es ist nur ein von ihr selbst vorausgesetztes Anderes, auf welches die gewaltige Ursache wirkt; ihre Wirkung auf dasselbe ist negative Beziehung *auf sich* oder die Manifestation *ihrer selbst*."<sup>56</sup> Gleichwohl ist diese Manifestation der "mächtigen Substanz" nicht von der Art, daß in ihr bereits jeder Schein von Fremdbestimmung aufgehoben worden wäre. Vielmehr beweist die Substanz ihre Macht "für sich" nur in Beziehung auf Anderes, in der ihr eigenes Wirken noch als ein blindes "Schicksal" erfahren wird.<sup>57</sup> Erst indem sich die Substanz kraft "unendlicher Reflexion in sich selbst" sowohl in ihrer positiven als auch ihrer negativen Beziehung auf ihr Anderssein als mit sich selbst absolut identisch erweist, schlägt das Substantialitätsverhältnis durch seine eigene immanente Notwendigkeit in die Einsicht um, daß der *Begriff* die *Wahrheit der Substanz* und die *Freiheit* die *Wahrheit der Notwendigkeit* bildet.<sup>58</sup> Denn als das eigentlich "Übergreifende" erweist sich der Begriff als die sich selbst

---

hierzu K. Röttgers, Von der Macht einer Vernunftkritik, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981, Bonn 1981, Teil I.2, S. 1176-1185.

<sup>54</sup> Zu dieser Definition des Begriffs als dem "Freien" und der "für sie seienden substantiellen Macht" vgl. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, \_ 160 (= Werke, Bd. 8, S. 307).

<sup>55</sup> Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik II, in: Werke, Bd. 6, S. 246.

<sup>56</sup> Ebd., S. 235.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 421: "Die Macht, als die *objektive Allgemeinheit* und als Gewalt *gegen* das Objekt, ist, was *Schicksal* genannt wird."

<sup>58</sup> Zu dieser dialektischen Bewegung der Substantialität als dem "Übergang von der Notwendigkeit zur Freiheit", den Hegel bekanntlich als den "härtesten" bezeichnet hatte, vgl. ebd., S. 246-249. Zur ausführlichen Interpretation der entsprechenden Textstelle siehe H. Fink-Eitel, Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels "Logik", Meisenheim am Glan 1978, S. 174 ff.



besondernde, d.h. *ur-teilende* und *bestimmende* sowie die in ihrem Anderen *sich selbst erhaltende* und *bei sich bleibende Macht*. Indem er sich damit zugleich aber auch mit der Idee der *Freiheit* als identisch erweist, weil es ihm gegenüber keine andere Macht mehr gibt, die ihm noch Widerstand leisten könnte und nur noch die Friedhofsstille des allgemeinen Anerkanntseins herrscht, scheut Hegel nicht davor zurück, diesen Zustand mit der christlichen Vorstellung der "Glückseligkeit" zu vergleichen.<sup>59</sup>

Hegels Freiheitsbegriff beinhaltet somit nicht nur die traditionelle theologische Vorstellung von der Allmacht Gottes, sondern auch die einer absoluten politischen Souveränität. Denn als das wahrhaft Allgemeine ist der Begriff nicht nur das "Mächtigste und Übergreifendste", das sich selbst zur Besonderheit bestimmt, sondern zugleich die Einzelheit, der das Prinzip der "reinen Persönlichkeit" immanent ist.<sup>60</sup> Ob diese durch den christlichen Begriff der Liebe umschriebene Form der Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen eher den Kern einer *Herrschaftstheologie* oder aber den einer *Befreiungstheologie* bildet, ist dann nur noch eine Frage des jeweiligen politischen Standpunktes. Als "kommunikative Freiheit" dürfte sie jedoch zumindest von jenen nicht mißverstanden werden, die sich unter "Kommunikation" noch etwas anderes vorstellen können als den Narzißmus der reinen Selbstbespiegelung oder den öffentlich institutionalisierten Monolog in einer eindimensional gewordenen Welt.<sup>61</sup> Gleichwohl hat Hegels Fassung des Freiheitsbegriff auch zwei unbestreitbare Vorzüge: Sie macht zum einen selbst auf die Voraussetzungen und Bruchstellen der Macht des Allgemeinen innerhalb eines in Familie, Gesellschaft und Staat funktional differenzierten Gemeinwesens aufmerksam; und zweitens läßt sich je nachdem, welchem "Wesen" diese Macht des Übergreifens zugesprochen wird, ihrer begrifflichen Darstellung sowohl ein *affirmativer* als auch ein *kritischer* Sinn abgewinnen. Dies soll im folgenden anhand einer Darstellung der Verwendungsweise des Machtbegriffs in Hegels Rechtsphilosophie und in der Kapitalanalyse von Marx verdeutlicht werden, bevor wir uns dann ausführlich jenen Formen des Machtkampfes zuwenden, die auf diese Art des Machtverständnisses zurückzuführen sind.

Hegel legt seiner Rechtsphilosophie jene Idee der Freiheit zugrunde, wie sie sich innerhalb der dialektischen Bewegung der reinen Denkbestimmungen in der "Logik" als die wahre Natur des Begriffs erwies. Als Theorie des objektiven Geistes ist die Rechtsphilosophie eine Explikation des Begriffs des freien Willens, dessen Wirklichkeit sich in die Bestimmungen des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit unterteilt. Die Sphäre der Sittlichkeit ist aber als der "zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit" jene substantielle Einheit, deren

<sup>59</sup> Vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik II, S. 277.

<sup>60</sup> Ebd., S. 570. Zu den theologischen Implikationen dieser christologischen Denkfigur des aus unendlicher Liebe sich zur Einzelheit der Kreatur herablassenden Gottes siehe auch Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist, a.a.O., S. 252-290.

<sup>61</sup> Diesen Zwiespalt in Hegels Freiheits- und Liebesbegriff sehen übrigens auch jene Interpreten, die Hegels "Logik" als mögliche Grundlage für eine erst noch zu entwickelnde Intersubjektivitäts- und Kommunikationstheorie betrachten. Vgl. etwa Theunissen, Sein und Schein, a.a.O., S. 43 ff.; ferner Fink-Eitel, Dialektik und Sozialethik, a.a.O., S. 115 ff., 148 ff. u. 188 ff. Um so erstaunlicher mutet die interpretatorische Schwerstarbeit an, die sich beide Autoren auferlegen, um der Hegelschen "Logik" einige äußerst abstrakte und bescheidene sozialphilosophische Implikationen abzugewinnen, die aber noch nicht einmal jene Minimalvoraussetzung erfüllen, die für jede moderne soziologische Intersubjektivitäts- und Kommunikationstheorie längst zur Selbstverständlichkeit geworden ist: nämlich die Annahme einer grundsätzlich *unaufhebbaren* Nicht-Identität der am sozialen Prozeß beteiligten Akteure und ihrer jeweiligen Beobachterperspektiven!

Gesetze und Gewalten sich gegenüber den empirischen Individuen als eine "absolute" d.h. eine "unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur" geltend machen.<sup>62</sup> Hegel spricht der sittlichen Grundlage eines Gemeinwesens somit den Status einer Macht zu, die als das "Bleibende" und absolut "Selbständige" zugleich mit substantieller Freiheit identisch ist. Insofern sind es "an sich" immer schon *sittliche Mächte*, die den Subjekten entgetreten, um ihnen die Vernünftigkeit des Wirklichen nahezu legen.<sup>63</sup> Andererseits beschränkt sich diese Macht des Allgemeinen keineswegs darauf, immer nur "sittlich" zu sein, weil das, was an sich als vernünftig erscheint, im wirklichen Leben auch als "notwendig" im Sinne eines zunächst nicht unmittelbar einsichtigen *Zwanges* gilt. Deshalb ist es nur eine Frage des Standpunktes, ob das, was innerhalb der dialektischen Bewegung dargestellt wird, als Macht im Sinne von Zwang und Unterwerfung oder als Macht im Sinne von "Selbsterhaltung" bzw. "Freiheit" interpretiert wird. Im Grunde genommen stellt sich eine solche Alternative aber einem Denken gar nicht mehr, das auch noch das Einzelne als eine Verkörperung des Allgemeinen und selbst die Sphäre der Notwendigkeit noch als immanentes Moment der übergreifenden Freiheitsidee zu rekonstruieren versucht. Die "Macht" ist dann nur noch eine Erscheinungsform von "Freiheit", auch wenn der Einzelwille nicht immer sofort zu einer solchen Übereinstimmung mit dem allgemeinen Willen geneigt ist. Gleichwohl läßt diese Möglichkeit Hegels Verständnis von Freiheit unberührt, weil deren Verwirklichung gerade durch diese Form des Gegensatzes gekennzeichnet ist.<sup>64</sup>

So gilt Hegel die bürgerliche Gesellschaft als die Sphäre der *Differenz* schlechthin, welche zwischen die sittliche Einheit der Familie und des Staates getreten ist und sich den einzelnen Individuen gegenüber als "System der Notwendigkeit" geltend macht.<sup>65</sup> In ihr hat die Substanz zunächst ihre sittliche Bestimmung verloren, und der in die immanenten Bewegungsgesetze der Gesellschaft eingreifende Staat ist deshalb auch als "äußerlicher Staat" bzw. als "Not- und Verstandesstaat" definiert. Als System der Notwendigkeit und der allgemeinen Konkurrenz ist die bürgerliche Gesellschaft jene "ungeheure Macht", welche die Menschen "an sich reißt" und den erbarmungslosen Gesetzen des Marktes überantwortet.<sup>66</sup> Gleichwohl kann ihr selbst nicht der Charakter der

<sup>62</sup> Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, \_\_ 142 u. 146, in: Werke, Bd. 7, S. 292 u. 294 f.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., \_ 145 (S. 294). Zur wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des Hegelschen Begriffs der "sittlichen Mächte" vgl. die Ausführungen im folgenden Abschnitt.

<sup>64</sup> Vgl. Hegel, Enzyklopädie III, \_ 484, in: Werke, Bd. 10, S. 303. Bereits in der "Phänomenologie des Geistes" von 1807 hatte Hegel darauf hingewiesen, daß die Macht des Sittlichen durch das Prinzip der Individualität nicht in Frage gestellt werden kann, da auch letztere nur als Moment der übergreifenden substantiellen Einheit anzusehen ist: "Das Sittliche, als das absolute *Wesen* und die absolute *Macht* zugleich, kann keine Verkehrung seines Inhalts erleiden. Wäre es nur das absolute *Wesen* ohne die *Macht*, so könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber diese als sittliches Bewußtsein hat mit dem Aufgeben des einseitigen Fürsichseins dem Verkehren entsagt; so wie die bloße *Macht* umgekehrt vom *Wesen* verkehrt werden würde, wenn sie noch ein solches Fürsichsein wäre. Um dieser Einheit willen ist die Individualität reine Form der Substanz." (Werke, Bd. 3, S. 345).

<sup>65</sup> Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie, \_\_ 157 u. 181 ff., in: Werke, Bd. 7, S. 306 u. 338 ff.; zur philosophiegeschichtlichen Herkunft und zum systematischen Stellenwert von Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft siehe J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, a.a.O., S. 183 ff.; M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, bes. S. 135 ff.; ders., *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied/Berlin 1970; R.P. Horstmann, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, in: *Hegel-Studien* 9 (1974), S. 209-240; ferner K. Lichtblau, *Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Verhältnis von Ökonomie, Recht und Politik*, Gießen 1978, bes. S. 87 ff. u. 129 ff.

<sup>66</sup> Vgl. Rechtsphilosophie, \_ 238, Zusatz (= Werke, Bd. 7, S. 386).

absoluten Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit zugesprochen werden. Indem sie nämlich das *Prinzip der Besonderheit* verkörpert und den Kampf aller gegen alle motiviert, bedarf sie in der Gestalt der Gerichtsbarkeit und der Polizei jener "sichernden Macht des Allgemeinen", die als "öffentliche Macht" der Aufsicht und Daseinsvorsorge zwar noch auf den Kreis der Zufälligkeiten und einer äußerlichen Ordnung der Notwendigkeit verhaftet bleibt, sich aber dennoch bereits als die innerhalb der Sphäre der Besonderheit erscheinende "objektive Allgemeinheit" und als die "Macht des Vernünftigen in der Notwendigkeit" erweist.<sup>67</sup> Wird die bürgerliche Gesellschaft aufgrund ihrer eigenen Widersprüchlichkeit in Form der Kolonisation bereits in geographischer und nationaler Hinsicht *immanent* über sich hinausgetrieben, so kehrt das Sittliche jedoch erst durch die "Heiligkeit der Ehe" und die "Ehre" der berufsständischen Korporationen als ein die bürgerliche Gesellschaft "desorganisierendes" und ihre Partikularität aufhebendes Prinzip zurück. Diese beiden altehrwürdigen Institutionen bilden aber Hegel zufolge bereits die "sittliche Wurzel des Staates", weshalb sich auch der Staat gegenüber der Gesellschaft als die "höhere Macht" erweist.<sup>68</sup>

Erst die Institution des Staates stellt deshalb die "Wirklichkeit der konkreten Freiheit" dar, in der das moderne Prinzip der Subjektivität in die substantielle Einheit der Sittlichkeit zurückkehrt. Diese Einheit, die in der Familie im Gefühl der *Liebe* ihren Niederschlag findet, wird von Hegel dabei als eine *personale Einheit* und *Einzelheit* verstanden, da die "letzte Willensentscheidung", auf deren Anerkennung auch das Prinzip der konstitutionellen Teilung der Gewalten beruht, der Souveränität des Monarchen vorbehalten bleibt. Nur durch diese *Individualität* der letzten Willensentscheidung kommt dem Staat zugleich jene Eigenschaft zu, die Hegel auch dem Begriff als solchem zugesprochen hatte: nämlich die, eine "freie Macht" zu sein.<sup>69</sup> Hegel denkt deshalb den Staat als eine sittliche Einheit, deren Macht sich dem spezifischen Ethos eines nationalstaatlich organisierten Volkes verdankt. Denn "das *Volk als Staat* ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf Erden"<sup>70</sup>. Gleichwohl beschränkt sich auch diese Macht nicht darauf, nur sittlich zu sein, denn nach außen muß die politische Souveränität eines Volkes erst noch in der gewaltsamen Form des *Krieges* behauptet werden, da ja auch die anderen "Volksgeister" lebhaft an ihrer Selbsterhaltung interessiert sind. Als ein vereinzelt Individuum verhält sich aber jeder Staat zugleich *ausschließend* gegenüber den anderen Individuen. Insofern hat ihre Selbstbehauptung einen Kampf um wechselseitige Anerkennung zur Folge, über dessen Ausgang die *Weltgeschichte* als dem eigentlichen *Weltgericht* Auskunft gibt. Aber auch in Form dieses endgültigen Schiedsspruchs bleibt sichergestellt, daß letztendlich nur die "sittlichen Mächte" siegen können. Denn auch in diesem Fall gilt das Prinzip: "Die Weltgeschichte ist ... nicht das bloße Gericht seiner *Macht*, d.i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern ... die *Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes*."<sup>71</sup>

Hegel hat in seiner Rechtsphilosophie diese Selbstauslegung des objektiven Geistes somit als dialektische Bewegung einer *sittlichen* Substanz beschrieben und in diesem Zusammenhang die moderne bürgerliche Gesellschaft als die Sphäre der "Differenz"

<sup>67</sup> Ebd., \_\_ 219 ff., 231 ff. u. 261 (= S. 373 ff., 382 ff. u. 407 ff.).

<sup>68</sup> Ebd., \_\_ 248, 255 ff. u. 261 (= S. 392 ff., 396 ff. u. 407 ff.).

<sup>69</sup> Vgl. Hegel, Enzyklopädie III, \_ 537 (= S. 330 f.).

<sup>70</sup> Rechtsphilosophie, \_ 331 (= S. 498).

<sup>71</sup> Ebd., \_ 342 (= S. 504).

bzw. der vorübergehenden Entzweiung dieser substantiellen Einheit charakterisiert. Die *Verwirklichung* der Idee der Freiheit blieb bei ihm aber der Institution des Staates als der eigentlich "freien" und absolut souveränen Macht vorbehalten. Es stellt sich jedoch die Frage, ob Hegel nicht auch *innerhalb* des Bereichs der bürgerlichen Gesellschaft ein solches "absolutes Wesen" hätte finden können, dem er diese durch das neuzeitliche Prinzip der Selbsterhaltung repräsentierte Form von Freiheit hätte zusprechen können. Jedoch blieb es Marx vorbehalten, diese Frage in der Nachfolge Hegels zu stellen, und er hat auch eine positive Antwort auf sie gegeben. Marx sah nämlich innerhalb jener "Mächte des Verkehrs", die der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung zurunde liegen, ein überindividuelles und übermächtiges Allgemeines entstehen, das er in Analogie zu Hegels Freiheitsbegriff ebenfalls als Selbstausslegung eines zur Wirklichkeit gewordenen "objektiven Geistes" verstand. Nur legte er seiner Erörterung nicht mehr den Begriff des "freien Willens" zugrunde, sondern die ökonomische Kategorie des "Tauscherts"; und das dieser Erörterung zugrundeliegende "Subjekt" ist bei ihm auch nicht mehr die sittliche Idee der Freiheit bzw. des modernen Staates, sondern trägt nun den Namen *Kapital*.

Daß Marx den Versuch unternommen hat, den theologischen Begriff der Allmacht Gottes und den neuzeitlichen Begriff der politischen Souveränität in einer ökonomiekritischen Form der Gesellschaftsanalyse dialektisch "aufzuheben", die nun den Kapitalbegriff als Ausdruck für jene eigentliche, durch die bürgerliche Gesellschaft freigesetzte "Macht" zur Grundlage hat, ist nicht so überraschend, wie es vielleicht auf den ersten Blick erscheinen mag. Denn zum einen war die traditionelle politische Ökonomie, auf die Marx sich dabei kritisch bezog, selbst noch ein *politischer Diskurs* im Rahmen eines überlieferten Systems der *Staatswissenschaften*.<sup>72</sup> Zum anderen konnte sich Marx jene Gleichsetzung von *Macht* und *Geld* zu eigen machen, wie sie bereits in der politischen Philosophie von Thomas Hobbes anzutreffen ist und die bis heute in der machttheoretischen Diskussion ihren Niederschlag findet.<sup>73</sup> Geld kann nämlich als eine materielle Voraussetzung und Grundlage von Macht verstanden und letzterer in einem *instrumentellen* Sinne zugeordnet werden.<sup>74</sup> Analog zu dem Begriff der Macht stellt Geld aber auch einen *Modalbegriff* dar, der an sich unbestimmte und mithin generalisierte Verfügungsmöglichkeiten beinhaltet, die ähnlich wie im Falle der Macht verloren gehen, wenn sie in einer konkreten und verbindlichen Weise in Anspruch genommen werden. Aufgrund dieser eigentümlichen Strukturanalogie von Macht und Geld hatte Georg Simmel in seiner "Philosophie des Geldes" beide sogar gleichgesetzt und dabei den von Marx so eindringlich in seine Schranken verwiesenen Wunsch des Schatzbildners als eine Gestalt des "Willens zur Macht" beschrieben: "Indem die auseinandergesetzte Art des im Geld verkörperten Könnens ihm ein sublimiertes Machtgefühl gerade *vor* seinem Ausgegebenwerden zuwachsen läßt - der 'fruchtbare Moment' ist in ihm gleichsam zu Stehen gekommen -, ist der Geiz eine Gestaltung des Willens zur Macht und zwar, den

<sup>72</sup> Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen im folgenden Kapitel der vorliegenden Arbeit.

<sup>73</sup> Vgl. hierzu die instruktive Untersuchung von D.A. Baldwin, Money and Power, in: Journal of Politics 33 (1971), S. 578-614. Zur äquifunktionalen Analyse von Macht und Geld im Rahmen einer Theorie der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien siehe auch das letzte Kapitel der vorliegenden Arbeit.

<sup>74</sup> In den modernen sozialwissenschaftlichen Machttheorien wird die Funktion des Geldes dabei im Rahmen einer Erörterung der "Grundlagen" bzw. "Ressourcen" von politischer Macht behandelt. Vgl. etwa R. Dahl, The Concept of Power, in: Behavioral Science 2 (1957), S. 201-215 (hier: 203); ferner ders., Power, in: International Encyclopedia of the Social Sciences 12 (1968), S. 405-415 (hier: 409).

Charakter des Geldes beleuchtend, so, daß die Macht wirklich nur Macht bleibt und sich nicht in ihre Ausübungen und deren Genuß umsetzt."<sup>75</sup>

Nun - wir wissen spätestens seit Marx, daß dieser fromme Wunsch des Schatzbildners natürlich *nicht* aufgeht. Das Geld muß nämlich gegen die natürlichen Gegenstände des Begehrens getauscht werden, um Inbegriff des Reichtums zu sein und nicht zu einer wertlosen Masse von Metall oder Papier zu verfallen, dabei aber gleichzeitig - und dies ist der von Marx aufgezeigte und aufgelöste Widerspruch - die Bedingung des Prinzips der *Selbsterhaltung* im Sinne der Hegelschen "Rückkehr in sich selbst" erfüllen.<sup>76</sup> Welche Art von Macht begründet dann aber die Konvertibilität des "Mediums" Geld? Daß nämlich der private Besitz von monetär begründeten Verfügungsmöglichkeiten innerhalb einer funktional differenzierten Gesellschaft zugleich eine unmittelbare *politische* Macht darstellt, ist bereits von Adam Smith mit guten Gründen ausgeschlossen worden: "'Reichtum', sagt Hobbes, 'ist Macht'. Aber derjenige, welcher ein großes Vermögen erwirbt oder ererbt, erwirbt oder ererbt damit nicht auch notwendig irgend eine politische, militärische oder andere Macht. Sein Vermögen mag ihm vielleicht die Mittel zur Erlangung derselben verschaffen, aber der bloße Besitz dieses Vermögens allein verleiht sie ihm gewiß nicht. Die Macht, welche dieser Besitz ihm unmittelbar verschafft, ist die Macht zu kaufen eine gewisse Herrschaft über all die Arbeit oder Arbeitserzeugnisse, welche sich zur Zeit auf dem Markte befinden."<sup>77</sup>

Marx, der sich in den "Pariser Manuskripten" positiv auf diese Feststellung von Adam Smith bezieht, macht deshalb auch deutlich, in welchem Sinne diese Verfügungsmacht über fremde Arbeit und Arbeitsprodukte dennoch als eine unmittelbare politische Macht verstanden werden kann. Marx befreit nämlich die Dimension des Politischen von ihren etatistischen Konnotationen und macht deutlich, daß die durch die Institution des Privateigentums bewirkte Trennung der Produzenten von ihren Produktionsmitteln sich selbst einem *gewaltsamen* Vorgang verdankt, dessen politische Dimension in Gestalt des Kapitalverhältnisses seinen eigentümlichen historischen Ausdruck findet: "Das Kapital ist also die *Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte. Der Kapitalist besitzt diese Gewalt nicht seiner persönlichen oder menschlichen Eigenschaften wegen, sondern insofern er *Eigentümer* des Kapitals ist. Die *kaufende* Gewalt seines Kapitals, der nichts widerstehen kann, ist seine Gewalt."<sup>78</sup> Marx verwendet deshalb zur Kennzeichnung dieses ökonomischen Machtverhältnisses des öfteren bewußt eine etatistische Metaphorik, um deutlich zu machen, daß innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft nun die *Souveränität des Kapitals* an die Stelle des Staates getreten ist. Dieser bereits seiner Kritik an Hegels Rechtsphilosophie zugrundeliegende Standpunkt entlarvt

<sup>75</sup> G. Simmel, Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt am Main 1989, S. 318.

<sup>76</sup> Vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 139 ff.; ferner ders., Das Kapital, Bd. 1, in: K. Marx/F. Engels, Werke, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956 ff. (= MEW), Bd. 23, S. 144 ff.

<sup>77</sup> A. Smith, Natur und Ursachen des Volkswohlstandes, 2. Aufl. Berlin 1882, Bd. 1, Kap. V, S. 31.

<sup>78</sup> K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 484. Marx gebraucht hier noch das Wort "Gewalt" synonym für "Macht". Zur Diskussion der diesbezüglichen Terminologie beim jungen Marx und bei Hegel vgl. J.P. Faye, Pouvoir: violence. Note sur le mot "Gewalt", in: Change 9 (1971), S. 139-166. Marx hatte Jahrzehnte später den gleichen Sachverhalt in einer rein machttheoretischen Terminologie zum Ausdruck gebracht, die aufzeigt, in welchem Ausmaß er gerade in diesem Punkt seiner ursprünglichen Auffassung treu geblieben ist: "Das Kapital zeigt sich immer mehr als gesellschaftliche Macht, ... - aber als entfremdete, verselbständigte gesellschaftliche Macht, die als Sache, und als Macht des Kapitalisten durch diese Sache, der Gesellschaft gegenübertritt." (Das Kapital, Bd. 3, MEW 25, S. 274).

eine gegenüber den ökonomischen Verhältnissen sich selbständig wählende personale oder staatliche Handlungsmacht insofern als einen reinen Schein.<sup>79</sup> Zwar bediente sich noch die absolute Monarchie "entsprechend der gleichförmigen Macht, die sie fähig sein muß auf allen Punkten der Peripherie auszuüben", in einem scheinbar rein instrumentellen Sinne des Geldes als des allgemeinen Äquivalents des Reichtums und des "materiellen Hebels dieser Macht"<sup>80</sup>. Gleichwohl impliziert diese "*anerkannte Macht des Mittels*" die *persönliche Ohnmacht* seines vorübergehenden Eigners. Denn mit Hegel weiß auch Marx: "Der Mittler ist die *wirkliche* Macht über das, womit er mich vermittelt."<sup>81</sup> Deshalb ist im Rahmen einer kritischen Analyse der Herrschaft des Kapitalverhältnisses nicht nur die Unterwerfung und Ausbeutung der Arbeiter zu berücksichtigen, sondern auch die "Regierungsgewalt des Kapitals über den Kapitalisten selbst."<sup>82</sup>

Marx befreit insofern in Gestalt der Kapitalanalyse die Darstellung des "objektiven Geistes" von dem affirmativen Charakter, der diesem noch im Rahmen der Hegelschen Rechtsphilosophie zukam. "Entfremdung" ist für ihn das philosophische Stichwort, mit dem er und Friedrich Engels in der "Deutschen Ideologie" diese "Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche" umschreiben.<sup>83</sup> Denn auch die "freie" Konkurrenz zwischen den einzelnen Kapitalbesitzern bezeugt nur noch die Macht jenes Allgemeinen, die nun als das eigentliche Subjekt des ökonomischen Gesamtprozesses erscheint: "Es ist eben nur die freie Entwicklung auf einer bornierten Grundlage - der Grundlage der *Herrschaft des Kapitals*. Diese Art individueller Freiheit ist daher zugleich die völlige Aufhebung aller individuellen Freiheit und die völlige Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von *sachlichen Mächten*, ja von *übermächtigen Sachen* - von den sich beziehenden Individuen selbst unabhängigen Sachen - annehmen."<sup>84</sup> Gleichwohl zeigt nicht nur die Konkurrenz zwischen den einzelnen Kapitalinhabern, sondern auch der Gegensatz von Lohnarbeit und Kapital, daß diese Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Macht einen fundamentalen Selbstwiderspruch des Kapitalverhältnisses beinhaltet und dabei miteinander kon-

<sup>79</sup> Zur entsprechenden Kritik von Marx an Hegels Rechtsphilosophie siehe J.P. Faye, a.a.O.; B. Quelquejeu, K. Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'Etat? in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 63 (1979), S. 17-60. P. Kemp, La société civile-bourgeoise selon Hegel et Marx, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976), S. 579-607; J. O'Malley, Marx's "Economics" and Hegel's Philosophy of Right: An Essay on Marx's Hegelianism, in: *Political Studies* 24 (1976), S. 43-56.

<sup>80</sup> Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 873. Daß die "sittliche Substanz" des Staates durch dieses allgemeine Äquivalent des Reichtums dabei sehr wohl eine "Verkehrung seines Inhalts" erfahren kann, ist bereits von Benjamin Constant mit eindringlichen Worten hervorgehoben worden: "Das Geld, hat ein französischer Autor gesagt, ist die gefährlichste Waffe des Absolutismus; es ist zugleich aber auch seine machtvollste Fessel; der Kredit hängt von der öffentlichen Meinung ab; Gewalt vermag hier nichts; das Geld versteckt sich oder flieht; alle Vorhaben des Staates werden dadurch lahmgelegt. Bei den Alten hatte der Kredit keinen so machtvollen Einfluß; ihre Regierungen waren stärker als die Privatpersonen; diese aber sind in unseren Tagen stärker als die politische Gewalt; der Reichtum ist eine Macht, über die man viel besser zu jeder Stunde verfügen, die man leichter für alle Interessen verwenden kann und die daher viel realer ist und leichter Gefolgschaft findet; die politische Macht droht, der Reichtum belohnt; man entschlüpft der Macht, indem man sie hintergeht; um die Gunst des Reichtums zu erlangen, muß man ihm dienen; damit ist dieser der überlegene Teil." (B. Constant, Werke, a.a.O., Bd. 4, S. 391).

<sup>81</sup> K. Marx, Auszüge aus James Mills Buch "Elements d'économie politique", in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, S. 446.

<sup>82</sup> Ders., Ökonomisch-philosophische Manuskripte, a.a.O., S. 484.

<sup>83</sup> Vgl. K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW 3, S. 34 u. 74.

<sup>84</sup> Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 545.

kurrierende Ansprüche bezüglich einer "öffentlichen Auslegung des Seins" zur Folge hat.<sup>85</sup> Denn da ist zum einen die Klasse der Lohnarbeiter, die als der wahre Produzent des gesellschaftlichen Reichtums den Anspruch auf die Vertretung einer wirklichen Allgemeinheit geltend zu machen versucht. Da sind zum anderen die einzelnen Kapitalinhaber, die untereinander zwar in einer zum Teil ruinösen Konkurrenz stehen, gleichwohl sich des gemeinsamen Interesses an der Aufrechterhaltung der bestehenden ökonomischen Verhältnisse bewußt sind. Und da ist schließlich auch noch die subsidiäre Institution des Staates als jenes "eingebildete Allgemeine", dessen Einmischung zwar das ökonomische Gesetz nicht aufzuheben vermag, das gleichwohl seinen Platz innerhalb des gesellschaftlichen Machtkampfes als die "konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft" gesichert weiß.<sup>86</sup>

Noch stärker als Hegel verweist damit Marx auf die antagonistische Struktur, vermittelt der sich die Macht des Allgemeinen innerhalb einer funktional differenzierten Gesellschaft allein noch zu behaupten vermag. Diese Art der Selbstbehauptung wird aber aufgrund der konkurrierenden Geltungsansprüche, mit denen sich die einzelnen sozialen Gruppen und "Kreise" nicht nur den ihnen jeweils zukommenden Anteil an dem gesellschaftlichen Reichtum zu sichern versuchen, sondern zugleich ihre jeweils eigenen partikularen Interessen als das "allgemeine Interesse" ausgeben, deshalb notwendig die Form der *Krise* annehmen. Und die Bündelung dieser partikularen Interessen in Gestalt einzelner Gruppen, Klassen und Nationen wird schließlich nur noch in Form eines universellen *Machtkampfes* zu beschreiben sein. Diese Implikationen des von Hegel noch auf die Institution des Staates, bei Marx aber auf das System der bürgerlichen Gesellschaft selbst bezogenen Begriffs einer "Macht des Allgemeinen" sollen im folgenden zum einen anhand der Ideologie des *nationalen Machtstaates* und zum anderen anhand der auf Marx und Engels Bezug nehmenden Theorien des *innergesellschaftlichen Machtkampfes* verdeutlicht werden.

### 3. Die Politik des nationalen Machtstaates

War die Französische Revolution selbst nur der Auftakt zur ersten Runde eines neuen epochalen Machtkampfes, der die überlieferte europäische Staatenwelt nachhaltig erschüttern sollte, so blieben ihre unmittelbaren Ergebnisse dennoch zunächst in dem Versuch einer Restauration der Politik der "großen Mächte" eingebunden, vermittelt der sich in Europa noch einmal das monarchische Prinzip als oberste Verfassung nationalstaatlicher Machtpolitik erfolgreich behaupten konnte. Gleichwohl zeigten nicht nur die unerschwellig weiterwirkenden Vorstellungen bezüglich einer "Souveränität des Volkes", sondern auch die im geschichtlichen Prozeß sich zunehmend geltend machenden gesellschaftlichen Kräfte die Risse an, die fortan ein vornehmlich auf Haupt- und Staatsaktionen großer Fürsten und Monarchen beschränktes Geschichtsbild kennzeichnen sollten. Auch das Nachwirken des überlieferten aristotelischen Politikverständnisses in der deutschen Historiographie des 19. Jahrhunderts konnte nur vorübergehend den Siegeszug einer Geschichtsauffassung aufhalten, die sich vor allem in England und

---

<sup>85</sup> Zu dieser generalisierten Form der Umschreibung des modernen Klassenkampfes siehe K. Mannheim, Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, in: V. Meja/N. Stehr (Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1982, Bd. 1, S.325-401 (hier: 334).

<sup>86</sup> Zu dieser klassenkampftheoretischen Bestimmung des bürgerlichen Staates siehe Marx, Das Kapital, Bd. 1, a.a.O., S. 779; auf sie wird im Laufe dieser Arbeit noch ausführlicher einzugehen sein.

Frankreich auszubreiten begann und als eine "Geschichte der sozialen Bewegungen" verstand.<sup>87</sup> Diese verschiedenen Formen der Geschichtsschreibung verweisen aber zugleich auf zwei unterschiedliche Schwerpunkte der machttheoretischen Diskussion im 19. Jahrhundert. Ihnen liegt dabei jene Entgegensetzung von "Staat" und "Gesellschaft" zugrunde, die sich bereits im 18. Jahrhundert in der beginnenden Auflösung der ständisch gegliederten Gesellschaft Alteuropas einerseits und in der Emanzipation der modernen "bürgerlichen Gesellschaft" vom absolutistischen Staatshaushalt andererseits ankündigte und die im Zentrum der politischen und sozialen Auseinandersetzungen der Neuzeit stand.<sup>88</sup>

Werden vor dem Hintergrund dieser funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft übergreifende gesellschaftstheoretische Einheitsvorstellungen schlechthin problematisch, so muß zugleich jener Monismus der Macht, den so lange die politisch-theologische Tradition des Abendlandes gekennzeichnet hatte, seinerseits an der realen Existenz einer Vielzahl von konkreten Mächten gemessen werden, wie sie in den Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Staaten, Nationen, sozialen Klassen und gesellschaftlichen Eliten zum Ausdruck kommen. Im folgenden sollen deshalb einige spezifische Formen des Machtkampfes dargestellt werden, die sich jener Krise der Macht verdanken, welche immer dann zu entstehen droht, wenn miteinander konkurrierende soziale Akteure mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ihrer eigenen beschränkten Interessen auftreten und den Pluralismus der partikularen Mächte zugunsten der Vorherrschaft einer einzigen und deshalb zugleich wahrhaft "allgemeinen Macht" aufzuheben versuchen. Diese Formen des Machtkampfes und der sie begleitenden weltanschaulichen Auseinandersetzungen stehen aber nicht zufällig im wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang einer machttheoretischen Überlieferung, in der die Vielfalt der realen geschichtlichen Mächte noch an der praktischen Zielvorstellung einer notwendigen *Einheit der Macht* gemessen wurde. Und die zentralen Akteure dieses Machtkampfes waren zugleich jene, denen auch Hegel bereits eine herausragende Rolle zugesprochen hatte: nämlich in außenpolitischer Hinsicht die als moderne *Machtstaaten* organisierten einzelnen europäischen *Nationen*, in innenpolitischer Hinsicht dagegen die durch die Verfügungsgewalt über die gesellschaftlichen Produktionsmittel positiv oder negativ definierten sozialen *Klassen* und *Gruppen*. In den verschiedenen Theorien des nationalen Machtstaates und des innergesellschaftlichen Machtkampfes kommt insofern zugleich jene Krise der Macht zum Ausdruck, deren Historie Johann Gustav Droysen zufolge der Gattung der *katastrophischen Darstellung* zugerechnet werden muß; denn: "Die katastrophische zeigt relativ berechnete Mächte, Richtungen, Interessen, Parteien usw., im Kampf, in dem der höhere Gedanke, als dessen Momente oder Seiten sich die kämpfenden Gegensätze im Ringen aufweisen, sie besiegend und versöhnend sich

---

<sup>87</sup> Zu diesem Gegensatz zwischen dem Spätaristotelismus der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts und den Naturrechts- und Gesellschaftslehren der westeuropäischen Tradition siehe die informative Studie von M. Riedel, Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zur klassisch-politischen Philosophie, in: Der Staat 2 (1963), S. 41-63.

<sup>88</sup> Zu dem historischen Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft im Gefolge des neuzeitlichen Modernisierungsprozesses und den diesen Vorgang begleitenden Veränderungen innerhalb der aristotelischen Tradition der *societas civilis* siehe E. Angermann, Das "Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft" im Denken des 18. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Politik 10 (1963), S. 90-101; M. Riedel, Art. "Gesellschaft, bürgerliche", in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 719-800; ferner Lichtblau, Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, a.a.O.



rechtfertigt und erfüllt. Sie zeigt, wie aus den Titanenkämpfen eine neue Welt und die neuen Götter wurden."<sup>89</sup>

Dieser Gegensatz zwischen einer Vielzahl von historischen Mächten, die sich staatlich organisiert einander gegenüber treten, und jener im 18. Jahrhundert sich immer mehr durchsetzenden Vorstellung bezüglich der Existenz einer einheitlichen, für alle Beteiligten gleichermaßen verbindlichen *Weltgeschichte* hat auch die politische Historiographie des 19. Jahrhunderts geprägt. Er läßt sich auf die Frage zuspitzen, ob die politische Staatenwelt eher als ein "Pluriversum" oder als ein homogenes "Universum" aufzufassen sei.<sup>90</sup> Während nämlich die Geschichtsschreibung des 17. und 18. Jahrhunderts noch von einer Vielzahl von staatlichen Mächten ausging, sind die eigentlichen politischen Welt-Begriffe wie "Weltsystem", "Weltherrschaft" und "Weltrevolution" erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts gebräuchlich geworden.<sup>91</sup> In ihnen spiegelt sich zugleich die Bedrohung wider, die das alteuropäische Staatengefüge durch den weiteren Verlauf der Französischen Revolution im Gefolge der napoleonischen Kriege erfahren hatte. Wie fremd den traditionellen Vertretern einer restaurativen Politik des Gleichgewichts zwischen den führenden Mächten Europas um 1800 noch die Vorstellung einer "Universalherrschaft" war, zeigt sich am Beispiel von Friedrich Gentz, der diesen Begriff noch in einem rein abwertenden Sinne gebraucht hatte und damit die Gefahr zum Ausdruck bringen wollte, die dem politischen Staatensystem Europas durch den Siegeszug Napoleons drohte. Für ihn war nämlich das Schicksal Europas noch an die Existenz eines Gleichgewichts zwischen den "präponderierenden Mächten" gebunden, in dessen Erhaltung der kleinste gemeinsame Nenner zwischen den später am Wiener Kongreß beteiligten Staaten zum Ausdruck kam.<sup>92</sup>

*Gleichgewicht oder Hegemonie* - dieses Spannungsverhältnis kennzeichnet nach Auffassung der traditionellen politischen Historiographie den gesamten wechselhaften Verlauf der fünfhundertjährigen Geschichte des europäischen Staatengefüges.<sup>93</sup> Auch wenn der deutsche Kameralist und Staatsphilosoph J.H.G. v. Justi bereits im 18. Jahrhundert die Vorstellung von einem Gleichgewicht zwischen den führenden europäischen Staaten als eine "Chimäre" abgetan hatte<sup>94</sup>, so gibt sie doch ein zentrales Ziel politischen Handelns wieder, das seit der Frühen Neuzeit den kollektiven Anstrengungen zur Verhinderung der Einrichtung einer europäischen Universalmonarchie zugrunde lag. Es ist insofern weniger der Staatsphilosoph Hegel als vielmehr der politische Historiker Leopold von Ranke, der die politische Ethik dieses Selbsterhaltungstrebens der "großen Mächte" auf den Punkt gebracht hatte, während Hegels Philosophie jenen Geist der drohenden Universalmonarchie eher in einem affirmativen Sinne zum Ausdruck brachte. Deshalb sind auch beide Denker mit einer gewissen Berechtigung als Exponenten des

<sup>89</sup> J.G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. v. R. Hübner, Darmstadt 1974, S. 362.

<sup>90</sup> Siehe hierzu auch C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 1963, S. 54 ff.

<sup>91</sup> Zu den entsprechenden begriffsgeschichtlichen Befunden siehe E. Hölzle, *Die Weltmächte im Weltbild Altdeutschlands. Analekten aus einer binnendeutschen Bibliographie*, in: *Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen 1963, S. 215-228.

<sup>92</sup> Vgl. F. Gentz, *Von dem Politischen Zustande von Europa vor und nach der Französischen Revolution*, Berlin 1801, S. 281 u. 304.

<sup>93</sup> Siehe hierzu L. Dehio, *Gleichgewicht oder Hegemonie. Betrachtungen über ein Grundproblem der neueren Staatengeschichte*, Krefeld 1948.

<sup>94</sup> J.H.G. v. Justi, *Die Chimäre des Gleichgewichts von Europa, aus den wichtigsten Gründen der Staatskunst erwiesen und aus den neuesten Weltbegebenheiten erläutert*, 2 Teile, Altona 1758.

"nationalen Machtstaatsgedankens" in Anspruch genommen worden - nur darf bei einer endgültigen Beurteilung ihrer jeweiligen wirkungsgeschichtlichen Bedeutung nicht übersehen werden, daß Hegel in politischer Hinsicht Monotheist, Ranke dagegen Polytheist war und daß sie insofern auch höchst unterschiedliche politische Ideale vertraten.<sup>95</sup> Während Hegel nämlich die Notwendigkeit einer machtstaatlichen Selbstbehauptung der einzelnen Nationen nur als ein dialektisches - und das heißt als ein immer auch "aufzuhebendes" - Durchgangsstadium der Weltgeschichte ansah, war für Ranke der Begriff des "Real-Geistigen" ebenso wie die ihm entsprechende akademische Disziplin der "Politik" an die Vorstellung einer unaufhebbaren Vielzahl von nationalstaatlich organisierten "großen Mächten" gebunden. Deren wechselseitigen Beziehungen konnten sich dabei zwar einer gemeinsamen politischen Ethik verdanken. Sie durften ihm zufolge gleichwohl nicht mit der säkularisierten Idee eines wie auch immer definierten übermächtigen Kollektivsubjekts verwechselt werden: "Der Geist der Kirche ist unbedingt gültig für das ganze Menschengeschlecht. ... Die Idee des Staates würde dagegen vernichtet werden, wenn er die Welt umfassen wollte: Staaten sind viele."<sup>96</sup>

Ranke übernimmt in diesem Zusammenhang den traditionellen Begriff der *großen Macht*, deren Eigenart er darin sieht, daß sie "sich wider alle anderen, selbst zusammengekommen, zu halten vermögen müsse"<sup>97</sup>. Ihm zufolge ist dieses Ethos der Selbstbehauptung in der Existenz eines gesamteuropäischen Gemeinschaftsgefühls verankert, das die Machtkämpfe der einzelnen Nationalstaaten noch vor jener Entartung zu radikalen Vernichtungskriegen bewahrte, wie sie später im 20. Jahrhundert Wirklichkeit werden sollten. Rankes politisches Denken kann deshalb auch nicht in den Dienst einer praktischen Hegemonialpolitik gestellt werden. Unbestritten kommt jedoch auch bei ihm eine Identifikation von *Staat* und *Macht* zum Ausdruck, die ihm zufolge auf einer Verbindung zwischen dem neuzeitlichen Prinzip der Selbsterhaltung und dem modernen

---

<sup>95</sup> Solche feinsinnigen Unterschiede sind in derjenigen Sekundärliteratur, die sich nach dem militärischen Scheitern der "Ideen von 1914" mit der Tradition des spezifisch deutschen "nationalen Machtstaatsgedankens" auseinanderzusetzen versuchte, des öfteren großzügig übersehen worden. Vgl. hierzu insbesondere H. Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland, Leipzig 1921; F. Meinecke, Hegel und die Anfänge des deutschen Machtstaatsgedankens im 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Politik 13 (1924), S. 197-213; ders., Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte, a.a.O.; H. Kiesewetter, Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus, Hamburg 1974; A. v. Martin, Macht als Problem. Hegel und seine politische Wirkung. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr.7, Wiesbaden 1976; H. Ottmann, Hegel und die Politik. Zur Kritik der politischen Hegellegenden, in: Zeitschrift für Politik 26 (1979), S. 235-253. Zu Rankes Verhältnis zu Hegel siehe auch E. Simon, Ranke und Hegel, München/Berlin 1928.

<sup>96</sup> L. v. Ranke, Politisches Gespräch (1836), in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 49-50, Leipzig 1887, S. 314-339 (hier: 338).

<sup>97</sup> L. v. Ranke, Die großen Mächte (1833), in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 24, Leipzig 1872, S. 3-40 (hier: 25). Zum Einfluß von Gentz' Konzeption der "präponderierenden Mächte" auf Ranke siehe A. v. Hase, Auf dem Wege zu Rankes "Großen Mächten". Gentz' Buch "Von dem Politischen Zustande von Europa vor und nach der Französischen Revolution" (1801), in: Saeculum 22 (1971), S. 35-47. Zur Herkunft des bereits im 18. Jahrhundert geläufigen traditionellen Begriffs der "Großmacht" vgl. H. v. Caemmerer, Rankes Große Mächte und die Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts, in: Studien und Versuche zur neueren Geschichte. Max Lenz gewidmet von Freunden und Schülern, Berlin 1910, S. 263-312; ferner P. Herre, Die Großmacht. Deutsche Betrachtungen über Ausdruck, Begriff und Wesen, in: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 11 (1917), Sp. 533-564 u. 675-700.

Begriff der Nationalität beruht.<sup>98</sup> Diese Selbstbehauptungsmacht der modernen Staaten verdankt sich aber insbesondere dem spezifischen Charakter der jeweiligen *Nationalität*, deren "moralische Energien" Kräfte beinhalten, die zwar einerseits "geistiger" bzw. "ideeller Natur" sind, andererseits aber selbst als "Leben hervorbringende, schöpferische Kräfte, selber Leben" aufgefaßt werden müssen.<sup>99</sup> Als das *Real-Geistige* verkörpert der nationale Machtstaat bei Ranke deshalb auch noch jene Einheit von "Real-" und "Idealpolitik", deren beiden zentralen Bestimmungen - Macht und Geist - in der Folgezeit zunehmend auseinandertreten und wechselseitig gegeneinander ausgespielt werden sollten.<sup>100</sup>

Daß der Prozeß der Entstehung großer nationaler Machtstaaten jedoch nicht immer einer entsprechenden Entwicklung der allgemeinen "Kultur" förderlich war, ist auch Rankes scharfsinnigem Blick nicht entgangen. Gleichwohl hielt er im Gefolge des deutschen Idealismus noch an der ideellen Bestimmung der modernen Nationalstaaten fest, die für ihn "Individuen", "geistige Wesenheiten" und - last not least - "Gedanken Gottes" verkörperten.<sup>101</sup> Es ist insofern bemerkenswert, daß Johann Gustav Droysen diese Verbindung des idealistischen Staatsbegriffs mit der traditionellen Lehre von den "großen Mächten" in seinen frühen politischen Schriften bereits entschieden abgelehnt hatte, auch wenn Droysen seine ursprüngliche Auffassung unter dem Eindruck des Erfolges der Bismarckschen "Realpolitik" später entscheidend modifiziert hatte. Droysen widersprach nämlich zunächst der Auffassung, daß einer vor allem auf militärische Formen der Selbstbehauptung bezogenen Machttheorie auch noch ein *ethischer* Bedeutungsgehalt zugesprochen werden kann: "So lange die Regierungen eine lebendige Beziehung zu den Völkern hatten, deren rechtliche und geschichtliche Existenz zu seyn ihre *sittliche* Grundlage ist, konnte von *Mächten* in dem Sinne, wie es nun gilt, nicht die Rede seyn. Man mußte erst zu jener völlig mechanischen Auffassung als einer durch Einnahmesummen und Truppenzahlen darstellbaren Macht kommen, um die eigentümliche Lehre eines politischen Gleichgewichts aufstellen zu können, welche in Wahrheit der sittlichen Bedeutung des Staats zuwider ist."<sup>102</sup> Droysen sah deshalb das Wesen des modernen Staates auch nicht mehr in der kriegerischen Selbstbehauptung dynastischer "Mächte", sondern im Prinzip des "Staatsbürgerthums" begründet und empfahl, die traditionelle Lehre von den großen Mächten als eine "Lehre der Ungerechtigkeit, der Gewalt, der Unterdrückung" gänzlich zu verabschieden.<sup>103</sup> Dies hinderte ihn jedoch nicht daran, diesen "realistischen" Machtbegriff in seiner "Historik" später selbst zu vertreten. Nur erscheint hier die "Sphäre der Macht" in eine allgemeine Theorie der "sittlichen Mächte" eingebunden, in der das harte Geschäft der Realpolitik im Rahmen einer durch Hegel inspirierten kulturphilosophischen Betrachtung der "natürlichen", "idealen" und "praktischen Gemeinschaften" relativiert wird. Das Ethos der nationalstaatlichen Machtbehauptung tritt hier nämlich noch nicht dem Gesamtkomplex der materiellen und geistigen Kultur eines Volkes selbständig gegenüber, sondern verdankt seine Wirk-

<sup>98</sup> Vgl. hierzu L. v. Ranke, Zwölf Bücher Preußischer Geschichte, 3. u. 4. Bd., Einleitung, in: Sämtliche Werke, Bd. 27-28, Leipzig 1879, S. 4.

<sup>99</sup> Ders., Die großen Mächte, a.a.O., S. 39.

<sup>100</sup> Zum Begriff des "Real-Geistigen" vgl. Ranke, Politisches Gespräch, a.a.O., S. 325.

<sup>101</sup> Ebd., S. 329.

<sup>102</sup> J.G. Droysen, Politische Schriften, hrsg. v. F. Gilbert, München/Berlin 1933, S. 45.

<sup>103</sup> Ebd., S. 58 ff.

samkeit gerade jenem grundlegenden "sittlichen" Konsens, auf dem auch die spezifische kulturelle Eigenart eines Volkes beruht.<sup>104</sup>

Auch wenn Droysens Verständnis der akademischen Lehrtradition der "Politik" bereits dem einer "Wissenschaft von den äußeren und inneren Machtverhältnissen, Machtbedingungen, Machtstörungen" entsprach<sup>105</sup>, hielt er diese bereits genuin "realpolitisch" verstandene Machttheorie dennoch mit einer übergreifenden kulturphilosophischen Lehre von den "sittlichen Mächten" vereinbar. Diese Auffassung bezüglich der Vereinbarkeit von Macht- und Sittenlehre ist jedoch im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht unwidersprochen geblieben. Markiert sie doch einen Punkt, an dem das vor allem durch den deutschen Idealismus geprägte Kulturstaatsideal durch eine sowohl innen- als auch außenpolitisch immer aggressiver auftretende Machtpolitik total sinnetstellt und durch eine nationalistische Ideologie funktionalisiert zu werden drohte.<sup>106</sup> Es ist insofern bemerkenswert, daß Jacob Burckhardt bereits 1870 diese Entwicklung sich anbahnen sah und deshalb gleichsam prophylaktisch in einer allerdings erst 1918 und dann wieder 1945 sich Gehör verschaffenden Lehre von den "drei Potenzen" einen emphatischen Begriff von Kultur skizziert hatte, der als Inbegriff für die "Welt des Beweglichen, Freien, nicht notwendig Universalen, desjenigen, was keine Zwangsgeltung in Anspruch nimmt", die Gesellschaft in weitesten Sinne kennzeichnen sollte und der dabei zugleich in einem kritischen Sinne gegen die Herrschaftsanmaßungen der anderen beiden "Potenzen" - nämlich Staat und Religion - gerichtet war.<sup>107</sup> Burckhardt teilte nämlich mit Johann Georg Schlosser die Auffassung, daß Macht "an sich" böse ist, weil sie kein Beharren, sondern eine "Gier" darstellt und daher "eo ipso unerfüllbar" und "in sich unglücklich" ist und sprach deshalb auch der Institution des Staates den Charakter des Sittlichen entschieden ab: "Es ist eine Ausartung und philosophisch-bureaukratische Überhebung, wenn der Staat direkt das Sittliche verwirklichen will, was nur die Gesellschaft kann und darf. ... Es ist schon enorm viel, daß dieser das konventionelle Recht aufrecht hält. Er wird am ehesten gesund bleiben, wenn er sich seiner Natur (vielleicht sogar seines wesentlichen Ursprungs) als Notinstitut bewußt bleibt."<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Vgl. ders., *Historik*, a.a.O., S. 203.

<sup>105</sup> So Droysen in einem Brief an Wilhelm Arendt vom 1. Dezember 1851. Vgl. J.G. Droysen, *Briefwechsel*, hrsg. v. R. Hübner, Stuttgart 1929, Bd. 2: 1851-1884, S. 11. Zu Droysens diesbezüglichen Vorlesungen über Politik siehe R. Hübner, *Joh. Gust. Droysens Vorlesungen über Politik*, in: *Zeitschrift für Politik* 10 (1917), S. 325-376.

<sup>106</sup> Diese später als "Ideen von 1914" popularisierte Verbindung zwischen einem spezifisch deutschen Kulturbegriff und einem ihm entsprechenden Machtstaatsideal hatte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine große Rolle innerhalb des politischen Konversionsprozesses der ehemals liberal gesinnten deutschen Intelligenz gespielt und bildete das "idealpolitische" Pendant, das zur nationalistischen Absicherung der eigentlichen "Realpolitik" dann schließlich vor allem innerhalb der weltanschaulichen Auseinandersetzungen eingesetzt wurde, die den Ausbruch des Ersten Weltkrieges begleiteten. Siehe hierzu die einschlägigen Darstellungen von H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel 1963, bes. S. 171 ff. und W. J. Mommsen, *Der Geist von 1914: Das Programm eines politischen "Sonderwegs" der Deutschen* (1989), in: ders., *Nation und Geschichte. Über die Deutschen und die deutsche Frage*, München 1990, S. 87-105.

<sup>107</sup> Vgl. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, a.a.O., S. 20 ff. u. 41 ff.

<sup>108</sup> Ebd., S. 27; vgl. ferner ebd., S. 25 u. 70. Burckhardt wendet sich damit nicht nur gegen jegliche Art von Staatsidealismus Hegelscher Provenienz, sondern versucht mit seiner Lehre von den "drei Potenzen" auch die politische Geschichtsschreibung seines Lehrers Ranke und dessen eigene Lehre von den "großen Mächten" entscheidend zu revidieren. Daß Burckhardts geschichtstheoretische Konzeption insofern die eigentliche Alternative zur Ranke-Schule darstellt und durch die politischen Zusammenbrüche von 1918 und 1945 in diesem Sinne auch endgültig bestätigt worden ist, unterstreicht F. Meinecke, *Ranke und Burckhardt*, Berlin 1948.

Große Machtstaaten fördern nicht unbedingt die freie Entfaltung der materiellen und geistigen Kultur einer Epoche; und große Kultur entsteht nicht unbedingt da, wo sich politische Macht zu großen Staaten verdichtet hat - dies war die sublimale Botschaft, die von Burckhardts reichsdeutschen Zeitgenossen als eine nicht mehr länger akzeptable Ethik des kleinstaatlichen Daseins empfunden wurde und in der Ablehnung jeglicher Art von "Verschweigerung" ihren Niederschlag fand. Es war übrigens Max Weber, der Burckhardt in diesem Zusammenhang am differenziertesten antwortete, indem er auf die unterschiedlichen Daseinsbedingungen von Kleinstaaten und großen "Machtstaaten" verwies. Denn während es sich ein Kleinstaat wie die Schweiz leisten könne, sich unter dem Schutz des Gleichgewichts der sie umgebenden Großmächte ganz der Entwicklung des Handels und der Kultur hinzugeben, bleibt ihm zufolge jede große Nation allein schon aufgrund ihres Selbstbehauptungswillens notwendig in die diabolischen Gesetze des "Macht-Pragmas" verstrickt und hat insofern auch der Unvermeidlichkeit des "Machtkrieges" zwischen den konkurrierenden Großmächten Rechnung zu tragen. Ein machtsstaatlich organisiertes Volk wie das durch Bismarck gegründete Deutsche Reich habe nämlich eine ganz andere *Verantwortung vor der Geschichte* als ein Kleinstaat im Rahmen des unentrinnbaren Kampfes um die Aufteilung der *Weltmacht*, die für Weber letztendlich mit der "Verfügung über die Eigenart der Kultur der Zukunft" identisch war.<sup>109</sup>

Weber hatte gleichwohl Burckhardts pessimistischer Auffassung bezüglich der geringen kulturellen Bedeutung großer Machtstaaten Rechnung getragen und sie in Form einer soziologischen Analyse des Verhältnisses zwischen dem "Kultur-Prestige" und "Macht-Prestige" von Nationen präzisiert. Ihm zufolge unterliegen alle politischen Gemeinschaften einer spezifischen Machtdynamik in Gestalt einer "Prestige-Präention" bzw. eines "Prestige-Strebens", das Weber als "Macht-Prestige" bzw. als "Ehre der Macht über andere Gebilde" charakterisierte.<sup>110</sup> Dieses "nackte Prestige der Macht" wandle sich jedoch unter dem Einfluß der kulturtragenden Schichten einer Nation in ein "ideales Pathos des Macht-Prestiges" um, das als "Staatsidee" zwar dem Bereich der Kultur angehört, dabei aber gleichwohl das "Kultur-Prestige" eines unbedingte Hingabe fordernden imperialistischen Machtgebildes bleibt. Weber wußte insofern ähnlich wie Burckhardt sehr wohl zwischen der Kultur-Präention eines Machtstaates und der tatsächlich durch ihn geförderten Kulturentwicklung zu unterscheiden: "Kultur-Prestige und Macht-Prestige sind eng verbündet. Jeder *siegreiche* Krieg fördert das Kultur-Prestige (Deutschland, Japan usw.). Ob er der 'Kulturentwicklung' zu *gute* kommt, ist eine andere, nicht mehr 'wertfrei' zu lösende Frage. Sicher *nicht eindeutig* (Deutschland nach 1870!). Auch nach empirisch greifbaren Merkmalen *nicht*: reine Kunst und Literatur von deutscher *Eigenart* sind *nicht* im politischen *Zentrum* Deutschlands entstanden."<sup>111</sup>

Max Weber betonte insofern bereits entschieden jenen Bruch zwischen "Idealpolitik" und "Realpolitik", der für einen großen Teil des ehemals liberal gestimmten deutschen Bürgertums nach dem Scheitern der Revolution von 1848 und der sich nach der

<sup>109</sup> M. Weber, Gesammelte politische Schriften, 4. Aufl. Tübingen 1980, S. 142 ff. u. 175 ff.; siehe hierzu auch W. J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, 2. überarb. u. erw. Aufl. Tübingen 1974, bes. S. 37 ff.

<sup>110</sup> M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl. Tübingen 1972, S. 520 ff.

<sup>111</sup> Ebd., S. 530. Zu Webers Verhältnis zu Burckhardt siehe auch R. Bendix, Max Weber and Jakob Burckhardt, in: American Sociological Review 30 (1965), S. 176-184.

Schlacht von Königgrätz bereits endgültig abzeichnenden "kleindeutschen" Form der Reichsgründung allmählich bestimmend werden sollte. Diese Hinwendung zur "Realpolitik" bedeutete aber nicht nur ein pragmatisches Arrangement des deutschen Liberalismus mit den beeindruckenden Erfolgen der Bismarckschen Staats-"Kunst", sondern beinhaltete ihrerseits eine spezifische Weltanschauung, unter deren Vorzeichen die Analyse von politischen Prozessen zunehmend einer pseudo-naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise unterworfen wurde.<sup>112</sup> Nicht mehr philosophische Spekulationen über eine wie auch immer beschaffene Macht der "Selbstauflegung des allgemeinen Geistes", sondern eine rein naturgesetzliche Auffassung sollte nun das Verständnis von Machtkämpfen prägen. Denn fortan galt der neue Glaube: "An die Stelle der Poesie tritt die Werthschätzung materiellen Wohlstandes, an die Stelle philosophischer Speculation die strenge Rechnung mit mathematischen Größen. ... Die Größen, mit welchen die Politik rechnet, sind die Machtverhältnisse. Das Recht hat unter ihnen nur in soweit eine Stelle, als es eine Macht ist. Ohnmächtiges Recht ist äqual Null."<sup>113</sup>

Es ist insofern bezeichnend, daß sich auch der bereits 1853 von Ludwig August von Rochau geprägte und später zu einem eigenständigen politischen Programm erhobene Begriff der "Realpolitik" einer bewußten Abgrenzung von der Tradition des politischen Idealismus verdankt und insofern als polemischer Gegenbegriff zu dem der "Idealpolitik" konzipiert worden ist.<sup>114</sup> Rochau war gleichwohl weit davon entfernt, der "Macht der Ideen" überhaupt keine Bedeutung mehr im Rahmen des politischen Geschehens zuzusprechen; ihre Macht reicht ihm zufolge jedenfalls zumindest so weit wie die Macht und Willensstärke der Menschen, die von ihnen erfüllt und geprägt sind.<sup>115</sup> Damit erhob aber Rochau letztendlich den praktischen Erfolg zum Kriterium der Politik. Denn "Politik" ist für ihn mit der "Kunst des Erfolgs" identisch, und allein der "Kampf" bildet noch die "Probe der politischen Macht". Gemäß dem von Rochau formulierten politischen "Naturgesetz", daß "das *Gesetz der Stärke* über das Staatsleben eine ähnliche Herrschaft ausübt *wie das Gesetz der Schwere* über die Körperwelt"<sup>116</sup>, muß sich jede konkrete Macht daher in der Konfrontation mit anderen Mächten bewähren: "Die politische Macht kennt keine Grenze als eine andere Macht, und zwischen Mächten, die einander ausschließen, ist der Vernichtungskampf eine durch kein Raisonement zu beseitigende Notwendigkeit."<sup>117</sup>

Dieses von Rochau formulierte "Naturgesetz" der Macht enthält zwei unterschiedliche Implikationen, die jenes naturalistische Machtverständnis charakterisieren, wie es sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchzusetzen begann. Die erste Eigentümlichkeit dieses Machtverständnisses verdankt sich einer Grundvorstellung der klassischen Mechanik, der zufolge die quantitative Bestimmtheit einer "Kraft" nicht unabhängig von ihrer konkreten Äußerung bzw. ihrer "Wirkung" festgestellt werden kann.

<sup>112</sup> Daß diese Hinwendung zur "Realpolitik" zugleich eine neue Form von "Idealpolitik" beinhaltete, zeigt die entsprechende Analyse von K.-G. Faber, Realpolitik als Ideologie. Die Bedeutung des Jahres 1866 für das politische Denken in Deutschland, in: Historische Zeitschrift 203 (1966), S. 1-45.

<sup>113</sup> (Anonym), Politische Plänkeleien, in: Jahrbücher für Gesellschafts- und Staatswissenschaften, Jg. 3 (1866), Bd. 6, Heft 2, S. 101.

<sup>114</sup> L.A. v. Rochau, Grundsätze der Realpolitik angewandt auf die staatlichen Zustände Deutschlands, 1. Teil Stuttgart 1853, 2. Teil Heidelberg 1869; Neuausgabe hrsg. u. eingel. v. H.-U. Wehler, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1972 (zum Begriff der "Idealpolitik" vgl. ebd., S. 256 ff.).

<sup>115</sup> Vgl. ebd., S. 45.

<sup>116</sup> Ebd., S. 25. Ähnlich äußerte sich später auch Droysen: "In der politischen Welt gilt das Gesetz der Macht wie in der Körperwelt das der Schwere" (Historik, a.a.O., S. 352).

<sup>117</sup> Rochau, a.a.O., S. 125.

Diese Absage an eine modaltheoretische Fassung des Machtbegriffs impliziert, daß von "Macht" nur da gesprochen werden kann, wo sie zugleich konkrete Wirkungen im realen Geschehen hinterlassen hat, und daß ihr "Umfang" bzw. ihre "Größe" nur unter Anwendung eines im Idealfall physikalisch objektivierbaren "Maßes" der Macht bestimmt werden kann, das seinerseits einen konkreten Vergleich bzw. eine reale "Kraftprobe" zwischen mindestens zwei verschiedenen Mächten zur Voraussetzung hat.<sup>118</sup> Im Rahmen dieser ersten Grundannahme des von Rochau formulierten "Naturgesetzes" der Macht wird jedoch noch nicht deutlich, warum dieser Machtvergleich im Extremfall notwendigerweise in der gewaltsamen Form des "Kampfes" bzw. gar des "Krieges" erfolgen muß. Hierzu bedarf es erst noch einer zweiten, im wesentlichen *vitalistischen* Grundannahme, der zufolge es nicht genügt, jeder existierenden politischen Macht einen Willen zur Selbstbehauptung zu unterstellen, da ihr ein wie auch immer geartetes *Streben nach Vergrößerung des eigenen Machtbereichs* auf Kosten anderer Mächte zugesprochen werden muß. Die Notwendigkeit des *Wachstums* wird dabei als Erklärung dafür herangezogen, warum im Rahmen einer biologistisch geprägten Weltanschauung die Anwendung von Macht primär in der Gestalt des Kampfes und des Krieges betrachtet wird. Denn auch die zunächst gewaltig erscheinenden Ausmaße der zur Verteilung stehenden Länder und Kontinente der Erde sind ja nur endlich begrenzt und stellen insofern den "Wachstumswillen" der bei diesem Geschäft zu spät kommenden Großmächte auf eine harte Bewährungsprobe.<sup>119</sup> Es ist deshalb auch weniger die (Wieder-)Herstellung der eigenen nationalen Integrität und Souveränität, welche gleichsam die "natürliche" Grenze eines vitalistisch verstandenen Prozesses der Machtbildung festlegt, sondern die begrenzte Gesamtoberfläche der Erde, die zur Verteilung ansteht, auch wenn ein überhöhtes nationales Selbstbewußtsein eine strategisch wirksame Voraussetzung dieses erdungreifenden Expansionsprozesses darzustellen vermag.<sup>120</sup>

Damit beinhaltet das von Rochau formulierte "Naturgesetz" der Macht aber nicht nur eine mechanistische und eine vitalistische, sondern auch eine *geo-politische* Dimension. Bezeichnenderweise taucht es einige Jahrzehnte später in Friedrich Ratzels geographischem Gesetz der "wachsenden politischen Räume" wieder auf, demzufolge "ein Staat naturgemäß nach Ausbreitung und, richtig gesagt, Eroberung strebt", und verweist dabei nachhaltig auf den Umstand, daß im Zeitalter des Imperialismus die Erörterung von machtpolitischen Fragen endgültig in den Horizont der politischen Geographie bzw. "Erdmächtkunde" (Karl Haushofer) getreten ist.<sup>121</sup> Aber auch der von Ranke geprägte

<sup>118</sup> Zu den Schwierigkeiten, die bei einer solchen Form des Machtvergleichs auftreten, siehe D. Frei, Vom Maß der Macht. Überlegungen zum Grundproblem der internationalen Beziehungen, in: Schweizerische Monatshefte 49 (1969), S. 642-654.

<sup>119</sup> Warum dennoch kein Anlaß zur voreiligen Resignation besteht, verdeutlicht M. Lenz, Die großen Mächte. Ein Rückblick auf unser Jahrhundert, Berlin 1900, S. 149: "Niemand kommt zu spät, wer etwas vermag; nur die Ohnmacht bleibt zurück. ... Wozu denn freilich eine Art von Macht gehört, die sich nicht bloß in Geld und Geldeswerten, in Kaffeesäcken und Tricotwaaren, sondern auch in Regimentern und Panzerschiffen ausdrückt und zur Geltung zu bringen weiß."

<sup>120</sup> So sah Treitschke einen "unaufhörlichen Drang nach großer nationaler Machtbildung von einem kleinen Centrum aus", der für die Geschichte des modernen Europas typisch gewesen sei und der zunächst immer "dem bloßen Instinct der Macht entspringt, allmählich aber bewußt wird und in der Erkenntnis gemeinsamer Nationalität die einigende Kraft findet." (H. Treitschke, Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin, hrsg. v. M. Cornicelius, Bd. 1, Leipzig 1897, S. 116).

<sup>121</sup> F. Ratzel, Anthro-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte, 1. Teil, Stuttgart 1882, S. 16. Siehe hierzu auch Y. Lacoste, La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre, Paris 1976.

Begriff der "großen Macht" hat im Zeichen dieser vitalistisch-geopolitischen Entwicklungslehre eine eigenartige Präzisierung erfahren. Denn nun gilt nicht mehr die Nationalität, sondern das "Wachstum" und der "Raum" als Voraussetzung für die Selbstbehauptung einer Großmacht: "Die Großmacht ist kein mathematischer, sondern ein dynamischer, kein ethnischer oder kultureller, sondern ein psychologischer Begriff. ... Die Großmacht ist prinzipiell ein mit reichlichen Machtmitteln ausgestatteter *Wille*, der sich in Ansprüchen und Einflüssen in der äußeren Welt abspiegelt. Wir fügen hinzu: ein Wille zu *größerer Macht*. Keine Großmacht ist im Grunde 'saturiert'. Großmächte sind 'Expansionsstaaten' (Lamprecht)."<sup>122</sup>

Diese gleichsam "naturwüchsig" erfolgende Expansion der traditionellen "großen Mächte" in den außereuropäischen Raum bildet aber jene Kehrseite der modernen Geschichte der Staatenbildung, welche die Grundlagen des noch von Ranke beschriebenen Prozesses eines sich ständig wiederherstellenden Machtgleichgewichts zwischen den führenden europäischen Nationen zunehmend in Frage zu stellen drohte. Denn welche Stabilität besitzt schon ein kontinentaleuropäisches Machtgleichgewicht, wenn sich bereits einige dieser traditionellen Mächte anschicken, "Weltpolitik" im eigentlichen Sinne zu betreiben und demzufolge den Charakter einer "Weltmacht" annehmen?<sup>123</sup> Müssen dann nicht die sich bei dem Geschäft der Staatenbildung und der Schaffung auswärtiger Kolonien "verspätenden" Nationen mit aller Kraft versuchen, dieses verloren zu gehen drohende Gleichgewicht nun auf *planetarischer* Ebene wiederherzustellen, was dann auf der Seite der betroffenen Nationen nicht nur einen Willen zur größeren Macht, sondern unter diesen veränderten Bedingungen auch einen "Weltmacht-Wachstumswillen" zur Voraussetzung hat?<sup>124</sup> Es ist diese Übertragung der Rankeschen Lehre von den "großen Mächten" auf die veränderten weltpolitischen Rahmenbedingungen im Zeitalter des europäischen Imperialismus, welche die politische Historiographie in Deutschland seit 1900 bestimmt hat und die nicht nur in der verhängnisvollen deutschen Flottenpolitik, sondern auch zu Beginn des Ersten Weltkrieges bei der weltanschaulichen Begründung der machtpolitischen Position des Deutschen Reiches eine große Rolle spielte.<sup>125</sup> Denn nicht die eigenen weltpolitischen Ambitionen waren es, die hierbei auf deutscher

<sup>122</sup> R. Kjellén, *Die Großmächte der Gegenwart*, Leipzig/Berlin 1914, S. 199. Kjellén hat in diesem Sinne Staaten nicht nur als politische und geographische Einheiten, sondern zugleich als dynamische "Lebensformen" verstanden wissen wollen, die wie alle lebenden Gebilde den allgemeinen Gesetzen des Lebens unterstehen und insofern auch zum Gegenstand eines "biologischen Studiums" gemacht werden können (vgl. ebd., S. 3). Ihre übergreifende Einheit findet die geopolitische und biologische Komponente dieses Staats- und Machtverständnisses dabei im Begriff des "Lebensraumes", der übrigens nicht erst im Nationalsozialismus, sondern bereits vor dem Ersten Weltkrieg zum Leitmotiv der ideologischen Absicherung deutscher Expansionspolitik geworden ist. Vgl. hierzu die Studie von D. Oncken, *Das Problem des "Lebensraumes" in der deutschen Geschichte vor 1914*, Diss. Freiburg 1948.

<sup>123</sup> Diese sich bereits im 19. Jahrhundert abzeichnende Entwicklung hatte Constantin Frantz dazu veranlaßt, zwischen den traditionellen "Lokalmächten" und den neuen "Weltmächten" zu unterscheiden. Frantz zufolge repräsentieren dabei nur solche Staaten eine "Weltmacht", die in der Lage sind, auf der Grundlage einer starken Flotte, eines großen Territoriums und eines "eigentümlichen politischen oder kirchlichen Prinzips" sich an der "Weltpolitik" zu beteiligen. Vgl. C. Frantz, *Untersuchungen über das europäische Gleichgewicht*, Berlin 1859, S. 83.

<sup>124</sup> Diese Eigenschaft kennzeichnet Arthur Dix zufolge das eigentliche Wesen des Imperialismus. Vgl. ders., *Deutscher Imperialismus*, Leipzig 1912, S. 1 u. 110.

<sup>125</sup> Siehe hierzu die Analyse von L. Dehio, Ranke und der deutsche Imperialismus, in: *Historische Zeitschrift* 170 (1950), S. 307-328. 1900 ist das Jahr, in dem die einflußreiche Studie von Max Lenz über "Die großen Mächte" (a.a.O.) erschien und in der erstmals der Versuch unternommen worden ist, Rankes Lehre von den "großen Mächten" auf die veränderte weltpolitische Situation zu übertragen.



Seite als Bedrohung des überlieferten europäischen Staatensystems angesehen wurden, sondern die Existenz jener "Universalmonarchie", die das britische Königreich zu dieser Zeit zumindest bereits auf den Weltmeeren errichtet hatte und deren Bekämpfung insofern den gleichen internationalen Segen einbringen sollte wie die Befreiungskriege gegen die napoleonische Vorherrschaft in Europa.<sup>126</sup>

Nun, wir wissen heute, daß sich das machtpolitische Gleichgewicht auf dem europäischen Kontinent sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts einer ganz anderen Wertschätzung erfreute als das Gleichgewicht auf den Weltmeeren und daß das Deutsche Kaiserreich sowohl aus diesem Grund als auch aufgrund einer äußerst ungeschickten Diplomatie bald selbst jenem "cauchemar des coalitions" ausgesetzt war, den Bismarck immer gefürchtet hatte und den er mit allen Mitteln zu verhindern versuchte. Wir wissen heute aber auch, daß jedes einmal erreichte machtpolitische Gleichgewicht zwischen den führenden Staaten an sich instabiler Natur ist und daß die Souveränität der kleineren Staaten nicht nur durch die fiktive Bedrohung durch eine wie auch immer geartete "Universalmonarchie" gefährdet ist, sondern auch durch die Blockbildungen, in die sich seitdem die internationale Staatenwelt gespalten hatte und in denen bereits hegemoniale Positionen von beträchtlichem Ausmaß zum Ausdruck kamen. Ob dieser Zustand dabei als eine "Oligarchie der Großmächte" bzw. "Supermächte" oder aber als ein "Gleichgewicht der Abschreckung" bezeichnet wird: Fest steht, daß sich Gleichgewicht und Hegemonie im Rahmen der internationalen Politik nicht in dem Sinne wechselseitig auszuschließen scheinen, wie dies noch Ranke hinsichtlich der traditionellen europäischen Staatenwelt unterstellt hatte, sondern daß ihr wechselseitiges Verhältnis auch in einem relativen Gleichgewicht zwischen hegemonial strukturierten Machtblöcken zum Ausdruck kommen kann.<sup>127</sup> Fest steht aber auch, daß heute Differenzierungen im Begriff der *Hegemonie* angebracht sind, welche die sublimeren Formen "indirekter Herrschaft" von dem gewaltsamen Vorgang einer direkten Einverleibung der kleineren durch die größeren Staaten zu unterscheiden in der Lage sind. Denn der Begriff der "Hegemonie" bezeichnet Heinrich Triepel zufolge ein Führungsverhältnis zwischen Staaten, das zwischen den Extremformen der "direkten Herrschaft" und des bloßen "Einflusses" verortet werden muß und das auf der *Anerkennung* der militärischen, wirtschaftlichen und kulturellen Überlegenheit des führenden Teils beruht.<sup>128</sup> In dieser spezifizierten Bedeutung von "Hegemonie" kommt aber zugleich eine Differenzierung im

<sup>126</sup> Vgl. hierzu F. Meinecke, *Kultur, Machtpolitik und Militarismus*, in: *Deutschland und der Weltkrieg*, Leipzig/Berlin 1915, S. 643: "Auch eine universale Seeherrschaft ist eine Universalmonarchie, die nicht geduldet werden kann, die früher oder später doch fallen muß. England kämpft gegen den Geist der modernen Entwicklung, indem es seinen Anspruch auf alleinige Beherrschung der großen Meere mit Gewalt aufrechterhalten will. Seine Bedeutung als Welt- und Kulturvolk, die wir ehren und anerkennen, wird nicht leiden, wenn das Gleichgewicht der Mächte, das es bisher künstlich auf Europa beschränken wollte, auch zur See und in der ganzen Welt durchgesetzt wird."

<sup>127</sup> Zu dieser notwendig gewordenen Modifizierung des traditionellen Modells des "Gleichgewichts der Mächte" siehe L. Dehio, *Gleichgewicht oder Hegemonie*, a.a.O., S. 230 ff.; E.B. Haas, *The Balance of Power: Prescription, Concept, or Propaganda*, in: *World Politics* 5 (1953), S. 442-477; G. Schwarzenberger, *Machtpolitik. Eine Studie über die internationale Gesellschaft*, Tübingen 1955 (zur Formel von der "Oligarchie der Großmächte" vgl. dort bes. S. 73 ff.); A.L. Burns, *From Balance to Deterrence: A Theoretical Analysis*, in: *World Politics* 9 (1957), S. 494-529; K.W. Deutsch/J.D. Singer, *Multipolar Power Systems and International Stability*, in: *World Politics* 16 (1964), S. 390-406; K.N. Waltz, *International Structure, National Force, and the Balance of World Power*, in: *Journal of International Affairs* 21 (1967), S. 215-231; M.-C. Smouts, *Nouveaux centres de pouvoir et problématique de la puissance*, in: *Revue Française de Science Politique* 30 (1980), S. 222-236.

<sup>128</sup> H. Triepel, *Die Hegemonie. Ein Buch von führenden Staaten*, Stuttgart 1938, S. 138 ff.

Begriff der Macht zum Ausdruck, die auf eine entwicklungsgeschichtliche Dimension von Machtverhältnissen verweist, welche auch innerhalb der außenpolitischen Beziehungen zwischen den Staaten die Möglichkeit eines Übergangs von "Natur" in "Kultur" zumindest nicht grundsätzlich auszuschließen scheint.<sup>129</sup>

#### 4. Modelle des innergesellschaftlichen Machtkampfes

Auch die Theorien des innergesellschaftlichen Machtkampfes des 19. und 20. Jahrhunderts verdanken sich der Erfahrung, daß der gegenüber den einzelnen sozialen Gruppen und Klassen zunächst relativ verselbständigt erscheinende Staatsapparat letztendlich eine Begrenzung seines Handlungsspielraums durch die verschiedenen gesellschaftlichen Mächte erfährt. Die Frage, inwieweit dabei der Staat als Repräsentant eines gesellschaftlichen Allgemeininteresses aufgefaßt werden kann oder aber selbst nur die partikularen Interessen einzelner sozialer Klassen und Gruppen vertritt, kann jedoch nicht apriorisch beantwortet werden und ist auch immer wieder höchst unterschiedlich beantwortet worden. Während die traditionelle politische Historiographie diesen innergesellschaftlichen Machtkampf jedoch noch weitgehend zu ignorieren versucht hatte, wurde er von den bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaftstheorien des 19. Jahrhunderts bereits als ein unbestreitbarer Tatbestand angesehen. Indem nun die moderne Wirtschaftsgesellschaft und die ihr zugrundeliegenden Produktions- und Eigentumsverhältnisse als der eigentliche Motor der innen- und außenpolitischen "Ereignis"-Geschichte angesehen wurden, mußten aber in deren Basisstruktur selbst jene Ansatzpunkte kenntlich gemacht werden, die es nicht nur erlauben, unmittelbare soziale Macht in vermittelte politische Macht umzusetzen, sondern auch politische Macht hinter rechtlichen und sachlichen Verfügungsverhältnissen zu verbergen. Es ist insofern nicht nur das Verhältnis zwischen ökonomischer und politischer Macht, sondern auch das Verhältnis zwischen sozialer und politischer Macht einerseits und zwischen den unterschiedlichen Formen von politischer Macht andererseits, das von den verschiedenen Theorien des innergesellschaftlichen Machtkampfes zum Gegenstand gemacht wurde.

Dieser Gegensatz zwischen einer am Primat der Außenpolitik orientierten Staatslehre einerseits und den vor allem den Aspekt des innergesellschaftlichen Machtkampfes betonenden Sozialtheorien des 19. Jahrhunderts andererseits kommt in der 1858 bei Wilhelm Roscher verfaßten Habilitationsschrift des jungen Heinrich Treitschke am deutlichsten zum Ausdruck. Treitschke sah nämlich sehr genau die Herausforderung, welche die moderne Gesellschaftslehre für die traditionelle, noch an Aristoteles orientierte Lehrtradition der "Politik" darstellte und neigte deshalb dazu, den durch die neuzeitlichen bürgerlichen Revolutionen bezugten Tatbestand einer fundamentalen Spaltung der Gesellschaft in antagonistische soziale Klassen anzuerkennen, ohne jedoch aus diesem Sachverhalt die Schlußfolgerung zu ziehen, daß die in der Institution des Staates zentralisierte politische Gewalt notwendigerweise durch die Macht der verschiedenen "sozialen Kreise" begrenzt wird. Treitschke ging nämlich noch von der Existenz einer

---

<sup>129</sup> Darauf, daß Triepels Begriff der Hegemonie deshalb nicht mit dem faschistischen Führerbegriff verwechselt werden darf, verweist in diesem Zusammenhang zu Recht Carl Schmitt. Vgl. ders., Führung und Hegemonie, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche 63 (1939), S. 513-520. Zu dieser polemischen Abgrenzung, die heute natürlich negativ auf Schmitt selbst zurückfällt, siehe auch M. Surdi, Egemonia, istituzione e norma in una nota di Carl Schmitt, in: Rivista internazionale di Filosofia del Diritto 53 (1976), S. 565-570.

übergreifenden Einheit von Staat und Gesellschaft aus, derzufolge "den socialen Klassen nicht kraft eigenen Rechts, sondern allein kraft Uebertragung durch die Staatsgewalt politische Macht zustehen darf"<sup>130</sup>. Er sah deshalb ähnlich wie vor ihm bereits Lorenz von Stein allein in einer von den sozialen Gruppen und Körperschaften völlig unabhängig agierenden Staatsgewalt die Gewähr dafür, daß die Auseinandersetzungen zwischen den sozialen Klassen nicht den Fortbestand der Gesellschaft in Frage stellen, sondern in der kollektiven Repräsentation der politischen Macht in Gestalt des modernen Anstaltsstaates ihre Begrenzung erfahren: "Die Einwirkung der Staatsgewalt auf die Gesellschaft ist nicht schöpferisch. Sie kann socialen Verhältnissen entgegenkommen und sie fördern; sie hervorzurufen oder gar sociale Genossenschaften zu schaffen liegt außerhalb ihrer Macht. Dagegen hat sie allerdings die Macht und in wirrenreichen Zeiten, wo ihre Existenz auf dem Spiel steht, auch das Recht, einzelne sociale Kreise zu vernichten."<sup>131</sup>

Treitschkes Antwort auf die durch die Entstehung der "socialen Frage" resultierenden machtpolitischen Konflikte innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft steht insofern durchaus noch in der Tradition jenes obrigkeitsstaatlichen Denkens, das den kriegerischen Charakter eines an den außenpolitischen Beziehungen zwischen Staaten orientierten Politikbegriffs auch auf den Bereich der Innenpolitik ausdehnte und zur Bewältigung von politischen Krisen die innergesellschaftliche Feinderklärung als Pendant des Krieges ansah. Diese Engführung von Macht und Gewalt stellt jedoch nur die eine Seite der später von Bismarck tatsächlich praktizierten "Realpolitik" dar und bedurfte erst noch jener "socialpolitischen" Ergänzung, um die innenpolitischen Probleme des "deutschen Sonderweges" in Gestalt der Dialektik von Zuckerbrot und Peitsche zu bewältigen. Spuren dieser Einsicht in die Unvermeidbarkeit flankierender sozialpolitischer Maßnahmen im Rahmen einer obrigkeitsstaatlichen Lösung der sozialen Frage finden sich übrigens bereits bei Leopold von Ranke. Wenn auch sein Geschichtsverständnis für ein ganzes Jahrhundert den "Primat der Außenpolitik" innerhalb der deutschen Historiographie prägen sollte, da für ihn "Politik" im wesentlichen mit dem "Gebiet der Macht und der auswärtigen Verhältnisse" identisch war, hat sich Ranke dennoch nicht gegenüber jenen innenpolitischen Voraussetzungen verschlossen gezeigt, auf denen auch außenpolitische Machtpositionen beruhen und die auch heute noch das Quidproquo aller dauerhaft erfolgreichen Techniken der Herrschaftsabsicherung darstellen: "Jede Staatsgewalt muß heutzutage wohlwollend sein; auf der allgemeinen Wohlfahrt, darin kommen Alle überein, beruht ohnehin ihre Macht."<sup>132</sup>

Es war gleichwohl erst Lorenz von Stein vorbehalten, die innere Dialektik zwischen einer obrigkeitsstaatlichen Machtpolitik und der aus den "Bewegungsgesetzen" der modernen bürgerlichen Gesellschaft resultierenden sozialen Konflikte und Klassenkämpfe voll zu durchschauen. Geschult durch ein langjähriges Studium der sozialistischen Theorien und der sozialen Bewegung in Frankreich ging Stein nämlich von zwei fundamentalen Prämissen aus, die es ihm erlaubten, das, was durch die anhaltenden Klassenkämpfe im Europa des 19. Jahrhunderts zunehmend in Frage gestellt zu werden drohte,

<sup>130</sup> H. v. Treitschke, Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch, Leipzig 1859, S. 89.

<sup>131</sup> Ebd., S. 87.

<sup>132</sup> L. v. Ranke, Politisches Gespräch, a.a.O., S. 332 u. 334. Über den Zusammenhang zwischen den verschiedenen sozialen Bewegungen des 19. Jahrhunderts und der Entstehung des modernen Sozialstaates siehe auch E. Pankoke, "Sociale Bewegung" - "Sociale Frage" - "Sociale Politik". Grundprobleme der deutschen "Socialwissenschaft" im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1970.

zugleich als das zu deduzieren, was gleichsam das Heilmittel und die Lösung der durch die "Anarchie des Marktes" heraufbeschworenen sozialen Krisen bilden sollte: nämlich eine von allen partikularen gesellschaftlichen Gruppen getrennte und ihnen völlig selbstständig gegenüberstehende *neutrale* Staatsgewalt. Steins erste Prämisse lautet: Gesellschaft und Staat bilden zwei völlig verschiedene Lebensbereiche, die sich aufgrund der ihnen jeweils zugrundeliegenden Prinzipien in einem beständigen "Kampf" miteinander befinden.<sup>133</sup> Die zweite Prämisse beinhaltet dagegen, daß sich alle Gesellschaften selbst wieder in zwei Teile spalten, nämlich in eine "herrschende" und eine "abhängige" Klasse, die miteinander um die Usurpation der Staatsmacht konkurrieren, um von dieser privilegierten Position aus der unterlegenen Partei die Daseinsvoraussetzungen vermittels einer radikalen Schreckensherrschaft zu entziehen.<sup>134</sup> Allein in einer von beiden Parteien unerreichbaren und "unparteiischen" Organisation des Staatswesens sah Stein deshalb die Gewähr dafür, daß die aus den Bewegungsgesetzen der Gesellschaft resultierenden sozialen Konflikte und Krisen nicht eine für den weiteren Bestand der bestehenden Eigentumsverhältnisse bedrohliche Dimension annehmen, sondern durch die rechts- und sozialstaatlichen Interventionen einer neutralen Staatsgewalt ausgeglichen werden können. Da sich aber im 19. Jahrhundert das Bürgertum und das Proletariat feindlich gegenüberstanden, bot sich ihm zufolge nur noch die Monarchie als diejenige Institution an, die prinzipiell in der Lage war, sich gegenüber diesen beiden Klassen gleichermaßen "wohlwollend" zu verhalten. Allein in einem sich auch gegenüber den Nöten des industriellen Proletariats offen zeigenden *sozialen Königtum* sah Lorenz von Stein deshalb noch eine Form von Staatlichkeit garantiert, die den Staat nicht zum Objekt partikularer Interessen verkommen läßt, sondern ihn als Hüter und Beschützer des sonst nirgends mehr greifbaren gesellschaftlichen Gesamtinteresses ausweist: "Um dies zu können, muß er absolut über jeder Klasse stehen; denn *alle* Unfreiheit tritt ein, sowie sich *irgendeine* Klasse der Staatsgewalt bemächtigt. Er muß ferner die absolute Gleichheit des Rechts gegenüber allen jenen Unterschieden für die einzelne selbstbestimmte Persönlichkeit durch seine Gewalt aufrecht halten, und in diesem Sinne nennen wir ihn den *Rechtsstaat*. Er muß aber endlich mit seiner Macht den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt *aller* seiner Angehörigen fördern, weil zuletzt die Entwicklung des einen stets die Bedingung und ebensowohl die Konsequenz der Entwicklung des anderen ist; und in diesem Sinne sprechen wir von dem *gesellschaftlichen* oder dem *sozialen Staat*."<sup>135</sup>

Mit dieser Position hat Lorenz von Stein aber die eigentliche Alternative zu den politischen Zielvorstellungen der sozialistischen und anarchistischen Strömungen des 19. Jahrhunderts formuliert. Während nämlich die marxistisch orientierten Sozialisten und

<sup>133</sup> L. v. Stein, Der Begriff der Gesellschaft und die Gesetze ihrer Bewegung, in: ders., Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, hrsg. v. G. Salomon, München 1921, Bd. 1, S. 11-138, wiederabgedruckt in: ders., Gesellschaft - Staat - Recht, hrsg. u. eingel. v. E. Forsthoff, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1972, S. 21 ff. (hier: 36).

<sup>134</sup> Ebd., S. 47 u. 107 ff.

<sup>135</sup> L. v. Stein, Gegenwart und Zukunft der Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands, Stuttgart 1876, wiederabgedruckt in: ders., Gesellschaft - Staat - Recht, a.a.O., S. 147 ff. (hier: 369). Zu Steins Lehre vom sozialen Königtum siehe auch E.R. Huber, Lorenz von Stein und die Grundlegung der Idee des Sozialstaats, in: ders., Nationalstaat und Verfassungsstaat. Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee, Stuttgart 1965, S. 127-143; D. Blasius, Lorenz von Steins Lehre vom Königtum der sozialen Reform und ihre verfassungspolitischen Grundlagen, in: Der Staat 10 (1971), S. 33-51; ferner D. Blasius/E. Pankoke, Lorenz von Stein. Geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven, Darmstadt 1977, S. 120 ff.

Kommunisten den prinzipiellen Klassencharakter von staatlich zentralisierter Macht offenzulegen versuchten, um von hier aus die diktatorische Übernahme der Staatsgewalt durch das Proletariat als einen geschichtsnotwendigen Akt zu legitimieren, und die anarchistischen Theoretiker an die Möglichkeit einer zukünftigen Vereinigung freier Menschen *ohne* die vorherige Funktionalisierung der staatlichen Repressionsmittel zum Zwecke der politischen Liquidierung des Klassegegners glaubten, betrachtete Stein eine gegenüber den antagonistischen gesellschaftlichen Klassen und Gruppen *politisch neutrale Staatsgewalt* als unabdingbare Voraussetzung für eine sozialreformerische Ausglei- chung der Klassengegensätze innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft in Gestalt einer sozialpolitischen Lösung der sozialen Frage. Aufgrund dieser funktionalistischen Betrachtungsweise von politischer Macht steht seine Lehre vom sozialen Königtum der marxistischen Staatslehre näher als der kompromißlosen Ablehnung jeglicher Art autoritativer politischer Zentralgewalt, wie sie in den anarchistischen Soziallehren von Proudhon und Bakunin anzutreffen ist. Zwar erscheint im Rahmen der von Marx und Engels vertretenen Geschichts- und Gesellschaftsauffassung die Institution des Staates nur als Repräsentant eines "illusorischen" Allgemeininteresses, da ihnen zufolge jede geschichtlich herrschende Klasse ihre hegemoniale Machtposition unter Berufung auf scheinbar allgemeingültige Wertvorstellungen zu legitimieren und insofern als Klassenherrschaft zu verschleiern versucht.<sup>136</sup> Doch teilten sie nicht die von Proudhon und Bakunin vertretene Ansicht, daß sich die geschichtliche Differenzierung zwischen sozialer und politischer Macht in Form eines einzigen revolutionären Coups wieder rückgängig machen läßt.<sup>137</sup> Obgleich der historische Materialismus die Auffassung vertritt, daß den ökonomischen Verhältnissen ein Primat gegenüber der politischen Institutionen- und Ereignisgeschichte zukommt, sind seine eigenen politischen Zielvorstellungen dennoch an einer grundlegenden Unterscheidung zwischen ökonomischer und politischer Macht bzw. Gewalt orientiert, die es ihm zufolge nicht erlaubt, vorschnell auf den Gebrauch von außerökonomischen Zwangsmitteln zu verzichten. Hatte Bakunin die soziale Macht eines von dem Moloch des Leviathan befreiten Gemeinwesens noch als die *antipolitische Macht* schlechthin begriffen, so begründet sich Marx und Engels zufolge die Notwendigkeit einer Aufrechterhaltung der staatlichen Repressionsmittel im Gefolge der sozialistischen Umwälzung des Gesellschaftssystems in dem Umstand, daß es gerade die außerstaatliche Macht der in der Konkurrenz um die Staatsgewalt unterlegenen Klassen ist, die allein noch den Fortbestand der revolutionären Errungenschaften zu gefährden vermag.<sup>138</sup>

Gleichwohl stellt sich diesem Versuch, an der Vorstellung einer Einheit der Macht innerhalb einer funktional differenzierten Gesellschaft festzuhalten, das methodische Problem, welcher Stellenwert eigentlich der politischen Institutionen- und Ereignisge-

<sup>136</sup> Vgl. Marx/Engels, Die Deutsche Ideologie, a.a.O., S. 33 ff., 46 ff. u. 62.

<sup>137</sup> Dies ist der zentrale Punkt, in dem sich die Repräsentanten eines libertären Anarchismus von den Doktrinären eines autoritativen Sozialismus unterscheiden. Siehe hierzu auch P.J. Proudhon, Bekenntnisse eines Revolutionärs, Berlin 1923, S. 70 ff., ferner ders., Kleiner politischer Katechismus, in: Ausgewählte Texte, hrsg. v. T. Ramm, Stuttgart 1963, S. 155 ff.; W. Marr, Anarchie oder Autorität? Hamburg 1852, bes. S. 71 u. 95; M. Bakunin, Die Commune von Paris und der Staatsbegriff, in: Gesammelte Werke, Berlin 1921-1924, Bd. 2, bes. S. 269 ff.; ferner ders., Programm und Ziel der revolutionären Organisation der internationalen Brüder, ebd., Bd. 3, bes. S. 87 ff.

<sup>138</sup> Vgl. M. Bakunin, Die Commune von Paris und der Staatsbegriff, a.a.O., S. 269; Marx, Kritik des Gothaer Programms, in: MEW 19, S. 27 ff., ferner Marx/Engels, Ausgewählte Briefe, Berlin 1953, S. 325 ff. u. 432 ff.

schichte im Rahmen einer am Primat der ökonomischen Verhältnisse orientierten materialistischen Geschichtsauffassung zugesprochen werden soll. Denn die von Marx und Engels zugrunde gelegte Unterscheidung zwischen ökonomischer und politischer Macht zielt ja darauf ab, die traditionelle politische Geschichtsschreibung durch das wissenschaftliche Programm einer Strukturgeschichte zu ersetzen, das die eigentliche politische Ereignisgeschichte nur noch in Abhängigkeit von einer Analyse der "natürlichen" Voraussetzungen und Daseinsbedingungen aller menschlichen Geschichte wahrzunehmen vermag. Insofern ist die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur nicht nur ein zentraler Bestandteil der Geschichtsauffassung des Marxismus, sondern auch des ihm zugrundeliegenden Verständnisses von sozialer und politischer Macht. Der Versuch, die sozialen Beziehungen zwischen den Klassen in Abhängigkeit vom Stand der gesellschaftlich organisierten Naturaneignung zu bestimmen, kann deshalb als der eigentliche Beitrag des historischen Materialismus innerhalb der Geschichte des machttheoretischen Denkens angesehen werden. Denn der Begriff der Macht wird von Marx und Engels nicht ausschließlich auf soziale Verhältnisse im engeren Sinn angewendet, wie dies heute in den modernen Sozialwissenschaften der Fall ist, sondern auch auf das Verhältnis Mensch-Natur bezogen, ohne daß bei ihnen die eine relationale Bestimmung der Macht von der anderen getrennt werden kann.<sup>139</sup>

Diese Einbettung des Machtbegriffs innerhalb eines übergreifenden geschichtsphilosophischen Bezugsrahmens ermöglicht es Marx und Engels, semantische Differenzierungen im Begriff der Macht vorzunehmen, die zugleich der methodischen Unterscheidung von Struktur- und Ereignisgeschichte entsprechen und die auch jene Verhältnisse noch als Machtrelationen zu dechiffrieren erlauben, die sich auf dem ersten Blick gar nicht als *soziale* Verhältnisbestimmungen, sondern in vergegenständlichter Form als "Sache" darbieten. Es ist aber paradoxerweise der gleiche Umstand, der Marx und Engels dazu nötigt, die sozialen Verhältnisse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft so darzustellen, als wären sie gar nicht geschichtlich-sozialer, sondern rein "natürlicher" Art. Die Verselbständigung abstrakt-allgemeiner Gedankenbestimmungen zu empirisch-übersinnlichen Wesen, die Marx und Engels der junghegelianischen Schule als spezifisch "deutsche Ideologie" vorwarfen, entspricht nämlich nicht nur einer Verkehrung von Subjekt und Prädikat innerhalb des Denkens. Denn sie stellt selbst nur die mystifizierte Ausdrucksform einer realgeschichtlichen Begebenheit dar, der zufolge es unter der Herrschaft des Privateigentums nicht die Menschen sind, die über ihr eigenes Schicksal verfügen, sondern die im Rahmen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung freigesetzten Produktivkräfte und aufgehäuften Kapitalvermögen, welche den Rahmen für das geschichtliche Handeln der Klassen vorgeben und die insofern gegenüber den einzelnen Individuen als anonyme und sachliche "Mächte" des sozialen Verkehrs erscheinen.

Stellen die aus dem gesellschaftlichen Verkehr der Individuen entspringende und vom geschichtlichen Stand der menschlichen Naturaneignung abhängige Teilung der Arbeit sowie die ihr jeweils entsprechende Form der Verteilung der Produktionsmittel dabei eine der "Hauptmächte der bisherigen Geschichte" dar, so lassen Marx und Engels keinen Zweifel daran, daß sich diese an sich geschichtlich-gesellschaftliche Natur des

---

<sup>139</sup> Diesen zentralen Gesichtspunkt unterstreicht zu Recht H. Faes, *Pouvoir politique et forces productives*, in: J. Chatillon u.a. (Hrsg.), *Le pouvoir*, Paris 1978, S. 241-277. Zur allgemeinen Bedeutung der natürlichen Daseinsbedingungen innerhalb der materialistischen Geschichtsauffassung vgl. auch A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main 1962.

materiellen Produktionsprozesses unter der Herrschaft des Privateigentums zu einer "zweiten Natur" verkehrt hat, die den Individuen und Klassen gegenüber als "sachliche Macht" gegenübertritt. Auch die jeweils geschichtlich "herrschende Klasse" ist insofern von dieser "Entfremdung" betroffen, und sie erfährt deshalb auch an ihrem eigenen Handeln jene "Macht des Allgemeinen", die sich einer menschlichen Kontrolle zu entziehen scheint. Sind somit sowohl die jeweils "herrschenden" als auch die "beherrschten" Klassen als *Machtunterworfenen* gekennzeichnet, so schlägt sich diese versachtliche Form von Herrschaft jedoch in Gestalt einer asymmetrischen Rollenverteilung nieder, die es der "herrschenden Klasse" ermöglicht, vermittels der bestehenden Macht- und Eigentumsverhältnisse ihre eigenen partikularen Interessen abzusichern. Deshalb können Marx und Engels auch sagen: "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht. ... Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft."<sup>140</sup>

Auch der "Staat" stellt für Marx und Engels eine Form der sachlichen Verselbständigung jener politischen Macht dar, die ihren eigentlichen Ursprung im feindlichen Gegensatz der sozialen Klassen hat und sich ihnen gegenüber als "illusorisches" Gemeinwesen Geltung verschafft. "Illusorisch" deshalb, weil sich auch an ihm jene Dialektik des Allgemeinen und Besonderen vollzieht, die Marx und Engels zufolge die Beziehung zwischen den in der Gesellschaft produzierenden Individuen und den sich ihnen gegenüber verselbständigenden Produkten ihrer Arbeit kennzeichnet.<sup>141</sup> So erscheint innerhalb des historischen Materialismus auch der Staat zunächst als eine "aus der Gesellschaft hervorgegangene, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdende Macht"<sup>142</sup>; andererseits ist er aufgrund der vielfältigen Rückbezüge, die er vor allem vermittels seiner Zwangsgewalt, dem Recht und dem Geld zu dieser in antagonistische Klassen gespaltenen Gesellschaft unterhält, "in der Regel Staat der mächtigsten, ökonomisch herrschenden Klasse, die vermittels seiner auch politisch herrschende Klasse wird" und bildet insofern eine "Macht, die in letzter Instanz nur durch eine Revolution zu brechen ist"<sup>143</sup>.

<sup>140</sup> Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 46.

<sup>141</sup> Marx und Engels begreifen die Genese des Staates analog zu der Genese des Kapitals, das alle vorgefundenen historischen Verhältnisse unter sich subsumiert und nach Maßgabe seiner eigenen Verwertungslogik umgestaltet. Im Rahmen des Basis-Überbau-Theorems erscheint hierbei die Staatsmacht als die "ideelle Verdoppelung" der eigentlichen realen, durch den Tauschwert der Waren bewirkten Verdoppelung der Realität in eine sinnlich-übersinnliche Welt. Vgl. Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 33 ff. u. 61 ff.; F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Berlin 1946, S. 122 ff. u. 190 ff., ferner Marx/Engels, Ausgewählte Briefe, a.a.O., S. 506 ff. An diese Ausführungen von Marx und Engels hat sich zu Beginn der 70er Jahre in Westdeutschland und Westberlin die sogenannte "Staatsableitungsdiskussion" entzündet, die eine Weiterentwicklung der marxistischen Staatstheorie auf der Grundlage dieser analogisierenden Betrachtungsweise der Genese des Kapitals und der Organisation von politischer Macht in Gestalt des modernen Anstaltsstaates verfolgte. Siehe hierzu auch W. Röhrich, Marx und die materialistische Staatstheorie. Ein Überblick, Darmstadt 1980.

<sup>142</sup> F. Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, a.a.O., S. 191.

<sup>143</sup> Ebd., S. 73 u. 193. In der "Deutschen Ideologie" wird dieser Sachverhalt auch folgendermaßen ausgedrückt: "Durch die Emanzipation des Privateigentums vom Gemeinwesen ist der Staat zu einer besonderen Existenz neben und außer der bürgerlichen Gesellschaft geworden; er ist aber weiter Nichts als

Damit bleibt aber abschließend die Frage zu beantworten, welcher Stellenwert der politischen Macht im allgemeinen und der staatlich organisierten politischen Macht im besonderen im Rahmen der Geschichtsauffassung des historischen Materialismus zukommt. Auch wenn Marx und Engels den ökonomischen Verhältnissen in "letzter Instanz" einen Primat zusprechen, so läßt sich doch auch ihnen zufolge das Verhältnis zwischen Ökonomie und Politik nicht auf ein einseitiges Bedingungsverhältnis reduzieren.<sup>144</sup> Zwar polemisieren sie vehement gegen eine geschichtsphilosophische Betrachtungsweise, die in der politischen Macht oder gar in der unmittelbaren politischen Gewalt den eigentlichen Motor der historischen Entwicklung ansieht. Diese Position wurde innerhalb der sozialistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts z.B. in Eugen Dührings Gewalttheorie vertreten, der Friedrich Engels eine umfangreiche Streitschrift gewidmet hatte.<sup>145</sup> Das zentrale Argument von Marx und Engels lautet in diesem Zusammenhang, daß auch der Einsatz von Macht und Gewalt immer von materiellen Voraussetzungen abhängig bleibt, die an die ökonomischen Verhältnisse gebunden sind und deshalb auch nicht durch die Politik "produziert", sondern von dieser allenfalls vereinnahmt und neu organisiert werden können.<sup>146</sup> Gleichwohl ist auch politische Macht und Gewalt in einem gewissen Sinne "schöpferisch", insofern sie zum einen die materielle Entwicklung einer Gesellschaft fördern oder hemmen kann.<sup>147</sup> Zum anderen bildet sie selbst einen konstitutiven Bestandteil der ökonomischen Verhältnisse, der sich sowohl in Gestalt der ursprünglichen Distribution der Produktionsmittel als auch während des revolutionären Umsturzes einer Gesellschaft geltend macht: "Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz."<sup>148</sup>

Der Einsatz von Gewalt ist also Marx und Engels zufolge zwar einerseits von dem jeweiligen historischen Entwicklungsstand der ökonomischen Verhältnisse abhängig. Er verweist aber andererseits als eine Eigentumsverhältnisse allererst konstituierende "Potenz" zugleich auf eine Dimension geschichtlicher Prozesse, die gewissermaßen vom Ausnahmezustand aus auch ein Licht auf das normale Funktionieren von Machtbeziehungen im Rahmen etablierter gesellschaftlicher Verhältnisse wirft. Es ist letzten Endes

---

die Form der Organisation, welche sich die Bourgeois sowohl nach Außen als nach innen hin zur gegenseitigen Garantie ihres Eigentums und ihrer Interessen notwendig geben." (MEW 3, S. 62).

<sup>144</sup> Zur allgemeinen Problematik des Verhältnisses von Ökonomie und Politik innerhalb des historischen Materialismus und der Marxschen Ökonomiekritik siehe auch das folgende Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

<sup>145</sup> Vgl. E. Dühring, *Cursus der National- und Socialökonomie einschließlich der Hauptpunkte der Finanzpolitik*, 2. Aufl. Leipzig 1876; siehe hierzu auch F. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* ("Anti-Dühring"), Berlin 1970, bes. S. 147 ff.

<sup>146</sup> Dieses Argument wird bereits implizit in der "Deutschen Ideologie" vorgetragen. Vgl. MEW 3, S. 23 ff.; ferner Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, a.a.O., S. 151 ff., 154 u. 161. Zur Diskussion dieser Grundannahme des historischen Materialismus siehe auch C. Schmitt, *Nomos - Name - Name*, in: *Der beständige Aufbruch*. Festschrift für Erich Przywara, hrsg. v. S. Behn, Nürnberg 1959, S. 92-105.

<sup>147</sup> Vgl. hierzu Marx/Engels, *Ausgewählte Briefe*, a.a.O., S. 507.

<sup>148</sup> Marx, *Das Kapital*, Bd. 1, a.a.O., S. 779. Engels sekundierte Marx in diesem Punkt später mit folgenden Worten: "Warum kämpfen wir denn um die politische Diktatur des Proletariats, wenn die politische Macht ökonomisch ohnmächtig ist? Die Gewalt (d.h. die Staatsmacht) ist auch eine ökonomische Potenz!" (*Ausgewählte Briefe*, S. 510). Zur Rolle der Gewalt im Rahmen der materialistischen Geschichtsauffassung siehe auch J. M. Maguire, *Marx on Ideology and Force*, in: *Theory and Decision* 7 (1976), S. 315-329; ferner K. Röttgers, *Andeutungen zu einer Geschichte des Redens über die Gewalt*, in: *Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik*, hrsg. v. O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1974, S. 157-234 (hier: 189 ff.).



die objektive Möglichkeit des *Bürgerkrieges*, die durch die Vorherrschaft der "sachlichen Mächte" nur oberflächlich verdeckt wird und die bei einem Zusammentreffen einer umfassenden ökonomischen Krise mit einer sich verschärfenden politischen Krise Wirklichkeit zu werden droht. In Zeiten des Übergangs von einer Gesellschaftsordnung in die andere ist es denn auch weniger die reflexive Struktur von Prozessen der Bildung institutionalisierter politischer Macht als vielmehr die Naturwüchsigkeit der Gewalt und des (Bürger-)Krieges, die sich ihnen zufolge als die eigentliche Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung erweist. Diese aus einer spezifischen Verdichtung von ökonomischen und politischen Prozessen abgeleitete herausragende Stellung der *Gewalt* innerhalb der Geschichtsauffassung des historischen Materialismus hat denn auch mit einer gewissen Konsequenz zu einer Abwertung von institutionalisierter politischer Macht in den radikaleren sozialistischen Revolutionstheorien der Jahrhundertwende geführt und vor allem die repressiv-gewaltförmigen Aspekte hervortreten lassen, die revolutionären Prozessen in der Regel eigentümlich sind. Die Abdankung der Macht zugunsten der Gewalt hat sich innerhalb der modernen sozialistischen Bewegung jedoch in zwei unterschiedlichen Formen vollzogen. Zum einen wurde der Aspekt der Gewaltförmigkeit als das eigentliche "Wesen" von politischer Macht begriffen und von hier aus der Einsatz von Gewalt im Rahmen der proletarischen Machtergreifung rein funktional legitimiert. Dies ist die Position des erfolgreichen Strategen und Taktikers Lenin, für den politische Macht mit dem Gebrauch von bewaffneter Gewalt identisch ist und der in dem bürgerlichen Staat nichts anderes zu sehen vermochte als ein stehendes Heer und die Polizei.<sup>149</sup> Der Gehalt dieser "politischen Theorie" reduziert sich deshalb letztlich auch - um einen seiner nicht weniger erfolgreichen Schüler zu zitieren - auf den Satz: "Jeder Kommunist muß diese Wahrheit begreifen: Die politische Macht kommt aus den Gewehrläufen."<sup>150</sup>

Wird in der Tradition des Marxismus-Leninismus die Notwendigkeit einer Diktatur des Proletariats aus einem rein instrumentellen Verständnis von Gewalt abgeleitet, deren Einsatz sich dabei auf eine überschaubare "Übergangszeit" bis zur Erreichung des eigentlichen politischen Ziels beschränken soll, sah demgegenüber Georges Sorel in der proletarischen Gewalt weniger ein Mittel, dessen Einsatz sich aus dem Bedürfnis nach einer Veränderung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse legitimiert, als vielmehr die Möglichkeit einer unwiderruflichen Negation dieser institutionalisierten und auf Berechenbarkeit hin ausgerichteten Formen von Macht schlechthin. Wie vor ihm bereits Proudhon und Bakunin lehnte auch Sorel die Diktatur des Proletariats als ein untaugliches Mittel der gesellschaftlichen Erneuerung ab, da diese ihm zufolge die Gefahr einer neuen Minderheitenherrschaft in sich birgt, in der nun die sozialistisch geschulten Intellektuellen an die Stelle der Bourgeoisie treten und so die eigentliche Klasse der Produ-

<sup>149</sup> Vgl. W.I. Lenin, *Staat und Revolution*, Berlin 1969, S. 28: "Die Lehre vom Klassenkampf, von Marx auf die Frage des Staates und der sozialistischen Revolution angewandt, führt notwendig zur Anerkennung der *politischen Herrschaft* des Proletariats, seiner Diktatur, d.h. einer mit niemand geteilten und sich unmittelbar auf die bewaffnete Gewalt der Massen stützende Macht." Zu Lenins Reduktion von politischer Macht auf Gewalt siehe ebd., S. 11 ff. u. 20. Zur ausführlichen Diskussion der Staatstheorie des Leninismus vgl. Y. Leclercq, *Théories de l'Etat*, Paris 1977, bes. S. 96 ff.

<sup>150</sup> Mao Tse-Tung, *Probleme des Krieges und der Strategie*, in: ders., *Ausgewählte Werke*, Bd. II, Peking 1968, S. 261. Vgl. ebd., S. 262: "Vom Standpunkt der marxistischen Lehre vom Staat ist die Armee die Hauptkomponente der Staatsmacht. Wer die Staatsmacht ergreifen und behaupten will, der muß eine starke Armee haben. ... Jawohl, wir sind Anhänger der Theorie von der Allmacht des revolutionären Krieges, und das ist nicht schlecht, sondern gut, das ist marxistisch."

zenten nach wie vor unterdrückt und ausgebeutet bleibt.<sup>151</sup> Sorel knüpft zwar an Überlegungen des historischen Materialismus an, verbindet diese jedoch mit Denkfiguren, die er der modernen Lebensphilosophie und der syndikalistischen Arbeiterbewegung der Jahrhundertwende entnommen hatte. Er führt hierbei die zentrale Bedeutung des Klassengegensatzes auf den einfacheren Gegensatz von Reichen und Armen zurück, die nun nicht mehr im Hinblick auf ihre ökonomische Stellung, sondern hinsichtlich ihres sozialen Ethos und ihrer jeweiligen Lebensform definiert werden.<sup>152</sup> Sorel zufolge erweist sich jede historisch auftretende herrschende Klasse immer als die politische Partei einer organisierten Elite von Intellektuellen, die sich der Gesamtheit der eigentlichen Produzenten gegenüberstellt und ihre Macht zu einer parasitären Umverteilung der Produkte der gesellschaftlichen Arbeit ausnutzt. Mögen sich die Ursprünge ihrer Herrschaft auch in einer kriegerischen und heroischen Überlegenheit begründen, sieht Sorel doch immer wieder einen Verfall dieser ursprünglichen heroischen Tugenden eintreten, der aus dem Rentnerdasein der herrschenden Klasse resultiert und sie zum Repräsentanten einer genuinen Konsumentenmoral werden läßt. Auch die politischen Mittel, mit denen sie sich dennoch an der Macht zu halten weiß, sind insofern von dieser allgemeinen "décadence" der ursprünglich innovativen Kräfte einer Gesellschaft betroffen, so daß nur noch ein wirklich radikaler Neubeginn die politische und kulturelle Krisis zu überwinden vermag, die zwangsweise aus dieser Form der Herrschaft.<sup>153</sup> Soll diesem willensmäßigen und moralischen Verfallsprozess der herrschenden Klasse überhaupt noch Einhalt geboten werden, so reicht es nämlich nicht aus, daß die Klasse der Produzenten nun an die Stelle der vormals herrschenden Klasse tritt und dieser die politische Macht streitig macht. Denn "Macht" (*force*) ist Sorel zufolge immer nur Ausdruck einer *Autorität*, die einen automatischen Gehorsam erzwingt, vermittelt dem eine Minderheit ihre parasitäre Herrschaft absichert.<sup>154</sup> Allein die Gewaltsamkeit (*violence*) des syndikalistischen Generalstreiks, der im übrigen alle Eigenschaften des Krieges teilt, ist insofern noch in der Lage, die bestehende Ordnung zu zerstören und jene affektiven und moralischen Kräfte wieder freizusetzen, die diesem heroischen Modus der Selbstbehauptung eigentümlich sind und die insofern nicht nur der revoltierenden Klasse zufließen, indem sie ihr eigenes Schicksal in die Hand nimmt, sondern auch jener Klasse aufgezwungen werden, welche sich unfreiwillig dieser existentiellen Herausforderung ausgesetzt sieht.<sup>155</sup>

Erst vor diesem Hintergrund wird die Revision deutlich, die Sorel an dem "Marxismus von Marx" vollzieht und die nicht nur in dem Vorwurf gipfelt, daß Marx selbst noch gar keine andere Theorie als die der bürgerlichen Macht aufgestellt habe, sondern die auch die wissenschaftlichen Grundlagen des historischen Materialismus nur inso-

<sup>151</sup> Zur geistigen Verwandtschaft zwischen Proudhon und Sorel siehe P. King, *Fear of power. An analysis of anti-statism in three French writers*, London 1967. Als Dritter im Bund wird hier übrigens Tocqueville behandelt.

<sup>152</sup> Vgl. G. Sorel, *Über die Gewalt*, Innsbruck 1928, S. 191 ff. Zu der in diesem Zusammenhang erfolgten Auseinandersetzung Sorels mit Nietzsches Unterscheidung zwischen Herren- und Sklavenmoral in der "Genealogie der Moral" - Sorel spricht in diesem Zusammenhang von einem Gegensatz zweier unterschiedlicher "Gruppen moralischer Werte" - siehe ebd., S. 283 ff.

<sup>153</sup> Wie bei Nietzsche ist auch bei Sorel die "Dekadenz" ein zentrales geschichtsphilosophisches Theorem. Siehe hierzu die ausführliche Analyse von J. Wanner, *Georges Sorel et la décadence. Essai sur l'idée de décadence dans la pensée de Georges Sorel*, Lausanne 1943.

<sup>154</sup> Sorel, *Über die Gewalt*, S. 204 ff.

<sup>155</sup> Zu dieser kathartischen Funktion der Gewalt hinsichtlich *beider* im Kampf miteinander verstrickten Klassen vgl. ebd., S. 93 ff.

weit noch gelten lassen will, als sie sich zu einer *mythenbildenden Kraft* fortentwickeln lassen.<sup>156</sup> Sorels Auffassung, daß es nicht *Theorien*, sondern *soziale Mythen* sind, welche die Weltgeschichte in Bewegung halten, da sie im Unterschied zu Theorien und Utopien auf bildhaften "Konstruktionen einer in ihrem Verlauf unbestimmten Zukunft" beruhen, die enttäuschungsresistent sind, erweist sich insofern als logische Konsequenz seiner Herrschaftskritik, derzufolge es ja gerade die Intellektuellen sind, die sich immer wieder in den Besitz der politischen Machtmittel gebracht haben.<sup>157</sup>

Sorels Reduktion des bei Marx und Engels ökonomiekritisch begründeten Theorems vom Klassenkampf auf den Gegensatz zwischen den Konsumenten und Produzenten und seine Zuspitzung der marxistischen Revolutionstheorie auf eine Lehre des sozialen Mythos und des syndikalistischen Generalstreiks stellt einen bedeutsamen Einschnitt innerhalb der Geschichte der Theorien des innergesellschaftlichen Machtkampfes dar, in dessen Folge allmählich wieder eine am Primat des Politischen orientierte Reflexion über die Voraussetzungen und Bedingungen politischer Macht in den Vordergrund treten sollte. Diese zugleich explizit gegen den historischen Materialismus gerichtete Abgrenzung einer genuin *politischen* Klassen- und Elitetheorie beruht zum einen auf der Erfahrung des zunehmenden Reformismus innerhalb der westeuropäischen Arbeiterbewegung, der hierbei auf die "ökonomistischen" Grundlagen der marxistischen Revolutionstheorie zurückgeführt wurde. Zum anderen wurde sie durch die beeindruckenden Erfolge motiviert, die verschiedene "linke" und "rechte" Massenbewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts in einigen ökonomisch rückständigen Ländern Europas unter der Leitung von straff organisierten Kaderorganisationen zu erzielen vermochten.<sup>158</sup> Verstärkt wurde dieses Zurücktreten des ökonomiekritischen Fundaments der Klassentheorie durch den Einfluß, den der Darwinismus auf die Soziallehren der Jahrhundertwende auszuüben begann, und durch die Eigenart einer spezifischen Tradition des politischen

<sup>156</sup> Vgl. ebd., S. 136 ff. u. 212, ferner G. Sorel, Die Auflösung des Marxismus, Hamburg 1978, S. 57 ff. Zu Sorels Auseinandersetzung mit dem Marxismus siehe auch H. Barth, Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel, Hamburg 1959, S. 105 ff.

<sup>157</sup> Vgl. Sorel, Über die Gewalt, S. 139. Sorel spricht in diesem Zusammenhang auch von einer "pouvoir poétique d'action de mythes". Vgl. ders., De l'utilité du Pragmatisme, Paris 1921, S. 75. Zu Sorels Lehre vom sozialen Mythos siehe auch H. Barth, Masse und Mythos, a.a.O., S. 66 ff.; ferner H. Berding, Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel, München 1969, bes. S. 102 ff.

<sup>158</sup> Nicht zufällig war Sorel sowohl ein Bewunderer von Lenin als auch von Mussolini, deren politischen Erfolge er als eine nachträgliche Bestätigung seiner eigenen theoretischen Auffassungen empfunden hatte. Diese politische "Indifferenz" seiner Lehre vom sozialen Mythos und der Gewalt zeigt im übrigen, wie nachhaltig der seit der Französischen Revolution vor allem durch den Gegensatz zwischen "konservativen" und "progressiven" Positionen geprägte "politische Code" seit der Jahrhundertwende in Frage gestellt worden ist. Zu Sorels Verhältnis zu Lenin und Mussolini siehe auch seinen als Anhang zur vierten Auflage der "Reflexions sur la violence" im September 1919 geschriebenen Essay "Für Lenin" (Über die Gewalt, a.a.O., S. 349 ff.), ferner die 1974 erschienene Aufsatzsammlung: "Da Proudhon a Lenin" e "L'Europa sotta la tormenta", hrsg. v. G. De Rosa, Rom 1974. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dieser politischen Vereinnahmung der Lehren Georges Sorels siehe auch P. Lasserre, Georges Sorel, théoricien de l'impérialisme, Paris 1928; E.H. Posse, Sorels "Fascismus" und sein Sozialismus, in: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung 15 (1930), S. 161-193; H. Barth, Über den totalen Staat und seine ideologischen Voraussetzungen (1938-39), in: ders., Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik, Zürich 1943, S. 201-242; R. Humphrey, Georges Sorel. Prophet without Honor. A Study in Anti-Intellectualism, Cambridge (Mass.) 1951; I.L. Horowitz, Radicalism and the Revolt against Reason. The Social Theories of Georges Sorel, London 1961; M. Charzat, Georges Sorel et la révolution du XXe siècle, Paris 1977; J.J. Roth, The Cult of Violence. Sorel and the Sorelians, Berkeley 1980.

Denkens, die vor allem in Italien vorherrschend war und von dort aus seit der Jahrhundertwende auf das übrige Europa auszustrahlen begann. Während jedoch der Sozialdarwinismus aufgrund seiner rein biologischen Prämissen zunehmend in eine präfaschistische Lehre vom Rassenkampf einmündete, stellt die von Machiavelli beeinflusste Tradition des politischen Denkens in Italien einen durchaus produktiven Beitrag für die Entwicklung einer genuin politikwissenschaftlich begründeten Klassen- und Elitentheorie dar. Die relative Rückständigkeit des Entwicklungsstandes der "bürgerlichen Gesellschaft" in Italien hatte hierbei eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Ausformulierung dieser Theorie des innergesellschaftlichen Machtkampfes gespielt.<sup>159</sup> Es ist insofern nicht verwunderlich, daß gerade auf diesem Boden eine Theorie der Elitenherrschaft entstanden ist, die sich als eine politische Kampfansage gegenüber der marxistischen Lehre vom Klassenkampf verstand, und daß in diesem Traditionszusammenhang ferner dasjenige Werk entstand, das eine immanente Weiterentwicklung des historischen Materialismus hin zu einer politischen Hegemonielehre darstellt: nämlich das Werk von Antonio Gramsci.<sup>160</sup>

Gramscis "Philosophie der Praxis" verfolgt die Absicht, auch innerhalb einer materialistischen Geschichtsbetrachtung der "Politik" den Status einer "autonomen Wissenschaft" einzuräumen.<sup>161</sup> "Autonomie" kann aber eine marxistische Theorie der Politik nur dann im Rahmen einer "systematischen Weltanschauung" beanspruchen, wenn sie sich von zwei verkürzten Auffassungen des Politischen befreit, die Gramsci zufolge sowohl für den sozialdemokratischen Revisionismus innerhalb der deutschen Arbeiterbewegung der Jahrhundertwende als auch für das leninistische Revolutionsverständnis charakteristisch sind: nämlich die Reduktion des Politischen auf das Ökonomische und dessen "Bewegungsgesetze" einerseits und auf das Modell einer rein militärischen Strategie und Taktik der Machtergreifung andererseits. Denn sowohl der ökonomistische als auch der militaristische Reduktionismus greifen zu kurz, um jenem umfassenden Bereich des Politischen gerecht zu werden, der sich zwischen der "ökonomischen Basis" und dem Staat in seiner Funktion als "Zwangsapparat" aufspannt und dem in den fortgeschrittenen westlichen Industriegesellschaften eine entscheidende Rolle für das Schicksal der modernen Arbeiterbewegung zukommt. Indem Gramsci die eigentliche Dimension des Politischen sowohl von der Ökonomie als auch von den gewaltförmigen Repressionsmitteln des Staates abgrenzt, versucht er damit zugleich deutlich zu machen, welche Funktion dem Bereich des Bewußtseins und des Ideologischen innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft zugesprochen werden muß.

---

<sup>159</sup> Dies unterstreicht zu Recht F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Bd. 3, Reinbek 1969, S. 92 ff., der einen guten Überblick über diesen Gesamtkomplex gibt.

<sup>160</sup> Erstaunlicherweise wird diese Verwandtschaft Gramscis mit den übrigen italienischen "Machiavellisten" in den einschlägigen älteren Gesamtdarstellungen durchweg übersehen oder übergangen - und das, obwohl bereits 1949 unter seinem Namen eine Textzusammenstellung der "Quaderni del carcere" im Verlag Einaudi erschienen ist, die den inhaltlichen Bezug zu Machiavelli bereits durch ihren Titel signalisiert und die in der Folgezeit als "Summe" der politischen Theorie Gramscis angesehen worden ist. Nicht zur Kenntnis genommen wird Gramscis eigentümliche Stellung innerhalb der Reihe der modernen "Machiavellisten" z.B. in der Arbeit von J. Burnham, *Die Machiavellisten*. Verteidiger der Freiheit, Zürich 1949; dies betrifft aber auch die verdienstvolle Untersuchung von E. Faul, *Der moderne Machiavellismus*, Köln/Berlin 1961, die innerhalb der diesbezüglichen Literatur einen hervorragenden Platz einnimmt.

<sup>161</sup> Vgl. A. Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla Politica e sullo Stato moderno*, Turin 1949, S. 11 ff.; ders., *Philosophie der Praxis*, hrsg. v. C. Riechers, Frankfurt am Main 1967, S. 290 ff.

Gramsci unterscheidet deshalb die unmittelbare politische Vormachtstellung einer herrschenden Klasse, insofern sie auf der "Herrschaft" (*dominio*) über die materielle Zwangsgewalt der staatlichen Instanzen verfügt, von der mittelbaren geistigen und moralischen "Führung" (*egemonia*), die sie in einem bestimmten geschichtlichen Zeitabschnitt gegenüber den anderen sozialen Klassen und Gruppen auszuüben in der Lage ist.<sup>162</sup> Die *Hegemonie* kennzeichnet dabei die Art und Weise, in der die Bourgeoisie ihre Macht innerhalb der "bürgerlichen Gesellschaft" (*società civile*) vermittels eines *Kon-senses* zwischen den ihre Vormachtstellung anerkennenden Klassen und Gruppen aufrechtzuerhalten vermag. Ihre eigentliche "Macht" besteht deshalb nicht ausschließlich darin, daß sie sich als herrschende Klasse innerhalb der "politischen Gesellschaft" (*società politica*) behauptet und damit die Staatsorgane zu ihren Gunsten einsetzen kann. Denn entscheidend für den Fortbestand ihrer Herrschaft bleibt, daß sie auch die ideologisch-weltanschauliche Hegemonie in jenen Lebensbereichen ausübt, die zwischen der Sphäre des Ökonomischen und des Staates angesiedelt sind und als die eigentliche "bürgerliche Gesellschaft" die Gesamtheit der privaten Organisationen und Verbände wie die Gewerkschaften, Vereine, Kirchen, Medien, Schule und Familie umfaßt.<sup>163</sup>

Zwar begreift auch Gramsci den "integralen Staat", d.h. den Staat in einem umfassenden Sinn als Einheit von Diktatur und Hegemonie bzw. als Einheit von "politischer Gesellschaft und bürgerlicher Gesellschaft, d.h. Hegemonie gepanzert mit Zwang"<sup>164</sup>. Gleichwohl ist es gerade eine Eigentümlichkeit von funktional differenzierten Gesellschaften, daß in ihnen die unmittelbare Stoßrichtung von revolutionären Prozessen anfänglich noch gar nicht auf die zentralen politischen Machtinstanzen des Staatsapparats gerichtet zu sein braucht, um langfristig erfolgreich zu sein, sondern zunächst nur eine sukzessive Aushöhlung der hegemonialen Position der herrschenden Klasse im Bereich des Ideologischen und der Weltanschauung bewirken muß, die sich dann allerdings auch zu einem "wechselseitigen" Belagerungszustand fortzuentwickeln vermag. Denn Gramscis Überlegungen zielen gerade auf jenen Fall ab, in dem die ursprünglich herrschende Klasse zwar die *kulturelle* Hegemonie an eine neue revolutionäre Klasse verloren hat, sich jedoch nach wie vor im Besitz der "Herrschaft", d.h. im Besitz des staatlichen Monopols der Gewaltanwendung befindet und so die gesamte Konstellation zu einem - freilich nur vorübergehenden - historischen Kompromiß hindrängt.<sup>165</sup>

Gramsci sah dabei den Fehler der politischen Strategie Lenins gerade darin, daß diese sich allzu einseitig auf die gewaltsame Aneignung der staatlichen Repressionsmittel

<sup>162</sup> Vgl. A. Gramsci, *Il Risorgimento*, Turin 1945, S. 70.

<sup>163</sup> Zu diesem eigentümlichen, etwas von der Hegelschen Tradition abweichenden Gebrauch des Begriffs der "bürgerlichen Gesellschaft" bei Gramsci siehe auch J. Texier, Gramsci, théoricien des superstructures, in: *La Pensée* 139 (1968), S. 35-60; ferner N. Bobbio, Gramsci e la concezione della società civile, Mailand 1976.

<sup>164</sup> A. Gramsci, *Note sul Machiavelli*, a.a.O., S. 132; vgl. auch ders., *Passato e Presente*, Turin 1951, S. 72.

<sup>165</sup> Zur Diskussion der theoretischen Voraussetzungen und der politischen Implikationen von Gramscis Hegemonielehre siehe auch G.A. Williams, The Concept of "Egemonia" in the Thought of Gramsci, in: *Journal of the History of Ideas* 21 (1960), S. 586-599; L. Gruppi, Il concetto di egemonia in Gramsci, Rom 1972; H. Portelli, Gramsci et le bloc historique, Paris 1972; R. Heeger, Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni, Stockholm 1975; C. Buci-Glucksmann, Gramsci et l'Etat, Paris 1975; T.R. Bates, Gramsci and the Theory of Hegemony, in: *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), S. 351-366; P. Anderson, The Antinomies of Antonio Gramsci, in: *New Left Review* 100 (1976), S. 5-81; D. Germino, Antonio Gramsci and the Totalitarianism of "Hegemony", in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 54 (1977), S. 629-644; W.L. Adamson, *Hegemony and Revolution*, London 1980; J.V. Femia, *Gramsci's political thought*, Oxford 1981.

konzentriert hatte und damit auf westeuropäische Verhältnisse nicht übertragbar war, weil sie noch nicht die Bedrohung berücksichtigt hatte, die von der hegemonialen Position der Bourgeoisie innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ausgeht und die eine ausschließlich auf den Staatsstreich konzentrierte soziale Revolution notwendig zum Scheitern verurteilt: "Im Osten war der Staat alles, die bürgerliche Gesellschaft steckte in ihren Anfängen, und ihre Konturen waren fließend; im Westen herrschte zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft ein ausgewogenes Verhältnis und erzitterte der Staat, so entdeckte man sofort die kräftige Struktur der bürgerlichen Gesellschaft. Der Staat war ein vorgeschobener Schützengraben, hinter dem eine robuste Kette von Befestigungswerken und Kasematten lag, natürlich mehr oder weniger von Staat zu Staat, aber gerade dies erforderte eine eingehende Erkundigung nationalen Charakters."<sup>166</sup> Diese Komplexität der Machtstrukturen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaften des Westens machte aber auch eine zentrale Veränderung in der politischen Strategie und Taktik der revolutionären Bewegungen notwendig, die Gramsci selbst noch in einer bellizistischen Sprache zum Ausdruck brachte und die gleichwohl das Scheitern einer ausschließlich auf militärisch-bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen beruhenden Form der Machtergreifung unterstreicht: "*Auch auf politischem Gebiet Übergang vom Bewegungskrieg (und vom Frontalangriff) zum Stellungskrieg.* Dies scheint mir die wichtigste Frage politischer Theorie, die nach 1918 gestellt wurde und die sehr schwer richtig gelöst werden kann."<sup>167</sup>

Gramscis entscheidender Beitrag innerhalb der Entwicklung einer marxistischen Theorie der Politik muß zweifellos in den von ihm vorgenommenen Differenzierungen im Begriff der Macht gesehen werden, mit denen er eine Hegemonielehre begründet hatte, die nicht nur den politischen, sondern den gesamten weltanschaulichen "Überbau" als wesentliche Stütze für die Aufrechterhaltung einer Klassenherrschaft ansieht. Insbesondere diesem Aspekt seiner Theorie ist es zu verdanken, daß Gramscis Werk nach dem Zweiten Weltkrieg im Rahmen der eurokommunistischen Bewegungen eine nachhaltige Renaissance und Aktualität erfahren hat.<sup>168</sup> Es hieße jedoch Gramscis Hegemonielehre mißverstehen, wollte man sie nur als Ausdruck eines Strukturphänomens ansehen, in dem sich die Komplexität von Machtbeziehungen innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft widerspiegelt. Denn Gramscis Denken kreist nicht nur um den institutionellen Ausdruck etablierter bürgerlicher Macht, sondern versucht sich zugleich Rechenschaft über die Voraussetzungen für eine Mobilisierung der breiten Volksschichten unter der Führung der proletarischen Partei abzulegen. Zwar übernimmt auch bei Gramsci die proletarische Partei noch die Funktion, die unorganisierten breiten Volksmassen einer einheitlichen Führung und Leitung zu unterwerfen und sie im Hinblick auf eine gemeinsame revolutionäre "Weltanschauung" einzustimmen. Doch ist dies nicht mehr die Partei Lenins, sondern die Wiedergeburt des florentinischen Fürsten, der sein Volk erneut von der Unterwerfung durch fremde Mächte befreien soll. Und es ist auch nicht Georg Lukács' Konzept des revolutionären Klassenbewußtseins, sondern Sorels Lehre vom sozialen Mythos, die an die Stelle der bewußtseinsverändernden Ein-

<sup>166</sup> Gramsci, Philosophie der Praxis, a.a.O., S. 347.

<sup>167</sup> Ebd., S. 348.

<sup>168</sup> Zur diesbezüglichen Rezeption Gramscis vgl. K. Priester, Antonio Gramsci und der italienische Marxismus, in: Neue Politische Literatur 21 (1976), S. 182-207; R. Paris, Gramsci en France, in: Revue Française de Science Politique 29 (1977), S. 5-18; G.K. Platzdasch, Antonio Gramsci. Der Vater der Kulturrevolution, in: Criticón 59 (1980), S. 117-120.

sicht tritt. Gramsci weiß sich insofern zutiefst mit Machiavelli und Sorel verbunden, indem er den Fürst-Mythos und den Mythos der Gewalt nun in einen *Mythos der Partei* transformiert, der sich "weder als kalte Utopie noch als doktrinärer Vernunftschluß anbietet, sondern als Schöpfung konkreter Phantasie, die auf ein verstreutes, aufgeriebenes Volk einwirkt, um in ihm einen kollektiven Willen wachzurufen"<sup>169</sup>.

Dieser Doppelaspekt in Gramscis Begriff der Hegemonie, der nicht nur die Verlängerung der bürgerlichen Machtstrukturen bis hin zu deren nicht-staatlichen "Schützengraben- und Befestigungselementen" umfaßt, sondern sich auch der "dramatischen Form des Mythos" zu bedienen weiß, macht schließlich deutlich, warum und in welcher Hinsicht Gramsci zufolge die "Politik" zu einer "autonomen Wissenschaft" werden soll. Derselbe Tatbestand hat aber im Anschluß an Gramsci zu zwei unterschiedlichen marxistischen Konzeptionen der politischen Macht und der ihnen jeweils zugrundeliegenden Vorstellungen bezüglich einer "Autonomie des Politischen" geführt. Sie verweisen zugleich auf die bereits von Georges Sorel aufgezeigte Alternative, daß ein solches Machtverständnis entweder primär auf das vorherrschende System der "bürgerlichen Macht" und der "Autorität" oder aber auf eine radikale politische Strategie der "Verweigerung" und der "Revolte" bezogen werden kann. Diese beiden alternativen Bezugspunkte für eine marxistische Machtanalyse sollen im folgenden anhand der Gegenüberstellung eines *hegemonialen* und eines *autonomen* Machtverständnisses verdeutlicht werden.

Das hegemoniale Modell der Macht ist im Anschluß an Gramsci innerhalb des französischen Strukturalismus weiterentwickelt worden. Ihm liegt die methodische Annahme einer *relativen Autonomie des Staates* zugrunde, wobei diese Autonomieannahme entweder wie bei Louis Althusser auf die Gesamtheit der "ideologischen Staatsapparate" im Sinne von Gramscis "integralen Staat" bezogen wird<sup>170</sup> oder aber auf die klassischen hoheitlichen Funktionen des "Staates im engeren Sinn" beschränkt bleibt.<sup>171</sup> Im letzteren Fall entsteht dabei das Problem, daß der Staat nicht nur als "ideeller Gesamtkapitalist", sondern zugleich als Staat der jeweils herrschenden Klasse gekennzeichnet ist. Diesen doppelten Charakter muß der bürgerliche Staat aber nicht nur gegenüber dem Proletariat, sondern auch gegenüber den an der politischen Herrschaft beteiligten einzelnen gesellschaftlichen Klassen oder Klassenfraktionen geltend machen können, um so seine eigene "relative Autonomie" gegenüber diesen partikularen Interessen zu bewahren und zugleich deren allgemeines Interesse an der Aufrechterhaltung ihrer Klassenherrschaft abzusichern. Entweder muß dann aber der Staat in parteipolitischer Hinsicht als eine "neutrale Instanz" angesehen werden, die nur noch als Korrelat eines spezifischen Produktionsverhältnisses charakterisiert ist, wobei die eigentlichen politischen Machtverhältnisse zwischen den einzelnen Klassen aber immer noch nicht deutlich werden. Oder man geht wie Nicos Poulantzas von der Annahme aus, daß auch unter

<sup>169</sup> Gramsci, *Philosophie der Praxis*, a.a.O., S. 283; vgl. ferner ebd., S. 285 ff. Zur Bedeutung dieses Rückgriffs auf Machiavelli und Sorel für das Verständnis einiger zentraler Aspekte im politischen Denken Gramscis siehe auch C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Paris 1972, S. 237 ff.; E. Zacheo, *Machiavelli e il "moderno principe"* in Gramsci, in: *Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce* 4 (1976), S. 359-374; M. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Turin 1975.

<sup>170</sup> Vgl. L. Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, in: ders., *Marxismus und Ideologie*, Berlin 1973, S. 111-172.

<sup>171</sup> In genau diesem Sinne hat N. Poulantzas die relative Autonomie des Staates zu bestimmen versucht. Vgl. ders., *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*, Frankfurt am Main 1974, S. 255 ff.

den herrschenden Klassen jeweils eine Klasse existiert, die innerhalb dieses "Machtblocks" eine hegemoniale Stellung einnimmt und vermittels dieser zugleich die "Einheit der Staatsmacht" als eine den spezifischen Interessen dieser Klasse oder Fraktion "entsprechende" zentrale Instanz des politischen Kampfes für sich in Anspruch nimmt.<sup>172</sup>

Wird innerhalb dieses hegemonialen Modells die "Machtfrage" letztendlich wieder auf den Kampf um die Staatsmacht reduziert und damit die Unterschiede zwischen den institutionellen Formen der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Macht einerseits und der revolutionären Machtergreifung des Proletariats andererseits wieder negiert, ist demgegenüber im Rahmen der "operaistischen" Strömung der italienischen Arbeiterbewegung das Modell einer *autonomen Arbeitermacht* entwickelt worden, das den mythologischen Kern der ihm zugrundeliegenden Strategie der Verweigerung und der Revolte nicht leugnet, sondern als Voraussetzung für eine *Autonomie des Politischen* begreift.<sup>173</sup> Im Rahmen dieses operaistischen Modells der Macht wird der bei Marx noch als logische Kategorienfolge rekonstruierte Prozeß der "Selbstverwertung des Kapitals" wieder auf eine Geschichte der Klassenkämpfe zurückgeführt, in der die menschliche Arbeit in ihrer doppelten Eigenschaft als ökonomische Produktivkraft und politische Potenz den eigentlichen Bewegungsmotor der geschichtlichen Entwicklung darstellt, im Hinblick auf den die Strategie des Kapitals als rein reaktiv erscheint.<sup>174</sup> Auch die massiven Interventionen des bürgerlichen Staates innerhalb des ökonomischen Gesamtprozesses im Gefolge der Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre ändern dieser Auffassung zufolge nicht prinzipiell den primär politischen Charakter dieser Auseinandersetzungen und den strikt reaktiven Zug, der die Maßnahmen des Kapitals in diesem Machtverhältnis kennzeichnet. Gleichwohl verändern die Verwissenschaftlichung der Produktion und die staatliche Wirtschaftsplanung das Terrain dieses Kampfes insofern, als die politische Identität der Arbeiterklasse durch diese technokratischen Reformen und die sie begleitende Verbesserung der "materiellen Anreize" zunehmend bedroht wird und die Arbeiterbewegung so der Gefahr des sozialen und politischen Reformismus ausgesetzt ist. Diese Gefahr kann sie nur dann abwenden, wenn sie sich weigert, im Rahmen von innerbetrieblichen Reformen die ihr zugewiesene Rolle als "Tarifpartner" mizuspielen und sich zugleich als autonome politische Macht konstituiert, indem sie sich selbst als ökonomische Produktivkraft negiert.<sup>175</sup> Indem sie so vermittels der Macht ihrer autonomen Entscheidung ein "Niemandland" bzw. einen Nullpunkt repräsentiert, "wohin die kapitalistische Ordnung nicht gelangen, von dem aber immer eine neue proletarische Barbarei ausgehen kann"<sup>176</sup>, schafft sie vermittels ihrer Strategie der Verweigerung und der Subversion die entscheidenden Voraussetzungen dafür, daß die Einheit des "ökonomischen" und des "politischen Zyklus" aufgebrochen wird und anstelle des traditionellen ökonomischen Krisenmechanismus zunehmend die bewußte Heraufbeschwörung von Krisen rein politischer Natur tritt. Mit dieser Ausrichtung des revolutionären Konzepts der Arbeitermacht auf die spezifische Verlaufsform eines genuin *politischen Zyklus*, der unabhängig von den "ökonomischen Bewegungsgesetzen" verläuft, nähert sich der italienische *operaismo* aber paradoxerweise wieder jener Tradition der politischen Wissenschaft in Italien an, die mit ihm nicht nur die Annahme einer "Autonomie des

<sup>172</sup> Ebd., S. 297.; siehe dort auch S. 135 ff.

<sup>173</sup> Vgl. Potereo Operaio, Was ist Arbeitermacht? Materialien zur Kaderbildung, Berlin 1972.

<sup>174</sup> Vgl. ebd., S. 11, ferner M. Tronti, Arbeiter und Kapital, Frankfurt am Main 1974, S. 208 ff.

<sup>175</sup> M. Tronti, Arbeiter und Kapital, a.a.O., S. 234 f.

<sup>176</sup> Ebd., S. 224.



Politischen" teilt, sondern - unter allerdings entgegengesetzten politischen Vorzeichen - im Rahmen einer Auseinandersetzung mit den sozialistischen Strömungen der Jahrhundertwende schon einmal eine genuine Theorie des politischen Zyklus hervorgebracht hat: nämlich die Theorie der Elitenherrschaft und des "Kreislaufs der Eliten" von Gaetano Mosca und Vilfredo Pareto.<sup>177</sup>

## 5. Das eiserne Gesetz des Kreislaufs der Eliten

Auch wenn die von Mosca und Pareto begründete Theorie der Elitenherrschaft in der Auseinandersetzung mit den sozialistischen Strömungen des 19. Jahrhunderts entstanden ist, stellt sie doch einen bemerkenswerten Einschnitt innerhalb der Geschichte des machttheoretischen Denkens dar.<sup>178</sup> Zwar erkennt auch die Elitentheorie das Streben der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen und Klassen nach politischer Macht als die eigentliche Triebkraft des geschichtlichen Prozesses an. Nur spricht sie diesem innergesellschaftlichen Machtkampf jegliche Entwicklungslogik im Sinne eines "Fortschritts" ab. Und zweitens geht sie davon aus, daß es letztendlich immer nur *Minderheiten* sind, welche miteinander um den Besitz der politischen Macht konkurrieren und die verschiedenen historischen Umstürzbewegungen immer wieder dazu funktionalisieren, eine vormals herrschende politische Führungsschicht gewaltsam abzulösen, um so den ewigen Prozeß der "Zirkulation der Eliten" erneut in Gang zu setzen. "L'histoire est un cimetière d'aristocraties" sagt Pareto in Abwandlung eines Marxschen Motivs<sup>179</sup>, und Mosca korrigiert seinen berühmten Adepten nachträglich dahingehend, daß es gar nicht einmal immer die "Besten" eines Volkes sein müssen, die sich in den Besitz der zentralen politischen Machtmittel einer Gesellschaft gebracht haben und insofern deren "herrschende Klasse" (*classe politica*) bilden.<sup>180</sup>

<sup>177</sup> Zu einer entsprechenden marxistischen Reformulierung der Theorie vom "ciclo politico" siehe M. Tronti, *Sull' autonomia del politico*, Mailand 1977, S. 9 ff. (bes. S. 13); sie ist aber bereits in dem ursprünglichen Programm des italienischen *operaismo* impliziert gewesen und deshalb auch mit einer gewissen logischen Konsequenz später in den Mittelpunkt des Interesses getreten. Vgl. hierzu auch M.G. Meriggi, *Rileggendo "Operai e capitale": dall'autonomia operaia all'autonomia del politico*, in: *Aut-Aut* 147 (1975), S. 47-65; ferner B. Coriat, *L'opéraisme italien*, in: *Dialectiques* 30 (1980) S. 95-100. Hinsichtlich der innerhalb dieses Diskussionskontextes bereits früher vertretenen Annahme bezüglich einer "Herrschaft des Politischen über das Soziale" siehe auch T. Negri, *Krise des Plan-Staates, Kommunismus und revolutionäre Organisation*, Berlin 1973, S. 39.

<sup>178</sup> Mosca hat die Grundzüge seiner Theorie bereits in seiner Schrift "Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare" (Turin 1884) skizziert und später in den einzelnen überarbeiteten Auflagen seines Hauptwerkes weiterentwickelt. Vgl. G. Mosca, *Elementi di Scienza Politica*, Bari 1896, 4. Aufl. Bari 1947; wir zitieren im folgenden nach der von Franz Borkenau besorgten deutschen Ausgabe: G. Mosca, *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft*, München 1950. Im Unterschied zu dem Staatsrechtslehrer Mosca kam Pareto ursprünglich von der Nationalökonomie her und hatte sich erst seit 1900 intensiv der Erforschung der sozial- und politikwissenschaftlichen Grundlagen der modernen Elitentheorie zugewendet, die er im Anschluß an Mosca weiterentwickelt hat. Vgl. hierzu ders., *Un' applicazione di teorie sociologiche*, in: *Rivista italiana di sociologie* 4 (1900), dt. in: ders., *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. C. Mongardini, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976, S. 57-107; ders., *Les systèmes socialistes*, 2 Bde., Paris 1902-1903, 3. Aufl. Genf 1965 (= *Oeuvres complètes*, Bd. V); ferner ders., *Trattato di sociologia generale*, Florenz 1916, frz.: *Traité de sociologie générale*, Paris 1917-1919, 3. Aufl. Genf 1968 (= *Oeuvres complètes*, Bd. XII). Aufgrund der immer noch nur bruchstückhaft vorliegenden Teilübersetzungen des Werkes von Vilfredo Pareto wird im folgenden nach der von Giovanni Busoni besorgten französischsprachigen Gesamtausgabe zitiert.

<sup>179</sup> V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, a.a.O., \_ 2053 (S. 1304).

<sup>180</sup> G. Mosca, *Die herrschende Klasse*, a.a.O., S. 363.

Welches sind dann aber die Konstitutionsbedingungen dieser "herrschenden Klasse", wenn diese weder einem zielgerichteten historisch-materialistischen Gesamtprozeß zum Durchbruch verhilft noch als Auswahl der "Besten" einer Gesellschaft betrachtet werden kann? Mosca und Pareto vertreten in diesem Zusammenhang etwas unterschiedliche Standpunkte, die es wert sind, einander gegenübergestellt zu werden.<sup>181</sup> Ausgangspunkt ist die ihnen gemeinsam zugrundeliegende Überlegung, daß immer nur Minderheiten über eine ausreichende *Organisationsfähigkeit* verfügen, um im Kampf um die politischen Machtmittel den Sieg davonzutragen und diese gegenüber etwaigen Gegnern und Konkurrenten erfolgreich zu monopolisieren. Dieser Vorteil der Organisiertheit der Minderheit gegenüber der relativen Machtlosigkeit des einzelnen Individuums und der Zersplitterung der Macht der unorganisierten Mehrheit ist der Grund, warum Mosca die aristotelische Tradition der Einteilung der zentralen Verfassungsformen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie in einigen entscheidenden Punkten relativiert. Denn eine Sache ist es, welche Regierungsform ein Staat de jure besitzt, eine andere und wesentlich entscheidendere dagegen, in wessen Händen sich tatsächlich die politische Führung eines Landes befindet. Auch die Monarchie repräsentiert nämlich Mosca zufolge "nur eines der vielen Systeme, durch die das Handeln der herrschenden Klasse geordnet und gezügelt wird; und die sogenannte Demokratie wäre eines der vielen Kriterien, nach denen dieselbe herrschende Minderheit gebildet werden kann"<sup>182</sup>. Die einzelnen politischen Systeme unterscheiden sich nach Maßgabe dieser neuen "antiaristotelischen Theorie" deshalb vor allem im Hinblick auf die Art und Weise, wie sich die jeweiligen herrschenden Minderheiten rekrutieren und wie sie sich gegenüber den neu aufstrebenden gesellschaftlichen Gruppen und Klassen verhalten.

Wie kommt es aber zu dem periodischen Prozeß des Kreislaufs der Eliten, der die Weltgeschichte in Atem hält? Mosca formuliert in diesem Zusammenhang folgendes Diktum: "Man könnte die ganze Geschichte der Kultur Menschheit auf den Konflikt zwischen dem Bestreben der Herrschenden nach Monopolisierung und Vererbung der politischen Macht und dem Bestreben neuer Kräfte nach einer Änderung der Machtverhältnisse erklären. Dieser Konflikt erzeugt eine dauernde gegenseitige Durchdringung der Oberschicht und eines Teiles der Unterschicht. Politische Klassen sinken unweigerlich herab, wenn für die Eigenschaften, durch die sie zur Macht kamen, kein Platz mehr ist, wenn sie ihre frühere soziale Bedeutung für die Allgemeinheit verlieren, wenn ihre Vorzüge und Leistungen in einer sozialen Umgebung an Bedeutung verlieren."<sup>183</sup> Um diesen Aufstieg und Verfall der herrschenden Eliten zu erklären, sind zum einen die historisch-politischen Randbedingungen zu spezifizieren, die es einer organisierten Minderheit ermöglichen, im Kampf um die politischen Machtmittel erfolgreich zu sein; zum anderen müssen jene Mechanismen identifiziert werden, die nach der Macht usurpation zu einer Stabilisierung des neuen politischen Systems führen. Im Unterschied zum historischen Materialismus von Marx und Engels sind es Moscas zufolge nicht

<sup>181</sup> Zu dem auch auf persönlicher Ebene spannungsreichen Verhältnis zwischen Mosca und Pareto siehe J.H. Meisel, *Der Mythos der herrschenden Klasse. Gaetano Mosca und die "Elite"*, Düsseldorf/Wien 1962, S. 173 ff.; P. Hübner, *Herrschende Klasse und Elite. Eine Strukturanalyse der Gesellschaftstheorien Moscas und Paretos*, Berlin 1967; G. Eisermann, *Über Mosca, Pareto und Max Weber*, in: *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag*, Frankfurt am Main 1974, S. 27-39.

<sup>182</sup> G. Mosca, *Das aristokratische und das demokratische Prinzip*, in: W. Röhrich (Hrsg.), *"Demokratische" Elitenherrschaft*, Darmstadt 1975, S. 28-46 (hier: 36).

<sup>183</sup> Ders., *Die herrschende Klasse*, a.a.O., S. 64 f.

allein ökonomische Privilegien und Vorteile, die eine Monopolisierung der politischen Macht begünstigen. Vielmehr existiert eine Vielzahl von "wirklichen oder scheinbaren Eigenschaften", die in einer Gesellschaft hoch geschätzt sind und den Mitgliedern einer herrschenden bzw. im Aufstieg befindlichen Minderheit einen großen Einfluß verleihen können; z.B. kann dies eine kriegerische und heroische Überlegenheit sein, die gerade in Perioden der ursprünglichen "Landnahme" einen entscheidenden Startvorteil bei der Besetzung hoher politischer Ämter darstellt.<sup>184</sup> Entscheidend ist aber nicht, welche hervorragenden Eigenschaften die Mitglieder einer neuen herrschenden Klasse zum Zeitpunkt ihrer *Machtübernahme* besitzen, sondern welche Eigenschaften und Vorzüge sie im Rahmen ihrer jeweiligen *Machtausübung* bewahren und entwickeln. Denn auch die jeweils herrschende Klasse muß ständig ihre Überlegenheit unter Beweis stellen, um an der Macht zu bleiben. Und auch die Anforderungen an ihre Führungsqualitäten ändern sich ständig, weil sich auch die geschichtlich-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ändern, unter denen sie ihre Macht zu behaupten hat.

Jedoch existieren zwei konservative "Kräfte" bzw. "Mächte", die es den Mitgliedern der jeweils herrschenden Klasse erlauben, den Vorteil der *positions déjà prises* gegenüber den neu aufstrebenden Minderheiten auszuspielen: "Sie lernen die Kunst, sich das Monopol der Qualitäten und Haltungen zu sichern, deren man zum Herrschen bedarf. Zuletzt bildet sich dann die konservative Macht *par excellence* - die Macht der Gewohnheit. Durch sie finden sich viele mit ihrem niedrigen Stande ab, während die Angehörigen bestimmter privilegierter Familien und Klassen die Überzeugung gewinnen, daß sie ein nahezu unbegrenztes Recht auf hohen Rang und Herrschaft haben."<sup>185</sup> Stellt so die "aristokratische Tendenz" zur Abschottung und Monopolisierung der einmal erlangten politischen Privilegien die eine konservative Kraft einer Gesellschaft dar, so die "demokratische Tendenz" zur Erneuerung der herrschenden Klasse durch den Aufstieg neuer politischer Führungspersonlichkeiten von der beherrschten in die herrschende Klasse die andere. Denn nur durch die politische Klugheitsregel der *Kooptation* hält sich eine alteingesessene Führungsschicht langfristig am Leben und führt sie sich jenes Maß an frischem Blut zu, das sie zur Aufrechterhaltung ihrer Minderheitenherrschaft in sich wandelnden Zeiten bedarf.<sup>186</sup> Vermeidet sie jedoch ängstlich diese beschränkte Öffnung nach außen und schottet sie sich gegenüber dem Andrang neuer starker Führungspersonlichkeiten gänzlich ab, so hat sie auch ihr eigenes Todesurteil besiegelt. Denn dann verwandeln sich diese neuen politischen Kräfte in eine revolutionäre Macht, welche vermittels der Organisation einer sozialen Umstürzbewegung die alte Aristokratie gewaltsam vertreibt und eine neue Minderheitenherrschaft einleitet - die "Masse" als solche kommt auf jeden Fall immer zu kurz. Gleichwohl spricht auch Mosca dem *demokratischen Prinzip* nicht gänzlich die historische Berechtigung ab, auch wenn es nie zur Demokratie im Sinne einer Regierung der Mehrheit, sondern allenfalls zu einer demokratischen Plattform der gleichen Chancen für konkurrierende Minderheiten, d.h. zur Abschaffung des Privilegs der Abstammung, nicht aber zur Beseitigung des Prinzips der

---

<sup>184</sup> Vgl. ebd., S. 55 ff.

<sup>185</sup> Ebd., S. 67. Mosca versucht dieser historischen Beobachtung auch durch die Anwendung eines Grundprinzips der klassischen Mechanik zusätzlich Gewicht zu verleihen: "Alle politischen Kräfte haben die Eigenschaft, die man in der Physik die Trägheit nennt, d.h. eine Tendenz, im gegebenen Zustand zu verbleiben." (Ebd., S. 61).

<sup>186</sup> Vgl. ebd., S. 336 ff. u. 370 ff.

Minderheitenherrschaft zu führen vermag.<sup>187</sup> Fehlt dieses demokratische Element jedoch ganz in einer Gesellschaft, so fehlt ihr auch das Prinzip der Innovation, das allein die Erstarrung und den darauf folgenden Untergang einer politischen Kultur zu verhindern vermag. Aber auch das *aristokratische Prinzip* ist für den Bestand einer Gesellschaft unentbehrlich: verkörpert es doch - modern gesprochen - den evolutionstheoretischen Mechanismus der Selektion und Retention, der verhindert, daß alle Machtansprüche gleichermaßen berücksichtigt werden müssen und so das geordnete Spiel des beständigen Kreislaufs der Eliten durch den Paroxysmus eines universalen Machtkampfes ersetzt wird.<sup>188</sup> Nur die Konkurrenz und Opposition der beiden entgegengesetzten Prinzipien, nicht aber die unbegrenzte Herrschaft eines einzigen Prinzips stellt Mosca zufolge eine Garantie dafür dar, daß sich ihre jeweiligen Nachteile wechselseitig neutralisieren und daß auch im Rahmen dieser neuen "antiaristotelischen" Theorie der Wahrheitskern der alten Lehre von der "goldenen Mitte" gerettet werden kann, "derzufolge gemischte Regierungen die besten sind"<sup>189</sup>.

Moscas Lehre vom zyklischen Aufstieg und Verfall der herrschenden Klassen beinhaltet zwei radikale Neuerungen gegenüber der aristotelischen Tradition des politischen Denkens, die zugleich ihre Rezeption im Rahmen der anarcho-syndikalistischen Arbeiterbewegung der Jahrhundertwende und der sozialwissenschaftlichen Forschungen des 20. Jahrhunderts bestimmt haben. Zum einen reaktualisiert sie nämlich ein spezifisches geschichtsphilosophisches Modell, das sich an der mythologischen Form einer "ewigen Wiederkehr des Gleichen" orientiert, um diese gegen die heilsgeschichtliche und evolutionistische Konzeption eines linearen Fortschritts in der Geschichte auszuspielen.<sup>190</sup> Zum anderen kann diese Theorie der Elitenzirkulation auch als Vorform einer allgemeinen Theorie des sozialen Systems aufgefaßt werden, welche versucht, in Analogie zu den Gleichgewichts- und Kreislaufmodellen der modernen Nationalökonomie die Bedingungen für einen gesamtgesellschaftlichen Gleichgewichtszustand und dessen zyklische Wiederherstellung zu spezifizieren. Vilfredo Pareto hat diese allgemeine sozialwissenschaftliche Bedeutung der Theorie der Elitenzirkulation gesehen und von ihr ausgehend die erste moderne Fassung einer Theorie des sozialen Systems ausgearbeitet. Das von ihm entwickelte soziologische System stellt dabei zugleich das zentrale Bindeglied zwischen Moscas Lehre von der herrschenden Klasse und Sorels Reflexionen über die Gewalt dar.<sup>191</sup>

---

<sup>187</sup> Diese bereits an Schumpeter erinnernde Vorstellung von Demokratie hat Mosca sogar ausdrücklich als eine positive Zukunftsperspektive gewürdigt. Vgl. ders., *Das aristokratische und das demokratische Prinzip*, a.a.O., S. 44: "Vielleicht kann man nur so die eigentliche Aristokratie, die tatsächliche Regierung der Besten erreichen."

<sup>188</sup> Vgl. ebd., S. 45.

<sup>189</sup> Mosca, *Die herrschende Klasse*, a.a.O., S. 347.

<sup>190</sup> Zur allgemeinen geistesgeschichtlichen Bedeutung dieser Hinwendung verschiedener sozialrevolutionären Bewegungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu geschichtsphilosophischen Kreislaufmodellen, die ja in gewisser Weise eine entschiedene Absage gegenüber dem durch einen naiven Fortschrittsglauben geprägten "Projekt der Moderne" einleiteten, siehe auch W. Witzmann, *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos*. Giambattista Vico und die Lehre des Faschismus, Berlin 1935; A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauung*, Stuttgart 1950, S. 203 ff.; ferner G. Plumpe, Alfred Schuler. Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne, Berlin 1978, bes. S. 11-66.

<sup>191</sup> Zur entsprechenden Einschätzung der geistesgeschichtlichen Bedeutung Paretos siehe T. Parsons, *The Structure of Social Action* (1937), 3. Aufl. New York/London 1968, S. 178 ff.; A. Gehlen, Vilfredo Pareto und seine "neue Wissenschaft", in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 15 (1941-42), S. 1-45; G.

Paretos Reformulierung der Theorie der Elitenzirkulation liegt eine allgemeine Handlungslehre zugrunde. Ausgangspunkt seiner Klassifikation aller Handlungsarten in "logische" und "nicht-logische" Handlungen ist das Modell des *zweckrationalen* Handelns. "Logisch" ist eine Handlung dann, wenn diese nicht nur vom subjektiven Standpunkt des Handelnden, sondern auch vom "objektiven" Standpunkt eines das Geschehen distanziert beobachtenden Sozialforschers aus gesehen auf dem Einsatz von Mitteln beruht, die dem Zweck der Handlung entsprechen und mit ihm logisch verbunden sind. Als "nicht-logisch" gelten dagegen jene Handlungen, denen diese Eigenschaft zumindest vom objektiven Standpunkt aus gesehen abgesprochen werden muß. Dies ist aber Pareto zufolge bei dem überwiegenden Teil aller sozialen Handlungen der Fall. Pareto gibt dieser Diskrepanz von Mittel und Zweck zugleich eine spezifische *kausale* Deutung. In kausaltheoretischer Hinsicht entspricht dem nicht-logischen Handeln der Umstand, daß eine Wirkung B gar nicht von dem durch den Handelnden selbst angegebenen realen oder fiktiven Phänomen C, sondern durch eine ganz anders geartete Ursache A hervorgerufen worden ist. Letztere ist aber dem Handelnden meist deshalb nicht bewußt, weil es sich hierbei nicht um ein rational explizierbares Handlungsmotiv handelt, sondern um Antriebskräfte des Handelns, die im Bereich des Triebhaften, der Instinkte und der Gefühle angesiedelt sind. Als rational nicht zu rechtfertigende *Residuen* sind diese eigentlichen Antriebskräfte des menschlichen Handelns aber zugleich notwendig auf soziale Fiktionen bzw. *Derivationen* angewiesen, die im subjektiven Bewußtsein der Handelnden nun ihrerseits an die Stelle der eigentlichen Ursachen treten.<sup>192</sup>

Entscheidend für die Ausformulierung seiner Macht- und Elitentheorie ist nun, daß Pareto diese Zurückführung des sozialen Handelns auf vitale und psychologische Residuen zur Erklärung des Aufstiegs und Verfalls von Eliten mit heranzieht.<sup>193</sup> Ausgangspunkt dieses Modells ist die Annahme, daß jede Gesellschaft in eine herrschende Elite und eine beherrschte Masse gespalten ist und daß hierbei die einzelnen Residuen in unterschiedlicher Weise zwischen den Mitgliedern der verschiedenen sozialen Schichten verteilt sind. An der Spitze dieser sozialen Pyramide stehen jene Personen und Gruppen, welche die herausragendsten Führungseigenschaften entwickelt haben. Aufgrund der beständigen Veränderungen in den vitalen Zusammensetzungen der einzelnen sozialen Schichten ist auch Pareto zufolge die jeweils herrschende Elite zur Kooptation der besten Elemente aus den immer wieder neu emporstrebenden sozialen Schichten gezwungen, will sie nicht durch potentiell überragende Führungspersönlichkeiten bedroht werden, die sie aufgrund ihrer langen Herrschaft in ihren eigenen Reihen selbst nicht mehr hervorzubringen imstande ist. In diesem beständigen sozialen Kreislauf, den Pareto auch mit der Zirkulation des Blutes vergleicht, gibt es aber zwei Eigenschaften, die unabdingbar für die erfolgreiche Behauptung einer Elite sind. Pareto denkt hierbei in erster

---

Eisermann, Vilfredo Pareto als Nationalökonom und Soziologe, Tübingen 1961; ferner J. Freund, Pareto. La théorie de l'équilibre, Paris 1974.

<sup>192</sup> V. Pareto, *Les systèmes socialistes*, a.a.O., Bd. I, S. 21 ff.; vgl. auch ders., *Traité ...*, a.a.O., \_\_ 150 ff. (S. 66 ff.). Daß Pareto mit dem Modell des zweckrationalen Handelns eine Handlungslehre vertritt, welche die Differenziertheit der modernen sozialwissenschaftlichen Handlungstheorien noch vermischen läßt, darf trotz der ideologiekritischen Bedeutung des Paretoschen Ansatzes dabei nicht übersehen werden.

<sup>193</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden auch J. Freund, Pareto et le pouvoir, in: *Res Publica* 16 (1974), S. 19-32, der darauf insistiert, daß es sich bei Paretos Hauptwerk gleichwohl um eine politische Soziologie, nicht aber um politische Anthropologie handelt.

Linie an die jederzeitige Bereitschaft zum Einsatz von "Gewalt" (*force*), wobei er jedoch nicht nur den nackten instrumentellen Selbstbehauptungswillen im Auge hat, sondern eine Form von überlegener "Kraft", die Machiavelli mit dem Begriff der *virtù* zum Ausdruck brachte und die Pareto von der "nackten Gewalt" abgrenzt.<sup>194</sup>

Stellt somit die Bereitschaft und die Fähigkeit, im Ernstfall zum Äußersten zu gehen, eine unabdingbare Voraussetzung für die Aufrechterhaltung einer Elitenherrschaft dar, so wird sie dennoch keinen langen Bestand haben, wenn ihren Mitgliedern jene weitere Eigenschaft fehlt, die allein in der Lage ist, sich einem unbedingten Machtwillen entgegenzustellen und die sich dann notwendig auf der Seite der emporstrebenden Minderheiten konzentrieren wird: nämlich die "List" (*ruse*). "Kraft" und "List" verweisen auf die beiden Eigenschaften, die Pareto zufolge in einer herrschenden Elite vereint sein müssen, um jene Beständigkeit und Dynamik eines Herrschaftsgefüges zu erreichen, wie sie im Falle des historischen Bündnisses zwischen einer im Innern herrschenden Spekulantenschicht und einer aggressiv nach außen sich behauptenden Kriegerkaste für einen bestimmten Zeitraum gegeben ist. Fehlt der herrschenden Klasse jedoch eine dieser Eigenschaften, dann droht ihr aufgrund des ewigen Konkurrenzkampfes mit den neu emporsteigenden Eliten der baldige Untergang; denn dann herrscht "contestation entre la ruse et la force"<sup>195</sup>. Pareto scheut sich denn auch nicht, darauf hinzuweisen, wohin eine ausschließlich auf die "Herrschaft der Vernunft" gegründete Gesellschaft führen muß: nämlich zu einem "ruine complète"<sup>196</sup>.

Paretos Begründung der Theorie der Elitenzirkulation macht deutlich, in welchem Ausmaß sich diese im italienischen Sprachbereich entstandene Lehre der "herrschenden Klasse" von den ökonomistischen Grundlagen der sozialistischen Klassentheorien des 19. Jahrhunderts befreit hat. Auch wenn sie bei Pareto ursprünglich selbst noch am Modell des wirtschaftlichen Kreislaufs und den Rahmenbedingungen eines gesamtwirtschaftlichen Gleichgewichtszustandes orientiert gewesen ist, beruht sie dennoch auf theoretischen Annahmen, die rein psychologischer, soziologischer und politikwissenschaftlicher Natur sind. In seiner Beschreibung der politischen Charaktere der "Füchse" und der "Löwen", die er in Gestalt des Intellektuellen und des Spekulanten einerseits, des Kriegers und des Soldaten andererseits personifiziert sieht, können wir die Grundzüge einer genuinen *Trieb- und Affektlehre der Macht* identifizieren, wie sie von Friedrich Nietzsche entwickelt und auch von Pareto aufgegriffen worden ist.<sup>197</sup> Die von Pare-

<sup>194</sup> Vgl. Pareto, *Les systèmes socialistes*, a.a.O., Bd. I, S. 37. Zwar gebraucht Pareto die Begriffe "force" und "violence" formal im genau entgegengesetzten Sinne wie Sorel; er hat aber letztlich den gleichen Sachverhalt im Auge. Im "Traité" hat sich Pareto denn auch immer wieder zustimmend zu Sorel geäußert (siehe dort z.B. die \_\_ 2174 u. 2193). Zu dieser "Wahlverwandtschaft" zwischen Pareto und Sorel siehe auch T. Giacalone-Monaco, *Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche*, 2 Bde., Padua 1960-1961. Zur Verwandtschaft zwischen diesem "Kraft-" bzw. "Gewalt"-Begriff und Machiavellis Begriff der *virtù* siehe ferner A. Nitschke, *Wandlungen des Kraftbegriffs in den politischen Theorien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: *Sudhoffs Archiv* 55 (1971), S. 180-206; E.W. Mayer, *Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù*, München/Berlin 1912; A. Korsá, *Il principio della forza nel pensiero politica di Nicolo Machiavelli*, Mailand 1936.

<sup>195</sup> Pareto, *Traité ...*, a.a.O., \_ 2190 (S. 1399 f.).

<sup>196</sup> Ebd., \_ 2191 (S. 1401 ff.).

<sup>197</sup> Daß Paretos Soziologie ähnlich wie Sorels Lehre vom sozialen Mythos stark durch den Einfluß Nietzsches geprägt worden ist, verweist deutlich auf den Umstand, daß der Verfasser des "Zarathustra" und der "Genealogie der Moral" bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts der zentrale Antipode des historischen Materialismus war. Zu Paretos Verhältnis zu Nietzsche siehe A. Gehlen, *Vilfredo Pareto und seine "neue Wissenschaft"*, a.a.O., bes. S. 37 ff.; ferner J. Carroll, *Pareto's Irrationalism*, in: *Sociology* 7 (1973), S. 324-340.

to im Rahmen einer allgemeinen Theorie des sozialen Handelns vorgenommene ideologiekritische Zurückführung der mentalen Derivationen menschlichen Handelns auf deren eigentliche vitale Antriebskräfte nimmt die bereits bei Mosca formulierte Einsicht wieder auf, daß jede herrschende Klasse zur sozialen Rechtfertigung ihrer Macht gewisser Glaubenssätze und allgemein anerkannter Lehren bedarf. Diese "politischen Formeln" dürfen jedoch nicht einfach als betrügerische Wundermittel erfunden worden sind, um die Massen gefügig zu machen, sondern sie müssen durchaus einem echten Bedürfnis der Menschen entsprechen.<sup>198</sup> Und seine Betonung der *Organisationsfähigkeit* als dem eigentlichen Machtvorteil von Minderheiten gegenüber dem einzelnen Individuum und den unorganisierten Volksmassen verweist zugleich auf spezifische *institutionelle* Rahmenbedingungen des politischen Handelns, die völlig eigenständigen Gesetzmäßigkeiten zum Durchbruch verhelfen.

Gerade jene Eigendynamik der *rationalen* Formen sozialer Organisation hatte nicht nur Max Weber dazu veranlaßt, die Herrschaft der Bürokratie als Schicksal des okzidentalischen Rationalisierungsprozesses zu diagnostizieren, sondern auch zunehmend die weitere Entwicklung der modernen sozial- und politikwissenschaftlichen Elitentheorie geprägt. Denn sowohl im Rahmen der politischen Strategie und Taktik der modernen Arbeiterbewegung als auch im Rahmen der liberalen Theorie der verfassungsmäßigen Gewaltenteilung wurde das Phänomen der bürokratischen Herrschaft und der mit ihm einhergehende Prozeß des Machtzuwachses der Technokraten und Experten als offensichtliche Infragestellung der jeweils eigenen politischen Zielvorstellungen erkannt. Im Gefolge der Analyse der Verselbständigung der bürokratischen Organisationsformen der Arbeiterbewegung gegenüber der eigentlichen Massenbasis einerseits und des zunehmenden Einflusses von technokratischen Machteliten innerhalb des bürgerlichen Systems der parlamentarischen Demokratie andererseits wurde die bereits von Mosca und Pareto skizzierte Theorie der Minderheitenherrschaft von verschiedenen Sozialwissenschaftlern deshalb zu einer "Theorie der demokratischen Elitenherrschaft" weiterentwickelt.<sup>199</sup>

Robert Michels hat diese Bedeutung der bürokratischen Organisation als einer spezifisch modernen Herrschaftsform am Beispiel der Herausbildung von Partei-Eliten innerhalb der sozialdemokratischen Massenorganisationen der Jahrhundertwende exemplarisch aufgezeigt. Michels geht dabei zum einen von der Annahme aus, daß die Arbeiterbewegung auf solch bürokratische Organisationsformen wie die moderne Massenpartei gar nicht verzichten kann, wenn sie im politischen Kampf um die Macht erfolgreich sein will. Andererseits liege im "Wesen der Organisation" ein "tief aristokratischer Zug", der es gerade verhindere, daß die von der Arbeiterbewegung angestrebte umfassende Demokratisierung der gesamten Gesellschaft jemals Wirklichkeit werden kann - und zwar selbst dann, wenn die sozialistische Bewegung bereits in den Besitz der

<sup>198</sup> Zu Moscas Lehre von der "politischen Formel" als der Legitimitätsgrundlage von stabilen Herrschaftsgebilden vgl. ders.: *Teorica dei governi e governo parlamentare*, a.a.O., Kap. 1, ferner ders.: *Die herrschende Klasse*, a.a.O., S. 68 ff. Daß Moscas Theorem dabei weniger auf eine Reformulierung des Marxschen Ideologiebegriffs abzielt als vielmehr eine Vorwegnahme von Sorels Mythoslehre darstellt, ist von J.H. Meisel zu Recht hervorgehoben worden. Vgl. ders., *Der Mythos der herrschenden Klasse*, a.a.O., S. 60 ff.

<sup>199</sup> Zur Weiterentwicklung der Elitentheorie im 20. Jahrhundert vgl. U. Jaeggi, *Die gesellschaftliche Elite. Eine Studie zum Problem der gesellschaftlichen Macht*, Berlin 1960; H.P. Dreitzel, *Elitebegriff und Sozialstruktur*, Stuttgart 1962; W. Röhrich (Hrsg.), *"Demokratische" Elitenherrschaft*, a.a.O.; M. Bovero, *La Teoria dell' Elite*, Turin 1978.

zentralen politischen Machtmittel gekommen ist. Denn das janusköpfige Gesicht der Organisation widersetzt sich ihm zufolge diesen Demokratisierungsbestrebungen und ist doch andererseits unverzichtbar, will die Arbeiterbewegung jemals in den Genuß der Ausübung der staatlichen Macht kommen: "Die politische Organisation trägt zur Macht. Die Teilnahme aber an der *Macht macht stets konservativ*."<sup>200</sup> Michels verwirft deshalb ähnlich wie Max Weber die Vorstellung, daß der "Staat" im Gefolge einer sozialistischen Umwälzung der Gesellschaftsordnung allmählich in seiner Eigenschaft als Unterdrückungsinstanz überflüssig wird. Denn selbst innerhalb der Arbeiterpartei herrsche eine Art "Klassenkampf" zwischen den leitenden Funktionären, deren Waffe gerade das Medium der formalen Organisation sei, vermittels dem sie sich sowohl gegenüber ihren politischen Konkurrenten als auch gegenüber den apathischen Mitgliedern in eine unangreifbare Führungsposition zu bringen versuchen. Neben das "Gesetz des Klassenkampfes" tritt somit in der politischen Soziologie von Robert Michels gleichberechtigt das eherne "Gesetz der Oligarchie", das auch gegenüber den Zukunftshoffnungen der sozialistischen Bewegung die Unaufhebbarkeit des Prinzips der *Minderheitenherrschaft* geltend macht.<sup>201</sup>

Diese von Michels am Beispiel der Entwicklung der sozialdemokratischen Massenorganisationen aufgezeigte Tendenz zur Ausbildung einer bürokratischen Macht-Elite im Rahmen der modernen Arbeiterbewegung verweist aber auf eine allgemeine Form der Machtverteilung innerhalb einer zunehmend auf den Sachverstand von technokratischen und bürokratischen Eliten angewiesenen arbeitsteiligen Industriegesellschaft. Die Gefährdung der demokratischen Strukturen und Zielsetzungen der traditionellen Arbeiterorganisationen durch eine immer offensichtlicher hervortretende Funktionärsherrschaft findet so ihr Pendant in der Infragestellung des überlieferten politischen Systems der Gewaltenteilung durch einen stetigen Funktions- und Aufgabenzuwachs der Exekutive, der auch die bürgerliche Institution der parlamentarischen Demokratie tendenziell zu einem reinen Organ der Erzeugung von Legitimation und der Herstellung von Massensolidarität zu reduzieren droht. Aber auch die personelle Trennung der Funktion des Unternehmers von der des Kapitalbesitzers im Rahmen der privateigentümlichen Organisation des materiellen Produktionsprozesses und die bereits von Marx antizipierte Tendenz zur "Aufhebung des Privateigentums auf dem Boden des Privateigentums" verweist auf die Möglichkeit eines *dritten Weges* zwischen Kapitalismus und Sozialismus, den James Burnham bereits Anfang der vierziger Jahre emphatisch als "Revolution der Manager" bezeichnet hatte und der ihm zufolge dabei weniger einen "dritten Weg" als viel eher einen *Konvergenzpunkt* zwischen dem kapitalistischen und dem sozialisti-

---

<sup>200</sup> R. Michels, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens (1911), Neudruck der 2. Aufl. Stuttgart 1970, S. 343; vgl. ferner ebd., S. 25. Michels weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die Revolutionäre der Gegenwart immer zugleich die Reaktionäre der Zukunft sind - eine Annahme, die bisher noch nicht historisch widerlegt worden ist!

<sup>201</sup> Vgl. ebd., S. 366 ff. u. 370 ff. Zu einigen aufschlußreichen Parallelen zwischen den theoretischen Ansichten von Robert Michels und Max Weber, die beide in einem freundschaftlichen Verhältnis zueinander standen, siehe R. Bendix/G. Roth, *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*, Berkeley/Los Angeles/London 1971, S. 246 ff.; W.J. Mommsen, *Max Weber and Roberto Michels. An asymmetrical partnership*, in: *Archives Européennes de Sociologie* 22 (1981), S. 100-116; L.A. Scaff, *Max Weber and Robert Michels*, in: *American Journal of Sociology* 86 (1981) S. 1269-1286.



schen System deutlich machen sollte, der aus deren jeweiligen Entwicklungslogik resultiert.<sup>202</sup>

Nun - auch wenn die Unterschiede zwischen einer Politik des "New Deal", der nationalsozialistischen Herrschaft und einem sozialistischen Planungssystem sowjetischer Art nicht nur bezüglich ihrer ökonomischen Effizienz, sondern auch hinsichtlich der Machtstrategien, die sie repräsentieren, doch wesentlich größer sind als Burnham angenommen hatte - fest steht, daß seit der Jahrhundertwende der marxistische Begriff der "herrschenden Klasse" nicht mehr konkurrenzlos jenes neue Herrschaftsgebilde des politisch-militärisch-industriellen Komplexes beschreibt, das innerhalb des modernen Systems der bürgerlich-parlamentarischen Demokratie das "Zentrum" der politischen Macht nur noch in einem komplexen Wechselspiel zwischen verschiedenen zentralen Macht-Eliten zu identifizieren erlaubt. Aus diesem Grund liegt dem von C. Wright Mills in die moderne politikwissenschaftliche Forschung eingeführten Begriff der "Machtelite" im Unterschied zum marxistischen Klassenbegriff auch nicht mehr die einseitige Vorstellung eines ökonomischen Determinismus - und sei es auch nur der "in letzter Instanz" - zugrunde, sondern berücksichtigt darüber hinaus auch Gesetzmäßigkeiten ganz anderer Art, die zugleich den genuin *politischen* Charakter von sozialen Herrschaftsverhältnissen unterstreichen.<sup>203</sup>

Unterscheidet sich die moderne Elitenforschung hinsichtlich der Frage, ob sie im Anschluß an Burnham und Mills eher die sozialen Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Macht-Eliten analysiert oder aber die verschiedenen Machtquellen und damit die Pluralität der politischen Eliten betont, so stimmt sie dennoch in der Schlußfolgerung überein, daß die Anerkennung der Existenz von verschiedenen politischen Macht-Eliten auch notwendig das Erscheinungsbild der Demokratie verändern muß, das ursprünglich am Ideal der Chancengleichheit aller gesellschaftlichen Gruppen hinsichtlich des Erwerbs der politischen Macht orientiert war.<sup>204</sup> Sah bereits Max Weber in der modernen parlamentarischen Demokratie nurmehr ein technisches Instrument zur Auswahl der geeignetsten politischen Führerpersönlichkeiten und reduzierte er diese damit bereits auf das Modell einer "plebiszitären Führerdemokratie"<sup>205</sup>, so kommt auch eine kritische

<sup>202</sup> J. Burnham, *The Managerial Revolution*, New York 1941. Burnham sah in dieser Entwicklung Saint-Simons Traum einer Verwaltung und Leitung des Zukunft-Staates durch die Techniker und Ingenieure verwirklicht. Zu den politischen Phantasien dieser Frühform eines elitären Sozialismus siehe auch G.G. Iggers, *The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. A Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism*, Den Haag 1958.

<sup>203</sup> Vgl. C.W. Mills, *The Power Elite*, New York 1956, S. 277: "'Ruling class' is a badly loaded phrase. 'Class' is an economic term; 'rule' a political one. The phrase, 'ruling class', thus contains the theory that an economic class rules politically. ... Specifically, the phrase 'ruling class', in its common political connotations, does not allow enough autonomy to the political order and its agents, and it says nothing about the military as such. ... We hold that such a simple view of 'economic determinism' must be elaborated by 'political determinism' and 'military determinism'; that the higher agents of each of these three domains now often have a noticeable degree of autonomy; and that only in the often intricate ways of coalition do they make up and carry through the most important decisions." Siehe ferner ders., *The Structure of Power in American Society*, in: *British Journal of Sociology* 9 (1958), S. 29-41.

<sup>204</sup> Siehe hierzu R. Aron, *Classe sociale, classe politique, classe dirigeante*, in: *Archives Européennes de Sociologie* 1 (1960), S. 260-281.

<sup>205</sup> Vgl. M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, a.a.O., S. 394 ff. u. 532. Schumpeter hatte Anfang der vierziger Jahre diese Charakterisierung der modernen Massendemokratie übernommen und sie in der Figur des "politischen Unternehmers" weiterentwickelt, der auf dem "politischen Markt" um die Gunst der Wähler konkurriert. Vgl. J.A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, München 1950, S. 427 ff. Zur Wirkungsgeschichte des Weberschen Theorems der "plebiszitären Füh-

Theorie der "demokratischen Elitenherrschaft" nicht daran vorbei, die normativen Prämissen einer pluralistischen Demokratietheorie an der empirischen Realität der "Eliten-Massen-Struktur" der modernen Industriegesellschaft zu überprüfen.<sup>206</sup> Trägt sie ferner dem Umstand Rechnung, daß sich die Ausbildung und die Herrschaft von Eliten heute gerade in jenen Bereichen vollzieht, die dem unmittelbaren demokratischen Auswahlprozeß einer Gesellschaft entzogen sind, so wird sie dieser Abkoppelung der eigentlichen Domäne der Elitenherrschaft von dem Bereich öffentlich kontrollierbarer politischer Entscheidungsprozesse nur dann wirksam entgegenzutreten können, wenn sie ihrerseits auf einen allzu eng auf die traditionellen demokratischen Strukturen beschränkten Begriff des Politischen verzichtet und mit der Forderung nach einer umfassenden demokratischen *Partizipation* zugleich jene Bereiche wieder *repolitisiert*, die im gleichen Maße wie die demokratisch gewählten Verfassungsorgane die politische Kultur der modernen Gesellschaft prägen.<sup>207</sup> Ob diese Forderung nach demokratischer Partizipation notwendigerweise mit einer "Verstaatlichung" der führenden privatwirtschaftlichen Korporationen einhergehen muß oder nicht - auf jeden Fall wird deutlich, daß auch eine zeitgenössische "Theorie der demokratischen Elitenherrschaft" die Vorstellung eines ökonomischen Determinismus vermeiden muß, um ein realistisches Bild von der Wirklichkeit wiederzugeben: "Denn die fundamentale Frage bezieht sich heute nicht länger auf das Problem der Produktion und Distribution, sondern auf das der Macht."<sup>208</sup>

---

rerdemokratie" in Deutschland siehe auch W.J. Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, a.a.O., S. 416 ff.

<sup>206</sup> Vgl. P. Bachrach, Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft, Frankfurt am Main 1970, S. 18 ff. u. 111 ff.

<sup>207</sup> Ebd., S. 119 ff. Siehe hierzu auch U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986, bes. S. 300 ff.; ferner ders., Die Erfindung des Politischen, Frankfurt am Main 1993.

<sup>208</sup> Bachrach, a.a.O., S. 125.

### III. Der politische Gehalt der Marxschen Ökonomiekritik<sup>Ü</sup>

#### 1. Die Krise der Krisentheorie

Einer der weitverbreitetsten Gemeinplätze der neueren Zeitgeschichte lautet, daß spätestens mit der friedlichen Revolution von 1989 und dem damit bedingten Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums auch der Marxismus als eine ernst zu nehmende intellektuelle Größe weltweit seinen einstmals bestimmenden Einfluß verloren hat. Nun - auch wenn inzwischen das fast vollständige Fehlen von genuin marxistischen Diskussionsbeiträgen eine der auffallendsten Begleiterscheinungen der geistigen Signatur der Gegenwart zu sein scheint - fest steht, daß es nicht erst der "Generation von 1989" bedurfte, um den Marxismus wieder weitgehend in den Hintergrund zu drängen, sondern daß dieser nach einer Phase der intensiven Rezeption im Gefolge der internationalen Protestbewegungen von 1967-1969 bereits in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre zumindest in Westeuropa und Nordamerika in eine nicht zu übersehende theoretische und politische *Krise* geraten war. Jedenfalls stellte die Annahme der Existenz einer solchen Krise zu diesem Zeitpunkt geradezu einen Konsens innerhalb der ansonsten heftig geführten innermarxistischen Auseinandersetzungen dar. Gleichwohl entzieht sich diese Krise des "westlichen Marxismus" einer vorschnellen Gesamtbeurteilung. Denn ihre subjektive Wahrnehmung und Verarbeitung von seiten der Betroffenen waren so unterschiedlich und vieldeutig wie die Richtungen und Strömungen selbst, die damals den westlichen Marxismus geprägt haben. Bereits dieser Tatbestand verweist aber auf eine grundsätzliche Verlegenheit bei der historischen Analyse und Bewertung dieser Krise. Sie läßt nämlich zwei unterschiedliche Lesarten zu je nachdem, ob ihre Ursache in der damaligen Uneinheitlichkeit und Heterogenität der marxistischen Bewegung gesehen oder aber dem Umstand zugerechnet wird, daß eine entsprechende Vereinheitlichung und Frontbegradigung bereits damals aus verschiedenen Gründen überhaupt nicht mehr erreicht und auch gemessen am Selbstverständnis der zentralen Akteure nicht mehr sinnvoll als politisches Ziel verfolgt werden konnte. Bevor deshalb auf diesen Sachverhalt anhand einiger exemplarischer Verlautbarungen dieser Zeit eingegangen werden soll, ist jedoch vorab zu fragen, welche grundsätzliche Bedeutung überhaupt der Krise einer Geschichtsphilosophie zukommt, die selbst wesentlich auf der Unterstellung einer Krisenhaftigkeit der von ihr theoretisch kritisierten und praktisch bekämpften gesellschaftlichen Verhältnisse beruht. Denn wir haben es im betreffenden Fall ja augenscheinlich mit der Umkehrung einer *Kritik der Krise* in eine *Krise der Kritik* zu tun.<sup>1</sup>

<sup>Ü</sup> Klaus Lichtblau, *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin: Philo, 1999, S. 139-190.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu die unterschiedlichen Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge von F. Claudin, *Die Krise der kommunistischen Bewegung*, 2 Bde., Berlin 1977-1978; J.M. Bouguereau, *Die Krise des Mythos. Anmerkungen zur Neuen Linken in Frankreich und Italien*, in: *Kursbuch* 45 (1977), S. 1-13; I. Vaccarini, *Dinamica e crisi della teoria marxista contemporanea*, in: *Studi di Sociologica* 15 (1977), Nr. 2-3, S. 137-172; G. Ortmann/G.-E. Famulla/H. Arndt, *Marxismus heute: Das Elend mit den großen historischen Kategorien. Theorie und Praxis und die Marxsche Ökonomiekritik*, in: *Mehrwert* 12 (1977), S. 205-255; S. Breuer, *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main 1977; C. Koch/W.-D. Narr, *Krise und Kritik - Zur Krise der Kritik*, in: *Leviathan* 5 (1977), S. 400-423; S. Neugebauer, *Gibt es eine Krise im Marxismus?* in: *Mehrwert* 14 (1978), S. 5-28; B. Blanke/G. Schäfer, *Krise der Linken - Krise des Marxismus*, in: *Probleme des Klassenkampfes* 36 (1979), S. 35-45; U. Curi, *Sulla "scientificità" del marxismo*, 2. Aufl. Mailand 1979, S. 95 ff.

Von welcher Art ist also der historische geschichtsphilosophische Zusammenhang zwischen dem Prozeß der theoretischen Kritik und der realen Krise, deren Prognose nicht nur den Gegenstandsbezug der Kritik kennzeichnet, sondern deren Ausbleiben die kritisierende Theorie selbst in Mitleidenschaft zu ziehen vermag? Reinhart Koselleck hat im Hinblick auf die bürgerliche Aufklärungszeit nachzuweisen versucht, daß die Gesellschafts- und Kulturkritik der Aufklärer jene weltgeschichtliche Krise der alt-europäischen Gesellschaft und des absoluten Staates, die in der Französischen Revolution handgreiflich zum Ausdruck kam, nicht nur theoretisch antizipierte, sondern durch die kritische Unterstellung der latenten Existenz einer solch drohenden Krise diese selbst in einem gewissen Sinne auch mitproduziert hatte. Das reale Auftreten der Krise verdanke sich hierbei dem Umstand, daß der in der griechischen Antike im Rahmen von gerichtlichen Entscheidungsprozessen noch als begriffliche und reale Einheit verstandene Zusammenhang von Kritik und Krise im 18. Jahrhundert zu einer Verselbständigung des Prozesses der theoretischen Kritik im Sinne von "subjektiven" Bedeutungspostulaten geführt habe und daß sich diese dabei durch die Prognose einer real zu erwartenden Krise und dem utopischen Vorgriff auf eine als wünschenswert gedeutete Zukunft zugleich selbst legitimiert habe. Die bürgerliche Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts vermittele so gleichermaßen die Subjektivität der Gesellschaftskritik mit der Objektivität der gesellschaftlichen Krise und sei letzten Endes für deren Eintritt mitverantwortlich.<sup>2</sup> Ob diese These in ihrer Radikalität voll zutrifft, soll hier jedoch nicht weiter untersucht werden. Vielmehr ist zu fragen, welcher Krisenbegriff einer solchen geschichtsphilosophisch begründeten Konstruktion zugrunde liegt und inwieweit die Marxsche Gesellschaftskritik sich selbst noch diesem Denkmodell zuordnen läßt. Von hier aus läßt sich dann auch die geschichtsphilosophische Bedeutung jener bereits seit dem Ende des 19. Jahrhunderts immer wieder behaupteten "Krise des Marxismus" näher umschreiben.<sup>3</sup>

Der von Koselleck für das 17. und 18. Jahrhundert dargestellte Zusammenhang von Kritik und Krise beruht auf einer geschichtstheoretischen Konzeption, der zufolge sich die Krise einer Gesellschaft nicht nach der Art eines organischen Krankheitsprozesses als rein "objektiver" Vorgang getrennt von der subjektiven Wahrnehmung der betroffenen Individuen und Gruppen beschreiben läßt. Denn ihr realer Eintritt und ihr konkretes Ausmaß ist selbst von der bewußten Infragestellung jener kognitiven Deutungssysteme abhängig, vermittels denen sich die sozialen Gruppen und Klassen einer Epoche über ihre eigene geschichtliche Identität und ihre zukünftigen Handlungschancen Rechenschaft abzulegen versuchen. Das subjektive Bewußtsein der Krise ist somit nicht von deren objektiven Bedingungen lösbar, sondern muß als Voraussetzung dafür verstanden werden, daß sich Ereignisse und Prozesse, die eine Infragestellung der Kontinuität sozialer Prozesse und einen Bruch mit den überlieferten kollektiven Orientierungssystemen von sozialen Gruppen und Klassen bewirken, überhaupt als krisenhafte Prozesse beschreiben lassen. Das Bewußtsein der Krise ist insofern selbst ein wesentlicher Indika-

<sup>2</sup> R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München 1959, bes. S. 5, 86 ff. u. 196 ff.

<sup>3</sup> Siehe hierzu auch die einschlägige Studie von R. Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari 1978; ferner G. Sorel, *Die Auflösung des Marxismus* (1908), Neudruck Hamburg 1978; K. Korsch, *Krise des Marxismus* (1931), in: ders., *Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften*, Frankfurt am Main 1971, S. 167-172; H. Lefèbvre, *Probleme des Marxismus heute*, Frankfurt am Main 1965, S. 11 ff.; M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt am Main 1968, bes. S. 119 u. 270 ff.

tor ihrer realen Existenz, deren "Lösung" entweder in Gestalt einer Restabilisierung der bisherigen Formen der Identitätsfindung und der sozialen Integration oder aber in Form einer Auflösung derselben und in Gestalt eines schmerzhaften Prozesses der Ausbildung neuer sozialer Identitäten erfolgen kann. Insofern kommt auch der *Kritik* des "herrschenden Bewußtseins" ein ausgezeichnete Stellenwert für die Bewußtwerdung krisenhafter Prozesse zu. Der Prozeß der theoretischen Kritik verfehlt jedoch nur dann nicht seinen Gegenstand, wenn sich diese von ihm beschriebene Krisenhaftigkeit zugleich dem alltäglichen Bewußtsein der von ihr betroffenen sozialen Akteure "mitteilt", das heißt von diesen real erfahren und durchlitten wird. Andernfalls verfällt die Kritik selbst der von ihr unterstellten Latenz der Krise.<sup>4</sup>

Genau dieser geschichtsphilosophische Zusammenhang von Kritik und Krise liegt auch der Marxschen Theorie zugrunde. Denn die Kritik der politischen Ökonomie versucht ja nicht nur anhand einer ideologiekritischen Entlarvung des herrschenden bürgerlichen Bewußtseins die Objektivität der widersprüchlichen und krisenhaften Struktur des Prozesses der Kapitalverwertung nachzuweisen, sondern gibt zugleich die geschichtsphilosophischen Bedingungen an, unter denen die immanent nicht aufhebbare Krisenhaftigkeit der privateigentümlichen Produktionsweise durch die revolutionäre Erzwingung einer neuen Form der gesellschaftlichen Produktion überwunden werden kann. Die Marxsche Krisentheorie beansprucht für sich deshalb zugleich den Status einer *Revolutionstheorie*, weil sie von der Grundannahme ausgeht, daß sich die Objektivität der periodisch wiederkehrenden ökonomischen Krise in der Entstehung entsprechender subjektiver Bewußtseinsformen der von der Krise negativ betroffenen gesellschaftlichen Klasse niederschlägt und diese dergestalt zu einer *politischen* Lösung der Krise motiviert. Der "Grundwiderspruch" zwischen Lohnarbeit und Kapital beinhaltet dabei sowohl die objektiven als auch die subjektiven Voraussetzungen für eine endgültige Überwindung dieser der bürgerlichen Produktionsweise immanent zugrundeliegenden ökonomischen und sozialen "Krise".<sup>5</sup> Insofern wird das Verhältnis von Politik und Ökonomie zum Nadelöhr einer ökonomiekritisch begründeten Revolutionstheorie, das unter bestimmten Voraussetzungen zugleich eine "Krise der Kritik" heraufbeschwört. Denn eine kritische Theorie der Gesellschaft, die ihrem Gegenstand eine immanent nicht lösbare Krisenhaftigkeit unterstellt, muß notwendigerweise selbst in die Krise - und damit zugleich in das Kreuzfeuer der Kritik - geraten, wenn die von ihr behauptete Periodizität der Krise nicht die politischen Erwartungen erfüllt, die mit ihrer Diagnose verbunden waren.<sup>6</sup>

Dies festzuhalten ist wichtig, um sich über die eigentlichen Gründe der beständig wiederkehrenden Krise des Marxismus zu verständigen. Denn die Unterstellung, selbst latent mit einer Krise behaftet zu sein, durchzieht ja seine gesamte bisherige Geschichte und ist durch den jederzeit möglichen Widerspruch zwischen seiner geschichtsphilosophischen Hypothek und der tatsächlichen historischen Entwicklung gewissermaßen be-

<sup>4</sup> Vgl. hierzu J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973, S. 9 ff.

<sup>5</sup> Vgl. J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4. Aufl. Frankfurt am Main 1971, S. 244 ff.; ferner ders., *Legitimationsprobleme*, a.a.O., S. 41 ff.

<sup>6</sup> Davon scheint auch Lucio Magri überzeugt zu sein - auch wenn er davon ausgeht, daß das, "was sich heute in der Krise befindet, (...) vielmehr der Marxismus der II. und III. Internationalen als der Marxismus von Marx (ist)". Vgl. L. Magri, *Krise des Kapitalismus und Krise der Linken*, in: *Probleme des Klassenkampfes* 36 (1979), S. 13-23 (hier: 14); siehe ferner den polemischen Beitrag von C. Koch/W.-D. Narr, *Krise - oder das falsche Prinzip Hoffnung*, in: *Leviathan* 4 (1976), S. 291-327.

reits strukturell vorprogrammiert gewesen. Die gleiche Feststellung trifft aber auch für den Prozeß der Kritik und Selbst-Kritik des Marxismus zu. Denn auch dieser ist nicht ausschließlich neueren Datums, sondern kennzeichnet die Stellung des Marxismus innerhalb der internationalen sozialistischen Bewegung von Anfang an. Dies zeigt ein vorurteilsfreier Blick auf die bisherige Geschichte des Sozialismus, die immer auch eine Geschichte der kontroversen politischen Identitätsfindungen und der Abweichungen, der Häresien, Absplitterungen und polemischen Ausgrenzungen war. Die Kritik an den historisch jeweils vorherrschenden Formen des Marxismus verweist insofern zugleich auf die Bedeutung des *Ausgeschlossenen*, das immer dann verstärktes Interesse auf sich zieht, wenn die dominierenden theoretischen und politischen Strömungen aufgrund von praktischen Enttäuschungen und Niederlagen im politischen Kampf an ihrer eigenen bisherigen Orientierung zu zweifeln beginnen.<sup>7</sup> Dann fängt endlich die Suche nach möglichen "Fehlern" bzw. "Einseitigkeiten" der eigenen Position an, welche zugleich die Chance für ein "Comeback" von bisher ausgeschlossenen bzw. "vergessenen" Positionen erheblich erhöht und sogar ein Interesse an völlig anders gearteten Traditionen des theoretischen und politischen Denkens zu bewirken vermag. In Umkehrung der von Koselleck für den Prozeß der bürgerlichen Aufklärung formulierten These eines geschichtsphilosophischen Zusammenhangs von Kritik und Krise ist deshalb davon auszugehen, daß nicht der Prozeß der theoretischen *Kritik* die bereits Mitte der siebziger Jahre festzustellende und bis heute anhaltende Krise des Marxismus hervorgerufen hat, sondern daß die theoretische und politische Orientierungskrise der marxistischen Linken in Westeuropa und Nordamerika seit dem Abklingen der Studentenrevolte von 1968 diese weltweite Infragestellung des Marxismus und die verstärkte Hinwendung zu nicht-marxistischen Formen der Gesellschaftskritik bewirkt hat. Denn diese Krise kommt ja nicht nur in der Unterstellung zum Ausdruck, daß sich die dem Marxismus zugrundeliegende Krisentheorie seit geraumer Zeit selbst in einer Krise befindet, sondern wird auch durch die Infragestellung der bisherigen politischen Zielvorstellungen des Marxismus und durch die inzwischen weit verbreitete Ansicht, daß eine "systemtranszendierende" Form der Gesellschaftskritik grundsätzlich fragwürdig geworden sei, nachhaltig unterstrichen. Bevor in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels die impliziten Voraussetzungen und die politischen Implikationen der Marxschen Ökonomiekritik nun ihrerseits einem solchen Prozeß der Kritik unterworfen werden, sollen deshalb zunächst einige jener grundlegenden theoretischen und politischen Verunsicherungen genannt werden, die in den verschiedenen Versuchen zu einer immanenten Infragestellung der Marxschen Theorie zum Ausdruck kommen, wie wir sie seit Mitte der siebziger Jahre beobachten können.

Diese verschiedenen Versuche einer "Öffnung" der Marxschen Theorie hatten letzten Endes alle das Ziel, bestimmte theoretische und politische Einseitigkeiten deutlich zu machen, die der Kritik der politischen Ökonomie als dem Kernstück der Marxschen Theorie zugesprochen werden müssen. Diese Infragestellung von Grundannahmen der Marxschen Ökonomiekritik betrifft sowohl den formalen Status der theoretischen Abstraktion, den Marx seiner Darstellung zugrundegelegt hatte, als auch den inhaltlichen Gehalt jener ökonomischen Grundbegriffe, die Marx als den adäquaten Ausdruck der

---

<sup>7</sup> Bezeichnenderweise sieht auch Perry Anderson das eigentliche Kennzeichen der verschiedenen Strömungen des "westlichen Marxismus" darin, daß sie sich letztendlich dem politischen Scheitern der Arbeiterbewegung verdanken. Vgl. P. Anderson, Über den westlichen Marxismus, Frankfurt am Main 1978, S. 68 f.

bestehenden Verhältnisse ideologiekritisch darzustellen versuchte. Zur Diskussion steht also nicht nur der Marxsche Versuch, eine Analyse der Reproduktionsbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft in Gestalt einer Kritik ihrer ökonomischen Kategorien durchzuführen, sondern die spezifische Form dieser Kritik selbst, die eine solche Ausgrenzung von nicht unmittelbar ökonomisch bestimmten Sachverhalten und Bewußtseinsformen motiviert hat. Denn nur seinem am Vorbild der Hegelschen Logik orientierten ökonomiekritischen Darstellungsverfahren ist es letztlich zu verdanken, daß Marx sich dazu aufgerufen fühlte, alle nicht-ökonomischen und alle begrifflich nicht weiter systematisierbaren Aspekte seines Untersuchungsgegenstandes aus seinem theoretischen System als "unwesentlich" und "zweitrangig" auszuschließen. Folgende Schwerpunkte innerhalb der Kritik der Marxschen Theorie lassen sich hierbei deutlich voneinander unterscheiden:

(a) Die "immanenteste" Form dieser Kritik bezieht sich selbst noch auf die identitätsphilosophischen Voraussetzungen des Marxschen Hauptwerkes "Das Kapital". Nur versucht sie hierbei den "Identitätszwang" und den geschichtlich-kulturellen Nivellierungsprozeß, den die ökonomische Wertabstraktion bewirkt haben soll, kritisch gegen Marx selbst zu wenden, um so nicht nur die "Unmöglichkeit" der Revolution, sondern zugleich den "affirmativen" Charakter der Marxschen Theorie zu unterstreichen.<sup>8</sup>

(b) Von dieser selbst noch in einem affirmativen Sinn ihrem Gegenstand verhaftet bleibenden Form der Kritik lassen sich diejenigen Versuche einer kritischen Rekonstruktion der Marxschen Theorie unterscheiden, die zwar einerseits selbst noch an dem von Hegel und Marx ausgearbeiteten Modell des dialektischen Widerspruchs anknüpfen, sich demgegenüber jedoch zugleich darum bemühen, wieder verstärkt die *nicht-identischen* Voraussetzungen einer dialektischen Darstellungsform in die Diskussion miteinzubeziehen, um so das "Negative" als das "Andere" des Kapitalverhältnisses und damit zugleich als Möglichkeit seiner geschichtlichen Aufhebbarkeit wieder in Erinnerung zu rufen. Gleichwohl huldigen auch diese Rekonstruktionsversuche meist noch zu sehr der auch von Hegel und Marx geteilten Versuchung, diese Möglichkeit der Erfahrbarkeit des Fremden und des Nicht-Identischen nur als dialektisches Moment eines übergreifenden Gesamtprozesses identitätslogisch zu unterlaufen.<sup>9</sup>

(c) Radikaler verfahren diejenigen Ansätze der innermarxistischen Diskussion, denen inzwischen *jede* Art der theoretischen Systematisierung und dogmatischen Vereinheitlichung suspekt geworden ist. Dieser Argwohn begründet sich hierbei in dem einer sol-

---

<sup>8</sup> Geistesgeschichtlicher Ausgangspunkt dieser "Eindimensionalitätsthese" stellt der stark von Max Webers Theorie des okzidentalen Rationalismus geprägte Aufsatz von Georg Lukács über "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" dar. Während dieser "Webersche Marxismus" jedoch noch die geschichtliche *Negativität* dieses "Rationalisierungs"-Prozesses deutlich zu machen versuchte, sind einige seiner späteren Repräsentanten bereits von dem zutiefst affirmativen Charakter dieses Prozesses überzeugt, welcher uns nicht nur in eine Phase der *post-histoire* geschleudert, sondern auch die Unmöglichkeit jeder systemtranszendierenden Form von Kritik und Politik beschert haben soll. Siehe hierzu G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin 1923, S. 94 ff.; H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin 1967; J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972; ders., *Le miroir de la production*, Tournai 1973; ders., *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976; ferner Breuer, *Die Krise der Revolutionstheorie*, a.a.O.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. Ortman/Famulla/Arndt, a.a.O., S. 219 ff. u. 256 f.; M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1978, bes. S. 484 ff. Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch die Arbeiten von J.A. Ogilvy. Vgl. ders., *Self & World. Readings in Philosophy*, New York 1973; ferner ders., *Many Dimensional Man. Decentralizing Self, Society, and the Sacred*, New York 1977.

chen Theorie unterstellten Unvermögen, der spezifischen Ereignishaftigkeit des sozialen und politischen Geschehens gerecht zu werden, die deshalb auch notwendig eine unüberbrückbare Kluft zwischen Theorie und Praxis hervorrufe; oder er wird durch den Hinweis legitimiert, daß sich der geschichtliche Prozeß ohnehin jeder starren theoretischen Fixierung entziehe und deshalb auch entsprechende Verallgemeinerungen immer wieder in Frage gestellt habe.<sup>10</sup>

(d) Auch die "Subjekt-Objekt-Problematik" wurde oft zum Anlaß genommen, um die Grundannahmen der Marxschen Theorie in Frage zu stellen und ihr theoretische Alternativen gegenüberzustellen. In diesem Zusammenhang sind auch die Versuche zu sehen, die Freudsche Theorie und die moderne sozialwissenschaftliche Interaktionstheorie in eine unorthodoxe Rekonstruktion des historischen Materialismus miteinzubeziehen. Denn sie beruhen auf der Unterstellung, daß anhand der Marxschen Theorie selbst nicht deutlich werde, wie sich jemals die Objektivität von sozioökonomischen Entwicklungsprozessen in die ihnen entsprechenden subjektiven Bewußtseinsprozesse umsetzen können und daß deshalb auch davon ausgegangen werden müsse, daß eine marxistische Revolutionstheorie im eigentlichen Sinne noch gar nicht existiert.<sup>11</sup>

(e) Im Rahmen der Bemühungen um eine Überwindung des Ökonomismus der Marxschen Theorie zeichnen sich besonders diejenigen Versuche aus, welche die Rekonstruktion bzw. Neuausarbeitung einer Theorie des Staates und des Politischen zum Gegenstand haben. Diese Anstrengungen begründen sich entweder in der Auffassung, daß die politischen und staatstheoretischen Vorstellungen des Marxismus durch die geschichtliche Entwicklung obsolet geworden sind und durch neue ersetzt werden müssen; oder sie gehen davon aus, daß Marx selbst überhaupt noch keine Theorie des Politischen und des Staates ausgearbeitet habe, die mit dem methodischen Status und dem rigorosen theoretischen Anspruch seiner Ökonomiekritik vergleichbar wäre.<sup>12</sup>

Gerade diese grundsätzliche Problematisierung des politischen Gehalts der Marxschen Ökonomiekritik zeigt nachhaltig, in welche Richtung sich die innermarxistischen Auseinandersetzungen in Westeuropa und Nordamerika seit bereits der siebziger Jahre offensichtlich gewordenen "Krise des Marxismus" hätten weiterbewegen müssen. Denn

<sup>10</sup> Diesen Standpunkt vertreten z.B. Korsch, *Krise des Marxismus*, a.a.O., S. 168 ff.; Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, a.a.O., S. 119 u. 278; M. Tronti, *Politica e potere*, in: *Critica Marxista*, Jg. 16 (1978), Nr. 3, S. 19-35 (hier: 24 ff.); U. Curi, *Sulla "scientificità" del marxismo*, a.a.O., S. 96 ff.; J. Rancière, *Wider den akademischen Marxismus*, Berlin 1975, S. 60 ff.

<sup>11</sup> Vor allem Habermas hatte in den 60er und frühen 70er Jahren mit diesem Argument seine kritische Auseinandersetzung mit der Marxschen Theorie gerechtfertigt und deshalb den Einbezug der Psychoanalyse und der Interaktionstheorie in eine kritische Theorie der Gesellschaft gefordert. Vgl. insbesondere J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968, bes. S. 59 ff. Eine marxistische Reformulierung dieser Kritik unternahm im Anschluß an Habermas ferner H.-J. Krahl, *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt am Main 1971, S. 384 ff.

<sup>12</sup> Siehe hierzu C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt am Main 1972; L. Althusser, *Marxismus und Ideologie*, Berlin 1973, S. 127 ff.; L. Colletti, *A Political and Philosophical Interview*, in: *New Left Review* 86 (1974), S. 3-28, bes. 15 ff.; A. Negri, *Esiste una dottrina marxista dello stato?* in: *Aut-Aut* 152-153 (1976), S. 35-50; N. Bobbio, *Is There a Marxist Theory of the State?* in: *Telos* 35 (1978), S. 5-16; M. Tronti, *Sull'autonomia del politico*, Mailand 1977; ders., *Politica e potere*, a.a.O.; B. de Giovanni, *Teoria marxista e Stato*, in: *Critica Marxista*, Jg. 16 (1978), Nr. 3, S. 3-17; K. Lichtblau, *Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Verhältnis von Ökonomie, Recht und Politik*, Gießen 1978, bes. S. 199 ff.; C. Luporini, *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, in: *Critica Marxista*, Jg. 16 (1978), Nr. 1, S. 17-50; J.M. Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge 1978. E. Balibar/C. Luporini/A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris 1979; ferner S. Breuer, *Die Antiquiertheit des Leviathan*, in: *Leviathan* 7 (1979), S. 265-274.



in ihr laufen nicht nur die Fäden aller übrigen Motive für eine kritische Infragestellungen der Marxschen Theorie zusammen, sondern sie zeigt zugleich den Abstand an, der die Ergebnisse einer solchen unvoreingenommenen politischen Grundsatzdiskussion von ihrem eigenen Ausgangspunkt trennen würde. Wenn deshalb im folgenden noch einmal der Versuch gemacht werden soll, sowohl die theoretischen Voraussetzungen als auch die politischen Perspektiven zu verdeutlichen, die ursprünglich mit dem Programm einer "Kritik der politischen Ökonomie" verbunden gewesen sind, so sollte hierbei nicht vergessen werden, daß die in diesem Zusammenhang bereits des öfteren vertretene Annahme bezüglich der Existenz einer "Autonomie des Politischen" zwar aus dem Marxismus herausführen mag, gleichwohl der innermarxistischen Diskussion aufgrund ihrer eigenen theoretischen Voraussetzungen und politischen Implikationen selbst erwachsen ist.<sup>13</sup>

## 2. Von der "Kritik der Politik" zur "Kritik der politischen Ökonomie"

Nicht zufällig haben sich die verschiedenen Versuche einer Rekonstruktion der Marxschen Theorie immer wieder das Problem aufgeworfen, inwieweit die späteren Marxschen Ausarbeitungen zu einer "Kritik der politischen Ökonomie" den Ansprüchen einer politischen Theorie gerecht werden, die zugleich von einem praktischen Wert für die politisch-sozialen Kämpfe der Arbeiterbewegung ist. Weniger der politische Gehalt der historischen und empirischen Analysen der Klassenkämpfe des 19. Jahrhunderts und der direkten Interventionen von Marx und Engels in die tagespolitischen Auseinandersetzungen der sozialistischen und kommunistischen Organisationen ihrer Zeit steht hierbei im Vordergrund, sondern die Frage, ob sich in ihrem Werk Ansatzpunkte für eine politische Theorie finden lassen, die zugleich den hohen theoretischen Standards der Marxschen Ökonomiekritik entspricht, wobei bis heute kontrovers geblieben ist, ob diese seiner Kritik der politischen Ökonomie bereits implizit zugrunde liegt bzw. gar mit dieser identisch ist oder aber eine eigenständige und von dieser kategorial zu unterscheidenden "Kritik der Politik" erforderlich macht. Auch die Mitte der siebziger Jahre geführte Diskussion bezüglich der Möglichkeit einer "Staatsableitung" innerhalb einer "Kritik der politischen Ökonomie" unterstreicht nur diese Unsicherheit, ob eine marxistische Theorie des Staates bereits in den Kategorien der Marxschen Ökonomiekritik vorformuliert worden ist oder aber unabhängig von dieser ausgearbeitet werden muß, wobei jedoch im Rahmen dieses Diskussionszusammenhangs erst gar nicht die Frage gestellt wurde, inwieweit eine politische Theorie des Marxismus überhaupt notwendig mit einer *Staatstheorie* identisch sein muß oder ob sie nicht wesentlich über diese hinauszugehen hat.<sup>14</sup> Bemerkenswert ist darüber hinaus der Umstand, daß in derselben

<sup>13</sup> Charakteristisch hierfür ist die Entwicklung des *operaismo* in Italien. Vgl. Potere Operaio, Was ist Arbeitermacht? Materialien zur Kaderbildung, Berlin 1972; M. Tronti, Arbeiter und Kapital, Frankfurt am Main 1974; ders., Sull'autonomia del politico, a.a.O.; ders., Politica e potere, a.a.O.; M.G. Meriggi, Rileggendo "Operai e Capitale": dall'Autonomia Operaia all'Autonomia del Politico, in: Aut-Aut 147 (1975), S. 47-65.

<sup>14</sup> Zu dieser vorwiegend in der "alten" BRD und in West-Berlin geführten Diskussion vgl. E. Altvater, Zu einigen Problemen des Staatsinterventionismus, in: Probleme des Klassenkampfes 3 (1972), S. 1-54; S. Flatow/F. Huisken, Zum Problem des bürgerlichen Staates, ebd., 7 (1973), S. 83-153; C. Braunmühl/K. Funken/M. Cogoy/J. Hirsch, Probleme einer materialistischen Staatstheorie, Frankfurt am Main 1973; H. Reichelt, Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels, in: K. Marx/F. En-

Ausgabe der "Deutsch-Französischen Jahrbücher", in der Engels bereits die "Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie" skizziert hatte, Marx noch das Programm einer "Kritik der Politik" aufgestellt hat, die nicht nur eine Kritik der Politik und der Ökonomie, sondern darüber hinaus auch eine Kritik des Rechts und der Moral sowie eine "Kritik der spekulativen Bearbeitung jenes Materials" umfassen sollte, wie Marx sie vornehmlich in der junghegelianischen Schule zu identifizieren können glaubte.<sup>15</sup> In welchem Verhältnis steht jedoch diese ursprünglich geplante "Kritik der Politik" zu Marx' eigenen späteren "Kritik der politischen Ökonomie"? Handelt es sich hierbei nur um eine terminologische Umbenennung der maßgeblichen "Kritik" bei Beibehaltung ihres sachlich-methodischen Forschungsprogramms? Oder ist davon auszugehen, daß sich im Laufe der Entwicklung der Marxschen Theorie nicht nur der Gegenstand, sondern zugleich die Form ihrer Kritik verändert hat?

Daß sich diese Fragen nicht vorschnell beantworten lassen, zeigen die Schwierigkeiten, die bei dem Versuch ihrer Beantwortung auftreten. So vertritt zum Beispiel André Tosel die Ansicht, daß Marx bis 1844 noch die Einheit beider Kritiken - der Kritik der Politik und der Kritik der politischen Ökonomie - beabsichtigt hatte, deren Spuren sich noch bis hin zu seinen "Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie" verfolgen lassen, während danach jener Bruch im Marxschen Werk eingetreten sei, der den theoretisch problematischen Status seiner historisch-politischen Analysen von dem hohen Abstraktionsniveau seiner späteren ökonomiekritischen Schriften trenne. Gleichwohl seien nicht nur seine "Kritik der politischen Ökonomie", sondern sein gesamtes Werk als eine "Kritik der Politik" gedacht gewesen und auch heute noch so zu verstehen. Dies führt Tosel zu der Unterscheidung dreier Arten der "Kritik der Politik", deren übergreifender programmatischer Stellenwert die theoretische Einheit und ein durchgängiges politisches Anliegen innerhalb der verschiedenen Phasen des Marxschen Schaffens belegen soll. Er unterscheidet hierbei zwischen einer Phase der "Kritik der Politik", die vor der eigentlichen Marxschen Ökonomiekritik liegt (1841-1844); einer "Kritik der Politik", die im Rahmen der Grundlegung des historischen Materialismus erfolgt und im wesentlichen auf den Gegensatz von Kapital und Arbeit abzielt (1845-1852); und schließlich einer "Kritik der Politik", die nicht nur mit der historisch entsprechenden Phase des Klassenkampfes, sondern auch aufs engste mit der Marxschen Ökonomiekritik verbunden ist und im Bezugsrahmen einer "détermination d'un processus politique de transition" erfolgt (1871-1875). Gleichwohl stellt auch diese nicht allzu selbstverständliche, sondern eher "spannungsvolle" Einheit zweier unter Umständen nicht nur terminologisch, sondern auch sachlich-methodisch verschiedenen Arten der "Kritik" Tosel zufol-

---

gels, Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie, hrsg. und eingel. v. E. Hennig/J. /H. Reichelt/G. Schäfer, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1974, S. XI-LIX; B. Blanke/U. Jürgens/H. Kastendiek, Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates. Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Ökonomie, in: Probleme des Klassenkampfes 14-15 (1974), S. 51-104; L. Kuhlen, "Ableitung" und "Verdoppelung" in der neueren marxistischen Diskussion über den Staat, in: H. Rottleuthner (Hrsg.), Probleme der marxistischen Rechtstheorie, Frankfurt am Main 1975, S. 312-337; N. Kostede, Die neuere marxistische Diskussion über den bürgerlichen Staat. Einführung - Kritik - Resultate, in: Gesellschaft. Beiträge zur Marxistischen Theorie 8-9 (1976), S. 150-196.; A. Negri, La forma stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione, Mailand 1977.

<sup>15</sup> Vgl. Marx, Brief an Arnold Ruge vom September 1843, in: K. Marx/F. Engels, Werke, Berlin 1956 ff. (= MEW), Bd. 1, S. 345; ders., Zur Judenfrage, ebd., S. 351; ders., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, ebd., S. 379; ferner ders., Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: MEW Ergänzungsband, 1. Teil, S. 467.

ge das "Rätsel" (*énigme*): "Comment expliquer cette relative autonomie de la critique de la politique par rapport à la critique développée de l'économie politique?"<sup>16</sup>

Um dieses "Rätsel" wenn nicht schon einer endgültigen "Auflösung", so doch wenigstens dem *Versuch* einer Auflösung näherzubringen, wird man nicht daran vorbeikommen, das Problem der Einheit der Marxschen Theorie im Hinblick auf den in den verschiedenen Stadien ihrer Ausformulierung jeweils zugrundeliegenden spezifischen *Kritik-* und *Politikbegriff* zu thematisieren. Und es muß darüber hinaus jenes rätselhafte und geistesgeschichtlich im übrigen recht voraussetzungsvolle Junktum von Politik und Ökonomie im Begriff der "politischen Ökonomie" bis hin zu jenem Punkt zurückverfolgt werden, an dem Marx glaubte, eine Analyse der "Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft" als eine "Kritik der politischen Ökonomie" formulieren zu können - bzw. zu *müssen*. Nur dann wird sich letzten Endes klären lassen, welcher politische Gehalt überhaupt einer solchen Form der Gesellschaftskritik zuzusprechen ist.

In diesem Zusammenhang ist es von besonderer Bedeutung, daß Marx seine eigenen praktisch-politischen Intentionen, die durch seine Rezeption sozialistischen Gedankenguts im Rahmen seines Pariser Exils bereits nachhaltig unterstrichen wurden, noch gleichsam selbstverständlich und unbeirrt mit jener Tradition der "Kritik" verbinden konnte, die dem 18. Jahrhundert seinen Namen gegeben hatte und in der weltgeschichtlichen "Krisis" der Französischen Revolution auch praktisch-politisch zum Ausdruck kam.<sup>17</sup> Nicht zufällig tragen die wichtigsten theoretischen Arbeiten von Marx den Namen der "Kritik" in ihrem Titel oder Untertitel, was innerhalb der Sekundärliteratur bereits des öfteren Anlaß zur Frage nach dem entsprechenden kritiktheoretischen Zusammenhang gab.<sup>18</sup> Marx konnte sich hierbei gleichermaßen die Doppelbedeutung dieses traditionellen Kritikbegriffs zu eigen machen, der zum einen eine theoretische Kritik der überlieferten Wissensformen und ihre Weiterentwicklung in Form einer Kunst des Urteilens und des Unterscheidens des Wahren und des Falschen, des Rechten und des Unrechten anstrebte, zum anderen jedoch zugleich eine Infragestellung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse implizierte, deren "Krisis" im Sinne einer entscheidungsträchtigen Situation durch die theoretische Kritik nicht nur diagnostiziert, sondern

<sup>16</sup> A. Tosel, Les critiques de la politique chez Marx, in: E. Balibar/ C. Luperini/A. Tosel, Marx et sa critique de la politique, a.a.O., S. 11-51 (hier: 49).

<sup>17</sup> Vgl. R. Koselleck, Kritik und Krise, a.a.O., S. 81 ff. u. 196 ff.; S. Breton, Critique et révolution, in: *Révue philosophique de Louvain* 66 (1968), S. 688-708; K. Röttgers, Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx, Berlin/New York 1975, bes. S. 19 ff. Nicht zufällig konnte bereits 1790 ein Göttinger Gelehrter feststellen: "Unserem Zeitalter gebührt das Lob, mehr als die vorhergehenden mit Kritik untersucht ... geläutert und aufgeklärt zu haben; deswegen es auch von einigen mit Recht den Beynamen des kritischen erhalten hat." (J.G. Buhle, Grundzüge einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften, Lemgo 1790, S. 39). Zur Geschichte des Kritikbegriffs siehe auch C. v. Bormann, Der praktische Ursprung der Kritik. Die Metamorphosen der Kritik in Theorie, Praxis und wissenschaftlicher Technik von der antiken praktischen Philosophie bis zur neuzeitlichen Wissenschaft der Praxis, Stuttgart 1974; ferner C. Bormann/G. Tonelli/H. Holzhey, Art. "Kritik", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976), Sp. 1249-1282.

<sup>18</sup> J. Habermas, Theorie und Praxis, a.a.O., S. 228 ff.; D. Böhler, Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomena zu einer reflektierten Ideologiekritik und "Theorie-Praxis-Vermittlung", Frankfurt am Main 1971; J. Rancière, Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1972; K. Röttgers, Kritik und Praxis, a.a.O., S. 253 ff. Luperini spricht deshalb zu Recht von einem "Leitmotiv" des Marxschen Denkens. Vgl. ders., *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, a.a.O., S. 17 ff.

in einer auch heute noch nicht eindeutig geklärten Art und Weise unter Umständen auch hervorgerufen, zumindest jedoch heraufbeschwört wurde.<sup>19</sup>

So forderte Marx bereits in den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" zu einer "rücksichtslosen Kritik alles Bestehenden" auf und versah diese Aufforderung bewußt mit dem Zusatz, daß diese Kritik zugleich so beschaffen sein müsse, daß sie sich "nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten"<sup>20</sup>. Gleichwohl geht es dieser frühen, von Marx geplanten Kritik nicht darum, eine dogmatische Konstruktion der Zukunft vorzunehmen, sondern sie begreift sich bereits zu diesem Zeitpunkt als eine *immanente* Kritik, die aus der "Kritik der alten Welt" eine neue zu finden beabsichtigt. Und gegenüber gewissen ökonomistischen und praktischen Einseitigkeiten der damaligen kommunistischen Bewegung unterstrich Marx zugleich die eminente Bedeutung, die einer *theoretischen* Kritik der menschlichen Existenz zukommt, die nicht nur Ökonomie und Politik, sondern auch Religion und Wissenschaft zum Gegenstand haben muß. Denn: "Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den eigenen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln."<sup>21</sup>

Jedoch stellen sich dem fortschrittsphilosophisch gestimmten kritischen Theoretiker erhebliche Probleme, wenn er diese "Wahrheit des Diesseits" an einer konkreten empirischen Erscheinungsform derselben - nämlich den deutschen Verhältnissen seiner Zeit, die Marx soviel Anlaß zum Ärger gaben - aufzuzeigen versucht. Diese stehen nämlich Marx zufolge "*unter dem Niveau der Geschichte*, sie sind *unter aller Kritik*, aber sie bleiben ein Gegenstand der Kritik, wie der Verbrecher, der unter dem Niveau der Humanität steht, ein Gegenstand des *Scharfrichters* bleibt."<sup>22</sup> Gleichwohl existiert eine besondere Erscheinungsform deutscher Geschichte, die Marx zufolge mit den von ihm zur "offiziellen modernen Gegenwart" erklärten Zuständen in den westeuropäischen Industrienationen des 19. Jahrhunderts auf gleicher Stufe steht: nämlich die Rechts- und Staatsphilosophie Hegels. Insofern kann ihr stellvertretend jener Prozeß gemacht werden, der zwar einerseits die "Kritik der Waffen" jenseits des Rheins verweist, andererseits gleichwohl eine vorzügliche Schmiede der "Waffe der Kritik" zu sein scheint. Denn: "Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völker *getan* haben. Deutschland war ihr *theoretisches Gewissen*."<sup>23</sup> Zu dem "praktischen Zerfall", den bei den fortgeschritteneren Völkern die modernen Staatszustände erfahren haben sollen, gesellt sich somit in Deutschland, wo diese Zustände zu diesem Zeitpunkt noch nicht existiert haben, zumindest ein "*kritischer* Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände"<sup>24</sup>. Die Hegelsche Rechts- und Staatsphilosophie erweist sich somit nicht nur als ein reflexiver Spiegel von Verhältnissen, die am Ort der Entstehung ihrer philosophischen Widerspiegelung noch gar nicht existiert haben, sondern sie ist zugleich als ein Spiegel fremder Zustände aufzufassen, deren praktische Kritik zwar bereits weit fortgeschritten ist, gleichwohl aber noch ihrer theoretischen Begründung ent-

<sup>19</sup> Vgl. Koselleck, Kritik und Krise, a.a.O.; ferner Habermas, Theorie und Praxis, a.a.O., S. 244 ff.

<sup>20</sup> Marx, Brief an Arnold Ruge vom September 1843, a.a.O., S. 344.

<sup>21</sup> Ebd., S. 345.

<sup>22</sup> Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW 1, S. 380.

<sup>23</sup> Ebd., S. 385.

<sup>24</sup> Ebd., S. 383.

behrt. Insofern kommt einer Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Marx zufolge in gesamteuropäischer Hinsicht ein ausgezeichneter Stellenwert zu, weil sie die Möglichkeit einer Einheit der theoretischen und praktischen Kritik suggeriert.

Aber noch ein weiterer Gesichtspunkt unterstreicht die universalgeschichtliche Bedeutung dieser spezifisch innerdeutschen Rechts- und Staatsphilosophiekritik. Marx sieht nämlich noch zu diesem Zeitpunkt eine "Kritik der Religion" als "Voraussetzung aller Kritik" an. Das religiöse Bewußtsein bringt nämlich die wirkliche Verkehrung der Welt in *allgemeinster* bzw. "populärer" Form zum Ausdruck, weil es eine phantasmagorische Verwirklichung des menschlichen "Wesens" unterstellt, das in der politisch-sozialen Sphäre in Wahrheit noch gar keine reale Verwirklichung gefunden hat. Gleichwohl sieht Marx in der Kritik dieser theologischen Form der menschlichen Selbstentfremdung nur ein Durchgangsstadium hin zu jener eigentlich "wahren" Kritik, die Marx zufolge bereits unmittelbar bevorsteht. Denn zum einen erklärt er diese Kritik der Religion für Deutschland als "im wesentlichen beendet"<sup>25</sup>; zum anderen verdecke sie nur die Freilegung des wirklichen Fundaments einer radikal *irreligiösen* Kritik, deren Aufgabe weniger darin bestehe, das "Jenseits der Wahrheit" als vielmehr die "Wahrheit des Diesseits" zu bekräftigen. Hierdurch verändert sich aber auch der Gegenstand, an dem sich das kritische Geschäft der Philosophie zu bewähren hat: "Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*."<sup>26</sup>

Von hier aus erklärt sich auch der ausgezeichnete Stellenwert, der einer Kritik der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie in den Augen des jungen Marx zukommen muß. Diese bringt nämlich jenen inneren Zwiespalt der modernen Gesellschaft zum Ausdruck, aus dem sich Marx zufolge die "soziale Wahrheit" entwickeln lasse.<sup>27</sup> Ihr liegt nämlich jene historische Entgegensetzung zwischen der "bürgerlichen Gesellschaft" und dem modernen Anstaltsstaat zugrunde, die erst der modernen Zeit angehört und die nicht nur die Trennung der politischen Sphäre von der Privatsphäre besiegelt und damit überhaupt erst eine privateigentümliche Organisationsform der gesellschaftlichen Produktion ermöglicht hat, sondern zugleich eine rigorose Unterscheidung zwischen Politik und Ökonomie notwendig gemacht hat. Die bürgerliche Gesellschaft und das ihr zugehörige Rechtsinstitut des Privateigentums erscheint in der Perspektive der Hegelschen Rechtsphilosophie deshalb als Sphäre der Besonderheit und der Differenz, der das wirkliche Gemeinwesen in Gestalt des modernen politischen Staates als wahre gesellschaftliche Allgemeinheit gegenübertritt. Diese "Auflösung" der alteuropäischen *societas civilis*, die nicht nur in der griechischen und römischen Antike, sondern auch noch in der mittelalterlichen Ständegesellschaft einen *unmittelbaren* politischen Charakter besaß, in die "weltliche Spaltung zwischen dem *politischen* Staat und der *bürgerlichen Gesellschaft*" ist es denn auch, die nicht nur die Menschen dazu zwingt, ein *doppeltes* - privates und politisches - Leben zu führen, sondern auch eine ihr adäquate Theorie dazu nötigt, diesem Widerspruch und den praktischen Voraussetzungen für seine Aufhebung Rechnung zu tragen.<sup>28</sup>

Obgleich Marx in Hegels Rechts- und Staatsphilosophie den adäquaten, weil verkehrten theoretischen Ausdruck dieser auch in praktischer Hinsicht verkehrten Verhältnisse

<sup>25</sup> Ebd., S. 378.

<sup>26</sup> Ebd., S. 379.

<sup>27</sup> Marx, Brief an Arnold Ruge vom September 1843, a.a.O., S. 345.

<sup>28</sup> Marx, Zur Judenfrage, a.a.O., S. 355.

sieht, macht er dieser gegenüber doch zwei wesentliche Einwände geltend, die zugleich das Programm der von ihm angestrebten "Kritik der Politik" verdeutlichen. Denn zum einen ist die "Unkritik" des Hegelschen "Mystizismus" dahingehend zu korrigieren, daß nicht die "abstraktlogischen Kategorien", in denen diese Verkehrung des Gesellschaftlich-Allgemeinen in einer von den sozialen Gruppen und Klassen getrennten Sphäre des Politischen zum Ausdruck kommt, zu den eigentlichen "Subjekten" gemacht werden, sondern daß eine kritische Darstellung von den "wirklichen Individuen" auszugehen hat.<sup>29</sup> Zum anderen darf nicht bereits im modernen politischen Staat die Veräußerlichung des Wesens der menschlichen "Freiheit" und der gesellschaftlichen Kräfte als vollendet angesehen werden. Zwar wird die "menschliche Selbstbefreiung" zugleich eine "politische Selbstbefreiung" sein und sich auch in dieser Form vollziehen müssen. Gleichwohl besteht ihr Sinn gerade darin, diese Spaltung des Menschen in "bourgeois" und "citoyen" *praktisch* zu überwinden und damit auch die politische Selbstentfremdung des Gemeinwesens in die Welt der Arbeit einerseits und der individuellen Verhältnisse des *empirischen* Menschen andererseits aufzuheben.<sup>30</sup> Folgende Momente kennzeichnen also Marx' ursprüngliches Programm einer "Kritik der Politik": Einerseits ist sie Kritik des *realen* politischen Staates und der ihm zugrundeliegenden Spaltung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft, deren theoretische und praktische Aufhebung sie anstrebt. In dieser Form ist sie zugleich Kritik aller anderen entfremdeten Gestalten des menschlichen Gemeinwesens, wie sie in Religion, Recht, Moral, bürgerlicher Gesellschaft und in der "Nationalökonomie" zum Ausdruck kommen, weil diese Spaltung der ursprünglichen sittlichen Einheit eines Volkes selbst das *Produkt* des modernen politischen Staates darstellt und dessen innere Struktur kennzeichnet.<sup>31</sup> Und als Kritik der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie ist sie zugleich Kritik desjenigen Systems, in dem diese reale "Entfremdung" theoretisch am anspruchvollsten zum Ausdruck kommt und selbst noch einmal in einer eigentümlichen Art und Weise durch die *Form* der "spekulativen Bearbeitung jenes Materials" *reproduziert* wird.

Diese Feststellungen verdeutlichen zugleich die Veränderungen, die Marx und Engels in der "Deutschen Ideologie" an diesem ursprünglichen Programm einer "Kritik der Politik" vorgenommen haben. Zum einen radikalisiert sich in ihren Augen nun der Abstand, der eine "wirkliche" Kritik der bestehenden Verhältnisse von einer rein immanenten Kritik philosophischer Systeme trennt; zum anderen begreifen Marx und Engels jetzt eindeutig das moderne bürgerliche System der Produktion und Distribution als den eigentlichen Gegenstand ihrer Kritik, welche an die Stelle des philosophischen Mystizismus tritt und die reale Verselbständigung des gesellschaftlichen Charakters der Produktion in der "entfremdeten" Form des Staates zu rekonstruieren hat. Auch wenn Marx und Engels mit dieser Schrift noch einmal einen groß angelegten Versuch unternahmen, in Form einer "Ideologiekritik" der linkshegelianischen Schule mit ihrem *eigenen* ehemaligen "philosophischen Gewissen" abzurechnen, so kann doch nicht übersehen werden, daß sie zu diesem Zeitpunkt einer solchen Kritik der herrschenden "deutschen Ideologie" nur noch einen *untergeordneten* Stellenwert zum Zwecke ihrer eigenen Selbstverständigung eingeräumt wissen wollten.<sup>32</sup> Die einstmals beschworene Einheit

<sup>29</sup> Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie., S. 206 ff., 215 ff. u. 287 ff.

<sup>30</sup> Ebd., S. 326 f.; ders., Zur Judenfrage, a.a.O., S. 370.

<sup>31</sup> Marx, Zur Judenfrage, a.a.O., S. 351 ff., 354 ff. u. 367 ff.

<sup>32</sup> Entsprechend äußerte sich Marx in seinem Vorwort der 1857 erschienenen Schrift "Zur Kritik der Politischen Ökonomie", Neuausgabe Berlin 1947, S. 16 f.

der theoretischen und praktischen Dimensionen der Kritik droht nun vollends durch eine "Kritik der Waffen" ersetzt zu werden. Denn "die wirkliche, praktische Auflösung dieser Phrasen, die Beseitigung dieser Vorstellungen aus dem Bewußtsein der Menschen wird, wie schon gesagt, durch veränderte Umstände, nicht durch theoretische Deduktionen bewerkstelligt. Für die Masse der Menschen, d.h. das Proletariat, existieren diese theoretischen Vorstellungen nicht, brauchen also für sie auch nicht aufgelöst zu werden, und wenn diese Masse je einige theoretische Vorstellungen, z.B. Religion hatte, so sind diese jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst."<sup>33</sup>

Von hier aus erklärt sich auch die Aussage, daß die "deutsche Kritik" bis zu diesem Zeitpunkt den Boden der Philosophie noch gar nicht verlassen habe, und daß demgegenüber von den "wirklichen Voraussetzungen" der gesellschaftlichen Produktion und Arbeitsteilung auszugehen sei, die im übrigen auf "rein empirischem Wege" festzustellen sind, um die Entstehung jener mystifizierten Gestalten des gesellschaftlichen Verkehrs durchsichtig zu machen, die sich nicht nur in Form des Rechts und des Staates, sondern auch in Form der Religion, Moral und sonstiger "ideologischer" Bewußtseinsformen als scheinbar selbständige Sphären darstellen. Und das Programm einer immanenten Kritik der ideologischen Reflexion dieser gesellschaftlichen Verhältnisse wird nun durch eine Geschichtsauffassung ersetzt, die sich selbst als eine "positive Wissenschaft" begreift, welche die Darstellung des "praktischen Entwicklungsprozesses" der Gesellschaft zum Gegenstand hat.<sup>34</sup> Diese Darstellungsform des universalgeschichtlichen Entwicklungsprozesses ist nur noch in einem *negativen* Sinn zugleich eine "Kritik der Politik", indem sie zum einen die ideologische Struktur einer Geschichtsauffassung deutlich macht, die den historischen Prozeß ausschließlich als Geschichte von politischen Haupt- und Staatsaktionen versteht. Und zweitens ist sie eine in negativer Form durchgeführte Kritik des modernen "politischen Staates", die diesen jedoch nicht mehr als eine selbständige oder gar übergreifende Erscheinungsform des gesellschaftlichen Verkehrs betrachtet, sondern dessen Entstehung im Rahmen einer übergreifenden *Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* zu rekonstruieren versucht. Denn Marx und Engels sehen eine strukturelle Kongruenz zwischen jenem Prozeß der Verselbständigung des allgemeinen Charakters der gesellschaftlichen Produktion in Gestalt von anonymen "Mächten" des Waren- und Kapitalverkehrs einerseits und dem Prozeß der Ausbildung des modernen Staates andererseits gegeben, der nun als allgemeine gesellschaftliche Instanz "getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen" erscheint.<sup>35</sup> Gleichwohl bleibt dieser Verselbständigungsprozeß der Staatsgewalt an die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gebunden und ist nur als eine Erscheinungsform deren *eigenen* Geschichte "in ihrer Aktion als Staat" zu begreifen. Ausschließlich die bürgerliche Gesellschaft gilt Marx und Engels zufolge noch als der "wahre Herd und Schauplatz aller Geschichte". Und ihr Entwicklungsstand in den fortgeschrittenen Industrienationen macht zugleich deutlich, daß eine Kritik des Staates ebenfalls nur noch in Gestalt einer Theorie der bürgerlichen Gesellschaft erfolgen kann. Denn hier umfaßt sie bereits "das gesamte kommerzielle und industrielle Leben einer Stufe und geht inso-

---

<sup>33</sup> K. Marx/F. Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW 3, S. 40.

<sup>34</sup> Ebd., S. 20 u. 26 f.

<sup>35</sup> Ebd., S. 33. Diese Beobachtung liegt auch den verschiedenen Versuchen einer "Ableitung" der Form des Staates analog zur Ableitung der Geldform innerhalb der marxistischen Staatstheoriediskussion zugrunde.

fern über den Staat und die Nation hinaus, obwohl sie andererseits wieder nach Außen hin als Nationalität sich geltend machen, nach Innen als Staat sich gliedern muß"<sup>36</sup>.

In diesem Punkt stimmt die "Deutsche Ideologie" bereits mit wichtigen Voraussetzungen jener "Kritik der politischen Ökonomie" überein, wie sie Marx 1857 zum ersten Mal einem breiteren Publikum vorgelegt hatte. Die zuvor abstrakt als "materialistische Geschichtsauffassung" geplante Kritik des Systems der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion konkretisiert sich nun allerdings in der Gestalt einer expliziten Kritik der Grundbegriffe derjenigen Wissenschaft, die Marx als den entwickeltesten und prägnantesten theoretischen Ausdruck der "Anatomie" der bürgerlichen Gesellschaft betrachtete. In einem vielzitierten Diktum, mit dem Marx seine eigene theoretische Weiterentwicklung nachträglich noch einmal zusammengefaßt hat, stellt er nun fest: "Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen 'bürgerliche Gesellschaft' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei."<sup>37</sup>

Damit hat Marx noch einmal das Programm umschrieben, das bereits der "Deutschen Ideologie" zugrunde lag. Gleichwohl ging Marx in der Folgezeit in zwei wesentlichen Hinsichten über dieses ursprüngliche Programm einer historisch-materialistischen Darstellung der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft hinaus, die von ihm bereits als der eigentliche Gegenstand jeder wirklich radikalen Kritik erkannt worden war. Zum einen wird anhand der sich nun rasch verändernden Aufbaupläne von "Das Kapital" deutlich, daß eine Analyse des bürgerlichen Staates aus der beabsichtigten Kritik der ökonomischen Kategorien ausgeschlossen werden muß und nur noch im Rahmen des untergeordneten Status einer empirischen Untersuchung der bestehenden Verhältnisse zu berücksichtigen ist, da das System der politischen Ökonomie auch ohne die Kategorie des Staates als "selbstgenügsamer" Zusammenhang der materiellen Produktion und Reproduktion theoretisch begriffen werden kann.<sup>38</sup> Und zweitens ändert sich das *methodische* Verfahren der Kritik - und dies erklärt zugleich die Möglichkeit dieser staats-theoretischen Enthaltensamkeit der Ökonomiekritik - in dem Sinne, daß Marx nun im Unterschied zur "Deutschen Ideologie" wieder enger an die von Hegel entwickelte Methode der *Darstellung* einer Wissenschaft anknüpft, weil er im Laufe seiner ökonomiekritischen Studien feststellen mußte, daß die "Ökonomie als Wissenschaft im deutschen Sinn" erst noch zu machen ist.<sup>39</sup> Anstelle des Versuchs einer materialistischen

---

<sup>36</sup> Ebd., S. 36 f.

<sup>37</sup> Marx, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, a.a.O., S. 14.

<sup>38</sup> Zur diesbezüglichen Änderung der Aufbaupläne des Marxschen Hauptwerkes "Das Kapital" siehe R. Rosdolsky, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital", 2. Aufl. Frankfurt am Main 1969, Bd. I, S. 24 ff.; W. Schwarz, Der Aufbauplan des "Kapital", die Konkurrenzformen und die Kritiker der Monopoltheorie, in: Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF 1 (1978), S. 318-336; ferner K. Lichtblau, Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, a.a.O., S. 248 ff. Auch Luporini vertritt die Auffassung, daß im Rahmen der Marxschen Ökonomiekritik der "Staat" nicht mehr Gegenstand einer eigenständigen kategorialen Thematisierung bilden kann, dagegen im Rahmen der historisch-politischen Analyse als empirisches Faktum sehr wohl zu berücksichtigen ist. Vgl. Luporini, Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx, a.a.O., S. 44.

<sup>39</sup> Marx, Brief an Ferdinand Lassalle, 12. Nov. 1858, in: ders., Zur Kritik der Politischen Ökonomie, a.a.O., S. 222.



Rekonstruktion des historischen Gesamtprozesses tritt also das sachlich viel beschränktere Programm einer Analyse der "Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft"; und die einstmals geforderte Ersetzung der philologisch-logischen Textkritik durch "empirische Beobachtung" und eine "Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen"<sup>40</sup>, wird nun zugunsten einer theoretisch äußerst spezifischen Darstellungsform äußerst spezifischer, weil historisch bestimmter Kategorien relativiert: "Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonomischen Kategorien* oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben."<sup>41</sup>

Diese Eigenart des von Marx gewählten ökonomiekritischen Darstellungsverfahrens macht zugleich den Abstand deutlich, den eine "Kritik der politischen Ökonomie" von der einstmals geplanten "Kritik der Politik" trennt. Denn weder ist der politische Gehalt dieser neuen Form der Kritik mit einer Theorie der Entstehung des "modernen politischen Staates" identisch noch läßt sich der Maßstab dieser Kritik darauf reduzieren, anstelle einer textkritischen Widerlegung kontroverser theoretischer Positionen das Programm einer "positiven Wissenschaft" zu verfolgen, die sich gleichsam "voraussetzungslos" in der empirischen Beobachtung der "wirklichen Voraussetzungen" des geschichtlichen Prozesses erschöpft. Vielmehr muß eine Klärung des politischen Gehalts dieser "Kritik der politischen Ökonomie" sowohl der historischen Eigenart ihres Gegenstandes als auch der spezifischen theoretischen Darstellungsform der Kritik Rechnung tragen.

### 3. Die aristotelische Tradition der praktischen Philosophie

Inwiefern kann die von Marx angestrebte Ökonomiekritik überhaupt noch als eine "Kritik der Politik" verstanden werden? Oder muß die Frage nach dem politischen Gehalt dieser Kritik der ökonomischen Kategorien nach Marx' eigenem Selbstverständnis als gegenstandslos angesehen werden? Wenn ja, welche Bedeutung kommt dann aber seinem Rückgriff auf eine Wissenschaft zu, die in ihrem eigenen Namen noch das Adjektiv "politisch" aufbewahrt hat? Ist dieser Beiname nur zufällig? Oder spiegelt er tiefere Gründe wider, die es erlauben, die durch ihn gekennzeichnete Wissenschaft zugleich als eine *politische* Wissenschaft zu begreifen? Welche Bedeutung kommt überhaupt dem Adjektiv "politisch" im Begriff der politischen Ökonomie zu? Eine Antwort auf diese Fragen erfordert nicht nur eine Klärung der von Marx vorgenommenen Kritik dieser Wissenschaft, sondern verweist zugleich auf die Notwendigkeit, zunächst den wissenschaftshistorischen Kontext derjenigen Gestalt dieser Wissenschaft zu bestimmen, die Marx als ihre fortschrittlichste Erscheinungsform ansah und deshalb zum Gegenstand seiner eigenen Kritik erhob.

In diesem Zusammenhang muß zunächst eine Abgrenzung gegenüber der heute noch anzutreffenden Auffassung hinsichtlich der historischen Herkunft des Ausdrucks "politische Ökonomie" vorgenommen werden. Ein Großteil der bisherigen begriffsgeschichtlichen Forschungen ging nämlich bis vor kurzem noch von der Annahme aus, daß diese Wortverbindung erst im 17. Jahrhundert durch den französischen Schriftsteller Antoine

<sup>40</sup> Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, a.a.O., S. 27.

<sup>41</sup> Marx, Brief an Lassalle vom 22. Feb. 1858, in: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, a.a.O., S. 213.

de Montchrétien geprägt worden sei; dagegen soll die griechische Antike, der wir sowohl das Wort "Ökonomie" als auch das Wort "Politik" verdanken, die semantische Verdichtung dieser beiden Wortfelder zu einem einheitlichen Begriff noch nicht gekannt haben.<sup>42</sup> Diese Auffassung wird meist durch die Annahme begründet, daß der durch diesen Begriff zum Ausdruck gebrachte Sachverhalt ein Produkt von gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen innerhalb der Frühen Neuzeit sei und die Griechen deshalb diesen Begriff noch gar nicht kennen konnten, im übrigen aber auch aufgrund der aristotelischen Dreiteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Ökonomik und Politik auch gar nicht hätten prägen können.<sup>43</sup>

Nun, auch wenn Aristoteles selbst diese Wortverbindung nicht gebraucht hat, so ist sie in der griechischen Antike weder unbekannt gewesen noch ist der Sachverhalt, den sie hier bezeichnet, gänzlich von dem verschieden, den Montchrétien und andere Vertreter der "politischen Ökonomie" des 17. und 18. Jahrhunderts mit diesem Wortgebrauch im Auge hatten. Und keinesfalls ist dem Ausdruck "Ökonomie" erst durch seine Übertragung auf den Verwaltungsbereich des absolutistischen Territorialstaates der Neuzeit eine unmittelbare *politische* Bedeutung zugewachsen. Diese ist nämlich in einer bestimmten Hinsicht der etymologischen Wurzel *nem-* im Begriff der "Ökonomie" selbst immanent und gibt zugleich Aufschluß über eine Differenzierungsmöglichkeit im Begriff des Politischen, die nicht nur den spezifisch aristotelischen Politikbegriff von einem allgemeineren und elementarerem Verständnis des Politischen, sondern auch die "ältere" von der "modernen" politischen Ökonomie trennt. Bevor deshalb dieser politische Bedeutungszuwachs erörtert werden soll, wie er in der Wortverbindung "politische Ökonomie" zum Ausdruck kommt, ist deshalb zunächst der unmittelbaren politischen Bedeutungskomponente im Begriff der "Ökonomie" Rechnung zu tragen. Bereits das griechische Wort *oikonomia* setzt sich nämlich aus zwei verschiedenen semantischen Komplexen zusammen. Während der Begriff *oikos* dabei auf die Einheit des "Hauses" bzw. die häusliche Gemeinschaft verweist, leitet sich der zweite Bedeutungskomplex von *oikonomia* aus der sprachlichen Wurzel *nem-* ab, auf die sich sowohl das Verb *ne-mein* als auch das Substantiv *nomos* zurückführen lassen.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Siehe hierzu die einschlägigen Darstellungen von J. Garnier, De l'origine et de la filiation du mot économie politique, in: Journal des Economistes 32 (1852), S. 300-316 u. 33 (1852), S. 11-23; E.H. Vogel, Das Wort Politik in der Wirtschaftswissenschaft. Geschichte und Bedeutungswandel, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 147 (1938), S. 257-299; H.-D. Mundorf, Der Ausdruck "Politische Ökonomie" und seine Geschichte, Diss. Köln 1957. Diese Auffassung vertreten auch die meisten doktrineschichtlichen Darstellungen und Kompendien der Wirtschaftswissenschaften sowie die einschlägigen etymologischen Lexika des 19. und 20. Jahrhunderts. Vgl. dagegen den instruktiven Aufsatz von G. Stollberg, Zur Geschichte des Begriffs "Politische Ökonomie", in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 192 (1977), S. 1-35, in dem zu Recht energisch auf die Unhaltbarkeit dieser Position hingewiesen wird, sowie meinen Artikel "Ökonomie, politische", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel/Stuttgart 1984, Sp. 1163-1173, auf den ich mich im folgenden beziehe.

<sup>43</sup> Dieses Argument ist insbesondere von Günther Bien vertreten worden. Vgl. ders., Die Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1973, S. 269 ff.; ferner ders., Art. "Haus", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3 (1974), Sp. 1007-1017 (hier: 1015); siehe hierzu auch seine diesbezügliche Erläuterung zu Aristoteles, Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes hrsg. v. G. Bien, Hamburg 1972, S. 290.

<sup>44</sup> Siehe hierzu und zum folgenden H.G. Liddell/R. Scott, A Greek-English Lexicon, 9. Aufl. Oxford 1940, S. 1204 f.; E. Laroche, Histoire de la racine NEM- en grec ancien, Paris 1949; K. Singer, Oikonomia: An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language, in: Kyklos 11 (1958), S. 29-54; C. Schmitt, Nomos - Name - Name, in: Der Beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara,

Das Wort *nemein* ist schon in der homerischen Sprache gebräuchlich und bezeichnet hier zunächst den Akt des "Teilens", "Verteilens" und "Zuteilens" von Gegenständen, insbesondere von Ländereien. Es kennzeichnet darüber hinaus aber auch die verschiedenen Formen des "Nutzens", "Bewirtschaftens", "Besitzens" und "Bewohnens" des zugewiesenen Eigentums, wobei in erster Linie an den Hirten (*nomeus*) gedacht war, der seine Herde auf die Weide treibt und infolge des notwendigen Wechsels der Weideplätze "hin und her bewegt".<sup>45</sup> Zu dieser Bedeutung des nomadischen Bewirtschaftens des "Nomos" als dem entweder sporadisch oder dauerhaft "Genommenen" gesellt sich seit Hesiod die weitere Bedeutung des "Herrschens" und "Regierens", wobei das Verb *nemein* sich der veränderten Bedeutung des *nomos* als der überlieferten "Sitte" und dem eingebürgerten "Brauchtum" eines Gemeinwesens annähert. Darüber hinaus wächst allmählich den durch die Wurzel *nem-* gebildeten sprachlichen Ausdrücken auch ein unmittelbarer *politischer* Bedeutungsgehalt zu. Vor dem Hintergrund des egalitären Ideals der attischen Demokratie kennzeichnen diese nun nicht mehr den elementaren Akt des "Nehmens" und "Weidens", sondern den neuen juristisch-politischen Komplex der "Verwaltung" und "Regierung" des Gemeinwesens sowie die Form der "Verteilung" der materiellen Güter und die "Neuverteilung" der politischen Rechte im Rahmen eines egalitären Bürgerschaftsstatus. Insofern muß davon ausgegangen werden, daß die griechische Sprache des 4. Jahrhunderts v. Chr. im Begriff der "Verteilung" einen Oberbegriff besitzt, der nicht nur den Kernbegriff der bestehenden Wirtschaftsordnung und des geltenden Rechts kennzeichnet, sondern auch die "politische" Verfassungsbegrifflichkeit im engeren Sinne umfaßt.<sup>46</sup>

Vor diesem Hintergrund sind auch die Bedeutungsvielfalt und die verschiedenen metaphorischen Verwendungsweisen der griechischen Wortverbindung *oikonomia* bzw. *oikonomiké* erklärbar, die keineswegs ausschließlich die Verwaltung und Bewirtschaftung eines häuslichen Verbandes bezeichnet. Zunächst ist davon auszugehen, daß der seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. gebräuchliche Ausdruck *oikonomos* sich dadurch auszeichnet, daß er gegenüber den anderen Wortzusammensetzungen dieser Zeit die semantische Vielfalt der Wurzel *nem-* unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der "Organisation" und der "Nutzung" bzw. "Bewirtschaftung" zusammenfaßt.<sup>47</sup> Zwar ist das Verb *oikonomein* eindeutig auf die Tätigkeit der Verwaltung und Bewirtschaftung eines "Hauses" (*oikos*) bezogen. Gleichwohl tritt es in einer Vielzahl von Wortverbindungen auf, deren zentraler Gesichtspunkt hierbei weniger die häusliche Gebundenheit dieser Tätigkeitsform darstellt, sondern eher auf die allgemeine Bedeutung des "Arrangierens", "Disponierens", "Verfügens" und "Verwaltens" abzielt.<sup>48</sup>

Bezüglich des Gebrauchs der substantivierten Form *oikonomia* bzw. *oikonomiké* läßt sich ähnliches feststellen. Zwar besteht ihre Grundbedeutung seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. darin, jene "häusliche" bzw. "privatwirtschaftliche" Ökonomie zu bezeichnen, wie sie uns durch Xenophons und Aristoteles' Beschreibung der "Haushaltungskunst" be-

---

hrsg. v. S. Behn, Nürnberg 1959, S. 92-105; F. Wagner, Das Bild der frühen Ökonomie, Salzburg/München 1969, bes. S. 55 ff.

<sup>45</sup> Vgl. E. Laroche, Histoire de la racine NEM- en grec ancien, a.a.O., S. 7 ff.; ferner M. Pohlenz, Nomos, in: Philologus 97 (1948), S. 135-142 (hier: 137 f.).

<sup>46</sup> Vgl. hierzu Laroche, Histoire de la racine NEM- en grec ancien, a.a.O., S. 14 ff.; C. Schmitt, Nomos - Name - Name, a.a.O., S. 94 ff.; C. Meier, Entstehung des Begriffs "Demokratie". Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie, Frankfurt am Main 1970, S. 15 ff.

<sup>47</sup> Laroche, Histoire de la racine NEM- en grec ancien, a.a.O., S. 141.

<sup>48</sup> Ebd., S. 143.

kannt sind.<sup>49</sup> Gleichwohl kann dieser Zuordnung keine ausschließende, sondern allenfalls eine akzentuierende semantische Funktion zugesprochen werden. Denn der "nomistische" Bedeutungsgehalt dieses sprachlichen Ausdrucks verhinderte diese eindeutige semantische Festlegung und brachte ihn deshalb nicht nur in eine zuweilen beinahe schon prekäre Nähe zur politiktheoretischen Begriffswelt der griechischen Antike, sondern ermöglichte auch seine weitgespannte metaphorische Verwendbarkeit.<sup>50</sup> So wuchs dem Begriff "Ökonomie" nicht zufällig allmählich die Funktion zu, eine allgemeine Ordnungsvorstellung zu bezeichnen, die den Gesichtspunkt der Einheit, der zielgerichteten Strukturierung und der wohlüberlegten Wirksamkeit einer bestehenden Ordnung hervorhebt. Denn nicht nur der einzelne tierische oder menschliche Organismus, sondern die gesamte Natur untersteht nun einer sonderbaren "Ökonomie". Und wie die Geschichte der häuslichen Gemeinschaft durch die Eignung des jeweiligen "Hausherrn" mitbestimmt wird, untersteht auch die ganze Welt der Obhut eines weisen "Ökonomen". Der geschichtliche Prozeß verflüchtigt sich unter theologischen Vorzeichen nun in das grandiose Szenario der transzendenten "Ökonomie" eines göttlichen "Heilsplans". Und auch die Ordnung des Diskurses selbst gehorcht in dem Sinne einer "Ökonomie", in dem die traditionelle Rhetorik die Gesetzmäßigkeiten der *dispositio* festlegte, Buffon die Eigenschaften des "Stils" definierte und auch Marx noch eine Identität zwischen der "Darstellung" und der "Kritik" einer Wissenschaft gegeben sah.<sup>51</sup>

Deshalb muß gefragt werden, welche *eigentlichen* Motive der Unterscheidung zwischen "Ökonomie" und "Politik" bei Aristoteles und der Dreiteilung der praktischen Philosophie im Gefolge der sich auf ihn berufenden Lehrtradition zugrunde liegen. Denn daß diese Unterscheidung auch dem politisch-ökonomischen Denken der griechischen Antike nicht in der Weise als "zwingend" erschien, wie dies später im Rahmen des politischen Aristotelismus behauptet wurde, läßt sich anhand verschiedener Beispiele zeigen. So geht Platon noch von der Voraussetzung aus, daß nicht nur dem Verwalter eines größeren häuslichen Gemeinwesens und dem Herrscher eines kleinen Staates eine vergleichbare gesellschaftliche Stellung zukommt, sondern daß auch die Beschreibung der Tätigkeit eines Königs (*basilikós*), Staatsmanns (*politikós*), Herrn (*despotikós*) und Hausverwalters (*oikonomikós*) zugleich Gegenstand einer einzigen "Kunst" bzw. "Wissenschaft" sei.<sup>52</sup> Diese Vorstellung, daß Hausverwaltung und Staatsverwaltung nicht kategorisch voneinander zu trennen sind, kommt darüber hinaus in späteren sprachlichen Zeugnissen zum Ausdruck, die den Übergang von der "Haus"-Wirtschaft zur "Stadt-" bzw. "Staats"-Wirtschaft im Gefolge des Hellenismus dokumentieren. So wird schließlich nicht nur der Begriff "Ökonomie" synonym für "Regierung" und "Macht" gebraucht, sondern auch der Titel des *oikonomos* ist nun nicht mehr allein dem "privaten" Hausverwalter vorbehalten, sondern bezeichnet jetzt auch die Stellung eines öffent-

<sup>49</sup> Xenophon, Oikonomikos; Aristoteles, Politik, I. Buch, 1252a-1260b.

<sup>50</sup> Laroche kommt in diesem Zusammenhang zu der Feststellung: "Les philosophes se sont dépensés laborieusement pour définir la place de l'économie dans l'ensemble des connaissances pratiques utiles à la société. Ce qui les a frappés, c'est sa ressemblance avec la politique ou art de gouverner, dont elle n'est en somme qu'un modeste apprentissage, bien que les femmes soient aptes à l'une mais pas à l'autre: La comparaison s'imposait en effet, secondée par le mot *nomos*, et le groupe s'est étendu par là au gouvernement général des affaires humaines" (a.a.O., S. 141).

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 143 ff.; weitere Belege für diese Bedeutungsausweitung des Ökonomiebegriffs im Gefolge des Hellenismus und des Christentums siehe bei O. Lillge, Das patristische Wort *oikonomia*, seine Grundlage und Geschichte bis auf Origines, Diss. Erlangen 1955.

<sup>52</sup> Platon, Politikos, 258e-259d.

lichen "Beamten" im Rahmen der Verwaltungsorganisation eines übergreifenden politischen Verbandes.<sup>53</sup>

Dieser Erfahrungshorizont von zunehmend größer werdenden Verwaltungseinheiten sowie dem damit verbundenen Bedarf an regelmäßigen finanziellen Einnahmen der Staatshaushalte und dauerhaft garantierten öffentlichen Dienstleistungen ist es denn auch, der bereits in der griechischen Antike der Einführung des Begriffs "politische Ökonomie" (*oikonomia politiké*) im Sinne einer spezifischen Kennzeichnung der Verwaltung der Staatsfinanzen zugrunde lag.<sup>54</sup> Zwar war sich auch Aristoteles der wachsenden Bedeutung der Kunst der "Hausverwaltung" (*oikonomia*) und des Gelderwerbs (*chrematistiké*) für die "Staatsverwaltung" (*politeúesthai*) bewußt gewesen.<sup>55</sup> Gleichwohl hat er den sich zur Bezeichnung dieser spezifischen Erfordernisse des Staatshaushalts der Polis anbietenden Begriff *oikonomia politiké* in seinen uns bekannten Schriften selbst nicht gebraucht. Daß jedoch nicht nur der durch diese Wortverbindung bezeichnete Sachverhalt, sondern auch der ihm entsprechende sprachliche Ausdruck der hellenischen Welt bereits bekannt war, zeigt sowohl sein Gebrauch in der "Rhetorik" von Philodemus als auch zu Beginn des zweiten Buchs der pseudo-aristotelischen "Oikonomika"; im letzteren Fall liegt ihm die präzise Bedeutung einer "Ökonomie der Stadt" bzw. des "Staates" (*oikonomia politiké*) zugrunde, die innerhalb einer Klassifikation verschiedener Arten von Ökonomien der Ökonomie eines Königsreichs (*oikonomia basiliké*), der Ökonomie der Satrapen (*oikonomia satrapiké*) und der eigentlichen "Privatökonomie" (*oikonomia idiotiké*) gegenübergestellt wird und die staatswirtschaftliche Behandlung von Fragen der Besteuerung von landwirtschaftlichen Erzeugnissen, des Gebrauchs von Handelshäfen und Verkehrswegen sowie der Erzielung sonstiger öffentlicher Einnahmen zum Gegenstand hat.<sup>56</sup> Vor diesem Hintergrund muß die eigentliche Bedeutung gesehen werden, die der Dreiteilung der praktischen Philosophie in Ethik, Ökonomik und Politik innerhalb der aristotelischen Schultradition zukommt.<sup>57</sup> Denn sie markiert nicht nur den Ausgangspunkt dreier unterschiedlicher Arten des ökonomischen Denkens, sondern sie macht auch deutlich, warum die aristotelische Wissenschaftseinteilung durch die weitere Entwicklung des Systems der gesellschaftlichen Produktion und der durch sie bedingten Entstehung der modernen Wirtschaftswissenschaften nachhaltig in Frage gestellt worden ist.

Ein Schlüssel zum Verständnis dieser unterschiedlichen Behandlung von ökonomischen Fragestellungen innerhalb der Geschichte der praktischen Philosophie liefert Aristoteles' Lehre vom "Haus" im ersten Buch der "Politik". Denn in ihr wird nicht nur

<sup>53</sup> Laroche, Histoire de la racine NEM- en grec ancien, a.a.O., S. 142-144; vgl. ferner P. Landvogt, Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS. Ein Beitrag zum hellenistischen Beamtenwesen, Diss. Straßburg 1908.

<sup>54</sup> Darauf verweist M. Rostovtzeff, The Social & Economic History of the Hellenistic World, Bd. 1, Oxford 1941, S. 439 ff.

<sup>55</sup> Aristoteles, Politik I, 1259a 20 ff. u. VII, 1328a 33 ff.; ferner ders., Rhetorik I, 1359b 19-22.

<sup>56</sup> Aristoteles, Oikonomika II, 1345b 7 - 1346a 31; vgl. ferner Philodemus, Volumina Rhetorica, hrsg. v. S. Sudhaus, Leipzig 1892-1896, Bd. II, 32.9. Zum Problem der auch heute noch nicht ganz geklärten Autorenschaft der "Oikonomika" vgl. P. Thillet, Les Economiques d'Aristote, in: Revue des Etudes Grecques 82 (1969), S. 563-570.

<sup>57</sup> Zur Frage der Urheberschaft dieser überlieferten Dreiteilung der praktischen Philosophie vgl. J. Mariëtan, Problème de la classification des sciences d'Aristote à S. Thomas, Paris 1901, S. 42 ff.; L. Baur, Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae, hrsg. u. philosophiegeschichtlich untersucht, Münster 1903, S. 308 ff.; ferner G. Bien, Die Grundlagen der politischen Philosophie bei Aristoteles, a.a.O., S. 269 ff.

die Unterscheidung zwischen Ökonomie und Politik im Rahmen einer Theorie der Herrschafts- und Sozialbeziehungen begründet, sondern anhand einer Erörterung des Verhältnisses von Haushaltungs- und Erwerbskunst zugleich deutlich gemacht, warum Aristoteles einen Teil der von ihm selbst behandelten wirtschaftswissenschaftlichen Probleme und Fragestellungen aus dem engeren Umkreis der "Ökonomie" als einer Lehre der häuslichen Herrschaftsbeziehungen und der Hausverwaltung ausgegrenzt und als Gegenstand der "Ethik" betrachtet hatte.<sup>58</sup> Nur unter Berücksichtigung dieser traditionellen Dreiteilung der praktischen Philosophie wird verständlich, warum der Begriff "politische Ökonomie" zur Kennzeichnung einer Theorie des Handels und des Gelderwerbs *außerhalb* des Hauses vor dem Hintergrund der aristotelischen Unterscheidung zwischen "Politik" und "Ökonomie" gewissermaßen eine *contradictio in adiecto* darstellt.<sup>59</sup> Bereits zu Beginn des ersten Buchs der "Politik" macht Aristoteles nämlich unmißverständlich deutlich, daß er sowohl eine Gleichsetzung der gesellschaftlichen Stellung des Staatsmanns und Königs mit der eines Hausverwalters und Hausherrn als auch einen Vergleich der Kunst der Haushaltung mit der der Staatsverwaltung im Unterschied zu Platon grundsätzlich ausschließt. Denn eine solche Gleichsetzung verkenne nicht nur die jeweilige Eigenart des Ökonomischen und des Politischen, sondern beruhe zugleich auf einer methodischen Konfusion zwischen der Betrachtung eines einfachen, einheitlichen Ganzen und der eines komplexeren und zusammengesetzten Ganzen, das in seinem Aufbau erst verständlich gemacht werden müsse, indem man aufzeigt, wie sich der entsprechende Gegenstand von Anfang an entwickelt hat.<sup>60</sup> Ihm zufolge ist aber die staatliche Gemeinschaft (*koinonia politiké*) kein Einfaches, sondern eine Vielheit, die - wollte sie zu jener strengen Einheit werden, die noch Platon mit der von ihm empfohlenen Kinder-, Weiber- und Gütergemeinschaft angestrebt hatte - auf den Status einer Familie und - in letzter Konsequenz - auf den eines Einzelmenschen zurückfallen würde.<sup>61</sup> Für Aristoteles sind jedoch Person und Familie nur Momente im stufenweisen Aufbau des Vergesellschaftetseins, das seinen eigentlichen teleologischen Abschluß in der "Polis" findet. Zur Beurteilung des Werts der Polis und zur Bestimmung der besten Verfassung (*politeia*) ist deshalb auch nicht der Grad der Einheitlichkeit entscheidend, den sie verkörpert, sondern der Grad der "Autarkie", den sie zu gewährleisten imstande ist.<sup>62</sup> Untersteht insofern die häusliche Gemeinschaft der Herrschaft eines einzelnen, so ist eine gute und gerechte Staatsverfassung demgegenüber gerade durch den periodischen Wechsel der Regierungsgewalt (*arché politiké*) unter gleichberechtigten Stadtbürgern gekennzeichnet, will sie nicht selbst zu einem monarchischen oder gar despotischen Regime entarten, von dem sich Aristoteles entschieden abgegrenzt hatte. Aus diesem Grund war Aristoteles auch so sehr an einer rigorosen Unterscheidung zwischen

<sup>58</sup> Siehe hierzu und zum folgenden M. Defourny, Aristote. Théorie économique et politique sociale, in: Annales de l'Institut Supérieure de Philosophie 3 (1914), S. 1-134; D. Willers, Die Ökonomie des Aristoteles, Breslau 1931; H. Brauweiler, Die Wirtschaftslehre des Aristoteles, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 31 (1938), S. 475-497; E. Braun, Zum Aufbau der Ökonomik (Aristoteles Pol. I), in: Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 42 (1955), S. 117-135; G. Bien, Die Grundlagen der politischen Philosophie bei Aristoteles, a.a.O.; ders., Art. "Haus", a.a.O.; P. Koslowski, Haus und Geld. Zur aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik, in: Philosophisches Jahrbuch 86 (1979), S. 60-83; K. Polanyi, Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1979, S. 149-185.

<sup>59</sup> So G. Bien, Art. "Haus", a.a.O., Sp. 1015.

<sup>60</sup> Aristoteles, Pol. I, 1252a.

<sup>61</sup> Pol. II, 1261a 15-30.

<sup>62</sup> Pol. II, 1261b 10-15.

dem Bereich der häuslichen Herrschaft und dem der politischen Herrschaft interessiert, die bei ihm gleichwohl im Rahmen einer Grundlegung der *politischen* Philosophie erfolgte.

Welche Gründe sprechen jedoch Aristoteles zufolge für eine Einbeziehung der "Ökonomie" in eine Betrachtung der Prinzipien und Formen von politischer Herrschaft? Zum einen wird sie deshalb als Teil der "Politik" betrachtet, weil die Polis selbst eine mehrere Dörfer zusammenfassende Gemeinschaft darstellt, das Dorf aber wiederum aus einer Zusammenfassung mehrerer Häuser besteht. Da der Mensch von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen (*zoon politikón*) ist und der einzelne nicht autark leben kann, ist auch der Staat von Natur aus "ursprünglicher" als der dörfliche und häusliche Verband oder gar der Einzelmensch. Denn allein die Polis stellt eine vollständig autarke Gemeinschaft dar und ermöglicht somit überhaupt erst die Existenz einer häuslichen Gemeinschaft, da jede menschliche Gemeinschaft bestrebt ist, irgendein "Gut" (*agathón*) zu erreichen, die Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*) der politischen Gemeinschaft (*koinonia politiké*) aber das erstrebenswerteste aller menschlichen Güter und zugleich die vollendetste aller Lebensformen darstellt.<sup>63</sup> Haus und Polis stellen für Aristoteles deshalb nicht nur unterschiedliche, sondern zugleich wechselseitig aufeinander bezogene Momente im stufenweisen Aufbau des Vergesellschaftetseins dar; seine Theorie der Gesellschaft umfaßt sowohl das häusliche als auch das politische Gemeinwesen, wobei die ökonomische Selbstständigkeit des Hausherrn (*oikodespotes*) als unabdingbare Voraussetzung für eine Teilnahme am öffentlichen Leben der freien Stadtbürger (*polites*) betrachtet wird.<sup>64</sup> Ein zweiter Grund, warum Aristoteles die Ökonomie als integralen Bestandteil der "Politik" behandelt, stellt die Parallele zwischen dem für die häusliche Gemeinschaft konstitutiven Schema des ehelichen, väterlichen und herrschaftlichen Verhältnisses einerseits und den unterschiedlichen Staatsverfassungen andererseits dar. Die Herrschaftsformen in der häuslichen Gemeinschaft verweisen nämlich zugleich auf unterschiedliche Regierungsformen, die dem herrschaftlichen Charakter der Sozialbeziehungen zwischen dem Hausherrn und den Sklaven, Kindern und seiner Frau entsprechen.<sup>65</sup> Vor dem Hintergrund dieser Vergleichbarkeit der häuslichen Herrschaftsverhältnisse mit den Staats- und Regierungsformen wird zugleich deutlich, warum sich auf aristotelischer Grundlage eine Verbindung oder gar Identifizierung von "Politik" und "Ökonomie", wie sie im Begriff der "politischen Ökonomie" zum Ausdruck kommt, prinzipiell ausschließt. Sie ist ihr zufolge nämlich deshalb ausgeschlossen, weil die Hausgemeinschaft auf einem "despotischen" Verhältnis beruht und insofern der Monarchie gleichkommt, da jedes Haus von einem einzelnen regiert wird, die Verwaltungsangelegenheiten in der Polis dagegen durch freie und einander völlig gleichgestellte Stadtbürger ausgeübt werden.<sup>66</sup> Nur innerhalb der Betrachtung unterschiedlicher Regierungs- und Verfassungsformen räumt Aristoteles die Möglichkeit einer auf dem Königtum beruhenden "Ökonomie des Staates" (*oikonomia póleos*) ein, wo ein einzelner Herr über

<sup>63</sup> Pol. I, 1252a 25 - 1253a 29.

<sup>64</sup> Zu dieser wechselseitigen Verschränktheit von "ökonomischer" und "politischer" Autarkie innerhalb der Staats- und Gesellschaftsauffassung der griechischen Antike siehe auch F. Wagner, *Der Begriff der Autarkie*, Diss. Wien 1941.

<sup>65</sup> Pol. I, 1260b, 9 ff.; vgl. hierzu die ausführliche Darstellung bei G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, a.a.O., S. 295 ff.

<sup>66</sup> Dies ist das Fazit der Schlußfolgerungen von Pol. II, 1261a 10 - 1262b 35; in diesem Sinne argumentiert auch Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, a.a.O., S. 303-313; ders., Art. "Haus", a.a.O., Sp. 1015.

alles ist und die Bevölkerung eines Staates in den gemeinsamen Dingen nach der Art einer Hausverwaltung regiert wird; denn "wie die Hausverwaltung (*oikonomiké*) eine Art Königsherrschaft über das Haus (*basileia tis oikias*) ist, so ist das Königtum (*basileia*) eine Art Hausverwaltung über einen Staat (*póleos oikonomia*) und ein Volk oder mehrere"<sup>67</sup>.

Verweist diese Unterscheidung von "Ökonomik" und "Politik" bereits auf die Möglichkeit zweier unterschiedlicher Arten von "Haushaltungen" bzw. "Ökonomien" - nämlich der des Hauses und der des Staates -, so muß darüber hinaus einer weiteren Differenzierung Rechnung getragen werden, die auf das prekäre Verhältnis von "Haushaltungskunst" (*oikonomiké*) und "Erwerbskunst" (*chrematistiké*) im Rahmen einer Lehre vom "Haus" abzielt und deren Beziehung zur "Ethik" betrifft. Denn Aristoteles hält es für fraglich, ob auch noch die Erwerbskunst als Teil der Ökonomie aufgefaßt werden kann; zumindest sind sie ihm zufolge nicht identisch, da es die erstere mit der *Herbeischaffung*, die letztere hingegen mit der *Verwendung* von materiellen Gütern zu tun hat.<sup>68</sup> Gleichwohl untergliedert sich ihm zufolge auch die Erwerbskunst und muß deshalb differenziert betrachtet werden. Die "natürliche" Erwerbskunst (*ktetiké*) ist durch ein Herbeischaffen der für den Haushalt notwendigen Dinge gekennzeichnet, das nicht durch Tausch, sondern durch Arbeit und Jagd gewährleistet wird und damit der "Natur" entspricht. Denn dieser den natürlichen Reichtum betreffende Erwerb und Gebrauch von Dingen ist zugleich durch den Bedarf der Haus- und Staatsverwaltung begrenzt.<sup>69</sup> Auch der einfache Tauschhandel (*metabletiké*) ist noch Aristoteles zufolge mit dem Sinn der Haushaltung verträglich, wenn er als Austausch von Gebrauchsgütern zwischen den einzelnen Hausgemeinschaften betrieben wird und so zur Gewährleistung der Autarkie des *oikos* dient.<sup>70</sup> Die aus dem Bedürfnis des Warentausches entstandene "Konvention", Geld an Stelle von natürlichen Gebrauchswerten zu nehmen, ermöglicht aber auch die Kaufmannskunst (*kapeliké*), die keine Grenzen des Erwerbs von Reichtum mehr zu kennen scheint und den ursprünglich als reines Mittel des einfachen Warentausches gedachten Gelderwerb (*chrematistiké*) in einer dieser "Natur" des Zirkulationsmittels widersprechenden Art und Weise zu einem Selbstzweck verkehrt.<sup>71</sup> Am widernatürlichsten und zugleich verwerflichsten erscheint Aristoteles deshalb das reine Zinsgeschäft (*tokos*) und der Wucher (*obolostatiké*), der aus dem Umlauf und Gebrauch des Geldes den Erwerb zieht und nicht aus dem, wofür das Geld ursprünglich "erfunden" worden ist.<sup>72</sup> Aristoteles schließt diese Art des Gelderwerbs nicht nur aus der "Ökonomie" aus, sondern betrachtet sie auch in ethischer Sicht vor dem Hintergrund des Prinzips der ausgleichenden Gerechtigkeit als untragbar, die er in seiner "Ethik" als das Gerechte im Tausch bestimmt. Denn der auf Gegenseitigkeit beruhende Tauschverkehr kann nur auf der Grundlage der Gleichheit stattfinden; sonst wäre kein geordneter Verkehr und Austausch möglich, weil der Vorteil des einen die Übervorteilung des anderen implizieren würde.<sup>73</sup> Im Unterschied zur Haushaltungskunst und der "natürlichen" Erwerbskunst behandelt Aristoteles deshalb im fünften Buch der "Ethik" die aus dem Warentausch und dem Geldverkehr entstehenden Probleme der Preisbildung, des Zinses

---

<sup>67</sup> Pol. III, 1285b 32-33.

<sup>68</sup> Pol. I, 1256a 10-20.

<sup>69</sup> Pol. I, 1256b 27-39.

<sup>70</sup> Pol. I, 1257a.

<sup>71</sup> Pol. I, 1257b.

<sup>72</sup> Pol. I, 1258b 1-8.

<sup>73</sup> Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, Buch V, 1130b 6 - 1133b.



und des Kredits auch nicht mehr als *ökonomische*, sondern als *ethische* Fragestellung. Von hier aus nehmen zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen wirtschaftlicher Problemstellungen innerhalb der Geschichte der praktischen Philosophie ihren Ausgang, die sich zum einen an der alteuropäischen Ökonomik als einer Lehre des "ganzen Hauses", zum anderen an einer weiteren Ausarbeitung der ethischen Reglementierung des marktbezogenen Erwerbslebens orientieren und die sich beide relativ unabhängig voneinander weiterentwickelt haben.<sup>74</sup> Dagegen zeigt die Entwicklung der "politischen Ökonomie" im 17. und 18. Jahrhundert, daß neben der "Ökonomik" und der "Ethik" auch die "Politik" des Aristoteles einen dritten zentralen Bezugspunkt des ökonomischen Denkens der Neuzeit bildet, dem sich nun die Ausarbeitung einer genuinen "Staatsökonomik" verpflichtet fühlt, bis schließlich diese überlieferte Dreiteilung der praktischen Philosophie und der ihr entsprechenden drei "Ökonomien" durch die Entstehung und weitere Entwicklung der modernen "bürgerlichen Gesellschaft" radikal in Frage gestellt worden ist.<sup>75</sup>

In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß die im Rahmen des neuzeitlichen Naturrechts ausgearbeitete Arbeitswertlehre und die moderne Kapitaltheorie nicht der alteuropäischen Ökonomik als einer Lehre der Hausverwaltung entwachsen ist, sondern in der Tradition der in der aristotelischen Ethik und später in den moraltheologischen und kanonischen Lehren angestellten Reflexionen über Preisbildung, Geldverleih, Zins und Monopolbildungen stehen.<sup>76</sup> Vor allem in der patristischen, zum Teil aber auch in der scholastischen Wirtschaftsethik wird die Geldleihe gegen Zins im Anschluß an Aristoteles noch streng verboten und die Preisbildung auf den "natürlichen" bzw. "gerechten" Preis (*justum pretium*) zurückgeführt.<sup>77</sup> In den für die ganze spätere Scholastik repräsentativen Erörterungen über den Preis gibt Thomas von Aquin bereits die dem Warentausch zugrundeliegende Gleichheit (*aequalitas*) von "Arbeit und Kosten" (*labor et expensae*) als normative Richtschnur an.<sup>78</sup> Er bezieht sich dabei aber noch nicht wie die spätere objektivistische Wertlehre allein auf die tatsächlich vollzogene Preisbildung und ihre Voraussetzungen, sondern auf die ethische Verpflichtung der Wiedervergütung (*recompensatio*) von Arbeit und Auslagen. Dagegen billigt Thomas trotz seiner Ablehnung der Geldleihe im Gegensatz zur Patristik bereits die Kapitalinvestition durch Gesellschaftsverträge, sofern der Kapitalgeber das volle Risiko trägt.<sup>79</sup> Wie weit sich im Quattrocento die preis- und kapitalbezogene Diskussion bereits von den prohibitiven Vorstellungen der Moraltheologie zu lösen beginnt, zeigen nicht nur die Schriften des

<sup>74</sup> Siehe hierzu O. Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612-1688*, Salzburg 1949, S. 237-312; ders., *Die alteuropäische "Ökonomik"* (1950), in: ders., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968, S. 103-127.

<sup>75</sup> Diese Dreiteilung der traditionellen Behandlung von ökonomischen Problemen im Gefolge der aristotelischen Grundlegung der praktischen Philosophie wird am transparentesten bei M. Defourny, *Aristotele, a.a.O.*, S. 37 ff.; siehe hierzu auch S. Landshut, *Der Begriff des Ökonomischen*, in: ders., *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Neuwied/Berlin 1969, S. 131-175.

<sup>76</sup> Vgl. R. Kaulla, *Die geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien*, Tübingen 1906; ferner E. Salin, *Kapitalbegriff und Kapitallehre von der Antike zu den Physiokraten*, in: ders., *Lynkeus. Gestalten und Probleme aus Wirtschaft und Politik*, Tübingen 1963, S. 153-181.

<sup>77</sup> Zu diesem Topos des "gerechten Preises" siehe H. Garnier, *L'idée du juste prix chez les théologiens et canonistes du moyen âge*, Paris 1900; H.G. Schachtschabel, *Der gerechte Preis. Geschichte einer wirtschaftsethischen Idee*, Berlin 1939; J.W. Baldwin, *The Medieval Theories of the Just Price. Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 49 (1959), S. 1-92.

<sup>78</sup> Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II, II. q77a, 1sqq.

<sup>79</sup> Ebd., IIa, IIae, q78, a 2.

Antonius von Florenz, in denen bereits der Kapitalcharakter des Geldes erörtert wird,<sup>80</sup> sondern auch der Umstand, daß zu dieser Zeit innerhalb der Pariser Occamistenschule bereits die erste selbständige ökonomische Untersuchung erschienen ist, die ausschließlich Fragen des Geldwesens behandelt.<sup>81</sup> Seit dem ausgehenden 14. Jahrhundert sind mehrere selbständige Schriften dieser Art über Geldwesen, Handel und dem diesbezüglich erforderlichen Vertragsrecht bekannt bis hin zu der nach wie vor ethisch-moralisch argumentierenden, aber bereits modern anmutenden Kapitallehre des Kardinal Cajetan, die bereits unterschiedliche Funktionen des Geldes im Bankgewerbe beschreibt.<sup>82</sup>

Dagegen hat die alte Ökonomik seit der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert durch die Entwicklung der Agrarwissenschaften wieder einen Aufschwung in Gestalt der "Hausvaterliteratur" erlebt, nachdem sie seit der scholastischen Aristotelesrezeption des 12. und 13. Jahrhunderts nur einen bescheidenen Platz im mittelalterlichen Universitätsbetrieb eingenommen hatte.<sup>83</sup> Dieses sowohl auf der Rezeption antiker Texte als auch auf neuen Erfahrungen mit der modernen Agrartechnik beruhende Schrifttum umfaßt hierbei Instruktionen für die praktische Anleitung großer grundherrschaftlicher Wirtschaftseinheiten, die schließlich von J. Coler in seiner "Oeconomia ruralis et domestica" in Verbindung mit der alten Ökonomik als Lehre vom Haus zusammengefaßt und erstmals systematisch vorgelegt worden sind.<sup>84</sup> Hier wird die Fülle von Einzelanweisungen, welche die Landwirtschaft, den Bergbau, die Fischerei und Jagd, das Kochen, die Erziehung und auch medizinische Vorkehrungen betreffen, auf die Funktionen der häuslichen Einheit und die herausragende Stellung des "Hausvaters" bezogen und innerhalb deren ordnenden Rahmen beschrieben.<sup>85</sup> Aber auch die im Zuge der Reformation durch Melancthon erneut eingeleitete Rezeption der aristotelischen Ethik und Politik führte zu einer Wiederaufnahme der alten Ökonomik im Sinne einer "oeconomia christiana" und zur Ausrichtung der protestantischen Soziallehre auf den "status oeconomicus" im Rahmen einer Reaktualisierung der mittelalterlichen Dreiständelehre, wobei der häusliche Stand dem geistlichen (*status ecclesiasticus*) und dem herrschaftlichen Stand (*status politicus* bzw. *status civilis*) gegenübergestellt wurde.<sup>86</sup> Allerdings war hier die "Ökonomie" noch nicht wie später in der Kameralwissenschaft in einen städtischen und agrarischen Sektor unterteilt, sondern noch als geschlossene Hauswirtschaft konzipiert, die weiter in die *societas paterna*, d.h. die engere Familie, und in ein das Eigentum und das Gesinde umfassende häusliche Gemeinwesen (*societas herilis*) unter-

<sup>80</sup> Antonin, *Secunda pars totius summe majoris*, Tit. I, cap. 7.

<sup>81</sup> N. Oresme, *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, Paris 1350-1364; frz.: *Traité du commencement et première invencion des monnoyes*, Bruges 1477.

<sup>82</sup> Vgl. hierzu J. Höffner, *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik*, Köln/Opladen 1955.

<sup>83</sup> Siehe hierzu O. Brunner, Art. "Hausväterliteratur", in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* 5 (1956), S. 92-93; ders., *Die alteuropäische "Ökonomik"*, a.a.O.; zur Stellung der "Ökonomik" in der mittelalterlichen Universität vgl. H. Maier, *Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten, vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert*, in: D. Oberndörfer (Hrsg.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg 1962, S. 59-116 (hier: 60-65).

<sup>84</sup> J. Coler, *Oeconomia ruralis et domestica*, Wittenberg 1593-1607.

<sup>85</sup> Dies hat O. Brunner in seinem Buch "Adeliges Landleben" (a.a.O.) am Beispiel des Lebens und Werks von Wolf Helmhard von Hohberg im einzelnen aufgezeigt.

<sup>86</sup> J. Mennius, *Oeconomia christiana*, Wittenberg 1529. Siehe hierzu auch G. Schmoller, *Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 16 (1860), S. 461-716; ferner H. Wiskemann, *Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten*, Leipzig 1861.

schieden wurde.<sup>87</sup> Die eigentliche Sozial- und Wohlfahrtstheorie überläßt die protestantische Theologie und Ethik aber in Übereinstimmung mit der kameralistischen Fächer-einteilung dem fürstlichen Regiment und der Staatsverwaltung, indem sie sich auf eine allgemeine Erörterung der Prinzipien patriarchalischer Herrschaft beschränkt.<sup>88</sup>

Den letzten systematischen Versuch einer selbständigen Behandlung der "Ökonomik" innerhalb eines Systems der praktischen Philosophie unternimmt Christian Wolff, der ihr noch einen ganzen Band einräumt und sie im Rahmen des aristotelischen Gedankens eines stufenweisen Aufbaus der natürlichen Gesellschaften behandelt.<sup>89</sup> Als Mittelglied zwischen Ethik und Politik befaßt sich die Ökonomie hierbei mit den "einfachen" Gesellschaften, unter die Wolff die Ehe, die väterliche und die herrschaftliche Gesellschaft, schließlich das aus diesen Gesellschaften bestehende Haus und die aus mehreren Häusern zusammengesetzte Gemeinde (*vicus*) zusammenfaßt, insofern ihr gemeinsamer Zweck das häusliche Wohl ist. Während Wolff jedoch die Ökonomie auf der Grundlage eines vertragstheoretischen Gesellschaftsbegriffs abhandelt,<sup>90</sup> wird in der schottischen Moralphilosophie seit der Rezeption der Naturrechtstheorie von Grotius und Pufendorf durch Francis Hutcheson die Ökonomie als Lehre vom Haus streng von der Behandlung des Naturrechts getrennt. So lehrt Hutcheson die Ökonomie in traditioneller Weise im Rahmen der Politik. Nur stehen jetzt der Ethik und den "Principles of Oeconomicks and Politicks" die Grundsätze des Naturrechts ("Elements of the Law of Nature") gegenüber, in denen bereits die für die modernen Wirtschaftswissenschaften bestimmenden Elemente der Markt- und Preislehre auf vertragstheoretischer Grundlage abgehandelt werden.<sup>91</sup> Zum Ausgang des 18. Jahrhunderts wird die Ökonomie im "Lehrbuch der praktischen Philosophie" von J.G.H. Feder schließlich der Klugheitslehre zugeordnet und als zweiter Teil neben der "allgemeinen Klugheit" und der "Staatsklugheit" behandelt.<sup>92</sup> Dagegen verweist die jetzt gängig gewordene Untergliederung der Ökonomie in eine Ökonomie des Fürsten und eine Ökonomie der Privatleute bzw. in die "Privats-" und die "Staatsökonomie" bereits eindeutig auf den Umstand, daß sich mit der Herauslösung der Familie und des souveränen Monarchen aus der ständisch verfaßten Gesellschaft und der Entstehung der modernen bürgerlichen Gesellschaft auch der alteuropäische Begriff des Ökonomischen nun zwei unterschiedliche Bedeutungen angenommen hat.<sup>93</sup> Dieser Wandel im begrifflichen Verständnis des Ökonomischen zeigt sich deutlich in dem aufschlußreichen Kommentar der von Johann Georg Schlosser 1798 ins Deutsche übersetzten aristotelischen "Politik" und des in dieser Ausgabe mitaufgenommenen Fragments der pseudoaristotelischen "Ökonomik".<sup>94</sup> Schlosser kritisiert nämlich

<sup>87</sup> Vgl. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (= Gesammelte Schriften, Bd. 1), Tübingen 1912, S. 581.

<sup>88</sup> Siehe hierzu auch die ausführliche Darstellung von H. Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft), Neuwied/Berlin 1966.

<sup>89</sup> C. Wolff, *Oeconomica methodo scientifica pertractata*, Halle 1754-1755.

<sup>90</sup> Vgl. ders., Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen, Halle 1721, S. 2 ff.

<sup>91</sup> F. Hutcheson, *A Short Introduction to Moral Philosophy in three Books; containing the Elements of Ethicks and the Law of Nature*, Translated from the Latin, Glasgow 1747.

<sup>92</sup> J.G.H. Feder, *Lehrbuch der praktischen Philosophie*, Frankfurt 1785, S. 443.

<sup>93</sup> Dieser Bedeutungswandel ist festgehalten bei J.G. Walch, Art. "Oeconomie", in: *Philosophisches Lexikon*, 4. Aufl. Leipzig 1775, Bd. II, Sp. 312-315 und W.T. Krug, Art. "Oeconomie", in: *Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 2. Aufl. Leipzig 1833, Bd. 3, S. 96-97.

<sup>94</sup> J.G. Schlosser, *Aristoteles Politik und Fragment der Oeconomik*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und einer Analyse des Textes versehen von J.G. Schlosser, Lübeck/Leipzig 1798.

nicht nur die Herabsetzung der Chrematistik gegenüber der Ökonomik, indem er auf die Überlegenheit der neueren wirtschaftswissenschaftlichen Schriftsteller hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Geld- und Güterreichtum verweist, sondern er bemängelt auch, daß die alte Ökonomik noch nicht ausreichend zwischen der "Privat-" und der "Staats-Oeconomic" bzw. der "Privat-" und der "Staats-Haushaltung" unterscheidet. Damit beurteilt er aber die traditionelle Ökonomie nicht mehr von ihren eigenen Grundlagen aus, sondern bereits vom Standpunkt der sich im 17. und 18. Jahrhundert entwickelnden "Staatsökonomie" bzw. *politischen Ökonomie*.<sup>95</sup>

#### 4. Zur Geschichte des Begriffs "politische Ökonomie"

Diese sich nun selbst ausdrücklich als "politisch" begreifende Wissenschaft kennzeichnet einen dritten Zugang zu ökonomischen Problemen und Fragestellungen, der durch eine Übertragung von "hauswirtschaftlichen" und "chrematistischen" Erörterungen auf die Belange des königlichen bzw. "nationalen" Staatshaushalts der neuzeitlichen Territorialstaaten entstanden ist. Ob sich die in diesem Zusammenhang erfolgende Wiederaufnahme des Begriffs der "politischen Ökonomie" und seine Übertragung in die einzelnen westeuropäischen Nationalsprachen dabei einer erneuten Rezeption des zweiten Buches der pseudoaristotelischen "Ökonomik" verdankt oder aber als sprachliche Neuschöpfung angesehen werden muß, ist auch heute noch nicht eindeutig geklärt.<sup>96</sup> Fest steht jedoch, daß der Begriff "politische Ökonomie" bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts im französischen Sprachbereich nicht nur zur Kennzeichnung des politischen Gemeinwesens in der gleichen Bedeutung wie der Ausdruck "policie" bzw. "police" gebraucht wurde,<sup>97</sup> sondern daß er in dem von Antoine de Montchrétien verfaßten

<sup>95</sup> Ebd., 2. Abt., S. 211 u. 217; ferner 1. Abt., S. 64. Vgl. auch M. Riedel, Aristoteles-Tradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Zur deutschen Übersetzung der "Politik" durch Johann Georg Schlosser, in: *Alteuropa und die Moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen 1963, S. 278-315 (hier: 306 ff.).

<sup>96</sup> Zwar gibt es derzeit immer noch keine umfassenderen Untersuchungen bezüglich der Rezeption der pseudoaristotelischen "Ökonomik" und ihrer verschiedenen Übersetzungen in das Lateinische und die westeuropäischen Nationalsprachen zu Beginn der Frühen Neuzeit. Gleichwohl ist uns zumindest eine lateinische Übersetzung aus dem 13. Jahrhundert bekannt, die es wahrscheinlich macht, daß auch die Wiederaufnahme des Begriffs "politische Ökonomie" nicht als eine sprachliche Neuschöpfung zu bewerten ist, sondern sich vielmehr einem reinen Übersetzungsvorgang verdankt. Denn folgende aus dem 13. Jahrhundert stammende Übersetzung der pseudoaristotelischen Unterscheidung der vier "Ökonomien" ist später auch in verschiedene lateinische Ausgaben der aristotelischen Schriften eingegangen und infolgedessen spätestens seit dem Ende des 15. Jahrhunderts einem breiteren europäischen Publikum bekannt gewesen: "Yconomie autem sunt quattuor, ut in typo dividi (...): regalis, satrapica, politica, ydiotica." Vgl. B.A van Groningen, *Aristote. Le second livre de l'économique*. Edité avec une introduction et un commentaire critique et explicatif, Leiden 1933, S. 18; zur Datierung der einzelnen Quellen und Veröffentlichung dieser Übersetzung vgl. ebd., S. 17. Zur Übersetzung der pseudoaristotelischen "Ökonomik" in die französische Sprache siehe ferner A.D. Menut, *Maistre Nicole Oresme: Le livre de yconomique d'Aristote*, in: *Transactions of the American Philosophical Society* 47 (1957), S. 785-806. Bezeichnenderweise gebraucht auch Hermann Conring noch 1662 zur Kennzeichnung der Verwaltung einer Staatskasse den lateinischen Ausdruck "oeconomia politica" unter direkter Bezugnahme auf das II. Buch der pseudo-aristotelischen "Ökonomik". Vgl. H. Conring, *De civili prudentia liber unus*, Helmstedt 1662, in: ders., *Opera*, hrsg. v. J.W. Goebel, Braunschweig 1730, Bd. III, S. 408.

<sup>97</sup> Z.B. in dem 1611 erschienenen Buch "La monarchie aristodémocratique" von Louis de Mayerne-Turquet; dieser spricht hierbei von "oéconomie politique" im Sinne einer "vray gouvernement Royal & paternel; dont les intentions & les mesnagement ne tendent point à la commodité d'un seul ou, à contenter les appetits de peu de gents, mais à l'aise & au profit des tous, tant de celui qui commande, que de ceux qui obsessent" (S. 558). Auf diesen frühen nationalsprachlichen Gebrauch des Ausdrucks

und 1615 in Rouen erschienenen "Traicté de l'oeconomie politique" zum ersten Mal als Titelüberschrift einer staatswirtschaftlichen Abhandlung Verwendung fand. Obgleich in der königlichen Druckerlaubnis dieses Buch ursprünglich noch als "Oeconomie du trafic" angekündigt worden war und Montchrétien diesen Titel erst in der allerletzten Minute noch einmal änderte und ihm damit seine endgültige Fassung gab,<sup>98</sup> sollten diese zufälligen Umstände doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Montchrétien in dieser Abhandlung einen bewußten Bruch mit der Tradition der alteuropäischen Ökonomik angestrebt und die von ihm erörterten wirtschaftlichen Fragestellungen in einen unmittelbaren *politischen* Kontext gestellt hat. Er warf nämlich Xenophon und Aristoteles vor, nicht erkannt zu haben, daß die Erwerbskunst für den Staat die gleiche Bedeutung wie für die häusliche Gemeinschaft hat und eine gutgeführte Hausverwaltung auch ein Vorbild für die Staatsverwaltung darstellt: "On peut fort à propos maintenir, contre l'opinion d'Aristote et de Xenophon, que l'on ne sçauroit diviser l'oeconomie de la police sans démembrer la partie principale de son Tout, et que la science d'acquérir des biens, qu'ils nomment ainsi, est commune aux républiques aussi bien qu'aux familles. De ma part, je ne puis que je ne m'estonne comme en leurs traitez politiques, d'ailleurs si diligemment escrits, ils ont oublié ceste mesnagerie publique, à quoy les necessités et charges de l'Estat obligent d'avoir principalement égard."<sup>99</sup>

Damit hat Montchrétien zum ersten Mal in einer unmittelbar gegen Xenophon und Aristoteles gerichteten Kritik deutlich gemacht, daß der Begriff des Ökonomischen im Hinblick auf die Betrachtung der Staatsverwaltung erweitert werden muß und daß der von Aristoteles im Rahmen seiner Erörterung von unterschiedlichen Staatsverfassungen nur beiläufig erwähnten Möglichkeit einer Strukturgleichheit zwischen "häuslicher" und "staatlicher Ökonomie" (*oikonomia póleos*) vor dem Hintergrund der im 15. und 16. Jahrhundert überall in Europa sich erfolgreich durchsetzenden absolutistischen Monarchien und Landesfürstentümern eine viel weitergehende Bedeutung zugesprochen werden muß als dies noch bei Aristoteles der Fall war. Hierin ist auch die eigentliche Bedeutung der Wortverbindung "politische Ökonomie" zu sehen, die im Gegensatz zur alteuropäischen Ökonomik auf einem neuen, von der Politik ausgehenden Typus des wirtschaftlichen Denkens beruht, wie er seit den "politischen Schriftstellern" des 16. und 17. Jahrhunderts in Westeuropa gepflegt worden ist.<sup>100</sup> Diese mit juristischen und fiskalpolitischen Problemen beschäftigte "Staatenkunde" bzw. "Staatswissenschaft" steht bereits an der Schwelle des merkantilistischen Zeitalters. Nur wird in den politischen Traktaten von Osse, Obrecht, Besold, Klock, Faust und Conring nun der an die Stelle der ständisch-patrimonialen Gewalten getretene landesfürstliche Herrschaftsverband als ausschließlicher Bezugspunkt der juristisch-fiskalistischen Überlegungen beg-

---

"politische Ökonomie" verweist J.E. King, The origin of the term "political economy", in: The Journal of Modern History 20 (1948), S. 230-231.

<sup>98</sup> Siehe hierzu die Darstellung der näheren Umstände dieser Titeländerung in der Einleitung zu A. de Montchrétien, Traicté de l'Oeconomie Politique (1615); Neuausgabe hrsg. v. T. Funck-Brentano, Paris 1930, a.a.O., S. I-CXVII.

<sup>99</sup> Ebd., S. 31 f.

<sup>100</sup> Vgl. hierzu H. Baudrillart, Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au 16ième siècle, Paris 1853; J. Glaser, Anfänge der ökonomisch-politischen Wissenschaften in Deutschland, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 10 (1854), S. 682-696; C. Brinkmann, Die Entstehung der Staatswirtschaftslehre, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 105 (1915), S. 25-43.

riffen.<sup>101</sup> Während jedoch in dieser Frühzeit der Staatswirtschaft Sicherheits- und Wohlfahrtspolizei noch zusammengefaßt wurden, beschränkt sich Montchrétien bereits sachlich auf die Erörterung der wirtschaftlichen Funktionen der Wohlfahrtspolizei, deren Aufgabe es ist, auf dem Gebiet des Manufakturwesens, des Handels und des Schifffahrtswesens zu intervenieren, um damit die Voraussetzungen für eine regelmäßige Erhebung von Steuern und Zöllen zum Zweck der Bereicherung des Staatshaushalts zu garantieren. So behandelt er nicht nur das Manufakturwesen, Handel und Schifffahrt, sondern im vierten Buch auch die Pflichten und Regierungsaufgaben des Fürsten.<sup>102</sup>

Diese Parallelisierung von Haus- und Staatsverwaltung in der Behandlung von staats- und nationalwirtschaftlichen Fragestellungen ist kennzeichnend für die ganze ältere Richtung der politischen Ökonomie. Charakteristisch ist nicht nur die Ausrichtung aller ökonomischen Fragestellungen auf die eudämonistische Wohlfahrtspolitik und den Machtzuwachs des modernen Nationalstaates, sondern auch die Gleichsetzung der fürstlichen Regenschaft mit der Stellung eines Hauswirts und der nationalen Erwerbswirtschaft mit dem fürstlichen Haushalt. Nach dieser Auffassung ist die zunächst auf die "Camera", die "Schatz- und Rentkammer" des Fürsten und später auf die "Kommerzien" und die "Stadt-" und "Landesökonomie" ausgerichtete absolutistische Wirtschaftspflege selbst noch ein integraler Bestandteil der Staatsverwaltung und als solches eben Teil der "Politik". So begreift die im deutschsprachigen Raum entstehende "Oeconomische-, Policy- und Cameral-Wissenschaft", die seit der 1727 erfolgten Einrichtung der Professur für "cameralia oeconomica und Polizey-Sachen" unter Friedrich Wilhelm I. von Preußen in Halle langsam an die Stelle der alten "profession Ethices vel Politices" tritt, den "ökonomischen Staat" als ein um wirtschaftliche Wohlfahrt, Recht und Religion besorgtes "väterliches Regiment".<sup>103</sup> Diese Entwicklung der Staatswissenschaften führte an den deutschen Universitäten während des 18. Jahrhunderts zu einer Ersetzung der Fächertrias der praktischen Philosophie durch die kameralistischen Lehrdisziplinen, die neben der um die Stadt- und Landwirtschaft erweiterten traditionellen "Ökonomik" nun die beiden politischen Fächer der "Polizeiwissenschaft" in Gestalt einer Verbindung von Volkswirtschaftspolitik und Verwaltungslehre und die "Kameralwissenschaft" im engeren Sinne (Finanzwissenschaft) umfaßten.<sup>104</sup> Seit J.H.G. Justi wurde für die Finanzwissenschaften auch der Ausdruck "Staatswirtschaft" gebräuchlich und in der Folgezeit im Gegensatz zur Entwicklung der politischen Ökonomie in England und Frankreich von der eigentlichen Volkswirtschaftslehre getrennt.<sup>105</sup> Daneben hat sich auch der Ausdruck "Staatsökonomie" eingebürgert und wird nun der "Landes- und Privatökonomie", später auch der "Nationalökonomie" gegenübergestellt.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Vgl. A. Nielsen, Die Entstehung der deutschen Kameralwissenschaft im 17. Jahrhundert, Jena 1911; K. Zielenzinger, Die alten deutschen Kameralisten. Ein Beitrag zur Geschichte der Nationalökonomie und zum Problem des Merkantilismus, Jena 1913; P. Weber, Die Bedeutung der alten deutschen Kameralisten M. v. Osse, G. Obrecht, J. Bornitz und K. Klock für die Entstehung und Entwicklung der deutschen Volkswirtschaft und Finanzwissenschaft, Diss. Bonn 1942; E. Dittrich, Die deutschen und österreichischen Kameralisten, Darmstadt 1974.

<sup>102</sup> Montchrétien, Traicté de l'Oeconomie Politique, a.a.O., S. 335-370.

<sup>103</sup> Siehe hierzu K. Muhs, Die Geschichte der Wirtschaftswissenschaften an der Universität Halle, in: 250 Jahre Universität Halle. Streifzüge durch ihre Geschichte in Forschung und Lehre, Halle 1944, S. 150-155; ferner H. Maier, Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten, a.a.O., bes. S. 92 ff.

<sup>104</sup> H. Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, a.a.O., bes. S. 230 ff.

<sup>105</sup> J.H.G. Justi, Staatswirtschaft oder systematische Abhandlung aller Oeconomischen und Cameralwissenschaften, die zur Regierung eines Landes erfordert werden, Leipzig 1755.

<sup>106</sup> Vgl. W. Krug, Art. "Oekonomik", a.a.O., S. 96.

Daß mit der fortschreitenden Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und der zunehmenden Aufwertung des Bereichs der materiellen Produktion und des wirtschaftlichen Verkehrs auch allmählich die Voraussetzungen brüchig geworden sind, auf denen noch die ältere politische Ökonomie beruhte, wird vor allem bei den englischen und französischen Schriftstellern der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts deutlich. So lehnt Rousseau die ihr zugrundeliegende Übertragung des Modells der privatwirtschaftlichen Haushaltung auf den Bereich der Staatswirtschaft bereits entschieden ab. Gleichwohl begreift auch er die *économie politique* bzw. *économie publique* als eine rein politische Wissenschaft. In seinem diesbezüglichen Enzyklopädieartikel von 1755 entwickelt Rousseau nämlich neben einer nach wie vor eudämonistisch orientierten Theorie der Staatsökonomie und der öffentlichen Finanzen die Grundzüge einer organisatorischen Regierungs- und Verwaltungslehre.<sup>107</sup> Dagegen versuchen die französischen Physiokraten bzw. "économistes", wie sie sich selbst vorzugsweise nannten, die politische Ökonomie auf naturrechtlicher Grundlage als eine *science nouvelle* neu zu begründen.<sup>108</sup> Die von Gournay stammende und von Quesnay übernommene Parole "Laissez faire, laissez passer" richtet sich dabei gegen die im Merkantilismus üblich gewesenen Handelsbeschränkungen, staatlichen Auflagen und Förderungen von halbstaatlichen Wirtschaftsmonopolen und fordert die Staatsverwaltung auf, sich wirtschaftspolitischer Eingriffe so weit wie möglich zu enthalten. Denn nicht der staatliche Gesetzgeber "gibt" die Gesetze, vielmehr sind diese ihm durch den "ordre naturel" vorgegeben. Dem "ordre positif" soll keine weitere Funktion mehr zukommen, als die natürlichen Gesetze zu respektieren und zu "deklarieren".<sup>109</sup> Diese als Stoßrichtung gegen das Merkantilssystem gedachte Lehre von der "Herrschaft der Natur" (Physiokratie) bringt nicht nur die Vorstellung eines selbständigen wirtschaftlichen Kreislaufs zum Ausdruck, sondern begreift auch die ethischen, positiv-rechtlichen und politischen Verhaltensregeln in Abhängigkeit von der natürlichen Ordnung. Politische Ökonomie wird deshalb bei François Quesnay, Victor de Mirabeau, Mercier de la Rivière und Dupont de Nemours zur umfassenden "science de l'ordre naturel".<sup>110</sup>

Obgleich die englischen Merkantilisten aufgrund der im Vergleich zu Deutschland und Frankreich weniger herausragenden Stellung des Monarchen bzw. Landesfürsten bereits relativ früh den Standpunkt privatwirtschaftlicher und bald ausschließlich den "National-", nicht mehr allein den "Staats-Reichtum" betreffenden Interessen vertraten, lassen sich dennoch Spuren des alten Verständnisses von politischer Ökonomie bis hin

<sup>107</sup> J.J. Rousseau, Art. "Economie ou OEconomie (Morale & Politique), in: D. Diderot/J. d'Alembert (Hrsg.), Encyclopédie, Bd. 5 (1755), S. 337-349.

<sup>108</sup> Siehe hierzu die programmatische Schrift von P.S. Dupont de Nemours, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle*, Paris 1768.

<sup>109</sup> Dies ist das Fazit von F. Quesnay, *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*, Versailles 1758.

<sup>110</sup> F. Quesnay, *Tableau économique, avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully*, Versailles 1758; V. Mirabeau, *La philosophie rurale ou économie générale et politique de l'agriculture réduit à l'ordre immuable des lois physiques et morales*, Amsterdam 1763; P.-P. Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, London/Paris 1767; P.S. Dupont de Nemours (Hrsg.), *Physiokratie, ou Constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux aux genre humain*, Leiden/Paris 1768. Siehe hierzu auch W. Hasbach, *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie*, Leipzig 1890; A. Oncken, *Geschichte der Nationalökonomie*, Bd. I: *Die Zeit vor Adam Smith*, Leipzig 1902, S. 247-481; B. Güntzberg, *Die Gesellschafts- und Staatslehre der Physiokraten*, Leipzig 1907; ferner H. Häußler, *Aufklärung und Ökonomie. Zur Position der Physiokraten im siècle des lumières*, München 1978.

zu James Steuart verfolgen, der den letzten und systematischsten Versuch einer theoretischen Darstellung des Merkantilsystems unternahm. Noch im gleichen Werk, mit dem er den Begriff "politische Ökonomie" auch in England einem breiteren Publikum bekannt machte und der dort sehr bald zum Inbegriff der neuen liberalistischen Wirtschaftstheorie werden sollte, begreift er den Gegenstand seiner Untersuchungen in Analogie zur häuslichen Wirtschaft: "What economy is in a family, political economy is in a state."<sup>111</sup> Diese traditionelle Analogie zwischen Privat- und Staatswirtschaft kommt auch im Untertitel seiner 1767 erschienenen "Inquiry into the Principles of Political Oeconomy" zum Ausdruck, in dem die politische Ökonomie als "Science of Domestic Policy in Free Nations" angekündigt wird.<sup>112</sup> Nur weist Steuart nun darauf hin, daß nicht nur innerhalb der häuslichen Ökonomie die "gesetzgeberische" und die "exekutive" Funktion voneinander unterschieden werden müssen, sondern daß auch der Staatsmann im Unterschied zum Hausherrn nicht mehr als "Herr" (*lord*), sondern als "Diener" (*steward*) der in ihrer Eigengesetzlichkeit bereits ausdrücklich anerkannten Nationalwirtschaft anzusehen ist: "A family may be formed when and how a man pleases, and he may establish what plan of oeconomy he thinks fit; but states are found formed, and the oeconomy of these depends upon a thousand circumstances. The statesman (...) is neither master to establish what oeconomy he pleases, or in the exercise of his sublime authority to overturn at will the established laws of it, let him be the most despotic monarch upon earth."<sup>113</sup>

Auch Adam Smith, der bereits auf eine Tradition ökonomischer Untersuchungen auf arbeitswerttheoretischer Grundlage zurückblicken konnte, die den Kern seines eigenen theoretischen Systems bildet, hat sich noch gemäß der schottischen Tradition der Moralphilosophie in seinen Glasgower Vorlesungen an dem Schema der praktischen Philosophie mit ihrer Dreiteilung in Ethik, Rechtslehre und Politik orientiert. Jedoch erscheint in den "Lectures" die Ökonomie im Rahmen der Behandlung der Wohlfahrtspolizei (*police*), die selbst einen Teil der Rechts- und Staatslehre darstellt, während sein Lehrer Hutcheson noch die alte, auf die Hausgemeinschaft bezogene Ökonomie als Teil der Politik abhandelte und die Betrachtungen über Preisbildung und Handel im Rahmen der Naturrechtslehre vortrug.<sup>114</sup> Smiths Kenntnis des Bielfeldschen Systems der Polizeiwissenschaft<sup>115</sup> erlaubte ihm dagegen die Zusammenfassung volkswirtschaftlicher Fragestellungen unter dem Begriff der *Wohlfahrtspolizei*, die diesem Verständnis zufolge nicht nur Sicherheit und Ordnung, sondern auch Preiswohlfeilheit und ein ausreichendes Warenangebot zu garantieren hatte: "Police is the second general division of jurisprudence. The name is French, and is originally derived from the Greek *politeia*, which properly signified the policy of civil government, but now it only means the regulation of the inferior parts of government, viz. cleanliness, security, and cheap-

---

<sup>111</sup> J. Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political OEconomy, being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations*, in which are particularly considered Population, Agriculture, Trade, Industry, Money, Coin, Interest, Circulation, Banks, Exchange, Public Credit and Taxes. In Two Volumes, London 1767, Book I, Introduction; Neuaufl. hrsg. v. A.S. Skinner, 2 Bde., London 1966, Bd. I, S. 16.

<sup>112</sup> Ebd., S. 2.

<sup>113</sup> Ebd., S. 16.

<sup>114</sup> A. Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms*, delivered in the University of Glasgow by Adam Smith, reported by a student in 1763, edited with an introduction and notes by Edwin Cannan, Oxford 1896.

<sup>115</sup> J.Fr. v. Bielfeld, *Institutions politiques*, 3 Bde., Haye 1760.



ness or plenty."<sup>116</sup> Erst mit den 1776 erschienenen "Wealth of Nations" hatte Smith sich dazu entschlossen, die politische Ökonomie als "Teil der Wissenschaft eines Staatsmannes und Gesetzgebers" in Form eines selbständigen Zweigs der Moralphilosophie darzustellen. An seiner Definition dieser Wissenschaft zu Beginn des vierten Buches zeigt sich, wie sehr dabei auch er noch dem traditionellen politischen Bezugsrahmen verpflichtet ist: "Political oeconomy considered as a branch of the science of a statesman or legislator proposes two distinct objects. ... It proposes to enrich both the people and the sovereign."<sup>117</sup> So muß auch für die von Adam Smith entwickelte Theorie des Volkvermögens die "Politik" als Ausgangspunkt angesehen werden. Denn nicht nur identifiziert er noch in traditioneller Weise Reichtum mit Macht,<sup>118</sup> auch seine staatswirtschaftlichen Untersuchungen, die im Unterschied zur Analyse der Entstehungsgründe und der Verteilung des volkswirtschaftlichen Reichtums die Sicherheits- und Wohlfahrtspolizei, d.h. Rechts-, Unterrichts- und Wirtschaftspflege sowie das Militärwesen behandeln, nehmen noch den gesamten Raum des umfangreichen fünften Buchs der "Wealth of Nations" ein.<sup>119</sup>

Erst Ricardo sieht in der politischen Ökonomie eine rein positiv verfahrenende naturgesetzliche Wissenschaft, die von sämtlichen politischen und naturrechtlichen Einflüssen freizuhalten ist.<sup>120</sup> Aufschlußreich für das spätere Selbstverständnis der ökonomischen Theorie in England und Frankreich ist eine gegen Smith und Malthus gerichtete Briefstelle, in der er für die Trennung der aus der Moraltheologie und der neuzeitlichen Naturrechtslehre stammenden ökonomischen Werttheorie und der Betrachtung von Marktpreisbildungs- und Verteilungsprozessen plädiert: "Political economy you think is an inquiry into the nature and cause of wealth: I think it should rather be called an inquiry into the laws which determine the division of the produce of industry amongst the classes who concur in its formation."<sup>121</sup> Wie sehr sich dieses Verständnis der politischen Ökonomie nicht nur von ihrem geschichtlichen Ursprung, sondern auch bereits von dem Selbstverständnis der Physiokraten entfernt hat, zeigt Dupont de Nemours' Kritik an Jean-Baptiste Say, einem französischen Adepten von Adam Smith: "Vous avez trop rétréci la carrière de l'économie politique en ne la traitant que comme la science des richesses. Elle est la science du droit naturel appliqué, comme il doit l'être, aux sociétés civilisées. ... Mais l'économie politique est celle de la justice éclairée dans toutes les relations sociales intérieures et extérieures."<sup>122</sup> Es liegt deshalb in der Konsequenz dieses Prozesses der zunehmenden "Entpolitisierung" der Wirtschaftswissenschaften im 19. Jahrhundert, daß der Ausdruck "politische Ökonomie" vor allem im angelsächsi-

---

<sup>116</sup> Smith, Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms, a.a.O., S. 154.

<sup>117</sup> Ders., An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 2 Bde., London 1776, Buch IV, S. 1.

<sup>118</sup> Vgl. ebd., Buch II, Kap. 5.

<sup>119</sup> Siehe hierzu W. Hasbach, Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der Politischen Ökonomie, Leipzig 1891, bes. S. 222 ff u. 236 ff.; ferner A. Oncken, Adam Smith und Immanuel Kant, Leipzig 1877, S. 14 ff.

<sup>120</sup> D. Ricardo, Principles of Political Economy and Taxation, London 1817.

<sup>121</sup> Ders., Letters of D. Ricardo to Thomas Robert Malthus 1810-1823, hrsg. v. J. Bonar, Oxford 1887, S. 175.

<sup>122</sup> P.S. Dupont de Nemours, Correspondance avec J.-B. Say, in: E. Daire (Hrsg.), Physiocrates, Paris 1846, Bd. II, S. 397.

schen Sprachraum bald als "irreführend" empfunden und schließlich durch den "neutraleren" Ausdruck "economics" ersetzt worden ist.<sup>123</sup>

Auch der sich besonders im deutschsprachigen Raum seit Beginn des 19. Jahrhunderts zunehmender Beliebtheit erfreuende Gebrauch des Begriffs "Nationalökonomie" verdankt sich einem ähnlichen Motiv. Während nämlich die französischen Physiokraten, James Steuart und selbst noch Adam Smith die Staatsfinanzen und die wirtschaftspolitischen Funktionsbestimmungen der "Wohlfahrtspolizei" als Gegenstand der "politischen Ökonomie" betrachteten, liegt bereits der frühen deutschen Rezeption der Smithschen Lehre eine methodische Trennung der "reinen" Volkswirtschaftslehre von der Finanzwissenschaft und der Gewerbepolitik zugrunde.<sup>124</sup> So wird auch der Ausdruck "Nationalökonomie" von Soden und Jacob vor dem Hintergrund einer strikten Unterscheidung zwischen dem "Staat" und der "Nation" in den deutschen Sprachraum eingeführt.<sup>125</sup> Denn der Staat ist nach Soden die "Masse der Gesellschaft in Beziehung auf die gesellschaftliche Verwaltung", die Nation dagegen "eine zwar im gesellschaftlichen Verein sich befindende Masse von Menschen, aber in Beziehung auf ihre Individualität".<sup>126</sup> Diese Unterscheidung beinhaltet aber auch eine begriffliche Trennung von "Staats-" und "Nationalökonomie"; denn während die Nationalökonomie einen rein privatwirtschaftlichen Charakter besitzt und dafür Sorge zu tragen hat, "daß und wie jedes einzelne Glied den höchstmöglichen Grad von Wohlstand in der gesellschaftlichen Verfassung erreichen könne", soll die Staatswirtschaft auf den Grundsätzen der Nationalökonomie beruhen und im übrigen deren Gesetze respektieren.<sup>127</sup> Damit steht diese Unterscheidung in Übereinstimmung mit der kameralistischen Lehrtradition, in der die Staatswirtschaftslehre von der eigentlichen "Ökonomie" (Stadt-, Land- und Volkswirtschaft) und der Polizeiwissenschaft (Wohlfahrtsverwaltung) als eigenständige Finanzwissenschaft abgegrenzt wurde. Nur tritt jetzt an die Stelle der alten Ökonomik, die sich noch am Modell der Hauswirtschaft orientierte und auch "technische" Fächer wie Bergbau, Fischzucht etc. mitumfaßte, die moderne Theorie des Volksvermögens im Sinne einer Theorie der marktbezogenen Erwerbs- und Verkehrswirtschaft und wird als "Nationalökonomie" bzw. "Volkswirtschaftslehre" zur eigentlichen Zentraldisziplin der um-

<sup>123</sup> Als erster schlug Marshall vor, den Ausdruck "politische Ökonomie" bewußt aufzugeben. Marshall identifizierte nämlich "politisch" mit "parteilich" und war sich der geschichtlichen Herkunft dieser Wortverbindung nicht mehr bewußt, weil er nur noch die sozialistische Rezeption und Interpretation der klassischen politischen Ökonomie vor Augen hatte und deren Kritik am "partikularen" Charakter der "bürgerlichen" Ökonomie zu unterlaufen versuchte. Vgl. A. Marshall/M.P. Marshall, *The Economics of Industry*, London 1879, S. 2. Auch Jevons sprach inzwischen im Vorwort zur zweiten Auflage seiner "Theory of Political Economy" von dem "old troublesome double-worded name of our science" und plädierte nun für die Wiederaufnahme des unverfänglicheren und bereits von den französischen Physiokraten bevorzugten Ausdrucks "science économique". Vgl. S. Jevons, *The Theory of Political Economy*, 2. Aufl. London 1879, S. XIV. Siehe hierzu auch E. Cannan, *A Review of Economic Theory*, London 1929, S. 43 f.

<sup>124</sup> Vgl. A. Oncken, *Geschichte der Nationalökonomie*, a.a.O., S. 24 ff.; ders., *Adam Smith und Immanuel Kant*, a.a.O.; C.W. Hasek, *The Introduction of Adam Smith's Doctrines into Germany*, Phil. Diss. New York 1925 (Columbia University); W. Treue, *Adam Smith in Deutschland. Zum Problem des "Politischen Professors" zwischen 1776 und 1810*, in: W. Conze (Hrsg.), *Deutschland und Europa. Festschrift für Hans Rothfels*, Düsseldorf 1951, S. 101-133.

<sup>125</sup> F.J.H. v. Soden, *Die Nazional-Ökonomie. Ein philosophischer Versuch über die Quellen des Nazional-Reichtums und über die Mittel zu dessen Beförderung*, 9 Bde., Leipzig 1805-1824; L.H. v. Jacob, *Grundsätze der National-Ökonomie oder National-Wirtschaftslehre*, Halle 1805.

<sup>126</sup> Soden, *Die Nazional-Ökonomie*, a.a.O., Bd. I, S. 8 u. 12.

<sup>127</sup> Ebd., S. 13 u. 19.

gestalteten kameralistischen Fächertrias, während die "Volkswirtschaftspolitik" und die "Finanzwissenschaft" als Erbe der alten Polizeiwissenschaft zur "Staatswirtschaft" zusammengefaßt werden.<sup>128</sup> Dieser Einbettung der neuen liberalistischen Wirtschaftsauffassung in die durch die kameralistische Lehrtradition überlieferte formale Fächereinteilung der Wirtschafts- und Staatswissenschaften kommt deshalb wissenschaftspolitisch gesehen eine doppelte Funktion zu: zum einen unterstreicht sie den rein "privatwirtschaftlichen" und "deskriptiven" Charakter, welcher der "Nationalökonomie" als einer spezifischen deutschen Rezeption und Weiterentwicklung der modernen politischen Ökonomie zukommen soll; zum anderen macht sie durch deren Eingliederung in ein umfassendes System der *Staatswissenschaften* deutlich, wo ihre eigentlichen Grenzen liegen und warum sie deshalb zugleich durch eine theoretische und praktische Lehre von der *Politik* ergänzt werden muß.<sup>129</sup>

Vor diesem Hintergrund wird das hohe semantische Bewußtsein deutlich, das in Friedrich Engels Abhandlung "Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie" aus dem Jahre 1844 zum Ausdruck kommt. Engels spricht nämlich nicht nur der deutschen "Nationalökonomie", sondern auch der modernen "politischen Ökonomie" den Status einer politischen Wissenschaft im traditionellen Sinne ab und versucht zugleich deutlich zu machen, inwieweit bereits den sie kennzeichnenden Grundbegriffen eine ideologische Färbung zugesprochen werden muß: "Der Ausdruck Nationalreichtum ist erst durch Verallgemeinerungssucht der liberalen Ökonomie aufgekommen. Solange das Privateigentum besteht, hat dieser Ausdruck keinen Sinn. Der 'Nationalreichtum' der Engländer ist sehr groß, und doch sind sie das ärmste Volk unter der Sonne. Man lasse entweder den Ausdruck ganz fallen, oder man nehme Voraussetzungen an, die ihm einen Sinn geben. Ebenso die Ausdrücke Nationalökonomie, politische, öffentliche Ökonomie. Die Wissenschaft sollte unter den jetzigen Verhältnissen Privatökonomie heißen, denn ihre öffentlichen Beziehungen sind nur um des Privateigentums willen da."<sup>130</sup>

Trotz dieser eindeutigen Klarstellung seines späteren Freundes und Bündnisgefährten hat sich Marx zu diesem Zeitpunkt nicht davor gescheut, auch der Unterscheidung zwischen "politischer Ökonomie" und "Nationalökonomie" noch einen zusätzlichen pole-

<sup>128</sup> Diese Umgliederung der kameralistischen Fächertrias kommt erstmals in der Systematik des von Karl Heinrich Rau herausgegebenen "Lehrbuch der politischen Ökonomie" zum Ausdruck, in dem die Nationalökonomie von den "praktischen" Fächern der Volkswirtschaftspolitik und der Finanzwissenschaft als "reine" Volkswirtschaftslehre abgegrenzt wird. Vgl. K.H. Rau, Lehrbuch der politischen Ökonomie, 3 Bde., Heidelberg 1826-1837.

<sup>129</sup> Siehe hierzu J. Grünfeld, Die leitenden sozial- und wirtschaftsphilosophischen Ideen in der deutschen Nationalökonomie und die Überwindung des Smithianismus bis auf Mohl und Hermann, Wien 1913; ferner H. Winkel, Die deutsche Nationalökonomie im 19. Jahrhundert, Darmstadt 1977. Auch in Hegels "Rechtsphilosophie" kommt diese den eigenen Traditionszusammenhang berücksichtigende Modifikation zum Ausdruck. Im Unterschied zu dem Naturrechtsaufsatz von 1802-03, wo er selbst noch den Begriff "politische Ökonomie" gebrauchte, spricht er nun im Blick auf die Theorie von Smith, Say und Ricardo, die er als Voraussetzung für eine philosophische Analyse des "Systems der Bedürfnisse" ansieht, bezeichnenderweise von "Staatsökonomie". Indem Hegel sowohl die "bürgerliche Gesellschaft" als "Differenz" zwischen der alten Hausverfassung und dem modernen Staat bestimmt als auch der traditionellen Sicherheits- und Wohlfahrtspolizei eine vermittelnde Funktion im Verhältnis von Gesellschaft und Staat zukommen läßt, versucht er zugleich die inzwischen verlorengegangene Einheit der traditionellen und der modernen politischen Ökonomie wiederherzustellen. Vgl. G.W.F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, in: ders., Werke in zwanzig Bänden (= Theorie Werkausgabe), Frankfurt am Main 1969-1970, Bd. 2, S. 482; ferner ders., Grundlagen der Philosophie des Rechts, \_\_ 189 u. 231-249, Werke, Bd. 7, S. 346-347 u. 382 ff.

<sup>130</sup> F. Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, in: MEW 1, S. 502 f.

mischen Sinn abzugewinnen. Für ihn sind nämlich diese beiden sprachlichen Ausdrücke zugleich Gradmesser für die Fortschrittlichkeit bzw. Rückständigkeit des ihnen jeweils zugrundeliegenden politisch-ökonomischen Denkens. Dies wird an einer entsprechenden Stelle im Rahmen seiner "vernichtenden Kritik" an den "deutschen Verhältnissen" seiner Zeit deutlich, wo er die "Rückständigkeit" der deutschen Nationalökonomie gegenüber ihrem ausländischen Vorbild unterstreicht: "Während das Problem in Frankreich und England lautet: Politische Ökonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichtum, lautet es in Deutschland: National-Ökonomie oder Herrschaft des Privateigentums über die Nationalität."<sup>131</sup> Gleichwohl hält auch Marx die politische Ökonomie nicht mehr für eine politische Wissenschaft im Sinne einer um das gesellschaftliche "Gemeinwohl" besorgten "Staatsökonomik". Und seine Formel von der "Herrschaft der Sozietät über den Reichtum" gibt nur die durch den modernen Sozialismus angestrebte Umwälzung der gegenwärtigen "Herrschaft des Reichtums über die Sozietät" an. Diese seiner Meinung nach kurz bevorstehende Umwälzung der Eigentumsverhältnisse gibt zugleich die Richtung an, in der Marx die durch den Prozeß der zunehmenden Entstaatlichung des bürgerlichen Systems der Produktion verschüttete politische Dimension der ökonomischen Kategorien zu rekonstruieren versucht. Marx behandelt nämlich die Frage nach dem möglichen *politischen* Gehalt seiner Ökonomiekritik im Rahmen einer Diskussion des allgemeineren Problems, "wie allgemeinesgeschichtliche Verhältnisse in die Produktion hineinspielen, und ihr Verhältnis zur geschichtlichen Bewegung überhaupt. Die Frage gehört offenbar in die Erörterung und Entwicklung der Produktion selbst."<sup>132</sup> Nicht der etatistische Hintergrund der modernen politischen Ökonomie, sondern der genuin soziale und politische Bedeutungsgehalt im Begriff des Ökonomischen ist es, der Marx' Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Daß Marx sich hierbei der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs des Ökonomischen bewußt ist, zeigen seine eigenen Ausführungen bezüglich des allgemeinen Verhältnisses von Produktion, Distribution, Austausch und Konsumtion, die er den 1857-58 niedergeschriebenen "Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie" als Einleitung vorausgeschickt hat. Marx versucht anhand dieser Ausführungen deutlich zu machen, daß auch der Bereich der "materiellen Produktion" im engeren Sinn nicht nur Prozesse des *Herstellens* und *Konsumierens* bzw. Nutzens, sondern auch die für die soziale und politische Organisation einer Gesellschaft so bestimmenden Prozesse des *Nehmens* und *Verteilens* umfaßt. Gerade die jeweilige Distribution der Arbeitsprodukte und der Produktionsmittel kennzeichnet Marx zufolge die einzelnen Gesellschaftsformationen und verweist zugleich auf jene Akte des Nehmens und Verteilens, auf denen sie geschichtlich beruhen und die allein imstande sind, wieder deren Auflösung zu bewirken. Insofern ist auch der Sozialismus zu Recht als eine Theorie und Praxis der *Neuverteilung* bezeichnet worden. Jedoch muß nicht nur im Hinblick auf diese Möglichkeit einer *politischen* Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft, sondern hinsichtlich jeder Gesellschaftsordnung im Rahmen einer Erörterung des allgemeinen Verhältnisses von Produktion, Distribution, Austausch und Konsumtion die Frage gestellt werden: "Wo

---

<sup>131</sup> Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, a.a.O., S. 382.

<sup>132</sup> Ders., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 18.

und wie wird hier genommen? Wo und wie wird hier geteilt? Wo und wie wird hier produziert?" Denn: "Die Reihenfolge dieser Vorgänge ist das große Problem."<sup>133</sup>

Ogleich auch Marx die Distributionsformen als den "bestimmtesten Ausdruck" einer Gesellschaft begreift, wehrt er sich doch vehement gegen eine Geschichtsauffassung, die dem Nehmen gegenüber dem Produzieren einen theoretischen und praktischen Primat einräumt. Bereits in der "Deutschen Ideologie" schrieben Marx und Engels: "Es ist nichts gewöhnlicher als die Vorstellung, in der Geschichte sei es bisher nur auf das *Nehmen* angekommen. Die Barbaren *nehmen* das römische Reich, und mit der Tatsache diesesnehmens erklärt man den Übergang aus der alten Welt in die Feudalität. Bei dem Nehmen durch Barbaren kommt es aber darauf an, ob die Nation, die eingenommen wird, industrielle Produktivkräfte entwickelt hat, wie dies bei den modernen Völkern der Fall ist, oder ob ihre Produktivkräfte hauptsächlich bloß auf ihrer Vereinigung und dem Gemeinwesen beruhen. Das Nehmen ist ferner bedingt durch den Gegenstand, der genommen wird. ... Und endlich hat das Nehmen überall sehr bald ein Ende, und wenn nichts mehr zu nehmen ist, muß man anfangen zu produzieren."<sup>134</sup> Erscheint so die Produktion selbst als das letztlich bestimmende und übergreifende Moment, wird doch deutlich, daß Marx in der von ihm als integraler Bestandteil der Produktion angesehenen "Distribution der Produktionsagenten" jene Einheit von Politik und Ökonomie gegeben sieht, die bereits in der ursprünglichen Bedeutung des griechischen Verbs *nemein* zum Ausdruck kommt. Dies wird in seiner Ablehnung eines allein auf Prozesse des *Herstellens* bzw. "instrumentalen Handelns" beschränkten Produktionsbegriffs deutlich. Nur wehrt sich Marx gegen eine Auffassung, die allein dem Prozeß der ursprünglichen Distribution der Produktionsmittel und der durch diese bestimmten Distribution der Arbeitsprodukte einen historisch-politischen Charakter zuspricht, den eigentlichen Produktionsprozeß dagegen als ein von der Geschichte selbst unabhängiges "Naturgesetz" begreift. Vielmehr gilt es gerade zu zeigen, daß das bürgerliche System der Produktion durch eine spezifische Struktur der Arbeitsteilung gekennzeichnet ist, die zugleich auf jene ursprüngliche Distribution der Produktionsmittel verweist, die diesem System historisch zugrunde liegt.<sup>135</sup> Insofern muß eine "Kritik der politischen Ökonomie" jenen Prozeß deutlich machen, vermittels dem die bürgerliche Produktionsweise ihre historisch-politischen Voraussetzungen vermittels den ihr selbst immanenten Formen der Verteilung des ökonomischen Reichtums ständig reproduziert. Und sie wird nicht nur den geschichtlichen Charakter dieser Distributionsformen aufzuzeigen haben, sondern auch verdeutlichen müssen, daß in ihnen zugleich die soziale und politische Struktur der auf ihnen beruhenden Gesellschaftsformation sowie die Bedingungen für deren politische Aufhebung zum Ausdruck kommen.

## 5. Die Reduktionen der "Kritik" in der Marxschen Ökonomiekritik

Tatsächlich zielt die von Marx angestrebte Kritik des bürgerlichen Systems der Produktion auf eine theoretische Darstellungsform ab, die nicht nur die "Verdoppelung" der

---

<sup>133</sup> C. Schmitt, *Nehmen/Teilen/Weiden* (1953). Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen, in: ders., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin 1958, S. 489-504 (hier: 492).

<sup>134</sup> Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, a.a.O., S. 64.

<sup>135</sup> Vgl. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, a.a.O., S. 16 ff.

für dieses System konstitutiven ökonomischen Kategorien in Gestalt von "widersprüchlichen" Produktions- und Distributionsbestimmungen, sondern zugleich jenen eigentümlichen Prozeß der theoretischen und praktischen "Verkehrung" von historisch entstandenen Gesellschaftsstrukturen in scheinbar "natürliche" Eigenschaften des ökonomischen Produktionsprozesses aufzuzeigen versucht. Bereits Engels hatte in seinen "Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie" im Nachweis der theoretischen und praktischen Widersprüche des modernen nationalökonomischen Systems eine Voraussetzung für jene Form der Kritik gesehen, die auf der "dialektischen Darstellung" einer Wissenschaft beruht. Auch diese frühe Gestalt einer kritischen Rekonstruktion der "Anatomie" der bürgerlichen Gesellschaft war insofern schon doppelgleisig angelegt, als sie zum einen um den Nachweis der Widersprüchlichkeit der nationalökonomischen Doktrin bemüht war und zum anderen deutlich zu machen versuchte, daß diese Wissenschaft sich deshalb notwendigerweise in theoretische Widersprüche verwickeln muß, weil das von ihr beschriebene System der Produktion und Distribution auch in praktischer Hinsicht auf einem fundamentalen Widerspruch beruht. Engels gab hierbei bereits die später auch für Marx verbindlich gewordene Form der "Aufhebung" dieser Widersprüche an. Zum einen besteht die Aufgabe der theoretischen Kritik nämlich darin, den vielfältigen Erscheinungsformen dieser Widersprüche nachzuspüren und ihre Unvermeidbarkeit bis hin zu jenem Punkt zurückzufolgen, an dem sie als heterogener und zugleich notwendiger Ausdruck eines antagonistischen Grundprinzips - nämlich dem der ursprünglichen Trennung von Kapital und Arbeit bzw. der "Selbstentzweigung" der Arbeit - begreifbar werden. Zum anderen macht diese kritische Rekonstruktion damit aber zugleich die Voraussetzungen für eine *praktische* Aufhebung dieses fundamentalen "Widerspruchs" deutlich, die Engels als "Verschmelzung der jetzt entgegengesetzten Interessen" umschrieb.<sup>136</sup>

Diese Zurückführung aller theoretischen und praktischen Widersprüche des bürgerlichen Systems der Produktion und Distribution auf ein einheitliches ökonomisches Prinzip liegt auch dem Marxschen Programm einer Kritik der politischen Ökonomie zugrunde. Hierbei wird deutlich, daß die von Marx angestrebte Form der Kritik einen radikalen Bruch mit dem in der "Deutschen Ideologie" entwickelten empirisch-historischen Forschungsprogramm beinhaltet. Denn spätestens seit der Abfassung des "Rohentwurfs" seines ökonomischen Hauptwerkes "Das Kapital" (1857-58) unterschied Marx strikt zwischen der Geschichtsschreibung der bürgerlichen Gesellschaft und der ideologiekritischen Rekonstruktion ihrer zentralen ökonomischen Kategorien. Denn eine solche Form der kategorialen Analyse hat die "Anatomie" dieser Gesellschaft in Gestalt eines begrifflichen Differenzierungsverfahrens zum Gegenstand, welches das Lohnarbeit-Kapital-Verhältnis als Resultat der logischen Entfaltung ihrer zentralen ökonomischen Kategorien begreiflich zu machen versucht. Auch wenn diese Form der theoretischen Darstellung zum Teil dem historischen Entstehungsprozeß dieser Gesellschaftsordnung entspricht, kann diese Entsprechung jedoch nicht als der eigentliche Bestimmungsgrund der Reihenfolge der ökonomischen Kategorien angesehen werden: "Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von dem ist, was ihr als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht".<sup>137</sup> Zentral für die Kritik der politischen Ökonomie ist somit nicht mehr die

<sup>136</sup> Vgl. F. Engels, Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie, a.a.O., S. 511 f.u. 520.

<sup>137</sup> Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 28.

*geschichtliche* Herkunft der bürgerlichen Gesellschaft, sondern allein eine Klärung ihrer *gegenwärtigen* Reproduktionsbedingungen. Insofern kommt auch dem absolutistischen Staatshaushalt, der historisch gesehen eine vermittelnde Funktion beim Übergang von der mittelalterlich-ständisch verfaßten Gesellschaft zur modernen bürgerlichen Gesellschaft einnimmt, keine darstellungslogische Bedeutung innerhalb der theoretischen Rekonstruktion des Kapitalverhältnisses zu. Denn die dialektische Darstellung kennzeichnet nur noch die *innere* Struktur der Kapitalbewegung und nur noch die Antriebskräfte ihrer "*kontemporären* Geschichte", die Marx zufolge im übrigen prinzipiell zukunftsorientiert ist, da in der widersprüchlichen Verfassung der "Anatomie" der bürgerlichen Gesellschaft zugleich die Tendenzen zu ihrer eigenen "Desorganisation" angelegt sind.<sup>138</sup>

Die Marxsche Ökonomiekritik beabsichtigt insofern auch keine Darstellung des *realen* Geschichtsverlaufs, sondern macht deutlich, daß sich die in der Tradition des modernen Naturrechts und der "Natural History of Society" stehende anglo-schottische Wissenschaft der politischen Ökonomie einer schlechten Abstraktion schuldig macht; einer Abstraktion, die für Marx nicht nur mit der Verwischung des Unterschieds zwischen Natur und Geschichte, sondern auch mit der Verwischung des Unterschieds zwischen Natur und Gesellschaft identisch ist. Denn Marx kritisiert, daß die klassische politische Ökonomie es nicht einmal in ihrer ausgereiftesten Fassung bei Smith und Ricardo dazu gebracht habe, den scheinbar naturgeschichtlichen Gehalt ihrer Grundbegriffe als gesellschaftliche Bestimmtheit zu durchschauen: "Es ist einer der Grundmängel der klassischen politischen Ökonomie, daß es ihr nie gelang, aus der Analyse der Ware und spezieller des Warenwerts die Form des Werts, die ihn zum Tauschwert macht, herauszufinden. Grade in ihren besten Repräsentanten, wie A. Smith und Ricardo, behandelt sie die Wertform als etwas ganz Gleichgültiges oder der Natur der Ware selbst Äußerliches. ... Die Wertform des Arbeitsprodukts ist die abstrakteste, aber auch allgemeinste Form der bürgerlichen Produktionsweise, die hierdurch als eine besondere Art gesellschaftlicher Produktion und damit zugleich historisch charakterisiert wird. Versieht man sie daher für die ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion, so übersieht man notwendig auch das Spezifische der Wertform, also der Warenform, weiter entwickelt der Geldform, Kapitalform usw."<sup>139</sup> Die bürgerliche Gesellschaft wird deshalb nicht mehr als historisch bestimmte Gesellschaft durchschaut, wenn die ihr zugrundeliegenden Produktionsverhältnisse als "ewige Naturform" verstanden werden. Marx will genau diese Verkehrung des Gesellschaftlichen in Naturbestimmungen unterlaufen und theoretisch "entmystifizieren", indem er versucht, sie selbst noch als "notwendigen Schein" dieser Produktionsweise begreiflich zu machen und an ihr gerade das "Bürgerliche" dieser Gesellschaftsformation aufzuzeigen.

Er fühlt sich hierbei jedoch zu Annahmen genötigt, die ihn trotz seines "materialistischen" Selbstverständnisses in eine erstaunliche Nähe zu Hegels Lehre vom "objektiven Geist" bringen. Marx geht nämlich davon aus, daß die Vorherrschaft abstrakter Kategorien gegenüber den empirisch handelnden Individuen und gegenüber der natürlichen Beschaffenheit der Gebrauchswerte und Bedürfnisse nicht nur eine Eigentümlichkeit

<sup>138</sup> Vgl. ebd., S. 363; zum Terminus "Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft" siehe Hegel, Grundlagen der Philosophie des Rechts, a.a.O., \_ 255.

<sup>139</sup> Marx, Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, S. 95. Zu der ähnlich gelagerten Kritik an der Naturauffassung der modernen politischen Ökonomie bei Hegel siehe auch J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt am Main 1965, S. 62 ff.

des Denkens ist, das sich die gegenständliche Welt eben nur in dieser "verkehrten" Weise vergegenwärtigen kann. Ihm geht es vielmehr darum, diese Verkehrung als Eigenschaft des Gegenstandes seiner Kritik zu begreifen. Denn die bürgerliche Gesellschaft ist nach Marx durch eine reale Herrschaft von Abstraktionen geprägt, die in den Kategorien der politischen Ökonomie nur in abgeleiteter Form zum Ausdruck kommt: "Diese *sachlichen* Abhängigkeitsverhältnisse im Gegensatz zu den *persönlichen* erscheinen auch so ..., daß die Individuen nun von *Abstraktionen* beherrscht werden, während sie früher voneinander abhingen. Die Abstraktion oder Idee ist aber nichts als der theoretische Ausdruck jener materiellen Verhältnisse, die Herr über sie sind. Verhältnisse können natürlich nur in Ideen ausgedrückt werden und so haben Philosophen als das Eigentümliche der Neuen Zeit ihr Beherrschtsein von Ideen aufgefaßt und mit dem Sturz dieser Ideenherrschaft die Erzeugung der freien Individualität identifiziert."<sup>140</sup> Darüber hinaus ist diese durch Sachen vermittelte Herrschaft der abstrakten Verhältnisse dadurch charakterisiert, daß sie eine adäquate Wahrnehmung der eigentlichen sozialen Verhältnisse verhindert und deshalb zunächst kein Bewußtsein hinsichtlich eines möglichen Unterschieds zwischen den nationalökonomischen Kategorien und den tatsächlichen Motiven und Bedürfnissen der empirisch handelnden Individuen und Klassen vorhanden ist. Marx zufolge ist vielmehr davon auszugehen, daß die eigentlichen sozialen und ökonomischen Widersprüche an der "Oberfläche" der bürgerlichen Gesellschaft als "aufgehoben" erscheinen bzw. dort zu einer "zweiten Natur" verkehrt werden. Die von Marx beabsichtigte kritische Rekonstruktion dieser auf dem Kopf stehenden Verhältnisse muß deshalb folgende Eigentümlichkeiten, aber auch folgende Aporien aufweisen: sie wird erstens zeigen haben, mit welcher theoretischen Darstellungsform plausibel gemacht werden kann, *daß* und *wie* Abstraktionen tatsächlich in der Lage sind, sich in der Wirklichkeit als "Realabstraktionen" Geltung zu verschaffen; sie wird zweitens veranschaulichen müssen, inwieweit diese Abstraktionen zugleich mit einer spezifischen Art von Gesellschaftlichkeit affiziert sind, die das Handeln der sozialen Akteure innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft prägt; und sie wird sich schließlich selbstkritisch die Frage zu stellen haben, inwieweit eine theoretische Darstellung überhaupt noch den Namen der *Kritik* verdient, die den damit verbundenen Bedeutungsverlust der konkreten Gebrauchswerte und persönlichen Beziehungen durch "abstrakte Verhältnisse" nur kategorial reproduziert, anstatt diese gegenüber den unpersönlichen Verhältnissen in einem kritischen Sinne geltend zu machen.

Der Nachweis, daß innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft Abstraktionen bzw. Kategorien als Ausdruck abstrakter Verhältnisse *praktisch* "wahr", d.h. handlungsbestimmend geworden sind, versucht Marx in Form einer kategorialen Rekonstruktion des Prozesses der Kapitalreproduktion durchzuführen. Marx macht jedoch zugleich eine erkenntniskritische Differenz zwischen dieser Begriffsbestimmung des Kapitals und dem "realen Subjekt", d.h. der Gesellschaft als Voraussetzung der Anschauung und Vorstellung geltend, um sich von einem Idealismus Hegelscher Provenienz abzugrenzen. Insofern ist der rein *rekonstruktive* Charakter dieser Darstellungsform hervorzuheben. Andererseits versucht Marx gerade im Namen der Kritik die reale Vorherrschaft von gesellschaftlichen Abstraktionen gegenüber den konkreten Gebrauchswerten, Bedürfnissen und Individuen aufzuzeigen. Dabei wird die Übermacht der Abstraktion in Form von logischen Voraussetzungen bestätigt, die es gerade verhindern, daß die ei-

---

<sup>140</sup> Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 81 f.



gentliche "Genealogie" dieses gegenwärtigen Zustandes transparent wird. Marx geht nämlich nicht nur davon aus, daß die Gebrauchswerte der Waren nur insofern in die Betrachtung der politischen Ökonomie eingehen, als sie selbst ökonomisch formbestimmt bzw. formbestimmend sind, und daß die Bedürfnisse innerhalb dieses ökonomischen Systems nur unter der Perspektive des "zahlungsfähigen Bedürfnisses" thematisiert werden, sondern seinen Ausführungen liegt auch die methodische Prämisse zugrunde, daß es sich bei der Bestimmung der Handlungsfähigkeit der Individuen nur in dem Sinne um Personen handelt, "soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen"<sup>141</sup>.

Insofern teilt die von Marx gewählte ökonomiekritische Darstellungsform jene Prämisse, die er einstmals der spekulativen Methode vorwarf, nämlich "daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die 'politische Gesinnung' zum Prädikat. Die Entwicklung geht aber immer auf Seite des Prädikats vor. ... Zu *Subjekten* werden gemacht: ... die *abstraktlogischen Kategorien*."<sup>142</sup> Es ist un schwer nachzuweisen, daß Marx nun selbst jenen Prozeß des Subjektwerdens eines ursprünglichen Prädikats hin zur "scheinbar transzendentalen Macht des Geldes" und dann weiter in seiner Entfaltung als Kapitalbildungsprozeß anzugeben versucht.<sup>143</sup> Selbst wenn man Marx also die kritische Differenz zwischen der realen Gesellschaft und ihrer "rationalen Rekonstruktion" zugesteht, kommt man doch nicht umhin, darüber hinaus ebenfalls zuzugestehen, daß Marx die Verkehrung eines Abstrakten zur beherrschenden Realität nicht nur innerhalb seines eigenen Denkens reproduziert, sondern diese Verkehrung zugleich als adäquate Form der Rekonstruktion des tatsächlichen Zustandes und damit als *Kritik* der bürgerlichen Gesellschaft geltend machen will.<sup>144</sup> Marx ist deshalb nicht unmittelbar vorzuwerfen, daß er von den in den "Grundrissen" und im "Kapital" entwickelten ökonomischen Kategorien einen reifizierenden Gebrauch macht. Denn "da

<sup>141</sup> Marx, Das Kapital, Bd. 1, a.a.O., S. 16; zur Formbestimmtheit der Gebrauchswerte vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 178 f. Daß sich Marx sehr wohl des reduktionistischen Charakters der von den Ökonomen ausgearbeiteten und von ihm kritisch übernommenen Grundbegriffe bewußt war, geht z.B. aus einer Stelle in den "Grundrissen" hervor, wo er den "ärmlichen" Charakter der modernen Wissenschaft des gesellschaftlichen "Reichtums" moniert: "Besoin factice nennt der Ökonom erstens die besoins, die aus dem gesellschaftlichen Dasein des Individuums hervorgehen; zweitens die, die nicht aus seiner nackten Existenz als Naturgegenstand fließen. Dies zeigt die innerliche verzweifelte Armut, die die Grundlage des bürgerlichen Reichtums und seiner Wissenschaft bildet." (S. 139). Zur ausführlichen Diskussion des Marxschen Gebrauchs der Begriffe "Bedürfnis" und "Gebrauchswert" siehe R. Rosdolsky, Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital", a.a.O., Bd. I, S. 98 ff.; R. Tomassini, Bisogno e valore d'uso in Marx, in: Aut-Aut 134 (1973), S. 1-31; A. Vigorelli, La nozione di bisogno da Hegel a Marx: fondazione naturalistica e fenomenologica dell'economia, ebd., S. 60-75; P. Grevet, Le moment objectif et le moment subjectif des besoins, in: La Pensée 180 (1975), S. 105-121; J.-P. Terrail, Besoins, consommation et occultation des rapports de production, ebd., S. 164-184; ferner W. Pohrt, Theorie des Gebrauchswerts, Frankfurt am Main 1976.

<sup>142</sup> Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, a.a.O., S. 209 u. 215.

<sup>143</sup> Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 65. Zu dieser Eigenart des Marxschen Darstellungsverfahrens siehe H.-J. Krahl, Konstitution und Klassenkampf, a.a.O., S. 31 ff.; H.-G. Backhaus, Zur Dialektik der Wertform, in: A. Schmidt (Hrsg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt am Main 1969, S. 128-152; H. Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx, Frankfurt am Main 1970, S. 126 ff.

<sup>144</sup> Marx drückt diesen Sachverhalt auch so aus: "Daß das Paradoxon der Wirklichkeit sich auch in Sprachparadoxen ausdrückt, die dem common sense widersprechen, dem what vulgarians mean and believe to talk of, versteht sich von selbst. Die Widersprüche, die daraus hervorgehen, daß auf Grundlage der Warenproduktion Privatarbeit sich als allgemeine gesellschaftliche darstellt, daß die Verhältnisse der Personen als Verhältnisse von Dingen und Dinge sich darstellen - diese Widersprüche liegen in der Sache, nicht in dem sprachlichen Ausdruck der Sache." (MEW 26.3, S. 134).

dies gesellschaftliche Verhältnis zugleich als ein sinnlicher, äußerlicher Gegenstand existiert, dessen sich mechanisch bemächtigt werden kann, und der ebenso sehr verloren gehen kann"<sup>145</sup>, ist die Vergegenständlichung dieser abstrakten Verhältnisse vielmehr gerade der Inhalt jener Aussage, die Marx mit dieser eigentümlichen Darstellungsform machen will.

Gleichwohl kann man natürlich fragen, ob eine solche Darstellungsweise, welche die gegensätzlichen Bestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft als Extreme eines *einzi-gen* "übergreifenden" Begriffs auffaßt, tatsächlich zugleich jenen Intentionen der *Kritik* gerecht werden kann, die zu leisten sie beansprucht. Denn man könnte ja den Einwand geltend machen, daß eine sich als Revolutionstheorie verstehende Kritik der bestehenden Verhältnisse weniger am Modell einer "Theorie systematischer Vernunft-Einheit" als vielmehr dem einer "Katastrophentheorie" orientiert sein muß.<sup>146</sup> Marx scheint sich jedoch *beiden* Modellen gleichermaßen gegenüber verpflichtet gefühlt zu haben. Denn zum einen rekonstruiert er anhand der Dialektik der Wertformen einen grundsätzlichen Widerspruch zwischen der Vergesellschaftung der Arbeit und dem Privateigentum an den Produktionsmitteln, der ihm zufolge einen periodisch auftretenden und sich dabei verstärkenden Krisenprozeß beinhaltet.<sup>147</sup> Zum anderen hält Marx an der Vorstellung fest, daß sich *alle* Kategorien der Ökonomiekritik letztendlich aus einem einzigen Begriff ableiten lassen müssen. Marx gibt diesem das Lohnarbeit-Kapitalverhältnis übergreifenden Begriff den Namen *Kapital*.<sup>148</sup> Vor einer affirmativen Interpretation dieses Begriffs versucht er sich dadurch abzugrenzen, indem er darauf verweist, daß die im Kapitalbegriff enthaltenen ökonomiekritischen Bestimmungen zugleich auf die menschliche *Arbeit* bezogen werden können. Denn das Kapital ist ihm zufolge selbst nur vergangene, in Produkten vergegenständlichte *abstrakte* gesellschaftliche Arbeit, die Lohnarbeit dagegen das noch nicht vergegenständlichte *Arbeitsvermögen*. Als Teil des ökonomischen Gesamtprozesses stellt die Lohnarbeit zugleich die *Totalität* dieses Prozesses dar, da sie die reichtumsschaffende Potenz schlechthin verkörpert.<sup>149</sup> Wann sich die von ihrem eigenen Vermögen abgeschnittene, weil verkaufte Lohnarbeit diese gesellschaftliche Potenz wieder praktisch-politisch zu eigen macht, hängt aber von den jeweiligen historisch-empirischen Rahmenbedingungen des Kapitalverwertungsprozesses ab.

Marx hatte mit dieser Zweideutigkeit der im Kapitalbegriff zum Ausdruck kommenden "Einheit" des Systems der bürgerlichen Gesellschaft zugleich die Möglichkeit eines revolutionären Umsturzes der bestehenden Verhältnisse zum Ausdruck zu bringen versucht. Gleichwohl enthält dieser doppelsinnige Begriff des "Kapitals" bzw. der "abstrakten Arbeit" revolutionstheoretisch gesehen eine grundlegende Aporie. Denn der gesellschaftliche Zusammenhang soll vermittels genau denselben Formen erschüttert

<sup>145</sup> Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 133.

<sup>146</sup> Dies ist zumindest die Auffassung von H.F. Fulda, Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx, in: Ajatus 37 (1978), S. 180-216.

<sup>147</sup> Dies ist die die Schlußfolgerung des von Marx formulierten "allgemeinen Gesetzes der kapitalistischen Akkumulation"; vgl. hierzu Marx, Das Kapital, MEW 23, S. 640 ff. u. MEW 25, S. 221 ff.

<sup>148</sup> Manchmal scheint Marx auch dazu geneigt gewesen zu sein, dem Wertbegriff diese vereinheitlichende Funktion zuzusprechen. Vgl. z.B. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 178. In den entsprechenden darstellungslogischen Zusammenhängen wird der Wertbegriff aber zugleich als "abstrakteste" und "allgemeinste" Gestalt des Kapitalbegriffs angesehen, so daß von hier aus kein Anlaß zur Annahme eines widersprüchlichen grundbegrifflichen Status seines Hauptwerks besteht, das im übrigen nicht umsonst den Namen "Das Kapital" trägt.

<sup>149</sup> Vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, a.a.O., S. 203 ff.

werden, die ihn bisher ermöglicht und aufrechterhalten haben; ein Teil des Ganzen soll sich selbst zum Ganzen machen, das er doch in einem gewissen Sinne immer schon ist; und die Rahmenbedingungen für einen solchen Umsturz sind ihm immer schon durch die gegenwärtige Form der Reproduktion des ökonomischen Gesamtprozesses vorgegeben. Denn Marx sieht die Bereitschaft zu revolutionärem Handeln an den Entwicklungsstand der Kapitalakkumulation gebunden und begreift eine sich zunehmend verschärfende *ökonomische Krise* zugleich als unabdingbare Voraussetzung für eine *politische* Aufhebung der durch das bürgerliche System der Produktion und Distribution hervorgerufenen "Widersprüche" und Konflikte. Damit ist aber Marx zufolge die Negation dieser Gesellschaft zugleich an *evolutionäre* Voraussetzungen und Entwicklungsstadien des ökonomischen Gesamtsystems gebunden, die nur scheinbar ab einem bestimmten Punkt einem *politisch-revolutionären* Prozeß notwendig zum Durchbruch verhelfen müssen. Denn nicht nur nennt bereits Marx die Alternative "Sozialismus oder Barbarei" für den Fall, daß der politisch-revolutionäre Prozeß die ihm zugemutete geschichtsphilosophische Hypothek nicht einzulösen vermag, sondern Marx trägt darüber hinaus selbst dem Umstand Rechnung, daß neben dem von ihm in Aussicht gestellten ökonomischen Zusammenbruch dieses Systems zugleich die Möglichkeit einer *immanenten* Aufhebung des Kapitalverhältnisses auf dem Boden des Kapitalverhältnisses theoretisch nicht ausgeschlossen werden kann.<sup>150</sup>

Die Marxsche Ökonomiekritik läßt also keine eindeutigen *politischen* Schlußfolgerungen zu. Vielmehr zeigt gerade die auch von Marx gesehene *geschichtliche Offenheit* der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung, daß man zwar grundsätzlich sagen kann, daß es ab einem bestimmten Punkt so wie bisher nicht weiter gehen kann, nicht aber, *wie* es dann notwendigerweise weitergehen *muß*. Vielleicht ist es diese geschichtliche Kontingenz und Unbestimmtheit der revolutionären Situation im Gefolge sozialen Kämpfe seiner Zeit gewesen, die Georges Sorel dazu veranlaßt hatten, die "apokalyptische" Botschaft der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie nicht als eine wissenschaftliche Gesetzesaussage bzw. Prognose aufzufassen, sondern als ein überzeugungskräftiges *Bild* mit eindeutigen praktischen Handlungsempfehlungen, das der dramatischen Form eines *sozialen Mythos* entspricht: "Man darf sich nicht der Hoffnung hingeben, die revolutionäre Bewegung könne eine ganz sauber vorher festgelegte Linie einhalten, könne nach einem ausgeklügelten Plan wie etwa die Eroberung eines Landes gelenkt, könne wissenschaftlich anders als in ihrem Gegenwartsleben erfaßt werden. Nichts in ihr läßt sich voraussehen. ... Eben wegen dieses Charakters der neuen revolutionären Bewegung sollte man sich hüten, andere als mythische Formulierungen zu geben: aus der Enttäuschung über das Mißverhältnis zwischen der Wirklichkeit und dem, was man erwartet hatte, könnte Entmutigung entstehen, wie wir denn in der Tat gesehen haben, daß dadurch viele ausgezeichnete Sozialisten veranlaßt worden sind, ihrer Partei den Rücken zu kehren."<sup>151</sup> Vielleicht müssen aber aus genau diesem Grund die politischen Rahmenbedingungen der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft zum Gegenstand einer Analyse gemacht werden, die das Politische nicht darauf reduziert, der "kon-

<sup>150</sup> Marx sieht diese Tendenz zu einer Selbsttransformation der privateigentümlichen Produktionsweise vor allem durch den vermittels der Herausbildung des Kreditwesens und der Aktiengesellschaften eingeleiteten Prozeß einer immanenten Vergesellschaftung des Kapitalverhältnisses gegeben. Vgl. ebd., S. 550 u. MEW 25, S. 452 ff.; ferner K. Lichtblau, Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, a.a.O., S. 364 ff.

<sup>151</sup> G. Sorel, Die Auflösung des Marxismus, a.a.O., S. 64 f.

zentrierte Ausdruck der Ökonomik" zu sein, sondern diesem auch auf theoretischer Ebene eine Eigenständigkeit bzw. "Autonomie" einräumt, die es nicht nur erlaubt, der logischen Kontinuität des ökonomischen Zyklus, sondern auch der prinzipiellen Diskontinuität des "politischen Zyklus" gerecht zu werden. In diesem Sinne ist denn auch dem Urteil von Mario Tronti zuzustimmen: "Il gioco del politico all'intorno della storia del capitale è tutto ancora da definire."<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> M. Tronti, *Politica e potere*, a.a.O., S. 20.

## IV. Die Aktualität des Forschungsprogramms einer "Genealogie der Moral"<sup>Ü</sup>

### 1. Moderne Zivilisationstheorie im Anschluß an Marx, Freud und Nietzsche

Innerhalb der Gesellschafts- und Kulturkritik des 19. und 20. Jahrhunderts kommt den Arbeiten von Marx, Nietzsche und Freud ein ausgezeichneter wirkungsgeschichtlicher Stellenwert zu. Dies bedeutet allerdings nicht, daß den mit diesen drei Namen verbundenen geistigen Strömungen vorschnell ein gemeinsames Anliegen unterstellt werden kann. Entsprechend unterschiedlich ist auch das jeweilige Verhältnis *zwischen* den einzelnen Werken. Denn während die Bemühungen um eine Synthese der Arbeiten von Marx und Freud einen eigenständigen "Freudo-Marxismus" ins Leben gerufen haben, läßt sich ähnliches wohl kaum über die Arbeiten von Marx und Nietzsche bzw. Nietzsche und Freud sagen. Zwar gibt es auch in diesem Bereich interessante Querverbindungen. Gleichwohl haben diese nicht zu einem einheitlichen Forschungsprogramm geführt, wie dies innerhalb der Geschichte des Freudo-Marxismus der Fall gewesen ist.<sup>1</sup> Jedoch nicht diese unterschiedlichen wirkungsgeschichtlichen Implikationen sollen uns hier beschäftigen, sondern die Frage, welche Bedeutung einer sich auf Nietzsches "Genealogie der Moral" berufenden Rekonstruktion des okzidentalen Zivilisationsprozesses im Vergleich zur Marxschen und Freudschen Theorie zugesprochen werden kann. Denn gerade diese wohl "systematischste" Abhandlung Nietzsches ist es gewesen, die bereits mehrfach in diesem Jahrhundert ihre Fruchtbarkeit für kulturhistorische Forschungen unter Beweis gestellt hat und der auch innerhalb der französischen Philosophie der siebziger Jahre eine erhebliche Bedeutung bei der Ausarbeitung eines sich jenseits des Marxismus und der Psychoanalyse situierenden zivilisationstheoretischen Untersuchungsansatzes zugekommen ist.<sup>2</sup>

Gerade diesen neueren genealogischen Forschungen ist es zu verdanken, daß in diesem Zeitraum eine für das intellektuelle Klima Frankreichs charakteristische Gewichts- und Akzentverschiebung innerhalb der Rezeption der Arbeiten von Marx, Nietzsche und Freud festgestellt werden kann. Um dies zu verdeutlichen, ist es sinnvoll, noch einmal in Erinnerung zu rufen, unter welchem Gesichtspunkt Michel Foucault noch 1964 im Rahmen eines auf einem internationalen Nietzsche-Kongreß gehaltenen und seitdem viel beachteten Vortrag die nachhaltige Bedeutung von Marx, Freud und Nietzsche für die "geistige Situation der Zeit" emphatisch gewürdigt hatte. Bezeichnenderweise sah er nämlich damals in Texten wie "Das Kapital", "Die Geburt der Tragödie",

---

<sup>Ü</sup> Klaus Lichtblau, *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin: Philo, 1999, S. 191-244.

<sup>1</sup> Siehe hierzu H.-P. Gente (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1970-1972; P. Fougeyrollas, *Marx, Freud et la révolution totale*, Paris 1972; H. Dahmer, *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Theorie*, Frankfurt am Main 1973; A. Cohen, Marcuse: *Le Scénario freudo-marxien*, Paris 1974; S. Finzi, *Lavoro dell'inconscio e comunismo*, Bari 1975; A. Verdiglione, *La Dissidence freudienne*, Paris 1978.

<sup>2</sup> Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption innerhalb der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende, die zu verschiedenen Versuchen einer kultursoziologischen Reformulierung seines Projekts einer "Genealogie der Moral" geführt hatte, siehe auch Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main 1996, S. 77 ff.

"Zur Genealogie der Moral" und "Die Traumdeutung" noch gleichwertige Beiträge zu einer veränderten Praxis der Auslegung von Texten und damit zur Entwicklung einer modernen Theorie der *Hermeneutik*. Obgleich Foucault bereits zu diesem Zeitpunkt die These einer Unvereinbarkeit zwischen dem Anspruch einer radikalen Hermeneutik und dem der modernen Semiotik bzw. "Semiologie" vertrat, bewegten sich seine eigenen Ausführungen jedoch noch ganz im Rahmen einer Theorie des sprachlichen Zeichens, welche dieses als "Interpretation" einer immer schon vorgängigen "Interpretation" begriff. Foucault sah deshalb den eigentlichen Beitrag von Marx, Nietzsche und Freud darin, daß diese mit aller Deutlichkeit auf die prinzipielle Unabschließbarkeit jeder Zeicheninterpretation hingewiesen haben und damit zugleich eine radikale Infragestellung der vermeintlichen Evidenzen des Selbstbewußtseins bewirkt haben. Insofern komme ihrer Kritik des "falschen Bewußtseins" der Rang einer "Gegen-Wissenschaft" zu, die auf einer veränderten Auffassung des sprachlichen und nicht-sprachlichen Zeichens beruht.<sup>3</sup>

Wie sehr sich jedoch in der Folgezeit die Einschätzung der in den Werken von Marx, Nietzsche und Freud zum Ausdruck kommenden Formen der Kultur- und Gesellschaftskritik geändert hat, zeigt die inzwischen notwendig gewordene Korrektur, die Gilles Deleuze bereits acht Jahre später gegenüber dieser These einer "trinité libératrice" vorgenommen hatte: "On prend comme aube de notre culture moderne la trinité: Nietzsche, Freud, Marx. Peu importe que tout le monde y soit désamorcé d'avance. Marx et Freud sont peut-être l'aube de nôtre culture, mais Nietzsche, c'est tout à fait autre chose, l'aube d'une contre-culture."<sup>4</sup> Im Rückblick kann tatsächlich festgestellt werden, daß weder der Marxismus noch die Psychoanalyse einen entscheidenden Einfluß auf jene Generation französischer Philosophen auszuüben vermochte, die nach der Mai-Revolution von 1968 ihren Bedarf an einer dieser neuen politischen Erfahrungen entsprechenden Form der Theoriebildung zu befriedigen versuchte. Vielmehr war nun ein Überdruß an dem noch in den sechziger Jahren dominierenden cartesianischen Impetus des Strukturalismus unübersehbar geworden, so daß in diesem Zusammenhang sogar oft von einem "irrationalistischen" Charakter des französischen Poststrukturalismus gesprochen wurde. Waren noch bis 1968 die strukturelle Linguistik im Gefolge des Saussureschen Programms einer allgemeinen Sprach- und Zeichenwissenschaft sowie die spezifische französische Tradition einer durch das Werk von Gaston Bachelard und Georges Canguilhem geprägten "Epistemologie" die zentralen intellektuellen Bezugs-

<sup>3</sup> Vgl. M. Foucault, Nietzsche, Freud, Marx, in: Nietzsche. Cahiers de Royaumont Philosophie No. VI, VIIe colloque 4-8 juillet 1964, Paris 1967, S. 183-200. Siehe hierzu auch die Einschätzung der geistesgeschichtlichen Bedeutung von Marx, Nietzsche und Freud bei P. Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, S. 68 ff.

<sup>4</sup> G. Deleuze, Pensée Nomade (= Vortrag auf dem Nietzsche-Kolloquium in Cerisy-la-Salle, Juli 1972), in: Nietzsche aujourd'hui? Bd. 1: Intensités, Paris 1973, S. 159-174 (hier: 160). Zu dieser in der Folgezeit nicht nur von Deleuze und Foucault unterstrichenen Akzentverschiebung in der Bewertung der Arbeiten von Marx, Nietzsche und Freud siehe auch die sich an das Referat von Deleuze und Lyotard anschließende Diskussion (ebd., S. 175-190); ferner L. Leibreich, Actualité de Nietzsche, in: Etudes Germaniques 26 (1971), S. 364-371; M. de Gandillac, Le colloque de Cerisy-La-Salle, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 324-333; R.E. Künzli, Nietzsche und die Semiologie: Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 5 (1976), S. 263-288; G. Vattimo, Nietzsche Heute? in: Philosophische Rundschau 24 (1977), S. 67-91; E. Blondel, Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus, in: Nietzsche-Studien 10-11 (1981-82), S. 518-564; L. Pinto, Von Nietzsches ewiger Wiederkehr, in: Berliner Journal für Soziologie 1 (1991), S. 555-566; ders., Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France, Paris 1995.

punkte der humanwissenschaftlichen Theoriediskussion in Frankreich, so schlossen sich nun die militant anti-marxistischen und anti-psychoanalytischen Arbeiten von Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari und Jean-François Lyotard im schroffen Gegensatz dazu der Tradition eines über Spinoza, La Mettrie, Helvétius, Condillac, Holbach, de Sade, Fourier, Bataille und vor allem Nietzsche überlieferten "Materialismus" an.<sup>5</sup>

So verblüffend erschien nun die Präsenz einer bis vor kurzem fast schon vergessenen "irrationalistischen" Lebensphilosophie, daß Jean Améry Mitte der siebziger Jahre sogar zu folgender Beurteilung gelangte: "Es gibt im Augenblick in Frankreich so etwas wie eine Nietzsche-Renaissance, wobei es, so namentlich bei Michel Foucault, nicht der Psychologe Nietzsche, nicht der Gesellschaftskritiker ist, der im Vordergrund steht, sondern der dionysische Nietzsche, der irrationalistische, der schließlich wahnsinnige. Es hat ganz den Anschein, als habe man im verzweifelten Bemühen, den Panzer der von Montaigne bis Julien Benda noch ohne einigen Terror herrschenden *raison* abzuwerfen, sich nun aus Deutschland die *déraison*, die Unvernunft zu Hilfe herangerufen, dies freilich immer noch im Bewußtsein der cartesianischen Absicherung, so daß alles einen eigentümlichen spielerischen Charakter bekommt."<sup>6</sup> Nun, daß damals neben dem dionysischen Nietzsche auch der Gesellschafts- und Kulturkritiker Nietzsche - namentlich der der "Genealogie der Moral" - in Frankreich unter anarchistischen Vorzeichen wiederentdeckt und damit zugleich international hoffähig gemacht wurde, sollen die folgenden Ausführungen verdeutlichen. Festzuhalten ist jedoch, daß sich dieser Rückbezug auf Nietzsche entschieden *gegen* den rationalistischen Anspruch des Strukturalismus und des Freudo-Marxismus richtete, wobei im Falle des Strukturalismus die Konzeption eines an Saussures Modell des Sprachsystems orientierten "Unbewußten" in Frage gestellt wurde, im Falle der Marxschen Theorie dagegen der politische Anspruch einer als Ökonomiekritik reformulierten Erkenntnis- und Gesellschaftskritik.

Um die lebenspraktische Bedeutung dieser intellektuellen Umorientierung zu unterstreichen, ist hier vielleicht der geeignete Ort, um vorab darauf hinzuweisen, daß in dieser Diskussion nicht methodische Standards im Hinblick auf die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit einer Theorie zur Debatte standen, sondern die Frage nach der Möglichkeit einer neuen politischen und intellektuellen Identität im Gefolge der Erfahrung des Mai 1968. Denn *daß* diese Revolte alle bisherigen Orientierungssysteme strukturalistischer, marxistischer und psychoanalytischer Provenienz hinweggefegt hatte, ist die

<sup>5</sup> Vgl. G. Mainberger, Die französische Philosophie nach dem Strukturalismus, in: Neue Rundschau 84 (1973), S. 437-458; J. Améry, Bericht über den "Gauchismus", in: Merkur 322 (1975), S. 271-279; ders., Deutschland-Frankreich. Mißverständnisse und Vorurteile des Geistes, in: Neue Rundschau 87 (1976), S. 429-444; H. Deneys/A. Tosel/F. Ricci, La Nouvelle Idéologie Française. La philosophie française contemporaine (depuis 1960) entre les sciences humaines et l'anarchie, Paris 1977; E. Balibar, Au nom de la raison? Marxisme, rationalisme, irrationalisme, in: La Nouvelle Critique 99 (1976), S. 69-76; M. Cacciari, "Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica del Politico in Deleuze e Foucault, in: Aut-Aut 161 (1977), S. 112-143; V. Finzi Ghisi (Hrsg.), Crisi del sapere e nuova razionalità. Psicanalisi, linguistica, economia: sulla transizione, Bari 1978; M. Frank, Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt am Main 1983; S. Lash, Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche, in: Theory, Culture & Society II:2 (1984), S. 1-17; P. Dews, Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory, London/New York 1987.

<sup>6</sup> J. Améry, Deutschland-Frankreich, a.a.O., S. 434-435. Kurze Zeit später äußerte er sich allerdings bereits wesentlich skeptischer über diesen gauchistischen Neo-Nietzscheanismus: "Sehe ich recht, dann ist in der Tat augenblicklich Frankreich, verlassen von allen guten Geistern des Cartesianismus, das Zentrum einer sich raffiniert verstellenden, sich selbst nicht erkennenden Gegen-Aufklärung." (J. Améry, Aufklärung als Philosophia perennis, in: Die Zeit, Nr. 22, 20. Mai 1977, S. 35).

explizit ausgesprochene Voraussetzung der poststrukturalistischen französischen Theoriediskussion der siebziger Jahre.<sup>7</sup> Insbesondere der Marxismus selbst, aber auch die Psychoanalyse, die noch vor nicht allzu langer Zeit als eine "Gegen-Wissenschaft" verstanden wurde, waren nun in den Verdacht geraten, sich mit den akademisch gepflegten und offiziell herrschenden Wissensformen das Geschäft der Verdrängung des *Ereignis*-charakters von politischen Kämpfen und Auseinandersetzungen geteilt zu haben.<sup>8</sup> Denn die "hemmenden Wirkungen", die der Marxismus und die Psychoanalyse ausgeübt hätten, bestehe gerade darin, daß sie die logische Unfaßbarkeit des *Differenten* und *Fremden*, des *Diskontinuierlichen* und des *geschichtlichen Bruchs*, des *Lokalen* und *Heterogenen* dem Zwang einer sinnhaften Identifizierung und Systematisierung unterwerfen, die sich nicht nur am normativen Modell einer "Gesamtgesellschaft", sondern auch an der utopischen Vorstellung eines einheitlichen "Klassensubjekts" und dem repressiven Charakter des psychoanalytischen Ich-Ideals orientiert.<sup>9</sup>

Foucault zufolge teilen der Marxismus und die Psychoanalyse aber noch eine weitere Eigenschaft mit den offiziell herrschenden Wissensformen. Ihnen liegt nämlich aufgrund eines unzureichenden Verständnisses der Funktionsweise der *Macht* innerhalb der sozialen und politischen Kämpfe zugleich eine spezifische *Reduktion des Politischen* zugrunde: "Die berühmten geschichtlichen Kontinuitäten sollen erklären; die ewigen 'Rückgänge' auf Freud, Marx usw. sollen begründen; doch geht es immer darum, den Einbruch des Ereignisses auszuschließen. Grob gesagt: Das Ereignis und die Macht - das ist es, was vom Wissen, so wie es in unserer Gesellschaft organisiert ist, ausgeschlossen wird. ... Vielleicht kommt unsere Verlegenheit bei der Suche nach adäquaten Kampfformen daher, daß wir noch immer nicht wissen, was die Macht ist. Es hat immerhin bis zum 19. Jahrhundert gedauert, bis man erkannte, was die Ausbeutung ist. Aber was die Macht ist, weiß man wohl noch immer nicht. Und Marx und Freud genügen uns vielleicht nicht zur Erkenntnis dieser so rätselhaften Sache, die zugleich sichtbar und unsichtbar, gegenwärtig und verborgen ist, die überall ihre Hand im Spiel hat und die man die Macht nennt. Die Theorie des Staates, die traditionelle Analyse der Staatsapparate erschöpfen das Aktionsfeld der Macht zweifellos nicht. Das ist heute die große Frage: wer übt die Macht aus? Wo wird die Macht ausgeübt? ... 'Herrschen', 'leiten', 'regieren', 'Machthaber', 'Staatsapparat' - all diese Begriffe müßten erst analysiert werden."<sup>10</sup> Dies macht auch verständlich, warum Foucault schließlich zu dem vernichtenden Urteil kam: "Wenn die beiden großen Verlierer der letzten 15 Jahre der Marxis-

<sup>7</sup> Siehe hierzu auch die einzelnen Beiträge in D. Grisoni (Hrsg.), *Politiques de la philosophie*, Paris 1976; ferner P. Starr, *Logics of Failed Revolt. French Theory After Mai '68*, Stanford 1995.

<sup>8</sup> Vgl. M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. v. W. Seitter, München 1974, S. 113. Die polemische Stoßrichtung, die hierbei dem Begriff des "Ereignisses" zukommt, läßt sich nur vor dem Hintergrund jenes "Einschnitts" begreifen, den das "Ereignis des Mai 68" für den französischen Strukturalismus dargestellt hat und der dadurch als bisher vorherrschende Weltanschauung in Frankreich nachhaltig erschüttert worden ist. Denn die auf die Ebene des Sprachsystems fixierten strukturalistischen Begriffsbildungen erwiesen sich nun als unhaltbare Überbewertung der realen Integrationskraft des gesellschaftlichen Systems. Zu einer entsprechenden Interpretation des Mai 68 siehe auch R. Barthes, *L'écriture de l'événement*, in: *Communications* 12 (1968), S. 108-112.

<sup>9</sup> Vgl. M. Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 58 ff. u. 115 ff. Zur Kritik am Begriff der "Gesamtgesellschaft" siehe ders., *Von der Subversion des Wissens*, a.a.O., S. 126 ff. Foucault kam deshalb auch zu dem folgenschweren Schluß: "Die 'Gesamtgesellschaft' ist dasjenige, dem nur insoweit Rechnung zu tragen ist, als es zerstört werden soll. Es ist zu hoffen, daß es nichts mehr geben wird, was der Gesamtgesellschaft gleicht." (Ebd., S. 126).

<sup>10</sup> Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, a.a.O., S. 113 u. 135-136. Zum Vorwurf der "Reduktion des Politischen" vgl. ders., *Dispositive der Macht*, a.a.O., S. 189.



mus und die Psychoanalyse sind, so liegt dies daran, daß sie mit den Herrschaftsmechanismen - weniger mit der herrschenden Klasse – allzu eng verquickt waren."<sup>11</sup> Und dies macht zugleich begreiflich, warum Foucault zur Überwindung all dieser Aporien des Marxismus und der Psychoanalyse bewußt auf Nietzsche zurückgriff. Denn Nietzsche ist für ihn nicht nur der Denker der Macht schlechthin, sondern zugleich derjenige Bezugsautor, der in seinem Werk bereits jene Aufgabe gelöst hatte, mit der sich der Freudo-Marxismus so lange erfolglos befaßt hat - nämlich die Überwindung des Gegensatzes zwischen den "subjektiven" und "objektiven" Bestimmungsfaktoren der gesellschaftlichen Entwicklung -, ohne daß Nietzsche jedoch in seiner "Genealogie der Moral" den Fehler begangen hätte, diese dem Diktat einer einheitlichen und systematisch verfahrenen Form der Theoriebildung zu unterwerfen. Und von Nietzsche ist auch das methodische Verfahren der Kritik und die zentrale Fragestellung übernommen, die Foucault nun seinen *eigenen* Untersuchungen zugrunde legte: "Wenn ich anspruchsvoll wäre, würde ich das, was ich mache, unter den Titel 'Genealogie der Moral' stellen."<sup>12</sup>

Gegenstand der einzelnen genealogischen Untersuchungen von Foucault sind dabei diejenigen Kämpfe und Machtverhältnisse, Strategien und Taktiken, Techniken und "Ereignisse", die in einem langwierigen zivilisatorischen Prozeß der "Sittlichkeit der Sitte" zur Ausbildung jener Form des "moralischen Bewußtseins" geführt haben, die den modernen Menschen geprägt hat und dabei zugleich auf die vorherrschende Art der sozialen Integration verweist. Foucaults zentrale These richtet sich deshalb entschieden gegen die theoretischen und politischen Grundannahmen des Freudo-Marxismus und besagt, daß diese Form von Subjektivität und die ihr von der Psychoanalyse zugeschriebene Triebökonomie durch die herrschenden "Dispositive der Macht" nicht *unterdrückt*, sondern *hervorgerufen* worden sind und aufgrund eines diesen Dispositiven zugrundeliegenden "Kalküls" beständig *reproduziert* werden. Deshalb sieht Foucault in dieser Form der Subjektivität und Individualität auch nicht den geeigneten Ausgangspunkt für eine revolutionäre Strategie, sondern einen kritischen Ausdruck der bestehenden Verhältnisse, der mit deren Beseitigung ebenfalls verschwinden wird. Aus diesem Grund ist das Ziel seiner genealogischen Forschungen nicht nur eine Klärung der Frage: "Was ist das Subjekt?", sondern auch der Frage: "Was ist die Macht?" Und: Welches sind die verschiedenen Machtdispositive, die dieses Subjekt hervorgerufen haben und es beständig reproduzieren? Nur muß sich der Genealoge davor hüten, wieder jenen einheitlichen Diskurs zu konstruieren, von dem er sich ursprünglich so entschieden abgegrenzt hat, auch wenn die Versuchung groß ist, wieder eine theoretische Systematisierung des historischen Wissens über die Macht und die mit ihr verbundenen sozialen Kämpfe vorzunehmen. Denn das, was die genealogische Forschung gerade ablehnt und bekämpft, sind

<sup>11</sup> M. Foucault, Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, S. 112.

<sup>12</sup> Ebd., S. 39. Auch der "Anti-Ödipus" von Gilles Deleuze und Félix Guattari ist reich an Bezugnahmen auf dieses genealogische Projekt Nietzsches. Bezeichnend hierfür ist folgendes Statement, das zugleich eine Absage an die wissenschaftsgeschichtliche Tradition des Struktur-Funktionalismus darstellt: "Das große Buch der modernen Ethnologie ist weniger Mauss' Essai sur le don als Nietzsches Genealogie der Moral." (G. Deleuze/F. Guattari, Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie, Frankfurt am Main 1974 S. 244). Es bleibt noch zu erwähnen, daß auch Paul Ricoeur innerhalb einer rein immanenten Freud-Interpretation den Prozeß der durch die Ödipalisierung bedingten Triebsublimierung und der Ausbildung des Über-Ichs unter die Maxime einer "Genealogie der Moral" gestellt wissen wollte. Siehe hierzu P. Ricoeur, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, S. 140 f.

die "Machtwirkungen eines als wissenschaftlich angesehenen Diskurses". Und dies macht zugleich deutlich, was ihr nicht nur an der Psychoanalyse, sondern auch am Marxismus am meisten verdächtig erscheint: nämlich "daß er tatsächlich eine Wissenschaft sein könnte"<sup>13</sup>.

Der eigentlichen Kritik ausgesetzt sind somit nicht nur die trügerischen Identifikationsmöglichkeiten, die eine auf logischen Wahrheitsansprüchen beruhende Form der Theoriebildung suggeriert, sondern auch jenes Verständnis des revolutionären Subjekts, das dem Marxismus und der Psychoanalyse zugrunde liegt: nämlich die geschichtsphilosophische Privilegierung einer Klasse bzw. Partei und der normative Charakter des psychoanalytischen Ich-Ideals. Diese Ablehnung des erkenntniskritischen und politischen Rationalitätsanspruchs der Marxschen Theorie und der von ihr beschriebenen "hintergründigen", weil außerhalb des Bewußtseins der Individuen sich abspielenden Dialektik der Wertform und der Kapitalbewegung läßt sich auf die Frage zuspitzen, warum sich die Individuen eigentlich unter "normalen" Bedingungen den herrschenden Verhältnissen fügen und in der ihnen dabei zugewiesenen Rolle bzw. "Charaktermaske" aufgehen. Trotz einer Berücksichtigung der repressiven Instanzen in der bürgerlichen Gesellschaft zeichnen sich die im Gefolge der Marxschen Ökonomiekritik stehenden revolutionstheoretischen Ansätze nämlich durch die Fixierung auf ein am klassischen erkenntnistheoretischen Modell des sich verkennenden und wiedererkennenden Subjekts aus.<sup>14</sup> Die Vorstellung eines "notwendig falschen Bewußtseins" muß so nicht nur immer wieder als Erklärung für die auch in ökonomischen Krisenzeiten ausbleibende Revolution, sondern auch als Legitimierung für die Ausschaltung konkurrierender Cliquen und Gruppen im Kampf um die "richtige Linie" des proletarischen Klassenkampfes erhalten. Im Unterschied dazu gibt eine sich den wirklichen Verhältnissen nähernde genealogische Forschung die Vorstellung auf, daß "die Macht innerhalb der Ordnung der Erkenntnis nie anderes als ideologische Wirkungen produziert"<sup>15</sup>. Sie hinterfragt nicht nur das Marxsche Programm einer Kritik der bürgerlichen Ideologie, indem sie sich auch auf der Ebene des Wissens eher am Offensichtlichen als am scheinbar Verborgenen orientiert, sondern sie relativiert zugleich erheblich die Bedeutung des Bewußtseins und des Wissens im Rahmen einer Analyse der polymorphen Unterwerfungstechniken der Macht. Eine solche Analyse verwirft deshalb die Ansicht, daß die Individuen sich nur aufgrund eines ideologischen Prozesses der Selbstverkenning bzw. einer imaginären Identifikation als "Unterworfenen" erfahren und nimmt die bereits von Wilhelm Reich geäußerte Vermutung bezüglich eines direkten Zusammenhangs zwischen der Macht und dem Begehren wieder auf: "Ich frage mich tatsächlich, ob es nicht materialistischer wäre, wenn man, ehe man die Frage der Ideologie stellte, die Frage des Körpers und der Wirkungen der Macht auf ihn untersuchte. Denn bei jenen Analysen, die bevorzugt die Ideologie behandeln, stört mich die Tatsache, daß man immer noch

<sup>13</sup> Foucault, Dispositive der Macht, a.a.O., S. 64; vgl. ferner ebd., S. 63 u. 68.

<sup>14</sup> Eine besondere wirkungsgeschichtliche Bedeutung innerhalb dieser ideologiekritischen Tradition kommt dabei Georg Lukács' Aufsatz "Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" zu. Vgl. G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923, S. 94-228. Selbst die Althusserianer hatten in der Zwischenzeit das Individuum in seiner "charaktermaskierten Gleichgültigkeit" (H.-J. Krahl) wiederentdeckt und damit die Analyse der Techniken der Unterwerfung einseitig auf die Bestimmung des "notwendig falschen Bewußtseins" festgelegt. Vgl. z.B. L. Althusser, Marxismus und Ideologie, Berlin 1973, S. 111 ff., dem zufolge es "die Funktion jeder Ideologie ist (sie wird durch diese Funktion definiert), die konkreten Individuen als Subjekte zu 'konstituieren'" (157).

<sup>15</sup> Foucault, Mikrophysik der Macht, a.a.O., S. 99.

ein menschliches Subjekt unterstellt, für welches die klassische Philosophie das Modell geliefert hat, ein Subjekt, das mit einem Bewußtsein ausgestattet ist, welches die Macht sich unterwerfen will ... Wenn sie (die 'Macht', K.L.) stark ist, dann deshalb, weil sie auf der Ebene des Begehrens positive Wirkungen produziert - das weiß man inzwischen - und auch auf der Ebene des Wissens."<sup>16</sup>

"Körper", "Macht" und "Begehren" kennzeichnen so die Grundbegriffe einer Theoriediskussion, die sich selbst jenseits des Marxismus, der Psychoanalyse und des Strukturalismus situiert hatte und dabei beanspruchte, einen für die Analyse der durch den Mai 1968 geprägten politischen Erfahrungen adäquateren Bezugsrahmen bereitzustellen. Daß sie vom revolutionstheoretischen Modell eines durch das menschliche Selbstbewußtsein definierten "Subjekts" Abschied nahm, steht nicht im Widerspruch zu der Absicht, die noch vom Strukturalismus gänzlich ignorierte Frage nach der Form und der Funktion der Subjektivität bzw. Individualität in der modernen Gesellschaft unter völlig veränderten Vorzeichen neu aufzugreifen. Freilich handelt es hierbei nicht mehr um das Modell eines sich existentiell entwerfenden Menschen, aber auch nicht mehr um eine rein epistemologische Diagnose der "Auflösung des Menschen" im Gefolge der Entwicklung der modernen Humanwissenschaften.<sup>17</sup> Vielmehr wird die Inthronisierung einer bestimmten Form von Individualität und Subjektivität nun als unabdingbare Voraussetzung für das "normale" Funktionieren dieser Gesellschaftsordnung begriffen und im Rahmen einer Fortschreibung des Programms einer "Genealogie der Moral" näher bestimmt. So weit reichen auch die Parallelen zu den zu diesem Zeitpunkt auch in der Althusser-Schule festzustellenden Bestrebungen, nach dem etwas in den Hintergrund getretenen Freudo-Marxismus erneut eine Verbindung zwischen dem historischen Materialismus und der Psychoanalyse herzustellen. Schaut man sich diese Ansätze aber etwas genauer an, dann zeigen sich doch sehr schnell erhebliche Unterschiede. Denn während Michel Tort in Anlehnung an Althusser die psychoanalytische Beschreibung der Struktur einer gelungenen Ödipalisierung dem Marxismus als fehlendes Theoriestück zur Erklärung einer systemfunktionalen Unterwerfung der Individuen unter das "ideologische Subjekt" einfach einverleiben wollte, ohne näher den entsprechenden Beitrag des historischen Materialismus zur Rekonstruktion der gesellschaftlichen Bestimmtheit dieser familiären Triangulation einsichtig machen zu können,<sup>18</sup> müssen der

---

<sup>16</sup> Ebd., S. 94.

<sup>17</sup> So ging noch Claude Lévi-Strauss davon aus, "daß das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen". (C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main 1968, S. 284). Und im gleichen Atemzug formulierte er ein Programm, das auch die Autoren des "Anti-Ödipus" hätten unterschreiben können: es gehe nämlich darum, "die Kultur in die Natur und schließlich das Leben in die Gesamtheit seiner physikochemischen Bedingungen zu reintegrieren" (ebd). Auch der "epistemologische" Foucault knüpfte an dieses dekonstruktive Programm an, als er im Anschluß an Nietzsches Diktum vom *Tod Gottes* das *Ende des Menschen* prophezeite: "Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war, und wird sich wohl deshalb auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt ... Eines ist auf jeden Fall gewiß: der Mensch ist nicht das älteste und auch nicht das konstanteste Problem, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat." (M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1971, S. 461 f.). Zweifellos hat Foucault diese ursprüngliche Diagnose einer "Auflösung" des Menschen in seinen späteren Arbeiten aufgegeben. Darauf wird im folgenden noch einzugehen sein.

<sup>18</sup> Vgl. M. Tort, *Die Psychoanalyse im historischen Materialismus*, Berlin 1976, S. 60-90. Der Beitrag des historischen Materialismus zur Rekonstruktion des Prozesses der Ödipalisierung beschränkt sich bei Tort auf das Wörtchen "induziert": "Ein Prozeß innerhalb einer Gesellschaftsformation kann niemals anderes als Träger (Subjekt)-Stellen erzeugen. ... Indem er jedoch seine Trägerstellen bestimmt,

"Anti-Ödipus" von Gilles Deleuze und Félix Guattari sowie die späteren Arbeiten von Michel Foucault als eine historisch-materialistische "Genealogie der modernen Seele" verstanden werden, die das durch den Freudo-Marxismus aufgeworfene Problem einer systematischen Vermittlung zwischen den subjektiven und objektiven Rahmenbedingungen des zivilisatorischen Prozesses unter nietzscheanischen Vorzeichen völlig neu zu bestimmen versucht.<sup>19</sup> Diese zivilisationstheoretische Rekonstruktion der ödipalen Form der Individualität beschränkt sich hierbei im Gegensatz zu dem rein epistemologischen Projekt von Althusser und Tort weder auf eine Betrachtung der gegenwärtigen Funktions- und Reproduktionsbedingungen des "Subjekts" der Psychoanalyse und seiner Unterwerfung unter die ihm gemäße Ideologie noch auf eine Betrachtung der Auswirkungen der Gesellschaftsstruktur auf diese Form der Individualität im Sinne eines rein ideologischen Prozesses. Denn die eigentliche "subjektivierende Unterwerfung" (*assujettissement*) spielt sich vor dem Hintergrund historisch recht langwieriger und auch physisch recht schmerzhafter Prozeduren der Einschreibung eines gesellschaftlichen Gedächtnisses in den menschlichen Körper ab und kann deshalb nur vor diesem Hintergrund angemessen rekonstruiert werden.<sup>20</sup>

## 2. Zur Notwendigkeit einer Archäologie der Humanwissenschaften

Am Beispiel der Arbeiten von Michel Foucault läßt sich diese Art der Problemstellung relativ gut verdeutlichen. Foucault hat sich nämlich unter recht unterschiedlichen Perspektiven mit der Frage beschäftigt, aufgrund welcher Entwicklungsprozesse der "Mensch" bzw. das "Subjekt" überhaupt eine beherrschende Gestalt der westlichen Kultur und damit zugleich zum Gegenstand einer spezifischen Form des Wissens werden konnten, und er hat diese Untersuchungen bis zu der Fragestellung fortgeführt, warum uns eben dieser Mensch/dieses Subjekt heute sowohl politisch als auch kulturell zum Problem geworden ist. Foucault teilt aber mit den anderen "Genealogen" nicht nur diese zentrale Fragestellung, sondern versucht darüber hinaus in einer breit angelegten "Archäologie der Humanwissenschaften" zugleich den epistemologischen Status jener Wissensformen zu bestimmen, die zu einer solchen Hinterfragung des "objektiven Faktors

---

induziert er subjektive Positionen und dadurch unterwirft (*assujetti*) er den Träger als ideologisches Subjekt" (ebd., S. 72). Das ist allerdings etwas wenig für die angestrebte Einverleibung der Psychoanalyse in eine marxistisch orientierte Gesellschaftstheorie!

<sup>19</sup> "Genealogie der modernen Seele" ist eine von Foucault gebrauchte Umschreibung für das programmatische Anliegen seiner verschiedenen historischen Untersuchungen über die Auswirkungen von Machtverhältnissen auf den menschlichen Körper. Daß hierbei zugleich eine enge sachliche Beziehung zu dem "Anti-Ödipus" von Deleuze und Guattari besteht, zeigt Foucaults eigene positive Bezugnahme auf dieses Buch, die er in seiner Analyse der Geschichte des Strafsystems vorgenommen hat. Vgl. M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1976, S. 35 u. 41.

<sup>20</sup> In den deutschen Foucault-Übersetzungen wird der von Foucault verwendete Ausdruck *assujettissement* meist durch die zunächst paradox klingende Wortverbindung "subjektivierende Unterwerfung" wiedergegeben. Daß dieser Übersetzungsvorschlag nicht nur durch den entsprechenden darstellerischen Zusammenhang, sondern auch durch die traditionelle politische Semantik des Subjektbegriffs voll legitimiert ist, wird von Foucault selbst ausdrücklich hervorgehoben: "L'assujettissement des hommes; je veux dire leur constitution comme 'sujets', aux deux sens du mot." (M. Foucault, Histoire de la sexualité, Bd. 1: La volonté de savoir, Paris 1976, S. 81). Das Wort "sujet" bezeichnet im Französischen nämlich sowohl das "Subjekt" als auch den "Unterworfenen", d.h. den "Untertan"!

Subjektivität" und der Feststellung seiner tendenziellen Auflösung geführt haben. Während nämlich seine Untersuchungen über die "Geschichte" des Wahnsinns und der Sexualität und über die "Geburt" der Klinik und des Gefängnisses jene diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken zum Gegenstand haben, die den der Anthropologie und der Psychoanalyse so vertrauten Menschen geformt haben, befaßt er sich in seinem als Selbstreflexion des Strukturalismus zu verstehenden Buch "Die Ordnung der Dinge" demgegenüber mit einer erkenntniskritischen Bestimmung jener Wissensformen, welche das den Humanwissenschaften zugrundeliegende Bild des Menschen ständig in Frage stellen und tendenziell auflösen. Dabei erweist sich sowohl im Rahmen seiner epistemologischen Rekonstruktion der Humanwissenschaften als auch in seinen genealogischen Forschungen, daß "der Mensch weder das älteste noch das konstanteste Problem bildet, das sich dem menschlichen Wissen gestellt hat"<sup>21</sup>. Allerdings verweisen diese beiden Untersuchungsansätze auf eine Akzentverschiebung, die nicht nur über Foucaults intellektuelle Entwicklung Aufschluß gibt. Während nämlich Foucault im Rahmen der rein epistemologischen Perspektive von "Die Ordnung der Dinge" das Wissen vom Menschen in bezug auf ein Nicht-Wissen bzw. "Ungedachtes" (*impensée*) bestimmt, dem innerhalb der Psychoanalyse, der Ethnologie und der Linguistik der Status des "Unbewußten" entspricht, wird die Genealogie dieses Wissens in seinen Untersuchungen über das Gefängnis und die Sexualität, aber auch schon implizit in den Arbeiten über den Wahnsinn und die Klinik im Rahmen einer Analyse der *Macht* rekonstruiert.<sup>22</sup> Insofern liegen Foucaults Arbeiten zwei unterschiedliche theoretische Erfahrungen zugrunde, die insbesondere den Status der Psychoanalyse, der Ethnologie und der Linguistik betreffen. Während diese Disziplinen nämlich in der epistemologischen Perspektive von "Die Ordnung der Dinge" noch als "Gegen-Wissenschaften" (*contre-sciences*) verstanden werden, weil sie dazu beitragen, das moderne Bild des Menschen durch die ständige Ausweitung eines sich dem humanwissenschaftlichen Raum der Repräsentation entziehenden Grenzbereichs aufzulösen, wird der scheinbar subversive Charakter dieser "Gegen-Wissenschaften" in einer auf der Analyse von Machtwirkungen beruhenden Rekonstruktion des Zivilisationsprozesses nun radikal in Frage gestellt.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 462.

<sup>22</sup> Foucault faßt übrigens beide Rekonstruktionsformen unter dem Titel einer "Archäologie der Humanwissenschaften" zusammen, wobei er später das Schwergewicht auf die zivilisationstheoretische Dimension dieses "archäologischen" Unternehmens gelegt hatte. Jedoch existiert ein wechselseitiges Fundierungsverhältnis zwischen diesen beiden Rekonstruktionsformen, das die einstmalige Kritik an Foucault, er sei zu einseitig epistemologisch orientiert, übersehe die gesellschaftliche "Praxis" und könne deshalb auch nicht die Ursachen für die Entstehung und Transformation von Wissensformen angeben, weitgehend gegenstandslos werden ließ. Vgl. hierzu etwa D. Lecourt, Kritik der Wissenschaftstheorie, Berlin 1975, S. 77 ff. Auf diesen Zusammenhang zwischen der "Macht" und dem "Wissen" sowie der "Archäologie" und der "Genealogie" wird im folgenden noch ausführlich einzugehen sein.

<sup>23</sup> Zu den "offiziell" herrschenden Humanwissenschaften zählte Foucault hierbei die Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideen- und Wissenschaftsgeschichte. Vgl. ders., Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 425. Zu der spezifisch französischen Tradition der "sciences humaines" und ihren disziplinären Unterteilungen siehe auch J. Viet, Les sciences de l'homme en France. Tendances et organisation de la recherche, Paris 1966; G. Gusdorf, Les sciences de l'homme sont des sciences humaines, Strasbourg 1967; D. Hollier (Hrsg.), Panorama des sciences humaines, Paris 1973; R. Bouveresse, Science de l'homme et philosophie, in: R. Akoun (Hrsg.), La Philosophie, Paris 1977, S. 416-461; J. Mousseau (Hrsg.), Les sciences humaines aujourd'hui. Recueil d'entretiens avec dix-sept chercheurs, Paris 1979.

Dies läßt sich am Beispiel der Psychoanalyse exemplarisch aufzeigen. Gilt sie im Zusammenhang einer Epistemologie der Humanwissenschaften deshalb als "subversiv", weil sie den humanwissenschaftlichen Diskurs über den Menschen mit der Erfahrung des Todes, der Lust und dem Gesetz der Sprache konfrontiert, so erscheint sie im Rahmen einer "Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft" als Erbe der drei großen moralischen Synthesen des Wahnsinns, die von der Psychiatrie des 19. Jahrhunderts zur Verdrängung einer der großen "Wahrheiten" des Menschen - nämlich der des Wahnsinns - eingeführt worden sind. Diesem Schweigen der Psychoanalyse über den Wahnsinn entspricht zugleich eine *positive* Wissensfunktion der Freudschen "Mythologie", deren strategische Rolle im Rahmen des zivilisatorischen Prozesses der Unterwerfung des menschlichen Körpers sowohl der "Anti-Ödipus" von Deleuze und Guattari als auch Foucaults eigene Untersuchungen über die Geschichte des Wahnsinns, des Gefängnisses und der Sexualität zu bestimmen versuchen. Im Rahmen dieser unterschiedlichen Fragestellungen ändert sich aber auch der methodologische Status einer "Archäologie des Subjekts"<sup>24</sup>. Begreift sich noch Foucaults Arbeit über den Wahnsinn als eine Archäologie seines *Schweigens*, so beabsichtigen seine Analysen der Macht und des "Willens zum Wissen" eine Untersuchung der verschiedenen Mechanismen der sozialen Disziplinierung des menschlichen Körpers und der positiven Auswirkungen der Macht auf das Wissen.<sup>25</sup>

Dies macht auch verständlich, warum es Foucault insbesondere auf eine "Dekonstruktion" der Psychoanalyse, der Psychiatrie und der Medizin abgesehen hatte. Denn diese Disziplinen stellen ihm zufolge weder eine Bedrohung für die epistemologische Ordnung der Humanwissenschaften dar noch sind sie der rein ideologische Ausdruck einer die eigentliche Wahrheit verfehlenden Erkenntnis; sie sind seiner Meinung nach vielmehr Formen des positiven Wissens im Rahmen einer allzu offensichtlichen Ausübung von Macht und beinhalten darüber hinaus sogar besonders exponierte Techniken innerhalb des großen "zivilisatorischen" Prozesses der subjektivierenden Unterwerfung. Denn gemäß Foucault bildet gerade die Grenzziehung zwischen dem *Normalen* und dem *Pathologischen* die Grundlage der modernen Gesellschaft, welche auf die Vorherrschaft einer zur Normalität erklärten spezifischen Lebensform und auf jenen Menschen-

<sup>24</sup> Diese von Maurice Merleau-Ponty stammende Formulierung hatte Ricoeur verwendet, um seine eigene hermeneutische Tätigkeit der "Wiedereinsammlung des Sinns" nach dem durch die Psychoanalyse bewirkten Zusammenbruch der philosophisch-hermeneutischen Cogito-Idole zu kennzeichnen. Ihr entspricht die Rekonstruktion des sprechenden Subjekts ausgehend von der im Unbewußten verankerten Struktur des Begehrens. Vgl. P. Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt am Main 1974, S. 429-469. Im Unterschied zu diesem konstruktiv-hermeneutischen Anliegen, das zudem auf den Geltungsbereich der Freudschen Topik beschränkt bleibt, verfolgten Foucault und Deleuze/Guattari im Anschluß an Nietzsche eine "dekonstruktive", vom gesellschaftlichen Feld der Macht und des Begehrens ausgehende "Archäologie des Subjekts".

<sup>25</sup> Ursprünglich verstand Foucault seine eigenen Arbeiten als Teil einer "Ethnologie" der modernen Kultur, welche die unbewußten epistemologischen Strukturen und Ausschließungsverhältnisse dieser Kultur zum Gegenstand hat. Später erschien ihm die Bourgeoisie im Verhältnis zur Macht und zur Sexualität dagegen als "geschwätzig" und der Zusammenhang zwischen den Techniken der Macht und dem Prozeß der Subjektivierung als "offensichtlich". Programmatisch äußerte er sich hierzu: "Man gibt leicht dem sozialen Feld eine gewisse Undurchsichtigkeit, wenn man dort auf nichts anderes zielt als auf die Produktion und das Begehren oder auf die Ökonomie und das Unbewußte. Tatsächlich aber gibt es eine ganze transparente Zwischenschicht zu analysieren, die sich enthüllt, untersucht man die Strategien der Macht, in denen die Soziologen nur das stumme System oder das Unbewußte der Regeln, die Epistemologen nur schlecht kontrollierte ideologische Wirkungen erblicken." (Foucault, *Mikrophysik der Macht*, a.a.O., S. 104).

typus verweist, der sich in diese Gesellschaft am reibungslosesten einfügt: "Jede Gesellschaft etabliert eine Reihe von Oppositionssystemen - zwischen Gut und Böse, Erlaubt und Verboten, Kriminell und Nichtkriminell usw. Alle diese Gegensätze, die für jede Gesellschaft konstitutiv sind, reduzieren sich heute in Europa auf den einfachen Gegensatz zwischen dem Normalen und dem Pathologischen."<sup>26</sup> Und in diesem Zusammenhang wird zum ersten Mal deutlich, warum sich die einzelnen Positionen der "Unvernunft" innerhalb des französischen Poststrukturalismus vor allem in der Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse und der Psychiatrie entwickelt haben: "Diese Reduktion aller Gegensätze auf den Code des Gegensatzes zwischen Normal und Pathologisch läuft über das Gegensatzpaar Wahnsinn-Vernunft, das in unserer Kultur, wenn auch kaum sichtbar, sehr wirksam ist. Um sagen zu können, daß ein Verbrecher ein pathologischer Fall ist, muß man zuerst sagen, daß es sich um einen Wahnsinnigen handelt; dann wird man sagen, daß jeder Wahnsinniger ein Geisteskranker ist, also ein pathologischer Fall, usw. So kann der Verbrecher in die Kategorie des Pathologischen eintreten. Mit anderen Worten: der Gegensatz Wahnsinn-Vernunft vermittelt die Übersetzung aller alten Positionen unserer Kultur in den großen souveränen und monotonen Gegensatz zwischen Normal und Pathologisch."<sup>27</sup> Allein in dieser Perspektive erscheint es deshalb plausibel, den geschichtlichen Weg des an die Ketten gelegten, dann in die Zwangsjacke gesteckten Wahnsinns hin zur Couch des Psychoanalytikers nicht als einen Prozeß der "Liberalisierung" und gesellschaftlichen "Aufklärung" zu begreifen, sondern in dieser "Sittlichkeit der Sitte" den Weg hin zu einem auf einer langen Arbeit der Unterwerfung beruhenden psychoanalytischen Ich-Ideal zu sehen, an dem alles abweichende Erleben und Handeln normativ gemessen wird. Diese "Archäologie des Subjekts" ist deshalb zugleich mit einer "Genealogie der Moral" identisch, weil sie aufzudecken in der Lage ist, daß der spezifische Wahrheitsanspruch der psychoanalytischen Theorie und die praktische Wirksamkeit der analytischen Situation nicht in einem universalhistorischen Apriori der Freudschen Mythologie begründet sind, sondern in einer langwierigen geschichtlichen Arbeit der Disziplinierung und Internierung des menschlichen Körpers und in seiner brachialen Beschriftung durch das gesellschaftliche Feld der Produktion, der politischen Macht und der Moral.

Foucault unternahm in diesem Zusammenhang als erster einen grundlegenden Versuch, diese archäologischen Voraussetzungen des psychoanalytischen Vertrags zu rekonstruieren, um die historische Bedingtheit des Freudschen Ich-Ideals aufzuzeigen. Er wählte hierbei die Form einer Rekonstruktion der Geschichte der Grenzziehungen zwischen der "Vernunft" und der "Unvernunft", die den Ursprung unserer Kultur in der Einschließung der Unvernunft gegeben sieht und die seitherige Beziehung zwischen Vernunft und Wahnsinn als eine Geschichte des "Monologs" der Vernunft, in bezug auf den Wahnsinn dagegen als das "Fehlen eines Werkes" beschreibt.<sup>28</sup> Hierbei ist vielleicht

<sup>26</sup> Foucault, Von der Subversion des Wissens, a.a.O., S. 10.

<sup>27</sup> Ebd. In "Die Ordnung der Dinge" meinte Foucault noch eine tendenzielle Transformation dieses Gegensatzpaares in den Gegensatz bewußt/unbewußt feststellen zu können: "Alles vollzieht sich so, als habe die Dichotomie des Normalen und des Pathologischen die Tendenz, sich zugunsten der Bipolarität des Bewußtseins und des Unbewußten zu verlieren." (S. 435). Jedoch ist auch hier die Feststellung angebracht, daß Foucault den an epistemologischen Kriterien gewonnenen Begriff des Unbewußten im Rahmen seiner Machtanalysen aufgegeben hat.

<sup>28</sup> Vgl. M. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main 1969, S. 8; ferner ders., La folie, l'absence d'oeuvre, in: La Table Ronde 196 (1964), S. 11-21 (dt. in: ders., Schriften zur Literatur, München 1974, S. 119-129).

gar nicht so sehr entscheidend, daß in Gestalt der Leprosorien bereits ein Raum der Ausschließung bestand, bevor in ihm im 17. Jahrhundert die "Irren" den Platz der Lep- ra- und Geschlechtskranken einnehmen konnten, als vielmehr der Umstand, daß gegen- über der sehr klar ausgeprägten Erfahrung des Wahnsinns in der Renaissance, in deren kulturellen Selbstverständnis er noch als eigenständige Gestalt anerkannt war, dieser sich nun in einem undifferenzierten Verständnis von "Unvernunft" aufzulösen beginnt. Der Irre verschwindet so zusammen mit dem Armen, dem Landstreicher und dem Sträf- ling im Zeitalter der Französischen Klassik von den Straßen Europas und bildet inner- halb dieser Internierung nur noch eine partikuläre Gestalt unter recht heterogenen Ele- mente. Gleichzeitig löst sich der Wahnsinn als eine eigenständige Form des Erlebens in diesem Raum der Unvernunft auf, der nun in Form von Internierungshäusern, Zucht- häusern und Arbeitshäusern gesellschaftlich ausdifferenziert wird.<sup>29</sup>

Arbeit und Müßiggang erscheinen so als die zentralen Antipoden in einer Welt der Produktion und des Handels, die sich nur noch in Form der *Einschließung* vor dem aus- schweifenden Leben verschwendungssüchtiger Väter, verlorener Söhne, Gotteslästerer, Libertins und "Irrer" zu schützen weiß. Anlaß für die Internierung bildet deshalb auch nicht die Erfassung des Wahnsinns durch ein medizinisches Bewußtsein, sondern der gesellschaftliche "Skandal", auf den eine polizeiliche Praxis im Zusammenhang mit einem entsprechenden Antrag der betroffenen Familie oder Gemeinde reagiert. Die Ent- stehung einer ärztlichen Wissenschaft der Geisteskrankheit ist Foucault zufolge dagegen nicht mit dieser gesellschaftlich-polizeilichen Praxis der Internierung verbunden, son- dern steht im Zusammenhang mit der Entwicklung einer juristischen Theorie des Wahn- sinns, die medizinisches Wissen zur Klärung des Problems der rechtlichen Zurechen- barkeit einer Person zu Hilfe nimmt. Daß diese beiden Arten der Wahrnehmung des Wahnsinns nicht aufeinander zurückführbar sind, geht dabei aus dem Umstand hervor, daß diese Ausarbeitung einer juristisch-medizinischen Theorie des Wahnsinns nicht in der Praxis der Internierung verwurzelt ist, sondern ihr gegenüber getrennt verläuft. Zu- dem beruhen sie auf völlig unterschiedlichen Kriterien der Beurteilung des Wahnsinns: Während nämlich eine Person in dem Maße juristisch unschuldig bzw. unzurechenbar ist, in dem sie wahnsinnig ist, erscheint sie dem auf der herrschenden Ethik und Ar- beitsmoral beruhenden gesellschaftlichen Bewußtsein um so straffälliger, je abweichen- der ihr Verhalten ist.<sup>30</sup> Erst in dem Maße, wie sich dieses im 18. Jahrhundert noch ge- teilte Bewußtsein vereint, bildet es das "konkrete Apriori" der Psychopathologie des 19. und 20. Jahrhunderts. Dieser Vorgang wird durch eine sichtbare Befreiung der Geistes- kranken von den Ketten der Arbeits- und Zuchthäuser in der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert eingeleitet, nachdem diese bereits einige Jahre vorher allmählich von den Armen und den Kriminellen getrennt worden waren. Gleichzeitig wird in Form des As- yls an dem positiven Wert der Internierung als wesentlicher Medikation und Ort der Heilung festgehalten, wobei die moralischen "Verfehlungen" der Irren zum Gegenstand eines ärztlichen Blicks gemacht werden, der nun nicht mehr wie noch im 18. Jahrhun- dert vor den Mauern der Internierung haltmacht, sondern als konstitutiver Bestandteil in die Struktur des Asyls mit eingeht.<sup>31</sup> In Gestalt des Asyls sind somit ein durch die ge- sellschaftliche Moral durchzogener Raum der Internierung und ein ärztlicher Raum de-

<sup>29</sup> Vgl. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 68 ff.

<sup>30</sup> Ebd., S. 122 ff.

<sup>31</sup> Siehe hierzu auch die ausführliche "Archäologie des ärztlichen Blicks" in M. Foucault, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, München 1973.



ckungsgleich geworden, wodurch eine in Beziehung zur Vernunft und eine in Beziehung zur Krankheit stehende Form des Wahnsinn miteinander konfrontiert werden. Diese Veränderung des Status des Wahnsinns hin zu dem einer moralischen Verfehlung *und* dem einer Geisteskrankheit führt auch zur Entstehung einer Form der Unvernunft, mit welcher der Wahnsinn begonnen hatte, nicht mehr nur als bildhafter Ausdruck der Welt, sondern zugleich als *Diskurs* zu existieren. De Sades Werk wird in diesem Zusammenhang von Foucault als der Beginn der Entwicklung einer eigenen Sprache der Unvernunft angeführt, die nicht zuletzt aufgrund der unmittelbaren Nachbarschaft dieses "Libertins" mit den internierten Gestalten des Irrsinns noch in einer unmittelbaren Austauschbeziehung zur Erfahrung des Wahnsinns stand und diesem damit die Möglichkeit eröffnete, sich *literarisch* auszudrücken.<sup>32</sup>

Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Foucault den Akt der Loslösung des Irren von seinen Ketten und die an diesen Vorgang sich anschließende Entwicklung nicht als eine "Befreiung" verstand, sondern als den Beginn einer neuen und mindestens ebenso einschneidenden Unterdrückung des Wahnsinns wie zur Zeit der Französischen Klassik. Denn während die Internierungspraxis im 17. und 18. Jahrhundert dadurch, daß sie nicht nur die Irren, sondern auch Freigeister, Kranke und Verbrecher zusammenschloß, eine "gewaltige Reserve an Phantastischem, eine schlafende Welt von Monstren"<sup>33</sup> unterhielt, hat sie den diskursiven Widerstand des Imaginären nicht nur erlaubt, sondern auch hervorgerufen. In einer solchen Perspektive stellt sich die "Befreiung" des Irren von dieser Nachbarschaft zugleich als eine den Wahnsinn erneut kulturell zur Ohnmacht verdammende Abtrennung vom "Diskurs der Unvernunft" dar. Fortan wird nämlich die subversive Arbeit der Unvernunft unabhängig von der Manifestation eines Wahnsinns verlaufen müssen, der nun der sozialen Abgeschlossenheit des Asyls und der fortschreitenden Positivierung durch ein ihn objektivierendes und pathologisierendes ärztliches Wissen ausgesetzt ist. Zwar verfeinert sich im Laufe des 19. Jahrhunderts das klinische Wissen über den Wahnsinn; jedoch ordnet ihn diese Sprache in der "neutralisierten Form einer dargebotenen Objektivität", um ihn ganz auf den Status einer reinen "Geisteskrankheit" zu reduzieren. Durch diese objektivierenden und pathologisierenden Wirkungen des psychiatrischen Diskurses wird der Wahnsinn aber ständig von sich selbst "entfremdet", während er vorher im Rahmen der Internierung zumindest in dem Sinne "Herr seiner selbst" war, in dem er - sich selbst überlassen - weder einer ärztlichen Inquisition noch einer beständigen moralischen Überwachung und Verurteilung ausgesetzt war.<sup>34</sup>

Im Gegensatz dazu zeichnet sich die "Fürsorge" des Asyls dadurch aus, daß den Formen der Befreiung des Wahnsinns, die sie darstellen soll, mindestens ebenso viele Formen der Unterdrückung der "Wahrheit" des Wahnsinns entsprechen.<sup>35</sup> Die wichtigste Eigenart des Asyls besteht jedoch darin, daß seine soziale Organisation und die Inszenierung der in ihm möglichen Rollen auf eine fiktive Familialisierung ausgerichtet sind und eine grandiose individuelle *Verinnerlichung* der "Schuldhaftigkeit" des Wahnsinns zum Ziel haben. Foucault gibt in diesem Zusammenhang die erste ausführliche Be-

<sup>32</sup> Vgl. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 367 ff. Zu der damit im Zusammenhang stehenden literaturgeschichtlichen Neubewertung des Werkes von de Sade im Umkreis des französischen Strukturalismus siehe auch Tel Quel (Hrsg.), Das Denken von Sade, München 1969.

<sup>33</sup> Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 367.

<sup>34</sup> Ebd., S. 459 ff.

<sup>35</sup> Siehe hierzu die von Foucault in Form einer Tabelle aufgeführten Gegenüberstellungen (ebd., S. 479 f.).

schreibung jener Mechanismen der "subjektivierenden Unterwerfung", welche die Autoren des "Anti-Ödipus" zu einem universalgeschichtlichen Epos ausgeweitet haben und die auch den Gegenstand der späteren Arbeiten von Foucault bilden. Zweifellos ist hier die Parallele zum rekonstruktiven Anspruch des "Anti-Ödipus" am größten; denn Foucault zeigt das Asyl als jenen sozialtechnologischen Brennpunkt der "Werte" der Arbeit und der Familie auf, dessen Wirksamkeit sich bis in die innere Struktur der von Freud begründeten psychoanalytischen Therapie verfolgen läßt. So steht im Asyl die *Arbeit* bei der "moralischen Behandlung" des Wahnsinns an erster Stelle. Noch wirksamer als eine regelmäßige Beschäftigung erweist sich aber der *Blick der anderen*, vor dem sich der Wahnsinn im Rahmen eines moralischen Bewußtseins rechtfertigen muß, das auf einem System der Bewachung und der Bestrafung beruht. Jedoch ist in diesem Spiel von Überwachung und Beurteilung an die Stelle der physischen Repression die *Autorität* getreten, die durch die Anstaltsleitung und den Arzt repräsentiert wird. Ihnen gegenüber erscheint der Wahnsinn als *Kindheit* innerhalb der "großen *Familie*" des Asyls. Dies ist vielleicht der wichtigste Punkt, weil er auf die Entstehung eines *elterlichen Komplexes* verweist, an dem sich künftig die Rede der Unvernunft in einer "halb realen, halb imaginären Dialektik der Familie"<sup>36</sup> zu orientieren hat. Ihr Revoltieren gegenüber den sie erdrückenden Verhältnissen wird so stets das Antlitz eines *Anschlags auf den Vater* haben, um sich der Bevormundung durch die Anstalt oder durch die Deutungen des Analytikers zu erwehren, der sich auch dann noch im Recht fühlen wird, wenn die fürsorgerische Rolle dieser familiären Asyl-Gemeinschaft ihre gesellschaftliche Relevanz bereits längst verloren hat.

Es sind jedoch insbesondere drei große "moralische Synthesen des Wahnsinns", die sich in der Praxis des Asyls ausgebildet haben und die Wirksamkeit des psychiatrischen oder psychoanalytischen Eingriffs in die "Krankenkariere" eines Patienten selbst dann noch garantieren, wenn dieser Eingriff wissenschaftlich gar nicht ausgewiesen ist:

(a) *Das Schweigen der "Vernünftigen" gegenüber dem Wahnsinn*: Der Suspendierung des Dialogs bzw. der Reziprozität zwischen Wahnsinn und Vernunft durch die positivistische Klassifikation von Wahnsinnsarten entspricht auf der Seite des Irren der Monolog seines Deliriums, das die herausfordernde Kraft der Beleidigung, die ihm in der Gesellschaft noch zukam, innerhalb des Asyls verloren hat und den Irrsinn in sich selbst einschließt: "Von da an ist er in Wirklichkeit mehr eingeschlossen, als er es im Kerker oder in Ketten sein könnte, ist er ein Gefangener von nichts anderem als sich selbst, ist er in eine Beziehung zu sich, die zur Ordnung der Verfehlung gehört, und in eine Beziehungslosigkeit zu den anderen gestellt ... *die Schuldhaftigkeit wird nach innen verlegt* ... es gibt zwischen Wahnsinn und Vernunft keine gemeinsame Sprache mehr."<sup>37</sup> Da das Delirium die Dimension der Sprache verfehlt, kann eine gemeinsame Sprache zwischen Wahnsinn und Vernunft nur noch die einer anerkannten Schuldhaftigkeit des Wahnsinns sein. Als Korrektiv der verfehlten Sprache gilt dann das an den Tag gebracht *Gesändnis* - eine Arbeit, die zu wiederholen die Psychoanalyse bis heute nicht müde wird.

(b) *Das Sich-Wiedererkennen im Spiegel der anderen*: "Der Wahnsinn ist aufgefordert, sich selbst zu betrachten, aber bei den anderen. Er erscheint in ihnen wie eine nicht begründete Anmaßung, das heißt als lächerlicher Wahnsinn."<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Ebd., S. 512.

<sup>37</sup> Ebd., S. 520.

<sup>38</sup> Ebd., S. 521.

(c) *Die beständige Verurteilung*: Der Wahnsinn soll sich aufgrund der Lächerlichkeit, die ihm sein Spiegelbild vor Augen hält, selbst beurteilen; darüber hinaus wird er beständig von einer Art Tribunal beurteilt, durch das sich eine "Umkehrung der Medizin in Justiz und der Therapie in Repression"<sup>39</sup> vollzieht.

Die Person des Arztes kann sich dabei nur deshalb ihrer privilegierten Stellung rühmen, weil sie von dieser familial-gesellschaftlichen Inszenierung geschickten Gebrauch macht. Denn nur von den Wirkungen dieses Arrangements her erhält sie ihre Kraft zu heilen, indem sie gleichzeitig Vater und Richter, Familie und Gesetz repräsentiert. Auch wenn Freud von dieser Struktur des Asyls nur noch das Paar Arzt-Patient für die Psychoanalyse beibehalten hat, so hat er doch den wesentlichen Punkt dieses "gigantischen moralischen Gefangenendaseins" als Grundlage für den psychoanalytischen "Vertrag" fruchtbar gemacht: "Er hat aus dem Arzt den absoluten Blick, das reine und stets verhaltene Schweigen, den strafenden und durch ein Urteil, das nicht einmal bis zur Sprache sich herabläßt, belohnenden Richter gemacht."<sup>40</sup>

3. Der gesellschaftliche Charakter der Schizophrenie und die Schizophrenie des Vergesellschaftungsprozesses

Gilles Deleuze und Félix Guattari teilen viele Voraussetzungen des Foucaultschen Rekonstruktionsmodells einer Geschichte des Wahnsinns, an das sie in Form eines eigenen "Diskurses der Unvernunft" anknüpfen. Sowohl die Kritik am Familialismus der Psychoanalyse - d.h. die These, daß eigentlich erst eine psychoanalytische und psychiatrische Behandlung "krank macht" - als auch die radikale Infragestellung des Freudschen Ich-Ideals durch eine universalhistorisch angelegte Genealogie des Ödipus-Komplexes bzw. -Mythos sind dabei in ihren "Anti-Ödipus" eingegangen. Während Foucault jedoch die Geschichte des Wahnsinns als eine "Geschichte des *Anderen*", als eine "Geschichte der Trennung, die Geschichte eines bestimmten Trennungsschnittes, den jede Gesellschaft durchzuführen gezwungen ist" und folglich als eine "Geschichte des Unterschiedes" beschrieb,<sup>41</sup> stellen Deleuze und Guattari diese Geschichte als Funktionsmechanismus einer "Biophysik" des präindividuellen und gesellschaftlichen "Unbewußten" dar. Folglich will ihre eigene theoretische Darstellung auch nichts mehr "bedeuten", sondern nur noch "funktionieren" und für die ins Belieben ihrer Rezipienten gestellten unterschiedlichsten Absichten "brauchbar" sein. Ihre Formel für das Unbewußte lautet deshalb auch nicht mehr "ça parle", wie noch bei Lacan, sondern "ça marche".<sup>42</sup> Diese "Kehre", die der "Anti-Ödipus" innerhalb des französischen Poststrukturalismus als erster vollzogen hatte, impliziert nicht nur die Verwerfung eines auf der Grundlage einer Theorie der Sprache beruhenden Modells des Unbewußten, sondern diskreditiert auch noch den Foucaultschen Versuch, die "Geschichte des Wahnsinns" im Sinne einer negierten Sprache als "Fehlen eines Werkes" bzw. "Archäologie eines Schweigens" zu beschreiben. Auch ist es nicht die Intention des "Anti-Ödipus", sich ganz in das Jenseits eines Wahnsinns zurückzuziehen, der völlig außerhalb unserer Sprache und unserer

<sup>39</sup> Ebd., S. 524.

<sup>40</sup> Ebd., S. 535 f.

<sup>41</sup> M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Ein Gespräch mit Raymond Bellour, in: A. Reif (Hrsg.), Antworten der Strukturalisten, Hamburg 1973, S. 147-156 (hier: 148).

<sup>42</sup> Dieser anti-hermeneutische Funktionalismus des "Anti-Ödipus" wird durch folgendes Statement nachhaltig unterstrichen: "Nous sommes purement fonctionnalistes: ce qui nous intéresse, c'est comment quelque chose marche, fonctionne, quelle machine. Pour nous l'inconscient ne veut rien dire, le langage non plus." (G. Deleuze/F. Guattari, Sur Capitalisme et Schizophrénie. Entretien, in: L'Arc 49 (1972), S. 47-55, hier: 53).

Kultur anzusiedeln wäre. Vielmehr ist der Wahnsinnsstandpunkt des "Anti-Ödipus" dieser Gesellschaftsformation gegenüber gleichzeitig so transzendent wie auch immanent, daß unter anderem diese Gesellschaft, ihre Form der Sprache und die Struktur der Individualität, die sie erzwingt, die nicht gerade bescheidenen Rekonstruktionsziele seines Anliegens - nämlich die gesellschaftliche Evolution als universalen Schizophrenisierungsprozeß zu beschreiben - bilden.<sup>43</sup>

Damit ist aber zugleich eine Aporie benannt, welche das theoretische Selbstverständnis einer derart konzipierten "Schizologie"<sup>44</sup> betrifft. Denn der anti-theoretischen Form der Selbstbeschreibung einer solchen Analyse widersprechen die "rationalen" Rekonstruktionsziele, die der "Anti-Ödipus" in Form einer Genealogie des Ödipuskomplexes und des psychoanalytischen Diskurses innerhalb eines zivilisationstheoretischen Evolutionsmodells verfolgt. Wie verträgt sich aber eine grundsätzliche Ablehnung von sprachlichen Darstellungsformen, denen noch die Funktion einer Sinn- und Bedeutungstiftung zukommt, mit der diskursiven Begründung dieser Ablehnung, die dabei von Deleuze und Guattari vorgenommen wird? Und arbeitet nicht auch der "Anti-Ödipus" mit einer grundlegenden Unterscheidung zwischen der "eigentlichen Natur" des Unbewußten und den spezifischen gesellschaftlichen Formen, welche die Produktivität des Unbewußten zu codieren, kanalisieren, auszubeuten und zu unterdrücken versuchen, indem sie es einem "Theater der Repräsentation" unterwerfen?<sup>45</sup> Aufgrund dieser Unterscheidung zwischen einer nur vordergründigen, jedoch nicht imaginären Ödipalisierung des Unbewußten und der eigentlichen Unbegrenztheit seines Schaffens gehört dieses Rekonstruktionsmodell nämlich selbst noch einer theoretischen Tradition an, in der sowohl die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie als auch die Freudsche Psychoanalyse stehen, die im Rahmen des "Anti-Ödipus" nun sowohl ihre wechselseitige Annäherung als auch ihre Subversion erfahren.<sup>46</sup> Nur muß bei einer solchen Annäherung zwischen der "politischen" und der "libidinalen" Ökonomie nach den Erfahrungen des Freud-Marxismus die noch von Jean-Marie Brohm getroffene Feststellung berück-

<sup>43</sup> Dementsprechend emphatisch waren auch die ersten Reaktionen auf die Veröffentlichung dieses Buches, das eine nicht zu übersehende Absage an die strukturalistische "Rekonstruktion" der Psychoanalyse Lacanscher Provenienz darstellte. Siehe hierzu A. Stéphane, La fin d'un malentendu, in: Contrepoint 7-8 (1972), S. 239-250; J.-F. Lyotard, Capitalisme énergumène, in: Critique 306 (1972), S. 923-956, dt. in: ders., Intensitäten, Berlin 1978, S. 93-151; R. Girard, Système du délire, in: Critique 306 (1972), S. 957-996; J. Donzelot, Une anti-sociologie, in: Esprit 418-419 (1972), S. 835-855; P.-A. Marie, Désir et société, in: Revue de Métaphysique et de Morale 77 (1972), S. 508-525; M. de Gandillac, Vers une schizo-analyse? in: L'Arc 49 (1972), S. 56-60; Y. Bres, Oedipe ou Freud? in: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 98 (1973), S. 35-52; P. Bertrand, L'anoedipien, in: Dialogue 13 (1974), S. 363-368; G. Commoli, Desiderio e bisogno. Note Critiche a Lacan e Deleuze/Guattari, in: Aut-Aut 139 (1974), S. 21-44; F. Rella, Una Tomba per Edipo? Nota su Deleuze-Guattari, in: Aut-Aut 144 (1974), S. 65-70; H.-W. Schaffnit, Auf dem Weg zu einer Solidarität des Vernünftigen mit dem Unvernünftigen - Die Polemik im Namen des Unvernünftigen, in: Philosophische Rundschau 22 (1976), S. 272-282; J. Chasseguet-Smirgel (Hrsg.), Wege des Anti-Ödipus, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1978.

<sup>44</sup> Siehe zu diesem Ausdruck G. Deleuze, Schizologie. Einleitung zu L. Wolfson, Le Schizo et les Langues, Paris 1970, S. 5-23.

<sup>45</sup> Vgl. zu diesem möglichen Einwand auch J.-F. Lyotard, Intensitäten, a.a.O., S. 147.

<sup>46</sup> P. Bertrand (a.a.O., S. 363) umschreibt den theoriengeschichtlichen Kontext dieses Werkes folgendermaßen: "Réécriture de *Au-delà du principe du plaisir*, approfondissement de *La généalogie de la morale*, continuation du *Capital*, ici est amorcée une réponse, plus poétique que philosophique, plutôt schizo-anal-ytique que psych-anal-ytique, matérialiste, au problème fondamental de la pensée contemporaine, celui des relations entre le politique, l'économie et le libidinal. Marx, contre Freud, avec Nietzsche."

sichtigt werden, daß die Psychoanalyse die Dimension des nicht-familialen gesellschaftlichen Feldes und der politisch-revolutionären Gewalt, der Marxismus dagegen das Problem des Libidinösen, des Begehrens und der "Subversivität des Unbewußten" verfehlt.<sup>47</sup>

Der "Anti-Ödipus" unterscheidet sich jedoch dadurch von den freudo-marxistischen Ansätzen, daß er weder an einer Form der Subjektivität festhält, wie sie von der Psychoanalyse beschrieben wird, noch an dem Wissenschaftlichkeitsanspruch des historischen Materialismus, dem sich das Problem der Unterdrückung und des sozialen Kampfes nur als eine Frage des "richtigen" oder "falschen Bewußtseins" einer Klasse oder Partei darstellt. Indem er das Unbewußte als ein Produktionsprozeß auffaßt, setzt er an die Stelle der Freudschen Topik ein energetisches Kräftemodell, das die Natur des Wunsches/Begehrens (*désir*) bereits auf der präindividuellen Ebene des Unbewußten als Einheit von Produktion, Distribution und Konsumtion bestimmt.<sup>48</sup> Und indem er diese Wunschproduktion zugleich als "transzendentes" und "materialistisches" Prinzip des gesamtgesellschaftlichen Feldes begreift, führt er nicht nur die Entwicklung der Produktivkräfte, sondern auch die der Gesellschafts-, Bewußtseins- und Individualitätsformen auf Zustandsveränderungen dieses als *Maschinismus* aufgefaßten Wunschzyklusses zurück.<sup>49</sup> Das Modell für eine Analyse des präindividuellen und des kollektiven gesellschaftlichen Unbewußten sehen Deleuze und Guattari deshalb weder in den durch die ödipale Repression bestimmten Tribschicksalen noch in einer dem Bewußtsein entzogenen, prinzipiell jedoch mit ihm kompatiblen Logik der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern im Prozeß einer durch klinische Eingriffe noch nicht reduzierten Entfal-

<sup>47</sup> Vgl. J.-M. Brohm, Psychoanalyse und Revolution, in: H.-P. Gente (Hrsg.), Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol, a.a.O., Bd. 1, S. 241-289; ähnlich äußerte sich J.-F. Lyotard: "Über das aber, was an Politik bei Freud durch die Libido verdeckt wird und an Libido durch die Politik bei Marx, gilt es hinwegzuspringen und hinwegzutanzten." (Intensitäten, a.a.O., S. 100). Den Ausdruck "libidinale Ökonomie" hatte Lyotard geprägt und einem seiner Hauptwerke als Titel zugrunde gelegt, das Mitte der siebziger Jahre in Konkurrenz zu dem "Anti-Ödipus" trat und diesen dabei noch an Radikalität zu überbieten versuchte. Vgl. J.F. Lyotard, *Economie libidinale*, Paris 1974. Gleichwohl verdanken sich beide Werke einem gemeinsamen Diskussionszusammenhang, weshalb wir uns im folgenden auf eine Erörterung des "Anti-Ödipus" beschränken werden, zumal diesem im Unterschied zu Lyotards "libidinaler Ökonomie" ein dezidiert *universalgeschichtlicher* Erklärungsanspruchs zugrunde liegt, der in der Tradition von Nietzsches "Genealogie der Moral" steht.

<sup>48</sup> Die französischen Begriffe "désir", "production désirante", "machine désirante" sind in der deutschen Übersetzung mit "Wunsch", "Wunschproduktion" und "Wunschmaschine" wiedergegeben worden. Die folgenden Ausführungen orientieren sich terminologisch an dieser Übersetzung und sind sich der Tatsache bewußt, daß dieser Begriff des "Wunsches" von Deleuze und Guattari weder mit dem Lacanschen "désir" identisch ist noch dem Begriff des Wunsches bei Freud entspricht. Denn im Unterschied zu Freud und Lacan ist die Wunschproduktion bei Deleuze und Guattari das einzige Realitätsprinzip schlechthin. Sie entspricht insofern dem Gebrauch der Ausdrücke "Wunsch", "Verlangen", "Wille", "Kraft" (teilweise auch "Trieb") bei Nietzsche. So grenzt auch Nietzsche "Wille" und "Trieb" von der reinen Bedürfnisbefriedigung ab, ohne den mit diesen Begriffen intendierten Sachverhalt auf eine Beziehung zur Phantasie zu reduzieren (Freud) oder als "Metonymie der Seinsverfehlung" (Lacan) ins Unendliche und damit auf etwas Unerreichbares zu verweisen. Zu diesem unterschiedlichen Gebrauch der Begriffe "Wunsch" und "Begehren" siehe auch die einzelnen Beiträge in D. Kamper (Hrsg.), *Über die Wünsche. Ein Versuch zur Archäologie der Subjektivität*, München 1977.

<sup>49</sup> Instruktiv für diese theoretische Strategie ist folgender Hinweis von Deleuze hinsichtlich des dem "Anti-Ödipus" zugrundeliegenden Konstruktionsprinzips: "Es geht darum, den Wunsch auf die Seite der Basis zu bringen, auf die Seite der Produktion, während man die Familie, das Ich und die Person auf die Seite der Antiproduktion bringen wird. Das ist das einzige Mittel, um zu verhindern, daß das Sexuelle endgültig vom Ökonomischen abgeschnitten bleibt." Vgl. F. Guattari, *Mikro-Politik des Wunsches*, Berlin 1977, S. 41.

tung der Schizophrenie! Dies heißt jedoch nicht, daß einem solchen Standpunkt zufolge der ödipalen Deformation der Wunschproduktion überhaupt keine Realität zugesprochen werden kann und deshalb nur noch als Hirngespinnst des Psychoanalytikers "ideologiekritisch" denunziert werden muß. Vielmehr beabsichtigt der "Anti-Ödipus" eine Rekonstruktion jener Entwicklung, die überhaupt erst zu dieser Reduzierung der gesellschaftlichen Investitionen des Wunsches auf eine scheinbar nur noch auf der Relation Vater-Mutter-Kind beruhenden Verhaltensethik geführt haben. Dies bedeutet aber, daß die Psychoanalyse nicht die letzte Wahrheit über eine solche zur familiären Triangulation "bekehrten" Wunschproduktion ausgesprochen hat. Denn welches ist denn der eigentliche Gehalt jener sich gegenüber einer psychoanalytischen Kur als resistent und "unzugänglich" erweisenden "Psychopathologien"? Was ist der wahre Grund für das Leiden des Neurotikers? Und welcher Typ libidinöser Besetzungen findet statt, wenn die Masse der Arbeitenden statt den Weisungen des Zentralkomitees zu folgen dem Faschismus in die Arme läuft und dergestalt ihre eigene Unterdrückung "wünscht"? Fragen, auf welche die Schizoanalyse eine Antwort sucht und die sie nur finden kann, wenn sie zu zeigen in der Lage ist, wie sich ein "an sich" revolutionärer Wunsch in sein eigenes Gegenteil zu verkehren vermag.

Deleuze und Guattari bedienen sich zu diesem Zweck eines analytischen Modells der Wunschproduktion bzw. "Wunschmaschine", an dem sowohl die objektiv-revolutionären als auch die faschistoid-reaktionären Besetzungen des gesellschaftlichen Feldes als Extrempole eines gemeinsamen maschinellen Mechanismus eingetragen werden können.<sup>50</sup> Hierbei sind zwei Zustände und zwei Organisationsebenen dieses Maschinismus zu unterscheiden, wobei die mikrophysische bzw. "molekulare" Organisation des Wunsches als Grenzfall der "molaren", d.h. gesellschaftlichen Aggregation der Wunschproduktion betrachtet werden kann. Dagegen bezeichnen die Prozessualität der Wunschproduktion und der zeitweilige Stillstand der Produktionsabläufe die konstitutiven Bestandteile eines Primärprozesses, in dem jede vollzogene Konnexion zweier elementarer Teile oder "Partialobjekte" einen Nullzustand bzw. den Ausgangspunkt für eine neue Konnexion mit anderen Teilen darstellt. Denn der durch die Konnexionen bewirkte Stau zwischen zwei jeweils zueinander im Verhältnis von Strom und Einschnitt stehenden Produktionsteilen ist immer zugleich der Ausgangspunkt eines neuen Strömens, in bezug auf das sich andere Teile wiederum als neue Einschnitte und Stauungen geltend machen. In diesem Prozeß sind so von vornherein zyklische Unterbrechungen des gesamten "Produktionsprozesses" miteinbezogen, die nicht nur die Berücksichtigung der Erfahrung des "Todes" eines Wunsches, sondern auch die Möglichkeit einer Punktierung und damit auch Markierung, ja schließlich sogar "Codierung" von Strom/Einschnitt-Anschließbarkeiten gestatten. Dies ist deshalb gewährleistet, weil sich den Partialobjekten nach Maßgabe des Modells der katatonischen Schizophrenie ein "organloser Körper" (*corps sans organes*) entgegensetzt und die Polyvalenz ihrer Anschließbarkeiten der Spezifik einer von ihm aufrechterhaltenen "disjunktiven Synthese" unterwirft. Aufgrund der hierdurch bewirkten Begrenzung der Konnexionen sind sowohl der totale Betriebsausfall, die selektive Codierung von Anschließbarkeiten vermittels der disjunktiven Synthese als auch das freie Fließen der Ströme aufgrund eines

---

<sup>50</sup> Siehe hierzu und zum folgenden Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, Teil I: Die Wunschmaschinen, a.a.O., S. 7-63.

nicht-exklusiven Gebrauchs der disjunktiven Synthese die prinzipiellen Grenzfälle des Funktionierens dieser sonderbaren Wunschmaschine.<sup>51</sup>

Gerade diese polyvalenten Gebrauchsmöglichkeiten der disjunktiven Synthese verweisen aber auf die Existenz von unterschiedlichen gesellschaftlichen Organisationsebenen der Wunschproduktion, die das Modell des organlosen Körpers als eine historisch bestimmte Abstraktion, als universalgeschichtlichen Grenzfall und zivilisatorischen Fluchtpunkt ausweisen. Denn der sich parallel zu den Strom/Einschnitt-Konfigurationen als Aufzeichnungsfläche der Konnexionsmöglichkeiten geltend machenden Kettengliederung kann nur dann eine "codierende" bzw. "kanalisierende" Wirkung zugesprochen werden, wenn die produktiven Konnexionen im Rahmen *molarer* Einheiten organisiert sind. "Molar" im Gegensatz zu "molekular" sind nämlich all jene Anordnungen von Partialobjekten und Segmentierungen der Ströme, die auf dem Gebrauch eines exklusiven, limitativen "Codes" bzw. "Kanals" beruhen. Demgegenüber ist die "molekulare Kette" der Grenzfall eines nicht-limitativen, inklusiven Gebrauchs der disjunktiven Synthese, der im Gegensatz zur "herdenhaften" Gruppierung von codifizierten Anschlußmöglichkeiten die vollzogenen Konnexionen in Gestalt reiner Vielheiten als nicht-kompatible Singularitäten individualisiert. Insofern ist die molekulare Kette im Unterschied zur "Kette des Codes" nicht mehr Aufzeichnungsfläche im Sinne einer Codierung, sondern "Fluchtkette", "Decodierungs- und Deterritorialisierungskette", Fluchtlinie eines progressiven Schizophrenisierungsprozesses, der alle Codes und Selbsthaftigkeiten der Wunschproduktion mit sich reißt und durch ein "blindes Kombinationsspiel" ersetzt, "wo alles möglich ist".<sup>52</sup>

Als "nackter Körper" ist so der organlose Körper selbst das Produkt eines Schizophrenisierungsprozesses, durch den er als "rohe, nicht limitative und genealogische Materie" freigesetzt und als das zugleich "Universale" überhaupt erst als Abschluß einer geschichtlichen Entwicklung ausgewiesen wird, die im Modell eines ganz anders gearteten "Körpers" ihren Ausgangspunkt hat. Denn anfänglich sind die molekulare Wunschmaschine und die molare Gesellschaftsmaschine ("Sozius") dermaßen aufeinander bezogen, daß weder die einzelnen Individualisierungsphänomene, deren Grenze erst im nicht-codierten Zusammenspiel der Partialobjekte erreicht ist, noch die Bildung herdenhafter kollektiver Einheiten (Sippe, Staat, aber auch das moderne Individuum) unabhängig von der Existenz eines "Sozius" gedacht werden können, in dessen "bekleideten" vollen Körper die vorkapitalistischen Gesellschaftsmaschinen der Wunschproduktion vermittelt deren Codierung inhärent sind. Als "Analogon" des organlosen Körpers übernimmt so eigentlich nur der Sozius die Funktion der Aufzeichnung, der Codierung und der Territorialisierung der Wunschproduktion, der er als Anti-Produktionselement und aufgrund der Aneignung der Produktionen durch ihre Aufzeichnung und Codierung zugleich als fetischhafte "Wundermaschine" gegenübertritt, die nacheinander in Gestalt der Erde, des Körpers des Despoten und des Kapitals historisch Form annimmt, um schließlich als organloser Körper den Raum für ein unbegrenztes Kombinationsspiel der Ströme und Ketten freizugeben. Die "Nacktheit" des organlosen Körpers und die durch ihn ermöglichte schizophrene "Kommunikation" der reinen Vielheiten ist somit nicht

---

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 15 ff.; ferner dies., *La synthèse disjonctive*, in: *L'Arc* 43 (1970), S. 51-62. Anschauliche Beispiele für das Funktionieren einer solchen "zölibatären Wunschmaschine" befinden sich in dem von Jean Clair und Harald Szeemann redigierten Ausstellungskatalog "Junggesellenmaschinen/Les machines célibataires", Venedig 1975.

<sup>52</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 424.

Voraussetzung der historischen Entwicklung, sondern als deren Resultat logische Voraussetzung für das Verständnis eines geschichtlichen Anfangs, der in Form des Sozium Umfang annimmt und erst am Ende dieser zugleich als Zivilisationsprozeß zu verstehenden Entwicklung die Möglichkeit seiner eigenen Rekonstruierbarkeit freisetzt. Denn: "Der Sozium ist keine Projektion des organlosen Körpers, viel eher bildet der organlose Körper die Grenze des Sozium, seine Deterritorialisierungstangente, letzter Rest eines deterritorialiserten Sozium."<sup>53</sup>

So bleiben bezüglich des wechselseitigen Verhältnisses zwischen der konnektiven und disjunktiven Synthese nur noch zwei Grenzfälle zu betrachten, um die Wirkungsweise der eigentlichen schizophrenen Wunschmaschine im Unterschied zur Territorialisierungs- und Codierungsleistung der Gesellschaftsmaschine zu begreifen; der ständige Wechsel zwischen diesen beiden Grenzpositionen der Wunschmaschine kennzeichnet hierbei den normalen Ablauf des Gesamtprozesses, der nun die Form eines Zyklus annimmt:

(a) Der organlose Körper stößt die Partialobjekte von sich ab und unterbindet somit ihre Tätigkeit; dieser "Urverdrängung" der Partialobjekte entspricht die katatone Form der Schizophrenie als Modell des Todes, des Nullzustands aller Tätigkeit.

(b) Der organlose Körper zieht die Partialobjekte an und ermöglicht das freie Fließen der Ströme; während er im ersten Fall als "paranoische Maschine" erscheint, die sich von der Tätigkeit der Partialobjekte bedroht fühlt und sie deshalb unterbindet, tritt er im zweiten Fall als eine "Wundermaschine" auf, da sich hier deren Konnexionen auf seiner "Aufzeichnungsfläche" in Form von Intensitätszonen und Erregungsfeldern verteilen.<sup>54</sup>

Diese beiden Funktionstypen sind jedoch nicht im Verhältnis der wechselseitigen Ausschließung zu denken, sondern gelten als die "normalen" Betriebszustände einer zölibatär gewordenen Maschine, die in der Abstoßung die Bedingung für ihr Funktionieren, in der Anziehung dagegen ihr eigentliches Funktionieren erfährt. Zölibatär deshalb, weil sie den Tod nicht nur als "Modell", sondern zugleich als "Erfahrung" in ihre Funktionsweise integriert hat und nicht mehr als eine von außen auftretende absolute Bedrohung zu fürchten braucht. Denn die Anziehungs- und Abstoßungskräfte erzeugen zusammen eine Serie von Intensitätszuständen, die von Null an aufsteigen und durch die der organlose Körper nun selbst definiert ist.<sup>55</sup> Leben und Tod sind somit nicht zwei einander entgegengesetzte "Wünsche", sondern zwei Teilzustände einer zölibatären Wunschmaschine, die konstitutiv aufeinander bezogen sind und gemeinsam deren Funktionsweise garantieren. Denn die Erfahrung des Todes findet im Leben dieser Maschine statt, deren Eigentümlichkeit es ist, individualisierbare Intensitäten zu produzieren, die selbst einem Kreislauf ausgehend von der Null-Intensität bis hin zu einer Unendlichkeit möglicher Intensitätsgrade und dem schließlichen Rückgang der Erregung unterworfen sind. Diesem beständigen Kreislauf von Tod-Leben-Tod entspricht aber zugleich eine dritte, "konjunktive" Synthese, die den konsumtiven Genuß im Durchlaufen dieser Intensitätsfelder und -zonen einem scheinhaften Rest-Subjekt zuordnet, das einen rein nomadischen Charakter besitzt, weil es diese Intensitätszustände nicht selbst produziert hat, bar jeder festen Identität ist und mit jedem Abklingen der von ihm konsumierten Intensitäten seinen eigenen Tod erfährt. Als Maschine der "ewigen Wiederkunft" ist somit das Unbewußte selbst das eigentliche "reale Subjekt", weil "ich" mit

---

<sup>53</sup> Ebd., S. 363.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 15 ff.

<sup>55</sup> Ebd., S. 29.



jeder neuen Erregung, die ich erfahre, ein anderer bin und "man" unaufhörlich lebt und stirbt.<sup>56</sup>

Erst vor dem Hintergrund dieser Bestimmung des Unbewußten als dem Bereich der präindividuellen und präpersonalen Singularitäten, der "reine(n), verstreute(n) und anarchische(n) Vielheit ohne Einheit noch Totalität"<sup>57</sup> werden die Voraussetzungen einer Schizo-Politik einsichtig, welche die Funktionsweise dieser schizophrenen Wunschmaschine in Abgrenzung zu den klinischen Erscheinungsformen der Neurose, der Paranoia und der Schizophrenie als Modell für den revolutionären Prozeß schlechthin geltend machen will. Denn die Paare Schizo-Neurotiker, Schizo-Paranoiker und Schizo-Autist geben zugleich den Abstand an, der eine auf der Neurose und der Paranoia beruhende oder den Autismus bewirkende Politik von der eigentlichen revolutionären "Fluchtlinie" trennt.<sup>58</sup> Zweifellos kommt hierbei der Gegenüberstellung der Neurose und der Schizophrenie als völlig unterschiedlichen Formen der drei Synthesen ein ausgezeichneter Stellenwert innerhalb der Gesamtanalyse zu. Denn die Schizophrenie ist nicht nur jene Form der Depersonalisierung, die sich am meisten den Spitzfindigkeiten der psychoanalytischen Kur entzieht, sondern auch der extreme Gegenpol und die "eigentliche Wahrheit" jenes produktiven Unbewußten, welches die mannigfachen sprachlichen und nicht-sprachlichen Repräsentationsformen unserer Kultur an allen Ecken und Enden überflutet. Während die Schizoanalyse diese Natur des Wunsches in den Partialobjekten als den letzten Elementen und in ihren wechselseitigen Verbindungen ausfindig macht, reduziert die Psychoanalyse den Wunsch auf die trügerische Erscheinungsform von "Personen"; anstelle die gesamte Weltgeschichte als einzigartiges Delirium im Sinne einer Aufzeichnung der unterschiedlichsten Besetzungen des gesellschaftlichen Feldes durch den Wunsch anzuerkennen, will die Psychoanalyse diese Besetzungsmöglichkeiten auf die Triangulation des familialen Feldes beschränken und den gesamten historisch-politischen Stoff, den die Analyse zutage fördert, als Ensemble *imaginärer* Identifikationen interpretieren. Indem sie so die Tausende von Strom-Einschnitten, welche die Arbeit des Wunsches markieren, auf den Akt der Kastration reduziert, beschränkt sie zugleich die Identifikationsmöglichkeiten des Neurotikers auf das familiäre Dreieck von Vater, Mutter und Kind, das dieser semantischen Operation entspringt. Damit verwaltet und fördert sie aber nur das Leiden des Neurotikers, ohne ihm grundsätzlich aus seiner Sackgasse zu helfen. Denn mit der gleichen Bewegung, mit der sie den Einsatzbereich des Wunsches auf dieses familiale Feld reduziert, verbietet sie dem Ödipalisierten, sich an dem vermeintlichen Objekt seines Wunsches zu befriedigen.<sup>59</sup> Im Gegensatz zu die-

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 427. Es gibt übrigens in den "Grundrissen" eine schöne Stelle, wo Marx das verrückte Funktionieren dieser seltsamen zölibatären Maschine am Beispiel der kapitalistischen "Wundermaschine" mit ganz ähnlichen Formulierungen beschrieben hat: "Der Schluß Geld-Ware-Ware-Geld, den wir aus der Analyse der Zirkulation ziehn, erschiene so nur als eine willkürliche und sinnlose Abstraktion, etwa als wollte man den Kreislauf des Lebens beschreiben: Tod-Leben-Tod; obgleich noch im letzteren Fall nicht zu leugnen wäre, daß die beständige Auflösung des Individualisierten in das Elementarische ebensosehr ein Moment des Naturprozesses ist, wie die beständige Individualisierung des Elementarischen." (K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 116).

<sup>57</sup> Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 418.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., S. 353 ff.

<sup>59</sup> An dieser Unterscheidung zwischen dem Leiden des Neurotikers im Gefolge der Ödipalisierung des Wunsches, die ja dem Primat der genital fixierten Sexualität entspringt, und dem von Deleuze und Guattari betonten polymorphen Charakter des Wunsches sieht man, wie weit sich diese "Schizo-Analyse" vom ursprünglichen Standpunkt der "Sexpol"-Diskussion entfernt hat. Man vergleiche nur etwa die genau entgegengesetzte Bewertung, die noch Reimut Reiche der "Manipulierbarkeit" von

sem scheinbar auswegslosen Leiden des Neurotikers zeichnet sich das Delirium des Schizophrenen als Durchlaufen der unterschiedlichsten gesellschaftlichen Besetzungen des Wunsches aus. Denn man deliriert nicht nur die beschränkten Variationsmöglichkeiten der Papa-Mama-Kind-Beziehung, sondern das gesamte geschichtlich-gesellschaftliche Feld, in dem sich die einzelnen personalen Individualitäten nur als flüchtige Stimuli eines Gesamtprozesses geltend machen, der von einem "geschichtslosen" und "transpositionellen Subjekt" durchlaufen wird. Hier setzt die klinische Politik der "Behandlung" der Schizophrenie an. Indem sie diesen durch die Psychoanalyse nicht mehr unter Kontrolle zu bringenden Wahnsinnsdurchlauf pharmakologisch unterbindet, legt sie die weltgeschichtliche Arbeit des Unbewußten in der Trägheit des Autismus still. Schizophrenie als Prozeß und Schizophrenie als klinische Entität verhalten sich also zueinander wie die Unterbrechung dieses Prozesses und seine Reduzierung auf einen Zustand der Null-Intensität einerseits und die Beschleunigung dieses Prozesses bis hin zur Auflösung aller Codierungsleistungen und Territorialitäten als "subversive Strategie" und Voraussetzung für die "Schaffung einer neuen Erde".<sup>60</sup>

Es bleibt in diesem Zusammenhang allerdings noch folgende Erfahrung zu verarbeiten: "Wie kommt man dazu, die Macht, aber auch seine eigene Ohnmacht zu wünschen?"<sup>61</sup> Wie kann der Wunsch seine eigene Repression im wünschenden Subjekt wünschen? Diese Erfahrung siedelt die Schizo-Analyse nicht mehr in einem ideologischen Raum des Sich-Verkennens an, sondern verortet sie an den beiden möglichen Extremzuständen der Wunschmaschine und an den beiden Organisationsebenen des Wunsches, denen zwei große Typen der gesellschaftlichen Besetzung des Wunsches in Form zweier Pole des Deliriums entsprechen. Zum einen ist der Nullzustand als Pendant des Todestriebes selbst ein integraler Bestandteil der Funktionsweise der schizophrenen Wunschmaschine und kann deshalb im Rahmen einer paranoischen Abstoßung der Partialobjekte im Extremfall ihre gesamte Produktion brachlegen; zum anderen steht innerhalb der gesellschaftlichen Besetzungen des Wunsches der schizoiden Durchbruchlinie des Sozius ein familiärer Positionstypus gegenüber, dem die Identifikationen mit den großen molaren Einheiten des gesellschaftlichen Feldes wie Staat, Partei, Führer, Rasse, Klasse und dergleichen entsprechen. Während eine molare bzw. "makrophysische" Orientierung des Wunsches notwendigerweise eine faschistoide Unterwerfung der molekularen Vielheiten unter strukturierte Massenphänomene impliziert, kann nur diejenige "Fluchtlinie" als revolutionär gelten, die in einer Abwendung von all diesen Repräsentationstypen das freie Spiel der transversalen Kommunikation von nicht-reduziblen Singularitäten ermöglicht.<sup>62</sup> Um die geschichtliche Wirksamkeit dieses familialen Positionstypus des Wunsches zu bestimmen, die weit davon entfernt ist, sich auf das eigentliche Szenario der modernen Kleinfamilie zu beschränken, unternehmen Deleuze und Guattari den Versuch, diese im Ödipus-Komplex greifbare Organisation des Wun-

---

nicht-integrierten Partialtrieben im Unterschied zur "revolutionären Potenz" eines auf dem genitalen Primat beruhenden Ich-Ideals zugesprochen hatte. Vgl. R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf*, Frankfurt am Main 1971. Die problematischen Konsequenzen einer solchen revolutionstheoretischen Abwertung der "Perversität" von Partialtrieben hatte bereits D. Fernbach aufgezeigt: "Dies bedeutet, daß die klassischen bürgerlichen Merkmale des Genitalprimats: Liebe und Treue und feste Ich-Ideale als Grundlage für die kollektive politische Aktion gepflegt werden müssen." (*Sexualität und Revolution*, in: *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, a.a.O., Bd. 2, S. 290-302, hier: 293).

<sup>60</sup> Vgl. Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, S. 158 ff. u. 459 ff.

<sup>61</sup> Ebd., S. 307.

<sup>62</sup> Ebd., S. 439 ff.

sches im Rahmen eines universalgeschichtlichen Entwicklungsmodells zu rekonstruieren. Von hier aus soll die Ödipalisierung der Wunschproduktion als historisch bestimmbares Individualisierungsphänomen eines an sich gesellschaftlichen Produktionsprozesses ausgewiesen werden, der schließlich in Form einer gesamtgesellschaftlichen Entropie seine eigene Auflösung bewirkt und das freie Fließen der Wunschströme auf dem organlosen Körper als Konsequenz seiner eigenen Entwicklungslogik ermöglicht. Folgende Phasen dieser Entwicklung, die von der primitiven Territorialmaschine über die Despotenmaschine bis hin zur kapitalistischen Maschine verläuft, lassen sich im Hinblick auf die Ausbildung des Ödipuskomplexes unterscheiden:

(1) In der ursprünglichen Einheit von Wunsch und Produktion bildet der "Körper der Erde" jene Aufzeichnungsfläche, auf der sich alle Produktionsströme, Produkte und Agenten der Produktion verteilen und durch die sie ihre erste Markierung erfahren. Codierungsleistungen erfolgen im Hinblick auf zwei unterschiedliche Formen des sozialen Gedächtnisses, denen zugleich zwei unterschiedliche Formen des "primitiven Kapitals" entsprechen. Während die Abstammungslinien den objektiven Bestand eines durch Verwandtschaftsregeln strukturierten biologisch-germinalen Zusammenhanges kennzeichnen, erscheinen die Heiratsverbindungen als Ausdruck eines flexibel disponierbaren Kapitals, das im wesentlichen in der Zirkulation der Frauen als den tauschbaren Gütern besteht. Der germinale "Urstrom" wird so durch Kettenabtrennungen überlagert, die es erlauben, aufgrund der Verfügungsmacht über das Kapital der Heiratsverbindungen einen "Mehrwert an Code" (Prestige des Häuptlings, Macht des Mutterbruders) zu institutionalisieren. Der Filiationszusammenhang verweist hierbei direkt auf den Körper der Erde als jenen energetischen Urgrund, der noch keine unterscheidbaren Personen, sondern nur präpersonale Intensitätsvariationen kennt. Denn erst das dem Frauentausch zugrundeliegende *Inzestverbot* läßt Teile jenes Intensitätsstroms exklusiv werden, durch den Personen vermittelt der Disjunktion Mann-Frau nach unterschiedlichen Graden der Verwandtschaft gruppiert werden. Diesen Voraussetzungen zufolge kann niemals der Inzest selbst Gegenstand des Wunsches sein, da die Möglichkeit der verwandtschaftlichen Unterscheidung von Personen ausschließlich durch das Einhalten des Inzestverbotes definiert ist. Der Inzest ist also streng genommen gar nicht möglich, da es vor dem Verbot keine unterscheidbaren Personen, sondern nur reine Intensitätszustände gibt. Dies wirft auch ein Licht auf die eigentliche Natur des Wunsches, den all jene als die größte Gefahr für die Stammesorganisation fürchten, die aus dieser Codierung der Ströme ihr Kapital in Form von Macht und Prestige beziehen: "Gewünscht/begehrt wird der intensive germinale oder germinative Strom, in dem man vergeblich nach Personen und selbst unterscheidbaren Funktionen wie Vater, Mutter, Sohn, Schwester usw. suchen würde, da diese Benennungen nur intensive Variationen auf dem als Keim bestimmten vollen Körper der Erde bezeichnen."<sup>63</sup>

(2) Demgegenüber besteht die despotische Maschine in einer Überlagerung der alten Verwandtschaftsbeziehungen durch die exklusive Stellung des "Körpers des Despoten", der alle Ströme an sich zieht und die alten Codes durch eine zweite Einschreibung "übercodiert". Die Staatsgründung erfolgt zwar als historisch kontingenter Akt, gleichwohl entspricht sie dem Modell der paranoischen Abstoßung der Partialobjekte durch den organlosen Körper und der ihr folgenden Anziehung derselben. Denn der Despot stellt aufgrund seiner Abtrennung von der alten Gemeinschaft eine Null-Position dar,

---

<sup>63</sup> Ebd., S. 207.

von der aus er der ursprünglichen Territorialmaschine einen "Neuen Bund" aufzwingt. Er erscheint hierbei zugleich als Verkörperung einer direkten Filiation zu jenem germinalen Urgrund ("Gott"), die durch sein Recht auf die Erst-Nacht unterstrichen wird. So versetzt die despotische Maschine alles um sich herum in den Zustand der Latenz und bedingt die Verinnerlichung des "Wunsches nach dem Staat" (Todestrieb) als eine direkte Voraussetzung für die Existenz des Ödipuskomplexes. Denn "Tugend der am despotischen Körper befestigten Subjekte muß jetzt die Passivität werden"<sup>64</sup>. Erst hierdurch wird später der Vater als Trugbild des despotischen Gesetzes auftreten können. Denn hat sich dieser "Urstaat" einmal ausgebildet, so strukturiert er auch dann noch die gesellschaftlichen Besetzungen des Wunsches, wenn er bereits dem Vergessen anheim gefallen zu sein scheint. Als Mikrozelle der schleichenden Ödipalisierung bildet er somit den eigentlichen Schlüssel für das Verständnis des Todestriebes im Unbewußten, der sich geschichtlich in Gestalt einer Wiederkehr des Verdrängten geltend macht: "Der Staat ist Wunsch, der vom Kopf des Despoten in die Herzen der unterworfenen Subjekte übergeht, und vom Verstandesgesetz in das gesamte physische System, das sich von ihm ablöst oder befreit."<sup>65</sup>

(3) Gegenüber dieser Übercodierung der Ströme durch die Despotenmaschine erscheint das kapitalistische Zeitalter als eine neue, an sich schon schizoide Maschine. Denn der Kapitalismus beruht auf einem historisch einmaligen Zusammentreffen decodierter Ströme, das Karl Marx und Friedrich Engels im "Kommunistischen Manifest" so emphatisch als Auflösung aller bisherigen Sozialbeziehungen und gültigen Wertvorstellungen beschrieben hatten. Deterritoralisierte Arbeiter und decodierte Geldströme werden nun auf dem "Körper des Kapitals" einer Konjunktion unterworfen, die das freie Fließen der Ströme nur noch durch die Aufrechterhaltung einer abstrakten Axiomatik der Quantität begrenzt. Gleichwohl schizophrenisiert der Kapitalismus unaufhörlich an seiner Grenze, indem er die immanenten Fesseln seiner Entfaltung beständig durchbricht und auf erweiterter Stufenleiter reproduziert, die Völker und Rassen durcheinanderwirft und die Anti-Produktion in gigantischem Ausmaß in Form des unproduktiven Eigenverbrauchs des Staates, der Rüstungsindustrie und der Kriege aufbläht. Obgleich er damit die Tätigkeit der Produktion und Anti-Produktion in schizophrener Weise ausweitet und alle Ströme zum Fließen bringt, bildet er gegenüber der absoluten Grenze der Schizophrenie doch nur eine relative Grenze, da er das freie Fließen der Ströme auf dem desozialisierten organlosen Körper durch eine beständige Erweiterung seiner Systemgrenzen aufschiebt und sich so seine eigenen Widersprüche und Anti-Produktionselemente innerhalb seiner produktiven Expansion einverleibt. Diese Nähe des Kapitalismus zur schizophrenen Produktionsweise steht deshalb im Gegensatz zu seiner Angst vor der Schizophrenie, die im übrigen nicht seine Identität, sondern "seine Differenz, seinen Abstand und seinen Tod" bildet.<sup>66</sup> Folglich kommt gerade im Kapitalismus der Privatisierung der Familie und ihrer Ablösung vom Feld der ökonomischen Reproduktion eine entsprechend gesteigerte Bedeutung zu. Denn nur in dieser Trennung der gesellschaftlichen Produktion von ihrer familialen Repräsentation kann diese äußere Grenze des Kapitalismus durch die ödipale Triangulation des Wunsches subjektiv verinnerlicht und verschoben werden: "Ödipus ist diese verschobene oder verinnerlichte Grenze, der Wunsch läßt sich darin fangen. Das ödipale Dreieck ist jene intime und pri-

---

<sup>64</sup> Ebd., S. 273.

<sup>65</sup> Ebd., S. 284.

<sup>66</sup> Ebd., S. 317.

vate Territorialität, die zu allen Anstrengungen der gesellschaftlichen Reterritorialisierungen des Kapitalismus paßt."<sup>67</sup>

Insofern erweist sich der "Anti-Ödipus" als ein grandioses universalgeschichtliches Epos, in dem das kapitalistische Zeitalter als Endpunkt eines langwierigen Entwicklungsprozesses dargestellt wird, in dessen Verlauf sich die "eigentliche Natur" des Wunsches/Begehrens gegenüber seiner "ursprünglichen" erdgebundenen Seßhaftigkeit bis hin zu jenem Fluchtpunkt des freien Fließens aller Ströme herauskristallisiert, der die "absolute Grenze" des Vergesellschaftungsprozesses kennzeichnet, weil ihre Überschreitung nicht nur die Auflösung sämtlicher bisherigen Organisationsformen der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern auch die utopische Vision der "Schaffung einer neuen Erde" realisieren würde. Obgleich der Kapitalismus Deleuze und Guattari zufolge bereits das Modell dieses allgemeinen Auflösungsprozesses geschichtlich hat wirksam werden lassen, wird er jedoch vor allem durch eine spezifische Instanz an der Überschreitung dieser "absoluten Grenze" gehindert: nämlich durch die ödipale Form der Organisation der Ich-Identität, wie sie durch die Theorie und Praxis der Psychoanalyse festgeschrieben worden ist. Sie bezeichnet für Deleuze und Guattari jene gegenläufige Tendenz der "Reterritorialisierung", die einem an sich zu bejahenden Prozeß der Auflösung aller Codes und Bindungen entgegenarbeitet und in eine Dialektik der Grenzüberschreitung und der beständigen Grenzverschiebung einbindet, ohne daß von hier aus eine Lösung dieses "tragischen Konflikts" sichtbar würde. Zwar läßt sich die politische Stoßrichtung des "Anti-Ödipus" angeben. Er zielt nämlich auf die praktische Handlungsempfehlung ab, sowohl auf der individuellen als auch der kollektiven Ebene Formen der Organisation des Wunsches auszubilden, die dem freien Fließen der Ströme auf der Oberfläche des Kapitals ebenbürtig sind.<sup>68</sup> Gleichwohl ist zu fragen, ob die theoretischen Voraussetzungen, die eine solche neue Form der revolutionären Praxis nahelegen, hinreichend abgesichert sind, um derart weitgehende Empfehlungen zu legitimieren. Insbesondere erscheint es zweifelhaft, ob der an sich immer schon *affirmativ* bewerteten Gesamtentwicklung, wie sie durch den "Anti-Ödipus" dargestellt wird, tatsächlich noch dadurch ein kritischer Sinn abgewonnen werden kann, indem auf die "repressive" Instanz der ödipalen Neurose verwiesen wird.<sup>69</sup> Es kann aber auch gefragt werden, ob Deleuze und Guattari sich nicht gerade deshalb an einem problematischen Entwicklungsmodell orientiert haben, weil ihre theoretische Konstruktion immer noch durch eine teleologische Form der Beschreibung gekennzeichnet ist sowie eindeutige positive und negative Bewertungen der konstitutiven Teile und Stadien dieses Gesamtprozesses zuläßt. Und es stellt sich die Frage, ob sich gegenüber dem Modell des "Wunsches" nicht auch *andere* grundbegriffliche Zusammenhänge denken lassen, die ebenfalls dazu geeignet sind, Nietzsches Projekt einer "Genealogie der Moral" fortzusetzen, ohne jedoch den affirmativen Implikationen zu verfallen, wie sie durch eine grundbegriffliche Aufwertung des "Wünschens" gewissermaßen strukturell vorprogrammiert sind.

---

<sup>67</sup> Ebd., S. 344.

<sup>68</sup> Vgl. hierzu das von Deleuze und Guattari als neue Organisationsform des Wunsches vorgestellte Modell der "Subjekt-Gruppen" (ebd., S. 79 ff. u. 362 ff.); siehe ferner dies., 28 Novembre 1947 - Comment se faire un corps sans organes? in: *Minuit* 10 (1974), S. 56-84.

<sup>69</sup> Dieser Zweifel durchzieht die ganze Analyse des "Anti-Ödipus" von J.-F. Lyotard. Vgl. ders., *Intensitäten*, a.a.O., bes. S. 129 ff.

## 4. Der Wille zum Wissen

Was die zuletzt gestellte Frage anbelangt, so hat vor allem Foucault in seinen späteren Arbeiten einen alternativen theoretischen Ansatz zu entwickeln versucht, ohne dabei die Perspektive einer Geschichte des Körpers aus den Augen zu verlieren. Bei ihm übernimmt nun eine "am Leitfaden des Leibes" orientierte Analyse der *Macht* die Aufgabe einer Rekonstruktion jenes zivilisatorischen Prozesses der subjektivierenden Unterwerfung, der zur Umgestaltung aller traditionellen Lebensformen und zur Entstehung der "modernen Seele" geführt hat, ohne daß Foucault ihm darüber hinaus noch die Tendenz meinte zusprechen zu müssen, zugleich seine eigene Auflösung zu bewirken. Hierbei wird deutlich, daß sich Foucault noch stärker als Deleuze und Guattari an Nietzsche orientiert und sowohl dessen Lehre vom "Willen zur Macht" als auch die Vorstellung eines diesem entsprechenden "Willens zur Wahrheit" seinen eigenen späteren Analysen in modifizierter Form zugrunde gelegt hat.<sup>70</sup> Nicht ein *repressiver*, sondern ein *produktiver* Charakter kennzeichnet jene Strategien der Macht, deren Entwicklung Foucault ausgehend von der Etablierung der absolutistischen Staatsgewalt in der Frühen Neuzeit bis zur Schwelle der Gegenwart verfolgt. Mit diesem neuen theoretischen Bezugsrahmen relativiert Foucault zugleich den Allgemeinheitsanspruch, der seiner Untersuchung der Geschichte des Wahnsinns im Hinblick auf eine Verdeutlichung des repressiven Charakters der Macht und der von ihr ausgehenden Formen der Unterwerfung zugesprochen wurde. Denn wird diese Geschichte nur als Archäologie eines *Schweigens*, d.h. als ein diskursives und praktisches *Ausschließungsverhältnis* geschrieben, dann geschieht dies vor dem Hintergrund eines Machtverständnisses, das die Ausübung von Macht in erster Linie in der negativen Funktion des Ausschließens, des zum Schweigen bringen, des Unterdrückens sieht. Zwar gesteht Foucault dieser klassisch-politischen Auffassung der Macht die Fähigkeit zu, das Eigentümliche der Geschichte des Wahnsinns bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zu erfassen. Jedoch beschränkt er nun die Gültigkeit dieses Modells, indem er ihm ein neues Konzept der Macht und des Macht-Wissens gegenüberstellt, das vor allem an den *positiven* Auswirkungen der Macht auf die Geschichte des menschlichen Körpers, die "Genealogie der modernen Seele" und die "Archäologie der Humanwissenschaften" interessiert ist: "Man muß aufhören, die Wirkungen der Macht immer nur negativ zu beschreiben, als ob sie nur 'ausschließen', 'unterdrücken', 'verdrängen', 'zensieren', 'abstrahieren', 'maskieren', 'verschleiern' würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion."<sup>71</sup>

<sup>70</sup> Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption in den späteren machttheoretischen Arbeiten von Foucault siehe auch M. Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power and the Subject*, Albany (New York) 1992; ferner K.-H. Geiß, *Foucault - Nietzsche - Foucault. Die Wahlverwandtschaft*, Pfaffenweiler 1993.

<sup>71</sup> M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 250. Henri Lefèbvre hatte Foucault vorgeworfen, daß er in "Wahnsinn und Gesellschaft" nur die Unterdrückungsstrategien der Vernunft gegenüber der Unvernunft analysiert und dabei gewissermaßen den "Staat" übersehen habe: "Il ne remarque pas la présence de l'Etat sur la scène, aux côtés de la raison." (H. Lefèbvre, *De l'Etat*, Bd. 1: *L'Etat dans le monde moderne*, Paris 1976, S. 162). Lefèbvre kritisierte in diesem Zusammenhang ferner die Beschränkung dieses Buches auf eine Betrachtung des rein negativen und repressiven Charakters von gesellschaftlichen Ausschließungsverhältnissen. Er gab hiermit jedoch nur eine notwendig gewordene theoretische Korrektur an, die Foucault seit Anfang der siebziger Jahre bereits selbst vollzogen hatte,

Diese wesentlich auf praktisch-politischen Erfahrungen beruhende Richtungsänderung und Akzentverschiebung innerhalb seiner späteren Analysen schlug sich in Form zweier neuer "Geschichten" - der des Gefängnisses und der der Sexualität - nieder, die das alte Bezugsmodell Foucaults in zentralen Punkten relativiert haben. Denn anstelle der ursprünglichen Komplementarität zwischen einer *Geschichte des Anderen* und einer *Geschichte des Gleichen* tritt nun das Wechselverhältnis zwischen einer Darstellung der Unterdrückung des Wahnsinns und der einer zunehmenden sprachlichen Regelung von Geschlechtsproblemen ("la mise en discours du sexe") im Rahmen einer umfassenden Analyse der "polymorphen Techniken der Macht", wobei Foucault davon ausgeht, daß im 19. Jahrhundert an die Stelle des ursprünglichen Schweigens des Wahnsinns der Versuch seiner diskursiven Bestimmung durch eine Sexualwissenschaft getreten ist, die im Hinblick auf *alle* soziale Abweichungen eine universelle Wahrheit beansprucht.<sup>72</sup>

Strategien der Macht und des Macht-Wissens sind es, denen Foucault nun sein ganzes Interesse zuwendet und die er auch da noch aufzuspüren versucht, wo uns eine humanistische und liberale Denktradition daran gewöhnt hat, Tendenzen der Befreiung, Formen der emanzipativen Selbstverwirklichung und die Verheißung der Möglichkeit einer ungebrochenen intersubjektiven Kommunikation zu sehen. Frei-Setzung im Sinne von Subjektivierung und Individualisierung beinhaltet in der Tat jener Prozeß, den Foucault als Auswirkungen einer Macht begreiflich machen will, die dermaßen konstitutiv in den rechten Gebrauch dieser Freiheit mit eingeht, daß Foucault einmal in bezug auf seine Rekonstruktion der "Liberalisierung" im Umgang mit den Irren von einer "begrifflichen Deduktion der Zwangsjacke" sprach. So weit geht nun seine Attacke gegen bisher unstrittig gewesene herkömmliche Auffassungen, daß er nicht nur in der Liberalisierung des Strafvollzugs den Ausgangspunkt für den Einsatz eines ganzen Heeres von "Normalitätsrichtern" gegeben sieht, die allmählich die gesamte Gesellschaft in ein einziges Gefängnis verwandeln, sondern auch in den bisherigen sexualpolitischen Strategien der "Befreiung" nur die groteske Verkennung der Funktionsweise eines durch das Macht-Wissen geprägten "Dispositivs der Sexualität" meint wahrnehmen zu können. "Befreiung" im Sinne des von Marx beschriebenen "Bauernlegens" während der Phase der ursprünglichen Akkumulation des Kapitals ist jenes Modell, von dem ausgehend Foucault nicht den Glanz- und Glorienschein "unabhängig" gewordener "autonomer" (Rechts-)Subjekte beschreibt, sondern die Entstehung neuer Abhängigkeiten und - dieses Mal - goldener Ketten.

Im wesentlichen sind es zwei Umkehrungen, die er der traditionellen Auffassung der Macht und des sich im intersubjektiven Diskurs allererst von der Kausalität abgespaltenen Symbole befreienden Subjekts gegenüberstellt: Erstens: Praktiken der Internierung und der Ausschließung kommen nicht nur negative, ausgrenzende Funktionen zu, sondern auch "positive" Auswirkungen, und zwar sowohl im Sinne der Produktion eines ausnutzbaren/durchschaubaren und politisch unterwerfbaren Körpers als auch im Sinne

---

ohne daß es Lefèbvre für notwendig erachtete, auf diese Richtungsveränderung der Foucaultschen Analysen hinzuweisen. Denn folgende Äußerungen sind durchaus mit dem späteren Standpunkt von Foucault vereinbar: "Invisible, l'Etat décrète le normal et l'anormal, substituant sa loi à la vie communautaire ... La critique philosophique du sujet, c'est une affaire; la critique politique des procédés par lesquels l'Etat fabrique (produit) ses sujets, c'est une autre affaire!" (Ebd., S. 163 f.).

<sup>72</sup> Diese neue Zuordnung wird in einem Interview deutlich, das Foucault anlässlich des Erscheinens des ersten Bandes seiner "Geschichte der Sexualität" gegeben hatte. Vgl. M. Foucault, Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps, in: Quinzaine littéraire 247 (1977), S. 4-6, dt. in: Dispositive der Macht, a.a.O., S. 104-117.

der Produktion und Bezeichnenbarkeit von anormalen Körpern und delinquenten Verhaltensweisen, denen eine entscheidende Bedeutung bei der politischen Kontrolle des gesamten Gesellschaftskörpers zugesprochen werden muß. Und zweitens: Die sprachliche Artikulation abweichender Triebe und Affekte wird nicht ausschließlich nur unterdrückt wie im Falle des Wahnsinns zur Zeit der Französischen Klassik, sondern durch verschiedene Institute in einer spezifischen Art und Weise gefördert, provoziert und bedeutungsmäßig codiert. Der Körper und die Psyche, wie sie heute von den Humanwissenschaften beschrieben und normiert werden, sind somit selbst als das historische Produkt von Machtwirkungen und eines Macht-Wissens anzusehen, deren Analyse gewahrt werden läßt, "daß die Evolution der Moral vor allem eine Historie des Körpers ist, die Historie von Körpern"<sup>73</sup>. Nicht ein Prozeß der ideologischen Verkennung, sondern der direkte Zugriff der Macht auf den menschlichen Körper habe schließlich zur Ausbildung jener Gestalt der Subjektivität geführt, die zum Gegenstand der professionellen Arbeit von Erziehern, Psychologen und Psychiatern geworden ist: "Dies psychologische Subjekt entsteht an dem Punkt, wo Macht und Körper aufeinanderstoßen; es ist der Effekt einer bestimmten 'politischen Physik'."<sup>74</sup>

Am Beispiel der Geschichte des Strafrechtssystems und der Disziplinarmethoden läßt sich zeigen, wie diese politische Technologie den menschlichen Körper allmählich besetzt und dermaßen transformiert hat, daß dieser Unterwerfungsprozeß zugleich die "Genealogie der modernen Seele" und damit die "Geburt des Menschen" beinhaltet. Denn die unterschiedlichen Organisationsformen des Strafrechts sind mit unterschiedlichen Formen der Beschriftung und politischen Codierung des menschlichen Körpers identisch. Während das monarchische Recht des 17. und 18. Jahrhunderts das Verbrechen noch als eine direkte Herausforderung der Souveränität des Königs und seines Verfügungsprivilegs über Leben und Tod ansah, behandelt das Strafrecht des 19. Jahrhundert die Gesetzesübertretung dagegen als ein abweichendes Verhalten, dessen richterliche Beurteilungskriterien zunehmend auf einer medizinischen, psychiatrischen und soziologischen Unterscheidung des "Normalen" und "Anormalen" beruhen. Diesen verschiedenen Beurteilungen des Charakters des Verbrechens entsprechen zugleich unterschiedliche Arten der Strafe. Denn im Rahmen des monarchischen Rechts ist Strafen identisch mit "Aussetzen, Zeichnen, Verwunden, Amputieren, Narben hinterlassen, ein Zeichen auf dem Gesicht oder auf der Schulter anbringen, eine künstliche und sichtbare Erniedrigung zufügen, Martern, kurz sich des Körpers bemächtigen und ihm den Stempel der Macht aufdrücken"<sup>75</sup>. Dagegen besteht das Eigentümliche der erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts in das europäische Strafsystem eingeführten Praxis der Gefangennahme und der Internierung darin, nicht das sichtbare Äußere des Körpers zu beschriften, sondern vermittels einer Dressur der Gewohnheiten und der Verhaltensweisen einen direkten Einfluß auf die Entwicklung der "Seele" auszuüben. Als "Gefängnis des Körpers" ist diese Seele der eigentliche Bezugspunkt einer bestimmten Technologie der

<sup>73</sup> M. Foucault, Abriss der am Collège de France unter dem Titel "Historie der Denksysteme" abgehaltenen Lehrveranstaltungen (1970-1974), in: A. Kremer-Marietti, Michel Foucault - Der Archäologe des Wissens, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976, Anhang, S. 193-233 (hier: 217).

<sup>74</sup> Ebd., S. 218.

<sup>75</sup> Ebd., S. 203. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß im Rahmen einer Geschichte der Strafrechtssysteme die für die epistemologischen Arbeiten Foucaults charakteristische Epochendriteilung Renaissance, Klassik und Moderne nicht mehr zugrunde gelegt werden kann. Denn diese Form des monarchischen Rechts gilt sowohl für die "abendländischen Gesellschaften gegen Ende des Mittelalters" als auch noch für den Zeitraum der eigentlichen "Klassik", d.h. bis Ende des 18. Jahrhunderts.



Macht, deren Prozeduren der Bestrafung, der Überwachung, der Züchtigung und des Zwangs nicht nur im modernen Strafsystem, sondern auch in vielen anderen gesellschaftlichen Institutionen ihre Verankerung finden: "Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert - um den Körper, am Körper, im Körper - durch Machtausübung an jenen, die man bestraft, und in einem allgemeineren Sinn an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert."<sup>76</sup>

Vermittels der Untersuchung der zunächst in den Klöstern und Kollegs entwickelten, dann in die Organisation der Elementarschulen und Spitäler, des Militärwesens und der handwerklich-industriellen Produktionsweise eingegangenen Disziplinartechnologien versucht Foucault hierbei die keineswegs auf das eigentliche Strafsystem beschränkbare zivilisatorische Bedeutung jener "Mikrophysik der Macht" aufzuzeigen, die den menschlichen Körper derart durchdringt, zergliedert und neu zusammensetzt, daß die dadurch erheblich gesteigerte technische und soziale "Tauglichkeit" dieses Körpers mit seiner verstärkten Unterwerfung und zunehmenden politisch-kämpferischen Impotenz einhergeht.<sup>77</sup> Die Zurechtlegung des Körpers durch die *Disziplin* unterscheidet sich darin von der Machtausübung des Monarchen, daß sie im Gegensatz zur Offensichtlichkeit der traditionellen Macht nun umgekehrt die *Untertanen* der Sichtbarkeit unterwirft. Hierbei werden die individualisierenden Auswirkungen dieser Form der Machtausübung deutlich, die durch den Eintritt des Individuums in das Feld des Wissens gekennzeichnet sind. Galt nämlich ursprünglich die Person des Monarchen als Verkörperung einer nicht mehr steigerbaren Individualität, so kehrt sich im Laufe der Anonymisierung der Macht mit der Entwicklung von entsprechenden Dokumentationstechniken die Richtung der Individualisierung dahingehend um, daß der Grad der Individualität nun umso größer erscheint, je weiter sich im Raum der Unterwerfung eine Person oder eine Verhaltensweise von der allgemeinen Norm entfernt hat. Insofern bilden nun gerade das Kind, der Kranke, der Wahnsinnige und der Delinquent die Extremgestalten einer individualisierenden Beschreibungstechnik, die zunehmend zur Angelegenheit der nun aufblühenden psychologischen und psychiatrischen Wissenschaft geworden ist.

Dieses Raffinement der Disziplin kommt exemplarisch in Jeremy Bentham's Panoptikum zum Ausdruck, das im wesentlichen als Konstruktionsmodell für den Bau von Gefängnissen, aber auch für die Organisation von Schulen, Fabriken, psychiatrischen Asylen und Erziehungsheimen gedacht war. Sein Kern besteht darin, die Macht zwar in Gestalt eines zentralen Überwachungsturmes sichtbar zu dokumentieren, von dem aus eine totale Überwachung *aller* Individuen von einem Ort aus möglich wird, ohne daß die einer permanenten Beobachtung ausgesetzten Individuen ihrerseits feststellen können, ob sie es sind, deren Verhalten gerade kontrolliert wird. Diese im 19. Jahrhundert vor allem auf den Raum der Ausschließung von Delinquenten, Irren und besonders erziehungsbedürftigen Kindern angewandte Machttechnik der parzellierenden und individualisierenden Disziplinierung entwickelt sich Foucault zufolge ausgehend von der geschlossenen Institution zu einem endlosen "Panoptismus", der alle Bereiche der Gesellschaft erfaßt und durch die Tätigkeit der sich immer weiter ausbreitenden Hu-

<sup>76</sup> Foucault, Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 41.

<sup>77</sup> "Die Disziplin steigert die Kräfte des Körpers (um die ökonomische Nützlichkeit zu erhöhen) und schwächt diese selben Kräfte (um sie politisch fügsam zu machen). Mit einem Wort: sie spaltet die Macht des Körpers." (Ebd., S. 177).

manwissenschaften unterstützt wird.<sup>78</sup> Vor allem dem Gefängnis kommt in diesem Zusammenhang eine besondere Stellung zu. Denn einerseits wird es im 19. Jahrhundert zum Vorbild der Fabrik, der Schule, der Kaserne und des Spitals. Andererseits ermöglicht es ein immer differenzierteres Wissen über die Delinquenz, das auf der Unterscheidung zwischen "wahnsinnig" und "nicht wahnsinnig", "gefährlich" und "harmlos", "normal" und "anormal" beruht. Gerade das Strafsystem begünstigt die Entwicklung von Techniken der Normenkontrolle und die Institutionalisierung eines ganzen Berufsstandes von "Ingenieuren der Menschenführung" und "Orthopäden der Individualität", dessen Bedeutung um so mehr zunimmt, je mehr die ursprünglichen Funktionen des Gefängnisses von der Medizin, der Psychologie, der Erziehung, Fürsorge und Sozialarbeit mitübernommen werden. Eine "Archäologie der Humanwissenschaften" wird sich deshalb nicht wie noch in "Die Ordnung der Dinge" darauf beschränken können, nur die epistemologischen Voraussetzungen und Folgen dieses Prozesses zu registrieren. Andererseits wird sie auch nicht dem umgekehrten Reduktionismus verfallen dürfen, der ausschließlich in diesen Praktiken der Internierung den Ursprung des humanwissenschaftlichen Wissens sieht: "Es handelt sich nicht um die Behauptung, die Humanwissenschaften seien aus dem Gefängnis hervorgegangen. Aber sie konnten sich nur formieren und die bekannten Umwälzungen in der Episteme auslösen, weil sie von einer spezifischen und neuen Spielart der Macht getragen waren."<sup>79</sup>

Von hier aus gesehen stellt sich das Problem einer präziseren grundbegrifflichen Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Funktionsweise der "Macht" und jenem "Macht-Wissen", das Foucault zufolge zwar von der Macht mitproduziert wird und aufgrund seiner spezifischen Wirksamkeit einen eigenen Beitrag zur Steigerung der Macht und der Unterwerfung der Körper leistet, dem Foucault aber zugleich einen eigentümlichen "Willen zum Wissen" zuordnet, der neben der "Mikrophysik der Macht" mitverantwortlich für die "politische Geschichte der Wahrheit" ist. Der "mikrophysikalischen" Organisation der "Macht" kommen hierbei folgende Bestimmungen zu: Sie ist nach Foucault nicht etwas, das eindeutig einer Person, einer Gruppe oder einer Klasse zugeordnet werden kann. Sie ist auch weder mit dem Staatsapparat oder den politischen Strukturen einer Gesellschaft identisch noch steht sie in einem untergeordneten Verhältnis zur ökonomischen Produktionsweise.<sup>80</sup> Die Formen der Machtausübung ändern sich vielmehr von der Repräsentation der obersten Gewalt einer Gesellschaft in der Person des Monarchen hin zu einer Entsubjektivierung, Anonymisierung und Vervielfältigung der Beziehungen zwischen "Kräften" (*rappports de force*), die entweder in der Form des "Krieges" oder der "Politik" codiert werden können.<sup>81</sup> Diese Kräfte sind dem Feld immanent, das sie besetzen, können Ketten und Systeme bilden, aber auch Spannungen, Widersprüche und Zusammenbrüche produzieren. Sie sind auch nicht auf den engeren Bereich der Politik beschränkt, sondern gehen konstitutiv in die ökonomischen, libidinösen und kognitiven Beziehungen ein. Auch sind die Machtbeziehungen keine Überbaustrukturen, denen nur die Funktion des Verbotens und Ausschließens zukommt, sondern durch einen die Herstellung von Sachverhalten und Wissensformen

<sup>78</sup> Foucault analysiert im Rahmen dieser "epistemologischen Enthemmungen" die Untersuchung, die Messung und die Prüfung als die drei Grundformen jener Verschmelzung von Machtverhältnissen und Wissensbeziehungen. Vgl. ebd., S. 288-291.

<sup>79</sup> Ebd., S. 392.

<sup>80</sup> Vgl. Foucault, Mikrophysik der Macht, a.a.O., S. 99 ff.

<sup>81</sup> Vgl. Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977, S. 114.

betreffenden positiv-produktiven Charakter gekennzeichnet. Und schließlich läßt dieses Machtverständnis keine eindeutige Unterscheidung zwischen den "Herrschenden" (*dominateurs*) und den "Beherrschten" (*dominés*) mehr zu. Vielmehr impliziert es eine stillschweigende Komplizenschaft mit dem Verlangen, die bestimmte Eigentümlichkeiten mit dem von Deleuze und Guattari beschriebenen Modell der Wunschproduktion teilt.<sup>82</sup> Ferner ist die Macht auch dem Feld des Wissens immanent, das heißt sie bringt Wissen hervor und wird selbst ständig neu durch das gesellschaftliche Wissen mit hervorgebracht. Dies bedeutet aber, "daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert"<sup>83</sup>. Aus diesem Grund unterscheidet Foucault von diesem engeren "mikrophysikalischen" Begriff der Macht einen spezifischen "Willen zum Wissen", der ähnlich wie die Macht selbst "anonym" und "polymorph" ist, jedoch deutlicher als die Macht auf die "Lust" (*plaisir*) bezogen wird. Denn die westliche Kultur unterscheidet sich nach Foucault dadurch von anderen Kulturen, daß sie nicht nur eine "Lust an der Wahrheit der Lust" (*plaisir à la vérité du plaisir*), sondern auch eine "Lust des Wissens und des Entdeckens" (*plaisir à la savoir*) entwickelt hat. Jedoch gibt Foucault zu, daß diese Vorstellung einer Lust am Wissen und eines Willens zum Wissen in grundbegrifflicher Hinsicht noch sehr ungeklärt ist. Deshalb empfiehlt sich wie bei den meisten der von ihm in einem kategorialen Sinne gebrauchten Begriffe auch hier die Maxime, "daß für die Analyse des Willens zum Wissen ein Instrumentarium aufgestellt und bestimmt werden muß gemäß den Erfordernissen und Möglichkeiten, wie sie an konkreten Studien sich abzeichnen"<sup>84</sup>.

In dem von ihm seit der Aufnahme seiner Lehrtätigkeit am Collège de France verfolgten Forschungsprogramm kommt der Geschichte der Sexualität eine herausragende Bedeutung zu. Denn Foucault beabsichtigte anhand dieser Geschichte aufzuzeigen, daß auch in diesem Fall das Wesen der Macht nicht ausschließlich darin besteht, das "Geschlecht" (*le sexe*) zu unterdrücken, sondern darin, die "Sexualität" (*la sexualité*) als eine historisch spezifische Disposition zu produzieren. Insbesondere erlaubt die Geschichte der Sexualität ihm zufolge eine genauere Analyse der im Okzident vorherrschenden Form des "Willens zum Wissen", da die Entwicklung der Sexualität in unserer Kultur weniger in Form der Kunst und der Übung, sondern primär in Form eines Redens über das Geschlecht und eines entsprechenden Wissens gefördert worden ist. Foucault wendet sich damit zugleich gegen eine Theorie der Sexualunterdrückung, der zufolge die Macht nur einen äußerlichen Zugriff auf das Geschlecht ausübt und für die eine "Befreiung" der angeblichen menschlichen "Triebnatur" das höchste Ziel des politischen Kampfes darstellt. Im Gegensatz dazu will Foucault zeigen, daß die Sexualität und die auf sie bezogenen gesellschaftlichen Diskurse selbst nur Bestandteile einer Strategie der Macht und des Macht-Wissens darstellen.

---

<sup>82</sup> Vgl. Foucault, Mikrophysik der Macht, a.a.O., S. 94. Umgekehrt haben auch Deleuze und Guattari in ihrer Kafka-Analyse den Foucaultschen Machtbegriff gewinnbringend einsetzen können und sogar grundbegrifflich mit dem "désir" gleichgesetzt: "Es gibt kein Verlangen nach Macht: Die Macht ist selber Verlangen. Nicht Verlangen als Mangelgefühl, sondern als Fülle, als Erfüllung und Vollzug, als richtiges Funktionieren." (G. Deleuze/F. Guattari, Kafka - Für eine kleine Literatur, Frankfurt am Main 1976, S. 77, ferner S. 131, Fußnote 2).

<sup>83</sup> Foucault, Überwachen und Strafen, a.a.O., S. 39.

<sup>84</sup> Foucault, Historie der Denksysteme, a.a.O., S. 195.

Foucaults unvollendet gebliebene Darstellung der Geschichte der Sexualität kommt deshalb zugleich der Status einer "Archäologie der Psychoanalyse" zu, deren Bedeutung sich jedoch nicht darauf beschränkt, allein die Eigenart der Freudschen oder der Lacanschen Theorie zu rekonstruieren.<sup>85</sup> Vielmehr beabsichtigt Foucault mit dieser Archäologie die Rekonstruktion einer allgemeinen Form des Wissens, wie sie sowohl in den Bewußtseinstheorien transzendentalphilosophischer, phänomenologischer und existentialistischer Prägung als auch im hermeneutischen Modell der intersubjektiven Kommunikation zum Ausdruck kommt. Denn die Geschichte der Sexualität ist untrennbar mit einer Politik des Sprechens und der Selbstbekenntnis verbunden, die nach einer langen asketischen und monastischen Tradition seit dem 17. Jahrhundert zu einer beträchtlichen Ausweitung des Wissens über das Geschlecht geführt hat. Schon innerhalb der katholischen Beichtpraxis entwickelt sich die spezifische Form eines Inquisitionswissen, das bestrebt ist, die religiösen und moralischen Verfehlungen des Körpers auf die geheimen Begehungen des Fleisches zurückzuführen. Im Zuge der Gegenreformation weiten sich diese Praktiken der Aufforderung zur Selbstbekenntnis dermaßen aus, daß prinzipiell jede Person durch ein Inquisitionsverfahren und die Folter dazu angehalten werden kann, alles über ihre geheimen Strebungen und Veranlagungen auszusagen: "Es ist ein Imperativ errichtet worden, der fordert, nicht nur die gesetzwidrigen Handlungen zu beichten, sondern aus seinem Begehren, aus seinem gesamten Begehren einen Diskurs zu machen."<sup>86</sup> Seit dem 18. Jahrhundert besteht auch ein ökonomisches, politisch-polizeiliches und technisches Interesse, über das Geschlecht zu reden. Im Rahmen der merkantilistischen und kameralistischen Reflexion über die Ursachen des Wohlstandes eines Territoriums fällt nämlich das Sexual- und Zeugungsverhalten der Bevölkerung in den Aufmerksamkeitsbereich einer Staatsverwaltung, die sich aufgrund der ökonomisch immer wichtiger werdenden Bevölkerungspolitik zur "Sexualpolizei" (*police du sexe*) entwickelt. Am Ende des 18. Jahrhunderts regeln schließlich drei große Codes die sexuellen Praktiken: das kanonische Recht, die christliche "Seelsorge" und das bürgerliche Gesetzbuch.<sup>87</sup>

Von hier aus lassen sich zwei komplementär aufeinander bezogene sexualwissenschaftliche Formen des Wissens unterscheiden, die in der inquisitorischen Erforschung des gegenüber den familiären Normen abweichenden Sexualverhaltens bis hin zur Entstehung der Psychoanalyse weiterentwickelt worden sind. Der eine betrifft formale Eigentümlichkeiten der Erhebungstechniken und der Gesprächsorganisation, die jenes Wissen über das Geschlecht ermöglichen, der andere dagegen die inhaltliche Bestimmtheit dieses Wissens:

(1) Foucault unterscheidet zwei große historische Prozeduren, die in verschiedener Weise an der Produktion jener dem Geschlecht angeblich zugrundeliegenden "Wahrheit" beteiligt waren. Während nämlich außereuropäische Kulturen wie China, Japan, Indien, die arabischen Gesellschaften, aber auch das antike Rom ein Wissen über das Geschlecht und die Lust in Form einer "ars erotica" gewonnen haben, die auf einer absoluten Beherrschung des Körpers beruht, hat unsere Kultur dagegen Kenntnisse über die Sexualität in Form einer "scientia sexualis" erworben und gesammelt. Diese Sexualwissenschaft stellt dabei eine Form des Machtwissens dar, da sie ihre Daten auf der Grundlage eines individualisierenden Beicht- und Geständnisverfahrens bezieht. Denn

<sup>85</sup> Vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, a.a.O., S. 156.

<sup>86</sup> Ebd., S. 31.

<sup>87</sup> Ebd., S. 51.

die Übernahme folgender traditioneller Beicht- und Bekenntnisstechniken zeichnen diese *scientia sexualis*, in deren Tradition auch die Psychoanalyse steht, zugleich als eine "Geständnis-Wissenschaft" (*science-aveu*) aus: (a) Die Selbstbekenntnis wird mit einer Überprüfung kombiniert, welche die nicht ausdrücklichen, jedoch deutbaren Zeichen und Symptome mit der Selbstdarstellung des Betroffenen vergleicht; (b) alles muß gesagt werden, alles muß gefragt werden können; (c) jede Äußerung, jedes Zeichen birgt in sich eine Wahrheit, deren Bloßstellung jedoch nicht allein dem sprechenden/bekennenden Subjekt zugerechnet werden kann, sondern erst durch die Interventionen eines zuhörenden und rückfragenden Interpreten möglich wird; (d) und schließlich untersteht diese Wahrheit der impliziten und expliziten Äußerungen eines sich bekennenden Subjekts einer Beurteilungspraxis, die auf konventionellen Kriterien der Normalität und Anormalität beruht.<sup>88</sup>

Foucault sieht in diesen Techniken der Produktion von "Wahrheit" jedoch nicht nur eine Eigentümlichkeit der modernen Sexualwissenschaft, sondern zugleich das allgemeine Kennzeichen des Wissens einer Kultur, die den einzelnen zu immer neuen "Selbstbekenntnissen" zwingt und ihm dabei die Last aufbürdet, mit einer größtmöglichen Genauigkeit über gerade jene Sachverhalte und Bestrebungen zu reden, die nur mit großer Mühe in sprachlicher Form artikulierbar sind. Mit diesem notorisch gewordenen Zwang zur Selbstbekenntnis und zu einer immer weiter gehenden persönlichen Gewissenserforschung erweist sich der Mensch in unserem Kulturkreis als ein "geständiges Wesen" (*une bête d'aveu*), das die Suche nach der Gewißheit seiner Erkenntnis immer tiefer in sein eigenes Selbstbewußtsein treibt, ohne daß dieses dort jemals eine restlose Erkenntnis zu finden vermag. Denn das, was ich denke, fühle und schreibe ist nur in dem Maße "objektiv", wie es den Normen einer Wahrheitskriterien festlegenden und Standards der Wissenschaftlichkeit definierenden "Intersubjektivität" entspricht.<sup>89</sup> Dies verweist aber zugleich auf den politischen Preis einer solchen Organisation der Wahrheitsfindung; denn nun "liegt die Herrschaft nicht mehr bei dem, der spricht (dieser ist der Gezwungene), sondern bei dem, der lauscht und schweigt; nicht mehr bei dem, der weiß und antwortet, sondern bei dem, der fragt und nicht als Wissender gilt. Und schließlich erzielt dieser Wahrheitsdiskurs seine Wirkung nicht bei dem, der ihn empfängt, sondern bei dem, dem man ihn entreißt."<sup>90</sup>

(2) Diesen formalpragmatischen Codierungstechniken entspricht in inhaltlicher Hinsicht das Auftauchen einer allgemeinen Bedeutungsstruktur, auf die alle sprachlichen und nicht-sprachlichen Äußerungen und Verhaltensweisen eines Individuums bezogen werden. Festzustellen ist zunächst, daß im 18. Jahrhundert nicht nur *ein*, sondern *mehrere* Diskurse existieren, die das Geschlecht zum Gegenstand haben. Die "Erkenntnis", daß diesem dabei eine tiefere Form von "Wahrheit" zugrunde liegt, ist vielmehr das Produkt einer historischen Entwicklung, in der die genital zentrierte "Sexualität" zum verborgenen und zu enthüllenden Geheimnis des Menschen stilisiert worden ist. Eine Normierung der sexuellen Praktiken, die dem geregelten Geschlechtsverkehr zwischen den Ehepartnern immer mehr Diskretion einräumte und bald zum Normalfall schlechthin erklärte, mußte auch jenen Praktiken zu größerer Sichtbarkeit verhelfen, die sich dieser familiären Codierung entzogen haben. Dieses abweichende Sexualverhalten wur-

<sup>88</sup> Ebd., S. 75 ff.

<sup>89</sup> Siehe hierzu auch die einzelnen Beiträge in A. Hahn/V. Kapp (Hrsg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1987.

<sup>90</sup> Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, a.a.O., S. 81.

de allerdings nicht nur unterdrückt, sondern zugleich zum Gegenstand einer weitgehenden wissensmäßigen Differenzierung gemacht, welche den durch die Macht kontrollierten Bereich des Körpers allmählich vergrößert und zu einer Versinnlichung der Strategien der Macht geführt hat. Die Entwicklung eines entsprechenden Wissens über Art und Umfang des nicht-ehelichen und nicht-genitalen Sexualverhaltens, die durch eine moralischen und hygienischen Kriterien verpflichtete Medizin, Psychiatrie und Pädagogik begünstigt worden ist, und die Rückbeziehung dieses Wissens auf die Untersuchung der ehelichen Geschlechtsverhältnisse bildet Foucault zufolge den historischen Hintergrund für die Entstehung eines einheitlichen Diskurses der Sexualität, der fortan den Anspruch auf eine Bestimmung der "wahren Natur" der Lust und des Begehrens stellen konnte. Die Psychoanalyse schließt diese Arbeit der Macht und der Inquisition ab, indem sie einerseits das Feld der außerfamiliären Sexualität der Individuen zwar wahrnimmt, jedoch im Innern dieser Sexualität das Gesetz der Ehe entdeckt und dabei den Inzest als die einzig wahre Form der Interpretation des menschlichen Begehrens anerkennt.<sup>91</sup>

Damit wird die Psychoanalyse erneut in den Kontext einer langen Tradition der "subjektivierenden Unterwerfung" und der Ausbildung eines "moralischen Bewußtseins" gestellt, an der sie nicht zuletzt dadurch aktiv beteiligt ist, daß sie die eigentlichen historischen Voraussetzungen dieses Gesamtprozesses vergessen machen will, indem sie die Genese der "modernen Seele" nach dem dramatischen Modell einer unlösbaren ödipalen Konfliktstruktur festzuschreiben versucht. Vor diesem Hintergrund kann ihr deshalb auch nicht mehr der Status einer "Gegenwissenschaft" zugesprochen werden. In diesem Zusammenhang muß aber zugleich gefragt werden, welcher theoretischer Charakter eigentlich einer Form der Psychoanalyse-Kritik zukommt, wie sie in den Arbeiten von Foucault vorgenommen worden ist. Um nicht mißverstanden zu werden: Nicht die historische Fruchtbarkeit dieses genealogischen Forschungsprogramms soll bestritten werden, sondern es soll abschließend noch einmal die Frage nach dem eigentlichen kritischen Gehalt dieses Untersuchungsansatzes gestellt werden. Denn daß hierbei die Gefahr der Entstehung von Mißverständnissen sehr groß ist, hatte Foucault selbst ausdrücklich hervorgehoben: "Ich fürchte einfach, daß sich hinsichtlich der Psychoanalyse das produziert, was sich hinsichtlich der Psychiatrie abgespielt hat, als ich 'Wahnsinn und Gesellschaft' geschrieben hatte: darin hatte ich versucht zu erzählen, was sich bis Anfang des 19. Jahrhunderts ereignet hatte; nun, die Psychiater haben meine Analyse als einen Angriff auf die Psychiatrie verstanden. Ich weiß nicht, was bei den Psychoanalytikern los sein wird, aber ich fürchte sehr, daß sie etwas, das nur eine Genealogie sein wird, als 'Anti-Psychoanalyse' verstehen."<sup>92</sup>

## 5. Von der "Archäologie" über die "Genealogie" zur "Teleonomie"?

In welchem Verhältnis steht das von Foucault als "Archäologie", später zunehmend auch als "Genealogie" bezeichnete Untersuchungs- und Darstellungsverfahren zu den herkömmlichen Formen der historischen Forschung? Bezeichnen die Ausdrücke "Archäologie" und "Genealogie" überhaupt noch ein einheitliches Forschungsprogramm?

<sup>91</sup> Vgl. ebd., S. 136 ff.

<sup>92</sup> Foucault, Dispositive der Macht, a.a.O., S. 116.

Oder kommen in ihnen nicht unterschiedliche Akzentsetzungen zum Ausdruck, die nicht nur ihre jeweilige methodische Vorgehensweise, sondern auch die spezifische Stoßrichtung der von ihnen angestrebten Kritik kennzeichnen? Diese Frage stellen bedeutet den Versuch unternehmen, dem Problem der Einheit im Wandel des Foucaultschen Werkes gerecht zu werden. Denn augenscheinlich ist nicht nur, daß alle bisher in diesem Zusammenhang untersuchten Arbeiten von Foucault als Beiträge zu einem übergreifenden Forschungsprogramm verstanden werden können, das in der Tradition von Nietzsches "Genealogie der Moral" steht, sondern auch, daß Foucault erst mit den seit 1970 durchgeführten Untersuchungen dem Begriff der "Genealogie" einen programmatischen Stellenwert zugesprochen hat, während er seine früheren Arbeiten als eine "Archäologie" verstanden wissen wollte, die er zum Zeitpunkt des Erscheinens von "Die Ordnung der Dinge" selbst noch von einer bestimmten Art von "Genealogie" abzugrenzen versuchte. Dies wird in einer Äußerung deutlich, in der er sich gegenüber dem Vorwurf von Sartre verteidigt, daß seine Untersuchungen nicht als eine "Archäologie der Geisteswissenschaften" zu verstehen seien, sondern eher dem Modell einer Serie von aufeinanderfolgenden Schichten entsprechen und damit dem methodischen Verfahren einer "Geologie" gleichen.<sup>93</sup> Foucault präziserte als Reaktion auf diesen Vorwurf sein damaliges Forschungsverfahren folgendermaßen: "Die Archäologie, so wie ich sie verstehe, ist weder mit der Geologie (als der Analyse des Bodens) noch mit der Genealogie (als der Beschreibung der Anfänge und der Folgen) verwandt; sie ist die Analyse des Diskurses in seiner Form als *Archiv*."<sup>94</sup> Im gleichen Zusammenhang taucht aber auch bereits jenes Bekenntnis auf, das zu wiederholen Foucault nie müde geworden ist - nämlich daß "meine Archäologie der Genealogie Nietzsches mehr verdankt als dem Strukturalismus"<sup>95</sup>. Vielleicht ist es deshalb sinnvoll, sich zu vergegenwärtigen, welche spezifische Absicht Foucault mit dem jeweiligen Gebrauch der Ausdrücke "Archäologie" und "Genealogie" verfolgt hatte, um die Frage zu beantworten, inwiefern sie nicht nur als Kennzeichnung von unterschiedlichen inhaltlichen und methodischen Schwerpunkten der Foucaultschen Arbeiten, sondern möglicherweise auch als arbeitsteilige Beiträge zu einem umfassenden Forschungsprogramm verstanden werden können.

Foucaults Gebrauch des Ausdrucks "Archäologie" in seinem Buch "Die Ordnung der Dinge" legitimiert sich durch den Versuch, die Ebene eines "positiven Unbewußten des Wissens" zu rekonstruieren, die sich dem Bewußtsein eines spezialisierten Wissenschaftsbetriebes entzieht und dennoch konstitutiver Bestandteil einer Reihe von Einzelwissenschaften darstellt, zwischen denen auf dem ersten Blick zunächst kein engerer Zusammenhang zu bestehen scheint. Gleichwohl existieren auf "archäologischer Ebene" Strukturen, die ihnen gemeinsam zukommen und die Aufschluß darüber geben, welcher "Ordnungsraum" bzw. welches "historische Apriori" ihrer Entstehung zugrunde liegt und die dabei die Bildung von Aussagen bzw. Aussageformen regeln, deren innerer Zusammenhang nicht nach der Art einer Historie bestimmbar ist, sondern eine strukturelle Isomorphie zum Ausdruck bringt: "Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *Episteme*, in der die Erkenntnisse, außerhalb jedes auf ihren rationalen Wert oder ihre objektiven Formen bezogenen Kriteriums betrachtet, ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden

<sup>93</sup> J.-P. Sartre, Jean-Paul Sartre répond, in: L'Arc 30 (1966), S. 87-96 (hier: 87).

<sup>94</sup> M. Foucault, Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben, in: A. Reif (Hrsg.), Antworten der Strukturalisten, a.a.O., S. 157-175 (hier: 170).

<sup>95</sup> Ebd., S. 175.

Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden. In diesem Bericht muß das erscheinen, was im Raum der Gelehrsamkeit die Konfigurationen sind, die den verschiedenen Formen der empirischen Erkenntnis Raum gegeben haben. Eher als um eine Geschichte im traditionellen Sinne des Wortes handelt es sich um eine 'Archäologie'.<sup>96</sup> Foucault bezieht sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf Kants Programm einer "philosophischen Archäologie", wie dieser es in seinen "Losen Blättern zu den Fortschritten der Metaphysik" formuliert hatte.<sup>97</sup> Nur geht es Foucault hierbei nicht um die Aufdeckung ahistorischer Vernunftgründe der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern um die Beschreibung jenes "Archivs", das zu einer gegebenen Zeit und an einem gegebenen Ort den historisch bestimmten Möglichkeitsspielraum von spezifischen Aussageformen festlegt und an dem sich das Erscheinen von diskursiven "Ereignissen" bemißt, die zugleich imstande sind, diesen fundamentalen "Code" einer Epoche oder Kultur auszuhöhlen und aufzulösen, um Platz für die Entstehung eines neuen "historischen Aprioris" zu machen.<sup>98</sup>

Zweifellos kommt hierbei dem von Foucault in einer spezifisch neuen Art und Weise gebrauchten Begriff des "Archivs" ein ausgezeichnete Stellenwert zu. Er bleibt nämlich in seinem polemischen Wert negativ auf den Begriff *arché* bezogen, von dessen Doppelbedeutung im Sinne der Kennzeichnung eines anfänglichen Gliedes einer historischen Reihe bzw. eines überhistorischen "Ursprungs" oder "Grundes" rationaler Erkenntnis er sich entschieden abgrenzt.<sup>99</sup> Foucault begreift hierbei das "Archiv" als diejenige Instanz, die gewissermaßen *zwischen* der Ebene des Sprachsystems (*langue*) und der des Sprechens (*parole*) steht, weil es zum einen selbst systemhaften Charakter besitzt, zum anderen jedoch nur bei Berücksichtigung seiner performativen Funktionen als das "allgemeine System der Formation und der Transformation der Aussagen" charakterisiert werden kann.<sup>100</sup> D.h. das Archiv regelt auf der Ebene der Sprechens das Erscheinen von sprachlichen "Ereignissen" und die Bildung von Aussagen, die sich hierdurch der Kontrolle durch den Code einer historisch gegebenen Kultur unterwerfen. Insofern markiert es zugleich jene Grenze, die eine kulturelle Gemeinschaft von einer anderen trennt und die sie zugleich mit jenem "Anderen" und "Außen" konfrontiert, an

<sup>96</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S.24 f.

<sup>97</sup> Vgl. Foucault, Monstrosities in Criticism, in: *Diacritics* 1:1 (1971), S. 57-60; ferner ders., Foucault responds/2, ebd., 1:2, S. 60.

<sup>98</sup> Vgl. M. Foucault, Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1973, S. 183 ff. In einem Gespräch mit Jean-Michel Palmier hatte Foucault seinen Gebrauch des Ausdrucks "Archäologie" folgendermaßen umschrieben: "Archéologie - je l'ai employé par jeu de mots pour designer quelque chose qui serait la description de l'archive et non du tout la découverte d'un commencement ou la remise au jour des ossements du passé. ... C'est, en un mot, si vous voulez, l'analyse des conditions historiques qui rendent compte de ce qu'on dit ou de ce qu'on rejette, ou de ce qu'on transforme dans la masse des choses dites." (M. Foucault, La naissance d'un monde, in: *Le Monde*, Supplément au Numéro 7558, 3. Mai 1969, S. VIII).

<sup>99</sup> Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen im ersten Kapitel der vorliegenden Untersuchung. Wie schwierig jedoch eine solche Abgrenzung gerade im Hinblick auf eine "phänomenologische Archäologie" Husserlscher Provenienz durchzuführen ist, zeigt die subtile Untersuchung von S. Valdinoci, Les incertitudes de l'Archéologie: Arché et Archive, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 83 (1978), S. 73-101.

<sup>100</sup> Vgl. Foucault, Archäologie des Wissens, a.a.O., S. 188. Foucault begriff deshalb seine "Archäologie" als Beitrag zur Analyse verbaler Performanzen, der er die auf die Untersuchung der linguistischen Kompetenz bezogene generative Grammatik von Noam Chomsky als "Konnex-Analyse" zugeordnet hatte (ebd., S. 294 f.). Zum Verhältnis zwischen Chomsky und Foucault siehe auch E.W. Said, Linguistics and the Archeology of Mind, in: *International Philosophical Quarterly* 11 (1971), S. 104-134.



dem sie ihre eigene Kontingenz erfährt. Als Analyse des Archivs ist die "Archäologie" deshalb zugleich ein methodisches Verfahren, das die Form der Unterscheidung zwischen jenen Aussagen festlegt, die wir noch vollziehen können, und jenen, die sich uns bereits entzogen haben oder sich uns immer entziehen werden. Insofern ist ihr Ort auch "der Abstand unserer eigenen diskursiven Praxis"; sie nimmt uns unsere althergebrachten Gewißheiten, löst uns von den uns lieb gewordenen Identitäten, befreit uns von den Anmaßungen der transzendentalen Teleologien und stellt unmißverständlich fest, "daß wir Unterschiede sind, daß unsere Vernunft der Unterschied der Diskurse, unsere Geschichte der Unterschied der Zeiten, unser Ich der Unterschied der Masken ist. Daß der Unterschied, weit davon entfernt, vergessener und wiedererlangter Ursprung zu sein, jene Verstreuung ist, die wir sind und die wir vornehmen."<sup>101</sup>

Damit kommen dem "archäologischen" Rekonstruktionsverfahren jedoch Eigentümlichkeiten zu, die Foucault zugleich als Kennzeichen der "Genealogie" ansah. Auch diese steht nämlich Foucault zufolge im Gegensatz zur Suche nach dem "Ursprung", obgleich ihr spezifisches Geschäft in dem Aufdecken der "Entstehungsherde", der "Herkunft" und der "Abstammung" besteht.<sup>102</sup> Nach dem Vorbild Nietzsches griff Foucault deshalb in seinen späteren Arbeiten bewußt auf den im Rahmen der historischen Hilfswissenschaften zur Kennzeichnung der Ahnenforschung gebräuchlichen Ausdruck "Genealogie" zurück. Nur verfolgte dieser Rückgriff auf die traditionelle Herkunfts-, Sippen- und Geschlechterkunde bei ihm ähnlich wie bei Nietzsche weniger das Projekt einer "legitimierenden" als vielmehr das einer "kompromittierenden Genealogie".<sup>103</sup> Zweifellos ist auch in diesem Fall das eigentliche Problem das der "Abstammung". Nur liegt dieser kompromittierenden Genealogie nicht mehr die Vorstellung einer wie auch immer gearteten "Macht des Ursprungs" zugrunde, sondern sie bezeichnet ein Differenzierungsverfahren, das seinen kompromittierenden Gehalt nur in dem Maße entfalten kann, in dem es die Anmaßungen der in der okzidentalen Kultur vorherrschenden Form der Sinnstiftung und Identitätsbildung unterläuft, die sich in der vermeintlichen Sicherheit eines scheinbar höheren Ursprungs und eines zureichenden Grundes geborgen fühlt. Demgegenüber macht eine sich als Kritik dieser Form der Identitätspräsentation verstehende Genealogie den Einwand geltend, daß sich hinter jeder vermeintlichen Identität selbst wiederum nur eine Maske befindet, daß die "Vernunft" des Ursprungs der Zufall ist und daß das historische "Beginnen" etwas Niedriges, Bescheidenes, Lächerliches kennzeichnet. Insofern besteht eine genealogische Form der Kritik in einer radikalen Destruktion der überlieferten Normen, Werte und identitätsstiftenden Sinnbezüge. Denn "die Erforschung der Herkunft liefert kein Fundament: sie beunruhigt, was man für unbeweglich hielt; sie zerteilt, was man für eins hielt; sie zeigt die Heterogenität dessen, was man für kohärent hielt."<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Foucault, *Archäologie des Wissens*, a.a.O., S. 190.

<sup>102</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, S. 145-172, dt. in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, a.a.O., S. 83-109; ferner H. L. Dreyfus/P. Rabinow, *Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault, Frankfurt am Main 1987, bes. S. 133 ff. u. 265 ff.

<sup>103</sup> Zu dieser Unterscheidung siehe O. Marquard, Art. "Genealogie", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, Sp. 268-269.

<sup>104</sup> Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, a.a.O., S. 90.

Damit nähert sich die Genealogie einer Form der *Historie* an, die sich kritisch gegen die "Chimäre des Ursprungs" wendet.<sup>105</sup> Denn ihr Kennzeichen ist nicht mehr die Herstellung von Identitäten und fiktiven Kontinuitäten, sondern das Aufdecken der *Diskontinuitäten* und *Brüche*, die der Ausbildung unserer gegenwärtigen Identitätsprojektionen vorausgegangen sind. Und ihr Schlüsselbegriff ist auch nicht mehr der des "Grundes" (*arché*), auf den sich der geschichtliche Prozeß zurückführen läßt, sondern die Welt des *Zufalls* und des *Ereignisses*, in der sich die Kämpfe und Schlachten der sozialen Gruppen und Klassen ohne feststellbaren Ausgangs- und Endpunkt entfalten. Gleichwohl existiert die Form eines "Gedächtnisses" all dieser Kämpfe und Schlachten, das zu entschlüsseln sich der Genealoge bemüht, um zwar keinen "Sinn", jedoch zumindest eine "Richtung" des historischen Prozesses anhand einer Entzifferung seiner brachialen Beschriftungen der menschlichen Körper zu rekonstruieren. Denn "am *Leib* finden die Ereignisse ihre Einheit und ihren Ausdruck, in ihm entzweien sie sich aber auch und tragen ihre unaufhörlichen Konflikte aus. Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein (während die Sprache sie notiert und die Ideen sie auflösen). Am Leib löst sich das Ich auf (das sich eine substantielle Einheit vorgaukeln möchte). Er ist eine Masse, die ständig abbröckelt. Als Analyse der Herkunft steht die Genealogie also dort, wo sich Leib und Geschichte verschränken. Sie muß zeigen, wie der Leib von der Geschichte durchdrungen ist und wie die Geschichte am Leib nagt."<sup>106</sup> Der menschliche Leib selbst ist es, an dem sich die geschichtlichen Spuren aller bisherigen Schlachten und Kämpfe ablesen lassen und dessen "organische Zusammensetzung" den jeweiligen Grad und die jeweilige Art der Verschränkung von Natur und Kultur am adäquatesten zum Ausdruck bringt. Insofern ermöglicht eine "am Leitfaden des Leibes" orientierte Analyse des Zivilisationsprozesses zugleich die Rekonstruktion einer spezifischen Gerichtetheit dieser zivilisatorischen Arbeit der "Sittlichkeit der Sitte", die weder durch die "kausale", "transzendente" oder "dialektische" Ausstrahlungskraft eines vermeintlichen "Ursprungs" apriorisch festgelegt oder teleologisch vorprogrammiert ist. Die Entstehung des moralischen Bewußtseins und der "modernen Seele" verdankt sich vielmehr dem unaufhörlichen Zusammenspiel von kontingenten und regelhaften Serien von Ereignissen, deren Regelmäßigkeit sich nicht dem ehernen Naturgesetz der Notwendigkeit, sondern dem zufälligen Zusammenwirken von Kräften und Prozessen verdankt, zwischen denen sich geschichtlich bereits Abhängigkeitsbeziehungen ausgebildet haben, die im Prinzip kontingent und deshalb auch reversibel sind.

Zwei Eigentümlichkeiten zeichnen die genealogischen Forschungen also zugleich als eine radikalisierte Form der *Kritik* der bisherigen "zivilisatorischen Errungenschaften" aus. Ähnlich wie die "Archäologie" rekonstruiert auch die "Genealogie" die Möglichkeitsbedingungen für eine gegebene Form des gesellschaftlichen Wissens und der sozialen Organisation der menschlichen Körper, ohne sich hierbei "auf ein Subjekt beziehen zu müssen, das das Feld der Ereignisse transzendiert und es mit seiner leeren Identität die ganze Geschichte hindurch besetzt"<sup>107</sup>. Und darüber hinaus ist es das spezifische Anliegen der Genealogie, nicht nur die Möglichkeitsbedingungen der "herrschenden Dispositive" zu beschreiben, sondern zugleich aus der *Historie* ein "Gegen-Gedächtnis" zu machen, welches das jeweilige Wissen über die bereits geführten Kämpfe und Schlachten dem Vergessen entreißt und es den in der Gegenwart stattfindenden Ausei-

<sup>105</sup> Ebd., S. 88.

<sup>106</sup> Ebd., S. 91 f.

<sup>107</sup> Foucault, *Dispositive der Macht*, a.a.O., S. 32.

nandersetzungen zugänglich macht: "Um es in wenigen Worten zu sagen: die Archäologie wäre die spezifische Methode der Analyse der lokalen Diskursivitäten und die Genealogie die Taktik, die ausgehend von den derart beschriebenen lokalen Diskursivitäten die daraus auftauchenden und aus der Unterwerfung befreiten Wissensarten spielen läßt."<sup>108</sup> Dann wird aber eine Genealogie des "Dispositivs der Sexualität" auch nicht mehr ihre radikale Kritik an einer nach wie vor um ihre "Wissenschaftlichkeit" bedachten psychoanalytischen Theorie und Praxis rhetorisch abschwächen können; denn "die Genealogien sind gerade Anti-Wissenschaften"<sup>109</sup>.

Gleichwohl ist noch einer spezifischen Eigentümlichkeit der genealogischen Forschungen Foucaults Rechnung zu tragen, die sie mit den modernen Ansätzen zu einer Theorie der soziokulturellen Evolution teilt. Gemeint ist das Problem des Verhältnisses von "Zufall" und "Notwendigkeit" im Prozeß der Zivilisation bzw. die Frage, inwieweit einem zivilisatorischen Prozeß, der sowohl auf kontingenten Grundlagen und "Ereignissen" beruht als auch durch beständige "Brüche" und "Diskontinuitäten" gekennzeichnet ist, zugleich eine spezifische *Gerichtetheit* zugesprochen werden kann, ohne ihn auf das traditionelle teleologische Modell eines zu sich selbst kommenden Gattungssubjekts oder das eines blanken naturgesetzlichen Determinismus zu reduzieren. Denn ebenso wie Deleuze und Guattari spricht auch Foucault diesem Prozeß eine spezifische Richtung zu, die bei ihm durch die Ordnungsbegriffe "Normalisierung" und "Disziplinierung" umschrieben wird. Welche "Logik" verbindet aber die ersten zögernden und vorsichtigen Schritte der Einführung von einzelnen Techniken der Disziplinierung der menschlichen Körper und der Normalisierung der menschlichen Erlebens- und Verhaltensformen mit jenen übergreifenden Gesamtdispositiven, in denen sich die "Disziplinarmacht" im Resultat als "totalitär" gewordene Lebensform darstellt? Welches "Schema" der Transformation von historisch kontingenten Möglichkeitsbedingungen erlaubt es überhaupt noch, die "anfänglichen" Schritte zur Institutionalisierung einer solchen Lebensform dermaßen mit ihren späteren Entwicklungsstadien in Verbindung zu setzen, daß diese zugleich einen "hereditären" Zusammenhang offenbaren, dessen Ausgangspunkt gleichwohl auf dem "Zufall" und dem "Ereignis" beruht? In welchem Sinne kann überhaupt gesagt werden, daß hier eine "Evolution" stattfindet, die nicht nur eine beständige Auflösung der jeweiligen Grundlagen des zivilisatorischen Prozesses, sondern zugleich eine "Aufbewahrung" und "Weiterentwicklung" seiner bisherigen "Organisationsprinzipien" beinhaltet?

Dies sind Fragen, welche die "genealogischen" Forschungen Foucaults nicht nur mit den modernen Theorien der soziokulturellen Evolution, sondern zugleich mit der modernen Genetik verbinden.<sup>110</sup> Denn auch diese versucht eine Antwort darauf zu geben, welche Prozesse die Entstehung und Fortpflanzung der Arten dergestalt regeln, daß trotz unzähliger und an sich "zufälliger" Variationen und Mutationen die belebte Natur nicht nur durch ein wildes Wuchern aller möglichen Formen von artspezifischen "Abweichungen", sondern zugleich durch eine Invarianz der Arten und eine Beständigkeit ihrer Formen gekennzeichnet ist. Jacques Monod hat in diesem Zusammenhang den Begriff der "Teleonomie" eingeführt, um die Funktionsweise des genetischen Codes zu

---

<sup>108</sup> Ebd., S. 65.

<sup>109</sup> Ebd., S. 62.

<sup>110</sup> Baudrillard sprach in diesem Zusammenhang darüber hinaus von einer "seltsamen Komplizenschaft mit der Kybernetik" und stellte ironisch fest: "Jeder suhlt sich heutzutage im Molekularen genauso wie im Revolutionären." (J. Baudrillard, *Oublier Foucault*, München 1978, S. 42).

umschreiben und dabei dem Umstand Rechnung zu tragen, daß die für den Bestand und die Entwicklung einer Art erforderliche Übertragung ihrer genetischen Struktur auf die nachfolgende Generation zugleich die Richtung einer "natürlichen" Selektion angibt, die in bezug auf die Evolution sowohl eine "Führer-" als auch "Bremsfunktion" ausübt, die sich ihrerseits am Organisationsniveau und Grad der "Autonomie" eines Organismus bzw. einer artspezifischen Population gegenüber der jeweiligen Umwelt bemißt. Das einmal ausgebildete teleonomische System einer Art selbst ist es, das sowohl ihren Bestand als auch ihre weitere Entwicklung steuert, indem es die unvorhersehbaren und unplanbaren - mithin: *zufälligen* - Neuerungen zunächst daraufhin "testet", ob sie mit dem bisherigen Reproduktionsschema des Gesamtsystems vereinbar sind, während die Selektion einer Neuerung und ihre Aufnahme in den genetischen Code der entsprechenden Art aufgrund einer Beurteilung ihrer teleonomischen Leistung dann mit "Notwendigkeit" erfolgt.<sup>111</sup>

Dieses Modell der Funktionsweise des genetischen Codes liegt auch der modernen Theorie der soziokulturellen Evolution zugrunde, die sich hierdurch ähnlich wie die "Archäologie" und die "Genealogie" Foucaults von einem Evolutionismus klassischen Typs abgrenzt. Denn auch sie verwirft die Annahme einer Unilinearität, Kontinuität, Irreversibilität und Notwendigkeit von evolutionären Prozessen und grenzt sich ebenfalls von einer Auffassung ab, die sich am klassischen Modell des "Anfangs" orientiert und die Evolution nach der Logik einer Entfaltung von präformierten Essenzen zu begreifen versucht. Weder sieht sie in der soziokulturellen Evolution einen teleologischen Prozeß noch legt sie ihrer Rekonstruktion kausale oder dialektische "Antriebsimmanenzen" zugrunde. Vielmehr verweist sie auf die Notwendigkeit einer Differenzierung zwischen "System" und "Umwelt" als unabdingbare Voraussetzung für eine Erklärung von Evolution, wobei diese Grundform der Unterscheidung für sie jedoch noch keine "Entwicklungsgarantie" darstellt, sondern hierfür einer weiteren Analyse des Zusammenwirkens von System- und Umweltfaktoren bedarf. Und die "Wahrscheinlichkeit" bzw. "Unwahrscheinlichkeit" von Evolution versucht sie anhand einer Bestimmung des Differenzierungsgrades der "evolutionären Mechanismen" der Variation, Selektion und Retention selbst zu bestimmen.<sup>112</sup>

Indem sich Foucaults Analyse der Disziplinarmacht und der Entstehung der modernen "Normalisierungsgesellschaft" an einem "mikrophysikalischen" bzw. "teleonomischen" Modell orientiert, begibt sie sich gegenüber herkömmlichen geistes- und sozialwissenschaftlichen Denkweisen bewußt in eine Konfrontationsstellung, in der sie sich mit der modernen Genetik, Kybernetik und Evolutionstheorie auf derselben Seite weiß.<sup>113</sup> Zumindest sollte ein solches Diskussionsangebot einmal versuchsweise wahr-

<sup>111</sup> Vgl. J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971, bes. S. 22 ff. u. 149 ff.

<sup>112</sup> Siehe hierzu D.T. Campbell, Variation and selective retention in socio-cultural evolution, in: General Systems 14 (1969), S. 69-85; H. Atlan, Du bruit comme principe d'autoorganisation, in: Communications 18 (1972), S. 21-36; A. Béjin, Différenciation, complexification, évolution des sociétés, in: Communications 22 (1974), S. 109-118; N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen 1975, S. 150 ff. u. 193 ff.; ders., Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution, in: K.-G. Faber/C. Meier (Hrsg.), Historische Prozesse, München 1978, S. 413-440; ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997, Bd. 1, S. 413 ff.

<sup>113</sup> Zum "teleonomischen" Charakter der späteren Arbeiten Foucaults vgl. auch Baudrillard, Oublier Foucault, a.a.O., S. 41: "Die Macht bei Foucault funktioniert unmittelbar - wie der genetische Code bei Monod - gemäß einem Steuerungs- und Variabilitätsschema. Die theologische Macht und die teleologische Macht sind überholt, es lebe die teleonomische Macht! Die Teleonomie, das ist das Ende jeder

genommen werden - und sollte sich Nietzsches Bürgschaft für ein solches Gespräch als zu kompromittierend erweisen, so wäre es vielleicht an der Zeit, auch einmal Charles Darwins Rolle innerhalb eines solchen Dialogs bezüglich der Grundlagen einer "selektiven Ontologie" zu bestimmen.<sup>114</sup> Es könnte darüber hinaus aber auch die Frage gestellt werden, ob nicht gerade einer "Genealogie der Moral" noch eine *tiefer* Bedeutung zugesprochen werden muß - und zwar in diesem Falle eine *tragische* Bedeutung, wie sie Foucault in der Einleitung zu seinem Buch "Wahnsinn und Gesellschaft" selbst angedeutet hat. Dort hatte Foucault nämlich noch auf einen Zusammenhang zwischen der "Geburt der Tragödie" und der "Genealogie der Moral" aufmerksam gemacht, den zu entziffern sich Foucault ursprünglich selbst bemühte. Er umschrieb diesen Zusammenhang folgendermaßen: "Man muß in unserer Kultur von den ständig sich bewegenden und obstinaten Formen der Repression sprechen und nicht nur, um die Chronik der Moral und der Toleranz zu verfassen, sondern um als Grenze der abendländischen Welt und als Ursprung ihrer Moral die tragische Abtrennung der glücklichen Welt der Lust an den Tag zu bringen. ... Die folgende Untersuchung ist also nur die erste und wahrscheinlich die einfachste der langen Forschungen, die im Lichte der nietzscheanischen Forschungen die Dialektik der Geschichte mit den unbeweglichen Strukturen der Tragik konfrontieren will."<sup>115</sup>

---

letztgültigen Bestimmung und jeder Dialektik: das ist eine Art antizipierter, immanenter, unabwendbarer, immer positiver Zeugungsvorschrift - von der Art des Codes - die nur infinitesimale Mutationen zuläßt."

<sup>114</sup> Diesen Ausdruck gebrauchte Gilles Deleuze zur Kennzeichnung von Nietzsches Lehre der "ewigen Wiederkehr". Vgl. G. Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, München 1976, S. 79. Deleuze hat im übrigen zur Entwicklung einer solchen "selektiven Ontologie" selbst einen maßgeblichen Beitrag geleistet. Siehe hierzu insbesondere ders., *Différence et répétition*, Paris 1968. Zur Eigenart des Darwinismus und des Neo-Darwinismus siehe auch C. Limoges, *La Sélection Naturelle*, Paris 1970; A. Petit, *La sélection du concept de sélection. Histoire naturelle d'une idée*, in: *Critique* 327-328 (1974), S. 804-823; M. Serres, *Ce qui est écrit dans le code*, in: *Critique* 290 (1971), S. 483-507.

<sup>115</sup> Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 10 f.

## V. Machtverhältnisse, Systemrationalität und Perspektiven der Dissidenz<sup>Ü</sup>

### 1. Eine Auseinandersetzung, die nicht stattgefunden hat

Blickt man auf die theoretischen Auseinandersetzungen zurück, wie sie während der sechziger und siebziger Jahre in Deutschland und Frankreich in den Geistes- und Sozialwissenschaften geführt worden sind, so stellt sich nachträglich eine gewisse Verlegenheit ein. Eine Verlegenheit, die nicht nur die schnelle Abfolge von einstmals als relevant empfundenen Themen und intellektuellen Strömungen betrifft, die innerhalb dieses kurzen Zeitraums diesseits und jenseits des Rheins die Gemüter erregt hatten, sondern auch die Überholtheit einer Form der theoretischen Auseinandersetzung, die noch an die Möglichkeit einer geschichtsphilosophischen Unterscheidung zwischen "konservativen" und "progressiven" Positionen glaubte. Nicht nur im sogenannten deutschen "Positivismusstreit", sondern auch innerhalb der Diskussion zwischen Jürgen Habermas und Niklas Luhmann zeigte sich nämlich sehr schnell, daß sowohl eine auf idealisierenden Annahmen beruhende Theorie des kommunikativen Handelns als auch eine sich von der Tradition der praktischen Philosophie abgrenzende Form der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung mit dem Anspruch der "Kritik" aufzutreten vermag.<sup>1</sup>

Während hierzulande zu diesem Zeitpunkt jedoch noch andere Formen der politischen Zurechnung *jenseits* des eigentlichen "herrschaftsfreien Diskurses" geltend gemacht werden konnten, welche sich auf die entsprechenden Schulzusammenhänge, generationsspezifischen Rekrutierungsmuster und die jeweiligen sozialen Milieus bezogen, denen die einzelnen Autoren entstammten und in denen sie ihre Anerkennung und politische "Anteilnahme" fanden, scheint in Frankreich ein solcher Ersatzmechanismus zur politischen Reduktion theoretischer Komplexität bereits damals nicht mehr funktioniert zu haben. Dies zeigt nicht nur der Umstand, daß hier die Rolle des "gesellschaftskritischen" Intellektuellen spätestens seit der Dreyfus-Affaire dauerhaft institutionalisiert werden konnte und somit die Vorstellung der Existenz von "konservativen Intellektuellen" obsolet geworden zu sein schien.<sup>2</sup> Denn auch die Mitte der sechziger Jahre geführte Auseinandersetzung zwischen dem Existentialismus bzw. der Phänomenologie und dem Strukturalismus und die darauf folgende Distanzierung solch promi-

<sup>Ü</sup> Klaus Lichtblau, *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin: Philo, 1999, S. 245-284.

<sup>1</sup> Siehe hierzu T.W. Adorno/H. Albert/R. Dahrendorf/J. Habermas/H. Pilot/K.R. Popper, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969; ferner J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main 1971, bes. S. 396 ff.

<sup>2</sup> Dies schließt natürlich nicht die Existenz von konservativen Intellektuellen bzw. von solchen Intellektuellen aus, die sich selbst für "konservativ" hielten bzw. dafür gehalten werden wollten. Jedenfalls war die Annahme einer weitgehenden Identität von "Intellektualität" und "Progressivität" innerhalb des französischen Geistesleben dermaßen stereotyp geworden, daß sich z.B. Jean Améry eine grundsätzliche Tendenzwende in der intellektuellen Szene Frankreichs auch im Gefolge der "Nouvelle Philosophie" nicht so recht vorzustellen vermochte: "Wenn nämlich Frankreichs Intellektuelle nicht mehr Linksintellektuelle sind, sehe ich nicht, was man von Paris aus der Welt noch zu sagen hätte." (J. Améry, *Französische Tendenzwende?*, in: *Merkur* 354 (1977), S. 1040-1053, hier: 1052 f.). Siehe hierzu auch P. Naville, *La révolution et les intellectuels*, Neuausgabe Paris 1975; ferner die klassischen Studien von J. Benda, *La Trahison des clercs*, Paris 1927 sowie R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris 1955.

nenter Autoren wie Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard und Jean Baudrillard vom Rationalitätsanspruch des Strukturalismus, der Epistemologie und des Marxismus, ja selbst noch die "Neue Philosophie" sind dadurch gekennzeichnet, daß sie in einem sich selbst als linksintellektuell begreifenden Milieu stattfanden und dort auf einen fruchtbaren Boden stießen.<sup>3</sup>

Geben bereits diese nationalen Besonderheiten einen ersten Aufschluß über den möglichen heuristischen Wert der Unterscheidung zwischen einem "konservativen" und einem "progressiven" Lager innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften, so verflüchtigt sich vollends der Eindruck, als habe man hier ein brauchbares Werkzeug zur Hand, mit dem man bestimmte theoretische Positionen eindeutig politisch charakterisieren kann, wenn man diese Auseinandersetzungen gewissermaßen einem "interkulturellen" Vergleich aussetzt - etwa dergestalt, daß man den wissenschaftstheoretischen und politischen Status des französischen Strukturalismus der sechziger Jahre anhand von Kriterien und Standards zu bestimmen versucht, die innerhalb des deutschen Positivismusstreits, der Auseinandersetzung mit der Systemtheorie und im Rahmen einer unorthodoxen "Rekonstruktion" des Historischen Materialismus eine zentrale Rolle gespielt hatten.<sup>4</sup> Man könnte demgegenüber aber auch die Frage stellen, in welchem Verhältnis der "emanzipatorische" Anspruch der Kritischen Theorie und der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas zu dem spezifischen Rationalitätsanspruch des französischen Strukturalismus bzw. zu einer an dem Vorbild von Nietzsches "Genealogie der Moral" orientierten Rekonstruktion des westlichen Zivilisationsprozesses steht, wie sie insbesondere in den späteren Arbeiten von Michel Foucault erfolgt ist. Denn diese intellektuellen Strömungen entziehen sich offensichtlich einer vorschnellen geschichtsphilosophischen und politischen Beurteilung, wie sie im Denken von Jürgen Habermas und den Vertretern der Kritischen Theorie damals noch als selbstverständlich galt.<sup>5</sup>

Dieses zugegebenermaßen sehr reizvolle Gedankenspiel kann jedoch an dieser Stelle aufgrund seiner Komplexität nicht im vollen Umfang durchgeführt werden, da dies den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde. Stattdessen soll hier der Versuch unternommen werden, ein imaginäres Gespräch zu rekonstruieren, das so nie stattgefunden hat und dem insofern auch keine wirkungsgeschichtliche Bedeutung für die geistes- und sozialwissenschaftliche Theoriediskussion der letzten zwanzig Jahre zugesprochen werden kann, dem gleichwohl aufgrund der Prominenz der beiden Autoren eine erhebli-

<sup>3</sup> Vgl. hierzu G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1969; ders., *Neue Aspekte des Strukturalismus*, München 1971; ders., *Kulturrevolution und "Neue Philosophie"*, Reinbek 1978; J.-L. Chalumeau, *La pensée en France. De Sartre à Foucault (Où en est la France?)*, Paris 1974. V. Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich (1933-1978)*, Frankfurt am Main 1981; M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1983; ferner die umfassende Darstellung von F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*, 2 Bde., Hamburg 1996-1997.

<sup>4</sup> Diesen zugegebenermaßen sehr zeitbedingten Versuch unternahmen damals zum Beispiel U. Jaeggi, *Ordnung und Chaos. Der Strukturalismus als Methode und Mode*, Frankfurt am Main 1970; ders., *Theoretische Praxis. Probleme eines strukturalen Marxismus*, Frankfurt am Main 1976; A. Schmidt, *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte*, in: ders. (Hrsg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main 1970, S. 194-265; ferner J.P. Arnason, *Zwischen Natur und Gesellschaft. Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekts*, Köln 1976.

<sup>5</sup> Siehe hierzu auch die im internationalen Maßstab gesehen relativ späte Auseinandersetzung mit dem französischen Strukturalismus bzw. Poststrukturalismus von J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985 und - speziell mit Blick auf Foucault - von A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main 1986.

che Bedeutung für das Verständnis der heute festzustellenden *Auflösung* der bisherigen intellektuellen Fronten zukommt. Gemeint ist ein entsprechender Vergleich zwischen den Arbeiten von Michel Foucault und Niklas Luhmann, die innerhalb der theoretischen Auseinandersetzungen der sechziger und siebziger Jahre trotz ihrer unterschiedlichen *politischen* Zurechnung in rein *intellektueller* Hinsicht auf *derselben Seite* standen, weil sie sich von der mit dem Anspruch auf "Vernunft" und "Emanzipation" auftretenden Tradition der Gesellschafts- und Kulturkritik bewußt abzugrenzen versuchten. Denn beide, sowohl Foucault als auch Luhmann, befanden sich bereits zu diesem Zeitpunkt gegenüber dieser ehrwürdigen Tradition der Emanzipations- und Reflexionsphilosophie gleichsam in der Rolle eines "enfant terrible". Das heißt, sie mißachteten nicht nur die Sprachgepflogenheiten und theoretischen Grundannahmen dieser überlieferten Form der Sinnstiftung und Sinnvermittlung, sondern sie stellten zugleich eine theoretische und politische Konvention in Frage, die ihrem programmatischen Selbstverständnis nach noch auf Subjektivität, Machbarkeit der Geschichte und Humanismus ausgerichtet war. Insofern befanden sie sich damals in einer vergleichbaren Konfrontationsstellung gegenüber der traditionellen Geschichts- und Sozialphilosophie, die in der Auseinandersetzung zwischen Habermas und Luhmann einerseits und in der Kontroverse zwischen Sartre und Foucault andererseits exemplarisch zum Ausdruck kam.<sup>6</sup> Auffallend und fragwürdig erscheinen rückblickend vor allem die *politischen* Bewertungen innerhalb dieser theoretischen Auseinandersetzungen. Denn beide Denker wurden von damals noch als "links", d.h. als politisch "progressiv" geltenden Repräsentanten dieser Tradition mit zum Teil ähnlichen moralischen Vorwürfen überzogen, wobei sich Luhmann wie schon andere Vertreter der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie sich des Rufs eines "Konservativen" erfreuen durfte, während der zur Zeit der Strukturalismusdebatte als "apolitisch", im Laufe seiner späteren intellektuellen Entwicklung dagegen zunehmend als "irrationalistisch" und "anarchistisch" etikettierte Foucault bis zu seinem Tod im Jahre 1984 den schon damals nicht mehr klaren Status eines "homme de gauche" genoß.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Diese mehr *zwischen* den Zeilen geführte Kontroverse zwischen Sartre und Foucault hatte zwar nicht den Umfang der Habermas/Luhmann-Diskussion angenommen; sie konnte jedoch zumindest in Frankreich eine vergleichbare Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Zu Foucaults Kritik am Humanismus und Existentialismus Sartrescher Provenienz vgl. ders., Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1971, bes. S. 367 ff. Foucault hatte in diesem Zusammenhang darauf verzichtet, explizit auf Sartre zu verweisen, was bei einem Bekanntheitsgrad, dem man bei einem Denker wie Sartre Mitte der sechziger Jahre in Frankreich unterstellen konnte, wohl auch nicht nötig war. Daß dieser die "strukturalistische Herausforderung" sehr wohl verstanden hatte, zeigt sein Interview mit der Zeitschrift L'Arc. Vgl. "Jean-Paul Sartre répond", in: L'Arc 30 (1966), S. 87-96, deutsch teilweise abgedruckt in G. Schiwy, Der französische Strukturalismus, a.a.O., S. 208-213. Siehe hierzu auch das als Replik zu verstehende Interview "Foucault répond à Sartre", in: Quinzaine littéraire 46 (1968), S. 20-22, dt. in: A. Reif (Hrsg.), Die Antworten der Strukturalisten, Hamburg 1973, S. 176-184. Zur Fortsetzung dieser Auseinandersetzung siehe ferner M. Dufrenne, Pour l'homme, Paris 1968.

<sup>7</sup> So meinte z.B. J. Améry in Foucaults späteren Arbeiten Grundzüge einer "anarchistischen Anthropologie" und einen mit ihr verbundenen "Irrationalismus" wahrnehmen zu können. Vgl. J. Améry, Michel Foucaults Visionen des Kerker-Universums, in: Merkur 347 (1977), S. 389-394. Demgegenüber unterstellte Habermas der von Luhmann vertretenen sozialwissenschaftlichen Systemtheorie eine "Apologie des Bestehenden um seiner Bestandserhaltung willen" und hielt einen "revolutionären Mißbrauch" derselben für ausgeschlossen. Vgl. J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, a.a.O., S. 170. Dieser Konservatismusvorwurf liegt auch den meisten Beiträgen eines von Ronge und Weihe herausgegebenen Sammelbandes zur Diskussion der politischen Imp-



Ob neben diesem polemischen Charakter zugleich *sachliche* Anhaltspunkte für mögliche Gemeinsamkeiten und Konvergenzen zwischen der von Luhmann vertretenen Theorie sozialer Systeme und den "archäologischen" bzw. "genealogischen" Untersuchungen von Foucault bestehen, soll im folgenden anhand dreier eng miteinander verbundenen Themenbereiche diskutiert werden, mit denen sich beide Autoren mehr oder weniger intensiv beschäftigt haben und denen für eine Beurteilung der theoretischen Eigenart und des politischen Gehalts ihres Denkens eine große Bedeutung zukommt. Zur Diskussion stehen dabei die kategorialen Grundlagen einer Theorie sozialer Systeme (Abschnitt 2), die Auffassung bezüglich einer Universalität und Omnipräsenz von Machtverhältnissen (Abschnitt 3 und 4) sowie die Chancen des Widerstandes und die Perspektiven der Dissidenz in einer "Normalisierungsgesellschaft" (Abschnitt 5). Daß in diesem Zusammenhang der von Foucault und Luhmann vertretenen *Machttheorie* eine zentrale Bedeutung zugesprochen werden muß, erklärt sich nicht nur durch die Rolle, welche diese im Rahmen der späteren Arbeiten von Foucault gespielt hatte, sondern auch aufgrund der ihr zugrundeliegenden Prämissen, die bei Luhmann unter anderem zur Ablehnung des Begriffs der politischen *Herrschaft* und bei Foucault zur Ablehnung des Begriffs der *Unterdrückung* als taugliches Instrument für das Verständnis politisch-sozialer Prozesse geführt hatten. Insofern stellt sich neben der Frage nach der theoretischen Ergiebigkeit eines solchen Machtverständnisses zugleich die Frage nach seinen möglichen *politischen* Implikationen. Deshalb soll am Schluß dieses Kapitels die Frage erörtert werden, welche Chancen vor diesem Hintergrund überhaupt noch dem "Widerstand" und der "Dissidenz" zugesprochen werden können.

## 2. Strukturelle Voraussetzungen und Implikationen einer Theorie sozialer Systeme

Die Auseinandersetzung mit den von Foucault und Luhmann vertretenen Machttheorien hatte weder innerhalb der Habermas-Luhmann-Diskussion noch im Rahmen der Strukturalismusdebatte diejenige herausragende Rolle gespielt, die ihr später in der Auseinandersetzung mit den neueren Arbeiten von Foucault zugekommen ist.<sup>8</sup> Dies liegt weniger daran, daß in diesen Kontroversen die Bereitschaft zur "politischen" Beur-

---

likationen von Luhmanns Systemtheorie zugrunde. Vgl. V. Ronge/U. Weihe (Hrsg.), *Politik ohne Herrschaft? Antworten auf die systemtheoretische Neutralisierung der Politik*, München 1976.

<sup>8</sup> Habermas ging nur sehr cursorisch auf das Machtproblem in Luhmanns Theorie ein, indem er eine eigene Definition von Macht im Anschluß an Max Webers Unterscheidung von Macht und Herrschaft einführt, um sie für eine Kritik an Luhmanns Ideologiebegriff und sein Verständnis einer "Legitimation durch Verfahren" heranzuziehen (vgl. J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, a.a.O., S. 254 ff.). Auch in den Beiträgen des von Ronge und Weihe herausgegebenen Sammelbandes spielt die Auseinandersetzung mit Luhmanns Machttheorie so gut wie keine Rolle, was um so erstaunlicher ist, als zum Zeitpunkt der Herausgabe dieses Bandes bereits einschlägige Arbeiten von Luhmann zu diesem Thema vorlagen. Vgl. hierzu insbesondere N. Luhmann, *Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen*, in: *Zeitschrift für Politik* 16 (1969), S. 149-170; ders., *Systemtheoretische Ansätze der Macht*, in: *Systemtheorie. Schriftenreihe der Rias-Funkuniversität*, Berlin 1972, S. 103-111; ders., *Macht*, Stuttgart 1975; ders., *Gesellschaftliche Grundlagen der Macht. Steuerung und Verteilung*, in: W. Kägi/H. Siegenthaler (Hrsg.), *Macht und ihre Begrenzung im Kleinstaat Schweiz*, Zürich 1981, S. 37-47; ders., *Machtkreislauf und Recht in Demokratien*, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 2 (1981), S. 158-167; ferner ders., *Die "Macht der Verhältnisse" und die Macht der Politik*, in: H. Schneider (Hrsg.), *Macht und Ohnmacht*, St. Pölten 1988, S. 43-51.

teilung des jeweiligen Kontrahenten noch unterentwickelt war - eher trifft das Gegenteil zu. Vielmehr ist davon auszugehen, daß zu diesem Zeitpunkt weder Foucault noch Luhmann bereits eine ausgearbeitete Theorie der Macht entwickelt hatten. Während Luhmann aufgrund seiner Orientierung an der Systemtheorie von Talcott Parsons jedoch bereits recht früh den Stellenwert einer grundbegrifflichen Analyse der Macht im Rahmen einer Theorie der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien erkannt hatte, spielte der Begriff der Macht in Foucaults frühen Arbeiten so gut wie keine Rolle, obgleich es Foucault später nicht ausgeschlossen wissen wollte, daß bereits seine Untersuchungen über die Geschichte des Wahnsinns, die "Geburt" der Klinik und die epistemologischen Rekonstruktionen in seinem Buch "Die Ordnung der Dinge" bereits implizit die Analyse von Machtbeziehungen, nämlich das genealogische Verhältnis von "Macht" und "Wissen" bzw. "Macht" und "Wahrheit" zum Gegenstand hatten.<sup>9</sup> Untersucht man diese frühen Arbeiten von Foucault aus den sechziger Jahren im Hinblick auf die sie tragenden Grundbegriffe und den ihnen zugrundeliegenden methodischen Ansatz, so scheint dem Begriff des "Systems" Foucaults eigenem Selbstverständnis zufolge dabei eine ähnliche Funktion wie dem Begriff der "Struktur" zuzukommen.<sup>10</sup> Es gibt sogar Hinweise dafür, daß Foucault im Unterschied zu seinem eher ablehnenden Verhältnis gegenüber seiner Etikettierung als "Strukturalist" damals geneigt war, sich selbst als einen "System-Denker" zu bezeichnen.<sup>11</sup> Muß der Autor von "Die Ordnung der Dinge" deshalb als ein "Systemtheoretiker" verstanden werden? Gibt es überhaupt ein "System Foucault"?<sup>12</sup> Und welches Verständnis liegt dieser Systemauffassung von Foucault

<sup>9</sup> Vgl. M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O.; zur Geschichte des Wahnsinns und des "ärztlichen Blicks" siehe ders., *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt am Main 1969; ders., *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München 1973. Zur nachträglichen Beurteilung dieser frühen Untersuchungen siehe ferner das von A. Fontana und P. Pasquino mit Foucault geführte Interview in: M. Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 21 ff.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 10 ff. u. 24 f.; ferner die als - nachträgliche - methodische Selbstreflexion zu verstehenden Ausführungen in ders., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1973. In einem Gespräch mit P. Caruso sah Foucault "Systeme, Strukturen, Kombinatoriken, Formen usw." auf einer vergleichbaren Ebene angesiedelt. Vgl. M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. von W. Seitter, München 1974, S. 26. Zur methodologischen Eigenart der epistemologischen Untersuchungen von Foucault siehe auch D. Lecourt, *Kritik der Wissenschaftstheorie*, Berlin 1975, S. 77 ff.

<sup>11</sup> Zu dieser Selbstetikettierung siehe z.B. M. Foucault, *Entretien avec M. Chapsal*, in: *Quinzaine littéraire* 5 (1966), S. 14-15, wo er von seiner "passion du concept et de ce que je nommerai le 'système'" spricht (dt. in: G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, a.a.O., S. 203-207). Zu der etwas aufgesetzt wirkenden Abgrenzung Foucaults vom Strukturalismus vgl. auch das Interview "Foucault répond à Sartre", a.a.O., S. 21. In seinem Buch "Die Ordnung der Dinge" gab er dem deutschsprachigen Leser folgenden belehrenden Hinweis: "In Frankreich beharren gewisse halbgewitze 'Kommentatoren' darauf, mich als einen 'Strukturalisten' zu etikettieren. Ich habe es nicht in ihre winzigen Köpfe kriegen können, daß ich keine der Methoden, Begriffe oder Schlüsselwörter benutzt habe, die die strukturelle Analyse charakterisieren." (S. 15) Diese Invektive wird jedoch aufgrund des schnellen Wechsels der Pariser Moden an anderer Stelle wieder erheblich abgeschwächt. Denn bereits in der "Archäologie des Wissens" erfolgte der Hinweis: "Diesen Problemen kann man, wenn man will, durchaus das Kürzel Strukturalismus geben" (a.a.O., S. 21).

<sup>12</sup> Positiv beantwortet wird diese Frage z.B. bei B.-H. Lévy, *Le système Foucault*, in: D. Grisoni (Hrsg.), *Politiques de la philosophie*, Paris 1976, S. 177-186. Jedoch macht es sich dieser sehr einfach, wenn er hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Foucaults früheren und späteren Untersuchungen sagt: "Ce qu'hier il nommait 'savoir', il l'appelle aujourd'hui 'pouvoir'." (S. 185). Die gegenteilige Auffassung vertritt François Ewald. Vgl. ders., *Anatomie et corps politiques*, in: *Critique* 343 (1975), S. 1228-1265 (hier S. 1229): "Il n'y a pas de système Foucault; Foucault n'est pas un penseur à système."

im Vergleich zu einer Theorie sozialer Systeme zugrunde, wie sie damals von Niklas Luhmann vertreten worden ist?

Foucault wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß er in seinem Buch "Die Ordnung der Dinge" den Versuch unternommen hatte, "die Basis oder das archäologische System zu bestimmen, das einer ganzen Reihe wissenschaftlicher 'Repräsentationen' oder 'Ereignissen' gemeinsam ist, die überall in der Naturgeschichte, der Ökonomie und der Philosophie der Klassik verstreut sind"<sup>13</sup>. Wird also unterstellt, daß die "Geschichte des nicht-formalen Wissens" die Form eines "Systems" besitzt, so ist zu fragen, welche Abgrenzungsleistung diesem Systembegriff gegenüber der traditionellen "Ideengeschichte" zukommen soll, die Foucault dabei methodisch zu überwinden versuchte. Denn allein mit der folgenden, von Foucault einmal vorgeschlagenen Definition des Systembegriffs, mit der er sowohl die strukturalistische Methode im allgemeinen als auch seinen eigenen Untersuchungsansatz gekennzeichnet hatte, läßt sich weder eine spezifische Differenz zum klassischen Systemdenken innerhalb der philosophischen und geisteswissenschaftlichen Tradition noch zu dem der modernen sozialwissenschaftlichen Systemtheorie angeben: "Unter System hat man eine Gesamtheit von Beziehungen zu verstehen, die sich unabhängig von den Inhalten, die sie verbinden, erhalten und verändern."<sup>14</sup> Wird dagegen berücksichtigt, daß sich dieser Systembegriff in erster Linie auf die epistemologischen Voraussetzungen eines "Aussage"-Vorgangs bezieht, der sowohl sprachliche als auch nicht-sprachliche Äußerungen umfassen kann, dann läßt sich die Eigentümlichkeit dieses Systemverständnisses etwas genauer angeben. Im Rahmen der epistemologischen Perspektive von "Die Ordnung der Dinge" kommt ihm nämlich die Funktion eines "historischen Apriori" in bezug auf einen möglichen Sinn von Gesten und Aussagen sowie in bezug auf die Position des sprechenden Subjekts zu, das Foucault als Erkenntnissubjekt und als Erkenntnisobjekt der Humanwissenschaften näher zu bestimmen versucht hatte. Kehrt man die traditionelle anthropozentrische Annahme, daß Reflexionsprozessen sowie sprachlichen Äußerungen einem menschlichen Subjekt als Bewußtseinsleistung zugerechnet werden müssen, dahingehend um, im "Sinn" nichts als eine Art "Oberflächenwirkung" und "Spiegelung" einer ihm zugrundeliegenden Tiefenstruktur zu sehen, die als "formale Bedingung des Erscheinens von Sinn" rekonstruiert werden kann, so nähert sich dieses Systemverständnis nicht nur dem der strukturalen Sprachwissenschaft von Ferdinand Saussure an, sondern fällt auch mit einem Bereich zusammen, dem bereits Hegel, Schopenhauer, Marx und Husserl den Status eines "Nicht-Gedachten", "Anderen", "Entäußerten", "Unbewußten", "Entfremdeten" und "Impliziten" bzw. "Nichtaktualisierten" zugesprochen hatten.<sup>15</sup>

Der rekonstruktive Anspruch von Foucaults Buch "Die Ordnung der Dinge" besteht aus diesem Grund in dem Nachweis, daß die politischen Erwartungen des Humanismus deshalb nicht aufgehen werden, weil seine theoretischen Voraussetzungen unhaltbar sind und auf eine grundlegende Aporie verweisen. Genau zu der Zeit nämlich, als es überhaupt möglich wurde, den "Menschen" nicht nur als *Wissensobjekt*, sondern zugleich als ein *erkennendes Subjekt* zu begreifen, erweist sich diese Beziehung zu einem

<sup>13</sup> Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 12.

<sup>14</sup> Foucault, Entretien avec M. Chapsal, a.a.O., S. 14 (dt. in: G. Schiwy, Der französische Strukturalismus, a.a.O., S. 204). Zum Systemverständnis innerhalb der geisteswissenschaftlichen Tradition siehe auch O. Ritschl, System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, Bonn 1906.

<sup>15</sup> M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, a.a.O., S. 8; ders., Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 393 ff.

Nicht-Gedachten, das diese empirisch-transzendente Doppelbestimmung des Menschen wieder radikal in Frage stellt, zugleich als Ausgangspunkt für die Entstehung der modernen Humanwissenschaften. Deren eigentlicher Gegenstand bildet nämlich Foucault zufolge nicht der Mensch selbst, sondern die Ausarbeitung von Kategorien, "von wo aus der Mensch sich einem möglichen Wissen bieten kann"<sup>16</sup>. Die der Biologie, Ökonomie und der Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts entstammenden kategorialen Modelle der *Funktion* und der *Norm*, des *Konflikts* und der *Regel*, des *Sinns* und des *Systems* stellen somit jenes "archäologische" Raster dar, in dem "in der dem Unbewußten eigenen Dimension Normen, Regeln und Bedeutungsmengen definiert werden, die dem Bewußtsein die Bedingungen seiner Formen und Inhalte enthüllen"<sup>17</sup>. Keinesfalls - und dies ist sowohl als Affront gegenüber einem Existentialismus Sartrescher Provenienz als auch gegenüber jedem Versuch einer subjekthaften Zentrierung der modernen Humanwissenschaften zu verstehen - kann also der Stellung des Menschen innerhalb der Ordnung des Wissens eine fundierende Bedeutung zugesprochen werden. Im Gegenteil - dieser Platz muß heute als ein leerer Ort der Reflexion verstanden werden: "In unserer Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist zu denken."<sup>18</sup>

Wir können also davon ausgehen, daß Foucault zu diesem Zeitpunkt den Möglichkeitsbedingungen des menschlichen Wissens einen systemhaften Charakter zugesprochen hatte und zur Kennzeichnung dessen, was in einer gegebenen Periode so unterschiedliche Wissensformen wie die Allgemeine Grammatik, die Naturgeschichte und die Nationalökonomie sowie die humanwissenschaftlichen Disziplinen der Psychologie, Soziologie und der Sprachwissenschaft miteinander verbinden, die jeweils spezifische *Episteme* einer Epoche nannte - ein Begriff, dem er nicht nur eine kognitive, sondern auch eine topologische, ja fast schon feldtheoretische Bedeutung abzugewinnen versuchte: "Die Episteme ist nicht eine Art großer darunterliegender Theorie, sie ist ein Raum der Streuung, sie ist ein offenes Feld und ohne Zweifel unendlich durch Relationen beschreibbar ..., eine komplexe Beziehung von ununterbrochenen Verschiebungen."<sup>19</sup> Gleichwohl kann ihr noch nicht der Charakter eines *Handlungssystems* zugesprochen werden, von dem Luhmanns Begriffsbildung im Anschluß an das Werk von Talcott Parsons damals noch ausging. Luhmann teilte zwar mit Foucault die Auffassung

---

<sup>16</sup> Ebd., S. 434.

<sup>17</sup> Ebd., S. 437.

<sup>18</sup> Ebd., S. 412. Solche und ähnliche Äußerungen von Foucault stehen oft im Zusammenhang mit einem Verweis auf die Infragestellung der traditionellen Bewußtseins- und Subjektivitätstheorie durch die Psychoanalyse. Lacan, der dem Autor von "Die Ordnung der Dinge" seine Sympathien für dessen epistemologisches Projekt bekundet hatte, verwies dagegen auf einen zentralen Unterschied bei der Interpretation dieser "Subversion" bzw. "Dezentrierung" des Subjekts: "Structuralisme ou pas, il me semble qu'il n'est nulle part question, dans le champ vaguement déterminé par cette étiquette, de la *négation* du sujet. Il s'agit de la *dépendance* du sujet, ce qui est extrêmement différent." (J. Lacan, Diskussionsbeitrag im Anschluß an Foucaults Vortrag "Qu'est-ce qu'un auteur?", in: Bulletin de la Société française de Philosophie 63 (1969), S. 73-104, hier: 104).

<sup>19</sup> M. Foucault, Antwort auf eine Frage, in: Linguistik und Didaktik 1 (1970), S. 228-239 u. 313-324 (hier: 232 f.). Zur Eigenart der französischen Tradition der Epistemologie, der sich Foucault hierbei anschloß, siehe auch D. Lecourt, Kritik der Wissenschaftstheorie, a.a.O.; ferner M. Fichant, Die Epistemologie in Frankreich, in: F. Châtelet Hrsg.), Geschichte der Philosophie, Bd. 8: Das 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1975, S. 118-158.

bezüglich der *Exteriorität* des Menschen gegenüber den nun eindeutig als "sozial" charakterisierten Systemen; im Unterschied zu Foucault legte er dagegen seiner Beschreibung des Sozialsystems den Begriff des "Sinns" zugrunde.<sup>20</sup> Sowohl der Sinn- als auch der Systembegriff werden dabei strikt von dem Bewußtsein von Personen abgegrenzt, das hierbei als ein abgeleitetes Resultat des "Prozessierens von Sinn" angesehen wird. Vielmehr ist die Ausbildung von sinnhaften Verweisungszusammenhängen, die durch die Problemformel "Reduktion von Komplexität" funktional charakterisiert werden, zugleich mit der Entstehung von spezifisch *sozialen Systemen* identisch. Zwar sind Personen insoweit bei dieser Systembildung "beteiligt", als sich nur zwischen ihnen systemhafte Prozesse in Gestalt von sinnbezogener Kommunikation ereignen können. Gleichwohl überschreitet die Systemebene diejenige der den Personen zurechenbaren Handlungsrationalität, denn aufgrund der "doppelten Kontingenz" des wechselseitigen Erwartungszusammenhangs der miteinander in Interaktion tretenden Individuen beinhaltet ein Sozialsystem immer mehr Möglichkeiten, als das Bewußtsein eines einzelnen Menschen aktualisieren kann.<sup>21</sup>

Luhmann rekonstruiert somit die Entstehung von Sinnsystemen in Gestalt von Selektionsprozessen, die der Bildung von Themen, Erwartungen und Bewußtseinsinhalten zugrunde liegen und damit der interpersonalen Kommunikation die Funktion einer sozialen "Akkordierung" von wechselseitig kontingenten Selektionsmöglichkeiten zuweisen. Insofern ist auch für Luhmann die in diesen Prozessen implizierte "Systemrationalität" vom Standpunkt der beteiligten Individuen reflexiv nicht mehr einholbar, wenngleich natürlich der Systemtheoretiker ähnlich wie der "Archäologe" zumindest eine *theoretische* Form der Rekonstruktion jenes dem Wissen bzw. dem Handeln zugrundeliegenden Systems für möglich hält. Zwar spricht Luhmann dieser hinter dem Rücken der beteiligten Personen fungierenden Systemrationalität nicht den Charakter eines "Unbewußten" zu. Jedoch kommt ihm als "Nicht-Gewußtem" zumindest eine *bewußtseinsentlastende Funktion* zu, die mit der Annahme einer anthropologischen Beschränktheit des menschlichen Bewußtseins hinsichtlich seines Vermögens zur Verarbeitung von Umweltreizen begründet wird.<sup>22</sup> Aber nicht nur das Bewußtsein der Menschen ist dadurch charakterisiert, daß es nur auf der Grundlage einer *selektiven* Wahrnehmung und Verarbeitung der auf es einwirkenden Umweltreize operieren kann. Denn auch soziale Systeme reflektieren innerhalb ihrer Binnenstruktur nicht Punkt für Punkt die komplexe Welt *möglicher* Sachverhalte und Ereignisse. Diese wird zwar sys-

<sup>20</sup> Vgl. N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970, S. 45: "Soziale Systeme bestehen aus erwartungsgesteuerten Handlungen, nicht aus Menschen, Menschen sind für sie stets Umwelt." Siehe hierzu auch N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, a.a.O., S. 25 ff.; ferner ders., Rechtssoziologie, Reinbek 1972, Bd. 1, S. 27 ff.

<sup>21</sup> Vgl. J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, a.a.O., S. 11 ff., 34 ff., 183 ff. u. 295 ff.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S. 32 ff. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang des öfteren von den "latenten" Funktionen sozialer Systeme. Deren Aufdeckung komme aber im Gegensatz zu einer vor allem bei Psychiatern und Pädagogen verbreiteten Meinung *keine* therapeutische Funktion zu. Vgl. ders., Soziologische Aufklärung 1, a.a.O., S. 53. Obwohl sich auch die Systemtheorie als "emanzipiert" versteht (nämlich von "Vernunft" und "Herrschaft" - vgl. J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, a.a.O., S. 401), ist Luhmann aufgrund seiner an Arnold Gehlen orientierten Grundannahmen bezüglich der Beschränktheit des menschlichen Bewußtseins geneigt, eher das Gegenteil anzunehmen - nämlich daß allzuviel Reflexivität und Emanzipation dem Ablauf normaler, alltäglicher Handlungserfordernisse nur schaden kann: "Emanzipation kann schrecklich werden." (Soziologische Aufklärung 1, a.a.O., S. 257).

temintern nicht adäquat erfaßt. Gleichwohl kennzeichnet sie einen Möglichkeitsbereich, dem gegenüber sich die einmal erreichte Identität und Stabilität sozialer Systeme in Form von Ausschließungen und Ausgrenzungen behaupten muß, zugleich jedoch auch ihre prinzipielle Relativität und Reversibilität erfährt. Sinnhafte Verweisungszusammenhänge beruhen dieser Auffassung zufolge deshalb auch nicht auf einer stillschweigend unterstellten Identität von Subjekt und Objekt, sondern haben einen *perspektivischen* Charakter, vermittels dem sich die einzelnen Systeme von dem abgrenzen, was außerhalb des Bereichs des von ihnen sinnhaft Erfassbaren liegt und nicht durch ihre internen Verarbeitungsmuster typifiziert und klassifiziert werden kann.

Insofern beinhaltet die moderne Systemtheorie den definitiven Abschied von einer am Substanzbegriff orientierten Ontologie und Erkenntnistheorie zugunsten eines strukturalen und funktionalen Denkens, d.h. die "Ersetzung einer absolutistischen durch eine perspektivische Philosophie"<sup>23</sup>. Aber auch Foucaults "archäologischer" Methode liegt die Auffassung einer prinzipiellen Relativität aller Kultur- und Wissensformen zugrunde. Daß die positiven Inhalte des Wissens, in denen die Identität einer Kultur zum Ausdruck kommt, nur vor dem Hintergrund prinzipiell anderer möglicher Organisationsformen des Wissens und der ihnen entsprechenden kulturellen Praktiken beurteilt werden kann, zeigt nämlich ein Vergleich zwischen den geschichtlich bereits wirksam gewordenen epistemologischen Konfigurationen, der die Annahme einer Kontinuität innerhalb der Geschichte der Denksysteme widerlegt. Denn jede Kultur - und dies versucht Foucault anhand der Geschichte des Wahnsinns aufzuzeigen - beruht auf einem jeweils spezifischen Umgang mit einem Grenzbereich, den sie als ihr "Anderes", d.h. als den Bereich der sie in Frage stellenden, weil auf ihre eigene Kontingenz verweisenden Ereignisse, Haltungen, Praktiken und Wissensformen von sich *ausschließt*: "Eine Kultur über ihre Grenzerfahrung zu befragen, heißt, sie an den Grenzen der Geschichte über eine Absplitterung, die wie die Geburt ihrer Geschichte ist, zu befragen."<sup>24</sup> Insofern beinhalten die für eine Kultur grundlegenden Grenzziehungen die Möglichkeit zweier unterschiedlicher Arten der Befragung ihrer Identität. Obgleich die Funktion der *Ausschließung* sich nicht von der *internen Differenzierung* eines kulturellen Systems trennen läßt, ergeben sich dennoch zwei völlig unterschiedliche Perspektiven, die sich daran bemessen, *welche Seite* dieser Grenzziehung und der mit ihr verbundenen Form der Unterscheidung thematisiert wird. Deshalb hatte Foucault den epistemologischen Status seiner früheren Untersuchungen folgendermaßen charakterisiert: "Die Geschichte des Wahnsinns wäre die Geschichte des *Anderen*, dessen, das für eine Zivilisation gleichzeitig innerhalb und außerhalb steht, also auszuschließen ist (um die innere Gefahr zu bannen), aber indem man es einschließt (um seine Andersartigkeit zu reduzieren). Die Geschichte der Ordnung der Dinge wäre die Geschichte des *Gleichen (du Même)*, das für eine Zivilisation gleichzeitig dispers und verwandt ist, also durch Markierungen zu unterscheiden und in Identitäten aufzufassen ist."<sup>25</sup>

Gleichwohl scheinen diese beiden Funktionsleistungen von Sinnsystemen nicht in dem Maße trennscharf voneinander unterschieden werden zu können, wie es sich Foucault ursprünglich vorgestellt haben mag. Darauf verweist nicht nur die Aporie einer zugleich als *Einschließung* zu verstehenden "Ausschließung", sondern die differentielle Bestimmtheit des positiven Wissens selbst, das seine Positivität überhaupt erst im Ver-

<sup>23</sup> L. v. Bertalanffy, ... aber vom Menschen wissen wir nichts, Düsseldorf/Wien 1970, S. 158.

<sup>24</sup> M. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 9.

<sup>25</sup> M. Foucault, Die Ordnung der Dinge, a.a.O., S. 27.

hältnis zu einem "Nicht-Wissen" erfährt, dem innerhalb der abendländischen Kultur zunehmend der Status des "Wahnsinns" und der "Geisteskrankheit" zugesprochen wurde. Kann schließlich auch der Gegensatz von Gut und Böse, Erlaubt und Verboten, Kriminell und Nicht-Kriminell auf den einfachen Gegensatz zwischen dem Normalen und dem Pathologischen zurückgeführt werden, dem Foucault den Status eines fundamentalen "Codes" unserer Kultur zusprach,<sup>26</sup> so verweist diese Form der Codierung zugleich auf eine grundlegende Eigenschaft der *Negation*, die insbesondere von Luhmann in wünschenswerter Deutlichkeit hervorgehoben worden ist. Denn sinnhaftes Erleben beruht selbst wesentlich auf der Möglichkeit des selbstbezüglichen Negierens. Diese gewährleistet überhaupt erst, daß eine einmal erfolgte Selektion die Möglichkeit anderer sinnhafter Verweisungen nicht "vernichtet", sondern gewissermaßen nur "ein-klammert" und so für eine weitere Verfügung offen hält. Die für die Ausdifferenzierung von sozialen Systemen charakteristische Form der sinnhaften Erlebnisverarbeitung beruht somit auf der Fähigkeit einer Generalisierung von Negationspotentialen und erhält dadurch ihre Eigenart, daß sie sich überhaupt erst in bezug auf einen durch ihre jeweils spezifische Selektionsweise *ausgeschlossenen* Bereich des *Möglichen* beschreiben läßt.<sup>27</sup>

Daß diese unterschiedlichen perspektivischen Wahrnehmungsformen des "Innen-" und des "Außen"-Bezugs eines Systems nur die beiden Seiten des gleichen Prozesses der sinnhaften Identifikation darstellen und dieser insofern eine rigide Unterscheidung zwischen den "ausgrenzenden" bzw. "ausschließenden" Funktionen und den "positiven", d.h. internen Strukturbildungen eines Systems letzten Endes wieder in Frage stellt, soll im folgenden anhand der von Foucault vertretenen *Machttheorie* und dem damit zusammenhängenden Problem des *Widerstandes* und der *Dissidenz* gegenüber bestehenden Systemstrukturen und gesellschaftlichen Machtverhältnissen deutlich gemacht werden. Festzuhalten ist jedoch bereits hier der Umstand, daß nicht nur dieser "Bezugssystemrelativismus", der sowohl Foucaults als auch Luhmanns Denken kennzeichnet, sondern auch die bei beiden unabhängig von der Bewußtseins- und Erkenntnisleistung personaler Subjekte gedachte Funktionsweise epistemologischer bzw. sozialer Systeme dieses Denken in eine vergleichbare Konfrontationsstellung gegenüber traditionellen erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Vorstellungen gebracht hat. Nicht zufällig äußerte Habermas die Vermutung, daß zwischen Luhmanns "objektivistischen", weil systembezogenen Einführung des Sinnbegriffs und dem französischen Strukturalismus eine Verwandtschaft besteht: "Diese Wendung hat wissenschaftspoli-

<sup>26</sup> M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, a.a.O., S. 10 und 123. In "Die Ordnung der Dinge" hatte Foucault dagegen die Auffassung vertreten, "als habe die Dichotomie des Normalen und des Pathologischen die Tendenz, sich zugunsten der Bipolarität des Bewußtseins und des Unbewußten zu verlieren" (a.a.O., S. 435).

<sup>27</sup> Siehe hierzu N. Luhmann, Sinn als Grundbegriff der Soziologie, a.a.O., S. 35 ff.; ferner ders., Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen, in: H. Weinrich (Hrsg.), Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik Bd. VI, München 1975, S. 201-218. Welche Schwierigkeiten bei einer *empirischen* Bestimmung des *selektiven* Charakters von Systemstrukturen im Hinblick auf das von ihnen Ausgeschlossene bestehen, zeigen die entsprechenden Überlegungen von C. Offe, Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt am Main 1972, S. 65 ff.; vgl. auch ders., Einleitung zu P. Bachrach/M.S. Baratz, Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung, Frankfurt am Main 1977, S. 7-34; ferner S. Hradil, Die Erforschung der Macht, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, S. 67 ff.

tisch den gleichen Stellenwert wie der in den französischen Sozialwissenschaften erkennbare Trend von der (marxistischen) Phänomenologie zum Strukturalismus."<sup>28</sup>

Diese Feststellung von Habermas beruht auf der Annahme, daß allein ein Modell der intersubjektiven Verständigung, das auf der kontrafaktischen Vorstellung einer "idealen Sprechsituation" beruht, zugleich die Geltungsansprüche legitimieren kann, die eine "motivlose" und von "praktischen" Wahrheitsfragen abstrahierende Anerkennung von sozialen Normen von dem allein Legitimation stiftenden Verständigungsprozeß zwischen emanzipierten Subjekten unterscheiden sollen. Da die Systemtheorie diese dialogische Ebene verfehle, auf der Habermas zufolge "emanzipatorische" Diskurse über "wahrheitsfähige praktische Fragen" anzusiedeln sind, stelle sie deshalb die "Hochform eines technokratischen Bewußtseins" dar, das letzten Endes allein die "Apologie des Bestehenden um seiner Bestandserhaltung willen" zum Ziele habe.<sup>29</sup> Dagegen sahen zu diesem Zeitpunkt vor allem Autoren marxistischer Herkunft, die Luhmanns Systemtheorie im Unterschied zu den idealisierenden Grundannahmen der Habermasschen Diskursethik wenigstens einen "zynischen" Realitätsgehalt bescheinigten, durch eine der Systemtheorie zugesprochene "funktionalistische Ontologie" ihren eigenen identitätstheoretischen Wahrheitsanspruch bedroht.<sup>30</sup> Aber auch im Rahmen der Auseinandersetzung um den französischen Strukturalismus gab es Versuche, diesem den Status einer technokratischen "Ideologie des Status quo" zuzuschreiben.<sup>31</sup> Insbesondere Foucault ist oft der Vorwurf gemacht worden, daß er einem "positivistischen" und "relativistischen" Denken Vorschub leiste.<sup>32</sup> Foucault, dem man ebensowenig wie Luhmann ein gestörtes Verhältnis zur Technik nachsagen kann, hatte sich in Reaktion auf diese Vorwürfe denn auch nicht davor gescheut, sich selbst sogar als einen "glücklichen Positivisten" zu bezeichnen. Sartre sah in diesem neuen positivistischen Denken dagegen einen "logischen Skandal", weil es sich ausschließlich auf der Ebene der *Struktur* aufhalte und weder die

<sup>28</sup> J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, a.a.O., S. 180; zum "Bezugssystemrelativismus" von Luhmanns Systemtheorie vgl. ferner C. Warnke, *Die "abstrakte" Gesellschaft. Systemwissenschaften als Heilsbotschaft in den Gesellschaftsmodellen Parsons'*, Dahrendorf und Luhmanns, Frankfurt am Main 1974, S. 89.

<sup>29</sup> Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, a.a.O., S. 144 f. u. 170.

<sup>30</sup> Dies ist zum Beispiel der Fall bei B. Meurer, *Kritische Bemerkungen zur Systemtheorie*. Das Beispiel Niklas Luhmann, in: *Das Argument* 83 (1973), S. 883-908; B. Heidtmann, *Niklas Luhmann und die Systemtheorie - im Lichte der Marx'schen Hegel-Kritik*, in: *Sozialistische Politik* 32 (1975), S. 5-35; H. Wagner, *Gesellschaftliche Analyse mit Luhmanns Systemtheorie*, in: *Sozialistische Politik* 34-35 (1976), S. 37-49; ferner C. Warnke, *Dialektik und Systemdenken in der Gesellschaftstheorie*, in: *Sozialistische Politik* 41 (1977), S. 54-74.

<sup>31</sup> Siehe hierzu H. Lefèbvre, *Position: contre les technocrates*, Paris 1967; ferner U. Jaeggi, *Ordnung und Chaos*, a.a.O., der den französischen Strukturalismus mit dem sozialwissenschaftlichen Strukturfunktionalismus Parsonsscher Prägung verglich und die spärliche Parsons-Rezeption in Frankreich darauf zurückführte, daß hier bereits der Strukturalismus eine vergleichbare wissenschaftspolitische Stellung eingenommen hatte. Zur differenzierten Behandlung des Verhältnisses zwischen der angelsächsischen Tradition des Strukturfunktionalismus und dem französischen Strukturalismus siehe auch W. L. Bühl, *Funktionalismus und Strukturalismus*, in: ders. (Hrsg.), *Funktion und Struktur. Soziologie vor der Geschichte*, München 1975, S. 9-97.

<sup>32</sup> S. Le Bon, *Un positiviste désespéré: Michel Foucault*, in: *Les Temps Modernes* 248 (1967), S. 1299-1319; M. Amiot, *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, ebd., S. 1271-98. Auch Lothar Baier sah in diesem Denken eine "seltsame Komplizenschaft mit dem wissenschaftlichen Positivismus" (L. Baier, *Die Macht ist nirgendwo und überall*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 75, 14. April 1978, S. 28). Und Jean Améry hielt mit der ihm eigenen Neigung für Dramatisierung Foucault sogar für einen Positivisten, "angesichts dessen Alt- und Neopositivisten ihr Haupt in Scham und Schrecken verhüllen" (J. Améry, *Archäologie des Wissens. Michel Foucault und sein Diskurs der Gegenauflklärung*, in: *Die Zeit*, Nr. 14, 31. März 1978, S. 44).



*Geschichtlichkeit* noch die gesellschaftliche "Praxis" als das Bestimmende jeder kognitiven und sozialen Strukturbildung anerkenne.<sup>33</sup>

In der Tat hatte Foucault nachträglich zu erkennen gegeben, daß auch er davon ausgehe, daß seinen früheren Studien eine unzureichende Bestimmung des Verhältnisses zwischen den kognitiven Strukturen und den institutionellen Praktiken zugrundelag und daß eine sich zugleich als "Archäologie der Humanwissenschaften" verstehende Rekonstruktion des westlichen Zivilisationsprozesses sich nicht ausschließlich auf eine strukturelle Analyse von Wissensbeziehungen beschränken darf, sondern zugleich die Entwicklung von Machttechniken bzw. -strategien und der ihnen entsprechenden psychischen und kognitiven Strukturen in die Untersuchung miteinbeziehen muß. An seiner "relativistischen" bzw. "funktionalistischen" und "antihumanistischen" Grundeinstellung hatte Foucault dagegen auch im Gefolge der nun stärker in den Vordergrund tretenden *machttheoretischen* Fundierung seiner Analysen keine Abstriche vorgenommen. Jedoch kann sich eine vor allem auf erkenntnistheoretischer Ebene argumentierende und zugleich politische Ambitionen verfolgende Auseinandersetzung mit einer solchen Form des Denken nicht länger darauf beschränken, diesem seine *funktionalistische* und *relativistische* Grundorientierung zum Vorwurf zu machen. Denn eines zeigt sich mit Sicherheit bei Foucault und auch anderen Vertretern des französischen Strukturalismus bzw. Poststrukturalismus: daß nämlich der innerhalb der europäischen Neuzeit beginnende Prozeß der Entsubstantialisierung des Denkens keinesfalls allein das Privileg eines szientifischen Wissenschaftsbetriebs darstellt, sondern auch in den Dienst ganz anders gearteter Interessen gestellt werden kann. Insofern sollte sich auch eine an politischen Maßstäben orientierende Auseinandersetzung mit solchen intellektuellen Strömungen nicht die Mühe ersparen, erst einmal deren inhaltlichen Aussagen und die ihnen zugrundeliegenden theoretischen Prämissen zur Kenntnis zu nehmen, bevor sie mit vorschnellen politischen Denunziationen und moralischen Verurteilungen jedes ernsthafte Gespräch unmöglich macht.<sup>34</sup>

### 3. Zur Rekonstruktion der historischen Entwicklung von Machtverhältnissen

Daß im Rahmen einer solchen intellektuellen Auseinandersetzung vor allem der "Machtfrage" ein besonderer Stellenwert zugesprochen werden muß, zeigen nicht nur die an Foucaults ursprünglichen epistemologischen Untersuchungsansatz gerichteten Vorwürfe, die ihm ein gebrochenes Verhältnis zur "gesellschaftlichen Praxis" unterstellt

<sup>33</sup> Vgl. Foucault, *Archäologie des Wissens*, a.a.O., S. 182; ferner "Jean-Paul Sartre répond", a.a.O., S. 87 ff.

<sup>34</sup> Auch Walter L. Bühl verweist auf die Ambivalenzen einer sich allein auf den methodologischen Gehalt des Funktionalismus und des Strukturalismus beziehenden politischen Kontroverse: "Schon die Tatsache, daß sich die ideologischen Verdächtigungen gegenseitig aufheben, und daß die orthodoxen Marxisten im Osten die strukturalistische Infektion mindestens ebenso fürchten wie die Evolutionsfunktionalisten und 'humanistischen' Revisionisten des Westens, zeigt, daß der wissenssoziologische Kontext des Strukturalismus doch etwas weiter zu wählen ist und daß die Entwicklungsimpulse und Entwicklungsmöglichkeiten des Strukturalismus wohl größer sind und aus anderen Quellen kommen, als aus seiner Zuschreibung auf eine eng begrenzte politische Situation sich erwarten ließe." (W.L. Bühl, *Funktionalismus und Strukturalismus*, a.a.O., S. 36). Zur geistesgeschichtlichen Tradition des funktionalistischen Denkens siehe auch R. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaften*, 2 Bde., Freiburg/München 1965-1966.

hatten. Denn auch in der Diskussion um den sozialwissenschaftlichen Funktionalismus läßt sich die weit verbreitete Tendenz beobachten, "Systemtheorie und Herrschaftskritik als Gegensätze aufzufassen. Der Systemtheorie wird unterstellt, sie analysiere an den gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen vorbei; sie sei herrschaftsblind."<sup>35</sup> Daß eine systemtheoretische Form der Gesellschaftsanalyse jedoch nicht notwendigerweise eine Abstraktion von gesellschaftlichen Machtverhältnissen beinhaltet, versuchte Luhmann durch die Entwicklung einer an Talcott Parsons' Werk anschließende Theorie der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien zu zeigen, die neben anderen allgemeinen Mechanismen der sozialen Beeinflussung auch eine Analyse des "Mediums" Macht zum Gegenstand hat.<sup>36</sup> Aber auch Foucault hatte sich im Rahmen seiner verstärkten Befassung mit der Frage nach dem politischen Charakter des in den Humanwissenschaften zum Ausdruck kommenden gesellschaftlichen Wissens und der in ihm implizierten "politischen Geschichte der Wahrheit" zunehmend mit der Analyse von Machtverhältnissen befaßt und dieser im Unterschied zu Luhmann sogar einen hervorragenden theoretischen Stellenwert eingeräumt.<sup>37</sup>

Obwohl sich in bezug auf die sich prinzipiell stellende Möglichkeit, Macht entweder auf Systeme oder Systeme auf Machtverhältnisse zu gründen, Luhmann für die erste Variante der Theoriebildung, Foucault dagegen für die letztere entschieden hat, grenzen sich doch beide in ähnlicher Weise von vielen Annahmen ab, auf denen eine große Zahl der traditionellen Ansätze zu einer Theorie der Macht beruhen.<sup>38</sup> Auch hier ist eine ent-

---

<sup>35</sup> Luhmann, Systemtheoretische Ansätze zur Analyse von Macht, a.a.O., S. 103.

<sup>36</sup> Parsons hatte seine Theorie der Kommunikationsmedien bereits zu Beginn der sechziger Jahre entwickelt und seinen machttheoretischen Analysen zugrunde gelegt. Vgl. T. Parsons, On the Concept of Political Power (1963), in: ders., Sociological Theory and Modern Society, New York/London 1967, S. 297-354; ders., Some Reflections on the Place of Force in Social Process (1964), ebd., S. 264-296; ders., On the Concept of Influence (1963), ebd., S. 355-382; ders., On the Concept of Value-Commitments, in: Sociological Inquiry 38 (1968), S. 135-160. Zur Diskussion und Kritik der Parsonsschen Machttheorie siehe auch A. Giddens, "Power" in the Recent Writings of Talcott Parsons, in: Sociology 2 (1968), S. 257-272; A.W. Gouldner, Die westliche Soziologie in der Krise, Reinbek 1974, Bd. 1, S. 347 ff. ferner R. Münch, Legitimität und politische Macht, Opladen 1976.

<sup>37</sup> Foucault gab vor allem die Erfahrung des Mai 1968 und die internationalen Gefängnisrevolten zu Beginn der siebziger Jahre als Erklärung für seine intensive Beschäftigung mit dem Problem der Macht an. Als frühe Dokumente dieser Reflexion über gesellschaftliche Machtverhältnisse siehe Foucault, Von der Subversion des Wissens, a.a.O., S. 110 ff.; vgl. ferner die ersten Jahresberichte seiner seit 1970 am Collège de France wahrgenommenen Lehrtätigkeit, abgedruckt (bis einschließlich 1974) in: A. Kremer-Marietti, Michel Foucault - der Archäologe des Wissens, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976, S. 193 ff.

<sup>38</sup> Luhmanns Rede von *der* klassischen Theorie der Macht unterstellt allerdings eine entsprechende wirkungsgeschichtliche Kontinuität, die sich bei näherem Hinsehen als Fiktion erweist. Denn wo beginnt diese "klassische Theorie der Macht", wo hört sie auf? Gehört zu ihr bereits die Aristotelische Dynamis-Lehre? Oder beginnt sie erst mit der Potestas-Lehre der Patristik bzw. des europäischen Mittelalters? Muß ihr auch noch Nietzsches Philosophie zugerechnet werden? Dann würden ihr auch Foucaults Arbeiten zugehören. Foucault unterscheidet innerhalb eines auch bei ihm im Assoziativen verbleibenden und auf genauere Belege verzichtenden Rückblicks immerhin schon zwei verschiedene Modelle, auf denen die klassischen Machttheorien ihm zufolge beruhen: nämlich das Modell "Vertrag-Zwang" und das Modell "Herrschaft-Unterdrückung" (vgl. ders., Dispositive der Macht, a.a.O., S. 68 ff.). Daß auch diese Gegenüberstellung bei weitem nicht der Differenziertheit der klassischen Theorien der Macht gerecht wird, läßt sich anhand entsprechender begriffsgeschichtlicher Untersuchungen zeigen. Siehe hierzu K. Lichtblau/K. Röttgers, Art. "Macht", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5., Basel/Stuttgart 1980, Sp. 585-618; K.-G. Faber/C. Meier/K.-H. Ilting, Art. "Macht, Gewalt", in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3,

sprechende Vergleichbarkeit im wesentlichen durch den funktionalen und relationalen Charakter gegeben, der sowohl Luhmanns als auch Foucaults Denken kennzeichnet. Insofern spielt die "Dezentrierung des Subjekts" auch innerhalb ihrer Analyse der Macht eine wesentliche Rolle. Sie beinhaltet in diesem Zusammenhang eine Kritik an der Vorstellung, daß sich die Wirksamkeit des Gebrauchs von Machtmitteln nach Maßgabe eines handlungstheoretischen Modells der Zweck-Mittel-Rationalität adäquat bestimmen läßt. Zwar wird Macht durch das Handeln von Personen ausgeübt. Jedoch läßt sie sich weder nach der Art eines Eigentums begreifen, das getauscht werden kann, noch ist ihre Funktion mit der Absicht der handelnden Individuen identisch. Denn abgesehen davon, daß Machtverhältnisse weder ein geschlossenes System bilden noch nach Art einer eindeutigen Hierarchie bzw. eines Gleichgewichtszustandes vorgestellt werden dürfen, scheitert die Vorstellung einer ausschließlich durch den eigenen Willen geprägten Ausübung von Macht allein schon an der Existenz von "Machtzirkeln" durch "Gegenmacht" und dem Einsatz von sekundären Machtquellen, die den strikt relationalen, d.h. immer zugleich auf Widerstandspunkten beruhenden Charakter von Machtverhältnissen unterstreichen und damit auf das Problem der zureichenden Information und der Ökonomie bzw. Effizienz der Macht verweisen.<sup>39</sup>

Trotz dieser gemeinsamen Ausgangsstellung verfolgen Luhmann und Foucault unterschiedliche Absichten mit der Ausarbeitung ihrer Machttheorien. Dies zeigt nicht nur ihre Polemik gegenüber dem jeweiligen Gegenmodell, von dem sie sich abzusetzen versuchen - für Luhmann wird dieses durch die Kategorie "Herrschaft", für Foucault eher durch die Kategorie "Unterdrückung" repräsentiert -, sondern auch die unterschiedlichen Abstraktionsebenen, die ihren Ausführungen zugrunde liegen. Denn auch innerhalb ihres Machtverständnisses macht sich die unterschiedliche Bedeutung geltend, die Foucault und Luhmann dabei dem Sinnbegriff und dem Bereich der sinnhaften bzw. zeichenvermittelten, d.h. der symbolisch generalisierten Kommunikation in ihren Untersuchungen zusprechen. Luhmanns Theorie sozialer Systeme orientiert sich nämlich an einem Modell der sinnhaften Kommunikation, das sich formal als ein durch die Reziprozität des Erlebens und Handelns bestimmtes Verhältnis wechselseitiger Erwartungen bzw. Erwartungs-Erwartungen kennzeichnen läßt. Dagegen beabsichtigen Foucaults spätere Analysen eine Beschreibung von "Kräften" und "Kräfteverhältnissen", die als "Mikrophysik der Macht" auch noch diejenigen Bereiche miteinbezieht, deren Wirksamkeit *jenseits* des Erlebens und Handelns angesiedelt ist und dabei eine vor-semiotische und vor-soziale, biologisch-somatische und technologische Grundlage aller weiteren, auf ihr beruhenden Prozesse der symbolischen Generalisierung deutlich machen soll: "Auf was man sich meiner Meinung nach beziehen muß, ist nicht das große Modell der Sprache und der Zeichen, sondern das des Krieges und der Schlacht. Die Geschichtlichkeit, die uns mitreißt und uns determiniert, ist eine kriegerische; sie gehört nicht zur Ordnung der Sprache. Machtverhältnis, nicht Sinnverhältnis."<sup>40</sup> Foucault untersucht insofern die Existenz von Macht- bzw. Kräfteverhältnissen nicht nur auf der Ebene des Sozialen, d.h. des Bereichs der durch reziproke Erwartungen gesteuerten sinnhaften Kommunikation, sondern auch anhand von kriegerischen Auseinandersetzungen.

---

Stuttgart 1982, S. 817-935; ferner K. Röttgers, Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik, Freiburg/München 1990.

<sup>39</sup> Vgl. Luhmann, Klassische Theorie der Macht, a.a.O., S. 158 ff.; Foucault, Dispositive der Macht, a.a.O., S. 68 ff.

<sup>40</sup> Foucault, Dispositive der Macht, a.a.O., S. 29.

zungen, aber auch in Gestalt des Einsatzes von politischen und humanwissenschaftlichen Technologien, die direkt auf den menschlichen Körper einwirken, ihn spalten, atomisieren und in neuer, durch die Narben dieser Art Machtwirkung gezeichneten Form zusammensetzen: "Tatsächlich ist das, was bewirkt, daß ein Körper, daß Gesten, Diskurse, Wünsche als Individuen identifiziert und konstituiert werden, bereits eine erste Wirkung der Macht. ... Das Individuum ist eine Wirkung der Macht und gleichzeitig - ihr verbindendes Element. Die Macht geht durch das Individuum, das sie konstituiert hat, hindurch."<sup>41</sup> Insofern bildet die Entstehung der modernen Form der Subjektivität, wie sie von den Humanwissenschaften beschrieben und normiert wird, das eigentliche Ziel der historisch-zivilisationstheoretisch orientierten Machtanalysen von Foucault. Denn die Disziplinierung der menschlichen Körper und die "Normalisierung" des Erlebens und Handelns kennzeichnet eine spezifische Art der Gerichtetheit jener Entwicklung, die Foucault ausgehend von punktuellen, scheinbar zusammenhangslosen Einzelstrategien bis hin zur Ausbildung des modernen Systems sozialer Kontrolle beschreibt. Insofern wird von Foucault auch da noch die Existenz von Kämpfen und Machtverhältnissen unterstellt, wo es sich eine friedfertige gewordene Soziologie seit Durkheim längst angewöhnt hat, nur noch die stille Wirksamkeit von verinnerlichten sozialen Strukturen und Normen zu beschreiben.

Daß mit diesem scheinbaren Gegensatz zwischen einer auf ein spezifisches soziales Kommunikationsmedium bezogenen Machttheorie und einer dermaßen allgemein ausgerichteten Theorie der Macht- und Kräfteverhältnisse nicht eine unüberbrückbare Kluft besteht, sondern eher die Chancen für einen rationalen Vergleich erhöht worden sind, sollte nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden. Denn allein schon die von Foucault selbst angegebenen Beziehungen zwischen Macht und Recht, Macht und sozialer Norm, Macht und Moral, schließlich Macht und abweichendem Verhalten machen deutlich, daß in diesem Fall eine Machttheorie beansprucht, nicht nur eine "Genealogie der modernen Seele", sondern zugleich eine "Archäologie der Humanwissenschaften" und eine mit dieser verbundenen Rekonstruktion des geschichtlichen Aufstiegs einer spezifischen Form des "Sozialen" darzustellen. Insofern unternimmt sie nicht nur den Versuch einer machttheoretischen Analyse der Entstehung der modernen Soziologie, sondern setzt sich auch dem Vorwurf aus, daß sie in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Machtverhältnissen maßlos übertreibt. Ebenso gut kann aber auch gefragt werden, warum dem Machtbegriff eigentlich *nicht* diese fundamentale Rolle innerhalb der Soziologie zugesprochen werden soll, zumal der Soziologe Luhmann mit dem Machtanalytiker Foucault ja immerhin die Prämisse bezüglich einer "Universalität" des Phänomens der Macht teilt. Denn: "Es bilden sich keine sozialen Systeme, ohne daß sich Macht bildet."<sup>42</sup> Gleichwohl zieht Luhmann im Hinblick auf diese auch von ihm anerkannte "Omnipräsenz" der Macht im Sinne eines "lebensweltlichen Universals gesellschaftlicher Existenz" nicht wie Foucault die Schlußfolgerung, daß deshalb eine Theorie sozialer Systeme notwendigerweise mit einer Theorie der Macht identisch sein muß. Eine an dem "psychischen Problem" des "Willens zur Macht" orientierte Form der Analyse könne allenfalls als eine "primitivere Variante" einer solchen "totalisierenden" Theorie verstanden werden und bilde deshalb auch keine ernsthafte Alternative zu einer am so-

---

<sup>41</sup> Ebd., S. 83.

<sup>42</sup> Luhmann, Systemtheoretische Ansätze zur Analyse von Macht, a.a.O., S. 104.

zialwissenschaftlichen Systembegriff orientierten "Supertheorie".<sup>43</sup> Denn obgleich Machtverhältnisse in *allen* sozialen Systemen auftreten, stellt die Ausübung von Macht Luhmann zufolge nur eine von mehreren möglichen Formen der generalisierten sozialen Einflußnahme dar, im Hinblick auf die das "Kommunikationsmedium" Macht funktional analysiert und verglichen werden kann.

Luhmann nimmt deshalb eine analytische Differenzierung zwischen dem "Erleben" und "Handeln" vor, um Macht von anderen Formen der sozialen Einflußnahme unterscheiden zu können. Das "Handeln" kennzeichnet hierbei ein selektives Verhalten, das einem *System* zugerechnet wird, das "Erleben" dagegen die Zurechnung des selektiven Verhaltens auf die *Umwelt* eines Systems. Die unterschiedlichen Formen der sozialen Einflußnahme bestimmen sich dann danach, ob die innerhalb einer kommunikativen Beziehung stehenden sozialen Akteure die Komplexität durch das Erleben oder durch das Handeln reduzieren.<sup>44</sup> Im Rahmen einer solchen Typologisierung läßt sich Macht von anderen Kommunikationsmedien wie Geld, Wahrheit und Liebe dadurch unterscheiden, "daß ihr Code auf *beiden* Seiten der Kommunikationsbeziehung Partner voraussetzt, welche Komplexität durch *Handeln* - und nicht nur durch Erleben - reduzieren"<sup>45</sup>. Wie alle anderen Kommunikationsmedien beruht mithin auch Macht auf einer Beschränkung des Selektionsspielraums desjenigen sozialen Akteurs oder Systems, auf den oder das Macht bzw. "Einfluß" ausgeübt wird. Gleichwohl ist sie nicht etwa als das "konkrete Bewirken bestimmter Wirkungen" aufzufassen, sondern als die generalisierte Form der kommunikativen Übertragung einer durch Handlungen bestimmten Selektions- und Reduktionsleistung. Denn die Eigenart symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien besteht gerade darin, daß sie als Zusatzeinrichtungen zur sprachlich vermittelten Kommunikation einen Code generalisierter Symbole darstellen, die in sozialen Kommunikationsprozessen die Gemeinsamkeit der Orientierungen der beteiligten Systeme bzw. Akteure mit der Nichtidentität ihrer jeweiligen Selektionen verbinden. Darüber hinaus kommt dem Einsatz von Kommunikationsmedien im Unterschied zur Sprache zugleich eine *Motivierungsfunktion* zu, denn die durch Erleben oder Handeln bestimmte Selektionsweise eines sozialen Akteurs bringt immer auch unterschiedliche Motive zur Annahme solcher "Selektionsofferten" ins Spiel. Kommunikationsmedien legen somit aufgrund der für sie jeweils spezifischen Symbolisierung dieses Zusammenhangs von Selektion und Motivation die Annahme fremder Selektionsvorgaben in generalisierter Form nahe und machen sie für den "Normalfall" erwartbar.<sup>46</sup>

Obgleich auch Luhmann vor allem an der *positiven* Ordnungsleistung von Macht interessiert ist, deren elementarste Funktion er in der "Übertragung reduzierter Komplexität" gegeben sieht, scheint sich sein Machtverständnis aufgrund der Bedeutung, die er

<sup>43</sup> Vgl. Luhmann, Macht, a.a.O., S. 90; ders., Soziologie der Moral, in: N. Luhmann/S.H. Pfürtnner (Hrsg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt am Main 1978, S. 8-116 (hier: S. 20 ff.).

<sup>44</sup> Siehe hierzu N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen 1975, S. 170 ff., ferner J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, a.a.O., S. 77 ff. und 342 ff.

<sup>45</sup> Luhmann, Macht, a.a.O., S. 19.

<sup>46</sup> Ebd., S. 7 u. 11. In einer früheren Fassung des Zusammenhangs von Selektion und Motivation hatte Luhmann dagegen noch versucht, die Übertragungsleistung von "Macht" im Unterschied zu der von "Einfluß" *unabhängig* von dieser Motivierungsfunktion zu bestimmen: "Von Einfluß oder, wenn die Wiederholbarkeit der Einflußnahme unabhängig von der Motivationsstruktur des Beeinflußten gesichert ist, von Macht wollen wir hier in einem sehr weiten Sinne immer dann sprechen, wenn eine Kommunikation die Folge hat, daß der Empfänger die mitgeteilte Information als eigene Verhaltensprämisse übernimmt." (Soziologische Aufklärung 1, a.a.O., S. 96).

den sinnkonstituierenden Mechanismen der Selektion, Ausgrenzung und Neutralisierung, d.h. dem Modus einer *restriktiven Ermöglichung* in der von ihm entwickelten Variante der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie zuspricht, auch hinsichtlich des Umgangs mit dem Problem der "Kontingenz" von Machtverhältnissen deutlich von der Foucaultschen Position abzugrenzen. Denn Foucault lehnte in seinen späteren Arbeiten eine Auffassung strikt ab, die das Wesen der Macht primär in einer *negativen*, auf Unterdrückung, Ausgrenzungsleistungen und Ausschließungen beruhenden Funktion gegeben sieht. Foucault relativierte damit nachträglich den hohen Stellenwert, den er in seiner Darstellung der Geschichte des Wahnsinns dem Aspekt der gesellschaftlichen Ausschließung und den *negativen*, ausgrenzenden Funktionen der Internierung zugesprochen hatte. Konnte die Behandlung des Wahnsinns innerhalb der abendländischen Kultur noch als die Geschichte eines "Schweigens" und das "Fehlen eines Werkes" dargestellt werden, zeigt demgegenüber die Geschichte des Gefängnisses und der Sexualität, daß die Eigenart von Machtverhältnissen nicht ausschließlich in der Unterdrückung von sozial abweichenden Formen des Erlebens und Verhaltens besteht, sondern der Einsatz von Macht zugleich als eine komplexe Strategie der Hervorbringung von *positiven* Wirkungen verstanden werden muß. Der Auffassung, daß die Funktion des Gefängnisses in der *Ausschließung* des Verbrechens besteht, setzt Foucault nun die Ansicht entgegen, daß die Techniken der Internierung und der sozialen Kontrolle überhaupt erst ein spezifisches Milieu der Delinquenz hervorgebracht haben. Und gegenüber der Auffassung, daß die Geschichte der westlichen Zivilisation auf einer Unterdrückung der menschlichen Triebe und des Geschlechts beruhe, wendet er nun ein, daß gerade diese wie keine andere Kultur Anreize zu einer *diskursiven* Bemächtigung des Sexes und seiner Verallgemeinerung zu einem prinzipiell alle menschlichen Begehungen und Verhaltensweisen "rational" erklärenden "Geheimnis" entwickelt habe.<sup>47</sup>

Foucault sieht in diesem Verhältnis zwischen den *negativen*, ausschließenden Funktionen von Machtprozessen und ihren *positiven*, d.h. neue Gegenstandsbereiche, Begehungen, Bewußtseinsformen und Wahrheitsrituale hervorbringenden Machtwirkungen den Ausgangspunkt für zwei unterschiedliche theoretische Modelle gegeben, die sich zum einen an einer *juristischen*, zum andern an einer *technologischen* Auffassung der Macht orientieren. Während das juristische Modell der Macht sich vor allem auf die Thematik der Repression und der rechtlichen Begrenzung der Machtausübung konzentriert und diese rechtliche Kodifizierung zugleich im Rahmen eines einheitlichen Dispositivs der Macht zu fassen versucht, demzufolge die gesamtgesellschaftlich verfügbare Macht in der politischen Souveränität einer staatlich monopolisierten Zwangsgewalt zum Ausdruck kommt, ist für das technologische Modell "Macht" die Bezeichnung einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft und eines Verhältnisses von "Kräften", das in Kategorien des Kampfes, der Konfrontation und des Krieges beschrieben werden muß. Diese multiplen Kräfteverhältnisse treten in den unterschiedlichsten Bereichen auf und bilden in Form von Homogenisierungen, Kettenbildungen und Konvergenzen die Grundlage für deren organisatorische Struktur. Foucault ist hierbei jedoch weit davon entfernt, einer wie auch immer definierten staatlichen Körperschaft bzw. dem institutionellen politischen System eine monopolartige Stellung in bezug auf die Ausübung von Macht zuzusprechen. Macht wird ihm zufolge nämlich auch von "unten", d.h. von völlig disparaten Mechanismen und auf völlig verschiedenen Ebenen aus-

---

<sup>47</sup> Vgl. M. Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1976; ferner ders., Sexualität und Wahrheit, Bd. I: Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977.

geübt. Denn ihre Existenz beschränkt sich keinesfalls auf politische Verhältnisse und politische Prozesse im engeren Sinn, sondern sie liegt auch allen ökonomischen, sozialen, kognitiven und libidinösen Beziehungen zugrunde.<sup>48</sup>

Verzichtet dieses Modell somit auf die Vorstellung einer "Einheit" der Macht und richtet seine Aufmerksamkeit mehr auf die Strategien, die Technologien und die spezifische Ökonomie der Macht, so schließt es jedoch nicht die Entstehung von übergreifenden "Dispositiven der Macht" aus.<sup>49</sup> Jedoch ist ihr Ausgangspunkt nicht mehr die Durchsichtigkeit des Machtanspruchs des Leviathan bzw. einer sich in rechtlicher Form repräsentierenden politischen Souveränität: "Man muß vielmehr eine aufsteigende Analyse der Macht machen, d.h. von den unendlich kleinen Mechanismen ausgehen ..., wie diese Machtmechanismen von immer allgemeineren Machtmechanismen und von Formen globaler Herrschaft besetzt, kolonisiert, umgebogen, transformiert, verlagert, ausgedehnt usw. wurden."<sup>50</sup> Damit erweist sich aber eine ausschließlich rechts- und verfassungstheoretisch orientierte Analyse der Macht als unzureichend. Denn nicht nur das Verhältnis zwischen staatlicher und nicht-staatlicher Macht, sondern auch das zwischen rechtlich und nicht rechtlich codierter Macht, zwischen den jeweiligen Anteilen von Gewalt, Zwang und Konsens innerhalb der Machtausübung, zwischen Macht und Moral, ja schließlich sogar zwischen der Macht und den psychischen Strukturen, der Macht und den verschiedenen Formen der sozialen Repräsentation der Körper und zwischen der Macht und den sozialen Normen unterliegt historischen Bestimmtheitsgraden, die einer einmaligen und eindeutigen Definition dieser Verhältnisse prinzipielle Schranken setzen.

Auch Luhmann ist sich des *historischen* Charakters von Machtverhältnissen voll bewußt. Denn er stellt mit einem zugleich nostalgischen und ironischen Unterton fest: "Auch Macht ist heute nicht mehr das, was sie einst war."<sup>51</sup> Die jeweils evolutionäre und systemspezifische Beschränktheit der Ausübung von Macht wird ihm zufolge bereits durch den Umstand unterstrichen, daß ein "Sonder-Code" für Macht überhaupt erst gesellschaftlich ausdifferenziert werden mußte, bevor machtgesteuerte Kommunikation eine für die Entwicklung der Gesellschaft so bedeutende Rolle einnehmen konnte. Dieser Prozeß könne deshalb nur im Rahmen einer Theorie der soziokulturellen Evolution adäquat beschrieben werden, die zugleich anzugeben in der Lage ist, unter welchen

---

<sup>48</sup> Vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. I, a.a.O., S. 101 ff. Dies war zugleich der eigentliche Anlaß jenes Ärgernisses, das Foucaults Machttheorie in bestimmten intellektuellen Kreisen hervorrief. So sah z.B. Claude Lefort in dieser eine verspätete Rezeption der funktionalistischen Soziologie angelsächsischer Prägung und versprach sich nicht viel von einem politischen Denken, das eine Vielzahl von Machtverhältnissen *jenseits* der staatlich zentralisierten Macht gegeben sieht. Vgl. ders., *La démocratie n'est pas bourgeoise*, in: *Le Monde*, Nr. 10349, 1. Mai 1978, S. 2. Foucaults Machtverständnis läßt sich jedoch auf noch viel ältere Quellen als den angelsächsischen Funktionalismus zurückführen. So sah z.B. Philippe Ariès eine Entsprechung zwischen Foucaults Anti-Etatismus und traditionellem aristokratischen Gedankengut. Vgl. hierzu P. Ariès, *La singulière histoire de Philippe Ariès*, in: *Le Nouvel Observateur*, Nr. 693, 20.-26. Februar 1978, S. 80-102.

<sup>49</sup> Vgl. Foucault, *Dispositive der Macht*, a.a.O., S. 119 ff. Obwohl der Begriff des "Dispositivs" im Unterschied zu dem noch für "Die Ordnung der Dinge" zentralen Begriff der "Episteme" sowohl Sprachliches als auch Außersprachliches umfaßt und ein heterogenes Ensemble von Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, Gesetzen, wissenschaftlichen Aussagen und dergleichen kennzeichnen soll, stellt er doch in gewissem Sinne einen Nachfolgebegriff für den der Episteme dar. Foucault ging nämlich davon aus, daß das, was er nun Dispositiv nennt, "ein sehr viel allgemeinerer Fall der Episteme ist. Oder eher, daß die Episteme ... ein spezifisch diskursives Dispositiv ist." (Ebd., S. 123).

<sup>50</sup> Ebd., S. 83.

<sup>51</sup> Luhmann, *Systemtheoretische Ansätze zur Analyse von Macht*, a.a.O., S. 107.

Voraussetzungen eine codehafte Generalisierung der Machtausübung zugleich die Lösung eines "Engpaßproblems" der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung darstellt. Die Durchsetzungschancen und der evolutionäre Erfolg einer solchen codegesteuerten Kommunikation sind dabei nicht allein von der Erhöhung der strukturellen Variabilität des gesamten Gesellschaftssystems abhängig, sondern zugleich an die Ausdifferenzierung sozialer Teilsysteme gebunden, die sich an der spezifischen Funktionsleistung der einzelnen Medien-Codes orientieren. So führt die Entwicklung des Kommunikationsmediums Macht während des Übergangs von den archaischen Geschlechterverbänden zu hochkulturellen Gesellschaftssystemen zur evolutionären Ausdifferenzierung eines eigenständigen politischen Systems, das die Funktion der Erzeugung und Anwendung politischer Macht und der Herstellung und Durchsetzung gesamtgesellschaftlich verbindlicher Entscheidungen übernimmt.<sup>52</sup>

Diese funktionale Spezifikation eines gesellschaftlichen Teilbereichs auf Probleme der Machterzeugung und Machtanwendung scheint zumindest innerhalb der Geschichte der westlichen Zivilisation zugleich in einem engen Zusammenhang mit der *rechtlichen* Codierung politischer Macht zu stehen, deren Thematisierung und Problematisierung Luhmann bereits innerhalb des antiken athenischen Stadt-Staates "im Anschluß an die Sophisten" gewährleistet sieht.<sup>53</sup> Obgleich Macht "von Natur aus" einen diffusen Charakter besitzt und entsprechend verstreut auftritt, stellt die Einführung des binären Schematismus von Recht und Unrecht gewissermaßen eine "Zweit-Codierung" der Macht dar.<sup>54</sup> Da diese zugleich die Funktion der Legitimation institutionalisierter Macht übernimmt, führt der Rechts-Code eine historisch und politisch folgenreiche Unterscheidung zwischen "normalisierter", rechtmäßiger und unrechtmäßiger Machtausübung ein. Indem das Recht zugleich die Anwendung von Gewalt regelt, die aufgrund eines historischen Prozesses der Machtkonzentration und der institutionellen Zentralisierung von physischen Gewaltmitteln der Monopolstellung des Staates anheimfällt, bewirkt es eine Virtualisierung des Gebrauchs dieser Sanktionsmittel, der nur noch einen Grenzfall der Machtausübung darstellt und gewissermaßen sogar einen "Nullpunkt sozialer Ordnung" kennzeichnet.<sup>55</sup> Deshalb stellt der Einsatz von Gewalt zugleich einen Verzicht auf Machtausübung und eine Vernichtung von bereits akkumulierter Macht dar. Denn indem er die Wahlmöglichkeiten des von der Gewalt Betroffenen auf Null reduziert, verzichtet er im Gegensatz zur Ausübung von Macht darauf, "die Selektivität des Partners zu steuern" und damit die Funktion der Überbrückung der "doppeltem Kontingenz" zwischen ihren wechselseitigen Erwartungsstrukturen zu übernehmen.<sup>56</sup> Zwar bleibt auch der "Wert" der Macht letzten Endes von der prinzipiellen Möglichkeit des Einsatzes physischer Gewaltmittel abhängig. Gleichwohl beruht die spezifische Ökonomie

<sup>52</sup> Vgl. hierzu Luhmann, Soziologische Aufklärung 1, a.a.O., S. 154 ff.

<sup>53</sup> Vgl. Luhmann, Soziologische Aufklärung 2, a.a.O., S. 174. Zu fragen wäre allerdings, ob nicht gerade auch archaische Stammesgesellschaften ein klares Bewußtsein von der Notwendigkeit einer rechtlichen Beschränkung von politischer Macht hatten bzw. haben. Siehe hierzu auch P. Clastres, *Echange et Pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, in: *L'homme* 2 (1962), S. 51-65; ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt am Main 1976; M. Godelier, *Pouvoir et langage. Reflexions sur les paradigmes et les paradoxes de la "légitimité" des rapports de domination et d'oppression*, in: *Idéologies, discours, pouvoirs. Communications* 26 (1976), S. 21-27; ferner P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Praxis*, Frankfurt am Main 1976, S. 357 ff.

<sup>54</sup> Vgl. Luhmann, *Macht*, a.a.O., S. 34 u. 43.

<sup>55</sup> Vgl. Luhmann, *Systemtheoretische Ansätze zur Analyse von Macht*, a.a.O., S. 106.

<sup>56</sup> N. Luhmann, *Macht*, a.a.O., S. 9.



und Effizienz der Macht auf einer ihrem eigenen "Code" immanenten Motivierungs- und Legitimationsfunktion.<sup>57</sup>

Luhmann sieht deshalb ähnlich wie Foucault die zivilisatorische Ordnungsleistung von Macht nicht in dem Einsatz des repressiven Gewaltpotentials eines anstaltsähnlichen Erzwingungsstabes, sondern in einer Virtualisierung von negativen Sanktionen und der verinnerlichten Anerkennung eines als "normal" geltenden Gebrauchs von Macht.<sup>58</sup> Dieses "Gesetz der Macht" ist für ihn jedoch kein Grund, die Ausübung von Macht innerhalb moderner Gesellschaften als ein Privileg des politischen Systems anzusehen oder nur die Formen ihres rechtlich geregelten Gebrauchs zu berücksichtigen.<sup>59</sup> Vielmehr sieht Luhmann aufgrund des staatlichen Gewaltmonopols nicht nur eine Steigerung der in der gesamten Gesellschaft verfügbaren Macht gegeben, sondern zugleich die Möglichkeit der Erschließung und Entfaltung einer Vielzahl andersartiger, nicht mehr auf Gewaltandrohung beruhenden Machtgrundlagen gewährleistet, z.B. die Machtbildung durch vertragliche Regelung von Arbeitsverhältnissen und die Entwicklung von organisationsinterner Macht.<sup>60</sup> Aufgrund der "bewußtseinsentlastenden" Funktionen ihres binären Codes schlägt Luhmann ähnlich wie Foucault sogar vor, Macht als eine "Erscheinungsform von Technik" anzusehen, d.h. als eine Sozialtechnologie, die nicht mehr ausschließlich auf einem Wissen über rechtlich fixierte und zugelassene Ausübung von Macht beruht. Denn: "Der binäre Schematismus von rechtmäßiger und unrechtmäßiger Macht ist nur auf formale Macht anwendbar."<sup>61</sup> Gerade soziale Organisationen, deren formaler Aufbau durch eine Entpersonalisierung des Mediums Macht im Gefolge einer Differenzierung von Ämtern und Personen charakterisiert ist, sind durch die Existenz von informaler und gegenläufiger Macht gekennzeichnet, die gegenüber den satzungsmäßig vorgeschriebenen Entscheidungskompetenzen sogar die größere

<sup>57</sup> Vor allem Parsons, der im Rahmen eines Vergleichs zwischen der Funktionsweise der Kommunikationsmedien Macht und Geld als erster eine Analyse von Prozessen der "Machtinflation" und "Machtdeflation" angeregt hatte, begriff parallel zur Funktion des Goldes bei monetärer Inflation die Anwendung physischer Gewalt im Falle einer Machtentwertung als "Wert an sich" mit "intrinsischer Wirksamkeit". Die der Geld- und Kreditschöpfung vergleichbare Machtbildung bleibt so immer an eine "Deckung" durch ein jederzeit einsatzbereites Gewaltpotential gebunden. Vgl. T. Parsons, On the Concept of Political Power, a.a.O., S. 312 ff. und 341 ff. Zur Weiterentwicklung dieses Modells der Machtinflation und -deflation siehe auch die weiterführenden Überlegungen von R. Münch, Legitimität und politische Macht, a.a.O., S. 135 ff., ferner die entsprechenden Anmerkungen von Luhmann, Macht, a.a.O., S. 87 ff. Zum Vergleich der Macht mit einer "Währung" (*currency*) siehe auch K.W. Deutsch, The Nerves of Government. Models of Political Communication and Control, 2. Aufl. New York 1966, S. 120 ff.

<sup>58</sup> Zur Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt siehe auch A. Vierkandt, Machtverhältnis und Machtmoral, Berlin 1916, S. 7 ff. Vierkandt stellte hierbei zwei Arten der Machtausübung einander gegenüber, die auf eine "äußere" und eine "innere" Wirkungsweise von Macht beruhen und die von Foucault in ganz ähnlicher Weise beschrieben worden sind. Vgl. A. Vierkandt, Gesellschaftslehre, 2. völlig umgearbeitete Aufl. Stuttgart 1928, S. 27: "Die äußere Macht richtet sich eben nur auf das Objekt als solches, d.h. als bloßen Gegenstand einer Verfügungsmöglichkeit. Nur die innere Macht richtet sich zugleich auch auf den 'Zuschauer' im beherrschten Objekte selbst, sofern sie von diesem anerkannt und bewundert sein will. Dort herrscht ein *Gegenstand* über einen anderen, hier die *Seele* über die Seele."

<sup>59</sup> Friedrich Wieser sprach in diesem Zusammenhang von einem "Kreislauf der Macht" und vom "Gesetz der abnehmenden Gewalt", um auf folgenden Zusammenhang aufmerksam zu machen: "Das Gesetz der Macht bringt es mit sich, daß die Zwangsform die Entwicklung beginnt, die nach und nach zur Rechtsform und von dieser zur inneren Rechtsmacht hinüberleitet." (F. Wieser, Das Gesetz der Macht, Wien 1926, S. 546).

<sup>60</sup> Vgl. Luhmann, Soziologische Aufklärung 1, a.a.O., S. 160.

<sup>61</sup> Ebd., S. 46; zum "technischen" Charakter von Macht vgl. S. 70 ff.

Macht darstellen kann. Insofern muß davon ausgegangen werden, daß gerade in formalen Organisationen die rechtliche Codierung der Macht durch die Unterscheidung zwischen formaler und informaler Macht überlagert und von diesem "Neben-Code" sogar "gesteuert" wird.<sup>62</sup>

Obgleich es den Anschein hat, daß Foucault manchmal dazu neigt, die Ausschließungsfunktionen und die positive Wirksamkeit von Machtverhältnissen unvermittelt einander gegenüberzustellen, so ist doch nicht zu übersehen, daß auch er sich darum bemüht hat, ihrem jeweiligen Verhältnis einen spezifisch historischen Sinn abzugewinnen. Denn sie stellen nicht nur die Ansatzpunkte für zwei unterschiedliche Theorien der Macht dar, sondern kennzeichnen zugleich zwei verschiedene Machtmechanismen, die zugleich zwei unterschiedliche Strategien und Ökonomien der Machtausübung beinhalten. Die auf das Problem der rechtlichen Legitimation und Begrenzung der politischen Macht bezogene absolutistische und liberalistische Staatslehre steht dabei in einem engen Zusammenhang mit der Entstehung einer politischen Monopolstellung der königlichen Souveränität im Gefolge der Machtkämpfe innerhalb der Feudalgesellschaft und der daraus resultierenden Prozesse der Machtkonzentration.<sup>63</sup> Liegt dem absolutistischen Staat somit ein Herrschaftsverhältnis zugrunde, das die rechtlich geregelten Verpflichtungen der Untertanen durch die exemplarische Demonstration der königlichen Macht zu gewährleisten versuchte, so führt die Entwicklung neuartiger Disziplinartechnologien im 17. und 18. Jahrhundert Foucault zufolge zur Ausbildung einer neuen Form des Machtgebrauchs, die das bisherige Modell der Repräsentation der Macht in Gestalt der absolutistischen Monarchie bei weitem an Wirksamkeit übertraf und deshalb auch zunehmend ablösen sollte. Denn die königliche Souveränität beruhte im wesentlichen auf einer Ökonomie der "absoluten Verschwendung der Macht", weil sie weder in der Lage war, die Produktivität der ihr gegenüber abgabepflichtigen Kräfte zu erhöhen noch eine Form der sozialen Kontrolle zu entwickeln, die über eine rein punktuelle Überwachung und Bestrafung der Untertanen hinausging. Dagegen zeichnet sich das neue Modell der "Disziplinarmacht" und der "Disziplinargesellschaft" dadurch aus, daß es auf der Grundlage eines Systems der kontinuierlichen und permanenten Überwachung "die unterworfenen Kräfte und die Kraft und Effizienz dessen, der sie unterwirft, zu gleicher Zeit größer werden lassen können muß"<sup>64</sup>.

Dieses Prinzip der minimalen Verschwendung und der maximalen Effizienz setzt eine Form der Rationalisierung der Machtausübung voraus, die nicht nur auf der Einführung neuer institutioneller Kontrollsysteme und Sozialisationsinstanzen, sondern auch auf der Durchsetzung entsprechender Verhaltenskodizes und der Entwicklung einer neuen Formen eines Macht-Wissens beruht, die durch den Einsatz dieser Disziplinierungsstrategien hervorgebracht wird und im Rahmen dieses "Spiels" der Macht einen zunehmend bestimmenden Einfluß auszuüben beginnt. Als eigentliches Ziel dieser "Genealogie" des modernen Systems der sozialen Kontrolle sowie des heutigen Wissenschafts- und Justizkomplexes sieht Foucault deshalb auch nicht mehr die noch für die absolutistische Rechtspraxis charakteristische Bestrafung der Körper der Rechtsbrecher an, sondern die Entstehung von Individualitäts- und Bewußtseinsformen, durch die der menschliche Körper von den Machtverhältnissen geprägt und dabei zugleich zu einem gesellschaftlich ausnutzbaren und durchschaubaren Körper umgeformt wird. Im Gegen-

---

<sup>62</sup> Ebd., S. 42 ff.

<sup>63</sup> Vgl. Foucault, *Dispositive der Macht*, a.a.O., S. 87 ff.

<sup>64</sup> Ebd., S. 90.

satz zu dem epistemologischen Untersuchungsansatz von "Die Ordnung der Dinge" liegt für eine historisch-genealogische Untersuchung dieser Mikrophysik der Macht der Bereich der menschlichen Subjektivität insofern auch nicht mehr außerhalb des humanwissenschaftlichen Denkens, sondern bildet nun seinen integralen Bestandteil. Denn gerade der Prozeß der "Normalisierung" und der "Subjektivierung" kennzeichnet die eigentümliche Unterwerfungsmethode der Disziplinarmacht, die den modernen Menschen überhaupt erst hervorgebracht hat. Foucault sieht deshalb in den durch mannigfache Strategien der Triebkontrolle, Techniken der Selbstbeherrschung und der Internalisierung von Verhaltenserwartungen geprägten Formen der Individualisierung und der Differenzierung von Persönlichkeitsstrukturen auch nicht die Möglichkeit einer zunehmenden "Emanzipation" des Menschen von ihm objektiv vorgegebenen Zwängen, sondern eine neue politische Technologie wirksam werden, die zugleich auf der gesteigerten Tauglichkeit und verstärkten Unterwerfung des menschlichen Körpers beruht. Als "Gefängnis des Körpers" ist deshalb die "Seele" das spezifische Produkt einer Disziplinarmacht, die ein humanistisch geprägtes Denken nur deshalb nicht mehr als Form der Machtausübung wahrzunehmen vermag, weil sie durch den Einsatz von modernen Techniken der Selbstintrospektion und eine durch die erzieherische Funktion der Eltern und die Arbeit von Lehrern, Psychologen, Soziologen und Ärzten gewährleistete Form der Normenkontrolle gekennzeichnet ist: "Der Diskurs, der jetzt die Disziplinarmacht begleiten wird, wird der sein, der die Norm begründet, analysiert und spezifiziert, um sie präskriptiv zu machen. Der Diskurs des Königs kann verschwinden und ersetzt werden durch den Diskurs dessen, der die Norm angibt, dessen, der überwacht, der die Scheidung in das Normale und das Anormale vornimmt, das heißt durch den Diskurs des Lehrers, des Richters, des Arztes, des Psychiaters, schließlich und vor allem den Diskurs des Psychoanalytikers."<sup>65</sup>

#### 4. Soziologische Theorie der Macht oder machttheoretische Reflexion der Soziologie?

Gleichwohl ist gerade vor dem Hintergrund des spezifischen Erklärungspotentials der modernen Soziologie nach den Grenzen des Universalitätsanspruchs einer Machttheorie zu fragen, die sich anschickt, prinzipiell alle Formen der gesellschaftlichen Integration als Machtbeziehungen zu interpretieren. Denn Foucault sah die Eigentümlichkeit der von der Disziplinarmacht hervorgebrachten modernen Form der "Normalisierungsgesellschaft" gerade darin, daß sie auf der wachsenden Bedeutung der Wirksamkeit sozialer Normen beruht, die im Unterschied zur Funktionsweise des Rechtssystems ein nicht mehr ausschließlich durch die Anwendung von Rechtssätzen und die Festlegung von Rechtstatbeständen geprägtes "Reich des Normativen", sondern jenes umfassende Sozialsystem kennzeichnet, das den eigentlichen Erkenntnisgegenstand der modernen Soziologie bildet: "Das, wodurch die Macht im 19. Jahrhundert wirkt, ist die Gewohnheit, die bestimmten Gruppen auferlegt wurde. Die Macht kann ihren Aufwand von früher aufgeben. Sie nimmt die hinterlistige, alltägliche Form der Norm an, so verbirgt sie sich als Macht und wird sich als Gesellschaft geben. ... Dort eben wird Durkheim den Gegens-

---

<sup>65</sup> M. Foucault, Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlin 1976, S. 107. Siehe hierzu auch J. Lagrange, Foucault et les psy-, in: Psychanalyse à l'Université 1 (1976), S. 683-713.

tand der Soziologie finden, vgl. seine Theorie der Anomie, worin er sagt, daß das, was das Gesellschaftliche als solches ausmacht - im Gegensatz zum Politischen, das das Niveau der Entscheidungen, und zur Ökonomie, das das der Determination ist - nichts anderes ist als das System des Zwangs, der 'Disziplin', was heißt, daß es das System der Disziplinierungen (*systeme des disciplines*) ist, durch das die Macht wirkt, aber nur indem sie sich verbirgt und sich als die Realität präsentiert, die jetzt ein zu durchlaufendes und zu beschreibendes Wissen ist und die die Gesellschaft als Gegenstand der Soziologie darstellt. Die Gesellschaft als Gegenstand der Soziologie ist das System der Disziplinierungen, wie Durkheim gesagt hat. Dieses System muß im Innern der einem Mächtesystem eigenen Strategien analysiert werden können."<sup>66</sup>

Die ältere Tradition der Gesellschaftstheorie, die sich noch als Teil der praktischen Philosophie verstand, unterstellte eine Identität zwischen dem Rechtssystem und der Gesellschaftsstruktur, indem sie den Rechtszustand mit dem Gesellschaftszustand gleichsetzte. Im Unterschied zu dieser vertragstheoretischen Denktradition geht die Soziologie Emile Durkheims von einer analytischen Differenzierung zwischen der Gesellschaftsstruktur als einer eigenständigen Form des Sozialen und der von ihr zu unterscheidenden Rechtsordnung einer Gesellschaft aus. Indem sie das moderne Recht als Ausdruck der "organischen Solidarität" einer funktional differenzierten Gesellschaft begreift, unterstellt sie eine normative Regelung des menschlichen Verhaltens, welche durch die Existenz von spezifisch *sozialen Normen* gewährleistet wird. Diese der Gesellschaft selbst zugerechnete Integrationsleistung hat jedoch Luhmann zufolge aufgrund der Bedeutung, die man innerhalb der Soziologie seitdem der normativen Struktur sozialer Systeme zugesprochen hat, im Anschluß an Durkheim eher zum Verfließen der Grenzen zwischen der Rechtssoziologie und der allgemeinen soziologischen Theorie als zur Herausarbeitung ihres spezifischen Unterschiedes geführt.<sup>67</sup> Bezieht man diese These bezüglich eines normativen "bias" der modernen Soziologie auf den Foucaultschen Versuch, zentrale Prämissen der modernen Soziologie einer *machttheoretischen* Rekonstruktion zu unterwerfen, so müssen vorab zwei Fragen beantwortet werden. Erstens: Welche Gründe sprechen dafür bzw. dagegen, Macht als *den* Grundbegriff der Sozialwissenschaften schlechthin aufzufassen? Und zweitens: Kann im Hinblick auf die Funktionsweise sozialer Systeme tatsächlich noch von einer *Identität* zwischen den Normen und der Gesamtstruktur einer Gesellschaft ausgegangen werden, wie sie für die soziologischen Theorien Durkheims und Parsons charakteristisch ist, oder hat nicht gerade die Soziologie Grund zu der Annahme, daß sich der Integrationsbedarf moderner Gesellschaftssysteme heute nicht mehr ausschließlich über die Mobilisierung von Normen, Werten und Moralien befriedigen läßt?

(1) Bereits Bertrand Russell hatte den Versuch unternommen, Macht als "Fundamentalebegriff" der Sozialwissenschaften vorzuschlagen. Russell verwies dabei auf die analoge Rolle, die dem Energiebegriff innerhalb der modernen Physik zukommt, um so die zahlreichen Möglichkeiten, innerhalb des sozialen Lebens Einfluß auf andere auszuüben und eigene Interessen auch gegenüber möglichem Widerstand durchzusetzen, als unter-

---

<sup>66</sup> M. Foucault, *Mikrophysik der Macht*, a.a.O., S. 106 f. Aus diesem Grund enden die meisten Untersuchungen von Foucault mit einer Analyse der Bedeutung von verinnerlichten sozialen Normen innerhalb der modernen Strategien der Disziplinierung und Normalisierung. Vgl. ebd., S. 48 u. 103; *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 507 ff.; *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 426 ff.; *Überwachen und Strafen*, a.a.O., S. 381 ff. und 391 ff.; *Sexualität und Wahrheit I*, a.a.O., S. 171 ff.

<sup>67</sup> Vgl. Luhmann, *Rechtssoziologie 1*, a.a.O., S. 18.

schiedliche Erscheinungsformen von Macht zu bestimmen. Gleichwohl konnte sich eine solch allgemeine Machtdefinition nicht durchsetzen. Indem Russell im Anschluß an Thomas Hobbes "Macht" ganz allgemein als das "Hervorbringen beabsichtigter Wirkungen" bestimmte, rehabilitierte er ein Machtverständnis, das den Bereich möglicher Machtausübung noch nicht auf interpersonale Beziehungen beschränkt wissen wollte, sondern auch alle Formen des Einwirkens auf Gegenstände und der Naturaneignung mitumfaßte.<sup>68</sup> Jedoch erhält der Begriff der Macht erst dann eine spezifisch *soziale* Bedeutung, wenn man ihn als eine Form der "Einflußnahme" bzw. "Willensdurchsetzung" innerhalb intersubjektiver Beziehungen, d.h. als Form einer Verhältnisbestimmung zwischen sozialen Akteuren definiert. Diesen Weg hat die moderne sozialwissenschaftliche Theoriebildung im Anschluß an Max Weber denn auch eingeschlagen. Für sie stellt "Macht" eine Form der sozialen Beeinflussung bzw. "Einfluß" eine Form der Machtausübung dar, die sowohl auf Zwang, d.h. dem Einsatz bzw. der Androhung von Sanktionen als auch auf "Autorität" und "Anerkennung", d. h. auf der Mobilisierung von kollektiv geteilten Normen und Werten beruhen kann. Gleichwohl zeigt die hierbei deutlich werdende Analogie zwischen dem Macht- und dem Einflußbegriff, die in der Folgezeit zu recht unterschiedlichen Typisierungen der Macht- bzw. Einflußformen geführt hat, daß es den Sozialwissenschaften offensichtlich freigestellt bleibt, ob sie die ihren Begriffsbildungen zugrundeliegenden Formen der Herstellung von Intersubjektivität und der "Übertragung reduzierter Komplexität" als Macht- oder als Einflußverhältnis beschreibt.<sup>69</sup> Jedenfalls kann nicht davon ausgegangen werden, daß der von Parsons vorgeschlagene und von Luhmann wieder aufgenommene Versuch, Macht im Unterschied zu anderen Arten sozialer Beeinflussung vor allem durch die Androhung bzw. Anwendung *negativer* Sanktionen zu kennzeichnen, sich innerhalb der neueren sozialwissenschaftlichen Machtforschung bereits definitiv durchgesetzt hat.<sup>70</sup>

Erfolgreicher scheint dagegen der von H.D. Lasswell und A. Kaplan unternommene Versuch gewesen zu sein, Macht und Einfluß als spezifische Formen der *Teilnahme an*

<sup>68</sup> Vgl. B. Russel, Macht. Eine sozialkritische Studie, Zürich 1947, S. 10. u. 29.

<sup>69</sup> So unterstreicht auch Robert Dahl: "Des einen 'Einfluß' ist des anderen 'Macht'." (R. Dahl, Die politische Analyse, München 1973, S. 34). Einen guten Überblick über diese unterschiedlichen Macht- und Einflußtypologien gibt H.-D. Schneider, Sozialpsychologie der Machtbeziehungen, Stuttgart 1978, S. 1-66, der wie die meisten Sozialpsychologen dazu neigt, Macht als den umfassenderen Begriff anzusehen. Bezeichnenderweise sieht Schneider in Macht, Einfluß, Geld und Wertbindung nur eine "Gruppe der Machtspielarten" bzw. "Machtformen", nicht aber unterschiedliche Kommunikationsmedien wie noch Parsons (vgl. ebd., S. 59).

<sup>70</sup> Bereits Coleman kritisierte Parsons' Vorschlag, die Kommunikationsmedien Macht und Geld durch den ausschließlichen Gebrauch von negativen bzw. positiven Sanktionen zu definieren. Vgl. J.S. Coleman, Comment on "On the Concept of Influence", in: Public Opinion Quarterly 27 (1963), S. 63-82. Diese Kritik wird verständlich, wenn man berücksichtigt, daß z.B. French und Raven in einer viel berücksichtigten Arbeit vorgeschlagen hatten, sowohl positive als auch negative Sanktionen, d.h. Belohnung und Bestrafung als Kennzeichen von Machtverhältnissen anzusehen. Vgl. J.R.P. French/B. Raven, The Bases of Social Power, in: D. Cartwright (Hrsg.), Studies in Social Power, Ann Arbor 1959, S. 150-167. Luhmann lehnt dagegen einen Machtbegriff ab, der beide Sanktionsarten umfaßt, weil er damit auch Geld und Liebe als Einflußformen miteinschließen würde. Vgl. Luhmann, Macht, a.a.O., S. 120. Er schlägt deshalb "Einfluß" als Oberbegriff vor, den er wie immer höchst abstrakt als "Übertragung von Reduktionsleistungen" definiert, um von hier aus verschiedene "Einflußarten" abzuleiten (ebd., S. 74). Jedoch scheint Luhmanns Machttheorie gerade an dieser Stelle für Kritik höchst empfänglich zu sein. Siehe hierzu K. Hartmann, Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie, in: Philosophische Perspektiven 5 (1973), S. 130-161; ferner R. Münch, Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung in Grundbegriffe, Grundannahmen und logische Struktur, Opladen 1976, S. 154 ff.

*Entscheidungsprozessen* zu definieren.<sup>71</sup> Denn er unterstreicht, daß auch der Machtunterworfenen noch prinzipiell die Alternative hat, sich dem an ihn gerichteten Machtanspruch zu widersetzen bzw. ihn zu erdulden. Insofern ermöglicht eine solche entscheidungstheoretische Reformulierung des Machtbegriffs, den Gebrauch von Macht vom Tatbestand einer reinen Gewaltanwendung abzugrenzen. Letztere stellt diesem Verständnis zufolge keine Machtausübung mehr dar, weil sie dem von der Gewalt Betroffenen keine Alternativen läßt und ihn deshalb auf den Status eines reinen Objekts reduziert, anstatt ihm die Freiheit der Wahl zuzugestehen.<sup>72</sup> Dagegen scheinen von sozialwissenschaftlicher Seite aus keine grundsätzliche Bedenken gegenüber dem Versuch zu bestehen, die Wirksamkeit von kollektiven Glaubens- und Wertvorstellungen innerhalb von Prozessen der Machtbildung und Machtausübung anzuerkennen. Denn seit Max Webers Unterscheidung zwischen *Macht* und *legitimer Herrschaft*<sup>73</sup> hat sich auch innerhalb der modernen Soziologie die Vorstellung durchgesetzt, daß institutionalisierte gesellschaftliche Machtverhältnisse auf normativen Grundlagen beruhen und daß aufgrund dieses engen Zusammenhangs von Herrschaftsgebilden mit der normativen Struktur einer Gesellschaft die These nicht ganz abwegig ist, daß Herrschaft ein "universal" anzutreffendes und mithin geschichtlich unaufhebbares Begleitphänomen von Vergesellschaftungsprozessen darstellt. Denn "Gesellschaft ist Normierung, Normierung aber verlangt Herrschaft zu ihrer Setzung und Erzwingung."<sup>74</sup> Insofern kann davon ausgegangen werden, daß sich Foucaults Versuch, die Wirksamkeit von Machtverhältnissen in einer "Normalisierungsgesellschaft" bis hin zu ihren normativen und symbolischen Strukturen zu verfolgen, teilweise mit Positionen zur Deckung bringen läßt, die auch innerhalb der modernen Soziologie vertreten werden. Dagegen kann davon ausgegangen werden, daß die von ihm vorgeschlagene Ausweitung des Machtbegriffs im Sinne einer Einbeziehung von "Kräfteverhältnissen", die nicht nur diesen engeren Bereich des "Sozialen", sondern auch die Ebene des Somatischen, "Sub-Individuellen" und Kognitiven sowie die Gewaltsamkeit von kriegerischen Auseinandersetzungen mitumfassen, sich dem gleichen Vorwurf aussetzt wie Bertrand Russells Machtdefinition: nämlich daß sie den Rahmen einer spezifisch sozialwissenschaftlichen Theorie der Macht sprengt.

<sup>71</sup> H.D. Lasswell/A. Kaplan, *Power and Society. A Framework for Political Inquiry*, 7. Aufl. New Haven 1968, S. 75.

<sup>72</sup> Siehe hierzu P. Bachrach/M.S. Baratz, *Macht und Armut*, a.a.O., S. 63 ff. Bereits Lasswell und Kaplan vertraten diesen Standpunkt. Sie sahen jedoch auch noch die Gewaltanwendung als einen Extremfall der Machtausübung an, was bei ihnen zu teilweise unzureichenden Begriffsbestimmungen geführt hatte. Vgl. Lasswell/Kaplan, *Power and Society*, a.a.O., S. 99: "The fact that power, by definition, rests on coercion, does not entail that the power situation itself cannot be the result, in part, of choice. ... To be sure, power may be exercised without consent also; we call this 'naked power'; but naked power is the exception, not the rule."

<sup>73</sup> Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl. Tübingen 1972, S. 28. Dies ist eine Unterscheidung, die bei Weber allerdings innerhalb einer übergreifenden Erörterung des *Machtbegriffs* vorgenommen wird: "Herrschaft ist .. ein Sonderfall von Macht." (S. 541). Insofern stellt Webers "Herrschaftssoziologie" *auch* eine Soziologie der *Macht* dar.

<sup>74</sup> R. Dahrendorf, *Amba und Amerikaner: Bemerkungen zur These der Universalität von Herrschaft* (1964), in: ders., *Pfade aus Utopia*, München 1974, S. 314 ff. (hier: S. 327). Christian Sigrist hatte in seiner Besprechung der ursprünglichen Fassung dieses Aufsatzes dagegen einen Macht- bzw. Herrschaftsbegriff kritisiert, der "nur die Implikationen des Begriffs der sozialen Norm expliziert". Vgl. ders., *Die Amba und die These der Universalität von Herrschaft. Eine Erwiderung auf einen Aufsatz von Ralf Dahrendorf*, in: *Archives Européennes de Sociologie* 5 (1964), S. 272-276 (hier: 275).

(2) Neben dieser Abgrenzung eines sozialwissenschaftlichen Machtbegriffs nach "unten" muß jedoch gefragt werden, ob der Mechanismus des "normativen Erwartens" heute tatsächlich noch die vorherrschende Form der gesellschaftlichen Integration darstellt oder ob in diesem Fall seit Durkheim und Parsons nicht theoretische Entwicklungen in den modernen Sozialwissenschaften stattgefunden haben, die über diese traditionelle Annahme hinausweisen. Insbesondere Luhmann hat vorgeschlagen, die Ebene der Strukturbildung sozialer Systeme und die des an sozialen Normen orientierten Handelns stärker auseinanderzuhalten, als dies bisher innerhalb der soziologischen Tradition der Fall gewesen ist.<sup>75</sup> Zwar betont auch er den engen historischen Zusammenhang zwischen einer über kollektive Wertvorstellungen gesteuerten moralischen Integration von sozialen Interaktionen und den Prozessen der Bildung sozialer Systeme.<sup>76</sup> Gleichwohl hebt Luhmann hervor, daß eine Form der Integration sozialer Systeme, die ausschließlich über normative, d.h. Moral prästendierende und vorschreibende Erwartungsbildungen gewährleistet ist, nur *eine* von mehreren möglichen, funktional äquivalenten Integrationsweisen darstellt. Entgegen den normativen Grundannahmen der Durkheimschen und Parsonsschen Theorie muß deshalb die Bedeutung eines gesamtgesellschaftlichen Konsenses über gemeinsame Werte, Normen und Moralvorstellungen relativiert und im Hinblick auf funktionale Alternativen überprüft werden. Denn gerade mit Blick auf den spezifischen Integrationsbedarf des funktional differenzierten Systems der modernen "Weltgesellschaft" ist weniger denn je davon auszugehen, daß dieser noch ausschließlich über den Bezug auf ein gesamtgesellschaftlich verbindliches Normen- und Wertesystem gewährleistet werden kann. Eher muß das Gegenteil angenommen werden. Denn: "Die postulierten integrativen Werte und Normen sind kaum zu finden."<sup>77</sup>

Luhmann sieht deshalb aufgrund eines vor allem durch den Transfer von Geld, Gütern und wissenschaftlichen Informationen gekennzeichneten Systems der internationalen Geschäftsverbindungen einen evolutionären "Führungswechsel" von dem traditionellen normativen hin zu einem "kognitiven Erwartungsstil" sich anbahnen, der sich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene durch das zunehmende Vorherrschen von kognitiven und lernbereiten Erwartungsbildungen ankündigt.<sup>78</sup> Ob dieser Führungswechsel zwischen diesen beiden unterschiedlichen Erwartungstypen letzten Endes die bisherigen Grundlagen einer sozialwissenschaftlichen Theorie der Macht in Frage stellt oder nicht, hängt dann allein davon ab, ob ihre zentralen Definitionskriterien auch in Zukunft beibehalten oder aber zugunsten allgemeinerer Bestimmungen aufgegeben werden. Auch wenn Foucault dazu geneigt hatte, demgegenüber die Bedeutung der normativen und moralischen Formen der sozialen Integration innerhalb der modernen Gesellschaft in einer fast schon "unzeitgemäßen" Weise hervorzuheben, muß doch davon ausgegangen werden, daß seine Analyse der verschiedenen "Technologien" der Macht und des Macht-Wissens auch jene Strategien und Techniken aufzudecken in der Lage ist, die

<sup>75</sup> Vgl. Luhmann, Rechtssoziologie 1, a.a.O., S. 10 ff., 40 ff.

<sup>76</sup> Z.B. in seiner "Soziologie der Moral", a.a.O., S. 45 ff., 89 ff.

<sup>77</sup> N. Luhmann, Die Weltgesellschaft, in: Soziologische Aufklärung 2, a.a.O., S. 51 ff. (hier: S. 59).

<sup>78</sup> Ebd., S. 63. Dies ist auch der Ausgangspunkt der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Diskussion über die "Globalisierung", auf die auch Luhmann in seinen neueren Arbeiten Bezug nahm. Vgl. N. Luhmann, Globalization or World Society. How to Conceive of Modern Society?, in: International Review of Sociology 7 (1997), S. 67-79; ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997, Bd. 1, S. 145 ff.; ferner ders., Der Staat des politischen Systems - Geschichte und Stellung in der Weltgesellschaft, in: U. Beck (Hrsg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt am Main 1998, S. 345-380.

Luhmann zufolge ein vor allem auf die Vorherrschaft von kognitiven Orientierungen bezogener Machtbegriff zum Gegenstand hat. Dabei sollte jedoch eines nicht vergessen werden: "Man mag auch das wiederum Macht nennen - aber das wäre dann ein neuer Begriff, dem die humanen Bedeutungselemente der Gewalt und der normativen Moral fehlen."<sup>79</sup>

## 5. Die Chancen des Widerstandes und der Dissidenz in einer "Normalisierungsgesellschaft"

Abschließend soll die Frage erörtert werden, welche politischen Perspektiven überhaupt noch ein Machtbegriff zuläßt, der sich von diesen älteren "humanen" Bedeutungselementen abgrenzt, andererseits die "Universalität" und "Omnipräsenz" von Macht behauptet. Denn mit dieser Distanzierung wird die Untauglichkeit zweier Begriffe unterstellt - für Luhmann ist es der der "Herrschaft", für Foucault dagegen der der "Unterdrückung" (*répression*) -, die in der Vergangenheit zumindest noch die Möglichkeit einer *Kritik* und einer *Veränderung* der bestehenden gesellschaftlichen Machtverhältnisse zum Ausdruck bringen sollten. Welches sind also die Gründe für die Ablehnung dieser nun für unzureichend erklärten Schlüsselbegriffe der Macht- und Herrschaftskritik, welche Alternativen treten an ihre Stelle?

Luhmann spricht sich deshalb gegen eine weitere Verwendung des Begriffs der Herrschaft innerhalb der modernen Soziologie aus, weil "Herrschaft" ein "agrargeschichtlicher Begriff" sei, der "mit dem einer Leistungsgesellschaft nicht zusammenzubringen ist"<sup>80</sup>. Denn das Verständnis von Politik als Ausübung von Herrschaft folge einem "archaisch-tribalen Interaktionsmuster", das eine Gesellschaftsordnung kennzeichne, die auf einer Unterscheidung zwischen dem Teil und dem Ganzen, Oben und Unten, Zweck und Mittel beruhe und in der die oberen Teile zugleich als legitime Repräsentanten des politischen Gemeinwesens angesehen werden konnten. Dieses Modell unterstellt zugleich den funktionalen Primat des politischen Systems innerhalb einer Gesellschaft, die im Unterschied zu der funktional differenzierten modernen Weltgesellschaft noch als eine *politisch* organisierte Gesellschaft verstanden werden konnte. Dagegen sei in einer Gesellschaft, deren weitere Entwicklung immer mehr auf kognitiven Orientierungen beruhe, "Herrschaft nicht mehr legitimierbar; sie ist sekundär geworden"<sup>81</sup>.

Obwohl Foucault den Begriff der "Herrschaft" (*domination*) nicht grundsätzlich verwarf und auch noch in seinen späteren Arbeiten gebrauchte,<sup>82</sup> lehnt jedoch auch er die Auffassung ab, daß das durch ihn zum Ausdruck gebrachte Herrschaftsverhältnis auch heute noch durch den Gegensatz zwischen den "Herrschenden" und den "Beherrschten" gekennzeichnet sei. Der Platz des Königs und der *maiores partes* ist nämlich inzwischen leer und die Suche nach einem neuen Zentrum der Herrschaft sinnlos geworden. Die Verwendung dieses traditionsbelasteten Begriffs erfolgt bei Foucault denn auch nur noch zur Kennzeichnung der "mannigfachen subjektivierenden Unterwerfungen, die im Inneren des sozialen Körpers stattfinden und wirksam werden"<sup>83</sup>. Mit ihm versucht Foucault zugleich einen Mechanismus der "Unterwerfung" (*assujettissement*) zu den-

<sup>79</sup> Luhmann, Systemtheoretische Ansätze zur Analyse von Macht, a.a.O., S. 111.

<sup>80</sup> J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, a.a.O., S. 400.

<sup>81</sup> Luhmann, Systemtheoretische Ansätze zur Analyse von Macht, a.a.O., S. 110.

<sup>82</sup> Vgl. z.B. Foucault, Dispositive der Macht, S. 79, 88, 211.

<sup>83</sup> Ebd., S. 79.



ken, der im Gegensatz zu der bisher üblichen Auffassungsweise keine Ausschließung bzw. Unterdrückung kennzeichnen soll, sondern die Form einer Machtausübung, die auf einer Strategie der *Normalisierung* und der *Subjektivierung* beruht und damit den politischen Produktionsprozeß einer spezifischen, an die bestehenden Machtverhältnisse gebundene Form von Subjektivität anzeigt. Das moderne Individuum befindet sich insofern weder in einem äußerlichen Verhältnis zur Macht noch wird es von ihr unterdrückt oder ihr gegenüber als das ganz "Andere" erfahren. Denn vermittelt der "Herrschaft der Seele über den Körper" ist es mit unsichtbaren Fäden untrennbar an die bestehenden Machtverhältnisse gebunden.

So scheinen nicht nur in Luhmanns, sondern auch in Foucaults Denken alle "humanen" Ausgänge aus dem Labyrinth der modernen Macht- bzw. Systemverhältnisse erfolgreich verschlossen worden zu sein. Liegt damit diesem Denken nicht eine Tendenz zugrunde, anstelle des "Konservatismus" traditioneller Ansätze nun den prinzipiellen "Opportunismus" und "Dezisionismus", d.h. die Variabilität und Lernfähigkeit sozialer Systeme überzubewerten, um so die noch *Widerstand* leistenden Subjekte und Gruppen gegenüber der bewußtseinsmäßig ohnehin nicht mehr einholbaren und damit gleichsam zur "zweiten Natur" gewordenen Rationalität der Macht- und Systemprozesse auf eine unterlegene Position zu verweisen? Beinhaltet eine solche Form der Begriffsbildung nicht eine Vernachlässigung der Möglichkeit einer umfassenden Veränderung der bestehenden Gesellschaft in Form politisch-revolutionärer Handlungsprozesse? Welche politische Bedeutung kommt überhaupt noch einem Machtbegriff zu, der selbst noch den potentiellen Revolutionären die grundsätzliche Vergeblichkeit ihrer Bemühungen in Aussicht stellt? Kann es überhaupt eine "linke Politik ohne humanistische Mythen" geben?<sup>84</sup> Und wenn ja, welches sollten ihre Ziele sein? Welchen Spielraum sieht dieses Denken überhaupt noch für einzelne Revolten und verschiedene Formen des "abweichenden" bzw. "dissidenten" Erlebens und Verhaltens gegeben?

Daß da, wo Machtverhältnisse herrschen, nicht die Existenz von *Gegenmacht* und *Widerstand* ausgeschlossen ist, sondern aufgrund des universalen Charakters von Macht geradezu hervorgerufen wird, unterstreichen sowohl Foucault als auch Luhmann. Welche Bedeutung, welcher Charakter soll jedoch diesen mit den Machtbeziehungen einhergehenden Formen des Widerstandes zugesprochen werden? Luhmann behandelt die Erfolgchancen von *Gegenmacht* vor dem Hintergrund des Problems der staatlichen Zentralisierung politischer Entscheidungen und der Formalisierung von Machtbeziehungen innerhalb bürokratischer Organisationen. Da eine volle Monopolisierung der Macht in der Hand des Staates nicht erreichbar sei, ist ihm zufolge nicht nur von der Möglichkeit einer Machtausübung auszugehen, die sich gegen die politisch legitimierten Entscheidungsinstanzen richtet und sich ihnen widersetzt, sondern auch zu berück-

---

<sup>84</sup> Dies war Foucaults Forderung in "Von der Subversion des Wissens" (a.a.O., S. 28). Debray meldete hierzu trotz vieler Sympathie für Foucaults Ansatz Bedenken an: "Kann es eine Foucaultsche Politik geben oder nicht? .. Ich möchte das bezweifeln." (R. Debray, Auf den Schultern Solschenizyns, in: *Alternative* 116 (1977), S. 183-187, hier: 185). Daß diese, falls sie überhaupt möglich sein sollte, auf jeden Fall nicht mehr die *alte* Politik der "linken Mythen" sein wird, hatte Foucault selbst unterstrichen. Denn er stellte kurzerhand die gesamte Tradition des Sozialismus in Frage: "Es gibt keine Orientierung mehr ... Es gibt keine einzige revolutionäre Bewegung, erst recht kein einziges sozialistisches Land, in Führungszeichen, auf das wir uns berufen könnten, um zu sagen: es muß es gemacht werden! Da ist das Vorbild! Da ist eine Linie! ... wir sind zurückgeworfen auf das Jahr 1830, das heißt wir müssen neu beginnen ... Es muß möglich sein, neu zu beginnen." (M. Foucault, Die Folter, das ist die Vernunft. Ein Gespräch Knut Boesers mit Michel Foucault, in: *Die Sprache des Großen Bruders. Literaturmagazin* 8, Reinbek 1977, S. 60-68, hier: 67 f.).

sichtigen, daß diese "Blockiermacht" von Organisationen und Interessengruppen zu Versuchen führen kann, mittels ihres Sanktionspotentials direkten Einfluß auf das Zustandekommen politischer Entscheidungen zu nehmen. Ein ähnliches Phänomen ist auch bezüglich des Stellenaufbaus und des Entscheidungsflusses in formalen Organisationen festzustellen. Aufgrund der Weitläufigkeit von Machtketten und der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen den Vorgesetzten und Untergebenen verläuft der eigentliche Entscheidungsablauf nämlich nicht nur von "oben nach unten", sondern auch von "unten nach oben". Denn die sachliche Kompetenz der unteren Stelleninhaber und ihr spezifisches Wissen über die informalen Voraussetzungen und Bedingungen einer organisationsinternen Durchsetzbarkeit von Entscheidungen erlaubt diesen zugleich eine informale "Übermächtigung der Machthaber", denen selbst oft nur noch eine Repräsentationsfunktion in der Außendarstellung einer Organisation zukommt.<sup>85</sup>

Dieser Sachverhalt scheint sich auch in den diversen Forderungen nach Demokratisierung und Mitbestimmung widerzuspiegeln, die auf eine organisationsinterne Aufwertung dieser informalen Machtpotentiale abzielen und gewissermaßen den Versuch darstellen, "Machtkommunikation durch Kommunikation über Macht zu ersetzen"<sup>86</sup>. Luhmann spricht diesen Demokratisierungsforderungen, denen sich sowohl die hierarchische Struktur formaler Organisationen als auch das politische System der modernen Gesellschaften ausgesetzt sieht, eine unterschiedliche systeminterne "Rationalität" zu. Während die positive Aufnahme der Forderung nach "Emanzipation" und des Programms der "Human Relations"-Bewegung den "letzten Trick des Managements" darstellt, um den Organisationsuntergebenen ihre Machtbasis zu entziehen, sieht er in den an das politische System gerichteten Forderungen nach "Partizipation" und "Demokratisierung" den "ideologischen" Versuch, die "Ebenendifferenzierung" von Interaktion, Organisation und Gesellschaft durch eine Art "kleinsystemspezifischen Lokalpolitismus" zu unterlaufen.<sup>87</sup> Obgleich die Zunahme dieser "Archaismen" auf gewisse evolutionäre Schwächen des Macht-Code hinweisen, sieht Luhmann in ihnen eher eine Bestätigung der lebensweltlichen Universalität von Kommunikations-Medien wie Macht als die Gefahr ihrer Infragestellung, die er prinzipiell ausschließt: "Die Struktur aller Medien-Codes macht 'Revolutionen' unmöglich ... es ist eine Existenznotwendigkeit, an ihnen in positivem oder negativem Sinne zu partizipieren."<sup>88</sup> Rational und zivilisiert verhält sich somit nur der, der einsieht, daß letzten Endes keine andere Möglichkeit übrig bleibt, als "die kleine Welt der Interaktion und die große Welt der Organisation stärker zu differenzieren und in jeder das ihr entsprechende Machtspiel zu spielen"<sup>89</sup>.

Foucault bindet den Begriff der Macht noch stärker als Luhmann an die Möglichkeit des Widerstandes. Während Luhmann in dieser eher eine Folge der Formalisierung und Zentralisierung von Machtverhältnissen sieht, sind für Foucault Machtverhältnisse geradezu dadurch definiert, daß sie auf einer Vielfalt von *Widerstandspunkten* beruhen, die gleichsam als "Materialursache" einen nicht wegzudenkenden Pol innerhalb einer prinzipiell *zweiseitigen* Machtbeziehung darstellen und in ihr "die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen. ... Sie sind in den Machtbeziehungen

---

<sup>85</sup> Luhmann, Macht, a.a.O., S. 91 ff. u. 98 ff.

<sup>86</sup> Ebd., S. 97.

<sup>87</sup> Ebd., S. 96, 109 u. 114.

<sup>88</sup> Ebd., S. 90 f.

<sup>89</sup> Ebd., S. 115.

die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber."<sup>90</sup> Macht und Widerstand verhalten sich also nicht zueinander wie zwei unterschiedliche Sorten von Akten oder Relationen, sondern sie sind die prinzipiell austauschbaren, jedoch nie voneinander trennbaren Glieder eines Verhältnisses, unabhängig von denen überhaupt nicht von einem "Machtverhältnis" gesprochen werden könnte.<sup>91</sup> Liegt somit der Widerstand niemals *außerhalb* der Macht und kann man nur Macht gegen Macht einsetzen, so scheinen auch die Chancen für ein Erleben und Handeln, das nicht durch Machtwirkungen geprägt ist, gegen Null zu tendieren bzw. kategorial ausgeschlossen zu sein. Denn aufgrund der Allgemeinheit, die Foucault dem Machtbegriff zuspricht, läßt sich im Grunde genommen keine soziale Beziehung mehr denken, die *nicht* zugleich eine Machtbeziehung wäre. Diese Schlußfolgerung legt auch Foucaults Gebrauch des traditionellen Kraftbegriffs nahe, mit dem Foucault die Relata der Machtbeziehung charakterisiert hat. Denn in dem von ihm beschriebenen Universum gibt es kein "jenseits der Kraft" mehr - dies wäre das reine Nichts-, sondern allenfalls mehr oder minder starke oder "gute" und "schlechte" Kräfte, falls man in einem solchen Fall moralische Optionen überhaupt noch für statthaft hält.

Die unterstellte Universalität und Omnipräsenz von Machtverhältnissen ist also der Grund dafür, warum Foucault zufolge ein "Denken des Außen" unmöglich geworden zu sein scheint.<sup>92</sup> Erst die Frage, *welche* Kräfte jeweils historisch bestimmend sind und *welche* Arten der Beziehung zwischen ihnen vorherrschen, öffnet jedoch wieder den Raum für ein *politisches* Denken, das auf solche grundsätzlichen Unterscheidungen notwendigerweise angewiesen ist. Denn zu einer Macht, die ausschließlich und rein formal als eine "Beziehung zwischen Kräften" (*rapport de force*) definiert ist, kann es außer dem Tod tatsächlich keine Alternative mehr geben. Eine auf solch abstrakter Grundlage formulierte These bezüglich der Universalität von Machtverhältnissen lebt im Grunde genommen davon, daß es von einem Denken als "politische" Herausforderung mißverstanden wird, das sein eigenes Machtverständnis anhand von viel konkreteren Erfahrungen gewonnen hat und deshalb noch an die "Dämonie der Macht" zu glauben vermag.<sup>93</sup> Diese spezifische Differenz zwischen der universal anwendbaren, weil

<sup>90</sup> Foucault, Sexualität und Wahrheit 1, a.a.O., S. 117.

<sup>91</sup> Nicht zuletzt aus diesem Grund lehnte Nicos Poulantzas Foucaults Version einer relationalen Machttheorie ab. Denn die von ihr konzipierten "Widerstandspunkte" eröffnen ihm zufolge keine politische Perspektive. Vgl. N. Poulantzas, Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, sozialistische Demokratie, Hamburg 1978, S. 137: "Die berühmten Widerstände, die notwendiges Element jeder Machtsituation sind, bleiben bei ihm, da ihnen jede Grundlage fehlt, willkürliche Beteuerung: *Sie sind bloß prinzipielle Behauptungen*. ... Wenn die Macht immer schon da ist, wenn jede Machtsituation in sich selbst begründet ist, *warum sollte es Widerstand geben, woher käme dieser Widerstand, und wie wäre er nur möglich?* ... Bei Foucault bleibt diese Frage unbeantwortet."

<sup>92</sup> Siehe hierzu auch Foucault, Das Denken des Außen, in: ders., Von der Subversion des Wissens, a.a.O., S. 54 ff.

<sup>93</sup> Vgl. hierzu die klassische Studie von G. Ritter, Die Dämonie der Macht, 6. Aufl. Stuttgart 1947. Darüber, ob Macht "gut" oder "böse an sich" (Jacob Burckhardt) ist, gehen die Meinungen weit auseinander. War die Macht staatstragend und nationenbildend wirksam, d.h. war man selbst kriegerisch und politisch erfolgreich, galt sie als gut und "sittlich". Dagegen schimpfte man vor allem nach verlorenen Kriegen über den "Machiavellismus der Macht". Dies scheint sich auch in Gestalt der späteren Konversion jener französischen "Gauchisten" zu bestätigen, die seit dem Abklingen der mit dem Mai 68 verbundenen Erwartungen ihren marxistisch-leninistischen Machtanspruch zugunsten einer Neuaufgabe der Philosophie von der Sündhaftigkeit der Welt eingetauscht hatten und nun politische Abstinenz und Schopenhauersche Weltflucht predigten. Siehe hierzu auch J. Thomas, Engel und Leviathan. Neue Philosophie in Frankreich als nachmarxistische Politik und Kulturkritik, München 1979.

völlig abstrakten Grunddefinition von Macht und ihren jeweiligen historisch-konkreten Ausgestaltungen muß berücksichtigt werden, um nicht einer Selbsttäuschung zu unterliegen, die durch Foucaults Unentschiedenheit hinsichtlich der Frage nach einer möglichen Alternative gegenüber Machtverhältnissen eher gefördert als verhindert worden ist. Denn Foucault selbst machte ja auch folgende, für ihn bezeichnende Feststellung: "Daß man sich niemals 'außerhalb der Macht' aufhalten kann, heißt nicht, daß man unter allen Umständen in der Falle sitzt." Und: "Wir stecken nie völlig in der Falle der Macht: unter bestimmten Bedingungen und mit einer präzisen Strategie kann man immer ihren Zugriff abwenden."<sup>94</sup> Welches wäre also das "ganz Andere", das sich die Macht vom Leibe hält, welches die Perspektive einer wirklichen *Dissidenz*?<sup>95</sup>

Mit dieser Frage sind wir wieder auf die Grundannahmen verwiesen, die in einem engen Zusammenhang mit den anfänglichen Überlegungen bezüglich der Eigenart eines sich über Grenzziehungen und damit zugleich durch Ausschließungen konstituierenden sozialen Systems stehen. Gesellschaftssysteme wie Machtverhältnisse stehen nämlich in einer engen Beziehung zu einem Bereich des von ihnen Ausgeschlossenen, in der sie zugleich ihre eigene Kontingenz und potentielle Infragestellung erfahren. Die von bestehenden Sozialsystemen bzw. Machtverhältnissen jeweils ermöglichten Strukturen und Prozesse stellen insofern nur einen sehr kleinen Bereich des *prinzipiell* Möglichen dar. Ein institutionell ausdifferenziertes soziales System pflegt deshalb auch keinen *direkten* Bezug zu "alles Möglichen" zu unterhalten, sondern beschränkt sich auf verschiedene Formen der Reduktion, mit denen es die Komplexität der Welt in systeminternen Prozeduren der Verarbeitung und Ausschließung von Alternativen durch die vereinfachende Form eines "dies oder anderes" ersetzt.<sup>96</sup> Unter diesen Voraussetzungen erscheint aber der *Dissens* als ein Mechanismus, durch den eine Gesellschaft die für sie bedrohliche "Weltkomplexität" in Form eines durch sie bewältigbaren "Ersatzproblems" verarbeitet: "Nicht alles, was andere erleben, erlebt haben oder erleben könnten, ist für das System problematisch, sondern nur das, was von den durch das System selektierten Meinungen abweicht. So wird die Komplexität der Sozialdimension unter dem Gesichtspunkt möglichen Dissenses strukturiert und im Hinblick darauf lassen sich dann Verhaltensstrategien entwerfen."<sup>97</sup> Keinesfalls liegt deshalb die Möglichkeit eines *anderen* Denkens und Erlebens *außerhalb* des Bereichs des gesellschaftlich Möglichen, und

---

<sup>94</sup> Foucault, Dispositive der Macht, a.a.O., S. 196 u. 210.

<sup>95</sup> Vgl. hierzu auch D. Cooper, Wer ist Dissident, Berlin 1978; ferner D. Lecourt, Dissidence ou révolution?, Paris 1978.

<sup>96</sup> Luhmann, Soziologie der Moral, a.a.O., S. 44.

<sup>97</sup> Luhmann, Soziologische Aufklärung 1, a.a.O., S. 119. Zu der damit im engen Zusammenhang stehenden gesellschaftlichen Funktion von sozialen Protestbewegungen siehe auch ders., Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, hrsg. u. eingel. v. K.-U. Hellmann, Frankfurt am Main 1996, bes. S. 75 ff. u. 175 ff. Daß die Freiheit des Denkens deshalb immer zugleich die "Freiheit des anders Denkenden" impliziert (Rosa Luxemburg), ist nur eine Bestätigung dieses Prinzips, das zugleich die Chance der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung eines besonderen Berufsstandes eröffnet: nämlich der des modernen Intellektuellen. Und daß sich dieser Berufsstand aufgrund seiner "dissensuellen" Funktionen oft den stärksten Angriffen von seiten anderer Gesellschaftsmitglieder, insbesondere der "Gegen"-Intellektuellen ausgesetzt sieht, liegt in der Natur der Sache. Siehe hierzu auch die einschlägige Streitschrift von H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975; ferner J. Kristeva, Ein neuer Intellektuellen-Typ: der Dissident, in: Schwarze Botin 7 (1978), S. 5-10.

in diesem Sinne ist, wie oft hervorgehoben wurde, eine Soziologie des *abweichenden* Verhaltens zugleich auch eine Soziologie des *konformen* Verhaltens.<sup>98</sup>

Diesen Zusammenhang zwischen der Entstehung einzelner sozialer Systeme und der damit verbundenen Ausgrenzung eines Bereichs der von ihnen als "abweichend" empfundenen Formen des Erlebens und Handelns muß berücksichtigt werden, wenn von den Chancen und Perspektiven des Widerstandes und der Dissidenz in einer "Normalisierungsgesellschaft" die Rede ist.<sup>99</sup> Er verweist zugleich auf eine Aporie, die vielen Ausführungen Foucaults bezüglich des Verhältnisses zwischen den negativen, ausschließenden und den positiven, strukturbildenden Leistungen von sozialen Systemen zugrunde liegt. Denn Foucaults ursprüngliche Betonung und spätere Abwertung des repressiven und ausschließenden Charakters von gesellschaftlichen Machtverhältnissen ist im Grunde genommen von sekundärer Bedeutung gegenüber dem auch von ihm immer wieder hervorgehobenen Sachverhalt, daß sinnhafte Identifikationen immer zugleich Selektionsakte darstellen, also überhaupt nur in einer *differentiellen* Form vorgenommen werden können, was notwendigerweise auch Negationen impliziert, und daß die Not der gesellschaftlichen Ausschließungen zugleich die Tugend der systeminternen Abweichungen begründet. Dies läßt sich an seiner Behandlung des *Wahnsinns*, der *Delinquenz* und der *Sexualität* exemplarisch aufzeigen:

(1) Bezeichnet der Wahnsinn wirklich jene uns prinzipiell unzugängliche Form des ganz "Anderen", die einige antipsychiatrische Bewegungen ihm zugesprochen hatten? Oder muß er als eine extreme, aber dennoch kulturell geprägte Form des abweichenden Erlebens und Verhaltens der Mitglieder einer Gesellschaft verstanden werden, die überhaupt erst durch solche grundlegenden Unterscheidungen ihre spezifische Differenz reflektiert?<sup>100</sup> Obgleich die Dramaturgie in Foucaults Behandlung dieses Themas gerade darin besteht, die Möglichkeit einer solch radikalen Heterogenität des Wahnsinns heraufzubeschwören, gibt Foucault doch nicht vor, die Geschichte der *Sprache* des Wahnsinns zu schreiben, sondern nur die "Archäologie" seines *Schweigens*.<sup>101</sup> Grundlegend für die "Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft" ist nämlich allein die große historische Zäsur zwischen Vernunft und Nicht-Vernunft, welche die Vernunft selbst vollzieht und die sich insofern auch als eine Organisation der Vernunft zu erkennen gibt. Die Geschichte des Wahnsinns stellt insofern einen einzigartigen "Monolog" der Vernunft dar, den sie deshalb hält, um ihre *eigenen* Grenzen zu kennzeichnen. Keines-

<sup>98</sup> Bereits Emile Durkheim hatte in seiner für die moderne, empirisch orientierte Soziologie bahnbrechenden Untersuchung über den Selbstmord aus dem Jahre 1897 hervorgehoben, daß das abweichende Verhalten keine persönliche Eigenschaft der betroffenen Individuen ist, sondern durch die sozialen Strukturen einer Gesellschaft hervorgerufen und durch ihre anomischen Zustände begünstigt wird. Typisch für diese genuin soziologische Auffassungsweise ist auch, daß Robert Merton neben dem konformen, innovativen und rituellen Verhalten auch das "Rückzugsverhalten" und die "Rebellion" im Rahmen einer Typologie möglicher Arten der sozialen *Anpassung* aufgeführt hatte. Vgl. R.K. Merton, Social Structure and Anomie, in: American Sociological Review 3 (1938), S. 672-683. Zum Verhältnis zwischen sozialer Struktur und abweichendem Verhalten siehe auch N. Luhmann, Rechtssoziologie 1, a.a.O., S. 116 ff. sowie die dort angeführten Literaturhinweise.

<sup>99</sup> Siehe hierzu auch die einschlägige Untersuchung von J. Link, Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Opladen 1997.

<sup>100</sup> Weitere thematische Ansatzpunkte für eine solche Perspektive der Dissidenz waren und sind die Wilden bzw. die "Barbaren", die Frauen, die Juden, die Künstler und Intellektuellen - kurz: alle Grenzgänger der abendländischen Kultur. Siehe hierzu C. Delacampagne, Figures de l'oppression, Paris 1977.

<sup>101</sup> Vgl. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, a.a.O., S. 8; ferner ders., Die Spuren des Wahnsinns, in: Kursbuch 3 (1965), S. 1-11.

wegs verweist sie jedoch auf ein "Außen", von dem aus uns der Wahnsinn völlig neue Wahrheiten verkünden könnte - auch wenn der lyrische Protest der modernen Schriftsteller inzwischen Qualitäten wiederbelebt hat, die einstmals noch dem Wahnsinn selbst zugesprochen wurden: nämlich innerhalb einer *anderen* Gesellschaftsordnung.<sup>102</sup>

(2) Stand seine Darstellung der Geschichte des Wahnsinns noch unter der Vorherrschaft des Themas der *Ausschließung* bzw. der *Internierung* und legte sie somit die oberflächliche Vermutung einer radikalen gesellschaftlichen Exterritorialität des Wahnsinns nahe, so behandelt Foucault mit "Überwachen und Strafen" nun die Wirksamkeit von Überwachungspraktiken und Bestrafungsritualen hinsichtlich der *Produktion* eines delinquenten Milieus und der Disziplinarisierungseffekte, die solch ein Milieu in bezug auf die soziale Kontrolle der Gesamtbevölkerung beinhaltet. Doch lassen wir uns nicht täuschen. Dies ist keine neue Perspektive, sondern die gleiche wie in "Wahnsinn und Gesellschaft": es handelt sich nämlich um die gleichen Ausgrenzungen, die in Form sozialer Internierungen wirken, ferner um die Genealogie der gleichen "modernen Seele", die nun das Gefängnis eines Körpers darstellt, der mit dem des modernen Gesetzesbrechers identisch ist und dessen Handlungen mit dem *normalen* Funktionieren des Gesamtsystems dermaßen eng verknüpft ist, daß auch von ihm keine grundsätzliche Infragestellung der bestehenden "Verhältnisse" erwartet werden kann.<sup>103</sup>

(3) Und schließlich die "Geschichte der Sexualität": Wer möchte denn noch ernsthaft die Tradition der "Sex-Pol"-Bewegung fortsetzen, nachdem Foucault gezeigt hat, in welchem engem Maße die Ausbildung des "Dispositivs der Sexualität" mit den unterschiedlichsten Strategien der Inquisition und insofern zugleich mit einer fragwürdigen Form des "Geständnisses" und der "Selbstbekenntnis" verbunden ist? Auch hier erfolgt also die Produktion eines Gesamtdispositivs durch Ausschließungen - und: *Verbote* -, die Foucault allesamt auf Machtstrategien zurückführt, um so eine Politik der "sexuellen Befreiung" bereits im Ansatz zu diskreditieren.<sup>104</sup>

Ist deshalb *jedes* Streben nach Differenz, *jeder* Versuch einer dissidenten Absetzungsbewegung sinnlos, lächerlich, undurchführbar geworden? Keineswegs. Man darf sich nur nicht durch theoretische Positionen verunsichern lassen, die Begriffen wie

<sup>102</sup> Vgl. Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, a.a.O., S. 536 u 543. Bezeichnend für diese Wiederbelebung der einstmaligen "Sprache des Wahnsinns", die Foucault in den Werken von Hölderlin, Nerval, Nietzsche, Artaud und Bataille gegeben sah, ist der Umstand, daß diese zugleich auf eine *traditionelle* kulturelle Erscheinungsform des Wahnsinns zurückgriffen. Insofern vertraten diese Autoren auch keinen "natürlichen", sondern nur einen *anderen* kulturellen Umgang mit dem Wahnsinn!

<sup>103</sup> Daß Kriminalität insofern "normal" ist und von der Gesellschaft sorgfältig kultiviert wird, stellte zu diesem Zeitpunkt wohl allenfalls noch für Foucault eine neue Erfahrung dar. Denn dieser Tatbestand wird seit längerem durch die Forschungsergebnisse einer speziellen Richtung der Soziologie - nämlich der Kriminalsoziologie - bestätigt. Vgl. H. Haferkamp, *Kriminalität ist normal*. Zur gesellschaftlichen Produktion abweichenden Handelns, Stuttgart 1972; ferner M. Brusten/S. Müller, *Kriminalisierung durch Instanzen sozialer Kontrolle*, in: F.W. Stallberg (Hrsg.), *Abweichung und Kriminalität*, Hamburg 1975, S. 208 ff. Zur Bedeutung des Foucaultschen Ansatzes für eine "kritische" Kriminologie siehe auch M. Althoff/M. Leppelt, "Kriminalität" - eine diskursive Praxis. Foucaults Anstöße für eine kritische Kriminologie. Mit einem Vorwort von Fritz Sack, Münster/Hamburg 1995.

<sup>104</sup> Es handelt sich hierbei um Verbote, deren Bedeutung Foucault heruntergespielt hatte, um seine eigenen Untersuchungen als radikalen Neuanfang aufzuwerten. Vgl. etwa seine Kritik an der "Repressionshypothese" in ders., *Sexualität und Wahrheit 1*, a.a.O., S. 25 ff. Die von Foucault vorgenommene Dramatisierung des Verhältnisses zwischen "Repression" und "Produktion" verliert jedoch viel von ihrer vermeintlichen Spannung, wenn man berücksichtigt, daß erstere wesentlich auf der Ebene der sexuellen *Praktiken*, letztere dagegen auf der Ebene der *Diskurse* erfolgt und sich beide in dieser Hinsicht durchaus gut miteinander vertragen.

"Macht" und "System" eine dermaßen universale Bedeutung einräumen, daß im Vergleich zu ihnen dann tatsächlich keine Alternative mehr vorgestellt werden kann. Berücksichtigt man jedoch, daß sie völlig unspezifische Grundbegriffe für soziale Verhältnisse darstellen, die sehr unterschiedlich ausfallen können, dann fällt auf, daß nie *das* System, nie *die* Macht ein sinnvoller Gegner sein kann, demgegenüber sich die Mühe einer Absetzungsbewegung lohnen würde.<sup>105</sup> Vielmehr sind es immer jeweils *historisch konkrete* Systeme und Machtverhältnisse, denen Widerstand geleistet werden kann und denen gegenüber der Anspruch auf Differenz geltend zu machen ist. Die Erträglichkeit des sozialen Lebens nimmt dabei in dem Maße zu, wie sich unterschiedliche Lebensformen entfalten und gegeneinander behaupten können. Und dann braucht sich auch der potentielle Dissident nicht mehr von der vermeintlich überlegenen "Rationalität" eines systemtheoretischen "nichts geht mehr" sonderlich beeindrucken zu lassen, weil die folgende Prognose gar nicht mehr sein Problem wäre: "Gegner des Systems sind hoffnungslos unterlegen - und zwar nicht nur deshalb, weil sie im Kampf unterliegen würden, sondern deshalb, weil sie keine entsprechenden Organisationsleistungen aufbringen können. Bestenfalls können sie Nachfolger werden - im System!"<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Dies unterstreicht auch Deleuze, der dem von den "Neuen Philosophen" zur Schau gestellten geschichtsphilosophischen Pessimismus vorwarf, daß dieser auf Begriffen beruhe, die so aufgeblasen und untauglich seien wie "des dents creuses, LA loi, LE pouvoir, LE maître, LE monde, LA rébellion, LA foi etc. Ils peuvent faire ainsi des mélanges grotesques, des dualismes sommaires, la loi et le rebelle, le pouvoir et l'ange. En même temps, plus le contenu de pensée est faible, plus le penseur prend d'importance, plus le sujet d'énonciation se donne de l'importance par rapport aux énoncés vides." (G. Deleuze, A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général, in: Minuit 24 (1977), Supplément).

<sup>106</sup> Luhmann, Systemtheoretische Ansätze zur Analyse von Macht, a.a.O., S. 107.

Literatur<sup>Ü</sup>

- Aclines, T., *Recht und Macht des Zeitgeistes*, Schleswig 1824.
- Adamson, W.L., *Hegemony and Revolution*, London 1980.
- Adorno, T. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966.
- Adorno, T.W./Albert, H./Dahrendorf, R./Habermas, J./Pilot, H./Popper, K.R., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin 1969.
- Aischylos, *Eumenides*, hrsg. v. G. Ammendola, Florenz 1968.
- Althoff, M./Leppelt, M., "Kriminalität" - eine diskursive Praxis. Foucaults Anstöße für eine kritische Kriminologie. Mit einem Vorwort von Fritz Sack, Münster/Hamburg 1995.
- Althusser, L., *Marxismus und Ideologie*, Berlin 1973.
- Altvater, E., Zu einigen Problemen des Staatsinterventionismus, in: *Probleme des Klassenkampfes* 3 (1972), S. 1-54.
- Améry, J., Bericht über den "Gauchismus", in: *Merkur* 322 (1975), S. 271-279.
- , Deutschland-Frankreich. Mißverständnisse und Vorurteile des Geistes, in: *Neue Rundschau* 87 (1976), S. 429-444.
- , Aufklärung als *Philosophia perennis*, in: *Die Zeit*, Nr. 22, 20. Mai 1977, S. 35.
- , Französische Tendenzwende?, in: *Merkur* 354 (1977), S. 1040-1053.
- , Michel Foucaults Visionen des Kerker-Universums, in: *Merkur* 347 (1977), S. 389-394.
- , Archäologie des Wissens. Michel Foucault und sein Diskurs der Gegenaufklärung, in: *Die Zeit*, Nr. 14, 31. März 1978, S. 44.
- Amiot, M., *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*, in: *Les Temps Modernes* 248 (1967), S. 1271-98.
- Ancillon, F., *Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen*, Teil 1, Berlin 1824.
- Anderson, P., *The Antinomies of Antonio Gramsci*, in: *New Left Review* 100 (1976), S. 5-81.
- , *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt am Main 1978.
- Angermann, E., *Das "Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft" im Denken des 18. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Politik* 10 (1963), S. 90-101.
- (Anonym), *Politische Plänkeleien*, in: *Jahrbücher für Gesellschafts- und Staatswissenschaften*, Jg. 3 (1866), Bd. 6, Heft 2, S. 101-108.
- Antonin v. Florenz, *Opera omnia, cura et studio F.F.T.M. Mamachi et D. Remedelli*, Florenz 1741-1742.
- Ariès, P., *La singulière histoire de Philippe Ariès*, in: *Le Nouvel Observateur*, Nr. 693, 20.-26. Februar 1978, S. 80-102.
- Aristoteles, *Opera. Ex recensione I. Bekkeri*, ed. Academia Regia Borussia (Berlin 1830-70), Neudruck Berlin 1960.
- , *Nikomachische Ethik. Auf der Grundlage der Übersetzung v. E. Rolfes* hrsg. v. G. Bien, Hamburg 1972.
- Arnason, J.P., *Zwischen Natur und Gesellschaft. Studien zu einer kritischen Theorie des Subjekts*, Köln 1976.
- Aron, R., *L'opium des intellectuels*, Paris 1955.
- , *Classe sociale, classe politique, classe dirigeante*, in: *Archives Européennes de Sociologie* 1 (1960), S. 260-281.
- Atlan, H., *Du bruit comme principe d'autoorganisation*, in: *Communications* 18 (1972), S. 21-36.
- Baader, F. v., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. F. Hoffmann, Leipzig 1850 ff.
- Bachrach, P. *Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft*, Frankfurt am Main 1970.
- Bachrach, P./Baratz, M.S., *Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung*, Frankfurt am Main 1977.

---

<sup>Ü</sup> Klaus Lichtblau, *Das Zeitalter der Entzweiung. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin: Philo, 1999, S. 371-408.



- Backhaus, H.-G., Zur Dialektik der Wertform, in: A. Schmidt (Hrsg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt am Main 1969, S. 128-152.
- Badaloni, M., Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica, Turin 1975.
- Baier, L., Die Macht ist nirgendwo und überall, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 75, 14. April 1978, S. 28.
- Bakunin, M., Gesammelte Werke, Berlin 1921-1924.
- Baldwin, D.A., Money and Power, in: Journal of Politics 33 (1971), S. 578-614.
- Baldwin, J.M., Das Denken und die Dinge, oder Genetische Logik: Eine Untersuchung der Entwicklung und der Bedeutung des Denkens, 3 Bde., Leipzig 1908-1914.
- Baldwin, J.W., The Medieval Theories of the Just Price. Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: Transactions of the American Philosophical Society 49 (1959), S. 1-92.
- Balibar, E., Au nom de la raison? Marxisme, rationalisme, irrationalisme, in: La Nouvelle Critique 99 (1976), S. 69-76.
- Balibar, E./Luporini, C./Tosel, A., Marx et sa critique de la politique, Paris 1979.
- Barnave, A., Introduction à la révolution française. Texte présenté par F. Rude, Paris 1960.
- Barth, H., Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik, Zürich 1943.
- , Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel, Hamburg 1959.
- Barthes, R., Eléments de sémiologie, in: Communications 4 (1964), S. 91-143.
- , Introduction à l'analyse structurale des récits, in: Communications 8 (1966), S. 1-27.
- , Histoire und ihr Diskurs, in: Alternative 62-63 (1968), S. 171-186.
- , L'écriture de l'événement, in: Communications 12 (1968), S. 108-112.
- , L'Effet de Réel, in: Communications 11 (1968), S. 84-89.
- , Literatur oder Geschichte, Frankfurt am Main 1969.
- , La linguistique du discours, in: A.J. Greimas u.a. (Hrsg.), Sign. Language. Culture, Den Haag/Paris 1970, S. 580-584.
- Bates, T.R., Gramsci and the Theory of Hegemony, in: Journal of the History of Ideas 36 (1975), S. 351-366.
- Baudrillard, J., Pour une critique de l'économie politique du signe, Paris 1972.
- , Le miroir de la production, Tournai 1973.
- , L'échange symbolique et la mort, Paris 1976.
- , Oublier Foucault, München 1978.
- Baudrillard, H., Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au 16ième siècle, Paris 1853.
- Bauman, Z., Moderne und Ambivalenz, Hamburg 1992.
- Baur, L., Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae, hrsg. u. philosophiegeschichtlich untersucht, Münster 1903.
- Beck, U., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986.
- , Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt am Main 1993.
- , Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne, in: U. Beck/A. Giddens/S. Lash, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt am Main 1996, S. 19-112.
- Béjin, A., Différenciation, complexification, évolution des sociétés, in: Communications 22 (1974), S. 109-118.
- Bell, D., The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties, New York 1960.
- Benda, J., La Trahison des clercs, Paris 1927.
- Bendix, R., Max Weber and Jakob Burckhardt, in: American Sociological Review 30 (1965), S. 176-184.
- Bendix, R./Roth, G., Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber, Berkeley/Los Angeles/London 1971.
- Benveniste, E., Nature du signe linguistique, in: Acta Linguistica I, Kopenhagen 1939, S. 23-29.

- , Noms d'agent et noms d'action en indo-européen, Paris 1948.
- , La forme et le sens dans le langage, in: Langage. Actes du XIIIe congrès des sociétés de philosophie de la langue française, Genf/Neuchâtel 1967, S. 24-40.
- , Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft, München 1974.
- Berding, H., Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel, München 1969.
- Bergsdorf, W., Politik und Sprache, München 1978.
- , Herrschaft und Sprache. Studie zur politischen Terminologie der Bundesrepublik Deutschland, Pfullingen 1983.
- Bertalanffy, L. v., ... aber vom Menschen wissen wir nichts, Düsseldorf/Wien 1970.
- Bertrand, P., L'anoedipien, in: Dialogue 13 (1974), S. 363-368.
- Bielfeld, J.Fr. v., Institutions politiques, 3 Bde., Haye 1760.
- Bien, G., Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1973.
- , Art. "Haus", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, Sp. 1007-1017.
- Birnbaum, P., La fin du politique, Paris 1975.
- Blanke, B./Jürgens, U./Kastendiek, H., Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates. Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Ökonomie, in: Probleme des Klassenkampfes 14-15 (1974), S. 51-104.
- Blanke, B./Schäfer, G., Krise der Linken - Krise des Marxismus, in: Probleme des Klassenkampfes 36 (1979), S. 35-45.
- Blasius, D., Lorenz von Steins Lehre vom Königtum der sozialen Reform und ihre verfassungspolitischen Grundlagen, in: Der Staat 10 (1971), S. 33-51.
- Blasius, D./Pankoke, E., Lorenz von Stein. Geschichts- und gesellschaftswissenschaftliche Perspektiven, Darmstadt 1977.
- Blondel, E., Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus, in: Nietzsche-Studien 10-11 (1981-82), S. 518-564.
- Bobbio, N., Gramsci e la concezione della società civile, Mailand 1976.
- , Is There a Marxist Theory of the State? in: Telos 35 (1978), S. 5-16.
- Böhler, D., Metakritik der Marxschen Ideologiekritik. Prolegomena zu einer reflektierten Ideologiekritik und "Theorie-Praxis-Vermittlung", Frankfurt am Main 1971.
- Bonald, L.G.A. de, Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire. Oeuvres, Bd. 1, Paris 1854.
- Bormann, C. v., Der praktische Ursprung der Kritik. Die Metamorphosen der Kritik in Theorie, Praxis und wissenschaftlicher Technik von der antiken praktischen Philosophie bis zur neuzeitlichen Wissenschaft der Praxis, Stuttgart 1974.
- Bormann, C./Tonelli, G./Holzhey, H., Art. "Kritik", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 1249-1282.
- Bouguereau, J.M., Die Krise des Mythos. Anmerkungen zur Neuen Linken in Frankreich und Italien, in: Kursbuch 45 (1977), S. 1-13.
- Bourdieu, P., Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyli-schen Praxis, Frankfurt am Main 1976.
- Bouveresse, R., Science de l'homme et philosophie, in: R. Akoun (Hrsg.), La Philosophie, Paris 1977, S. 416-461.
- Bovero, M., La Teoria dell' Elite, Turin 1978.
- Braun, E., Zum Aufbau der Ökonomie (Aristoteles Pol. I), in: Jahreshefte des österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 42 (1955), S. 117-135.
- Braunmühl, C./Funken, K./Cogoy, M./Hirsch, J., Probleme einer materialistischen Staatstheorie, Frankfurt am Main 1973.
- Brauweiler, H., Die Wirtschaftslehre des Aristoteles, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 31 (1938), S. 475-497.
- Bres, Y., Oedipe ou Freud? in: Revue Philosophique de la France et de l'Etranger 98 (1973), S. 35-52.

- Breton, S., Critique et révolution, in: *Révue philosophique de Louvain* 66 (1968), S. 688-708.
- Breuer, S., Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse, Frankfurt am Main 1977.
- , Die Antiquiertheit des Leviathan, in: *Leviathan* 7 (1979), S. 265-274.
- Brinkmann, C., Die Entstehung der Staatswirtschaftslehre, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 105 (1915), S. 25-43.
- Brohm, J.-M., Psychoanalyse und Revolution, in: H.-P. Gente (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1970, S. 241-289.
- Brunner, O., *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612-1688*, Salzburg 1949.
- , Das Zeitalter der Ideologien: Anfang und Ende, in: *Neue Rundschau* 65 (1954), S. 132-152.
- , Art. "Hausväterliteratur", in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* 5 (1956), S. 92-93.
- , *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968.
- Brusten, M./Müller, S., Kriminalisierung durch Instanzen sozialer Kontrolle, in: F.W. Stallberg (Hrsg.), *Abweichung und Kriminalität*, Hamburg 1975, S. 208 ff.
- Buchholz, F., Über Niccolo Macchiavelli's Fürstenspiegel, in: *Geschichte und Politik. Eine Zeitschrift*, hrsg. v. K.L. Woltmann, Bd. 2 (1803), S. 69-100.
- Buci-Glucksmann, C., *Gramsci et l'Etat*, Paris 1975.
- Bühl, W. L., Funktionalismus und Strukturalismus, in: ders. (Hrsg.), *Funktion und Struktur. Soziologie vor der Geschichte*, München 1975, S. 9-97.
- Buhle, J.G., *Grundzüge einer allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften*, Lemgo 1790.
- Burckhardt, J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Mit einem Nachwort von W. Kaegi*, München 1978.
- Burke, E., *Betrachtungen über die französische Revolution. In der deutschen Übertragung von Friedrich Gentz. Bearbeitet und mit einem Nachwort von L. Iser*, Frankfurt am Main 1967.
- , *Reflections on the Revolution in France*, ed. A.J. Grieve, London 1971.
- Burke, K., *A Grammar of Motives*, New York 1945.
- , *A Rhetoric of Motives*, Englewood Cliffs, N.J. 1950.
- , A Dramatistic View of the Origins of Language, in: *The Quarterly Journal of Speech* 38 (1952), S. 251-264.
- , *Book of Moments*, Los Altos (Calif.) 1955.
- , *Die Rhetorik in Hitlers "Mein Kampf" und andere Essays zur Strategie der Überredung*, Frankfurt am Main 1967.
- , Art. "Dramatism", in: *Encyclopedia of the Social Sciences* 7 (1968), S. 445-452.
- , *Dramatism and Development*, Worcester (Mass.) 1972.
- Burnham, J., *The Managerial Revolution*, New York 1941.
- , *Die Machiavellisten. Verteidiger der Freiheit*, Zürich 1949.
- Burns, A.L., From Balance to Deterrence: A Theoretical Analysis, in: *World Politics* 9 (1957), S. 494-529.
- Cacciari, M., "Razionalità" e "Irrazionalità" nella critica deI Politico in Deleuze e Foucault, in: *Aut-Aut* 161 (1977), S. 112-143.
- Caemmerer, H. v., *Rankes Große Mächte und die Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts*, in: *Studien und Versuche zur neueren Geschichte. Max Lenz gewidmet von Freunden und Schülern*, Berlin 1910, S. 263-312.
- Caillois, R., *Le Mythe et l'homme*, Paris 1938.
- Campbell, D.T., Variation and selective retention in socio-cultural evolution, in: *General Systems* 14 (1969), S. 69-85.
- Cannan, E., *A Review of Economic Theory*, London 1929.
- Caron, J., *Les régulations du discours. Psycholinguistique et pragmatique du langage*, Paris 1983.
- Carroll, J., Pareto's Irrationalism, in: *Sociology* 7 (1973), S. 324-340.
- Chalumeau, J.-L., *La pensée en France. De Sartre à Foucault (Où en est la France?)*, Paris 1974.
- Charzat, M., *Georges Sorel et la révolution du XXe siècle*, Paris 1977.
- Chasseguet-Smirgel, J. (Hrsg.), *Wege des Anti-Ödipus*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1978.

- Clair, J./Szeemann, H. (Red.), *Junggesellenmaschinen/Les machines célibataires*, Venedig 1975.
- Clastres, P., *Echange et Pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, in: *L'homme* 2 (1962), S. 51-65.
- , *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt am Main 1976.
- Claudin, F., *Die Krise der kommunistischen Bewegung*, 2 Bde., Berlin 1977-1978.
- Cohen, A., *Marcuse: Le Scénario freudo-marxien*, Paris 1974.
- Coleman, J.S., *Comment on "On the Concept of Influence"*, in: *Public Opinion Quarterly* 27 (1963), S. 63-82.
- Coler, J., *Oeconomia ruralis et domestica*, Wittenberg 1593-1607.
- Colletti, L., *A Political and Philosophical Interview*, in: *New Left Review* 86 (1974), S. 3-28.
- Commoli, G., *Desiderio e bisogno. Note Critiche a Lacan e Deleuze/Guattari*, in: *Aut-Aut* 139 (1974), S. 21-44.
- Connolly, W. E., *The Terms of Political Discourse*, Lexington (Mass.) 1974.
- Conring, H., *De civili prudentia liber unus*, Helmstedt 1662.
- , *Opera*, 7 Bde., hrsg. v. J.W. Goebel, Braunschweig 1730.
- Constant, B., *Werke in vier Bänden*, hrsg. v. A. Blaeschke u. L. Gall, Berlin 1972.
- Cooper, D., *Wer ist Dissident*, Berlin 1978.
- Coriat, B., *L'opéraisme italien*, in: *Dialectiques* 30 (1980) S. 95-100.
- Coulthard, M., *An Introduction to Discourse Analysis*, London 1977.
- Curi, U., *Sulla "scientificità" del marxismo*, 2. Aufl. Mailand 1979.
- Dahl, R., *The Concept of Power*, in: *Behavioral Science* 2 (1957), S. 201-215.
- , *Power*, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences* 12 (1968), S. 405-415.
- , *Die politische Analyse*, München 1973.
- Dahmer, H., *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Theorie*, Frankfurt am Main 1973.
- Dahrendorf, R., *Pfade aus Utopia*, München 1974.
- Daire, E. (Hrsg.), *Physiocrates*, 2 Bde., Paris 1846.
- Damisch, H., *Le Discours du teneur*, in: *Critique* 336 (1975), S. 461-464.
- Debray, R., *Auf den Schultern Solschenizyns*, in: *Alternative* 116 (1977), S. 183-187.
- Defourny, M., *Aristote. Théorie économique et politique sociale*, in: *Annales de l'Institute Supérieure de Philosophie* 3 (1914), S. 1-134.
- Dehio, L., *Gleichgewicht oder Hegemonie. Betrachtungen über ein Grundproblem der neueren Staatengeschichte*, Krefeld 1948.
- , *Ranke und der deutsche Imperialismus*, in: *Historische Zeitschrift* 170 (1950), S. 307-328.
- Delacampagne, C., *Figures de l'oppression*, Paris 1977.
- Deleuze, G., *La méthode de dramatisation*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 61:3 (1967), S. 89-118.
- , *Différence et répétition*, Paris 1968.
- , *Schizologie. Einleitung zu L. Wolfson, Le Schizo et les Langues*, Paris 1970, S. 5-23.
- , *Pensée Nomade*, in: *Nietzsche aujourd' hui? Bd. 1: Intensités*, Paris 1973, S. 159-174.
- , *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976.
- , *A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général*, in: *Minuit* 24 (1977), Supplément.
- Deleuze, G./Guattari, F., *La synthèse disjonctive*, in: *L'Arc* 43 (1970), S. 51-62.
- , *Sur Capitalisme et Schizophrénie. Entretien*, in: *L'Arc* 49 (1972), S. 47-55.
- , *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt am Main 1974.
- , *28 Novembre 1947 - Comment se faire un corps sans organes?* in: *Minuit* 10 (1974), S. 56-84.
- , *Kafka - Für eine kleine Literatur*, Frankfurt am Main 1976.
- Deneys, H./Tosel, A./Ricci, F., *La Nouvelle Idéologie Française. La philosophie française contemporaine (depuis 1960) entre les sciences humaines et l'anarchie*, Paris 1977.
- Derrida, J., *Positionen*, hrsg. v. P. Engelmann, Graz/Wien 1986.
- Descombes, V., *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich (1933-1978)*, Frankfurt am Main 1981.

- Deutsch, K.W., *The Nerves of Government. Models of Political Communication and Control*, 2. Aufl. New York 1966.
- Deutsch, K.W./Singer, J.D., *Multipolar Power Systems and International Stability*, in: *World Politics* 16 (1964), S. 390-406.
- Dews, P., *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London/New York 1987.
- Diderot, D./D'Alembert, M. (Hrsg.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris 1751-1780.
- Dieckmann, W., *Sprache in der Politik. Einführung in die Pragmatik und Semantik der politischen Sprache*, Heidelberg 1969.

- Diemer, A., Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, 2. verb. Auflage Meisenheim am Glan 1965.
- Dijk, T. A van (Hrsg.), Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction, 2 Bde., London 1996.
- Dierse, U., Art. "Anarchie, Anarchismus", in: J. Ritter/K.Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel/Stuttgart 1971, Sp. 267-294.
- Dittrich, E., Die deutschen und österreichischen Kameralisten, Darmstadt 1974.
- Dix, A., Deutscher Imperialismus, Leipzig 1912.
- Donzelot, J., Une anti-sociologie, in: Esprit 418-419 (1972), S. 835-855.
- Dosse, F., Geschichte des Strukturalismus, 2 Bde., Hamburg 1996-1997.
- Dreitzel, H.P., Elitebegriff und Sozialstruktur, Stuttgart 1962.
- Dreyfus, H.L./Rabinow, P., Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault, Frankfurt am Main 1987.
- Droysen, J.G., Briefwechsel, hrsg. v. R. Hübner, 2 Bde., Stuttgart 1929.
- , Politische Schriften, hrsg. v. F. Gilbert, München/Berlin 1933.
- , Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hrsg. v. R. Hübner, Darmstadt 1974.
- Duala-M'Bedy, N., Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg/München 1977.
- Dühring, E., Cursus der National- und Socialökonomie einschließlich der Hauptpunkte der Finanzpolitik, 2. Aufl. Leipzig 1876.
- Dülmen, R. van, Gegenrevolution und Sozietät bei Franz von Baader, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte 3 (1974), S. 101-118.
- Dufrenne, M., Pour l'homme, Paris 1968.
- Dupont de Nemours, P.S., De l'origine et des progrès d'une science nouvelle, Paris 1768.
- , (Hrsg.), Physiokratie, ou Constitution naturelle du gouverneman le plus avantageux aux genre humain, Leiden/Paris 1768.
- Durand, G., Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris 1960.
- , Dualismes et dramatisation: Régime antithétique et structures dramatiques de l'imaginaire, in: A. Portmann (Hrsg.), Das menschliche Drama in der Welt der Ideen (= Eranos-Jahrbuch 33), Zürich 1965, S. 245-284.
- Durand, Y., Structures de l'imaginaire et comportement, in: Cahiers Internationaux de Symbolisme 4 (1964), S. 61-80.
- Eco, U., Einführung in die Semiotik, München 1972.
- Edelman, M., Political Language. Words That Succeed and Policies That Fail, New York 1977.
- Eichmann, E., Die Kaiserkrönung im Abendland, Würzburg 1942.
- Eisermann, G., Vilfredo Pareto als Nationalökonom und Soziologe, Tübingen 1961.
- , Über Mosca, Pareto und Max Weber, in: Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag, Frankfurt am Main 1974, S. 27-39.
- Eliade, M., Mythen, Träume, Mysterien, Salzburg 1961.
- , Signification du mythe, in: Le Langage II. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Genève, 2-6 Septembre 1966, Neuchâtel 1967, S. 167-179.
- , Die Sehnsucht nach dem Ursprung, Wien 1973.
- Elkan, A., Die Entdeckung Machiavellis in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Historische Zeitschrift 119 (1919), S. 427-458.
- Engels, F., Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats, Berlin 1946.
- , Herr Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Berlin 1970.
- Erdmann, C., Der Heidenkrieg in der Liturgie und die Kaiserkrönung Ottos I., in: Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 46 (1932), S. 129-142.
- Ewald, F., Anatomie et corps politiques, in: Critique 343 (1975), S. 1228-1265.
- Faber, K.-G., Realpolitik als Ideologie. Die Bedeutung des Jahres 1866 für das politische Denken in Deutschland, in: Historische Zeitschrift 203 (1966), S. 1-45.

- , Zur Machttheorie der politischen Romantik und der Restauration, in: R. Brinkmann (Hrsg.), Romantik in Deutschland, Stuttgart 1978, S. 59-69.
- Faber, K.-G. /Iltig, K.-H./Meier, C., Art. "Macht, Gewalt", in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 817-935.
- Faes, H., Pouvoir politique et forces productives, in: J. Chatillon u.a. (Hrsg.), Le pouvoir, Paris 1978, S. 241-277.
- Faul, E., Der moderne Machiavellismus, Köln/Berlin 1961.
- Faye, J.-P., Pouvoir: violence. Note sur le mot "Gewalt", in: Change 9 (1971), S. 139-166.
- , Theorie der Erzählung. Einführung in die "Totalitären Sprachen", Frankfurt am Main 1977.
- , Totalitäre Sprachen, 2 Bde., Frankfurt am Main 1977.
- Feder, J.G.H., Lehrbuch der praktischen Philosophie, Frankfurt 1785.
- Femia, J.V., Gramsci's political thought, Oxford 1981.
- Fernbach, D., Sexualität und Revolution, in: P. Gente (Hrsg.), Marxismus, Psychoanalyse, Sex-pol, Bd. 2, Frankfurt am Main 1972, S. 290-302.
- Fichant, M., Die Epistemologie in Frankreich, in: F. Châtelet Hrsg.), Geschichte der Philosophie, Bd. 8: Das 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1975, S. 118-158.
- Fichte, J. G., Nachgelassene Werke, hrsg. v. I.H. Fichte, Bonn 1834-1835.
- , Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. R. Lauth u. H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962 ff.
- Fink-Eitel, H., Dialektik und Sozialethik. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels "Logik", Meisenheim am Glan 1978.
- Finzi, S., Lavoro dell'inconscio e comunismo, Bari 1975.
- Finzi Ghisi, V. (Hrsg.), Crisi del sapere e nuova razionalità. Psicanalisi, linguistica, economia: sulla transizione, Bari 1978.
- Flatow, S./Huisken, F., Zum Problem des bürgerlichen Staates, in: Probleme des Klassenkampfes 7 (1973), S. 83-153.
- Foucault, M., La folie, l'absence d'oeuvre, in: La Table Ronde 196 (1964), S. 11-21.
- , Die Spuren des Wahnsinns, in: Kursbuch 3 (1965), S. 1-11.
- , Entretien avec M. Chapsal, in: Quinzaine littéraire 5 (1966), S. 14-15.
- , Nietzsche, Freud, Marx, in: Nietzsche. Cahiers de Royaumont Philosophie No. VI, VIIe colloque 4-8 juillet 1964, Paris 1967, S. 183-200.
- , "Foucault répond à Sartre", in: Quinzaine littéraire 46 (1968), S. 20-22.
- , La naissance d'un monde, in: Le Monde, Supplément au Numéro 7558, 3. Mai 1969, S. VIII.
- , Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main 1969.
- , Antwort auf eine Frage, in: Linguistik und Didaktik 1 (1970), S. 228-239 u. 313-324.

- , Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1971.
- , Monstrosities in Criticism, in: *Diacritics* 1:1 (1971), S. 57-60.
- , Foucault responds/2, in: *Diacritics* 1:2 (1971), S. 60.
- , Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, S. 145-172.
- , Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1973.
- , Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, München 1973.
- , Die Ordnung der Dinge. Ein Gespräch mit Raymond Bellour, in: A. Reif (Hrsg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973, S. 147-156.
- , Über verschiedene Arten Geschichte zu schreiben, in: A. Reif (Hrsg.), *Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973, S. 157-175.
- , Die Ordnung des Diskurses, München 1974.
- , *Schriften zur Literatur*, München 1974.
- , *Von der Subversion des Wissens*, hrsg. v. W. Seitter, München 1974.
- , Abriß der am Collège de France unter dem Titel "Histoire der Denksysteme" abgehaltenen Lehrveranstaltungen (1970-1974), in: A. Kremer-Marietti, Michel Foucault - Der Archäologe des Wissens, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976, S. 193-233.
- , *Histoire de la sexualité*, Bd. 1: La volonté de savoir, Paris 1976.
- , *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Berlin 1976.
- , *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976.
- , Die Folter, das ist die Vernunft. Ein Gespräch Knut Boesers mit Michel Foucault, in: *Die Sprache des Großen Bruders. Literaturmagazin* 8, Reinbek 1977, S. 60-68.
- , Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps, in: *Quinzaine littéraire* 247 (1977), S. 4-6.
- , *Sexualität und Wahrheit*, Bd. I: Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1977.
- , *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978.
- , Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: H. L. Dreyfus/P. Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1987, S. 265-292.
- Fougeyrollas, P., *Marx, Freud et la révolution totale*, Paris 1972.
- Frank, M., *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1983.
- Frantz, C., *Untersuchungen über das europäische Gleichgewicht*, Berlin 1859.
- Frei, D., Vom Maß der Macht. Überlegungen zum Grundproblem der internationalen Beziehungen, in: *Schweizerische Monatshefte* 49 (1969), S. 642-654.
- French, J.R.P./Raven, B., *The Bases of Social Power*, in: D. Cartwright (Hrsg.), *Studies in Social Power*, Ann Arbor 1959, S. 150-167.
- Freund, J., Pareto et le pouvoir, in: *Res Publica* 16 (1974), S. 19-32.
- , Pareto. *La théorie de l'équilibre*, Paris 1974.
- Freyer, H., Machiavelli und die Lehre vom Handeln, in: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie* 4 (1938), S. 109-137.
- Fulda, H.F., Dialektik als Darstellungsmethode im "Kapital" von Marx, in: *Ajatus* 37 (1978), S. 180-216.
- Furet, F., 1789 - Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1980.
- Gandillac, M. de, Vers une schizo-analyse? in: *L'Arc* 49 (1972), S. 56-60.
- , Le colloque de Cerisy-La-Salle, in: *Nietzsche-Studien* 4 (1975), S. 324-333.
- Garnier, J., De l'origine et de la filiation du mot économie politique, in: *Journal des Economistes* 32 (1852), S. 300-316 u. 33 (1852), S. 11-23.
- Garnier, H., *L'idée du juste prix chez les théologiens et canonistes du moyen âge*, Paris 1900.
- Gauthiot, R., Note sur le degré zéro, in: *Mélanges linguistiques offerts à M. Antoine Meillet*, Paris 1902, S. 51 ff.
- Gehlen, A., Vilfredo Pareto und seine "neue Wissenschaft", in: *Blätter für Deutsche Philosophie* 15 (1941-42), S. 1-45.
- Geiß, K.-H., *Foucault - Nietzsche - Foucault. Die Wahlverwandtschaft*, Pfaffenweiler 1993.



- Gente, H.-P. (Hrsg.), *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1970-1972.
- Gentz, F., *Von dem Politischen Zustande von Europa vor und nach der Französischen Revolution*, Berlin 1801.
- Germino, D., Antonio Gramsci and the Totalitarianism of "Hegemony", in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 54 (1977), S. 629-644.
- Giacalone-Monaco, T., *Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche*, 2 Bde., Padua 1960-1961.
- Giddens, A., "Power" in the Recent Writings of Talcott Parsons, in: *Sociology* 2 (1968), S. 257-272.
- , *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main 1995.
- , *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft*, in: Beck/Giddens/Lash (Hrsg.), *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main 1996, S. 195-286.
- , *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*, Frankfurt am Main 1997.
- , "Man hat keine Wahl, außer zu wählen", in: *Die Zeit*, Nr. 17, 18. April 1997, S. 49-50.
- , *Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*, Frankfurt am Main 1999.
- Giovanni, B. de, *Teoria marxista e Stato*, in: *Critica Marxista*, Jg. 16 (1978), Nr. 3, S. 3-17.
- Girard, R., *Système du délire*, in: *Critique* 306 (1972), S. 957-996.
- Glaser, J., *Anfänge der ökonomisch-politischen Wissenschaften in Deutschland*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 10 (1854), S. 682-696.
- Godel, R., *Les Sources manuscrites du 'Cours de linguistique générale' de Ferdinand de Saussure*, Genf/Paris 1957.
- Godelier, M., *Pouvoir et langage. Reflexions sur les paradigmes et les paradoxes de la "légitimité" des rapports de domination et d'oppression*, in: *Idéologies, discours, pouvoirs. Communications* 26 (1976), S. 21-27.
- Göbel, M., /Schmidt, J.F.K., *Inklusion/Exklusion: Karriere, Probleme und Differenzierungen eines systemtheoretischen Begriffspaares*, in: *Soziale Systeme* 4 (1998), S.87-117.
- Gouldner, A.W., *Die westliche Soziologie in der Krise*, 2 Bde., Reinbek 1974.
- Gramsci, A., *Il Risorgimento*, Turin 1945.
- , *Note sul Machiavelli, sulla Politica e sullo Stato moderno*, Turin 1949.
- , *Passato e Presente*, Turin 1951.
- , *Philosophie der Praxis*, hrsg. v. C. Riechers, Frankfurt am Main 1967.
- Greimas, A.J., *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris 1966.
- , *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris 1970.
- , *Sémiotique et sciences sociales*, Paris 1976.
- , *Der wissenschaftliche Diskurs in den Sozialwissenschaften*, in: P.V. Zima (Hrsg.), *Textsemiotik als Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1977, S. 77-113.
- Grevet, P., *Le moment objectif et le moment subjectif des besoins*, in: *La Pensée* 180 (1975), S. 105-121.
- Grimes, J.E., *The Thread of Discourse*, Den Haag/Paris 1975.
- Grisoni, D. (Hrsg.), *Politiques de la philosophie*, Paris 1976.
- Groningen, B.A van, *Aristote. Le second livre de l'économique. Edité avec une introduction et un commentaire critique et explicatif*, Leiden 1933.
- Gründer, K., *Erfahrung der Geschichte*, in: *Gedenkschrift Joachim Ritter*, Münster 1976, S. 21-58.
- Grünfeld, J., *Die leitenden sozial- und wirtschaftsphilosophischen Ideen in der deutschen Nationalökonomie und die Überwindung des Smithianismus bis auf Mohl und Hermann*, Wien 1913.
- Gruppi, L., *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Rom 1972.
- Guattari, F., *Mikro-Politik des Wunsches*, Berlin 1977.
- Güntzberg, B., *Die Gesellschafts- und Staatslehre der Physiokraten*, Leipzig 1907.
- Guespin, L., *L'Analyse de discours. Problèmes et perspectives*, Paris 1975.
- Gusdorf, G., *Les sciences de l'homme sont des sciences humaines*, Strasbourg 1967.
- Guzzoni, U., *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Freiburg 1963.

- Haas, E.B., The Balance of Power: Prescription, Concept, or Propaganda, in: *World Politics* 5 (1953), S. 442-477.
- Haas, W., Zero in linguistic description, in: *Studies in Linguistic Analysis. Special Volume of the Philological Society*, Oxford 1957, S. 33-53.
- Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Berlin 1962.
- , *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968.
- , *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4. Aufl. Frankfurt am Main 1971.
- , *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main 1973.
- , Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: J. Habermas/D. Henrich, *Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises*, Frankfurt am Main 1974, S. 23-84.
- , *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985.
- Habermas, J./Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt am Main 1971.
- Häufler, H., *Aufklärung und Ökonomie. Zur Position der Physiokraten im siècle des lumières*, München 1978.
- Haferkamp, H., *Kriminalität ist normal. Zur gesellschaftlichen Produktion abweichenden Handelns*, Stuttgart 1972.
- Haferkamp, H./Schmid, M., (Hrsg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt am Main 1987.
- Hahn, A./Kapp, V. (Hrsg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1987.
- Hartmann, K., *Systemtheoretische Soziologie und kategoriale Sozialphilosophie*, in: *Philosophische Perspektiven* 5 (1973), S. 130-161.
- Hasbach, W., *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von François Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie*, Leipzig 1890.
- , *Untersuchungen über Adam Smith und die Entwicklung der Politischen Ökonomie*, Leipzig 1891.
- Hase, A. v., Auf dem Wege zu Rankes "Großen Mächten". Gents' Buch "Von dem Politischen Zustande von Europa vor und nach der Französischen Revolution" (1801), in: *Saeculum* 22 (1971), S. 35-47.
- Hasek, C.W., *The Introduction of Adam Smiths Doctrines into Germany*, Phil. Diss. New York 1925 (Columbia University).
- Heeger, R., *Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni*, Stockholm 1975.
- Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion: Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel (= Theorie-Werkausgabe)*, Frankfurt am Main 1969-1971.
- Heidtmann, B., Niklas Luhmann und die Systemtheorie - im Lichte der Marxschen Hegel-Kritik, in: *Sozialistische Politik* 32 (1975), S. 5-35.
- Heinrich, K., *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Frankfurt am Main 1966.
- Helbing, H./Meyer, M. (Hrsg.), *Die Große Revolution. 1789 und die Folgen*, Zürich 1990.
- Heller, H., *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*, Leipzig 1921.
- Hennis, W., Zum Problem der deutschen Staatsanschauung, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 7 (1959), S. 1-23.
- , *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Neuwied/Berlin 1963.
- Henrici, G., *Die Binarismus-Diskussion in der Linguistik*, Den Haag 1974.

- Herre, P., Die Großmacht. Deutsche Betrachtungen über Ausdruck, Begriff und Wesen, in: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 11 (1917), Sp. 533-564 u. 675-700.
- Höffner, J., Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik, Köln/Opladen 1955.
- Hölzle, E., Die Weltmächte im Weltbild Altdeutschlands. Analekten aus einer binnendeutschen Bibliographie, in: Alteuropa und die moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner, Göttingen 1963, S. 215-228.
- Hogrebe, W., Archäologische Bedeutungspostulate, Freiburg/München 1977.
- Hollier, D. (Hrsg.), Panorama des sciences humaines, Paris 1973.
- Honneth, A., Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt am Main 1986.
- Horowitz, I.L., Radicalism and the Revolt against Reason. The Social Theories of Georges Sorel, London 1961.
- Horstmann, R.P., Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie, in: Hegel-Studien 9 (1974), S. 209-240.
- Hradil, S., Die Erforschung der Macht, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980.
- Huber, E.R., Nationalstaat und Verfassungsstaat. Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee, Stuttgart 1965.
- Hübner, P., Herrschende Klasse und Elite. Eine Strukturanalyse der Gesellschaftstheorien Moscas und Paretos, Berlin 1967.
- Hübner, R., Joh. Gust. Droysens Vorlesungen über Politik, in: Zeitschrift für Politik 10 (1917), S. 325-376.
- Humphrey, R., Georges Sorel. Prophet without Honor. A Study in Anti-Intellectualism, Cambridge (Mass.) 1951.
- Husserl, E., Phänomenologische Archäologie - Rückfrage auf das Ich und das Subjektive in der Originarität, Husserl-Archiv Löwen, Ms. transcr. C 16 VI.
- Hutcheson, F., A Short Introduction to Moral Philosophy in three Books; containing the Elements of Ethicks and the Law of Nature, Translated from the Latin, Glasgow 1747.
- Iggers, G.G., The Cult of Authority. The Political Philosophy of the Saint-Simonians. A Chapter in the Intellectual History of Totalitarianism, Den Haag 1958.
- Jacob, L.H. v., Grundsätze der National-Ökonomie oder National-Wirtschaftslehre, Halle 1805.
- Jaeggi, U., Die gesellschaftliche Elite. Eine Studie zum Problem der gesellschaftlichen Macht, Berlin 1960.
- , Ordnung und Chaos. Der Strukturalismus als Methode und Mode, Frankfurt am Main 1970.
- , Theoretische Praxis. Probleme eines strukturalen Marxismus, Frankfurt am Main 1976.
- Jakobson, R., Zur Struktur des russischen Verbuns, in: Charisteria G. Mathesio quinquagenario, Prag 1932, S. 74-84.
- , Beitrag zur allgemeinen Kasuslehre, in: Travaux du Cercle Linguistique de Prague, Bd. VI (1936), S. 240-288.
- , Signe zéro, in: Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally, Genf 1939, S. 143-152.
- Jakob, L.H., Antimachiavel, oder über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams, Halle 1794.
- Jevons, S., The Theory of Political Economy, 2. Aufl. London 1879.
- Joas, H., Die Modernität des Krieges. Die Modernisierungstheorie und das Problem der Gewalt, in: Leviathan 24 (1996), S. 13-27.
- Jonas, F., Geschichte der Soziologie, 4 Bde., Reinbek 1968-1969.
- Justi, J.H.G. Staatswirtschaft oder systematische Abhandlung aller Oeconomischen und Cameralwissenschaften, die zur Regierung eines Landes erfordert werden, Leipzig 1755.
- , Die Chimäre des Gleichgewichts von Europa, aus den wichtigsten Gründen der Staatskunst erwiesen und aus den neuesten Weltbegebenheiten erläutert, 2 Teile, Altona 1758.
- Kamper, D. (Hrsg.), Über die Wünsche. Ein Versuch zur Archäologie der Subjektivität, München 1977.
- Kant, I., Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie. Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, in: Kant's gesammelte Schriften, hrsg. Königlich Preußische Aka-

- demie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff., 3. Abt., Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 7, Berlin 1942, S. 340-342.
- , Die Metaphysik der Sitten, in: Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, 5. Aufl. Darmstadt 1968, Bd. 7.
- Kaulla, R., Die geschichtliche Entwicklung der modernen Werttheorien, Tübingen 1906.
- Kemp, P., La société civile-bourgeoise selon Hegel et Marx, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976), S. 579-607.
- Kiesewetter, H., Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus, Hamburg 1974.
- King, J.E., The origin of the term "political economy", in: *The Journal of Modern History* 20 (1948), S. 230-231.
- King, P., Fear of power. An analysis of anti-statism in three French writers, London 1967.
- Kjellén, R., Die Großmächte der Gegenwart, Leipzig/Berlin 1914.
- Klüber, J.L., Abhandlungen und Beobachtungen für Geschichtskunde, Staats- und Rechtswissenschaften, Bd. 1, Frankfurt am Main 1830.
- Koch, C./Narr, W.-D., Krise - oder das falsche Prinzip Hoffnung, in: *Leviathan* 4 (1976), S. 291-327.
- , Krise und Kritik - Zur Krise der Kritik, in: *Leviathan* 5 (1977), S. 400-423.
- Korsa, A., Il principio della forza nel pensiero politica di Nicolo Machiavelli, Mailand 1936.
- Korsch, K., Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften, Frankfurt am Main 1971.
- Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg/München 1959.
- , R., Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), S. 81-99.
- , Wozu noch Historie? in: *Historische Zeitschrift* 212 (1971), S. 1-18.
- , Einleitung zu: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck, Stuttgart 1972, Bd. 1, S. XIII-XXVII.
- , Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: P.C. Ludz (Hrsg.), *Soziologie und Sozialgeschichte. Sonderheft 16 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (1973), S. 116-131.
- , Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: H. Weinrich (Hrsg.), *Positionen der Negativität (= Poetik und Hermeneutik VI)*, München 1975, S. 65-104.
- , "Erfahrungsraum" und "Erwartungshorizont" - zwei historische Kategorien, in: U. Engelhardt/V. Sellin/H. Stuke (Hrsg.), *Soziale Bewegung und politische Verfassung*, Stuttgart 1976, S. 13-33.
- , "Neuzeit". Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: ders. (Hrsg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt*, Stuttgart 1977, S. 264-299.
- , *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979.
- Koselleck, R./Stempel, W.-D. (Hrsg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung (= Poetik und Hermeneutik V)*, München 1973.
- Koslowski, P., Haus und Geld. Zur aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), S. 60-83.
- Kostede, N., Die neuere marxistische Diskussion über den bürgerlichen Staat. Einführung - Kritik - Resultate, in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxistischen Theorie* 8-9 (1976), S. 150-196.
- Krahl, H.-J., *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt am Main 1971.
- Kremer-Marietti, A., *Lacan et la rhétorique de l'inconscient*, Paris 1978.
- Kristeva, J., Ein neuer Intellektuellen-Typ: der Dissident, in: *Schwarze Botin* 7 (1978), S. 5-10.
- Krug, W.T., Art. "Oekonomik", in: *Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 2. Aufl. Leipzig 1833, Bd. 3, S. 96-97.

- Künzli, R.E., Nietzsche und die Semiologie: Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 5 (1976), S. 263-288.
- Kuhlen, L., "Ableitung" und "Verdoppelung" in der neueren marxistischen Diskussion über den Staat, in: H. Rottleuthner (Hrsg.), Probleme der marxistischen Rechtstheorie, Frankfurt am Main 1975, S. 312-337.
- Labarrière, P.-J., La rationalité du pouvoir ou comment gérer l'héritage hégélien, in: J. Chatillon u.a., Le Pouvoir, Paris 1978, S. 209-240.
- Lacan, J., Diskussionsbeitrag im Anschluß an Foucaults Vortrag "Qu'est-ce qu'un auteur?", in: Bulletin de la Société française de Philosophie 63 (1969), S. 73-104.
- , Ecrits, 2 Bde., Paris 1970-1971.
- Lacoste, Y., La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre, Paris 1976.
- Lagrange, J., Foucault et les psy-, in: Psychanalyse à l'Université 1 (1976), S. 683-713.
- Landvogt, P., Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS. Ein Beitrag zum hellenistischen Beamtenwesen, Diss. Straßburg 1908.
- Landshut, S., Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik, Neuwied/Berlin 1969.
- Laroche, E., Histoire de la racine NEM- en grec ancien, Paris 1949.
- Lash, S., Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche, in: Theory, Culture & Society II:2 (1984), S. 1-17.
- Lasserre, P., Georges Sorel, théoricien de l'impérialisme, Paris 1928.
- Lasswell, H.D./Kaplan, A., Power and Society. A Framework for Political Inquiry, 7. Aufl. New Haven 1968.
- Lasswell, H.D./Leites, N. (Hrsg.), Language of Politics. Studies in Quantitative Semantics, Cambridge (Mass.) 1949.
- Le Bon, S., Un positiviste désespéré: Michel Foucault, in: Les Temps Modernes 248 (1967), S. 1299-1319.
- Leclercq, Y., Théories de l'Etat, Paris 1977.
- Lecourt, D., Kritik der Wissenschaftstheorie, Berlin 1975.
- , Dissidence ou révolution?, Paris 1978.
- Lefebvre, H., Probleme des Marxismus heute, Frankfurt am Main 1965.
- , Position: contre les technocrates, Paris 1967.
- , De l'Etat, Bd. 1: L'Etat dans le monde moderne, Paris 1976.
- Lefort, C., Le travail de l'oeuvre. Machiavel, Paris 1972.
- , La démocratie n'est pas bourgeoise, in: Le Monde, Nr. 10349, 1. Mai 1978, S. 2.
- Leibreich, L., Actualité de Nietzsche, in: Etudes Germaniques 26 (1971), S. 364-371.
- Lenin, W.I., Staat und Revolution, Berlin 1969.
- Lenz, M., Die großen Mächte. Ein Rückblick auf unser Jahrhundert, Berlin 1900.
- Lévi-Strauss, C., Das wilde Denken, Frankfurt am Main 1968.
- , (Hrsg.), L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigée par Claude Lévi-Strauss professeur au collège de France 1974-1975, Paris 1977.
- Lévy, B.-H., Le système Foucault, in: D. Grisoni (Hrsg.), Politiques de la philosophie, Paris 1976, S. 177-186.
- Lichtblau, K., Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Verhältnis von Ökonomie, Recht und Politik, Gießen 1978.
- , Art. "Ökonomie, politische", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel/Stuttgart 1984, Sp. 1163-1173.
- , Soziologie und Zeitdiagnose. Oder: Die Moderne im Selbstbezug, in: S. Müller-Doohm (Hrsg.), Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart, Frankfurt am Main 1991, S. 15-47.
- , Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursociologie in Deutschland, Frankfurt am Main 1996.
- , Die Selbstunterscheidungen der Moderne, in: J. Weiß (Hrsg.), Mehrdeutigkeiten der Moderne (= Intervalle 1. Schriften zur Kulturforschung), Kassel 1998, S. 43-87.
- Lichtblau, K./Röttgers, K., Art. "Macht", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel/Stuttgart 1980, Sp. 585-617.

- Liddell, H. G./Scott, R., A Greek-English Lexicon, 9. Aufl. Oxford 1940.
- Liedtke, F./Wengeler, M./Böke, K. (Hrsg.), Begriffe besetzen. Strategien des Sprachgebrauchs in der Politik, Wiesbaden 1991.
- Lillge, O., Das patristische Wort *oikonomia*, seine Grundlage und Geschichte bis auf Origines, Diss. Erlangen 1955.
- Limoges, C., La Sélection Naturelle, Paris 1970.
- Link, J., Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Opladen 1997.
- Löwith, K., Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960.
- Lübbe, H., "Sprachspiele" und "Geschichten". Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium, in: Kant-Studien 52 (1960-61), S. 220-243.
- , Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963.
  - , Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg/München 1965.
  - , Der Streit um Worte. Sprache. und Politik, Bochum 1967.
  - , Fortschritt als Orientierungsproblem, Freiburg 1975.
  - , Wissenschaftspolitik, Zürich 1977.
  - , Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie, in: O. Marquard/K. Stierle (Hrsg.), Identität (= Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979, a.a.O., S. 277-292.
- Luhmann, N., Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen, in: Zeitschrift für Politik 16 (1969), S. 149-170.
- , Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen 1970.
  - , Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main 1971, S. 25-100.
  - , Rechtssoziologie, 2 Bde., Reinbek 1972.
  - , Systemtheoretische Ansätze der Macht, in: Systemtheorie. Schriftenreihe der Rias-Funkuniversität, Berlin 1972, S. 103-111.
  - , Der politische Code. "Konservativ" und "progressiv" in systemtheoretischer Sicht, in: Zeitschrift für Politik 21 (1974), S. 253-271.
  - , Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, in: Zeitschrift für Soziologie 3 (1974), S. 236-255.
  - , Macht, Stuttgart 1975.
  - , Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen 1975.
  - , Über die Funktion der Negation in sinnkonstituierenden Systemen, in: H. Weinrich (Hrsg.), Positionen der Negativität (= Poetik und Hermeneutik VI), München 1975, S. 201-218.
  - , Generalized Media and the Problem of Contingency, in: J.J. Loubser/R.C. Baum/A. Efrat/V.M. Lidz (Hrsg.), Explorations in General Theory in Social Science: Essays in Honor of Talcott Parsons, New York 1976, Bd. II, S. 507-532.
  - , Geschichte als Prozeß und die Theorie sozio-kultureller Evolution, in: K.-G. Faber/C. Meier (Hrsg.), Historische Prozesse, München 1978, S. 413-440.
  - , Soziologie der Moral, in: N. Luhmann/S.H. Pfürtnner (Hrsg.), Theorietechnik und Moral, Frankfurt am Main 1978, S. 8-116.
  - , Identitätsgebrauch in selbstsubstitutiven Ordnungen, besonders Gesellschaften, in: O. Marquard/K. Stierle, (Hrsg.), Identität (= Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979, S. 315-345.
  - , Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main 1980.
  - , Gesellschaftliche Grundlagen der Macht. Steuerung und Verteilung, in: W. Kägi/H. Siegenthaler (Hrsg.), Macht und ihre Begrenzung im Kleinstaat Schweiz, Zürich 1981, S. 37-47.
  - , Machtkreislauf und Recht in Demokratien, in: Zeitschrift für Rechtssoziologie 2 (1981), S. 158-167.
  - , Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1984.
  - , Das Ende der alteuropäischen Politik, in: Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en het Vrije Denken 16 (1988), S. 249-257.

- , Die "Macht der Verhältnisse" und die Macht der Politik, in: H. Schneider (Hrsg.), Macht und Ohnmacht, St. Pölten 1988, S. 43-51.
- , Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995.
- , Jenseits von Barbarei, in: M. Miller/H.-G. Soeffner (Hrsg.), Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1996, S. 219-230.
- , Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen, hrsg. u. eingel. v. K.-U. Hellmann, Frankfurt am Main 1996.
- , Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt am Main 1997.
- , Globalization or World Society. How to Conceive of Modern Society?, in: International Review of Sociology 7 (1997), S. 67-79.
- , Der Staat des politischen Systems - Geschichte und Stellung in der Weltgesellschaft, in: U. Beck (Hrsg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt am Main 1998, S. 345-380.
- Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923.
- Lukes, S., Power and Authority, in: T. Bottomore/R. Nisbet (Hrsg.), A History of Sociological Analysis, London 1979, S. 633-676.
- Luporini, C., Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx, in: Critica Marxista, Jg. 16 (1978), Nr. 1, S. 17-50.
- Lumpe, A., Der Terminus "Prinzip" (*arché*) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles, in: Archiv für Begriffsgeschichte 1 (1955), S. 104-116.
- Liotard, J.-F., Capitalisme éurgumène, in: Critique 306 (1972), S. 923-956.
- , Economie libidinale, Paris 1974.
- , Intensitäten, Berlin 1978.
- Maas, U., Sprachpolitik und politische Sprachwissenschaft. Fünf Studien, Frankfurt am Main 1989.
- Magri, L., Krise des Kapitalismus und Krise der Linken, in: Probleme des Klassenkampfes 36 (1979), S. 13-23.
- Maguire, J.M., Marx on Ideology and Force, in: Theory and Decision 7 (1976), S. 315-329.
- , Marx's Theory of Politics, Cambridge 1978.
- Mahon, M., Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power and the Subject, Albany (New York) 1992.
- Maier, H., Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert, in: D. Oberndörfer (Hrsg.), Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie, Freiburg 1962, S. 59-116.
- , Ältere deutsche Staatslehre und westliche politische Tradition, Tübingen 1966.
- , Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft), Neuwied/Berlin 1966.
- Mainberger, G., Die französische Philosophie nach dem Strukturalismus, in: Neue Rundschau 84 (1973), S. 437-458.
- Maingueneau, D., Initiation aux méthodes de l'analyse du discours. Problèmes et perspectives, Paris 1976.
- Mairet, G., Les doctrines du pouvoir. La formation de la pensée politique, Paris 1978.
- Maistre, J. de, Oeuvres complètes. Nouvelle éd., Lyon 1883-1886.
- Mannheim, K., Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, in: V. Meja/N. Stehr (Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1982, Bd. 1, S.325-401.
- Mao Tse-Tung, Ausgewählte Werke, 4 Bde., Peking 1968.
- Marcuse, H., Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin 1967.
- Marie, P.-A., Désir et société, in: Revue de Métaphysique et de Morale 77 (1972), S. 508-525.
- Mariétan, J., Problème de la classification des sciences d'Aristote à S. Thomas, Paris 1901.
- Marquard, O., Art. "Genealogie", in: J. Ritter/K. Gründer (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel/Stuttgart 1974, Sp. 268-269.
- Marquard, O./Stierle, K. (Hrsg.), Identität (= Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979.
- Marr, W., Anarchie oder Autorität? Hamburg 1852.
- Marshall, A./Marshall, M.P., The Economics of Industry, London 1879.

- Martin, A. v., Macht als Problem. Hegel und seine politische Wirkung. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr.7, Wiesbaden 1976.
- Marx, K., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953.
- Marx, K./Engels, F., Ausgewählte Briefe, Berlin 1953.
- , Werke, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956 ff.
- Mayer, E.W., Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù, München/Berlin 1912.
- Mayerne-Turquet, L. de, La monarchie aristodémocratique, Paris 1611.
- Meier, C., Entstehung des Begriffs "Demokratie". Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie, Frankfurt am Main 1970.
- , Clithène et le problème de la polis grecque, in: Revue internationale des Droits de l'Antiquité 20 (1973), S. 115-159.
- , Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im 5. Jahrhundert v. Chr., in: Archiv für Begriffsgeschichte 21 (1977), S. 7-41.
- , Die politische Identität der Griechen, in: O. Marquard/K. Stierle (Hrsg.), Identität (= Poetik und Hermeneutik VIII), München 1979, S. 371-406.
- , Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main 1980.
- Meier, G.F., Das Zéro-Problem in der Linguistik. Kritische Untersuchungen zur strukturalistischen Analyse und Relevanz sprachlicher Form, Berlin 1961.
- Meinecke, F., Kultur, Machtpolitik und Militarismus, in: O. Hintze, F. Meinecke/H. Oncken/H. Schumacher (Hrsg.), Deutschland und der Weltkrieg, Leipzig/Berlin 1915, S. 617-643.
- , Hegel und die Anfänge des deutschen Machtstaatsgedankens im 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Politik 13 (1924), S. 197-213.
- , Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte, 3. Aufl. München/Berlin 1929.
- , Ranke und Burckhardt, Berlin 1948.
- Meisel, J.H., Der Mythos der herrschenden Klasse. Gaetano Mosca und die "Elite", Düsseldorf/Wien 1962.
- Mennius, J., Oeconomia christiana, Wittenberg 1529.
- Menut, A.D., Maistre Nicole Oresme: Le livre de yconomique d'Aristote, in: Transactions of the American Philosophical Society 47 (1957), S. 785-806.
- Mercier de la Rivière, P.-P., L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, London/Paris 1767.
- Mergel, T., Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne, in: T. Mergel/T. Welskopp (Hrsg.), Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte, München 1997, S. 203-232.
- Meriggi, M.G., Rileggendo "Operai e capitale": dall'autonomia operaia all'autonomia del politico, in: Aut-Aut 147 (1975), S. 47-65.
- Merleau-Ponty, M., Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt am Main 1968.
- Merton, R.K., Social Structure and Anomie, in: American Sociological Review 3 (1938), S. 672-683.
- Meurer, B., Kritische Bemerkungen zur Systemtheorie. Das Beispiel Niklas Luhmann, in: Das Argument 83 (1973), S. 883-908.
- Michels, R., Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarischen Tendenzen des Gruppenlebens (1911), Neudruck der 2. Aufl. Stuttgart 1970.
- Mills, C.W., The Power Elite, New York 1956.



- , The Structure of Power in American Society, in: *British Journal of Sociology* 9 (1958), S. 29-41.
- Mirabeau, V., *La philosophie rurale ou économie générale et politique de l'agriculture reduit à l'ordre immuable des lois physiques et morales*, Amsterdam 1763.
- Mohler, A., *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauung*, Stuttgart 1950.
- Mommsen, W. J., *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2. überarb. u. erw. Aufl. Tübingen 1974.
- , Max Weber and Roberto Michels. An asymmetrical partnership, in: *Archives Européennes de Sociologie* 22 (1981), S. 100-116.
- , *Nation und Geschichte. Über die Deutschen und die deutsche Frage*, München 1990.
- Mongin, O., *Le politique en question*, in: *Esprit* 459 (1976), S. 38-54.
- Monod, J., *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971.
- Montchrétien, A. de, *Traicté de l'Oeconomie Politique* (1615); Neuausgabe hrsg. v. T. Funck-Brentano, Paris 1930.
- Montgomery, M./Coulthard, M. (Hrsg.), *Studies in discourse analysis*, London 1981.
- Morin, E., Introduction, in: *Arguments 2: Marxisme, révisionisme, méta-marxisme*, Paris 1976.
- Mosca, G., *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*, Turin 1884.
- , *Elementi di Scienza Politica* (1896), 4. Aufl. Bari 1947.
- , *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft*, München 1950.
- , Das aristokratische und das demokratische Prinzip, in: W. Röhrich (Hrsg.), "Demokratische" Elitenherrschaft, Darmstadt 1975, S. 28-46.
- Mousseau, J. (Hrsg.), *Les sciences humaines aujourd'hui. Recueil d'entretiens avec dix-sept chercheurs*, Paris 1979.
- Müller, A., *Vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst. Erster Theil*, Wien 1812.
- Müller, K., Nachholende Modernisierung? Die Konjunktur der Modernisierungstheorie und ihre Anwendung auf die Transformation der osteuropäischen Gesellschaften, in: *Leviathan* 19 (1991), S. 261-291.
- Münch, R., *Legitimität und politische Macht*, Opladen 1976.

- , Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung in Grundbegriffe, Grundannahmen und logische Struktur, Opladen 1976.
- Muhs, K., Die Geschichte der Wirtschaftswissenschaften an der Universität Halle, in: 250 Jahre Universität Halle. Streifzüge durch ihre Geschichte in Forschung und Lehre, Halle 1944, S. 150-155.
- Mundorf, H.-D., Der Ausdruck "Politische Ökonomie" und seine Geschichte, Diss. Köln 1957.
- Narr, W.-D., Begriffslose Politik und politikarme Begriffe. Zusätzliche Notizen zu Becks "Erfindung des Politischen", in: Leviathan 23 (1995), S. 437-444.
- Nassehi, A., Inklusion, Exklusion - Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), Was hält die Gesellschaft zusammen?, Frankfurt am Main 1997, S. 113-148.
- Naville, P., La révolution et les intellectuels, Neuausgabe Paris 1975.
- Negri, T., Krise des Plan-Staates, Kommunismus und revolutionäre Organisation, Berlin 1973.
- , Esiste una dottrina marxista dello stato? in: Aut-Aut 152-153 (1976), S. 35-50.
- , La forma stato. Per la critica dell'economia politica della costituzione, Mailand 1977.
- Nemo, P., Les pratiques et les discours: propositions de recherche, in: Annales de l'Institut de Philosophie, Brüssel 1976, S. 7-23.
- Neugebauer, S., Gibt es eine Krise im Marxismus? in: Mehrwert 14 (1978), S. 5-28.
- Nielsen, A., Die Entstehung der deutschen Kameralwissenschaft im 17. Jahrhundert, Jena 1911.
- Nietzsche, F., Werke, hrsg. v. K. Schlechta, 6. Aufl. München 1969.
- Nisbet, R.A., The Sociological Tradition, New York 1966.
- Nitschke, A., Wandlungen des Kraftbegriffs in den politischen Theorien des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Sudhoffs Archiv 55 (1971), S. 180-206.
- O'Barr, W.M./O'Barr, J.F. (Hrsg.), Language and Politics, Den Haag/New York/Paris 1976.
- Offe, C., Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt am Main 1972.
- , Einleitung zu P. Bachrach/M.S. Baratz, Macht und Armut. Eine theoretisch-empirische Untersuchung, Frankfurt am Main 1977, S. 7-34.
- Ogilvy, J.A., Self & World. Readings in Philosophy, New York 1973.

- , *Many Dimensional Man. Decentralizing Self, Society, and the Sacred*, New York 1977.
- O'Malley, J., Marx's "Economics" and Hegel's Philosophy of Right: An Essay on Marx's Hegelianism, in: *Political Studies* 24 (1976), S. 43-56.
- Oncken, A., *Adam Smith und Immanuel Kant*, Leipzig 1877.
- , *Geschichte der Nationalökonomie*, Bd. I: Die Zeit vor Adam Smith, Leipzig 1902.
- Oncken, D., *Das Problem des "Lebensraumes" in der deutschen Geschichte vor 1914*, Diss. Freiburg 1948.
- Opp de Hipt, M./Latniak, E. (Hrsg.), *Sprache statt Politik? Politikwissenschaftliche Semantik- und Rhetorikforschung*, Wiesbaden 1991.
- Oresme, N., *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, Paris 1350-1364.
- , *Traité du commencement et première invencion des monnoyes*, Bruges 1477.
- Ortmann, G./Famulla, G.-E./Arndt, H., Marxismus heute: Das Elend mit den großen historischen Kategorien. Theorie und Praxis und die Marxsche Ökonomiekritik, in: *Mehrwert* 12 (1977), S. 205-255.
- Ostrogorsky, C., *Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern*, Helsingfors 1932.
- Ottmann, H., Hegel und die Politik. Zur Kritik der politischen Hegellegenden, in: *Zeitschrift für Politik* 26 (1979), S. 235-253.
- Palonen, K., Die jüngste Erfindung des Politischen. Ulrich Becks 'Neues Wörterbuch des Politischen' als Beitrag zur Begriffsgeschichte, in: *Leviathan* 23 (1995), S. 417-436.
- Pankoke, E., "Soziale Bewegung" - "Soziale Frage" - "Soziale Politik". Grundprobleme der deutschen "Socialwissenschaft" im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1970.
- Pareto, V., *Un' applicazione di teorie sociologiche*, in: *Rivista italiana di sociologie* 4 (1900).
- , *Les systèmes socialistes*, 2 Bde., Paris 1902-1903.
- , *Trattato di sociologia generale*, Florenz 1916.
- , *Traité de sociologie générale*, Paris 1917-1919.
- , *Oeuvres complètes*, ed. Giovanni Busoni, Genf 1964 ff.
- , *Ausgewählte Schriften*, hrsg. v. C. Mongardini, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1976.

- Paris, R., Gramsci en France, in: *Revue Française de Science Politique* 29 (1977), S. 5-18.
- Parret, H., *Language and Discourse*, Den Haag/Paris 1971.
- Parsons, T., *Sociological Theory and Modern Society*, New York/London 1967.
- , On the Concept of Value-Commitments, in: *Sociological Inquiry* 38 (1968), S. 135-160.
- , *The Structure of Social Action* (1937), 3. Aufl. New York/London 1968.
- Pêcheux, M., *Les Vérités de la Palice. Linguistique, sémantique, philosophie*, Paris 1975.
- Petit, A., La sélection du concept de sélection. Histoire naturelle d'une idée, in: *Critique* 327-328 (1974), S. 804-823.
- Pfizer, P., *Gedanken über das Ziel und die Aufgabe des Deutschen Liberalismus* (1832), hrsg. v. G. Küntzel, Berlin 1911.
- Philodemus, *Volumina Rhetorica*, 2 Bde., hrsg. v. S. Sudhaus, Leipzig 1892-1896.
- Pinto, L., Von Nietzsches ewiger Wiederkehr, in: *Berliner Journal für Soziologie* 1 (1991), S. 555-566.
- , *Les Neveux de Zarathoustra. La Réception de Nietzsche en France*, Paris 1995.
- Platzdasch, G.K., Antonio Gramsci. Der Vater der Kulturrevolution, in: *Criticón* 59 (1980), S. 117-120.
- Platon, *Opera*, ed. I. Burnet, Oxford 1900-1907.
- Plumpe, G., Alfred Schuler. *Chaos und Neubeginn. Zur Funktion des Mythos in der Moderne*, Berlin 1978.
- Poetica* 8 (1976), "Dramentheorie-Handlungstheorie" (= Bochumer Diskussion), S. 321-450.
- Pohlenz, M., Nomos, in: *Philologus* 97 (1948), S. 135-142.
- Pohrt, W., *Theorie des Gebrauchswerts*, Frankfurt am Main 1976.
- Polanyi, K., *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1979.
- Portelli, H., *Gramsci et le bloc historique*, Paris 1972.
- Posse, E.H., Sorels "Fascismus" und sein Sozialismus, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* 15 (1930), S. 161-193.
- Potereo Operaio, *Was ist Arbeitermacht? Materialien zur Kaderbildung*, Berlin 1972.
- Poulantzas, N., *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*, Frankfurt am Main 1974.
- , *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, sozialistische Demokratie*, Hamburg 1978.

- Priester, K., Antonio Gramsci und der italienische Marxismus, in: *Neue Politische Literatur* 21 (1976), S. 182-207.
- Proudhon, P.J., *Bekenntnisse eines Revolutionärs*, Berlin 1923.
- , *Ausgewählte Texte*, hrsg. v. T. Ramm, Stuttgart 1963.
- Quelquejeu, B., K. Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'Etat? in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 63 (1979), S. 17-60.
- Quesnay, F., *Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole*, Versailles 1758.
- , *Tableau économique, avec son explication, ou extrait des économies royales de Sully*, Versailles 1758.
- Racinaro, R., *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari 1978.
- Rancière, J., *Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1972.
- , *Wider den akademischen Marxismus*, Berlin 1975.
- Ranke, L. v., *Sämtliche Werke*, Leipzig 1867 ff.
- Rastier, F., *Situation du récit dans une typologie des discours*, in: *L'Homme* 9 (1971), S. 68-82.
- Ratzel, F., *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, 1. Teil, Stuttgart 1882.
- Rau, K.H., *Lehrbuch der politischen Ökonomie*, 3 Bde., Heidelberg 1826-1837.
- Reiche, R., *Sexualität und Klassenkampf*, Frankfurt am Main 1971.
- Reichelt, H., *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt am Main 1970.
- , *Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels*, in: K. Marx/F. Engels, *Staatstheorie. Materialien zur Rekonstruktion der marxistischen Staatstheorie*, hrsg. und eingel. v. E. Henning/J. H. Reichelt/G. Schäfer, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1974, S. XI-LIX.
- Reif, A., (Hrsg.), *Die Antworten der Strukturalisten*, Hamburg 1973.
- Rella, F., *Una Tomba per Edipo? Nota su Deleuze-Guattari*, in: *Aut-Aut* 144 (1974), S. 65-70.
- Ricardo, D., *Principles of Political Economy and Taxation*, London 1817.
- , *Letters of D. Ricardo to Thomas Robert Malthus 1810-1823*, ed. by J. Bonar, Oxford 1887.

- Ricoeur, P., Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973.
- , Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt am Main 1974.
  - , Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974.
- Riedel, M., Aristoteles-Tradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts. Zur deutschen Übersetzung der "Politik" durch Johann Georg Schlosser, in: Alteuropa und die Moderne Gesellschaft. Festschrift für Otto Brunner, Göttingen 1963, S. 278-315.
- , Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts in seinem Verhältnis zur klassisch-politischen Philosophie, in: Der Staat 2 (1963), S. 41-63.
  - , Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Frankfurt am Main 1969.
  - , Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel, Neuwied/Berlin 1970.
  - , Art. "Gesellschaft, bürgerliche", in: O. Brunner/W..Conze/R. Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 719-800.
  - , Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie, Frankfurt am Main 1975.
- Riggins, S. H. (Hrsg.), The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse, London 1997.
- Ritschl, O., System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, Bonn 1906.
- Ritter, G., Die Dämonie der Macht, 6. Aufl. Stuttgart 1947.
- Ritter, J., Hegel und die französische Revolution, Frankfurt am Main 1965.
- , Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt am Main 1969.
- Rivier, A., Remarques sur le "nécessaire" et la "nécessité" chez Eschyle, in: Revue des études grecques 81 (1968), S. 5-39.
- Rochau, L.A. v., Grundsätze der Realpolitik angewandt auf die staatlichen Zustände Deutschlands (1853-1869). Neuausgabe hrsg. u. eingel. v. H.-U. Wehler, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1972.
- Röhrich, W., Marx und die materialistische Staatstheorie. Ein Überblick, Darmstadt 1980.
- , (Hrsg.), "Demokratische" Elitenherrschaft, Darmstadt 1975.

- Röttgers, K., Andeutungen zu einer Geschichte des Redens über die Gewalt, in: Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik, hrsg. v. O. Rammstedt, Frankfurt am Main 1974, S. 157-234.
- , Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx, Berlin/New York 1975.
- , Zeit in der Geschichte, in: G. Patzig/E. Scheibe/W. Wieland (Hrsg.), Logik - Ethik - Theorie der Geisteswissenschaften. XI. Deutscher Kongress für Philosophie Göttingen 5.-9. Oktober 1975, Hamburg 1977, S. 429-436.
- , Neue und erneuerte Historik. Beiträge zu einer Theorie der Geschichte, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33 (1979), S. 264-282.
- , Von der Macht einer Vernunftkritik, in: Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981, Bonn 1981, Teil I.2, S. 1176-1185.
- , Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten, Freiburg/München 1982.
- , Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik, Freiburg/München 1990.
- Rombach, R., Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaften, 2 Bde., Freiburg/München 1965-1966.
- Ronge, V./Weihe, U., (Hrsg.), Politik ohne Herrschaft? Antworten auf die systemtheoretische Neutralisierung der Politik, München 1976.
- Rosdolsky, R., Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen "Kapital", 2. Aufl. Frankfurt am Main 1969.
- Rossi-Landi, F., Semiotik, Ästhetik und Ideologie, München/Wien 1976.
- Rostovtzeff, M., The Social & Economic History of the Hellenistic World, 3 Bde., Oxford 1941.
- Roth, J.J., The Cult of Violence. Sorel and the Sorelians, Berkeley 1980.
- Rouilly, M. G. de, De l'esprit public ou de la toute-puissance de l'opinion, Paris 1820.
- Rousseau, J.J., Art. "Economie ou OEconomie (Morale & Politique), in: D. Diderot/J. d'Alembert (Hrsg.), Encyclopédie, Bd. 5 (1755), S. 337-349.
- Rueckert, W.H., Kenneth Burke and the Drama of Human Relations, Minneapolis 1963.
- Russel, B., Macht. Eine sozialkritische Studie, Zürich 1947.
- Said, E. W., Linguistics and the Archeology of Mind, in: International Philosophical Quarterly 11 (1971), S. 104-135.
- , Beginnings. Intention and Method, New York 1975.
- Salin, E., Lynkeus. Gestalten und Probleme aus Wirtschaft und Politik, Tübingen 1963.
- Sartre, J.-P., Jean-Paul Sartre répond, in: L'Arc 30 (1966), S. 87-96.
- Saussure, F. de, Cours de linguistique générale, publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Lausanne 1916.
- , Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 2. Aufl Berlin 1967.
- , Cours de linguistique générale, édition critique par Rudolf Engler, 2 Bde., Wiesbaden 1968-1974.
- Scaff, L.A., Max Weber and Robert Michels, in: American Journal of Sociology 86 (1981) S. 1269-1286.
- Schachtschabel, H.G., Der gerechte Preis. Geschichte einer wirtschaftsethischen Idee, Berlin 1939.
- Schäfer, H., Staatsform und Politik. Untersuchungen zur griechischen Geschichte des sechsten und fünften Jahrhunderts, Leipzig 1932.
- Schaffnit, H.-W., Auf dem Weg zu einer Solidarität des Vernünftigen mit dem Unvernünftigen - Die Polemik im Namen des Unvernünftigen, in: Philosophische Rundschau 22 (1976), S. 272-282.
- Schapp, W., In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch, Hamburg 1953.
- , Philosophie der Geschichten, Leer 1959.
- Schelsky, H., Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975.
- Schiwy, G., Der französische Strukturalismus, Reinbek 1969.
- , Neue Aspekte des Strukturalismus, München 1971.
- , Kulturrevolution und "Neue Philosophie", Reinbek 1978.

- Schlosser, J.G., Aristoteles Politik und Fragment der Oeconomik. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und einer Analyse des Textes versehen von J.G. Schlosser, Lübeck/Leipzig 1798.
- Schmid, W., Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault, Frankfurt am Main 1991.
- Schmidt, A., Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt am Main 1962.
- , Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, in: ders. (Hrsg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie, Frankfurt am Main 1970, S. 194-265.
- Schmidt, S.J., Bedeutung und Begriff. Zur Fundierung einer sprachphilosophischen Semantik, Braunschweig 1969.
- , "Text" und "Geschichte" als Fundierungskategorien, in: W.-D. Stempel (Hrsg.), Beiträge zur Textlinguistik, München 1971, S. 31-52.
- Schmitt, C., Führung und Hegemonie, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche 63 (1939), S. 513-520.
- , Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958.
- , Nomos - Nahme - Name, in: Der Beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara, hrsg. v. S. Behn, Nürnberg 1959, S. 92-105.
- , Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen, in: Estudios Juridico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra, Universidad de Santiago de Compostela 1960, Bd. I, S. 165-178.
- , Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963.
- , Politische Romantik, 3. Aufl. Berlin 1968.
- , Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, 5. Aufl. Berlin 1979.
- Schmoller, G., Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 16 (1860), S. 461-716.
- Schneider, H.-D., Sozialpsychologie der Machtbeziehungen, Stuttgart 1978.
- Schöttler, P., Wer hat Angst vor dem "linguistic turn"?, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), S. 134-151.
- Schumpeter, J.A., Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, München 1950.
- Schwarz, W., Der Aufbauplan des "Kapital", die Konkurrenzformen und die Kritiker der Monopoltheorie, in: Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF 1 (1978), S. 318-336.
- Schwarzenberger, G., Machtpolitik. Eine Studie über die internationale Gesellschaft, Tübingen 1955.
- Seitter, W., Strukturalistische Stichpunkte zur Politik, in: Das Schillern der Revolte, Berlin 1978, S. 83-91.
- Serres, M., Ce qui est écrit dans le code, in: Critique 290 (1971), S. 483-507.
- Sfez, L., La politique éclate, in: Projet 130 (1978), S. 1212-1218.
- , L'enfer et le paradis, Paris 1978.



- Sigrist, C., Die Amba und die These der Universalität von Herrschaft. Eine Erwiderung auf einen Aufsatz von Ralf Dahrendorf, in: Archives Européennes de Sociologie 5 (1964), S. 272-276.
- Simmel, G., Philosophie des Geldes, hrsg. v. D. Frisby u. K.C. Köhnke, Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt am Main 1989.
- Simon, E., Ranke und Hegel, München/Berlin 1928.
- Sinclair, T.A., A History of Greek Political Thought, 2. Aufl. London 1967.
- Singer, K., Oikonomia: An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language, in: Kyklos 11 (1958), S. 29-54.
- Smith, A., An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 2 Bde., London 1776.
- , Natur und Ursachen des Volkswohlstandes, 2. Aufl. Berlin 1882.
- , Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms, delivered in the University of Glasgow by Adam Smith, reported by a student in 1763, edited with an introduction and notes by Edwin Cannan, Oxford 1896.
- Smouts, M.-C., Nouveaux centres de pouvoir et problématique de la puissance, in: Revue Française de Science Politique 30 (1980), S. 222-236.
- Soden, F.J.H. v., Die Nazional-Ökonomie. Ein philosophischer Versuch über die Quellen des Nazional-Reichtums und über die Mittel zu dessen Beförderung, 9 Bde., Leipzig 1805-1824.
- Sorel, G., De l'utilité du Pragmatisme, Paris 1921.
- , Matériaux d'une théorie du prolétariat, 2. Aufl. Paris 1921.
- , Über die Gewalt, Innsbruck 1928.
- , "Da Proudhon a Lenin" e "L'Europa sotta la tormenta", ed. G. De Rosa, Rom 1974.
- , Die Auflösung des Marxismus, Hamburg 1978.
- Spaemann, R., Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald, München 1959.
- Stahl, F.J., Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, Bd. 1, Heidelberg 1830.
- Starr, P., Logics of Failed Revolt. French Theory After Mai '68, Stanford 1995.
- Stein, L. v., Gegenwart und Zukunft der Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands, Stuttgart 1876.
- , Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. In drei Bänden (1850), hrsg. v. G. Salomon, München 1921.
- , Gesellschaft - Staat - Recht, hrsg. u. eingel. v. E. Forsthoff, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1972.
- Stephane, A., La fin d'un malentendu, in: Contrepoint 7-8 (1972), S. 239-250.
- Steuart, J., An Inquiry into the Principles of Political OEconomy, being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations, in which are particularely considered Population, Agriculture, Trade, Industry, Money, Coin, Interest, Circulation, Banks, Exchange, Public Credit and Taxes. In Two Volumes, London 1767. Neuaufl. hrsg. v. A.S. Skinner, 2 Bde., London 1966.
- Stichweh, R., Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft, in: Soziale Systeme 3 (1997), S. 123-136.
- Stierle, K., Geschehen, Geschichte, Text der Geschichte, in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hrsg.), Geschichte - Ereignis und Erzählung (= Poetik und Hermeneutik V), München 1973, S. 530-534.
- Stollberg, G., Zur Geschichte des Begriffs "Politische Ökonomie", in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 192 (1977), S. 1-35.
- Surdi, M., Egegonia, istituzione e norma in una nota di Carl Schmitt, in: Rivista internazionale di Filosofia del Diritto 53 (1976), S. 565-570.
- Tel Quel (Hrsg.), Das Denken von Sade, München 1969.
- Terrail, J.-P., Besoins, consommation et occultation des rapports de production, in: La Pensée 180 (1975), S. 164-184.
- Texier, J., Gramsci, théoricien des superstructures, in: La Pensée 139 (1968), S. 35-60.

- Theunissen, M., Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970.
- , Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs, in: Hegel-Jahrbuch 1974, hrsg. v. W.R. Beyer, Köln 1975, S. 318-329.
- , Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt am Main 1978.
- Thillet, P., Les Economiques d'Aristote, in: Revue des Etudes Grecques 82 (1969), S. 563-570.
- Thomas Aquinas, Summa theologiae. Latin text and English translation, introduction, notes, appendices and glossaries, London 1964-1976.
- Thomas, J., Engel und Leviathan. Neue Philosophie in Frankreich als nachmarxistische Politik und Kulturkritik, München 1979.
- Thomson, G., Aischylos und Athen. Eine Untersuchung der gesellschaftlichen Ursprünge des Dramas, Berlin 1957.

- Tocqueville, A. de, *Der alte Staat und die Revolution*, hrsg. v. J.P. Mayer, Reinbek 1969.
- , *Über die Demokratie in Amerika*. Aus dem Französischen von Hans Zbinden, in: I. Geiss (Hrsg.), *Tocqueville und das Zeitalter der Revolution*, München 1972, S. 33-101.
- Todorov, T., *Les catégories du récit littéraire*, in: *Communications* 8 (1966), S. 125-151.
- , *Les genres du discours*, Paris 1978.
- Tomassini, R., *Bisogno e valore d'uso in Marx*, in: *Aut-Aut* 134 (1973), S. 1-31.
- Tort, M., *Die Psychoanalyse im historischen Materialismus*, Berlin 1976.
- Tosel, A., *Les critiques de la politique chez Marx*, in: E. Balibar/ C. Luptorini/A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris 1979, S. 11-51.
- Touraine, A., *Critique de la Modernité*, Paris 1992.
- Treitschke, H. v., *Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch*, Leipzig 1859.
- , *Politik. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin*, hrsg. v. M. Cornicelius, Bd. 1, Leipzig 1897.
- Treue, W., *Adam Smith in Deutschland. Zum Problem des "Politischen Professors" zwischen 1776 und 1810*, in: W. Conze (Hrsg.), *Deutschland und Europa. Festschrift für Hans Rothfels*, Düsseldorf 1951, S. 101-133.
- Triepel, H., *Die Hegemonie. Ein Buch von führenden Staaten*, Stuttgart 1938.
- Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (= Gesammelte Schriften, Bd. 1)*, Tübingen 1912.
- Tronti, M., *Arbeiter und Kapital*, Frankfurt am Main 1974.
- , *Sull' autonomia del politico*, Mailand 1977.
- , *Politica e potere*, in: *Critica Marxista*, Jg. 16 (1978), Nr. 3, S. 19-35.
- Turk, H./Kittler, F.A., (Hrsg.), *Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik*, Frankfurt am Main 1977.
- Vaccarini, I., *Dinamica e crisi della teoria marxista contemporanea*, in: *Studi di Sociologica* 15 (1977), Nr. 2-3, S. 137-172.
- Valdinoci, S., *Les incertitudes de l'Archéologie: Arché et Archive*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 83 (1978), S. 73-101.
- Vattimo, G., *Nietzsche Heute?* in: *Philosophische Rundschau* 24 (1977), S. 67-91.
- Verdiglione, A., *La Dissidence freudienne*, Paris 1978.
- Vernant, J.-P., *Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne*, in: J. Kristeva/J.-C. Milner/N. Ruwet (Hrsg.), *Langue, discours, société. Pour Emile Benveniste*, Paris 1975, S. 365-373.
- Vernant, J.-P./Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragédie en grèce ancienne*, Paris 1973.
- Viet, J., *Les sciences de l'homme en France. Tendances et organisation de la recherche*, Paris 1966.
- Vigorelli, A., *La nozione di bisogno da Hegel a Marx: fondazione naturalistica e fenomenologica dell'economia*, in: *Aut-Aut* 134 (1973), S. 60-75.
- Vierkant, A., *Machtverhältnis und Machtmoral*, Berlin 1916.
- , *Gesellschaftslehre, 2. völlig umgearbeitete Aufl.* Stuttgart 1928.
- Vogel, E.H., *Das Wort Politik in der Wirtschaftswissenschaft. Geschichte und Bedeutungswandel*, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 147 (1938), S. 257-299.
- Vogt, R., (Hrsg.), *Über die Schwierigkeiten der Verständigung beim Reden. Beiträge zur Linguistik des Diskurses*, Opladen 1987.
- Wagner, F., *Der Begriff der Autarkie*, Diss. Wien 1941.
- , *Das Bild der frühen Ökonomik*, Salzburg/München 1969.
- Wagner, H., *Gesellschaftliche Analyse mit Luhmanns Systemtheorie*, in: *Sozialistische Politik* 34-35 (1976), S. 37-49.
- Walch, J.G., *Art. "Oeconomie"*, in: *Philosophisches Lexikon*, 4. Aufl. Leipzig 1775, Bd. II, Sp. 312-315.
- Walder, E., *Zur Geschichte und Problematik des Epochenbegriffs "Neuzeit" und zum Problem der Periodisierung der europäischen Geschichte*, in: ders. u.a. (Hrsg.), *Festgabe Hans von Greyerz zum sechzigsten Geburtstag 5. April 1967*, Bern 1967, S. 21-47.

- Waltz, K.N., International Structure, National Force, and the Balance of World Power, in: *Journal of International Affairs* 21 (1967), S. 215-231.
- Wanner, J., *Georges Sorel et la décadence. Essai sur l'idée de décadence dans la pensée de Georges Sorel*, Lausanne 1943.
- Warnke, C., *Die "abstrakte" Gesellschaft. Systemwissenschaften als Heilsbotschaft in den Gesellschaftsmodellen Parsons', Dahrendorfs und Luhmanns*, Frankfurt am Main 1974.
- , *Dialektik und Systemdenken in der Gesellschaftstheorie*, in: *Sozialistische Politik* 41 (1977), S. 54-74.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Aufl. Tübingen 1972.
- , *Gesammelte politische Schriften*, 4. Aufl. Tübingen 1980.
- Weber, P., *Die Bedeutung der alten deutschen Kameralisten M. v. Osse, G. Obrecht, J. Bornitz und K. Klock für die Entstehung und Entwicklung der deutschen Volkswirtschaft und Finanzwissenschaft*, Diss. Bonn 1942.
- Wehling, P., *Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien*, Frankfurt am Main/New York 1992.
- Weinrich, H., *Linguistik des Widerspruchs*, in: *To Honor Roman Jakobson*, Den Haag/Paris 1967, Bd.III, S. 2212-2218.
- , *Linguistik der Lüge*, 5. Aufl. Heidelberg 1974.
- , *Über Negation in der Syntax und Semantik*, in: H. Weinrich (Hrsg.), *Positionen der Negativität (= Poetik und Hermeneutik VI)*, München 1975, S. 39-63.
- Weiß, J., *Die Zweite Moderne - eine neue Edition des Suhrkamp-Verlages*, in: *Soziologische Revue* 21 (1998), S. 415-426.
- Weldon, T.D., *The Vocabulary of Politics*, Harmondsworth 1953.
- Wemme, G., *Das Geheimnis der Gegensätze. Grundgedanken zu einer Philosophie der notwendigen Unbestimmtheit*, Krailling b. München 1960.
- Wieser, F., *Das Gesetz der Macht*, Wien 1926.
- Willers, D., *Die Ökonomie des Aristoteles*, Breslau 1931.
- Williams, G.A., *The Concept of "Egemonia" in the Thought of Gramsci*, in: *Journal of the History of Ideas* 21 (1960), S. 586-599.
- Winkel, H., *Die deutsche Nationalökonomie im 19. Jahrhundert*, Darmstadt 1977.
- Wiskemann, H., *Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten*, Leipzig 1861.
- Witzenmann, W., *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. Giambattista Vico und die Lehre des Faschismus*, Berlin 1935.
- Wolff, C., *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen*, Halle 1721.
- , *Oeconomica methodo scientifica pertractata*, Halle 1754-1755.
- Xenophon, *Opera omnia*, ed. E.C. Marchant, Oxford 1900-1920.
- Zacheo, E., *Machiavelli e il "moderno principe" in Gramsci*, in: *Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce* 4 (1976), S. 359-374.
- Zielenzinger, K., *Die alten deutschen Kameralisten. Ein Beitrag zur Geschichte der Nationalökonomie und zum Problem des Merkantilismus*, Jena 1913.
- Zima, P.V., *Diskurs als Ideologie*, in: ders. (Hrsg.), *Textsemiotik als Ideologiekritik*, Frankfurt am Main 1977, S. 7-31.