



Mercator-Professor 1999 Jan-Philipp Reentsma

Gerhard-Mercator-Universität Duisburg
Mercator-Professur 1999

Jan Philipp Reemtsma

Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität
Hamburg und Vorstand des Hamburger Instituts für
Sozialforschung

Jan Philipp Reemtsma

Herausgeber: Der Rektor der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Prof. Dr.-Ing. Ingo Wolff
Redaktion: Presse- und Informationsstelle der Universität
Gestaltung: Wiedemeier & Martin – Agentur für Wissenschafts- und Fachkommunikation GmbH
Umschlag: Prof. Martin Goppelsröder
Druck: blömeke druck SRS GmbH, Herne

Inhalt

1. Vorlesung, 2. November 1999	
Prof. Dr.-Ing. Ingo Wolff: Vorwort	7
Was heißt: Eine Metapher verstehen?	11
Anmerkungen	27
2. Vorlesung, 23. November 1999	
Die Gewalt spricht nicht	
Zum Verhältnis von Macht und Gewalt	29
Anmerkungen	47
3. Vorlesung, 11. Januar 2000	
Theorie der Moral nach Todorov	
und Luhmann	53
Anmerkungen	73
Impressum	4

Prof. Dr.-Ing. Ingo Wolff

Rektor der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg

Vorwort

Die Mercator-Proffessur wurde 1997 aus Anlass des 25-jährigen Bestehens der Gerhard-Mercator-Universität eingerichtet. Zu Ehren ihres Namenspatrons vergibt unsere Universität jährlich diese Gastprofessur an herausragende Persönlichkeiten, die sich wie Gerhard Mercator selbst durch große Weltoffenheit auszeichnen und sich wegweisend mit Problemen der Menschen ihrer Zeit auseinandersetzen.

Mit dem Namen Gerhard Mercator verbindet man zunächst dessen große Leistungen als Kartograph und Geograph. Darüber hinaus hat er in vielen anderen Wissenschaftsbereichen der damaligen Zeit Überraszendes geleistet und war ein wichtiger Wegbereiter neuzeitlichen Denkens. Er setzte sich mit den grundlegenden Veränderungen seiner Zeit auseinander, suchte nach einem umfassenden Weltbild und gab so Impulse, die weit über seine Zeit hinausreichten.

Die Gerhard-Mercator-Universität versteht sich als Impulsgeberin für die nationale und internationale Wissenschaft, für Forschung, Lehre und Weiterbildung, für die Region und ihren Strukturwandel, aber auch für das kulturelle Leben in Duisburg und am Niederrhein.

Die Mercator-Proffessur besitzt diesbezüglich eine Mittlerfunktion. Sie unterstreicht die Rolle der Universität als Forum der freien, durchaus auch kontroversen, vor allem aber aktuellen akademischen Rede, um das „Akademische“ gegenwartsbezogen zu machen und die Verbindung zur Öffentlichkeit herzustellen.

Mit dem Literatur- und Sozialwissenschaftler Prof. Dr. Jan Philipp Reemtsma konnten wir für das Jahr 1999 einen renommierten, äußerst engagierten und vielseitigen Denker und Wissenschaftler gewinnen, der par excellence die Idee verkörpert, die hinter der Mercator-Proffessur steht. Von seinem Engagement

und seiner Vielseitigkeit zeugen die Themen der drei im Rahmen der Mercator-Professur gehaltenen und eigens hierfür erarbeiteten Vorträge, die sich mit Grundproblemen unterschiedlicher Disziplinen – der Literaturwissenschaft, der Kulturtheorie sowie der Soziologie – beschäftigen.

In seinem ersten Vortrag stellt Reemtsma eine literaturwissenschaftliche Fragestellung in den Vordergrund, „Was heißt eine Metapher verstehen?“, der zweite Vortrag setzt sich mit der „Ethik nach Todorov und Luhmann“ auseinander, ist also philosophisch ausgerichtet, und der dritte Vortrag hat mit „Das Verhältnis von Macht und Gewalt“ ein sozialwissenschaftliches Thema zum Gegenstand.

Der Philologe und Sozialwissenschaftler Jan Philipp Reemtsma vereint wie kaum ein anderer wissenschaftliches, soziales und mäzenatisches Engagement in einer Person.

Anfänglich schien bei dem Hamburger Unternehmersohn Jan Philipp Reemtsma alles darauf hinauszulaufen, dass er den Weg seines Vaters einschlagen und das Familienunternehmen weiterführen würde. Als der Vater starb, trat er mit sechsundzwanzig Jahren dessen Erbe an.

Doch dann folgte die große Überraschung. Er veräußerte seine Firmenanteile und schlug einen ganz anderen als den vermeintlich vorbestimmten Weg ein. Sein vordringliches Ziel wurde der Einsatz seines Vermögens für soziale und kulturelle Zwecke.

Als „Philologen im Wortsinn“ hat er sich einmal selbst bezeichnet, als einen Liebhaber der Literatur und der Geisteswissenschaften – dies sei sein Metier, das er auszuüben gedenke bis er alt und grau werde.

Und obwohl noch nicht alt und grau, kann er als engagierter und aktiver Philologe bereits jetzt auf eine Vielzahl wissenschaftlicher Publikationen, Aktivitäten und Erfolge zurückblicken.

Jan Philipp Reemtsma studierte Germanistik und Philosophie und promovierte mit einer Studie über Christoph Martin Wielands Aristipp-Fragment und ist inzwischen Honorarprofessor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Hamburg.

Als Verfasser und/oder Herausgeber einer Vielzahl von Artikeln, Essays, Zeitschriften und Büchern entwickelte sich Jan Philipp Reemtsma zu einem renommierten Schriftsteller und Publizisten. Ein kurzer Blick auf seine Publikationsliste macht seine Vielseitigkeit deutlich: Neben vielen anderen finden sich dort Titel wie Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei., Mehr als ein Champion. Über den Stil des Boxers Muhammed Ali., Das Buch vom Ich, der Titel der Dissertation über Wieland, oder Im Keller, die Rekonstruktion seiner eigenen Entführung.

1998 realisierte Jan Philipp Reemtsma eine von ihm lang gehegte Idee, als er eine Collage zur Studenten-Revolution im Hamburger Schauspielhaus inszenierte, 1999 trat er als Literaturkritiker in Erscheinung, als er den neuesten Roman von Stephen King rezensierte.

Neben seinen Arbeiten als Schriftsteller und Literaturwissenschaftler engagiert Jan Philipp Reemtsma sich auch als Literaturmäzen. So gründete er 1981 die Arno-Schmidt-Stiftung zur Förderung des von ihm hochgeschätzten und kurz darauf verstorbenen Autors, dessen Werke er als Bargfelder Ausgabe mit herausgibt.

Darüber hinaus ist er Mitglied des Kuratoriums der Kulturstiftung der Länder. 1997 erhielt er den Lessing-Preis der Hansestadt Hamburg. Literaturwissenschaftler, Literat, Literaturmäzen, Literaturkritiker oder Kulturtheoretiker – die Aktivitäten des Philologen Reemtsma sind von beeindruckender Vielfaltigkeit.

Hinzu kommen seine zahlreichen wissenschaftlichen Projekte als Sozialwissenschaftler. Seine Beiträge zu den aufwühlenden Debatten der letzten Jahre, z. B. zu der Goldhagen-Diskussion, der Auseinandersetzung Walser-Bubis oder der Sloterdijk-Debatte, zeichnen sich stets durch Unvoreingenommenheit und Sachlichkeit aus.

Jan Philipp Reemtsma „glaubt an die Macht der Erkenntnis, der Aufklärung“ heißt es in einem Porträt einer Kulturchronik, und so beschäftigt er sich im Rahmen seiner sozialwissenschaftlichen Studien vor allem mit der Aufhellung der dunklen Seiten des zivilisatorischen Prozesses unseres Jahrhunderts. Er erforscht die Ursachen von Elend und Schrecken und widmet sich Studien zur Gewalt in ihrer individuellen und institutionalisierten Form. Er erforscht die Mechanismen von Gewalt und Fremdenfeindlichkeit und hat eine in ihrer Form wohl einmalige Präsenzbibliothek zu diesen und ähnlich brisanten Fragen geschaffen.

Im Jahre 1984 rief Jan Philipp Reemtsma das „Hamburger Institut für Sozialforschung“ ins Leben, das heute über rund sechzig interne und externe Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen verfügt. Die Gründungsidee war nicht, verschiedene Forschungsprogramme einer bestimmten philosophischen oder politischen Intention unterzuordnen, sondern das „Hamburger Institut für Sozialforschung“ hat sich – ebenso wie das berühmte Frankfurter Vorbild – einer unabhängigen und kritischen, über klassische Fächergrenzen hinweggehenden Sozialwissenschaft verschrieben. Die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen verfolgen das Ziel, gesellschaftlich bedeutende Fragestellungen interdisziplinär zu bearbeiten, Denkprozesse zu eröffnen und als Stätte der intellektuellen Debatte zu fungieren. Aktuelle soziale und politische Problemfelder werden ebenso wie epochenübergreifende Problemstellungen aus der Sicht der Sozio-

logie, der Historiographie, der Ökonomie und der Politologie wissenschaftlich aufbereitet.

Dass man hier zu unerwarteten Resultaten kommen kann, haben die letzten Jahre eindrucksvoll gezeigt. Die „rein historische“ Ausstellung Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944, die eine Dimension der Destruktivitätsgeschichte des 20. Jahrhunderts einem größeren Publikum vor Augen hatte führen wollen, erwies sich als so weder erwartetes noch angestrebtes Politikum. Als die Ausstellung mit ihren Bildern der Gewalt und des Verbrechens 1995 zum ersten Mal gezeigt wurde, geriet sie wider Erwarten zum nationalen Ereignis. Von Beginn an wurde die Ausstellung hoch gelobt, aber auch – zum Teil auf üble Weise – angegriffen. Die Macht der Bilder provozierte die Macht der Kritik. Was als historische Dimension gedacht war, erwies sich plötzlich als zeitgeschichtlich relevant und wurde zum zeitdiagnostischen Instrument.

Bereits dieser unvollständige Überblick über die zahlreichen Aktivitäten, macht deutlich, warum die Gerhard-Mercator-Universität sich glücklich schätzt, für die Mercator-Professur 1999 den äußerst facettenreichen Wissenschaftler und Intellektuellen Jan Philipp Reemtsma gewonnen zu haben, der es verstand, seine höchst anspruchsvollen Überlegungen zu den verschiedenen Themenstellungen ebenso spannend wie humorvoll vorzutragen.

Und so hieß es in der Presse:

„Mit der Auswahl ihrer Mercator-Ehren-Professoren hat die Gerhard-Mercator-Universität ein glückliches Händchen.“

(NRZ, 03.11.1999)

„Mit Prof. Dr. Jan Philipp Reemtsma hat die Duisburger Universität einen vielseitigen Mercator-Professor gewinnen können. – Und einen sympathischen und bescheidenen Menschen (...).“

(Rheinische Post, 03.11.1999)

Was heißt: Eine Metapher verstehen?

Damals bei jenem schönen Erwachen der Geisteskräfte, hatten die Sinne und der Geist noch kein strenge geschiedenes Eigentum; denn noch hatte kein Zweispalt sie gereizt, mit einander feindlich abzuteilen, und ihre Markung zu bestimmen. Die Poesie hatte noch nicht mit dem Witz gebuhlt, und die Spekulation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet. Beide konnten im Notfall ihre Verrichtungen tauschen.

Friedrich Schiller, „Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen“

Dem Philosophen Aristippos von Kyrene wird zugesprochen, er habe, als man ihm ein Rätsel mit der Aufforderung, es zu lösen, vorgetragen habe, gesagt: Wozu etwas lösen, das uns in den Banden, in denen es liegt, schon Probleme macht? Ein Kalauer. Aber etwas ist ja dran. Ein Problem verschwindet nicht unbedingt, wenn man es löst, sondern verschiebt sich manchmal nur oder kehrt anderswo wieder. „Drum besser wär's, daß nichts entstünde“, sagt Mephistopheles. Er muß nicht recht haben, aber wir dürfen uns doch wundern, daß sich neben den großen Erfindungen und Entdeckungen der Geistesgeschichte – Leistungen, die uns doch eben zuweilen nur neue Probleme eingebracht haben – die destruktiven Unternehmungen oft allzu unscheinbar ausmachen. „Destruktiv“ nenne ich solche Gedankenführungen, die ein Problem nicht neu formulieren, nicht lösen, sondern einfach zum Verschwinden bringen.

Daß Menschen an sinnlosen Problemen festhalten, ist darauf zurückzuführen, daß sie an den Zuständen hängen, unter denen sie sich veranlaßt gesehen haben, sich bestimmte Fragen zu stellen, auf die es weder einleuchtende noch weiterführende, lustige, interessante noch überhaupt Antworten gibt. Man soll-

te meinen, daß mit David Hume, dem größten destruktiven Denker, den unsere westliche Geistesgeschichte kennt¹, allerlei aus der Debatte hätte verschwinden müssen, etwa das Descartessche Cogito und die Rede von Wundern. Das Wunder, sagt Hume, ist das schlechthin Unwahrscheinliche. Wenn alle anderen Wahrscheinlichkeiten ausgeschöpft sind, können wir ein Wunder annehmen. Nun ist es aber immer möglich, daß wir nicht so zureichend informiert sind, daß wir behaupten könnten, alle Wahrscheinlichkeiten ausgeschöpft zu haben. Es ist immer weniger unwahrscheinlich, daß wir nicht über alle Informationen verfügen, als ein Wunder unwahrscheinlich wäre – definitionsgemäß. Also mag es Wunder geben, wir aber sind nie berechtigt, anzunehmen, eines sei geschehen.

Der Wunsch, an Wunder zu glauben – besser gesagt: der Wunsch, diesen Glauben nicht nur zu hegen, sondern auch bestätigt zu sehen –, wird durch die ironische Intellektualität des Arguments nicht erreicht. Und Sinn für diese Qualität hat nur, wer sich nicht mit dem Wunsch herumschlägt, Zeuge irgendeiner, sagen wir: Marienerscheinung zu sein. – Das Nämliche dürfte für Humes Wendung gegen Descartes Postulierung eines Ich, das als eine Art unveränderlichen Kerns die Einheit von sonst unangenehm irrlichternden Sinneseindrücken, Erinnerungen etc. verbürge, gelten. Die Konsequenz, die aus Humes Abschaffung des Ich folgt, der Verweis dieser Vorstellung an die Psychologie nämlich, die herausfinden kann, unter welchen Umständen Menschen sich so fühlen, als säßen sie sozusagen verkleinert in sich selbst, dürfte für zu viele Menschen darum ungenießbar sein, weil sie eben an Zustände nicht erinnert werden möchten, in denen sie daran gelitten haben oder fürchten, daran zu leiden, daß es ihnen nicht gelang oder gelingen wird.

Wittgensteins Gedanken „Über Gewißheit“ schließlich, die dazu dienen sollten, die Angst vor immer mal wieder grassierender Realitätsskepsis zu nehmen, indem in ihnen demonstriert wurde, wie sinnlos und lächerlich die traditionellen Widerlegungen dieser Skepsis waren, weil unsere Gewißheiten kein hierarchisches System bilden, dessen Basis man nur finden und sichern muß, sondern ein Gefüge, in dem der Zweifel eine jeweils bestimmbare Rolle spielt, aber nicht aus diesem Gefüge herausgenommen werden kann, um das Gefüge selber zu bezweifeln, werden nur dem gefallen, dem skeptische Anfechtungen kein Problem sind und der darum sowieso nicht nach dem unbezweifelbaren Fundament unserer Erkenntnis sucht, jenem Ort, an dem nach langem Graben sich endlich „der Spaten durchbiegt.“

Bekanntlich ist die Tradition, auf die Frage, „was Metaphern bedeuten“², Antworten zu suchen, lang. Die Besonderheit der Antwort, die Davidson über 2000 Jahre nach Aristoteles gegeben hat, besteht darin, zu zeigen, daß die Frage falsch gestellt ist. Metaphern, so Davidson, bedeuten nichts Besonderes, sie bedeuten eben das, „was die betreffenden Wörter in ihrer buchstäblichen Interpretation bedeuten, und sonst nichts.“³ Was diese Auffassung ihrerseits bedeutet und was

ihre Tragweite ausmacht, wird aus der Lektüre des kurzen Aufsatzes von Davidson nicht hinreichend deutlich, weshalb man ihn unbedingt zusammen mit der Interpretation von Richard Rorty ⁴ lesen sollte. Rorty seinerseits gibt Davidsons Behauptung folgende irritierende Form: Metaphern haben nicht nur keine besondere Bedeutung, sondern man kann in einem gewissen, noch zu erläuternden Sinne Metaphern weder verstehen noch interpretieren.

Der Begriff „Metapher“ ist, soweit wir wissen, eine Erfindung von Aristoteles. Er leitet sich von dem Verb „metapherein“ ab, das „ändern“, „anderswohin tragen“, „herüberbringen“, „übertragen“ oder „durcheinanderbringen“ heißen kann. Aristoteles prägt das Substantiv „metaphora“, um eine Abweichung poetischer Sprache von normaler Alltagssprache zu kennzeichnen. Aristoteles möchte seine Leser vor einem allzu banausischen Umgang mit Literatur bewahren. Ähnlich wie Aristoteles im Neunten Buch seiner Topik, das den sophistischen Trugschlüssen gewidmet ist, sein Publikum dazu bringen möchte, ernsthafte Argumente von albernen Wortspielen zu unterscheiden, möchte er zulässige Stilkritik von Einwänden unterscheiden, die nur davon zeugen, daß der Einwander nicht weiß, daß man mit literarischen Texten anders umgeht als mit nichtliterarischen.

So dürfe man beispielsweise einem literarischen Werk nicht vorwerfen, es stelle etwas dar, was in der wirklichen Welt nicht gut möglich sei, denn der Zweck der Literatur sei nicht, Auskunft über die Beschaffenheit der Welt zu geben, sondern bestimmte Emotionen zu erregen; Nur wenn man zeigen könne, daß dieselben Emotionen auch durch andere Handlungsführung ausgelöst werden könnten, dürfe man von einem Fehler sprechen – wir sehen, wie hier ein argumentations-theoretisches Argument (um das es in erster Linie geht) in ein normatives, einem bestimmten ästhetischen Entwurf verpflichtetes übergeht. Auf ähnliche Weise zeigt Aristoteles, wie manche Einwände gegen literarische Texte auf Mißverständnisse bei der Verwendung sprachlicher Mittel zurückzuführen sind, etwa daß man „Wein“ sage, auch wenn man korrekter- bzw. gesitteterweise von „mit Wasser verdünntem Wein“ sprechen müsse, und es in Ordnung sei, Ganymed als „Weinschenk“ zu bezeichnen, auch wenn man wisse, daß die Götter keinen Wein tranken. Man könne auch sagen, daß es sich dabei um Metaphern handle, fügt Aristoteles hinzu. Er bietet also zwei Möglichkeiten für einen manche Leute irritierenden Sprachgebrauch an: entweder kennen sie die Extension fraglichen Begriffs nicht, oder sie verkennen die poetische Lizenz im Umgang mit ihm. Wenn Homer sagt: „Alle Götter schliefen die ganze Nacht“, so handle es sich bei „alle“ um eine Metapher, da wir aus dem Text wüßten, daß nicht alle Götter schliefen: gemeint sei „viele“. ⁵ Wenn Aristoteles hier von „Metapher“ spricht, heißt das soviel wie: „anders gemeint“. Dieses „anders gemeint“ versucht Aristoteles zu systematisieren, und von Möglichkeiten, wie Metaphern gebildet werden, ist ihm die interessanteste die, die ein Analogie-Verhältnis herstellt. In seiner „Rhetorik“ betrachtet er diese Form der Metaphernbildung als abgekürzten Vergleich.

Traditionelle Metaphertheorien suchen nach einer über die „eigentliche Bedeutung“ des metaphorischen Ausdrucks hinausgehende oder zu ihr hinzutretende Bedeutung. Die Versuche, die Verbindung von „wörtlicher“ (nach Davidson einziger) und speziell metaphorischer Bedeutung theoretisch zu konstruieren, kann sehr elaboriert und beeindruckend ausfallen, aber letztlich läuft es doch immer auf den aristotelischen Grundgedanken hinaus, daß hier etwas wie eine Analogie, ein Vergleich vorliege. Wenn nun diese Analogie, dieser Vergleich sinnfällig gemacht werden soll, pflegen überall dieselben Schwierigkeiten und Unbeholfenheiten aufzutreten. Davidson hat solches Bemühen auf eindrucksvolle Weise ironisiert:

„Virginia Woolf hat einmal gesagt, ein Intellektueller sei jemand von Vollblutintelligenz, der auf der Jagd nach der Idee seinen Geist im Galopp querfeldein reitet'. Welcher Vergleich entspricht dem? Vielleicht in etwa dieser: 'Ein Intellektueller ist jemand, dessen Intelligenz wie ein Vollblutpferd ist und der beim Nachdenken über eine Idee beharrlich ist wie ein Reiter, der querfeldein galoppiert auf der Jagd nach, naja, irgend etwas.'“⁶

Max Black erläutert in seinem Aufsatz „Die Metapher“ wie die Metapher „Der Mensch ist ein Wolf“ funktioniert:

„Man kann sagen, daß hier zwei Gegenstände vorliegen – der Hauptgegenstand Mensch (oder Menschen) und der untergeordnete Gegenstand (Wolf oder Wölfe). Nun wird der fragliche Satz seine intendierte Bedeutung keinem Leser vermitteln, der über Wölfe nicht genug weiß. Erforderlich ist weniger, daß der Leser die Wörterbuchbedeutung von 'Wolf' kennt – oder dies Wort im wörtlichen Sinne gebrauchen kann, als die Kenntnis dessen, was ich das System miteinander assoziierter Gemeinplätze nenne.“

Dieses „System miteinander assoziierter Gemeinplätze“ ist grob gesprochen das, was einem zu „Wolf“ so alles einfallen kann.

„Der Effekt“,

so Black weiter,

„den Menschen (metaphorisch) einen 'Wolf' zu nennen, beruht also darauf, das Wolf-System von untereinander verwandten Gemeinplätzen ins Spiel zu bringen. Wenn der Mensch ein Wolf ist, dann sucht er seine Beute unter anderen Lebewesen, ist wild, hungrig, in ständigen Kampf verwickelt, ein Aasfresser und so fort. Jede dieser implizierten Behauptungen muß nun dem Hauptgegenstand (Mensch) entweder im normalen oder abnormalen Sinne angepaßt werden. Wenn die Metapher überhaupt angemessen ist, geht das – bis zu einem gewissen Punkt wenigstens. Ein geeigneter Zuhörer wird durch die Implikation des Wolf-Systems zur Kon-

struktion eines entsprechenden Systems von Implikationen des Hauptgegenstands gebracht. Diese Implikationen werden jedoch nicht denen entsprechen, die beim wörtlichen Gebrauch von 'Mensch' normalerweise in den Gemeinplätzen enthalten sind. Die neuen Implikationen müssen von demjenigen Implikationsmuster determiniert sein, das mit den wörtlichen Verwendungen des Wortes 'Wolf' verbunden ist. Alle jene menschlichen Charaktermerkmale, über die sich ohne unnötige Überstrapazierung in 'Wolf-Sprache' reden läßt, werden dabei deutlich hervortreten, während diejenigen, für die das nicht möglich ist, in den Hintergrund gedrängt werden. Die Wolf-Metapher unterdrückt einige Details und betont andere – kurz gesagt, sie organisiert unsere Ansicht vom Menschen.“⁷

Es ist unschwer zu sehen, daß Black hier aufführt, was ihm einfällt, wenn er den Satz „Der Mensch ist ein Wolf“ liest oder hört – und was er deshalb einigermaßen risikolos tun kann, weil die Wolfsmetapher hoch konventionalisiert ist. Weil wir bereits wissen, was uns jemand sagen will, wenn er sagt „Der Mensch ist ein Wolf“, leuchtet uns vielleicht ein, was uns Black darüber erzählt, warum wir die Metapher verstehen. Anders wäre es, würde Black mit dem Satz „Der Mensch ist ein Hummer“ konfrontiert. Ob wir die Metapher als abgekürzten Vergleich auffassen („Der Mensch ist wie ein Hummer“ – aber in welcher Hinsicht?) oder wie Black als Übertragung eines Systems von untereinander verbundenen Gemeinplätzen (Läuft der Mensch bei Hitze rot an? Geht er seitwärts? Kneift er? Hat er einen Panzer? Schmeckt er gut?), wir wissen nicht, worauf das hinauslaufen soll, und wir haben nichts als die wörtliche Bedeutung von „Hummer“ und unsere Assoziationen. Mit dem Wolf-Beispiel konnte dieser Umstand kaschiert werden, weil von vornherein klar war, wie das Resultat auszusehen hatte.

Nun weiß ich tatsächlich auch nicht, was mir jemand mit dem Satz „Der Mensch ist ein Hummer“ würde sagen wollen – jedenfalls solange nicht, als bis mir irgend etwas einfiel, was man von Hummern wie von Menschen passenderweise sagen könnte. Das heißt: ich würde irgendwann einen Vergleich anstellen, zu dem mir die merkwürdige Metapher Anlaß gegeben hätte. Je vertrauter mir der metaphorische Ausdruck geworden ist, desto eher werde ich dann der Ansicht zuneigen, die Metapher selber habe (in abgekürzter Form) den Vergleich gezogen oder mir eine Art Botschaft geschickt, die ich endlich entschlüsselt habe. Diese in herkömmlichen Theorien der Metapher vertretene Auffassung charakterisiert Davidson so: „Wo sie eine Methode zur Entzifferung eines verschlüsselten Inhalts zu liefern glauben, sagen sie in Wirklichkeit etwas (beziehungsweise versuchen etwas zu sagen) über die Wirkungen, die Metaphern auf uns ausüben. Der Irrtum, der ihnen gemeinsam ist, besteht darin, daß sie sich an die Inhalte der Gedanken klammern, die durch die Metapher ausgelöst werden, und diese Inhalte in die Metapher selbst hineinlesen.“⁸

Aber wieso kommt überhaupt etwas zustande oder besser: in Gang, wenn ich

etwas wie „Der Mensch ist ein Hummer“ höre? Warum schüttele ich nicht einfach den Kopf und sage: „Stimmt nicht!“? Nun, weil ich weiß, was eine Metapher ist – wobei „wissen“ heißt: ich weiß, wie man mit Metaphern kommuniziert, ich weiß, daß bestimmte Wortzusammenstellungen in unserer Kultur nicht als Unsinn oder falsche Behauptungen aufgefaßt werden, sondern als Poesie. Ich „verstehe“ eine Metapher nicht, weil mich bestimmte Wortzusammenstellungen zu besonderen Operationen nötigen, die man als „Suche nach einer verborgenen Bedeutung“ beschreiben könnte, sondern weil ich weiß, daß in unserer Kultur solche Wortzusammenstellungen das kommunikative Signal sind, daß hier eine Lizenz zum Assoziieren vorliegt. Ich kann es dem Satz „Der Mensch ist ein Wolf“ nicht ansehen, ob hier ein zoologischer Irrtum oder eine Metapher vorliegt, und ich kann es dem Satz „Kein Mensch ist eine Insel“ nicht ansehen, ob hier eine empörend triviale Feststellung getroffen wird oder ob Poesie vorliegt.

Wenn wir über das Kommunizieren mit Metaphern sprechen, sprechen wir nicht über die Leistungsfähigkeit bestimmter Sprachmittel, sondern über eine Eigenart unserer Kultur, bestimmte sprachliche Mittel auf unterschiedliche Weise zu verwenden.

Traditionelle Metapherntheorien gehen seit Aristoteles davon aus, daß der Umstand, daß die wörtliche Bedeutung von Metaphern keinen kommunikativen Sinn ergibt, uns dazu nötigt, eine zweite, metaphorische anzunehmen und zu suchen. Davidson sagt dagegen, daß Metaphern nur die Bedeutung haben, die sie eben haben (die „wörtliche“), aber die mit ihr verbundenen kommunikativen Probleme uns nötigen, Kreativität zu entwickeln und etwas in der Welt wahrzunehmen, was wir vorher noch nicht wahrgenommen haben. Erfolgreich mit Metaphern zu kommunizieren heißt nach Davidson nicht, etwas über bestimmte Sprachmittel herauszubekommen, sondern zusammen mit anderen einen unkonventionellen Weltbezug herzustellen, etwas wahrzunehmen, was wir zuvor nicht oder jedenfalls nicht „so“ wahrgenommen haben.

Was spricht dafür, die Metapher so anzusehen, wie Davidson und Rorty das tun, und nicht so, wie die traditionelle Metapherntheorie seit Aristoteles das getan hat? Vor allem ein wissenschaftsästhetisches Argument in der Nachfolge Occams: Davidson und Rorty zu folgen würde bedeuten, sich nicht mehr mit ungelungenen, unplausiblen, gekünstelten Theorien herumschlagen zu müssen, nicht mehr nach einer zweiten, „eigentlichen“ Bedeutung „hinter“ der wörtlichen Bedeutung forschen zu müssen, die sich, wenn wir sie denn gefunden zu haben meinen, nur in mehr oder weniger lächerlicher Form präsentieren läßt – eine Form, die in merkwürdigem Gegensatz steht zu der Leistung, die wir der Metapher zuzusprechen gewohnt sind: die Keimform der Poesie in der Normalsprache zu sein.

Ein zweites Argument könnte folgendermaßen lauten: Die Vorstellung einer zweiten, metaphorischen Bedeutung „hinter“ der ersten, wörtlichen, verschweigt, daß dabei auf ganz unterschiedliche Weise von Bedeutung geredet wird. Eine „wörtliche Bedeutung“ kommt ohne die Vorstellung von möglicher Synonymie nicht aus, das heißt von der potentiellen Unabhängigkeit der Wortbedeutung von der Lautgestalt. Wenn ich von „Bedeutung“ spreche, muß ich auch die Frage stellen können, ob oder wann irgendwelche Buchstabenfolgen „gleichbedeutend“ sind oder sein könnten. Die Nachprüfung nämlich, ob wir ein Wort wirklich ebenso verstanden haben wie unser Kommunikationspartner (und uns nicht in privaten Assoziationen verfangen haben), besteht letztlich immer darin, das fragliche Wort durch ein anderes zu ersetzen, das denselben Regeln gehorcht, oder anders: das wir auch an anderer Stelle oder künftig für das fragliche einsetzen würden, ohne dann plötzlich aneinander vorbeizureden (respektive uns so zu verhalten, als wäre das möglich). Vor dem Hintergrund einer solchen (möglichen) Operation sprechen wir davon, daß wir „dasselbe meinen“, wenn wir von Wölfen oder Hummern reden. Ein metaphorischer Ausdruck aber ist an die vorliegende Lautfolge gebunden. Es ist sinnlos, auch nur zu fragen, ob „Kein Mensch ist eine Insel“ gleichbedeutend sein könnte mit „Kein Mitglied der Gattung Homo sapiens ist ein von Wasser umgebenes Stück Land“. Diese Abhängigkeit von der Lautgestalt würde fordern, für die „zweite, metaphorische Bedeutung“ einen ganz anderen Bedeutungsbegriff zu verwenden als im Falle der „ersten, wörtlichen“, womit die Konstruktion der zwei Bedeutungen aus begrifflichen Gründen hinfällig wird.

Das Problem, das aus beiden Argumenten für die Davidson/Rortysche Auffassung zu folgen scheint, ist, daß mit ihr die Metapher auf dieselbe Stufe gestellt wird wie ein nichtsprachliches Zeichen, ja wie irgend etwas Beliebigen. „Die Vermutung“, sagt Davidson, eine Metapher „könne nur durch die Mitteilung einer verschlüsselten Botschaft wirksam sein, ähnelt dem Gedanken, ein Witz oder ein Traum mache eine Aussage, die ein gescheiter Deuter in schlichter Prosa neu zu formulieren vermöge. Witz, Traum oder Metapher können uns zwar – ebenso wie ein Bild oder eine Beule am Kopf – dazu veranlassen, eine bestimmte Tatsache zu erkennen – aber nicht, indem sie diese Tatsache bezeichnen oder sie zum Ausdruck bringen“.⁹

Wie ein Bild oder eine Beule am Kopf – eine auf den ersten Blick beunruhigende Formulierung. Rorty radikalisiert sie. Er nennt Metaphern „ungewohnte Geräusche“. Wer Davidson folge, so Rorty, müsse es über sich gewinnen, „Metaphern und Vogelgezwitscher vergleichbar (zu) finden“.¹⁰ Das ist der Grund, warum Davidsons und Rortys scheinbar gegensätzliche Behauptungen (Metaphern bedeuten eben das, „was die betreffenden Wörter in ihrer buchstäblichen Interpretation bedeuten, und sonst nichts“ [Davidson], und Metaphern kann man weder verstehen noch interpretieren, sie haben gar keine Bedeutung [Rorty], so gut zusammenpassen. Beide verstehen Metaphern als

Ursachen, und das was dann passiert (und was konventionelle Theorien irreführenderweise als Verstehen eines bestimmten Bedeutungsgehaltes auffassen), als Wirkungen dieser Ursache. Eine Metapher ist, so Rorty, ein Stimulus für, keine Vermittlung von Erkenntnis.

Auch Rorty weist darauf hin, daß normales Sprachverstehen (das, was lehr- und lernbar ist) und Umgang mit Metaphern nicht verwechselt werden dürfen.

„Hier muß man zwei Dinge auseinanderhalten. Das eine ist die Feststellung, daß die Fähigkeit, die wörtliche Bedeutung eines deutschen Satzes zu verstehen, kausal notwendig dafür ist, daß man mit seiner metaphorischen Verwendung etwas anfangen kann, das andere die Behauptung, daß diese Fähigkeit gewährleistet, daß man das kann. Wenn Davidson recht hat, kann nichts das gewährleisten. Der Unterschied zwischen einer wörtlichen und einer metaphorischen Verwendung eines deutschen Satzes liegt nach Davidsons Auffassung eben darin, daß 'Deutsch können' (...) hinreichend ist, um die erstere zu verstehen. Das ist der Grund, weshalb wir diese Verwendung 'wörtlich' nennen. Aber nichts, was vor dem Auftreten der Metapher existiert, ist hinreichend für das Verstehen der metaphorischen Verwendung. Wenn 'interpretieren' oder 'verstehen' heißt 'unter ein vorgängiges Schema bringen', dann kann man Metaphern nicht verstehen oder interpretieren. Wenn wir aber diese Begriffe so erweitern, daß sie etwas bedeuten wie 'Nutzen ziehen aus' oder 'zurechtkommen mit', dann können wir sagen, daß es uns in der Weise gelingt, Metaphern zu verstehen, wie es uns gelingt, anomale natürliche Phänomene zu verstehen. Wir verstehen sie, indem wir unsere Theorien dem neuen Material anpassen.“¹¹

Der Neurologe Oliver Sacks hat in einem Aufsatz, den er „Eine Anthropologin auf dem Mars“ genannt hat, eine Autistin namens Temple Grandin beschrieben, der es gelungen ist, trotz ihrer schweren Beeinträchtigung in Volkswirtschaft zu promovieren und an der Universität von Colorado zu lehren. Der Titel des Aufsatzes zitiert eine Selbstbeschreibung von Temple Grandin: sie empfinde andere Menschen wie Außerirdische, zu deren Verhaltensweisen sie keinen direkten Kontakt habe, deren Verhalten sie aber aufgrund von Beobachtungen bis zu einem gewissen Grad vorhersagen könne. Wie andere Autistinnen und Autisten auch verfügt Temple Grandin nicht über das Stilmittel der Ironie – und verwendet auch keine Metaphern. In ihrer Autobiographie schreibt sie, was geschah, nachdem sie als Kind von einem Geistlichen die Worte „Ich bin die Tür. Wenn jemand durch mich hineingeht, wird er selig werden“ hörte:

„Wie für viele autistische Kinder hatte auch für mich alles buchstäbliche Bedeutung...Eine Tür, die in den Himmel führt...Ich mußte diese Tür finden...Die Toiletentür, die Badezimmertür, die Haustür, die Stalltür – sie alle wurden gründlich überprüft und als 'die' Tür verworfen. Dann eines Tages... entdeckte ich, daß unser Schlafzimmer einen Anbau besaß...eine Plattform, die über das Haus hinausragte,

und ich kletterte hinauf. Und da war die Tür! Eine kleine Holztür, die hinaus aufs Dach führte...Ein Gefühl der Befreiung durchströmte mich...Ein Gefühl von Liebe und Freude...Ich hatte sie gefunden! Die Tür zu meinem Himmel.“¹²

Temple Grandin macht sozusagen an der Davidsonschen Schwelle halt: sie erfaßt die buchstäbliche Bedeutung eines Wortes, aber diese löst keine Irritation aus, sie wirkt nicht als Stimulus. Sacks führt das auf ihre unterentwickelte Fähigkeit zur Abstraktion und zu begrifflichem Denken zurück, aber mit Sicherheit hängt es ebenso sehr mit ihrem generellen Unverständnis für ästhetische Reize zusammen. Sie verstehe nicht, worum es bei Musik gehe, sie „kapiere“ sie nicht.¹³ „Romeo und Julia“ fand sie verwirrend. ('Ich habe nie verstanden, was sie eigentlich wollten. ')“¹⁴ Um mit den poetischen Elementen in der Alltagskommunikation rezeptiv fertig zu werden, hat sie sich optische Bewältigungsstrategien zurechtgelegt: „Um das Sprichwort 'Ein rollender Stein setzt kein Moos an' zu verstehen, 'muss ich', erklärte sie, das Video (so nennt sie ihre Visualisierungen des Gesprochenen, j pr) eines rollenden und Moos verlierenden Steins ablaufen lassen, bevor ich darüber nachdenken kann, was es 'bedeutet'.“¹⁵ Das Resultat des Nachdenkens darüber, was die „Marsmenschen“ um sie herum mit solchen Sprichwörtern, Metaphern usw. wohl meinen, ähnelt in frappierender Weise der Davidsonschen Parodie der erklärenden Paraphrase von Virginia Woolfs Gleichnis vom Intellektuellen, der Vollblutintelligenz, der Jagd nach der Idee und dem querfeldein galoppierenden Geist. Das heißt, daß unsere traditionelle Art und Weise, uns klar zu machen, wie Metaphern funktionieren, darin besteht, es ungefähr wie ein Autist zu tun, wie jemand, der weder unsere emotionelle noch jenen Teil unserer kommunikativen Welt mit uns teilt, der ästhetisch determiniert ist. Ich halte das für einen einigermaßen irritierenden Befund.

Wie kommt es, daß wir, wenn wir ein Stück unserer Kultur rekonstruierend beschreiben wollen, so sehr dazu neigen, den Kontakt zu ihr zu verlieren? Der Umgang mit Metaphern ist, wenn Davidson und Rorty recht haben, in zweifacher Weise kontingent. Er ist es nach der Seite unserer Freiheit hin, weil nichts an der Metapher selbst uns nötigt, sie soundnichtanders auszulegen. Er ist es aber auch nach der Seite unserer Unfreiheit hin, weil wir, folgen wir Davidson und Rorty, auch passive Empfänger eines Stimulus sind. Wir nehmen nicht etwas Geordnetes kontrolliert auf, sondern empfangen einen irritierenden Reiz, aus dem wir dann versuchen, das Beste zu machen. Das hat nichts vom Pathos, das gerne mitschwingt, wenn wir von „Freiheit“ reden, sondern eine Menge von Beliebigkeit.

Dieser Befund nun stößt sich mit einer Auslegungspraxis von Texten, an die der Anspruch herangetragen wird, daß sie rechtfertigen muß, was sie tut. Man könnte sagen, daß sie – als besoldete, ja teilweise verbeamtete Tätigkeit – nur dann gerechtfertigt sei, wenn sie entsprechende Rechtfertigungen beibringen

könne, aber ich möchte nicht so weit gehen. Man braucht Textauslegung nicht – abgesehen davon, daß eben Textausleger stets ihr Auskommen gefunden haben, und es also stets ein Bedürfnis danach gegeben hat. Sokrates spricht in seiner „Apologie“ davon, daß man sich über literarische Texte besser nicht bei ihren Verfassern, sondern bei anderen informiere, Platon widmet der Profession des Textvortrags und der -auslegung einen Dialog, den „Ion“, Aristoteles verfaßt eine „Poetik“, eine Zusammenstellung literaturtheoretischer und -geschichtlicher Basisinformationen.

Es ist also wohl richtig, die Textauslegung von vornherein als Teil unserer Schriftkultur anzusehen und nicht als etwas, das irgendwann hinzukommt und diese mehr oder weniger richtig beschreibt, und es ist sehr wohl möglich, daß die Textauslegung ihre soziale Rolle auch dann spielt, wenn sie sie verkennt. Ja, es wäre sogar möglich, daß sie sie nur dann gut spielen kann, wenn sie sie verkennt – aber so weit muß man nicht gehen. Man sollte vielleicht nur so weit gehen, daß man die Annahme zuläßt, die Kunst der Textauslegung habe in der Zeit einen Funktionswandel erfahren, den sie selbst – in Form von Theorien über die Rechtfertigung von Textauslegungen (oder sagen wir: als interne Argumentationstheorien) – nicht hat reflektieren müssen, um ihre Funktion enttäuschungsarm erfüllen zu können.

Textauslegung – ich folge hier den von Jan Assmann in seinem grundlegenden Werk „Das kulturelle Gedächtnis“ formulierten Überlegungen¹⁶ – ist ursprünglich Bestandteil eines Textbezugs im Rahmen eines Kanons. Die beiden Beispiele diesseits von Ägypten, wo es die Unterscheidung von eigentlichem Text und Interpretation nicht gibt, sind die israelische Kanonisierung der Thora als identitätsbewahrende Bezugsgröße in Zeiten existenzbedrohender politischer Gefahr (babylonische Deportation) und die griechische Homers (vor allem der Ilias) als identitätsstiftende Bezugsgröße ebenfalls in Zeiten einer die kulturelle Identität gefährdenden Krise (Perserkriege). Der kanonisierte Text ist auf zweierlei Weise präsent: durch memorierende Lektüre, Einprägung des Textes, ein Abdichten sozusagen gegen die Erosion durchs schlechte Gedächtnis, und die hodegetische Lektüre, die Lektüre mit einem „hodegetes“, einem „wegweisenden“ Ausleger.¹⁷ Der in dieser Weise kanonisierte Text repräsentiert eine Vergangenheit, aber eine verbindliche Vergangenheit, die Muster, Normen und Werte für die Handlungen der Gegenwart liefert. Es ist die Auslegung, die diese Verbindlichkeit immer wieder herstellt.

Von dieser zeremoniellen oder zumindest quasi-zeremoniellen Kanonisierung zu unterscheiden ist die Kanonisierung von Texten als klassischen. Für diesen Vorgang, der sich „im 4. Jahrhundert v. Chr. in der ganzen Mittelmeerwelt“ vollzieht und mit „Hellenismus“ allzu gräkozentrisch bezeichnet wird,¹⁸ ist ein verändertes Zeit- und Geschichtsbewußtsein charakteristisch. „Man blickt jetzt auf die Überlieferung als Werke einer zu Ende gekommenen, nicht fortsetzba-

ren Vergangenheit – also allenfalls die Hintergrundkulisse, vor der das Stück der Gegenwart gespielt wird. Die Vergangenheit muß vergangen, aber nicht fremd sein.“ Kennzeichnend für diesen Umgang mit der Tradition, bereits im Musai- on von Alexandria, ist: „Textkritik, Auslegung und Vermittlung (...) Die Texte werden gesammelt, katalogisiert, verglichen. Wortlisten werden angelegt, Wort- erklärungen zusammengestellt, die sich zu Kommentaren entfalten. Der Wort- gebrauch der Autoren und Epochen wird untersucht als Grundlage für Text- emendationen und Attributionen.“¹⁹ Die Grundlegung der „kritischen Werk- ausgabe“ findet sich vor siebzehnhundert Jahren.

Gehen wir zurück in die Zeit, in der die zeremonielle Textauslegung zu Ende ging. Soziale Voraussetzung dieses Endes war der Umstand, daß Textauslegung griechisch zunehmend auf freiberuflicher Basis erfolgte, das heißt losgelöst von kultischen Einrichtungen und Abläufen (anders das israelische Thora-Studium) sowie pädagogisch definierten Situationen (der Lehrer unterrichtet seine Schüler auf einem dafür vorgesehenen Platz). Die Rezitationswettbewerbe verlieren zusehends jenen wehevollen Charakter, den Schiller in den „Kranichen des Ibykus“ zu beschwören versucht hat – neben dem Text schiebt sich der individuelle Interpret in den Vordergrund, er wird vom privilegierten Mund des Textes zum Star. Ion, der Namensgeber des Platonischen Dialogs, ist ein solcher Star. Er stellt sich als bester aller Homer-Interpreten dar und vor: diesbezüglich allseitig kompetent. Perfekte Textkenntnis, perfekte Intonation, ergreifende Interpretation – aber auch Erläuterung jeder Stelle. Und hier nun setzt Platons Sokrates ein: was denn das heiße. Wenn Homer über Pferdezucht spreche, dann müsse, um Unklares klarzulegen, ja mehr, um beurteilen zu können, ob das Hand und Fuß habe, der Homer-Ausleger selbst ein kompetenter Pferdezüchter sein – dasselbe gelte von allen Tätigkeiten, die bei Homer Erwähnung fänden, bis hin, not least, zur Heerführung. Platons Sokrates führt Ion über die bekannten „Müßte dann nicht auch und um so mehr, oder wie meinst du, vortrefflicher Ion?“ – Argumente in die lächerliche Selbstüberhebung, der beste Homer-Exeget müsste auch der beste Heerführer Griechenlands sein. Hier hört der Dialog auf. Man meint, die Umstehenden, die es sich bis hierhin verkniffen haben, lachend auseinandergehen zu sehen. Platons Sokrates fügt nur noch die scharfe Mahnung bei, er möge sich entscheiden, ob er als Fachkundiger (dessen, wovon bei Homer die Rede ist) oder als Schöngest (der den Dichter schön rezitiert und Schönes über ihn sagt) sich präsentieren wolle: „Wähle also, ob du bei uns gelten willst als ungerechter Mann oder als ein göttlicher.“

Was hat er ihm verwiesen? Vor allem doch wohl die Vermischung der Sphären. Die Verbindlichkeit des Kanonischen ist begrenzt. Und diese Begrenztheit wird thematisierbar, wo der zeremonielle Rahmen unklar wird, und wo es dadurch nicht mehr nur auf das (identitätsstiftende) Gesamterlebnis ankommt, sondern das Detail, über das man auf einmal streiten kann, Aufmerksamkeit auf sich ziehen kann. Platon versucht diese plötzlich unklar gewordene Situation mit einer

Textsortenunterscheidung zu bewältigen: Die Kommentare der Textausleger sind literarische Texte wie die Texte der Autoren. Über beide kann man nicht diskutieren, sondern nur sich freuen (oder nicht). Aus beiden spricht nicht die diskursive Vernunft, sondern der göttlich inspirierte und inspirierende Wahnsinn.

Die Problemsituation, die Platon hier zu bewältigen versucht, tritt in dem Moment ein, in dem das agonale Moment der griechischen Kultur sich individualisiert. Die Rhapsodenwettkämpfe finden als kollektive Ereignisse statt und noch gewinnt sowohl das Individuum wie die Polis, ähnlich wie bei unseren Sportwettkämpfen, wo der Sieg mit „Cassius Clay – Gold für USA“ notiert wird. Platons Sokrates fragt Ion, mit welchem Erfolg er gekämpft habe, und Ion antwortet: „Den ersten Preis haben wir davongetragen, Sokrates“, worauf Sokrates ausdrücklich die Mitteilung nebst der Formulierung billigt: „Eu légeis“ („Gut gesprochen“). Im folgenden geht es aber um den individuellen Interpretieren und (ausdrücklich) Ausleger, der von Platon in die Rolle des unpersönlichen Transmitters göttlicher Begeisterung gebannt bleiben soll. Damit ist aber die ursprüngliche kultische Bedeutung der Vermittlung kanonischer Texte nicht mehr zureichend gefaßt. Die Begeisterung durch den Text ist deutlich etwas, das man auch lassen kann, nicht ganz ernst zu nehmen braucht. Sie mag unter die Mysterien gerechnet werden, aber das Mysteriöse ist etwas, das nur am Rande interessiert. Platons spätere radikale Wendung gegen die Dichtkunst ist eine Folge davon, daß die Grenzziehung, die er im „Ion“ versucht, nicht (mehr) funktionieren kann. Literatur und deren Auslegung geraten in den Sog jenes Bereichs der Kultur, den Assmann den Bereich der Hypolepse nennt.

„Hypolepse“ heißt soviel wie „Anschlußfähigkeit“. Gemeint ist eine Textkultur, in der auf Texte mit Texten reagiert wird – durch Zustimmung, Ablehnung, Weiterführung, Korrektur usw. Ursprung des Wortes ist die rhetorische Figur der Anknüpfung an das, was der Vorredner eben gesagt hat. Diese Form der Hypolepse kennzeichnet die politische Rhetorik und die philosophische Debatte –und eine avancierte Schriftkultur wird insgesamt durch sie gekennzeichnet.²⁰

Auch in den Rhapsodenwettkämpfen gab es etwas, das man „Hypolepse“ nannte, nämlich das Anknüpfen in der Rezitation. Einer sagte dort den Text weiter auf, wo der andere aufgehört hatte. In der Rezitation ist die Hypolepse Mittel der Repetition, in der Argumentationskultur der Variation. Platons „Ion“ reagiert auf den Moment, in dem sich beide Formen der Hypolepse zu vermischen beginnen – das heißt, wo die Repetition in das Gravitationsfeld der Variation gerät. Das ist, wie gesagt, bereits durch das Erscheinen des Stars latent gegeben. Mit ihm ist irgendwann das „Er macht es besser“ nur um die Zuschreibung des „Er macht es anders“ und damit „besser, weil anders als“ zu haben.²¹ Hiermit war ein Problem gegeben, mit dem wir uns bis heute herumschlagen. Wie soll über Literatursauslegung debattiert werden?

Die Platonische Lösung, die Frage gar nicht erst zuzulassen, hat sich nicht durchgesetzt; erfolgreich ist die Aristotelische gewesen, bestimmte Regeln vorzuschlagen. Ein großer Teil dieser Regeln bezieht sich aber darauf, den Unterschied zwischen literarischen Texten und Texten über Literatur zu befestigen, indem Argumente, die diesen Unterschied vernachlässigen, für unzulässig erklärt werden. (In diesem Zusammenhang ist in der „Poetik“ von Metaphern die Rede.) Das heißt: nicht der gesamte Bereich von Literatur und Auslegung wird in dem Bereich der variierenden Hypolepse aufgelöst, sondern nur der der Auslegung. Der Bereich der Literatur wird im Grunde erst durch diese Trennung von der Auslegung geschaffen, und seitdem gilt (die dagegen rebellierenden Auffassungen als Ausnahmen und Regelbestätigung aufgefasst), daß Literatur nicht argumentiert, daß sie in keinem benennbaren Nutzen aufgeht (so bereits Platon im „Hippias maior“). Von daher rührt auch der umstrittene Status der Metapher in nichtliterarischer Rede – sie ist ja traditionell als Fremdkörper in argumentierender Rede angesehen worden, schlimmstenfalls als Trick und Kontrollflucht.

Mit dem Wegfall auch des Quasi-Zeremoniellen transformiert sich das Repetitive nicht nur in den profanen Kanon der Bücher, „die man immer wieder lesen sollte“, sondern auch in die Unantastbarkeit literarischer Texte, die sind, was sie sind, und nicht einfach fortgeschrieben werden dürfen.²² Zu ihnen muß man immer wieder zurückkehren, wenn man über sie spricht, und so verbleibt dem Reden über Literatur ein repetitives Element: das Zitat. Das Zitat markiert die Grenze der Redefreiheit der Auslegung. Was sie sagt, muß zum Zitat passen (wie immer die jeweilige Mode dieses „passen“ auch auffaßt). Andererseits bekommt die Literatur dadurch etwas Fluides. Durch die Trennung von Literatur und Auslegung verschwindet die kommunikative Anbindung der Literatur in die soziale Praxis. Es entsteht und vergeht eine Vielzahl von Theorien über das Bestehen einer solchen Anbindung, und ihr modehaftes Entstehen und Vergehen zeigt ihre zeit- oder politikbedingte Motivierung und ihren Mangel an sachbezogener Triftigkeit.

Literatur und literarische Sprache sind „auf der anderen Seite“. Gerade auch dadurch, daß die Texte „sind, was sie sind“, als scheinbar petrifiziert, werden sie fluid. Ihr Sinn ist unklar, weil man an ihnen nicht beheben kann, was Verständnisprobleme macht: Eine Theorie, die sich nicht bewahrt, kann man ändern, ein untaugliches Argument vergessen, eine falsche Nachricht rektifizieren. All das kann man mit literarischen Texten nicht. Sie bedeuten – mit Davidson –, was sie bedeuten; mit Rorty: nichts, oder soviel wie ein ungewohntes Geräusch. Man kann nichts daran ändern, aber, vielleicht, muß du, wie Rilke sagt, dein Leben ändern. Daher die Fähigkeit literarischer Texte, uns so zu bewegen. Das ist nicht ihr archaisches Erbe, sondern das Resultat ihres Profanwerdens.

Das Reden über Literatur muß dieses Verhältnis thematisieren und verleugnen. Es muß den Unterschied zwischen sich und seinem Gegenstand ebenso deutlich machen wie verwischen. Reden über Literatur ist tatsächlich Sinngebung des Sinnlosen – da „Sinn“ in der diskursiven Ordnung, in der das Reden über Literatur gelandet ist, und nicht jenseits dieser Ordnung gefunden werden kann. Gleichzeitig muß das Reden über Literatur den kommunikativen Ort der Literatur bestimmen, wenn sie nicht einfach in der Pose deiktischen Verstummens bestehen will. Sie muß sich in ein diskursives Verhältnis zu ihrem Gegenstand setzen. Das heißt: sie muß das genaugenommen nicht. Sie könnte etwa mit ihm auch umgehen wie mit einem ungewöhnlichen Laut anderer Art, sie könnte die Sprachlichkeit eines Stückes Literatur einfach nicht zur Kenntnis nehmen und sich auf bestimmte formale Messungen beschränken. Es hat bekanntlich zaghafte Versuche in diese Richtung – Worthäufigkeitsindizes etwa – gegeben. Wo diese nicht Mittel zur Textauslegung waren, haben sie nicht reüssiert.²³ Das Reden über Literatur besteht in einer Paradoxie. Es soll die Exterritorialität von Literatur bestätigen und kaschieren. Denn wir möchten, daß die Wirkung von Literatur auf uns Gegenstand der Unterredung wird. Damit ist aber gegeben, daß jeder Versuch, uns unser Verhältnis zur Literatur diskursiv zugänglich zu machen, sich darin ebenso erfüllt wie scheitert, indem er deutlich macht, daß es im Scheitern unseres diskursiven Zugriffs besteht.

Zurück zur Metapher. Man erlaubt der nichtliterarischen Sprache ihre literarische Einfärbung – aber: der Umgang mit Metaphern ist stilistisch normiert. Sie unterliegen einer unliterarischen Restriktion. In der Poesie ist die „schwarze Milch der Frühe“ eine Wortfügung, die literaturwissenschaftliche Deutungen in Gang setzt, in der nichtliterarischen Sprache der „Funke, der das Faß zum Überlaufen bringt“, eine Stilblüte.²⁴ Die Kommunikation mit Metaphern gelingt oder gelingt nicht, und darin unterscheidet sie sich nicht von der Kommunikation ohne Metaphern. Es wird aber immer unmöglich sein, das Gelingen einer metaphernreichen Kommunikation darauf zurückzuführen, daß die Metaphern verstanden worden seien (im traditionellen Sinne der „zweiten Bedeutung“), sondern man wird immer nur sagen können, ob der kommunikative Anschluß an die Metapher sich für die Kommunikation als produktiverwiesen hat oder nicht. Im literaturwissenschaftlichen Umgang mit Metaphern findet aber keine Kommunikation statt, weil zwar auslegende Texte die Geste des kommunikativen Anschlusses imitieren können, aber der literarische Text nicht an den auslegenden Text anschließen kann. Es findet zwischen literarischem Text und Interpret keine Kommunikation statt, und darum kann es keine kommunikative Bewährung des Verständnisses einer literarischen Metapher geben. Wenn man die Tätigkeit der Literatúrauslegung beschreiben will, kann man sie nicht aus ihrem Verhältnis zur Literatur bestimmen, weil es dieses als „Verhältnis“ im Grunde nicht gibt. Als kommunikativer Prozeß sucht die Literatúrauslegung nach Anschlüssen in ihrem eigenen Fach und kann sie da auch finden. Allerdings beruft sie sich -mehrheitlich jedenfalls – auf die literarischen Texte als Überprüfungsinstanz ihrer eigenen. Sie postuliert

literarische Texte, denen man es ansehen kann, ob die Texte über sie triftig sind oder nicht. Die Literaturwissenschaft verhält sich zur Literatur wie die traditionelle Metapherntheorie zur Metapher. Es brauche schon einen zweiten Blick, um überhaupt zu verstehen, aber wenn der getan sei, könne man entscheiden, ob er das Richtige gesehen habe oder nicht. Merkwürdig im Grunde: die Literaturwissenschaft besteht auf einer Rechtfertigung ihres Tuns, das, hätte es etwas mit dem zu tun, was sie selber tatsächlich tut, dazu führen würde, daß immer mehr Texte aus der literaturwissenschaftlichen Debatte herausfallen müßten. Das in der Idee der zweiten, eigentlichen Bedeutung der Texte aufbewahrte Objektivitätsideal würde eine Praxis voraussetzen, in der irgendwann die Texte ausgedeutet sind und nur noch die Neuerscheinungen besprochen werden müßten.

Nun, kein neues Problem, und darum ist ja auch die Rezeptionsästhetik erfunden worden. Texte, so bekanntlich ihr Standpunkt, sind nichts Fixes, sondern selber die Summe und Geschichte ihrer Deutungen – in diesen entfalte sich der Sinn der Texte. In der rezeptionsästhetischen Position stellt sich das Problem gewissermaßen gewendet dar. Entfällt das Objektivierungspostulat, gibt es keinen Grund mehr für literaturwissenschaftlichen Streit, dann erübrigt sich die Textauslegung als Disziplin.

In seiner Interpretation von Goethes „Alexis und Dora“ hat Albrecht Schöne eine grundsätzliche Kritik an rezeptionstheoretischen Standpunkten vorgetragen. Dieses Gedicht ist von Goethe (und im Gedicht selbst) als „Rätsel“ bezeichnet worden. Schöne stellt in seiner Interpretation eine Lösung des Rätsels vor. Wenn sie wahr sei, müßten die früheren Lösungsversuche falsch sein, und nicht alle zusammen könnten den Sinn des Textes entfalten. Die früheren Interpretationen könnten allenfalls die Entfaltung menschlichen Mißverständenpotentials anläßlich eines literarischen Textes sein.

Ich wüßte nicht, was dagegen zu sagen sein könnte. Nur eben daß sich diese Position ihrerseits nicht aus der Beschaffenheit literarischer Texte ableitet. Es wäre eine Literaturlauslegung denkbar, die sich für die Selbstaussagen Goethes nicht interessiert (auch für uns ist das „autosepha“ nicht Letztinstanz), die sich um die Vorgabe im Text, er sei ein Rätsel, nicht kümmert oder ganz anders kümmert, als wir das gewohnt sind. Denkbar ja, aber unsere Literaturwissenschaft wäre das nicht. Die Rezeptionsästhetik ist einfach keine korrekte Beschreibung dessen, wie Literaturwissenschaftler ihre Arbeit tun und ihre Arbeitsergebnisse vertreten. Sie ist nur der Versuch, die grundlegende Paradoxie dieser Tätigkeit zu leugnen und die Tatsache, daß die auslegende Tätigkeit als solche nicht abschließbar ist, aus der Eigenschaft der literarischen Texte abzuleiten. In ihr entsteht das Paradox, dem sie entkommen will, neu, nämlich bei der Anwendung der Theorie auf sich selbst. Auch die rezeptionsästhetische Position müßte als eine der Möglichkeiten der Entfaltung des Sinnes literarischer Texte verstanden werden – gleichberechtigt neben der Haltung, man könne sehr wohl zwischen richtigen und falschen Interpretationen unterscheiden.

Die Literaturwissenschaft verwaltet das Paradox, das ihre Existenz geworden ist, nachdem die literarische Rede in Literatur und Reden über Literatur zerfallen ist. Sie ist seit dieser Zeit eine faktisch selbstbezügliche Tätigkeit, die nur noch mit sich und nicht mehr als Bestandteil literarischer Rede auch mit dem kommuniziert, was dann später als Literatur anschlussfähig wurde. Die Isolierung der Literatur hat ihr erst das Potential verliehen, eigenständig irritierend in die übrige Gesellschaft hineinzuwirken. Literaturwissenschaft ist das permanente Reden über diese permanente Irritation. Das kommunikative Gelingen der Literaturwissenschaft liegt darin, Gesten für das Produktiv werden dieser Irritation zu finden.

Literaturwissenschaft muß dauernd begründen, was sie nicht begründen kann. Darum produziert sie immer wieder Theorien, in denen sie nachweisen möchte, daß sie begründen kann, was sie tut. Diese Theorien sind dazu verurteilt, unelegant zu sein, und so beschaffen, daß man aus ihr über die tatsächliche Praxis der Textdeutung nichts lernen kann. Ansichten wie die Davidson-Rortyschen bringen einen darauf, daß und warum das so ist. Daraus folgt ein Erkenntnisgewinn, aber man hat nichts von ihm. Darum kann die Davidson-Rortysche Position keine Begeisterung erwecken. Sie ist intellektuell äußerst befriedigend, aber sie macht uns auf ein Problem unserer Kultur aufmerksam, das wir nicht zum Verschwinden bringen können und dessen Erkenntnis uns nichts hilft.

Anmerkungen

- ¹ Es fehlt mir die Kompetenz, das zu behaupten, aber ich vermute, daß der radikalste Destruktive im weltgeschichtlichen Maßstab Lao Tse gewesen ist.
- ² Donald Davidson, was Metaphern bedeuten, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), Die paradoxe Metapher, Frankfurt am Main, 1998, S. 49 ff.
- ³ Ebd., S. 49.
- ⁴ Richard Rorty, Ungewohnte Geräusche: Hesse und Davidson über Metaphern, in: Haverkamp, Metapher, a.a.O., S. 107 ff.
- ⁵ Aristoteles, Poetik, Kap. 24 – übersetzt und herausgegeben von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 1994, S. 91.
- ⁶ Davidson, a.a.O., S. 60.
- ⁷ Max Black, Die Metapher, in: Haverkamp, Metapher, a.a.O., S. 71 f.
- ⁸ Davidson, a.a.O., S. 71.
- ⁹ Davidson, a.a.O., S. 72.
- ¹⁰ Rorty, a.a.O., S. 118.
- ¹¹ Ebd., S. 114 f.
- ¹² Oliver Sacks, Eine Anthropologin auf dem Mars. Sieben paradoxe Geschichten, Reinbek 1995, S. 383 f.
- ¹³ Ebd., S. 394.
- ¹⁴ Ebd., S. 358.
- ¹⁵ Ebd., S. 390.
- ¹⁶ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999.
- ¹⁷ „Und siehe, ein Mann aus Mohrenland, ein Kämmerer und Gewaltiger der Kandake, der Königin in Mohrenland, welcher war über ihre ganze Schatzkammer, der war gekommen nach Jerusalem, um anzubeten, und zog wieder heim und saß auf seinem Wagen und las den Propheten Jesaja. Der Geist

aber sprach zu Philippus: gehe hinzu und halte dich zu diesem Wagen! Da lief Philippus hinzu und hörte, daß er den Propheten Jesaja las, und sprach: Verstehst du auch, was du liest? Er aber sprach: Wie kann ich, wenn mich nicht jemand anleitet?“ (Apostelgeschichte 8, 27 ff.).

¹⁸ Assmann, a.a.O., S. 277.

¹⁹ Ebd., S. 278.

²⁰ Assmann betont, daß die bloße Tatsache einer Schriftkultur dazu nicht ausreicht. Es muß zu spezifischen Rahmenbedingungen kommen, die zu schaffen die griechische Polis besonders geeignet gewesen ist (Assmann, S. 284 f.).

²¹ Aus denselben Umständen entsteht auch die Figur des Autors. Äschylos „macht es anders“, er stellt nämlich den zweiten Schauspieler auf die Bühne, und damit entsteht im Ritual Varietät und Individualität. Das Agonale in der griechischen Festspielkultur führt zu Stilvarianten und einer ganzen Reihe absolut neuer Bewertungsmaßstäbe: Originalität, Manierismus, Antiquiertheit, Modernismus, Epigonalität usw. (vgl. etwa die Diskussion um Äschylos und Euripides in Aristophanes' „Fröschen“). – Im „Ion“ wird vom Rhapsoden noch die Sonderstellung Homers behauptet, genauer: als unbestreitbar vorausgesetzt. Sokrates aber besteht darauf, daß Homer ein Dichter unter anderen ist.

²² Interessanterweise ist das Theater, insbesondere das moderne, eine permanente Rebellion gegen diese Festlegung.

²³ Der sogenannte Formalismus hat damit nichts zu tun.

²⁴ Das Werk von Karl Kraus beruht wesentlich auf dieser Normierung. Es verhöhnt die verrutschten Metaphern des Feuilletons und der Kriegsberichterstattung und besteht aus der extremen Ausnützung des Bildpotentials seiner Metaphern unter strenger Wahrung der Bildkohärenz.

Jan Philipp Reemtsma

Die Gewalt spricht nicht Zum Verhältnis von Macht und Gewalt

Kratos und Bia

Ob der „Gefesselte Prometheus“ von Aischylos stammt, ist umstritten.¹ Vor dem Hintergrund der großen Zivilisationstrilogie der Orestie, die mit Rechtsstiftung und Sozialvertrag endet, nimmt sich der „Prometheus“ wild und archaisch aus. Das göttliche Regiment des Zeus wird als Willkürherrschaft eines Putschisten dargestellt, der sein Regime terroristisch durchsetzt. Das Stück beginnt damit, daß Hephaistos, der Schmied, Prometheus, der wegen zu großer Menschenfreundlichkeit in Ungnade gefallen ist, an den Kaukasus schmiedet. Hephaistos tut nicht gern, was er tut, er fühlt sich Prometheus verbunden, aber Zeus fürchtet er. Er ist nicht allein. Begleitet wird er von Kratos und Bia – Macht und Gewalt.² Kratos treibt ihn an, droht ihm, verhöhnt ihn. Bia bleibt stumm. Prometheus wird erst in der nächsten Szene zu sprechen beginnen, dasselbe gilt für den Chor. Die erste Szene besteht nur aus dem Dialog des Hephaistos mit der Macht. Erfinder solcher Dialogführung ist Aischylos gewesen, vor ihm gab es nur die Wechselrede des Protagonisten mit dem Chor; erst Sophokles führt den dritten Schauspieler ein.³ Und doch stehen drei Schauspieler auf der Bühne: Hephaistos, Macht und Gewalt. Aischylos verzichtet nicht darauf, die Gewalt neben die Macht zu stellen, auch wenn jene, den eigenen ästhetischen Voraussetzungen gemäß, eine stumme Rolle sein muß. Oder gerade deshalb? Wäre hier mit einem stupenden ästhetischen Kunstgriff – der Einführung des dritten Schauspielers als stummer Rolle – für den, der die Pointe wahrzunehmen in der Lage war, eine Theorie des Verhältnisses von Macht und Gewalt entworfen? Oder kann man wenigstens sagen, daß die in erste Bewegung gekommene Starrheit des griechischen Theaters einen Grad der Abstraktion ins Spiel brachte, den das griechische Theoretisieren über Politik

nie erreicht hat? – Wie dem auch sei, die Gewalt spricht nicht, sie begleitet die Macht, die die Worte zielsicher zu setzen weiß, wie ein stummer Schatten. Wie mag die Maske ausgesehen haben, die der Darsteller der Gewalt getragen hat?

Macht ohne Gewalt

„Vor rund dreißig Jahren schrieb Hannah Arendt, es falle auf, daß Georges Sorels „vor etwa sechzig Jahren“ gemachte Bemerkung, „die Probleme der Gewalt sind immer noch sehr dunkel“, nicht überholt sei. Gewalt sei „kaum je als eigenständiges Phänomen betrachtet worden.“ „Bei näherem Zusehen“ stelle sich „indessen heraus, daß die Sache wesentlich komplizierter liegt. Sieht man sich nämlich die sehr große Literatur über das Phänomen der Macht an, so wird man schnell gewahr, daß man die Gewalt deshalb nicht beachtet hat, weil man von Links bis Rechts der einhelligen Meinung ist, daß Macht und Gewalt dasselbe sind beziehungsweise daß Gewalt nichts weiter ist als die eklatanteste Manifestation von Macht“.⁴

Diese Anschauungsweise scheint bis heute populär zu sein. Greifen wir zwei beliebige Werke aus dem Soziologie-Regal der nächsten Buchhandlung heraus:

„Macht und Herrschaft beruhen auf der Möglichkeit von Gewaltanwendung. Max Weber, der wohl prominenteste deutsche Soziologe des Jahrhundertanfangs, definierte Macht in den 'Soziologischen Grundbegriffen' folgendermaßen: 'Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel, worauf diese Chance beruht'.“⁵

Oder:

„Bis heute hat sich die Soziologie an die früh von Max Weber gegebene Definition gehalten, wonach Macht in einem allgemeinen Sinne jedes soziale Verhalten bezeichnet, in dem bestimmte Personen die Chance haben, bei anderen Gehorsam zu finden (...). Wenn dies dabei als Chance definiert wird, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen das Widerstreben der anderen durchzusetzen, dann folgt daraus: Macht und soziale Ungleichheit hängen eng zusammen (...). Allgemein gilt: Die wirksamste Form von Macht liegt in der Fähigkeit zur Vernichtung des anderen.“⁶ 'Unfähig das Gerechte zum Starken zu machen, hat der Mensch das Starke zum Gerechten erklärt' (Pascal). Oder Hobbes: 'Verträge, hinter denen kein Schwert steht, sind nichts als leere Worte'.“⁷ Schließlich: „Jemand hat Macht, weil er Macht über andere hat, weil er ihnen seinen Willen aufzwingen kann.“⁸

Solches Denken steht in der Tradition von Thomas Hobbes. Hobbes war vom Thema der Gewalt besessen; sein Denken kreist um die Frage, wie Gewalt in

der Gesellschaft beschränkt werden kann, und seine Antwort ist bekannt: durch Monopolisierung der Gewalt. Diese Monopolisierung der Gewalt durch den Staat ist die Durchsetzungsvoraussetzung staatlicher (bei ihm immer monarchischer) Macht. Beschränkung der Macht ist immer Beschränkung der Möglichkeit, die monopolisierten Gewaltmittel zu nutzen.

Aus Hannah Arendts Blickwinkel steht fast alles bisherige Theoretisieren über das Verhältnis von Macht und Gewalt in der Tradition von Thomas Hobbes. Sie scheint mir dabei zu übersehen, daß sie selbst nicht gar so allein dasteht, sondern auch in einer Tradition, wenn auch in einer weit weniger einflußreichen – in der von David Hume nämlich. David Hume hat die berühmten Zeilen geschrieben: „Nothing appears more surprising to those, who consider human affairs with a philosophical eye than the easiness with which the many are governed by the few; and the implicit submission, with which men resign their own sentiments and passions to those of their rulers.“ Hume weigert sich, Gewalt als Ursache dieses Zustandes in näheren Betracht zu ziehen: „When we enquire by what means this wonder is effected, we shall find, that, as force is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion. It is therefore, on opinion only that government is founded; and this maxim extends to the most despotic and most military governments, as well as to the most free and most popular.“ – „Opinion“ – „Meinung, Ansicht“, das „was die Leute davon halten“, also: Zustimmung.⁹

Das Moment der Zustimmung ist auch für Hannah Arendt das entscheidende. Allerdings interessiert sie sich weniger für das Verhältnis von Regierenden und Regierten, sondern für Gruppen, die die Macht ergreifen und halten. Für Arendt ist Macht die Handlungsfähigkeit und Handlungsbereitschaft einer Gruppe. Die Macht dieser Gruppe findet ihre Schranke in der Macht einer anderen Gruppe – ist die nicht in Sicht, kann die Macht der einen Gruppe, sei sie zahlenmäßig auch klein, dauern: „Eine zahlenmäßig kleine, aber durchorganisierte Gruppe von Menschen kann auf unabsehbare Zeiten große Reiche und zahllose Menschen beherrschen.“¹⁰ Aber wie gelingt ihr das? Wie kann sie die eigene Machtposition „auf Dauer stellen“, um den Weberschen Ausdruck zu verwenden?¹¹ Zum Beispiel dadurch, wäre eine mögliche Antwort, daß die Bildung potentiell konkurrierender Machtgruppen gewaltsam verhindert wird. „Gewalt aber“, schreibt Arendt, „kann Macht nur zerstören, sie kann sich nicht an ihre Stelle setzen“.¹² Doch das würde in diesem Falle reichen: die Zerstörung von (potentieller) Gegenmacht sichert die bestehende. Aber diese Möglichkeit, Gegenmacht zu zerstören, ist in sich noch kein Garant des Machterhalts. Macht dauert an, solange sie nicht von außen zerstört wird und solange die Kohärenz der machtausübenden Gruppe dauert. Macht verschwindet, so sagt Arendt, mit dem Zusammenhalt der Gruppe: „Was eine Gruppe von Menschen als Gruppe zusammenhält, wenn der immer flüchtige Augenblick des Zusammenhandelns verfliegen ist, und was wir heute Organisation nennen, ist

Macht, die wiederum ihrerseits dadurch intakt gehalten wird, daß die Gruppe sich nicht zerstreut.“¹³ Das ist der Definition gemäß und soweit logisch korrekt, aber nicht mehr. Über das Funktionieren von Machtverhältnissen, das heißt das Verhältnis von Machtüberlegenen zu Machtunterlegenen, erfährt man nicht viel. Das liegt daran, daß sich Arendt – jedenfalls im Zusammenhang ihrer systematischen Ausführungen zum Thema „Macht“ – für die Frage des Machterhalts und die der Ausübung von Macht nicht wirklich interessiert. Wofür sie sich interessiert, ist jener Moment des, man ist versucht zu sagen: Aufblühens von Macht, den sie schwärmerisch so beschreibt:

„Mit realisierter Macht haben wir es immer dann zu tun, wenn Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten scheinen, wo also Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht mißbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, sondern gesprochen sind, um Wirklichkeiten zu enthüllen, und wo Taten nicht mißbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern um neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen.“¹⁴

Diese Beschränkung des Blicks auf den pathetischen Moment des Machtgewinns (und dies anhand von Beispielen, die nicht durch Blutvergießen gekennzeichnet waren oder sind) macht natürlich eine zureichende Theoretisierung des Sozialverhältnisses Macht unmöglich. Dennoch ist dieser Blick lehrreich, weil er uns jene Momente von Gewaltferne erkennen läßt, die auch die gewaltsamsten Anstrengungen, Macht und Übermacht zu erringen, mit sich führen. Keine Machtbeziehung, die differenzierter ist als das krude Gegenüber von Über- und Ohnmächtigem, ist – und auch nicht „letzten Endes“ – nur eine Gewaltbeziehung. Wo Hoffnungen seitens des weniger Mächtigen ins Spiel kommen, wo seitens der Mächtigen Gehorsams- bzw. Unterstützungsverhältnisse anerkannt werden müssen, ist mehr als Gewalt im Spiel – so viel mehr, daß man erkennen muß: Gewalt alleine hätte die Machtbeziehung so nicht zu konstituieren vermocht. Es läuft immer auf das simple Gedankenspiel hinaus: Der Mächtigste, wäre er es durch bloße Gewalt(mittel), könnte seine Macht nur so lange ausüben, wie er vermöchte wach zu bleiben. Nach etwas mehr als 48 Stunden braucht er einen, der bereit ist, ihn zu unterstützen. Ein Freiwilliger, einer, der durch Gewalt nicht zu zwingen ist. Und wenn man ihn sich auch als Eingeschüchterten vorstellen möchte, wird man ihn doch auch äußerstenfalls als einen sehen müssen, der seine eigene Freiheit nicht sieht, nicht als einen tatsächlich Unfreien.

Folgte man aber Hannah Arendt darüber hinaus, so dürfte man allerdings alles das „Macht“ nicht nennen, was sich nicht in den Gesten freier Übereinkunft erschöpfte. Einschüchterung und Drohung, aktuell oder in Antizipation künftiger Machtüber- und -unterlegenheit, gehörte nicht zum Machtgewinn. Absurd genug. Daß es zum Machterhalt gehört, mag man kaum eigens erwäh-

nen. Aber tatsächlich interessiert sich Arendt eben für den Machterhalt nicht. Er ist ihr egal oder, besser gesagt: fremd.

Macht als Sanktionsmacht

Spiegelbildlich zu Hannah Arendt verhält sich Niklas Luhmann. Blickt sie nur auf den Machtgewinn, interessiert er sich im Grunde nur für den Machterhalt. Er schränkt Machtbeziehungen auf Situationen ein, in denen es eine „Vermeidungsalternative“ gibt. Auch er wendet sich dagegen, Macht und Gewalt konzeptionell zusammenzubringen, ja überhaupt dem Satz, jemand habe Macht, weil er anderen seinen Willen aufzwingen könne, zuzustimmen. Er lehnt die „Vorstellung, Macht sei ein Bewirken von Wirkungen gegen möglichen Widerstand, sozusagen Kausalität unter ungünstigen Umständen“,¹⁵ ab. „Die Kausalität der Macht besteht in der Neutralisierung des Willens, nicht unbedingt in der Brechung des Willens der Unterworfenen. Sie betrifft diesen auch und gerade dann, wenn er gleichsinnig handeln wollte und dann erfährt: er muß ohnehin.“¹⁶ In einer Machtbeziehung werden nach Luhmann die Handlungsmöglichkeiten des Machtüber- wie des -unterlegenen auf eine Alternative¹⁷ eingeschränkt und stoßen insofern auf eine identische Präferenzlage, als beide (voraussichtlich) die eine Möglichkeit der anderen vorziehen. „Macht setzt voraus, daß beide Partner Alternativen sehen, deren Realisierung sie vermeiden möchten. (...) Unter dieser Voraussetzung kann eine hypothetische Kombination von Vermeidungsalternativen beider Seiten hergestellt werden“. Also das, was man die Drohung mit einer Sanktion nennt: „Wenn du nicht, dann...!“ – wobei die Drohung impliziert, daß auch der Drohende lieber anders sein Ziel erreicht, was er nicht tut, wenn er die Drohung wahr machen muß. Gleichzeitig solle von einer Machtbeziehung nur gesprochen werden, wenn nicht gilt, was Eltern gerne von sich behaupten, wenn sie ihre Kinder bestrafen: daß es ihnen mehr weh täte als jenen: „Zur Machtausübung kommt es erst, wenn die Beziehung der Beteiligten zu ihren jeweiligen Vermeidungsalternativen unterschiedlich strukturiert ist derart, daß der Machtunterworfenen seine Alternative (...) vergleichsweise eher vermeiden möchte als der Machthaber, und auch diese Relation zwischen den Relationen der Beteiligten zu ihren Vermeidungsalternativen für die Beteiligten erkennbar ist.“¹⁸ Das auf dieser Stufe der Überlegung Interessante an der Position Luhmanns ist, daß für die Analyse einer Machtbeziehung nicht auf Hypothesen darüber zurückgegriffen werden muß, was die Leute getan hätten, wenn sie nicht getan hätten, was sie aufgrund der Machtbeziehung getan haben.¹⁹ Man muß also nicht dauernd das Bild eines Konflikts vor Augen haben, der durch die Ausübung von Macht geregelt oder antizipierend geregelt wird,²⁰ obwohl Machtausübung auch im Luhmannschen Sinne auch immer als Konfliktvermeidung verstanden werden kann.²¹ Gleichwohl bleibt Macht auf das Operieren mit der Handlungsalternative „x oder Sanktion“ beschränkt: „Liebe, Geld und Überredung zu Wertkonsens lassen sich nicht als Fälle von Macht spezifizieren (...). Die Ausgangslage kann sehr

wohl auf positiven Leistungen des Machthabers beruhen – etwa auf Schutzversprechen, Liebeserweisen, Zahlungsverprechen; sie wird in Macht aber nur dann transformiert, wenn nicht schon die Ausgangslage selbst, sondern ihr Entzug vom Verhalten des Unterworfenen abhängig gemacht wird”.²²

Antizipation

Wo für Arendt Macht Einflußgewinn aufgrund gemeinsamen Enthusiasmus ist, ist Macht für Luhmann Sanktionspotential. Beide aber verkennen das Moment der Zeitlichkeit in Macht, und damit Wesentliches. Machtgewinn ist Entwurf auf Machterhalt und -nutzung;²³ Machterhalt ist Kontinuitätsbildung als Entwurf in Permanenz. Und zwar jeweils gegenüber dem Machtunterlegenen oder, für Fälle, in denen dies Wort besser paßt: dem Machtunterworfenen. Machterhalt kann immer auch als permanenter Machtgewinn verstanden werden,²⁴ und Machtgewinn ist auch Antizipation der Bedingungen des Machterhalts.²⁵ Dies wird im folgenden immer wieder anzusprechen und auszuführen sein. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, daß keine Beziehung zwischen einem Über- und einem Unterlegenen allein darauf beruht, was in diesem Augenblick ist, sondern immer auch auf den Annahmen beider, was im nächsten Augenblick sein wird. Derjenige, der im nächsten Augenblick seine Überlegenheit verlieren wird, hat sie jetzt schon verloren. Und der Gefolterte, der weiß, daß er den nächsten Schmerz nicht mehr ertragen wird, erträgt mit diesem Wissen den aktuellen nicht mehr. Wie immer die Situation beschaffen ist, in der Regel gibt es auf beiden Seiten eine ziemlich klare Vorstellung des nächsten Augenblicks – das heißt der beiderseitigen Handlungsoptionen. Diese Klarheit nimmt in die Zukunft hin ab, im Normalfall bis hin zu einer undifferenzierten Vorstellung von Normalität, einem Immer-weiter-so.

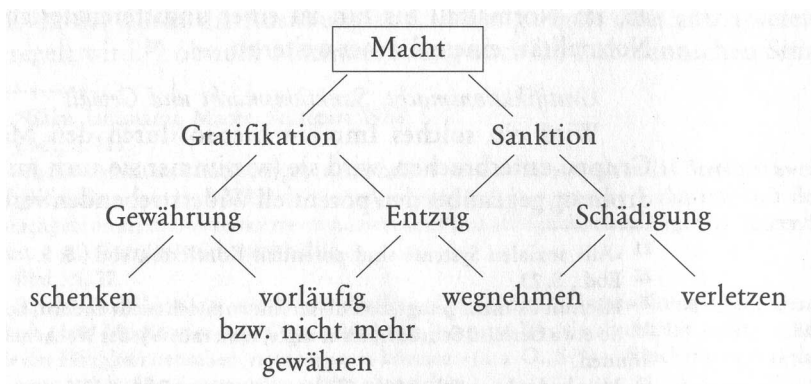
Gratifikationsmacht, Sanktionsmacht und Gewalt

Wird ein solches Immer-weiter-so durch den Machtgewinn einer Gruppe unterbrochen, wird sie (wie immer sie auch mit einer Sanktionsdrohung gegenüber den potentiell Widerstrebenden verbunden sein mag) mit einem Versprechen versehen sein, das natürlich ganz unterschiedlich ausfallen kann: materieller Gewinn, Sicherheit, vielleicht nur Kontinuität des status quo – denen gegenüber, die sich unterstützend oder vielleicht neutral verhalten. Dasselbe gilt für den Machterhalt. Das heißt, daß Macht nicht nur Sanktions-, sondern auch Gratifikationsmacht ist. Luhmanns Machtbegriff schließt diese Dimension unmißverständlich aus. Zwar könne Macht auch durch Gratifikationen erlangt werden, aber auf Dauer gestellt werde sie nur, wenn Gratifikationen in Sanktionspotential überführt werde.

Hierauf ist zweierlei zu sagen. Erstens muß man gewiß Macht von bloßem Einfluß unterscheiden. Einfluß stützt sich in der Regel auf Gratifikationen (nicht nur materielle, auch Informationen gehören dazu), aber Macht kommt ohne die Möglich-

keit von Sanktionen nicht aus – wenn das auch nicht heißt, daß Macht nur Macht zur Sanktion ist. Zweitens aber gibt es Gratifikationen, die nicht entzogen werden können, sei es, weil die Sanktionsmacht nicht groß genug ist, sei es, weil die Gratifikation verbraucht ist – ihr Entzug könnte („Brot und Spiele“) nur darin bestehen, ihre Gewährung nicht auf Dauer zu stellen. Auch dieses Beispiel macht deutlich, daß hier seitens derer, über die Macht ausgeübt wird, ein antizipatorisches Moment ins Spiel kommt, wobei die Hoffnung, die Gratifikation werde regelmäßig gewährt, schwer von der Befürchtung, sie könne entzogen werden, zu trennen ist. Beides gehört zusammen. Luhmann ist zuzustimmen, wenn er das Moment der Sanktion – das übrigens nicht mit „Gewalt“ gleichgesetzt werden darf – als für Macht unabdingbar ansieht. Ohne Sanktionsmacht ist Macht nicht dauerhaft Macht, aber hinzuzufügen ist, daß Macht nicht nur dort Macht ist, wo dieses Potential aktuell (in Form einer Drohung etwa) ins Spiel kommt.

Man kann sich das Zusammenspiel der beiden Machtpotentiale Gratifikations- und Sanktionsmacht an folgendem Schema deutlich machen:

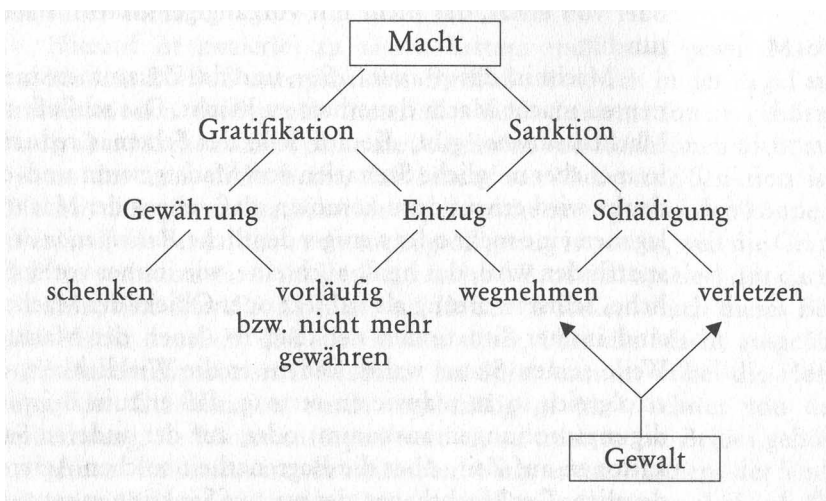


Der Gewährung einer Gratifikation entspricht auf der Seite der Sanktion die Schädigung. Die Verbindung von Gratifikationsmacht und Sanktionsmacht ist der Entzug des Gewährten. Dieses kann man weiter differenzieren. Der Seite der Gewährung ohne Sanktionsvorbehalt, der Schenkung, entspricht auf der Sanktionsseite die Verletzung. Dazwischen steht die Gewährung, die rückgängig gemacht werden kann (wodurch der Machtunterworfenen dasteht wie vor der Gewährung), und die Schädigung durch Wegnehmen, das heißt die Wiederaneignung eines Geschenken oder von etwas, das nicht mit vorgängiger Gratifikationsgewährung zu tun hat.

Macht ist das gesamte Gefüge, und das Zusammenspiel seiner Komponenten macht Macht dauerhaft zu Macht. Das schließt nicht aus, daß es Machtsituationen gibt, die auf Teile des Schemas reduzierbar sind. Wer immer aber mögliche Szenarien von Machtgewinn und -erhaltung durchdenkt, wird erneut dazu kommen, daß seitens der Machtüber- wie -unterlegenen eine mehr oder weniger deutliche Antizipation des gesamten Gefüges stattfinden wird, das heißt auch eine, wie immer vor-

läufige und undeutliche, Selbstverortung als Subjekt oder Objekt der Machtausübung. Zwar sind immer Situationen denkbar, in denen der Machtüberlegene eine Weile seinen Status wahrt, indem er die Wirklichkeit, in der er agiert, erfolgreich so zu reduzieren vermag, daß er zum Beispiel nur mit Schädigungsdrohungen auskommt oder, auf der anderen Seite, mit Gratifikationen auf Zeit. Aber die Begrenztheit solchen Agierens wird schnell deutlich: Der Machthaber, der nur auf Sanktionen setzt, wird diejenigen, die für ihn als Nötigungs- und Drohpotential agieren, mit Gratifikationen bei der Stange halten müssen (Shakespeares „Richard III“ führt einen Fall vor, in dem ein Machthaber dies übersieht), der Verteiler von Gratifikationen auf Zeit wird langfristig nicht ohne Sanktionsmacht auskommen können, mit der er deutlich macht, daß die Gratifikation wirklich nur auf Zeit gewährt worden ist (die Erblichkeit der Lehen im frühen Feudalismus beruhte auf dem Umstand zu geringer Sanktionsmacht der Könige).

Diese Überlegungen werden auch vor einem substantialistischen Mißverstehen des Schemas bewahren.²⁰ Macht ist natürlich keine Ressource, die bewahrt und auf die in Situationen zurückgegriffen werden kann wie auf Vorräte. Macht ist immer eine personale Beziehung – und auf das Moment der Anerkennung der Macht werde ich im weiteren eingehen –, aber dennoch wird Macht oft wahrgenommen wie ein Besitz, über den jemand verfügt und den er nach Belieben einsetzen kann. Das Schema soll die Variationsbreite möglicher Handlungen eines Machtüber- gegenüber einem Machtunterlegenen bezeichnen und damit Situationen kennzeichnen, die der Machtüberlegene erfolgreich meistern muß, um Macht zu gewinnen und zu erhalten. Hier wird sich nun endlich die Frage stellen, wo denn in diesem Gefüge die Gewalt sitzt, und ihr Ort ist leicht erkennbar: Die Macht zu verletzen ist die gewalttätige Seite der Macht, und diese wird auch benötigt werden, wenn es darum geht, die Macht wegzunehmen.



Das Schema zeigt die Irreduzibilität von Macht auf Gewalt, zeigt aber in der, wenn man so will, „Sanktionslastigkeit“ des Gefüges auch, daß Gewalt doch etwas ist, das immer schnell in den Blick kommt, wenn von Macht die Rede ist. Oder wenn die Stabilität von Machtbeziehungen in Frage steht. Denn in einem ist die Macht zu verletzen und wegzunehmen (Vermögen, Freiheit) vor den anderen Möglichkeiten der Machtausübung ausgezeichnet: sie hütet das gesamte Gefüge. Sie ist das Mittel, den „Aufstand gegen die Verhältnisse“ niederzuschlagen oder seine Vergeblichkeit vorsorglich zu demonstrieren. Dieser Umstand dürfte die Hauptursache des Fehlschlusses sein, Macht sei „letztlich“ doch nur (potentielle) Gewalt. Wer so schloße, verkennte das konsensuelle Element, das in jedem gelungenen Machtgefälle liegt.

Konsens und Antizipation

Heinrich Popitz beschreibt in seinen „Phänomenen der Macht“, wie es auf einem Schiff einer Gruppe von neu Zugestiegenen gelingt, die Deckstühle, deren Zahl für alle Passagiere nicht ausreicht und die zuvor nach dem Zufallsprinzip verteilt worden waren, zu monopolisieren. Das Beispiel ist, das sei nur am Rande erwähnt, ein Beispiel für Machtgewinn ohne Gewalt (die übrigen Passagiere sind in der Mehrheit), wenn auch nicht ohne rabiates Benehmen, zu dem im Einzelfall die Gewaltandrohung durchaus gehört, aber die Addition dieser Einzelfälle erklärt nicht den Machtgewinn der Gruppe. Popitz erklärt den Machtgewinn einmal aus der überlegenen Organisationsfähigkeit der Gruppe – sie handelt planvoll und organisiert, der Rest der Passagiere bildet keine Gruppe, sondern bleibt eine diffuse Ansammlung von einzelnen. Als zweites Moment führt Popitz die „Legitimationsanerkennung auf Gegenseitigkeit“ an. Die Mitglieder der Gruppe, die die Deckstühle besetzt, eignen sich diese nicht nur individuell an, sondern achten auch darauf, daß anderen Gruppenmitgliedern keine weggenommen werden. Wird dieses versucht, reagieren sie gemeinsam und voller Empörung. Sie demonstrieren einen irgendwie moralisch konnotierten Anspruch auf die Deckstühle. Popitz schreibt zu dieser ausdrücklich als „absurd“ bezeichneten „Durchsetzungsfähigkeit der neuen Gruppe“:

„Legitimitätsgeltung i. S. Max Webers erreicht eine Ordnung, insbesondere auch eine Herrschaftsordnung, sofern sie 'an sich verbindlich', anerkannt wird; eine Anerkennung grundsätzlicher Art, die über bloße Gewohnheit und Opportunität hinaus ein zusätzliches Motiv schafft, sich im Sinne dieser Ordnung zu verhalten. (...) Nun sieht Max Weber diese Legitimierung stets gleichsam in einer sozialen Vertikalen: als eine Beziehung von unten nach oben bzw. von oben nach unten. Die Herrschenden stellen einen Legitimitätsanspruch nach unten, die Beherrschten adressieren einen Legitimitätsglauben nach oben. Für die Darstellung ausgebildeter Legitimitätsstrukturen ist das eine sinnvolle Vereinfachung. Aber sie kann irreführen, wenn man nach der Entstehung der Legitimitätsregelung, nach den ersten

erkennbaren Spuren dieses Prozesses fragt. Auf unserem Schiff entwickelte sich allmählich eine neue Ordnung, die eine bestimmte Gruppe privilegierte. Für wen wurde diese neue Ordnung legitim, wie bildete sich hier eine Legitimitätsgeltung? Die Antwort ist ebenso einfach wie die Frage. Legitim erschien diese Ordnung zunächst den Privilegierten selbst.“ Aber, und das ist das Entscheidende, nicht durch bloße Addition der individuellen Vorstellungen von einem „Recht auf einen Deckstuhl“, sondern „die Anerkennung vollzog sich vielmehr nach dem Gegenseitigkeitsprinzip in einem Austauschprozeß der Privilegierten untereinander. (...) Wie sie sich aus evidentem Interesse in der Verteidigung ihrer Ansprüche halfen, so halfen sie sich gegenseitig im Aufbau ihres überzeugend guten Gewissens: Ich erkenne nicht nur meinen Anspruch an, sondern auch den Anspruch des anderen, der meinen anerkennt. – Weil ich den anderen anerkenne, bin ich im Recht; weil der andere mich anerkennt, bin ich im Recht. – Weil der andere mich anerkennt, wie ich ihn anerkenne, und ich ihn, wie er mich, sind unsere Ansprüche in unserem Recht begründet“. ²⁷

Wie wird aber aus dieser (absurden) wechselseitigen Aufladung mit Moral ein Machtgewinn – über andere? Hier wird Popitz ein wenig undeutlich, und dies ist auch der Punkt, an dem Hannah Arendt scheitert. Sie blickt nur auf die Fähigkeit der Gruppenmitglieder, sich aneinander zu begeistern, nicht auf die von den Nichtmitgliedern empfundene Nötigung, dem zu folgen, was die Gruppe vorgibt. Popitz spricht von der „Suggestivkraft des Einverständnisses“ und daß die „starke Überzeugung, daß etwas recht und billig sei, bekanntlich ungeheuer ansteckend“ sei. ²⁸ Wie aber diese Ansteckung funktioniert, bliebe zu fragen.

Die wechselseitige Binnenlegitimation der Gruppe greift vor auf das Webersche Legitimationsmodell. Sie tut so, als gäbe es bereits das Komplementärverhältnis von Legitimitätsanspruch und Legitimitätsglauben. Dieser Antizipation seitens der Machtüberlegenen entspricht eine komplementäre Antizipation seitens der Machtunterlegenen. Zu rationalistisch wäre allerdings die Annahme, hier fände ein Kalkulieren der eigenen Chancen nach der Machtergreifung statt und ein daraus folgendes antizipierendes Sicheinrichten in statu nascendi. Vielmehr dürfte die Antizipation ein Bild künftiger Ordnung entwerfen, die, und mag sich der einzelne Antizipierende darin auch als minderprivilegiert voraussehen, doch ein größeres Maß an Sicherheit und Berechenbarkeit verspricht als der unordentliche Zustand, der Resultat jedweden Widerstands wenigstens zeitweilig wäre, und jedenfalls eine bessere Position der Macht gegenüber verspricht als für den Fall einer gescheiterten Rebellion.

Erinnern wir uns an die bereits zitierten Worte David Humes, „opinion“ – Zustimmung der Mehrheit zum Machtstatus der Minderheit – sei die Grundlage der Macht. Diese Zustimmung nun kann aus unterschiedlichen Gründen erfolgen, jenseits aller Privilegienkalküle besteht sie aber vor allem in dem, was Popitz „Ordnungssicherheit“ nennt: „Ordnungssicher sind die Beteiligten, wenn sie ein siche-

res Wissen haben, was sie und was andere tun dürfen und tun müssen; wenn sie eine Gewißheit entwickeln können, daß sich alle Beteiligten mit einiger Verlässlichkeit auch wirklich so verhalten, wie es von ihnen erwartet wird; wenn sie damit rechnen können, daß Übertretungen in der Regel bestraft werden; wenn sie voraussehen können, was man tun muß, um Vorteile zu erringen, Anerkennung zu finden. Man muß mit einem Wort wissen, woran man ist.”²⁰

Solche Sicherheit bindet auch Machtunterlegene, auch die drastisch Unterprivilegierten unter ihnen, an die bestehende Ordnung – und Ordnung zu antizipieren dürfte das stärkste Motiv sein, in eine Unterwerfung einzuwilligen. Nicht jedes Akzeptieren des Machtantritts eines anderen muß mit dem Wort „Unterwerfung“ gekennzeichnet werden, aber der Extremfall schafft Deutlichkeit. Die Antizipierung von Ordnung seitens des Unterworfenen bzw. seitens des Sichunterwerfenden bedeutet nicht, daß der sich ins Unvermeidliche schickt. Er führt das, was dann später wie unvermeidlich aussieht, mit herbei (oft ist sein Handeln oder Unterlassen gerade das Entscheidende). Sein Verhältnis nähert sich im Akt der Unterwerfung der Partnerschaftlichkeit. Er läßt nicht nur gewähren, er schenkt Vertrauen.

Umgekehrt kann er Vertrauen entziehen. Der plötzliche Machtverfall von Regimen beruht darauf: Mit der Unterstellung, das Regime sei unfähig, die Ordnung weiter aufrechtzuerhalten, verschwindet die Angst vor möglicher Repression oder minimiert sich doch entscheidend. Und hier findet ein spiegelbildlicher Prozeß zum Machtgewinn durch Legitimation auf Gegenseitigkeit und dem „Ausstrahlen“ dieser Binnenlegitimation auf die Machtunterlegenen statt. Die Militärjunta, die auf ihrem eigenen Gebiet, dem Krieg, versagt (zum Beispiel Griechenland, Argentinien), büßt Reputation ein und verliert daraufhin Selbstvertrauen sowie die zum Machterhalt notwendige Aggressivität. Auch hier findet ein Antizipationsprozeß statt: daß nämlich der Machtfaktor, der im Vertrauen der Machtunterlegenen besteht, dahin sein könnte.

Der Agitator in der Menge, der eine Vorlesung sprengt, hat keine Machtmittel außer der Antizipation des Zusammenbruchs des Vertrauens der Studenten in die Autorität des Dozenten, wenn der Agitator den ersten Ordnungsruf übersteht. Die Frage der verunsicherten Dozenten, warum die Mehrheit ihrer Studenten, die über die Störung ebenso erbost sei wie sie selbst, denn den Störer nicht vor die Tür setze, ist keine soziologische. Die Macht des Dozenten ist keine aus der Macht der gemeinsamen Hörsaalgruppe abgeleitete, sondern der Dozent ist Teil der Universitätsverwaltung, die für Ordnung zu sorgen hat. Mißlingt dies sinnfällig, ist das Vertrauen und damit die Macht dahin. Die Studenten laufen nicht zum Agitator über (von Ausnahmen vielleicht abgesehen, dann spielt sich dort ein Machtgewinn ab, den Hannah Arendt wie zitiert beschreibt und idealisiert), aber sie „sehen zu, wo sie bleiben“. Den Störer vor die Tür zu setzen zu wollen bedeutete die Anstrengung, selber eine Gruppe zu bilden, die

Macht gewinnt – und würde kurioserweise selber nicht nur symbolisch (wenn auch nur für einen Augenblick) eine Entmachtung des Dozenten darstellen. In jedem Falle ist aber die Delegation der Aufgabe, für Ordnung zu sorgen, nicht attraktiv für jemanden, der vor allem eines sucht: Ordnungssicherheit.

Man verwechsle das nicht mit dem Wunsch nach einem autoritären Staat oder nach einem starken Mann, obwohl das Bedürfnis natürlich diese Form annehmen kann. Ordnung bedeutet, um noch einmal Popitz zu zitieren, Erwartungssicherheit, zu wissen, „woran man ist“. Ordnungssicherheit bedeutet, daß meine Annahme über die Beschaffenheit der Welt, in der wir leben, sich nicht zu sehr von den Annahmen derer, mit denen ich zusammenlebe, unterscheidet. Das Bedürfnis nach Ordnungssicherheit wirklich hintanzustellen ist eine psychische Leistung, die nur selten vorkommt, wenn sie auch nicht ausgeschlossen ist. Der Desperado tut das, aber auch derjenige, der einen Verfolgten versteckt und sich auf ein hochriskantes Doppelleben einläßt, von dem er nicht weiß, wann es zu Ende sein wird. Beide verlassen den Bereich der Ordnungssicherheit und haben keine Hoffnung, eine neue, sichere Ordnung durch ihre Handlungen herzustellen. Anders der Revolutionär, dem es um die neue Ordnung geht, die er herstellen will und in der revolutionären Gruppe bereits antizipiert. Die repressive Machtentfaltung innerhalb revolutionärer Gruppen hat mithin oft etwas mit der Radikalität ihres Veränderungswunsches nach außen zu tun: sie ist auch Kompensation.

Partizipationsmacht

Ich möchte das konsensuelle Moment, ohne das Macht sich nicht entfalten kann, selber als Ausdruck von Macht zu verstehen nahelegen. Das passende Wort dafür wäre: Partizipationsmacht.³⁰ Hier von Macht zu sprechen (und nicht nur von einer Bedingung für Macht und Machterhalt oder von potentieller oder latenter Macht, die sich mit dem Entzug von Vertrauen manifestiert) erscheint mir gerechtfertigt, weil diese Bezeichnung das aktive Moment sowie den darin liegenden Zuwachs an eigenem Gratifikations- und Sanktionspotential betont. „Der Ordnungswert der Ordnung“, schreibt Popitz, „wird als alltägliche Erfahrung evident, und zwar so, daß seine Bedingungen – die bestehende Machtordnung – mit in diese Erfahrung eingehen“.³¹ Dies geht Hand in Hand mit der Investition von Interessen in die bestehende Ordnung, das Ausführen „unzählige(r), kleine(r) Handlungen (...), die das Netz der Bindungen an die bestehende Ordnung enger knüpfen. Diese Handlungen setzen keineswegs die Bejahung der bestehenden Ordnung voraus, auch keinen besonderen Opportunismus, sondern lediglich die zur Vermeidung von Heldentum unvermeidliche Konformität. Aber sie implizieren viel mehr als das: So wie jeder daran interessiert ist, den Ertrag seiner Handlungen nicht zu verlieren, so wird er auch am Bestehen der Ordnung interessiert, in die er diese Handlungen eingezahlt hat“.³²

Ein Blick auf den, der nicht an der Macht partizipiert, im Extremfall der Vogel-freie, ist lehrreich. Wer, etwa mangels Geld und jeglicher anderen sozialen Al-imentierung, sich nicht ernähren, keine öffentlichen Einrichtungen benutzen kann, ist wahrhaft ohnmächtig. Ebenso der, der vielleicht aufgrund seiner Haut-farbe einem rassistischen Mob ausgesetzt ist und nicht auf Hilfe durch staatli-che Organe hoffen kann. Beide haben keine Möglichkeit, ihren Eintritt in die Ordnung zu erzwingen. Hätten sie die, sie wären Teile der Ordnung, die ihnen das Zukommende verweigert, wogegen im Falle eines Rechtsstaats etwa geklagt bzw. mit einer Klage gedroht werden kann.

Unserem Schema müßten wir nach diesen Überlegungen also so etwas wie einen Sockel einrichten, der deutlich machen soll, daß die oben so genannten Situationen, die der Machtüberlegene erfolgreich meistern muß, um Macht zu gewinnen und zu erhalten, der Korrespondenz einer Partizipationsmacht Machtunterlegener bedarf, wobei der Ausdruck „Partizipationsmacht“ Hand-lungen (oder Nichthandlungen) wie unterstützen, dulden, wegsehen, Beifall spenden, uninformiert bleiben, glauben, verehren, ohnmächtig hassen, eine Opposition bilden (das heißt sich um die Macht bewerben) usw. einschließt.

In welchem Sinne im Falle der Partizipationsmacht plausiblerweise von Macht gesprochen werden kann, wird außerdem an der Binnendifferenzierung der Partizipationsmacht deutlich. Popitz spricht hier von einem „Staffelungspro-zeß“,³³ den er von den Interessen des Machtzentrums aus als Strategie des „divide et impera“ betrachtet. Die erste Gruppe der minder Mächtigen bezeich-net er als „Klientel“, die zweite als „Neutrale“, die dritte als „Parias“. Um die Machtausstattung der ersten Gruppe zu beschreiben, muß man nicht auf die Idee einer Partizipationsmacht zurückgreifen, obwohl das möglich wäre. Es würde reichen, von Machtdelegation zu sprechen, wie Popitz das tut. Mit der Gruppe der Neutralen, „der Zuschauer, der Nichtbetroffenen“,³⁴ kommt aber die besondere Eigenart der Partizipationsmacht in den Blick. Eine Machtnah-me, so Popitz, müsse „jeweils ein 'Publikum', ausklammern, dem suggeriert werden kann, daß es mit dem ganzen Vorgang der Machtausdehnung, mit etwa ausbrechenden Konflikten nichts zu tun habe“. Die Neutralen seien, so Popitz weiter, „letztlich wohl die wichtigste, die ausschlaggebende Hilfsgruppe der Machtnahme“.³⁵ Nach Popitz aber nur negativ, insofern sie scheinbar neutral bleiben, sich nicht als machtübernahmefähige Gruppe konstituieren, das heißt, sie sich mit keiner anderen Gruppe verbinden. Diese Passivität des Einfügens in eine Ordnung durch unscheinbares Leben des Alltäglichen muß honoriert werden. Diese Honorierung erfolgt in der Regel dadurch, daß die Grenze zur drit-ten Gruppe deutlich wird und bleibt. „Die Bildung einer Gruppe der Unterpri-privilegierten hat den speziellen Vorteil, daß sie in der Regel auf die besondere Zustimmung der Nichtbetroffenen rechnen kann, also derjenigen, die als Nicht-Unterprivilegierte an der Sonnenseite bleiben.“³⁶ Die Macht der „Neutralen“ stammt nicht aus Delegation (es besteht kein Auftragsverhältnis, vor allem

keine Erfolgskontrolle), sondern aus Gewährenlassen. Dieses Gewährenlassen kann aber unter Umständen zu Extremen führen, die sich von gezieltem Terror durch das Machtzentrum in nichts unterscheiden, etwa wenn der Mob nicht fürchten muß, für seine Taten zur Verantwortung gezogen zu werden. Über instruktive Beispiele, die nicht aus delegierter Macht, wohl aber aus Partizipationsmacht stammen, berichtet Victor Klemperer, wenn er über die antijüdischen Schikanen der ganz normalen Dresdener berichtet. Die delegierte Macht der „Erzwingungsstäbe“ ist die Macht des „Du sollst!“, die Macht, die aus der Partizipation erwächst, ist die des „Du darfst!“.

Partizipationsmacht und Gewalt

In diktatorischen Regimen ist die Möglichkeit zur Denunziation das Mittel, mit dem einer sich versichern kann, zu den Neutralen und nicht zu den Parias zu gehören. Im nationalsozialistischen Deutschland war Objekt der Denunziation vor allem der Angehörige definierter Gruppen, insbesondere der Juden. Es gab keine Prämien dafür, wenn man einen anzeigte, der vielleicht jüdische Großeltern gehabt hatte – in einem materiellen Sinne „nützte es nichts“, man wurde dazu auch nicht angehalten. Aber die Macht, die der einzelne so über seinen Nachbarn gewann – und wenn es auch nur die Macht war, dessen Leben zu zerstören – , war ungeheuer.

Auch der politisch Dissidenten war mögliches Objekt der Denunziation, aber dennoch gab es Grenzen. Das Bild des Volksfeinds war das des Schädlings, des Außenstehenden, und den etablierten Insider, etwa einen Parteibonzen, durch Denunziation zu ruinieren, war von unten nur sehr schwer möglich. Anders in der stalinistischen Sowjetunion. Dort war – sie folgte hier einer Tradition der europäischen politischen Linken – der Feind der Verräter. Es gab keine Gruppe, in der er unmöglich war. Bis in das Zentrum der Macht reichte der Verdacht. Das große Rätsel der Ubiquität des Verdacht ist, wie er überhaupt mit der Vorstellung von Ordnung, vor allem Ordnungssicherheit vereinbar ist. Die Ubiquität des Verdachts widerspricht aufs eklatanteste dem Grundbedürfnis der Berechenbarkeit, „zu wissen, woran man ist“. Aber das ist wohl zu sehr aus der Perspektive einer anderen Ordnung geurteilt. Wenn der Verdacht ubiquitär ist, reicht, so lehrt hier die Geschichte, augenscheinlich, zu wissen, daß er ubiquitär ist.³⁷ Im Machtzentrum und überall dort, wo klare Hierarchien und Delegationsverhältnisse vorherrschten, waren die Mittel, an der Macht und am Leben zu bleiben, die klassischen: Koalitionsbildung und Intrige. Bei den Machtunterlegenen gab es eine permanente Konkurrenz um den Status des „Neutralen“, da jeder durch Denunziation zum Paria werden konnte. Ein skurril-makabres Beispiel berichtet Solschenizyn. Nach einer Rede Stalins kommt es darum zu „nicht enden wollendem Beifall“, weil allen auf einmal klar wird, daß der erste, der aufhört zu klatschen, dabei sein Leben riskieren wird.³⁸ Diese Anekdote zeigt das gemeinsame Risiko; in

anderen Fällen kann der einzelne dieses Risiko bestehen, indem er aktiv wird und den anderen denunziert, bevor der ihn denunziert. Hier wird die Partizipationsmacht zum permanenten Machtkampf um Denunziation. Auch hier wird nicht delegiert, sondern geduldet.

Gewalt – lizenzierte, nicht delegierte Gewalt – tritt also an einer weiteren, unerwarteten Stelle auf. Sie kann – muß nicht – Teil der Partizipationsmacht sein und spielt ihre Rolle in der Abgrenzung der „Neutralen“ gegenüber den „Parias“. Wo diese Gewaltform auftritt, trägt sie, wie die historische Erfahrung lehrt, zur Stabilität des gesamten Machtgefüges entscheidend bei. Die Antwort auf die Frage, wie es denn habe kommen können, daß so viele im Machtbereich des Gulag-Sozialismus, um die Irrationalität der Suche nach Verrätern wissend, sich an ihr beteiligt haben, ist leider schrecklich simpel: ebendarum. Es ist ein Machtkampf gewesen, ein Kampf um dieses Mehr an Partizipation: Verräter, nicht Verratener zu sein.

Wo solche Gewaltlizenz vergeben wird, geschieht es nie, ohne daß sie in enger Beziehung steht zu den Institutionen der Macht, die einen Gewaltauftrag haben. Wäre es anders, die Lizenz zur mitbürgerlichen Gewalt wäre entweder bedeutungslos oder die Aufforderung zur Anarchie. Das heißt, die aus der Partizipationsmacht hervorgehende Gewalt der Machtunterlegenen besteht darin, eine Aktivität auf der Sanktionsseite der Machtüberlegenheit auszulösen. Hier sind vielfältige Formen denkbar und historisch bekannt – von der rechtsstaatlichen Form der Anzeige, deren Berechtigung seitens der Gerichte überprüft werden muß, bis hin zur Grenzverwischung von Macht und Ohnmacht in der Figur des „Inoffiziellen Mitarbeiters“ und das durch seinen Typus mögliche Hineinwachsen einer Gewaltinstitution in die Gesellschaft.

Letztere verwischt auch darum die Grenzen zwischen Partizipations- und Sanktionsmacht, weil nicht mehr ganz deutlich ist, wann der Denunziant noch darf und wann er schon muß. In welcher Form hier die Gewaltkooperation von „oben“ und „unten“ (zwischen denen, die müssen, und denen die dürfen) funktioniert, hängt von der Verfaßtheit der Institution ab, die auf der Sanktionsseite der Macht für die Möglichkeiten der Schädigung zuständig ist, aber deren Verfaßtheit ist nicht nur in dieser Hinsicht von Bedeutung. En passant war oben erwähnt worden, daß die Gewalt auch dem Schutze der Machtbeziehungen insgesamt dient und daß diese Funktion stets organisatorisch und meist institutionell³⁹ gebunden ist.

Institutionen der Gewalt

Daß unternehmerische Macht staatliche in vielerlei Hinsicht überflügeln kann, darf zum Beispiel nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie nach der Sanktions-

seite hin beschnitten ist. Sie endet bei der Möglichkeit, Gratifikationen zu entziehen (zu entlassen). Etwaige Auflehnung gegen das Machtgefüge eines Unternehmens, beispielsweise eine Betriebsbesetzung, kann von seiten des Unternehmens nicht selbsttätig gewaltförmig, beendet werden, man muß die Polizei rufen.⁴⁰ Staatliche Monopolisierung der Macht und funktionale Differenzierung der Gesellschaft wirken hier zusammen: Das Gefüge der Institutionen der Sanktionsseite der Macht differenziert sich, und nur unter genau definierten Bedingungen kommt es zum Einsatz. Allerdings potentiell „quer durch“ die Gesellschaft. Weil es dazu da ist, die Machtverhältnisse insgesamt zu schützen, ist sein Bereich nicht beschränkt auf einen Teil der Gesellschaft.⁴¹ Gerade ihre organisatorische Beschränkung mit einem (potentiell) unbeschränkten Aktionsfeld macht die Stabilisatoren „der Verhältnisse“ zu einem erstrangigen Potential, diese auf den Kopf zu stellen. Gegen ein putschbereites Militär kann eben in modernen Gesellschaften keine Bürgerwehr mehr aufgebildet werden.

Ein weiteres Problem liegt darin, daß den Institutionen der Gewalt keine die Sanktionsseite der Macht repräsentierenden Institutionen gegenüberstehen. Sie sind das selber – was funktioniert, solange alle Beteiligten die Machtbeziehungen für legitim halten. Dann vollstrecken auch Polizisten Haftbefehle gegen Kollegen. Aber bekanntlich ist der Vertuschungsgrad in solchen Institutionen der Sanktionsmacht hoch. Untersuchungsausschüsse werden behindert, Kollegen gedeckt usw. Man könnte sagen, daß die Institutionen, die die Sanktionsseite der Macht repräsentieren und einen dementsprechenden Auftrag haben, in bestimmten Fällen Gewalt auszuüben, wie alle anderen Institutionen auch Objekte der Machtausübung sind, aber solche, denen gegenüber die Sanktionsseite äußerst schwach ist. Institutionen potentieller Gewalt repräsentieren für sich selber die Sanktionsseite der Macht – und das tun sie eben nur so lange, solange sie es wollen. Diese nicht von der Hand zu weisende Kuriosität ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Analyse komplexer Machtstrukturen: das Verhältnis zu den Institutionen der Gewalt ist ausschließlich ein Vertrauensverhältnis.

Macht ist nicht „letztlich“ Gewalt. Schon aus diesem einen Grunde nicht: die Loyalität derjenigen, die durch Gewalt und Gewaltdrohung das Machtgefüge sichern, kann durch Gewalt nicht erzwungen werden. Daraus aber folgt, daß das Gesicht der Macht entscheidend davon abhängt, wie es in den und um die Institutionen potentieller Gewalt beschaffen ist. Mehr ist wahrscheinlich über das Verhältnis von Macht und Gewalt nicht zu sagen. Diese sehr abstrakten Gedanken sollten dafür werben, nicht zuviel Zeit auf dieser Abstraktionsebene zu verbringen, sondern überzugehen zu konkreten Analysen der Außenbeziehungen und des Innenlebens der Institutionen der Gewalt. Auf diesem Wege – der Untersuchung der Interaktionen zwischen Sanktions- und Partizipationsmacht – ließe sich vielleicht auch Neues, jedenfalls Differenzierteres zur Unterscheidung staatsterroristischer und totalitärer Regime (und zu Unterschieden wie Gemeinsamkeiten der Totalitarismen) sagen.

Mit Kratos und Bia treten zwei Schauspieler auf, nicht ein Schauspieler, der beide Namen trägt. Kratos spricht, Bia ist eine stumme Rolle. Kratos ist nicht der Dolmetsch von Bia. Bia ist auch nicht das wahre Gesicht von Kratos. Aber wir verstehen nur, was Kratos spricht, wenn wir wissen, worüber Bia schweigt.

... oft haben die Christen das Evangelium verleugnet und der Logik der Gewalt nachgegeben.“

Aus dem Schuldbekenntnis des Papstes

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. Aischylos, Tragödien, übersetzt von Oskar Werner, herausgegeben von Bernhard Zimmermann, Zürich 1996, S. 585.
- ² Werner übersetzt statt „Macht“ „Kraft“ und scheint mir dabei die Pointe zu verpassen, denn „kratos“ ist nicht nur jenes universale Vermögen, das wir mit „Kraft“ bezeichnen, sondern durchaus eine interpersonale Beziehung. (Vgl. den Beitrag „Macht, Gewalt“, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck.)
- ³ Vgl. Aristoteles, Poetik, 4. Kapitel.
- ⁴ Hannah Arendt, Macht und Gewalt, München 1993, S. 36.
- ⁵ Dieter Claessens, Macht und Herrschaft, in: Hermann Korte, Bernhard Schäfers (Hrsg.), Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie, Opladen 1988, S. 117.
- ⁶ Mit der immer wieder angeführten Stelle bei Max Weber ist es nicht so einfach, wie es bei den Zitierenden klingt. Im Original: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht. Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“ Diesen Definitionen sind folgende Erläuterungen beigegeben: „Der Begriff 'Macht' ist soziologisch amorph. Alle denkbaren Qualitäten eines Menschen und alle denkbaren Konstellationen können jemanden in die Lage versetzen, seinen Willen in einer gegebenen Situation durchzusetzen. Der soziologische Begriff der 'Herrschaft' muß daher ein präziserer sein und kann nur die Chance bedeuten: für einen Befehl Fügsamkeit zu finden.“ (Max Weber, Soziologische Grundbegriffe, in: Ders., Methodologische Schriften, Frankfurt am Main 1968, S. 356). Die Erläuterung zeigt, daß der Sinn der Definition weit weniger martialisch ist,

als diejenigen annehmen, die sie anführen. Macht ist darum „soziologisch amorph“, weil sie nicht auf irgendein anderes Vermögen zurückgeführt werden kann. Macht bedeutet, den eigenen Willen durchzusetzen „auch gegen Widerstreben“. Viele Weber-Ausleger verstehen dieses „auch“ als Markierung des Tests, den Macht bestehen muß, um Macht zu sein. Weber aber schreibt das „auch“ in durchaus anderem Sinne: um die angedeutete Kasuistik zu komplettieren (vgl. auch Sofsky/Paris, *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*, Frankfurt am Main 1994). Nicht nur dort ist Macht, wo Gehorsam erwartet werden kann (dort ist Herrschaft), aber eben auch dort. Macht beruht – worauf auch immer. Und wenn einer schöne Augen hat und kriegt, was er will, nennen wir's eben auch „Macht“. Es muß kein Widerstreben vorgelegen haben, weshalb der sich dann als mächtig erwies, sich genötigt gesehen hat, schöne Augen zu machen. Kein Wunder, daß Weber sich mit solchen Phänomenen der Macht nicht eingehender befassen mochte. Festzuhalten aber bleibt, daß diejenigen, die aus den zitierten Sätzen Webers ein Fundierungsverhältnis von Macht und Gewalt lesen, Macht und Herrschaft verwechseln. Nach Weber hat Herrschaft das, was Macht abgeht. Und da, wo wir Befehle vorfinden, mögen wir auch ein Drohpotential für gegeben annehmen und Gewalt im Hintergrund vermuten. Was uns aber noch nicht der Prüfung enthebt, nachzusehen, wo und wie.

⁷ Urs Jaeggi, Macht, in: Harald Kerber, Arnold Schmieder (Hrsg.), *Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen*, Reinbek 1991, S. 343f.

⁸ Wolfgang Söfky, Rainer Paris, a.a.O., S. 9.

⁹ Inwieweit handelt es sich hier überhaupt um empirische Fragen oder solche der Definition? Das hängt natürlich von der gewählten Definition ab. Wer etwas über das Verhältnis von Macht und Gewalt erfahren möchte, tut gut daran, „Macht“ nicht so zu definieren, daß er sich der Möglichkeit beraubt, Überraschungen zu erleben. Wenn man eine systematische Fundierung aller Machtbeziehungen auf Gewalt (aktueller oder latenter Gewaltdrohung) definitorisch festlegt, hat das weitreichende Folgen. Man wird Vorgänge, die ein Gegner solcher Definition als Gegenbeispiele anführen würde, entweder stur als „kein Beispiel für ein Machtverhältnis“ bezeichnen oder vergleichsweise komplizierte Zusatzannahmen, vorzugsweise psychologischer Natur, machen müssen, etwa die, daß jemand, der in einer Machtbeziehung als der schwächere Teil dastehe, in seinem Handeln immer schon antizipierend Ketten von negativen Konsequenzen für nicht machtheftungskonformes Handeln gleichsam durchrechne, bis er „letzten Endes“ auf die Drohung mit Gewalt stoße, weshalb er es dann eben gleich gar nicht soweit kommen lasse. Oder die, daß machtheftungskonformes Verhalten über Gewaltdrohungen gelernt werde, weshalb man im Befehl, in der Anordnung das Zitat der Gewaltdrohung vernehme und so handle, als wäre eine explizite Drohung ausgesprochen worden. Das mag sich so verhalten oder nicht, jeden-

falls sollten so weitreichende Annahmen nicht am Anfang einer Untersuchung stehen.

Solche definitorischen Einengungen sind Folge davon, daß von vornherein nicht genug Situationen als „typisch für Machtbeziehungen“ in den Blick genommen werden. Es sei „ein Fehler“, so Anthony Giddens, „Macht dem Wesen nach als entzweieude Qualität zu behandeln, auch wenn es keinen Zweifel gibt, daß einige der erbittertsten Konflikte im sozialen Leben zu Recht als 'Machtkämpfe' interpretiert werden“. (Anthony Giddens, *Die Konstitution der Gesellschaft*, Frankfurt am Main/New York 1995, S. 337) Giddens kritisiert nicht nur die Annahme eines Fundierungsverhältnisses von Macht und Gewalt, sondern allgemeiner die Neigung, nur (potentielle) Konfliktsituationen als Beispiele für Machtbeziehungen zu sehen. Wie Arendt setzt auch Giddens sich von einer intellektuellen Tradition ab: „Bereits Durkheim hat darauf hingewiesen, daß der Marxismus wie der Sozialismus – etwas allgemeiner gefaßt – vieles mit ihrem Gegner, dem utilitaristischen Liberalismus, gemeinsam haben.

Beide 'fliehen die Macht', und beide binden Macht inhärent an Konflikt. Da sich die Macht in Marx' Augen auf den Klassenkonflikt gründet, stellt sie für die antizipierte Gesellschaft der Zukunft keine Bedrohung dar: Im Zuge ihrer Entstehung wird auch die Klassenspaltung überwunden. Für die Liberalen, die die Möglichkeit der Verwirklichung einer solchen revolutionären Reorganisation der Gesellschaft bezweifeln, ist die Bedrohung der Macht allgegenwärtig“. (S. 314)

¹⁰ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1997, S.253.

¹¹ Max Weber, a.a.O.

¹² Hannah Arendt, a.a.O., S.255.

¹³ Ebd., S.254.

¹⁴ Ebd., S. 252. „Nichts“, schreibt sie an anderer Stelle, sei „vielleicht in unserer Geschichte so selten und so kurzfristig gewesen wie echtes Vertrauen in Macht; nichts hat sich hartnäckiger zur Geltung gebracht als das platonisch-christliche Mißtrauen gegen den Glanz, der der Macht eigen ist (...), nichts schließlich hat sich in der Neuzeit allgemeiner durchgesetzt als die Überzeugung, daß 'Macht korrumpiert'. Einmalig, jedenfalls in dem hohen Vertrauen darauf, daß Menschen die ihnen eigene Größe handelnd darstellen und als Handelnde der Nachwelt überliefern können, sind die Worte des Perikles, wie Thukydides sie berichtet (...). Sosehr die Rede des Perikles vermutlich den innersten Überzeugungen der Athener entsprach (...), gelesen hat man sie doch immer, auch schon im Altertum, mit der traurigen, rückwärtsgewandten Gewißheit, daß dieser Höhepunkt der Polis doch auch bereits der Anfang vom Ende war.“ (S. 259 f.) Hinzuzufügen wäre, daß dort etwas zu Ende ging, das so dort auch gar nicht begonnen hatte – die absurde, auch bei Karl Jaspers anzutreffende Perikles-Verehrung (vgl. Briefwechsel mit Karl Jaspers, München 1993, S. 502) einmal beiseite gestellt –, man sieht, wie sehr die Idealisierung eines Stückes Geschichte dazu dienen muß,

die Plausibilitätskollision einer Definition mit der Wirklichkeit zu vermeiden. Es ist verblüffend zu sehen (und ein wenig schade), wie sehr die große realistische Spöttlerin Hannah Arendt den Blick auf die Ambivalenzen der Phänomene der Macht vermied, obwohl sie natürlich das Phänomen der Korrumpierung durch Macht nicht unerwähnt läßt. Bezeichnend ist, daß sie das griechische Wort „dynamis“ für „Macht“ setzt und das lateinische „potentia“ – also weder „kratos“ noch „arche“, noch „potestas“, die jeweils andere Aspekte der Macht bezeichnen.

¹⁵ Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart 1988, S. 1.

¹⁶ Ebd., S. 11f.

¹⁷ Ich halte mich an den Sprachgebrauch, nach dem „eine Alternative“ das Bestehen zweier Möglichkeiten ist. Daß auch der so oft erfrischend konservative Luhmann sich dem Sprachgebrauch, der „Alternative“ synonym setzt mit „Möglichkeit“, beugt (vgl. folgendes Zitat u.ö.), betrübt mich nachhaltig.

¹⁸ Ebd., S. 22.

¹⁹ Sofsky/Paris' Konzept von Macht beruht auf genau dieser Unterstellung: „Eine Gesellschaft ohne Macht wäre eine Gesellschaft von Jasagern. Wer sie abschaffen wollte, müßte alle der Fähigkeit berauben, nein sagen zu können.“ (a.a.O., S. 9) – Mir scheint es praktisch zu sein, solche Voraussetzungen nicht zu machen.

²⁰ Vgl. Sofsky/Paris, a.a.O., S. 10.

²¹ „Alle sozialen Systeme sind potentiell Konflikte“, ebd., S. 5.

²² Ebd., S. 23.

²³ Hiermit ist nicht gesagt, daß dieser Entwurf sich nicht ändern, korrigiert werden kann.

²⁴ So etwa Gerhard Schröder, als er sagte, man müsse jedes Wochenende Wahlen gewinnen können.

²⁵ Man bedenke, welche Mühe Shakespeare seinen Richard III. darauf verwenden läßt, die Mutter, deren Tochter er heiraten will, davon zu überzeugen, daß dem nicht so ist.

²⁶ Und so dem Einwand von Sofsky/Paris zuvorkommen, der lauten könnte: „Allzu oft verbindet sich mit dem Begriff der Macht die Vorstellung, Macht sei ein Besitz, ein Vermögen an Ressourcen, das von Zeit zu Zeit eingesetzt wird, um fremden Widerstand zu brechen.“ (a.a.O., S. 11).

²⁷ Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht*, Tübingen 1992, S. 197f.

²⁸ Ebd., S. 199.

²⁹ Ebd., S. 223.

³⁰ Die Weberschen Typen legitimer Herrschaft kann man auch verstehen als Rationalisierungen oder Selbstplausibilisierungen des Vertrauens, das der Macht als Ordnungsfaktor entgegengebracht wird. Die Ambivalenz charismatischer Herrschaft zeigt sich auch hier: im „Führerprinzip“ ist die Partizipationsmacht ebenso gesteigert wie, psychisch, verleugnet.

³¹ Popitz, a.a.O., S. 226.

³² Ebd., S. 224f.

- ³³ Ebd., S. 29ff.
- ³⁴ Ebd., S. 213.
- ³⁵ Ebd., S. 213.
- ³⁶ Ebd., S. 213f.
- ³⁷ Das soll nicht heißen, daß dieses Wissen ubiquitär war. Viele „fielen aus allen Wolken“, konnten es nicht glauben, wenn sie sich in der Zelle wiederfanden, und schrieben Brief um Brief an den Genossen Stalin.
- ³⁸ Das Problem wird über einen Märtyrer gelöst. Der Ranghöchste hört als erster auf. Am nächsten Tag ist er verschwunden.
- ³⁹ Bestimmte Regime leisten sich verschiedene Gewaltorganisationen (Polizei, Militär, Militärpolizei, Todesschwadronen), von denen eine oder einige nicht den Status einer Institution haben (Todesschwadronen), wiewohl sie natürlich Organisationen sind.
- ⁴⁰ Als wie prekär dies empfunden wird, kann man aus den Debatten über die Grenzen der Kompetenz des Werkschutzes ersehen.
- ⁴¹ Dort, wo die Monopolisierung der Gewalt noch nicht vollzogen ist, war das anders. Im Mittelalter konnten bestimmte Personengruppen von bestimmten Gewaltinstitutionen nicht berührt werden.

Theorie der Moral nach Todorov und Luhmann

Die Krise, in die die universalistische Moralauffassung geraten ist, läßt sich am besten dadurch verdeutlichen, daß wir in der Regel von einer Krise des „westlichen Universalismus“ sprechen: wir nehmen den Einwand bereits in die Formulierung mit hinein. Das westliche universalistische Moralprogramm, wie es sich vor allem im 18. Jahrhundert herausgebildet hat, wird, etwa von seiten islamischer Theologie, Vertretern sogenannter asiatischer Werte oder auch von seiten chinesischer Politik, also von dort, wo man sich dem hegemonialen Anspruch europäisch-nordamerikanischer Kultur und Politik nicht zu unterwerfen bereit ist, oft als Ausdruck eben dieser hegemonialen Ansprüche aufgefaßt und abgelehnt. Wo ein Vertreter dieser Moralauffassung betont, es gehe ihm um den Menschen schlechthin, so wird ihm entgegengehalten, dies sei nur eine camouflierende Redeweise für den tatsächlichen Versuch, eine Welt nach westlichem Bilde zu schaffen und moralische Rechtfertigungen für Einmischungen aller Arten bis hin zu militärischen Interventionen zu finden.

Wie verteidigt sich der westliche Universalismus gegen diese Kritik? Eine Möglichkeit wäre, ihre Voraussetzungen zu akzeptieren, d. h. sowohl die historische Kontingenz dieses Moralkonzeptes nicht zu verleugnen, ebenso wenig den belegbaren Zusammenhang dieses Moralkonzeptes mit der europäischen Expansion, als auch den Vorwurf zu akzeptieren, daß dieses Moralkonzept natürlich auch zur moralischen Verbrämung schlichter Macht- und Eroberungspolitik hat herhalten müssen. Wer dieses zugibt, kann dann ins Feld führen, daß andererseits dieses Moralkonzept wesentlich bessere Möglichkeiten bietet, seinen eigenen Mißbrauch zu kritisieren, als andere Konzepte ohne universalistischen Anspruch, die diesbezüglich konzeptgemäß unempfindlich sind. Diese Möglichkeit zur radikalen Selbstkritik wäre ein entscheidendes Argument

für diese Moralauffassung, und anhand historischer Beispiele wäre für ihre Überlegenheit zu werben.

Nun widerspricht ein so geartetes Argumentieren aber dem Selbstbild des westlichen Universalismus. Er ist traditionell einer anderen Argumentationsform verpflichtet. In der Formulierung von Jürgen Habermas: „Universalistisch nennen wir eine Ethik, die behauptet, daß ein Moralprinzip nicht nur die Intuitionen einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt. Man muß nachweisen können, daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt.“¹

Der Vertreter eines so verstandenen philosophischen Universalismus wird dem Vertreter des oben skizzierten Begründungsprogramms vorhalten, er habe gar keines. Er versuche zu überreden, wo es darauf ankomme zu überzeugen. Es gehe nicht darum, jemanden zur Konversion zu überreden, sondern darum, zu demonstrieren, daß jeder Mensch im Grunde immer schon am Programm des Universalismus teilhabe. Der Universalismus sei nicht als Forderung oder Ziel zu verstehen, sondern als Tatsache, die nur noch nicht allen klar sei. Am Beginn jeder partikularistischen Moral steht der Akt eines Beitritts: eine Konversion oder die rituelle Beglaubigung des Hineingeborens in eine Gemeinschaft.² Müßte man sich für eine universalistische Moral aber erst entscheiden, würde das bedeuten, das ganze Konzept kontingent zu setzen: jemand bekennt sich zu ihm oder nicht, und, wie es aus der Binnenperspektive des Universalismus heißt: „Ein halber Universalismus ist gar keiner.“ Es ist also für den philosophischen Universalismus entscheidend, den notwendigen Konversionsakt zu leugnen. Die Diskursethik etwa tut das, indem sie die Einstiegsbedingung vorverlegt. In ihr muß, anders als bei Kant, wo der Universalisierungsgrundsatz als evident beschworen wird, dieser selbst als universell gültig erwiesen werden. Das erfolgt durch seine Ableitung aus einem Verfahren, dem sich jeder unterwerfen müsse, theoriegenauer: jeder bereits unterworfen habe, der z. B. dieses ganze Argumentationsverfahren bezweifeln wolle.³

Es gehört zur Geschichte des westlichen Universalismus, darauf zu bestehen, die richtige und nicht (bloß?) die bessere Verhaltenslehre zu sein. Philosophisch gesprochen: es gehört zu seinem Selbstverständnis, zwischen Normen und Werten zu unterscheiden, oder sagen wir zwischen „allgemeingültigen Werten“ und solchen, die zur Disposition stehen. Eben nicht zwischen solchen, die nicht zur Disposition stehen sollen (aus jeweils genau zu spezifizierenden Gründen), und solchen, die Vorschläge geringeren Gewichtes sind. Mit dieser Unterteilung versteht sich der westliche Universalismus nicht als ein Angebot, das mit Zuversicht auf seine Attraktivität gemacht wird, sondern als Vorgabe. Die Normen sind das, was man immer schon akzeptieren muß – und als Teilnehmer dieser Wertegemeinschaft immer schon akzeptiert hat.

Für den Außenstehenden wird hier die Grenze markiert. Am Beispiel der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption kann man dies zeigen, weil hier die Exklusionsgrenze in Form eines Inklusionsangebots gemacht wird. Gerecht sind jene Regeln und Verteilungsnormen, auf die sich Menschen dann einigen können, wenn sie nicht wissen können, wie die konkreten Auswirkungen auf sie sein werden, wenn diese Regeln und Normen in Kraft gesetzt werden. Rawls benutzt, um diese Überlegung sinnfällig zu machen, das Gedankenspiel eines künstlichen Naturzustandes, in dem sich virtuelle Beteiligte darüber einigen sollen, wie die Gesellschaft aussehen soll, in die sich bei Einigung der Naturzustand dann wandelt.⁴ Für diejenigen, die sich zu einem solchen Modell von „Gerechtigkeit als Fairneß“ bekennen, ist das ein schönes Abbild ihrer Ideale – das heißt dessen, was sie wollen. Für denjenigen, der dieses Ideal aber nicht teilt, gibt es kaum einen Grund, sich an einem solchen Vorhaben (wäre es real) zu beteiligen oder ein solches Gedankenspiel attraktiv zu finden. Wer (mit Aristoteles) der Meinung ist, es gebe Menschen, die von Natur aus zum Sklavendasein bestimmt sind, und solche, die das nicht sind, wird sich nicht von dem Rawlsschen Gedankenspiel beeindruckt lassen, das dem potentiellen Teilnehmer beibringen soll, es sei unklug für ihn, für die Institution der Sklaverei zu optieren, weil er sich selber als Sklave wiederfinden könnte, sondern an ihm nicht teilnehmen, weil es seiner Meinung nach grundlegende biologische wie soziale Gegebenheiten ignoriert. Auch derjenige, der irgendein heiliges Buch für die letztinstanzliche Autorität in Fragen der Moralität menschlichen Verhaltens hält, und darum vielleicht die Teilnahme von Frauen an der politischen Auseinandersetzung ablehnt, wird sich nicht von dieser Ansicht abbringen lassen, weil das Rawlssche Spiel ihm damit droht, nach Regelfestlegung und Spielbeginn als Frau weitermachen zu müssen, sondern wird die Idee des Spiels und die mit ihm zum Ausdruck gebrachten Ideale unter Berufung auf sein Buch ablehnen. Und darum ist es im Grunde völlig egal, ob ein konservativer Aristoteliker⁵ direkt gegen die Abschaffung der Sklaverei oder ein religiöser Fanatiker gegen die Gleichberechtigung der Geschlechter ist, oder das auf dem Umweg der Ablehnung eines besonderen philosophischen Begründungsprogramms.

Hier nun kann der (nennen wir ihn ruhig so:) Überredungsuniversalismus an den philosophischen Universalismus die Frage zurückgeben: Wofür ist ein Begründungsprogramm, das die Attraktivität einer besonderen Verhaltenslehre nicht zu steigern vermag, gut? Mit Hinblick auf die reklamierte „absolute Notwendigkeit“ des kantischen Moralgesetzes sagte Schopenhauer, wenn es wirklich absolut notwendig gelte, so sei ihm „überall die Unausbleiblichkeit des Erfolgs“ beschieden⁶ – sei das nicht der Fall, so sei es auch nichts mit der „absoluten Notwendigkeit“. Eine solche Anmahnung des Erfolgs gilt unter Philosophen als nicht ganz *comme il faut*, aber eine Moralbegründung von Erfolgskriterien ganz abzukoppeln, schiene mir sonderbar. Genau auf solchen philosophischen Eigen-Sinn scheint mir übrigens die Charakterisierung der drei Brüder

mit den falschen Ringen in Nathans Erzählung gemacht (obwohl sie doch andererseits eine Verkörperung der Partikularismen sein sollen):

„Die Ringe wirken nur zurück? und nicht nach außen? Jeder liebt sich selber nur am meisten? – O so seid ihr alle drei betrogene Betrüger!“⁷

Andererseits ist die Verleugnung des Konversionsproblems durch den philosophischen Universalismus nicht ganz unplausibel: dient sie doch der inneren Befestigung der universalistischen Überzeugungen. Diese sollen ja gerade darum unerschütterlich sein, weil niemand zu konvertieren braucht, weil alle schon dabei sind, auch die, die es noch nicht wissen. Insofern stellte ein Erfolgskriterium als Überprüfung der Triftigkeit der Begründung und Attraktivitätsausweis der Theorie das ganze Unternehmen in Frage.

Zu Beginn des vorigen Jahrhunderts ist ein ebenso radikaler wie prominenter Angriff gegen die Ideale des westlichen Universalismus unternommen worden. In Heinrich von Kleists „Herrmannsschlacht“ gibt der siegreiche Feldherr der Germanen folgenden Befehl:

*„Herrmann: Führt ihn hinweg,
Und laßt sein Blut, das erste, gleich
Des Vaterlandes dürren Boden trinken!
Septimius: Wie, Du Barbar! Mein Blut? Das wirst Du nicht – !
Herrmann: Warum nicht?
Septimius (mit Würde): Weil ich Dein Gefangner bin!
An Deine Siegerpflicht erinnr' ich Dich!
Herrmann (auf sein Schwert gestützt):
An Pflicht und Recht! Sieh da, so wahr ich lebe!
Er hat das Buch vom Cicero gelesen.
Was müßt' ich tun, sag' an, nach diesem Werk?
Septimius: Nach diesem Werk? Armsel'ger Spötter, Du!
Mein Haupt, das wehrlos vor Dir steht,
Soll Deiner Rache heilig sein;
Also gebeut Dir das Gefühl des Rechts,
In Deines Busens Blättern aufgeschrieben!
Herrmann (indem er auf ihn einschreitet):
Du weißt, was Recht ist, Du verfluchter Bube,
Und kamst nach Deutschland, unbeleidigt,
Um uns zu unterdrücken?
Nehmt eine Keule doppelten Gewichts,
Und schlagt ihn tot!“⁸*

Der Mord hat den Charakter eines Manifests. Als der gefangene Römer Septimius die Normen des Kriegsrechts einklagt, wird er von Herrmann nach

Ciceros „De officiis“ gefragt. Herrmann interpretiert den Hinweis auf allgemein anerkannte Normen des Kriegsrechts (der Hegung von Gewalt) als einen Hinweis auf lokale Bräuche. Septimius protestiert, denn er weiß, daß Herrmann um den universalistischen Anspruch dieser Normen weiß. Herrmann ist kein des Zivilisationsprozesses unkundiger Barbar; er läßt Septimius mit dem Hinweis erschlagen, die römische Politik sei gleichfalls Unrecht. Bemerkenswerterweise dient diese Argumentation nicht dazu, den Mord selbst zu rechtfertigen – erschlagen wird Septimius sowieso. Der Disput über Rechtsnormen führt nur dazu, eine symbolische „Keule doppelten Gewichts“ anzuordnen, gleichsam als Hinweis auf die Doppelzüngigkeit einer Moral, die sich auf den Menschen als solchen und das moralische Gesetz in ihm – „das Gefühl des Rechts in deines Busens Blättern aufgeschrieben“ ist eine Anspielung auf das Kantischen Moralgesetz – beruft und doch Eroberungskriege führt. Aber Herrmann vertritt nicht die Position eines selbstkritischen Universalismus, sondern er schafft ihn als Bezugsgröße ab.

Für Kleists Herrmann gibt es Germanien und dessen Freiheit und sonst nichts. Das sind die obersten Werte, anderes gilt nicht – und wo doch, wird es abgeschafft. Menschlichkeit zum Beispiel und Moral:

*„Herrmann: Die ganze Brut, die in den Leib Germaniens Sich
eingefilzt, wie ein Insektenschwarm,
Muß durch das Schwert der Rache jetzo sterben.
Thusnelda: Entsetzlich! – Was für Gründe, sag' mir,
Hat Dein Gemüt, so grimmig zu verfahren?
Herrmann: Das muß ich Dir ein Andermal erzählen.
Thusnelda: Crassus, mein liebster Freund, mit allen Römern –?
Herrmann: Mit allen, Kind; nicht Einer bleibt am Leben!
(...)
Thusnelda: Crassus? Nein, sag' mir an! Mit allen Römern –?
Die Guten mit den Schlechten, rücksichtslos?
Herrmann: Die Guten mit den Schlechten. – Was! Die Guten!
Das sind die Schlechtesten! Der Rache Keil
Soll sie zuerst, vor allen Andern treffen!
Thusnelda: Zuerst! Unmenschlicher! Wie mancher ist,
Dem wirklich Dankbarkeit Du schuldig bist –?
Herrmann: Daß ich nicht wüßte! Wem?
Thusnelda: Das fragst Du noch!
Herrmann: Nein, in der Tat, Du hörst, ich weiß von nichts.
Nenn einen Namen mir?
Thusnelda: Dir einen Namen!
So mancher Einzelne, der, in den Plätzen,
Auf Ordnung hielt, das Eigentum beschützt –
Herrmann: Beschützt! Du bist nicht klug! Das taten sie*

Es um so besser unter sich zu teilen.
Thusnelda (mit steigender Angst): Du Unbarmherz'ger!
Ungeheuerster!
– So hätt' auch der Centurio,
Der bei dem Brande in Thuiskon jüngst
Die Heldentat getan, Dir kein Gefühl entlockt?
Herrmann: Nein – Was für ein Centurio?
Thusnelda: Nicht? Nicht?
Der junge Held, der, mit Gefahr des Lebens,
Das Kind, auf seiner Mutter Ruf,
Dem Tod' der Flammen mutig jüngst entrissen? –
Er hätte kein Gefühl der Liebe Dir entlockt?„
Herrmann (glühend): Er sei verflucht, wenn er mir das getan!
Er hat, auf einen Augenblick,
Mein Herz veruntreut, zum Verräter
An Deutschlands großer Sache mich gemacht!
Warum setzt' er Thuiskon mir in Brand?
Ich will die höhnische Dämonenbrut nicht lieben!
So lang' sie in Germanien trotz,
Ist Haß mein Amt und meine Tugend Rache!“ °

Die politischen Umstände der Entstehung dieses Stückes sind bekannt, ich will auf sie hier nicht eingehen. Das Stück zeigt, welche Traditionen Kleist bereit ist, für den antinapoleonischen Befreiungskampf Deutschlands zu liquidieren: die im Stück verstreuten Anspielungen auf die Vertreter der Aufklärung, kosmopolitischen und universalistischen Gedankenguts sind deutlich: Lessing, Wieland, Goethe, Kant.

In späterer Zeit treten die im Stück noch verbundenen Motive politisch auseinander, bleiben aber doch in ihrer Stoßrichtung gegen den Universalismus verwandt, sie finden sich auf der faschistischen Rechten wie auf der revolutionären Linken. Alfred Rosenberg faßte den kategorischen Imperativ Kants („Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“) in die Aufforderung, man solle stets so handeln, daß der Führer, wenn er von diesem Handeln Kenntnis hätte, es billigen würde. Die Verpflichtung allen Menschen gegenüber wird zur Unterwerfung unter das Gutdünken eines Einzelnen, der seinerseits nichts weiter repräsentiert als einen ethnischen Superioritätswahn.

Bei dem Verfasser der „Verdammten dieser Erde“, dem nicht nur von Jean Paul Sartre als Begründer einen neuen, avantgardistischen Moral gerühmten Frantz Fanon, liest sich der Angriff auf den Universalismus so: „Die kolonialistische Bourgeoisie (hatte) in die Köpfe des Kolonisierten die Vorstellung verankert, daß es 'bleibende Werte', gebe, allen menschlichen Irrtümern zum Trotz. Die

'bleibenden Werte', des Westens, versteht sich. Der Kolonisierte nahm die Berechtigung dieser Ideen hin, und man konnte in einem Winkel seines Gehirns einen wachsamen Posten entdecken, der sich für die Verteidigung des abendländischen Sockels verantwortlich fühlte. Während des Befreiungskampfes geschieht es jedoch (...) daß dieser künstliche Wachposten sich in Staub auflöst. Alle abendländischen Werte, Triumph der Menschenwürde, des Wahren und des Schönen, werden zu leb- und farblosen Nipsachen. (...) Diese Werte, die die Seele zu adeln schienen, erweisen sich als unbrauchbar, weil sie nicht den konkreten Kampf betreffen, in den das Volk eingetreten ist.¹⁰

In beiden Fällen wird der Universalismus angegriffen, weil er der Radikalisierung einer Gewaltpraxis hinderlich ist – einer, die sich die Unterwerfung anderer Ethnien, und einer, die sich die Befreiung der Kolonisierten auf die Fahnen geschrieben hatte. Blickt man auf die Geschichte der letzten zweihundert Jahre zurück, hat man angesichts kolonialer Greuel und angesichts der Unfähigkeit universalistischer Überzeugungen, die Zivilisationskatastrophen des letzten Jahrhunderts zu verhindern im Sinne eines selbstkritischen Überredungsuniversalismus allerhand Anlaß, das selbstkritische Potential zu pflegen. Andererseits könnte man angesichts der Tatsache, daß die Destruktivitätsschübe von rechts wie von links sich immer auch mit radikaler Kritik am westlichen Universalismus drapiert haben, auch annehmen, daß die Kritik am westlichen Universalismus etwas von ihrer Unbekümmertheit eingebüßt haben sollte. Gleichwohl sind es gerade diese historischen Erfahrungen gewesen, die es manchen nicht geraten erschienen ließen, sich eine diesbezügliche Naivität zurückzuwünschen. Theodor W. Adorno etwa hatte stets beides im Blick, das Mörderischerwerden der Kritik am westlichen Universalismus und gleichzeitig sein Scheitern im Nationalsozialismus, und er ging darum nicht auf Kant zurück, sondern schrieb Folgendes: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“¹¹ Und es war Hannah Arendt, die in ihrer Befragung der Aktualität von Lessings „Nathan“ die Menschheitsemphase des 18. Jahrhunderts im 20. für verfehlt hielt:

„Ich darf (...) nicht verschweigen, daß ich lange Jahre hindurch auf die Frage: Wer bist Du? die Antwort: Ein Jude, für die einzig adäquate gehalten habe, nämlich für die einzige, die der Realität des Verfolgtseins Rechnung trug. Ich hätte sicher eine Haltung, die im Sinne – nicht im Wortlaut – des Nathan auf die Aufforderung: 'Tritt näher Jude!' mit einem: Ich bin ein Mensch, antwortet, für ein groteskes und gefährliches Ausweichen vor der Wirklichkeit gehalten.“¹²

Und weiter:

„So wäre es etwa unter den Verhältnissen des Dritten Reiches im Falle einer

Freundschaft zwischen einem Deutschen und einem Juden nicht ein Zeichen von Menschlichkeit gewesen, wenn die Freunde gesagt hätten: Sind wir nicht beide Menschen? Damit wären sie der Wirklichkeit und der ihnen damals gemeinsamen Welt bloß ausgewichen; sie hätten sich nicht in der Verborgenheit und auf der Flucht vor ihr gegen sie gestellt. Im Sinne einer Menschlichkeit, welche die Wirklichkeit nicht wie den Boden unter den Füßen verloren hat, nämlich einer Menschlichkeit inmitten der Wirklichkeit der Verfolgung, hätten sie schon sagen müssen: ein Deutscher und ein Jude, und Freunde.“¹³

Angesichts des Äußersten und angesichts der Tatsache, daß das universalistische Moralprogramm es nicht hat verhindern können, nicht mit einem trotzi- gen Beharren auf der angeblichen Tatsache, daß alle Menschen Brüder seien, sie wüßten's nur noch nicht, zu reagieren, ist auch der Weg des aus Bulgarien stammenden französischen Philosophen Tzvetan Todorov, der sein Buch über eine Moral nach den Erfahrungen mit zwei Totalitarismen eben „Angesichts des Äußersten“ genannt hat. Todorov geht von den Berichten der Überlebenden der deutschen und sowjetischen Lager aus und entwickelt aus diesen Berichten etwas wie eine kasuistische Tugendlehre. Der Einwand, dem dieser Versuch sich leicht ausgesetzt sieht, daß nämlich das Extrem ein Ort sei, an dem mora- lisches Handeln (gar Überlegen) keinen Ort hatte, entkräftet er – allerdings nicht, indem er die Zeugnisse derjenigen, die über das Verschwinden jeglichen moralischen Gefühls berichten, leicht nimmt. Er ist nur darauf hin, das sie Erinnerungen, wo sie von diesseits einer „Leidenschwelle“ berichten, jenseits derer die Handlungen des Individuums uns nichts mehr über dieses Individuum lehren, sondern nur noch etwas über die „mechanischen Reaktionen auf dieses Leiden“¹⁴, von sehr differenzierten Verhaltensweisen berichten. „In den Extremsituationen sind (...) die Gewissensfragen keineswegs selten und bewei- sen durch ihre bloße Existenz, daß es eine Möglichkeit zu wählen gibt und folg- lich auch ein moralisches Leben möglich ist. (...) Es ist nicht wahr, daß das Leben im Lager einzig dem Gesetz des Dschungels gehorchte. Die Regeln des gemeinschaftlichen Lebens waren nicht dieselben, aber es gab sie dennoch. Der Diebstahl, der die Lagerverwaltung traf, war nicht nur zulässig, sondern auch bewundernswert. Dagegen wurde Diebstahl unter den Häftlingen, vor allem von Brot, verachtet und meistens streng geahndet. Das Gesetz war ebenso hart in den Lagern der Nazis wie in denen der Kommunisten. Hier wie dort wurden die Spitzel gleichermaßen verabscheut und bestraft. Die zehn Gebote, schreibt Anna Pawelcynska, eine Überlebende von Auschwitz, waren nicht verschwun- den, aber sie wurden neu interpretiert.“¹⁵

Was aber bedeutet es, sich diesen, übernehmen wir den Ausdruck: Neuinter- pretationen zuzuwenden? Wäre das von mehr als gleichsam ethnologischer Relevanz? Mehr, als die Landkarte menschlicher Verhaltensmöglichkeiten zu komplettieren? „Die totalitären Lager“, schreibt Todorov, „stellen ganz offen- sichtlich ein Äußerstes, eine Extremsituation dar; aber ich habe mich nicht so

sehr um ihrer selbst Willen für sie interessiert, sondern weil sie uns die gewöhnlichen Situationen in ihrer Wahrheit zeigen.“¹⁶ Er habe sich, so Todorov weiter, „der Lagererfahrungen als eines Instruments, als einer Art Lupe, bedient, „um deutlicher erkennen zu können, was im normalen Leben unscharf und verschwommen bleibt“¹⁷. Aber Todorov bleibt die Begründung dafür schuldig, warum das ein plausibler Gedanke sein sollte. Genaugenommen plädiert er in seiner diesbezüglichen Argumentation für das Gegenteil: die Lager seien Extreme in zweierlei Hinsicht – sie seien „intensivster und konzentriertester Ausdruck“ der totalitären Regime und insofern ihr „Extrem“; „Extrem“ seien die totalitären Regime aber auch in folgendem, ganz anderen Sinne, sie seien „ein Gegenbild, eine Negation“ unseres Ideals von Demokratie, „in dem Sinne, wie Horaz sagt, daß der Tod das Extrem, die äußerste Grenze aller Dinge und des Lebens sei“¹⁸. Und dann, in fast direktem Widerspruch zum eben zitierten Satz, die Lager zeigten uns die Wahrheit der Normalität: „Der Totalitarismus ist das Gegenteil von Demokratie und nicht ihre Wahrheit.“¹⁹ Schließlich zieht sich Todorov auf ein Zitat Primo Levis zurück, der geschrieben hatte: „Ich bin überzeugt, (...) daß man sogar dieser besonderen Welt, von der ich berichte, Grundlegendes abgewinnen kann“, und fügt hinzu: „Dieses Buch hier ist also nur ein Versuch, Levis Vorschlag zu folgen.“²⁰ Nur daß diese Behauptung auch bei Levi nirgends begründet wird.

Was der allgemein gehaltenen Argumentation mißlingt, kann der Durchführung im Detail gelingen. Todorov fragt nicht nach den Prinzipien des Handelns der Einzelnen, sondern nach ihren Motiven und nach dem Nutzen ihrer Handlungen für andere. Es ist diese Art der Handlungsbewertung, die er übertragen möchte. Todorov mustert nacheinander die Tugend des Heldentums, die der Würde und die der Sorge resp. des Mitleids.²¹ Am skeptischsten ist Todorov dem Heldentum gegenüber, und zwar aus zwei Gründen. Der erste Grund ist, daß ein Held meistens einem abstrakten Ideal folgt:

„Die Helden ziehen (...) das Ideal der Wirklichkeit vor“²²;

der zweite:

„die Helden lieben nicht unbedingt die Menschen, nicht einmal die, die sie selber sind“²³.

Die beiden Gründe verbindet Todorov, wenn er den Warschauer Aufstand von 1944 und den Aufstand im Warschauer Ghetto von 1943 vergleicht. Oder sagen wir genauer: die Haltungen, die beide Aufstände begleitet haben. Es sei im Warschauer Aufstand „um die Rettung der Idee von Warschau, nicht der Warschauer, nicht einzelner Polen oder polnischer Gebiete, sondern um eine Abstraktion“ gegangen, „die Polen heißt. 'Polen war für uns ein Kultgegenstand',“ sagte einer der militärischen Führer des Aufstands. „Wir liebten es

nicht als ein einfaches Land, sondern wie eine Mutter, eine Königin oder die heilige Jungfrau.' Das Land wurde vergöttert (und feminisiert), und dazu mußten etliche wirkliche Gegebenheiten ausgeblendet werden. (...) Aber die abstrakte Entität 'Polen' ist nicht immer ausreichend. Polen selbst muß zugunsten eines noch weiter entrückten Ideals geopfert werden: des Abendlands, das seinerseits die Zivilisation, ja 'den Menschen' verkörpert. Die Russen, das ist die Barbarei, während Polen der letzte Schutzwall ist, der sie aufhalten kann. So wird es möglich zur Verteidigung des 'Menschen' eine unbestimmte Zahl von Menschenleben zu opfern. Der Aufstand ist eine Opferhandlung, deren Adressat immer weiter entfernt erscheint, Warschau, Polen, das Abendland, die Welt; er bleibt immer unpersönlich. Man opfert sich für Ideen und nicht für menschliche Wesen. Zu guter Letzt ist nur das Absolute geeignet, diese heroischen Gemüter zufriedenzustellen. (...) In der Tat hat der Tod für den Heroismus einen höheren Wert als das Leben. Nur durch den Tod, den eigenen wie auch den der anderen, läßt sich das Absolute erlangen: In der Hingabe des Lebens beweist man, daß man sein Ideal mehr als das Leben liebt.“²⁴ „Was“, fragt Todorov, „sind das für Taten, die vollbracht werden müssen, 'was immer auch der Preis sei'?“²⁵ Wie sind solche Taten moralisch zu rechtfertigen? Nur derjenige wird sie ohne Wenn und Aber rechtfertigen, der die Ideale, in deren Namen sie getan werden, teilt, und zwar unbedingt, d. h. dann, wenn er sie in einer Hierarchie der Werte allen anderen überordnet. Als Kritik solcher Werthierarchien ist Todorovs Kasuistik entworfen. Wer solche Hierarchien aufstellt, wird der Komplexität der Wirklichkeit nicht gerecht.

Todorov bewertet den Aufstand im Warschauer Ghetto gänzlich anders. Hatte der Warschauer Aufstand zweihunderttausend Menschen das Leben gekostet, die ohne den Aufstand²⁶ nicht hätten sterben müssen, kostete der Aufstand im Ghetto nur Menschen das Leben, die ohnehin zum Tode bestimmt waren. Der Aufstand war die Wahl der Todesart – sie wurde, so einer der Überlebenden, Marek Edelman, unter konventionellen Gesichtspunkten getroffen:

„Die Menschheit hat sich ja darauf geeinigt, daß das Sterben mit der Waffe schöner ist als das ohne Waffen. Also fügten wir uns dieser Konvention.“²⁷

Trotz des Sarkasmus, in der bloßen Tatsache der Wahl versicherten sich die Aufständischen ihrer Würde. Diese Würde ist für Todorov, und ich folge ihm da, etwas ganz anderes als ein abstraktes Ideal. Diese Würde bin ich nämlich selbst und sie ist konkret auf die Situation gerichtet, in der ich handele. In der Frage der Würde geht es um mich und um meinen Mitmenschen, den ich, wenn ich es vermag, vor Entwürdigung bewahre. Es geht um unseren Platz in der Welt. Wenn es um Ideale geht – oder sagen wir besser: nur um Ideale geht, mache ich mich – oder meinen Mitmenschen – zum Instrument, austauschbar.

Todorovs Skepsis gegenüber Helden und auch Heiligen, die von Idealen moti-

viert werden, geht weit. Er trifft auch den heiliggesprochenen Priester Maximilian Kolbe, der in Auschwitz freiwillig für einen anderen Häftling starb, der Frau und Kinder hatte. „Dieses Opfer, dessen letzte Beweggründe man nie erfahren wird“, so Todorov, „scheint mir dennoch untrennbar von Kolbes Glaube an Gott zu sein. Ich glaube, daß er weniger für Franciszek Gajowniczek als dafür starb, seine christliche Pflicht bis zum Schluß zu erfüllen.“²⁸ Das mag, angesichts der Tat, befremdlich kittelnd erscheinen, und ich möchte Todorovs Argument so wenden: prekär ist das Angedenken an eine solche Tat der Selbstopferung dann, wenn in ihrem Zentrum nur die Bewunderung für das Opfer steht und nicht auch die Freude darüber, daß es nicht vergeblich gewesen ist. Tatsächlich erfährt man, wenn die Geschichte von Kolbe erzählt wird, oft nicht, daß Franciszek Gajowniczek überlebt hat. Es gibt Erzählungen über Taten, die der Kolbes vergleichbar sind, die anders klingen.

Aber die Würde kann auch autistische Züge annehmen. Der Film „Die Brücke am Kwai“ ist einer solchen Würde gewidmet. Würde als Tugend tendiert zur Selbstgenügsamkeit – wäre der „Unbestechliche“, wie Robespierre sich nannte, nicht vielleicht erträglicher und weniger gefährlich gewesen, wenn er ein wenig korrupter gewesen wäre? Büchners Danton nennt ihn „empörend rechtschaffen“. Tugenden, die nur ein narzißtisches Fundament haben, sind keine. Das ist kein Urteilen über „gute“ oder „schlechte“ Motive, sondern läuft auf die Frage hinaus: haben wir etwas von diesen Tugenden? Oder mit Todorov: wir unterscheiden „zwischen einer moralischen und einer anderen, nicht moralischen Würde (...) zwischen einer bewundernswerten und einer anderen, die uns kalt läßt“²⁹. Würde und Selbstachtung sind die Voraussetzungen für moralisches Handeln, weil zu unserem Begriff von Moral gehört, Ja oder Nein sagen zu können. Daß in den Lagern die Selbsterhaltung durch Selbstachtung (vor allem durch Hygiene) ihrerseits moralisch konnotiert wurde, hängt nicht zuletzt damit zusammen.

„Sorge“ nennt Todorov „die moralische Handlung par excellence“: „in ihr ist ein Ich um das Wohlergehen eines (oder mehrerer) Du besorgt.“ Nur mit ihr gekoppelt werden andere Tugenden, etwa die Würde, oder Tätigkeiten, etwa die „des Geistes“, die wir für sich bewundern mögen, erst zu moralischen. Mit „Sorge“ mein Todorov weder „Solidarität“ noch „Barmherzigkeit“. Solidarität ist auf Mitglieder einer konkreten Gruppe gerichtet und nicht dagegen gefeit, den nicht Dazugehörigen auszuschließen. Solidarität ist etwas wie eine Vertragsbeziehung untereinander. Anders als auf Sorge hat man auf Solidarität Anspruch und ist zu ihr verpflichtet. „Die Sorge unterscheidet sich von der Solidarität dadurch, daß ihre Nutznießer nicht automatisch mit ihr rechnen können und darüber hinaus immer individuelle Personen und keine Gruppenmitglieder sind. Im Unterschied zur Solidarität wird die Barmherzigkeit im Hinblick auf alle ausgeübt. Der typische Nutznießer der Barmherzigkeit ist der anonyme Bettler in der Weite der Straße und keine Person, die in einem Waggon auf mir

oder im Innern eines Krankenreviers unter mir liegt. (...) Die Beziehung der Barmherzigkeit ist asymmetrisch, denn ich wüßte nicht, welche Hilfe mir ein Bettler leisten könnte, weshalb ich ihn gar nicht erst kennen lernen will.“³⁰ Sorge ist also eine auf Symmetrie angelegte, aber nicht von der Realisierung dieser Symmetrie abhängige zwischenmenschliche Beziehung, die keinen per definitionem ausschließt, aber denen, die einem seelisch oder auch nur räumlich nahe stehen eher entgegengebracht wird. Die Sorge kann zwar „nicht universell werden, weil sie das beinhaltet, was man an persönlicher Sympathie für denjenigen verspürt, der sie genießt“³¹, aber sie ist insofern universalisierbar, als sie prinzipiell jedem entgegengebracht werden kann. Sie kommt nicht aus der Abstraktion der Pflicht oder des Kalküls. Aber Sorge ist auch keine bloße Instinktreaktion. Auch wenn sie sich bei vielen Menschen spontan äußert, so ist sie doch ein differenziertes Gefühl und durchaus nicht bloß „kreatürlich“.

Gibt es eine Hierarchie der Tugenden? Todorov ist hier ein konsequenter Kasuist. Zwar bedarf es für alle Tugenden der Verbindung mit der Sorge, damit sie moralisch genannt werden können, aber diese ist nicht der oberste Wert, dem sich alle anderen unterzuordnen haben, denn sie ist gar kein Wert, sondern eine Haltung. Zum Handeln aber bedarf es mehr, als nur eine Haltung einzunehmen. Es gehört die Beurteilung der Situation hinzu, und das heißt nicht nur der objektiven Gegebenheiten, unter denen zu handeln ist, sondern der Beurteilung der ganz unterschiedlichen und oft einander widersprechenden Interessen und Bedürfnisse, die seitens der anderen, aber auch meinerseits im Spiel sind.

In dieser Verbindung mit der Vernunft sieht Todorov den universalisierenden Überschuß der individuellen moralischen Entscheidungen. Begründete jemand eine Tat (und sei sie noch so „gut“) allein damit, es habe ihm eben so gefallen so-und-nicht-anders zu handeln, so begründete er sie damit nicht als moralische. Man müsse, so Todorov „den Wert der Neigungen irgendwie von außen beurteilen können. Dazu aber ist nur die Vernunft imstande, und das Kriterium, dessen sie sich bedient, ist die Möglichkeit der Universalisierung.“³²

Da Todorov nun aber nicht den Weg der traditionellen Philosophie gehen will, die in der universalisierenden Vernunft auch das hinreichende Motiv für moralisches Handeln sieht, muß es eine emotionelle Repräsentanz oder, schwächer formuliert, ein emotionelles Äquivalent dieser Vernunft geben. „Wenn man mich fragte“, schreibt Todorov, :„Aber warum handelt man moralisch?“, so würde ich eine doppelte Antwort geben: weil es einem eine innere Genugtuung bereitet; und weil man nur so der Idee der Menschheit gemäß lebt und dazu beiträgt, sie zu verwirklichen.“³³ Man sieht die Schwierigkeit. Einerseits zählt Todorov eine Tat nur dann unter die moralischen, wenn sie diesen Universalitätsbezug hat (rational wie emotionell), andererseits gehört die Idee der Menschheit wie die der Freiheit, des Vaterlands oder des Kommunismus unter die abstrakten Ideale, denen zu dienen allenfalls die

Tugend des Heroismus erfüllt. Es muß die Tat also gleichzeitig die Haltung der Sorge verkörpern.

An dieser Stelle gerät Todorov sein Ansatz zum Problem. Wollte er eingangs aus den Erfahrungen des Extrems Lehren für eine „Alltagsmoral,“ gewinnen, „die den Anforderungen unserer Zeit gewachsen wäre“³⁴, eine Moral der unheroischen, undramatischen Mitmenschlichkeiten, so scheint er sich doch an eine ziemlich anspruchsvolle Definition moralischer Handlungen heranzuschreiben. Kant weigerte sich, die aus Mitleid entspringenden Handlungen moralisch zu nennen, und ließ allein die aus vernunftgemäßer Pflichtauffassung begangenen gelten, Schopenhauer empfand die letzteren als monströs und gründete seine Moralauffassung allein auf erstere. Todorov läßt im Grunde nur Handlungen gelten, die sowohl aus menschlicher Zuneigung als auch aus Vernunftgründen unternommen werden.

Diese merkwürdige Anforderungsbelastung moralischer Handlungen, die doch alltagstauglich sein sollen und so nicht einmal katastrophentauglich wären, rührt daher, daß Todorov sich über die Bedeutung des Schrittes von einer gruppenorientierten Moral zur universalisierten nicht zureichend im klaren ist. Die Tugenden, die Todorov aufzählt, orientieren sich an den Tugenden, die herausgebildet werden, um die innere Wohlfahrt von Kleingruppen zu stärken. Kein Wunder, daß sie im Vordergrund der Berichte der Lagerüberlebenden stehen. Wo „die Menschheit“ die Gemeinschaft der aktuell vom Tode Bedrohten ist, ergibt sich daraus kein Problem – sehr wohl aber dann, wenn der Kreis der Moraladressaten undefiniert und unüberschaubar groß wird.

Vor diesem Problem hat bereits David Hume in seiner Theorie der Moral gestanden. Er nahm sich der Frage der Moral ähnlich skrupellos an wie der nach der Möglichkeit von Erkenntnis durch Induktion. Moralische Sätze, so Hume, könnten nicht vernünftig begründet werden, weil moralische Sätze keine Auskunft über Tatsachen, sondern über die die Kenntnisnahme dieser Tatsachen begleitenden Gefühle geben. Wie es zu diesen Gefühlen komme, könne man allenfalls erklären. Hume fragt also nicht, welchen Normen oder Werten man vernünftigerweise folgen solle, sondern er fragt, wie man erklären könne, daß bestimmte Handlungen so hoch im Kurs stehen, daß es einen weitgehenden Konsens gebe, sie als mustergültig anzusehen. Seine Antwort: es sind Handlungen, die wir darum schätzen, weil sie uns guttun. Das ist leicht einzusehen bei Handlungen, die uns unmittelbar als Individuen guttun – aber was ist mit dem Allgemeingültigkeitsanspruch, den wir mit einem moralischen Urteil verbinden, also der Meinung, eine moralisch wertvolle Handlung solle auch dann getan werden, wenn ich persönlich gar keine Chance habe, von ihr zu profitieren? Humes Antwort ist ebenso unspektakulär auf den ersten Blick wie weitreichend auf den zweiten. Der Mensch, sagt er, ist sowohl zu egoistischem wie zu altruistischem Verhalten fähig, er kann beides, und das eine ist nicht auf

das andere zurückzuführen. In der Regel neigen Menschen dazu, ihr altruistisches Verhalten in der Kleingruppe auszuleben, aber Menschen sind auch zu abstrakter Menschenliebe fähig. Warum? Nun, sie sind es einfach, *fabula docet*, und was wir Moral nennen, ist nichts weiter als der Ausdruck dieser Fähigkeit, denn um ein unparteiisches moralisches Urteil abzugeben, muß sich einer gleichsam auf den Standpunkt der Menschheit stellen. Das kann er nur, wenn er eine Sympathie-Beziehung zur Menschheit hat, wie einem Mitglied seiner Familie gegenüber, dem er hilft, weil ihm der Gedanke, es könne unglücklich sein, Seelenpein bereitet. – Und wenn er das nicht tut, eben nicht. Hume räumt ein, daß sich Gesellschaften darin unterscheiden, und damit – er führt diesen Gedanken nicht systematisch aus – bindet Hume die Moral an die kontingente Faktizität des Sozialen, riskanter noch: der Politik.

Eine Antwort auf das Todorovsche Problem aus Humescher Sicht wäre also ungefähr so denkbar: wo es eine gesellschaftliche Praxis, die sich schlecht oder recht an den Idealen einer universalisierten Moral orientiert, gibt, hat die universalisierte Moral als Beitrag zu dieser Praxis einen Sinn – nicht als Pflege eines praxisunabhängigen Ideals. Die Frage, wie wir es schaffen können, daß wir alle eine solche Gruppe bilden, könnte man meinen, liege auf der Hand. Aber Vorsicht. Wir sollten auf diesem Umweg nicht in die Naivität zurückfallen, die Adorno, Arendt und Todorov zurückgewiesen haben.

Es lohnt sich an dieser Stelle, sich einem Autor zuzuwenden, der eine ganz andere Seite der Moral in den Blick genommen hat, ich meine Niklas Luhmann. Luhmann fragt nach den gesellschaftlichen Problemen, die der Einsatz von Moral bei der Bewältigung von Schwierigkeiten mit sich bringen kann.

„Man kann sich fragen“,

so heißt es bei ihm,

„welchen Reflexionsbedarf erzeugt die Moral, wenn sie etwa sieht, daß die Bösen obsiegen oder jedenfalls nicht zum Verstummen gebracht werden können, und daß die Guten Hilfe benötigen. Man kann sich aber auch fragen, welchen Reflexionsbedarf erzeugt das Gesellschaftssystem, wenn sich herausstellt, wie die Moral wirkt und welche Folgen sie hat? Diese beiden Ansatzpunkte, der moralinterne und der moralexterne, sind zunächst inkompatibel. Gerade darin könnte aber die Aufgabe, oder auch nur: das Problem der Ethik liegen. Die Ethik könnte eine Vermittlungsfunktion übernehmen – etwa als gesellschaftliche Sprecherin der Moral, aber auch als Übersetzerin gesellschaftlicher Anforderungen an die Moral.“³⁵

Für Luhmanns Überlegungen zu einem soziologischen Blick auf die Moral ist nicht die Frage, wie wir irgendwelche ruinierten Moralmaßstäbe zurückgewinnen können, Ausgangspunkt, sondern scheinbar das Gegenteil: Es sei „die viel-

leicht vordringlichste Aufgabe der Ethik, vor Moral zu warnen“. Das sei, fährt er fort, „kein unbedingt neues Desiderat“. ³⁶ Der historisch-soziologische Blick auf die Moral zeigt den westlichen Universalismus als Resultat der Auflösung der Verbindung von schichtenspezifischen Verhaltens- und Benimmcodes und Moral, wie wir sie etwa in der Rede König Markes an den zum Ritter geschlagenen Tristan finden kann, oder, parodiert, bei der Rede des Polonius an seinen Sohn. Wo aber die Einheit von Moral und Manieren nicht mehr ausreicht, um sich in der Welt zu bewegen, weil die Gesellschaft zu komplex wird und – um in Luhmannscher Terminologie zu bleiben – von Stratifikation auf funktionale Differenzierung umstellt, wird eine an Gruppenabgrenzungen orientierte Moral obsolet. Das Problem, auf das Luhmann nun hinweist, ist, daß Moral ein Modus der Bewertung ist, sie ist, wie er sagt, „polemogen“. Moral dient immer auch dazu, Leute zu disziplinieren, und das kann unter universalisierten Maßstäben dazu führen, daß jeder jeden zu disziplinieren versuchen kann, meistens auf dem Wege der angedrohten oder ausgeführten Mißachtung, der Abwertung der gesamten Person, und zwar über die Grenzen bestimmter Gruppen hinaus, wo den Mißachtungsmöglichkeiten noch die Fürsorgepflichten entgegenstehen. So war die Zeit der Erfindung des philosophischen Universalismus gleichzeitig eine außerordentlich moralskeptische Zeit. „Das 18. Jahrhundert hatte zu diesem Zweck den Humor erfunden, gleichsam als Wellenbrecher für überraschende Moralstürme. Aber das setzt zu viel Disziplin und zu viel schichtspezifische Sozialisation voraus.“ ³⁷

Luhmanns Überlegungen zur Ethik sind von einem Grundmißtrauen gegen Moral getragen, und er ist mit diesem Mißtrauen den Autoren des 18. Jahrhunderts sehr nahe. Andererseits verbietet er sich, „gegen Moral anzumoralisieren“ – der „Diskurs über Moral“ bliebe „dann seinem Gegenstand zu sehr verhaftet (...) Das gilt nicht zuletzt auch für die simple moralische Forderung einer größeren Distanz zur Moral.“ ³⁸ Denn:

„Was soll die Ethik sagen, wenn sie beobachtet, wie die Leute auf ihren Prinzipien ausrutschen? Oder wie höchste Werte und Normen zu Kampfmitteln der Moral umfunktioniert und dazu benutzt werden, Gegner zu diskreditieren? (...) Eine gewissermaßen 'feige' Ethik weicht dem Problem aus, indem sie sich als 'Verantwortungsethik' geriert und das Problem auf den Entscheider abwälzt, um sich selbst moralisch einwandfrei zu salviazen. Aber man könnte auch an eine zivilisierte Ethik denken, die sich darum bemüht, im Kontext eines Überblicks über das Gesellschaftssystem sinnvolle Anwendungsbereiche von Moral zu spezifizieren und die Folgen mit der Differenzierung von Moralcode und Rechtscode abzufangen.“ ³⁹

Das Letztere ist leicht einzusehen – wo wären die ersteren? Luhmann gibt eine vielleicht überraschende Antwort: Die Moral verliert in einer funktional differenzierten Gesellschaft ihre übergreifende Verbindlichkeit. Die Codes der Subsysteme sind keine moralischen: Rechtsprechung orientiert sich nicht nach gut

und böse, sondern nach recht und unrecht, Wirtschaft nach Zahlung/Nicht-Zahlung, Politik nach Regierung und Opposition, aber: „Wie Bakterien im Körper mag auch die Moral in den Funktionssystemen eine Rolle spielen. Nur richtet sich die Art und Weise, in der dies geschieht, nicht nach einem gesellschaftseinheitlichen Moralcode, sondern nach den Strukturanforderungen der jeweiligen Funktionssysteme.“⁴⁰ So erklären sich Ereignisse wie etwa Dopingskandale im Sport, Bestechungsskandale in Recht und Politik, Fälschungsskandale in der Wissenschaft. Es handelt sich um den jeweiligen Code tangierende Verstöße, die direkt auf die Verstoßenden mit einer weit über mögliche Sanktionen innerhalb des Funktionssystems hinausgehenden Wucht durchschlagen. Das ist der Grund, warum eine wissenschaftliche Arbeit, die dumm ist, möglicherweise eine wissenschaftliche Karriere hemmen kann, eine intelligente Arbeit, in der sich ein vielleicht nur peripheres Plagiat findet, eine wissenschaftliche Ausstellung, die in den Verdacht auch nur teilweise unprofessioneller Arbeit gerät, den oder die Verfasser schwerem Moralbeschuß, auch außerhalb des Wissenschaftsbetriebes, aussetzt. Man könne, so Luhmann, solche Beispiele „zu der Regelhypothese verdichten, daß die Funktionscodes überall dort, wo sie auf 'unsichtbare' Weise sabotiert werden können und deshalb auf Vertrauen angewiesen sind, auf Moral zurückgreifen.“⁴¹

Nun kann man aber auch das Umgekehrte beobachten, daß nämlich ein Sportler, der nicht nur einfach besonders erfolgreich war, sondern in seiner Berufsausübung zusätzliche Qualitäten bewiesen hat, einen Orden bekommt, zum Vorbild für die Jugend erklärt wird u. ä. m. Diese zusätzlichen Eigenschaften müssen irgend etwas mit seinem Sport zu tun haben, es reicht nicht, daß er zusätzlich singt oder malt. Und sie müssen mit Werten zu tun haben, die auch außerhalb des Funktionssystems Sport im Kurs stehen. So wird ein Sportler geehrt, weil er sich als besonders fair erwiesen hat, oder (es müssen nicht unbedingt altruistische Tugenden sein) besonders mutig. Solche Tugenden sind nichts ohne den Erfolg, aber der Erfolg ist ohne sie nur sportlicher Erfolg, sonst nichts. Das nämliche gibt es auch in anderen Bereichen. Ein Richter kann als Richter moralisch nur angefochten werden, wenn er nicht Recht spricht (sei es, weil er bestechlich ist oder weil er sich von Ressentiments leiten läßt); ein Richter kann sich Aufmerksamkeit, aber nicht Achtung dadurch verschaffen, daß er ein bedeutender Komponist ist, oder wenn er regelmäßig einen Teil seines Gehaltes einer gemeinnützigen Einrichtung stiftet. Anders, wenn er als Richter gleichzeitig Initiator einer bedeutenden gemeinnützigen Stiftung zur Wiedereingliederung straffälliger Jugendlicher ist – jedenfalls solange man ihn nicht in Verdacht hat, deshalb zu milde Urteile zu sprechen. – Ein Unternehmer kann als Mäzen oder Förderer caritativer Einrichtungen hohes Ansehen gewinnen, aber nur, solange er als Unternehmer erfolgreich ist (sonst ist er jemand, der sein Geld zum Fenster hinauswirft).⁴² Moral geht in solchen Fällen über die Funktion innerhalb der Systeme hinaus, es hängt aber von der Beschaffenheit der Binnenmoral ab, wie sehr sie mit den Idealen einer universalisierten Moral

konvergiert.⁴³ Und hier haben wir bei Luhmann im Hinblick auf soziale Subsysteme denselben Befund wie bei Todorov im Hinblick auf das moralische Handeln in kleinen Gruppen – ein Zusammenhang, der in Humes Theorie der Moral ebenfalls angedeutet war.

Das bedeutet aber, daß das Beurteilungskriterium (ob etwas den universalistischen Idealen entspricht oder nicht) und das Motivationskriterium (warum jemand eine solche Handlung ausführt) auseinandertreten. Der Arzt, der ohne Ansehen der Person hilft, handelt nicht „als Mensch unter Menschen“, sondern als Arzt. Sein Handeln ist nicht darauf ausgerichtet, „zu immer mehr Menschen Wir zu sagen“, wie die Formulierung bei Richard Rorty lautet, sondern seine standesgemäße Pflicht zu tun. Es ist nun zu beobachten, daß aus solchen auf soziale Segmente bezogenen Moralvorstellungen eher Resistenzen gegen den Zusammenbruch der universalistischen Ideale gewonnen wurden als aus dem Festhalten an den Idealen selbst. Diejenigen Militärs, die sich – wie spät auch immer – zum Widerstand gegen Hitler entschlossen, taten dies nicht als Menschen, die sich gegen Unmenschlichkeit auflehnten, sondern als Soldaten, die die systematische Verletzung des Kriegsrechts nicht mehr hinnehmen wollten, als Preußen, die ihre soldatischen Ideale geschändet sahen. Sie wurden dort, wo sich der Versuch, die moralische Integrität als Mitglied einer bestimmten Gruppe zu bewahren, mit dem Bild, das man sich von einem macht, der im Namen universalistischer Ideale handelt, deckte, zu Vertretern der letzteren. Man könnte – mit aller Vorsicht – sagen: zufällig. Das wird am Beispiel mancher kommunistischer Widerstandskämpfer deutlich, die für sich im Namen ihrer Ideale kohärent handelten, für die Außenstehenden zuweilen wie Helden im Namen universalistischer Ideale, zuweilen wie skrupellose Barbaren aussahen.

Die psychische Resistenz – sagen wir: der Mut –, an bestimmten Idealen festzuhalten, ist weder aus philosophischem Raisonement zu gewinnen, noch scheint die Fähigkeit zur Menschenliebe im Regelfall stärker zu sein als die durch Angst, Trägheit oder sozialen Druck verursachte Versuchung, diese Ideale aufzugeben. Die innere Stärke wird aus Selbstbildern gewonnen, die nichts mit der Zugehörigkeit zum Abstraktum Menschheit, sondern zu einer Gruppe, einer Religion oder einer Kaste zu tun haben. Der Zusammenhang der damit verbundenen Ideale mit den Idealen der universalistischen Moral ist vermutlich dort kein zufälliger, wo diese selber als Teil einer partikularen Moral aufgefaßt werden – das heißt, wo eben nicht ihre Gültigkeit philosophisch vorausgesetzt, sondern ihr Geltendmachen als zu erreichendes Ziel aufgefaßt wird, und zwar als Versuch, einem Ideal, das in einer bestimmten Kultur unter bestimmten historischen Umständen aufgekommen ist, Weltgeltung zu verschaffen.

Es geht nicht um den Nachweis, „daß unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuro-

päers von heute widerspiegelt“, sondern darum, diese Vorurteile als Urteile auszuweisen:

„Ein Mann wie du bleibt da nicht stehen, wo der Zufall der Geburt ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt, bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern“

sagt Saladin zurecht zu Nathan.

Das aber – und es wäre falsch, darum herumzureden – geht nicht ohne ein Selbstbewusstsein, das in eine gewisse Nähe zur Arroganz geraten kann. In der berühmten Untersuchung „Wir waren keine Helden“ über die Motivationen von Menschen – Nichtjuden –, die andere Menschen – Juden – versteckt und vor Deportation und Ermordung gerettet haben, fällt auf, wie wenige der Befragten über ihre Motive haben Auskunft geben können. Sehr oft lautete die Antwort sinngemäß: „Was hätte ich sonst tun sollen?“ Diese reklamierte Selbstverständlichkeit deutet weniger auf Bescheidenheit hin, als auf den Umstand, daß bei der rettenden Handlung weniger aus der Sorge (um mit Todorov zu sprechen), als aus der Weigerung, Teil einer Welt zu werden, die den eigenen Idealen widersprach, herührte. So begründete eine Frau ihrem Mann gegenüber ihren Entschluß, ein kleines Mädchen zu verstecken und dadurch die Sicherheit der eigenen Familie aufs Spiel zu setzen, mit dem Satz: „Erinnerst du dich an die Geschichte vom Barmherzigen Samariter?“ – und es folgte nicht der Appell, so zu sein wie der, sondern: „Willst du wirklich wie die beiden ersten Reisenden handeln, die einfach weggeschauten und ihres Weges gingen?“⁴⁴ Ein anderes Elternpaar: „Wir halten es für wichtiger, unseren Kindern zu zeigen, daß sie Eltern haben, die tun, was sie für richtig halten – selbst wenn es sie das eigene Leben kostet. Es ist besser für sie – auch wenn wir es nicht schaffen.“⁴⁵ Man sollte klar sehen, daß das Entscheidende hier nicht die Empfindung von menschlicher Zuneigung oder die einer Verpflichtung ist, in jedem Menschen den Bruder oder die Schwester zu sehen, sondern vielmehr der Wunsch nach Abgrenzung. Nicht nur so spektakuläre Beispiele moralischen Heldentums, sondern vor allem die Weigerungen, sich an Diskriminierung, Verfolgung und Mordtaten zu beteiligen – Weigerungen, die, wo sie zu Hauf stattfanden wie etwa in Dänemark, die Mordmaschine des sogenannten Dritten Reiches entscheidend zu behindern in der Lage waren –, erfolgten vor allem aus der Weigerung, sich mit Mördern gemein zu machen. Wo die universalistischen Ideale nicht zusammenbrachen, verdankten sie dies Menschen, die das universalistische Projekt als partikuläre Moral betrieben.

Ich plädiere dafür, die Haltung eines Menschen, der darauf besteht, nicht so zu sein „wie jener dort“, nicht reflexartig als „pharisäerhaft“ anzusehen. Sehen wir zu, wie er handelt und wen er meint, wenn er von „jenen dort“ spricht. Es ist nicht immer eine Tugend, bescheiden zu sein. Das Gefühl, oder sagen wir Kühner, das Bewußtsein einer Überlegenheit kann das beste Motiv sein, auch tatsächlich moralisch überlegen zu handeln. Denken Sie an die Psychiatrieärztin,

die sich weigerte, sich an Sterilisierungen zu beteiligen. Als ihr Vorgesetzter ihr die universalistischen Überzeugungen mit dem Satz „Sehen Sie denn nicht, daß diese Leute anders sind als Sie?“ auszureden versuchte, antwortete sie: „Es gibt viele Leute, die anders sind als ich, an erster Stelle Sie.“⁴⁶

Anmerkungen

- ¹ Jürgen Habermas, Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? in: Wolfgang Kuhlmann (Hrsg.), Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt am Main, S. 18.
- ² Taufe, manchmal gestaffelt: Taufe, Konfirmation.
- ³ Luhmann kritisiert, zugegebenermaßen etwas zu süffisant, das diskursethische Konzept folgendermaßen: „Aufgrund älterer dialogischer Kunstlehren ist von Jürgen Habermas die Idee des Diskurses formuliert worden, auf die man sich nach Habermas immer schon eingelassen habe, sofern man überhaupt kommuniziere. Der Diskurs verlangt, daß man Gründe für Meinungen oder Normierungen so vorträgt, daß sie die ungehinderte, unverzerrte, gewaltlose, herrschafts- und ermüdungsfreie Teilnahme anderer an der Begründung selbst voraussetzen. Nun ist das ja wirklich selbstverständlich.“ Im Normal- resp. absehbaren Erfolgsfall. Was aber ist, wenn auf diese Weise keine Positionen erreicht werden, die allen Beteiligten als Wahrheit erscheinen? Das Rezept des Diskurses ist dann: weitermachen. Daß es Gründe dafür geben kann, den Diskurs selbst abzubrechen und das Scheitern in der eigenen Theorie zu rekonstruieren, wird nicht anerkannt und kann auch nicht anerkannt werden, weil die Gründe des Anerkenmens, wie immer rational sie sein mögen, jedenfalls nicht diskursfähig sind. Wer sich auf Diskurse aus vorweggenommener Einsicht gar nicht erst einläßt oder sie abbricht, ist der eigentliche Gegner. In bezug auf ihn bleibt der Diskurstheorie nun selbst gar nichts anderes übrig als zu totalisieren. Die dafür geltende Kategorie ist der 'Monolog'. Wer sich dem Diskurs nicht stellt, führt einen Monolog und scheidet damit aus der Gesellschaft von Anwärtern auf intersubjektiv haltbare Vernunft aus.“ Niklas Luhmann, Soziologie der Moral, in: Ders./Stephan H. Pfürntner (Hg.), Theorietechnik

und Moral, Frankfurt a. M. 1978, S. 21 f. Eine in der Stoßrichtung verwandte, aber aus ganz anderem Kontext stammende Kritik findet sich in: Jan Philipp Reemtsma, Das Buch vom Ich. Christoph Martin Wielands „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen“, Zürich 1993, S. 303 ff.

- ⁴ Über die nicht geringen Schwierigkeiten, die dieses Gedankenmodell macht, wenn man es sehr ernst nimmt, vgl. Ernst Tugendhat, Bemerkungen zu einigen methodischen Aspekten von Rawls' „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ in: Ders., Probleme der Ethik, Stuttgart 1987, S. 10 ff.
- ⁵ „Ein konservativer“, denn man kann natürlich behaupten, die aristotelische Ethik lasse sich von bestimmten historischen Schlacken befreien.
- ⁶ Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Ders., Werke in fünf Bänden, nach den Ausgaben letzter Hand hrsg. v. Ludger Lütkehaus, Bd. 3, Zürich 1988, S. 477.
- ⁷ Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise, Vers 505 ff., in: Ders., Werke und Briefe, hrsg. v. Wilfried Barner et al., Bd. 9, Frankfurt am Main 1993, S. 559.
- ⁸ Heinrich von Kleist, Dramen 1808-1811, Frankfurt am Main 1987, S. 535 f.
- ⁹ Ebd. S. 514 f.
- ¹⁰ Frantz Fanon, Die Verdammten dieser Erde, Reinbek 1969, S. 33.
- ¹¹ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, in: Ders., Gesammelte Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 6, Frankfurt am Main 1984, S. 358. – Er fügt hinzu: „Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm läßt leibhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen. Leibhaft, weil es der praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz ist, dem die Individuen ausgesetzt sind, auch nachdem Individualität, als geistige Reflexionsform, zu verschwinden sich anschickt. Nur im ungeschminkt materialistischen Motiv überlebt Moral.“
- ¹² Hannah Arendt, Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: Dies., Menschen in finsternen Zeiten, hrsg. v. Ursula Ludz, München 1989, S. 33. – Man kann an diesem Zitat übrigens sehen, um wieviel klüger die Aufklärer, manche wenigstens, waren, als ihr Ruf es wahrhaben will, und zweitens, wie hartnäckig auch in diesem Fall die Legende, die das Stück „Nathan der Weise“ umgibt. Lessings Nathan hätte selbstverständlich das „tritt näher Jude!“ des Saladin mit einem Ausbruch von Menschlichkeitsempathie beantwortet. Überall dort, wo das Macht- und Achtungsgefälle ihn zum Juden macht, besteht er darauf, einer zu sein, auch wenn der andere das scheinbar vergißt: „Sultan, ich bin ein Jude!“ Erst wenn etwas wie eine kommunikative Vorklärung stattgefunden hat, tritt der Mensch wechselseitig an die Stelle von Jude und Christ, wie als (Zwischen-)Resultat der Unterredung mit dem Tempelherrn.
- ¹³ Ebd., S. 39 f.
- ¹⁴ Tzvetan Todorov, Angesichts des Äußersten, München 1993, S. 45. (das soll-

- te man mit Améry [und vielleicht Sartre] noch etwas anders formulieren.)
- ¹⁵ Ebd., S. 42 f.
- ¹⁶ Ebd., S. 311.
- ¹⁷ Ebd., S. 312.
- ¹⁸ Ebd., S. 312.
- ¹⁹ Ebd., S. 315.
- ²⁰ Ebd., S. 315.
- ²¹ Die letzte diskutierte Tugend, die der „Tätigkeit des Geistes,, kann in unserem Zusammenhang undiskutiert bleiben.
- ²² Ebd., S. 13.
- ²³ Ebd., S. 66.
- ²⁴ Ebd., S. 13 ff., 17.
- ²⁵ Ebd., S. 16.
- ²⁶ Der sein Ziel n. b. nicht erreicht, vgl. Todorov, S. 16.
- ²⁷ Ebd., S. 31.
- ²⁸ Ebd., S. 63. – „Eine Handlung sagt er (Kant, jpr), habe erst dann ächten moralischen Werth, wenn sie lediglich aus Pflicht, und bloß um der Pflicht willen geschehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erst da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer und nicht eigentlich zum Menschenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohlthaten erzeigte. (...) 'Die Gesinnung, die dem Menschen, das moralische Gesetz zu befolgen, obliegt, ist, aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefolener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen.' Befohlen muß seyn! Welche Sklavenmoral!“ Arthur Schopenhauer, a. a. O., S. 490.
- ²⁹ Todorov, a. a. O., S. 79.
- ³⁰ Ebd., S. 94 f.
- ³¹ Ebd., S. 94.
- ³² Ebd., S. 329.
- ³³ Ebd., S. 322.
- ³⁴ Ebd., S. 328.
- ³⁵ Niklas Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt am Main 1989, S. 371.
- ³⁶ Niklas Luhmann, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt am Main 1990, S. 41 f.
- ³⁷ Ebd., S. 41 f.
- ³⁸ Luhmann, Ethik als Reflexionstheorie der Moral, a. a. O., S. 435.
- ³⁹ Ebd., S. 436.
- ⁴⁰ Ebd., S. 431.
- ⁴¹ Ebd., S. 432.
- ⁴² Und er muß „als Unternehmer“ Mäzen sein – wenn er gleichzeitig Kunstexperte sein will...(vgl. die unterschiedlich gelagerten Fälle Ludwig und Reemtsma).

- ⁴³ Zum Beispiel ist der Konvergenzgrad bei der ärztlichen Moral hoch, bei der Moral der Wissenschaftler gering.
- ⁴⁴ Eva Folgeman, „Wir waren keine Helden“. Lebensretter im Angesicht des Holocaust, Frankfurt am Main/New York 1995, S. 189.
- ⁴⁵ Ebd., S. 193.
- ⁴⁶ Ebd. S. 202.



Gerhard
Mercator
Universität
Duisburg