

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LV —

Erich Voegelin

„Grundlagen der *Herrschaftslehre*“:
Ein Kapitel des *Systems der Staatslehre*



OCCASIONAL PAPERS
ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LV —

Erich Voegelin

„Grundlagen der *Herrschaftslehre*“:
Ein Kapitel des *Systems der Staatslehre*



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1956-1987). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bände, 2001-2005. Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

OCCASIONAL PAPERS, LV, März 2007; 2., überarb. Aufl. Juni 2009

Erich Voegelin,

„Grundlagen der *Herrschaftslehre*“: Ein Kapitel des *Systems der Staatslehre*,
hrsg. von Peter J. Opitz

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion
am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V.
und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2007/2009 Peter J. Opitz

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Eine Veröffentlichung von Eric Voegelins *Herrschaftslehre* im Rahmen der *Occasional Papers* war an sich nie beabsichtigt. Wenn es nun dennoch dazu kommt, so ist dies die Spätfolge eines im Dezember 2006 vom Eric-Voegelin-Archiv organisierten Symposiums zu diesem von der Forschung bislang eher vernachlässigten Text. Die Vorbereitung der Veranstaltung zwang zu einer intensiveren Beschäftigung mit der *Herrschaftslehre*, die sich jedoch schon bald mit diversen – im ersten Anlauf nur schwer zu bewältigenden – Hürden konfrontiert sah. Als problematisch erwies sich zunächst und vor allem der Tatbestand, dass die *Herrschaftslehre* von Voegelin nicht als eine selbständige Publikation konzipiert worden war, sondern als Teilabschnitt eines auf drei Teile angelegten „Systems der Staatslehre“, was für Analyse und Interpretation impliziert, dass die Bedeutung der einzelnen Teile sich erst voll aus dem Verständnis des Ganzen, dem sie angehören, erschließt. Dabei ergab sich freilich das Problem, dass dieser größere Zusammenhang nur bedingt und begrenzt zugänglich ist, weil Voegelin das Projekt – obwohl zwei Abschnitte, eine *Herrschaftslehre* und eine *Rechtslehre* schon weitgehend vorlagen – schließlich abbrach. Grund dafür waren, so seine spätere Erinnerung, Schwierigkeiten mit dem „Problem politischer Ideen“ bzw. mit einer „Theorie des Mythos“, die zu lösen sich Voegelin zu jener Zeit – also Anfang der 30er Jahre – noch außer Stande sah.

Eine zweite Hürde bildete die *Herrschaftslehre* selbst, nämlich der schlechte Zustand, in dem sich das Manuskript befindet, das nicht nur insgesamt unabgeschlossen ist, sondern sich aus verschiedenen, nur schwer einander zuordenbaren Teilen zusammensetzt. In der Erwartung, dass sich die erste Hürde – der größere Zusammenhang des „Systems der Staatslehre“ – leichter dann erschließen würde, wenn erst einmal mehr Klarheit über die einzelnen Bestandteile dieses Systems geschaffen worden war, erschien es sinnvoll, mit der Beseitigung dieser zweiten Hürde zu beginnen, das heißt, mit der Erstellung eines seriöser Analyse zugänglichen Textes der *Herrschaftslehre*. Das aber erforderte wiederum eine intensive Beschäftigung mit deren ebenfalls nur schwer zu rekonstruierenden Textgeschichte.

Wenn die *Herrschaftslehre* Voegelins nun im Rahmen der *Occa-*

sional Papers, auf zwei Hefte verteilt, erscheint, so gibt es dafür einen einfachen Grund: Sie liegt – wie Textanalyse und Textgeschichte zeigen – in zwei Fassungen vor: In einer ersten Fassung, die im Laufe des Jahres 1931 geschrieben und im Herbst desselben Jahres abgeschlossen wurde, sowie in einer zweiten Fassung, die vermutlich Ende 1933 bzw. in der ersten Jahreshälfte von 1934 entstanden ist, dann aber vor ihrem Abschluss abgebrochen und nicht wieder aufgenommen wurde.

Bei der im Folgenden vorgelegten Fassung handelt es sich um jenen Text, von dem Voegelin im Sommer 1931 Eduard Baumgarten berichtete und den er zwei Jahre später, im Herbst 1933, in einem Brief an die Rockefeller Foundation als einen „first draft“ bezeichnete, den zu überarbeiten und mit neu gesammelten Materialien anzureichern er beabsichtigte. Die Vermutung, dass es sich bei jenem Baumgarten vorgestellten Text tatsächlich um jenen „ersten Entwurf“ handelt, von dem dann später im Brief an die Rockefeller Foundation die Rede ist, wird vor allem durch eine Reihe formaler Indizien gestützt: dass der Text noch keine Kapiteleinteilung aufweist, ja dass nicht einmal die im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Paragraphen im Text selbst vermerkt sind; dass statt korrekt ausgeführter Anmerkungen – wie etwa in der zweiten Fassung der *Herrschaftslehre* – nur die Seitenzahlen der im Text selbst analysierten Werke angeführt sind; dass eine gesondert aufgeführte Literaturliste noch nicht alphabetisch geordnet ist, sondern die Autoren in der Abfolge aufgelistet sind, in der sie im Text behandelt werden. Hinzu kommen Uneinheitlichkeiten in der Zitierweise, vor allem aber ein ziemlich abruptes Ende des Textes. Kurzum, die genannten Indizien sprechen insgesamt für die Vermutung, dass es sich bei dem im Folgenden hier aufgeführten Text um jenen „ersten Entwurf“ der *Herrschaftslehre* handelt bzw. – wie wir sie im Folgenden gelegentlich nennen werden – um ihre Urfassung.

An dieser Stelle ist noch ein Wort zum Titel des vorliegenden Hefts angebracht. Mit ihm wird eine Formulierung aufgegriffen, die sich in jenem oben zitierten Brief Voegelins vom 22. Juni 1931 an den mit ihm befreundeten Eduard Baumgarten findet. In diesem schreibt er,

dass er sehr energisch an seiner *Staatslehre* arbeite und „ein Kapitel“ fertiggestellt habe, das „die Grundlagen der Herrschaftslehre“ enthält. Diese Formulierung gibt präziser als jede andere die Vorstellung wieder, die Voegelin mit diesem Text ursprünglich verband: nämlich die eines Kapitels seines zu dieser Zeit geplanten „Systems der Staatslehre“.

Auf die Motive, die Voegelin dazu veranlassten, die Arbeiten an der *Herrschaftslehre* später noch einmal aufzunehmen und diese in wesentlichen Punkten umzugestalten, kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Auch nicht auf die Frage, wann dies geschah und warum der Text letztlich ein Fragment blieb. Der Leser sei dazu auf die editorischen Anmerkungen im Folgeheft verwiesen, in denen der Versuch einer Rekonstruktion der Werksgeschichte gewagt wird. Angesichts nur sehr kärglicher späterer Hinweise Voegelins auf das „System der Staatslehre“ im Allgemeinen und die *Herrschaftslehre* im Besonderen, bleibt dabei allerdings vieles noch im Bereich des Spekulativen.

Die Entdeckung zweier Textfassungen der *Herrschaftslehre* kam dem Entschluss, diese im Rahmen der *Occasional Papers* zu veröffentlichen, entgegen. Denn während die Veröffentlichung des Gesamtmanuskripts den Umfang eines einzelnen Heftes gesprengt hätte, ließen sich die beiden Textfassungen leicht auf zwei Hefte verteilen. Dabei lag es nahe, mit der chronologisch ersten Fassung zu beginnen und die umgearbeitete zweite Fassung in einem weiteren Heft unmittelbar anzuschließen. Angesichts der unterschiedlichen Länge der beiden Fassungen sowie der Entdeckung, dass die Urfassung von der Länge her den Umfang eines Heftes beinahe sprengt, wurden die Untersuchungen zum Text und zur Textgeschichte als editorisches Nachwort der zweiten Fassung zugeordnet; sie finden sich nun im Paper LVI. Dasselbe gilt für wichtige Materialien. Zu diesen gehört auch das kurze Fragment zu einer „Staatslehre als Geisteswissenschaft“, das vermutlich ebenfalls Ende der 20er/Anfang der 30er Jahre entstand. Die Aufnahme dieses bislang ebenfalls noch unveröffentlichten Textes erwies sich schon deshalb als sinnvoll, als in den Referaten des oben erwähnten Symposiums gelegentlich auf ihn Bezug genommen wird. Und da diese Referate in einem weiteren, unmittelbar an die *Herrschaftslehren* anschließenden Paper veröffentlicht werden, bietet sich so dem Leser die Möglichkeit, unmittelbar auf diesen Text zurückzugreifen.

Der Anstoß, der vom Symposium ausging, löste also eine überaus arbeits-, zeit- und kostenaufwendige Kettenreaktion aus, die das Archiv wieder einmal an die Grenzen seiner Belastbarkeit führte. Nun bleibt nur zu hoffen, dass von der Veröffentlichung der beiden Typoskripte der *Herrschaftslehre* selbst wiederum Anstöße zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit dem Frühwerk Voegelins im Allgemeinen und seiner *Herrschaftslehre* im Besonderen ausgehen.

Peter J. Opitz

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Als das Eric Voegelin-Archiv im Dezember 2006 ein Symposium über Eric Voegelins *Herrschaftslehre* durchführte, lag der Text selbst bzw. seine diversen Fragmente erst in englischer Übersetzung vor. Aus diesem Grunde wurde in den *Occasional Papers* in schneller Folge und auf verschiedene Hefte aufgeteilt das deutsche Originalmanuskript Voegelins veröffentlicht. In diesem Zusammenhang wurde zudem versucht, ein wenig Licht in die Geschichte der Entstehung und Entwicklung des Textes zu bringen. Seitdem sind die Bemühungen um eine Erhellung der werksgeschichtlichen Horizonte, vor denen Voegelins *Staatslehre* gesehen werden müssen, weitergegangen und haben sich insbesondere auf zwei Aspekte konzentriert: auf die Vorgänge und Probleme, die schließlich zum Abbruch des Projekts führten, sowie auf die Bemühungen Voegelins, das Projekt einer systematischen Theorie der Politik in veränderter Form wieder aufzugreifen und weiterzuführen. Die Ergebnisse dieser Recherchen wurden ebenfalls im Rahmen der *Voegeliniana*-Reihe vorgestellt. Sie finden sich in meinem Essay „Fragmente eines Torso. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins „Staatslehre“ und ihrer Stellung im Gesamtwerk“ (= Band No. 74). Ihm wurde ferner eine Reihe neu aufgefundener Materialien angefügt.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, im Juni 2009

INHALTSVERZEICHNIS

§ 1 Die Herrschaftsdefinition Max Webers	9
§ 2 Die Schichten ihres Bedeutungsgehaltes	10
a) Sinnsetzung, Sinndeutung und sinngemäßes Handeln	10
b) Das „materielle Interesse“	11
c) Die „eigene Ansicht“	12
d) Der „Gehorsam um des Gehorsams“ willen	13
e) Die Legitimierung	15
_____*	
§ 3 Die Offenheit als Grundverhalt der Daseinsverfassung	16
§ 4 Die „Eingebung“ im ursprünglichen Sinn und die Erweiterung der Bedeutung (Spann)	18
§ 5 Der Begriff der ursprünglichen Offenheit und die Bedeutungserweiterung in der Meditation Descartes	20
§ 6 Die existenzielle Selbstgebung des Daseins	21
§ 7 Die Objektivierung der Daseinsverfassung	23
§ 8 Die „Annahmen“ des Daseins und des objektiven Geistes	24

§ 9 Die Frage des Subjektes in der Daseinslehre	25
§ 10 Die Frage des Subjektes in der Herrschaftslehre	26
§ 11 Macht und Herrschaft bei Max Weber	28
§ 12 Die „physische Gewalt“	29
§ 13 Der Anstaltscharakter des Staates	32

§ 14 „Innere Herrschaft“ und „Sachsouveränität“ (Spann)	32

§ 15 Die thematischen Verschiebungen im dialektischen Feld und in tiefere Konkretisationsstufen	35
§ 16 Die Herrschaftslehre Neckers (das „Altern“ als Grundphänomen)	37
§ 17 Die „Bosheit“ der Herrschaft	46
§ 18 Die Herrschaftslehre Nietzsches (die „Magie“)	50
§ 19 Die Herrschaftslehre Dostojewskis	57
§ 20 Herrschaft und Dienst (Wolters)	63
§ 21 Das Inventar der Problematik (soweit es bisher entwickelt wurde) ¹	70
Zwei Renaissance-Versuche:	74
§ 22 La Boétie: Discours de la servitude volontaire	74
§ 23 Elyot: The Boke named the Governour ²	78
§ 24 Die Machtsubstanz der ganzheitlichen Existenz (Max Weber, Carl Schmitt)	83
§ 25 Das Kontinuum der Existenz als Macht (Plessner) ³	92
Bibliographischer Anhang des Typoskripts	97
Anmerkungen des Herausgebers	98
Namensregister	99

Der Herausgeber:

* Bei den Strichen handelt es sich um von Voegelin selbst angebrachte Markierungen, die die verschiedenen Sachkomplexe voneinander abgrenzen.

¹ Bis hier reicht das sogenannte „kurze Verzeichnis“, das sich im Nachlass Voegelins bei dem Manuskript fand.

² Bis hier reicht das Verzeichnis im Brief Voegelins an Eduard Baumgarten vom 22. Juni 1931.

³ Bis hier reicht das handschriftliche Verzeichnis zu dieser ersten Fassung.

§ 1 Die Herrschaftsdefinition Max Webers

[1] Die Tragweite der Untersuchungen Max Webers über Herrschaft wird von Anfang an dadurch bestimmt, dass Herrschaft ihn in erster Linie interessiert, „sofern sie mit Verwaltung verbunden ist“. Der politische Verband ist der Erfahrungsbereich, der die Anlässe und Beispiele der näheren Begriffsbestimmung liefert, Herrschaft wird relevant, insofern sie etwas mit der Verwaltung von politischen Verbänden zu tun hat. „Jede Verwaltung bedarf irgendwie der Herrschaft, denn immer müssen zu ihrer Führung irgendwelche Befehlsgewalten in irgendjemandes Hand gelegt sein“ (607). Herrscher, Verwaltungsbeamte und Beherrschte sind der konkrete Umkreis, in dem Herrschaft erscheint, und dieser ihrer Erscheinungsweise entsprechend wird sie als wesentlich verbunden gesehen mit Befehlen, die der Herrscher an seine Beamten oder Untertanen, oder ein Beamter an die Untertanen erlässt. Unter Herrschaft soll darum der Tatbestand verstanden werden: „dass ein konkreter Wille (,Befehl’) des oder der ,Herrschenden’ das Handeln anderer (des oder der ,Beherrschten’) beeinflussen will und tatsächlich in der Art beeinflusst, dass dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade, so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehles um seiner selbst, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten (,Gehorsam’)“ (606). Die Definition sondert eine Schicht äußerer Verumständung der Herrschaft – die Willenskundgabe (Befehl), die Absicht der Beeinflussung, die faktische Beeinflussung und das Erfüllen des Befehls – von dem eigentümlich Herrschaftlichen, dass der Inhalt des Befehls so befolgt wird, als ob er um seiner selbst willen zur Maxime des Handelns gemacht würde. Gehorsam gegenüber einem Befehl bedeutet für Weber, „dass das Handeln des Gehorchenden im wesentlichen so abläuft, als ob er den Inhalt des Befehls um dessen selbst willen zur Maxime seines Handelns gemacht habe, und zwar *lediglich* des formalen Gehorsamsverhältnisses halber, ohne Rücksicht auf [2] die eigene Ansicht über den Wert oder Unwert des Befehls als solchen“. (123). Von der anderen Seite, der herrscherlichen Befehlerteilung her, entspricht diesem Gehorsam die Erteilung des Befehls mit einem besonderen Legitimitätsanspruch. Der Herrscher erteilt den Befehl nicht mit der Erwartung, dass der Befehlsempfänger selbständig über den sittlichen Wert des Gebotes entscheide und nach der Entscheidung sein Verhalten einrichte, sondern mit dem Anspruch, dass der Befehl um der Herkunft von seiner des Herrschers Person willen zu befolgen sei. Über den inhaltlichen Wertcharakter des Befehls lagert sich anscheinend eine Beziehung von Legitimitätsanspruch und Legitimitätsanerkennung zwischen den Personen des Herrschers und des Beherrschten.

§ 2 Die Schichten ihres Bedeutungsgehaltes

Diese Ausführungen haben nur ganz vorläufigen Charakter und wir müssen versuchen, die einzelnen Momente an einer Befehlsbeziehung, wie Weber sie zum Ausgangspunkt der Untersuchungen macht, abzuheben und gegeneinander abzugrenzen.

a) Sinnsetzung, Sinndeutung und sinngemäßes Handeln

Zur Herrschaft gehört das faktische Erteilen und Befolgen von Befehlen, wie es sich dem außenstehenden Beobachter zeigt, wenn auch in dieser Schicht von Faktizität nicht das Wesentliche der Herrschaft zu finden ist. Eine Person A mag in einer Beziehung regelmäßiger Befehlserteilung zur Person B stehen und umgekehrt die Person B in der Beziehung regelmäßiger Befehlsbefolgung zur Person A. Als außen stehender Zuschauer kann ich die Akte der Befehlserteilung der Person A beobachten und die Akte der Kenntnisnahme und Befehlsbefolgung durch die Person B; ich kann z.B. beobachten wie eine Arbeitergruppe die Befehle ihres Vormannes ausführt, und zwar beobachte ich sowohl die Akte der Befehlserteilung (der Person) des Vormannes, wie die entsprechenden ausführenden Handlungen der Arbeiter, wie auch die Rückfragen der Arbeiter, um sich über den genauen Sinn des Befehls zu orientieren. Ich erfahre auf diese Weise den Inhalt der Befehle, ich weiß ferner dass die Arbeiter den Inhalt zur Kenntnis genommen haben, und ich sehe wie Handlungen gesetzt werden, die verstehbar sind von dem Deutungsschema her, das in den Befehlen des Vormannes gegeben wird. Es sind also einander erfahrungsmässig zugeordnet der Handlungssinn, wie er von dem Befehlenden in dem Befehl formuliert wird, der Handlungssinn wie er von dem Handelnden verstanden wird und schließlich die sinngemäße Handlung des Befehlsbefolgenden selbst. Das Vorliegen eines solchen Inbegriffes von Deutungsschematen und Handlungen wird von Max Weber gelegentlich als das soziologische „Gelten“ eines Befehls bezeichnet; das „Gelten“ in dieser Bedeutung enthält noch nichts Normartiges, sondern meint lediglich die faktische Zuordnung von Handeln zu einem von einer anderen Person gesetzten Deutungsschema, im Wissen darum, dass die Handlung gemäß dem Deutungsschema gesetzt wird. Die Faktizität dieser einander zugeordneten Sinnsetzungen, Sinndeutungen und sinngemäßen Handlungen ist die Grundsicht des Phänomens der Herrschaft, ohne selbst noch das Wesentliche der Herrschaft erkennen zu lassen.

b) Das „materielle Interesse“

Ein nächster Schritt führt in die Motive der handelnden Personen, des Herrschers und der Beherrschten. Auch sie sind noch nicht das Herrschaftswesentliche selbst, aber sie sind wichtig für den Bau der Situation, an der die Herrschaft zum Problem wird. Der Befehl kann „aus Furcht oder aus ‚stumpfer Gewöhnung‘ oder um eigener Vorteile willen ausgeführt werden, ohne dass der Unterschied *notwendig* von soziologischer Bedeutung wäre“ (607). Allerdings bestimmen die Motive in erheblichem Masse das Herrschaftsbild: „*Rein* materielle und zweckrationale Motive der Verbundenheit zwischen Herrn und Verwaltungsstab bedeuten hier wie sonst einen relativ labilen Bestand dieser. Regelmäßig kommen andere – affektuelle oder wertrationale - hinzu“ (122). Paradigmatisch für diese Sinnschicht wäre das Verhalten eines Beamten in einem Betrieb, der weder sich persönlich mit dem Betrieb als solchen verbunden fühlt noch eine deutliche [4] zustimmende oder ablehnende Haltung gegenüber dem Inhalt seines Tuns hat, sondern in den Betrieb eingetreten ist und die ihm übertragenen Arbeiten in sorgfältigster Weise erledigt, nur weil er von der Erledigung dieser Arbeiten seine Stellung und sein Einkommen abhängig weiß. Wenn dieser Beamte auf andere Weise zu Geld käme, würde er aus dem Betrieb ausscheiden. Wir finden in der Situation dieses Beamten die Grundsicht der Sinnsetzungsakte (Arbeitsaufträge) und der Befolungsakte (Erledigung der der Arbeiten) und außerdem eine Garantie der Dauer der Beziehung im rationalen, wirtschaftlichen Interesse des Befehl-Befolgenden, aber nichts darüber hinaus. Die Beziehung ist „labil“, d.h. ständig dem Bruch ausgesetzt, weil die Befehlsbefolgung ausschließlich als Mittel dient zum Zweck der wirtschaftlichen Unterbauung des Lebens der betreffenden Person; wenn dieser Zweck auf andere, der Person angenehmere Weise zu erreichen ist, z.B. durch Rentenbezug, wird die Beziehung von Befehl und Befolgung abgebrochen.

Der besonders „labile“ Charakter, den eine Beziehung hat, wenn sie auf den sogenannten rationalen oder materiellen Interessen der Beherrschten beruht, ist durch die Entfernung des befolgenden Handelns vom normativen Zentrum bedingt, von dem her die Akte der Befolgung den Index des Gesolltseins bekommen. In dem paradigmatischen Fall ist weder das Handeln, was seinen Inhalt betrifft, noch der Akt des Gehorchens als solcher für den Beherrschten, den Befolger des Befehls unmittelbar gesollt, sondern nur in abgeleiteter Weise. Das betreffende Handeln ist gesollt, weil es als Mittel dient für den Zweck des Innehabens der „Stel-

lung“, d.h. der Chance weiterhin Befehle befolgen zu dürfen, und das Innehaben der Stellung ist gesollt, weil es als Mittel dient für den Zweck des Einkommensbezuges; der Einkommensbezug wieder ist gesollt, weil er als Mittel dient für die Erreichung anderer Zwecke, die im Leben der Person letzte und ursprünglich [5] gesollte sein mögen. Durch zwei, drei oder mehr Stufen hindurch strahlt von den ursprünglich gesollten Handlungen her der normative Charakter auf die Befehlsbefolgung in der konkreten Beziehung aus. Das „materielle Interesse“ bedeutet also im eigentlichen Verstande eine entfernte, abgeleitete normative Charakterisierung des Befolgungshandelns von einem weit außerhalb der Beziehung liegenden ursprünglichen Sollen her.

c) Die „eigene Ansicht“

Das Sollen rückt der konkreten sozialen Beziehung näher in den Fällen, in denen der Befehl – in der Ausdrucksweise Max Webers – befolgt wird, weil er den „eigenen Ansichten“ des Beherrschten über den „Inhalt“ des Befehls genügt. Der Befehl wird in diesem Falle nicht befolgt, weil er vom Herrscher erteilt wird, sondern weil er den sittlichen Anforderungen des Beherrschten entspricht; er wird vor seiner Befolgung auf den sittlichen Wert oder Unwert an den ethischen Anschauungen des Beherrschten geprüft, um dann, je nach dem Ergebnis der Prüfung ausgeführt oder verworfen zu werden. Es wird also nicht, wie im vorigen Fall, die Klasse von Handlungen des Beherrschten B, die als Befolgen der Befehle des Auftraggebers A zu verstehen sind, insgesamt als hypothetisch gesollt auf ursprünglich gesollte Handlungen bezogen, die außerhalb der Klasse der Befolungsakte liegen, sondern das befolgende Handeln ist grundsätzlich ursprünglich gesolltes Handeln. In diesem reinen Fall würde allerdings die Herrschaftsbeziehung in ihrem Wesen ebenso völlig zerstört werden, wie durch die Befolgung aus rein „materiellem“ Interesse: denn die „Befehle“ könnten, wenn sie auf Befolgung rechnen sollen, nur befehlen, was der Beherrschte auch aus ursprünglichem Gesolltsein seines Handelns tun würde, wenn es ihm nicht befohlen wäre; sie wären also ihres eigentlichen Sinnes beraubt und nur unwesentliche, gleichsam erinnernde Vorgaben von Deutungsschematen. Die Person B würde so handeln, wie sie es nun einmal tut, ohne Rücksicht darauf, dass eine Person A sie stän-[6]dig begleitet und ihre, der Person B, Handlungen als Ausführung ihrer, der Person A, Befehle deutet.

d) Der „Gehorsam um des Gehorsams“ willen

Die wesentliche Schicht der Herrschaft, die für Weber mit dem Anspruch und der Anerkennung von Legitimität zusammenhängt, wird erst erreichbar, wenn das befolgende Handeln der Person B als normativ untergeordnet verstanden wird gegenüber dem ursprünglich gesollten Handeln des Befolgens an sich; jeder einzelne Befehl wäre hypothetisch, und zwar in Bezug auf die allgemeine Hypothese des Sollenscharakters des Befolgens der Anordnungen der Person A. Dieser Fall von Sollensverleihung unterscheidet sich allerdings ganz wesentlich von den beiden vorangehenden. Sowohl beim „materiellen“ Interesse wie bei der „eigenen Ansicht“ wurde der Inhalt des sich als Befolgung gebenden Handelns unterstellt der Normierung vom Sollenszentrum der handelnden Person B her; der Sollenscharakter des betreffenden befolgenden Handelns konnte zwar abgeleitet sein, aber nicht in der Art, dass er von einem anderen Sollenszentrum als dem der handelnden Person selbst hergeleitet war; in den beiden erwähnten Fällen wurde vielmehr gerade das befolgende Handeln aus der eigentlichen Herrschaftsbeziehung herausgenommen und umgeformt in ein Handeln aus eigenem, aus autonomem Sollen. Wenn der Befehl aus „materiellem Interesse“ befolgt wurde, so bedeutete dies, dass die Betriebsform, in der sich das gesellschaftliche Leben abspielt, als ein äußerer, der Gesetzmäßigkeit der Natur zu vergleichender Zusammenhang hingenommen wurde; das Befolgen von Befehlen war ebenso Mittel zum Zweck (z.B. des Einkommenserwerbes) wie die Ausnützung bekannter Kausalzusammenhänge der Natur Mittel zum Zweck der Konstruktion einer leistungsfähigen Maschine ist. Eine Herrschaftsbeziehung im eigentlichen Sinne besteht hier ebenso wenig wie im Fall der „eigenen Ansicht“, die, wenn sie den Befehl billigt, ihn überflüssig, wenn sie ihn nicht billigt, ihn unwirksam macht. Wenn dagegen die Legitimität der Befehlserteilung als solche, unangesehen des befohlenen Inhaltes, „anerkannt“ wird, so räumt die anerkennende Person B der befehlenden Person A die Sollensentscheidung über ihre, der Person B, Handlungen ein; die Handlungen der Person B leiten ihren Sollenscharakter vom Sollenszentrum der Person A her, sie sind also heteronom; und die Beschreibung der Handlungen des B als des Befolgens von Imperativen, die für B insofern hypothetisch sind, als sie ihren Charakter des Gesolltseins von der Generalhypothese des Gesolltseins der Befehle, die von A kommen, herleiten, ist eine Umschreibung für die Aufhebung der sittlichen Person des B. Die Person des Beherrschten setzt gleichsam die Person des Herrschers an die Stelle

ihrer eigenen und handelt auf Grund der sittlichen Entscheidungen des Herrschers. Umgekehrt bedeutet von A her der Legitimitätsanspruch auf Befolgen seiner Befehle, dass seine Entscheidungen über den Sollenscharakter von Handlungen nicht nur für seine eigenen Handlungen verbindlich sind, sondern auch für die Handlungen der beherrschten Person, der gegenüber der Anspruch erhoben wird; er bedeutet eine Erweiterung des Handlungsbereiches der Person A auf die Handlungen von B, gleichsam ein Aufsaugen des B in die Person des A und damit eine werkzeugartige Erweiterung des Handlungsbereiches von A.

Ich glaube nicht, dass diese Beschreibung dem Sachverhalt angemessen ist. Sie bleibt unbefriedigend, weil sie von dem unzulänglichen Bilde eines Befehlsinhaltes und einer Befehlsform ausgeht, und wir müssen diese Form-Inhalt-Beziehung ebenso auflösen wie die Oberflächenbilder vom „materiellen Interesse“ und von der „eigenen Ansicht“. Der Gedanke, dass eine Handlung nicht der Person, die sie setzt, zugerechnet werden könne, sondern zuletzt auf eine andere zurückgehe, ist spezifisch juristisch; in der Sphäre der Rechtsbegriffe finden wir die Phänomene des Verlösens eines sittlichen Personenzentrums und des Zuges einer Zurechnungslinie von der Handlung durch die setzende Person [8] hindurch zu einem jenseitigen Zentrum. Begriffe wie Stellvertreter und Organ sind als Begriffe von zentrumslosen Instrumenten des Handelns mit einem außerhalb liegenden Zurechnungsendpunkt konstruiert. In der Sphäre der Daseinswirklichkeit gibt es ein solches „Auslöschen“ nicht, vielmehr verharrt jeder Mensch in allen seinen Seinsweisen, zu denen auch sein sittliches Wesen gehört, auch wenn er in einer Herrschaftsbeziehung steht. Max Weber hat sich in seiner Analyse offenbar zu sehr von gewissen Erscheinungsmomenten der Herrschaft leiten lassen, die dem Herrschaftswesen relativ äußerlich sind, und zwar von dem Moment, dass dort wo Herrschaft besteht, tatsächlich Befehle erteilt und befolgt werden; dies scheint mir daraus hervorzugehen, dass als nächster Unterbegriff zu Herrschaft die Disziplin definiert wird als „die Chance, kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden“ (28); die Außenansicht der Herrschaft als der „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“, wird damit noch weiter veräußerlicht ins Maschinenhafte, Automatische; als Paradigma dürfte Weber der Gehorsam des Verwaltungsbeamten, insbesondere des preußischen Verwaltungstypus vorge-schwebt haben. In der Beschreibung des Menschen als eines sittlichen

Wesens zeigt sich dagegen das Befolgen von Befehlen unausweichlich als ein der Materie nach gesolltes Handeln, als ein Handeln, das ursprünglich oder abgeleitet aus dem Personszentrum des Handelnden selbst den Charakter des Gesollten empfängt, das jedoch in einem damit als teilhafte Verwirklichung eines Ganzen erlebt wird, dessen Gehalt auch von anderen Personen einsichtig erfasst und zu ihrem Teil verwirklicht werden kann. Die Annahme und Befolgung eines Befehls im herrschaftswesentlichen Sinn bedeutet, dass die befolgende Person B der befehlenden Person A Einsicht in ein Wertganzes zugesteht, dessen Verwirklichung auch von B als sittliche Aufgabe erlebt wird. Ein gemeinschaftsstiftender sittlicher Gehalt erhebt sich als zu verwirklichender über den Personen A und B, so zwar, dass sowohl A als B ihr Handeln als Verwirklichung des sittlichen Ganzen erleben und zugleich wechselseitig voneinander glauben, dass ihr jeweiliges Handeln des Befehls und Befolgens das Ganze „richtig“ verwirkliche. Nur aus den Erlebnissen des eigenen und des anderen Handelns als teilhafter Verwirklichungen eines gemeinsamen gesollten Ganzen, können Legitimitätsansprüche und -anerkennungen im Sinne Max Webers folgen: nur wenn das Befehlen des Herrschers als dessen Anteil an der Gesamtverwirklichung verstanden wird, kann es den Anspruch auf Befolgen – nicht des Befehls um des Befehls willen, sondern als der B zugehörigen Teilverwirklichung des Ganzen erheben; und umgekehrt kann der Beherrschte die Legitimität des Befehls anerkennen und ihn befolgen – nicht weil er von der Person als einer Sollensquelle kommt, sondern weil das Befehlen die A zugehörige Teilverwirklichung des Ganzen ist. In den Handlungen des Befehls und Befolgens sehen wir die sachlich aufeinander abgestellten Teilleistungen einer Gesamthandlung, die jede für sich von den handelnden Personen als zu ihrem Teil mittelbare Verwirklichung eines aufgegebenen Ganzen erlebt werden. Der Befehl des Herrschers kommt nicht von ihm als einer Sollensquelle, sondern er leistet die Formulierung eines Gebotes, in dessen Erfüllung die korrespondierende Gemeinschaftsleistung des Beherrschten besteht.

e) Die Legitimierung

Nach dieser Verdeutlichung kann das Problem der Legitimität als solcher von dem Kernphänomen der teilhaften Verwirklichung eines gemeinschaftlichen sittlichen Ganzen abgelöst und als das der Rechtfertigung bestehender Herrschaftsbeziehungen näher bestimmt werden. Die Person B, die ihr Handeln als Teilverwirklichung des Ganzen erlebt, bedarf

keiner Theorie, um ihr Verhalten und seine Gesolltheit ebenso wie den Befehl und dessen [10] Gesolltheit noch weiter zu rechtfertigen; die Beziehung von A und B, von Befehl und Befolgung ist in sich gehalten durch die Einsicht der beiden Personen in den Zusammenhang ihre Tuns als Verwirklichung eines gemeinsamen. Darüber hinaus liegt nun der „sehr allgemeine Tatbestand des Bedürfnisses jeder Macht, ja jeder Lebenschance überhaupt, nach Selbstrechtfertigung. Die einfachste Beobachtung zeigt, dass bei beliebigen auffälligen Kontrasten des Schicksals und der Situation zweier Menschen, es sei etwa in gesundheitlicher oder in ökonomischer oder in sozialer oder in welcher Hinsicht auch immer, möge der rein ‚zufällige‘ Entstehungsgrund des Unterschiedes noch so klar zutage liegen, der günstiger Situierte das nicht rastende Bedürfnis fühlt, den zu seinen Gunsten bestehenden Kontrast als ‚legitim‘, seine eigene Lage als von ihm verdient und die des anderen als von jenem irgendwie ‚verschuldet‘ ansehen zu dürfen“ (611). Jede Herrschaft neigt zur „Legenden“-bildung, zur Erzeugung einer Rechtfertigungstheorie für das Bestehen der Herrschaft. Wir werden über Rechtfertigungstheorien und das merkwürdige „Bedürfnis“, das sie hervortreibt, noch näher zu sprechen haben, und stellen hier vorläufig nur fest, dass diese Schicht von Sinngebilden als legitimierende nicht identisch ist mit dem, was sie zu legitimieren berufen ist, nämlich der Herrschaftsbeziehung in unserer Bedeutung, die sich also nicht erschöpft in physischer Gewaltanwendung, zweckrationaler Beteiligung oder Billigung durch eigene Ansicht.

Die eben angestellte Analyse klärt zwar das Themenfeld einigermaßen auf, aber an die Stelle der aufgelösten Problematik ist eine mindestens ebenso verwickelte neue getreten. Was bedeutet Verwirklichung des Ganzen? Inwiefern ist es ein Gemeinschaftliches? Wie fügt sich in diesen Fragekomplex das Problem der Macht ein? Ist physische Gewalt die einzige Äußerungsform [10a] von Macht? Wenn es noch andere gibt, z.B. Macht des Geistes, wie ist diese Rede zu verstehen? Usw. Alle diese Fragen setzen zu ihrer Beantwortung die Einsicht in einige wesentliche Momente der Daseinsverfassung des Menschen voraus.

§ 3 Die Offenheit als Grundverhalt der Daseinsverfassung

[11] Auf's deutlichste und unerbittlichste wurde innerhalb der Gesellschaftslehre die Frage nach der Daseinsverfassung des Menschen von Spann gestellt. Der Mensch ist grundsätzlich nicht ein in sich geschlos-

senes Wesen, dem gegenüber die Welt liegt, so dass alle Geistererscheinungen zuletzt zurückzuführen wären auf die Konstitution von Gegenständen durch ein Bewusstsein, auf die Erscheinungsweise eines Gegenständlichen für ein Subjekt, und sei es auch ein transzendental gereinigtes und so von allen materialistischen und empirisch-psychologischen Missdeutungen befreites: - er ist vielmehr als Geistwesen offen gegen ein noch näher zu bestimmendes überpersonales geistig Reales. Der ontologische Grundsachverhalt ist „das Enthaltensein des Geistes in einem höheren Ganzen auf Grund der Rückverbundenheit.“ (61). „Aller Inhalt unseres Geistes, unser Geist als Ganzes, ist *rückverbunden*, ist enthalten in einem Höheren“ (61). Es müsse nach dieser Grundannahme die missverständliche Meinung aufgegeben werden, als ob der Mensch die ursprünglichen Inhalte seines Lebens selbst erzeugen könne; „Eingebungen“, „Einfälle“ seien die typischen Geisterlebnisse, in denen die Verbindung mit einer überpersonalen Welt offenbar werde: „Wir können unmittelbar nichts dazutun, der ‚Einfall‘ kommt unbewußt...der Geist lebt von der Eingebung, in ihr wird er geschaffen. Die Eingebung ist das Geschaffenwerden des Geistes. Die Eingebung wirkt, und dadurch können wir werden“ (62). Der menschliche Einzelgeist ist nicht einsam, sondern, wie die Eingebung zeigt, ist er ständig begleitet von der Gegenwart eines geistig Höheren, das Spann die Ideenwelt nennt. Die Eingebung ist gleichsam die Einfallspforte der Idee. „Es ist eine *höhere geistige Ordnung*, die durch jene Einfallspforte in uns aufleuchtet; oder vom Standpunkt des Einzelnen aus gesagt: wir dringen durch die Ausfallspforte in das Reich der Ideen ein - in unser eigenes Reich“ (68). Nun darf aber das Ideen-[12]reich nicht missverstanden werden als ein überzeitliches Gebilde ohne geschichtliche Erscheinungsform, vielleicht nach der Art mathematischer Gegenstände, auf die als Gegenstände sich das Bewusstsein durch Erkenntnisakte richten kann. Damit wäre das überpersonale Geistige vom menschlichen Dasein wieder getrennt und ihm prinzipiell unzugänglich; es stünde ihm wieder gegenüber und das Dasein wäre wieder in sich geschlossen. „Die lautere Ideenwelt wäre das schlechthin Jenseitige, eine Ideenwelt, von der wir nichts wissen, die wir nach Platon in unserer ‚Präexistenz‘ geschaut haben, aber hier nicht nachweisen können“ (73). Nicht aber um eine solche präexistenzielle Idee geht es, sondern um die existenzielle, in unserem Dasein als konkret geschichtlichem sich verwirklichende. „Es ist nicht die lautere Ideenwelt, von der wir im geschichtlich erscheinenden objektiven Geist Kenntnis erhalten, sondern die in bestimmten Gemeinschaften sich verwirklichende, die geschichtlich wirksame Ideenwelt“ (73). Zu vermeiden ist

ferner das Missverständnis, als habe die einzelmenschliche Person kein Eigenleben, sondern gehe auf in dem Geschaffenwerden durch eine höhere Macht; die *vita propria* des Menschen, sein Dasein, wie wir es nennen wollen, ist im Gegenteil als selbstmächtiges, schaffendes, tätiges uns unmittelbar erfahrbar, allerdings als ein tätiges und schaffendes nur aus den „Eingebungen“ heraus; in allem seinem selbstmächtigen Tun geht es von einem Ansatzpunkt aus und dieser Ansatzpunkt ist die „Annahme“ (61f) der Eingebung zur einsichtigen Durchdringung und Ausführung im Handeln. Erst *nach* der Annahme wird in den Akten, in denen sich der Mensch durch Erkenntnis und Tat der Eingebung bemächtigt und sie verwirklicht, der Gegensatz von Ich und Gegenstand aufgerissen. Das Schaffen ist nur möglich durch die Rückverbundenheit im Über-Geist, im „Über-Dir“, also aus „Geschaffen-Werden“, ist aber darum nicht weniger als Schaffen wirklich.

§ 4 Die „Eingebung“ im ursprünglichen Sinn und die Erweiterung der Bedeutung (Spann)

[13] In den Ausführungen Spanns durchdringen sich sprachlich und sachlich zwei Gedankenreihen, die wohl von einander zu trennen sind: die von ihm sogenannte analytische und die ontologische. Die analytische Betrachtung deckt sich ihrer Absicht nach ungefähr mit dem was wir Daseinsbeschreibung nennen, die ontologische geht über die deskriptiv gefundenen Ergebnisse hinaus und beschreibt den Bau der metaphysischen Ordnung, wie er angenommen werden muss, damit in ihm das unserer Erfahrung sich gebende Dasein des Menschen seinen Platz finden kann. Jedoch sei zu sagen, „daß die rein analytische Betrachtung in sich selbst zu dem ontologischen Schluß - d.h. dazu daß das ganzheitliche Über-Dir nun auch ein überindividuelles Sein haben müsse - nicht unbedingt kommen muß“ (73). Innerhalb der gegenständlich gerichteten Geisteswissenschaft von Gesellschaft und Staat, wie wir sie betreiben wollen, genügt die erfahrungsmäßig richtige Daseinsbeschreibung, während Gesellschaftsphilosophie „ohne diese Annahme allerdings nicht möglich“ sei (73). Der analytische Kern ist nun die paradigmatische als „Eingebung“ charakterisierte Offenheit des Menschen gegen ein Etwas hin, das in den räumlichen Bildern „Vor“ oder „Über“ in Beziehung auf die selbstmächtige oder schöpferische Tat angeordnet wird. Der exemplarische Ansatz, von dem her die Daseinsverfassung

problematisch wird, ist die große wissenschaftliche oder künstlerische Eingebung: „Noch nie hat ein Künstler selbst etwas geschaffen. Je tiefer der Künstler in das Reich seiner Kunst eindringt, umso weniger schreibt er sich selbst zu, umso mehr wird das Nachtwandlerische, das Halbbedeußte des Schaffens offenbar. Wir können unmittelbar nichts dazu tun, der ‚Einfall‘ kommt unbewußt“ (62). Von diesem Paradigma des auffallenden, außergewöhnlichen, durch rationale Erklärungen nicht wegzu-disputierenden und durch Gesetze einer Assoziationspsychologie nicht aufzuklärenden Einfalls her, von dieser „Divination“ im eigentlichen Sinn der Gottverbundenheit her, [14] wie z.B. Peirce ihn klargestellt hat¹, erweitert Spann die Eingebung zur stetigen, in der historischen Zeit kontinuierlichen Seinsweise von Dasein überhaupt. Nicht nur im außergewöhnlichen Fall der geistig besonders hochwertigen Eingebung ist der Mensch offen gegen das vor- oder überpersonale Sein hin, sondern in seiner gesamten Existenz. „Wenn das Kind den ersten Schritt in die Welt tut, hat es schon Eingebung, und diese Eingebung hat der Mensch bis zum Grabe.“ (63). Der gesamte Lebenslauf ist Sein aus einem Vor-Sein und Spann erweitert diesen Gedanken sogar noch über das menschliche Dasein hinaus auf die anderen Reiche des Lebendigen, wenn er sagt: die Eingebung „ist mir geschenkt: dem Menschen ist die Eingebung menschlicher Art, dem Hunde die hündischer Art, der Pflanze die pflanzlicher Art“. In allen diesen Reihen des lebendigen Seins gibt es im Einzelleben des Gliedes einen Grund, aus dem das Leben herausquillt. „Es ist ein Irrationales, es ist ein Unauflösliches, ein dunkler, durch Analyse nie ganz aufzuhellender Grund“ (63). Dieser Grund ist historisch-konkret.

¹ Charles S. Peirce, *Chance, Love, and Logic*. 1923. p. 287 f. „The agapistic development of thought is the adoption of certain mental tendencies...by an immediate attraction for the idea itself, whose nature is divined before the mind possesses it, by the power of sympathy, that is, by virtue of the continuity of the mind...(this mental tendency) may affect an individual, independently of his human affections, by virtue of an attraction it exercises upon his mind, even before he has comprehended it. This is the phenomenon which has been well called the *divination* of genius; for it is due to the continuity between the man's *mind* and the Most High“.

§ 5 Der Begriff der ursprünglichen Offenheit und die Bedeutungserweiterung in der Meditation Descartes

Die Erweiterung vom paradigmatischen Problem, vom idealen reinen „Modell“ des Problems, wie es sich in der „Eingebung“ bietet, zur Frage nach der Gesamtverfassung des Menschen bewegt sich auf einer Linie, deren Denkgesetz in sehr reiner Form in einigen Überlegungen Descartes sichtbar wird. In der dritten seiner „Meditationen“, über die Existenz Gottes, wirft er das eben behandelte Problem in der Abwandlung der Frage nach der Rückverbundenheit der einzelmenschlichen Existenz in Gott und nach ihrem stetigen Geschaffen-Werden aus Gott auf. Ist der Mensch der Ur-[15]heber seines eigenen Seins oder muss er, um sich in seiner endlichen Existenz zu verstehen, über sich hinausgehen und eine unendliche, die göttliche Substanz als Urheber anerkennen? Der paradigmatische Ansatz, von dem her die Frage ihre Antwort findet, ähnelt sehr der Eingebung, von der Spann spricht, denn Descartes geht von einem besonderen Fall der Eingebung aus, d.h. vom Auftauchen eines Gedankens in meinem Geist, das unerklärlich wäre, wenn mein Denken sich nur in dem geschlossenen Raum meiner monadisch verstandenen Existenz bewegt. Die Offenheit des Daseins wird einsichtig am Fall einer „Erfahrung“, am Fall eines Ereignisses in meinem Geist, das mit den Mitteln einer immanenten Erfahrungspsychologie nicht zu erklären ist, am Erlebnis der Endlichkeit meiner Existenz, das diskursiv ausgelegt werden kann in einer Bestimmung der Eigenschaften meiner Substanz und der Entgegensetzung des Begriffes einer unendlichen, ewigen, unveränderlichen, unabhängigen, allwissenden, allmächtigen Substanz. Denn, so fragt Descartes, „wie wäre es möglich, dass ich wissen kann, dass ich zweifle und dass ich nach etwas Verlangen trage, das heisst dass mir irgendetwas fehlt und dass ich nicht ganz vollkommen bin, wenn ich nicht in mir irgend eine Idee von einem vollkommeneren Wesen als meinen eigenen hätte, mit dem mich vergleichend ich die Mängel meiner Natur erkenne“. In dieser Grundeingebung ist die menschliche Substanz offen gegen die göttliche und versteht sich selbst als endliche, von der unendlichen geschaffenen und umschlossen. Und von der paradigmatischen Eingebung her wird nun der Begriff von der Offenheit der Substanz erweitert zu dem des kontinuierlichen Geschaffenwerdens aus Gott. „Denn die ganze Zeit meines Lebens kann in eine Unendlichkeit von Teilen geteilt werden, von denen keiner in irgend einer Weise von den anderen abhängt; und so folgt daraus, dass ich kurz vorher gewesen bin, noch nicht, dass ich jetzt sein muss, wenn nicht in diesem Augenblick

eine Ursache von oben her erzeugt und mich schafft, und das heißt mich* [16] erhält. Es ist in der Tat eine völlig klare und einleuchtende Sache (für alle, die mit Aufmerksamkeit das Wesen der Zeit betrachten), dass eine Substanz, um in allen Augenblicken ihrer Dauer erhalten zu werden, derselben Kraft und derselben Tat bedarf, die notwendig wäre, um sie neu zu schaffen und zu erzeugen, wenn sie noch nicht bestünde. Unser natürliches Licht lässt uns ganz klar sehen, dass Erhaltung und Schöpfung sich nur durch unser Denken unterscheiden, und nicht in Wirklichkeit.“

§ 6 Die existenzielle Selbstgebung des Daseins

Im Verfahren, nämlich dem Übergang vom paradigmatischen Ansatz einer Geisteserfahrung zur Gesamtverfassung des Daseins, stimmt der Gedankengang Spanns mit dem Descartes überein; aber sie unterscheiden sich grundlegend durch die Art des Ansatzes und die Stellung des Betrachters zu ihm. Für Spann ist die „Eingebung“ das Erlebnis einer Person, die ihm als Untersuchungsobjekt gegenübersteht; er nimmt den Menschen, dessen Dasein in seinem Bau zu verstehen ist, gegenständlich. Für Descartes dagegen tritt die Endlichkeit nicht als Erlebnisinhalt einer beliebigen Person auf, sondern sie ist die existenzielle Grundlage seines, des Philosophen, Philosophierens. Die „Meditation“ ist der persönliche Weg des Philosophen zu dem Punkt hin, in dem er sein Dasein offen findet gegen Gott. Durch die schrittweise Ablösung der Momente des Endlichen gelangt der Denker zum Ende seiner skeptischen Reduktion in der Einsicht in seine denkende Existenz, um dann das Reich der Denkinhalte zu durchforschen nach einem Etwas, das nicht aus der endlichen Erfahrung stammen könnte, und es zu finden in der Idee des allervollkommensten Wesens. Nicht ein Beweis vom Dasein Gottes ist das Ziel des Denkens, sondern die aktuelle versenkende Schau Gottes selbst, die erarbeitet wird durch die Meditation. Darum der Satz: „Wie der Glaube uns lehrt, dass die höchste Seligkeit des anderen Lebens in nichts besteht als der Kontemplation der göttlichen Majestät, so erfahren wir schon jetzt, dass eine ähnliche Meditation, obgleich unvergleich-[17]lich weniger vollkommen, uns der größten Seligkeit genießen läßt, die wir in diesem Leben zu empfinden fähig sind.“ Durch die Meditation führt der Weg zur aktuellen Anschauung Gottes, sofern sie dem endlichen Wesen möglich ist, und damit zu der „Erfahrung“, in der die Grenzen des Da-

seins und des Jenseits der Grenzen, von dem das Dasein umschlossen und gehalten wird, originär gegeben werden. Eine solche Meditation mit ihrem Erfahrungsziel ist aber ein einmaliges Ereignis und wenn sich die Person aus der Anspannung des Meditierens zurückfallen lässt in das tägliche Leben, ist der unmittelbare Kontakt mit dem Unendlichen wieder aufgehoben. Es ergibt sich dann eine Situation, die Descartes folgendermaßen beschreibt: „Und wahrhaftig, ich sehe in all dem, was ich gesagt habe, nichts, was nicht durch das natürliche Licht von jedermann, der nur etwas sorgfältig darüber denken will, ganz leicht verstanden werden könnte; aber da ich manchmal in meiner Aufmerksamkeit nachlasse, findet mein Geist sich gleichsam verdunkelt und geblendet von den Bildern der wahrnehmbaren Dinge, und erinnert sich darum nicht leicht des Grundes, warum die Idee, die ich von einem vollkommeneren Wesen als mir selbst habe, notwendig in mich gesenkt worden sein muß von einem Wesen das tatsächlich vollkommener ist als ich.“ Und darum muss der Philosoph über die Gedankenbewegung hinaus, in der er sich der Idee Gottes als einer von Gott gegebenen versichert, wenn er seines gesamten Daseins als eines von Gott gehaltenen gewiss sein will, den Daseinsablauf in seiner ganzen Länge als aus Gott geschaffenen rational begreiflich machen durch die Einführung der unendlichen Teilung der Zeit und die Erweiterung der création auf die conservation.

§ 7 Die Objektivierung der Daseinsverfassung

Die Meditation, in der die Endlichkeit und die Offenheit originär gegeben werden, ist wiederholbar, aber für sich ist jeder dieser existenziellen Kontakte mit dem Über-Ich ein einmaliges historisches Ereignis. Wenn sich die philosophische Person aus ihren Meditationen zurückgezogen hat, ist die Berührung und die Offenheit wieder aufgehoben. Wenn also das Dasein als Ganzes, zwischen Geburt und Tod, als ausgezeichnet durch eine bestimmte Struktur gedacht werden soll, nämlich als personaler Geist umschlossen von überpersonalem Geist, so liegt ein Erkenntnisproblem vor, das zu einem Teil nahe verwandt ist mit der Frage nach dem Objekt einer sinnlichen Wahrnehmung, z.B. eines Baumes; wenn ich dem Baum schauend zugewendet bin, ist er mir unmittelbar anschaulich gegeben, und wenn ich mich von ihm abwende, so bin ich überzeugt, dass er auch hinter meinem Rücken in der Zeit bis zu meiner nächsten Zuwendung als Baum weiterexistieren wird. Ebenso ist mir mein Dasein in seiner Wesensfülle nur in besonderen meditierenden Akten der Zuwendung selbst gegeben, während die Annahme seiner Existenz, während ich ihm nicht zugewendet bin, ihrer Motivation nach pragmatisch, ihrem Gehalt nach metaphysisch ist. Praktische Gründe der täglichen Lebensführung bestimmen mich zu der metaphysischen Annahme, dass mein Dasein (so wie der Baum), auch wenn ich es nicht gerade im Auge habe, ebenso weiterbesteht und gebaut ist, wie es sich mir gibt, wenn ich mich ihm wieder ausdrücklich zuwende.

Bemerkung: Husserl betreffend (sic!) *

Eine Daseinslehre baut sich nach unserer Meinung grundsätzlich (wenn sie gut ist) auf, in der Lehre von den Gedankenbewegungen, in denen das Dasein in seiner Verfassung originär sich selbst gegeben werden kann, und der Lehre von der kontinuierlich gleichen Struktur des Daseins im Ganzen seines Ablaufs. Nur der erste Teil gibt echte Erkenntnis, indem er den Weg zu einer evidenten Selbstgebung des Daseins weist, allerdings nicht in der Art eines gegenständlichen Gebens, sondern als existenzverdeutlichendes Darleben der Existenz. Der zweite Teil ist regelmäßig ein mehr oder minder geglückter Versuch, den zeitlichen Ablauf des Daseins rational als Kontinuum von Existenz eben der [19] Art darzustellen, von der die existenzielle Selbstgebung des Daseins ist. Diese Versuche sind prinzipiell zum Scheitern verurteilt, weil das Dasein gegenständlich objektivierend als etwas dargestellt werden soll, was es grundsätzlich nur im existenziellen also nicht im objektivierenden Voll-

zug der Selbstgebung ist. Es kommt daher auf den Genauigkeitsgrad dieser rationalisierenden Versuche nicht so sehr an, denn auch die besten und durchdachtsten sind nur äquivoke und begrifflich inkonsistente Verschleierungen der schlichten metaphysischen Annahme des Dasein als einer existierenden Substanz.

§ 8 Die „Annahmen“ des Daseins und des objektiven Geistes

Spann dringt zur Daseinsverfassung nicht auf dem Weg der existenziellen Selbstgebung des Daseins und seiner Grenzen vor, sondern spricht von der Eingebung und der durch sie bedingten Struktur des Menschen als Geistwesens, das sich öffnet gegen den überpersonalen Geist, als einem schon bekannten Grundverhalt und schreitet ohne besondere konstruktive Vorsichtsmaßregeln unmittelbar fort zur metaphysischen Annahme des Daseins als eines historisch konkreten und zeitlich kontinuierlichen. Bedenken erwachsen ihm erst bei der Annahme des überpersonalen Geistes als eines realen und er lässt zu, dass der Schluss auf die Realität des objektiven Geistes von einer gegenständlich gerichteten Gesellschaftslehre nicht gezogen werden müsse. Nun scheint uns die Annahme der objektiv geistigen Realität nicht wesentlich bedenklicher als die des einzelmenschlichen Daseinskontinuums, da dieses Kontinuum ja nicht als die Existenz eines Naturdinges verstanden wird, von dem der Schritt zum Geist sehr zu überlegen wäre, sondern selbst schon als Geisteskontinuum, als Schaffen aus Geschaffenwerden vermeint ist. Wenn wir uns überhaupt in die Problematik des offenen Daseins und der Verwirklichung des überpersonalen Ganzen einlassen, und wir müssen dies tun, wie wir gesehen haben, wenn wir von der Herrschaft als dem Grundphänomen des Staates sprechen wollen, dann müssen [20] wir auch die metaphysische Annahme des objektiven Geistes zulassen, in dem gleichen Sinn, in dem wir als Naturforscher die metaphysische Annahme einer Natur zulassen müssen. Wir können den objektiven Geist, der sich in der historischen Welt als wirklicher und stetig werdender gibt, allerdings nicht in einem zeitlosen An-sich fassen, sondern als Forscher zu ihm nur vordringen durch die wissenschaftliche Bearbeitung seiner historischen Wirklichkeit. Über die Probleme der staatswissenschaftlichen Begriffsbildung, die hier entstehen, haben wir noch ausführlich zu sprechen.

§ 9 Die Frage des Subjektes in der Daseinslehre

[21] Die Meditation, in der das Dasein zu seinen eigenen Grenzen vorstößt und als erkennendes sich selbst erkennt, als Gegenstand konstituierendes zugleich sich selbst konstituiert, als gebendes sich gibt, ist in ihrer Sprache und ihrem seelischen Gehalt historisch bedingt. Die Endlichkeit des Daseins im Doppelsinn seiner Geschlossenheit nach innen und seiner Offenheit nach außen kann sich selbst verstehen als Schaffen aus Geschaffenwerden, als Gehaltenwerden, als Geworfensein und zu den Verben die zugehörigen Subjekte des Schöpfers, Halters, Werfers imaginieren. Das Erlebnis der Endlichkeit kann trübe sein, wenn die Unvollkommenheit des Daseins vor die Augen tritt, und hoffnungsfroh, wenn der Glanz der jenseitigen Vollkommenheit die Schranken überstrahlt; es kann sich als beruhigendes Erlebnis der Geborgenheit geben und als bedrohtes, heroisches des Auf sich selbst gestellt Seins. Aber Untersuchungen über die typischen Seelenlagen und Konstruktionsformen des Grenzerlebnisses sind Sache einer Psychologie und Formenlehre des Philosophierens und wir streifen sie nur, um den Kern der Situation des auf-der-Grenze-stehens klar zu machen, über die wir in Termini sprechen müssen, die grundsätzlich nur Sinn innerhalb der Grenzen haben, obwohl die Situation wesentlich dadurch charakterisiert ist, dass sie durch die immanenten Kategorien nicht adäquat beschrieben werden kann. Akt und Inhalt, Bewusstsein und Gegenstand sind Erkenntniskategorien, die nur dann angewendet werden können, wenn ich eine absolute Subjektivität setze, der alles Erfahrbare im weitesten Sinne auch geistige und kategoriale „Erfahrung“ umfasst als Inhalt ihres Bewusstseins gegeben ist. Die existentielle Meditation geht noch hinter die Subjektivität zurück und hebt damit sie selbst und ihr Gegenstandskorrelat auf; wir vollziehen in ihr einen Gedankengang, der nicht leer verläuft und der sein Ziel findet, dessen Ziel aber doch nicht in der Weise der Gegebenheit auftritt, [22] sondern im Vollziehen des Gedankenganges das Vollzogene ist. Wenn wir über den Bau dieser Meditation sprechen, müssen wir die schon verwendeten, rational nicht stichhaltigen Formeln vom Dasein gebrauchen, das als Erkennendes sich selbst erkennt, als Konstituierendes sich selbst konstituiert usw. Wir sprechen in der Form der Aussagesätze und müssen das Dasein als grammatisches Subjekt setzen, das eine Tätigkeit, das Erkennen oder Konstituieren, ausübt, und finden es dann wieder als grammatisches Objekt dieser Tätigkeit. Und die Notwendigkeit des sprachlichen Ausdrucks kann sehr leicht zu der Annahme verführen, dass das grammatische Subjekt in der Tat auf ein Etwas hinweise, das selbst

gegeben und in seiner Tätigkeit angeschaut werden kann, und dass ebenso das grammatische Objekt einen erkenntnismäßig konstituierten Gegenstand bedeute, über den verifizierbare Aussagen gemacht werden können, obwohl weder das eine noch das andere der Fall ist. Weder ist das Dasein als konstituierendes ein Bewusstsein, noch ist es als konstituiertes ein Gegenstand, noch ist auch schließlich die Verschränkung der beiden als Ganzes ein Etwas, das in den Schematen von Akt und Inhalt seinen Platz fände.

Wir müssen uns dieser, im Wesen des existenziellen Denkens gelegenen Aporie bewusst sein, um zu verstehen, warum das Problem der Macht bis heute keine befriedigende Lösung gefunden hat, und sie auch nicht finden kann, wenn man von der Herrschaftstheorie verlangt, das Subjekt der Macht eindeutig aufzuweisen. Das Handeln des Herrschers A und des Beherrschten B erwies sich jedes zu seinem Teil als Verwirklichung eines gemeinsamen Ganzen und zwar vollzog sich die Verwirklichung in der sachlichen Zuordnung eben der Akte des „Herrschen“, des „Befehlens“, und der Akte des „Gehorchens“ zueinander, und wir müssen jetzt näher nach der Art der Sachlichkeit der einander zugeordneten Teilverwirklichungen fragen; wir wollen wissen, was Herrschen sei und wer der Herrscher, und was Gehorchen sei und wer der Gehorchende.

§ 10 Die Frage des Subjektes in der Herrschaftslehre

[23] Die Frage und ihre Antwort erfahren ihre ganz besondere Komplikation durch die Verschränkung des Problems der Teilverwirklichungen eines gemeinsamen Ganzen durch eine Vielzahl von Personen mit dem Problem des Aufbaus der Herrschaftswirklichkeit in den Beziehungen der teilverwirklichenden Personen zueinander. Objektiver Geist, z.B. „romantische Musik“, kann sich in der Weise verwirklichen, dass jede einzelne der verwirklichenden Personen zu ihrem Teil geistige Sinngebilde schafft, die in sich geschlossen sind; die verwirklichenden Personen mögen untereinander eine Gemeinschaft bilden und nur durch diese Gemeinschaft mag die Verwirklichung des gemeinsamen objektiven Geistes in den konkreten Sinngebilden möglich sein, aber diese Sinngebilde stehen unabhängig nebeneinander, jedes für sich. Im Falle eines Geistgebildes von der Art des Staates gibt es dagegen keine von Personen konstituierten Objektivationen, die mit dem Kunstwerk in seiner Geschlossenheit verglichen werden könnten, vielmehr sind die verwirkli-

chenden Handlungen selbst Teile des Geisteszusammenhanges Staat, der als Ganzes mit dem Kunstwerk zu vergleichen wäre. Während für das Kunstwerk das Geschaffenwerden außerhalb seiner selbst in der Person seines Schöpfers liegt, ist der Staat unabgeschlossen, ein werdender, ein in den Akten der Verwirklichung selbst sich aufbauender; das Zentrum seiner Schöpfung liegt nicht außerhalb, sondern er ist wirklich in der Mannigfaltigkeit von verwirklichenden, auf einander bezogenen Akten der Herrscher und Beherrschten selbst. Das Problem des offenen Daseins und seiner Rückverbundenheit in dem überpersonalen Geist kann in einer Wissenschaft, die sich mit Geistesgebilden vom Typus Kunstwerk befasst, von dem der Analyse des Geistesgebildes selbst getrennt werden, wenn auch an den verschiedenen Schichten des Gebildes, die teils dem Geist des Schöpfers, teils überpersonalen Geisteswirklichkeiten zuzuordnen sind, der Grundsachverhalt der Daseinsoffenheit sichtbar wird. [24] Die Wissenschaft der Geistesgebilde vom Typus der Herrschaft hat dagegen den besonderen Gehalt des Herrschens als der Machtausübung des einen Daseins über das andere zu erforschen, und, da der Gehalt des Herrschens die Daseinsverfassung der beteiligten Menschen selbst mit einbezieht, in einem damit auch das Problem des offenen Daseins selbst und die Beziehung des Herrschers und der Beherrschten zu dem gemeinsamen Ganzen, als dessen Teilverwirklichung ihr aufeinander bezogenes Befehlen und Gehorchen verstanden werden soll.

Um das Wesen der Herrschaft klar zu stellen, bedarf es also genauer Analysen und der Durchforschung aller Möglichkeiten der Lokalisierung der Herrschaftsquelle, des Ursprungs der Macht. Wir können nicht einfach sagen, der Mensch A herrsche über den Menschen B, denn wir wissen, dass das Dasein, von dem gesagt wird, es herrsche, eine metaphysischen Annahme ist auf Grund existenzieller Erlebnisse, und wir müssten sofort weiter fragen: wurzelt die Macht im Jenseits der Grenzen, die in der existenziellen Meditation „erfahren“ wurden, im gemeinsamen Ganzen, z.B. der Staat als überpersonaler geistiger Realität, oder wurzelt sie im Diesseits dem Dasein als dem verwirklichenden? Wenn sie im Dasein als dem verwirklichenden wurzelt: entspringt sie in gleicher Weise aus dem Dasein des Beherrschten wie des Herrschers, wie dies der Fall zu sein scheint, wenn wir von der Macht eines Herrschaftsgebildes als ganzem sprechen? Und welche Bewandnis hat es dann mit der Macht, die der Herrscher über den Beherrschten ausübt, als ein Dasein über das andere? Und was hat die physische Gewalt in dieser ganzen Problematik zu tun?

Wir wollen zur schrittweisen Aufhellung dieses Fragenkomplexes wieder von Max Webers Machttheorie ausgehen und von dem äußersten Kreis, der „physischen Gewaltanwendung“ zum Kern des Herrschaftsproblems fortschreiten.

§ 11 Macht und Herrschaft bei Max Weber

[25] Max Weber hat in der Herrschaft einen Sonderfall von Macht gesehen. Unter Macht sollte ganz allgemein die Möglichkeit verstanden werden, den eigenen Willen dem Verhalten anderer aufzuzwingen (604), oder den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen (28). Nur schien ihm dieser Begriff soziologisch zu unbestimmt und er wurde daher in der bekannten Herrschaftsdefinition eingeschränkt auf die Chance, für Befehle bei einem angebbaren Kreis von Personen Gehorsam zu finden. Wir bewegen uns mit diesen Definitionen im Bereich der Macht als eines Daseins über ein anderes, mit dem Unterton, dass die Gehorsamschance durch Zwang, also Androhung „physischer Gewalt“ garantiert sei. Der Wille als subjektiv-geistiges Phänomen ist Machtquelle und er äußert sich für Weber in den zwei polar entgegengesetzten Typen der Machtdurchsetzung kraft Interessenkonstellation und kraft Autorität. Im ersten Fall wird ein gesellschaftlicher und im besonderen ein wirtschaftlicher Zusammenhang angenommen, in den die einzelnen Menschen verflochten sind, und in dem sie, wenn sie ihrem Interesse folgen, sich der Macht starken und besonders monopolistischen Besitzes fügen; Großbesitzer von Besitzmitteln üben typisch die Macht dadurch aus, dass die Partner der Beziehung sich im eigenen Interesse dem Willen des Mächtigen unterordnen. Der Fall liegt sehr ähnlich unserem Paradigma des Beamten, der seine Arbeiten bloß aus zweckrationalen Motiven erledigt, aber er bezieht stärker das Motiv der Nötigung zum Gehorsam mit ein. Im Fall der wirtschaftlichen Macht steckt hinter dem harmlos klingenden „Interesse“ auch der Sachverhalt, dass eine Vernachlässigung dieses Interesses zuletzt die Daseinsvernichtung des Vernachlässigenden zur Folge haben kann. Webers an Bedeutungsabschattungen so reicher Begriff des Rationalen neigt hier zur Bezeichnung jener vitalen aus der Naturhaftigkeit des Menschen entspringenden Not, sich in seinem „Interesse“ einer gegebenen Situation fügen und mit ihr und [26] mit den „Mächtigen“ Kompromisse schließen zu müssen, wenn er sein Leben erhalten will. Wenn also ohne Rücksicht auf die Frage der

Teilverwirklichung von der Art des Befehlens und Gehorchens „aus dem Besitz rein als solchem erwachsende faktische Macht“ vorliegt, soll noch nicht von Herrschaft im eigentlichen Sinn gesprochen werden (608), wenn auch nach Weber jede „faktische“ Machtlage zur Umwandlung in eine eigentliche „autoritäre“ Herrschaftsbeziehung tendiert.

§ 12 Die „physische Gewalt“

„Faktische“ Macht allein ist noch nicht Herrschaft, aber sie tritt in Verbindung auch mit Herrschaft auf, wenn diese nicht ein harmonisches Zusammenspiel von Befehlen und Befolgen ist, sondern als Garantie ihrer Stetigkeit die Möglichkeit von Zwang oder Gewalt gegenüber den nicht bedingungslos Gehorchenden vorsieht. Im Vergleich nun der Macht als Akzidenz der echten Herrschaft mit der Macht, die sich im Zwang zum Interessenkompromiss bewährt, zeigt sich ihr eigentümlicher Charakter und das Wesen jenes Momentes an ihr, das so gerne unter dem unanalysierten Ausdruck der „physischen Gewalt“ befasst wird. Die „Macht“ äußert sich nämlich nicht darin, dass mit Hilfe von Hieb-, Stich- und Schusswaffen dem Bereich des Organischen angehörende Körper mehr oder weniger schwer beschädigt werden, sondern in dem Erfolg, den die *Androhung* solcher Beschädigung mit sich führt. Macht soll ja die Möglichkeit heißen, „den eigenen Willen dem Verhalten anderer aufzuzwingen“, sie geht also gar nicht auf Ausübung physischer Gewalt, sondern auf Erzwingung eines bestimmten Verhaltens von Menschen. Und die Bedrohung mit physischer Gewalt ist ein geeignetes Mittel zu diesem Zweck aus dem gleichen Grund, aus dem die Monopolisierung von Betriebsmitteln ein geeignetes Mittel zur Erzwingung des gewünschten Verhaltens von Menschen ist: weil als Folge des unerwünschten Verhaltens im äußersten Fall die Daseinsvernichtung in Aussicht gestellt wird. (Wenn man die Analyse der Situation des Interessenkompromisses zu [27] Ende führte, würde sich zeigen, dass auch in ihr der Zwang zuletzt auf physische Gewalt zurückgeht, denn im Begriff des wirtschaftlichen Zusammenhanges setzt Weber stillschweigend die staatliche Garantie voraus). Aber nur die *Bedrohung* hat diesen Erfolg, nicht die Anwendung der physischen Gewalt selbst: wenn eine Polizeitruppe eine Menschenmenge von einem Platz mit Hilfe von Feuerspritzen „vertreibt“, dann besteht die Gewaltanwendung in der Durchnässung der betreffenden Menschen; die Vertreibung aber wird nicht

dadurch bewirkt, dass die Menschen durchnässt werden, sondern dadurch, dass sie nicht noch nasser zu werden wünschen (in heißen Gegenden wird daher diese Gewaltanwendung vielleicht nicht den gewünschten Erfolg haben). Der Sinn der physischen Gewalt ist nicht, dass sie angewendet, sondern dass durch die Drohung mit der Anwendung ihre Anwendung überflüssig werde. Damit physische Gewalt als Mittel der Durchsetzung einer Herrschaft wirksam sei, muss die Situation, in der Gewalt angewendet wird, eine ganz bestimmte Struktur haben, die wir uns in ihren Grundzügen klar machen müssen.

1) Anwendung physischer Gewalt kann die Vernichtung fremden Daseins zum Ziel haben, z.B. um bei einem Eroberungsfeldzug fremdes Gebiet für die Besiedlung durch Mitglieder der eigenen Gemeinschaft frei zu machen, oder in den Austilgungskriegen zwischen griechischen Poleis. Es wäre dies ein Fall von Expansion des ganzen Herrschaftsverbandes, deren Ziel nicht ein bestimmtes Verhalten von angegriffenen Personen ist, also Machtausübung in unserem Sinn, sondern das eher zu vergleichen wäre einem Verhalten gegenüber der unbelebten Natur, z.B. der Rodung eines Gebietes zum Zwecke seiner Kultivierung.

2) Wenn die Gewaltandrohung die Erzwingung befehlsgemäßen fremden Verhaltens zum Ziele hat, kann der Zweck dadurch vereitelt werden, dass a) der Bedrohte der Gewaltanwendung sich durch Flucht entzieht und sein Dasein außerhalb des Gewaltbereiches der dro-[28]henden Macht weiterführt, oder dass er b) lieber die Gewalt gegen sich anwenden lässt, als dass er sich in der befohlenen Weise verhielte.

3) Die Möglichkeit, sich der Gewaltanwendung durch Entfernung aus ihrem Bereich zu entziehen, nimmt in den modernen Staaten ständig ab mit der Zunahme dessen, was Laski die Durchorganisation des Hinterlandes nennt. Die Gebiete, die außerhalb des Bereiches der Gewaltanwendung liegen, werden immer kleiner und sind für die europäische Staatenwelt und deren Bürger praktisch verschwunden. Über diese Wirksamkeitssicherung der Gewaltandrohung durch die Unmöglichkeit, sich der Anwendung zu entziehen, hinaus erweist sich die Drohung im allgemeinen dadurch als wirksam, dass die Bedrohten gar nicht die Absicht haben, ihr Leben außerhalb des Gewaltbereiches zu führen. Sie sind in der Regel durch Familien- und andere Gemeinschaftsbeziehungen, durch Eingliederung in eine Kulturgemeinschaft und durch die erworbenen ökonomischen Chancen mit ihrem Dasein so innerhalb des Gewaltbereiches gebunden, dass sie unter allen Umständen innerhalb desselben zu

verbleiben wünschen und die Gewaltandrohung auf dem Umweg über diese Daseinsbindungen auf sie wirken kann. Gewaltanwendung als Mittel der Machtdurchsetzung im Sinne von Erzwingung befohlenen Verhaltens setzt also eine „unentrinnbare“ Daseinsgemeinschaft, in der die Machtbeziehung besteht, voraus. Eine massive Schicht von herrschaftsfremden Bindungen, über die wir noch näher zu sprechen haben, ist die Vorbedingung für die Herrschaftsdurchsetzung gegen „Widerstrebende“. Die Rede von physischer Gewalt als „Garantie“ der Herrschaft in dem für uns relevanten Fall weist darauf hin, dass die Herrschaftsbeziehung ein soziales Teilgebilde bestimmten Sachgehaltes innerhalb eines übergreifenden sozialen Zusammenhanges ist, der außerdem Vergemeinschaftungen enthält, um derentwillen die Beherrschten unter Umständen auch mit Widerstreben [29] in der Herrschaftsbeziehung zu verbleiben wünschen.

4) Die Grenze dieser „Garantie“ wird im Falle 2b) erreicht, wenn die Beherrschten durch widerstrebendes Verhalten die Gewaltanwendung absichtlich herbeiführen, um dadurch die Herrschaftsbeziehung zu vernichten. Die prinzipielle Möglichkeit von Herrschaftsvernichtung durch Herbeiführung von Gewaltanwendung hat der Fall des indischen Ungehorsams gegen die englische Verwaltung gezeigt.

Die Gewaltdrohung zum Zwecke der Herrschaftsgarantie erreicht nur dann ihr Ziel, wenn die Gefährdung der außerherrschaftlichen Gemeinschaftsbindungen mit dem Extrem der Daseinsvernichtung motivierend auf das Verhalten der Bedrohten wirken kann. Die Gewaltdrohung ist nur dann erfolgreich, wenn sie sich gegen Einzelne oder gegen relativ geringe Minoritäten einer Gemeinschaft richtet; wenn die Zahl der Widerstrebenden sehr groß ist und die Bedrohten sich von der physischen Gewalt gleichsam nicht mehr „bluffen“ lassen, ist die Herrschaft vernichtet. Das soziale Teilgebilde „Herrschaft“ muss, innerhalb mehr oder weniger enger Grenzen, mit den anderen Teilgemeinschaften innerhalb des übergreifenden Zusammenhanges so weit verträglich sein, dass relevante Gruppen und Anzahlen von Beherrschten die eventuelle Gefährdung ihres Gemeinschaftslebens durch die Herrschaft der eventuellen Schädigung durch die Gewaltanwendung vorziehen. Es muss also in jedem stabilen Herrschaftsgebilde ein Kern von positiver Entsprechung zwischen dem Gehalt der Herrschaft und dem Gehalt des übrigen Gemeinschaftslebens zu finden sein, und unsere Analyse mündet damit in dem Problem der durch Gewalt zwar garantierten, in ihrem Kern aber durch ihre „Autorität“ gehaltenen Herrschaft, in der das Handeln des

Herrschers und des Beherrschten als „richtige“ Teilverwirklichung eines gemeinsamen Ganzen erlebt werden. [30]

§ 13 Der Anstaltscharakter des Staates

Die Androhung und Anwendung von physischer Gewalt entfaltet ihren herrschaftswesentlichen Sinn nur in der Herrschaftsbeziehung als einem sozialen Teilgebilde von bestimmtem Sachgehalt. Die allgemein gehaltene Rede vom Herrscherhandeln als einer Teilverwirklichung des gemeinsamen Ganzen bezieht sich, konkreter gesprochen, auf einen gesellschaftlichen Zusammenhang mit seinen typischen Inhalten von Familie, freien Vergemeinschaftungen, wirtschaftlichen Beziehungen, Sprach-, Kunst-, wissenschaftlicher und philosophischer Gemeinschaft, in deren oberster anstaltlicher Verstetigung durch regulierende Satzung, Leitung, Satzungsdurchsetzung im Innern und Schutz nach außen der typische Sachgehalt der Herrschaft genannten Teilverwirklichung besteht. Der Begriff der Anstalt ist nicht apriorisch, sondern kann nur als historischer Typenbegriff auf Grund des Erfahrungsmaterials einer bestimmten Epoche gebildet werden. Wenn wir ihn an unserer Erfahrung vom modernen Staat orientieren, umfaßt er im Wesentlichen die Merkmale eines Verbandes mit einem Leiter, einer gesetzten Ordnung, einem Verwaltungsstab zur Durchsetzung der Ordnung und der erfolgreichen Oktroyierung der Ordnung auf einem bestimmten Gebiete. Innerhalb dieses paradigmatischen Gebildes gibt sich für uns das Problem des Herrschens als einer „richtigen“ Teilverwirklichung eines übergreifenden Ganzen, mit dem typisierten Sachgehalt, und der aus der „Richtigkeit“ entspringenden Autorität.

§ 14 „Innere Herrschaft“ und „Sachsouveränität“ (Spann)

Spann hat in seiner „Gesellschaftslehre“ seine besondere Aufmerksamkeit der „inneren“ gültigen Herrschaft zugewandt und stellt sie der „äußeren“ mechanischen Gewaltherrschaft gegenüber. Mit der nackten Tatsache der Macht, die für jede Herrschaft unentbehrlich sei, könne man sich nicht zufrieden geben, sondern müsse weiter fragen nach ihrem Ursprung, und man finde den Ursprung der Herrschaft in der inneren Gültigkeit des Rich-[31]tigen, des Sinngemäßen; nicht durch äußere

mechanische Gewalt werde geherrscht, „sondern kraft der Verbindlichkeit, die dem Geistigen in sich selbst eigen ist“ (239). „Die Gültigkeit geistiger Werte, so lehrt die Geschichte - das ist die geistige Bindung, die nicht durch Feuer und Schwert noch durch sonstige Gewalt ersetzt werden kann. Alle dauernde Herrschaft und alle dadurch erreichte Ordnung der Gesellschaft ist innere Herrschaft (240). Äußere Herrschaft könne auf die Dauer nur bestehen, wenn sie sich auf innere Gültigkeitsgründe stütze und der Durchsetzung des sachlich Gültigen diene. „Unentbehrlich bleibt, daß zuvor die innere wertgemäße und gehaltmäßige Gültigkeit des durch Macht Vertretenen in Recht und Staat (wie in allen anderen Lebensbereichen der Gesellschaft) bestehe. Sobald Autorität und Gewalt, inneres Recht und äußere Gewalt auseinanderfallen, ist das Bestehen des betroffenen Umkreises der Gesellschaft gefährdet.“ (241). In unserer paradigmatischen Situation und in unsere Sprache übersetzt, will dies sagen: Herrschaft ist Teilverwirklichung des Geistig-Ganzen; ihrem typischen Sachgehalt nach ist sie auf Regulierung, Leitung, Förderung im weitesten Sinn der oben angeführten typischen außerherrschaftlichen Gesellschaftsinhalte gerichtet; je nach dem objektiven Geist, wie er historisch konkret in bestimmten Gesellschaften, in ihrem gesamten Inhalt, im Athen des 5. Jahrhunderts, im Rom der Kaiserzeit, in Deutschland vor 1930, Wirklichkeit wird, kann das Herrscherhandeln ihn richtig verwirklichen oder nicht; im Falle der richtigen Verwirklichung des objektiven Geistes an jedem Punkt des historischen Ablaufes sprechen wir von Autorität und innerer gültiger Herrschaft, die gestützt wird durch Gewaltdrohung; im andern Falle trennen sich innere und äußere Herrschaft, und die Gesellschaft, die vorwiegend auf äußerer beruht, ist in ihrem Bestand gefährdet. Die Herrschergewalt in einer Organisation entspringe „ihrer inneren Fruchtbarkeit für [32] den Sachgehalt der zugrundeliegenden Gezweigung oder der der Gemeinsamkeit des Handelns“ (428), oder, knapper ausgedrückt, Herrschaftshandeln in der Bedeutung von Teilverwirklichung eines Geistig-Ganzen muss zu seinem Teil das Ganze aus dessen Geist heraus richtig verwirklichen. Die Quelle der Macht und Herrschaft ist dann nicht in „psychologischer oder mechanischer Zwangsanwendung, die ja von innerer Gültigkeit unabhängig wäre“ zu sehen, „sondern in der geistigen und inneren Gültigkeit dessen, was herrscht“ (494). Nicht *wer* herrscht ist die Grundfrage der Herrschaftslehre, sondern *was* herrscht. Nicht von bestimmten Personen und deren Willen, seien es die Herrscher oder die Beherrschten, könne die Macht abgeleitet werden, sondern nur vom gültigen Sachgehalt, den der Herrscher zu seinem Teil in seinem Herrschaftshandeln verwirkliche;

es sei dann die Rede von der Souveränität des Volkes oder des Fürsten unzulässig und sie müsse ersetzt werden durch den Begriff der *Sachsouveränität*. „Nicht der persönliche Wille des Bürgers herrscht wesensgemäß im Staate, sondern die aus der Sache heraus geforderten, die am meisten vergemeinschaftenden Kräfte herrschen wesensgemäß und in Wahrheit: nur aus ihnen leiten sich die Sondergewalten ab“ (429).

In der Rede von den „am meisten vergemeinschaftenden Kräften“ ist die Analyse des Machtproblems stillschweigend um eine Stufe über die Frage der Teilverwirklichung des objektiven Geistes hinausgeschoben worden. Es wurde der Übergang aus der Sphäre des objektiven Geistes in die seiner Verwirklichung durch menschliches Dasein vollzogen; die „Kräfte“ sind nicht die des objektiven Geistes an sich, sondern die des im Dasein lebendigen. Das Sachlich-Richtige und Wesenhaft-Gültige wäre völlig wirkungslos, wenn es im Reiche des Geistes verbliebe und von niemandem anerkannt und gewollt würde. Der objektive Geist besteht nicht an sich, sondern immer nur als historisch sich verwirklichender und wir finden ihn in der Herrschaftswirk-[33]lichkeit als den Gehalt des wesenhaften autoritativen Herrschers, der ihn durch sein Handeln realisiert. „Der Führer wird dem Wesen der Sache nach nicht gewählt, sondern vertritt einen Gedanken, der eine Wesensmacht der Dinge sein muß (soll er wahrhaft Führer sein). Diese Wesensmacht der Dinge ist es, die ihn zum Führer macht, weder die Wahl noch äußere Gewalt noch ein anderer Vorgang kann diese Wesensmacht ersetzen.“ (495). Dadurch dass Herrscher und Beherrschte in ihrem Handeln von der Wesensmacht des Ganzen, des Objekt-Geistigen ergriffen werden, dadurch dass sie offen sind gegen ihr überpersonales Ganzes hin, und es in ihrem Handeln darleben, wird das Geistig-Gültige zum Historisch-Wirklichen im zeitlichen Verlauf der Herrschaft sich Darstellenden.

Aber, so müssen wir nun weiter fragen: was ist das Wesenhafte? Woher wissen Herrscher und Beherrschte was das Geistig-Gültige ist? Spann gibt auf diese Frage die konsequente Antwort: „Gesellschaftlich wesenhaft ist nur das Ganze. Es allein ist erstes Wesen oder Prius. Die Glieder haben nur abgeleitetes teilnehmendes Wesen. Was dem Ganzen gegenüber nicht wesenhaft an den Gliedern ist, dieses ist das Unrecht, ist das wesenhaft nicht Gültige und eine die Ganzheit zerstörende Scheinmacht. Wie auch umgekehrt: Was den Gliedern gegenüber nicht wesenhaft ist, dieses ist das Unrecht. Denn das Ganze wird in den Gliedern geboren. Was das Wesenhafte an den Gliedern ist, ist es auch im Ganzen und, als wesensgemäße eine echte, aufbauende Macht“ (496). Die Erklä-

rung bewegt sich durchaus im Umkreis, und sogar im Kreis der Lehre von der Eingebung und der Daseinsoffenheit: was nicht aus echter Eingebung stammt, ist gegenüber dem objektiven Geist unecht; und nur in der echten Eingebung, nicht auch an sich, ist der objektive Geist wirklich und fassbar. Das Ganze ist wesenhaft, aber was richtige Teilverwirklichung ist kann nur der Verwirklichende, der die Eingebung [34] hat, selbst wissen; nur er steht an der konkreten Stelle des historischen Ablaufes des Geistes; nur in ihm, zu dieser Stunde, wird der Geist in seiner konkreten Fülle durch Eingebung wirklich. Die Staatslehre kann also den typischen Sachgehalt des Herrschens für eine bestimmte Periode aufweisen, aber sie kann nicht wesentlich näher an das Konkretum der Geschichte herankommen, und wie immer nahe sie an ihren Typisierungen den Sachgehalten komme, so kann sie doch grundsätzlich nicht sagen, was das „Gültige“ an einer bestimmten Stelle der historischen Wirklichkeit sei. Jede bestimmte Stelle der Wirklichkeit wird von ihren Akteuren selbst eingenommen und nur sie können kraft Eingebung über die „Gültigkeit“ der Verwirklichung entscheiden. Der objektive Geist ist Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung nur, sofern er durch seine schon abgelaufene Konkretisierung hindurch erkannt werden kann; er ist nicht selbst gegeben in der Weise, dass über ihn unabhängig von den Konkretisierungen wissenschaftliche Aussagen gemacht und nach Regeln eines von jedermann vollziehbaren Verfahrens nachgeprüft werden könnten. Aus dieser Wesensbestimmung des objektiven Geistes, dass er in seinem Selbst unmittelbar nur intuitiv an einer konkreten historischen Stelle durch eine konkrete historische Person, nicht aber diskursiv für jedermann „erkannt“ werden kann, ergeben sich eine Reihe weiterer wichtiger Probleme im Wirklichkeitsfeld der Herrschaft.

§ 15 Die thematischen Verschiebungen im dialektischen Feld und in tiefere Konkretisierungsstufen

Das Problem der Sachsoveränität wurde von Spann nicht bis zur völligen Klarheit seiner Bedingtheit durch die Lehre von der Daseinsverfassung gebracht, und nach unseren Darlegungen über die grundsätzlichen Schwierigkeiten, in einer Herrschafts- als einer Daseinslehre das Subjekt der Macht zu bestimmen, wissen wir auch, warum die Klarheit unmöglich war: Spann wollte diese „Sache“, den überpersonalen Geist als *die* Herrschaftsquelle isolieren, obwohl, wie wir gesehen haben, dieser Ver-

sich daran scheitern [35] muss, dass das Jenseits der Grenzen nicht eine isolierbare Gegebenheit ist, sondern einer der dialektischen Orte, die in der objektivierenden Spekulation über das existenzielle Ereignis der Meditation erreicht werden. Spann konnte sich der Struktur dieses spekulativ bestimmten Themenfeldes nicht entziehen und musste nach der Feststellung, nicht *wer* herrsche, sondern *was* herrsche, sei wichtig, doch auch von den Personen sprechen, in denen das Was lebendig ist und die darum die eigentümliche Qualität des Führers haben. Das Was, die Sache, die herrschen sollte, wurde zur lebendigen wirkenden Kraft, an die Stelle der Gültigkeit der Sache trat die Autorität des Führers.

Allerdings wird diese Verschiebung der Thematik entlang den dialektisch vorgezeichneten Bahnen nicht unmittelbar deutlich, denn über sie legt sich eine weitere thematische Verschiebung in Problemschichten, die einer anderen Konkretisationsstufe angehören. Wir finden den Satz, der sich auf den gültigen Geist bezieht: „Das Beste soll, ja muß herrschen - nach der Natur der Sache“, – eingebettet in Ausführungen, die auf die Souveränität des herrscherlich qualifizierten Menschen hinzielen; – und dies wäre die Lagerung, die der dialektischen Struktur der Thematik entspricht. Außerdem aber wird der Begriff der Sachsoveränität in eine sehr merkwürdige Antithese zur Volkssouveränität gestellt: „Nicht die Volkssouveränität ist die Quelle der Herrschergewalt des Staates, sondern die Sachsoveränität“ (429). Verschiedene Schichten des Machtproblems schieben sich hier ineinander, denn der Begriff der Sachsoveränität gehört mit dem im Folgenden zu erläuternden Herrscherbegriff zu der Gruppe, die sich aus den Rationalisierungsmöglichkeiten der Daseinsverfassung ergibt, während Begriffe wie Volkssouveränität, Fürsten-[36]soveränität, Repräsentation etc. in eine konkretere, dem historischen Ablauf in seiner Fülle nähere Problemschicht der Machtdynamik gehören. Durch die Antithese zur Volkssouveränität bekommt die Sachsoveränität einen Beigeschmack von politischem Kampf, der als Geschmack Spanns Privatsache ist und uns hier nur so weit angeht, als die Souveränität der Sache umgebogen wird zur Souveränität der „zur fruchtbarsten Gestaltung der Gemeinsamkeit fähigen Elemente“ der „am meisten vergemeinschaftenden Kräfte“. Worte wie „Elemente“ oder „Kräfte“, die weder klar den geistigen Sachgehalt und dessen Gültigkeit noch das vom Geist ergriffene menschliche Dasein bezeichnen, verschleiern den Übergang zu der konkreten Schicht von Ideologie, in der die Lehre von der Sachsoveränität einer Fundierung des ständestaat-

lichen Gedankens dienen soll. Über diese ihre Funktion haben wir am richtigen Ort noch näher zu handeln.

Die Unklarheit, die ihre Gründe in der Daseinslehre hat, liegt also nicht selbst unmittelbar zutage, sondern wird überdeckt durch die weitere Unklarheit, die sich aus der Vermischung von Problemen ergibt, die verschiedenen Konkretisierungsstufen der Macht angehören. Nachdem wir diese Unklarheitsschicht weggeräumt haben, bekommen wir nun deutlich die andere in den Blick, die uns allein hier im Augenblick angeht, die des Übergangs von der Akzentuierung der Sachgültigkeit als Herrschaftsquelle, die also jenseits der Daseinsgrenze liegt, zur Akzentuierung des Daseins als Herrschaftsquelle, sofern es diesseits der Grenzen liegt. Die Frage, inwieweit der Beherrschte, dessen Gehorsamsakte als Teilverwirklichungen des gemeinsamen geistigen Ganzen vom gleichen Rang sind wie die Herrscherakte, gemeinsam mit dem Herrscher Machtquelle ist, wird vorläufig noch zurückgestellt gegenüber der Frage, wie sich innerhalb der Herrschaftsbeziehungen selbst der Herrscher vom Beherrschten als Daseinstypus unterscheidet, da doch er, der Herrscher durch die Eingebungen vom objektiven Geist her diesem näher stehen muss als der Beherrschte, dessen Tätigkeit ihrem Sachgehalt nach nur durch den Sachgehalt der herrscherlichen Befehle hindurch mit dem überpersonalen Geist verbunden ist. Menschliches Dasein, das über anderes herrscht (in unserer Bedeutung der Rückverbundenheit der Herrschaft mit dem gemeinsamen geistigen Ganzen) ist eine besondere, eben die herrscherliche Daseinsverfassung, eine Art von ausgezeichnete Verbundenheit mit dem Geist, den zu verwirklichen es berufen ist.

Wir wollen an einigen Versuchen zur Bestimmung der Daseinsverfassung des Herrschers und des Beherrschten die Lage dieser Problematik und einige Varianten des Sachgehaltes der Herrschaft darlegen.

§ 16 Die Herrschaftslehre Neckers (das „Altern“ als Grundphänomen)

Die Frage nach den typischen Daseinsverfassungen des Herrschers und des Beherrschten wie wir sie stellen, ist ihrem Wesen nach zeitgebunden und zwar an unsere Zeit, in der die traditionellen europäischen Herrschaftsformen und die ihnen zugehörigen Ideologien so weit zersetzt sind, dass der Mensch in der nackten Verfassung seines Daseins, ohne

die politischen Formqualitäten früherer Perioden in den Blick treten kann. Erst nach der französischen Revolution und unter dem starken Eindruck ihrer Herrschafterschütterung finden wir einen Versuch der Typisierung in unsrem Sinne, der allerdings für den einen Typus, den des Herrschers noch stark traditionsgebunden bleibt, und nur für den anderen, den des Beherrschten die radikale Frage nach dessen Daseinsverfassung stellt. *Necker* hat sich in seinen *Réflexions philosophiques sur l'égalité* von 1793 mit den Ereignissen und Ideen der Revolution auseinandergesetzt und versucht nachzuweisen, dass - entgegen den vernichtenden Theorien von der absoluten Freiheit und Gleichheit aller Bürger - nur ein Herrschaftsgebilde alten Stils mit seiner entschiedenen Entgegensetzung von Herrschern und Beherrschten den ruhigen Bestand eines politischen Verbandes sichern könne. Er begründet seine These mit [38] Erwägungen über die Lebensnot, die nicht alle Bürger ökonomisch gleich abkömmlich zur Herrschaft werden lässt, über die Notwendigkeit von Bildung, Erziehung und angesammelter Erfahrung, und schließlich mit dem Bau des menschlichen Daseins, das eine große Zahl von Menschen ihrem Wesen nach zu Beherrschten stempelt. Die beiden Typen werden nicht mit den gleichen methodischen Mitteln charakterisiert, denn der Horizont der Betrachtung war für *Necker* noch einer der traditionellen Herrschaft, in dem es keine Zweifel darüber gab, dass der französische Adel mit seinem Exponenten, dem König, der berufene Herrscher sei. Eine Untersuchung der Daseinsverfassung des Herrschers war nicht nötig, weil dieser hinreichend durch den unerschütterten sozialen Rang als solcher gekennzeichnet war; zur Charakteristik des Herrschers werden daher nur die relativ äußeren Eigenschaften der ökonomischen Abkömmlichkeit, der Erziehung und der Erfahrung angeführt, ohne dass die Frage der besonderen Geistesqualifikation angerührt würde. Für den Typus des Beherrschten dagegen, der nicht durch den sozialen Rang distinguiert ist, der sozusagen nichts anderes hat als sein Dasein, wird von diesem Dasein und dessen Bau sein Charakter und Status als Beherrscher abgeleitet.

Die Grundüberlegung, durch die in polemischer Absicht gegen die Ideen von Freiheit und Gleichheit die Unmöglichkeit dargetan werden soll, dass *alle* Mitglieder eines politischen Verbandes zugleich herrschen können, bezieht sich auf die Lebensnot, die es den meisten Menschen unmöglich macht, den Umkreis ihrer Geschäfte, die dem Lebensunterhalt dienen, zu verlassen, um sich mit politischen Angelegenheit zu befassen. Die Sachkenntnisse, die ein Herrscher haben müsse, seien nur durch

einen langen Erziehungsgang, durch umfangreiche Studien und anhaltende Anstrengung zu erreichen, aber diesen Anforderungen könnten nicht alle Menschen in gleicher Weise genügen in einer Welt, „où la lente reproduction des fruits de la terre et les soins assidus qu'ex-[39]ige leur culture obligent le plus grand nombre des hommes à dévouer leur vie à des travaux corporels, dès les commencements, dès les premiers essais de leurs forces physiques“ (146). Das Volk sei eingeschlossen im Umkreis von Wünschen und Interessen, die dem kleinen Umkreis seiner Ideen angemessen sind; es habe heute (nach der Revolution) ebenso die Moral seiner Situation wie früher. Überschreite es aber diese Sphäre, so verdiene es keine der Schmeicheleien, die ihm von den Demagogen und Ideologen der Zeit angeboten würden; es sei weder ungerecht noch anerkennend, weder sanft noch großmütig noch hellichtig. In allen diesen Fehlern offenbare sich aber nicht eine Natur minderen Ranges, sondern der Mangel der Erziehung. Die Masse der Beherrschten habe nicht die Zeit, ihre intellektuellen Fähigkeiten zu bilden und ihre Ansichten zu klären; sie habe nicht die Muße zu studieren und die Sozialorganisation zu durchdenken. Die Prinzipien der Regierung seien viel zu verwickelt, als dass man sie dem Urteil einer ungebildeten Masse unterwerfen könne und es liege daher im Interesse des Volkes selbst, dass man seinen Einfluss auf die täglichen Geschäfte ausschließe (180). Dieser ganze Sachverhalt scheine anzuzeigen „que, selon les lois de partition établies par l'ordonnateur suprême de la nature, comme l'instruction, comme la sagesse, ne pouvait pas appartenir à toutes les classes de la société“ (147).

In dieser Schicht von Typisierung wird das eigentliche Herrschaftsproblem noch nicht berührt. Dass Herrschaft überhaupt bestehe, ist die selbstverständliche Voraussetzung, und nur innerhalb ihrer bewegen sich die Betrachtungen über Erziehung und Erziehungsmangel, Kompliziertheit der Regierungsfragen und Nötigung zum Arbeitsleben. Wenn überhaupt Herrschaft bestehen soll, so müssen wir formulieren, dann kann sie unter den gegenwärtigen ökonomischen und sozialen Bedingungen nur bestehen als Herrschaft durch Erziehung, Sachkenntnis und ökonomische Ab-[40] kömlichkeit ausgezeichneten Personen über die andern, denen diese Eigenschaften fehlen. Etwas näher kommt dem Herrschaftskern eine Gruppe von Bemerkungen, die sachlich ungefähr Max Webers Sonderung des Gehorchens aus rationalen Motiven vom Gehorchen um des Gehorsams willen entspricht. Für Necker geht es zwar nicht um die Zweckrationalität der Privatinteressen, wohl aber um die Ratio der juris-

tischen Konstruktion, die als Ratio ihm ebenso wie Weber nicht geeignet scheint eine Herrschaft zu fundieren; eine Herrschaft wäre zu labil, wenn sie sich auf nichts stützen könnte als auf Reflexionen über die juristische Gültigkeit von Gesetzen. „Rappelons une vérité principale, c'est que nonobstant toutes les conditions et toutes les phrases d'un acte constitutionnel, nulle liberté n'est solidement fondée, si la considération pour le gouvernement, si le respect pour la loi sont toujours de réflexion et ne tirent aucun appui des nos sentiments habituels“ (80). Die Rechtsgründe der Herrschaft müssen ergänzt werden durch Gefühlsbindungen und durch die Gewohnheit, die *sentiments habituels* und schließlich durch ein Element, das Necker die Macht der Imagination nennt: „La loi, dans son abstraction, la loi dans sa nudité métaphysique, ne pourrait on imposer à la multitude; et était à soutenir son empire de toute la puissance de l'imagination, que tant de vieilles opinions avaient été consacrées“ (162). Unter den „opinions“ hat man sich Rechtfertigungstheorien, „Legenden“, Glaubenshaltungen, „Ideologien“ im weitesten Sinne zu denken. Sie müssen die herrschende Ordnung wirkungsvoll umgeben und die Beherrschten im Gehorsam um seiner selbst will erhalten, denn „les grandes vérités politiques, les grandes vérités morales se composent de tant d'éléments, qu'elles sont perdues pour le peuple au moment où on les dépouille du caractère que leur imprime une longue habitude“ (181). Der Gehorsam um seiner selbst willen, der Kern der Herrschaftsbeziehung, scheint Necker immerhin auch noch so labil, dass [41] er eines reichen Systems von Garantien bedarf; wenn sie dahinschwenden, kann sich die Herrschaft nicht mehr aus innerer Gültigkeit erhalten: „Alle Mittel der Gewalt werden für die Regierung eines großen Staates nötig, wenn keine Abstufung der Ränge die Geister zum Respekt und zur Unterordnung gewöhnt“ (186).

Gewalt und rationale Reflexion können zur Garantie der Herrschaft beitragen, Gefühle, Gewohnheit und traditionaler Respekt für soziale Formen können hinweghelfen über die Schwierigkeiten, dass die sachliche Gültigkeit des Herrscherhandelns den Beherrschten wegen seiner Komplexiertheit nicht immer einsichtig ist. Aber die Stützen und Garantien der Herrschaft lagern sich um ein Kernphänomen, das seinen Grund in einer bestimmten Daseinsverfassung der Beherrschten hat. Die Gliederung eines politischen Verbandes in Herrscher und Beherrschte entspreche einem inneren Bedürfnis der Mehrzahl der Menschen, nicht auf sich selbst gestellt in einer ungeordneten sozialen Mannigfaltigkeit ihr Leben zu führen. „Serait-ce sans aucune réflexion, qu'à la vue de cette

vaste uniformité, le résultat d'une égalité absolue on aurait cru nécessaire d'y introduire des rangs et des gradations, comme on a coupé le vague du temps par les heures?" (165) - fragt Necker und verneint die Frage. Denn die Gliederung des Sozialen zu einem Kosmos von Rängen, die Harmonie der Ungleichheiten im Staat, die Abstufungen „facilitent à notre entendement l'abord et la connaissance de l'immensité“ (159). Eine Art von Platzangst ergreift den Einzelnen, wenn er nicht seine bestimmte Stelle in der Gesellschaft sich zugewiesen und seine Beziehungen zu den Mitmenschen nicht nach allen Seiten fest geregelt findet, und diese Angst, die beruhigt werden muss, habe ihren Grund in der Eigenschaft des Menschen ein mit Voraussicht begabtes Wesen zu sein. Er lebe niemals ganz ohne Beziehung zur Zukunft und er lebe vollständig in ihr immer dann, wenn nicht seine Aufmerksamkeit durch die [42] täglichen Geschäfte festgehalten werde. „Und diese Arbeit selbst, aufgebaut in einer kontinuierlichen Reihe von Ablenkungen (distractions), verbindet ihn, ohne daß er daran denkt, mit dem künftigen Augenblick, und er ist vielleicht niemals anders als nur zum Schein in der Gegenwart“ (237f.). Wenn er sich aber infolge seiner Wesensorganisation immer mit künftigen Gegenständen befasse, dann sei seine Imagination, die sie ihm vorstellt, „der Hauptwerkmeister seiner Lust und seines Leidens“ (238). Sie müsse daher sorgfältig geregelt werden, damit der Mensch sein Leben in Zufriedenheit führen könne. Unsere Imagination brauche eine ständige sanfte Bewegung, immer neue Augenblicke, die sich nacheinander für sie auftun; wenn der eine Gegenstand erreicht sei, dürfe der Mensch nicht hilflos ins Leere blicken, sondern neue Sinngehalte und Aufgaben des Lebens müssten seine Aufmerksamkeit fesseln; die Imagination „bedarf mehr einer Folge von Perspektiven als eines riesigen Schauspiels oder eines großen Gemäldes, und unsere moralische Landschaft sollte mit nuancierten Farben gemalt sein“ (239). „So entsprechen die Abstufungen der Ränge und der Vermögen, von allen Ergebnissen der sozialen Kunst am meisten unserer Natur. Wir werden bewegt von der Achtung, die wir bezeigen, und von der Achtung die wir empfangen, sie beziehen sich alle auf unsere Hoffnungen, und das Spiel des Lebens vollzieht sich in diesem Austausch“ (239f).

Die „Voraussicht“, das Vermögen planenden Vorblicks und der bewussten rationalen Erledigung von Arbeiten war das Paradigma, von dem Necker in dem eben dargelegten Gedankengang ausging; von ihm her sollte das Leben über den Augenblick hinaus in die Zukunft hinein als der Grundverhalt des Daseins deutlich werden, der eine soziale Gliede-

rung in sinnhafte Abschließung eines sinnbedürftigen Lebenshorizontes nötig macht. An einer andern Stelle seines Werkes geht Necker über dieses äußerliche Paradigma hinaus und dringt tiefer in den Daseinsgrund vor; [43] und dort findet er, dass die Zeit an sich uns schon als eine Art von „Hierarchie“ erscheint, „wo die Zukunft die Gegenwart beherrscht und wo die Hoffnungen sich ohne Ende über die Wirklichkeit erheben“ (241). Und diese Verallgemeinerung des planenden Vorgriffs in die Zukunft zu einem Gesetz der inneren hierarchischen Gliederung der Zeit wird endlich zurückgeführt auf das Grundphänomen des Daseins überhaupt, auf das „Altern“. „Jedes Individuum, für sich betrachtet, unterscheidet sich noch von sich selbst durch das Wirken der Zeit; es wird, auf gewisse Weise, ein anderes in den verschiedenen Epochen seines Lebens. Das Kind, der Mann, der Greis, sind ebensoviele Fremde, die in einer einzigen Person durch das geheimnisvolle Band der Erinnerung vereinigt werden. Ihre Ideen, ihr Geschmack, ihre Bedürfnisse, alles ändert sich in ihnen mit dem Alter; sie stehen niemals unter dem gleichen Zeichen während der Dauer ihrer Existenz“ (231). Die innere Ungleichheit des Menschen mit sich selbst durch das Altern ist die Urform aller Ungleichheit im Wirklichkeitsfeld der Geschichte; aus der Ungleichheit als Moment der Geschichte des einzelmenschlichen Daseins folgt für Necker die Notwendigkeit sozialer Ungleichheiten, durch die für das Dasein in der sozialen Mannigfaltigkeit die relativ engen Horizonte geschaffen werden, in denen es sein wesensgemäßes Genügen und Glück finden kann.

Wir haben die Gedanken Neckers systematisch dargelegt und nach ihren Tiefenschichten geordnet; aber ihre Konsequenz stammt aus unserer Interpretation und ist nicht im Werk Neckers selbst zu finden. Dort sind vielmehr die Grundideen vielfach durchsetzt von Ausführungen, die ihren Anlass in der Polemik gegen bestimmte Revolutionsereignisse und Einzelheiten der Tagesideen haben. Dass Necker nicht ein System entwickeln wollte, sondern nur eben seine Gedanken zu den Tagesereignissen niederschrieb, geht schon daraus hervor, dass seine Daseinsanalyse, die prinzipiell auf jedes Dasein zutrifft, doch vermeint ist als eine Cha-[44]rakteristik des Beherrschtentypus, während die herrscherliche Daseinsverfassung überhaupt nicht problematisch wird. Er interpretiert das Grundphänomen des Alterns und der inneren „Hierarchie“ der Zeit, das an sich neutral ist, und keineswegs in der Richtung der Zeit ausgelegt werden muss, die Necker ihm gibt, so, dass der Mensch gleichsam im Jetztpunkt seines Daseins steht und den Vorgriff in

die Zukunft, die Zukunft, die hierarchisch über der Gegenwart steht, als schützenden Horizont vor diese Gegenwart legt; in seiner Gegenwart ist er ständig geborgen, weil er vor sich die enge Umschränkung seiner Pläne, Hoffungen, Wünsche hat. Der gleiche Grundverhalt kann aber auch in der entgegengesetzten Richtung interpretiert werden: der Mensch steht dann nicht in einem Jetzt, dem ein Horizont von Zukunft vorge-lagert ist, sondern er geht ständig über den sichern Punkt seiner Gegen-wart hinaus, eilt ihr ins Unbekannte voraus, und sein Handeln hat durch diesen Vorstoß den Charakter des Wagnisses, der Gefahr, der freien Entscheidung, der Unsicherheit und Unbestimmtheit nach allen Richtun-gen. Es ist durchaus möglich, durch diese andere Interpretation den Grund zur Lehre vom Daseinstypus des Herrschers zu legen, wie dieses ja auch versucht worden ist (darüber später noch ausführlicher).

Necker befasst sich in seinen Reflexionen nicht mit den systematischen Möglichkeiten, die sich hier öffnen; er bleibt streng gebunden an die Herrschaftsformen seiner Zeit und im besondern an die französischen Ideen über Herrschaft und ihre Leistung für den friedlichen Bürger. Nur wenn wir diese Bedingtheit der Gedanken Neckers durch das historische Milieu im Auge behalten, verstehen wir das immer wieder auftauchende Motiv, das wir schon als das einer „Platzangst“, einer starken Sehnsucht nach Geborgenheit und Enge des Horizontes bezeichneten. Das Phäno-men des Alterns und der inneren Gliederung der Zeit wurden schon auf die Einengung des Horizontes hin interpretiert, und innerhalb [45] dieser Interpretation bewegt sich die weitere Typisierung der Daseinsver-fassung der Beherrschten, die die Grunddeutung durch nähere konkrete Bestimmungsstücke ergänzt. Von der großen Masse aller Menschen wird in konkreter Typisierung behauptet, sie habe das Bedürfnis, „d’être circonscrite dans ses vœux et dans son ambition. Les prétentions illimitées ne peuvent s’accorder avec la mesure de ses lumières et avec les lois immuables de la nature. Cependant l’effet immédiat de l’égalité absolu est de détruire la multitude innombrable des compartiments introduits dans la société par la distinction des états, des rangs et des fortunes; et l’homme se trouve alors dans une espace ouvert de toutes parts, et dont il ne peut garder les différentes avenues“ (274). Der Mensch wird hier in einer Art Defensive gesehen; er findet sich an einem Punkt, an dem er von den verschiedensten Richtungen her angegriffen werden kann, ohne aber über die Fähigkeiten zu verfügen, mit deren Hilfe er sich nach allen Seiten zugleich verteidigen könnte. In diesem Defensivgedanken handelt es sich um eine Grundidee der französischen

politischen Theorie, denn wir finden sie in gleicher Weise wie bei Necker, der den Schutz als die Leistung der alten sozialen Gliederung sieht, bei Sieyès, der die Idee der Freiheit des Bürgers als die Sicherung vor Angriffen von außen, als die Sphäre, innerhalb deren er sich ungestört und sorglos bewegen kann, interpretiert. Durch die politische Freiheit soll das Gleiche bewirkt werden wie durch die politische Unfreiheit: die Geborgenheit des kleinen Mannes, der seiner Arbeit nachgeht. „Das was man im Namen der wahren Gleichheit, im Namen der Gleichheit des Glücks wünschen soll (meint Necker), das ist die vollkommene Ruhe, die die Gerechtigkeit einflößt; das ist die Ruhe des Geistes, die aus der Gewißheit erwächst, für sich die Früchte seiner Arbeit oder die Erbschaft seiner Väter bewahren zu können“. (254). Die Idee des Bürgers ist die Idee des Rentners, der durch eigene Arbeit oder durch Erbschaft [46] zu Geld gekommen ist und diese nun behaglich als bourgeois affreux verzehrt. Der Beherrschte müsse sich seinen Unterhalt durch Arbeit verdienen, ob er nun frei und gleich sei oder nicht, und das was man braucht, sei die Geborgenheit seines Daseins. Wir heben die Gemeinsamkeit in der Auffassung des Untertanendaseins als des abgeschlossenen und geborgenen durch den Wechsel der politischen Ideen hindurch hervor, weil an ihr deutlicher zu sehen ist, dass wir uns mit der Typisierung Neckers noch in einer Problemschicht bewegen, die über den politischen Ideologien im engeren Sinn liegt.

Das Bedürfnis nach seelischer Geborgenheit in der Wirrnis der sozialen Welt hat der Grundstruktur der Daseinsverfassung des Beherrschten ein neues Merkmal hinzugefügt; eine weitere Bestimmung wird durch die Eigenschaften ihres Verstandes und Willens gegeben, die Necker als „mittelmäßig“, als „médiocre“ bezeichnet. Polemisch gegen die Revolutionsidee sich wendend meint er, eine Gesellschaft dürfe nicht für die kleine Zahl von Personen eingerichtet sein, die sich durch besondere Betriebsamkeit ihres Handelns und Regsamkeit ihres Verstandes auszeichnen, „sondern für ihre großen Gruppen und ihre großen Massen, wie es sie immer schon gegeben hat und wie es sie zu allen Zeiten geben wird. Und wie man sich veranlaßt sieht, gemäß den Gebräuchen der Bewohner eines Landes zu bauen, so muß man in dieser Welt eine politische Ordnung anwenden, die den Interessen und Gewohnheiten der mittelmäßigen Leute entspricht.“ (265f.) Necker vergisst nicht, diesen Sätzen beizufügen, dass auch die „gens médiocres“ noch auf einem sehr hohen Niveau stehen, verglichen mit der Masse die notwendig der Hilfe der Erziehung beraubt sei. Dieser Zusatz zeigt einerseits, dass wir uns

nicht mehr in der Schicht äußerer Eigenschaften wie Erziehung, Bildung und Abkömmlichkeit bewegen, denn zumindest die Erziehung wird dem dritten Stand zugebilligt, sondern in der einer Typisierung von Wesenszügen; sie [47] zeigt andererseits, dass Necker bei seiner Charakteristik den Blick doch immer auf die konkrete politische Lage gerichtet hat, denn das Dasein jener Massen, die noch unter dem dritten Stand liegen, scheidet für ihn ebenso als indiskutabel und unproblematisch aus, wie das der traditionellen Herrscher am anderen Ende der Rangleiter; seine Aufmerksamkeit konzentriert sich auf den eben relevant gewordenen dritten Stand.

Schließlich hebt Necker noch einen Typus der wesensmäßig Beherrschten heraus, den er die „âmes tendres“ nennt. „Aussi, les âmes tendres, si l'on songe encore à elles, les âmes tendres et pieuses ne pourront jamais s'amalgamer avec le principe de l'égalité absolue; il est trop indéfini pour leur faiblesse; elles ont besoin d'échelons, elles ont besoin d'un terme, d'un repos, d'une station. Il leur faut une perspective que leur émotion puisse saisir; il leur faut une sur la terre, une en dehors d'elle-même, une en rapport sensible avec cette méditation intérieure et toujours ascendante, qui leur fait chercher dans le ciel un consolateur et un juge“ (273). Damit bezieht Necker in die Typisierung des Daseins ein Motiv mit ein, das später Dostojewski in seiner ganzen Tiefe durchsichtig gemacht hat.

Die Herrschaftslehre Neckers enthält einen Kern von Daseinslehre, bleibt aber im Ganzen sehr stark an die historisch konkreten Ausformungen der Herrschaft seiner Zeit gebunden. Das Dasein der Massen, die noch nicht politisch relevant geworden sind, fällt ebenso außerhalb des Feldes der Untersuchung, wie das Dasein der traditionellen Herrscher. Das Objekt, das den Anreiz zur Untersuchung gibt, ist jene Bevölkerungsschicht, die eben im Begriffe ist, ihren Anteil an der Macht sich zu erringen, das besitzende und gebildete Bürgertum. Selbst die Grundverhalte des Daseins werden einseitig so interpretiert, dass sie als die Wesenszüge des allein interessierenden aufstrebenden, aber im Umkreis seiner Geschäfte festgehaltenen Bürgers erscheinen. [47a] Die Daseinsverfassung der Herrscher kann aus den Ausführungen Neckers nur erschlossen werden als das Gegenstück zu der der Beherrschten: wenn den Untertanen die Sehnsucht nach Geborgenheit, nach Sicherheit und friedlichem Genuss der Arbeitsfrüchte zugeschrieben wird, muss der Herrscher als der seelisch Starke, zum Wagnis bereit gemacht werden; wenn Necker dem Bürger Mittelmäßigkeit des Willens und der Verstandeskultur zuschreibt,

müssen wir uns den Herrscher als willensstarke und verstandeshelle Persönlichkeit vorstellen. Die Herrschaftslehre als Daseinslehre beginnt erst, sich aus der politischen Kampfstellung loszulösen, erreicht aber schon in einigen Punkten, wie den Bemerkungen über die immanente Hierarchie der Zeit und das Altern, Tiefen des Problems, über die alle spätere Theorie nicht wesentlich hinausgekommen ist.

§ 17 Die „Bosheit“ der Herrschaft

[48] Die Herrschaftslehre Neckers dringt an einem Punkt sehr tief in das Problem vor, wenn sie die Typen des Herrschers und des Beherrschten bis in die Gliederung der Zeit und das Altern zurückverfolgt, aber sie erfasst nicht den gesamten Komplex systematisch und es bleiben alle anderen Fragen, die mit der einen herausgegriffenen der gleichen Tiefenschicht angehören, unbeantwortet. Denn Necker geht nicht so weit, dass er die Struktur der Zeit als neutral und den Beherrschentypus als eine der Abwandlungen die in dieser Struktur möglich sind, ansieht, und er bekommt, weil zu viel für ihn historisch selbstverständlich ist, das Problem des gemeinsamen Geistig-Ganzen nicht in den Blick. Aber wenn auch die explizite Fassung des Themas unvollständig ist, so wird es doch sichtbar an der Situation selbst, in der Necker zur Ausarbeitung seiner Reflexionen gedrängt wurde. Er wendet sich gegen die Revolutionsideen der Freiheit und Gleichheit, deren Bedeutungsgehalt in der für uns relevanten Schicht zu formulieren wäre als die These, dass alle Menschen gleich unmittelbar mit dem objektiven Geist verbunden sind, dass es keine Personen von ausgezeichneter herrscherlicher Daseinsverfassung gebe und daneben andere Personen, die dem Geist nur im Gehorsam gegen die Herrscher verbunden sind. An der polemischen Situation schließt sich uns das Problem auf, das wir schon oben kurz gestreift haben; dass die Einsicht in den richtigen, sachlich gültigen Gehalt des Herrschens nicht eine Frage diskursiver, nach bestimmten Verfahrensregeln zu verifizierender Erkenntnis sei, sondern Sache der „Eingebung“ der im sozialen Prozess stehenden Personen; nicht der Gelehrte weiß, was sachlich gültig ist, sondern nur der Akteur der sozialen Realität an der konkreten Stelle des historischen Ablaufes. Da nun alle beteiligten Personen nur in unbeweisbarer Schau das Gültige als solche erfassen können, sind prinzipiell immer Meinungsverschiedenheiten über die Richtigkeit des Herrscherhandelns möglich, sei es, [49] dass sich unter

den Beherrschten Personen finden, die behaupten sie wüssten besser als die Herrscher, was das Gültige und Richtige sei, sei es, dass sich Personen finden, die zwar selbst nicht wissen, was das Richtige ist, aber glauben, nach den Folgen des Herrscherhandelns mit Bestimmtheit sagen zu können, dass die Herrscher es auch nicht wissen. Grundsätzlich kann jede Herrschaft in ihrer Gültigkeit angezweifelt werden 1) von jenen Personen, die eigene gültige Einsichten haben, die mit den Einsichten der Herrschenden nicht zusammenstimmen, 2) von jenen Personen, die über den zu verwirklichenden Gehalt mit den Herrschern einig sind, aber glauben, dass die Herrscher ihn unvollkommen oder zu schwächlich verwirklichen, 3) vom Pöbel im prägnanten Sinn als der Masse der Geistverlassenen, die in jeder Herrschaft nur mit Gewaltdrohung niedergehalten wird, und jederzeit zum vernichtenden Ausbruch bereit ist.

Die Herrschafts- und Gehorsamsakte sind einander nicht in prästablierter Harmonie zugeordnet und selbst dann wenn objektiver Geist gültig verwirklicht wird, unterdrückt er durch seine Verwirklichung in Raum und Zeit und einem bestimmten Personenumkreis alle anderen Möglichkeiten von objektivem Geist, die in den Personen auf diesem Gebiet zu dieser Zeit vielleicht vorhanden sind: in einem traditionalistischen hierokratischen Staatsgebilde gibt es keine Entfaltungsmöglichkeit für einen Cäsar oder Perikles; in einer Demokratie können sich die Menschen nicht entfalten, die ihr Bestes in einer Hofkultur vom Typus des ancien régime leisten würden; Sparta ist nicht der Ort, in dem die Künste und Wissenschaften gedeihen usw.. Jede konkrete Herrschaft verwirklicht *einen* objektiven Geist und muss gerade dann, wenn sie sich rein und ungetrübt entfalten will, alle anderen Möglichkeiten, die unter den Mitgliedern des Herrschaftsgebildes vorhanden wären, energisch unterdrücken. Aus dem Wesen des objektiven Geistes als eines einmaligen räumlich und zeitlich histor-[50]isch durch eine Vielzahl sich verwirklichenden ergibt sich die prinzipielle Notwendigkeit des Konfliktes mit jenen Geistesanlagen, die unter den Beherrschten entwicklungsbereit wären, aber sich nicht entwickeln dürfen; historische Geistverwirklichungen sind wechselseitig nicht weniger undurchdringlich als Körper im Raum - wo die eine sich ausbreitet ist kein Platz für die andere.

Schon die reine und vollkommene Verwirklichung ist also kein glückvolles Ausleben eines als gültig erkannten Geistes, sie legt sich vielmehr mit drückender Gewalt über alles, was nicht für sie ist; für alle Menschen, die aus anderem Geiste leben, erscheint sie und ihr Geist als böse. Das Böse an der Herrschaft, ihr Zwang gegen die innerlich nicht zu-

stimmenden, wird noch deutlicher und in der Masse seiner Erscheinung furchtbarer, im zweiten und dritten Fall der Disharmonie, die wir angeführt haben. Wenn das Herrscherhandeln den objektiven Geist nur unvollkommen verwirklicht, dann leidet die Gesamtheit der Gemeinschaftsinhalte, die geschützt, geordnet und gefördert werden sollen, unter der Schwäche der Herrschaft; die Beherrschten sind über den „Geist“ der Herrschaft einig, aber die Herrscher versagen in der Verwirklichung. Der Abstand zwischen dem, was die Masse der Mitglieder des Herrschaftsverbandes als gültig einsieht, und der tatsächlichen Herrscherleistung kann im konkreten Fall sehr groß werden, ohne zu einem Bruch zu führen, aber latent liegt hier immer die Möglichkeit und der Grund zu einer revolutionären Umwälzung der Herrschaft. - Am stärksten zeigt sich in dieser quantitativen Auswirkung das „Böse“ als die Disharmonie zwischen den Herrschern und den Beherrschten in der Niederhaltung des Pöbels im prägnanten Sinn, die eine wesentliche Leistung jeder Herrschaft und ihrer Gewaltdrohung und -anwendung ist. Der Pöbel, als die Masse der Geistverlassenen muss notwendig und immer in einem Zustand seelischer Auflehnung gegen die [51] Herrscher leben, weil ihm der Geist, den sie verwirklichen, unbegreiflich ist; und da er von der Herrschaft nichts spürt als den Zwang, der ihn in einem engen Kreis von Betätigung hält, und von ihr nichts sieht als die äußeren Unterschiede der Lebensführung, wird er immer bereit sein, wenn es technisch in seiner Macht liegt, eine Herrschaft, die ihm nicht anders denn als böse erscheinen kann, zu stürzen.

Es mag vielleicht sonderbar erscheinen, dass die quantitativ stärkste Auswirkung des „Bösen“ an der Herrschaft gerade in der Pöbelunterdrückung liegen sollte; man könnte sagen, hier liege gerade ihre Rechtfertigung und eine ihrer wesentlichen Leistungen zur Verwirklichung des objektiven Geistes. Aber bedenken wir, dass unsere Analyse nicht vom Standpunkt des Außenstehenden geführt wird, sondern vom Standpunkt der an dem Herrschaftsgebilde beteiligten Personen; für sie, die Akteure der sozialen Realität tritt die Frage auf, ob die Herrschaft, in der sie leben, gut oder böse ist; und sie wird ihnen auf jeden Fall als böse erscheinen, sobald sie Grund haben, sich über ihre äußere Lage zu beklagen, da die Herrschaft als Geistesverwirklichung, die innere Herrschaft ihnen unbegreiflich ist. – Für den Außenstehenden wird die Meinung über die „Bosheit“ von Herrschaft und Macht schwanken mit den Ansichten der Zeit über die menschliche Natur; der griechischen Antike, die den geborenen Sklaven und den geborenen Freien unterscheidet, erscheint die

Unterdrückung der niederen Massen weniger böse als unserer Zeit, die auf die absurde Idee gekommen ist, aus der Gleichheit der Menschen vor Gott ihre Gleichheit voreinander herzuleiten. Aber die Idee von der Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, macht sich in ihrer Stärke doch auch über den christlichen Umkreis hinaus bemerkbar, denn nicht umsonst hat Platon für seinen Staat die Einführung der „phönikischen Lüge“ vorgeschlagen: „Ich möchte also versuchen, zunächst den Herrschern selbst und den Kriegern, dann [52] auch dem andern Volke folgendes einzureden. Von der ganzen Bildung und Erziehung, die wir ihnen jetzt haben angedeihen lassen, hätten sie bloß geträumt; das alles sei wie ein Traum gewesen. In Wirklichkeit seien sie unter der Erde gewesen und dort aufgezogen und geformt worden, ebenso ihre Waffen und sämtlichen Werkzeuge. Und als alles fertig gewesen, habe die Mutter Erde sie heraufgeschickt, und jetzt mußten sie über das Land, in dem sie lebten, walten, und mußten es schützen und hüten; denn es sei ja ihre Mutter und ihre Pflegerin. Ebenso müßten sie über die anderen Bürger wachen; denn es seien ihre Brüder und gleichfalls Kinder der Erde.“* Die Lüge soll dazu dienen, Herrschern wie Beherrschten ihre jeweilige Stellung im Staate als göttlich gewollte glaubhaft zu machen, so dass sie miteinander in Frieden leben können und nicht die Berechtigung der Einrichtung anzweifeln. Platon will, dass sowohl die Herrscher wie auch die Arbeiter und Landleute an sie glauben, aber für den Notfall würde er sich damit begnügen, dass nur die unteren Schichten sie annehmen, denn er fragt „Wie bringen wir es fertig, daß zunächst die Herrscher, und wenn sie nicht, so doch das Volk an sie glaubt.“** Das Volk hat für Platon die gleiche prägnante Bedeutung wie für uns als die Masse der Geistverlassenen, für ihn die Menge, in der der dritte, der begehrende Seelenteil herrscht. Dieses Volk, das die Platonische Konzeption des Staates nicht fassen kann und sich gegen seine Herrscher auflehnen würde, muss in Ruhe gehalten werden durch den Glauben an dieses Märchen, den die Herrscher zur Not entbehren können. „Ihr alle im Staat seid Brüder, so erzählen wir Mythendichter ihnen. Aber als der Gott euch formte, hat er den künftigen Herrschern Gold mitgegeben; darum sind sie die Ehrwürdigsten. Den Gehilfen hat er Silber mitgegeben; den Landwirten und den

* Platon, Politeia, 414 d-e.

** Ebd.

übrigen Arbeitern Eisen und Erz...Ein Orakel sagte, daß der Staat zugrundegeht, wenn Eisen und Erz über ihn wachen.“*

§ 18 Die Herrschaftslehre Nietzsches (die „Magie“)

[53] An unserem ersten Paradigma der Befehlserteilung der Person A und des Gehorsams der Person B haben wir als die wesentliche Bedeutungsschicht des Herrschaftsbegriffes die Teilverwirklichung des gemeinsamen Ganzen herausgehoben; bei der Erweiterung unserer Untersuchung auf das Paradigma der Anstalt (§13), fanden wir, dass die wesentlichen Herrschaftsbeziehungen eingebettet sind in eine unabschätzbar umfangreiche Mannigfaltigkeit von Beziehungen, in denen die Herrschaft den Charakter des „Bösen“ hat. Es wird nicht möglich sein, durch exakte statistische Beobachtungen festzustellen, bis zu welchem Grad ein moderner europäischer Staat auf wesentlichen Herrschaftsbeziehungen beruht und wie weit seine Stabilität durch Gleichgültigkeit, Unentrinnbarkeit und wechselseitigen Druck der Staaten aufeinander garantiert ist - aber die Vermutung scheint erlaubt, dass der wesentliche Herrschaftskern außerordentlich klein ist. Angesichts dieses Sachverhaltes ist der „Staat nur die eiserne Klammer, die den Gesellschaftsprozeß erzwingt“ (228) und Nietzsche konnte die Frage nach dem Rätsel aufwerfen, dass trotz so vieler den Staat in seinem Bestand bedrohender Elemente, trotz seiner „Bosheit“ er doch zusammenhält und sich gegenüber der Masse der Beherrschten durchsetzen kann. Er glaubt, eine dem Menschen unwiderstehliche Macht der Natur annehmen zu müssen, um das sonst unbegreifliche Phänomen zu erklären. Er sieht den Staat mit seiner Unterdrückung großer Massen von Menschen, denen der Geist unfasslich bleiben muss, als eine von der Natur erzwungene Einrichtung im Dienste der Kultur: „Die Bildung...ruht auf einem erschrecklichen Grunde...Damit es einen breiten tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muß die ungeheure Mehrzahl, über das Maß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus, der Lebensnot sklavisch unterworfen sein. Auf ihre Unkosten, durch ihre Mehrarbeit soll jene bevorzugte Klasse dem Existenzkampf entrückt werden, um nun eine neue Welt des Bedürfnisses zu er-[54]zeugen und zu befriedigen“ (220). Die Platonische Idee des Staates, in dem die Weisen herrschen, schien ihm

* Ebd., 415 b-c.

„die wunderbar große Hieroglyphe einer tiefsinnigen und ewig zu deutenden Geheimlehre vom Zusammenhang zwischen Staat und Genius“ (234).

Zum Wesen einer Kultur gehöre das Sklaventum; das Elend der mühsam lebenden Menschen müsse noch gesteigert werden, um einer geringen Zahl von Menschen die Schöpfung der geistigen Welt zu ermöglichen. In diesem Missverhältnis liege die Quelle des Ingrimms, den die Kommunisten und Sozialisten jeder Zeit gegen den Geist und vor allem gegen das klassische Altertum hegten. Aber die Kultur liege nicht im Belieben eines Volkes, sondern sei das Werk unentrinnbarer Mächte, denn wäre sie es nicht, dann „wäre die Verachtung der Kultur, die Verherrlichung der Armut des Geistes, die bilderstürmerische Vernichtung der Kunstansprüche *mehr* als eine Auflehnung der unterdrückten Masse gegen drohenartige Einzelne: es wäre der Schrei des Mitleidens, der die Mauern der Kultur umrisse; der Trieb nach Gerechtigkeit, nach Gleichmaß des Leidens würde alle anderen Vorstellungen überfluten. Wirklich hat ein überschwenglicher Grad des Mitleidens auf kurze Zeit hier und da einmal alle Dämme des Kulturlebens zerbrochen; ein Regenbogen der mitleidigen Liebe und des Friedens erschien mit dem ersten Aufglänzen des Christentums, und unter ihm wurde seine schönste Frucht, das Johannes-evangelium geboren“ (221).

Nietzsche steht weit außerhalb der Traditionen, in denen Necker noch lebte; keine Adelsschichte[n] und keine Dynastie sind für ihn die selbstverständlichen durch die Geschichte unzweifelhaft legitimierten Herrscher. Auch der Herrscher wird von ihm in der Nacktheit seines Daseins gesehen, die für Necker nur die Beherrschten hatten und deutlicher wird darum für ihn die „Natur der Macht, die immer böse ist“. Wenn die Auflehnung im Namen der Freiheit und der Gerechtigkeit eine Herrschaft, die diese Forderungen nicht erfüllte, beseitigt hat, und eine neue Ordnung [55] der Menschen an ihre Stelle getreten ist, wiederholt sich das gleiche Spiel, denn nicht eine bestimmte Herrschaft ist böse, sondern jede, und wenn ein neuer Glaube die Entwicklung einer Herrenkultur abschneiden will, so macht er sich der gleichen Grausamkeit und Bosheit schuldig wie der alte; nicht das Wesen der Macht hat sich geändert, sondern nur das Personal der Herrscher und der Unterdrückten. „Was in dieser entsetzlichen Konstellation der Dinge leben will, das heißt leben muß, ist im Grunde seines Wesens Abbild des Urschmerzes und Urwiderspruches, muß also in unserer Augen „welt- und erdgemäß Organ“ fallen als unersättliche Gier zum Dasein und ewiges Sichwidersprechen

in der Form der Zeit, also als *Werden*. Jeder Augenblick frißt den Vorhergehenden, jede Geburt ist der Tod unzähliger Wesen, Zeugen, Leben und Morden ist eins“. (222). Vielfach verschlingen sich in diesen Ideen Nietzsches die Gedankenfäden: die achtzig Jahre der Traditionerschütterung zwischen ihm und Necker ermöglichen es ihm, das Problem des Bösen an der Herrschaft und der Auflehnung gegen sie radikaler zu fassen; er glaubt nicht mehr, durch sanfte Überredung und die Skizze der Daseinsverfassung der Beherrschten und ihres stillen Glückes die Harmonie des Sozialaufbaues wiederherzustellen; aber das Bild der antiken Polis in ihrer plastischen Geschlossenheit, die Neigung zu heraklitischen Ideen, der romantisch-sentimentale, die großen Umrisse historischer Szenen fassende Blick, und seine Theorie von der unwiderstehlichen, schicksalhaften Naturmacht, die sich des Staates als des Instrumentes zur Erzwingung der Kultur bedient, hindert ihn daran, völlig in die Realkonstitution der Herrschaft aus den Beziehungen zwischen Herrschern und Beherrschten vorzudringen. Beide Typen, die er wohl als solche sieht, sind ihm nicht unmittelbar im Aufbau ihrer Person gegeben, sondern nur durch das Wirken einer anonymen Vorsehung hindurch, die selbst nicht weiter rational gefasst werden kann. Der Sklave ist für ihn zwar der Mensch, der selbst an der [56] Kultur, die er durch seine Arbeit tragen hilft, nicht teil hat, der Mensch, dem sie nichts gibt, aber er ist nicht der zum Sklaven Geborene des Aristoteles, noch der Geistverlassene in unserer Bedeutung des Wortes; er hat durch seine Arbeit Teil an der Verwirklichung des Geistes und er wird sogar, wie wir sehen werden, von der Macht der Herrschers, der ihn unterdrückt, fasziniert, persönlich berührt, aber er steht doch wieder außerhalb jedes Geistzusammenhanges - weil er nicht als Person gesehen wird, sondern als nicht-begreifendes Werkzeug einer unbegreiflichen Naturmacht. Nietzsche kann daher den Beherrschten ganz ähnlich typisieren wie Necker, wenn er sagt: „Wie erhebend wirkt auf uns die Betrachtung des mittelalterlichen Hörigen, mit dem innerlich kräftigen und zarten Rechts- und Sittenverhältnisse zu dem höher Geordneten, mit der tiefsinnigen Umfriedigung seines engen Daseins“ (223). Das Ideal des geborgenen Lebens zeichnet das Dasein des Beherrschten, wie schon Necker es darstellte, und wie wir es bei Dostojewski wiederfinden werden. Aber diese Geborgenheit ist für Nietzsche nicht ein Wesensmerkmal, sondern eine günstige Konstellation, in der das durch andere Determinanten geschaffene Sklavendasein für einen historischen Augenblick so gestaltet wurde, dass es erträglich war und Auflehnung unwahrscheinlich machte (über die historische Richtigkeit der Meinung Nietzsches haben wir hier nicht zu sprechen).

Für die Gegenwart sieht er Staat und Kultur dadurch bedroht, dass die Menschen, die durch das Schicksal bestimmt sind Sklaven zu sein, durch falsche Ideen zur Auflehnung gereizt werden: „Aus der Verzärtelung des neueren Menschen sind die ungeheuren sozialen Notstände der Gegenwart geboren, nicht aus dem wahren und tiefen Erbarmen mit jenem Elende; und wenn es wahr sein sollte, daß die Griechen an ihrem Sklaventum zugrunde gegangen sind, so ist das andere viel gewisser, daß wir an dem *Mangel* des Sklaventums zu Grunde gehen werden: als welches weder dem ursprünglichen Christentum, noch dem Germanentum irgendwie [57] anstößig, geschweige denn verwerflich zu sein dünkte“ (222). Das Sklavendasein wird als eine Funktion des anonymen Kulturprozesses gesehen, an dem weder die Beherrschten noch die Herrscher etwas ändern können, und die Sozialordnung kann nicht mehr tun, als dieses Dasein, das auf jeden Fall ein elendes ist, erträglich zu machen durch die Ausbildung der „innerlich kräftigen und zarten Rechts- und Sittenverhältnisse“; so haben wir auch die Worte zu verstehen, die Nietzsche dieser Stelle anfügt: wie erhebend wirkt die enge Umfriedung dieses Daseins auf uns - „und wie vorwurfsvoll“.

Die Daseinsverfassung des Herrschers wird methodisch nicht anders umrissen als die des Beherrschten. Auch der Herrscher ist nicht Person, sondern Instrument einer Übermacht; er hat den Staat aufrechtzuerhalten, in dem die soziale Gliederung in die Masse der elend Arbeitenden und der wenigen geistig Schaffenden sich vollziehen kann. „Mag der Trieb zur Geselligkeit in den einzelnen Menschen auch noch so stark sein, erst die eiserne Klammer des Staates zwingt die größeren Massen so aneinander, daß jetzt jene chemische Scheidung der Gesellschaft, mit ihrem neuen pyramidalen Aufbau, vor sich gehen *muß*“ (223). Nicht die Triebe und Kräfte, die in den Menschen selbst schlummern, drängen zu Staatsbildung, sondern eine übermenschliche Absicht. In „mitleidsloser Starrheit“ schmiedet sich die Natur, um zur Gesellschaft zu kommen, „das grausame Werkzeug des Staates“: „jenen Eroberer mit der eisernen Hand, der nichts ist als die Objektivation des Instinktes“ der Rechtsschöpfung durch Gewalt. In der Typisierung dieses Eroberers finden wir keine Parallele mehr zu Necker, der den Herrscher ja nicht positiv beschrieb, aber wir finden in ihr Vordeutungen auf die späteren Versuche, das Wesen des Herrschers zu erfassen, insbesondere auf Webers Begriff des Charisma. „Magie“, das auch Burckhardt in ähnlichen Zusammenhängen gebraucht. [58] „An der undefinierbaren Größe und Macht solcher Eroberer spürt der Betrachter, daß sie nur Mittel einer in ihnen sich

offenbarenden und doch vor ihnen sich verbergenden Absicht sind. Gleich als ob ein magischer Wille von ihnen ausginge, so rätselhaft schnell schließen sich die schwächeren Kräfte an sie an, so wunderbar verwandeln sie sich, bei dem plötzlichen Anschwellen jener Gewaltlawine, unter dem Zauber jenes schöpferischen Kernes zu einer bis dahin nicht vorhandenen Affinität“. (224)

Man vergleiche mit diesen Sätzen, was das Terminologische anbetrifft, einige Stellen aus Burckhardts Napoleonvorträgen, um Bedeutungsnuancen und Tragweite der Begriffe von Zauber und Magie zu verstehen: „Das Große und Einzige an ihm...: Die Verbindung einer unerhörten magischen Willenskraft mit einer riesigen, allbeweglichen Intelligenz, beides gerichtet auf Machtbereitung und beständigen Kampf, zuletzt gegen die ganze Welt“. (136) Oder: „Metternich sagt, daß die Unterredungen mit ihm einen unsäglichen Zauber gewährten, obgleich es keine Gespräche waren sondern einfache Monologe, welche man von Zeit zu Zeit durch Bemerkungen unterbrechen durfte“. (144) Oder: „Als er im Jahre 1802 seine neue gemischte Bureaukratie um sich versammelt hatte, soll er sich zauberhaft rasch und geschickt bewiesen haben in der Aneignung dessen, was ihm von allen Seiten gebracht wurde“ (144)

Wie bei der Analyse des Beherrschantentypus schieben sich auch bei dem Begriff des Herrschers und seiner Magie die Betrachtungslinien ineinander. Der erste der beiden zitierten Sätze, der den Eroberer als Mittel einer ihm selbst verborgenen Absicht beschreibt, sagt ausdrücklich, der „Betrachter“, also der Außenstehende, spüre an der undefinierbaren Größe der herrscherlichen Person ihren instrumentalen Charakter. Der zweite Satz hat den Standpunkt gewechselt: der Zauber des schöpferischen Kernes offenbart sich nicht dem Betrachter, sondern zieht den Partner der Herrschaftsbeziehung an, baut ihn innerlich um zu einer [59] bis dahin nicht vorhandenen Affinität. Nur dieser zweite Begriff von Zauber und Affinität ist für unsere Untersuchung, die vom immanenten Standpunkt ausgeht, relevant; der erste gehört der wenig klaren Schicht von transzendenten Spekulationen an, in der der Herrscher, ebenso wie früher der Sklave eine Funktion der nicht näher einsichtigen Naturkraft ist, die ihre Kulturabsicht verwirklichen will. Der zweite Begriff aber gibt eine Charakteristik des Herrschers, die methodisch den Untersuchungen Webers zum Charisma schon sehr nahe steht. Der „magische Wille“ oder der „schöpferische Kern“ sind sachlich ebenso klar oder unklar wie der Begriff einer ausgezeichneten Gabe, mit dem Weber arbeitet; und dadurch dass sich diese Überlegungen mit den ersten vom

Standpunkt des transzendenten Beobachters mischen, fließt auch in sie etwas von der Bedeutung der überpersönlichen Herkunft des Zaubers mit ein, der im Begriff vom Charisma anklingt. Allerdings scheint es mir innerhalb der Gedanken Nietzsches selbst sehr zweifelhaft, ob die Menschen, die von dem Zauber der übermenschlichen Willenskraft angezogen und unter dem Einfluss des schöpferischen Kerns umgebildet, d.h. in einen geistigen Zusammenhang mit dem Herrscher hineingezogen werden, eben die Menschen sind, die als Sklaven typisiert wurden. Der Sklave wurde ja nicht als Mensch besonderen Wesens beschrieben, sondern als Geschöpf das durch den unerforschlichen Willen der Natur äußerlich in die Stellung des Beherrschten versetzt wurde, während die Menschen, die von der schöpferischen Kraft des großen Herrn ergriffen werden, ihrem Dasein nach die „schwächeren“ sind, die schwächeren in dem Sinne, dass sie selbst nicht genug Lebensmacht haben, um andere anzuziehen, und darum dem Bann der stärkeren verfallen; aber doch sind die schwächeren Menschen dem Herrn nicht völlig fremd, sondern fähig sich zu bilden und seinem Wesen gleich zu werden.

Mehrere Probleme überkreuzen sich also in den Typisierungen [60] Nietzsches. Wenn er vom magischen Willen und schöpferischen Kern des Herrschers spricht, der die schwächeren Naturen sich angleicht und in seinen Gehorsam zwingt, beschreibt er sehr rein die Herrschaftsbeziehung in ihrer wesentlichen Bedeutung, sofern sie sich in der Schicht der Herrschaft des einen Daseins über das andere abspielt. Wenn er die Notwendigkeit der Gewalt und das Böse aller Herrschaft heraushebt, beschreibt er jene reiche Mannigfaltigkeit von Herrschaftsbeziehungen, in denen wegen der geistigen Disharmonie zwischen Herrschern und Beherrschten, diesen die Herrschaft jener notwendig als böse erscheinen muss. Die beiden Typen geraten bei Nietzsche in einen merkwürdig schiefen Zusammenhang dadurch, dass der Bestand der Herrschaftsgebilde trotz der Bosheit und der Sklavenunterdrückung zum Problem wird, das gelöst werden soll durch den Hinweis auf die magische Anziehungskraft des Herrscherwillens; die Verknüpfung ist schief, weil wie wir gesehen haben, die Personen, die sich unter dem Zauber des Herrschers umwandeln nicht die zuerst typisierten Sklaven sind; richtig ist daran, dass der Zusammenhang des Herrschaftsgebildes, trotz der Mannigfaltigkeit von Beziehungen, die Spann die „äußere Herrschaft“ nennt, erhalten wird durch die wesentlichen Herrschaftsbeziehungen, die sich in echten Teilverwirklichungen des gemeinsamen Geistig-Ganzen aufbauen. – Ferner wird die Problematik bei Nietzsche verzerrt (aber

durch diese Verzerrung doch auch zugleich in ihrer Komplikation durchsichtiger) durch die Kategorien seiner Zeit, in denen er sie zu fassen sucht, die Kategorien von Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Die Typisierung des Sklaven gehört der Gesellschaft an und hat zum Gegenbegriff den geistig schöpferischen Menschen, die Typisierung des Herrschers gehört dem Staate zu und hat zum Gegenbegriff die schwächere, von der Stärke faszinierte Natur. In dieser Doppeltheit der Betrachtungsebenen spiegelt sich das Problem der Anstalt, wie wir es schon (§13) umrissen haben; die Herrschaftsproblematik liegt [61] nicht so einfach, wie das erste Paradigma der Befehlserteilung und -befolgung sie erscheinen ließ, sondern wird kompliziert dadurch, dass die „Herrscher“ in einem modernen Staat die Gesamtheit der Daseinsinhalte und im besonderen die Kulturgemeinschaft nicht selbst erzeugen, sondern nur zu ihrer Förderung und ihrem Schutz instrumental sind; die Herrscher sind nicht, wie Platon es wollte, die Weisen, die Philosophen, die selbst die Kultur schaffen, die sie schützen und fördern; durch die Annahme dieser Identität wird das Problem verdeckt, das hier ungemein erörterungsbedürftig zugrunde liegt, das Problem der Verwirklichung des objektiven Geistes durch ein Herrscherhandeln, das diesen Geist selbst gar nicht verwirklicht, sondern nur zu seiner Verwirklichung instrumental ist. (Darüber noch Näheres in dem Kapitel über Wolters).

Nietzsche hat die Linien des Problems nicht streng auseinandergehalten; es verfließen 1) die transzendente Spekulation über die Naturabsicht, 2) die immanente Typisierung der Daseinsverfassungen, 3) die Kategorien von Staat und bürgerlicher Gesellschaft, 4) in einem damit die beiden Paare von Personstypen, 5) die unmittelbare Geistverwirklichung mit der instrumentalen Verwirklichung durch den Herrscher. Sie fließen für Nietzsche zusammen in einem groß umrissen[en] Bild, das wir hier an den Schluss stellen, ohne nochmals es in seine Elemente aufzulösen: „Wenn wir nun sehen, wie wenig sich alsbald die Unterworfenen um den entsetzlichen Ursprung des Staates bekümmern, so daß im Grunde über keine Art von Ereignissen uns die Historie schlechter unterrichtet als über das Zustandekommen jener plötzlichen gewaltsamen blutigen und mindestens an *einem* Punkte unerklärlichen Usurpationen: wenn vielmehr der Magie des werdenden Staates die Herzen unwillkürlich entgegenschwellen, mit der Ahnung einer unsichtbar tiefen Absicht, dort wo der rechnende Verstand nur eine Addition von Kräften zu sehen befähigt ist: wenn jetzt sogar [61a] der Staat mit Inbrunst als Ziel und Gipfel der Aufopferungen und Pflichten des Einzelnen betrachtet wird: so spricht

aus alledem die ungeheure Notwendigkeit des Staates, ohne den es der Natur nicht gelingen möchte, durch die Gesellschaft zu ihrer Erlösung im Scheine, im Spiegel des Genius zu kommen. Was für Erkenntnisse überwindet nicht die instinktive Lust am Staate! Man sollte doch denken, daß ein Wesen, welches in die Entstehung des Staates hineinschaut, fürderhin nur in schauervoller Entfernung von ihm sein Heil suchen werde; und wo kann man nicht die Denkmale seiner Entstehung sehen, verwüstete Länder, zerstörte Städte, verwilderte Menschen, verzehrenden Völkerhaß! Der Staat, von schmachlicher Geburt, für die meisten Menschen eine fortwährende Quelle der Mühsal, in häufig vorkommenden Perioden die fressende Fackel des Menschengeschlechts - und dennoch ein Klang, bei dem wir uns vergessen, ein Schlachtruf, der zu zahllosen wahrhaft heroischen Taten begeistert hat, vielleicht der höchste und ehrwürdigste Gegenstand für die blinde und egoistische Masse, die auch nur in den ungeheuren Momenten ihres Staatslebens den befremdlichen Ausdruck von Größe auf ihrem Gesichte hat!“ (225)

§ 19 Die Herrschaftslehre Dostojewskis

[62] Die Analyse der Ideen Nietzsches hat den Fragenkomplex in der Fülle seiner Verzweigungen gezeigt, denen wir später im einzelnen nachzugehen haben; wir beschränken uns jetzt auf das Hauptthema, die Herrschaft des einen Daseins über das andere und die Möglichkeiten, die Quelle der Macht zu lokalisieren. An der Situation der Neckerschen Polemik wurde exemplarisch deutlich, dass Herrschaft nicht ein prästabiliertes Zusammenstimmen von Befehls- und Gehorsamsakten ist, sondern grundsätzlich in sich die Möglichkeiten ihrer Erschütterung trägt, und zwar zeigte sich das „Böse“ an der Herrschaft in den Fällen der Disharmonie von Herrschern und Beherrschten. Wenn trotz der prinzipiellen und quantitativ vielleicht sehr umfangreichen Disharmonie die Herrschaftsgebilde doch zusammenhalten, so liegt dies, abgesehen von äußeren Gründen, daran, dass ein Kern wesentlicher, echter Herrschaftsbeziehungen vorhanden ist, und in Bezug auf diesen Kern wird die Frage der Daseinsverfassung der Menschen gestellt, die sich in solchen Beziehungen ineinander fügen können. Necker hat diese Frage mit einer Analyse des Beherrschentypus beantwortet, Nietzsche mit der Typisierung des Herrschers als des Menschen von magischer Willenskraft, der die schwächeren anzieht – beide ergänzen sich also und stimmen im Wesent-

lichen darin überein, dass es seelisch-, verstandes- und willensschwache Menschen gibt, für die es am besten sei, wenn sie ihr Leben in der Geborgenheit der Herrschaft führen können, und andere, die – für Necker durch die Tradition vorbestimmt – die seelisch-, verstandes- und willensstarken sind, fähig die Last des Herrschens auf sich und damit den anderen abzunehmen. Wir dringen jetzt weiter vor in diesen Kern der aufeinander abgestimmten Daseinsverfassungen und finden hier zwei grundsätzlich mögliche Positionen: von der einen her wird das Problem des Bösen bis in seine letzten Abgründe verfolgt und noch darin aufgespürt, dass der Herrscher die Verantwortung, die der Beherrschte zu tragen [63] nicht fähig ist, auf sich nimmt, und ihn damit von der selbständigen freien Entscheidung über Gut und Böse abschneidet – das ist die Stellung Dostojewskis im „Großinquisitor“; von der anderen her wird die große und als „gut“ zu wertende Leistung des Herrschers gerade darin gesehen, dass er in unmittelbarer Berührung mit dem göttlichen Geist diesen ganz in sich aufnimmt und weiter ausstrahlt an die schwächeren Menschen, die zur unmittelbaren Entscheidung und Geistverwirklichung nicht berufen sind, dass er der Mittler des Göttlichen und dadurch die Mitte eines Reiches wird, das ist die Lehre die Wolters, George'sche Gedanken durchführend, in seiner Arbeit über „Herrschaft und Dienst“ entwickelt.

Dostojewskis Großinquisitor hält Christus vor, dass er den Menschen zuviel zutraute, als er von ihnen Gehorsam aus freier Nachfolge erwartete und ihn nicht durch die Mittel erzwingen wollte, die der Versucher in der Wüste ihm zeigte, und dass er durch seine hohe Forderung unsägliches Unglück über die zu schwachen Menschen gebracht habe, ein Unglück, das durch die jahrtausendlange Arbeit von Männern, die ihr Leben der Aufgabe widmen es den Schwachen zu erleichtern, noch nicht völlig geheilt werden konnte. Christus habe es abgelehnt, die Steine in Brot zu verwandeln, um dadurch die Menschheit zu einer Herde zu machen, die ihm, wenn auch zitternd vor Furcht er könnte die Hand mit dem Brote zurückziehen, nachfolgt. Die Menschen aber seien nicht geschaffen aus eigener Kraft ihren Hunger zu stillen. „Keine Wissenschaft wird ihnen Brot geben, solange sie frei bleiben, und so wird es denn damit enden, daß sie ihre Freiheit uns zu Füßen legen und sagen werden: „Knechtet uns, aber macht uns satt“. Sie werden schließlich begreifen, dass Freiheit zusammen mit genügend Brot nicht für jeden erreichbar ist, denn niemals, niemals werden sie verstehen untereinander zu teilen! Desgleichen werden sie sich überzeugen, dass sie auch niemals frei sein

kön-[64]nen, denn sie sind kraftlos, lasterhaft, niedrig und sind Empörer!“ (506f). Christus habe ihnen das himmlische Brot versprochen, aber wie könne es sich in den Augen des schwachen, ewig verderbten und undankbaren Menschengeschlechtes mit dem irdischen messen? „Und wenn Dir um des himmlischen Brotes willen Tausende und Zehntausende nachfolgen, was soll dann mit den Millionen und Millionen von Wesen geschehen, die nicht die Kraft haben, das Erdenbrot um des Himmelsbrotes willen zu verachten? Oder sind Dir nur die Zehntausende der Großen und Starken teuer, die übrigen Millionen aber, die unzählig sind wie der Sand am Meer, die Schwachen, doch Dich Liebenden, sollen die dann nur zum Material für die Großen und Starken dienen? Nein, uns sind auch die Schwachen teuer. Sie sind lasterhaft und sind Empörer, aber zum Schluß werden sie gehorsam werden. Sie werden sich über uns wundern und uns für Götter halten, weil wir, die wir uns an ihre Spitze stellen, eingewilligt haben, die Freiheit zu ertragen, diese Freiheit die ihnen solche Furcht einflößt, und wir einwilligen über sie zu herrschen, – ja so furchtbar wird es ihnen zum Schlusse werden, frei zu sein!“ (507).

Sehr nahe sind diese Sätze mit den Gedanken Neckers verwandt. In Frieden das tägliche Brot zu genießen, ist hier wie dort das Ideal des Lebens der Beherrschten, die zu schwach sind um Herr zu sein, und die Last der Entscheidungen zu tragen; die Welt darf, hier wie dort, nicht auf Grund der Freiheitsidee eingerichtet werden, denn sie wäre eine Welt für die Wenigen, die Auserwählten, die Starken, sie muss vielmehr so geordnet sein, dass für die unabsehbare Masse der Geringen, der Schutzbedürftigen erträgliche Bedingungen des Lebens geschaffen werden. Und ebenso wie Necker sieht Dostojewski, dass mit der bloß materiellen Befriedigung der Bedürfnisse ein stabiler Bau der Gesellschaft nicht zu erreichen sei, sondern dass die Ordnung, die – für Dostojewski durch die „Brote“, für Necker durch die „Rationali-[65]tät“ des Rechtes – gestiftet wird, zu ihrer Sicherung der „égards“, der „sentiments habituels“, der „opinions“ bedürfe. Christus, sagt der Großinquisitor, habe in seiner Ablehnung der „Brote“ das eine richtig gesehen, dass der Mensch nicht vom Brot allein lebe, dass auch der Besitz der Brote nicht den Gehorsam dauernd sichere, wenn hinterrücks ein anderer sich der Gewissen bemächtige. „Denn das Geheimnis des menschlichen Seins liegt nicht in dem bloßen Leben, sondern im Zweck des Lebens. Ohne eine feste Vorstellung zu haben, wozu er leben soll, wird der Mensch nie einwilligen zu leben, und der wird sich eher vernichten, als daß er auf Erden leben bliebe, wenn auch um ihn herum Brote in Fülle wären. Das ist nun einmal so.“ (509). Aber

Christus habe es auch abgelehnt, sich der Gewissen zu bemächtigen durch die Mittel, die ihm geboten wurden in Wunder, Geheimnis und Autorität, obwohl er wusste, dass es die quälendste Sorge des Menschen ist, etwas zu finden, vor dem er sich beugen kann, dem er seine Freiheit überantworten kann, das er anbeten darf. Anstatt aber „die Freiheit der Menschen unter Deine Herrschaft zu beugen, hast Du sie ihnen noch vergrößert“ (510). Anstatt fester Grundlagen zur Beruhigung des menschlichen Gewissens habe er das Ungewöhnliche, Rätselhafte und Unbestimmte gewählt, das über die Kräfte der Menschen hinausging, gleich als habe er sie nicht geliebt. Es sei unmöglich gewesen, die Menschen in größere Verwirrung zu stürzen als durch die Forderung, sie sollten aus freier Entscheidung des Herzens, bezaubert durch die Person Christi ihm nachfolgen. Er habe stolz und mächtig gehandelt wie ein Gott, als er die Versuchung sich von der Zinne des Tempels zu stürzen zurückwies, „aber sind denn die Menschen, sind denn diese schwachen Geschöpfe mit den Eroberinstinkten,- sind denn das Götter?“ (511). Ein Gott muss sein, wer Gott sucht, die Menschen aber suchen das Wunder; wenn sie kein Wunder finden, verlieren sie Gott und beten das Wunder der Zauberer und die Hexerei alter Weiber an. „Dich [66] dürstete nach freier Liebe, nicht nach knechtischem Entzücken vor der Macht, die ihm ein für allemal Furcht eingeflößt hat.“ (512). Aber hierin habe Christus die Menschen überschätzt, denn sie seien von Natur Sklaven, wenn auch mit den Instinkten von Empörern. Sei Christus also wirklich nur zu den Wenigen gekommen, die sein Kreuz tragen und ihm folgen konnten? Worin bestehe dann „die Schuld der übrigen schwachen Menschen, daß sie nicht dasselbe haben ertragen können, was die Starken ertragen haben? Worin liegt die Schuld der schwachen Seele, daß es über ihre Kräfte geht, so furchtbare Geschenke anzunehmen? Kamst Du denn wirklich nur zu den Auserwählten und für die Auserwählten? Wenn das wahr ist, so ist es ein Geheimnis, das wir nicht durchschauen können. Wenn es aber ein Geheimnis ist, so waren auch wir im Recht, das Geheimnis zu verkünden und sie zu lehren, daß nicht die freie Entscheidung ihrer Herzen und nicht die Liebe wichtig ist, sondern eben das Geheimnis, dem sie blind gehorchen müssen, und sei es auch gegen ihr Gewissen. Und so haben wir getan. Wir haben Deine Tat verbessert und sie auf dem Wunder, dem Geheimnis und der Autorität aufgebaut“ (515).

Auch die dritte, die letzte Gabe, die der Versucher ihm bot, die Herrschaft über die Erde, hat Christus zurückgewiesen. „Wir aber nahmen von ihm Rom und das Schwert der Cäsaren, und wir erklärten, daß nur

wir allein die Herren dieser Welt seien, die einzigen Herrscher dieser Erde, wenn wir auch unser Werk bis jetzt noch nicht vollendet haben“ (516). Hätte Christus auch diese dritte Gabe genommen, hätte er damit alles geschaffen, was der Mensch auf Erden sucht: der Mensch hätte gewusst, vor wem er sich auf Erden zu beugen hat, wem er sein Gewissen einhändigen, und wie er sich schließlich mit allen anderen Menschen vereinigen kann. „Denn das Bedürfnis nach der universalen Vereinigung ist die dritte und letzte Qual der Menschen“ (516). In der Gesamtheit habe die Menschheit immer danach gestrebt, sich in [67] einem einzigen großen Reich einzurichten; die großen Eroberer seien die mächtigen Symbole dieses Bedürfnisses der Menschheit nach einer Weltherrschaft, die der Welt den Frieden geben kann.

Die Daseinsverfassung der Beherrschten wird typisiert nach drei Richtungen. Die Masse der Menschen ist erstens so geartet, dass sie nicht friedlich zusammenleben und die Gaben der Natur teilen kann; sie sind lasterhafte, bössartige Geschöpfe, sie würden sich wechselseitig morden in der Gier und Furcht um ihre Existenz; sie bedürfen der Herrschaft aus dem rein materiellen Grund, dass erst durch den Zwang zum friedlichen Verhalten, der auf jeden Einzelnen ausgeübt wird, sie alle zusammen einen Zustand erreichen, in dem sie überhaupt miteinander leben können; wer die „Brote“ hat, wer materiell über ihre Lebensnotdurft bestimmt, ist der natürliche Herrscher, dem sie sich beugen. – Wichtiger noch als der materielle Druck, der zur Friedensordnung führt, ist zweitens die Herrschaft über die Gewissen der Menschen, die wegen ihrer seelischen Schwäche nötig wird. Die Lehre von der freien Entscheidung und der Verantwortung taugt nur für die wenigen Starken – ist Christus nur zu ihnen gekommen? Sollen nur sie erlöst werden und nicht auch die Schwachen? „Denn selbst wenn es dort, in jener Welt, ein Etwas geben sollte, so wird es doch, versteht sich, nicht für solche wie sie sein“ (521). Hier liegt das „Geheimnis“ wie Dostojewski es nennt, das undurchschaubar bleibt, hier ist der Quellpunkt des Bösen der Herrschaft, die gerade dann böse ist, wenn sie das Beste für die Schwachen leistet, indem sie ihnen das Glück gibt, dessen sie fähig sind. Wir stoßen hier an einer Stelle auf den Grund des Herrschaftsproblems, auf die letzte Tatsache der unverschuldeten Gottnähe und Gottferne, oder in unsere Sprache der Geistnähe und Geistferne der Menschen – eine unserer Erfahrungen, die eine Theodizee nötig machten. - Das dritte Bestimmungsstück der Daseinsverfassung der Beherrschten ist für uns weniger relevant, [68]

da es stark historisch bedingt ist durch die russisch-religiösen Weltreichsideen, die außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung liegen.

Den Beherrschten stehen die Herrscher gegenüber, die „Bösen“, da sie die Geschenke des Versuchers angenommen haben, aus Mitleid und Erbarmen mit den unzähligen Menschen, die Christus nicht folgen können. Sie, die Starken, nehmen die Brote um die Hungrigen zu befriedigen, und lügen „Daß es in Deinem Namen geschehe“ (506). „Wir werden sagen, wir gehorchten *Dir* und herrschen nur in *Deinem* Namen. Wir werden sie betrügen, denn Dich werden wir nicht mehr zu uns einlassen“. (507). Sie nehmen das Wunder, die Autorität und das Geheimnis, um die Gewissen der Menschen zu lenken, aber sie wissen dabei: „Wir sind nicht mit *Dir*, sondern in *ihm*, das ist unser Geheimnis! Schon lange sind wir nicht mit *Dir*, sondern in *ihm*, schon seit acht Jahrhunderten. Es sind acht Jahrhunderte, da wir von *ihm* das nahmen, was Du unwillig von *Dir* wiesest, jene letzte Gabe, die er *Dir* anbot, als er *Dir* alle Erdenreiche zeigte: Wir nahmen von ihm Rom und das Schwert der Cäsaren und erklärten, daß nur wir allein die Herren dieser Welt seien, die einzigen Herrscher der Erde, wenn wir auch unsere Werke bis jetzt noch nicht vollendet haben“ (515f). Am Ende aber, wenn die Herrschaft befestigt ist, werden alle glücklich sein, und sich weder empören noch vernichten, wie sie es in der Freiheit taten; sie werden ein stilles, bescheidenes Glück finden, das Glück der kraftarmen Kreaturen, als die sie geschaffen sind. „Wir aber werden ihnen beweisen, daß sie kraftarm, daß sie nur armseelige Kinder sind, doch daß das Kinderglück süßer als jedes andere ist“ – (man denke an das Parallelproblem von Platons phönikischer Lüge). Sie werden arbeiten müssen, aber ihre freie Zeit wird erfüllt sein von Spiel und unschuldigen Freuden; ihre Sünden werden ihnen vergeben sein und die Geheimnisse ihres Gewissens werden ihnen von den Herrschern mitgetragen.“ Und alle werden glücklich sein, alle [69] Millionen Wesen, außer den Hunderttausend, die über sie herrschen. Denn nur wir, wir, die wir das Geheimnis hüten, nur wir werden unglücklich sein. Es wird Tausende von Millionen glücklicher Kinder geben und nur hunderttausend Märtyrer, die den Fluch der Erkenntnis von Gut und Böse auf sich genommen haben. Still werden sie sterben, still werden sie verlöschen in Deinem Namen und hinter dem Grabe nur den Tod finden“ (521).

Die letzte Tatsache, von der wir sprachen, die verschiedene Geistnähe und Geistferne der Menschen, ist die Wurzel des Bösen in der Herrschaft. Denn die Starken, die zur Nachfolge Christi Berufenen, wie der Dichter sie zeichnet, werden dadurch zu Herren über die anderen Men-

schen, dass sie die Tat Christi „verbessern“ und ihnen den Weg zu Gott, den sie nie gehen könnten, absperren, und sie bewusst in die Irre, ins Böse führen, um ihnen das Leben erträglich zu machen. Sie führen die Menschen zum Bösen im Namen Gottes, unter dem Vorgeben, dass der gewiesene Weg der Weg des Heils sei, und sie, die Herren, nehmen damit das Geheimnis in aller seiner Furchtbarkeit auf sich, das ungeklärt zurückbleibt: dass die Menschen nicht alle der Erlösung durch die freie Tat ihres Herzens teilhaftig werden können, dass sie in ihrer Gottferne sich gegenseitig vernichten müssen, und dass die Auserwählten, um das Glück und den Frieden in dieser Welt für die Vielen zu sichern, selbst böse werden, zu Herrschern werden müssen. Mit diesem Rätsel schließt der „Großinquisitor“: Christus nähert sich schweigend dem Greise und küsst ihn auf seine Lippen. „Das ist seine ganze Antwort, die Antwort, die den Alten zusammenfahren macht. Und siehe, da zuckt etwas an den Mundwinkeln des großen, greisen Inquisitors: er geht zur Tür des gewölbten Verlieses, öffnet sie und sagt zu Ihm: 'Geh und komme nie wieder...komme überhaupt nicht mehr...niemals, niemals!' Und er läßt ihn hinaus auf die 'dunklen, schweigenden Plätze der Stadt! Und der Gefangene geht hinaus'. (527)

§ 20 Herrschaft und Dienst (Wolters)

[70] Die Bosheit der Herrschaft in den Fällen der Disharmonie von Herrschern und Beherrschten erschloss sich vom Standpunkt der Beherrschten, die mit dem Geist, wie er von den Herrschern verwirklicht wurde, nicht zusammenstimmen oder ihm überhaupt verschlossen waren. Das Böse an der Herrschaft, das Dostojewski analysiert, wird dagegen vom Herrscher erlebt aus dem Wissen um die Disharmonie zwischen seinem Herrscherhandeln und dem Gemeinschaftsleben wie es Gott gewollt hat. Die Wendungen, in denen Dostojewski das richtige Leben umschreibt, die freie Entscheidung, die freie Nachfolge in unmittelbarer Bezauberung durch die Person Christi, die Unabhängigkeit des Gewissens, drängen sich zusammen um die Forderung, dass der Mensch ganz bei sich selbst sein solle und damit zugleich bei Gott, daß er sich auf sein Wesentliches zu besinnen habe, da er im Wesentlichen zu Gott rückverbunden ist. Wenn alle Menschen so gerade vor sich und zu Gott hin lebten, wären sie mit ihren Nebenmenschen nur durch das Erlebnis der Zugehörigkeit zur gleichen Menschheit, die Christus zu erlösen gekom-

men ist, verbunden: „Wisse, daß auch ich in der Wüste war, daß auch ich mich einst von Heuschrecken und Wurzeln nährte, daß auch [ich] die Freiheit, mit der Du die Menschen gesegnet hattest, segnete, und auch ich mich vorbereitete, zur Zahl Deiner Auserwählten zu gehören, zur Zahl der Mächtigen und Starken, mit dem lechzenden Wunsche, ‚die Zahl zu ergänzen‘.“ (521) Eine *communitas sanctorum* wird geglaubt, der zuzugehören das Lebensziel ist, sofern es sich auf Gesellschaft bezieht. Innerhalb dieser Gemeinschaft aber steht jeder für sich, und einen anderen sich unterordnen, hieße im Bewusstsein des Bösen, das man tut, den anderen vom rechten Weg abzuführen, und dadurch selbst böse zu werden. Ein Gedanke des späten Nietzsche klingt hier an, der Zarathustra die Jünger von sich weisen lässt und ihn verleugnen heißt.

[71] Die Betrachtung wird eingeengt auf jene Geistesgehalte des Daseins, die seinem intimsten Kern zugehören und wesentlich einsam sind; die Existenzialerlebnisse des Bei sich selbst, und eben dadurch nicht mehr [bei] sich sondern bei Gott Seins, sind jene originär gebenden, über die wir früher sprachen; sie nehmen den Menschen radikal aus den gesellschaftlichen Zusammenhängen zurück und öffnen ihn, indem sie ihn zu sich führen gegen das Jenseits des Ich. Der einsame Kern wird als das geistig allein Wesentliche am Menschen gesehen, dem gegenüber alle historischen gemeinschaftlichen Geistgehalte zum Unwesentlichen herabsinken, so daß zwischen Herrschern und Beherrschten aus dieser ihrer Funktion heraus geistige Gemeinschaft überhaupt nicht besteht. Es gibt Perioden der Geschichte, in denen das Erlebnis der Wesentlichkeit der Entscheidung die Erlebnisse der gemeinschaftlichen Verbundenheit stark zurückdrängt. Mit der Verengung des Geistes auf die existenzielle Entscheidung wird die Möglichkeit teilhafter Verwirklichungen von gemeinsamem objektivem Geist aufgehoben. Kant hat sich mit seiner Staatskonstruktion auf der Grundlage der sittlichen Autonomie des Einzelnen in einer ähnlichen Lage befunden und große Schwierigkeiten gehabt, das Wesen und die Möglichkeit des Herrschers in einer Gemeinschaft unter äußerlichen Gesetzen (dem Staate) zu bestimmen, und er mußte seine Staatslehre ergänzen durch die Lehre von der unsichtbaren Kirche mit Gott als dem Oberherren nach inneren Gesetzen, der gegenüber der Staat ein sinnlich wertminderes Schema ist; wir haben auf die Konstruktionsprobleme, die sich aus dem Konflikt von Freiheit und Herrschaft in der säkularisierten Sphäre des Naturrechtes ergeben, später noch näher einzugehen.

In einen anderen geistigen Raum treten wir mit der Lehre Wolters' von Herrschaft und Dienst. Der Herrscher ist auch für ihn der Geistig-Starke, der kraft seiner Überlegenheit die Mitte eines Reiches wird, aber das Wesen des Geistes liegt nicht in [72] der freien Entscheidung, die den Einzelnen gegen seine Umwelt isoliert, sondern gerade in den überpersonalen, gemeinschaftsstiftenden Gehalten, die von dem Herrn ergriffen und an die Dienenden weitergegeben werden. Während die Lehre vom Bösen die äußerste Verschiedenheit der Daseinsverfassungen der Herrscher und Beherrschten herausarbeitet, bemüht sich die Lehre vom geistigen Reich, die in aller Verschiedenheit verhältnismäßige Gleichheit von Herrschenden und Dienenden gegenüber dem Geist, in dem und aus dem sie leben, zu verdeutlichen; auch der Herrscher ist noch Dienender am Geist und damit Vorbild des Dienstes, den die andern ihm leisten. „Die hohen Mittler, welche vor den Pforten des ewigen umkehren, um die Menschheit dieses Glück zu lehren, haben ihr eigenes Leben stets zum Bilde dieses Dienstes gemacht und mag dem geistigen Inder Krishna und der entsagende Buddha, dem sinnlichen Griechen der dienende Herakles, dem seelischen Christen der duldende Jesus den inneren Weg bezeugen, die Geistige Tat dieser leidenden Erlöser ist die deutliche Entrückung des Höchsten vom Tiefsten und der gewaltige Kampf, sie in jedem Menschen wieder zu Einheit zu zwingen: Sie die größten und schönsten – wer wagt daran zu zweifeln! – werden die tiefsten Diener ihres Gottes, um in sich die unendliche Sehnsucht zu zeugen und trotz aller Qual in den unendlichen Strom zurückzufluten. Und wie sie in ihren weltumspannenden Kreisen ist in jedem Ringe der Geistigen Reiche der Herrscher selber das reinste Urbild des Dienenden, indem er das göttliche Feuer, das in ihm brennt, zum Stern seines Himmels macht, das am heißesten Geliebte durch die Glut seines Werkes in die Erhabenen Sphären Entrückt, sich in demütiger Sohnschaft als Geschöpf vom Erhöhten Schöpfer wiedernimmt und mit der ganzen Inbrunst des Empfangenden wieder zu ihm hinstürzt“. (58f).

Die Gemeinsamkeit der dienenden Haltung, des Herrschers zur Gottheit, des Dienenden zum Herrscher, liegt eingebettet in [73] die tiefe Verschiedenheit des herrscherlichen Daseins vom dienenden, die Unmittelbarkeit zu Gott und Geist des Einen, die Ferne und Mittelbarkeit des andern. Ebenso wie für Necker, Nietzsche und Dostojewski entzündet sich für Wolters die Frage nach der Herrschaft an der Freiheit als dem Problem unserer Zeit. Er findet dass Freiheit und Gleichheit einen guten Sinn hatten, solange die eine das Recht der Person auf politische Selbst- und Mitbestimmung bedeutete, und die andere die Gleichheit der Perso-

nen vor dem anerkannten Gemeinschaftszwang, dem Gesetz. Als der Kampf um diese Ideen seine ursprüngliche bürgerliche Bedeutung verloren hatte, habe man den Begriff der Gleichheit auf alle Lebensrechte ausgedehnt und bis zur Narrheit der Gleichheit aller Geister übertrieben, und den Begriff der Freiheit bis zur Verneinung aller seelischen Ergebung und der geistigen Herrscherrechte verzerrt. Die Adern des Menschheitskörpers habe man durch die Übertreibungen und Verzerrungen zerrissen, die Adern, „die zwischen Wirken und Werden, zwischen Bilden und Genießen, zwischen Herrschen und Dienen die lebendigen Säfte auf- und niederleiten.“ Die großen Gegensätze der Seelen wurden vernichtet, die Welt flach und dem Geringsten überschaubar, die Menschen wurden „objektiv“, das heißt quallig und weich und undurchdringbar für alles, sie wurden „einzeln“, das heißt sie wurden selbst das Maß ihrer Werte und schrumpften ein ohne es zu merken. Der klägliche Zustand kann nur geheilt werden durch den Bau eines neuen Reiches aus einer neuen Macht nach den Gesetzen und Rängen des Geistes. „Die Herrschaft aber ist jene Macht, welche ihr Licht aus der lebendigen Mitte schleudert, unbekümmert um ein anderes Urteil als das ihres innersten Gottes mit dem Werk das Gesetz aufrichtet, und indem sie damit den Gliedern und Gewalten ihre Art aufdrückt, das Gepräge des Geistigen Reiches für den Kreislauf ihrer Zeit bestimmt“ (8). Ganz ähnlich wie Dostojewski beschreibt Wolters seinen Starken, seinen Mächtigen, der zur Herr-[74]schaft berufen ist; er trägt die freie Entscheidung für sein Tun; und sein Auszeichnendes gegenüber den Dienenden ist seine Unbekümmertheit um anderes Urteilen als das seines eigensten Selbst, dort wo es Gott ist. Aber die Tat und Entscheidung bleibt nicht in sich verschlossen, ist nicht ein der Umwelt abgekehrtes Offen-Sein gegen ein Über-Ich, sondern eine sich ausbreitende Macht, die den Menschen ihr Gepräge aufdrückt, sie sich anverwandelt und so das geistige Reich schafft. Alles zieht sie in ihren Bann und erlaubt niemandem außerhalb zu bleiben; sie ist typisch „böse“, indem sie alles, auch das Anders sein Wollende unter sich zwingt. „Denn die Herrschaft duldet nicht, daß irgend bild oder wesen auf den Ebenen des Reiches ein anderes wappen trage als das ihre, und mag sie mit dem widerstand des erbes streiten und um seine guten schätze mit dem durste dessen ringen, der nicht ruht, bis alles edelste der welt zu *seinem* blute wurde, oder mag sie an dem schutte einer herrschaftslosen zeit den ekel üben und unermüdlich die gewalten pressen, reines feld für reines korn zu räumen, sie zwingt wie berg und bau, erhauenes, ergrabenes ergossenes werk, gestochene und gemalte tafel, laut und ton, gebärde, traum und tat in ihrer glut zu brennen, mit ihrem sinn

zu schauen, aus ihrem geist zu schaffen. So formt sich das Reich nach dem bilde der Herrschaft: diese aber wird erzeugt und getragen durch den Herrscher“ (9f).

Der Herrscher ist der Mensch, der das Reich erzeugt und trägt aus der Kraft seiner Geistigen Tat, aus der Setzung eines neuen Gehaltes; der neue sachliche Inhalt formt die Ebenen des Reiches „mit innerem Zwang“, gleichgültig ob der Herrscher überkommenes Gut zu verwalten oder neues zu schaffen hat, „gleichgültig an welchen verbrauchten oder unverbrauchten Stoffen er sein Feuer übe, sei es Glaube oder Ton, Staat oder Stein, Sprache oder Zahl“ (11). Ganz dicht wird das Wesen der Herrschaft gefasst sowohl nach der Richtung des sachlichen Herrschens, der „inneren“ [75] Herrschaft, der „Sachsoveränität“, wie nach der Richtung des ausgezeichneten Menschen, die sich beide vereinigen in dem „inneren Zwang“, der zugleich Gültigkeit des Inhaltes, Besessenheit des Herrschers und der Zauber ist, mit dem er auf die Dienenden wirkt. „Der Herrscher ist also die kraft, welche die Geistige Tat vollbringt. Je tiefer ihre einheit ist, umso erhabener ist ihre wirkung und obwohl die einheit menschlicher dinge nicht unbedingt an einer körperlichen einheit haftet, da ein göttliches die vielheit binden kann, ist doch die höchste möglichkeit nur diese eine, daß in Einem menschen der Herrscher sich gebiert.“(11) Wie diese Geburt des Herrschers sich vollzieht, vom Akt der „Eingebung“ kann, wie wir schon eingangs analysierten, nichts gesagt werden. „Vom zustand der letzten einung einer seele mit der Gotttheit kann kein menschlicher mund etwas aussagen, da dieser zustand ohne bild und unbegrenzt ist.“ Die Einung selbst ist stumm, das Wort kann nur vom Weg sprechen, der zu ihr hinführt, und vom Zustand, der auf die Ergriffenheit folgt, aber es „muß das wesen des erfülltseins als das undurchdringliche geheimnis jeder schauung, zeugung und schöpfung unberührt und unaussprechlich lassen“(53). Die Offenbarung könne darum niemals eine Geheimlehre sein, sondern nur die Lehre von der Wegbereitung „die ein im höchsten erlebnis verwandeltes herz aus seiner immerwährenden liebe schöpft, um alles mitmenschliche, das er als teil seines und des ewigen daseins fühlt, in das glück des heiligen stromes mitzureißen und alles draußen zu einem glühenden drinnen zu machen...darum ist der Dienst Gottes kein ergebnis noch so wichtiger oder großer mitteilungen aus dem schatze der geschichte, der dogmatik oder anderer geheimschranke der kirchen und kasten, sondern der ausfluß eines zustandes, in dem wir uns mit Gott in einer unbedingten einheit fühlen“ (54).

Sind so die Kraft des Herrschers und die von ihm ausgehenden Gewalten errungen auf einem mühevollen Weg, der zur Ein-[76]ung mit der Gottheit führt, so bedarf es eines nicht minder schwierigen Weges für den Dienenden, um von der ersten Berührung durch den Zauber des Herrn bis zur Einung mit ihm und dadurch in den bleibenden Zustand des Dienstes zu gelangen, des Dienstes den Wolters definiert als die Summe der Gefühle und Handlungen, „die eine vom Wesen der Herrschaft schon erfüllte Seele erzeugen und verströmen muß“ (54). Über vier Stationen geht der Weg des Dienenden, bis er den Zustand der dauernden Erfüllung erreicht; über die vier Stufen der Ehrfurcht, der Verehrung, der Selbsthingabe und der Einung. - Ehrfurcht müsse wieder ganz der Grund und Anfang jeder Bildung werden in einer Zeit, in der die Seelen durch den Dünkel der Freiheits- und Gleichheitsideen so verschlossen seien, dass sie vom Höheren überhaupt nichts wissen; um die reinen Kräfte des Inneren für die Aufnahme des Geistes bereit zu machen, müsse erst wieder Ehrfurcht „der natürliche Zustand des lernenden, der geforderte des lehrenden vor seinen werten, der ruhende des meisters vor dem Göttlichen“ werden (56). Das reine Herz und die großen Gedanken können nur im ehrfürchtigen Erschauern der Seele leben, und nur aus der Demut, die um und über sich die Schönheit und Größe des Geistes fühlt, entspringt die Kraft zum eigenen Tun und die Tat selbst. - Wer ehrfürchtig geworden ist vor dem was größer ist als er selbst, kann sich bereiten zur zweiten Stufe, der Verehrung aufzusteigen, durch die Ergriffenheit und das reine Genießen hindurch. Der Augenblick werde kommen, da die Seele des Ehrfürchtigen von einer der vom Herrscher ausstrahlenden Gewalten erfasst wird, anhält, sich öffnet, fest und froh wird; „und gleich als ob sie den weg zu einem sicheren ziele plötzlich aufgetan fände, dringt jede sehnsüchtig vor und sucht in jedem werke des Herrschers ein erneutes ergriffensein, ein tieferes erkennen des ungeahnten, das wie keine lippe verführt und lockt, ein weiteres öffnen des gefühlt-verheissenen, das bald als leichte blüte in die offenen [77] hände fällt, bald als granitene Mauer auch dem innigen dringen lange und hartnäckig widersteht.“(57) Das reine und ernste Genießen wird nicht von selbst erreicht, sondern es bedarf steter Überwachung und Übung der aufnehmenden Kräfte, um die geistigen Werke in ihrem ganzen Reichtum zu erschließen, „und wenn ein werk nur deshalb schwierig ist, weil sich ein starker geist mit aller macht in die tiefen des schaffens, in die leere des ewigen wirft, um ein gebild heraufzuholen, so dürfen diese kräfte nicht erlahmen, ihr begreifen zu spannen und ihre empfänglichkeit zu erhöhen, damit im augenblicke, wo sich zum reinsten willen die stärkste stunde gesellt, der seele

die klare leuchtende gestaltung auch des dunkelsten bild-geheimnisses gewährt wird“ (58) Auch dies Genießen genügt noch nicht, wenn es mit sich selbst zufrieden und stolz ist auf die Verfeinerung der Aufnahme-fähigkeit und im Verstehen des Schwierigsten seinen Zweck erschöpft sieht. Es muß sich in der Verehrung lösen, die den Stolz schmilzt und das Verstehen als eine Entbindung eigener Kräfte erlebt, als Bereicherung und Geschenk, die ohne neidischen Seitenblick und ohne verletzte Eitelkeit den Schöpfer preist, der solches schuf und dem Dienenden verlieh. - Erst nach der Überwindung der Gefahren, die das kleinliche Ich in sich trägt, mag sich der Verehrende bereiten zur Selbsthingabe, in der er die Lust des Dienens kennen lernt, „die in der ungeheuren schwebelust der welt der lust des herrschens als das ewige gleichgewicht gesetzt ist“ (58). Je weiter der Dienende von seinem Herrscher entfernt ist, umso gewaltiger ist die Lust der Selbsthingabe; sie ist kein Verlust an Eigenkräften, keine Selbstaufgabe der eigenen Person, sondern das Öffnen der Seele gegen den Geist des Herrn „das berührtwerden der innersten keimzelle und das erlöstwerden aus dem toten kerker der kleinsten geistigen unteilbarkeit, des 'individuum infecundum',, (59) Nur im rückhaltslosen Opfer des eigenen Wesens an das höhere wird die Seele frei zur Aufnahme [78] des Herrschers, und indem sie ihm so dient, leistet sie ihm den Dienst der Aufnahme: ohne die breite, offene, aufnehmende Seele des Dienenden würde die Geistige Tat des Herrschers ins Leere geworfen werden und da sie nirgends Halt findet sich selbst vernichten; der lebendige Kreislauf des geistes vom Herrn zum Dienenden und wieder zurück beginnt erst in dem Augenblick, „wo der schenkende Kelch des Herrschers den schlür-fenden durst des Dienenden empfindet und mit der steigenden Begierde von unten nach oben die einigende erfüllung von oben nach unten so lange gewähren muß, bis auf der vierten stufe, der 'Einung,' das gleichgewicht der ungeheuren wage' erreicht und der Dienende ein Sohn des geistigen Reiches wird“ (60). In der endlichen Einung erlebt der Geist des Dienenden die höchste Lust, auch wenn sie nur den Bruchteil einer gemessenen Zeit dauert; von ihr kann ebensowenig etwas gesagt werden wie von der Einung des Herrschers mit der Gottheit; sie erfüllt den Erlebenden ganz mit dem geistigen Wesen der Herrschaft, verwandelt ihn zum Glied des Reiches und setzt sein ganzes inneres und äußeres Leben in eine feste unverrückbare Beziehung zum Herrscher. Der Dienende hat damit die letzte Stufe, den bleibenden Zustand des Dienstes erreicht.

§ 21 Das Inventar der Problematik (soweit es bisher entwickelt wurde)

Die Lehre von Herrschaft und Dienst, wie Wolters sie mit dem Blick auf die Person Georges und seines Kreises, auf sein Werk und seine Ideen entwickelt, ist von den analysierten Herrschaftslehren die umfassendste und gibt ein Inventarium der Kernprobleme das nur geringer Ergänzungen bedarf. Der Grundverhalt des Daseins, von dem alle herrscherliche Ausstrahlung von Gewalt anhebt, ist die Offenheit der Existenz gegen die Gottheit; durch sie, die Offenheit, ist der Augenblick der Einung möglich und durch ihn die Geistige Tat und das gotterfüllte herrscherliche Leben. Die Analyse folgt genau der Struktur des dialektischen Themas der Daseinsverfassung, das mit der existenziellen Selbstgebung des Dasein als einen gegen das Jenseits sich öffnenden [79] anhebt, um dann in objektivierender Terminologie das Jenseits der Gottheit vom Diesseits des Daseins zu trennen. Durchaus konsequent wird jede Art von Offenbarung, von inhaltlich bestimmter Geheimlehre abgelehnt und nur die Lehre vom Weg als möglich behauptet, so wie für Descartes die Meditation der Weg ist, der zu dem existenziellen Grunderlebnis hinführt. Parallel wird die Betrachtung für den Dienenden geführt: auch er bedarf des Weges, der für ihn mit allen Einzelheiten der Stufen aufgewiesen wird, bis er zur Einung - aber nicht mit Gott, sondern mit dem Herrscher gelangt; über diese Einung des Dienenden mit dem Herrscher kann ebenso wenig etwas ausgesagt werden wie über die des Herrschers mit der Gottheit: „Die möglichkeiten der Einung sind so zahlreich wie die unterschiedenheiten derer, die sie erleben und dennoch ist von keiner etwas anderes auszusagen, als dass sie den erlebenden mit dem wesen der Herrschaft ganz erfüllt und so verwandelt, dass von nun an alle innerungen und äusserungen seines lebens in eine unverrückbare beziehung zu ihr gesetzt sind,“ (60). Und auf den Augenblick der Einung folgt wieder der bleibende Zustand der Ergriffenheit und der Einordnung des Lebens unter ein Gesetz des Geistes. Der Herrscher ist der Mensch von ausgezeichneter Daseinsverfassung, fähig zur Einung mit der Gottheit und zur Geistigen Tat, erfüllt von unendlicher Liebe zu den Mitmenschen und dem Wunsch, die anderen teilhaft werden zu lassen des Glückes, das ihm widerfahren ist. Die Ausdehnung der herrscherlichen Gewalt über die Dienenden und die Schöpfung eines Reiches ist nicht ein Zwang, der wider den Willen der Betroffenen ausgeübt wird, sondern eine liebende Mitteilung und Umfassung, die den wesentlichen Kern des Schwächeren anrührt, seine Kräfte weckt und sie zum Höchsten befeuert dessen sie

fähig sind; der Dienst ist nicht Unterwerfung unter unverstandene äußere Gewalt, sondern ein Sich-Öffnen der Seele und des Geistes, in Ehrfurcht und Verstehen, bis zur Hingabe, in der der Dien-[80]ende sich selbst zurückgewinnt, gekräftigt und befruchtet, fähig das Beste seines Lebens reifen zu lassen.

Die thematische Verschiebung im dialektischen Feld verläuft bei Wolters umgekehrt wie bei Spann. Während dieser von dem Begriff der Sachsoveränität ausging, und den Quellpunkt der Herrschaft in die Gültigkeit eines sachlichen Gehaltes verlegte, der von den Herrschern zu verwirklichen war, um dann weiterzugeben zu jenen ausgezeichneten Personen, die kraft ihrer Eingebung den gültigen Gehalt zu erfassen fähig waren, zu den Führern und der Autorität (während das Problem der Beherrschten im Dunkel blieb), sieht Wolters primär die Menschen, den Herrscher und die Dienenden, das Personale des Reiches, sieht die Notwendigkeit für den Dienenden sich den Gewalten zu öffnen, um das Leben führen zu können, das seinem geistigen Rang zusteht, - und dringt vor zur „Geistigen Tat“, dem Inhalt der Herrschaft, der Wirklichkeit wird durch die vorangegangene „Einung“ (bei Spann „Eingebung“). Ein Begriff wie der der Geistigen Tat (des „Mittels zur Bildwerdung des Blutes durch den Geist“, der „Schöpfung einer Welt“) deutete die einer Zerlegung nicht bedürftige Einheit des Werkes an, in dem die Endlichkeit von Raum und Zeit und die Bedingungen des Blutes zusammenfließen mit dem daseinsjenseitigen Geist. „Berühren wir hier leise das Rätsel, dass raum und zeit in der einheit eines schaffenden geistes nicht mehr letzte bedingnisse der menschheit sind, und fühlen wir, dass dieses geheimnis uns aus jedem werke anströmt, das uns der Herrscher aus dem schöpferischen schoß der mütter zu holen wagt und heben muss“ (11). Von diesem Jenseits wissen wir nichts als was im Werk zur Wirklichkeit gehoben wird, d.h. durch die Endlichkeit eines menschlichen Daseins hindurchgegangen ist. Die Macht des Herrschers ist die seines Daseins und zugleich eines Jenseits, sei es der Schoß der Mütter oder der objek-[81]tive Geist. - So weit entwickelt Wolters das Wesen der Herrschaft ausdrücklich.

Die Reihe der Probleme wird ergänzt durch die anderen, die er nur andeutet. Die Liebe des Herrschers greift aus nach allen Richtungen und umgreift die Dienenden, aber sie ist eine harte und unerbittliche Liebe und duldet keinen Herren neben sich; sie zwingt, was in ihren Bereich kommt, in ihren Dienst und prägt die Menschen und die Werke mit dem Stempel ihres eigenen Geistes. Sie ist „böse“ wie jede Herrschaft, denn

indem sie mächtig ist und das Gesetz gibt für ihre Zeit, zerstört sie allen Geist, der nicht von ihrem ist; Herrschaft ist nicht einsames Ausleben eines Daseins, das im Augenblick der Eingebung das Gesetz seines Ablaufes empfangen hat, sondern Mitte-Sein für fremdes Dasein, Vermittlung von Geist an Leben, das zu schwach ist, ihn unmittelbar zu empfangen. Der weiter nicht reduzierbare Tatbestand drängt sich auf, der Dostojewski so tief beunruhigte, dass aus unerforschlichen Gründen die Menschen, wie wir sie in unserer Erfahrungswelt vorfinden, mit verschiedener Seelen- und Geistesmacht ausgestattet sind. Für Wolters (der hierin George folgt) bleibt die chiliastische Problematik als hinterweltliche Spekulation bewusst außerhalb des Umkreises seiner Betrachtung; er beschränkt sich auf die gegebenen Sachverhalte unserer gegenwärtigen Geschichtsperiode, in der sich nun einmal Menschen verschiedener Mächtigkeit finden, und fragt nach dem rechten Tun und dem schönen Leben des Menschen und nach dem Baugesetz der Gemeinschaft unter diesen Bedingungen. Die Stellung des Menschen im weiteren Zusammenhang der Welt und der Geschichte, das Problem seines Todes, sind für ihn ebenso wenig Anlässe reflexiver Beunruhigung wie der Gang der Menschheit im Ganzen.

Der Herrscher und die Dienenden sind für Wolters im Körper des Reiches zur Einheit geschlossen. Der Dienst ist nicht geistverschlossenes Befolgen von Befehlen, sondern der Zustand [82] des Dienenden in der Gewissheit, „es diene die entwicklung und erhöhung seiner eigensten natur zugleich der erfüllung und vollendung des ganzen grossen körpers“ (60) Aufs reinste folgt die Analyse hier dem Grundschemata der Thematik, wie wir es vorgezeichnet haben, in der Formel von den Teilverwirklichungen des gemeinsamen geistigen Ganzen durch die Akte des Herrschens und des Dienens. Herrschaft ist Verwirklichung des Geistes zu ihrem Teil aus der Unmittelbarkeit der Einung durch die Geistige Tat; Dienst ist die Verwirklichung zu seinem Teil durch die verehrende Aufnahme der Tat des Herrschers und die Erfüllung des Lebens mit ihrem Geist. Die so reine Erfüllung des Schemas wird sachlich bedingt durch die Orientierung der Analyse an der Person des Dichters und der Weise seines Wirkens, an der Herausstellung geschlossener Werke und der anverwandelten Wirkung auf gleichbestimmte Seelen und Geister. Unbeachtet blieb daher das Moment der Instrumentalität, das dem Herrscherhandeln im modernen Staat anhaftet, wie es bei Necker, Nietzsche und Dostojewski mehr oder weniger stark anklingt, – wir wollen es als letztes der Übersicht der Herrschaftsproblematik auf dieser Stufe anfügen. Mit

dem Anstaltscharakter des Staates ist die Struktur des geistigen Zusammenhanges zwischen Herrschern und Beherrschten wesentlich als mittelbar bestimmt. Es gibt keinen geistigen Gehalt, der die beiden Typen von Daseinsverfassungen in gleicher Weise ihrem gesamten Umfang nach und bis in die intimsten Schichten der Person bestimmte; das typische Herrscherhandeln ist ein schützendes, leitendes, helfendes, schlichtendes Instrumental für die Gesamtheit der außerherrschaftlichen Daseinsinhalte der Beherrschten. Wir finden daher typisch bei allen drei eben genannten Denkern die „Geborgenheit“ als Merkmal des Beherrschten: Der Untertan führt sein eigenes enges herrschaftsfremdes Leben, er hat die Moral und den Esprit seines Standes, er ist ein glückliches Kind, er lebt im Schutz zarter und zugleich kräftiger Rechts- und Sittenverhältnissen usw.; – Nietzsche trennt im besonderen mit aller Deutlichkeit die Gesellschafts- und Kultursphäre mit ihren Sklavenexistenzen und genialen Geistmenschen von der Welt der Macht und Eroberung, die als Mittel für den kulturproduzierenden Gesellschaftsprozess dient. An dieses Moment der Instrumentalität der Herrschaft knüpfen alle jene Theorien an, die den Inbegriff der apolitischen Daseinsinhalte als die wertvollen und wesenhaften den geringeren politischen entgegenstellen und in den verschiedenen Varianten der Lehre vom Zweck des Staates aus seiner Leistung für die „Gesellschaft“ den Rechtsgrund seiner Existenz herzuleiten suchen, bis zum Extrem der „Nachtwächtertheorie“. Ebenso knüpft an das Instrumentalmoment die ständestaatliche Idee an, dass der Staat ein Stand sei, nämlich der Stand der politischen Führer; fast noch deutlicher als in der Nachtwächtertheorie wird durch diese strenge personale Trennung des Herrscherstandes von der Masse der Nicht-Herrscher die Gesamtheit der außerherrschaftlichen Daseinsinhalte isoliert und der Herrschaftsleistung gegenüber gestellt. Wir deuten damit voraus auf die mannigfachen Komplikationen der Staatsformenlehre, die wir zu entwirren haben: dass Herrscher und Beherrschte zwar beide dem Staate angehören (oder zumindest einer Einheit, die traditionell so genannt wird), dass aber die Sachhaltigkeit der Herrschaft instrumental gegenüber dem umfangreichen apolitischen Leben und daher geistig ihm untergeordnet ist, dass aber nichtsdestoweniger die Sphäre des Herrscherhandelns eine eigene Formensprache entwickelt, eben die Staatsform, die ohne jede Instrumentalbeziehung als eigengesetzliche von gleicher Dignität neben die anderen geistigen Formsysteme tritt.

Zwei Renaissance Versuche

[84] Die Herrschaftslehre seit der französischen Revolution wird durchgehend, von Necker bis Wolters, als Antithese zur Freiheits- und Gleichheitslehre in ihren verschiedenen Abwandlungen und Tiefenschichten entwickelt. Die politische Theorie der bürgerlich-naturrechtlichen Periode seit dem 17. Jh. mit ihren Ausläufern im liberalen und sozialistischen Naturrecht unserer Zeit ist aus ihrer Kampfsituation gegen traditionelle Herrschaftsformen heraus gegen Herrschaft überhaupt gerichtet und vernachlässigt den gesamten Problemkomplex so gut wie vollständig; die herrschaftslose Gemeinschaft der gleichen Bürger ist das politische Ideal wie es am reinsten von Kant durchkonstruiert wurde. Erst die letzten Jahrzehnte haben Versuche gebracht, in den Problemkreis der Staatslehre, der durch die liberalen politischen Ideen in seiner Auswahl bestimmt war, die Herrschaftslehre wieder einzuführen. Ich will daher, wenigstens in der Form einer knappen Skizze, die Spannweite des Herrschaftsproblems umreißen, wie es sich im 16. Jh. unter dem Einfluss der antiken Literatur vor der Zerstörung durch die herrschaftsfeindliche Politik des aufstrebenden Bürgertums darstellte. Wir werden sehen, dass die Grundzüge des Problems ungefähr die gleichen waren wie heute, nur dass sie noch nicht in den Termini einer Ontologie des Daseins gefasst waren, die sich erst in der Folge eben der bürgerlichen Kultur der seelischen und geistigen Person entwickelt hat. Ich orientiere diese Skizze an La Boéties Discours de la servitude volontaire und an Elyots The Boke named the Governour. Wir finden in den beiden Traktaten die gleichen Extreme markiert wie in Dostojewskis Großinquisitor-Problem und der Herrschaftslehre von Wolters – die Bosheit der Herrschaft und der aufklärungsbedürftige Sachverhalt, dass Menschen trotz dieser Bosheit sich freiwillig in die Knechtschaft begeben auf der einen Seite, - die im platonisch-aristotelischen Gedankenkreis sich bewegende Lehre vom Staatsganzen und der wechselseitigen Bedürftigkeit und [85] Ergänzung der Herrscher und Dienenden auf der anderen.

§ 22 La Boétie: Discours de la servitude volontaire

Der Discours de la servitude volontaire hat den Nebentitel Le contr'un bekommen, weil der Ansatzpunkt des Erstaunens über das Bestehen von Herrschaft der Umstand war, dass in einer Tyrannis die Tausende und Zehntausende der Beherrschten gegen den Einen stehen, den Herrscher,

den Tyrannen, einen Menschen wie die andern alle auch, der keine andere Macht hat als die ihm von seinen Untertanen gegebene; der ihnen nichts anhaben kann, wenn sie sich selbst nicht dazu hergeben es zu ertragen; der kein Übel tun kann, wenn seine Untertanen nicht eben dem Widerstand die Duldung vorzögen. Eine erstaunliche Sache sei es, Millionen und aber Millionen das Los der Knechtschaft tragen zu sehen, „non pas contraints par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantés et charmés par le nom seul d'un, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance, puisqu'il est seul, ni aimer les qualités, puisqu'il est en leur endroit inhumain et sauvage.“ (51) Der Gedanke der Bezauberung blitzt einmal auf, ohne weitere Helligkeit über das Problem zu verbreiten und die Untersuchung verharret in Überlegungen, warum wohl das Unbegreifliche und Grundlose Wirklichkeit werde, dass große Menschenmassen sich dem Befehl eines Einzelnen fügen. Wenn es nur einer oder wenige wären die gehorchen, könnte man an Furcht oder Feigheit glauben; aber Feigheit und Furcht von Millionen vor Einem? „Or, il y a en tous vices naturellement quelque borne, outre laquelle ils ne peuvent passer“ (53). Und zumal da es zu einer Befreiung aus der Knechtschaft keiner besonderen Leistung, keines gefährlichen Kampfes, keiner heroischen Tat bedarf, sondern nur der einfachen Gehorsamsverweigerung; keines Widerstandes, sondern nur des bloßen Nicht-mehr-Mitspielens im Spiel des Herrschens und Dienens. „Quoi? Si pour avoir liberté il ne faut que la désirer, s'il ne besoin que d'un simple vouloir...“ (56). Die Fragen und Argumente La Boéties sind die ewigen Argumente des radikal anarchistischen Glaubens an **[86]** ein Leben in der Einsamkeit der Person, an die Vernichtung der Herrschaft durch die Gehorsamsverweigerung, die Vernichtung der Gewalt durch die Non-Resistenz, an die Tolstoi glaubte und die Gandhi lehrt. Man erweise dem Herrscher keine Dienste mehr: „Si on ne leur obéit point, sans combattre, sans frapper, ils demeurent nus et défaits et ne sont plus rien...“ (57).

La Boétie denkt klar, hell und leidenschaftlich, aber nicht tief; sein Discours ist das Werk eines Achtzehnjährigen, ist nicht die Frucht durchlebter Erfahrung, noch ist er Manifestation eines früh aufbrechenden seelischen oder geistigen Schicksals – er ist eine gescheite, durch das Studium der Alten gebildete, von einer mehr jugendlichen als festen Freiheitsbegeisterung getragene Dissertation über ein gestelltes Thema, das praktischen Schwierigkeiten, wie der Haltung des Autors zu der ihn umgebenden französischen Staatswirklichkeit weislich aus dem Wege geht. Er verfolgt die Idee der Herrschaftsvernichtung durch Gehorsams-

verweigerung nicht bis in ihre Konsequenzen, sondern umreißt das Bild eines friedlichen gesellschaftlichen Zusammenhanges, wie er von Gott und der Natur gewollt ist und an die Stelle des bösen herrschaftlichen zu treten hätte. Mit den Rechten und den Lehren, die uns die Natur gibt, ausgestattet, würden wir im Gehorsam gegen die Eltern leben, unterworfen (sujets) nur der Vernunft und niemandes Knechte (serfs). Völlig unzweifelhaft scheint ihm durch innere Erfahrung der Gehorsam gegen Vater und Mutter gegeben; die Unterwerfung unter die Vernunft ist etwas zweifelhafter und von Gelehrten umstritten; völlig zweifelsfrei aber habe die Natur, „le ministre de Dieu,“ uns alle von gleicher Gestalt, aus der gleichen Form gegossen, damit wir uns als Genossen (compagnons) und Brüder anerkennen. Uns allen ist die Erde gleichsam als gemeinsames Haus zur Wohnung angewiesen; wir sind nach dem gleichen Muster geschaffen, und schließlich sind wir mit Stimme und Wort begabt, um uns aufs innigste verbinden zu [87] können und dadurch die gemeinsame und wechselseitige Eröffnung unserer Gedanken „une communion de nos volontés“ hervorzubringen. Zwar hat die Natur, als sie ihre Gaben austeilte, nicht alle gleich bedacht, und den einen oder anderen, sei es an Körper oder Geist, bevorzugt, aber sie hat die Stärkeren und Klügeren nicht als bewaffnete Banditen in den Wald geschickt um die Schwächeren zu vernichten; sie wollte vielmehr der Entfaltung brüderlicher Neigung Raum schaffen, „ayant les uns puissance de donner aide, les autres besoin d’en recevoir“. (61)

Wie ist es möglich, dass diese Menschen, von der Natur „tous mis en compagnie“, in die Knechtschaft geraten, und wie kann sich eine Herrschaft behaupten, da es zu ihrer Aufhebung des bloßen Willens der Beherrschten bedarf? Die zureichenden Gründe sucht und findet La Boétie in Motiven, die außerhalb der von uns als herrschaftswesentlich charakterisierten Schicht des Gehorsams um des Gehorsams willen liegen. Der erste Grund der freiwilligen Knechtschaft ist die Gewohnheit – wer in ihren Zustand hineingeboren ist und ihn durch einige Zeit ertragen hat, gewöhnt sich so sehr daran, dass er der Gewohnheit keinen Widerstand mehr leistet. Aber dies wird vor allem der Zustand des gemeinen Volkes sein – im übrigen „toujours s’en trouve il quelques-uns, mieux nés que les autres, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer. Ceux-là, quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, l’imaginent et la sentent en leur esprit, en encore la savourent, et la servitude ne leur est de goût, pour tant bien qu’on l’accoutre“(75). Gleichfalls an das niedrige Volk wenden sich die Beruhigungsmittel der

Brote und der Spiele (von La Boétie mit antiken Beispielen reich belegt); auch an die besseren Geister wendet sich die Benützung der Religion als Stütze der Herrschaft: „Les tyrans même trouvaient bien étrange que les hommes pussent endurer un homme leur faisant voulaient fort se mettre la religion [88] devant pour garde-corps, et, s’il était possible, emprunter quelque échantillon de la divinité pour le maintien de leur méchante vie“(86). Aber dies alles würde nicht genügen, wenn nicht von der obersten Spitze des Herrschers her sich eine Organisation der Nutznießer der Tyrannis ausbreiten würde bis in die letzten Organe der Herrschaft, die Palastwächter und Krieger hinunter; eine Hierarchie der materiellen Interessen wird aufgebaut, die schwer oder gar nicht zu erschüttern ist: „Toujours il a été, que cinq ou six ont eu l’oreille du tyran..pour être les complices de ses cruautés, les compagnons de ses plaisirs, les maque-reaux de ses voluptés, et communs aux bien de ses pilleries. Ces six adressent si bien leur chef, qu’il faut, pour la société, qu’il soit méchant, non pas seulement par ses méchancetés, mais encore de leurs.“ Und nun dehnt sich diese Rangordnung lawinenartig aus: jeder der Sechs hat sechshundert Männer hinter sich, die von ihm leben: die Sechshundert halten unter sich Sechstausend, „qu’ils on élevé en état, auxquels il font donner ou le gouvernement des provinces, ou le maniement des derniers, afin qu’ils tiennent la main a leur avarice et cruauté, et qu’ils l’exécutent quand il sera temps, et fassent tant de maux d’ailleurs qu’ils ne puissent durer que sous leur ombre, ni s’exempter que par leur moyen des lois et de la peine.“ (90). Ein großes Gefolge kommt noch hinten nach, und wer sich die Mühe nehmen wollte, dem System in alle Verzweigungen zu folgen, würde Millionen finden, „qui par cette corde, se tiennent au tyran“. Ihm steht die gesamte Masse der Personen zur Verfügung, die von Ehrgeiz und Habsucht getrieben, sich um ihn scharen, um an der Beute teil zu haben, und unter dem Tyrannen selbst kleine Tyrannen zu werden. So unterjocht der Tyrann seine Untertanen, die einen durch die andern, und wenn seine Kreaturen von ihm zu leiden haben, so tragen sie das Übel, weil sie selbst wieder anderen, die unter ihnen stehen, Böses zufügen können.

[89] La Boétie führt seine Gedanken nicht in die Tiefe; sie legen sich flach nebeneinander und lassen eben dadurch die Mannigfaltigkeit der Themen sichtbar werden. Aus der anti-republikanischen Freiheitsliebe stammt das Bild des Tyrannen und das Problem der Unterdrückung und der Knechtschaft, das La Boétie ziemlich weit in das Technische der Machtorganisation verfolgt; aber er verfolgt es nicht so weit, dass das

Wesen aller Macht deutlich würde; der Tyrann ist nicht der Herrscher schlechthin, sondern der böse Herrscher – Die Analyse La Boéties will nicht auch den „roi“ treffen und im besonderen nicht die französischen Könige. Es scheint also eine Machtorganisation möglich zu sein, die nicht in der Wurzel böse und als Knechtschaft der Untertanen anzusehen ist. Aber auch diesen Gedanken verfolgt La Boétie nicht so weit, dass das Bild des gerechten Staates entstünde; er begnügt sich mit der Schilderung eines Zustandes, in dem über den Grund des Familienzusammenhangs eine Schicht von Beziehungen gelagert ist, die in der gottgewollten Ungleichheit der Menschen ihre Wurzel haben: Familie und brüderliche Gemeinschaft sind die positiv sozialen Kategorien (wohl orientiert an der aristotelisch-scholastischen Staatswissenschaft) – die „richtige“ Gemeinschaft ist anarchisch. Aus der umgebenden Wirklichkeit des französischen Staates dürfte schließlich der Entwurf der Rangordnung der Komplizen des Tyrannen stammen; denn wenn dieser Sozialaufbau von La Boétie auch als der typisch tyrannische und verbrecherische hingestellt wird, so ist doch die formale Gliederung der Herren von der königlichen Spitze durch sich verbreiternde Ränge von Adligen bis zu den Gouverneuren und deren Untergebenen die vereinfachte Skizze der Feudalordnung. Die „raison“ erwähnt La Boétie, aber er vermeidet die Erörterung ihrer Funktion im Staatsaufbau bewusst.

§ 23 Elyot: The Boke named the Governour

Im Gegensatz zum „Discours“ La Boéties, der die periphere Thematik der Herrschaft durchwandert und das zentrale Problem un-[90]berührt lässt, hat Elyot in seinem „Governour“ eben das Wesen der Herrschaft und des Gehorsams, der Entsprechung und der wechselseitigen Bedürftigkeit von Herrschern und Dienenden zu beschreiben versucht. Er spricht nicht von Gewohnheit, Spielen und religiösen Vorwänden und nicht von der Motivierung des Herrschaftszusammenhangs durch materielle Interessen, sondern nimmt (schon im Vorwort, das an Heinrich VIII. gerichtet ist) den platonischen Herrscher zum Vorbild und Thema der Untersuchung und dieses Vorbild leitet ihn unmittelbar zu einer für die Geschichte der englischen politischen Ideen überaus wichtigen Unterscheidung von common weale und public weale. Er hält, im Gegensatz zu anderen Autoren und einem nicht seltenen Sprachgebrauch, der die Rede vom common weale bevorzugt, den Ausdruck public weale für die

angemessene Übersetzung der *res publica*. Das Wort *public* sei von *populus* hergeleitet und *populus* bezeichne die Gesamtheit der Einwohner eines Reiches oder einer Stadt, gleichgültig welches ihr sozialer Rang und ihre wirtschaftliche Lage sei. *Commonaltie* und *commoners* aber seien die Übersetzungen für *plebs* und *plebeii*, worunter die Masse des niederen Volkes zu verstehen sei, die keinen Rang und keine Ehre genieße; von einer Versammlung auf dem Lande, der kein Gentleman beiwohne, sage man, es habe sich nur die *commonaltie* versammelt. So dass also der Ausdruck *common weale* die Übersetzung eines lateinischen Terminus *res plebeia* sei – ein Terminus, der nur Sinn hätte, wenn eine Gemeinschaft in der Tat nur aus Plebejern bestünde. Das *public weale* sei dagegen zu definieren als „a body lyvyng, compacte or made of sondry estates and degrees of man, whiche is disposed by ordre of equite and governed by the rule and moderation of reason.“ (p.1) – ein lebendiger Körper, der aus verschiedenen Ständen und Rängen von Menschen zusammengesetzt und in sich nach Billigkeit und Vernunft gegliedert ist.

Die gesellschaftliche Ordnung durch Gliederung der Men-[91]schen nach rangverschiedenen Ständen ist für Elyot ein Teil der Rangordnung des Kosmos. Gott hat in allen seinen glorreichen Werken Unterschiede des Ranges gesetzt - in der anorganischen Natur die Rangordnung der Elemente (Feuer, Luft, Wasser, Erde), darüber die wieder in sich gegliederten Pflanzen- und Tierreiche, und schließlich im Reich des Menschen, für dessen Gebrauch die ganze übrige Natur geschaffen worden ist. Die Gliederung der Reiche des Seins ist die antik-christliche, die wir auch heute noch annehmen (vgl. z.B. Schelers Stellung des Menschen im Kosmos), wenn auch in den Einzelheiten das Schema je nach der Zeit und der Person des Denkers sehr verschieden ausgestaltet werden kann. Auf dem Höhepunkt der naturrechtlichen Systematik hat Kant ebenso wie zweihundertfünfzig Jahre früher Elyot angenommen, dass die gesamte untermenschliche Welt den Menschen zum Gebrauch gegeben sei, aber er schloss von dieser Annahme aus weiter, dass die Menschen sich untereinander nicht als Mittel zum Zwecke dienen dürften, so wie ihnen die übrige Natur als Mittel dient, dass sie vielmehr alle als Personen selbst Zwecke und gleich seien. Die wichtigsten Bestimmungsgründe für diesen scharfen Schnitt in der Seinshierarchie, der die menschliche von der untermenschlichen Sphäre bei Kant trennt, sind die naturwissenschaftlich-mathematische Konzeption der Natur, die schon bei Descartes voll entwickelt ist und zu einem ähnlich scharfen Schnitt geführt hat, und die für Kant eigentümliche juristische Denkweise, die das Seiende unter

Personen und Sachen aufteilt. Elyot sieht, hundert Jahre bevor die Physik über die Grenzen ihres Gebietes hinaus Mode macht und für die Naturansicht bestimmend wird, und vor der juristischen Durchbildung der Gleichheitsidee, die Welt noch als Einheit, in allen ihren Teilen unterworfen dem gleichen Ordnungstypus, der Gliederung nach Wert-rängen. Auch die Menschen unterliegen diesem Gesetz und „therfore hit appereth that god gyveth nat to every man like gyfts of grace, or of na-[92]ture, but to some more, some lesse, as it liketh his divine majestie“ (p.4).

Die Gabe durch die sich die Menschen vor der übrigen Schöpfung auszeichnen, sei der Verstand (understanding) und an der Ausstattung mit diesem Vermögen seien die Menschen wesentlich von einander zu unterscheiden. Durch den Verstand komme der Mensch Gott am nächsten und wer mehr davon habe als die anderen und darum Gott näher sei, verdiene auch in der Gesellschaft den höheren Rang vor den anderen. Sobald dieser feste Punkt gewonnen ist, folgen die Gedankengänge Elyots, die durch Platon und Aristoteles gebildet sind, der Struktur des Themas, wie wir sie entwickelt haben. Das Wesen des Verstandes wird näher untersucht und als das Wissen um die Anfänge oder Ursprünge definiert; wir finden - in der Sprache der Zeit – die Lehre von der Eingebung, durch die der Herrscher sich vor den Beherrschten auszeichnet; er ist der Gott-nahe, der durch die besondere charismatische Gabe in der Not das Rechte zu wissen, sich zur Führung der Mitmenschen berufen zeigt. Elyot unterscheidet sehr im Einzelnen den Verstand im engeren Sinn, der sich mit „the begynninge or originall causes of thynges“ befasst (277), vom wit, der die Mittel zur Durchführung findet, und der prudence, die das Handeln leitet, wenn der Entschluss zur Durchführung gefasst ist; den Anfang dieser Reihe definiert er wiederholt und genauer als das „wherin, before any mater taken in hande, the mynde and thought is occupied, and that a man sercheth, and doughteth whether it be to be enterprised and by what waye, and in what tyme it is to be executed“ (277). – Die Ungleichheit der Menschen und das Wissen um sie darf aber den Herrscher nicht vergessen lassen, dass als Wesen aus Leib und Seele er gleich ist mit dem geringsten seiner Untertanen; Leib und Seele sind das absolut Eigene jedes Menschen und gerechte Herrschaft darf sich nicht auf das eine oder andere erstrecken; ein Kern der Person wird abgegrenzt, in dem die Men-[93]schen alle gleich mit Gott verbunden sind – „of no better claye (as I mought frankly saye) is a gentilman than a carter, and of libertie of wille as moche is gyuen of god to the poore herdeman, as to

the great and mighty emperor.“(202 f). Die Gleichheitslehre ist die notwendige Ergänzung zur Ungleichheitslehre, um das Gefüge von Herrschaft und Gehorsam in sich zu schließen, denn die Lehre von der Ungleichheit allein würde in eine reine Gewaltlehre münden, die es nie begreiflich machen könnte, dass zwischen Herrschern und Beherrschten ein Gemeinsames besteht, dass die Akte des Herrschens und Gehorchens Teilverwirklichungen eines gemeinsamen Ganzen sind; die Lehre von der Gleichheit allein würde das Phänomen der Herrschaft ebenso wenig erklären und könnte nur schließen, dass einer der Gleichen zu Unrecht die andern unterjocht, ohne dass doch aus diese[r] Gewaltbeziehung ein gemeinsames Ganzes würde. Diese Konstruktion einer Gemeinschaft der zugleich Gleichen und Ungleichen ist außerordentlich einfach und leistet sehr viel, wenn auch bei weitem nicht alles, zur Bewältigung des Herrschaftsproblems. Sie steht in ihrem Grundriss ziemlich nahe der von Wolters.

Nach der Sicherung des Kernes der Konstruktion erheben sich die Fragen: 1) was würde geschehen, wenn die Menschen ohne Herrschaft nebeneinander dahinlebten; und 2) warum geben sich die Berufenen dazu her, die Herrschaft auszuüben? – Wenn nicht die Herrschaft, d.h. die Menschen, die durch ihren Verstand vor den anderen ausgezeichnet sind, die Leitung über ihre Mitmenschen innehätten, würden alle im Krieg miteinander leben und der körperlich stärkste würde die anderen seinen Befehlen fügsam machen. Energisch wendet sich Elyot gegen wohlmeinende Schwachköpfe, die glauben, dass in einem herrschaftslosen Zustand die Menschen alle als gleiche nebeneinander leben könnten. „Without gouernance and lawes the persones moste stronge in body shulde by violence constraigne them that be of lasse strength and [94] weaker to labour as bondemen or slaues for their sustenance and other necessities, the stronge men being without labour or care. Then were all their equalitie dashed, and finally as bestes sauage the one shall desire to slae another. I omitte continuall manslaughters, rauissements, aduoutries and enormities horrible to reherce, whiche (gouernance lackinge) muste nedes of necessitie ensue, except these euangelicall persones coulde perswade god or compelle him to change men in to aungels, makinge them all of one disposition and confirminge them all in one fourme of charitie“ (205). – Die Herrschaft, d.h. die Führung der am Verstande Geringeren durch die Ausgezeichneten ist die Erlösung aus dem Zustand der Knechtschaft und der wechselseitigen Vernichtung, und sie ist dann gerecht, wenn sie die Grundgebote der Vernunft, der Gesell-

schaft und der Erkenntnis erfüllt. Das Vernunftgebot formuliert Elyot schon so, wie es später in der englischen Sozialphilosophie wiederkehrt und auch den wesentlichen Gehalt des kategorischen Imperativs ausmacht, als das Gebot dem Nebenmenschen gegenüber so zu handeln, wie ich den andern gegen mich selbst handeln zu sehen wünsche - eine primitive Fassung des Satzes, dass ich so handeln möge, dass die Maxime meines Handelns ein allgemeines Gesetz werden könnte, oder - in der Anwendung auf den Staat -, dass der wahre Herrscher keine Gesetze geben möge, die die Untertanen sich nicht selbst gegeben haben könnten. Über diesen Sinn des Satzes besteht kein Zweifel, da Elyot ausdrücklich an einem antiken Beispiel erläutert, dass der Herrscher für seine Untertanen nicht Gesetze geben dürfe, denen er sich selbst nicht für unterworfen halte. - Das zweite Gebot, das der Gesellschaft heißt ihn, seinen Nächsten so zu lieben wie sich selbst; auf diesem Gebot beruht der Zusammenhang der Gesellschaft als einer Liebesgemeinschaft; um der Liebe willen finden sich die Herrscher bereit, die Herrschaft zu übernehmen und in der Liebe herrschen sie und leisten zu ihrem Teil, was zur Ver[95]wirklichung des Herrschaftszusammenhanges nötig ist. - Während die Gebote der Vernunft und der Gesellschaft das Moment der Gleichheit hervorheben, zieht das dritte Gebot, das der Selbsterkenntnis, die Ungleichheit in der Gleichheit mit herein. Die Selbsterkenntnis gibt dem Herrscher die Einsicht in das Gefüge der Herrschaft, wie wir es oben analysierten, als eine Gemeinschaft von Wesen, die gleich sind, was Leib und Seele betrifft, die ungleich sind, was ihr Vermögen des Verstandes und der Entscheidung zum rechten Tun betrifft. Der Herrscher erkennt, dass die Würde und Autorität seiner Stellung ihn wie ein schwerer Mantel umkleidet, der schmerzhaft zu tragen ist; solange er ihn trägt, möge der Herrscher wissen, dass „the name of a soueraigne or ruler without actual gouernance is but a shadowe, that gouernance standeth nat by wordes only, but principally by acte and example; that by example of gouernours men do rise and falle in vertue or vice. And, as it is said of Aristotell, rulers more greuously do sinne by example than by their acte. And the more they haue under their gouernance, the greater accounte haue they rendre, that in their owne preceptes and ordenaunces they be nat founde negligent.“ (203). Durch sein Vorbild hat der Herrscher zu wirken; er hat arbeitsteilig die Geschäfte der Herrschaft zu führen, wie jeder andere Stand die ihm zukommende Arbeit verrichtet, und darüber hinaus hat er seine Person auszustatten „with honourable maners and qualities, wherof very nobilitie is compacte; wherby all others shall be induced to honour hym, loue hym, and feare hym, whiche thinges

chiefely do cause perfecte obedience“ (121). Der Gehorsam seiner Untertanen gebührt dem Herrscher als die Gegengabe für seine Leistung als Lehrer und Führer, die er ihnen schuldet. „Consider that auctoritie, beinge well and diligently used, is but a token of superioritie, but in very dede it is a burden and losse of libertie“ (204). Die freiwillige Hingabe seiner Freiheit durch den zur Herrschaft Berufe-[96]nen ist der Ursprung des Staates, der Herrscher stellt sich selbst als das Vorbild auf, als eine Norm des Lebens für seine Untertanen; von einem römischen Kaiser sagt Elyot: „as to hym was commytted the soueraigne gouernaunce of al the worlde, so wolde he be to all men the generall example of luyinge“ (263).

Mit dieser letzten Überlegung, dass der Herrscher die Mitte und die Norm des Lebens seiner Untertanen zu sein habe, (weshalb das Boke of the Governour zu seinem größten Teil ein Werk zur Erziehung des vorbildlichen Herrschers ist, nach dem Muster des Platonischen Staates) dringt Elyot in den Kern des Herrschaftsproblem es vor, wie in der gleichen Deutlichkeit erst Wolters – durch Stefan George – ihn wieder gesehen hat. Das edle Leben und das Staatswissen zeichnen den Herrscher aus, der liebend sich den Geringeren neigt, um ihrem Leben Sinn zu geben durch die Nachfolge und den Dienst; mit dem Glanz der Herrschaft nimmt er ihre Last auf sich, er beraubt sich der Freiheit, um sich dem Dienst am Dienenden zu widmen. Von der anderen Seite her strebt die Ehrfurcht und der Gehorsam des Dienenden, im Wissen um seine schwächere Art zur Mitte, glücklich über die Fülle des Lebens, die er gewinnt, wenn er die Freiheit der Herrschaftslosigkeit verliert.

§ 24 Die Machtsubstanz der ganzheitlichen Existenz (Max Weber, Carl Schmitt)

Es wird gut sein, nach diesem Blick auf den Stand des Herrschaftsproblems vor den großen naturrechtlichen Konstruktionen sich wieder unseres Verfahrens zu erinnern und den Ort festzulegen, an dem die Untersuchung angelangt ist. Der Ansatz für die Konstruktionen, die wir analysieren, sind die Tatbestände des Befehlens und Gehorchens und des Bestehens der Staatsanstalt; die Fragen, die sich angesichts dieser Tatbestände erheben, sind die nach dem Wesen von Herrschaft und Gehorsam von Person zu Person und nach dem Gemeinsamen, das die beiden verbindet; zu ihrer Beantwortung werden die Theorien über die Herrschaft,

die Macht, die herrscherliche Persönlichkeit, Offenheit des Daseins, objektiven Geist, die sachliche Gültigkeit geistiger Gehalte etc. entwickelt, deren Strukturmöglichkeiten wir aufgewiesen haben. Grundsätzlich konnte die Konstruktion die agierenden Personen als die Termini wählen, auf die sie sich stützte, und der Diskurs bewegte sich dann entweder vom Jenseits der Person zum Diesseits ihres Daseins, vom Sachgehalt des objektiven Geistes zum autoritativen Handeln des Führers, oder er stieg umgekehrt auf von der Person des Herrschers als diesseitiger zur Geistwelt, gegen die hin er offen ist und der er dient, indem er sie diesseitig verwirklicht; oder er nahm den Weg von der herrschenden Person zur Beherrschten und stand vor dem Problem der Instrumentalität des Herrscherhandelns und der Eigengesetzlichkeit der politischen Formen, oder er zeichnete den Typus des Beherrschten und seiner Geborgenheit und ging weiter zum Herrscher und Schützer. In jedem Falle musste der Diskurs, der Struktur der Thematik folgend, auch das Moment des Gemeinsamen berühren - sei es dass eine solche Gemeinsamkeit geleugnet wurde und das Problem des Pöbels oder anders gesehen des Gottverlassenen auftauchte, sei es dass die Gemeinsamkeit bejaht und damit das Problem der Grade der Geistnähe gestellt wurde. Es ist nicht leicht, diese verschiedenen Momente so zu verbinden, dass die Konstruktion in sich konsequent bleibt: im Falle Elyots z.B., der die Momente der Gleichheit und Ungleichheit so sorgfältig heraushob, ist deutlich zu sehen, dass die Lehre vom Gemeinsamen, die ein „Vernunftgebot“ von der Art aufstellt, dass die Handlungsmaxime allgemein sein müsse, in Konflikt geraten müsste, wenn sie ganz zu Ende geführt würde, mit der Lehre von der Ungleichheit der Gottesnähe und der Vorbildlichkeit des Herrschers; Kant, der die Gleichheitslehre in ihre Konsequenzen verfolgt, hat die große Schwierigkeit, das Herrschaftsproblem überhaupt unterzubringen und kann es nur auf Kosten der Konsistenz des Systems. Die Schwierigkeiten rühren daher, dass über die „Substanz“ des Gemeinsamen nichts aus unmittelbarer Anschauung ausgesagt werden kann; das Gemeinsame ist wohl da und dem Mitlebenden wie dem Beobachtenden bemerkbar, denn es ist ja eben der Ansatzpunkt für die Spekulation über die Herrschaft, aber es kann nicht selbst gegeben werden, sondern nur mittelbar durch rationale Hilfskonstruktionen, deren Methode sich mit dem Denkstil wandelt. Wir würden heute kaum versuchen, die Gemeinsamkeit durch eine Theorie der raison oder der Vernunftpersönlichkeit zu erfassen, da die Unterschiede der nationalen Geistestypen sich uns deutlich darstellen, und wir sie in Termini des Seelenlebens, des Charakters und der geistigen Inhalte beschreiben. Für

Elyot und die folgenden Jahrhunderte war die Einheit der Nation eine politisch-praktische Tatsache, eine erkannte Einheit aber wurde sie erst mit der Nivellierung der Rangunterschiede seit dem Ausgang des 18. Jh; erst im 19. Jahrhundert setzen allmählich die Theorien ein, die den Nationalgeist seinem Gehalt nachzufragen suchen und erst die neueste Zeit bringt - wie sie das Herrschaftsproblem als das der Daseinsverfassung zu analysieren begonnen hat - auch die bewussten Versuche, das gemeinsame Ganze des Staates, was immer es sei, als die Machtquelle zu verstehen.

Das gemeinsame Ganze, das Herrscher und Beherrschte umfasst, als dessen Teilverwirklichung sich das Herrschen und Gehorchen gibt, wird in der Staatenwelt unserer Zeit Nation genannt. Es kommt uns hier nicht darauf an zu „definieren“ was Nation sei, denn wir glauben nicht, dass wir uns dieser gemeinschaftsstiftenden Substanz anders als durch idealtypische Bestimmungen von den verschiedensten Richtungen her annähern können, durch Aussagen betreffend die Sprache von Personengruppen, ihre Geschichte, charakterologische Typen, geistige Erzeugnisse etc.; wir werden die Nation immer fundiert finden durch Menschen und können sie daher grundsätzlich entweder durch die leiblichen und seelischen Merkmale der zugehörigen Menschen beschreiben oder durch die [99] typischen Gehalte der geistigen Objektivationen der Menschengruppe, von der wir als Nation reden wollen, durch den „Geist“ des betreffenden Volkes. Das Wissen um diese Verfahren, mit deren Hilfe wir im konkreten Fall das Wesen einer bestimmten Nation erforschen, sagt uns aber nichts, (wenn auch die zahlreichen Versuche, die Nation zu definieren dies vermuten lassen könnten), über die „Substanz“ selbst, als deren Entfaltung in der Geschichte wir die genannten Phänomene ansehen, durch deren Untersuchung und idealtypische Ordnung wir auf das sich Entfaltende selbst hin visieren. Unmittelbar gegeben sind uns immer nur die Erscheinungsformen der sich entfaltenden Entität, niemals diese selbst. Auch in unserem thematischen Zusammenhang, in dem jetzt der Versuch gezeigt werden soll, die Macht in dem Gemeinsamen, dem Verbindenden des Herrschens und Gehorchens zu lokalisieren, wird es sich als unmöglich erweisen, auf die Machtquelle als etwas Anschauliches hinzuweisen; sie kann als „mächtige“ nur deutlich gemacht werden durch den Hinweis auf das Extrem ihrer Machtäußerung, die Macht über Leben und Tod der in dem Ganzen verbundenen Menschen. Max Weber hat versucht durch diese Erscheinungsform des Gemeinsamen das spezifisch Staatliche oder Politische zu

bestimmen, wenn er sagt: „Die politische Gemeinschaft gehört zu denjenigen, deren Gemeinschaftshandeln, wenigstens normalerweise, den Zwang durch Gefährdung und Vernichtung von Leben und Bewegungsfreiheit sowohl Außenstehender wie der Beteiligten selbst einschließt. Es ist der Ernst des Todes, den eventuell für die Gemeinschaftsinteressen zu bestehen dem Einzelnen hier zugemutet wird. Er trägt der politischen Gemeinschaft ihr spezifisches Pathos ein. Er stiftet auch ihre dauernden Gefühlsgrundlagen. Gemeinsame politische Schicksale, d.h. in erster Linie gemeinsame politische Kämpfe auf Leben und Tod knüpfen Erinnerungsgemeinschaften, welche oft stärker wirken als Bande der Kultur-, Sprach- oder Abstammungsgemeinschaft. Sie sind es, welche [100] dem ‘Nationalitätsbewußtsein’ erst die letzte entscheidende Note geben“ (W.u.G., 614). In diesen Sätzen wird das Hauptthema nicht ganz rein isoliert, sondern im Zusammenhang mit den uns schon bekannten Problemkomplexen gezeigt. Wir müssen den „physischen Zwang“ ausscheiden, der von einer Person einer anderen angedroht wird, um sie zu einem bestimmten Verhalten zu bewegen, und wir müssen von dem „hierauf bezüglichen spezifischen Legitimitätseinverständnis“ absehen, um das Phänomen des Existierens (sei es als Herrscher oder Dienender) aus der Ergriffenheit von der Ganzheit, frei von materiellen Interessen oder von Rechtfertigungstheorien, zu sehen. Es kommt weniger darauf an, dass Zwang bis zur Vernichtung ausgeübt wird oder dass dem Einzelnen (von einem anderen) zugemutet wird zu sterben, als darauf dass der Einzelne so tief in seiner Existenz von dem Ganzen ergriffen wird, dass er – ohne Zwang und Zureden – zum Kampf um dieses Ganze mit dem Einsatz seines Lebens bereit ist. Damit soll keineswegs die große Wichtigkeit von Untersuchungen bestritten werden, die z.B. die Zusammenhänge zwischen dem Bewusstsein von einer kampfreichen gemeinsamen Geschichte, der Theorie von der Auserwähltheit und der weltbeglückenden Mission einer Nation und der Bereitschaft zum Kampf aufzuhellen suchen. Uns aber geht hier der nicht weiter ableitbare, und hierin der unreduzierbaren Verschiedenheit der Menschen was ihre herrscherliche Qualifikation betrifft, gleichzustellende Sachverhalt an, dass es verschiedene Entitäten gibt, die sich als Machtgebilde äußern. „Gewaltsames Gemeinschaftshandeln ist selbstverständlich an sich etwas schlechthin Urwüchsiges: von der Hausgemeinschaft bis zur Partei griff von jeher jede Gemeinschaft da zur physischen Gewalt, wo sie mußte oder konnte, um die Interessen der Beteiligten zu wahren“ (W.u.G., S. 615).

[101] Eine genauere konstruktivere Durcharbeitung des Themas, der Ganzheit als der Machtquelle, hat Carl Schmitt unternommen, indem er den Begriff des Politischen bestimmte. Die traditionellen Versuche, das Wesen des Staates als eine Machteinheit zu beschreiben, scheitern daran, dass sie eine der Erscheinungsformen der Machtsubstanz, sei es ihr geistiger Gehalt, der Typus der ihr zugehörigen Menschen oder die rechtliche Organisation einer Menschengruppe als wesentlich setzen und durch den Hinweis auf sie das Problem für gelöst halten. Schmitt sieht mit aller Klarheit, dass das Verfahren im Prinzip umgekehrt werden muss, dass man nicht das Wesen der Machtsubstanz durch die Typisierung mehr oder weniger peripherer Erscheinungsformen, die sich geschichtlich entfaltet haben, begreiflich machen kann, sondern dass gerade umgekehrt die als existierend angenommene Einheit, in der die Akteure des Machtgebildes, Herrscher und Untertanen, enthalten sind, als Prinzip zur Erklärung der entfalteten historischen Erscheinungsreihen herangezogen werden muss. Das Politische könne daher, sagt Schmitt, nicht durch Bezug auf den Staat erklärt oder verdeutlicht werden, nicht was mit dem Staat zu tun habe sei politisch, vielmehr setze der Begriff des Staates den Begriff des Politischen voraus, denn der „Staat ist der politische Status eines Volkes“ (1). Die Formulierung scheint mir nicht radikal genug, denn das „Volk“ wird noch dem „Politischen“ vorausgesetzt, während es wohl kaum ohne Rückverweis auf das Politische, die Machtsubstanz als Einheit verstanden werden kann; aber die wesentliche Umkehrung, die Voraussetzung einer Machtsubstanz als Einheit vor oder über ihren Erscheinungen ist unzweideutig. So wie Max Weber stellt auch Schmitt die Beschreibung der Machtsubstanz auf ihren extremen Gehalt ab, die bis zur Vernichtung des anderen und bis zur eigenen Todesbereitschaft gehende Verteidigung der Existenz. Die Grundkategorie des Politischen sei die Antithese Freund-Feind, so wie die des Ethischen Gut-Böse, des Ästhetischen [102] Schön-Häßlich, des Wirtschaftlichen Rentabel-Unrentabel. Wer aber nun Freund und wer Feind sei, kann nicht mit äußeren Merkmalen angegeben werden und zwar mit Recht nicht, wenn die Konstruktion streng in ihrem Gebiet verbleibt, der Lokalisierung der Macht in dem Ganzen über den Mitgliedern des Herrschaftsverbandes. Der politische Feind ist eben der Andere, der Fremde, „und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinn existenziell etwas Anderes und Fremdes ist“ (4). Immer wieder drängt sich das Wort Existenz auf, um auszudrücken, dass das menschliche Dasein als Ganzes, in allen Schichten, vom vitalen Fundament bis zur geistigen Person, von dem gemeinschaftlichen verbindenden Etwas ergriffen wird; der Feind

ist im Konfliktsfall die „Negation der eigenen Art von Existenz“; er wird abgewehrt und bekämpft, „um die eigene seinsmäßige Art von Leben zu bewahren“ (4). Das „Eigene“ und die „Existenz“ sind aber nicht der private Mensch, das Individuum, sondern eben das Ganze, wie es lebendig ist in allen Einzelnen; die Feindschaft ist nicht der Ausdruck privater Gefühle, sondern das existenzielle Anders-Sein des Ganzen, dem das Leben des Einzelnen zugehört. „Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach, kämpfende Gesamtheit von Menschen, die die einer ebensolchen Gesamtheit gegenüber steht. Feind ist nur der öffentliche Feind, weil alles, was auf eine solche Gesamtheit von Menschen, insbesondere auf ein ganzes Volk Bezug hat, dadurch öffentlich wird“ (5).

Der Charakter der Machtsubstanz als einer Entität, die aller Spekulation vorgegeben ist, zeigt sich in den Ausführungen Schmitts über den Krieg. Der Krieg folgt unmittelbar aus der Feindschaft, wenn sie als existenziell aufgefasst wird; er ist nur ihre äußere Realisierung. „Er braucht nichts Alltägliches, nichts Normales zu sein, auch nicht als etwas Ideales empfunden zu werden, wohl aber muß er als reale Möglichkeit vorhanden bleiben, solange der Begriff des Feindes seinen Sinn hat“ (6). Der Krieg [103] wird aus allen ideologischen Verklärungen und Verdammungen herausgehoben; er ist nichts als die äußerste Konsequenz des Bestehens einer Machtsubstanz, die sich gegen Bedrohung durch Fremdes erhalten will. „Von dieser extremen Möglichkeit her gewinnt das Leben des Menschen seine spezifisch politische Spannung“ (7). Die „Spannung“ ist wieder ein Ausdruck, der der existenziellen Sphäre zugehört; die Todes- und Tötungsbereitschaft ist nicht etwas Befohlenen, Gesolltes, oder eine programmatische Forderung, sie hat vielmehr existenziellen Sinn in der konkreten Situation des wirklichen Kampfes. Für den Kampf und Krieg in diesem Sinn gibt es daher auch keine rationalen, juristischen, moralischen oder andere Rechtfertigungsgründe. „Wenn eine solche physische Vernichtung menschlichen Lebens nicht aus der seinsmäßigen Behauptung der eigenen Existenzform gegenüber einer ebenso seinsmäßigen Verneinung dieser Form geschieht, so läßt sie sich eben nicht rechtfertigen“ (17). Ein Krieg werde nicht für Ideale geführt, sondern um den existenziellen Feind abzuwehren oder zu vernichten; ein „war to end war“, wie wir ihn kennengelernt haben, sei ein „manifeste Betrug“, wie Schmitt sich ausdrückt.

Äußerlich gegenüber diesen Existenzverhalten ist die Frage nach den jeweiligen Inhalten, an die sich die Freund-Feind-Unterscheidung und

das Bestehen einer Machtsubstanz knüpft. „Jeder religiöse, moralische, ökonomische, ethnische oder andere Gegensatz verwandelt sich in einen politischen Gegensatz, wenn er stark genug ist, die Menschen nach Freund und Feind effektiv zu gruppieren“ (9). Es wird also möglich sein, die typischen Tatbestände anzugeben (Rassen, Sprachen, Kulturen, Religionen), mit denen verbunden Machtsubstanzen auftreten, ohne dass Aussagen über bestimmte Zuordnungsgesetze gemacht werden könnten; die Machtsubstanz selbst kann nur als das beschrieben werden, wozu die angeführten Inhalte unter Umständen werden [104] können. Wenn innerhalb einer bestehenden politischen Einheit ein neues Machtzentrum, anknüpfend z.B. an ethnische oder religiöse Inhalte sich bildet, dann kann man von einem „Bestehen“ der alten Einheit solange sprechen, als das neue Zentrum nicht stark genug geworden ist, um die alte Einheit in einem Konfliktfall an der Verteidigung nach außen zu hindern; ist sie einmal so stark geworden, aber noch nicht stark genug, um selbst die Staatslenkung zu übernehmen, dann ist das betreffende politische Gebilde aufgelöst, es „besteht“ nicht mehr. Das Urteil darüber, ob ein Staat noch „besteht“ oder nicht, wird im einzelnen Fall für den Staatslehrer nicht immer ganz leicht sein; besonders dann nicht, wenn das Aufhören der politischen Existenz nicht begleitet ist von einer Auflösung der juristischen Form (man denke z.B. an die Fälle der von den United States dependenten Staatsgebilde); aber das Prinzip der Beurteilung ist klar.

Die Konstruktion der ganzheitlichen Machtsubstanz stößt auf die gleichen Strukturen des Themenfeldes, wie die Analyse der herrscherlichen Daseinsverfassung. Es zeigte sich dort die Schwierigkeit, die Herrschaft zugleich instrumental für das Leben der Beherrschten und als Sphäre einer eigenen Formensprache zu verstehen, und wir finden hier die gleiche Schwierigkeit in der Konstruktion Schmitts unter dem Titel des Souveränitätsbegriffes. Eine Komponente dieses Begriffes (über andere, insbesondere das Problem der Dezsion haben wir noch später zu sprechen) ist bedingt durch den anstaltlichen, den instrumentalen Charakter der Staatsorganisation, die als schützende, fördernde etc. den gesamten übrigen Daseinsinhalten der Beherrschten gegenübersteht. Ein Begriff der „Souveränität“ wäre an sich im konstruktiven Zusammenhang der Lokalisierung der Macht in dem gemeinsamen Ganzen überhaupt nicht nötig; nicht einmal der Begriff einer „Sachsouveränität“ wäre am Platze, denn es wird ja hier nicht von der Herrschaft eines Gültigen über ein Ungültiges gesproch-[105]en; das gemeinsame Ganze ist schlicht das Verbindende in den teilhaften Handlungen aller am Herrschaftsverband

beteiligten. Ein Souveränitätsbegriff wird erst ein Desiderat, wenn die politische Sphäre als eine unter anderen Daseinssphären gesehen wird, und der Ausdruck „souverän“ dazu dienen soll, ihre Stellung gegenüber den anderen festzulegen. Die politische Einheit ist für Schmitt, unter den anderen Einheiten in einer Gesellschaft, die „maßgebende Einheit“; sie ist „souverän“ in dem Sinn, „daß die Entscheidung über den maßgebenden Fall, auch wenn das der Ausnahmefall ist, immer begriffsnotwendig bei ihr stehen muß“ (1). Der „maßgebende“ Fall aber ist der „Konfliktsfall“, der Ernstfall der die Todesbereitschaft fordert. Die Worte „Souveränität“ und „Einheit“ meint Schmitt, hätten hier einen guten Sinn, wenn man sie nur mit der richtigen Einschränkung verstünde: „Beides besagt keineswegs, daß jede Einzelheit des Daseins jedes Menschen, der zu einer politischen Einheit gehört, vom Politischen her bestimmt und kommandiert werden müßte. Es kann sein, daß wirtschaftliche Rücksichten stärker sind als alles, was die politische Leitung, d.h. die Regierung will; an religiösen Überzeugungen findet die Macht des Staates ebenfalls leicht eine Grenze“ (11). Schmitt rührt damit, ohne sich näher darauf einzulassen, an einen Teil des Problems der Revolution: wo liegt die Grenze der Spannung zwischen politischer Sphäre und den übrigen Daseinsinhalten?; wann wird die Spannung so stark, dass von den apolitischen Daseinsinhalten her die politische Einheit vernichtet und substantiell erneuert wird? etc. Schmitt sieht, dass der Mensch nicht von der Politik allein lebt, sondern dass der „Regierung“ Schranken gezogen sind an der habituellen Lebensform der Mitglieder des Herrschaftsverbandes; aber es ist sehr schwer zu bestimmen, wann diese Schranken noch Schranken sind, und wann die politische Einheit zerstört und erneuert wurde.

Das Kriterium ist für Schmitt der „Konfliktsfall“. „Das [106] worauf es ankommt, ist immer nur der Konfliktsfall. Sind die wirtschaftlichen oder religiösen Gegenkräfte so stark, daß sie die Entscheidung über den Ernstfall selber von sich aus bestimmen, so sind sie eben die neue Substanz der politischen Einheit geworden“ (11). „Die politische Einheit ist eben ihrem Wesen nach die maßgebende Einheit, gleichgültig aus welchen Motiven sie ihre letzten psychischen Kräfte zieht. Sie existiert oder sie existiert nicht. Wenn sie existiert, ist sie die höchste, d.h. im entscheidenden Fall bestimmende Einheit“ (13). Mit diesen Sätzen mündet Schmitt in der Fundamentalthematik unseres Problems. Der „Konfliktsfall“ ist nichts anderes als der (der Konkretisationsstufe und der Variation des Problems, in der wir uns befinden, angepasste) Ausdruck für

„Eingebung“. Wir können nicht gut „Eingebung“ sagen, weil wir nicht von Personen sprechen, sondern von „Ganzheiten“; wir finden hier nicht so leicht die Differenzierung von objektivem Geist und diesseitigem Dasein, weil die sich öffnende Person fehlt; es kommt keine Erleuchtung von oben, weil das Subjekt der Erleuchtung schwer zu bezeichnen wäre. Aber das „Ganze“ hat darum doch die gleiche Existenzialproblematik wie das einzelmenschliche Dasein. In der Fülle seines Selbst ist es uns ebenso wenig kontinuierlich gegeben wie die Person; es gibt nur die wenigen Augenblicke, die der existenziellen Selbstgebung entsprechen, das sind die „Ernstfälle“, die „Konfliktsfälle“, in denen die Ganzheit ihre Existenz entscheidend im Kampf zu bewähren hat. Was zwischen diesen Augenblicken unzweifelhafter Gegebenheit liegt, ist dunkel, ebenso wie die Existenz der Person: wenn ein Staat einen Krieg aushält und übersteht, sind wir bereit ihm politische Existenz zuzubilligen; wenn er eine Periode innerer Kämpfe durchgemacht hat, werden wir vielleicht zweifeln, ob er noch „existiert“, oder nur sich nicht auflöst, weil der Anstoß von außen fehlt; wir werden das Urteil über seine Existenz bis zu einer neuerlichen Bewährung in einem [107] „Ernstfall“ in der Schwebe lassen; oder aber die geschichtliche Erfahrung hat gezeigt, dass ein Reich trotz furchtbarer Schwäche in drohenden Lagen eine seltene Fähigkeit der Erneuerung und Selbsterhaltung gezeigt hat, wie z.B. das byzantinische Reich, so dass ein begründetes Urteil über sein Ende nur nach einer radikalen Vernichtung angebracht war. Wir stoßen auf das Problem der Existenzgrade, das uns noch ausführlich beschäftigen wird. Jedenfalls ist mit der Theorie des Ernst- oder Konfliktfalles die spekulative Struktur der Untersuchung über die Staatsexistenz klargelegt. Was die Existenz im politischen Sinne, die Existenz einer Machtsubstanz sei, wissen wir nicht; und können wir nicht wissen. Wir sehen Menschengruppen, die sich als ganze gegen Angriffe verteidigen und selbst angreifend sich ausdehnen; wir finden mit solchen kollektiven Kampfgruppen typisch verbunden die Merkmale von Blutsverwandtschaft, ethnischer Einheit, gemeinsamer Sprache, gemeinsamer Geschichte, gemeinsamen religiösen Überzeugungen, auf die Kampfgemeinschaft sich gründenden Ideologien etc. Aus den verschiedensten Richtungen her kann die seelische Bereitschaft zum Tod im Konfliktfall gespeist werden. Das Letzte, was über die Einheit gesagt werden kann, hat Schmitt ungemein treffend formuliert: „Sie existiert oder sie existiert nicht“. Ich wüsste nicht, was über das indefiniendum einer Substanz, mehr zu sagen wäre; wir wissen von ihr nichts, als dass sie Menschengruppen zu einer Einheit beseelt, für die diese Menschen zu sterben bereit sind.

§ 25 Das Kontinuum der Existenz als Macht (Plessner)

[108] Wenn auch ich nicht weiß, was mehr zu sagen wäre, so wissen es doch andere. Überprüfen wir noch einmal die Struktur der Thematik, um den Ort zu finden, an dem sich noch ein spekulativer Gedankengang, der letzte, einfügen lässt: wir haben es mit der Frage des gemeinsamen, des verbindenden Ganzen als einer Existenz zu tun. Von der Daseinsverfassung des Menschen unterscheidet sich diese Art von Existenz radikal dadurch, dass wir nicht durch einen meditativen Gang den Punkt erreichen können, an dem das Dasein in seiner Struktur *ursprünglich* gegeben wird; die ganzheitliche Existenz ist kein sich selbst gebendes Dasein; sie kann nicht selbst die Grundverfassung ihres Daseins als eine Offenheit zeigen. Wir sind ja auf die Ganzheit als auf eine notwendige Annahme bei der rationalen Einkreisung der Herrschaftsbeziehung gestoßen; das gemeinsame Ganze ist in seiner Existenz gebunden an die Existenz von Personen, von menschlichem Dasein. Nicht *eine* Person öffnet sich gegen den objektiven Geist sondern *viele*, und sie alle öffnen sich, annahmengenmäßig, gegen den gleichen jenseitigen Gehalt; nicht *ein* Leib ist das Fundament der geistoffenen Existenz, sondern *viele* Leiber fundieren Existenzen, die sich gegen das gleiche Jenseits öffnen, und insofern als eine Einheit, als *eine* Existenz angesehen werden können, eben die ganzheitliche Existenz. Der Grundverhalt der Existenz ist hier wie dort die Offenheit gegen den Geist, wobei allerdings die ganzheitliche Existenz sich diese Struktur, da sie nicht Person ist, nicht selbst geben kann; und die Offenheit äußert sich hier wie dort als ein Ablauf von Handlungen, deren Sinngehalt aus dem „Jenseits“ der Person kommt, aus der Eingebung bei der personalen Existenz, aus der Ergriffenheit durch das Ganze bis zur Todesbereitschaft aller personaler Existenzen bei der ganzheitlichen Existenz. Über das Phänomen der Eingebung selbst und über die ganzheitliche Ergriffenheit kann nichts Näheres gesagt werden; man kann sagen, sie existierten, aber wie das ist: „Existieren“, über [109] das So-sein des Existierens können Aussagen nicht gemacht werden.¹ Wir kennen soziale Erscheinungen, wie Befehlen und Gehorchen, Angreifen und Widerstehen, die wir auf den Existenzialverhalt von Macht zurückführen; wir wissen also sehr genau, welche Klasse von Phänomenen wir im Auge haben, wenn wir von Macht sprechen, aber was die Macht

¹ Ein brauchbarer Ideologiebegriff wäre vielleicht: Ideologien sind Urteile und Urteilsinbegriffe, die über Existenzialverhalte so sprechen, als seien sie Sach- oder Wesensverhalte.

selbst sei, löst sich unter den rationalisierenden, spekulativen Konstruktionen auf und zieht sich zurück in das ineffabale der ganzheitlichen oder personalen Existenzen. Die Konstruktionsformen selbst aber sind Wesensformen des Denkens, die grundsätzlich auf jede der beiden Existenztypen, von denen wir hier sprechen, anwendbar sind (andere, wie die göttliche Existenz, die in den gleichen Formen konstruktiv umspinnen wird, gehen uns hier nicht an). Es ist daher prinzipiell möglich, dass neben dem Analogon zur Eingebungslehre des personalen Daseins, neben der Lehre Max Webers und Schmitts vom Pathos des Todes und der Todesbereitschaft im Konfliktfall, auch eine Lehre von der Ganzheit als existenzielles Kontinuum durchkonstruiert wird.

Einen solchen Konstruktionsversuch hat Plessner gemacht. Wir wollen ihn analysieren, weil er 1) einer der bedeutendsten Versuche zur Konstruktion eines solchen Kontinuums ist; weil er 2) Existenz und Macht als Synonym fasst; und weil er 3) die abschließende Ergänzung der Konstruktionsversuche in unserem Themenfeld gibt.

Wir haben schon bei Necker den Versuch kennen gelernt, das Wesen des Daseins des Beherrschten auf die Hierarchie der Zeit und das Altern zurückzuführen, und wir haben darauf hingewiesen, dass die gleiche Betrachtung, nur mit der umgekehrten Akzentuierung auch zur Bestimmung des herrscherlichen Daseins dienen könnte. Plessner gibt nun als das wichtigste Paradigma des existenziellen mächtigen Kontinuums die Zeitstruktur an, und wir [110] können den von Necker begonnenen Gedanken zu Ende führen, indem wir Plessner von diesem Punkt an folgen. Die Zeit, meint Plessner, könne konzipiert werden „als Einheit einer aus der Vergangenheit her in die Zukunft und aus der Zukunft her in die Vergangenheit offenen Gegenwart“. Die Zeit wird zusammengedrängt auf die Gegenwart als die Umbruchstelle von Vergangenheit und Zukunft, auf den Bruch, der „die Kontinuität der vom Damals ins Dann fließenden ‘Zeit’ vermittelt“. Die Verschränkung der Existenzdimension im Jetztpunkt erweitert Plessner vom Paradigma der Zeit auf die gesamte Daseinsverfassung des Menschen, und gewinnt so den Begriff einer Daseinslage, die dadurch zur Situation wird, dass der Mensch sie „erledigen“ muss. „Seine Lage verlangt von ihm Entscheidungen, einerlei ob sie sich ihm als durch Wahl und Entschluß, durch den freien Akt der Selbstlenkung zu erledigende präsentieren (der klassische Grieche, der humanistisch empfindende Europäer würde sagen: in ihrem eigentlichen Wesen) oder nicht. So gibt es für den Menschen den rechten Augenblick, das Gebot der Stunde, die versäumte Gelegenheit und die richtig ge-

nutzte Gelegenheit. Und nicht nur im temporalen Sinne. Es gibt die günstige Konstellation, den geeigneten Raum in eigentlicher und übertragener Bedeutung“. (59). Das Dasein des Menschen ist ein stetiges Erledigen von solchen Situationen, die typisch strukturiert sind als Horizont von Vertrautheit, in den sich ein Fremdes, Unheimliches, Unvertrautes hineinschiebt, das durch das Erledigen mit Sinn erfüllt und dem vertrauten Horizont eingefügt werden muss. Die Existenz spielt sich darum in der seelisch zweideutigen Stimmung von Gewagtheit und Geborgenheit ab: Gewagtheit im Vorgriff ins Fremde, Geborgenheit im Verharren im vertrauten Horizont. Weil in allen Richtungen menschlichen Tuns „diese urtümliche Vordringlichkeit des Unverstandenen in das schon auf Zweck und Sinn Ausgelegte einer Werkwelt verschränkt ist, hat die Situation des Menschen den Charakter der *Gewagtheit* und **[111]** *Bedrohtheit*. So verlangt sie in eins mit dem Vorgriff ins Unbekannte die Sicherung gegen das Unbekannte, mit dem Sprung über die Grenze ihre Ausdehnung über den Sprungbereich hinaus. Jede Sicherheit ist einer Unsicherheit abgekämpft und schafft neue Unsicherheit“. (60). In diesen Wendungen wird mehr die Exponiertheit der Existenz betont, während andere mehr auf die Verslossenheit im Horizont verweisen; beide greifen ineinander und charakterisieren in ihrer Verschränkung die Situation des Menschen. „Geborgen und preisgegeben ist er so das bedürftige Wesen, das hofft, erwartet, wünscht, sich sorgt, will, fragt“ (69).

So weit finden wir in der Konstruktion kaum etwas, was nicht wesentlich schon bei Necker angelegt wäre. Deutlich wird die seelische Doppelstimmung in reichen persönlichen Nuancen herausgearbeitet, die in ihre Komponenten zerlegt werden könnte, um zur Typisierung von Menschen zu dienen, in denen der eine oder andere Gehalt dieses Stimmungskomplexes überwiegt. So wie Necker die Geborgenheit und die Beschränkung im Horizont als typisch für den Beherrschten bezeichnete, könnte das wagende Vorgehen, das Überwiegen des Dranges über den Horizont hinaus als typisch für die Herrscherpersönlichkeit behauptet werden. Wichtig ist dagegen die Meinung Plessners, dass die Macht eine Essenz im Menschen sei (54), oder in anderer Wendung, dass der Mensch eine geheime Essenz besitze: „die von sich kündende Macht der Existenz“. (88). Wir haben im gleichen Sinn von der Machsubstanz gesprochen als dem Unsichtbaren, auf das alle die Erscheinungen, die wir zu untersuchen haben, hinweisen. Auch Plessner ist der Meinung, daß über sie nichts ausgesagt werden kann; aber er kann es sich nicht versagen, durch dialektische Formulierungen die Untersuchung so weit wie möglich,

eben über die Rationalität hinaus in die Dialektik vorzutreiben. Er spricht von dem „Bruch“, in dem sich das „Kontinuum“ konstituiert; er spricht von dem Horizont, der zugleich geschlossener und offener ist, [112] über den die wagende Tat hinausgreifen kann ins Unbekannte, wodurch sie aber zugleich den Horizont erweitert und das Unbekannte zum immanent Bekannten macht. Noch einige dieser Formeln: „In solcher Zwischenstellung findet sich der Mensch von Horizonten umschlossen und seine Situation in ein Diesseits und Jenseits des Horizontes aufgespleißt“ (60). „Diese Bedürftigkeit, dieses Verlangen, dieses Suchen nach Erfüllung, dieses nur im sich selber Vorlaufen einer Führung des Lebens leben macht seine in die aktuale gegenwärtige Unendlichkeit der offenen Welt verschränkte indefinite Endlosigkeit des Immer-Weiter-Machen-Müssens oder seine Endlichkeit aus“ (60f). „Sie ist selber eine in eine Unendlichkeit verschränkte und damit ausdrücklich sich als solche manifestierende Endlichkeit, die auf natürliche Weise künstlich ausgeglichen zu werden verlangt“ (61). – Es bedarf wohl kaum einer Erwähnung, dass alle diese Aussagen nicht Urteile über Sach- oder Wesensverhalte sind. Sie sind Versuche, mit Hilfe von Bildern wie Horizont, Horizonterweiterung, Vorgriff etc. als lineares horizontales Kontinuum zu konstruieren, was die Eingebungstheorie, die Offenheit nach „oben“, gegen den Geist hin, vertikal für einen Punkt der als horizontale Linie sich abrollend vorgestellten Existenz leistet.

Für uns ist nun dieser gesamte konstruktive Apparat, der bisher nur als Rationalisierung des Problems der personalen Existenz erläutert wurde, deshalb so wichtig, weil Plessner, ohne dass er sich irgendwelcher Schwierigkeiten bewusst wäre, ihn auf ganzheitliche Existenzen überträgt. Die Existenz manifestiert nämlich praktisch ihren Machtcharakter dadurch, dass sie die Vergangenheit, aus der sie geworden ist, nun ihrerseits durch ihre Taten umgestaltet. „Diese Macht ist praktische-politische Macht, insofern von den Entscheidungen der je um ihre Gegenwart ringenden Generation die Vergangenheit mitgestaltet wird“ (47). Es handelt sich hier nicht mehr um den Lebenslauf eines ein- [113] zeln Menschen, sondern um überpersonale historische Abläufe von ganzheitlichen Existenzen verschiedenen Umfanges, insbesondere für Plessner von Völkern und Staaten. Nach der Analogie der existenziellen Umbruchstelle von Vergangenheit und Zukunft im Jetzt wird allgemein der historische Ablauf als ein je offener und unabgeschlossener bis in die Gegenwart hinein verstanden. Die geistige Welt, die uns als vergangene umgibt, ist „eine bis in unsere lebendige Gegenwart hinein *unabge-*

geschlossen und von ihrer Gestaltung durch unser Denken und Handeln in jedem Augenblick *abhängig*“ (46). Die Vergangenheit ist nicht ein abgeschlossener gegenständlicher Zusammenhang, der uns vorgegeben wäre wie die Naturerscheinungen, sondern er ist ein bis in die Gegenwart hinein *wirkender* Zusammenhang; Vergangenheit und Gegenwart sind nicht durch einen Schnitt voneinander getrennt, sondern kontinuierlich geht Vergangenheit in die gelebte Gegenwart über bis zu dem Punkt der Unmittelbarkeit unserer Entscheidungen, unseres Handelns. „Was von der Vergangenheit her gesehen die letzte Auswirkung scheint, die gelebte Gegenwart...gibt sich in ihrer Unmittelbarkeit...nur durch einen Umbruch der Blickstellung zu sehen und zu verstehen. In diesem Umbrechen des Blickes wendet sich das Leben selbst zu sich, um sich als vergangenes und gewordenes zu entdecken“. (47). Wenn so die Vergangenheit sich nur allmählich verfestigt und bis in die Gegenwart hinein reicht, zeigt sich die rückwirkende, geschichtsschöpferische Macht der Existenz; zeigt sich die Existenz, indem sie schöpferisch die Vergangenheit an die Zukunft heranführt und durch das Jetzt hindurch nach vorwärts stößt, so das Kontinuum herstellend, als die mächtige.

Bibliographischer Anhang des Typoskripts

Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft.

Spann, Gesellschaftslehre, 3. Aufl., Leipzig 1930.

Gesellschaftsphilosophie 1928. (Handbuch der Philosophie).

Descartes, Discours de la methode, suivi des Meditations Metaphysiques (Flammarion).

Necker, Histoire de la Revolution Francaise. Nouvelle edition t.IV. Paris 1821.

Burckhardt, Kulturgeschichtliche Vorträge. (Napoleon I., 8. und 22.II.1881) Kröner, Leipzig.

Nietzsche, Der griechische Staat 1871. (WW Klassikerausgabe, 1. Bd.).

Dostojewski, Die Brüder Karamasoff. 1. Bd. 1870-1880, Verlag Piper.

Wolters, Herrschaft und Dienst. 3. Aufl. 1923. (1. Ausg. 1913).

La Boétie, Discours de la Servitude Volontaire, suivi du Mémoire Touchant l'édit de Janvier 1562. (ed. Bonnefon) Collection des Chef-d'œuvres méconnus. Paris 1922. Geschrieben 1548; mehrere posthume Ausgaben seit 1574.

Elyot, Sir Thomas, The Boke named the Governour. 1531. (Ausgabe Everyman's Library).

Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen. 1927. (A.f. Sozialw. Bd. 58, S. 1-31).

Plessner, Hellmuth, Macht und menschliche Natur. Berlin 1931.

Anmerkungen des Herausgebers

Eine Abschrift des Typoskripts der *Herrschaftslehre* wurde dem Archiv freundlicherweise von Prof. Dr. Thomas Hollweck zur Verfügung gestellt, dem ich an dieser Stelle dafür danken möchte; eine Reihe von Ergänzungen durch kleinere, im Archiv befindliche Fragmente wurden vom Herausgeber eingefügt. Originaltext und Anmerkungen wurden *formal* den Regeln der *Occasional Papers* angepasst. Kleinere Verschreibungen Voegelins wurden korrigiert; fehlende Wörter ergänzt und durch [] markiert. Um den Text lesefreundlicher zu gestalten, wurden aus dem Inhaltsverzeichnis Voegelins die Überschriften der Paragraphen in den Text eingefügt. Dasselbe gilt für die Seitenzahlen des Typoskripts, die in Fettdruck in [] eingefügt wurden. Erläuterungen des Herausgebers wurden durch * markiert.

* S. 21: Die Seite 15 wurde auf einer anderen Schreibmaschine mit kleinerer Type geschrieben, was vermuten lässt, dass die ursprüngliche Seite 15 später ausgewechselt wurde. Möglicherweise geschah dies bei der Abfassung des umgearbeiteten Manuskripts der *Herrschaftslehre*, das ebenfalls auf dieser Maschine geschrieben wurde. Dasselbe gilt für die Seiten 21 und 22.

* S. 23: Eine von Voegelin selbst eingefügte Bemerkung, die darauf hindeutet, dass er diese Stelle noch weiter auszuführen gedachte. Eine solche Ausführung zu Husserl findet sich in der zweiten Fassung der *Herrschaftslehre* im Absatz 3 des ersten Kapitels.

* S. 46: Dem Text ist nicht mit Sicherheit zu entnehmen, an welcher Stelle genau §17 beginnt. Wir folgen mit unserer Einteilung der Paginierung Voegelins im kurzen Inhaltsverzeichnis.

* S. 74: Es ist dem Text nicht mit Sicherheit zu entnehmen, wo der § 20 endet und wo § 21 beginnt. Dieses Problem löst auch nicht ein Blick in die drei Inhaltsverzeichnisse und in das der ausgearbeiteten Fassung. Denn während sowohl im kurzen wie auch im handschriftlichen Verzeichnis § 21 die Überschrift trägt „Inventar der Problematik (soweit sie bisher entwickelt wurde)“ und im Paginierungsstreifen Voegelins mit S. 78 ausgewiesen ist, fehlt im Verzeichnis, das im Brief an Baumgarten enthalten ist, diese Paragraphen-Überschrift. Stattdessen schließen hier als § 21 und § 22 die Abschnitte über Boétie und Elyot an, die im handschriftlichen Verzeichnis als § 22 und § 23 ausgewiesen sind. Im Verzeichnis zur zweiten Fassung der *Herrschaftslehre* findet sich als Abschnitt 8 ebenfalls die Überschrift „Inventar der Problematik (soweit sie bisher entwickelt wurde“, doch folgen hier unter der Überschrift „Zwei Renaissance Versuche“ die Analysen von La Boétie und Elyot zusammengefasst unter Abschnitt 9.

Namensregister

Aristoteles	52, 74, 80, 82
Buddha	65
Burckhardt, Jacob	53, 54, 97
Cäsar, Gaius Iulius	47
Christus	58-63
Descartes, René	20, 21, 22, 70, 79, 97
Dostojewski, Fjodor Michailowitsch	45, 52, 57, 58, 59, 61, 63, 65, 66, 72, 74, 97
Elyot, Thomas	74, 78-85, 97
Gandhi, Mohandas Karamchand	75
George, Stefan	58, 70, 72, 83
Heinrich VIII.	78
Herakles	65
Husserl, Edmund	23
Jesus (s. Christus)	
Kant, Immanuel	64, 74, 79, 84
Krishna	65
La Boetie	74, 75, 77, 78, 97
Laski, Harold Joseph	30
Metternich	54
Necker, Jacques	37-39, 41-46, 59, 65, 72, 74, 93, 94, 97
Nietzsche, Friedrich	50-53, 55-57, 64, 65, 72, 73, 97
Peirce, Charles S.	19
Perikles	47
Platon	17, 18, 49, 56, 62, 74, 78, 80, 83
Plessner, Helmuth	92-97
Scheler, Max	79
Schmitt, Carl	83, 87-91, 93, 97
Sieyès, Emmanuel Joseph	44
Spann, Othmar	17, 19-21, 24, 32, 34-36, 55, 71
Tolstoi, Leo	75
Weber, Max	39, 54, 83, 85, 87, 93, 97
Wolters, Friedrich	56, 58, 63, 65, 66, 68, 70-72, 74, 83, 97

