

(6) Was ist Autorität?¹

von **Hannah Arendt** (1955)

I

Um Mißverständnisse zu vermeiden, hätte der Titel dieser Erwägungen eigentlich heißen müssen: Was war Autorität? Denn ich habe im folgenden nicht die Absicht, Autorität zu »definieren« und dann aufgrund einer solchen Definition über »Autorität überhaupt« zu sprechen – etwa in dem Sinne, in dem wir mit Recht sagen, daß es ein geordnetes Gemeinwesen ohne Autorität oder eine Erziehung ohne Autorität nicht geben könne. Für diese »Autorität überhaupt« ist das Wort Autorität eigentlich irreführend, denn es ist historisch durch eine ganz bestimmte Auffassung von Autorität geformt, nämlich von dem, was innerhalb

¹ Nachdruck aus: *Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart (FT)*, S. 117-168.

Zum Thema »Autorität« gibt es, in chronologischer Reihenfolge, die folgenden fünf Veröffentlichungen von Hannah Arendt:

AUT-1 »Was ist Autorität?«, in: *Der Monat* 8, 1955-1956, Heft 89 Februar 1956), S. 29-44;

AUT-2 »Authority in the Twentieth Century«, in: *The Review of Politics* 18, Heft 4, Oktober 1956, S. 403-417;

AUT-3 »Was ist Autorität?«, in: *FT*, siehe oben;

AUT-4 »What Was Authority?«, in: *Nomos: Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy* 1, 1958, S. 81-112;

AUT-5 »What Is Authority?«, in: *Between Past and Future (BPF)*, S. 91-141.

Alle lassen sich auf einen Vortrag zurückführen, den H. A. unter dem Titel »The Rise and Development of Totalitarianism and Authoritarian Forms of Government in the Twentieth Century« für eine vom Congress for Cultural Freedom veranstaltete internationale Konferenz in Mailand (12.-17. September 1955) vorbereitet hatte und der als Konferenzpapier verteilt, aber in dieser Form nicht veröffentlicht wurde.

Der Mailänder Vortrag besteht aus drei Teilen. In Teil I befaßt sich H. A. mit den Unterschieden zwischen »autoritärer«, »tyrannischer« und »totaler« Herrschaft und versucht, die autoritäre Herrschaft mit dem Bild der Pyramide, die totale mit dem Bild der Zwiebel zu erklären. Teil II enthält Ausführungen zur Methode; das Unterscheidungen-Machen (»making distinctions«) wird verteidigt, die in den Sozialwissenschaften verbreitete Funktionalisierung, das Gleichsetzen unter funktionalem Gesichtspunkt, kritisiert. Teil III schließlich ist dem Thema gewidmet, das den späteren Aufsätzen den Titel gegeben hat: Was ist/ war Autorität?

Im Unterschied zu *AUT-2*, das eine nur geringfügig überarbeitete Fassung der Teile I und II des Mailänder Vortrages ist, sind die übrigen Veröffentlichungen hauptsächlich Weiterentwicklungen von dessen Teil III; die ursprünglichen Teile I und II sind hier, man könnte sagen, zu Einleitungen zusammengezogen worden.

AUT-1, die erste deutsche Fassung, ist eine kürzere Version von *AUT-3*, der zweiten und letzten deutschen Fassung. Beide weichen stark von den ihrerseits recht unterschiedlichen englischen Veröffentlichungen, *AUT-4* und *AUT-5*, ab; *AUT-5* ist im Vergleich zu *AUT-4* an einigen Stellen erweitert und hat, gegenüber allen früheren Fassungen, einen neuen zusätzlichen Teil (*BPF*, S. 128-135) erhalten. Darin geht es um die christliche Lehre von der Hölle, deren platonische Wurzeln und deren Bedeutung bei der Durchsetzung von Autoritätsansprüchen der Katholischen Kirche im weltlichen Bereich (um den Preis der Verwässerung des römischen Autoritätsbegriffs); einige dieser Gedanken klingen auch in dem Vortrag »Religion und Politik« an, vgl. unten S. 305 -324.

Die hier abgedruckte Fassung *AUT-3* läßt sich nur recht grob als Übersetzung von Text *AUT-4* (dem ein Vortrag in Washington, D. C., aus dem Jahre 1956 zugrunde liegt) bestimmen. H. A. hat offenbar an beiden, der deutschen und englischen Fassung, parallel gearbeitet, so daß im Deutschen ein anderes (wenn auch inhaltlich nicht auffällig abweichendes) Manuskript entstanden ist. *AUT-5* ist, auf der Grundlage der englischsprachigen Vorläufer, *AUT-2* und *AUT-4*, erweitert worden, wahrscheinlich ohne die deutschen Fassungen zu berücksichtigen.

Hannah Arendts Anmerkungen wurden, unter Benutzung von *AUT-3* und *AUT-5*, neu gestaltet.

der westlichen Welt durch einen sehr langen Zeitraum hindurch unter Autorität maßgeblich verstanden worden ist. Andererseits ist dies Irreführende selbst wieder gerechtfertigt, weil die konservativen Reaktionen, die zumeist eine ganz spezifische Autorität restaurieren wollen, sich auf diese »Autorität überhaupt« berufen; dann aber auch, weil die Autoritätskrise oder genauer gesprochen der Autoritätsverlust der modernen Welt weder vor der »Autorität überhaupt« noch vor präpolitischen Autoritätsphänomenen, wie sie in der Erziehung gegeben sind, haltgemacht hat.

Der moderne Autoritätsverlust, die Tatsache nämlich, daß wir in der modernen Welt kaum noch Gelegenheit haben zu erfahren, was Autorität eigentlich ist, hat natürlicherweise zu einer gewissen Begriffsverwirrung geführt, und wenn wir uns auch hüten wollen, dieser Verwirrung eine Definition des Begriffes entgegenzuhalten, so mag es doch nützlich sein, wenigstens anzumerken, was Autorität nicht ist und niemals war.

Da Autorität immer mit dem Anspruch des Gehorsams auftritt, wird sie gemeinhin für eine Form von Macht, für einen Zwang besonderer Art gehalten. Autorität jedoch schließt gerade den Gebrauch jeglichen Zwanges aus, und wo Gewalt gebraucht wird, um Gehorsam zu erzwingen, hat Autorität immer schon versagt. Andererseits ist Autorität unvereinbar mit Überzeugen, welches Gleichheit voraussetzt und mit Argumenten arbeitet. Argumentieren setzt Autorität immer außer Kraft. Der egalitären Ordnung des Überzeugens steht die autoritäre /// Ordnung gegenüber, die

159

ihrem Wesen nach hierarchisch ist. Will man also Autorität überhaupt definieren, so würde es sich vor allem darum handeln, sie klar sowohl gegen Zwang durch Gewalt wie gegen Überzeugen durch Argumente abzugrenzen. Denn die autoritäre Beziehung zwischen dem, der befiehlt, und dem, der gehorcht, beruht weder auf einer beiden Teilen gemeinsamen Vernunft noch auf der Macht des Befehlenden. Was beide gemeinsam haben, ist die Hierarchie selber, deren Legitimität beide Parteien anerkennen und die jedem von ihnen seinen von ihr vorbestimmten, unveränderten Platz anweist.

Diese Seite der Sache ist von historischer Bedeutung. Unser Autoritätsbegriff ist zum Teil platonischen Ursprungs, und als Plato die Einführung von so etwas wie Autorität in die öffentlichen Angelegenheiten der Polis zu erwägen begann, war er bewußt auf der Suche nach einer Regierungsform, welche weder in Überredung bestand, in **πειθειν** (peithein), wodurch in Athen innenpolitische Angelegenheiten entschieden wurden, noch in Gewalt, **βία** (bia), die griechischer Auffassung zufolge legitim in allen Fragen der Außenpolitik verwandt wurde.

Historisch können wir sagen, daß Autoritätsverlust – das heißt der radikale Zweifel nicht an der Legitimität gerade herrschender Gewalten, sondern an der Legitimität von Autorität überhaupt – nur das letzte und dann allerdings entscheidende Stadium einer Entwicklung ist, in der Jahrhunderte lang nur Tradition und Religion wirklich erschüttert waren. Von diesen dreien: **Tradition – Religion – Autorität**, die, wie wir sehen werden, wesentlich zusammengehören, hat sich Autorität als das stabilste Element erwiesen. Erst mit dem Autoritätsverlust bemächtigte sich der allgemeine Zweifel der Neuzeit des politischen Bereiches, in dem nicht nur alles sich sofort radikaler ausnimmt, sondern wo die Dinge auch eine nur dem Politischen eigene Realität gewinnen. Was bis dahin vielleicht nur geistige oder ideengeschichtliche

Relevanz gehabt hatte, ging nun wirklich alle an. Erst jetzt, so könnte man sagen, wurden Traditions- und Religionsverlust zu einem politischen Ereignis allerersten Ranges.

Die Unterscheidung zwischen Autorität und »Autorität überhaupt«, die ich vorschlage, wird vielleicht deutlicher, wenn ich sie an den beiden der Autorität so nahe stehenden Begriffen von Tradition und Religion exemplifiziere. So sind zum Beispiel auch Tradition und Vergangenheit nicht dasselbe. Traditionsverlust muß und darf nicht bedeuten, daß wir die Vergangenheit verlieren, wie uns die **Traditionsgläubigen** auf der /// einen und die **Fortschrittsgläubigen** auf der anderen

160
Seite einreden wollen, wobei es gleichgültig ist, daß die Traditionsgläubigen dies beklagen und die Fortschrittsgläubigen uns zu dem Verlust gratulieren. Mit dem Verlust der Tradition haben wir den Ariadnefaden verloren, der uns durch die ungeheuren Reiche der Vergangenheit sicher geleitete, der sich aber auch als die Kette erweisen könnte, an die jede Generation neu gelegt wurde und durch die ihr die Vergangenheit in einem im vorhinein vorgezeichneten Aspekt erschien. Dabei ist aber nicht zu leugnen, daß ohne die Sicherung der Tradition – und der Verlust dieser Sicherung ist bereits einige hundert Jahre alt – der Raum der Vergangenheit selbst mitgefährdet worden ist, so daß Traditionsverlust sehr wohl den Verlust der Vergangenheit bedeuten kann. Wir sind in der Gefahr zu vergessen, und solch Vergessen würde – ganz abgesehen von den Inhalten selbst, die verlorengehen könnten – bedeuten, daß, rein menschlich gesprochen, wir uns selber einer Dimension berauben würden, der Tiefendimension im menschlichen Dasein. Denn Gedächtnis und Tiefe sind dasselbe, jedenfalls kann es für Menschen Tiefe nicht geben ohne Gedenken und Erinnern.

Ganz ähnlich liegt es mit dem Religionsverlust, der für die Neuzeit seit den radikalen Religionskritiken des 17. und 18. Jahrhunderts trotz aller Reaktionen und Restaurationen charakteristisch geblieben ist. Dieser braucht nicht eine Krise oder einen Verlust des Glaubens zu implizieren, denn Religion und Glauben sind keineswegs dasselbe; aber wer wollte leugnen, daß der Glaube, der durch so lange Zeiträume hindurch sicher im Schoße der Religionen als öffentlicher Institutionen gehegt worden ist, durch das Descartessche »de Omnibus dubitandum est« – durch die »**Schule des Mißtrauens**«, wie **Nietzsche** einmal die gesamte moderne Philosophie genannt hat – aufs schwerste gefährdet ist.

Ein ebenso naheliegendes Mißverständnis ergibt sich aus der oft gehörten Entgegensetzung von Autorität und Freiheit. Der Liberalismus, der in den Worten Lord Actons davon ausgeht, daß »die Konstanz des Fortschritts ... in Richtung organisierter und gesicherter Freiheit die charakteristische Tatsache moderner Geschichte ist«², meint, daß jeder Autoritätsverlust eben von einer neugewonnenen Freiheit aufgewogen werde, und versteht die modernen Freiheitsbedrohungen und Freiheitsverluste, von denen wir allenthalben umgeben sind, nur als vorübergehende Abweichungen von diesem konstanten Prozeß, als Rückstöße und Reaktionen im wörtlichen Sinne. Dabei übersieht er die in /// der Wirklichkeit ausschlaggebenden Unterschiede zwi-

161

² John Emerich Edward Dalberg-Acton, »Inaugural Lecture on the >Study of History« (1895), in: ders., *Essays on Freedom and Power*, ausgew. und eingel. von Gertrude Himmelfarb, Glencoe, Ill.: Free Press, 1948, S. 3-29, S. 12.

schen einer autoritär beschränkten Freiheit, der tyrannischen Abschaffung der politischen Freiheit und der totalen Elimination jeder Spontaneität, wie wir sie nur in totalitär beherrschten Ländern finden. Das geschichtliche Prozeßdenken, das zudem noch meint, den historischen Prozeß im ganzen und in seiner Direktion überblicken zu können, sieht hier nur Gradunterschiede und verfehlt dabei die eigentlich politischen Phänomene. Ein autoritär geleitetes Gemeinwesen wie die Katholische Kirche ist nicht totalitär, und totale Herrschaft, wie wir sie von den Hitler- und Stalin-Regimen kennen, hat mit Autorität nicht das geringste zu tun. Aufgabe der Autorität ist immer gewesen, die Freiheit zu begrenzen und gerade dadurch zu sichern, so daß eine autoritäre Staatsform ihre eigentliche Substanz verliert, wenn sie die Freiheit schlechterdings abschafft. Sie ist dann eben nicht mehr autoritär, sondern tyrannisch.

Ganz ähnlich steht es mit dem für alles Autoritätsdenken entscheidenden Unterschied zwischen legitimer und illegitimer Macht. Der Liberalismus war so überzeugt davon, daß alle Macht korrumpiert und daß daher die Konstanz des Fortschritts an einen konstanten Machtverlust gebunden ist, daß er sich um die Frage nach dem Ursprung der Macht oder nach ihrer Legitimierung wenig kümmerte. Wo immer **Macht und Gewalt gleichgesetzt** werden, ist das Verständnis für das, was Autorität ist oder vielmehr war, bereits erloschen. Denn es ist gerade eines der Hauptmerkmale jeder autoritären Herrschaft, daß ihre Autorität sich immer legitimiert, und zwar dadurch, daß sie sich auf eine Quelle beruft, die außerhalb und über der Machtsphäre derer liegt, die gerade die Gewalt innehaben – also auf ein Gesetz, das entweder von Menschen überhaupt nicht erlassen wurde (wie das Naturrecht oder die Gebote Gottes oder die platonischen Ideen) oder auf uralte, durch Tradition geheiligte Bräuche, die zumindest nicht von denen gemacht sind, die gerade regieren.

Mit anderen Worten: Autorität und Freiheit sind keineswegs Gegensätze, und einem Autoritätsverlust entspricht kein automatischer Freiheitsgewinn. Vielmehr leben wir bereits seit geraumer Zeit in einer Welt, in welcher dem fortschreitenden Autoritätsverlust eine ebenso evident fortschreitende Freiheitsbedrohung entspricht. Oder anders gewendet: Wir leben in einer Welt, in der weder der traditionelle Begriff von Autorität noch der traditionelle Begriff von Freiheit ohne weiteres Gültigkeit hat. Es ist, scheint mir, evident, daß in keiner tradi-
tionel-
162

len politischen Philosophie, wie immer sie Freiheit definieren mag, diejenige Freiheit vorgesehen ist, über die wir seit rund einem Jahrzehnt verfügen, nämlich das organische Leben auf der Erde zu vernichten. Unserer Frage: Was war Autorität?, die davon ausgeht, daß es im politischen Feld echte Autorität nicht mehr gibt, würde die Frage entsprechen, über die wir hier nicht reden können, nämlich: Was ist unter modernen Bedingungen eigentlich Freiheit?³

Politisch gesprochen ist das evidenteste Zeichen des modernen Autoritätsverlustes natürlich das Aufkommen der totalitären Herrschaftsapparate, die sowohl ideologisch wie praktisch-moralisch den Zusammenbruch aller traditionell gesicherten Autoritäten im politischen wie gesellschaftlichen Bereich voraussetzen. Denn der Zusammenbruch der traditionellen Maßstäbe für politisches Handeln und politische Organisation ist nirgends das Ergebnis der politischen Propaganda der Be-

³ Dieser Frage widmet sich Hannah Arendt in dem Artikel »Freiheit und Politik«, in dieser Ausgabe S. 201-226. (Anm. U.L.) [7Freiheit H.G.]

wegungen oder der staatlichen Maßnahmen der totalitären Herrschaft. Die Sache liegt vielmehr umgekehrt so, daß die Anziehungskraft der Bewegungen und die anfängliche Popularität der aus ihnen entstehenden Herrschaftsform darauf beruhen, daß sie sich besonders gut unter diesen modernen Bedingungen auskennen und besonders geeignet scheinen, unter diesen Bedingungen politisch zu handeln.

Autoritätsverlust ist ein viel älteres und auch viel allgemeineres Phänomen als die totalitäre Bedrohung. Es tritt in den verschiedenen Ländern in verschiedenen Formen auf, wie es überhaupt der globalen modernen Situation eigentümlich ist, daß sich die Aspekte der spezifischen Modernität der modernen Welt in den verschiedenen Ländern und Kontinenten verschieden zeigen, ihre Extreme verschieden entwickeln, wobei man sich hüten muß, diesen Verschiedenheiten zu große Bedeutung beizumessen. Grundsätzlich gilt, daß, was immer in einem Land der Erde möglich ist, in allen anderen auch möglich ist. So braucht der Autoritätsverlust, auch wenn er sich sehr radikal äußert, keineswegs immer zu einer Katastrophe im Sinne der totalitären Entwicklung zu führen. Vielmehr ist ein, wie mir scheint, sehr charakteristischer Aspekt dieses Phänomens in seinen extremsten Konsequenzen in Amerika ausprobiert worden, also einem Lande, das sich wenigstens bisher als verhältnismäßig immun gegen die totalitären Strömungen des Jahrhunderts erwiesen hat. Hier nämlich stehen wir der merkwürdigen Tatsache gegenüber, daß der Zweifel an der Legitimität von Autorität auch nicht vor derjenigen haltgemacht hat, die anscheinend /// von der Natur selbst vorgezeichnet

163

ist, nämlich der Autorität der Eltern über die Kinder, und allgemeiner: der Älteren über die Jüngeren, oder spezieller: der Lehrer über die Schüler. Auch dies ist nicht spezifisch amerikanisch, sondern modern, denn das **Gerede** von dem »Jahrhundert des Kindes« stammt aus Europa, und zwar aus dem ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts, also aus einer Zeit, da politisch noch alles in bester Ordnung schien.

Man muß sich demnach hüten, solche allgemeinen und vermutlich unausweichlichen Bedingungen wie Autoritätsverlust, unter denen politisches Handeln in unserer Zeit steht, als eindeutig wirkende Ursachen mißzuverstehen. Kausal läßt sich aus ihnen weder etwas herleiten noch etwas erklären. Weder das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts noch die allgemeine, durch Autoritätsverlust gekennzeichnete Situation in den Vereinigten Staaten sind in irgendeinem Sinne »prätotalitär«. Andererseits aber ist natürlich nicht zu übersehen, daß eine Autoritätskrise, die selbst vor offenbaren Naturnotwendigkeiten nicht haltmacht und die Autorität des Erwachsenen über das Kind erschüttert hat, außerordentlich radikal ist.

Um uns dies Phänomen zu vergegenwärtigen, müssen wir erst einmal davon absehen, daß das Eltern-Kind-Verhältnis, wie überhaupt die Tatsache des Vorhandenseins der Jungen und der Alten, seit eh und je und sicher seit Aristoteles, das Modell geliefert hat für alle Demonstrationen einer naturgegebenen Notwendigkeit, menschliches Zusammenleben so einzurichten, daß es in ihm immer Befehlende und Gehorchende, Herrscher und Beherrschte gäbe. Der politische Gebrauch dieses von der Natur vorgezeichneten Verhältnisses ist in der Tat höchst fragwürdiger Natur, und zwar nicht erst in allen konservativen und neokonservativen Argumenten, sondern, wie wir sehen werden, bereits dort, wo er zum ersten Mal auftritt, bei Aristoteles selbst. Aber ganz abgesehen von Brauch und Mißbrauch (ganz abgesehen vor allem auch von der Frage, ob wir das, was wir Autorität im politischen Sinne nennen, bereits in dieser gleichsam präpolitischen Sphäre menschlichen Lebens vorfinden), ist es ja

höchst merkwürdig, daß eine so elementare Form der Beziehung, die bisher noch von keiner historisch bekannten Gesellschaft je in Frage gestellt wurde, plötzlich nicht mehr gelten oder jedenfalls nicht mehr über allen Zweifel erhaben sein soll, daß also dies uralte Modell für die Notwendigkeit von Autorität nicht mehr plausibel ist. Dies impliziert zweifellos mehr als die uns ja auch aus anderen ///

164

Phänomenen genugsam bekannte Tendenz der Zeit, alle Einsichten des gesunden Menschenverstandes einfach nicht zu beachten, in unserem Falle also die unausweichliche Tatsache der Hilflosigkeit und Hilfsbedürftigkeit des Kindes, das unter keinen Umständen tun kann, was es will, weil es noch nicht wollen kann.⁴

Soweit es sich hier überhaupt bereits um etwas Politisches handelt, kommt in diesem Extrem der Autoritätsfeindlichkeit eine Art Abdankung der Zeitgenossen zum Ausdruck, die sich als Eltern und Erzieher gewissermaßen weigern, eine der allerelementarsten Funktionen in jedem Gemeinwesen, das Hinleiten derer, die durch Geburt neu in die Welt gekommen und daher in ihr notwendigerweise Fremdlinge sind, zu übernehmen und so die Kontinuität dieser gemeinsamen Welt zu sichern. Es ist, **als wollten die Eltern ihren Kindern gegenüber die Verantwortung für die Welt, in die sie sie hineingezeugt und hineingeboren haben, nicht mehr übernehmen.** Wir haben es hier nur mit einem besonders extremen und oft grotesken, wenn auch verhältnismäßig harmlosen Beispiel einer spezifisch modernen Weltentfremdung zu tun, die sich keineswegs immer in einem aktiven Weltverrichtungswillen zu äußern braucht.

Die Frage: Was ist Autorität?, empfängt ihre Relevanz einerseits aus der Autoritätskrise der Zeit und andererseits aus der Tatsache, daß abendländisches politisches Handeln und Zusammenleben seit den Römern unter der Kategorie der Autorität gestanden haben. Sie ist trotz der relativen Distanz, in der wir zu echtem Autoritätsdenken stehen und die es uns leichter machen sollte, gewisse historisch gegebene Tatbestände zu erkennen, nicht leicht zu beantworten. In der allgemeinen Unsicherheit, die sich natürlicherweise unser aller gerade im politischen Bereich und Denken bemächtigt hat, begegnen wir ständig sehr verständlichen und sehr achtenswerten Restaurationsversuchen, denen eine Tendenz entspricht, die Ruhezeiten, welche sich zwischen die Katastrophen des Jahrhunderts schieben, dazu auszunutzen, die Krise selbst zu verharmlosen und die Katastrophen nach Möglichkeit zu bagatellisieren. Man braucht nur, meinen die Liberalen, den Strom der Entwicklung in sein natürliches Bett zurückzulenken, und die Bedrohung der Freiheit, die sie als vorübergehende Reaktion auf die Konstanz des Fortschritts verstehen, werde von selbst nachlassen. Man braucht nur, meinen die Konservativen, die alte Autorität wiederherzustellen und mit ihr die zügellos gewordene Freiheit zu begrenzen ///

165

scheint, wird aufgehalten sein.

Diese liberalen und konservativen Meinungen stehen sich nur scheinbar diametral entgegen; bei näherem Zusehen stellt sich immer heraus, daß Liberalismus und Konservatismus nicht nur

⁴ Die gegenwärtige Stimmung in den Vereinigten Staaten, die vielfach von ihren Vertretern als neokonservativ mißverstanden und von ihren Gegnern als antiliberal bekämpft wird, ist im wesentlichen eine Reaktion auf die Resultate der »**progressive education**«. Der amerikanische Neokonservatismus ist nicht wie der europäische sozial und politisch orientiert, sondern kulturpolitisch und pädagogisch. – Zusatz d. Hrsg.: Zur »progressive education« vgl. in dieser Ausgabe S. 255-276 sowie *In der Gegenwart*, S. 258-279.

gleichzeitig und als Reaktion aufeinander entstanden sind, sondern auch ihrem Gehalt nach eigentlich zusammengehören, insofern sie beide alle Phänomene im Horizont des Geschichtsbegriffes des 19. Jahrhunderts und seines Prozeßdenkens erblicken, so daß Fortschritt und Untergang bzw. die ihnen entsprechenden Stimmungen eines liberalen Optimismus und eines konservativen Pessimismus nur die beiden möglichen Aspekte der gleichen Sache, die Kehrseiten derselben Medaille sind. Was die aus diesen Gesinnungen entspringenden Restaurationsversuche angeht, so kennen wir sie im Politischen seit der Französischen Revolution. Vielleicht haben die seit jener Zeit periodisch auftretenden Stimmungsumschwünge und Wiederherstellungen die Gesamtentwicklung einigermaßen verzögert; wahrscheinlicher ist, daß sie nichts restauriert haben außer den Fassaden, hinter denen sich das eigentlich Geschehene mehr und mehr verbarg, um dann in gelegentlichen und immer katastrophaleren Ausbrüchen diejenigen, die verantwortlich auf der Bühne des Öffentlichen und Sichtbaren standen, immer unvorbereiteter zu überfallen.

Die Schwierigkeiten, welche die Debatte zwischen Liberalen und Konservativen über bestimmte politische Grundbegriffe uns für eine Neubesinnung in den Weg stellt, sind legitim, insofern sie durchaus in der politischen Wirklichkeit verankert sind, wenn auch diese Wirklichkeit nicht mehr die unsere ist und es uns daher oft scheinen möchte, daß wir uns mit Gespenstern herumschlagen. Anders steht es mit einer Schwierigkeit neueren Datums, die, wiewohl sie vor allem akademischer Natur ist, doch erheblich dazu beigetragen hat, die ohnehin bestehende Begriffsverwirrung weiterzutreiben. Ich meine die neueren Methoden der Sozialwissenschaften, durch die sie sich von den historischen Wissenschaften emanzipiert haben und glauben, sich als eine objektive Wissenschaft etablieren zu können. Dies soll dadurch erreicht werden, daß alle Begriffe und Ideen auf den Gesellschaftsprozeß hin funktionalisiert werden, so daß sich Unterscheidungen, wie wir sie vorschlagen, überhaupt erübrigen.

166

Ich möchte dies an der heute weitverbreiteten Meinung illustrieren, daß der Kommunismus, seines offenen Atheismus ungeachtet, eine »Religion« sei, und zwar entweder eine »neue Religion« oder ein »Religionsersatz«. (Das Argument selbst ist so alt wie der organisierte neuere Atheismus; »donc, l'athéisme c'est votre religion!« pflegte man schon in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zu sagen, und gewisse Materialisten, vor allem Feuerbach, sahen in der Tat in ihrer Philosophie eine neue Religion. Engels' Antwort auf diese Argumente ist so stichhaltig wie eh und je: Eine Religion ohne Gott ist wie Alchimie ohne den Stein der Weisen, und den modernen Materialismus für eine Religion zu halten läuft auf dasselbe heraus, wie moderne Chemie für die wahre Alchimie auszugeben.⁵) Diese Meinung ist heute nicht nur bei Soziologen vertreten, spielt aber in den Sozialwissenschaften eine Rolle, die über bloße Konfusion hinausgeht. Ihr Interesse nämlich gilt prinzipiell nicht dem, was der Kommunismus von sich selbst zu sagen weiß, sei es in Form seiner Ideologie oder in Form seiner Herrschaftsmethoden; ihr Interesse gilt nur dem Funktionieren an sich, und was immer die gleiche Funktion erfüllt, das heißt das gleiche bewirkt, ist für sie daher von vornherein dasselbe. So werden sie zum Beispiel geneigt sein, ein Gesetz als das zu definieren, was zum Gehorsam zwingt, und

⁵ Vgl. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. - Zusatz d. Hrsg.: MEW, Bd. 21, S. 259-307, S. 284. Siehe im übrigen den Artikel »Religion und Politik«, in dieser Ausgabe S. 305-324. [11Religio H.G.]

dann alle Zwangsmaßnahmen mit Gesetzen identifizieren. Auf diese Weise ist in der modernen Rechtswissenschaft bereits der so entscheidende Unterschied zwischen Gesetz und (Not-)Verordnung ganz verwischt worden; im Grunde aber läuft es darauf hinaus, den Gehorsam, den ich dem Gesetz leiste, mit dem Gehorchen zu identifizieren, das auch dadurch erfolgen kann, daß mir einer die Pistole auf die Brust setzt. Es ist, als ob ich das Recht hätte, den Absatz meines Schuhs einen Hammer zu nennen, weil ich ihn, wie die meisten Frauen, zum Einschlagen von Nägeln in die Wand benutze.

Offensichtlich lassen sich aus diesen verwirrenden Gleichsetzungen, die heute gang und gäbe sind, ganz verschiedene Schlüsse ziehen. So wäre es für Konservative charakteristisch, daran festzuhalten, daß ein Absatz schließlich kein Hammer ist, aber zu meinen, daß der Gebrauch des Absatzes für das Einschlagen von Nägeln beweist, daß er ein Hammer-Ersatz ist und daß Hämmer daher notwendig sind. Sie werden mit anderen Worten ebenfalls meinen, daß der Atheismus dieselbe Funktion erfülle wie die Religion, daraus aber den Schluß ziehen, daß Religion eben eine Notwendigkeit ist und daß es nicht nur besser ist, zur ///»wahren Religion« zurückzukehren, son-

167

dem daß der atheistische Kommunismus überhaupt nur mit den Mitteln der wahren Religion bekämpft werden kann. (Dieses Argument ist natürlich nicht sehr überzeugend. Wenn es sich nur um die Funktion handelt, die einer Sache zukommt, dann können auf dieser Ebene die Anhänger der »falschen Religion« die ihre genausogut verteidigen, wie ich den Gebrauch meines Absatzes verteidigen kann, der schließlich auch gar nicht so schlecht funktioniert.) Die Liberalen auf der anderen Seite haben aus der gleichen Annahme, wir hätten es im Kommunismus mit einer neuen Religion zu tun, den Schluß gezogen, daß hier eine Art neumodischer Priesterherrschaft sich breitmache, daß der wahre Sozialismus verraten worden sei und daß wir uns vor solchem Verrat nur dadurch schützen können, daß wir entschlossen den Einfluß der Religion auf Politik überhaupt abwehren. Diese sich widersprechenden Empfehlungen an die Adresse der freien Gesellschaften, entweder zur »wahren Religion« zurückzukehren und religiöser zu werden (wie sie vor allem von Katholiken geäußert zu werden pflegen) oder aber uns von den Banden institutioneller Religion überhaupt zu befreien (wie sie vor allem von den entschlossenen Gegnern des Katholizismus gefordert werden), können kaum verbergen, daß die Gegner in einem für uns hier allein wesentlichen Punkte übereinstimmen: Beide sind der Meinung, daß, was immer die Funktion einer Religion erfüllt, eine Religion ist.

Der modernen Diskussion des Autoritätsbegriffes wie der Vorstellung von der sogenannten »autoritären Persönlichkeit« liegt nahezu immer eine Gleichsetzung von Zwang und Gewalt mit Autorität zugrunde, die ihrerseits auf dem gleichen Argument beruht: Wenn Autorität Gehorsam herbeiführt, also dasselbe bewirkt wie Zwang, dann ist Autorität eine Art von Zwang. Natürlich finden wir hier wieder dieselben Gegner: Die einen empfehlen eine Rückkehr zur Autorität, weil ihrer Meinung nach nur eine Wiedereinführung von klaren Herrschaftsverhältnissen die Probleme einer Massengesellschaft meistern kann; die anderen sind der Meinung, eine Massengesellschaft könne sich ganz genauso gut selbst regieren wie jeder andere soziale Körper auch. Aus diesem Grund sind sich die Gegner auch darin einig, die modernen Diktaturen autoritär zu nennen oder gar die totale Herrschaft mit autoritären Herrschaftsformen gleichzu-

setzen.

Wenn es hier um nichts anderes ginge als akademische Begriffsverwirrungen, selbst wenn es um nicht mehr ginge, als daß die Sozial- und /// Staatswissenschaften es sich selbst unmöglich machen,

168

das politisch wichtigste und neueste Phänomen unserer Zeit, die totale Herrschaft, in ihrer grundsätzlichen Unterschiedenheit von allen anderen und vor allem auch autoritären Herrschaftsformen zu erkennen, so könnte man vielleicht noch die Sache auf sich beruhen lassen. Leider aber hat diese Sache noch eine andere, praktisch-politische Seite, um derentwillen es sich schon lohnt, sich auf eine Polemik einzulassen. Die sogenannte religiöse Erneuerung, die seit Ende des Krieges in immer stärkeren Wellen die ganze westliche Welt ergriffen hat, orientiert sich wesentlich an dem Kampf gegen die totale Herrschaft des Kommunismus im Osten. Die Gefahr ist, daß die Gleichsetzung von Ideologie und Religion dazu führt, eine religiöse Ideologie zu produzieren, also nun wirklich das, was weder Atheismus noch Kommunismus sind, nämlich eine Ersatzreligion. Und so besteht auch die Gefahr, daß die Gleichsetzung von Autorität und Gewalt damit enden wird, eine Ersatzautorität in Form von Zwangsherrschaft heraufzubeschwören, also die Freiheit zu beschneiden unter der Vorgabe, daß es ohne Gewalt, Autorität genannt, nicht geht.

Meine Frage: Was ist Autorität?, geht also davon aus, daß abgesehen von den meines Erachtens unerheblichen Restaurationsversuchen der Begriff der Autorität politisch kaum noch eine Rolle spielt, ja eigentlich nur noch in der Institution der Katholischen Kirche heute echt repräsentiert ist – sicher aus guten Gründen, nur hat die Kirche natürlich trotz ihres gelegentlichen Einflusses auf Politik längst aufgehört, eine politische Institution zu sein. Meine Frage geht weiter davon aus, daß der Autoritätsverlust bereits so weit gediehen ist, daß er sich sogar der präpolitischen Bereiche menschlicher Beziehungen bemächtigt hat, in denen Autorität natürlicherweise ihren Ursprung zu haben schien. Angesichts dieser Situation, in welcher die Präsenz von Autorität nicht mehr selbstverständlich ist, frage ich: Welches sind die politischen Erfahrungen, denen der Begriff der Autorität entsprach und aus denen er entsprang? Welcher Art ist eine öffentlich-politische Welt, die durch Autorität konstituiert ist? Hat es Autorität in einem spezifischen Sinne, der über das Befehl-Gehorsams-Verhältnis, wie wir es aus militärischen Erfahrungen kennen, hinausgeht, immer gegeben? Oder anders gewendet: Welche Art von Welt ist eigentlich an ihr Ende gekom- /// men, wenn nicht diese oder jene Autorität in

169

diesem oder jenem Lebensbereich fragwürdig geworden ist, sondern wenn der Begriff der Autorität selbst seine Geltung verloren hat?

I I

Autorität als eine, wenn nicht die entscheidende Kategorie menschlichen Zusammenlebens hat es nicht immer, aber sehr lange gegeben, und die Erfahrungen, auf die dieser Begriff sich gründet, sind nicht die einzigen Erfahrungen politischer Art überhaupt, aber sie haben in ihrer Ausformung eines bestimmten Typus politischen Handelns eine außerordentlich lange und verhältnismäßig sehr stabile politische Ordnung zur Folge gehabt, außerhalb derer eigentlich erst die moderne Welt geraten ist. Wort und Begriff sind römischen Ursprungs.

Weder die griechische Sprache noch die vielfältigen politischen Erfahrungen griechischer Geschichte wissen von Autorität.⁶ Dies kommt am deutlichsten gerade in der Philosophie der beiden Denker zum Ausdruck, die in ganz verschiedener und verschieden betonter Weise, aber aus den gleichen politischen Erfahrungen versuchten, in das griechische politische Leben so etwas wie Autorität einzuführen, also bei Plato und Aristoteles, deren politische Philosophie natürlich alles weitere politische Denken auch dann und dort, nämlich bei den Römern und in der weiteren Tradition der politischen Theorie, beherrschte, wenn es auf ganz anders geartete politische Erfahrungen, als sie selbst hatten, angewandt wurde. Wollen wir also nicht nur den politischen Erfahrungshorizont des Autoritätsbegriffes, der zumindest in seinem positiven Aspekt ausschließlich römisch ist, verstehen, sondern auch Autorität so verstehen, wie die Römer sie verstanden und in diesem Verständnis der politischen Tradition des Abendlandes überlieferten, so müssen wir uns kurz diejenigen Züge griechischer politischer Philosophie vergegenwärtigen, die auf die begriffliche Ausprägung des Autoritätsgedankens einen entscheidenden Einfluß gehabt haben.

Als Plato und Aristoteles den Begriff der Herrschaft in die Politik einführten, konnten sie auf zwei Arten von Herrschaftsverhältnis zurückgreifen, die innerhalb der griechischen Erfahrung jedem zugänglich vorlagen: die eine in der Privatsphäre des Haushalts und des Familienlebens, die andere im öffentlich-politischen Bereich der Polis. Die /// Polis, die **ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft von Gleichen** war, kannte Herrschaft nur als Tyrannis, deren Hauptcharakteristiken die Gewaltherrschaft gegen die Bürger, die Leibwache des Tyrannen und die Verbannung der Bürger aus dem öffentlichen in den privaten Bereich waren; von diesen war die immer erwähnte Neigung des Tyrannen, das politische Handeln zu monopolisieren, griechischer Auffassung zufolge das Schlimmste, weil es den öffentlichen Raum der Polis überhaupt zerstörte und die Bürger der Tätigkeiten beraubte, die **für sie das wahre Wesen der Freiheit** ausmachten. Innerhalb des Politischen war ferner ein Gehorsamsverhältnis aus der Erfahrung des Kriegführens bekannt, wo die Tatsache, daß Entschlüsse sehr schnell und unter Bedingungen unmittelbarer Gefahr gefaßt werden müssen, langwierige Überredung unmöglich macht und daher der Etablierung von Autorität sehr günstig sein muß. Entscheidend nun für den Herrschaftsbegriff der griechischen politischen Philosophie ist, daß er weder an dem Heerführer noch an dem Tyrannen abgelesen ist. Der Tyrann blieb für Plato wie für Aristoteles der »Wolf in Menschengestalt«, und der militärische Befehlshaber war zu offensichtlich mit einer zeitweiligen Notlage verbunden, um als Modell für eine beständige Errichtung dienen zu können. Da also der politische Bereich eine gültige Erfahrung nicht hergab, auf die ein Anspruch autoritärer Herrschaft sich hätte gründen können, griffen Plato wie Aristoteles, wiewohl in sehr verschie-

⁶ Dies hat schon der griechische Historiker Dio Cassius bemerkt, der, als er eine Geschichte von Rom verfaßte, das Wort »auctoritas« für unübersetzbar erklärte: **ελληνισαι αυτο καθαπαξ αδυνατον εστι** (hellenisai auto kathapax adynaton esti). Siehe Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3. Aufl., Leipzig: Hirzel, 1888, Bd. 3 /2, S. 952, Anm. 4. Für die Unmöglichkeit, der Alternative von Zwang oder Überredung innerhalb des Rahmens der griechischen politischen Erfahrung zu entgehen, braucht man überdies sich nur den Unterschied zu vergegenwärtigen zwischen einer spezifisch autoritären Institution der Römischen Republik, dem Senat, und Platos nächtlichem Polizei-Rat in den *Gesetzen*, der – da er aus den zehn ältesten Hütern der Verfassung bestand, denen eine ständige Überwachung des gesamten Staates oblag – auf den ersten Blick eine gewisse Ähnlichkeit mit dem römischen Senat, also einer autoritären Institution, hat.

dener Weise, auf Modelle und Beispiele menschlicher Beziehungen zurück, die dem griechischen Haushalts- und Familienleben entstammten, wo der Haushaltsvorstand, δεσπότης (**despotes**) genannt, eine absolute Herrschaft über die Mitglieder seiner Familie und die Sklaven des Haushaltes ausübte. Dieser »Despot« war kein Tyrann, weil er die ihm Untergebenen nicht einer Freiheit beraubte, die sie zuvor gehabt hatten, und er war nichts weniger als ein König, ein βασιλεύς, ein (basileus), der als Anführer von anderen Haushaltsvorstehern, die ihm im wesentlichen gleich waren, als ein Primus inter pares, und das besagt bei **Homer als ein König unter Königen**, fungiert hatte. Ihm eignete eine unumschränkte Gewalt zu zwingen, und gerade diese Eigenschaft beraubte ihn aller politischen Möglichkeiten, da sie alle Beteiligten, ihn selbst nicht ausgeschlossen, der Freiheit beraubte. In der Beziehung zwischen Herrn und Sklaven ist nach griechischer Auffassung weder Herr noch Sklave frei, und dies hat mit der Hegelschen Dialektik des Verhältnisses /// zwischen Herr und Sklave nicht das geringste

171
zu tun. Als Plato nach vielen Versuchen, eine legitime Herrschaft für die Polis zu erdenken, schließlich im Alter in den Gesetzen selbst die Eigenschaften zu finden hoffte, die sie zu unbestrittenen Herrschern des gesamten öffentlichen Raumes machen würden, konstruierte er nicht nur diese Herrschaft in einer offenbar despotischen Form, er ging so weit, die spezifisch griechische Terminologie für Haushaltsangelegenheiten auf die Verwaltung der Polis zu übertragen und zu sagen (wahrscheinlich in einer Variation von Pindars νόμος βασιλεύς πάντων, nomos basileus panton, »ein Gesetz ist König über alles«):

νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δέ ἀρχοντες δούλοι τοῦ νομου
(nomos despotes ton archonton, hoi de archontes duloi tu nomu),
»das Gesetz ist der Herr und Despot der Herrscher, die Herrscher sind **Sklaven des Gesetzes**«⁷

– wobei zu beachten ist, daß eben nicht nur das Wort »Sklave«, sondern auch das Wort »Herr« oder »Despot« der **Haushaltssprache** entnommen ist.

Bei Plato blieb dieser aus dem Haushalt herrührende Despotismus und die ihn unweigerlich begleitende Zerstörung des politischen Bereiches, wie die Antike ihn verstand, utopisch. Aber es ist auch für unsere Betrachtung immerhin von einigem Belang festzustellen, daß, als in den letzten Jahrhunderten des Römischen Reiches die Zerstörung des öffentlichen politischen Raumes sich wirklich ereignete, dies Ereignis sprachlich seinen Ausdruck darin fand, daß nun zum ersten Mal das Wort »dominus«, dem im Lateinischen dieselbe Bedeutung zukommt wie dem griechischen »Despot«, auf den **Herrscher des Reiches angewandt** wurde. Caligula war der erste römische Kaiser, der sich »dominus« nennen ließ, also bereit war, einen Namen anzunehmen, »den Augustus und Tiberius noch als Verleumdung und Schimpf von sich gewiesen hätten«⁸ und zwar ausschließlich, weil er einen Despotismus beinhaltete, der **im privaten Bereich wohl nur allzu vertraut, aber aus dem politischen sorgsam ferngehalten** worden war.

⁷ Plato, *Gesetze*, 715

⁸ Siehe Henri Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 3 Bde., 2. Aufl., Paris: Hachette, 1879, Bd. 3, Kap. 5, wo man die immer noch beste Beschreibung des graduellen, durch den beständigen Machtzuwachs des kaiserlichen Haushalts verursachten Verlustes der römischen Freiheit unter dem Imperium findet. Da es der

Nirgends ist griechisches Denken dem **Autoritätsdenken** so nahe gekommen wie in Platos politischer Philosophie, die man in ihrer Gesamtheit am besten dadurch kennzeichnet, daß in ihr eine utopische Tyrannis der Vernunft der Wirklichkeit der Polis entgegengehalten wird. Das Motiv, die Vernunft zur Herrschaft im Bereich des Politischen zu berufen, war ausschließlich politisch, wenn auch die Folgen dieser Zumutung an die Vernunft, sich so zu entwickeln, daß sie andere Menschen zwingen könne, für die Tradition abendländischer Philoso//phie

172

nicht weniger entscheidend gewesen sind als für die Tradition abendländischer Politik. Der Anlaß hierzu war der Konflikt zwischen Philosophie und Politik, die Feindseligkeit der Polis gegen das Philosophieren, deren unmittelbare Gefährlichkeit für Leib und Leben der Philosophen sich im Prozeß des Sokrates erwiesen hatte. Aber der wirkliche Grund, warum Plato in seiner Suche nach Autorität eine Tyrannei der Vernunft ersann – und eine Tyrannis der Vernunft ist nicht weniger tyrannisch als die uns geläufigere des Willens und der Macht –, liegt gerade in der eigentümlichen Strukturiertheit des griechischen politischen Lebens, in welchem es **Autorität nicht gab**. Entscheidend ist, daß die politischen Erfahrungen, auf die Plato den Herrschaftsanspruch der Vernunft gründete, negativer Art bleiben mußten, weil die Polis das Phänomen der Herrschaft nur aus der Erfahrung des Tyrannen kannte.

Politisch zeigt Platos Philosophie die Rebellion des Philosophen gegen die Polis an; der Philosoph meldet seinen Anspruch auf Herrschaft an, aber dies nicht eigentlich um der Polis oder um der Politik willen, sondern vor allem um der Philosophie willen und im Interesse der Sicherung des Philosophen. Dennoch scheint Aristoteles bereits die fatale Ähnlichkeit zwischen Platos Philosophen-König und dem Tyrannen griechischer Provenienz und Erfahrung aufgefallen zu sein, insofern beide offenbar im Sinne des eigenen Interesses⁹ regieren, was für Aristoteles, aber nicht für Plato, eines der auszeichnenden Merkmale des Tyrannen ist.¹⁰ Aber daß diese Kombination von Vernunft und Herrschaft auch eine Gefahr für die Philosophie enthielt, ist, soviel ich weiß, nur in Kants Antwort an Plato betont worden: »Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt«¹¹, und selbst diese doch gewiß großartige Antwort geht am Kern der Sache vorbei.

Plato brauchte die Ähnlichkeit zwischen seinem Philosophen-König und dem Tyrannen nicht aufzufallen, weil für ihn wie für die griechische Polis allgemein das Hauptmerkmal des Tyrannen darin lag, daß er den öffentlichen Bereich, innerhalb dessen der Bürger erscheinen und sich zeigen kann, um zu sehen und gesehen, zu hören und gehört zu werden, nach Möglichkeit abschaffte, das **ἀγορεύειν** (agoreuein) und **πολιτεύεσθαι** (politeuesthai) verbot und ihre Bürger auf ihr

kaiserliche Haushalt und nicht der Kaiser selbst war, der an Macht gewann, begann der »Despotismus«, bis dahin charakteristisch für den Privathaushalt und das Familienleben, im öffentlichen Raum zu herrschen.

⁹ im Gegensatz zu den gemeinsamen Interessen stehend ??? H.G.

¹⁰ Ein Fragment des verlorenen Dialoges »über das Königtum« sagt, »daß es nicht nur unnötig für einen König war, ein Philosoph zu werden, sondern ein tatsächliches Hindernis für seine Aufgabe; daß es indes nötig (für einen guten König) war, wahre Philosophen anzuhören und ihrem Rate geneigt zu sein.« Siehe *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts*, übers., mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Kurt von Fritz und Ernst Kapp, New York: Hafner (Library of Classics 13), 1950, S. 216.

¹¹ Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 69f.

Privatleben innerhalb ihrer Haushalte verwies, was allgemein griechischer Mei- /// nung zufolge

173

einer grausamen Beraubung der spezifisch menschlichen Möglichkeit menschlicher Existenz gleichkam. Gerade das, was uns so unmittelbar von dem Zwangscharakter der platonischen Konstruktion überzeugt, die völlige Absorption des privaten Lebens und die Allgegenwärtigkeit politischer Institutionen, hat vermutlich Plato daran gehindert, das Tyrannische seines Ideal-Staates zu erkennen; für ihn wäre es eine **Contradictio in adjecto**¹² gewesen, das als Tyrannis zu brandmarken, was nicht nur den Bürger nicht auf sein Privatleben verwies, sondern im Gegenteil von einem solchen Privatleben überhaupt nichts mehr übrig ließ.

Platos politische Philosophie, seine Antwort auf den **Prozeß des Sokrates**, geht davon aus, daß Überreden und Argumentieren für die Leitung von Menschen und die Ordnung öffentlicher Angelegenheiten sich als völlig unzureichend erwiesen haben. Es handelte sich für ihn also darum, etwas zu finden, was Menschen nötigen konnte, ohne daß sie durch **βία** (bia), durch die Anwendung von Gewaltmitteln, die innenpolitisch von der Polis verpönt waren, gezwungen wurden. Auf dieser Suche muß er sehr früh entdeckt haben, daß Wahrheit, das heißt jene Wahrheiten, die sich uns als evident aufdrängen, den Verstand in gewisser Weise zwingen, sie anzuerkennen, und daß dieser Zwang, dem gar keine äußere Gewalt zu Hilfe kommt, nicht nur stärker wirkt als Überreden und Argumentieren, sondern **eine ganz außerordentliche Macht über Menschen haben kann**. Der Haken an diesem Verstandes-Zwang ist nur, daß sich ihm keineswegs alle Menschen fügen, sondern nur die wenigen, denen es um Wahrheit überhaupt zu tun ist; so daß sich das Problem ergibt, wie man wohl die »Vielen«, nämlich die ungeheure Mehrheit derer, aus denen der politische Körper zusammengesetzt ist, der gleichen Art Wahrheit unterwerfen könne, obgleich sie für ihren Zwangscharakter nicht empfänglich sind. Zweifellos ist, daß sie durch andere Mittel gezwungen werden müssen, wobei wieder der Zwang durch die Anwendung von einfachen Gewaltmitteln vermieden werden muß, wenn das politische Leben der Polis nicht zerstört werden sollte.¹³ Hier liegt das zentrale Problem von Platos politischer Philosophie, und dies Problem ist weder von ihm noch in einem der späteren Versuche, eine Vernunft-Herrschaft zu errichten, gelöst worden. Plato selbst schlägt verschiedene Lösungen vor. Im *Staat* und im *Gorgias* liegt die **Lösung in** den abschließenden **Mythen** von einem **Fortleben nach dem Tode**, in welchem Belohnungen und Strafen verteilt werden –

174

wobei es offensichtlich ist, daß Plato selbst an diese Geschichten nicht geglaubt und auch nicht gewollt hat, daß Philosophen ihnen Glauben schenken sollen. Für diese gilt vielmehr als Wahrheit das **Höhlengleichnis**¹⁴, das für die Thematik des Staates entscheidender ist als die Idee der Gerechtigkeit, insofern es die Wahrheit der Wenigen oder der Philosophen politisch mitteilt, während das Höhlengleichnis am Ende des Werkes mit den Vielen rechnet, die philosophischer Einsicht unfähig sind. In den *Gesetzen* schlägt Plato eine andere, gewissermaßen entgegengesetzte Lösung vor: Die Einleitungen, die jedem Gesetz vorangehen sollen, um den Bürgern seine Zwecke und Absichten darzulegen, sind gleichsam ein Ersatz für Überredung und Argumentieren.

¹²Widerspruch im beigefügten Eigenschaftswort, z.B. armer Krösus

¹³ 10 Von Fritz und Kapp unterstreichen in ihrer Einleitung zu *Aristotele's Constitution of Athens ...*, S. 54, mit Recht Platos Abneigung gegen Gewalt, beleuchtet auch durch die Tatsache, daß er bei Versuchen, einen Wechsel politischer Institutionen in der Richtung seiner politischen Ideale herbeizuführen, sich immer an schon an der Macht befindliche Männer wandte.

In seinen Versuchen, ein legitimes Prinzip für Herrschaft und Zwang zu finden, ist Plato ursprünglich von einer ganzen Anzahl von Modellen geleitet worden, die er dem alltäglichen Leben der Menschen entnahm. Immer wieder erwähnt er die Beziehungen, die zwischen dem Hirten und seiner Herde, dem Steuermann eines Schiffes und den Passagieren, dem Arzt und seinen Patienten, dem Herrn und den Sklaven sich ergeben. Charakteristisch für diese Beispiele ist, daß in ihnen entweder überragende Sachkunde solches Vertrauen gebietet, daß weder Gewalt noch Überredung notwendig sind, um Gehorsam zu erzielen, oder daß Herrscher und Beherrschte durch einen solchen Abgrund voneinander geschieden sind, daß sie ganz verschiedenen Kategorien von Lebewesen angehören, wie dies der Fall ist in der Beziehung zwischen dem Hirten und seiner Herde und, jedenfalls antiker Auffassung zufolge, dem Herrn und seinen Sklaven. Auffallend ist ferner, daß alle Beispiele aus Gebieten genommen sind, die für die Griechen in die private Lebenssphäre gehörten. Dabei kommt der Beziehung zwischen Herrn und Sklaven eine besondere Bedeutung zu, die im *Staatsmann* erörtert wird: Der Herr weiß, was getan werden muß, und gibt seine Befehle, während der Sklave, der gehorcht, sie ausführt. Auf diese Weise wird es möglich, das Wissen, was zu tun ist, von dem tatsächlichen Tun ganz und gar abzutrennen, so daß sie sogar als gegenseitig sich ausschließende Funktionen auftreten, die dann im *Staat zu* den Merkmalen werden, durch die zwei verschiedene Klassen von Bürgern unterschieden werden.

Platos Beispiele sind gewählt, um die Notwendigkeit von Herrschaft einleuchtend darzustellen. Das, was sie dazu befähigt, ist die natürliche Ungleichheit, die in allen von ihm erwähnten Bezügen obwaltet; sie ist /// am auffälligsten in dem Beispiel vom Hirten und seiner Herde, aus dem Plato selbst

175

(im *Staatsmann*) den ironischen Schluß zieht, daß er versucht habe, einen Menschen zu finden, der befähigt und berechtigt ist, über andere zu herrschen, und leider einen Gott gefunden habe. Nicht nur hier ist es ganz offensichtlich, daß Plato von seinen eigenen Beispielen nie recht überzeugt ist. Dennoch kehrt er immer wieder zu ihnen zurück, wo er die Autorität des Philosophen über die Polis etablieren möchte, weil er selbst sich nur in Fällen ausgesprochener Ungleichheit dazu verstehen konnte, Herrschaft zu rechtfertigen, und weil außerdem nur in diesen Fällen eine Herrschaft möglich war ohne Machtergreifung und ohne den Besitz der äußeren Gewaltmittel. Worum es ihm also ging, war, Verhältnisse zu finden, in denen das Zwangselement in der Beziehung selbst beschlossen liegt und so dem tatsächlichen Erteilen von Befehlen vorangeht. Dies ist der Fall bei der ärztlichen Autorität¹⁵, der der Patient sich nicht erst zu unterwerfen braucht, der er bereits untersteht, wenn er krank wird; wie es, antiker Auffassung zufolge, der Fall ist bei dem Sklaven, der unter den Zwang des Herrn kam, als er Sklave wurde, und nicht erst, wenn dieser ihm einen Befehl erteilt.

Platos Vernunft-Herrschaft ist ganz und gar utopisch, und zwar in dem doppelten Sinne, daß weder eine Wirklichkeit noch eine politische Erfahrung ihrje entsprochen hätten. Dennoch hat diese frühe Identifizierung von Autorität mit einer tyrannisch gewordenen Vernunft eine fast noch entscheidendere Bedeutung für unseren Autoritätsbegriff gehabt als die politischen Erfahrungen der Römer, aus denen er schließlich entsprang, und zwar darum, weil die Römer und nach ihnen die in der römischen Tradition fest verwurzelte Katholische Kirche Autorität

¹⁴ vgl. 1,47 in 1Neuzeit H.G. (Tradition und Neuzeit), auch 179; 320; 329

wesentlich im Sinne der platonischen Philosophie verstanden, interpretierten und rechtfertigten. Dabei war vor allem die platonische Ideenlehre maßgebend, die wir hier nur in ihrem politischen Aspekt kurz skizzieren.

Wenden wir des Anachronismus nicht achtend das Wort Autorität auf Platos Philosophie an, so hat Autorität ihren eigentlichen Sitz in den Ideen, welche als Maßstäbe und Standards für menschliche Angelegenheiten benutzt werden können, weil sie selber die Sphäre menschlicher Angelegenheiten transzendieren. Der Himmel der Ideen im Höhlengleichnis wölbt sich über die Höhle menschlicher Existenz und kann darum deren Maßstab werden; aber der Philosoph, der die Höhle verläßt, um sich unter den reinen Himmel der Ideen zu begeben, geht dort ursprünglich

176

nicht hin, um solche Maßstäbe zu gewinnen und »**die Kunst des Messens**«¹⁶ zu erlernen, sondern um das wahre Wesen¹⁷ der Dinge zu schauen. Das eigentlich Autoritative der Ideen, das heißt diejenige Eigenschaft, welche sie geeignet macht, die dunklen Angelegenheiten der Menschen und dessen, was zwischen ihnen vor sich geht, zu beherrschen, ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Die Ideen werden herrschende Begriffe im eigentlichen Wortsinn erst, wenn der Philosoph in Angst um sein Leben auf sie zurückgreift, um sie als Maßstäbe für Herrschaft und Macht zu benutzen.

Dabei kommt Plato eine Analogie aus dem praktischen Leben zu Hilfe, derzufolge es scheint, als richte sich alles handwerkliche Herstellen und Fabrizieren ebenfalls nach »Ideen«, nämlich nach einem von dem inneren Auge wahrgenommenen Gegenstand, demgemäß der wirkliche Gegenstand hergestellt wird.¹⁸ Diese Analogie gibt die Handhabe dafür, die Transzendenz der Ideen in der gleichen Weise zu verstehen wie die außerhalb der herstellenden Tätigkeit liegende, also ihr transzendente Existenz des Modells, nach dem sie sich richtet und an dem schließlich Gelingen und Mißlingen gemessen werden. So können die Ideen politisch-moralisch zu den Maßstäben des praktischen Lebens werden. Ihre Transzendenz liegt weder in einem Jenseits des Irdischen noch in dem das Irdische überwölbenden Himmlischen, sondern in der gewissermaßen mechanisch-abstrakten Allgemeingültigkeit, durch die jeder Maßstab sich vor dem auszeichnen muß, was er messen soll. Zwischen dem Gebrauch der Ideen als Modelle des Herzustellenden und ihrem Gebrauch als tatsächliche Maßstäbe für praktisches Verhalten ist kein großer Unterschied, und Aristoteles vergleicht in einem seiner frühesten, noch unter direktem Einfluß von Plato geschriebenen Dialoge das »vollkommenste Gesetz«, das heißt das Gesetz, das die nächstmögliche Annäherung an die Idee darstellt, schon mit dem »Senk-

¹⁵ pers. Bem: **Arzt – Mediziner – Priester – alter Zusammenhang herausgehobener Personen auch bei Naturvölkern. -HG**

¹⁶ Werner Jaeger meint, daß sich durch Platos ganzes Werk die Vorstellung von einer vollkommenen Meßkunst ziehe und daß er die philosophische Erkenntnis der »Werte« für die Fähigkeit, diese Maßstäbe zu beherrschen und anzuwenden, gehalten habe. Diese Behauptung trifft nur für Platos politische Philosophie zu. Allein das von Jaeger in diesem Zusammenhang erwähnte Wort: **φρονησις**, (phronesis), bezeichnet bei Plato und Aristoteles mehr die Einsicht des Staatsmanns als die »Weisheit« des Philosophen. Ich zitiere nach der amerikanischen Ausgabe des Buches *Paideia*, Bd. 2, S. 416, Anm. – Zusatz d. Hrsg.: Siehe Werner Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, 2., ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin-New York: de Gruyter, 1989, S. 1313 f., Anm. 43. Vgl. auch »Religion und Politik«, in dieser Ausgabe S. 320. [hier nicht angepasst.]

¹⁷ vgl. zum Messen auch den indische Begriff der **MAYA**, denn das berechenbare, das Messbare liegt neben dem Wesen. H.G.

¹⁸ 12 Siehe besonders Plato, *Timaios*, 31, wo der göttliche Demiurg das Universum nach einem Modell, dem (paradeigma), herstellt, und ders., *Der Staat*, 596 ff.

blei, dem Maß und dem Kompaß ... (welche) unter allen Werkzeugen hervorragend«¹⁹. Erst in dieser Anwendung verhalten sich die Ideen zu der Mannigfaltigkeit konkret existierender Dinge in der gleichen Weise wie der eine Maßstab zu der Mannigfaltigkeit konkreter Begebnisse, die unter sie subsumiert werden können. Das, was noch Kant, wiewohl gerade er einen ganz anderen und sehr viel tieferen Begriff von der Urteilskraft des Menschen hatte, gelegentlich als die eigentliche Funktion des Urteilens erwähnt, nämlich das Subsumieren des Partikularen unter eine allgemeine Regel, geht noch auf diese /// Anwendbarkeit der Ideen in Platos politischer Philo-

177

sophie zurück. Aber auch das eigentliche Merkmal spezifisch autoritärer Staatsformen, daß die Quelle ihrer Autorität, das, was Macht in ihrem Vollzug legitimiert, außerhalb und innerhalb der Machtsphäre selbst sich befinden muß, also von Menschen nicht gemacht sein darf, wie das Naturrecht oder die Gebote Gottes, ist durchaus noch im Sinne der platonischen Maßstäbe konstruiert.

Gleichzeitig ergibt die Analogie zum handwerklichen Herstellen die willkommene Gelegenheit, die Vorstellung vom Experten, dem Sachkundigen, der in der platonischen Beispielswahl eine so große Rolle spielt, legitim auf den Bereich politischen Handelns zu übertragen, so daß es nun aussehen kann, als sei der Politiker im gleichen Sinne zuständig für menschliches Handeln und kompetent in den öffentlichen, alle gleichermaßen angehenden Angelegenheiten wie der Tischler für die Verfertigung von Holzwaren und Tischlerei überhaupt. Eng verbunden hiermit ist das Element der Gewalt, das in den politisch motivierten Höllenausmalungen am Schluß der politischen Dialoge so kraß hervortritt und alle Bemühungen Platos, uns davon zu überzeugen, daß in seinem utopischen Staat die Bürger »freiwillig gehorchen« würden, vereitelt. Wäre ihm die Begründung eines solchen freiwilligen Gehorsams geglückt, so hätte er zwar nicht in der Wirklichkeit, aber im Gedachten in der Tat das in der Hand gehabt, was wir seit den Römern Autorität nennen.

Die platonischen Höllenstrafen, die Möglichkeit, mit Gewalt zu zwingen, ohne doch Gewalt anzuwenden, haben in der Geschichte der Politik bekanntlich eine sehr große Rolle gespielt. Wichtiger aber in unserem Zusammenhang ist, daß ein **Element von Gewalt-Tätigkeit allem Herstellen und Fabrizieren innewohnt**, nämlich allen Tätigkeiten, in denen der Mensch sich der Natur direkt entgegenstellt, im Unterschied zu dem Tun, das sich im Handeln und Sprechen direkt an Menschen wendet. Das Errichten einer Welt von Menschenhand beruht immer auf einer Gewalt, die der Natur angetan wird – ein Baum wird geschlagen, um Holz zu gewinnen, und dem Material wird Gewalt angetan, um einen Tisch aus ihm zu zimmern. An den wenigen Stellen, wo Plato eine peinliche Vorliebe für tyrannische Regierungsformen zeigt, wird er durch seine eigenen Beispiele und Analogien dahin getrieben. Diese Verführung ist begreiflicherweise am größten, wenn er darüber spricht, daß seine utopische Republik ja erst noch gegründet werden /// muß, da eine solche Gründung besonders leicht im

178

Sinne eines Herstellen, verstanden werden kann. Nimmt man dazu noch an, daß der Staatengründer das politische Äquivalent des Handwerkers und Künstlers darstellt, der ebenfalls gemäß einer feststehenden **ιδέα** (idea), gemäß den in seiner »Kunst« geltenden Regeln und Maßstäben verfährt, so

¹⁹ 13 Aristoteles, »Protrepticus«, zitiert nach *Aristotle's Constitution of Athens ...*, S. 211 f.

ist der Tyrann in der Tat in einer besseren Position als irgendein anderer, einen Staat zu gründen und also Platos Idealstaat zu verwirklichen.²⁰

Wir betonten bereits, daß die praktische Anwendbarkeit der Ideen als Maßstäbe, die die Ideenlehre auch für den Bereich des Politischen gültig erscheinen läßt, keineswegs eine Selbstverständlichkeit ist. Dies wird klar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß bei Plato zwei ganz verschiedene »Ideen« den Platz der höchsten Idee, derjenigen nämlich, die alle anderen erst zu Ideen macht, einnehmen: Es ist entweder die **Idee des Schönen**, wie im *Symposion* und im *Phaldros*, **oder die des Guten**, wie im *Staat*. Offenbar ist, daß Plato sich bei dieser Bestimmung auf das geläufige griechische Ideal des **καλον καγαδον** (kalon k'agathon) stützte, auffallend aber, daß die Idee des Guten nur in seiner politischen Philosophie auftritt. Geht man den ursprünglichen philosophischen Erfahrungen, die der Ideenlehre zugrunde liegen, nach (was wir hier nicht können), so ergibt sich, daß die Idee des Schönen als höchste Idee diesen Erfahrungen erheblich angemessener wäre; selbst im *Staat* wird der Philosoph noch definiert als **Liebhaber des Schönen, nicht des Guten**,²¹ und erst im sechsten Buch wird die Idee des Guten als die höchste Idee eingeführt.

So liegt die Vermutung nahe, daß Plato selbst seine Ideenlehre geändert hat, und zwar aus politischen Gründen beziehungsweise um sie für eine politische Theorie brauchbar zu machen. Denn für den politischen Bereich konnte die Brauchbarkeit der Ideenlehre nur mit der Idee des Guten gesichert werden, weil »gut« im griechischen Sprachgebrauch immer so viel heißt wie: »gut für« oder »tauglich«. Wenn die Idee, die alle anderen erst zu Ideen macht, die Idee der Tauglichkeit ist, dann können diese Ideen angewandt werden, und sie können in der Hand des Philosophen zu Regeln und Maßstäben oder, wie später in den *Nomoi*, unmittelbar zu Gesetzen werden. Der Unterschied ist nicht erheblich. (Was im *Staat* noch als direkter persönlicher Herrschaftsanspruch des Philosophen, eben des Philosophen-Königs, auftritt, ist in den *Gesetzen* zu dem unpersönlichen Herrschaftsanspruch der Vernunft und der von ihr gesichteten Idee geworden.) Die tatsächliche Konsequenz /// dieser politischen Interpretation

179

der Ideen-Lehre wäre, daß weder der Mensch noch ein Gott das Maß aller Dinge ist, sondern das Gute selbst eine Konsequenz, die zwar nicht Plato, aber offenbar Aristoteles in einem seiner frühen Dialoge gezogen hat.²² Ursprünglich aber war die eigentliche Funktion der Ideen nicht, über die Angelegenheiten der Menschen zu herrschen, sondern als das Schöne über ihnen

²⁰ Plato, *Gesetze*, 710-711.

²¹ Plato, *Staat*, 475-476. - In der Tradition hatte die nur in den politischen Dialogen vorkommende Wahl des Guten für die höchste Idee zur Folge, daß das Schöne nicht unter die sogenannten Universalien der mittelalterlichen Philosophie aufgenommen wurde; sie waren bestimmt als »ens«, »unum«, »alter«, »bonum«. So ist es für die Tradition der Philosophie überhaupt bezeichnend, daß Platos politische Dialoge in ihr sehr viel stärker gewirkt haben als die eigentlich und rein philosophischen. In jüngster Zeit hat Jacques Maritain in einer besonders schönen Abhandlung über »Art and Poetry« dieses Versehen der Scholastik ausdrücklich angemerkt und vorgeschlagen, das »pulchrum« in die Bestimmung der Transzendenz, das heißt der Qualitäten, die jedem Seienden als Selendem zukommen, neu aufzunehmen: »Beauty is the radiance of all transcendentals united.« Jacques Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry: The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts*, New York: Pantheon, 1953, S. 162.

²² Aristoteles, »Politicus«: »Denn das genaueste Maß aller Dinge ist das Gute«, zitiert nach *Aristotle's Constitution of Athens ...*, S. 214. Der Gedankengang muß gewesen sein, daß nur durch die Idee des Guten Dinge **vergleichbar und dadurch meßbar** werden.

zu scheinen und das Irdische zu erleuchten.²³ Als solche haben sie mit Politik und politischer Erfahrung, das heißt mit dem Bereich der nur menschlichen Angelegenheiten, nicht das mindeste zu tun.

Man kann Platos politische Philosophie nicht verstehen, wenn man sich nicht ständig vor Augen hält, daß er einerseits wie kaum ein anderer Philosoph immer wieder davor gewarnt hat, diesen Bereich des nur menschlich Politischen wirklich ernst zu nehmen, und doch andererseits im Unterschied zu fast allen Philosophen nach ihm das Politische noch so ernst nahm, daß er bereit war, das eigentliche Zentrum seines Denkens zu revidieren, um es für eine politische Theorie brauchbar zu machen. Die Bedeutung des **Höhlengleichnisses im Staat** liegt darin, daß in ihm beide Tendenzen unentwirrbar miteinander verbunden sind. Das Nicht-ernst-Nehmen des Politischen zeigt sich darin, daß die beiden Tätigkeiten, durch die Menschen als Menschen miteinander verbunden sind, nämlich das Sprechen – λέξις (lexis) – und das Handeln – πράξις (praxis) – in ihm gar nicht erwähnt werden, daß die Höhlenbewohner vielmehr dadurch charakterisiert sind, daß sie aneinander gefesselt, aber nicht einander zugewandt, auf eine Wand starren, an der die Schatten und Abbilder der Dinge erscheinen. Die Philosophen unter ihnen sind dann diejenigen, die sich aufmachen für das »Hinsehen auf das Wahrste«, (βλέπειν εἰς τό ἀληδέστατον, blepein eis to alethestaton), aber auch die anderen Höhlenbewohner sind so gekennzeichnet, als ob ihnen nur am Sehen gelegen wäre. Der ganze Raum der menschlichen Angelegenheiten in der Höhle wird mit anderen Worten vom Gesichtspunkt einer Philosophie aus angesehen, die annimmt, daß selbst diejenigen, welche die Höhle gewöhnlicher Menschen bewohnen, menschlich nur insofern sind, als auch sie zu sehen wünschen.²⁴ Das Ernstnehmen des Politischen wiederum zeigt sich im Höhlengleichnis darin, daß der Philosoph von seinem Auszug unter den freien Himmel der Ideen eine Idee mitbringt, durch die die Angelegenheiten der Höhle in Ordnung kommen, weil das Messen und Subsumieren des Vielen unter das Eine Ordnung im Vielfältigen schafft.

180

Nun ist aber gerade das Herrschen, Messen, Subsumieren und Regeln den Erfahrungen, auf denen die Ideenlehre eigentlich beruht, ganz fremd; daran ändert auch nichts der unbezweifelbare geschichtliche Tatbestand, daß Plato selbst der erste war, der an der politischen Unbrauchbarkeit seiner Ideenlehre, so wie sie ursprünglich konzipiert war und wo nur die Idee des Schönen als höchste Idee fungieren konnte, *Anstoß nahm* und sie dementsprechend umzuändern suchte. Dieser Transformation liegt in der Tat eine echte politische Erfahrung zugrunde, aber sie ist nicht eine Erfahrung innerhalb des Politischen selbst, sondern der Konflikt zwischen Philosophie und Politik beziehungsweise zwischen den Philosophen und der Polis. Es könnte sein,

²³ Das Wort ἑκφανέστατον (ekphanestaton) bezeichnet in *Phaidros*, 250, die Haupteigenschaft des Schönen. Im *Staat*, 518, wird eine ähnliche Eigenschaft für die Idee des Guten festgestellt, die φανότατον (phanotaton) genannt wird. Beide Wörter sind abgeleitet von φαίνεσθαι (phainesthai), erscheinen und hervorleuchten, und in beiden Fällen wird der Superlativ gebraucht.

²⁴ Der berühmte Satz zu Beginn der *Metaphysik* des **Aristoteles**, daß alle Menschen von Natur aus zu wissen begehren, hat einen ähnlichen Sinn und steht in einem ähnlichen, wenn auch nicht so offenbaren Zusammenhang mit Aristoteles' politischer Philosophie.

daß diese Transformation, die Heidegger als eine **im Höhlengleichnis** sich ereignende Umwandlung von Wahrheit in Richtigkeit nachgewiesen hat²⁵ für die Philosophie nicht weniger verhängnisvolle Folgen zeitigt wie für die Politik, die auf dem Wege eines Kompromisses sozusagen den Maßstäben unterstellt wird, die aus dem philosophischen Bereich gewonnen sind und nur in philosophischer, nicht in politischer Erfahrung verifiziert werden können. Jedenfalls ist aus dem Konflikt zwischen Philosophie und Politik, wie er in dem Prozeß des **Sokrates** zum Ausbruch kam, unsere politische Philosophie entstanden. Der Konflikt, möchte man meinen, ist durch Plato nicht beigelegt, sondern von ihm nur diktatorisch zugunsten der Philosophie entschieden worden – was dann allerdings für nahezu die gesamte politische Theorie des Abendlandes maßgebend geworden ist.

In unserem Zusammenhang ist wesentlich festzuhalten, daß gerade das Herrschaftselement, das unter dem ungeheuren Einfluß platonischen Denkens den abendländischen Autoritätsbegriff so entscheidend bestimmt, auf einen Konflikt mit der Politik und nicht auf Erfahrungen, die spezifisch politische sind, zurückgeht. Herrschen soll der Philosophen-König, und unter seine Autorität sollen die menschlichen Angelegenheiten gerade deshalb gestellt werden, weil vom Standpunkt der Philosophie aus es unbedingt verhindert werden muß, daß sie so ernstgenommen werden, daß sie autonom werden.

181

III

Der zweite, für die ganze Tradition maßgebende Versuch, einen Autoritätsbegriff im Sinne des Herrschens und Beherrschtwerdens zu etablieren, stammt aus der prinzipiell anders angelegten politischen Philosophie des Aristoteles. Hier nimmt die Vernunft keine diktatorisch-tyrannischen Züge an, und kein Philosophen-König unternimmt die Regelung der menschlichen Angelegenheiten ein für allemal. Hingegen hören wir in der *Politik* bereits, was dann später als Gemeinplatz immer wieder wiederholt worden ist, nämlich daß »jedes politische Gemeinwesen sich aus solchen, die herrschen, und solchen, die beherrscht werden, zusammensetze«, und zwar unter Berufung auf die »Natur«, die »den Unterschied ... zwischen den Jüngeren und den Älteren bereitstelle und so die einen dazu bestimmt habe, beherrscht zu werden, und die anderen, zu herrschen«.²⁶

So verführerisch selbstverständlich uns dies Argument erscheint, für Aristoteles war es offenbar gar nicht selbstverständlich; denn wir lesen in dem gleichen Traktat eine Definition der Polis, die im

²⁵ Diese Darstellung ist der großartigen Interpretation des Höhlengleichnisses durch Martin Heidegger in »Platons Lehre von der Wahrheit« verpflichtet. Heidegger erwähnt ausdrücklich die Gefahr, in die der Philosoph gerät, wenn er in die Höhle der Menschen zurückkehren muß, bringt aber diese Gefahr und das aus ihr entstehende negative Interesse des Philosophen an Politik nicht in Zusammenhang mit seinen Ausführungen. Bei Heidegger entspringt die Wandlung im Denken Platons vielmehr »aus dem Vorrang der ἰδέα [idea] und des ἰδέειν [idein] vor der ἀλήθεια [aletheia] (sc. der Idee des Sehens vor der Unverborgenheit)«. – Zusatz d. Hrsg.: Die Abhandlung von Martin Heidegger ist mehrfach gedruckt worden, zuletzt in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 203-238. Zu Arendts Interpretation von Platons Höhlengleichnis siehe auch in dieser Ausgabe S. 47ff., 320ff., 329.

²⁶ Aristoteles, *Politik*, 1332 b 12 und 1332 b 36. - Sowohl die Behauptung, daß jedes Gemeinwesen aus Herrschern und Beherrschten bestünde, wie die Unterscheidung zwischen Jüngeren und Älteren geht auf Plato zurück, siehe Plato, *Staat*, 412, und ders., *Gesetze*, 689-690; 714. Die Berufung auf die Natur ist aristotelisch.

flagranten Widerspruch hierzu steht: »**Die Polis ist eine Gemeinschaft von Gleichen**«²⁷, und wir lesen in einem anderen Zusammenhang, zu Beginn der zwar pseudo-aristotelischen, aber von einem seiner nächsten Schüler verfaßten *Ökonomik*, daß der wesentliche Unterschied zwischen einem politischen Gemeinwesen, der Polis, und dem Zusammenleben der Menschen in einem privaten Haushalt, der οἶκια (oikia), der sei, daß die letztere eine »Monarchie«, eine Ein-Herrschaft darstelle, während die Polis gerade umgekehrt »aus vielen Herrschern« bestehe.²⁸ Um die Bedeutung dieser Charakterisierung zu verstehen, muß man sich einesteiis ver-gegen-wärtigen, daß das Wort μοναρχία (monarchia) im Unterschied zu dem Wort βασιλεία (basileia) oder Königtum – vielfältig mit Tyrannis gleichlautend und gleichwertig gebraucht wurde und daß andererseits Aristoteles hier bei Vielherrschaft nicht etwa an eine Oligarchie oder gar Demokratie denkt, sondern meint, daß die Vielen, die einem Haushalt vorstehen und darum αρχοντεῖς (archontes), Herrschende, sind, sich eben zusammenfinden, um eine Polis zu gründen. Impliziert ist dabei lediglich, daß nur Haushaltsvorsteher, also »Monarchen« gewissermaßen, sich zu einer Polis zusammenschließen können, daß also das Herrschen selbst und die Unterscheidung zwischen Herrschern und Beherrschten in eine Sphäre fallen, die vor der politischen liegt. Was dann die politische vor der »ökonomischen« des Haushalts auszeichnet, ist gerade, daß es in ihr Herrschen und Beherrschtwerden nicht mehr gibt.

Diese uns fremdartig anmutende Art, das zu unterscheiden, was wir heute als privat und öffentlich bezeichnen würden, hängt damit zusammen, daß der Haushalt als dasjenige Instrument menschlichen Zusammenlebens erfahren wurde, durch das vorerst den eigentlich physisch-natürlichen Bedürfnissen der Menschen Rechnung getragen wird, daß sie sich also in Haushalten zusammenschließen, nicht sowohl, weil sie Menschen, als weil sie auch Lebewesen sind. Aristoteles artikuliert nur die in Griechenland geläufige öffentliche Meinung, gemäß derer jeder Bürger in zwei Lebensordnungen beheimatet ist, weil die Polis jedem einzelnen zu seinem Privatleben eine Art zweiten Lebens dazuschenkt, seinen βίος πολιτικός (bios politikos).²⁹ Beide Ordnungen stellen Formen menschlichen Zusammenlebens dar, aber nur die Haushaltsgemeinschaft war mit dem Am-Leben-Erhalten als solchem befaßt und hatte Sorge zu tragen für die physischen Notwendigkeiten ἀνάγκαια (anankaia), die der Aufrechterhaltung individuellen Lebens und der Gewährleistung des Überlebens der Gattung dienten. In charakteristischem Widerspruch zu moderner Auffassung obliegt diese Sorge für die Erhaltung der Gattung und die elementaren Lebensnotwendigkeiten nur dem privaten Haushaltsbereich, während in der Polis, im Politischen, der Mensch weder als Lebewesen noch als Vertreter der Gattung, sondern gerade als Individuum erscheint, nämlich κατ' ἀριθμόν (kat'arithmon)³⁰. Um zur Polis, zum Politischen, zu gelangen, muß das schiere Am-Leben-Bleiben des Lebendigen, das Leben des einzelnen und der Fortbestand der Gattung gesichert sein, und diese Sicherung geschieht durch Herrschaft. Während also das Ziel der Haushaltsgemeinschaft das schiere Leben ist, ist das Ziel der Polis das εὖ ζῆν (eu zen), das **Gut-Leben**. Daß Aristoteles dann dieses »gut leben« durchaus im

²⁷ Aristoteles, *Politik*, 1328 a 35

²⁸ *Oeconomica [Oikonomikon]*, 1343 a 1-4.

²⁹ Jaeger, *Paideia* [engl.], Bd. 1, S. 111. – Zusatz d. Hrsg.: Deutsche Ausgabe, a.a.O. (Anm. 11), S. 155.

³⁰ *Oeconomica*, 1343 b 24.

Widerspruch zu den in der Polis gängigen Meinungen definiert, ist eine andere Sache und gehört nicht hierher. Der Unterschied zwischen dem präpolitischen, in dem es nur um das Am-Leben-Bleiben geht, und dem eigentlich politischen »gut leben« entspricht noch durchaus dem allgemeinen griechischen Bewußtsein.

Die Haushaltsgemeinschaft ist eine Voraussetzung des Politischen, insofern in ihr erst einmal die Lebensnotwendigkeiten gemeistert sein müssen, bevor die Freiheit des »gut leben« beginnen kann. Die Herr- /// Schaft innerhalb ihrer ist doppelt zu verstehen: Es handelt sich erstens um die

183

Beherrschung des Notwendigen, dessen, was im Sinne der Lebensnotwendigkeiten den Menschen zwingt und in seiner Gewalt hat. Diese Beherrschung der Notwendigkeit kann aber zweitens nur dadurch erfolgen, daß man durch Zwang andere Menschen beherrscht, die im Sinne der Sklavenwirtschaft den Freien das direkte Gezwungenwerden von den Lebensnotwendigkeiten abnehmen. Der freie Mann, der Bürger einer Polis, ist derjenige, der weder von den physischen Lebensnotwendigkeiten beherrscht wird noch durch den von anderen Menschen ausgeübten Zwang. Er darf nicht nur nicht Sklave sein, **er muß Sklaven besitzen**; er darf nicht nur nicht beherrscht werden, **er muß selber herrschen**. Die Freiheit des Politischen fängt genau da an, wo alles rein Notwendige durch Herrschaft gemeistert ist, so daß Herrschen und Beherrschtwerden, Befehlen und Gehorchen, zwar Voraussetzung des politischen Bereiches sind, aber **gerade nicht ihr Inhalt**.

Nun ist es ja keine Frage, daß Aristoteles, wie Plato vor ihm, eine Art Autorität in die Regelung öffentlicher Angelegenheiten und das Leben der Polis einführen wollte, und dies sicherlich aus sehr guten politischen Gründen. Fraglos scheint auch, daß unser Autoritätsbegriff und vor allem die Modelle, an denen wir uns vergegenwärtigen, was Autorität eigentlich ist und sein sollte, von der aristotelischen *Politik* nicht weniger bestimmt sind als von der platonischen Ideenlehre, wie sie im *Staat* vorgetragen ist. Der Widerspruch zwischen der in der *Politik* vorgetragenen Meinung, daß jedes politische Gemeinwesen aus Herrschenden und Beherrschten bestehe, und den Anfangsparagraphen der *Ökonomik*, derzufolge die Polis »aus vielen Herrschern« besteht, entspricht durchaus der **Diskrepanz in der platonischen Ideenlehre zwischen der Idee des Guten und der Idee des Schönen als der höchsten Idee**. Es ist charakteristisch für die durch die Römer bestimmte Tradition, daß in dem Weiterdenken der griechischen Theorien sich diejenigen Auffassungen durchgesetzt haben, die für die Begründung des römischen Autoritätsbegriffs besonders gut geeignet schienen, also die Idee des Guten als die höchste Idee und nicht die Idee des Schönen, die dem Maßstab und der Regel eigentümliche Transzendenz und nicht der Himmel der Ideen, der sich über der Erde wölbt und als solcher zu ihr noch gehört; die Unterscheidung schließlich zwischen Herrschen und Beherrschtwerden als grundlegend für die Konstitution jedes politischen Gemeinwesens, und nicht die Auffassung, daß die Polis und **/// ihre Freiheit dort beginnt, wo alle Herrscher sind und es Beherrschte nicht mehr gibt**.

184

Sachlich ergibt sich aus dem oben Gesagten kurz das Folgende: Es ist nicht selbstverständlich, sondern war eine Art Verlegenheitslösung, den politischen Autoritätsbegriff an der Unterscheidung zwischen Herrschen und Beherrschtwerden zu orientieren, denn die Erfahrungsgrundlage dieser Einteilung stammte gerade im Sinne griechischen Denkens aus der präpolitischen Sphäre des Haushalts und der Sklavenwirtschaft. Wenn Politik das ist, was überhaupt nur für Freie in Frage kommt, wenn die Polis derjenige Bereich menschlichen Zusam-

menlebens ist, der sich überhaupt nur gründen kann, wo Menschen weder den Notwendigkeiten des schieren Am-Leben-Bleibens noch dem Zwang durch andere unterworfen sind, dann sind alle Kategorien, die dem Bereich der Lebensnotwendigkeiten entstammen, für Politik gerade nicht gültig. Dadurch, daß Aristoteles in der *Politik* versucht, die Kategorie des Herrschens und Beherrschtwerdens in die Angelegenheiten der Polis einzuführen, entpolitisiert er eigentlich die Politik, das heißt: Er überträgt auf das Handeln und Zusammenleben der Polis Maßstäbe, die, wie er selbst an anderem Orte meint, eigentlich nur für das Handeln und Zusammenleben in der privaten Sphäre des Haushalts gelten.

Ferner ist das von **Aristoteles** und dann von der Tradition politischen Denkens immer wieder gewählte Rechtfertigungsbeispiel für die absolute Notwendigkeit einer solchen Autorität: die von der Natur selbst ja vorgezeichnete Unterscheidung zwischen Älteren und Jüngeren, keineswegs so plausibel, wie sie uns nach all den Jahrtausenden der Gewöhnung erscheinen möchte. Es beruft sich auf den natürlichen Menschen, der nichts ist als ein Lebewesen, nicht auf den in der Polis agierenden Menschen, der das Leben gemeistert hat und nun »gut leben« will. Diese innere Unstimmigkeit kommt bei näherem Zusehen auch in dem Beispiel von den Alten und Jungen selbst zum Ausdruck, insofern es ja im Grunde für die Etablierung eines Herrschaftsverhältnisses innerhalb der Politik denkbar ungeeignet ist: Hier erziehen offenbar nur die gegenwärtigen Herrscher die Herrscher der Zukunft, von einem eigentlichen Herrschaftsverhältnis kann gar keine Rede sein. Oberhaupt ist damals wie heute nichts fragwürdiger als die politische Relevanz von Beispielen, die aus der Erziehung gewonnen sind. Zwar ist richtig, daß es in gewissem Sinne keine Erziehung geben kann /// ohne Autorität, und gerade

185

darum ist es, wie wir eingangs sahen, so charakteristisch für unsere Zeit, daß sie selbst diese höchst beschränkte Art von Autorität hat abschaffen wollen. Aber erstens hat Autorität, und sicherlich die in der Erziehung verwandte, mit Herrschen gar nichts zu tun, und zweitens haben wir es im Bereich des Politischen immer schon mit Erzogenen, nämlich mit erwachsenen Menschen, zu tun. Erzieherischen Charakter kann Autorität im politischen Sinne nur gewinnen, wenn man mit den Römern voraussetzt, daß die Ahnen für jede nachfolgende Generation unbedingt das Vorbild des Großen überhaupt abgeben müssen, daß sie also, wie der lateinische Sprachgebrauch sagt, »die Größeren«, die »maiores per definitionem« sind. Wo unabhängig von dieser Grundüberzeugung das Beispiel der Erziehung durch Autorität auf das Politische übertragen wurde (und dies ist allerdings vor allem in konservativen Ideologien häufig genug), hat es immer nur dazu gedient, wirkliche oder erstrebte Herrschaftsverhältnisse zu verschleiern und vorzugeben zu erziehen, wo man eigentlich beherrschen wollte.

Die grandiosen Versuche der griechischen Philosophie, einen Autoritätsbegriff ausfindig zu machen, durch den der Verwahrlosung der Polis Einhalt geboten und das politische Leben der Zeit erneuert werden könnte, scheiterten daran, daß es im Bereich griechischer Politik ein auf eigenständig politische Erfahrung gegründetes Autoritätsbewußtsein überhaupt nicht gab, so daß all das, was spätere Zeiten dann im Sinne von Autorität verstanden, von Erfahrungen seine Evidenz bezog, die spezifisch unpolitisch waren, sei es, daß sie aus der Sphäre des Herstellens und Fabrizierens stammen, wo es Experten geben muß und Tauglichkeit das höchste Kriterium ist, wie

bei Plato, oder daß sie aus der Sphäre des privaten Haushaltslebens bezogen sind wie bei Aristoteles.

Trotz der Großartigkeit dieser Versuche darf man bezweifeln, daß gerade diese Seite griechischer Philosophie von so außerordentlichem Gewicht für die politische Geschichte des Abendlandes geworden wäre, daß sie also den ihr inhärenten³¹ utopischen Charakter verloren hätte, wenn die Römer in ihrer unermüdlichen Suche nach Tradition und Autorität sich nicht entschieden hätten, griechische Philosophie, und vor allem die der sokratischen Schule, in allen Angelegenheiten des reinen Denkens und der Theorie einfach zu übernehmen und als ihre höchste Autorität anzuerkennen. Diese Absorption wiederum konnten sie nur deshalb leisten,

186
weil, im Unterschied zu den Griechen, sowohl Autorität wie Tradition bereits eine entscheidende Rolle im politischen Leben der Römischen Republik spielten.

IV

Im Zentrum römischer Politik, von dem Beginn der Republik fast bis zu dem Ende der Kaiserzeit, stand die Überzeugung von der Heiligkeit der Gründung, und zwar in dem Sinne, daß das, was einmal gegründet ist, bindend bleibt für alle künftigen Generationen. Politik treiben hieß immer vorerst die Gründung der Stadt Rom bewahren und vermehren. Dies ist auch der Grund, warum die Römer, in auffallendem Unterschied zu den Griechen, unfähig waren, die Gründung dieser einzigen Stadt in der Niederlassung von Kolonien zu wiederholen; sie konnten nicht sagen, wie die griechische Polis immer in Notzeiten, vor allem der Überbevölkerung, sagen konnte: Geht und gründet eine neue Stadt, denn wohin immer ihr kommen werdet, werdet ihr eine Polis sein.

Die Gründung von Rom – »tantae molis erat Romanani condere gentem« (»so viel Mühe bedurft's, das Volk der Römer zu gründen«), wie Vergil (und sein Übersetzer R. A. Schröder) in einer einzigen Zeile den immer gegenwärtigen Sinn der Äneis zusammenfaßt, wo alles Wandern und alle Leiden ihr Ende und ihr Ziel erreicht haben: »dum conderet urbem«, mit der Gründung der Stadt –, diese Gründung und die ebenfalls **ganz ungriechische Erfahrung der Heiligkeit von Haus und Herd** bilden den **politischen Inhalt der römischen Religion**. Religion meint hier (ganz anders als in Griechenland) wirklich »re-ligare«³², Zurückgebunden- und Verpflichtetsein der ungeheuren, nahezu übermenschlichen und daher immer schon legendären Anstrengung, die Grundlagen zu schaffen, die Fundamente zu legen, für alle Ewigkeit zu gründen.³³ Religiös sein bedeutete, an die Vergangenheit gebunden sein, und Livius, der große Geschichtsschreiber vergangener Ereignisse, empfand: »Während ich diese alten Ereignisse niederschreibe, wird, ich weiß nicht durch welche Verknüpfung, mein Geist alt, und irgendeine >religio< hält (mich)«³⁴.

³¹ [inne wohnenden, an etwas haftenden H.G.]

³² Die Ableitung von »religio« aus »religare« ist bereits Cicero geläufig. Da wir hier nur die politische Selbst-Interpretation der Römer behandeln, ist die Frage, ob diese Ableitung etymologisch korrekt ist, irrelevant.

³³ Siehe Cicero, *De re publica*, Buch 3, 5 23. – Viktor Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staats-Denken bei Cicero*, Berlin: Junker & Dünhaupt, 1936, gibt eine gute Zusammenstellung römischer Quellen für den **Glauben an die Ewigkeit der Stadt Rom**.

³⁴ Livius, *Annalen [Ab urhe condita libra]*, Buch 43, Kapitel 13.

Politische und religiöse Tätigkeit werden so nahezu ununterscheidbar, und Cicero kann sagen: »In nichts nähert sich menschliche Vollkommenheit so sehr den Wegen der Götter (>numen<) als in der Gründung neuer und der Bewahrung bereits be- /// gründeter Gemeinwesen.«³⁵ **Religion war die**

187

bindende Macht des Gegründeten selbst, das als Stadt auch den Göttern des Volkes eine Bleibe bot, ungleich auch in diesem den griechischen Göttern, die zwar die Städte der Menschen schirmten und sich in ihnen zeitweilig niederließen, aber ihre eigene Wohnung hatten, fern von den Städten der Sterblichen, auf dem Olymp.

In diesem Zusammenhang war es, daß das Wort und der Begriff Autorität ursprünglich erschien. Das Wort »auctoritas« ist abgeleitet von dem Verb »augere«, vermehren, und was Autorität oder diejenigen, die Autorität verwalten, beständig vermehren, ist die Gründung. Mit Autorität ausgestattet waren die Alten, der Senat oder die »patres«, die sie durch Herkunft oder Überlieferung (»traditio« von »tradere« wie das deutsche Wort) von denen erlangt hatten, die die Fundamente für alle kommenden Dinge gelegt hatten, den Ahnen, die die Römer daher die »maiores«, die Größeren, nannten.

Die Autorität der Lebenden war immer indirekter Natur, abgeleitet von den »auctores imperli Romani conditoresque« (Plinius), von der Autorität der Gründer, die nicht mehr unter den Lebenden weilten. Dabei ist zu beachten, daß häufig das Wort »auctor« in einen Gegensatz zu dem Wort »artifex« gerät, zu dem tatsächlichen Hersteller und Bildner, und dies gerade dann, wenn »auctor« nahezu dasselbe bedeutet wie unser »Autor«. »Wen«, fragt Plinius anlässlich eines neugebauten Theaters, »muß man mehr bewundern, den >artifex< oder den >auctor< (den **Hersteller oder den Stifter**), den **Erfinder oder die Erfindung?**«³⁶, wobei er natürlich in beiden Fällen das Letztere meint. Hier bezeichnet der »Autor« den Stifter, denjenigen, der das ganze Unternehmen inspiriert und den Bau veranlaßt hat, im Gegensatz zu dem Erbauer und Architekten, der ihn errichtet hat; das Gebäude repräsentiert in römischer Auffassung nicht den Geist des Künstlers, sondern den Geist des Stifters.

Zweifellos ist der Stifter dem Hersteller überlegen, aber die Beziehung zwischen ihnen hat gar nichts mit dem Verhältnis zwischen Herr und Diener zu tun, in dem in platonischer Ausdeutung der Herr weiß, was zu tun ist, und seine Befehle gibt, während der Diener über kein Wissen verfügt und Befehle lediglich ausführt, wobei der Herr die Macht haben muß, den Diener gegebenenfalls zu zwingen. Diese Macht aber, die Verfügung über die Gewalt, die für alles Herstellen und Ausführen notwendig ist, ob sie sich nun auf Personen oder auf Sachen

188

erstreckt, kommt denen, die Autorität besitzen, gerade nicht zu; sie haben keine Macht: »cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit« (wie der Sitz der Macht im Volke, so liegt der Sitz der Autorität im Senat).³⁷ Diese Trennung von Macht und Autorität ist für uns sehr schwer zu verstehen, die »Vermehrung«, die der Senat den politischen Entscheidungen des Volkes hinzu-

³⁵ Cicero, *De re publica*, Buch 1, ~ 17.

³⁶ »Quid enim miretur quisque in hoc [sc. in theatro C. Curionis] primum, inventorem an inventum, artificem an auctorem ... ?« Plinius, *Naturalis historia*, Buch 36, § 117f. (Anm. d. Hrsg.)

³⁷ Cicero, *De legibus*, Buch 3, Kap. 12/28.

fügen muß, erscheint uns merkwürdig ungreifbar, als hätte sie gar keine Realität, und Mommsen nannte sie daher »mehr als einen Ratschlag, und weniger als einen Befehl«, nämlich »einen Ratschlag, dessen Befolgung man sich nicht füglich entziehen kann«³⁸. Dabei ist die Vorstellung maßgebend, daß »der Willensakt der Gemeinde, dem Irren und Fehlgreifen ebenso ausgesetzt wie der Willensakt des unmündigen Knaben, der Mehrung und der Bestätigung durch den Rat der Alten«³⁹ bedarf. Der autoritäre Charakter der »Mehrung« durch die Alten liegt darin, daß es sich um einen bloßen Ratschlag handelt, der weder die Befehlsform noch irgendwelche Zwangsmittel benötigt, um sich Gehör zu verschaffen.⁴⁰ Die Autorität des Senats in Rom bestand also darin, daß sie sich in allen Entscheidungen geltend machte, obwohl der Senat weder die Macht hatte, dem Volk zu befehlen, noch die Gewaltmittel besaß, um seine Ratschläge durchzusetzen.

Der bindenden Kraft dieser Autorität im Politischen entspricht im Religiösen die bindende Kraft der Auspizien, die sich von den griechischen Orakeln dadurch unterscheiden, daß sie nicht den Gang zukünftiger Ereignisse andeuten, sondern nur enthüllen, ob die von Menschen getroffenen Entscheidungen auf göttliche Billigung oder Mißbilligung, auf das zustimmende Nicken der Götter, rechnen können.⁴¹ Auch die römischen Götter haben nur Autorität unter den Menschen, nicht eigentlich Macht über sie, auch sie »mehrten« und bestätigten menschliches Handeln, sie leiten es nicht. Entscheidend aber ist, daß sowohl die Autorität der Götter unter den Menschen wie die Autorität der Alten im Volk der gleichen Quelle entspringen, daß sie beide durch die Gründung der Stadt gestiftet wurden. Denn »alle Auspizien werden zurückgeführt auf jenes große Zeichen, wodurch die Götter dem Romulus die Ermächtigung gaben, die Stadt zu gründen, das römische Volk zu stiften, und ihm das Königtum desselben übertragen«⁴². Dies ist das Fundament aller, der politischen wie der religiösen Autorität, und ihre Funktion innerhalb der lebendigen Geschichte ist, jede Handlung und jede Entscheidung an diesen geheiligten Anfang zurückzu- /// binden, um jedem einzelnen Augenblick gleichsam das ganze Gewicht der Vergangenheit hinzuzufügen.

189

So ist und bleibt Autorität in Rom immer in der Vergangenheit verankert. Verpflichtend sind die Taten der Ahnen und die uralten Bräuche, die auf sie zurückgehen.⁴³ Jedes vergangene Ereignis, jedes überlieferte Handeln wurde den Römern zum Beispiel, und die »auctoritas

³⁸ Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, a. a. O. (Anm. 5), S. 1034. – Ich bin Herrn Professor Carl J. Friedrich sehr dankbar, mich auf die wichtige Erörterung der Autorität in Mommsens *Römisches Staatsrecht* aufmerksam gemacht zu haben.

³⁹ A. a. O., S. 1038 f.

⁴⁰ Diese Interpretation findet weitere Unterstützung durch den im Lateinischen idiomatischen Gebrauch von »alicui auctorem esse« für »beraten«.

⁴¹ Siehe Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 2. Aufl., Leipzig: Hirzel, 1876, Bd. I, S. 73 ff. Das lateinische Wort »numen«, das nahezu unübersetzbar ist und »göttliche Befehle« ebenso bedeutet wie »göttliche Handlungsweise«, ist abgeleitet von »nuere«, zustimmend nicken. Demnach sind die Befehle der Götter und alle ihre Einmischung in menschliche Angelegenheiten auf Billigung oder Mißbilligung menschlicher Handlungen beschränkt.

⁴² J. Rubino, *Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte*, Bd. 1, Kassel: Krieger, 1839, S. 82; zitiert nach Mommsen, a.a.O., 587.

⁴³ Siehe auch die verschiedenen lateinischen Idiome wie »auctores habere« für Vorgänger oder Beispiele haben, »auctoritas maiorum« mit der Bedeutung des maßgebenden Beispiels der Ahnen, »usus et auctoritas« im Römischen Recht, gebraucht für Besitzrechte, die sich aus der Nutzung herleiten. Eine ausgezeichnete Darstellung dieses römischen Geistes sowohl wie eine sehr nützliche Sammlung des wichtigeren Quellenmaterials findet sich bei Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staats-Denken bei Cicero*, a.a.O. (Anm. 26), besonders S. 101 ff.

maiorum« ist identisch mit maßgebenden Modellen für tatsächliches Verhalten, sie ist der moralisch-politische Maßstab schlechthin. Damit stimmt überein, daß für die Römer der Höhepunkt des menschlichen Lebens nicht in den erwachsenen Mannesjahren lag, sondern im Alter; und dies nicht, weil die Alten mehr Zeit gehabt hätten und an Erfahrung und Weisheit reicher waren, sondern weil sie den Ahnen näher gerückt waren und in der Gegenwart die Vergangenheit lebendig darstellten⁴⁴. Im Unterschied zu unserer Vorstellung, derzufolge der Mensch in eine Zukunft wächst, erstreckt sich bei den Römern alles Wachstum in die Vergangenheit. Will man sich aus dieser Grundhaltung die hierarchische Ordnung vergegenwärtigen, die für alle autoritären Staatsformen charakteristisch ist, und stellt man sich diese Hierarchie unter dem geläufigen Bild einer Pyramide vor, so ist es, als ob die Pyramidenspitze hier nicht in die Höhe eines sich über der Erde erstreckenden Himmels ragt (wie bei Plato) und nicht in ein transzendentes Jenseits der Welt hinaufreicht (wie im Christentum), sondern gleichsam auf dem Kopf stünde und in die Tiefe einer irdisch-menschlichen Vergangenheit hinunterreiche.

Aus diesem wesentlich politischen Sachverhalt stammt auch der Begriff der Tradition, die Vorstellung von der Heiligung der Vergangenheit durch Überlieferung. Die Tradition bewahrt die Vergangenheit, indem sie von einer Generation zur nächsten das Zeugnis der Ahnen überliefert, die die Stadt gegründet, von dem Ereignis Zeugnis abgelegt und die Gründung dann durch ihre Autorität im Gang der Jahrhunderte vermehrt haben. Autorität war so lange unantastbar und unverletzlich, als der Faden dieser Überlieferung nicht abbrach; es war undenkbar, ohne Autorität und ohne Tradition zu handeln, ohne sich nach uralten Beispielen zu richten und ohne die Entscheidung an den überlieferten Maßstäben zu messen, das heißt ohne die Hilfe der »founding fathers«, der gründenden Väter, anzurufen. Aus diesem politischen Bereich sind die Vorstellungen von einer Tradition im Geistigen und von Autorität in Sachen des Denkens und der Ideen abgeleitet; /// als den Römern verhältnismäßig spät in ihrer Geschichte diese

190

Dinge überhaupt aufgingen, konnten sie sich in dieser Welt gar nicht mehr anders bewegen, als sie gewohnt waren, sich in der Welt des Politischen und des Juridischen zu bewegen. Die auf sie zurückgehende Geltung von Tradition und Autorität im Geistigen ist daher genauso derivativ⁴⁵, aus einem dem Geistigen gerade nicht eigenen Erfahrungsbereich entnommen, wie bei Plato umgekehrt die Rolle von Vernunft und Ideen im Bereich des Politischen derivativ war, abgeleitet nämlich aus dem Erfahrungsbereich des Philosophen, der ausdrücklich als ein Raum definiert ist, der abgetrennt ist von dem Bereich nur menschlicher, nur politischer Angelegenheiten. Dabei bleibt historisch entscheidend, daß die Römer, weil sie meinten, in allen Dingen »gründender Väter« zu bedürfen, ihren politischen Autoritäts- und Traditionsbegriff auf die geistige Welt der Griechen übertrugen, wo sie nun ihre geistigen »Ahnen« suchten und fanden, die sie sogleich zu »Autoritäten« machten in der Kunst und der Poesie nicht weniger als im Denken und Philosophieren. Denn die großen Autoren Hellas' wurden zu Autoritäten in den Händen der Römer und nicht der Griechen. Undenkbar wäre in Rom die Art gewesen, mit der Plato, von anderen vor und nach ihm zu schweigen, mit Homer umsprang, dem »Erzieher von

⁴⁴ Dies kam besonders drastisch in der »wunderlichen Auferstehung der Toten« (Mommsen) zum Ausdruck, die zu dem Begräbnisritual vornehmer Bürger gehörte. Die Vorfahren, von Schauspielern dargestellt, versammelten sich auf dem Marktplatz, um den jüngst Verstorbenen in ihren Kreis aufzunehmen, und die Leichenrede teilte dem Trauergeloge die Namen und Taten eines jeden der im Kreise sitzenden Ahnen mit.

ganz Hellas«; wie es undenkbar für einen römischen Philosophen gewesen wäre zu, sagen, er habe »die Hand erhoben gegen seinen (geistigen) Vater«, wie' Plato von sich selbst sagte, als er mit den Lehren des Parmenides (im *Sophistes*) brach.

Wie der abgeleitete Charakter der Ideenlehre im Bereich des Politischen nicht verhindert hat, daß platonisch-politisches Denken zum Ursprung nahezu aller politischen Theorie des Abendlandes wurde, so hat auch der derivative Charakter von Autorität und Tradition im Bereich des Geistigen wenig daran geändert, daß diese Begriffe maßgeblich wurden für den größten Teil der Geschichte abendländischen Denkens und westlicher Kultur. In beiden Fällen wurden der politische' Ursprung und die politischen Erfahrungen, die dem Gedachten und Begrifflichen zugrunde lagen, vergessen, der ursprüngliche Konflikt zwischen dem Philosophen und der Polis nicht weniger als die Erfahrung der Gründung, in der die römische Dreieinigkeit von Religion-Autorität-Tradition ihre legitime Quelle hatte. Denn wiewohl die Stärke dieser Trinität in der bindenden Kraft eines maßgebenden Anfangs lag, an den die »religiösen« Bande der Überlieferung die Späteren /// zurückbanden, überlebte diese Haltung nicht

191
nur die Umwandlung der Römischen Republik in das Römische Reich, sondern drang überall hin, wo die Pax Romana abendländische Zivilisation auf römischer Grundlage erschuf.

Wie außerordentlich stark und dauerhaft dieser römische Geist war oder was für ein außerordentlich verlässliches Fundament der Begriff der Gründung für die Schaffung politischer Gemeinwesen abgibt, zeigte sich erst nach dem Untergang des Römischen Reiches, als der christlichen Kirche die politische wie die geistige Erbschaft Roms in den Schoß und auf die Schultern fiel. Vor diese sehr reale und unabweisbare Aufgabe gestellt, wurde die Kirche so römisch, glich sich so sehr der zutiefst römischen Denkweise in Sachen der Politik an, daß sie die Auferstehung Christi zu dem Eckstein einer neuen Gründung machte, auf deren wiederum heiligem Fundament sich eine neue menschliche Institution von ungeheurer Dauerhaftigkeit gründete. So konnte die Kirche, nachdem Konstantin der Große sie gerufen hatte, dem untergehenden Reich den Schutz des »mächtigsten Gottes« zusichern, schließlich die anti-politischen und anti-institutionellen Tendenzen des christlichen Glaubens überwinden, die so deutlich und so scheinbar unüberwindlich im Neuen Testament und dem gesamten frühchristlichen Schrifttum uns begegnen. Diese Überwindung durch den römischen Geist ist wirklich wie ein Wunder; jedenfalls ermöglichte nur sie der Kirche, »den Menschen in der kirchlichen Gemeinschaft das Bewußtsein einer Bürgerschaft zu geben, das weder Rom noch die Stadtgemeinden ihnen zu jener Zeit noch geben konnten«. ⁴⁶ Selbstverständlich änderte sich mit dieser Politisierung der Kirche auch die christliche Religion. Das eigentliche Fundament der Kirche als einer öffentlichen Institution war nun nicht mehr der christliche Glaube an Auferstehung oder der jüdische Gehorsam gegen die Gebote Gottes, sondern eben das Zeugnis von Leben, Tod und Auferstehung Jesu von

⁴⁵ durch Ableitung entstanden

⁴⁶ R[eginald] H. Barrow, *The Romans*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin (Books 196), 1949, S. 194. – Zusatz d. Hrsg.: Siehe die deutsche Ausgabe *Die Römer*, übersetzt von Gertrud Bayer, Stuttgart-. Kohlhammer (Urban Taschenbuch 44), 1960, S. 141.

Nazareth als einem geschichtlich bezeugten Ereignis.⁴⁷ Als Zeugen dieses Ereignisses konnten die Apostel zu Gründern werden, von denen die Kirche ihre eigene Autorität bezieht, solange sie ihr Zeugnis als Tradition von Generation zu Generation weitergibt. Daß diese Umwandlung gelingen konnte, ist weitgehend Augustin zu verdanken, dem einzigen großen Philosophen, wie man zu meinen ver- /// sucht ist, den die Römer je gehabt haben. Denn der Grundpfeiler seiner

192

Philosophie: »sedis animi est in memoria« (**der Sitz des menschlichen Geistes ist im Gedächtnis**), stellt durchaus die begriffliche Formulierung der spezifisch römischen Erfahrung bereit, welche die Römer, solange sie in Begriffen griechischer Prägung philosophierten, niemals finden konnten. Dadurch, daß in der **Gründung der Katholischen Kirche** die Gründung der Stadt Rom nochmals wiederholt wurde, natürlich in inhaltlich radikal anderer Weise, konnte die römische Trinität von Religion, Autorität und Tradition in die christliche Ära mit übernommen werden – mit dem Resultat, daß sich auch das Wunder der Permanenz wiederholte; denn die Dauerhaftigkeit und Kontinuität der Kirche als einer öffentlichen Institution kann innerhalb unserer Geschichte nur mit dem Wunder der tausendjährigen römischen Geschichte im Altertum verglichen werden.

Römische Philosophie, sofern es so etwas überhaupt gibt, hat sehr frühzeitig platonische Begriffe und Vorstellungen verwendet, um die spezifisch römischen politischen Erfahrungen zu verstehen und zu interpretieren. Dennoch möchte man meinen, daß die nur dem geistigen Auge sichtbaren platonischen Maßstäbe, denen zufolge die sichtbaren Angelegenheiten der Menschen beurteilt und eingerichtet werden sollen, erst jetzt ihre volle politische Wirksamkeit entfalteten. Gerade diejenigen Teile der christlichen Lehre, welche sich nur mit Schwierigkeiten in die römische politische Struktur hätten einfügen und ihr sich assimilieren lassen – nämlich die geoffenbarten Gebote und Wahrheiten einer wahrhaft transzendenten, nicht nur wie bei Plato sich über der Erde wölbenden, sondern wirklich jenseitigen Autorität –, konnten auf dem Umweg über Plato direkt in die Gründungslegende eingefügt werden. Gottes Offenbarung konnte nun politisch so verstanden werden, als wären jetzt jene von Plato geahnten Maßstäbe menschlichen Verhaltens und Grundsätze politischer Gemeinschaften direkt offenbart worden, so daß in den Worten eines modernen Platonikers die frühe platonische Blickrichtung auf den unsichtbaren Maßstab nun bestätigt wurde »durch die Offenbarung des Maßstabes selbst«. ⁴⁸ Insofern die Katholische Kirche griechische Philosophie dem Gebäude ihrer Lehren einverleibte, amalgamierte sie den römischen politischen Begriff von Autorität, der sich unausweichlich auf einen Anfang, eine Gründung in der Vergangenheit bezog, mit dem griechischen Bedürfnis für transzendierende Maßstäbe und Richtlinien, ohne welche nun eine /// politische Ordnung im allgemeinen

193

so unmöglich schien -wie ein sicheres Urteilen im einzelnen. Schließlich hat sich kaum etwas mit

⁴⁷ Eine ähnliche Verschmelzung von römisch-imperialistisch politischen mit rein christlichen Elementen erörtert Erik Peterson im Zusammenhang mit Orosius, der den römischen Kaiser Augustus mit Christus in Verbindung gebracht hat: »Dabei ist deutlich, daß Augustus auf diese Weise christianisiert und Christus, der zum civis romanus wird, romanisiert worden ist.« Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig: Hegner, 1935, S. 93

⁴⁸ Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago, 111.: Univ. of Chicago Press, 1952, S. 78. – Zusatz d. Hrsg.: Siehe die deutsche Ausgabe *Die neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung*, aus dem Amerikanischen von Ilse Gattenhof, München: Pustet, 1959, S.114.

größerer Autorität durchgesetzt und ist maßgebender für alles Folgende geworden als diese Amalgamierung selbst.

Jedenfalls hat sich seither erwiesen, und dies spricht immerhin einigermaßen für die Solidität der Amalgamierung, daß, wo immer eines der Elemente der römischen Trinität: Religion oder Autorität oder Tradition, in Zweifel oder außer Kurs gesetzt worden ist, die beiden anderen Elemente unweigerlich mitbetroffen waren. So war es Luthers Irrtum zu meinen, daß seine Herausforderung der weltlichen Autorität der Kirche Tradition und Religion intakt lassen könnte; wie es der Irrtum von Hobbes und der politischen Theorien des 17. Jahrhunderts war zu hoffen, daß man Autorität und Religion ohne Tradition intakt belassen und sogar neu begründen könnte; wie es schließlich der Irrtum der Humanisten war zu denken, man könne innerhalb einer ungebrochenen Tradition der abendländischen Zivilisation bleiben ohne Religion und ohne Autorität.

V

Eines jedoch ist in diesem Zusammenhang besonders auffallend: Während von der Überlieferung alle die Beispiele und Modelle legitimer Macht – der Staatsmann als Arzt und Hirte, als Steuermann und Experte, als Erzieher und der Weise –, wie sie von der griechischen Philosophie vorgegeben sind, getreulich aufbewahrt wurden, bis schließlich ein leeres Wiederholen sie zu den Gemeinplätzen erniedrigte, als die wir sie heute kennen, hat der Begriff der Gründung selbst in der Tradition kaum eine Rolle gespielt, obwohl er doch ursprünglich allein den Traditionsbegriff überhaupt bestimmte, demzufolge das Vergangene uns wie verloren erscheint, wenn es nicht durch Überlieferung gesichert ist. Dieser auffallende Tatbestand zeigt an, was auch anders nachweisbar wäre, nämlich daß die griechischen philosophischen Begriffe, als sie erst einmal durch Tradition und Autorität von den Römern geheiligt worden waren, alle politischen Erfahrungen, die sich nicht in ihren Horizont fügen konnten, einfach aus dem geschichtlichen Bewußtsein entfernten.

Diese Behauptung jedoch ist nur unter der Bedingung einer Ein /// schränkung zutreffend. Einen

194

Typus von Ereignissen gibt es in unserer politischen Geschichte, für den der Gründungsakt entscheidende Bedeutung hat, wie es in der Geschichte politischer Theorie einen Denker gibt, in dessen Werk der Begriff der Gründung eine zentrale, wenn nicht sogar die zentrale Rolle spielt. Die Ereignisse sind die Revolutionen der Neuzeit, und der Denker ist **Machiavelli**, der, wiewohl er dieser Neuzeit noch nicht angehörte, ja kaum erst auf ihrer Schwelle stand, als erster eine klare Vorstellung von der möglichen Rolle der Revolutionen hatte, auch wenn er das Wort selbst nicht kannte.

Zweifellos konnte **Machiavelli** nur darum auf den eigentlichen Ursprung römisch politischer Erfahrung zurückgreifen, weil er sich für alle bestehenden Traditionen, wie sie von der Kirche präsentiert, gehütet und uminterpretiert worden waren, aufgrund seiner Erfahrungen in den politischen Kämpfen der Zeit eine gründliche Verachtung erworben hatte. Diese Verachtung aber musste er abgrenzen gegen ganz andere christliche Mächte, gegen die damals von den

Franziskanern und Dominikanern ausgehenden Erneuerungsbestrebungen, und sie führte ihn daher zu viel weitertragenden Einsichten in die grundsätzliche Diskrepanz zwischen einem aufrichtig christlichen Leben und politischer Aktivität jeglicher Art, als sie aufgrund eines schematischen Antiklerikalismus möglich gewesen wären. Er war nicht nur der Meinung, daß eine korrupte Kirche das politische Leben Italiens korrumpiert habe, sondern auch, daß diese Korruption unausweichlich war wegen des christlichen Charakters der Kirche. Jede Berührung mit dem politischen Bereich muß die Kirche, sofern sie christlich ist, korrumpieren, und eine nicht korrupte Kirche würde zwar erheblich achtunggebietender, aber für die politischen Verhältnisse eher noch zerstörerischer sich erweisen als die gegenwärtige Korruption.⁴⁹ Es war im Zuge solcher Erwägungen, daß Machiavelli die für die Römer zentrale politische Erfahrung wiederentdeckte, und zwar so, wie sie sich ursprünglich einmal dargestellt hatte, gleich weit entfernt von christlicher Frömmigkeit wie von griechischer Philosophie. Machiavelli glaubte, daß es möglich sein müsse, die römische Entwicklung noch einmal, gleichsam von Anfang an, neu zu beginnen durch die Gründung eines geeinten Italiens, das nun ebenso der heilige Eckstein eines »ewigen« politischen Körpers für die italienische Nation werden sollte wie einst die Gründung der Ewigen Stadt für das italische Volk.

Man pflegt vor allem seit Meinecke in Machiavelli den Vater der ///Staatsraison zu erblicken
195
und damit implizite einen der Ahnen des modernen Nationalstaates. Dieses ist zweifellos zutreffend. Fast noch auffallender, aber weniger bekannt ist, daß Machiavelli und Robespierre so oft die gleiche Sprache zu sprechen scheinen. Robespierres Theorien, die sich auf die Rechtfertigung des Terrors beziehen, hören sich manchmal an, als wiederholten sie Wort für Wort die berühmten Ausführungen Machiavellis über die Notwendigkeit der Gewalt für die Gründung neuer oder die Reformierung korrupter politischer Körper.

Diese Ähnlichkeit ist um so überraschender, als sowohl Machiavelli wie Robespierre in dieser Hinsicht darüber hinausgehen, was die Römer selbst über Gründung zu sagen hatten. Die Verbindung zwischen Gründung und Diktatur konnte gewiß von den Römern gelernt werden, und Cicero appelliert zum Beispiel ausdrücklich an Scipio, er möge sich zum »dictator rei publicae constituendae« machen, das heißt die Diktatur ergreifen, um die Republik wieder zu konstituieren.⁵⁰ Aber der Unterschied ist doch erheblich; denn die Gründung, die bei den Römern wie bei Machiavelli und Robespierre das Zentrum der Politik bildete, war für die Römer ein Ereignis der Vergangenheit, das auch Scipio nur wiederherstellen, nicht eigentlich wiederholen sollte. Sie blieb das eine große Ereignis und die eine große Tat, die den öffentlich politischen Raum überhaupt erst geschaffen und damit Politik möglich gemacht hatte. Erst für die Späteren war das Gründen ein Ziel der Politik, und sogar das höchste, dem darum alle anderen politischen Handlungen als Mittel unterstellt und für das alle Mittel, auch die Mittel des Terrors und der Gewalt, gerechtfertigt werden. Das aber bedeutet, daß hier der Gründungsakt nicht mehr im Sinne des Handelns oder im Sinne der das weitere Handeln ermöglichenden ersten Tat, sondern im Sinne eines Herstellens verstanden wurde. Für Machiavelli handelte es sich im wörtlichen Verstand des Wortes darum, ein geeintes Italien zu

⁴⁹ Machiavelli, *Discorsi*, Buch 3, Kap. 1.

⁵⁰ Cicero, *De re publica*, Buch 6, § 12.

»machen«, und Robespierre wollte eine Republik herstellen.

Die Rechtfertigung der Gewalt, die beiden eigentümlich ist, beruht in ihrer Plausibilität auf der nur angedeuteten Argumentation: Man kann keinen Tisch zimmern, ohne einen Baum zu fällen; man kann kein Omelett machen, ohne Eier zu zerbrechen; kurz, wo gehobelt wird, da fallen Späne, und wo ein neuer politischer Körper gebildet werden soll, müssen Menschen getötet werden. Diese Einschätzung der Gewalt aber, die in der Geschichte der Revolutionen eine so verhängnisvolle Rolle spielen sollte, war gerade ganz und gar unrömisch; für

196
ihre Rechtfertigung hätten Machiavelli und Robespierre sich sehr viel eher auf Plato berufen können, der immerhin die Tyrannis als diejenige Regierungsform empfohlen hat, unter der eine Neugründung am leichtesten und schnellsten zu vollziehen ist.⁵¹

Machiavellis einzigartige Stellung unter den politischen Denkern hat wenig mit seinem oft gerühmten, aber gar nicht so fraglosen Realismus zu tun, und er war auch sicher nicht der Vater der politischen Wissenschaft, zu dem man ihn neuerdings gern ausruft.⁵² Selbst seine erstaunliche Freiheit von moralischen Urteilen und Vorurteilen ist nicht das Wesentliche, sie hat mehr zu seinem Ruhm als zum Verständnis seines Denkens beigetragen, weil die meisten seiner Leser damals wie heute zu schockiert waren, um ihn auch nur richtig zu lesen. Wenn er behauptet, daß im öffentlich-politischen Bereich Menschen »lernen müßten, nicht gut zu sein«⁵³, hat er natürlich niemals gemeint, sie sollten lernen, schlecht zu sein. Schließlich hat kaum ein anderer politischer Denker mit so vehementer Verachtung von Methoden gesprochen, durch die man zwar Macht, aber nicht Ruhm erlangen könnte.⁵⁴

Worum es bei Machiavelli wirklich geht, ist etwas ganz anderes als Realismus oder moralische Skrupellosigkeit in der Politik. Hier finden wir die bewußte und ausdrückliche Verwerfung der christlichen politischen Philosophie und ihrer platonischen Tradition, nämlich die Einsicht, daß innerhalb des Politischen die beiden Begriffe des »Guten«, die wir in unserer Tradition finden, keinen Platz haben: weder der platonische Begriff des Tauglichen, noch der christliche Begriff einer absoluten Güte, die nicht von dieser Welt ist. Damit war seiner Meinung nach gar nichts über die Legitimität dieser Vorstellungen im privaten Lebensbereich ausgemacht, nur in dem öffentlichen Raum der Politik haben sie ebenso wenig zu suchen wie ihr Gegenteil, das Untaugliche und die Schlechtigkeit. Wie »virtù« und »fortuna« – diese Grundkategorie, mit der Machiavelli der traditionellen politischen Philosophie entgegentrat⁵⁵ – sich zueinander

⁵¹ Plato, *Gesetze*, 711 a.

⁵² Versteht man unter politischer oder Staats-Wissenschaft politische Theorie, so ist gewiß Plato und nicht Machiavelli ihr Vater; will man aber den wissenschaftlichen Charakter dieser Theorien unterstreichen – und dies meint man gewöhnlich, wenn man von Machiavellis Realismus spricht –, so dürfte es schwerhalten, das Geburtsdatum der politischen Wissenschaft vor dem Aufstieg aller modernen Wissenschaft im 17. Jahrhundert anzusetzen, ganz abgesehen davon, daß bei Machiavelli gerade ein wissenschaftlicher Geist kaum nachweisbar ist. – Zusatz d. Hrsg.: Im Original steht dieser Satz in Klammern im Text.

⁵³ Machiavelli, *Il principe (Der Fürst)*, Kap. 15.

⁵⁴ A. a. O., Kap. 8.

⁵⁵ Die Zusanmbindung von »virtù« und »fortuna«, wie sie anschließend vorgenommen wird (»>virtù< ist nie ohne >fortuna<, und >fortuna< gibt es nicht ohne >virtù<«), mag Hannah Arendt dazu veranlaßt haben, hier

verhalten, können wir vielleicht noch am besten verstehen, wenn wir uns erinnern, daß den Toren noch niemals eingefallen ist, wie sich Verdienst und Glück verketteten. In der Tat kommt die »Gelegenheit«, wie Goethe sie verstand und pries, sachlich noch der reinen Weltlichkeit der »virtù« und »fortuna« am nächsten. Denn »virtù« hat weder die moralische Nebenbedeutung der römischen »virtus«, noch meint sie die Vortrefflichkeit der griechischen ἀρετή (arete). »Virtù« ist nie ohne »fortuna«, und »fortuna« gibt es /// nicht ohne »virtù«⁵⁶; wer »fortuna« hat, *dem spielt die Welt*

197
ihre Bälle als Chancen zu, damit er sie auffange und mit ihnen jongliere; wer »virtù« hat, dem hat sich die Welt in der »fortuna« geöffnet und bietet ihm ihre Chancen an. In der Wechselwirkung zwischen diesen beiden zeigt sich eine Harmonie zwischen Welt und Mensch, die sich aufeinander einspielen und in der darum alles glückt. Die Überlegenheit dieses Menschen, des »Fürsten«, den die Toren nicht verstehen, liegt offensichtlich ebenso weit ab von der Weisheit des Staatsmannes wie von der Kompetenz des Experten.

Die Größe aber von Machiavellis Wiederentdeckung der römischen Erfahrung liegt in der Tatsache, daß er nicht nur eine bestehende Tradition wiederbelebte oder wieder auf sie zurückgriff, sondern daß er, um dies zu erreichen, erst einmal ausdrücklich machen mußte, was die Römer selbst nur gelebt, aber nicht eigentlich gedacht hatten, was sie vielmehr immer schon in Kategorien einer für diese Zwecke vulgarisierten griechischen philosophischen Vorstellungswelt ausgedrückt hatten.⁵⁷ Wenn Machiavelli überhaupt der Ahnherr von irgend etwas sein soll, so ist er noch am ehesten der Vater der modernen Revolutionen, für die alle das Wort von Marx über die Französische Revolution gilt, nämlich daß sie im römischen Kostüm auf der Bühne der Geschichte erschien.⁵⁸ Entscheidender als das Kostüm war, daß sie alle von dem römischen Pathos der Grundsteinlegung, dem römischen Enthusiasmus für die Gründung eines neuen politischen Körpers beseelt waren. Wenn man dies nicht sieht, scheint mir, kann man weder die Größe noch die Tragik der abendländischen Revolutionen der letzten hundertachtzig Jahre verstehen. Denn wenn, wie ich glauben möchte, die Krise der Moderne oder der berühmte »Untergang des Abendlandes« wesentlich darin bestehen, daß in der Neuzeit die römische Dreieinigkeit von Autorität – Tradition – Religion als eine Dreieinigkeit untergegangen und dadurch das spezifisch römische Fundament westlicher Politik ins Wanken geraten ist, dann könnten die Revolutionen der letzten Jahrhunderte wie ein gigantischer Versuch erscheinen, mit den Mitteln der Tradition selbst den gerissenen Faden der Tradition wieder neu zu knüpfen, durch das Legen neuer Grundlagen das zu wiederholen, was für so lange Jahrhunderte dem gesamten politischen Bereich sein eigentümliches Pathos und seine eigentliche Größe gegeben hat.

Kein Mensch kann wissen, ob dieser Weg uns heute noch offensteht. Dagegen spricht die brutale

von »der« Grundkategorie Machiavellis zu sprechen. Vgl. auch in dieser Ausgabe S. 206 f. (Anm. von U.L.) [Freiheit u. Politik, Abschnitt II]

⁵⁶ **Virtue** (Tugend) (aus dem lat. *virtus*; in griech. ἀρετή [arete]) ist der Zustand des Geistes zu der Zeit die Fähigkeit eines Mannes zu übertreffen in etwas, um eine bestimmte Handlung auf die beste Weise durchzuführen, tugendhaft zu sein als der "beste Weg, 'sein'. [virtos – meisterhaft]

Das latein. Wort *virtus*, bedeutet wörtlich "Männlichkeit", vom lateinischen *vir*, "Mann". [nach Wikipädia]

⁵⁷ Es ist merkwürdig, wie sorgfältig Machiavelli in seinen Interpretationen der römischen Geschichte jede Bezugnahme auf Cicero vermeidet.

Tatsache, daß alle Revolutionen unseres Jahrhunderts schlecht geendet haben; auch dort, wo sie
198

nicht direkt in die totalitäre Herrschaft führten, haben sie doch zumindest ausgesprochen tyrannische politische Körper entstehen lassen. Von dem Aufkommen einer neuen Autorität, die als politische sich im öffentlichen Raum zu beweisen hätte und allgemein als gültig anerkannt werden müßte, zeigt sich mir wenigstens nirgends eine Spur. Immerhin darf man in diesem Zusammenhang nicht übersehen, daß es am Beginn der modernen Welt und mitten in der Neuzeit auch eine erfolgreiche Revolution gegeben hat, die Amerikanische Revolution, in der charakteristischerweise die *Founding Fathers*, die gründenden Väter, mit Hilfe einer Konstitution einen durchaus neuen politischen Körper gegründet haben, der bisher wenigstens standgehalten hat, und dies, obwohl die spezifische Modernität der modernen Welt sich in allen nichtpolitischen Bereichen kaum irgendwo so radikal äußert wie gerade in den Vereinigten Staaten. Hier ist nicht der Ort, die Gründe für diese erstaunliche Stabilität zu diskutieren, die Stabilität einer politischen Struktur, die dem Ansturm der vehementesten und erschütterndsten sozialen Wandlungen standhält. Daß der relativ nicht-gewaltsame Charakter der Amerikanischen Revolution, in der Gewalt mehr oder weniger auf reguläre Kriegführung beschränkt blieb, einen wichtigen Faktor zu diesem Erfolg beitrug, scheint mir sicher. Es wird dabei auch mitgespielt haben, daß die *Founding Fathers*, wie sie heute noch in Amerika genannt werden, da sie der Entwicklung in den europäischen Nationalstaat ferngeblieben waren, dem ursprünglich römischen Geist näher bleiben konnten als ihre europäischen Kollegen. Wichtiger war vielleicht noch, daß das Gründen selbst, nämlich die Kolonisation des amerikanischen Kontinents, der Unabhängigkeitserklärung vorausgegangen war, so daß die Einsetzung der Verfassung, die sich ja weitgehend an bereits bestehende Charta und Verträge angeschlossen und sich auf sie stützte, mehr der Bestätigung und Legalisierung eines schon existierenden politischen Gemeinwesens gleichkam als der Schaffung eines neuen.⁵⁹

Wie immer es damit bestellt sein mag, Revolutionen, die wir gemeinhin als den radikalen Bruch mit der Tradition anzusehen pflegen, nehmen sich in unserem Zusammenhang eher wie ein Handeln aus, das noch aus den Ursprüngen dieser Tradition kommt, gleichsam wie das einzige Rettungsmittel, das gerade diese römisch-abendländische Tradition für Krisenzeiten vorgesehen hat. Das heißt natürlich keineswegs, /// daß es einen anderen Weg nicht gibt. Man könnte sagen:
199

Die Krise ist so radikal, daß selbst die von der Tradition noch vorgesehenen äußersten Rettungsmittel nicht mehr helfen beziehungsweise unzulänglich sind. Im Sinne unserer Erwägungen würde das heißen, daß wir uns auch von der Idee der Gründung und Neugründung und der, wie wir von Machiavelli und Robespierre wissen, mit ihr unausweichlich verbundenen Anwendung von Gewalt nichts versprechen können. Was sich in unserer Zeit durchzusetzen pflegt, ist nicht die Gründung, sondern die Gewalt. Sicher Jedenfalls ist, und dies wußte niemand besser als Machiavelli: »Nichts ist so schwer zu vollbringen, nichts so ungesichert im Erfolg und nichts so gefährlich, auch nur zu unternehmen, als eine neue Ordnung der

⁵⁸ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: *MEW*, Bd. 8, S. 111 –207, S. 116. Das genaue Zitat siehe oben (S. 395) in Anm. 19 des Essays »Geschichte und Politik in der Neuzeit«. (Anm. d. Hrsg.)

⁵⁹ Professor Norman Jacobson, University of California, machte mich auf gewisse Bemerkungen von John Adams aufmerksam, die diese Annahme bestätigen würden.

Dinge.«⁶⁰

⁶⁰ Machiavelli, *Il principe (Der Fürst)*, Kap. 6.