Das Imaginäre der Demokratie

### Felix Trautmann

## DAS IMAGINÄRE DER DEMOKRATIE

Politische Befreiung und das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft

Konstanz University Press

Die dieser Publikation zu Grunde liegende Dissertation wurde mit mit dem Werner Pünder-Preis der Goethe-Universität Frankfurt ausgezeichnet. Ihr Druck wurde vom DFG-geförderten Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« an der Goethe-Universität Frankfurt am Main unterstützt.

Umschlagabbildung: Jacques-Louis David, Vorstudie zu *Le Serment du Jeu de Paume* (1790)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© Konstanz University Press 2020, Konstanz www.k-up.de | www.wallstein-verlag.de Konstanz University Press ist ein Imprint der Wallstein Verlag GmbH

Vom Verlag gesetzt aus der Chaparral Pro Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen ISBN 978-3-8353-9094-2 »Was mich selbst betrifft, bewundere ich an den Königen lediglich die Masse ihrer Bewundrer!«

Michel de Montaigne, » Über die Gesprächs- und Diskussionskunst«

### Inhalt

### Herrschaftskritik und das politische Imaginäre – zur Einleitung 9

### **ERSTER TEIL**

### DAS BEGEHREN DER FREIHEIT UND DIE IMAGINÄRE INVESTITUR VON HERRSCHAFT

Einführung 25

### I Politische Uneinigkeit und das imaginäre Feld der Macht: Niccolò Machiavelli 31

- 1. Herrschaft und das ursprünglich geteilte Begehren 31
- 2. Das Versprechen und die Überzeugung der Herrschaft 52
- 3. Die Kraft und Materialität des Scheins 72
- 4. Die Adressierung des Freiheitsbegehrens 92

### II Die Attraktion der Knechtschaft und der bloße Name des Einen: Étienne de La Boétie 107

- 1. Herrschaft und freiwillige Knechtschaft 107
- 2. Die Ursachen freiwilliger Knechtschaft und die Grenzen ihrer Rationalisierbarkeit 128
- 3. Die Faszination, der Charme und die Kolossalität der Herrschaft 143
- 4. Die Freiheit in der Unterwerfung und die Transformation des Begehrens 157

Resümee erster Teil: Paradoxien der Herrschaftskritik 177

### ZWEITER TEIL

#### DIE DEPOTENZIERUNG DER HERRSCHAFT IM IMAGINÄREN

- 1. Depotenzierungsstrategien 187
- 2. Der Körper des Königs und sein Porträt 203
- 3. Die Durchquerung und Eroberung des Imaginären 220
- 4. Der König ist tot, lang lebe die Ideologie 235

# DRITTER TEIL DAS POLITISCHE IMAGINÄRE DER IDEOLOGIE

Einführung 257

### I Das imaginäre Verhältnis der Ideologie: Louis Althusser 267

- 1. Ideologie als spontanes und gelebtes Verhältnis 267
- 2. Die ideologischen Staatsapparate und die Materialität der Ideologie 279
- 3. Die freie Anerkennung der ideologischen Subjektivierung 302
- 4. Die Wiedererkennung und Verkennung in der Ideologie 313

### II Die Fortdauer des politischen Imaginären: Claude Lefort 331

- 1. Die ursprüngliche Teilung und der leere Ort der Macht 331
- 2. Das Symbolische ist nicht das Ideologische 342
- 3. Das Imaginäre der Ideologie 353
- 4. Die Macht von allen und niemandem 369

Resümee dritter Teil: Ideologiekritik als soziale und politische Praxis 385

Schluss: Das Imaginäre der Demokratie 391

Dank 403

Siglen 405

Literaturverzeichnis 407

### Herrschaftskritik und das politische Imaginäre – zur Einleitung

»Niemand herrscht unschuldig« - so lautet die einfache, aber radikale Formel der Herrschaftskritik. Dass sie nicht nur für die Vertreter des Ancien Régime, sondern für alle an der Errichtung einer neuen Ordnung der Freiheit Beteiligten gilt, durfte auch der Urheber dieser Formel, Louis Antoine de Saint-Just, am eigenen Leib erfahren.1 Als revolutionäre Losung zeigt sie an, dass für die Herrschaft von Menschen über Menschen seit jeher eine legitime Grundlage fehlt. Nicht nur die monarchischen, alle Formen der Herrschaft werden aus dieser Perspektive zum Ausdruck größter historischer Schuld. Für die längste Zeit der Geschichte jedoch haben sich die Fürsten und Monarchen vom Fehlen eines legitimen und insofern »unschuldigen« Grundes ihrer Herrschaft nicht aufhalten lassen. So abwesend die Gründe, so vielseitig waren die Mittel, mit denen die Legitimität und sogar Legalität ihrer Herrschaft sowie die Autorität und Souveränität ihrer Person behauptet wurde. Radikale Herrschaftskritik setzt nun genau hier an und beschreibt Herrschaftsordnungen hinsichtlich ihres fundamentalen Legitimationsdefizits. Dass der Grund der Autorität ein »mythischer« bzw. »mystischer« sein muss, haben lange vor den demokratischen Revolutionen Denker wie Michel de Montaigne im 16. und nach ihm Blaise de Pascal im 17. Jahrhundert festgestellt. Sie haben eine herrschaftskritische Perspektive eröffnet, der zufolge alle mon-archische Herrschaft zunächst an-archisch ist.2 Die Geschichte der Herrschaftsordnungen erscheint im Lichte dieser Kritik als eine Folge erfolgreicher, aber kontingenter Okkupationen ihres fehlenden Grundes.

Für die Kritik der monarchischen Herrschaft heißt dies, dass sie sich nicht damit begnügen kann, deren ursprüngliche oder exzessive Gewalt und deren Verabsolutierung jenseits des Rechts als eigentliches Problem zu skandalisieren. Sie wird dadurch radikal, dass sie die Wirklichkeit oder auch Wirksamkeit des mythischen Grundes erfasst und dadurch nachvollzieht, wie die höchste Instanz eines Herrschaftsverhältnisses allererst instituiert werden konnte. Die meisten Herrschaftstheorien haben diesen Instituierungsprozess unkritisch vorausgesetzt und eher, wie etwa Thomas Hobbes, die Gründe benannt, weshalb die Menge der Beherrschten einer höchsten Autorität gegenüber Ehrfurcht und Gehorsam zu zeigen habe. Die Vorteile, sogar die Notwendigkeit eines souveränen Herrschers wer-

<sup>1</sup> Saint-Just, »Discours sur le jugement de Louis XVI«, S. 480 (eigene Übersetzung).

<sup>2</sup> Montaigne, Ȇber die Erfahrung«, S. 541; vgl. auch Pascal, Pensées, Brunschvicg Nr. 294.

den von diesem und anderen mit einem drohenden Ordnungsverfall plausibilisiert. Dem Rückfall in den Naturzustand oder dem Ausbrechen eines Bürgerkriegs sei es immer vorzuziehen, alle Macht an einen Souverän zu übertragen. Die Unterwerfung aller unter eine allen enthobene Autorität, die aus der Furcht vor einem noch größeren Übel folgt, wird bei Hobbes folglich zu einer vernünftigen Entscheidung aller.3 Der Leviathan wurde zum Emblem einer souveränen Herrschaft, die in einer Person die Einheit des politischen Gemeinwesens zu garantieren verspricht. Als König oder später als Volkssouverän verstanden, manifestiert sich dieser Logik zufolge eine Herrschaftsordnung durch die personale respektive institutionelle Verkörperung der höchsten Autorität, die Zentralisierung aller Gewaltmittel und die gleichzeitige Verinnerlichung des gesellschaftlichen Zwangs zur Unterwerfung in jedem Einzelnen. Dass es der Herrschaft »einer Person« bedarf, ist diesem Modell nach der Preis für die Sicherheit und Ordnung der »Menge von Menschen«.4 Dabei erklärt Hobbes nicht, wie es eigentlich zu der »besonderen Zustimmung [consent] jedes einzelnen« und damit zur Übertragung der Macht kommt, ohne die das Herrschaftsverhältnis keinen hinreichenden Rückhalt hätte.⁵

### Das Rätsel der Herrschaft

Die vorliegende Studie schlägt ausgehend von diesem Erklärungsmangel, für den nicht allein der Name Hobbes steht, eine andere Perspektive auf die Herausbildung von Herrschaftsverhältnissen vor. Sie geht von der Frage aus, der sich die klassischen Herrschaftsbegründungen sowie die kontraktualistischen und legalistischen Theorien des Rechtsstaats verweigert haben: Wie ist es überhaupt möglich, dass sich die Geschichte als eine von Herrschaftsverhältnissen darstellt, und dass die allergrößte Zahl von Menschen stets einer so geringen Zahl von Herrschenden unterworfen war? Wie wird ein derart hierarchisches Verhältnis eingesetzt und wie erhält es sich? Um diese Frage zu beantworten, ist eine Verschiebung der Perspektive vom wer der Herrschaft auf das wie und wo der Macht nötig. Dies umfasst eine andere Fokussierung der Beherrschten, ihrer Involvierung in das Herrschaftsverhältnis und ihrer Rolle bei der Errichtung und dem Erhalt einer Ordnung. Wenn es stimmt, dass niemand unschuldig herrscht, so ist es ebenso zutreffend, dass niemand jemals alleine zu herrschen vermochte. Herrschaftsverhältnisse können nicht ohne den Anteil

<sup>3</sup> Hobbes, Leviathan, S. 126 und S. 132.

<sup>4</sup> Ebd., S. 125.

<sup>5</sup> Ebd.

und die Trägerschaft derer verstanden werden, die in ihnen beherrscht sind. Doch was sind die Voraussetzungen oder Bedingungen dafür, dass die Macht einer höchsten Instanz übertragen wird und damit Unterordnung und politische Ungleichheit hingenommen oder akzeptiert werden? Ausgehend von der Annahme, dass Herrschaft in nichts gerechtfertigt ist und nicht in sich selbst gründet, lässt sie sich nicht mehr als einseitige und gewaltsame Beschränkung der Beherrschten durch die den Herrschenden zur Verfügung stehenden Mittel der Unterwerfung begreifen. Es stellt sich nun viel eher die Frage, wieso die Menge der Beherrschten glaubt, nicht ohne eine solche Instanz auszukommen, und nicht vermag, sich selbst zu regieren.

Die herrschaftskritische Perspektive, die im Verlauf dieser Studie entwickelt wird, beginnt mit diesen Fragen und mit dem durchaus philosophisch zu nennenden Staunen, das sie erzeugen. Ausgehend von der aus ihrer Überzahl resultierenden Macht der Menge erweisen sich alle monarchischen Herrschaftsverhältnisse als wahrhaft rätselhaft. Der bloße Aufweis, dass sich Herrscher über lange Zeiträume und selbst gegen den Widerstand der Beherrschten behaupten konnten, beantwortet noch nicht die Frage, wodurch sie sich ihre Machtstellung derart wirkungsvoll entfalten konnten. Damit sich der Fokus nicht vorschnell auf die Auflösung dieses Rätsels richtet, muss es zunächst in seinen Einzelaspekten ausgelegt werden. Ins Zentrum rücken die Fragen nach der Quelle der Macht und den Bedingungen für den Erhalt von Herrschaftsordnungen. Um sie nicht mit dem Verweis auf die von Seiten der Herrschaft bemühten Rechtfertigungsnarrative oder Apologien des Staates und seiner Ordnungspolitik zu beantworten, ist es erforderlich, von der Macht der Beherrschten selbst auszugehen. Für den im Folgenden entfalteten Ansatz wird daher das Rätsel der Herrschaft als das einer freiwilligen Knechtschaft reformuliert.

Die paradoxe Formel der freiwilligen Knechtschaft stellt in den traditionellen Theorien der Souveränität und selbst in vielen herrschaftskritischen Ansätzen eine unsinnige Formel oder gar Denkunmöglichkeit dar. Denn entweder wird Knechtschaft auf die pastoral oder gar anthropologisch begründete Unfreiheit der Beherrschten, die Herrschaft notwendig erscheinen lässt, zurückgeführt oder aber die Selbstunterwerfung mittels eines Vertragsmodells rationalisiert. Nicht thematisiert wird dadurch, wie die Beherrschten eine Macht generieren, über die sie selbst nicht verfügen. Die Souveränität des Einen lediglich aus der Perspektive der Herrschaft zu betrachten, schreibt die Unfreiheit der Menge in der Theorie fort und hinterfragt nicht die Notwendigkeit von Herrschaft. Die Menge dagegen gleichermaßen als Quelle von Macht und als Subjekt der Unterwerfung

zu verstehen, heißt Herrschaft aus der Menge selbst heraus zu betrachten. Begreift man die Menge der Beherrschten nicht als eine passive, fügsame und darin unfreie Masse, erscheint auch Herrschaft nicht mehr als ›von oben durchgesetzt. Mit der Formel der freiwilligen Knechtschaft kann eine Kritik der Herrschaft formuliert werden, die nicht nur in der Menge einsetzt, sondern deren Befreiungspotential nicht mehr unabhängig von der Beschränkung und Verkehrung ihrer Macht gegen sich selbst in Betracht zieht. Die Rätselformel belässt damit das zu beschreibende Phänomen nicht im Bereich eines schicksalhaften Mysteriums, das weder reflektiert noch kritisiert werden könnte. In ihr artikuliert sich keine Apologie des Absurden, sondern eine Theorie der gesellschaftlichen und politischen Macht, die diese von ihrem bemerkenswerten und ebenso unverständlichen Verkehrungspotential her auffasst. Steht das Staunen am Beginn des philosophischen Nachdenkens insgesamt, so setzt das politische Denken mit der Faszination für die Beständigkeit von Herrschaftsverhältnissen ein, die angesichts der Macht der Menge umso erstaunlicher ist.

Seine historisch früheste und zugleich klarste Formulierung findet dieser Ansatz bei Niccolò Machiavelli und Étienne de La Boétie. Beide erkennen in der Menge die Quelle der Macht in einem Herrschaftsverhältnis sowie gleichermaßen die Kraftquelle der Selbstbefreiung aus diesem Verhältnis. Die Macht, die sich in den demokratischen Revolutionen gegen alle Herrschaft Bahn bricht, ist für sie, wenn auch zunächst als verkehrte oder uneingelöste, selbst schon in der Investitur von monarchischen Herrschaftsverhältnissen am Werk. Ihr Denken ist darin von einem Bewusstsein für den paradoxen Zusammenhang von Herrschaft und Freiheit getragen. Kein dynastisches Prinzip, keine göttliche Autorität oder überweltliche Macht steht für sie am Anfang des Herrschaftsverhältnisses. Denn keine Herrschaft begründet sich aus sich selbst heraus. Dass es dennoch Herrschaft gibt, macht es Machiavelli und La Boétie zufolge erforderlich, die Voraussetzungen und Bedingungen für die Beständigkeit von Herrschaftsverhältnissen aus der Menge heraus zu betrachten. Auf diese Weise begründen sie Anfang des 16. Jahrhunderts einen neuen Typus der Herrschaftskritik, der bis heute nicht abgegolten ist. Sie eröffnen eine Perspektive politischen Denkens, die, bei allen Differenzen der historischen Kontexte, noch für die Analyse moderner Gesellschaften relevant bleibt. Denn die Kontinuität und die Bedingungen des Erhalts einer Ordnung nicht unabhängig von der Involvierung ihrer Subjekte zu denken, ist das Anliegen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Wie Max Weber in seiner politischen Soziologie festhält, gilt es für »jede Art von Herrschaft«, also auch die legale und charismatische Herrschaft, zu klären, wie es »die politisch herrschenden Gewal-

ten« schaffen, »sich in ihrer Herrschaft zu behaupten«.6 Ohne die Einbindung der Beherrschten und ohne die Reproduktion der Bedingungen von Herrschaft lässt sich die Fortdauer einer Ordnung nicht gewährleisten. In dieser Weise bleibt die Rätselformel von der frühen Kritik monarchischer Herrschaft bis zur Kritik moderner Herrschaftsformationen bestehen.

Mit dem durch Machiavelli und La Boétie begründeten Typus der Herrschaftskritik werden Prozesse der effektiven Generierung als auch der Verkehrung jener Macht, die von der Menge selbst ausgeht, zum eigentlichen Gegenstand des politischen Denkens. Das Herrschaftsverhältnis erscheint nicht mehr als ein Kräftemessen zwischen Herrscher und Beherrschten, zwischen den Gewaltmitteln der Unterwerfung und der revolutionären Gewalt der Widerständigen. Vielmehr wird die Verankerung des Herrschaftsverhältnisses in der Menge zum entscheidenden Feld der Auseinandersetzung. Wie sich historisch gezeigt hat, konnte kein Herrschaftsverhältnis dauerhaft ohne den Rückhalt in der Menge bestehen, während es zugleich gegen die Menge behauptet werde musste. Dieser ambivalente Doppelcharakter der Menge steht daher im Zentrum einer kritischen Theorie der Herrschaft, die die Bedingungen der Befreiung in der Macht der Menge zu benennen sucht. Eine solche Theorie fängt bei der Basis des Herrschaftsverhältnisses an und nicht bei dessen höchster Instanz. Die Frage nach der Unfreiheit oder Ohnmacht der Beherrschten stellt sich dann nicht mehr ausgehend von deren Unvermögen, sich aus der unrechtmäßigen und gewaltsamen Herrschaft zu befreien, sondern ausgehend von der Verkehrung ihrer Macht, durch die die Herrschaftsrelation getragen und die Menge an Herrschaft gebunden wird. Damit sich ein Herrschaftsverhältnis überhaupt erhalten kann, müssen Herrscher und Beherrschte durch ein, wie Weber dies beschreibt, »sinnhaftes Bezogensein« verbunden sein, das die »Fügsamkeit« der Beherrschten, ihr »Einverständnis« oder die »innere Rechtfertigung« von Herrschaft ermöglicht.<sup>7</sup> Dabei wird es zur Herausforderung der Herrschaftskritik, diese Formen des Bezogenseins

<sup>6</sup> Weber, »Politik als Beruf«, S. 508.

<sup>7</sup> Weber, Ȇber einige Kategorien der verstehenden Soziologie«, S. 126 ff. Doch Weber scheint darin noch von der Rationalisierbarkeit dieses Einverständnisses auszugehen, weshalb hier seiner Beschreibung nur in Teilen gefolgt wird. Dennoch bleibt seine Differenzierung verschiedener Motive der Fügsamkeit eine wichtige Referenz für die Analyse von Herrschaftsformen (vgl. Weber, »Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft«, v. a. S. 151). So korrespondieren den drei Legitimitätsgründen bei Weber drei Formen der inneren Rechtfertigung: traditionale Herrschaft erhält sich durch Hörigkeit gegenüber der Autorität, charismatische durch Hingabe an das charis, das heißt die Gunst oder Gnade einer Führerperson, und legale Herrschaft durch den Glauben an die Geltung von Gesetzen und Satzungen (vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 122 ff.).

auf Herrschaft in einer Weise zu entschlüsseln, die den Beherrschten nicht die Schuld für ihre eigene Knechtschaft gibt. Sie geht zunächst nur davon aus, dass die Herrschaft ohne diese Macht, die dieser Bezug oder diese Bindung entfaltet, kraftlos wäre. Ein Herrscher erhält seine Position dadurch, dass er seine Macht oder Autorität, so noch einmal Weber, »kraft einer in seiner Person verkörpert gedachten Sendung« gewinnt.<sup>8</sup> Kurz gesagt: erst die Menge der Beherrschten investiert Herrschaft.

An genau diesem Punkt setzt die in dieser Studie verfolgte Herrschaftskritik ein, denn sie geht nicht mehr von der Ohnmacht, sondern von der Macht der Menge, nicht von ihrer wesentlichen Unfreiheit, sondern von ihrer in der Investitur von Herrschaft verkehrten Freiheit aus. Um diese Verkehrung der Macht zu verstehen, in ihrer rätselhaften wie verhängnisvollen Gestalt, bedarf es allerdings eines neuen politischen Vokabulars, das nicht mehr vom einfachen Gegensatz von Herrschaft und Freiheit ausgeht. Denn Herrschaft heißt nun, dass die Beherrschten weder ohnmächtig noch frei sind. Was das Herrschaftsverhältnis trägt und was seine Beständigkeit auszeichnet, sind all jene Dynamiken und Prozesse, die weder in der Hand eines Herrschers noch in den Händen der Beherrschten liegen: Das Einverständnis, von dem Weber spricht, ist darin als ein stillschweigendes, die Rechtfertigung als eine innere, die Autorität als eine übermächtig gedachte, die Akzeptanz der Unfreiheit als eine unbewusste und eben nicht ganz unfreiwillige zu begreifen. Das heißt umgekehrt nicht, dass Herrschaft auf eine Art Begehren der Knechtschaft, einen Trieb, beherrscht zu werden, oder allein auf die Internalisierung äußerer Zwänge zurückgeführt werden könnte.9 Vielmehr ist, um die Kraft des Herrschaftsverhältnisses zu verstehen, von einem komplexen Zusammenwirken von Projektionen, Übertragungen und anderen Identifizierungsoperationen sowie von einer affektiven und libidinösen Bindung auszugehen, die die Menge gleichermaßen als Subjekt der Freiheit wie der Unterwerfung hervorbringen. Die

<sup>8</sup> Weber, *Schriften zur Soziologie*, S. 283; zum »Charismatismus« als einziger Form der Herrschaft, in der die Kontingenz von Herrschaft unverhohlen bejaht wird, vgl. ebd. S. 278 und S. 280.

<sup>9</sup> Wenn im Folgenden mit Blick auf die monarchischen Herrschaftsverhältnisse vor allem von den Bindungskräften und der Rolle des Begehrens die Rede sein wird, dann nicht im Sinne einer Rückprojektion sozialpsychologischer oder psychoanalytischer Begriffe, sondern ausgehend von der Annahme, dass die neuzeitliche Herrschaftskritik diese Dimension des Politischen zwar noch nicht so benennt, doch bereits in ihren unterschiedlichen Elementen beschreibt. Hierin nehmen Machiavelli und La Boétie bereits Ansätze der Sozial- bzw. Massenpsychologie und der psychoanalytischen Kultur- und Gesellschaftstheorie vorweg. Dies betrifft Konzepte wie die libidinöse Bindung, das affektive *investment* oder *attachment*, die Kraft der Verführung, aber auch Formen von Komplizenschaft, Konformismus oder Mitläufertum.

meisten Herrschaftstheorien haben dagegen neben der Monopolisierung der Gewaltmittel vor allem den Gehorsam als Bedingung für die Übertragung der Macht benannt und damit die Machtentfaltung in der Logik der Befehlsgewalt erläutert. Dass Macht wirkungsvoll übertragen werden kann, erfordert aber mehr als die Bereitwilligkeit zum Gehorsam, mehr als die Angst vor den Konsequenzen bei Nichtbefolgung eines Befehls. Denn Herrschaft geht nicht allein aus Zwang oder der Mobilisierung negativer Affekte hervor, sondern bedarf einer Kraft, die gleichsam von untenkommt und so die höchste Instanz einsetzt, von der dann die Befehlsgewalt ausgeht.

Diese Kraft, die sich in der Machtübertragung entfaltet und in der sich Freiheit und Herrschaft überkreuzen, kann als wichtigste Ressource für die Stabilität von Herrschaftsverhältnissen verstanden werden. Die Formel von der freiwilligen Knechtschaft bietet einen Ansatz, um sie genauer in den Blick zu nehmen, ohne ihre Wirkungsweise zu trivialisieren. Denn die Freiwilligkeit in der Knechtschaft ist nicht im Sinne eines Voluntarismus oder als Intentionalität zu verstehen. Die Formel La Boéties, die in dieser Studie leitmotivisch verfolgt wird, ermöglicht es vielmehr, Freiheit und Herrschaft nicht als wechselseitig ausschließend und damit die Macht der Menge nicht mehr allein als gegen die Herrschaft gerichtete zu begreifen. In der Rätselformel von der freiwilligen Knechtschaft wird die Logik der Selbstverschuldung ebenso wie die naturalisierende Annahme eines Selbstunterwerfungstriebs und die fatalistische Deutung einer schicksalhaften Ohnmacht der Beherrschten zurückgewiesen. 10 Die Macht der Menge ist ambivalenter. Um dem Rechnung zu tragen, wird der terminologische Vorschlag gemacht, das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft mit Hilfe des Begriffs des Imaginären zu erhellen, um die Herausbildung von Herrschaftsverhältnissen anhand der Annahme zu untersuchen, dass die Herrscherperson darin stets auf einen mythischen bzw. mystischen Grund angewiesen bleibt und also nicht auf eigenen oder festen Füßen steht.11

<sup>10</sup> Die Formel der freiwilligen Knechtschaft unterscheidet sich insofern von der seit der Antike geläufigen Figur des ›glücklichen‹ oder ›zufriedenen Sklaven‹, die einen Mythos bis in die modernen Sklavenhaltergesellschaften darstellt.

<sup>11</sup> Zum Fehlen eines »firm ground«, auf dem der Thron stehen könnte, vgl. Kantorowicz, The King's Two Bodies, S. 62. Die gleiche Frage, zeichen- und bildtheoretisch erweitert, steht im Zentrum von Louis Marins Studien über die monarchische Repräsentation im 17. Jahrhundert (vgl. v. a. Marin, Das Porträt des Königs).

### Das politische Imaginäre

Weshalb eignet sich gerade der Begriff des Imaginären dafür, die verschiedenen und wie wohl enigmatischen Dynamiken in der Herausbildung eines Herrschaftsverhältnisses besser zu verstehen? Zunächst sollte klar sein, dass als imaginär nicht einfach all das gilt, was ›nur‹ vorgestellt, eingebildet und eben imaginiert ist. Stattdessen dient der Begriff zur Beschreibung des sinnhaften Bezugs, durch den Wirklichkeit gerahmt wird und zugleich als kontingente und veränderbare erscheint. In diesem Sinne kann der Begriff nicht allein vermögenstheoretisch mittels der Imagination erläutert werden, auch wenn sich im Imaginären die Wirkung der Einbildungskraft zeigt. Entscheidend ist, dass sich mit Hilfe des Begriffs des Imaginären die Relationierung von Wirklichkeit als weder gänzlich gegründeter noch rein fiktionaler ausweisen lässt. Anstatt die Involvierung und Verstrickung in ein Herrschaftsverhältnis rein rationalistisch oder, umgekehrt, rein irrationalistisch zu beschreiben, wird die ambivalente Rolle von Affekten und des Begehrens mitbedacht. Das Imaginäre kann als gesellschaftlicher Wirkungszusammenhang verstanden werden, durch den sich Ängste, Hoffnungen, Phantasien, Wünsche, phantasmatische Vorstellungen, Projektionen, libidinöse Besetzungen und das Unbewusste in der und als Wirklichkeit materialisieren. Dieser Wirkungszusammenhang wird von Theorien des Vertrags- oder Gehorsamsverhältnisses vernachlässigt. Ihr Fokus auf die verbindliche Kraft der Gesetze oder die unterwerfende Wirkung der Angst vor Sanktionierung blendet weite Teile des Spektrums aus, die das Imaginäre umfasst.

Anstatt Herrschaft ausgehend von den Gewaltmitteln, den Täuschungsund Verführungskräften der Herrscher oder aber ausgehend von der Hobbes'schen Annahme des consent und des Gesetzesgehorsams zu verstehen, kann mit Hilfe des Begriffs des Imaginären eine gesellschaftliche Kraft beschrieben werden, die sich als - intensive wie extensive - Bindung in das Herrschaftsverhältnis entfaltet. Das Imaginäre meint diejenige Dimension, in der sich der kollektive, affektive, sinnhafte und libidinöse Bezug auf Herrschaft in der und durch die Menge der Beherrschten realisiert. Es steht für die Kraft, die Macht verleiht und das Herrschaftsverhältnis trägt. Das bedeutet, so die Pointe dieser Form von Herrschaftskritik, dass die Kraft, von der die Zentralposition eines Herrschaftsverhältnisses abhängt, nicht in deren eigener Verfügung liegt. Als Imaginäres ist insofern weniger die kollektive Verblendung oder die vermeintlich steuer- und manipulierbare Imagination der Beherrschten benannt, als vielmehr eine kollektiv bewirtschaftete Ressource und Kraft, die instituierend und zugleich bindend wirkt. Sie geht von der Menge aus und wirkt auf sie zurück. Somit

bleibt das Imaginäre eine unverfügbare und unkontrollierbare Macht - für die Herrschaft wie auch für die Menge selbst.

Weiterhin zeigt sich im Imaginären die paradoxe Grundstruktur jeder Herrschaftsform. Denn zum einen bedarf es des Imaginären als einer Kraft, die eine zentrale Machtstellung stiftet – und die mit Norbert Elias als Ergebnis eines »Königsmechanismus« oder, wie er an anderer Stelle schreibt, als eine »Verflechtungsapparatur« verstanden werden kann, in deren Mitte der Herrscher weniger als Initiator denn als Figuration dieses Prozesses auftritt. 12 Zum anderen kann in der Dimension des Imaginären nachvollzogen werden, dass die monarchische Zentralposition nur dadurch wirkungsvoll investiert wird, dass sie figuriert und, im wörtlichen Sinne, herausgebildet wird, das heißt: dass sie durch eine bildliche Vorstellung getragen wird, die nicht der Herrscher von sich schafft, sondern die Menge der Beherrschten von ihm hat und mit seiner Person verbindet. Diese Logik der imaginären Investierung und Identifizierung kann für die Herrschaftskritik deshalb fruchtbar gemacht werden, weil gerade die monarchischen Verherrlichungspraktiken und Repräsentationen, die den fehlenden Grund der Herrschaft verdecken sollen, diesen zugleich offenbaren.

Um nun das Imaginäre von der bloßen Fiktion oder Illusion zu unterscheiden, wird im Weiteren vorgeschlagen, es als eine Verknüpfung des subjektiven Vermögens der Imagination mit der objektiven Wirkung imaginativer Gestalten zu begreifen. In diesem Sinne dient der Begriff des Imaginären zur Beschreibung der Relation selbst, die sich zwischen Wirklichkeit und Imagination aufspannt. Die bindende Wirkung dieser Relation ist nicht schon dadurch in ihrem Bann gebrochen, dass sie als Wirkung der Fiktion oder des Scheins überführt wird. Vielmehr besitzen Fiktion und Schein selbst eine Wirklichkeit, weshalb die Macht und Kraft der Imagination als materielle zu verstehen sind. 13 Weil das Imaginäre

12 Elias, Die höfische Gesellschaft, S. 44; sowie Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Band 2, S. 244f. Anders als die Geschichtswissenschaft interessiert sich Elias' Soziologie der Herrschaft nicht für die Geschichte der ›großen Männer‹ und ihrer ›Taten‹, sondern begreift die Herausbildung der Königsposition aus der Relationalität und als Effekt des Feldes selbst: »In welcher Weise und warum Menschen aneinandergebunden sind und derart miteinander spezifische dynamische Figurationen bilden, ist eine der zentralen und vielleicht sogar die zentrale Frage der Soziologie.« (Elias, Die höfische Gesellschaft, S. 354; vgl. auch ebd., S. 9, S. 32 und S. 47) 13 Eine wesentliche Quelle für diese Annahme findet sich in der neuzeitlichen Bestimmung der Imagination als einer exzessiven und darin unkontrollierbaren Macht oder Kraft, die die Wirklichkeit in Frage zu stellen vermag - so etwa bei Gianfrancesco Pico della Mirandola, Montaigne und später bei Giambattista Vico und Baruch de Spinoza. Auch für Pascal ist die Einbildungskraft gerade kein Kriterium der Falschheit einer Wahrnehmung. Zwar ist sie durchaus ein »trügerischer Teil im Menschen«, dies jedoch »weil sie es nicht immer ist« - und

nicht einfach nur die Wirklichkeit verdoppelt oder kaschiert, sondern selbst Wirklichkeitseffekte erzeugt, lässt sich analytisch nicht mehr auf eine hinter allem Imaginären liegende Wirklichkeit schließen. So verstanden ist der Begriff des Imaginären ein genuin politischer. Weil die Kraft oder Macht des Imaginären überdies von der Menge ausgeht, wurde sie im traditionellen politischen Denken als eine bedrohliche und zu bändigende gedeutet. Aus der Sphäre des Politischen sollten all jene, die mit dieser Kraft assoziiert wurden - die Masse, der Pöbel sowie die Dichter, die Rhetoren, die Wahnsinnigen, etc. – ausgeschlossen werden, da sie eine für das Politische unberechenbare Gefahr darstellten. So ist die politische Kritik an den Wirkungsweisen der Imagination meist von der Sorge getragen, nicht mehr Herr über die Vorstellungsbilder zu sein, auch wenn sie unsere eigenen sind - und wir erst später einzusehen bereit sind, dass sie uns bisweilen so entgegenkommen als existierten sie unabhängig von uns. In dieser Weise scheint die Urteilskraft überwältigt. Entsprechend wurde die produktive Einbildungskraft als »falsch dichtende« (Immanuel Kant) gedeutet, als Moment der Verblendung, des Wahns und der Täuschung.14 Eine solche Bestimmung des Imaginären erinnert an die der Religion und ihren Einsatz als Herrschaftsmittel. Damit wäre das Imaginäre jedoch auf eine Glaubenspraxis reduziert, die der Zerstreuung der Beherrschten dient. Zudem verkennt dies den politischen Gehalt des Imaginären, da dabei noch ein vorpolitischer Raum der Vorstellungen unterstellt wird, der von Seiten der Herrschenden gestaltet werden könnte. Indem das Imaginäre auf eine Wirklichkeitsverzerrung reduziert wird, muss eine weitere, geheime Kraft angenommen werden, die noch hinter aller Täuschung oder Inszenierung wirkt. Doch wird die Imagination diesem Verständnis nach nie als eine gründende und kollektive Kraft gesehen, sondern individualistisch oder psychologisierend auf die Frage der Manipulation reduziert.15

nicht, weil sie ein eindeutiger Trugschluss in Bezug auf die Wirklichkeit ist; Pascal folgert daraus, dass sie eine »unfehlbare Richtschnur« der Wahrheit nur dann sein könnte, »wenn sie unfehlbar in der Lüge wäre« – da sie aber eben nur »meistens falsch ist, gibt sie uns keinerlei Kennzeichen ihrer Qualität, da sie auf das Wahre und auf das Falsche den gleichen Stempel drückt« (Pascal, *Pensées*, Brunschvicg Nr. 310).

- 14 Dass die Einbildungskraft von einer radikalen Freiheit zeugt und zugleich Einfallstor für die Verkehrung der Freiheit ist, steht bereits für Aristoteles im Zentrum seiner Kritik (vgl. Aristoteles, Über die Seele). Auch in Kants ästhetischem Begriff der Einbildungskraft als »Freiheit von aller Anleitung der Regeln« wird diese Sorge wieder aufgegriffen (Kant, Kritik der Urteilskraft, § 49). Zur Kritik an Aristoteles und Kant vgl. Castoriadis, »Die Entdeckung der Imagination«.
- 15 So etwa in weiten Teilen der politischen Kulturforschung, der Nationalismus- und Totalitarismusforschung. Auch in vielen literatur-, medien- und kulturwissenschaftlichen Theorien

Gegen die Bestimmung des Imaginären als einer instrumentell einsetzbaren Scheinwirkung wird für die vorliegende Studie vorgeschlagen, das Imaginäre als Wirkungszusammenhang und damit von seiner Wirklichkeit und Materialität her zu begreifen. Ein in diesem Sinne ›starker‹ Begriff des Imaginären erlangt erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts seine theoretische Prägung. Insbesondere in der französischsprachigen Gesellschaftstheorie, Phänomenologie, politischen Philosophie und Psychoanalyse erfährt er zahlreiche Ausdeutungen. 16 Imaginäre Prozesse werden in diesen Ansätzen nicht mehr der sozialen oder politischen Wirklichkeit entgegengesetzt, sondern als eine ihrer konstitutiven Dimensionen aufgefasst. Auf diese Weise kann von der Kraft des Imaginären aus ein Verständnis von politischer Befreiung entwickelt werden, das die Bindungskräfte eines Herrschaftsverhältnisses fokussiert, ohne diese als bloße Verblendung der Beherrschten zu deuten. In dieser Linie wird im Weiteren das Imaginäre als Kraft verstanden, die ausgehend von Subjekten und auf diese zurückwirkt. Genau diese doppelte Dynamik, so die in dieser Studie verfolgte Lesart, lässt sich bereits mit Machiavelli und La Boétie in Bezug auf monarchische Herrschaftsverhältnisse nachvollziehen. Sie bilden damit zwei wesentliche Quellen für eine Theorie des politischen Imaginären.

### Demokratie und das Paradox der Befreiung

Wenn Herrschaft nicht als Werk der Herrschenden betrachtet werden kann, so hat das Konsequenzen für die Frage der Befreiung und der Verwirklichung politischer Freiheit in modernen Gesellschaften. Indem in der Dimension des Imaginären die das Herrschaftsverhältnis investierende Kraft als ambivalente sichtbar wird, richten sich auch die Befreiungsbemühungen auf die in der Investitur von Herrschaft gegen sich selbst verkehrte Macht der Menge. In genau diesem Punkt berühren sich das Rätsel der freiwilligen Knechtschaft und die Frage der politischen Befreiung. Mit dem nicht-instrumentellen Verständnis von Herrschaft geht fast notwendig

der politischen Repräsentation, der Inszenierung und Theatralität politischer Macht überwiegt diese »schwache« Lesart des Imaginären.

16 Zu nennen sind hier Jean-Paul Sartre, Paul Valéry, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan sowie Cornelius Castoriadis, der die Doppelstruktur der konstituierten und konstituierenden Macht mit Hilfe des Begriffs des Imaginären erläutert (vgl. Castoriadis, Gesellschaft als imaginäre Institution). Wichtige Impulse im deutschsprachigen Raum bezüglich der Frage des politischen Imaginären wurden vor allem durch Dietmar Kamper sowie in der Literatur- und Kulturwissenschaft durch die gemeinsame Forschung von Albrecht Koschorke, Thomas Frank, Susanne Lüdemann und Ethel Matala de Mazza gegeben (vgl. Kamper, Geschichte der Einbildungskraft; sowie Koschorke et al., Des Kaisers neue Kleider).

eine Kritik derjenigen Vorstellungen politischer Befreiung einher, die Freiheit und Herrschaft als gänzlich entgegengesetzt begreifen. Dagegen folgt aus der Übersetzung der Rätselformel der Herrschaft in das Register des politischen Imaginären – so die bewusst riskante These –, dass Freiheit und Herrschaft nicht gegeneinander gerichtet sind, sondern auf ein und dieselbe Kraft zurückgeführt werden können. Denn wenn das Herrschaftsverhältnis imaginär investiert wird, kann es auch im Imaginären destituiert oder depotenziert werden. Die Kraft, die bindet, vermag diese Bindungen wieder zu lösen und andere Verbindungen zu schaffen.

Indem die Menge der Beherrschten, zunächst als gänzlich undifferenzierte soziale Akteurin verstanden, als Trägerin dieser Kraft benannt ist, lassen sich die Bedingungen politischer Befreiung und damit verbunden die Frage der demokratischen Selbstregierung anders formulieren als dies sowohl im Anschluss an die neuzeitlichen Souveränitätstheorien als auch in den Theorien der konstituierenden Macht und Volkssouveränität erfolgt ist. In der Perspektive der freiwilligen Knechtschaft wird Befreiung weniger als Entfesselung einer ganz anderen Kraft, denn als Transformation jener Macht lesbar, die von der Menge bereits ausgeht, jedoch in Bezug auf ihre eigene Freiheit unverwirklicht geblieben ist. Sie ist nicht Befreiung vom Imaginären, sondern Befreiung im Imaginären, da Herrschaft nicht das Erleiden einer höheren Macht als vielmehr die Verkehrung der eigenen und bereits wirksamen Macht ist. Wie kann dann aber ein Herrschaftsverhältnis kritisiert werden, das nicht auf einer Kraft beruht, die der Menge der Beherrschten äußerlich ist? Um diese Frage zu beantworten, muss die Möglichkeit der Befreiung als immer schon gegeben angenommen und Befreiung insgesamt von ihren paradoxen Voraussetzungen her aufgefasst werden. Die daraus resultierende Idee der Befreiung wird entscheidend für das genauere Verständnis der Demokratie. Denn die demokratische Revolution erscheint nun nicht mehr als ein punktuelles Ereignis des gewaltsamen Sturzes der alten Herrschaft, sondern als Befreiung der Macht der Menge aus ihrer eigenen Verkehrung.

Das heißt nicht, dass das Imaginäre nach der politischen Befreiung seinen ambivalenten Charakter verliert. Als Dimension und Kraft des Politischen verstanden, ist das Imaginäre weder der Monarchie noch der Demokratie eigen. Statt von einem ›demokratischen Imaginären‹, das auf ein ›monarchisches Imaginäres‹ folgt, sollte daher besser von einem *Imaginären der Demokratie* gesprochen werden, und zwar im doppelten Sinn: zum einen als derjenigen Dimension, die bereits in der monarchischen Herrschaft die operative, um nicht zu sagen ko-operative Macht der Menge anzeigt, und zum anderen als derjenigen Kraft, die den fehlenden Grund der Herrschaft

in der und für die Demokratie reflektiert. Die demokratische Revolution erweist sich damit als Prozess, durch den die Frage nach der Quelle dieser Kraft neu gestellt und zugunsten der Macht der Menge beantwortet wird. Als gesellschaftliche Kraft und Relation erhält sich das Imaginäre unter den neuen repräsentationellen und institutionellen Bedingungen politischer Selbstregierung, denn auch diese wird imaginär instituiert.

Vor diesem Hintergrund gilt es für demokratische Gesellschaften zu klären, durch welche Instanz die gesellschaftliche Ordnung getragen wird. Das Subjekt der Demokratie, der Demos, bildet zwar keine Zentralposition mehr heraus, muss sich aber dennoch auf sich selbst beziehen, da die Menge nur so ein freies Verhältnis zu sich schafft. Gemäß der klassisch gewordenen Frage Jean-Jacques Rousseaus »Wie wird ein Volk zum Volk?«, stellt der Demos eine Relation zu sich her, durch die er sich selbst einsetzt. 17 Auch in diesem Prozess ist die Wirkung des Imaginären ambivalent: War die Menge der Beherrschten vormals im Körper des Herrschers imaginär inkorporiert, so stellt sich die Frage der Selbstbezugnahme und Identifizierung nach dem Ende der monarchischen Herrschaft erneut – nun aber als die nach der Menge und ihrer eigenen Gestalt. Bereits hier deutet sich die Möglichkeit an, dass sich die Menge dabei in eine neue Form von Unfreiheit investiert, etwa eine nationale Gemeinschaft oder einen totalitären Volkskörper.18

Wie kann indes die Ambivalenz des Imaginären für die moderne, das heißt nach-monarchische Politik genauer bestimmt werden? Denn weder löst sich die imaginäre Relation in der Demokratie auf, noch lässt sich der Demos entsprechend des imaginären Körpers des Königs figurieren. Festzuhalten bleibt zunächst einmal, dass die in der demokratischen Revolution reflektierte Kraft des Imaginären noch nicht die Möglichkeit von Herrschaft überhaupt aufhebt. Nach der demokratischen Revolution, so die These dieser Studie, erhält sich die Ambivalenz des Imaginären und damit der Rätselcharakter der freiwilligen Knechtschaft in den vielfältigen politischen Ideologien und dem Herrschaftseffekt, den sie für moderne Gesellschaften haben. Ein solches Verständnis, dem zufolge sich das Verhältnis

<sup>17</sup> Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag, Buch I, Kap. 5.

<sup>18</sup> Das Imaginäre der Nation kann entsprechend als eine Dimension verstanden werden, durch die sich eine Menge als ein nationales Volk konstituiert, dessen Subjekte, so Étienne Balibar, »auch ihre gemeinsame Zugehörigkeit imaginieren und, noch grundlegender, im Imaginären die gemeinsam angeeignete ›Substanz‹ ihrer politischen Identität ausbilden« (Balibar, Der Schauplatz des Anderen, S. 44; vgl. ebenso Balibar, »Die Nation-Form«). Für eine weitere, indes abgeschwächte Bestimmung des Imaginären der Nation vgl. Anderson, Imagined Communities.

von Freiheit und Herrschaft in modernen Gesellschaften in Form von Ideologien neu aufspannt, findet sich vor allem im Denken von Louis Althusser und Claude Lefort. In ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der marxistischen Tradition beschreiben beide ideologische Subjektivierungen und Identifizierungsoperationen, in denen sich Freiheit in eine neue Form von Herrschaft verkehrt. In dieser Konzeption von Ideologie findet die neuzeitliche Herrschaftskritik Machiavellis und La Boéties ihren Widerhall bzw. ihre Fortsetzung im Kontext moderner Vergesellschaftungsprozesse. Anschließend an den durch Machiavelli und La Boétie begründeten Typus der Herrschaftskritik kann insofern eine Genealogie der Ideologiekritik entfaltet werden, die von der unlöslichen Verbindung von Freiheit und Herrschaft ausgeht. Machiavelli und La Boétie liefern dabei einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis des Rätsels der Herrschaft sowie des Paradox der Befreiung, das sich mit der demokratischen Revolution und der aus ihr resultierenden ideologischen Herrschaft ergibt. Politische Befreiung ist damit nicht nur für die neuzeitliche Herrschaftskritik, sondern auch aus der Perspektive der modernen Gesellschaftstheorie paradox, da sie eine Freiheit hervorbringt, die sie einerseits schon voraussetzt, die andererseits aber neue Herrschaftsformen begründet. 19 Wenn im Folgenden die Gesellschafts- und Ideologietheorie von Althusser und Lefort mit der neuzeitlichen Herrschaftskritik verschränkt wird, dann aufgrund des hermeneutischen Versprechens, dass sie sich im Verlauf dieser Studie gegenseitig erhellen und die Entwicklung der Demokratie in einem erweiterten historischen Horizont zu betrachten erlauben. Herrschafts- und Ideologiekritik zielen dann gleichermaßen auf die Frage nach der Transformierbarkeit des Imaginären. Die Rede von einem Imaginären der Demokratie ermöglicht es schließlich, die Rätselformel der freiwilligen Knechtschaft in der demokratischen Revolution zu bewahren und zugleich neu zu formulieren. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Demokratie weniger als das, wie Karl Marx es formuliert hat, »aufgelöste Rätsel aller Verfassungen«, sondern vielmehr als das exponierte Rätsel aller Herrschaft.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Dieses Paradox findet sich später auch bei Kant und G. W. F. Hegel formuliert (vgl. dazu Menke, »Autonomie und Befreiung«).

<sup>20</sup> Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, S. 231.

## Erster Teil Das Begehren der Freiheit und die Imaginäre Investitur von Herrschaft

### Einführung

Die Herrschaftskritik Machiavellis und La Boéties geht von der Macht der Menge und den damit verbundenen Selbstbefreiungspotentialen der Beherrschten aus. Bei allen Unterschieden bezüglich ihrer Positionen und der historischen Kontexte ihres Schreibens zeichnet sich ihre herrschaftskritische Perspektive durch eine Reihe gemeinsamer Annahmen aus. Diese Gemeinsamkeiten ergeben sich vor allem durch ihre Differenz gegenüber zwei weiteren, nahezu zeitgleich im 16. Jahrhundert formulierten Deutungen des Herrschaftsverhältnisses:1 der Theorie der absoluten Souveränität und der Volkssouveränität. Während erstere aus den europäischen Staatsund Rechtstheorien des späten Mittelalters hervorgeht, findet letztere ihre erste Formulierung im Umfeld calvinistischer und anderer protestantischer Theologen in Frankreich. Beide gehen auf die historischen Machtkämpfe der Zeit zurück – zum einen zwischen Staat und Kirche, zum anderen zwischen den christlichen Konfessionen. Souveränitätstheoretisch wird in beiden Fällen an der Begründbarkeit von Herrschaft festgehalten, für die es bei Machiavelli und La Boétie keine Grundlage mehr gibt. Die modernen Theorien des Rechts und des Staates, die an die neuzeitlichen Souveränitätslehren seit Jean Bodin anschließen, belassen somit diese Art der Herrschaftsbegründung intakt.2 Auch die Idee der Volkssouveränität, wie sie sich in den politischen Pamphleten der Reformationsbewegung for-

- 1 Ob La Boétie die Schriften Machiavellis kannte, ist nicht mit aller Gewissheit zu sagen. Insofern kann der positive oder negative Einfluss Machiavellis auf die Abfassung des Discours nicht vollends geklärt werden. Nicht unwahrscheinlich ist, dass der Kardinal Nicolas Gaddi, der mit dem italienischen Humanismus vertraut war, eine Vermittlerrolle zukam, da er aus Rom in das Bistum Sarlat bei Bordeaux entsandt wurde und sich dort mit La Boétie anfreundete (vgl. dazu Lefort, »Le nom d'Un«, S. 316). Gleichwohl galt Machiavelli zu dieser Zeit in Frankreich als Monarchist und Fürstenberater – Caterina de' Medici, die Frau von Heinrich II. (der von 1547 bis 1559 in Frankreich herrschte), war dessen begeisterte Leserin. In den wenigen Darstellungen des Verhältnisses von Machiavelli und La Boétie werden sie meist als Antipoden gedeutet (vgl. Barrère, Estienne de La Boëtie contre Nicolas Machiavel; sowie Barrère, L'humanisme et la politique dans le Discours de la servitude volontaire). Lefort wiederum erkennt während seiner frühen Beschäftigung mit Machiavelli im Discours lediglich ein anti-machiavellisches Pamphlet (vgl. v. a. Lefort, Machiavelli in the Making, S. 70). Später revidiert er dies jedoch (vgl. Lefort, »Le nom d'Un«, S. 311 und S. 321; vgl. insgesamt hierzu Abensour/Gauchet, »Les leçons de la servitude et leur destin«, S. 43).
- 2 Wie Ernst H. Kantorowicz gezeigt hat, verändert sich vom ausgehenden Mittelalter bis zur Neuzeit lediglich die legitimierende Substanz. So beschreibt er die historische Transformation in England als Übergang von einem christ-centered zu einem law-centered kingship. In dieser Linie lässt sich Kantorowicz zufolge auch das Rechtsverständnis moderner Staatstheorien rekonstruieren (vgl. Kantorowicz, The King's Two Bodies, S. 87 ff.).

muliert findet, verwirft das Herrschaftsverhältnis nicht gänzlich. Obwohl die darin formulierte Kritik der uneingeschränkten Gewalt der Monarchen gleichwohl radikal ist, bleibt in ihr das Volk an die Idee der souveränen Macht gebunden.

So begründet Bodin in seiner 1576 erschienenen Schrift Les six livres de la République eine Souveränitätslehre, die zwar die Herrschaft an das Recht bindet und als religiös unabhängig begreift, dabei jedoch an der Idee einer unteilbaren Souveränität festhält. Dieser gegenüber hat die Menge der Beherrschten zu ihrem eigenen Wohle gehorsam zu sein. Die Menge wird nicht als konstituierende Macht, sondern lediglich als Quelle der Unordnung betrachtet. Die calvinistischen Herrschaftskritiker wiederum, die gegen jede Form von Alleinherrschaft kämpften und entsprechend als >Monarchomachen bezeichnet wurden, gründen ihre Kritik auf einem absoluten Gehorsam gegenüber Gott, dem die Beherrschten genauso wie die Herrschenden Folge zu leisten haben. Obwohl beide Strömungen also in der Menge eine neue Instanz gegenüber der uneingeschränkten Gewalt eines Alleinherrschers und gegenüber der alleinigen Autorität der Kirche einführen, fügen sie den traditionellen Rechtfertigungen des Gehorsams lediglich neue Varianten hinzu.3 Die Protestanten indem sie alle in gleicher Weise Gott unterwerfen, und Bodin indem er nun im Souverän selbst das Ebenbild Gottes erkennt und ihn so als unabhängig gegenüber den geistlichen Autoritäten begreift. Von dieser höchsten Position des Herrschers, die von Hobbes noch weiter verabsolutiert wird, bleibt die Menge bei Bodin weiterhin abhängig. Beide, Bodin und Hobbes, reformulieren somit das theologisch begründete Herrschaftsverhältnis als ein weltliches Gehorsamsverhältnis, das als vernünftiges angenommen wird, weil allein der Gehorsam die Existenz und die Sicherheit der Menge gewährt. So schreibt Bodin: »Da die Erhaltung von Staaten und Völkern nächst Gott von guten Fürsten und klugen Statthaltern abhängt, ist es nur vernünftig, dass jeder sie unterstützt.«4 Die Menge wird dadurch auf die Rolle der zum Gehorsam Verpflichteten beschränkt - ein Gehorsam oder eine Treue, die zudem im religiösen

<sup>3</sup> Vgl. Bodin, Über den Staat. Zur herrschaftskritischen Bewegung der Protestanten vgl. Dennert (Hg.), Beza, Brutus, Hotman.

<sup>4</sup> Bodin, Über den Staat, S. 5. Auch für Hobbes ist klar, dass die Menge mit der Übertragung ihrer Macht zugleich alle in ihrem Namen ausgeführten Handlungen als eigene erkennt. Die Menge kann ihm zufolge als Vielheit von »Autoren alles dessen angesehen werden, was ihre Vertretung in ihrem Namen sagt oder tut, da jedermann dem gemeinsamen Vertreter seine Vollmacht besonders überträgt und alle Handlungen des Vertreters als eigene anerkennt, sofern er ihm uneingeschränkte Vollmacht gab« (Hobbes, Leviathan, S. 125).

Glauben verankert ist.5 Im Tausch für seine Freiheit erhält der Einzelne das Versprechen der Sicherheit. Aus dieser Perspektive erscheint jeder Versuch, die Begründung eines solchen Gehorsamsverhältnisses in Frage zu stellen, als Apologie der politischen Unordnung. Als Beispiel nennt Bodin neben der politisch radikalisierten Gruppe der calvinistischen Monarchomachen auch Machiavelli. Sie alle gelten ihm als »gefährliche Positionen«: »Unter dem Deckmantel der Lastenbefreiung und im Namen der Freiheit des Volkes stacheln sie die Untertanen zur Rebellion gegen die Fürsten an. Dadurch öffnen sie der ungezügelten Anarchie Tür und Tor, was schlimmer ist als die härteste Tyrannei der Welt.«6 Auch eine Differenz zwischen dem legitimen und dem illegitimen Souverän lässt sich so weiter aufrechterhalten, denn als Tyrann gilt schlicht derjenige, der sich, so Bodin, »aus eigener Machtvollkommenheit ohne Wahl, Erbfolgerecht, Los, gerechten Krieg oder göttliche Berufung zum souveränen Fürsten macht«.7 Der Souverän ist durch seine gottgleiche Befehlsgewalt und als absoluter Gesetzgeber über jeden Verdacht erhaben. In Bodins Verständnis kann folglich allein die Menge dem Herrscher gegenüber illegitim agieren. Indem er die Frage der Verankerung von Herrschaft einseitig und zugunsten der Herrscherposition beantwortet, verdeckt er genau jenen an-archischen Zug der Herrschaft, von dem Machiavelli und La Boétie gerade ausgehen.

Die neuzeitlichen Volkssouveränitätslehren gehen nun wiederum davon aus, dass der Grund legitimer Herrschaft nicht allein von monarchischer Seite bestimmbar ist. Mit Bezug auf das Volk, nicht zuletzt im Sinne der Gemeinschaft der Gläubigen, unterstreichen sie, dass die Herrschaftsgewalt nicht notwendig ungeteilt in einer Person vereint sein muss. Im historischen Kontext der konfessionellen Konflikte in Frankreich, die 1572 in der Bartholomäusnacht gipfeln, formulieren die frühen Verfechter der Volkssouveränität ihre Kritik an jeglicher Autorität, die sich mit Gott gleich oder sogar über diesen stellt. Die daraus gefolgerte Gleichheit von Herrschern und Beherrschten vor Gott wertet so gesehen, im Unterschied zur monarchischen Souveränitätslehre, den Bezug auf die Menge radikal auf

<sup>5</sup> Für die Herrschaftsformen, die durch den Glauben an die göttliche Abkunft der Autorität getragen sind, lässt sich Balibar zufolge ein chiastischer Zusammenhang von Treue und Glaube formulieren. Denn, so Balibar, »der treue Untertan (fidèle sujet) (derjenige, der ›freiwillig‹, oloyal, d.h. aktiv und bereitwillig dem Gesetz gehorcht und die Befehle eines legitimen Souveräns ausführt) [ist] notwendig ein gläubiger Untertan (sujet fidèle): d.h. ein Christ, der weiß, daß alle Macht von Gott kommt. Dem Gesetz des Fürsten gehorchend, gehorcht er Gott.« (Balibar, »Bürger-Subjekt«, S. 418 f.)

<sup>6</sup> Bodin, Über den Staat, S. 7.

<sup>7</sup> Ebd., S. 56. Zum gleichen Punkt vgl. Balke, Figuren der Souveränität, S. 28 f. und S. 41.

und erkennt in dieser die entscheidende Quelle für die Legitimität eines Herrschaftsverhältnisses.8 Während sich die protestantische Bewegung damit gegen die Autoritäten der katholischen Kirche wendet, radikalisiert sie zugleich die Idee des Gottesgehorsams. Auch wenn dies in den Gehorsam gegenüber dem Monarchen und der Staatsmacht eine Grenze einträgt, bleibt die herrschaftskritische Bekundung der Protestanten die nähere Bestimmung einer Freiheit schuldig, die vom Glauben losgelöst und politisch begründet wäre. Anders als später bei Rousseau oder Kant ist das ›Volk‹ der frühen Volkssouveränitätslehren stets ein unterworfenes. Der erst Ende des 18. Jahrhunderts formulierte und umfassendere Anspruch, dass dem Volk selbst die Legitimierungsfunktion von Herrschaft zukommt, bleibt hier noch uneingelöst. Weit entfernt von der politischen Bestimmung des Volks als Demos beziehen sich die Volkssouveränitätslehren auf das Volk als ungeteilter und vorpolitischer Gesamtheit von Gläubigen.

In welcher Weise Machiavelli und La Boétie gegen diese beschränkte und entpolitisierende Bestimmung der Menge sowie gegen die politisch-theologische Idee der absoluten Souveränität argumentieren, soll in den beiden folgenden Kapiteln aufgezeigt werden. Dass ausgerechnet mit Machiavelli ein herrschaftskritisches Gegenmodell zu den Souveränitätstheorien entwickelt wird, mag ironisch erscheinen, bedenkt man, dass sowohl Bodin als auch die Protestanten die von ihnen jeweils kritisierten Herrschaftsapologien noch als Ausdruck eines ›Machiavellismus‹ verurteilten. Wie dagegen die vorliegende Studie zu zeigen beansprucht, stehen Machiavelli und La Boétie gleichermaßen für das Ende eines politischen Denkens, das noch eine Herrschaftsinstanz, und sei es die der Glaubensgemeinschaft oder die des Rechts, ernsthaft zu begründen beansprucht - egal ob politisch-theologisch, moralisch oder autoritär. Aus der Abwesenheit jeglichen Herrschaftsgrunds entfalten sie ein neues Verständnis der Menge und ihrer politischen Macht, die in nichts anderem als sich selbst gründet. Ihr Blick richtet sich dadurch nicht allein auf die Frage des Widerstands gegen Herr-

8 Eine erste theoretische Formulierung der Volkssouveränität kann bereits in der Frühscholastik in Europa gefunden werden. Im Zuge des Investiturstreits im 11. Jahrhundert befürwortet etwa Manegold von Lautenbach die Absetzung des Königs, sollte dieser seinen Pflichten gegenüber der Kirche und gegenüber dem Volk nicht nachkommen. Später wird ein ähnlicher Gedanke von John of Salisbury in Policraticus (ca. 1159) formuliert. Eine weitere Richtung weisende Schrift stellt in diesem Zusammenhang Marsilius von Paduas Defensor Pacis (1324) deutsch als Der Verteidiger des Friedens - dar, worin die Souveränität und legislative Gewalt auf Seiten des Volkes veranschlagt wird. Ideengeschichtlich und thematisch gehören diese Texte noch dem Mittelalter an, da sie allesamt den politischen Widerstand mit Verweis auf ein höheres Gesetz des Glaubens begründen. Für die protestantischen Volkssouveränitätslehren des 16. Jahrhunderts sind sie dennoch wichtige Vorläufer.

schaft, sondern zunächst auf die konstitutiven Bedingungen und effektiven Mittel der Instituierung oder Investitur sowie des Erhalts der höchsten und dem Herrschaftsverhältnis scheinbar enthobenen Instanz. Durch den Nachvollzug dieser imaginär instituierten und ständig aufrechtzuerhaltenden Herrschaft begreifen sie den Selbstbezug der Menge als einen politisch umkämpften.9

Die zweite folgenreiche Differenz gegenüber den Lehren der absoluten Souveränität und der Volkssouveränität zeigt sich darin, wie Machiavelli und La Boétie die Macht der Menge beschreiben. Denn für beide ist diese, selbst unter Bedingungen der Herrschaft, durch ein Begehren der Freiheit gekennzeichnet. Machiavelli und La Boétie formulieren ihre Herrschaftskritik somit nicht allein ausgehend von der wirklichen Unfreiheit der Menge, sondern von deren Begehren nach der noch unwirklichen Freiheit. Indem beide Autoren das Begehren als zentrale Dynamik für die Herausbildung von Herrschaft einführen, zeichnen sie das emanzipatorische Moment, das sich mit der Macht der Menge verbindet, als ein paradoxes aus. Damit weisen Machiavelli und La Boétie der Menge nicht die Schuld an ihrer eigenen Unfreiheit zu, tragen jedoch jeweils eine entscheidende Komplikation in die Perspektive der Befreiung ein, wie sie sich weder bei Bodin noch bei den Protestanten findet. Das Begehren der Freiheit stellt dabei diejenige Dynamik dar, von der aus sowohl Herrschaft als auch Befreiung zu begreifen sind. Herrschaft ist für sie, wie noch genauer zu zeigen sein wird, das Ergebnis einer Teilung oder Verkehrung des Freiheitsbegehrens, die weder für Machiavelli noch für La Boétie eine gewählte oder gewünschte ist.

Auf diese Weise stellt sich für beide die Frage der Befreiung neu. Denn Befreiung kann dann nicht mehr nur gegen die Herrschaft gedacht werden. Sie richtet sich - bei aller Gewalt der Herrschaft - auf die Dynamik des Freiheitsbegehrens in der Menge selbst. Im Unterschied zu den Lehren der absoluten und der populären Souveränität knüpfen Machiavelli und La Boétie dadurch an ein genuin politisches Verständnis der Menge an, wie es in ähnlicher Weise nur in der republikanischen Tradition seit der Antike zu finden ist. Zugleich erweist sich ihr politisches Denken aufgrund ihrer Anschlussfähigkeit an die demokratie- und ideologietheoretischen Fragen moderner Gesellschaften als äußert zeitgemäß. 10 Die Menge, die

<sup>9</sup> Zur theoretischen Nähe von Machiavelli und La Boétie mit Blick auf die Frage der Reproduktion oder Kontinuität eines Herrschaftsverhältnisses, die sich nicht zuletzt in der systematischen Bedeutung des Verbs aufrechterhalten - mantenere respektive maintenir - äußert, vgl. Roux, Machiavel, la vie libre, S. 94.

<sup>10</sup> Vor allem die Bedeutung Machiavellis für das moderne politische Denken wurde sehr unterschiedlich bestimmt. So steht er Michel Foucault zufolge aufgrund seiner Orientierung

Machiavelli und La Boétie in wechselnden Begriffen – meist aber als popolo respektive peuple - bezeichnen, wird von ihnen bereits ansatzweise gesellschaftstheoretisch begriffen, da sie für sie weder eine vor aller Politik existierende Glaubensgemeinschaft ist, wie in den meisten christlich geprägten Volkssouveränitätslehren, noch eine Versammlung von Vertragspartnern, wie in den Theorien des Herrschafts- oder Gesellschaftsvertrags. Doch in ihrem Bezug auf die Macht der Menge als zentraler politischer Kraft fügen sich Machiavelli und La Boétie nicht in eine moderne Fortschrittserzählung über die Freiheit ein – wie dies bisweilen in der republikanischen Traditionslinie geschieht. Dass beide Autoren das Scheitern der historischen Republiken nicht einfach auf die Macht der Tyrannen, sondern auch auf die Ambivalenz und paradoxale Dynamik des Freiheitsbegehrens in der Menge zurückführen, zeichnet die Menge als eine Macht aus, die weder selbst frei von Herrschaft ist noch eine in dieser Hinsicht ungeteilte oder konfliktfreie Quelle darstellt.<sup>11</sup> Indem sie die Macht der Menge in dieser Weise als politisch grundlegende und zugleich befreiungstheoretisch nicht unproblematische einführen, formulieren sie einen eigenwilligen und in der Geschichte des politischen Denkens bis dahin ungesehen radikalen Ansatz der Herrschaftskritik.

an der Idee der Staatsraison noch auf der Schwelle zur Moderne. Machiavellis »Problem« besteht für ihn in der Sicherung der Fürstenherrschaft, nicht aber in der »Bewahrung des Staates durch sich selbst« (Foucault, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, S. 352; vgl. zudem ebd., S. 101; sowie Foucault, »Die ›Gouvernementalität‹«, S. 801).

11 Zur Hervorhebung des Konflikts in der französischsprachigen Rezeption Machiavellis bei Merleau-Ponty, Althusser, Lefort, Miguel Abensour und anderen vgl. Audier, Machiavel, conflit et liberté, S. 271 ff.; sowie Balibar, »Essere Principe, Essere Populare«. Zur Kritik des neo-republikanisch egglätteten Machiavelli vgl. Vatter, Between Form and Event; sowie McCormick, Machiavellian Democracy. In Bezug auf La Boétie lässt sich eine Vernachlässigung des Konfliktmoments vor allem in der anarchistischen Rezeption ausmachen, was zu einer Ent- oder auch Metapolitisierung der Menge führt (vgl. diesbezüglich Abensour/Gauchet, »Les lecons de la servitude volontaire et leur destin«).