

# Macht und Ohnmacht – Freiheit und Ethik

## Phänomenologische und ethische Sondierungen

*Christof Mandry*

Was ist Macht? Im Folgenden versuche ich eine Annäherung an das Phänomen der Macht, mit dem Ziel einer begrifflichen Klärung, die Macht für ethisches Verstehen und Beurteilen zugänglich machen soll. Der erste Schritt der Annäherung ist im Wesentlichen phänomenologisch und handlungstheoretisch orientiert und bewegt sich überwiegend in einem vorethischen, aber ethisch relevanten Raum. Was ist überhaupt Macht, wer „hat“ sie, worin besteht Macht individuell und sozial? Die Abgrenzung von Gewalt spielt hierbei eine entscheidende Rolle. In einem zweiten Schritt geht es weiterhin um den Zusammenhang von Macht und Gewalt, aber aus einer anderen Perspektive. Die Gegenerfahrung zur Macht ist die Ohnmacht. Sie soll näher als Erfahrung der Unfreiheit charakterisiert werden. Dafür gilt es historisch-soziologische Untersuchungen heranzuziehen, die den uns so wesentlichen Wert der Freiheit an die Erfahrung der gesteigerten Unfreiheit, nämlich die Sklaverei binden. Mit anderen Worten: Freiheit wird erst dadurch zu einem Wert, dass in der Unterdrückung, der Sklaverei – also in der totalen Ohnmacht – ihr Fehlen erfahren wird. Von diesem Zusammenhang her wird erneut auf Freiheit und Macht zurückzukommen sein; ich werde dafür argumentieren, dass Macht und Freiheit in der Rechtsbindung miteinander vereint werden. In einem dritten Schritt werde ich auf eine theologische Interpretation eingehen, die Menschenrechte als „Macht in der Ohnmacht“ thematisiert.

### 1. MACHT – ZENTRALE KATEGORIE DES HANDELNS UND DES POLITISCHEN

Weithin wird in der politischen Philosophie und Theorie nicht zwischen Macht und Gewalt unterschieden. Macht ist von dieser Warte aus die Fähigkeit, andere nach dem eigenen Willen zum Handeln zu bewe-

gen. Der Unterschied zur Gewalt besteht allein hinsichtlich ihrer Legitimität. So kommt beispielsweise Max Weber dazu, den Staat zu definieren als „ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: der als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen“<sup>1</sup>. Macht ist damit eine Funktion von Herrschaft von Menschen über Menschen. Diesem weit verbreiteten Verständnis zufolge unterscheidet sich Macht nur graduell von Gewalt, da Gewalt eine gesteigerte oder übersteigerte Form der Machtausübung ist. Anders gesagt: Macht ist immer gewaltförmig, insofern es darum geht, Menschen nach dem eigenen Willen zu bewegen, was jedoch unter bestimmten Umständen, in festgelegten Kontexten und innerhalb eines bestimmten Rahmens als legitim angesehen wird. Die „Übersteigerung“ der Macht, die von ihr als Gewalt sprechen lässt, drückt den Legitimitätsverlust aus: Macht wird dort zur illegitimen Gewalt, wo sie das legitime Maß übersteigt. Folglich hängt die Legitimität von Macht mit ihrem „Maß“ zusammen, dessen Übertreten auch eine ansonsten als gerechtfertigt angesehenene Macht – etwa die der „Staatsgewalt“ – als illegitime Gewaltanwendung erscheinen lässt. Zentral für dieses Machtverständnis ist außerdem, dass Macht instrumentell gesehen wird. Macht steht in einem Zweck-Mittel-Verhältnis: Der Mächtige setzt seine Macht ein, um das Handeln anderer in seinem Sinne, also auf sein Handlungsziel hin zu bewegen.

### *1.1 Hannah Arendt: Macht als Zentralbegriff des Politischen*

Hannah Arendt hat diese Gleichsetzung von Macht und Gewalt als oberflächlich zurückgewiesen und in ihrer Handlungstheorie und politischen Philosophie eine strikte und grundsätzliche Trennung zwischen Macht und Gewalt gezogen. Beide treten zwar häufig gemeinsam auf, aber „Macht und Gewalt sind Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden.“<sup>2</sup> Macht ist Hannah Arendt zufolge das grundlegendere Phänomen und zentral für die politische Wirklichkeit. Worin besteht Macht? Macht ist für Arendt die fundamentale soziale Handlungskoordination, auf der jede weitergehende soziale Organisation und damit auch jedes Herrschaftsverhältnis als seiner Voraussetzung beruht. Um zu dieser Einsicht zu gelangen geht Arendt von der Beobachtung aus, dass gewaltloser Widerstand, Demonstrationen, ziviler Ungehorsam und andere kollektive Handlungsformen die organi-

<sup>1</sup> Weber, Max, *Politik als Beruf*, Stuttgart 1992, 7.

<sup>2</sup> Arendt, Hannah, *Macht und Gewalt*, München <sup>19</sup>1996, 57.

sierte Herrschaft ins Wanken und zum Zusammenbruch bringen können. Herrschaft kann sich unter diesen Umständen selbst dann nicht mehr halten, wenn sie über sehr umfangreiche Gewaltpotentiale und -instrumente verfügt.

Meist wird nur an Umbruchsituationen wie bei Revolutionen – besonders in ihrer ersten, friedlichen Phase – deutlich, dass alle organisierte Herrschaft auf Macht beruht. Wenn niemand mehr den Anordnungen der Herrschenden folgt, wenn, bildlich gesprochen, die Könige plötzlich in leeren Schlössern sitzen, wenn das Militär oder die Ordnungskräfte den Befehl verweigern, bricht Herrschaft zusammen, weil sie nicht mehr als Organisation der vorhandenen Macht funktioniert. Andererseits tritt Macht auch positiv hervor, wenn nämlich Bürgerkomitees, Soldatenräte, Dorfversammlungen oder andere Formen des Kollektivs gebildet werden, um die Vergemeinschaftung wieder herzustellen bzw. zu organisieren. Macht hat also die grundlegende, häufig unausgesprochene Form des Konsenses, der Zustimmung zur Gemeinschaft und dann zur Herrschaft: „Was den Institutionen und Gesetzen eines Landes Macht verleiht, ist die Unterstützung des Volkes, die wiederum nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsenses ist, welcher Institutionen und Gesetze ins Leben gerufen hat.“<sup>3</sup> So ist Macht nicht in erster Linie auf Herrschaft hin zu sehen, sondern als die grundlegende Form, im Kollektiv zu handeln. „Über Macht verfügt niemals ein einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.“<sup>4</sup>

Macht ist für Arendt ein Grundphänomen des Handelns und zeichnet sich ihrem an Aristoteles orientierten Handlungsverständnis zufolge dadurch aus, dass sie nicht instrumentell, also in einer Zweck-Mittel-Relation zu verstehen ist. Macht hat ihren Zweck in sich selbst. Macht ist dort vorhanden, wo Menschen sich im Handeln und Sprechen zusammenschließen. Diesen Zusammenschluss versteht sie jedoch nicht als Vertragsverhältnis, sondern phänomenologisch als „öffentlichen Erscheinungsraum“. Der Grund dafür liegt in der Pluralität der Handelnden: Handlungssubjekte gibt es immer mehrere, in der Vielzahl, und sie sind verschieden.<sup>5</sup> Sie sind jedoch auf die gleiche Welt bezogen, nämlich auf die Realität, die sich zwischen ihnen ergibt. Denn im Handeln und Sprechen teilen die Menschen sich selbst mit, sie zeigen sich einander – und das, was dabei entsteht, ist der öffentliche Erscheinungsraum. „Ein Erscheinungsraum entsteht, wo immer Menschen

<sup>3</sup> Arendt, *Macht und Gewalt*, 42.

<sup>4</sup> Arendt, *Macht und Gewalt*, 45.

<sup>5</sup> Vgl. Arendt, Hannah, *Vita activa*, München 1990, 17. 72.

handelnd und sprechend miteinander umgehen; als solcher liegt er vor allen ausdrücklichen Staatsgründungen und Staatsformen, in die er jeweils gestaltet und organisiert wird.<sup>6</sup> Als eine Kategorie des Handelns hat Macht ihren Zweck in sich selbst, sie bringt nichts hervor als eben sich selbst. Wie bereits erwähnt ist sie durch *Pluralität* und *Absprache* charakterisiert: Die Idee des Erscheinungsraums hebt darauf ab, dass Handeln nicht vollständig vom Einzelnen, aber auch nicht von der Zweierbeziehung her gedacht werden kann. Handeln schließt immer schon den Dritten mit ein, und zwar den Dritten – oder die vielen Dritten – die nicht als Individuen gegenüberstehen, sondern als anonyme im Handeln impliziert sind. Es ist eigentlich die Sozialität (und Institutionengebundenheit) des Handelns, die damit gemeint ist: Handeln hat in der Handlungssemantik und der Handlungspragmatik unumgänglich eine soziale Dimension. Handlungen sind als bestimmte, als Handlungen mit einem Sinn nur denkbar, weil ihnen überindividuell ein Handlungssinn zugesprochen wird – etwa dass das Heben der Hand ein Gruß ist. Handlungsverkettungen zu Praktiken folgen überindividuellen Mustern und orientieren sich an sozial konstituierten und sozial vermittelten Gelingens- und Gütestandards, wie das beispielsweise bei Berufen oder beruflichen Tätigkeiten der Fall ist, bis hin zum Kuchen backen oder zum Kinder erziehen.

Was Arendt mit der Absprache meint, ist schwieriger zu verstehen, will man nicht sofort Rekurs auf Institutionen nehmen. Sie verweist auf das Gewebe, das die Handlungen der Menschen miteinander verbindet, mehr noch, auf die Lebensgeschichten, die sich mit einander verbinden. Das führt zurück zur Idee des Erscheinungsraumes: Im sozialen, auf einander eingehenden Handeln und Sprechen erscheinen die Menschen mit ihrer je eigenen Lebensgeschichte, wie flüchtig auch immer. Macht, so wird jetzt vielleicht verständlicher, ist das *Gemeinsam-handeln-wollen*, das im Erscheinungsraum zustande kommt. „Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält.“<sup>7</sup> Macht entspricht somit der menschlichen Fähigkeit, sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Damit kommt Macht immer nur der Gruppe zu und geht zugrunde, wenn die Gemeinsamkeit des Handelns wieder zerfällt.<sup>8</sup> Für Arendt bezeichnet Macht die grundlegende Schicht des *Gemeinsamhandelns*, in dem jeder soziale Verbund

<sup>6</sup> Arendt, *Vita activa*, 251.

<sup>7</sup> Arendt, *Vita activa*, 252.

<sup>8</sup> Vgl. Arendt, *Macht und Gewalt*, 45.

besteht, und auf dem jede weitergehende soziale Organisation beruht. Denn Macht ist flüchtig, und um ihren Bestand zu sichern werden Institutionen geschaffen. Institutionen meinen in diesem Sinne die Struktur des Zusammenlebens einer geschichtlichen Gemeinschaft, die nicht auf zwischenmenschliche (face to face) Beziehungen zurück geht.

Die Gegenüberstellung zur Gewalt ist damit im Grunde einfach, aber doch nicht unproblematisch. Macht liegt immer bei der Vielzahl, Gewalt kann auch bei einem Einzelnen liegen. Gewalt des Einzelnen gegenüber der Masse ist auch eine Frage der Gewalttechnik – so kann ein einzelner mit einem Maschinengewehr eine Hundertschaft unter Kontrolle, das heißt: unter seinem Willen halten. Macht wächst dagegen mit der Zahl derer an, die ihr Handeln konsensual koordinieren – ein Gewaltregime kann sich der gewaltlosen Macht der Vielen nur mit extremer Gewalt entgegen stellen. Andererseits fungiert kein Gewaltregime ohne eine Machtbasis, nämlich ohne die Menschen, die mitmachen. „Selbst das despotischste Regime, das wir kennen, die Herrschaft über Sklaven, die ihre Herren immer an Zahl übertrafen, beruhte nicht auf der Überlegenheit der Gewaltmittel als solchen, sondern auf der überlegenen Organisation der Sklavenhalter, die mit einander solidarisch waren, also auf Macht.“<sup>9</sup> Entsprechend zeichnet sich Ohnmacht nicht nur durch das Fehlen von Macht, sondern durch das Fehlen der Möglichkeit aus, Macht überhaupt zu gewinnen. Ohnmacht beruht damit wesentlich auf der Isolierung der Menschen voneinander, aus der so kein Miteinander-handeln-können, also Macht entstehen kann. Diese Vereinzelung der Menschen, stellt Arendt fest, ist das Kennzeichen der Tyrannis.<sup>10</sup>

### *1.2. Paul Ricoeur: Macht und Können – die fundamentale ethische Struktur des Handelns*

Hannah Arendt weist selbst darauf hin, dass Macht nur an wenigen, außergewöhnlichen und daher seltenen Stellen des politischen Lebens sichtbar wird. So sehr ist das Politische durch die Herrschaft gekennzeichnet, dass es im Bewusstsein der Menschen zum Vergessenen gehört, dass Macht sich der ursprünglichen Initiative des Gemeinsam-leben-wollens verdankt und jede Macht von Einzelnen übertragene

<sup>9</sup> Arendt, *Macht und Gewalt*, 51.

<sup>10</sup> Arendt, Hannah, *Vita activa*, 255 f.

Macht ist.<sup>11</sup> Über Arendt hinaus fragt Ricoeur weiter nach dem Zusammenhang zwischen der gemeinsamen Macht und den Institutionen, die ihr Dauer verschaffen, auf der einen Seite und dem Handeln der einzelnen auf der anderen Seite. Ich hatte ja schon darauf hingewiesen, dass jedes Handeln notwendig sozial ist. Wie hängt dann umgekehrt Macht wiederum mit individuellem Handeln zusammen? Ricoeur stellt die Verbindung über das semantische Feld des Könnens her: Macht zeigt ja an, dass ein Können besteht – ein gemeinsames Handeln-können. Im Französischen wird das noch deutlicher: gemeinsame Macht ist *pouvoir en commun*, was genauso gemeinsames Können bedeutet. Das greift Arendts Grundgedanken auf, die Macht explizit mit *potentia*, der griechischen *dynamis* in Verbindung bringt.<sup>12</sup>

*Pouvoir*, Können ist ein Grundwort von Ricoeur Handlungstheorie und Subjekttheorie. Seine Grundüberlegung dreht sich darum, wie das handelnde Subjekt eine gehaltvolle Selbsterkenntnis und -gewissheit erlangt. Wer ich bin, so lautet Ricoeur These, erfahre ich nicht durch Introspektion, auch nicht durch die cartesische Erkenntnis des Ich-Punktes, von dem aus ich alles denke, sondern nur durch die reflexive Aneignung dessen, als was ich mich in meinen Äußerungen im Handeln und Sprechen zeige, in denen ich immer auch mich selbst zeige. Identität im Sinne des Selbstverhältnisses einer geschichtlichen Person konzipiert Ricoeur als Selbstschätzung, nämlich als positives Selbstverhältnis, das aus der reflexiven Aneignung der Handlungen erwächst, die als gut befunden werden. Sich selbst zu schätzen heißt, sich als Urheber guter Handlungen zu schätzen. Gut sind Handlungen in der Perspektive eines Lebens, das ich führe, das heißt, das ich nach den Vorstellungen eines guten Lebens ausrichte und gestalte. Es hieße aber die Selbstschätzung missverstehen, würde man sie als primär individuelles, d.h. einstelliges Selbstverhältnis deuten. Ein Streben nach einem guten Leben impliziert sowohl handlungstheoretisch – also hinsichtlich des „Lebens führen“ – als auch was die strebensethische Vorstellung des „guten Lebens“ betrifft, die Einbeziehung des Anderen – der anderen Person, als auch der vielen Anderen, die in den Institutionen mit mir verbunden sind und von denen bislang vorwiegend die Rede war.<sup>13</sup>

Die Selbstschätzung ist wesentlich Schätzung des eigenen Tunkönnens – ich kann handeln und ich kann gut handeln, und zwar unter Einschluss des Anderen (Ricoeurs „Fürsorge“) und in gerechten

<sup>11</sup> Vgl. Ricoeur, Paul, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 239. Das war dem römischen und damit auch dem kanonischen Recht noch bekannt, das festhält, jede Herrschaft beruhe auf Zustimmung.

<sup>12</sup> Vgl. Arendt, Hannah, *Vita activa*, 252.

<sup>13</sup> Vgl. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, 210.

Institutionen.<sup>14</sup> Das Tun-können ist dabei ein praktisches Wissen des Handelnden, einen Anfang in der Welt setzen zu können, das immer wieder durch Handeln *bezeugt* werden muss. Das Selbstverhältnis des Subjekts in der Selbstschätzung, das sich im Tun-können trifft, hat seine Entsprechung in der Bezeugung des Selbst im Handeln. Das Thema der Macht kann man mit Ricoeur somit auf das Selbstverhältnis der Selbstschätzung des Einzelnen hin verlängern; sie besteht darin, dass das Subjekt sich als eines weiß und bezeugt, das gut handeln kann, und zwar im Sinne eines eigenen Lebens, unter Einbeziehung des Anderen und – hinsichtlich seines sozialen Lebens – in der Gestalt der Macht, die Hannah Arendt beschrieben hat.

Wie Ricoeur näher ausführt, wohnt der Selbstschätzung, die, wie ich wiederhole, zwischenmenschliche und kollektive Handlungsweisen mit einschließt, eine Grundorientierung an Gegenseitigkeit inne. Im Streben nach dem guten Leben sind ausgewogene zwischenmenschliche Beziehungen mitangestrebt, die sich durch eine Reziprozität im Geben und Nehmen auszeichnen. Da wir aber immer schon in Interaktionsbeziehungen leben, die durch Über- und Unterordnung, durch Herrschaftsverhältnisse und Gewalt verzerrt sind, muss es die Dimension der unbedingt gebietenden moralischen Regeln geben, die die Achtung des Anderen einfordern und so die gefährdete Gegenseitigkeit herstellen. Für die Selbstschätzung, also das reflexive Selbstverhältnis, bedeutet das, dass sie zur Selbstachtung angereichert wird: Ich bin ein Handeln-Könnender, der sich selbst an unbedingt geltende Forderungen bindet.

Zurück zur Macht: Ich habe sie mit dem Tun-können verbunden, das wesentlich in der Selbstschätzung des Subjekts besteht, und das eine ethische (auf den Lebensentwurf bezogene) und eine moralische (auf die Achtung des Anderen bezogene) Dimension hat. Von dort lässt sich nochmals ein Blick auf Gewalt werfen, der erneut die Einsichten von Arendt aufgreift. Gewalt besteht nun darin, das Tun-können des Anderen zu vermindern oder sogar zu zerstören – durch Formen der Beeinflussung, der Manipulation, des Zwanges bis hin zum Mord und bis zur Folter, die darauf abzielt, das Opfer zu demütigen und damit seine Selbstachtung und Selbstschätzung zu zerstören. Gewalt, so kann man festhalten, affiziert stets – freilich unterschiedlich stark – die Selbstschätzung und damit das Tun-können des Anderen, äußerste

<sup>14</sup> Ricoeur verwendet aufgrund seines phänomenologischen Zugangs den Ausdruck „Tun-können“ (*pouvoir faire*). Handlungstheoretisch angemessen wäre wohl der Ausdruck „Handeln-können“.

Formen der Gewalt zerstören sie sogar.<sup>15</sup> Transzendente Ethikbegründungen können hier einsetzen, indem sie den Begriff der Handlungsfähigkeit mit der Selbstachtung und seiner Wurzel im Tun-können in Verbindung setzen und moralische Normen als Rechte auf den Schutz der Bedingungen des Tun-könnens ausrichten.<sup>16</sup>

Eine Rückfrage muss jedoch gestellt werden: Verringert nicht jedes Handeln und jede Interaktion das Tun-können des Anderen, indem es ihn zum „Erleidenden“ meiner Handlungen macht? Übe ich nicht eine *Macht über* den Anderen aus, allein schon dadurch, dass ich ihn meinem Handeln aussetze,<sup>17</sup> damit seinen Handlungskontext bestimme und seine Handlungsmöglichkeiten einschränke? Ist damit nicht Gewalt letztlich unvermeidbar? Ich denke, das trifft nicht zu, sondern beruht auf einem individualistischen und aktualistischen Missverständnis. Es setzt nämlich voraus, dass Tun-können wesentlich als Wahlfreiheit zwischen Handlungsmöglichkeiten verstanden wird, die durch ein Mehr an Handlungsalternativen gesteigert wird. Jede Interaktion mit anderen, jedes Berücksichtigen von anderen wird damit zur Einschränkung, es wird als Verringerung der Handlungsmöglichkeit gedeutet. Es ist im Gegenteil aber so, dass die eigenen Handlungsmöglichkeiten, vor allem die tatsächliche Realisierung von Zielen, durch die berücksichtigende Interaktion mit anderen vermehrt, wenn nicht gar überhaupt erst möglich werden. Setzt man das Tun-können in Beziehung mit der reflexiven Selbstschätzung, die gerade aus der gelingenden Interaktion erwächst, wird deutlich, dass erstens Tun-können und Macht (im Sinne Arendts) von vornherein sozial und „potenziell“ verstanden werden müssen und zweitens, dass sie bereits eine ethische Dimension haben. Damit schließt sich der Kreis zu jenen Zügen, durch die Arendt die Macht charakterisiert.

## 2. DER WERT DER FREIHEIT UND DIE ERFAHRUNG DER SKLAVEREI

Dennoch ist der Weg von Macht als Tun-können zur Gewalt und zur Herrschaft über andere nicht weit, insofern eben Handeln sich auch auf andere Personen in einer Weise erstrecken kann, die sie ausschließlich als Mittel zur Realisierung meiner Handlungszwecke berücksich-

<sup>15</sup> Vgl. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, 267.

<sup>16</sup> Diesen Ansatz verfolgt beispielsweise Alan Gewirth. Vgl. Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago 1978; Steigleder, Klaus, *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*, Freiburg i. Br. 1999.

<sup>17</sup> Vgl. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, 266.



tigt. Die daraus resultierenden Erfahrungen sind Leidenserfahrungen, die stets auch die Erfahrung der eigenen Ohnmacht einschließen. Diese Ohnmachtserfahrung hat, wie vor dem Ausgeführten verstanden werden kann, damit zu tun, dass aus verweigerter sozialer Anerkennung eine Verminderung des eigenen Handelns-könnens wahrgenommen wird. Die These des Historikers und Soziologen Orlando Patterson lautet, dass es die spezifischen Erfahrungen mit der Sklaverei als sozialer Institution waren, die Freiheit als Wert im Bewusstsein zunächst der westlichen Welt, dann der ganzen Welt konstituiert haben.<sup>18</sup> Das wird mir erlauben, die Überlegungen zu Macht und Tun-können nun mit Überlegungen zu Freiheit als einem Wert zu verbinden.

Freiheit als Wert wird in der antiken Sklavenhaltergesellschaft erfunden. Damit soll nicht behauptet werden, dass Menschen vor der Etablierung der großmaßstäblichen Sklaverei nicht frei gewesen wären. Sie empfanden Freisein nur nicht als Wert, sondern – wenn überhaupt – eher als Unwert, nämlich als soziale Desintegration, als Selbstbezogenheit oder als schmerzliche oder „asoziale“ Bindungslosigkeit. Die Karriere von Freiheit als anstrebenswertem Wert setzte mit der realen Möglichkeit ihres totalen Gegenteils ein. „Die Sklaverei ermöglichte und förderte den (für die Zeit vor der Sklaverei ganz lächerlich wirkenden Gedanken), dass es gut ist, frei von Zwängen zu sein – die Urform der persönlichen oder negativen Freiheit. Und erst mit der Sklaverei erlangte die Idee einer Klasse freier Menschen überhaupt eine sinnvolle Bedeutung.“<sup>19</sup> Sobald es die Möglichkeit gab, durch kriegerische Niederlage in die Sklaverei zu geraten, und in der eigenen Gesellschaft Sklaven und – überwiegend – Sklavinnen allgegenwärtig waren, verbreitete sich das Bewusstsein vom Wert der eigenen Freiheit als Reaktion auf die Unfreiheit und Ohnmacht der Sklaven. Die Furcht vor der Möglichkeit, selbst in Sklaverei zu geraten, ließ die eigene Freiheit als Wert erscheinen und gab ihr durch Absetzung vom Los des Sklaven eine klare Gestalt. Denn der Status des Sklaven ist durch das totale Fehlen der drei Dimensionen von Freiheit ausgezeichnet, die Patterson als Grundtypen herausarbeitet:<sup>20</sup> persönliche Freiheit, souveräne Freiheit und politische oder Bürgerfreiheit. Die persönliche Freiheit als

<sup>18</sup> Orlando Patterson, *Freedom. Vol. I: Freedom in the Making of Western Culture*, New York 1991. Vgl. dazu Joas, Hans, *Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit*, in: Reuter, Hans-Richard (Hg.), *Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag*, Gütersloh 2002, 446–455.

<sup>19</sup> Patterson, Orlando, *Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte*, in: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. 2005, 164–218, hier: 166.

<sup>20</sup> Vgl. Patterson, *Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte*, 165 f.

Freiheit, das zu tun was man will, steht zunächst im Vordergrund. Sie schließt Abwesenheit von Zwang und Behinderung des eigenen Willens ebenso ein wie die positiven Voraussetzungen, um den eigenen Willen zu verwirklichen.<sup>21</sup> Unter diesem Aspekt hat ein Sklave nicht nur keine Möglichkeit zu tun, was er oder sie will, sondern er hat geradezu keinen eigenen Willen – denn er ist pures Instrument des Willens seines Herren. Der zweite Ton im Freiheitsakkord ist die souveräne Freiheit, mit anderen Menschen zu tun, was man will, ohne Rücksicht auf sie, geradezu als Freiheit über andere, in der Kontrolle anderer. Dieser Aspekt erscheint heute als ein reichlich zwielichtiger Wert. Tatsächlich hat erst die Aufklärung durchgesetzt, dass diese Art von Freiheit unvereinbar ist mit der Idee der Gleichheit aller Menschen und deren gleichen Freiheitsrechten, historisch gesehen ist sie jedoch ein bedeutender Strang im Freiheitsverständnis der Menschen. Die entgegengesetzten Pole der souveränen Freiheit sind vom Sklavenhalter und vom Sklaven besetzt; der eine hat totale Macht über den Anderen. Schließlich die „civic freedom“, politische Freiheit als Beteiligungsfreiheit der erwachsenen Vollbürger am Gemeinwesen, die die Anerkennung mit definierten Rechten und Pflichten einschließt, die für alle Vollbürger gleich sind. Die Konstitution der Bürgergemeinschaft schließt jedoch zwangsläufig die anderen der Bürger aus. Im antiken Griechenland und Rom waren das Frauen und Sklaven.

Zusammenfassend lässt sich das Schicksal der Sklaven durch ihren „sozialen Tod“ charakterisieren: Der Sklave und die Sklavin haben kein Eigentum, sie haben keine Selbstbestimmung über ihren Körper, sind abgesondert von anderen Menschen, so dass sie keine Sozialbeziehungen eingehen können. Genauer muss man sagen, dass Sklaven nicht räumlich abgesondert sind, sondern dass sie außerhalb der Kreises der Anerkennungsobjekte stehen – es ist in der Sklavenhaltergesellschaft nicht als denkbar vorgesehen, dass man mit Sklaven in eine nicht-instrumentelle Beziehung treten kann. Doch auch innerhalb der Sklaven herrscht systematische Vereinzelung, denn in Sklaverei Geratene werden von ihrer Verwandtschaft und ihren Ehepartnern getrennt, selbst die Kinder, die Sklavinnen in der Sklaverei bekommen, werden ihnen genommen. Kurz: Sie leben ohne jeglichen Anspruch auf unabhängige Identität und Selbstsein. Der „soziale Tod“ bedeutet dabei nicht, dass Sklavinnen und Sklaven „entmenschlicht“ werden, denn sie bleiben auf immer noch menschliche Weise Gegenstand von Ansprü-

<sup>21</sup> Damit wendet sich Patterson explizit gegen Isaiah Berlins einflussreiche Unterscheidung von negativer und positiver Freiheit und die normative Konzentration auf negative Freiheit (vgl. Patterson, *Freedom*, 3).

chen, freilich auf eine perverse Art und Weise, die sie zum Anderen par excellence macht.<sup>22</sup>

In der antiken Literatur wird das Schicksal der Sklaven entsprechend mit den Metaphern der Dunkelheit, der Nacht und des Todes beschrieben. Allein die Augen bleiben frei, heißt es in Euripides' Tragödie „Hekuba“, da sie die verlorene Freiheit erkennen. Es bleibt allein der Wunsch, die Freiheit wieder zu erlangen oder sie im Tod zu finden. Das Bewusstsein von sich selbst als frei und von der Freiheit als einem zentralen Wert hatte sein Gegenbild in der Sklaverei und der Furcht davor, in sie zu geraten.<sup>23</sup>

Ähnliche Eckpunkte für unsere Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit und Macht hat der Historiker Peter Blickle herausgestellt. Er hat eine Geschichte der Freiheit in Deutschland geschrieben,<sup>24</sup> die sich entlang der Leibeigenschaft bewegt und der Versuche der Leibeigenen, sich daraus zu befreien. Leibeigenschaft ist kein „ursprüngliches Lebensverhältnis“, sondern ein Rechtsverhältnis, das im Laufe von Mittelalter und Neuzeit geschaffen und ausgebaut wurde. Leibeigenschaft ist nicht dasselbe wie Sklaverei, da sie (jedenfalls grundsätzlich) in einem Verhältnis auf Wechselseitigkeit bestand und mit einer bestimmten Wirtschaftsform verbunden war. Leibeigenschaft zeichnet sich dennoch durch ausgeprägte Einschränkungen der persönlichen und der „bürgerlichen Freiheiten“ aus: keine Wahl des Aufenthaltsortes, keine Berufsfreiheit, keine Eheschließungsfreiheit, Zwangsarbeit, Einschränkung des Eigentumsrechts und der Erbfreiheit ... Die Leibeigenen haben ihren Status explizit als Unfreiheit empfunden, als unwürdig und demütigend. Ihr Kampf um Freiheit ist auch, wenn auch nicht nur, Kampf um die Selbstbestimmung des eigenen Leibes, wenn man darunter Freizügigkeit, Ehefreiheit und vor allem das Recht auf die Früchte der eigenen Arbeit, das heißt auf Eigentum versteht. Aus diesen Freiheiten – der leibhaftigen Freiheit – entwickelt sich dann der Anspruch auf politische Freiheit, also auf politische Partizipation.

Leibeigenschaft und Sklaverei haben als historische Erfahrungen das Bewusstsein von Freiheit zutiefst mitgeprägt. Der soziale Tod des Skla-

<sup>22</sup> Patterson beschreibt diesen Status als „Denaturalisierung“ und „Depersonalisierung“, vgl. Patterson, *Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte*, 215 f.

<sup>23</sup> Vgl. die ausführliche Interpretation der griechischen Tragödie bei Patterson, *Freedom*, 106–132.

<sup>24</sup> Blickle, Peter, *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München 2003. Zu Blickles historiographischem Umgang mit Normativität vgl. Baumann, Ursula, *Geschichtswissenschaft und Normativität*, in: Maring, Matthias (Hg.), *Ethisch-Philosophisches Grundlagenstudium 2. Ein Projektbuch*, Münster 2005, 96–107, bes. 103–106.

ven ist vollständige Ohnmacht, da ihm jegliche Anerkennung strukturell verweigert ist. Die Geschichte von der Leibeigenschaft zur Freiheit lenkt mehr den Blick auf die Mittel, die zur effektiven Realisierung von Handeln-können notwendig sind. Dennoch ist aufschlussreich, dass Sklavenaufstände und Bauernkriege nicht das Ziel hatten, für diese Gruppen bessere Bedingungen zu erwirken, sondern ihre Unfreiheit abzuschütteln und in einen Rechtszustand zu gelangen.<sup>25</sup>

Als evaluativer und normativer Gegenwert zur Ohnmacht erscheint damit nicht die Macht, sondern die Freiheit. Da Freiheit nicht nur die Freiheit von Zwang und die Freiheit zur Realisierung des eigenen Willens sowie die politische Freiheit einschließt, sondern der Möglichkeit nach auch immer die Freiheit über den Anderen, also seine Unterwerfung unter den eigenen Willen, ist es historisch und moralisch folgerichtig, dass Freiheit an Rechtszustände geknüpft wird. Dabei ist Macht eine notwendige Voraussetzung, um eine rechtliche Gestaltung und Absicherung von Freiheit zu erreichen, da es des koordinierten Handelns der Ohnmächtigen (und ihrer eventuellen Unterstützer) bedarf, um Veränderungen des Rechts und der Rechtswirklichkeit zu erwirken. Ein bedeutendes Motiv im historischen Kampf zur Erlangung von Freiheit und gegen die Ohnmacht ist immer das Ringen um Anerkennung und Beachtung von Rechten. Rechte erscheinen so als sozial-strukturelles Rückrat von Freiheit, die die Erfahrung von Unterdrückung und Ohnmacht gemacht hat. Rechte verschaffen der Freiheit eine soziale Wirklichkeit, sie regulieren und institutionalisieren Macht, indem sie Gleichheit und damit Anerkennung gewährleisten (das muss freilich nicht die Gleichheit aller sein, sondern kann auch Gruppengleichheit bedeuten). Dazu gehört beispielsweise, dass Rechte den Personen die Verfügungsgewalt über den eigenen Leib gewährleisten oder Gewalt über Sachen einräumen durch das Eigentumsrecht. Damit schaffen Rechte den Raum für die Entfaltung des Tun-könnens und damit der Selbstschätzung als der subjektiven Ressource von Handlungsmächtigkeit, die die Voraussetzung ist für die Konstitution von politischer Macht im Sinne von Hannah Arendt.

<sup>25</sup> Vgl. Blickle, *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten*, 90–94, zu den Zwölf Artikeln der oberschwäbischen Bauern von 1525.

### 3. MENSCHENRECHTE ALS MACHT IN DER OHNMACHT – AUSBLICK

Nun hat das Rechtssystem einer Gesellschaft den moralischen Nachteil, dass es dazu neigt, sich in ein Instrument der Mehrheitsmacht zu verwandeln.<sup>26</sup> Gesellschaftliche Institutionen spiegeln immer auch Macht- und damit Herrschaftsverhältnisse wieder, das gilt ebenso für das Recht. Wie kann sich das Individuum, das sich dem gegenüber in der Situation der Ohnmacht befindet, zunächst Gehör und schließlich Recht verschaffen? Hans Joachim Sander hat den Vorschlag gemacht, diese Aufgabe den Menschenrechten zuzuschreiben und sie als Stimme der Macht in der Ohnmacht zu verstehen.<sup>27</sup> Er geht von der Beobachtung aus, dass Herrschaft sich im und durch das Recht konstituiert, sich im (geschriebenen und, mehr noch, im gesprochenen, tatsächlich wirksamen) Recht manifestiert und sich dadurch gleichzeitig öffentlich festlegt. Herrschaft „erscheint“ im Gemeinwesen vor allem durch sprachliche Repräsentanz, in erster Linie durch das Recht und die rechtsdurchwirkte Wirklichkeit von Herrschaftsakten. Das Recht stellt die „Bühne“ her, auf der im Gemeinwesen Ansprüche vertreten und verhandelt werden.<sup>28</sup> Buchstäblich sprachlos sind hingegen die Gruppen, die keinen Zugang zur Bühne des Rechts haben, systematisch vor allem die Bedürftigen und Benachteiligten, die nicht über das Wissen und die Ressourcen verfügen, sich im Rechtssystem zu orientieren und ihre Position adäquat zu formulieren und vertreten zu lassen. Sprachlos ist auch die Individualität des Individuums, da seine Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit als bloßer „Fall“ unter die Rechtsvorschriften subsumiert zu werden droht und so prinzipiell ausgeblendet wird. Mit den Menschenrechten habe, so Sanders These, das Individuum eine Möglichkeit, die Bühne des Rechts zu betreten, auf der Ansprüche in

<sup>26</sup> „Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle. Und das letztere ist ohne Werkzeuge, d. h. ohne Gewaltmittel niemals möglich.“ (Arendt, *Macht und Gewalt*, 43)

<sup>27</sup> Sander, Hans-Joachim, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg/Basel/Wien 1999. Seine theologische Argumentation besteht darin, eine Analogie zwischen Menschenrechten und christlichem Glauben insofern zu ziehen, als es in beiden darum gehe, sprachfähig aus einer Erfahrung der „Macht der Ohnmacht“ zu werden. Dieses theologische Thema steht hier nicht im Vordergrund, vgl. dazu die Besprechungen von Beestermöller, Gerhard, in: *Theologische Revue* 97 (2001), Sp. 203–205, und Bogner, Daniel, *Macht der Ohnmächtigen. Jüngere philosophisch-theologische Literatur zu den Menschenrechten*, in: *Herder-Korrespondenz* 55 (2001), 357–361, v. a. 360 f.

<sup>28</sup> Vgl. Sander, *Macht in der Ohnmacht*, 20–24. Es ist vor allem an jenes Recht zu denken, das Befugnisse festlegt und Verfahren einrichtet und ausgestaltet.

machtförmiger Sprache verhandelt werden. Denn Menschenrechte verschafften der Ohnmacht der Individuen, die aus ihrer Nicht-Repräsentanz im Recht bestand, dadurch eine Stimme, dass sie sie quasi rechtlich sprachfähig machen, mehr noch, sie machten aus ihr ein „Prinzip der Gesellschaft“, da sie Bereiche und Verfahren ausmachten, innerhalb derer das Individuelle den Vorrang vor der Allgemeinheit der Rechtsregel habe.<sup>29</sup>

In Sanders Perspektive können Menschenrechte nicht als in Menschenrechtskonventionen positivierte Rechte verstanden werden, die sich gegenüber den übrigen kodifizierten Rechten nur durch ihre grundlegende Bedeutung, Unveräußerlichkeit und besondere hierarchische Stellung auszeichnen. Menschenrechte sind vielmehr eine Art Einspruch gegen das gesellschaftliche Verhandeln von Machtzuteilungen, bei denen das Individuum hinter Gruppeninteressen und allgemeinen Regelungen in seiner Individualität verschwindet. Menschenrechte erheben Sander zufolge dagegen gerade dadurch Einspruch, dass sie die Ohnmacht des Einzelnen vernehmbar machen, sie also mit Macht ausstatten. „Menschenrechte sind die Präsentation der individuellen Ohnmacht als einem Faktor in der Geschichte der Macht.“<sup>30</sup> Menschenrechte haben dort diese Funktion, wo die Richtigkeit des Anspruchs umstritten ist, wo sie also nicht selbstverständliches Recht sind. „Menschenrechte sind umstrittene Rechte oder fallen aus der Klasse der Rechte heraus. Sie bilden eine Klasse von Rechten, die als selbstverständliche Größen einer Gesellschaft aufhören würden, das zu präsentieren, was sie bedeuten. Erst der Streit um die Grenzen der Leerstelle sozialen Zugriffs, die sie markieren, macht sie zu einer gesellschaftlichen Macht.“<sup>31</sup> Gesellschaftlicher Faktor sind die Menschenrechte also dadurch, dass sie die gesellschaftliche und rechtliche Diskussion über die Rechte der Individuen, ja über die politische Gestaltung des Gemeinwesens insgesamt in Gang halten, demnach eine Art Widerstandsaktion ausüben, die einen kreativen Prozess initiiert oder antreibt. Sander versteht Menschenrechte damit als Sprache eines vorrechtlichen Diskurses, der aus Erfahrungen der Ohnmacht, der verletzen Menschenwürde heraus, Ansprüche erheben lässt. Aber nicht Ansprüche der Macht, sondern solche Ansprüche, die noch über keine Machtbasis verfügen, also keine Gefolgschaft haben, sondern sie durch dieses sprachliche Mittel erst bekommen sollen. Menschenrechte schlagen nach Sanders Verständnis gewissermaßen die Brücke zwischen

<sup>29</sup> Sander, *Macht in der Ohnmacht*, 33.

<sup>30</sup> Sander, *Macht in der Ohnmacht*, 33.

<sup>31</sup> Sander, *Macht in der Ohnmacht*, 41.

Ohnmachts- oder Verletzungserfahrungen und der Sphäre der Macht, d. h. der Politik, in der sie behoben werden können bzw. sollen.

Mit seinen Überlegungen weist Sander auf eine zentrale Frage hin, nämlich wie genau dieser Transfer zwischen Ohnmacht und Macht funktioniert oder sogar hergestellt werden kann, da Macht im Verständnis von Arendt ja die Voraussetzung dafür ist, dass eine politische Bewegung entsteht. Dass das tatsächlich angewendete Recht auch als Herrschaftsinstrument gegen Ohnmächtige eingesetzt werden kann, ist offenkundig – aber inwiefern kann die Existenz von Menschenrechten allein ihnen zu (mehr) Macht verhelfen? Wie kommen denn Menschenrechte zustande? Diese kann ja nicht das Individuum formulieren, sie müssen auch als Menschenrechte *anerkannt* werden. Stellen sie nicht bereits eine fortgeschrittene Stufe des Transports von Ohnmachtserfahrung dar, d. h. ist aus einer Negativerfahrung des Ohnmächtigeins nicht bereits eine Werteinsicht entstanden, die als Menschenrecht nur auf Machtbasis, d. h. in einem solidarischen Zusammenschluss vieler formuliert und vorgebracht werden kann?

Ohnmacht ist auch ein Sprachproblem – wie kann die Verletzung, die in Ohnmacht verspürt wird, hörbar gemacht werden? Sprachlosigkeit ist ein Aspekt von Ohnmacht, da die Kommunikation der Ohnmachtserfahrung eine Voraussetzung dafür ist, dass sie als von anderen geteilt erfahren wird und es zur Solidarität, also zum Zusammenschluss – zur Macht im Sinne Hannah Arendts – kommen kann. Das ist freilich eher ein politisches als ein rechtliches Problem. Für die politische Wahrnehmbarkeit und Wirksamkeit sind Koordination, Solidarität und gemeinsame Aktion ein wesentliches Element – sonst wären die Menschenrechte niemals formuliert und niemals verabschiedet worden. Die *politische Dimension* im Sinne Arendts wird von Sander unterschätzt, auch weil er nicht ausreichend zwischen Macht und Gewalt bzw. Herrschaft differenziert. Sieht man von ihrem spezifisch juridischen Charakter ab, den Menschenrechte durch verbindliche Menschenrechtspakete und Menschenrechtsgerichtshöfe haben, so sind sie – das darf keineswegs unterbewertet werden – ein hermeneutischer Horizont, innerhalb dessen Ohnmacht als Rechtsverletzung wahrgenommen und versprachlicht werden kann. Für diese Funktion ist ihre Formulierung in Menschenrechtsdeklarationen und ihre Kodifizierung aber von großer Bedeutung, da sie auf diese Weise als Sprachformen überhaupt zur Verfügung stehen und so Verbreitung finden können. Strittig bleiben Rechte *unumgänglich immer*, da ihre Reichweite und ihre Auslegung umstritten bleiben – und nur durch gerechte Verfahren, die gleiche Machtpositionen für alle garantieren, kann mit dieser Strittigkeit umgegangen werden.

*Literatur*

- Arendt, Hannah, *Macht und Gewalt*, München <sup>12</sup>1996 (engl. *On Violence*, New York 1970).
- Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München <sup>12</sup>2001 (engl. *The Human Condition*, Chicago 1958).
- Baumann, Ursula, *Geschichtswissenschaft und Normativität*, in: Maring, Matthias (Hg.), *Ethisch-Philosophisches Grundlagenstudium 2. Ein Projektbuch*, Münster 2005, 96–107.
- Beestermöller, Gerhard, Besprechung von Hans-Joachim Sander, *Macht in der Ohnmacht*, in: *Theologische Revue* 97 (2001), Sp. 203–205.
- Blickle, Peter, *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München 2003.
- Bogner, Daniel, *Macht der Ohnmächtigen. Jüngere philosophisch-theologische Literatur zu den Menschenrechten*, in: *Herder-Korrespondenz* 55 (2001), 357–361.
- Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago 1978.
- Joas, Hans, *Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit*, in: Reuter, Hans-Richard (Hg.), *Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag*, Gütersloh 2002, 446–455.
- Patterson, Orlando, *Freedom. Vol. I: Freedom in the Making of Western Culture*, New York 1991.
- Patterson, Orlando, *Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte*, in: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main 2005, 164–218.
- Ricoeur, Paul, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 (franz. *Soi-même comme un autre*, Paris 1990).
- Sander, Hans-Joachim, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, (= *Quaestiones disputatae* 178), Freiburg/Basel/Wien 1999.
- Steigleder, Klaus, *Grundlegung der normativen Ethik. Der Ansatz von Alan Gewirth*, Freiburg i. Br. 1999.
- Weber, Max, *Politik als Beruf*, Stuttgart 1992.