

Oliver Kohns (Hg.)

PERSPEKTIVEN DER POLITISCHEN ÄSTHETIK



TEXTE ZUR POLITISCHEN ÄSTHETIK

Herausgegeben von Martin Doll und Oliver Kohns

Band 2

Herausgegeben von Oliver Kohns

PERSPEKTIVEN DER POLITISCHEN ÄSTHETIK

WILHELM FINK

Gefördert vom



Fonds National de la
Recherche Luxembourg

Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

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

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

© 2016 Wilhelm Fink Verlag, Paderborn
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1,
D-33098 Paderborn, Internet: www.fink.de

Lektorat: Nicole Karczmarzyk & Oliver Kohns
Gestaltung und Satz: Sichtvermerk
Printed in Germany, Herstellung: Ferdinand Schöningh
GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5674-8

INHALT

- Oliver Kohns
7 **Perspektiven der politischen Ästhetik. Einleitung**
- Ulrich Port
17 **Gegenrevolutionäres Theater aus dem Schlagbilderarsenal des gegenreformatorischen Katholizismus. Schillers *Jungfrau von Orleans* und die politische Ästhetik der Revolutionskriege**
- Torsten Hahn
69 **Der eheförmige Staat. Novalis' politische Fiktionen (*Glauben und Liebe*)**
- Nicole Karczmarzyk
93 **Sissi – Sehnsuchtsbilder einer Kaiserin. Die Figur der guten Landesmutter im Historienfilm**
- Martin Roussel
115 **Politische Utopie *en refuge*. Karl May als Hochstapler, Reiseschriftsteller und Symbolfigur**
- Oliver Kohns
145 **Latenz der Macht. Zu einigen Diskursen über Autorität um 1900 (Carové, Freud, Weber, Federn, Kuntze)**
- Christian Bauer
179 **Simone Weil: Politische Anästhetik im Selbstversuch**
- Charis Goer
217 **Schwätzer, Schreibtischtäter, Sympathisanten – Linksintellektuelle Schriftsteller und die RAF**
- Jessica Nitsche
247 **Schauplatz Südafrika. Medialisierungen der *Truth and Reconciliation Commission* unter besonderer Berücksichtigung des Films**
- 274 **Verzeichnis der Autoren**

Oliver Kohns

LATENZ DER MACHT ZU EINIGEN DISKURSEN ÜBER AUTORITÄT UM 1900 (CAROVÉ, FREUD, WEBER, FEDERN, KUNTZE)¹

1. ZUR LATENZ DER AUTORITÄT

Ob es Autorität gibt, ist unsicher. Diesen Eindruck kann die Lektüre zahlreicher Texte über das Thema – wenn nicht gar der gesamte Diskurs über Autorität im 20. Jahrhundert – vermitteln. Hannah Arendts vielzitiertes Essay »Was ist Autorität?« (1957) beginnt mit dem Zweifel, ob es Autorität (noch) gibt: »Was *war* Autorität?«,² hätte ihr Aufsatz eigentlich betitelt sein müssen, schreibt Arendt. Ihre These besagt, dass »der Begriff der Autorität politisch kaum noch eine Rolle spielt«.³ Die Frage der politischen Autorität könne demzufolge nur noch als historische Frage ernstgenommen werden. Diese These hat Arendt jedoch nicht daran gehindert, wenige Jahre später das exakte Gegenteil zu schreiben: In *On Revolution* (1963) beschreibt sie den US-amerikanischen Obersten Gerichtshof als durchaus gegenwärtige Verkörperung der »Autorität des Staates in einer konkreten Institution«,⁴ in direkter Nachfolge der *auctoritas*, die Arendt zufolge in der römischen Republik vom Senat verkörpert wurde. Ob es politische Autorität – oder

1 Dieser Text verdankt unendlich viele Anregungen den Gesprächen über Autorität mit Martin Roussel und Till van Rahden in Luxemburg, Köln und Montréal. Beiden sei an dieser Stelle gedankt.

2 Hannah Arendt, »Was ist Autorität?« [1957], in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich 2012, S. 159–200, hier: S. 159 (Hervorhebung von mir, O. K.).

3 Ebd., S. 169.

4 Hannah Arendt, *Über die Revolution* [1963], München/Zürich 2011, S. 257.

pädagogische, religiöse, paternale oder Autorität »überhaupt« – in der Gegenwart gibt, bleibt daher umstritten und bestreitbar, wie auch Dolf Sternbergers Widerspruch gegen Arendts These vom Verschwinden der Autorität in der modernen Gesellschaft belegt.⁵ Erschwert wird diese Diskussion durch den Umstand, dass sowohl Arendt als auch die Autoren, die ihr widersprechen (oder zustimmen), keine eindeutige Definition von Autorität geben. Der Begriff der Autorität kreist um einen »Kern von Bedeutungsnuancen und Konnotationen, die sich jedoch allesamt einer strikten begrifflichen Fixierung entziehen«,⁶ wie Jens Kertscher formuliert. Die Unmöglichkeit einer klaren Begriffsbestimmung macht das Schreiben über Autorität notorisch schwierig.⁷ Den Begriff der Autorität umgibt so eine doppelte Unsicherheit: Der Unklarheit der Existenz in der modernen Welt entspricht die offenkundige Schwierigkeit einer präzisen begrifflichen Definition.

Beide Unsicherheiten können wohl auf eine gemeinsame Ursache zurückgeführt werden: Die problematische Phänomenalität der Autorität. Diese zeigt sich bereits in Theodor Mommsens Beschreibung der antiken *auctoritas* im *Römischen Staatsrecht* (1888). Die Macht des Senats bestehe zur Zeit der römischen Republik ausschließlich in seinem »bindenden Berathungsrecht[]«:⁸ Der Senat trifft in Mommsens Interpretation der Republik keine eigenständigen Entscheidungen, sondern er berät lediglich den Magistrat, die ausführenden politischen Beamten. Zwar hätten diese jederzeit die Möglichkeit gehabt, die Ratschläge des Senats »nicht zu befolgen«,⁹ aber da »der Ratschlag des Senats von

5 Vgl. Dolf Sternberger, »Autorität, Freiheit und Befehlsgewalt« [1959], in: ders., *Ich wünschte ein Bürger zu sein. Neun Versuche über den Staat*, Frankfurt a. M. 1995, S. 68–92, hier: S. 82.

6 Jens Kertscher, »»Autorität«. Kontinuitäten und Diskontinuitäten im Umgang mit einem belasteten Begriff«, in: Carsten Dutt (Hg.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003, S. 133–147, hier: S. 133.

7 Vgl. Avital Ronell, *Losers Sons. Politics and Authority*, Urbana/Chicago/Springfield 2012, S. 25: »Unlike neighbouring syntagms of power such as those attached to tyranny and injustice, about which examples abound, indeed overflow and cramp, authority is difficult to track, impossible to monitor, discouragingly complicated to talk about.«

8 Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Bd. 3, 2. Abt., Leipzig 1888, S. 1032.

9 Ebd., S. 1031.

Haus aus mehr [...] als ein einfacher Ratschlag«¹⁰ gewesen sei, hätte das Beratungsrecht die »ebenso eminente und effective wie unbestimmte und formell unfundirte [sic] Machtstellung des Senats«¹¹ gesichert. Diese eigenartige Macht des Senats – die auf freiwilliger Annahme seiner Ratschläge wie auf ihrer dennoch bindenden Überzeugungskraft qua der gesellschaftlichen Position der Senatsmitglieder beruht habe – werde in der politischen Sprache Roms durch das »in entsprechender Weise verschwommene[] und aller strengen Definition sich entziehende[] Wort *auctoritas*«¹² bezeichnet. Diese sei »mehr als ein Ratschlag und weniger als ein Befehl«,¹³ lautet Mommsens vielzitierte Definition in der Form einer doppelten Negation. Mommsens Beschreibung der römischen Machtform der *auctoritas* ist trotz verschiedener Kritik für die aktuelle Altertumswissenschaft weiterhin ebenso relevant wie einflussreich.¹⁴ Vor allem aber spielt Mommsens Interpretation der antiken *auctoritas* bis weit in das 20. Jahrhundert hinein eine zentrale Rolle in der Diskussion über die ›moderne‹ Semantik der Autorität.¹⁵ Mommsens Konzeption der *auctoritas* hat jedoch nicht nur einseitig Einfluss auf den Diskurs der Autorität genommen: Man muss davon ausgehen, dass seine Wahrnehmung der antiken

10 Ebd., S. 1032.

11 Ebd., S. 1033.

12 Ebd., S. 1034.

13 Ebd.

14 Vgl. Wilfried Nippel, »The Roman Concept of *auctoritas*«, in: Pasquale Pasquino und Pamela Harris (Hg.), *The Concept of Authority. A multidisciplinary Approach: From Epistemology to the Social Sciences*, Roma 2007, S. 13–34, hier: S. 18; Ulrich Gotter, »Cultural Differences and Cross-Cultural Contact: Greek and Roman Concepts of Power«, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 104 (2008), S. 179–230, hier: S. 201.

15 Neben Arendt und Sternberger sind vor allem Theodor Eschenburg sowie Leonard Krieger zu nennen, die mit jeweils unterschiedlicher Akzentsetzung das römische Konzept der *auctoritas* in Mommsens Interpretation als »ursprüngliche Bedeutung«, und d. h. als Ausgangspunkt für das Verständnis des modernen Konzepts der Autorität nehmen. Vgl. Theodor Eschenburg, *Über Autorität* [1965], erw. und überarb. Fassung, Frankfurt a. M. 1976, S. 11–13; Leonard Krieger, »The Idea of Authority in the West«, in: *The American Historical Review* 82.2 (1977), S. 249–270, hier: S. 251. Als neuere Arbeit zum Thema, die noch von diesem Ansatz geprägt ist, vgl. etwa: Christoph Schönberger, »Autorität in der Demokratie«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 4.4 (2010), S. 41–50, hier: S. 43 f.

Begrifflichkeit umgekehrt auch Elemente der modernen Semantik der Autorität in die Antike projiziert.

Von hier aus kann die problematische Phänomenalität der Autorität nachvollzogen werden. Autorität schließt Hannah Arendt zufolge »den Gebrauch jeglichen Zwanges aus« und ist »unvereinbar mit Überzeugen«¹⁶ durch Argumente. »Denn die autoritäre Beziehung zwischen dem, der befiehlt, und dem, der gehorcht, beruht weder auf einer beiden Teilen gemeinsamen Vernunft noch auf der Macht des Befehlenden«, erklärt Arendt: »Was beide gemeinsam haben, ist die Hierarchie selber, deren Legitimität beide Parteien anerkennen und die jedem von ihnen seinen von ihr vorbestimmten, unveränderten Platz anweist.«¹⁷ Diese Bestimmung kommt in Arendts Text einer Definition von Autorität am nächsten und bildet den kontroversen Kern ihrer Argumentation. Das »Kennzeichen« der Autorität sei die »fraglose Anerkennung seitens derer, denen Gehorsam abverlangt wird«, erläutert Arendt in *Macht und Gewalt* (1970): »So kann ein Vater seine Autorität entweder dadurch verlieren, daß er das Kind durch Schläge zwingt, oder dadurch, daß er versucht, es durch Argumente zu überzeugen.«¹⁸ Arendt grenzt Autorität so systematisch von Gewalt einerseits und argumentativer Überzeugung andererseits ab: Durch Gewalt erzwungene Anerkennung kann demzufolge ebenso wenig Autorität heißen wie eine Zustimmung durch Argumente, weil diese die hierarchische Dimension der Autorität außer Kraft setzen würde.

Arendts negierende Definition von Autorität (wie bereits diejenige Mommsens) ruft einen gewissen Erklärungsbedarf in der Forschungsliteratur hervor. Damit Autorität sowohl auf Gewalt wie auch auf Argumentation verzichten kann, benötigt sie ein »›surrender of private judgment‹ or ›individual judgment‹«,¹⁹ ergänzt Richard Friedman Arendts These. Friedman erläutert diesen ›Urteilsverzicht‹ anhand der Unterscheidung zwischen Ratschlägen und Befehlen. Während ein Ratschlag aufgrund der Überzeugungskraft seines Inhalts angenommen wird oder nicht, wird

16 Arendt, »Was ist Autorität?« (wie Anm. 2), S. 159.

17 Ebd., S. 160.

18 Hannah Arendt, *Macht und Gewalt* [1970], übers. v. Gisela Uellenberg, 15. Aufl., München/Zürich 2003, S. 46.

19 Richard B. Friedman, »On the Concept of Authority in Political Philosophy«, in: Richard E. Flathman (Hg.), *Concepts in Social & Political Philosophy*, New York 1973, S. 121–146, hier: S. 128.

ein Befehl ausgeführt, weil er eine von einer bestimmten Person ausgesprochene Anweisung darstellt (und zwar völlig unabhängig von seiner Überzeugungskraft).²⁰ Autorität funktioniert in dieser Perspektive als ein Sprechakt, der – analog zu einem Befehl – zur Ausführung einer Anweisung ohne der Prüfung von dessen Evidenz führt: »To defer to authority, then, is to refrain from insisting on a personal examination and acceptance of the thing one is being asked to do (or to believe) as a necessary condition of doing it (or believing it).«²¹ Friedmans Explikation verfehlt jedoch aus zwei Gründen die Pointe von Arendts Reflexionen über Autorität. Erstens ebnet die Analogisierung von Autorität mit dem Befehl die nicht nur für Arendt konstitutive Differenz zwischen Autorität und Gewalt ein – und damit zugleich die Differenz zwischen Autorität und ›Macht‹,²² hier verstanden im Sinne Max Webers als Durchsetzen eines Willens über einen anderen unter der Androhung von Gewalt.²³ Ohne diese Differenzierungen ginge die Eigenart des Phänomens der Autorität – wenn es denn ein Phänomen genannt werden kann – verloren. Zweitens kann Autorität ausgehend von Arendts Reflexionen nicht als ein Sprechakt verstanden werden. Wenn Autorität Arendt zufolge sowohl dem Überlegenen wie auch dem Unterlegenen »seinen von ihr vorbestimmten [...] Platz anweist«,²⁴ dann bezeichnet sie keinen bestimmten Kommunikationsakt, sondern einen sozialen Rahmen, den bestimmte

20 Vgl. ebd., S. 129 f.

21 Ebd., S. 131.

22 Diese Differenz ist so kategorial für den gesamten Diskurs über Autorität, dass jeder Beleg nur beliebig erscheinen kann. Vgl. Silja Freudenberger, »Autorität«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden mit einer CD-ROM*, Bd. 1, Hamburg 2010, S. 195–202, hier: S. 195: »›Autorität‹ [...] ist eine hierarchische Beziehung zwischen zwei oder mehr Personen [...], die wesentlich auf Anerkennung beruht. Dies unterscheidet A. von Macht, Gewalt und Herrschaft, bei denen ein Moment des (möglichen) Zwangs bestimmend ist.« Vgl. Krieger, »The Idea of Authority in the West« (wie Anm. 15), S. 251.

23 In diesem Sinn bestimmt Weber etwa den Staat als »ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewalt-samkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen« (Max Weber, »Politik als Beruf« [1919], in: ders., *Schriften zur Sozialgeschichte und Politik*, hg. und eingel. von Michael Sukale, Stuttgart 1997, S. 271–339, hier: S. 273).

24 Arendt, »Was ist Autorität?« (wie Anm. 2), S. 160.

Kommunikationsakte voraussetzen können. Mit anderen Worten ist Autorität nicht ein Sprechakt, der die Anerkennung einer hierarchischen Relation herstellt, sondern eine Situation, in der diese Anerkennung *vorausgesetzt* werden kann.²⁵

Nicht nur aus Arendts Reflexionen, sondern aus zahlreichen Überlegungen zur Logik der Autorität kann gefolgert werden, dass Autorität kein Sprechakt ist: Sie muss nicht nur nicht ausgesprochen werden, sondern sie *kann* auch nicht ausgesprochen werden. Die »fraglose Anerkennung«, die mit Autorität assoziiert wird – und welche zur zentralen Bedeutungsnuance von Autorität gehört –, impliziert eine problematische Relation zum Bereich des Diskursiven und konsequenterweise zum Phänomenalen insgesamt. Um »fraglos« anerkannt zu werden, darf Autorität nicht gerechtfertigt werden.²⁶ Aber jede Kommunikation, die sich als autoritär ausweist, die mit anderen Wort Autorität ausdrücklich beansprucht, erhebt *dadurch* den Anspruch auf legitime Anerkennung – und rechtfertigt sich in diesem Moment. Folglich darf eine Autorität sich nicht *als Autorität* ausweisen, darf sich nicht *als Autorität* zeigen, um »fraglos« als solche gelten zu können. Nicht zufällig beschreibt Arendt die Konstitution von Autorität durch den Verzicht auf Handlungen: Wenn der mit Autorität ausgestattete Vater seinen Willen weder durch Zwang durch noch durch Argumente durchsetzt, dann kann als die reinste (und höchste) Form der Autorität die *internalisierte* Wirkung eines abwesenden Vaters begriffen werden, der seinen Willen nicht mehr auszusprechen braucht. »Je mehr man straft, desto weniger Autorität hat man, das ist ein Gemeinplatz«,²⁷ wird dieser Zusammenhang aus pädagogischer Perspektive formuliert: Die völlige Abwesenheit des Lehrers wäre demzufolge der Moment seiner höchsten Autorität. Das Einmischungsverbot in tagespolitische Fragen, das für die konstitutiven Monarchen Englands wie für den deutschen Bundespräsidenten gilt, kann als Verlängerung

25 Vgl. April Carter, *Authority and Democracy*, London/Henley/Boston 1979, S. 14: »To recognize authority is to be persuaded in advance that whatever is advocated will be worthy of respect and compliance.«

26 Vgl. Frank Furedi, *Authority: A Sociological History*, Cambridge 2013, S. 8: »Once authority has to be self-consciously justified it is well on the way to losing its unquestioned status.«

27 Philippe Foray, »Autorität in der Schule. Überlegungen zu ihrer Systematik im Lichte der französischen Erziehungsphilosophie«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 53 (2007), S. 615–626, hier: S. 616.

dieser Logik in die aktuelle Verfassungsrealität der Demokratie interpretiert werden: Autorität beruht auf der Voraussetzung der Enthaltung nicht allein von Machtausübung, sondern sogar von politischer Äußerung und Positionierung.²⁸

Man muss nicht auf Freuds Überlegungen zur Internalisierung der Autorität des Vaters eingehen – bedauerlich genug, dass Arendt sie nicht in ihre Reflexionen über Autorität einbezieht –, um die These aufzustellen, dass exakt diese Internalisierung das *telos* der Rolle von Autorität nicht nur im Prozess der Erziehung bezeichnet. Autorität ist folglich dasjenige, das nicht als Autorität in Erscheinung tritt. Damit soll nicht gesagt sein, dass es Autorität nicht ›gibt‹: Die Kategorie bildet ein Erklärungsprinzip,²⁹ das die Etablierung und Akzeptanz einer hierarchischen Relation *ohne* die Einflussnahme einer beteiligten Partei – jede gelingende Einflussnahme vorwegnehmend und erst ermöglichend – erklärt. Autorität kann so als ein Phänomen der Latenz, d. h. der »Wirksamkeit aus dem Verborgenen«³⁰ bestimmt werden.

Die im Diskurs über Autorität immer wieder als grundlegend ausgewiesene Differenzierung zwischen ›Autorität‹ und ›Macht‹ kann in diesem Sinn kommunikationslogisch reformuliert werden. Dass Macht und Repräsentation notwendig und konstitutiv zusammengehören, hat Louis Marin überzeugend und inspirierend für die kulturwissenschaftliche Forschung dargelegt.³¹

28 Vgl. Schönberger, »Autorität in der Demokratie« (wie Anm. 15), S. 47.

29 Vgl. Gregory Bateson, »Metalog: Was ist ein Instinkt?«, in: ders., *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, übers. v. Hans Günter Holl, 5. Aufl., Frankfurt a. M. 1994, S. 73–96. In diesem Sinn bestimmt Hans Kelsen Autorität, Freud paraphrasierend, als »Motivation«: Vgl. Hans Kelsen, »Der Begriff des Staates und die Sozialpsychologie. Mit besonderer Berücksichtigung von Freuds Theorie der Masse«, in: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 8.2 (1922), S. 97–141, hier: S. 135: »[D]ie ›Autorität‹ des Vaters [...] [bedeutet] nichts anderes als einen besonderen Fall der *Motivation*, eine Regel, derzufolge sich das Verhalten des einen Menschen nach dem Willen und Wesen des anderen orientiert.«

30 Thomas Khurana und Stefanie Diekmann, »Latenz. Eine Einleitung«, in: Stefanie Diekmann und Thomas Khurana (Hg.), *Latenz. 40 Annäherungen an einen Begriff*, Berlin 2007, S. 9–13, hier: S. 9.

31 Vgl. etwa Dirk Setton, »Mächtige Impotenz. Zur ›Dynamo-Logik‹ des Königsportraits«, in: Vera Beyer, Jutta Voorhoeve und Anselm

Macht ist für Marin »die reservierende Aufbewahrung der Gewalt in den Zeichen« und insofern als die »Negation und zugleich die Konservierung des Absoluten der Gewalt«³² letztlich ununterscheidbar von seiner Repräsentation. Der Machthaber muss seine Gewalt nicht mehr einsetzen, sondern kann durch die ihre bloße Repräsentation – die sie zugleich im Bereich der Potentialität erhält – Begeisterung und Zustimmung hervorrufen. Autorität dagegen – Gegenstand eher einer Anästhetik der Macht als deren Ästhetik – wäre begründet durch eine Askese der Repräsentation, eine reine Gewaltlosigkeit, die dem untergebenen Subjekt als Freiheit vorkommen mag und eine strikt latente Form der Macht begründet.

Dass ein Machthaber an Macht gewinnt, »wenn die Untergebenen seine Entscheidungen mit trügen«,³³ dass Macht mit anderen Worten nicht nur über die Androhung von Gewalt, sondern weitaus effektiver durch die Erzeugung von Konsens und freiwilliger Zustimmung geschieht, kann der aktuellen Diskussion über das Konzept der Macht entnommen werden. Autorität wäre eine Form akzeptierter Macht, aber nicht durch nachträgliche Überzeugung, sondern vorhergehende Unterwerfung unter eine hierarchische Überlegenheit. In diesem Sinn ist Autorität eine Form der Macht.³⁴ Sie kann jedoch schwerlich als Machtstrategie

Haverkamp (Hg.), *Das Bild ist der König. Repräsentation nach Louis Marin*, München 2006, S. 217–244.

32 Louis Marin, *Das Porträt des Königs* [1981], übers. v. Heinz Jatho, Berlin 2005, S. 14.

33 Byung-Chul Han, *Was ist Macht?*, Stuttgart 2005, S. 23 f.

34 Diese These steht im Widerspruch zu weiten Teilen der Forschung über Autorität, insbesondere zu Leonard Kriegers scharfsinnigen und anregenden Versuchen, zwei Konzepte der Autorität zu unterscheiden: eine moderne Idee als »principle of power over men« und der ursprünglich römischen Idee der Autorität, die in »contradiction to power« entwickelt worden sei (Leonard Krieger, »The Idea of Authority in the West« [Wie Anm. 15], S. 256 f.). Diese Gegensätzlichkeit setzt allerdings einen sehr begrenzten Begriff von »Macht« voraus, der eng an die Ausübung von Gewalt gekoppelt bleiben muss. Foucaults Begriff der »Disziplinarmechanismen« formuliert dagegen ein grundsätzlich anderes Konzept der Macht, welches anstelle des »Prinzips von Gewalt/Beraubung« mit dem »Prinzip von Milde/Produktion/Profit« arbeitet: Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* [1975], übers. v. Walter Seitter, Frankfurt a. M. 1977, S. 281. Als eine spezifische Form der Macht – das wäre die Prämisse jedes sinnvollen Diskurses über das

verstanden werden, da sie gleichermaßen vom Herrschenden wie vom Beherrschten ausgeht.

2. ENDGESCHICHTEN DER AUTORITÄT

Autorität hat demzufolge, das ist die These, eine andere Form von Phänomenalität als Macht. Sie kann dieser oder jener Person zugeschrieben oder abgesprochen werden, aber sie hat niemals die selbstbewusste, mitunter von sich selbst berauschte Phänomenalität absoluter Macht, welche als ihre Repräsentation stets bereits ein konstitutiver Bestandteil dieser Absolutheit ist. Aufgrund ihrer grundlegenden A-Phänomenalität erzeugt Autorität einen vollständig anderen Diskurs als Macht, bringt andere *Genres* des Sprechens über sich selbst hervor.

Auf die spezifische Beziehung zwischen der Macht und dem Vorgang des historischen Erzählens hat Louis Marin hingewiesen. Erst die »narrative[] Macht«³⁵ des Historiographen vervollständigt Marin zufolge die politische Macht des absoluten Monarchen, insofern sie den König als »absolutes Subjekt der Geschichte«,³⁶ d. h. als souverän Handelnden und Gestaltenden, inauguriert. Die historiographische Erzählung »erfindet« mit anderen Worten die Absolutheit der politischen Macht – und gestaltet zugleich die Vergangenheit so um, dass sie als Geschichte der Geburt dieser absoluten Macht lesbar erscheint. In den Kulturwissenschaften der letzten Jahre wurde diese These unter dem Begriff der »Ursprungserzählung« bzw. »Anfangserzählung« verallgemeinert. Nicht nur die Macht eines singulären Monarchen, sondern soziale und kulturelle Machtverhältnisse überhaupt – die Gegebenheit einer kulturellen Ordnung insgesamt letztlich – setzen eine historiographische Operation voraus, die die Kontingenz des Gegebenen in eine stringente Ordnung des Notwendigen überführt: »In ihren Anfangserzählungen geben sich Gesellschaften Antworten auf das Rätsel ihrer sozialen oder politischen Existenz.«³⁷ Albrecht Koschorke zufolge dienen »Anfangsgeschichten« über die Kreation der Vergangenheit dazu, allgemeingültige kulturelle Werte zu

Thema – dann sowohl vom klassischen Paradigma politischer Macht als auch von »Disziplinarmacht« unterschieden werden.

35 Marin, *Das Porträt des Königs* (wie Anm. 32), S. 74.

36 Ebd., S. 81.

37 Philip Manow, *Politische Ursprungspantasien. Der Leviathan und sein Erbe*, Konstanz 2011, S. 11.

definieren und dadurch die Ausrichtung auf die Zukunft einer Gesellschaft zu bestimmen:

»Anfangsgeschichten sind [...] nicht nur einfache Rückblenden in die Vorgeschichte der eigenen Zeit, sondern greifen *retroaktiv* in den Bestand dessen ein, was sich Denken und Handeln in der Gegenwart als geschichtliches Apriori zugrunde legen. [...] Mit der Erfindung ihrer Ursprünge legen Kulturen [...] fest, was unter ihren Vorzeichen als gegeben und gerechtfertigt gilt, was Anciennität und damit Autorität für sich in Anspruch nehmen darf und wie entsprechend die Mission für die Zukunft aussieht.«³⁸

Koschorkes Beschreibung der kulturellen Funktion von »Anfangsgeschichten« geht über den post-Foucault'schen *common sense* der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung in der Gegenwart hinaus, demzufolge jede Perspektive auf die Vergangenheit durch Rückprojektionen im Interesse der Gegenwart geschieht. Die »Anfangsgeschichten« greifen Koschorke zufolge in die Formung des historischen Aprioris ihrer Zeit ein³⁹ und generieren dadurch kulturelle und soziale Autorität(en). Dasjenige, worum die Diskurse über Autorität zu Beginn des 20. Jahrhunderts – und darüber hinaus – ringen, wird damit allerdings als *a priori* gegeben vorausgesetzt. Koschorkes Darstellung erweist sich, näher betrachtet, seinerseits als eine »Anfangsgeschichte« über die Genese von Autorität durch die Zuschreibung von »Anciennität«: Die kulturtheoretischen Diskurse zu Beginn des 20. Jahrhunderts und die kulturwissenschaftlichen Narrative zu Beginn des 21. sind durchaus miteinander verwandt.

38 Albrecht Koschorke, »Zur Logik kultureller Gründungserzählungen«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 1.2 (2007), S.5–12, hier: S.10 f.

39 Die Möglichkeit einer Formung des historischen Aprioris durch einzelne Diskurse ist in Foucaults Theoriedesign allerdings nicht vorgesehen, insofern dieses Foucault zufolge selbst die »Bedingungen des Auftauchens von Aussagen« letztinstanzlich festlegt; eine hierarchische Staffelung verschiedener Ebenen von Diskursen nimmt Foucault nicht an (Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* [1969], übers. von Ulrich Köppen, 8. Aufl., Frankfurt a.M. 1997, S.184).

Aufgrund der problematischen Beziehung zwischen Autorität und Repräsentation gestaltet sich notwendigerweise auch die Relation zwischen dem historiographischen Diskurs und der Autorität anders als diejenige zur Macht. Unter der Prämisse, dass explizite Rechtfertigung für Autorität nicht nur nicht nötig, sondern sogar hinderlich ist, mag es zwar eine historiographische Beglaubigung dieser oder jener Autorität geben, aber keine Herleitung ihrer Autorität in der Form einer Anfangsgeschichte. Die »fraglose Anerkennung« als Vorbedingung von Autorität verlangt eher nach stillschweigender Gegebenheit als nach diskursiver Legitimation.

Aus diesem Zusammenhang heraus erklärt sich die innere Verwandtschaft zwischen Autorität, Tradition und Religion, die Hannah Arendt behauptet.⁴⁰ Dabei ist vor allem das Verhältnis zwischen Autorität und Tradition relevant. Die »traditionale« Herrschaft geschieht Weber zufolge »auf Grund der Heiligkeit altüberkommener (von jeher bestehender) Ordnungen und Herrengewalten.«⁴¹ Die Herrschaft des »von jeher Bestehenden« setzt für Weber zentral die Absenz schriftlicher Gesetzestexte und anderer »Satzungen« voraus: »Gehorcht wird nicht Satzungen, sondern der durch Tradition oder durch den traditional bestimmten Herrscher dafür berufenen *Person*«. ⁴² Die Bedingung der Möglichkeit einer in diesem Sinn durch Tradition bestimmten Politik beschreibt Weber in aller Nüchternheit – wahrscheinlich mit tribalen Gesellschaften im Sinn – als die Absenz von tatsächlicher Erinnerung an die Vergangenheit: In der Absenz von jeglicher Kodifizierung (und in Webers Perspektive offenbar nur so) kann die bestehende Macht sich als fraglos »von jeher bestehend« ausweisen, weshalb die traditionale Herrschaft die Ausübung von »freier Willkür«⁴³ bedeutet. Der Verweis auf das »von jeher Bestehende« funktioniert so weniger als eine Strategie der Legitimation, sondern eher als die Absenz jeder Notwendigkeit von Legitimation: Die Tradition ist hier das selbstverständliche und unbefragte Gelten der herrschenden Verhältnisse. Auch die »traditionale Macht« kann so als eine Form der Macht der Latenz beschrieben

40 Arendt, »Was ist Autorität?« (wie Anm. 2), S. 160.

41 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* [1922], 5., revid. Aufl., besorgt von Johannes Winkelmann, Studienausgabe, Tübingen 1980, S. 130.

42 Ebd.

43 Ebd., S. 131.

werden, insofern sie durch die Absenz nicht nur von Kodifikation im besonderen, sondern durch die Absenz von narrativen Praktiken und Herrschaftsrepräsentation, d. h. legitimatorischen Diskursen insgesamt definiert ist. Sowohl Tradition als auch Autorität setzen als latente Formen der Macht – darin liegt ihre Verwandtschaft – die Absenz eines Diskurses über sie voraus. Umgekehrt kann gefolgert werden, dass das Auftreten eines intensiven Diskurses den Moment markieren kann, in dem die »fraglose Anerkennung« und Wirksamkeit derselben problematisch geworden ist. Entsprechend ist das Thema des Diskurses über Autorität nicht die Herleitung und Legitimation einer existierenden Macht aus einem Narrativ über die Vergangenheit heraus (wie im Genre der »Anfangsgeschichte«), sondern die Infragestellung der Gegebenheit des Phänomens in der Gegenwart bzw. die Thematisierung seines Verlusts. An die Stelle der Anfangserzählung der Macht tritt im Fall der Autorität das Genre der Verfalls- oder Verlustgeschichte.

Exemplarisch für den Diskurs über Autorität im 19. Jahrhundert kann Friedrich Wilhelm Carovés *Rückblick auf die Ursachen der Französischen Revolution* (1834) gelten. Carové, ein ehemaliger Schüler Hegels und Burschenschaftsführer,⁴⁴ versucht hier eine kulturhistorische Explikation *avant la lettre* der Revolution im linksrheinischen Nachbarland. Der zentrale Begriff in dieser Kulturgeschichte ist das Konzept der Autorität. Für Carové vermittelt Autorität zwischen der sozialen und der politischen Ordnung und macht den revolutionären Umbruch auf der zweiten Ebene als Folge einer vorhergehenden Störung auf der ersten Ebene interpretierbar. Die soziale Ordnung der mittelalterlichen Welt Europas wird in Carovés Perspektive durch die katholische Kirche geprägt, deren »Weltansicht« durch die »unbedingte Herrschaft der Autorität mittelst hierarchischer Stufenordnung von oben herab – mit einem Wort: *Emanation* –«⁴⁵ charakterisiert sei. So hätte »Gott der Vater« seine Autorität »seinem eingebornen Sohne« und dieser wiederum die seine an den »Apostelfürsten« übertragen – und von da ab ergibt sich eine Überlieferung und Vermittlung der Autorität bis zum aktuellen Papst und herunter »bis zum *Subdiakonen*«

44 Vgl. zu Carovés Biographie: Albert Schürmann, *Friedrich Wilhelm Carové. Sein Werk als Beitrag zur Kritik an Staat und Kirche im frühliberalen Hegelianismus*, Diss. Univ. Bochum 1971, S. 10–38.

45 Friedrich Wilhelm Carové, *Rückblick auf die Ursachen der französischen Revolution und Andeutung ihrer welthistorischen Bestimmung*, Hanau 1834, S. 8.

eine »ganze Verkettung«⁴⁶ der Autoritätsübertragung, die auf der Ebene weltlicher Macht mit dem König als Analogie zum Papst nochmals kopiert und verdoppelt wird. Diese Verkettung beruht zunächst »auf den blind zu glaubenden, *geheimnißvollen* Lehren von der *Heiligkeit* und höheren *Inspiration* und *Virtualität*«⁴⁷ der hierarchisch Überlegenen: Das ist Carovés Umschreibung für die »fraglose Anerkennung« der Autorität. Er geht allerdings nicht davon aus, dass die »geheimnißvollen Lehren« des Katholizismus jemals fraglos geglaubt worden seien – und beschreibt handfeste Macht als Fundament und Grundlage für die ideelle Ebene des Glaubens: »Beide Hierarchien [...] gründen sich gemeinsam auf das sogenannte *Eroberungsrecht*. Beide [...] erhielten sich durch das Schwert: die geistlichen Herren durch Androhung des ewigen, die weltlichen durch Androhung des zeitlichen Todes.«⁴⁸ Carové erzählt die Geschichte der Autorität so von Anfang an als die Geschichte einer Täuschung und Lüge: Der Glaube an Heiligkeit, Inspiration und Virtualität wird immer schon durch höchst unheilige Methoden erzwungen, die allgemeine Ordnung der Autorität *de facto* nichts als das »*Recht des Stärkeren*«.⁴⁹

In der unterschiedlichen Art und Weise, die soziale und politische Ordnung des Mittelalters zu beenden, geht in Carovés Narrativ die deutsche und die französische Geschichte einen unterschiedlichen Weg.⁵⁰ Der Übergang zur Neuzeit ist Carové zufolge – der sich hier an den geschichtsphilosophischen Prämissen des Heidelberger Lehrers orientiert – durch die Auflösung »von *unbedingter Autorität*« durch das »durchgreifende Bedürfnis der *Selbstprüfung*« charakterisiert, wodurch »*Rechtsgarantien*, [...] *Oeffentlichkeit* und *Preßfreiheit*, [...] *Reformation* [...], Prüfung aller Voraussetzungen [...], Sichtung aller Vorurtheile«⁵¹ entstanden seien: In diesen Formen bedingter und vermittelter Autorität kann un schwer die aufklärerische Idee der Autorität der *Vernunft* (bzw. der Autorität des Rechts)⁵² wiedererkannt werden. Während diese historische Entwicklung offensichtlich an der deutschen Geschichte

46 Ebd.

47 Ebd., S. 9.

48 Ebd.

49 Ebd., S. 13.

50 Vgl. ebd., S. 110.

51 Ebd., S. 6.

52 Vgl. Sternberger, »Autorität, Freiheit und Befehlsgewalt« (wie Anm. 5), S. 88.

– mit der Reformation als der entscheidenden ideengeschichtlichen Zäsur – orientiert ist, postuliert Carové für Frankreich einen anderen Verlauf, der durch die Kontinuität *unbedingter* Autorität und deren sukzessive Korruption bestimmt ist. Carové malt den Niedergang der Autorität als eine wachsende Kluft zwischen einem postulierten Idealbild und einer enttäuschenden Realität: Der Adel wurde »geistesträg und gemüthsschwach, [...] am Hofe kriechend und leichtfertig [...], gegen den Vasallen übermüthig und habsüchtig«;⁵³ der Klerus erwies sich als »der hab- und ehr-süchtigste, suchte überall sich des Cäsars Rechte anzueignen«,⁵⁴ und der König schließlich war »seit Jahrhunderten der willkür-lichste, selbst- und Genußsüchtigste«.⁵⁵ Vor diesem Hintergrund interpretiert Carové das kritische Denken der Aufklärung als Prinzip der »*raisonnirende[n] Autonomie*«, welche sich zu einem konträren Gegenprinzip zu dem der Autorität entwickelt habe: »[E]s wurde immer feindseliger gegen das andere Prinzip, und wie die Autorität Alles verwarf, was *Neuerung* schien, so verwarf die Autonomie zuletzt auch Alles, was sich als *Autorität* ankündigte.«⁵⁶ Die politische Frontlinie im Frankreich des ausgehenden 18. Jahrhunderts verläuft demgemäß in Carové's Perspektive »zwischen abstrakter, mechanisirender, bornirter *Theokratie* und nicht minder abstrakter, nivellirender und anarchisirender *Demokratie*«⁵⁷ – mit anderen Worten zwischen konservativer, bedingungsloser Anhänglichkeit an die Vorstellung unbedingter Autorität einerseits und der revolutionären und vollständigen Verwerfung jeder Autorität andererseits.

Carové entwickelt so eine geschichtsphilosophische Perspektive auf die Französische Revolution, in der diese in ein allgemeines Fortschrittsnarrativ »von einer durch *Autorität* aufgestellten und erhaltenen starren *Ordnung* zu einem, aus *Selbstthätigkeit* wiedergeborenen und stets *geordnet* sich *fortentwickelnden Organismus der Freiheit*«⁵⁸ eingebunden werden kann. Der historische Verlauf verspricht so die historische Synthese des Gegensatzes zwischen unbedingter Autorität und unbedingter Autonomie

53 Carové, *Rückblick auf die Ursachen der französischen Revolution* (wie Anm. 45), S. 45.

54 Ebd., S. 46.

55 Ebd.

56 Ebd., S. 57 f.

57 Ebd., S. 103.

58 Ebd., S. 110.

zugunsten einer *geordneten* Freiheit zu vollziehen. Als Problem für eine solchermaßen geordnete geschichtsphilosophische Perspektive hat sich freilich immer schon die Empirie erwiesen. Die politische und soziale Situation seiner Gegenwart jedenfalls beschreibt Carové nicht als ausbalancierte und »geordnete« Synthese zwischen Autorität und Autonomie, sondern eher im Gegenteil als »*Anschein allgemeiner Auflösung* alles bisher innerlich und äußerlich Bestehenden und Geltenden«. ⁵⁹ Diese Auflösung sei das Ergebnis der »Wortverdrehungen, der Gewissenlosigkeit und Gewissensmißschätzung, der Unmäßigkeit [...] der bisherigen Autoritäten« einerseits und des »nunmehr zur Herrschaft berufenen Prinzips der *Autonomie*« andererseits, »welches erst durch Selbsterfahrung zur vernünftigen *Selbstbeschränkung* hingeführt werden kann«. ⁶⁰

Carové – der die zielsichere Vereinigung zwischen historischer Empirie und geschichtsphilosophischer Großthese nicht in gleicher Eleganz wie sein Lehrer zu bewerkstelligen vermag – erzählt so gleich zwei unterschiedliche Geschichten über die Genealogie der Autorität in der Moderne. Die optimistische Erzählung, die gewissermaßen Carovés historische These umschreibt, stellt die Entwicklung der Autorität als die Geschichte einer Vermittlung und Verinnerlichung dar: Die »unbedingte« Autorität, die im Mittelalter und in der katholischen Welt noch lange danach mit Hilfe der Sichtbarkeit des Schwerts regiert, wird durch Limitierung zu einem *inneren* Prinzip – der Herrschaft der Vernunft, des Rechts, des Gewissens –; erst durch diese Latenzwerdung wird Macht zu Autorität (im Sinne Sternbergers oder Arendts). Gleichzeitig findet sich in Carovés Text auch eine zweite Erzählung: Diese berichtet nicht von einer Transformation und Verinnerlichung der Autorität, sondern von ihrem vollständigen Verschwinden zugunsten einer gleichfalls unbedingten Autonomie und Demokratie. Statt einer kategorischen Latenz der Macht ist Autorität in dieser Perspektive völlig aus der Welt verschwunden, und mit ihr die gesamte soziale und politische Ordnung. So oder so ist Autorität unsichtbar und ungreifbar geworden: Ob sie sich nur in das Innere verzogen hat oder ob sie sich aufgelöst hat, erscheint allerdings geradezu als schicksalhafte Frage.

Diese Frage bleibt im Diskurs über Autorität im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts ungelöst. Ein verbreitetes Modell,

59 Ebd., S. 128.

60 Ebd., S. 128 f.

um die Unsichtbarkeit der Autorität zu thematisieren und zu problematisieren, ist im 19. Jahrhundert die Entgegensetzung von politischer und familiärer Autorität. In von Rottecks und Welckers *Staats-Lexikon* (1858) wird die »älterliche Autorität« als die »rechtmäßigste und unzerstörbarste aller Autoritäten«⁶¹ gepriesen – und damit in einen Gegensatz zur politischen Autorität gestellt, von der in der Gegenwart »nur noch schwache Überreste vorhanden«⁶² seien. Auch Wilhelm Heinrich Riehl setzt in *Die Familie* (1855) eine dramatische Krise der politischen Autorität voraus, und fordert die Rückbesinnung auf die – vorgeblich – natürliche und daher immer noch intakte familiäre Autorität zur Lösung dieser Krise:

»Man begehrt gegenwärtig wieder dringender als vorher *Anerkennung der Autorität* des Fürsten, der Verwaltung, der Gesetzgebung, der Kirche in Summa aller öffentlichen Lebensmächte. Das kann nichts anderes heißen, als daß man die bewußt oder instinctiv dargebrachte Beugung des Eigenwillens vor diesen Gewalten im Interesse der Gesamtheit fordert. Bei den Massen zieht dieser Geist des Respects vor der Autorität nur ein, wenn das Geschlecht *die volle Autorität der Familie wieder durchempfunden hat*.«⁶³

Die verschwundene und daher *dringend* begehrte politische Autorität soll sich, das ist Riehls Suggestion, durch die Orientierung an der »durchempfundenen« familiären Autorität restaurieren: Die Familie wird als »Sozialisationsagentur« für den Staat«⁶⁴ inauguriert. Die Herleitung politischer Autorität aus der Sphäre der Natur (als deren Quelle) ist für den Diskurs über Autorität bis in das

61 A. von Rochau, »Autorität«, in: Karl von Rotteck und Karl Welcker (Hg.), *Das Staats-Lexikon. Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände*, 3., umgearb., verbess. und verm. Aufl., 2. Bd., Leipzig 1858, S. 90–92, hier: S. 90.

62 Ebd., S. 92.

63 W[ilhelm] H[einrich] Riehl, *Die Familie* [1855], Stuttgart 1861, S. 153f.

64 Helmut Scheuer, »Autorität und Pietät« – Wilhelm Heinrich Riehl und der Patriarchalismus in der Literatur des 19. Jahrhunderts«, in: Claudia Brinker-von der Heyde und Helmut Scheuer (Hg.), *Familienmuster – Musterfamilien. Zur Konstruktion von Familie in der Literatur*, Frankfurt a. M. u. a. 2004, S. 135–160, hier: S. 136.

19. Jahrhundert typisch, wie Leonard Krieger darlegt.⁶⁵ Riehls Text knüpft an die traditionsreiche Analogie zwischen der politischen Autorität des Machthabers und der ›natürlichen‹ Autorität des Vaters an. Diese Analogie geht auf antike Vorstellungen zurück – die römischen Kaiser führten den Titel *pater patriae* –, die politische Bedeutung der Analogie für die Moderne geht allerdings auf die Reformationszeit zurück⁶⁶ und wird im 17. und 18. Jahrhundert kontrovers diskutiert.⁶⁷ Rousseau bezeichnet sie im *Discours sur l'économie politique* (1755) bereits als »sehr alten Irrtum«.⁶⁸

Allerdings unternimmt Riehls Text nicht einfach eine Neuauflage eines alten Topos' aus dem Reservoir der Herrschaftsverherrlichung. Die Analogie zwischen politischer und familiärer Autorität fußt hier nicht auf der jeweiligen Präsenz der Vaterfigur, sondern auf der behaupteten strukturellen Notwendigkeit von Autorität für das Gelingen von Gesellschaftlichkeit. Diese Bedeutung erhält die Familie – und die Autorität als das Prinzip der Familie – für Riehl, weil diese die erste überindividuelle, d. h. politische Organisation darstellt. Die ersten moralischen und politischen Normen sind Riehl zufolge »[a]uf den uranfänglichsten Stufen der Civilisation der Völker«⁶⁹ Regeln des Familienlebens, nicht des Staatslebens: Das nicht kodifizierbare, nicht auf Schrift und Abstraktion vom personalen Vorbild angewiesene Prinzip der Autorität – die »Despotie der

65 Vgl. Leonard Krieger, »Authority«, in: Philip P. Wiener (Hg.), *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, Bd. 1, New York 1973, S. 141–162, hier: S. 150.

66 Vgl. Paul Münch, »›Vater Staat‹. Staatsmänner als Vaterfiguren?«, in: Werner Faulstich und Gunter E. Grimm (Hg.), *Sturz der Götter? Vaterbilder im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1989, S. 67–97, hier: S. 70.

67 Vgl. Friederike Kuster, »Vaterschaft und Vaterland. Das Vaterkonzept im Republikanismus des 18. Jahrhunderts«, in: Dieter Thomä (Hg.), *Vaterlosigkeit. Geschichte und Gegenwart einer fixen Idee*, Berlin 2010, S. 65–83.

68 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique* [1755], Amsterdam 1763, S. 10: »De tout ce que je viens d'exposer, il s'ensuit que c'est avec raison qu'on distingué l'*Economie publique*, de l'*Economie particuliere*, & que l'Etat n'ayant rien de commun avec la Famille que l'obligation qu'ont les Chefs de rendre heureux l'un & l'autre, les mêmes regles de conduite ne sçauroient [sic] convenir à tous les deux. [...] Au reste cette erreur est fort ancienne, puisqu' Aristote même a jugé à propos de la combattre par des raisons qu'on peut voir au premier Livre de ses *Politiques*.«

69 Riehl, *Die Familie* (wie Anm. 63), S. 164.

Familie- und Stammessitten«⁷⁰ – ist ursprünglicher als das Prinzip des Gesetzes, und ein mächtigeres Prinzip der Sozialisation und Moralität. Als »Beugung des Eigenwillens« gegenüber dem »Interesse der Gesamtheit« ist Autorität hier Gegenpol zu Individualismus und Egoismus: Die freiwillige Unterordnung unter den hierarchisch Überlegenen erhält so eine fundamentale Funktion für die Sozialisation der »Massen«. »Aus dem Autoritätsprinzip der Familie geht niemals das Rechtsprinzip des Staates hervor, aber der in der Familie genährte *Geist der Autorität und Pietät* soll auch heute noch Staatsregiment und Staatsbürgerthum durchdringen, weihen und verklären«,⁷¹ folgert Riehl. An die Stelle der Präsenz paternaler Macht tritt hier, mit anderen Worten, die Latenz von autoritärer Macht – und präziser, die Forderung nach deren Rückgewinnung. Damit ist Riehls Perspektive nicht nur charakteristisch für die Herleitung politischer aus natürlicher Autorität, sondern sie bereitet zugleich auch die neuartige, dezidiert soziologische Sichtweise auf Autorität vor, die Krieger zufolge gegen Ende des 19. Jahrhunderts dominierend wird.⁷²

3. MAX WEBERS TYPOLOGIE DER LATENZ

Die Frage nach der Autorität stellt sich insbesondere in politischen Umbruchzeiten. Es scheint ein übergreifendes Muster darzustellen, dass politische und soziale Revolutionen im zeitgenössischen Diskurs als Krisen der Autorität thematisiert werden. Das gilt möglicherweise in besonderem Maße – oder ist jedenfalls augenfällig belegbar – für den politischen Umbruch nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, der zahlreiche neue Staaten in Europa hervorbringt und das Ende der Monarchie in Deutschland, Österreich und Russland bedeutet. Auch in der aktuellen historischen Forschung wird die epochale Bedeutung dieses Umbruchs betont; Jan-Werner Müller schreibt, dass nach 1918 sämtliche hergebrachten Ideen der politischen Legitimation verbraucht und wirkungslos geworden seien, womit das »demokratische Zeitalter« beginne, in dem nur noch die Referenz auf den (vermeintlichen) Willen des Volkes politische Legitimation verspreche.⁷³ Mit Blick auf die

⁷⁰ Ebd., S. 165.

⁷¹ Ebd., S. 174.

⁷² Krieger, »Authority« (wie Anm. 65), S. 156.

⁷³ Vgl. Jan-Werner Müller, *Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, übers. von Michael Adrian, Berlin 2013, S. 10 f.

Geschichte der Diskurse über Autorität lässt sich diese These einer radikalen historischen Zäsur weniger überzeugend vertreten: Nicht etwa, weil die Diskurse über Autorität nach 1920 von etwas anderem als von einer fundamentalen Krise und dem Verschwinden des Prinzips der Autorität sprächen – im Gegenteil –, sondern weil sie das schon lange vorher taten. Der Diskurs über Autorität ist seit dem 19. Jahrhunderts zentral ein Diskurs über das Verschwinden der Autorität. Nicht erst der Hegelschüler Carové entwickelt die These vom Niedergang der Autorität als Voraussetzung und Grundlage der politischen Umwälzungen der Moderne. Diesen Zusammenhang konnte man auch den konservativen Reflexionen über das Verschwinden des Phänomens um 1830s entnehmen: »Hat der verwegene Sterbliche es einmal gewagt, gegen die göttliche Autorität sich aufzulehnen, so darf es gar nicht auffallend erscheinen, wenn wir jede andere Autorität verschmäht sehen«,⁷⁴ heißt es 1835 in der Zeitschrift *Der Katholik*. Auch hier wird ein geschichtsphilosophischer Bogen geschlagen, um die Französische Revolution durch das vermeintliche Verschwinden der Autorität zu erklären: »Schlagende Beispiele bietet die entchristlichte, zur Cannibalen-Natur herabgesunkene Revolutionsperiode dar; Söhne wütheten gegen ihre Väter.«⁷⁵ Der *Österreichische Zuschauer* beklagt im Jahr 1850, dass das Prinzip der Autorität selbst nunmehr »ein leeres, bedeutungsloses Wort« und »ganz und gar eine Null«⁷⁶ geworden sei. Die in der Logik des Konzepts der Autorität immanent angelegte A-Phänomenalität der Autorität lässt sich so geschichtsphilosophisch als quasi negatives *Geschichtszeichen* für einen verlorengegangenen normativen Rahmen der Moderne interpretieren. Der Verlust der Autorität, die Auflehnung der Söhne gegen ihre Väter, kann dann immer schon quasi als Abrechnung der unerwünschten Nebenwirkung dem optimistischen Narrativ über die Moderne als Epoche der Autonomie des Subjekts und der Demokratisierung entgegengehalten werden:⁷⁷ Wenig daran

74 o. A., »Warum nimmt das Ansehen der Eltern immer mehr ab, und wie kann diesem Uebel abgeholfen werden«, in: *Der Katholik. Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung* 15 (1835), 55. Bd., S. 117–129, hier: S. 119.

75 Ebd.

76 o. A., »Von dem Autoritäts-Prinzip«, in: *Österreichischer Zuschauer. Zeitschrift für Gebildete*, Nr. 59, 12. März 1850, S. 270.

77 In diese Tradition schreibt sich neuerdings Peter Sloterdijk ein, der »die Moderne« insgesamt als ein »anti-genealogisches Experiment«

ist spezifisch für die historische Konstellation nach dem Ende des Ersten Weltkriegs. Die Gegenwart wird auch in den 1920er Jahren wieder im Zeichen eines »galoppierenden Autoritätsschwund[s]«⁷⁸ betrachtet: »Betrachtungen über Autorität sind heute unvermeidlich auf den Ton *o tempora, o mores!* gestimmt«,⁷⁹ heißt es 1929. »We are facing the decline of authority, and we are facing it not only with no regret, but with elation«,⁸⁰ schreibt der Philosoph Raphael Demos im Jahr 1926.

Es gibt eine gewichtige Gegenstimme gegen diesen scheinbaren Konsens über das vollständige Verschwinden der Autorität aus der modernen Welt. Max Webers Herrschaftssoziologie entwickelt auf den ersten Blick eine vollständig gegenteilige Perspektive auf Autorität, in der diese als notwendiger Bestandteil jeder politischen Organisation erscheint. Insofern der Staat Weber zufolge wesentlich ein *legitimes* Herrschaftsverhältnis darstellt, setzt er die Anerkennung von Macht und Hierarchie voraus. »Damit er bestehe, müssen sich also die beherrschten Massen der beanspruchten Autorität der jeweils herrschenden *fügen*«,⁸¹ schreibt Weber in »Politik als Beruf« (1919). Dass kein moderner Staat mehr ohne oder gar gegen die Zustimmung der Regierten zur Regierung funktionieren kann – insbesondere im Hinblick auf die Bereitschaft der Untertanen, für den Staat mit vollem Einsatz zu kämpfen –, ist eine zentrale Lehre, die Weber aus dem Krieg zieht.⁸² Der Satz aus Webers »Politik als Beruf« kann

– das Wüten der Söhne gegen die Väter – sowie als »Zeitalter der permanenten Subversion« interpretiert: Vgl. Peter Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin 2014, S. 47.

78 Friedrich Kuntze, »Das Leben ohne Autorität«, in: *Kunstwart und Kulturwart* 34 (1921), S. 144–149, hier: S. 147.

79 Heinrich Barth, *Das Problem der Autorität. Vortrag gehalten an einer Pfarrkonferenz in Bern*, Bern 1929, S. 3.

80 R. Demos, »On the Decline of Authority«, in: *International Journal of Ethics* 36.3 (1926), S. 247–262, hier: S. 247.

81 Weber, »Politik als Beruf« (wie Anm. 23), S. 273.

82 In diesem Sinn fordert Weber die Einführung eines allgemeinen »gleichen« Wahlrechts (im Unterschied zum Klassenwahlrecht in Preußen bis 1918), um die »innere Bereitschaft« der Bürger zum Einsatz für den Staat zu gewährleisten. Vgl. Max Weber, *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, Berlin-Schöneberg 1918, S. 44: »Legale Durchführung des gleichen Wahlrechts für Preußen ist aber eine staatspolitische Forderung *des Reiches*. Denn das Reich muß auch

als eine präzise Beschreibung der Konditionen demokratischer Regierung nach 1918 – und bis heute – gelten.⁸³ Indem Weber Autorität lediglich formal als akzeptierte Herrschaft von Menschen über Menschen versteht – und nicht mehr als Ausübung von Macht durch die traditionellen sozialen und politischen Eliten –, muss er den Umbruch nach 1918 nicht unbedingt als kompletten Niedergang von Autorität begreifen. Weber verweigert sich systematisch dem Schwanengesang der Autorität nach 1918 und formuliert damit eine Alternative zum konservativen Diskurs über das Phänomen, die für die liberale politische Philosophie bis heute inspirierend ist.

Die Autorität des Staates wird Weber zufolge durch drei verschiedene »Legitimitätsgründe« hergestellt: die »›traditionale‹ Herrschaft« als »Autorität des ›ewig Gestrigen‹, die »›charismatische Herrschaft‹« als »Autorität der außerordentlichen persönlichen *Gnadengabe*« und die »Herrschaft kraft ›Legalität‹« durch »Gehorsam in der Erfüllung satzungsmäßiger Pflichten«. ⁸⁴ Auffällig ist in dieser Reihung, dass Weber nur für die ersten beiden Formen der Legitimität den Begriff »Autorität« gebraucht und für den dritten den der »Herrschaft«. Krieger nimmt diesen Umstand als Beleg für eine »atavistic definition of social authority«, ⁸⁵ d. h., dass Autorität für Weber gewissermaßen eine prämoderne, historisch überholte Form der Legitimation darstelle. ⁸⁶ Diese Interpretation wird von Webers Texten allerdings nicht gestützt. Weber lässt zwar keinen Zweifel daran, dass die »traditionale Herrschaft« eine vergangene Form der Legitimation von Macht darstellt – insofern impliziert die Typologie eine geschichtsphilosophische Stufung –, aber die »charismatische Herrschaft« ist in seinen Texten ebenso wie die bürokratische Herrschaft gleichermaßen charakteristisch

in Zukunft in der Lage sein, seine Bürger zum Kampf für die eigene Existenz und Ehre aufzurufen, wenn es not tut. Dazu genügen nicht Munitions- und andere Vorräte und die erforderlichen amtlichen Organe, sondern auch: die *innere Bereitschaft* der Nation, diesen Staat als ihren Staat zu verteidigen.«

83 Vgl. Stein Ringen, *Nation of Devils: Democratic Leadership and the Problem of Obedience*, New Haven / London 2013, S. 1.

84 Weber, »Politik als Beruf« (wie Anm. 23), S. 273f.

85 Krieger, »Authority« (wie Anm. 65), S. 157.

86 Vgl. Furedi, *Authority* (wie Anm. 26), S. 324: »The conclusion drawn from this observation is that a ›distinctive connotation of authority‹ which was associated with past forms had lost its force in the modern era.«

für die modernen Massendemokratien.⁸⁷ Es gibt demnach keinen Staat ohne Autorität; keine Form staatlicher Herrschaft, die nicht auf die eine oder andere Form der Autorität (oder eine Mischung aus diesen) zurückgreifen müsste.

Weber hat die terminologische Unstimmigkeit in »Politik als Beruf« möglicherweise bemerkt: Im posthum publizierten Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* ist sie jedenfalls entfernt. Hier erscheint der Begriff der Autorität ebenfalls zentral – so zentral, dass er paradoxerweise geradezu verschwindet, indem er mit dem der »Herrschaft« identisch wird. In *Wirtschaft und Gesellschaft* expliziert Weber seine Unterscheidung zwischen traditionaler, charismatischer und rationaler Legitimität unter der Überschrift »Typen legitimer Herrschaft«.⁸⁸ Die drei Typen sind äußerst heterogen: Während sich die traditionale und die rationale Herrschaft als Formen der Legitimation der staatlichen Institutionen vorstellen lassen, ist »charismatische Herrschaft« – Webers Definition von Charisma als »eine als außeralltäglich (ursprünglich [...] als magisch bedingte) geltende Qualität einer Persönlichkeit«⁸⁹ vorausgesetzt – *per definitionem* personal gebunden und hat durch ihre Affinität zu revolutionärem Umsturz⁹⁰ nicht nur eine anti-traditionale, sondern auch eine anti-institutionelle Tendenz.

Der in der Forschungsliteratur geäußerte Vorwurf gegen Webers Konzeption der Autorität, sie unterscheide nicht deutlich genug zwischen institutioneller und personaler Autorität,⁹¹ erscheint daher noch untertrieben. Tatsächlich gebraucht Weber den Begriff auf beiden Ebenen, um einerseits die Grundlage für »legitime Herrschaft« als institutionelle Form einer politischen Ordnung und andererseits die Ausübung von personaler Herrschaft innerhalb oder außerhalb einer politischen Ordnung zu bezeichnen. Letzteres geschieht implizit schon im Abschnitt über die »Typen der Herrschaft« (in der Erörterung der charismatischen Herrschaft), expliziter im Kapitel »Soziologie der Herrschaft«, in dem

87 Vgl. ebd., S. 348.

88 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 42), S. 124.

89 Ebd., S. 140.

90 Vgl. Müller, *Das demokratische Zeitalter* (wie Anm. 73), S. 19.

91 Vgl. Donald McIntosh, »Weber and Freud: On the Nature and Sources of Authority«, in: *American Sociological Review* 35.5 (1970), S. 901–911, hier: S. 907; Carl J. Friedrich, »Political Leadership and the Problem of Charismatic Power«, in: *The Journal of Politics* 23.1 (1961), S. 3–24, hier: S. 13.

Weber die unterschiedlichen Formen von Herrschaft in »alle[n] Gebiete[n] des Gemeinschaftshandelns«⁹² – und das heißt: diesseits und jenseits von politisch institutionalisierter Herrschaft – analysiert. Hier unterscheidet Weber zwischen »Herrschaft kraft Interessenkonstellation (insbesondere kraft monopolistischer Lage)« und »Herrschaft kraft Autorität (Befehlsgewalt und Gehorsamspflicht)« und definiert Autorität hier als »ein unabhängig von allem Interesse bestehendes Recht auf ›Gehorsam‹ gegenüber den tatsächlich Beherrschten«. ⁹³

Weber versteht die Begriffe ›Herrschaft‹ und ›Autorität‹ daher ausdrücklich synonym: »Wir wollen [...] den Begriff der Herrschaft in dem engeren Sinn gebrauchen, [...] also identisch mit: *autoritärer Befehlsgewalt*.«⁹⁴ Vor diesem Hintergrund kann die Formel der »Herrschaft kraft Autorität« in die irritierende Tautologie ›Herrschaft kraft Herrschaft‹ oder ›Autorität kraft Autorität‹ übersetzt werden.⁹⁵ Die Formel ›Autorität kraft Autorität‹ bringt das ›auratische‹ Potential der Selbst-Begründung und Selbst-Legitimierung von Autorität pointiert zum Ausdruck, welches – je nach Perspektive – als mystisches Paradox oder als leere Tautologie bewertet werden kann. Dabei kann der Begriff – um der Tautologie Sinn abzugewinnen – einmal eine (institutionalisierte oder zumindest institutionalisierbare) Herrschaftsform und einmal eine (nicht notwendigerweise institutionalisierte) soziale Herrschaftspraxis bezeichnen. Auch wenn Weber diese terminologische Konfusion – die in den englischsprachigen Übersetzungen seiner Texte und den Forschungsbeiträgen dazu noch konfuser erscheint⁹⁶ – nicht kommentiert, ist sie kaum zufällig: Das Konzept der Autorität bewirkt bei Weber wesentlich eine Vermittlung zwischen der institutionellen und der personalen Ebene der Herrschaft, indem es die Chancen individueller Machthaber in verschiedenen institutionalisierten politischen Kontexten beschreibt, Gehorsam zu finden.

92 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (wie Anm. 41), S. 541.

93 Ebd., S. 542.

94 Ebd., S. 544.

95 Auf den tautologischen Charakter dieser Bestimmung von Autorität als einem Typ von Herrschaft, die wiederum auf nichts anderem als auf Herrschaft beruht, hat bereits Sternberger hingewiesen: Vgl. Sternberger, »Autorität, Freiheit und Befehlsgewalt« (wie Anm. 5), S. 86 (Fußnote 10).

96 Vgl. Friedrich, »Political Leadership and the Problem of Charismatic Power« (wie Anm. 91), S. 9.

Insofern aber jeder Machthaber in jedem institutionalisierten Kontext Weber zufolge qua Herrschaft zugleich auch Autorität erwirbt – einfach durch die Legitimität seiner Macht –, wird Autorität ubiquitär im gleichen Maße wie sie – von Macht phänomenal ununterscheidbar – verschwindet. Trotz der vielfältigen Bezugnahme Webers auf den Begriff der Autorität entwickelt auch seine Soziologie der Herrschaft letztendlich eine Perspektive auf eine Welt ohne phänomenal sichtbare Autorität. Modernität erscheint auch hier wesentlich als Auflösung einer normativen Rahmung des Politischen und als Eröffnung einer Pluralität von Kraftfeldern und Machtsphären: Eine »Autorität« jenseits dieser Mächte erscheint in Webers Perspektive nicht mehr denkbar.

4. DIE UNHEIMLICHE AUTORITÄT DES VATERS: FREUD, FEDERN

Dass die Latenz der Autorität sich auch ganz anders denn als melancholische Verlustgeschichte erzählen lässt, führt ebenfalls die psychoanalytische Theorie der Autorität vor, welche von Freud und seinem Schüler Paul Federn entwickelt wurde. Federns Essay »Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft« (1919) ist hier von besonderem Interesse, weil er die psychoanalytischen Theoreme des Meisters auf konkrete und aktuelle politische Probleme appliziert. Federn sympathisiert offen mit dem »revolutionären Freiheitsdurst[...],⁹⁷ der sich nach dem Krieg gezeigt habe, und fordert, den »soziale[n] und politische[n] Kampf [...] zugunsten der Demokratie und gegen die Diktatur des Proletariats«⁹⁸ aufzunehmen. Federn – nicht nur ein Schüler, sondern zeitweise sogar persönlicher Sekretär Freuds⁹⁹ – versucht,

97 Paul Federn, »Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft«, in: *Der österreichische Volkswirt* 11 (10.5.1919), S. 571–574 u. 595–598, hier: S. 572.

98 Ebd.

99 Vgl. Eli Zaretsky, *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*, übers. von Klaus Binder und Bernd Leineweber, Wien 2006, S. 104f. Die »nahezu zeitgleiche Beschäftigung mit der Beziehung von staatlicher und väterlicher Autorität durch Paul Federn und Sigmund Freud« stellt insofern ziemlich sicher »[m]ehr als eine interessante Koinzidenz« dar (Marcel Atze, »Unser Hitler«. *Der Hitler-Mythos im Spiegel der deutschsprachigen Literatur nach 1945*, Göttingen 2003, S. 179).

die »seelischen Vorgänge bloß[zu]legen«,¹⁰⁰ um die politischen Umbrüche des Jahres 1918 psychoanalytisch zu erklären und in eine Psychohistorie einzubetten. Der Begriff der Autorität dient dazu, eine Übertragung von der Anhänglichkeit des Kindes an den Vater zur Unterordnung des Bürgers unter die staatliche Ordnung plausibel zu machen und stellt somit für Federn das zentrale Scharnier zwischen individueller und kollektiver Psyche dar. Jedes Kind erlebt, so Federns These, infolge des Ödipuskomplexes eine »innere Enttäuschung«¹⁰¹ und emotionale Distanzierung vom realen Vater und sucht sich fortan »im Lehrer, im Pfarrer, im Bürgermeister, in König und Kaiser«¹⁰² immer wieder neue Ersatzväter. Die Legitimität der politischen Machthaber beruht in dieser Perspektive weder auf ihrer Tradition noch auf ihrer Kompetenz (und auch nicht auf so etwas wie »Charisma«), sondern darin, dass sie als Repräsentanten »dieser psychischen Väterbilder«¹⁰³ fungieren und »so alle die einzelnen Söhne zu Untertanen des väterlichen Autoritätsstaates [...] vereinigen«.¹⁰⁴

Autorität erscheint bei Federn grundsätzlich in doppelter Gestalt. Sie ist die Macht und Kraft eines imaginären Vaters, aber sie ist zugleich auch das Prinzip, die Organisation des Staates, der seine Bürger als Söhne betrachtet und behandelt und insofern gewissermaßen nach dem Modell des Väterlichen funktioniert. Die Spitze einer hierarchischen Beziehung und zugleich das Prinzip dieser Hierarchie – das ist das »double game of authority«.¹⁰⁵ Zusammengehalten wird diese Dopplung durch die Idee der Verkörperung: Als Vater seiner Nation *verkörpert* der Monarch in Federns Perspektive das Prinzip der Autorität für seine gläubigen Söhne – und erreicht dadurch nicht nur die freiwillige Unterordnung aller Bürger unter seine Macht, sondern zugleich auch die »Einordnung der Menschen in die Gesellschaftsordnung«,¹⁰⁶ indem er alle Menschen zu einem imaginären Familienverband vereinigt. Während die Vater-/Fürst-Analogie spätestens seit dem 18. Jahrhundert nur noch als rhetorische Figur konzipiert wurde – entweder affirmativ

100 Federn, »Zur Psychologie der Revolution« (wie Anm. 97), S. 571.

101 Ebd., S. 573.

102 Ebd.

103 Ebd.

104 Ebd.

105 Vgl. Pablo Oyarzún R., »On the Concept of Authority«, in: *CR: The New Centennial Review* 11.3 (2012), S. 225–252, hier: S. 228.

106 Federn, »Zur Psychologie der Revolution« (wie Anm. 97), S. 572.

als lobende oder kritisch als täuschende Parallelisierung –,¹⁰⁷ will Federn sie »nicht als bloßes Gleichnis aufgefaßt«¹⁰⁸ sehen. Indem er die Analogie im Unbewussten der Psyche des Untertans (statt im Blick eines Beobachters) verortet, wird sie zum konstitutiven Teil der Genese von Autorität, zur unsichtbaren und unbewussten und gerade darum zentralen Wahrheit über die Entstehung und Möglichkeit von politischer Machtausübung. Eine rhetorische Figur wird so zum Konstruktionsprinzip der Macht. Indem Federn postuliert, die Untertanen Österreich-Ungarns hätten ihren Kaiser vor dem Krieg mit der Rolle eines »imaginäre[n] Vater[s]«¹⁰⁹ identifiziert, schreibt er nicht nur den politischen Umbruch seiner Zeit in das Autoritätsnarrativ ein, sondern er bestätigt sogar die monarchistische Propaganda der Vorkriegsära.¹¹⁰ Aber auch die Analogie zwischen Vater und Machthaber gibt dem Prinzip der Autorität keine stabile Sichtbarkeit und Präsenz: Wirksam war die Autorität des Monarchen allein in den Köpfen seiner Untertanen. Autorität wird von einer Eigenschaft eines Herrschenden zu einem Phantasma, zu einer Konstruktion des Imaginären.

In Federns Theorie erscheint die bürgerliche Konstitution des vorrevolutionären Österreichs so als *imaginäre* Anknüpfung an die »Allgewalt der Väter«,¹¹¹ die in Freuds *Totem und Tabu* (1912/13) als Herrschaft des »gewalttätige[n], eifersüchtige[n] Vaters«¹¹² über seine Töchter und Söhne die Machtstruktur des Naturzustands formte. Aus Freuds Text übernimmt Federn die Formel der

107 Vgl. Münch, »Vater Staat« (wie Anm. 66), S. 86.

108 Federn, »Zur Psychologie der Revolution« (wie Anm. 97), S. 573.

109 Ebd., S. 574. Claus-Dieter Rath zufolge ist die Formel des »imaginären Vaters« eine Erfindung Federns. Vgl. Claus-Dieter Rath, »Die ›Vaterlose Gesellschaft‹ – bei Paul Federn, Herbert Marcuse und Alexander Mitscherlich«, in: *Jahrbuch für Klinische Psychoanalyse* 7 (2006), S. 49–72, hier: S. 52.

110 Die Inszenierung des Kaisers als »Vaterkaiser« prägte insbesondere die wilhelminische Propaganda. Vgl. Münch, »Vater Staat« (wie Anm. 66), S. 88f. Münch verweist neben den Reden des Kaisers auf die in Schulen obligatorisch auswendig gelernten »Kaisergeburtstagslieder«, die die »patriarchalischen Tugenden des Kaisers« (Ebd., S. 88) hervorstrichen.

111 Federn, »Zur Psychologie der Revolution« (wie Anm. 97), S. 595.

112 Sigmund Freud, »Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker« [1912/13], in: ders., *Studienausgabe*, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M. 1982, Bd. 9, S. 287–444, hier: S. 425.

»vaterlosen Gesellschaft« als Bezeichnung für den Gesellschaftszustand nach der Tötung des »Urvaters«. ¹¹³ Während Freud jedoch einen mythischen Vatermord in einer Vorzeit beschreibt, der die patriarchalische Ordnung begründet, interpretiert Federn einen symbolischen Vatermord – die Revolution des Jahres 1918 – als die Endstufe der patriarchalen Familienordnung: Man könnte bei Federn von einer »vaterlosen Gesellschaft zweiten Grades« ¹¹⁴ sprechen.

Der novellistisch anmutende Essay *Totem und Tabu* erzählt jedoch nicht nur von der Gewaltherrschaft des Vaters über seine »Darwinsche Urhorde«, ¹¹⁵ sondern vor allem von der Tötung des Vaters durch die Brüder. Federn nimmt Freuds Erzählung vom mythischen Vatermord als Folie für den Sturz der Monarchie in Österreich und charakterisiert die Bürger als »eine Menge vaterloser Gesellen«, die zur »Schaffung einer vaterlosen Gesellschaft« ¹¹⁶ gezwungen sind und die Räte – analog zur »Brüderschar« ¹¹⁷ in Freuds Erzählung – als das Versprechen einer neuen sozialen Organisation, »die aus der gesamten *Bruderschaft* Gleichberechtigter gebildet ist.« ¹¹⁸ Freuds Theorie bietet jedoch gerade keinen Ausblick auf die Möglichkeit, einen Monarchen durch simples Köpfen loszuwerden. Die Söhne, die ihren Vater getötet haben, bereuen dies in Freuds Erzählung bald (weil sie nun anfangen, sich untereinander zu bekriegen), woraufhin sie den toten Vater zum Gott erheben. Dadurch kann der »gestürzte[] und wiedereingesetzte[] Vater [...] eine harte [...] Rache« nehmen und die »Herrschaft der Autorität« eigentlich erst »auf ihrer Höhe« ¹¹⁹ stehen.

Charakteristisch für Narrative über Autorität ist, dass hier die politische Ordnung aus der familiären Ordnung hervorgeht. Im Unterschied zu den klassischen geschichtsphilosophischen Narrativen des 19. Jahrhunderts – wie sie Riehl entwickelt – ist der Übergang von der Familie zum Staat jedoch nicht einfach eine sukzessive Ausweitung politischer Macht von der Nähe zur

113 Vgl. ebd., S. 432: »Mit der Einsetzung der Vatergottheiten wandelte sich die vaterlose Gesellschaft allmählich in die patriarchalisch geordnete um.«

114 Rath, »Die ›Vaterlose Gesellschaft‹« (wie Anm. 109), S. 54.

115 Freud, »Totem und Tabu« (wie Anm. 112), S. 425.

116 Federn, »Zur Psychologie der Revolution« (wie Anm. 97), S. 574.

117 Freud, »Totem und Tabu« (wie Anm. 112), S. 427.

118 Federn, »Zur Psychologie der Revolution« (wie Anm. 97), S. 595.

119 Freud, »Totem und Tabu« (wie Anm. 112), S. 433.

Ferne. Übereinstimmend vielmehr mit Hobbes' *Leviathan* ist Freuds Text eine »Erzählung von der politischen Überwindung der familiären/väterlichen Gewalt«:¹²⁰ Politik ist hier dasjenige, dass die Unordnung und die reine Gewalt des Familiären beendet. Das Konzept der Autorität bezeichnet in diesem Zusammenhang weniger die absolute Gewalt des Urvaters zu seinen Lebzeiten als vielmehr die *latente* Macht, die erst der tote Vater in den Köpfen seiner schuldbewussten Söhne hervorbringt. Freuds Urvatermythos erzählt vom latenten Überleben und Wirken »dessen, was durch die Geltung der Gesetzlichkeit aufgehoben werden soll, in dieser selbst«:¹²¹ Die Ordnung des Politischen kann die unsichtbare und unbewusste (weil im Inneren der Psyche wirksame) Kraft der Autorität niemals vollständig überwinden und bleibt davon stets auf gespenstische Art beeinflusst. Für die latente Wirksamkeit von überwunden geglaubten infantilen bzw. primitiven Mächten, die verdrängt ins Unbewusste abwandern, entwickelt Freud nach dem Ersten Weltkrieg einen präzisen Begriff: den des Unheimlichen.¹²² Die Macht der Autorität ist bei Freud strukturell *unheimlich*: Autorität ist in diesem Sinn der Schrecken des »Altbekannte[n], Längstvertraute[n]«¹²³ in der Welt des Politischen.

Federns Theorie produziert so einen immanenten Widerspruch, indem er seine scheinbar optimistische Erzählung über die finale Überwindung der Macht der Väter über ihre unreifen Söhne ausgerechnet durch die Referenz auf Freuds Theorie der Urhorde ausgestaltet, in der die Autorität des Vaters eigentlich erst nach seinem Tod *beginnt*. Federn blendet diesen Widerspruch nicht aus,¹²⁴ eine ausdrückliche Reflexion darüber findet sich in seinem Text allerdings auch nicht. Vielmehr ist Federn zu Folgerungen gezwungen, die der vermutbaren Intention seines Artikels

120 Manow, *Politische Ursprungsphantasien* (wie Anm. 37), S. 36.

121 Insa Härtel, *Symbolische Ordnungen umschreiben. Autorität, Autorschaft, und Handlungsmacht*, Bielefeld 2009, S. 43.

122 Vgl. Sigmund Freud, »Das Unheimliche« [1919], in: ders., *Studienausgabe*, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M. 1982, Bd. 4, S. 241–274, hier: S. 271.

123 Ebd., S. 244.

124 Vgl. dagegen Dieter Thomä, »Statt einer Einleitung: Stationen einer Geschichte der Vaterlosigkeit von 1700 bis heute«, in: ders. (Hg.), *Vaterlosigkeit. Geschichte und Gegenwart einer fixen Idee*, Berlin 2010, S. 11–64, hier: S. 37.

zuwiderlaufen. Erstens: Indem Federn Autorität doppelt definiert – als Figuration des Vaters (d. h. des Machtinhabers) und als leitendes Prinzip der politischen Ordnung –, folgt aus der revolutionären Abschaffung der politischen Vaterfiguren nach dem Krieg zugleich auch eine gefährliche Desintegration des Staates. Federn hält es für »wahrscheinlich, daß ein gemeinsamer innerer Halt verloren gegangen ist«¹²⁵ und notiert einen allgemeinen Verlust von »Arbeitsfähigkeit und innere[r] und äußere[r] Friedfertigkeit« infolge der verlorenen »Bindung an den Vater«.¹²⁶ Die Möglichkeit einer promonarchischen Lektüre des auf den ersten Blick dezidiert republikanischen Essays ist damit vorbereitet. Zweitens: Da Federn zufolge die Abschaffung des Vaters zugleich die soziale Integration bedroht, ist die Resurrektion des Vaters in anderer Gestalt – wie sie auch Freuds *Totem und Tabu* beschreibt – bereits im theoretischen Modell angelegt, und folglich entwickelt Federns »Psychologie der Revolution« gleichzeitig eine Theorie der Konterrevolution. »Durch Jahrtausende sind nur Organisationen mit Vaterkonstruktion – von kleineren Organisationen abgesehen – von Dauer und Kulturbestand gewesen«,¹²⁷ schreibt Federn. Er schließt zwar unmittelbar an, es sei »voreilig, daraus zu schließen, daß auch die jetzige Bruderschaftsbewegung scheitern muß«,¹²⁸ aber diese Folgerung kann jeder Leser seines Textes ziehen: Während die »Brüderschaft« der Räte fragil und brüchig bleibt, kann nur die väterliche Autorität den sozialen und politischen Zusammenhalt restaurieren.

Die väterliche Autorität der psychoanalytischen Bewegung hat den Text seines Schülers offenbar in diesem Sinn verstanden: Freud erwähnt Federn in einer Fußnote zu *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) als Beleg für seine These, dass die »Masse« nach einem »Verlust des Führers« in Panik verfallen und »wie ein Bologneser Fläschchen« zerstieben müsse.¹²⁹ Die scheinbar selbstevidente Grenze zwischen konservativer Berufung auf die Autorität als »Kampfbegriff« und liberal-progressiver Kritik der

125 Federn, »Zur Psychologie der Revolution« (wie Anm. 97), S. 572.

126 Ebd., S. 596.

127 Ebd., S. 595.

128 Ebd.

129 Vgl. Sigmund Freud, »Massenpsychologie und Ich-Analyse« [1921], in: ders., *Studienausgabe*, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M. 1982, Bd. 9, S. 61–134, hier: S. 92 f.

Autorität kollabiert hier. Federns »Psychologie der Revolution« mündet unvermutet in eine Apologie der Autorität. Die Ambivalenz und Mehrdeutigkeit von Federns Essay folgt der doppelten Funktion seiner Konzeption der Autorität: Indem er gleichzeitig den patriarchalischen Monarchen und die staatliche Ordnung als Autorität beschreibt, fällt es ihm schwer, auf den ersteren zu verzichten, ohne zugleich die zweite zu vernichten. Die strukturelle Unsicherheit darüber, ob es Autorität gibt, die sich zunächst der ungewissen Phänomenalität des Phänomens verdankt, wird so bei Freud und Federn zum Kern einer politischen Theorie, die die politische Bühne nach dem Modell der Psyche in eine sichtbare und bewusste Vorderbühne und eine unsichtbare und unbewusste Hinterbühne teilt,¹³⁰ um die fortdauernde Macht der Autorität aus dem Raum des Verborgenen heraus zu beschreiben. Diese kann dann, je nach Perspektive als quasi unheimliche Macht des Verdrängten beschrieben werden (wie in Freuds *Totem und Tabu*) oder als transzendente Notwendigkeit für die soziale Integration (wie in Federns »Psychologie der Revolution«).

5. GEGEN DIE »AUSROTTUNG« DER AUTORITÄT: KUNTZE

Dass Federns Text gegen seine explizite Intention, aber durch die konzeptuelle Struktur des Begriffs der Autorität bedingt, ein konservatives Argumentationsmuster bedient, kann die vergleichende Lektüre mit dezidiert aus einer anderen politischen Perspektive geschriebenen Texten bestätigen. Friedrich Kuntzes »Das Leben ohne Autorität« (1921) entwickelt das gleiche Narrativ wie Federn – wenn auch ohne mythologische und psychoanalytische Ummantelung. Kuntze – ein Schüler Heinrich Rickerts und seit 1911 habilitierter Dozent an der Berliner Universität, der noch in den Schützengräben des Weltkriegs philosophische Essays geschrieben hatte¹³¹ – ist erkennbar an politischem Klartext interessiert. Die zentrale These seines Essays verrät schon der Titel. Kuntze interpretiert die politische Krise nach 1918 zentral als eine

130 Vgl. Lutz Ellrich, Harun Maye und Arno Meteling, *Die Unsichtbarkeit des Politischen. Theorie und Geschichte medialer Latenz*, Bielefeld 2009, S. 28.

131 Vgl. Peter Hoeres, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn u. a. 2004, S. 472 f.

Krise der verlorenen Autorität: Diese sei in der Vergangenheit als »rudimentäres Organ« des Staates »gründlich verhaßt« gewesen, entsprechend sei »ihre Ausrottung [...] zur allseitigen vorläufigen Freude gründlich geglickt.«¹³²

Kuntzes Text folgt den gleichen narrativen Vorgaben wie Federns Essay, wenn auch mit entgegengesetzten Wertungen. Auch Kuntze beschreibt das Ende des Weltkriegs als zentralen historischen Einschnitt. Dessen Relevanz ergibt sich allerdings nicht aus dem verlorenen Glauben an die Monarchie als legitimer politischer Ordnung – wie in Federns Perspektive –, sondern aus dem Umstand, dass der verlorene Krieg den Glauben an den »Sieg[] des Guten auf der Erde« sowie zugleich den »ethischen Idealismus« zerstört hätte: »[D]ie schlechtesten Mächte in der Welt haben gesiegt, die Lüge, die Gewalt triumphieren, der ethische Idealismus liegt am Boden.«¹³³ Wer genau hier als »schlechteste Mächte« angesprochen wird, bleibt zunächst unklar. Man könnte versucht sein, die von Kuntze beklagte »Ausrottung« der politischen Autorität in Deutschland nach dem Krieg als eine Folge dieses Siegs der »schlechtesten Mächte« zu interpretieren und diese mit den Siegermächten des Weltkriegs – Frankreich, England, die Vereinigten Staaten von Amerika – zu identifizieren. Tatsächlich erzählt Kuntze allerdings nahezu die gegenteilige Geschichte: Nicht der verlorene Krieg und die damit verbundene politische Krise hat in Kuntzes Perspektive den »galoppierenden Autoritätsschwund«¹³⁴ in der Gegenwart hervorgebracht, sondern umgekehrt hat ein systematischer Kampf gegen die Autorität des Staates diesen geschwächt. So schreibt Kuntze:

»Die früher sich nicht darin genugtuen konnten, die Autorität des alten Staates zu untergraben, die in der stillen Hoffnung, daß *sie* dermaleinst selbst Autorität sein würden, doch gegen die Autorität als Autorität überhaupt anwenden, haben wohl nicht genügend bedacht, daß sie nicht nur ein materiales, sondern zugleich ein formales, die mannigfachsten Inhalte aufnehmendes Prinzip antasteten [...]. Die Sozialdemokratie jedenfalls hat die Wahrheit ihres Meisters, daß die Expropriateurin expropriert wird, [...] reichlich erfahren: es hat wohl

132 Kuntze, »Das Leben ohne Autorität« (wie Anm. 78), S. 144.

133 Ebd., S. 145.

134 Ebd., S. 147.

kaum autoritätslosere Regierungsgebilde gegeben, als wir sie gesehen haben.«¹³⁵

Abermals eine Verlustgeschichte der Autorität. Kuntzes Narrativ enthüllt die »Sozialdemokratie« als die wesentliche »schlechteste Macht« in der Welt, welche sich dem Kampf gegen die Autorität verschrieben hat – und damit die Stärke des Staates »untergraben« hat. Die Szenerie ist unschwer als eine Variante der ›Dolchstoßlegende‹ nach dem Weltkrieg erkennbar – derzufolge das Deutsche Reich den Krieg nicht gegen äußere Feinde, sondern nur durch inneren ›Verrat‹ verlor. Kuntze suggeriert eine historische Ironie, die charakteristisch für die politischen Krisen der Weimarer Republik erscheint: Die Sozialdemokraten hätten demzufolge nicht nur die Autorität des alten Staates, sondern versehentlich das Prinzip der Autorität überhaupt – und damit die Grundlage für ihre nunmehr eigene Macht – zerstört. Texten wie dieser, die an der Grenze zwischen politischem und philosophischem Essay, zwischen akademischer Autorität und allgemeinverständlicher Argumentation angesiedelt sind, prägen die Narrative über die Weimarer Republik als Staat ›ohne Autorität‹. Kuntzes Essay freilich ist nur auf der Ebene oberflächlicher Paraphrase ein Diskurs über eine Krise (der Autorität): Die These eines »autoritätslosen Regierungsgebildes« illustriert vielmehr die Involvierung philosophischer Diskurse in die (kultur-)politischen Grabenkämpfe der 1920er Jahre.

Plausibel und suggestiv erscheint dieses Argument vor dem Hintergrund des »doppelten Spiels« der Autorität, d. h. der bereits etablierten Logik des Konzepts: Durch die Verkopplung einer einzelnen Autorität (eines Anführers) mit dem Prinzip der Autorität (als Prinzip einer Institution). So kann Kuntze folgern, dass durch den Verlust der Autorität zugleich der kulturelle Zusammenhalt der Nation insgesamt zerbrochen sei: »[W]ir haben keine für unsere Kultur allgemeingültigen Kategorien des Erlebens mehr.«¹³⁶ Das Konzept der Autorität ermöglicht Kuntze so die Darstellung eines komplexen Syndroms aus politischen und kulturellen Krisensymptomen, die einzig durch eine konzeptuelle Logik und durch die Rückprojektion eines Idealzustands in eine vermeintliche Vergangenheit plausibel erscheinen können. Die A-Phänomenalität der

135 Ebd.

136 Ebd.

Autorität wird hier zum zentralen Element einer kulturphilosophischen und kulturpolitischen Konstruktion, in der Autorität zum »ideologische[n] Kampfbegriff«¹³⁷ in der Auseinandersetzung mit der Weimarer Republik mutiert.

137 Kertscher, »»Autorität«« (wie Anm. 6), S. 133.