Kapitel 1
Kopernikus und die Wilden

»On disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage: Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy.«
Montaigne

Läßt sich ernsthaft nach der Macht fragen? Ein Abschnitt aus *Jenseits von Gut und Böse* beginnt mit folgenden Worten: »Insofern es zu allen Zeiten, solange es Menschen gibt, auch Menschenherden gegeben hat (Geschlechts-Verbände, Gemeinden, Stämme, Völker, Staaten, Kirchen) und immer sehr viel Gehorchende im Verhältnis zu der kleinen Zahl Befehlender – in Anbetracht also, daß Gehorsam bisher am besten und längsten unter Menschen geübt und gezüchtet worden ist, darf man billig voraussetzen, daß durchschnittlich jetzt einem jeden das Bedürfnis darnach angeboren ist, als eine Art *formalen Gewissens*, welches gebietet: ›du sollst irgend etwas unbedingt tun, irgend etwas unbedingt lassen‹, kurz ›du sollst‹.« Nietzsche, der sich, wie häufig, wenig um das Wahre und das Falsche in seinen Sarkasmen schert, umschreibt jedoch auf seine Weise sehr genau ein Feld der Reflexion, das, einst dem spekulativen Denken vorbehalten, seit etwa zwei Jahrzehnten den Bemühungen einer rein wissenschaftlichen Untersuchung anvertraut wird. Wir meinen den Raum des *Politischen*, in dessen Mittelpunkt die *Macht* ihre Frage stellt: neue Themen für die Sozialanthropologie, immer zahlreichere Studien. Daß sich die Ethnologie erst sehr spät für die politische Dimension der archaischen Gesellschaften interessiert hat – die doch ihr bevorzugter Gegenstand sind –, ist, wie wir versuchen wollen aufzuzeigen, der Problematik der Macht selbst nicht fremd: eher das Zeichen einer spontanen, unserer Kultur immanenten und also recht traditionellen Art und Weise, die politischen Ver-

hältnisse so zu erfassen, wie sie sich in anderen Kulturen knüpfen. Doch allmählich wird der Rückstand aufgeholt, die Lücken schließen sich; inzwischen gibt es genügend Texte und Beschreibungen, so daß wir von einer politischen Anthropologie sprechen dürfen, ihre Resultate beurteilen und über die Natur der Macht, ihren Ursprung, schließlich über die Veränderungen nachdenken können, welche die Geschichte ihr je nach dem Typus der Gesellschaft, in der sie ausgeübt wird, aufzwingt. Ein ehrgeiziges Unternehmen, aber auch eine notwendige Aufgabe, die das beachtliche Werk von J. W. Lapierre in Angriff nimmt: *Essai sur le fondement du pouvoir politique*[1]. Es handelt sich hier um ein Unterfangen, das um so interessanter ist, als dieses Buch zunächst eine Fülle von Informationen enthält und auswertet, die nicht nur die menschlichen Gesellschaften, sondern auch die in Gesellschaft lebenden Tierarten betreffen, und als außerdem sein Autor ein Philosoph ist, dessen Reflexion sich mit den Daten befaßt, welche die modernen Disziplinen wie die »Tiersoziologie« und die Ethnologie liefern.

Es geht hier also um die politische Macht, und J. W. Lapierre fragt sich zunächst sehr zu Recht, ob diese menschliche Tatsache einer Lebensnotwendigkeit entspricht, ob sie biologische Wurzeln hat, ob, mit anderen Worten, der Geburtsort und der Daseinsgrund der Macht nicht eher in der Natur statt in der Kultur zu suchen ist. Doch am Ende einer geduldigen und gründlichen Erörterung der neuesten Arbeiten über die Biologie der Tiere, eine Diskussion, die im übrigen keineswegs nur akademisch ist, obwohl ihr Ergebnis vorauszusehen war, steht die klare Antwort: »Die kritische Untersuchung der Erkenntnisse über das soziale Verhalten der Tiere und insbesondere über den Prozeß der sozialen Selbstregulierung hat uns gezeigt, daß bei ihnen jede, selbst eine embryonale Form politischer Macht fehlt . . .« (S. 222). Nachdem dieses Hindernis beiseite geräumt ist und sich die Forschung in dieser Richtung nicht weiter abzumühen braucht, wendet sich der Autor den Kultur- und Ge-

1 J. W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvour politique*, Veröffentlichung der Fakultät von Aix-en-Provence, 1968.

schichtswissenschaften zu und prüft – im umfangreichsten Teil seiner Untersuchung – »die ›archaischen‹ Formen der politischen Macht in den menschlichen Gesellschaften«. Die folgenden Betrachtungen wurden besonders durch die Lektüre jener Abschnitte angeregt, die sich, so könnte man sagen, mit der Macht bei den Wilden befassen.

Der Fächer der erfaßten Gesellschaften ist sehr eindrucksvoll; jedenfalls groß genug, um beim anspruchsvollen Leser jeden Zweifel über den repräsentativen Charakter der Auswahl zu beruhigen, denn die Analyse bezieht sich auf Gesellschaften aus Afrika, den drei Amerika, Ozeanien, Sibirien usw. Kurz, aufgrund ihrer geographischen und typologischen Vielfalt eine fast vollständige Sammlung dessen, was die »primitive« Welt im Hinblick auf den nicht archaischen Hintergrund bieten konnte, auf dem sich das Bild der politischen Macht in unserer Kultur abzeichnet. Damit ist die Tragweite der Diskussion und der Ernst, den die Untersuchung ihres Verlaufs erheischt, benannt.

Es ist leicht vorstellbar, daß jene paar Dutzend »archaische« Gesellschaften nur die Bestimmung eben ihres Archaismus gemeinsam haben, eine negative Bestimmung, wie Lapierre sagt, die von der Abwesenheit der Schrift und der sogenannten Subsistenzwirtschaft ausgeht. Die archaischen Gesellschaften können also stark voneinander abweichen, keine ähnelt in Wahrheit der anderen, und man ist weit entfernt von der dumpfen Wiederholung, die alle Wilden grau macht. Es gilt nun, in diese Vielfalt ein Minimum von Ordnung zu bringen, um den Vergleich zwischen den Einheiten, aus denen sie besteht, zu ermöglichen, und aus diesem Grunde faßt Lapierre, indem er in etwa die klassischen Klassifikationen der angelsächsischen Anthropologie für Afrika akzeptiert, fünf große Typen ins Auge, »ausgehend von jenen archaischen Gesellschaften, in denen die politische Macht am entwickeltsten ist, um schließlich zu jenen zu gelangen, die . . . fast oder überhaupt keine politische Macht im eigentlichen Sinn aufweisen« (S. 229). Er ordnet folglich die primitiven Kulturen in einer Typologie, die sich letztlich auf

die mehr oder weniger große »Quantität« an politischer Macht gründet, die bei jeder von ihnen zu beobachten ist, wobei diese Quantität an Macht nach Null tendieren kann; »... einige Gruppen in bestimmten Lebensverhältnissen, die es ihnen erlaubten, in kleinen ›geschlossenen Gesellschaften‹ zu überleben, konnten politischer Macht entraten« (S. 525).

Was ist das Prinzip einer solchen Klassifikation? Welches Kriterium liegt ihm zugrunde? Wie wird definiert, was, in mehr oder weniger großer Quantität vorhanden, es gestattet, dieser oder jener Gesellschaft diesen oder jenen Platz zuzuweisen? Oder anders gesagt, was versteht man, wenn auch nur vorläufig, unter politischer Macht? Zugegeben, die Frage ist von einiger Wichtigkeit, denn in dem vermuteten Zwischenraum, der Gesellschaften ohne Macht und Gesellschaften mit Macht voneinander trennen soll, müßte sich sowohl das Wesen der Macht wie ihre Grundlage abzeichnen. Indessen hat man bei der Lektüre der doch so gründlichen Analysen von Lapierre nicht den Eindruck, einem Bruch, einer Diskontinuität, einem radikalen Sprung beizuwohnen, der die menschlichen Gruppen aus ihrer präpolitischen Stagnation herausrisse und sie in eine gesittete Gesellschaft verwandelte. Heißt das, daß zwischen den Plus-Gesellschaften und den Minus-Gesellschaften der Übergang allmählich, kontinuierlich und der Quantität nach vonstatten geht? Wenn dem so ist, dann schwindet sogar die Möglichkeit, Gesellschaften zu klassifizieren, denn zwischen den beiden Extremen – Staatsgesellschaften und Gesellschaften ohne Macht – stünde die unendliche Zahl der Zwischenstufen, die letztlich jede besondere Gesellschaft zu einer Klasse des Systems machen. Darauf liefe im übrigen jeder derartige taxonomische Versuch hinaus, in dem Maße, in dem sich die Kenntnis der archaischen Gesellschaften verfeinert und ihre Unterschiede deutlicher hervortreten. Folglich sieht es in beiden Fällen, ob in der Hypothese der Diskontinuität zwischen Nicht-Macht und Macht oder in der der Kontinuität, ganz so aus, als könne keine Klassifizierung der empirischen Gesellschaften uns über die Natur der politischen Macht oder über die Umstände ihrer

Entstehung aufklären und als bewahre das Rätsel sein Geheimnis.

»Die Macht vollzieht sich in einer charakteristischen sozialen Beziehung: Befehl–Gehorsam« (S. 44). Woraus ohne weiteres folgt, daß Gesellschaften, in der diese wesentliche Beziehung nicht zu beobachten ist, Gesellschaften ohne Macht sind. Wir werden darauf zurückkommen. Zunächst ist der Traditionalismus dieser Auffassung hervorzuheben, der ziemlich genau den Geist der ethnologischen Forschung zum Ausdruck bringt: nämlich die niemals bezweifelte Gewißheit, daß die politische Macht nur in einer Beziehung gedeiht, die sich letztlich in ein Zwangsverhältnis auflöst. So daß in diesem Punkt zwischen Nietzsche, Max Weber (die Staatsmacht als Monopol der legitimen Gewaltanwendung) und der zeitgenössischen Ethnologie eine größere Verwandtschaft besteht, als es scheint: die Wahrheit und das Wesen der Macht bestehen in der Gewalt, und die Macht läßt sich nicht denken ohne ihr Prädikat, die Gewalt. Vielleicht ist es tatsächlich so, in welchem Falle die Ethnologie keine Schuld trifft, wenn sie widerspruchslos akzeptiert, was das Abendland seit jeher denkt. Doch man muß sich dessen vergewissern und auf seinem eigenen Gebiet – dem der archaischen Gesellschaften – nachprüfen, ob man, wenn kein Zwang oder keine Gewalt vorliegt, nicht von Macht sprechen kann.

Wie steht es hier mit den Indianern Amerikas? Bekanntlich sind, mit Ausnahme der Hochkulturen Mexikos, Zentralamerikas und der Anden, alle Indianergesellschaften archaisch: sie haben keine Schrift und »subsistieren«, ökonomisch gesehen. Andererseits werden alle oder fast alle von Häuptlingen angeführt, und – ein entscheidendes Merkmal, das Aufmerksamkeit verdient – keiner dieser Kaziken besitzt »Macht«. Wir stehen also einer großen Gesamtheit von Gesellschaften gegenüber, in denen die Inhaber dessen, was man anderswo Macht nennen würde, in Wahrheit machtlos sind, in denen die Politik sich als Feld definiert, das außerhalb jeden Zwangs und jeder Gewalt, außerhalb jeder hierarchischen Unterordnung liegt,

kurz gesagt, in denen sich keine Befehl-Gehorsam-Beziehung zeigt. Genau dies ist der große Unterschied der indianischen Welt, der es erlaubt, die amerikanischen Stämme als ein homogenes Universum zu betrachten, trotz der außerordentlichen Vielfalt der Kulturen, die sich in ihm bewegen. Nach dem Kriterium von Lapierre müßte also die Neue Welt fast gänzlich ins vorpolitische Feld fallen, das heißt, in die letzte Gruppe seiner Typologie, diejenige, welche die Gesellschaften umfaßt, in denen »die politische Macht nach Null tendiert«. Dem ist jedoch nicht so, weil amerikanische Beispiele die betreffende Klassifizierung durchbrechen, weil indianische Gesellschaften in allen Typen enthalten sind und nur wenige von ihnen gerade zu dem letzten Typus gehören, der sie normalerweise alle umfassen müßte. Es liegt wohl ein Mißverständnis vor, denn entweder–oder: entweder gibt es in einigen Gesellschaften Häuptlinge, die nicht machtlos sind, d. h. Häuptlinge, die, wenn sie einen Befehl geben, sehen, daß er ausgeführt wird, oder so etwas gibt es nicht. Nun lassen aber die unmittelbare Anschauung, die Monographien der Forscher sowie die ältesten Chroniken darüber nicht den geringsten Zweifel: wenn etwas einem Indianer absolut fremd ist, dann der Gedanke, einen Befehl zu erteilen oder gehorchen zu müssen, außer unter ganz besonderen Umständen wie z. B. während einer Kriegsexpedition. Aus welchem Grunde stehen dann die Irokesen in der ersten Gruppe neben den afrikanischen Königreichen? Läßt sich der Große Rat des Irokesenbundes mit »einem zwar noch rudimentären, aber bereits deutlich konstituierten Staat« vergleichen? Denn wenn »die Politik die Tätigkeit der Gesamtgesellschaft betrifft« (S. 41) und wenn »Macht ausüben heißt, *für* die Gruppe insgesamt *entscheiden*« (S. 44), dann kann man nicht sagen, daß die fünfzig Sachems, aus denen sich der Große Rat der Irokesen zusammensetzte, einen Staat bildeten. Der Bund war keine Gesamtgesellschaft, sondern ein politisches Bündnis von fünf Gesamtgesellschaften, den fünf Irokesenstämmen. Die Frage nach der Macht bei den Irokesen kann also nicht auf der Ebene des Bundes, sondern nur auf der der Stämme gestellt werden: und auf dieser Ebene, daran besteht kein Zweifel, waren die Sachems nicht besser ausgestattet als die anderen Indianerhäuptlinge. Die englischen Typologien der afrikanischen Gesellschaften sind vielleicht für den schwarzen Kontinent relevant; für Amerika können sie kein Modell sein, denn, wir wiederholen es, zwischen dem irokesischen Sachem und dem Anführer der kleinsten Nomadenhorde besteht kein Wesensunterschied. Andererseits ist darauf hinzuweisen, daß, auch wenn der Irokesenbund mit Recht das Interesse der Spezialisten weckt, es anderswo weniger auffällige, da diskontinuierliche Versuche tribaler Zusammenschlüsse gegeben hat, unter anderem bei den Tupi-Guarani aus Brasilien und Paraguay.

Die vorstehenden Bemerkungen wollen die traditionelle Form der Problematik der Gewalt problematisieren: es leuchtet uns nicht ganz ein, daß Zwang und Unterwerfung *überall* und *immer* das Wesen der politischen Macht bilden. Damit öffnet sich eine Alternative: entweder ist der klassische Begriff der Macht der Realität angemessen, die er meint, in welchem Fall er der Nicht-Macht dort Rechnung tragen muß, wo er sie entdeckt; oder er ist unangemessen, dann muß er aufgegeben oder modifiziert werden. Doch zuvor muß man nach der Geisteshaltung fragen, in der ein solcher Begriff entstehen kann, und hier kann uns das Vokabular der Ethnologie selbst weiterhelfen.

Betrachten wir zunächst die Kriterien des Archaismus: Abwesenheit von Schrift und Subsistenzwirtschaft. Über das erste ist nichts weiter zu sagen, denn es handelt sich um ein Faktum: eine Gesellschaft kennt die Schrift oder sie kennt sie nicht. Die Relevanz des zweiten hingegen scheint weniger gesichert. Denn was heißt »subsistieren«? Es heißt, ständig in einem unsicheren Gleichgewicht zwischen den Nahrungsbedürfnissen und den Mitteln zu ihrer Befriedigung leben. Eine Gesellschaft mit Subsistenzwirtschaft ist also eine solche, die ihre Mitglieder nur mit knapper Not zu ernähren vermag und sich damit dem geringsten Naturereignis preisgegeben sieht (Trockenheit, Über-

schwemmung usw.), da sich die Verminderung der Nahrungsquellen automatisch durch die Unmöglichkeit ausdrücken würde, alle zu ernähren. Oder anders gesagt, die archaischen Gesellschaften leben nicht, sondern sie überleben, ihr Dasein ist ein endloser Kampf gegen den Hunger, denn sie sind *unfähig, Überschüsse zu produzieren,* aufgrund technologischer und darüber hinaus kultureller Unzulänglichkeit. Nichts ist langlebiger als diese Anschauung der primitiven Gesellschaft, und nichts ist falscher. Wenn man in jüngerer Zeit von paläolithischen Jäger-Sammler-Gruppen als »ersten Überflußgesellschaften«[2] sprechen konnte, warum dann nicht auch von den »neolithischen«[3] Ackerbauern? Wir können hier auf diese für die Ethnologie entscheidende Frage nicht näher eingehen. Wir wollen nur darauf hinweisen, daß viele jener archaischen Gesellschaften »mit Subsistenzwirtschaft«, z. B. in Südamerika, ein Quantum an Nahrungs*überschüssen* produzieren, das oftmals der Menge *gleichkommt,* die für den Jahresverbrauch der Gemeinschaft notwendig ist: eine Produktion also, welche die Bedürfnisse doppelt zu befriedigen oder eine doppelt so große Bevölkerung zu ernähren vermag. Das soll natürlich nicht heißen, daß die archaischen Gesellschaften nicht archaisch sind; es geht lediglich darum, die »wissenschaftliche« Leere des Begriffs der Subsistenzwirtschaft hervorzuheben, der weit mehr die Verhaltensweisen und Gewohnheiten der abendländischen Beobachter gegenüber den primitiven Gesellschaften als die ökonomische Realität, auf der diese Kulturen gründen, zum Ausdruck bringt. Jedenfalls haben die archaischen Gesellschaften nicht, weil sie eine Subsistenzwirtschaft hatten, »in einem Zustand äußerster Unterentwicklung bis heute überlebt« (S. 225). In dieser Hinsicht scheint uns sogar, daß man eher das ungebildete und unterernährte europäische Proletariat des 19. Jahrhunderts als archaisch bezeichnen müßte. In Wahrheit gehört

2 M. Sahlins, »La Première Société d'abondance«, *Les Temps modernes,* Oktober 1968.

3 Für die Probleme, die eine Definition des Neolithikums stellt, vgl. letztes Kapitel, S. 190 f.

der Gedanke der Subsistenzwirtschaft in das ideologische Feld des modernen Abendlands und keineswegs zum Begriffsapparat einer Wissenschaft. Und es ist paradox, daß die Ethnologie selbst einer so groben Mystifizierung zum Opfer fällt, die um so gefährlicher ist, als sie dazu beigetragen hat, die Strategie der Industrienationen gegenüber der sogenannten unterentwickelten Welt zu bestimmen.

Doch all dies, so wird man einwenden, hat nur wenig zu tun mit dem Problem der politischen Macht. Im Gegenteil: gerade die Perspektive, in der die Primitiven als Menschen erscheinen, »die kümmerlich in einer Subsistenzwirtschaft im Zustand technischer Unterentwicklung leben . . .« (S. 319), determiniert auch den Sinn und den Wert der gewohnten Rede über das Politische und die Macht. Gewohnt insofern, als seit jeher die Begegnung des Abendlands mit den Wilden eine Gelegenheit bot, dieselbe Rede zu wiederholen. Als Beweis z. B., was die ersten europäischen Entdecker Brasiliens über die Tupinamba-Indianer sagten: »Leute ohne Glauben, ohne Gesetz, ohne König.« Ihre *mburuvicha,* ihre Häuptlinge, hatten in der Tat keinerlei »Macht«. Was kann es Merkwürdigeres geben für Leute, die aus Gesellschaften stammen, in denen die Autorität ihren Höhepunkt in den absolutistischen Monarchien Frankreichs, Portugals oder Spaniens erreichte? Es waren Barbaren, die nicht in einer »gesitteten« Gesellschaft lebten. Die Beunruhigung und Gereiztheit, etwas Anormalem gegenüberzustehen, verschwand dagegen im Mexiko von Montezuma oder im Peru der Inkas. Dort atmeten die Konquistadoren gewohnte Luft, für sie eine äußerst erfrischende Luft, die der Hierarchie, des Zwangs, kurz, der wahren Macht. Und es läßt sich eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen dieser undifferenzierten, naiven, fast könnte man sagen »wilden« Rede und der der modernen Gelehrten und Forscher beobachten. Das Urteil ist das gleiche, auch wenn es in delikateren Worten ausgesprochen wird, und wir finden bei Lapierre zahlreiche Ausdrücke, die der geläufigsten Wahrnehmung der politischen Macht in den primitiven Gesellschaften entsprechen. Beispiele: »Haben die

›Häuptlinge‹ der Trobriand-Insulaner oder der Tikopi nicht eine sehr entwickelte ökonomische und soziale Macht, zu der die äußerst *embryonale* politische Macht in Gegensatz steht?« (S. 284). Oder: »Kein nilotisches Volk *konnte sich* zu dem Niveau der zentralisierten politischen Organisationen der großen Bantu-Königreiche *erheben*« (S. 365). Und: »Die Lobi-Gesellschaft *vermochte nicht*, sich eine politische Organisation zu geben« (S. 435, Fn. 134).[4] Was bedeutet in Wahrheit ein solches Vokabular, in dem Wörter wie *embryonal, keimend, wenig entwickelt* sehr häufig vorkommen? Es geht uns hier gewiß nicht darum, einem bestimmten Autor etwas am Zeug zu flikken, denn wir wissen sehr wohl, daß diese Sprache genau die Sprache der Anthropologie ist. Wir versuchen, dem beizukommen, was man vielleicht die Archäologie dieser Sprache und des Wissens nennen könnte, das hier zum Durchbruch zu gelangen meint, und wir fragen uns: was genau sagt diese Sprache aus, und von welchem Standort sagt sie, was sie sagt?

Wir haben festgestellt, daß der Begriff der Subsistenzwirtschaft sich als Tatsachenurteil gebärdet, gleichzeitig aber ein Werturteil über die so qualifizierten Gesellschaften birgt: eine Einschätzung, welche die Objektivität, die sie beansprucht, augenblicklich zerstört. Dasselbe Vorurteil – denn letztlich handelt es sich um ein solches – korrumpiert jede Bemühung, die politische Macht in eben diesen Gesellschaften zu beurteilen. Das heißt, daß das Modell, auf das man sie bezieht, und die Einheit, die sie mißt, schon *im voraus* durch den Begriff der Macht festgesetzt worden sind, wie ihn die westliche Zivilisation entwickelt und ausgebildet hat. Unsere Kultur denkt, seit ihrem Ursprung, die politische Macht im Rahmen hierarchisierter und autoritärer Befehl-Gehorsam-Beziehungen. Jede reale oder mögliche Form von Macht läßt sich folglich auf diese bevorzugte Beziehung zurückführen, die *a priori* ihr Wesen zum Ausdruck bringt. Ist die Zurückführung nicht möglich, dann befindet man sich diesseits des Politischen: das Fehlen einer

4 Hervorhebungen von uns.

Befehl-Gehorsam-Beziehung zieht *ipso facto* das Fehlen politischer Macht nach sich. Und so gibt es nicht nur Gesellschaften ohne Staat, sondern auch Gesellschaften ohne Macht. Schon lange wird man den immer noch zähen Gegner, das immer noch vorhandene Hindernis der anthropologischen Forschung erkannt haben, nämlich den *Ethnozentrismus*, der jeden Blick für die Unterschiede mediatisiert, um sie zu *identifizieren* und letztlich zu beseitigen. Es gibt eine Art ethnologisches Ritual, das darin besteht, die Gefahren einer solchen Haltung heftig zu kritisieren: die Absicht ist lobenswert, aber sie hindert die Ethnologen nicht immer daran, ihr ihrerseits zu verfallen, mehr oder weniger ruhig, mehr oder weniger zerstreut. Gewiß ist der Ethnozentrismus, wie Lapierre zutreffend betont, die am weitesten verbreitete Sache der Welt: jede Kultur ist, man könnte sagen der Definition nach, ethnozentristisch in ihrem narzißtischen Verhältnis zu sich selbst. Nichtsdestoweniger besteht ein erheblicher Unterschied zwischen dem westlichen Ethnozentrismus und seinem »primitiven« Homolog; der Wilde jedweden afrikanischen oder australischen Stamms hält seine Kultur allen anderen für überlegen, ohne sich damit aufzuhalten, über diese anderen eine wissenschaftliche Rede zu halten, während die Ethnologie sich von vornherein ins Element der Universalität begeben will, ohne zu berücksichtigen, daß sie in vieler Hinsicht tief in ihrer Besonderheit steckt und daß ihre wissenschaftliche Pseudorede schnell zur Ideologie verkommt. (Das reduziert einige glattzüngigen Behauptungen über die westliche Zivilisation als den einzigen Ort, der fähig sei, Ethnologen hervorzubringen, auf ihren wahren Gehalt.) Zu beschließen, daß einige Kulturen keine politische Macht haben, weil sie keine der unseren vergleichbare besitzen, ist keine wissenschaftliche Aussage: es verrät vielmehr letztlich eine gewisse Begriffsarmut.

Der Ethnozentrismus ist also kein unbegründetes Hindernis für die Reflexion, und seine Implikationen sind folgenschwerer, als man glauben möchte. Er kann die Unterschiede nicht jeden für sich in seiner Neutralität belassen, sondern will sie alle als

determinierte Unterschiede begreifen, determiniert durch das, was das Vertrauteste ist, die Macht, so wie sie in der Kultur des Abendlands erfahren und gedacht wird. Der Evolutionismus, ein alter Gevatter des Ethnozentrismus, ist nicht fern. Das Verfahren auf dieser Ebene ist ein doppeltes: zuerst werden die Gesellschaften nach der mehr oder weniger großen Nähe erfaßt, in der ihr Machttypus zu dem unseren steht; sodann wird explizit (wie einst) oder implizit (wie heutzutage) eine Kontinuität zwischen all diesen Formen der Macht behauptet. Da die Anthropologie in der Folge von Lowie die Lehren von Morgan oder Engels als naiv verworfen hat, kann sie sich nicht mehr (zumindest was die Frage des Politischen betrifft) in *soziologischen* Begriffen äußern. Doch da andererseits die Versuchung, im selben Schema weiterzudenken, zu groß ist, hilft man sich mit *biologischen* Metaphern. Daher das oben erwähnte Vokabular: embryonal, keimend, wenig entwickelt usw. Noch vor einem halben Jahrhundert war das vollkommene Modell, dem, durch die Geschichte hindurch, alle Kulturen nacheiferten, der seelisch gesunde und gebildete westliche Erwachsene (vielleicht Doktor der Naturwissenschaften). Zweifellos denkt man das heute immer noch, nur spricht man es nicht mehr aus. Aber auch wenn sich die Sprache verändert hat, ist die Rede dennoch dieselbe geblieben. Denn was ist eine embryonale Macht anderes als etwas, das sich zum Erwachsenenstatus *entwickeln* könnte und müßte? Und welches ist jener Erwachsenenstatus, dessen embryonale Formen man hier und dort entdeckt? Natürlich die Macht, an die der Ethnologe gewöhnt ist, diejenige der Kultur, welche Ethnologen erzeugt, des Abendlands. Und weshalb sind diese kulturellen Fötusse der Macht stets dem Untergang geweiht? Woher kommt es, daß die Gesellschaften, die sie austragen, regelmäßig eine Fehlgeburt haben? Diese angeborene Schwäche liegt ganz offenkundig an ihrem Archaismus, ihrer Unterentwicklung, daran, daß sie nicht das Abendland sind. Die archaischen Gesellschaften wären somit soziologische Axolotl, unfähig, ohne fremde Hilfe den normalen Erwachsenenstatus zu erreichen.

Der Biologismus der Ausdrucksweise ist offensichtlich nur die verstohlene Maske der alten abendländischen Überzeugung, die von der Ethnologie oder zumindest von vielen ihrer Praktiker häufig geteilt wird, daß nämlich die Geschichte nur in einer Richtung verläuft, daß die Gesellschaften ohne Macht das Bild dessen sind, was wir nicht mehr sind, und daß unsere Kultur für sie das Bild dessen ist, was man sein muß. Und unser System der Macht wird nicht nur für das beste gehalten, man geht sogar so weit, den archaischen Gesellschaften ein gewisses Analogon zuzuschreiben. Denn wer sagt, daß »kein nilotisches Volk sich zu dem Niveau der zentralisierten politischen Organisationen der großen Bantu-Königreiche erheben konnte«, oder daß »die Lobi-Gesellschaft nicht vermochte, sich eine politische Organisation zu geben«, behauptet in gewisser Weise, daß diese Völker eine Anstrengung unternehmen, sich eine *wahre* politische Macht zu geben. Welchen Sinn hätte es zu sagen, daß es den Sioux-Indianern nicht gelungen ist zu verwirklichen, was die Azteken erreicht haben, oder daß die Bororo unfähig waren, sich zum politischen Niveau der Inkas zu erheben? Die Archäologie der anthropologischen Sprache würde uns, ohne daß wir allzu tief schürfen müßten, dazu verhelfen, eine geheime Verwandtschaft zwischen Ideologie und Ethnologie bloßzulegen, welch letztere, sofern man sich nicht vorsieht, im selben Morast zu versinken droht wie die Soziologie und die Psychologie.

Ist eine politische Anthropologie möglich? Man könnte daran zweifeln, in Anbetracht der stets wachsenden Flut an Literatur, die sich mit dem Problem der Macht befaßt. Vor allem fällt hier die graduelle Auflösung des Politischen auf, das man, da man es nicht dort entdeckt, wo man es erwartet, auf allen Ebenen der archaischen Gesellschaften zu finden glaubt. Damit fällt alles ins Feld des Politischen; alle Untergruppen und Einheiten (Verwandtschaftsgruppen, Altersklassen, Produktionseinheiten usw.), die eine Gesellschaft bilden, werden bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit mit politischer Bedeutung versehen, die schließlich den gesamten Raum des Sozialen

überwuchert und folglich ihre Spezifizität verliert. Denn wenn es überall Politisches gibt, dann gibt es nirgendwo welches. So daß man sich im übrigen fragen könnte, ob nicht genau *das* gemeint ist: daß die archaischen Gesellschaften keine wirklichen Gesellschaften sind, da sie keine politischen Gesellschaften sind. Kurz, man wäre berechtigt, zu verordnen, daß die politische Macht nicht denkbar ist, da man sie im Akt ihres Ergreifens selbst für nichtig erklärt. Nichts hindert jedoch zu vermuten, daß sich die Ethnologie nur die Probleme stellt, die sie lösen kann. Und dann muß man sich fragen: unter welchen Bedingungen ist die politische Macht denkbar? Wenn die Anthropologie auf der Stelle tritt, so deshalb, weil sie sich in einer Sackgasse befindet, es muß also ein anderer Weg eingeschlagen werden. Der Weg, in den sie sich verrennt, ist der bequemste, dem man blind folgen kann, den unsere eigene kulturelle Welt weist, nicht insofern er im Universum verläuft, sondern insofern er sich als ebenso partikular erweist wie jeder andere. Die Bedingung ist, daß man, wir möchten sagen *asketisch*, auf die *exotische* Auffassung der archaischen Welt verzichtet, eine Auffassung, die letztendlich die angeblich wissenschaftliche Rede über diese Welt in gröbster Weise determiniert. Die Bedingung wäre in diesem Falle der Entschluß, den Menschen der primitiven Gesellschaften endlich *ernst* zu nehmen, in allen seinen Aspekten und allen seinen Dimensionen: auch in Hinsicht auf das Politische, selbst und gerade dann, wenn das Politische in diesen archaischen Gesellschaften als Negation dessen auftritt, was es in der westlichen Welt ist. Man muß den Gedanken akzeptieren, daß Negation nicht Nichts bedeutet und daß, wenn der Spiegel uns nicht unser eigenes Bild zurückwirft, dies nicht beweist, daß es nichts zu betrachten gibt. Einfacher gesagt: so wie unsere Kultur schließlich erkannt hat, daß der primitive Mensch kein Kind ist, sondern individuell ein Erwachsener, so wird sie einen kleinen Fortschritt machen, wenn sie ihm eine entsprechende kollektive Reife zuerkennt.

Die schriftlosen Völker sind also nicht weniger erwachsen als die anderen. Ihre Geschichte reicht ebenso weit zurück wie die

unsere, und falls man nicht dem Rassismus huldigt, besteht keinerlei Grund, sie für unfähig zu halten, über ihre eigene Erfahrung nachzudenken und für ihre Probleme die angemessenen Lösungen zu finden. Gerade deshalb kann man sich nicht mit der Aussage zufrieden geben, daß in den Gesellschaften, in denen die Befehl-Gehorsam-Beziehung nicht zu beobachten ist (d. h. in den Gesellschaften ohne politische Macht), das Leben der Gruppe sich als kollektiver Plan aufrechterhält, auf dem Umweg über die *unmittelbare soziale Kontrolle*, die sofort als *apolitisch* bezeichnet wird. Was versteht man darunter? Welches ist der politische Bezugspunkt, der es erlaubt, von Apolitischem zu reden? Es gibt ja nichts Politisches, da es sich um Gesellschaften ohne Macht handelt: wie kann man da von Apolitischem sprechen? Entweder ist das Politische auch in diesen Gesellschaften vorhanden, oder der Ausdruck »apolitische unmittelbare soziale Kontrolle« ist in sich widersprüchlich und in jedem Fall tautologisch: denn was lehrt er uns über die Gesellschaften, auf die man ihn anwendet? Und welches Gewicht hat zum Beispiel die Erklärung von Lowie, dem zufolge es in den Gesellschaften ohne Macht »eine nicht offizielle Macht der öffentlichen Meinung« gibt? Wenn alles politisch ist, ist nichts politisch, sagten wir; aber wenn es irgendwo Apolitisches gibt, so heißt das, daß es anderswo Politisches gibt! Letztlich würde eine apolitische Gesellschaft nicht einmal mehr einen Platz im Kreis der Kultur haben, sondern müßte mit den Tiergesellschaften auf eine Stufe gestellt werden, in denen die natürlichen Beziehungen der Herrschaft und Unterwerfung gelten.

Hier haben wir vielleicht den Stein des Anstoßes der klassischen Reflexion über die Macht: es ist unmöglich, das Apolitische ohne das Politische zu denken, die unmittelbare soziale Kontrolle ohne die Vermittlung, kurz, *die Gesellschaft ohne die Macht*. Das epistemologische Hindernis, das die »Politikologie« bislang nicht zu überwinden vermochte, glaubten wir im kulturellen Ethnozentrismus des westlichen Denkens zu sehen, das wiederum mit einer exotischen Anschauung der nicht abendländischen Gesellschaften zusammenhängt. Wenn man

hartnäckig daran festhält, über die Macht nachzudenken in der Gewißheit, daß ihre wahre Form in unserer Kultur verwirklicht ist, wenn man sich darauf versteift, diese Form zum Maßstab aller anderen, ja sogar zu ihrem *telos* zu machen, dann verzichtet man in der Tat auf die Kohärenz der Rede und läßt die Wissenschaft zur Meinung verkommen. Die Wissenschaft vom Menschen ist vielleicht nicht notwendig. Doch von dem Augenblick an, da man sie begründen und die ethnologische Rede halten will, ist es geboten, den archaischen Kulturen ein wenig Achtung zu erweisen und die Gültigkeit von Kategorien wie Subsistenzwirtschaft oder unmittelbare soziale Kontrolle zu überprüfen. Wer diese kritische Arbeit nicht leitet, setzt sich der Gefahr aus, daß ihm zunächst die soziologische Realität entgleitet und dann die empirische Beschreibung selbst mißrät: und somit findet man schließlich, je nach den Gesellschaften oder der Phantasie ihrer Beobachter, Politisches überall oder nirgends.

Das oben erwähnte Beispiel der indianischen Gesellschaften Amerikas veranschaulicht unserer Meinung nach vollauf, wie unmöglich es ist, von Gesellschaften ohne politische Macht zu reden. Es ist hier nicht der Ort, den Status des Politischen in diesem Kulturtypus zu definieren. Wir möchten lediglich die ethnozentristische Gewißheit zurückweisen, daß die Grenze der Macht der Zwang ist, jenseits oder diesseits dessen es nichts mehr gäbe; als ob die Macht (nicht nur in Amerika, sondern auch in vielen anderen primitiven Kulturen) nicht völlig losgelöst von der Gewalt und außerhalb jeder Hierarchie tatsächlich existiere; als ob folglich nicht alle Gesellschaften, ob archaische oder nicht, politische Gesellschaften seien, auch wenn das Politische in vielfachem Sinn zum Ausdruck kommt, auch wenn dieser Sinn nicht unmittelbar entzifferbar ist und man das Rätsel einer »ohnmächtigen« Macht zu lösen hat. Und deshalb sagen wir:

1. Man kann die Gesellschaften nicht in zwei Gruppen einteilen: Gesellschaften mit Macht und Gesellschaften ohne Macht. Wir meinen im Gegenteil (ganz in Übereinstimmung

mit den Fakten der Ethnographie), daß die politische Macht *universell* ist, dem Sozialen immanent (ob das Soziale nun durch »Blutsbande« oder soziale Klassen determiniert wird), aber daß sie sich in zwei Hauptformen verwirklicht: als zwangausübende Macht und als nicht zwangausübende Macht.

2. Die politische Macht als Zwang (oder als Befehl-Gehorsam-Beziehung) ist nicht *das* Modell der wahren Macht, sondern nur ein *Sonderfall*, eine konkrete Form der politischen Macht in bestimmten Kulturen, z. B. der abendländischen (aber natürlich nicht die einzige). Es gibt also keinen wissenschaftlichen Grund, gerade diese Modalität der Macht zu bevorzugen, um sie zum Bezugspunkt und Erklärungsprinzip aller anderen Modalitäten zu machen.

3. Selbst in den Gesellschaften, in denen die politische Institution fehlt (in denen es z. B. keine Häuptlinge gibt), *selbst dort* ist das Politische vorhanden, selbst dort stellt sich die Frage der Macht: nicht in dem trügerischen Sinne, der dazu verleiten könnte, einer unmöglichen Abwesenheit Rechnung tragen zu wollen, sondern im Gegenteil in dem Sinn, in dem, vielleicht auf geheimnisvolle Weise, *etwas in der Abwesenheit existiert*. Wenngleich die politische Macht keine der menschlichen Natur, d. h. dem Menschen als Naturwesen immanente Notwendigkeit ist (und hier irrt Nietzsche), so ist sie doch eine dem *sozialen* Leben immanente Notwendigkeit. Politik ohne Gewalt ist denkbar, nicht aber eine Gesellschaft ohne Politik: mit anderen Worten, es gibt keine Gesellschaften ohne Macht. Deshalb könnten wir in gewisser Weise die Formulierung von B. de Jouvenel aufgreifen: »Die Autorität erschien uns die Schöpferin des Gesellschaftlichen«, und gleichzeitig der Kritik zustimmen, der Lapierre sie unterzieht. Denn wenn, wie wir glauben, die Politik im Mittelpunkt alles Gesellschaftlichen steht, dann gewiß nicht so, wie Jouvenel es meint, für den sich das Feld des Politischen offensichtlich auf den »persönlichen Einfluß« starker Persönlichkeiten reduziert. Noch naiver (doch handelt es sich hier wirklich noch um Naivität?) kann man nicht ethnozentristisch sein.

Die vorstehenden Bemerkungen zeigen die Perspektive an, in der die folgende These von Lapierre zu sehen ist, die er im vierten Teil seines Werks darlegt: »Die politische Macht entspringt der sozialen Neuerung« (S. 529), und: »Die politische Macht entwickelt sich desto mehr, je größer die soziale Neuerung, je intensiver ihr Rhythmus, je stärker ihre Wirkung ist« (S. 621). Die Beweisführung, die sich auf viele Beispiele stützt, erscheint uns schlüssig und überzeugend, und wir können den Analysen und Schlußfolgerungen des Autors nur zustimmen. Freilich mit einer Einschränkung: die politische Macht, um die es hier geht, diejenige, die der sozialen Neuerung entspringt, ist diejenige Macht, die wir für unsern Teil zwangausübende Macht nennen. Damit meinen wir, daß die These von Lapierre solche Gesellschaften betrifft, in denen die Befehl-Gehorsam-Beziehung zu beobachten ist, nicht jedoch die anderen: daß man z. B. die indianischen Gesellschaften offensichtlich nicht als Gesellschaften betrachten kann, in denen die politische Macht der sozialen Neuerung entspringt. Mit anderen Worten: die soziale Neuerung ist möglicherweise die Grundlage der zwangausübenden politischen Macht, aber nicht die Grundlage der nicht zwangausübenden Macht, es sei denn, man beschließt (was unmöglich ist), daß Macht nur als zwangausübende vorkommt. Die These von Lapierre gilt nur für einen bestimmten Gesellschaftstypus, für eine besondere Modalität der politischen Macht, da sie implizit bedeutet, daß es dort, wo es keine soziale Neuerung gibt, auch keine politische Macht gibt. Trotzdem bringt sie uns eine wertvolle Information, nämlich, daß die politische Macht als Zwang oder als Gewalt das Zeichen der *historischen* Gesellschaften ist, d. h. der Gesellschaften, welche die Ursache der Neuerung, der Veränderung, der Geschichtlichkeit in sich tragen. Und man könnte somit die verschiedenen Gesellschaften um eine neue Achse gruppieren: die Gesellschaften mit nicht zwangausübender politischer Macht sind die geschichtslosen Gesellschaften, und die Gesellschaften mit zwangausübender politischer Macht sind die historischen Gesellschaften. Eine Anordnung, die sich stark von der unterscheidet, welche die gegenwärtige Reflexion über die Macht impliziert, die Gesellschaften ohne Macht mit geschichtslosen Gesellschaften gleichsetzt.

So ist die Neuerung also die Grundlage des Zwangs und nicht des Politischen. Daraus resultiert, daß die Arbeit von Lapierre nur die Hälfte des Programms erfüllt, denn sie hat die Frage nach der Grundlage der nicht zwangausübenden Macht nicht beantwortet. Eine Frage, die sich kürzer und zugespitzter ausdrücken läßt: warum gibt es politische Macht? Warum gibt es politische Macht eher als nichts? Wir erheben nicht den Anspruch, die Antwort zu liefern, wir wollten lediglich sagen, warum die bisherigen Antworten unbefriedigend sind und unter welchen Bedingungen eine richtige Antwort möglich ist. Das ist im Grunde eine Definition der Aufgabe einer allgemeinen und nicht mehr nur regionalen politischen Anthropologie, eine Aufgabe, die in zwei große Fragen zerfällt:

1. Was ist politische Macht? Das heißt: was ist Gesellschaft?
2. Wie und warum gelangt man von der nicht zwangausübenden politischen Macht zur zwangausübenden politischen Macht? Das heißt: was ist Geschichte?

Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß Marx und Engels, trotz ihrer großen ethnologischen Bildung, ihre Überlegungen niemals in diese Richtung gelenkt haben, auch gesetzt den Fall, sie hätten die Frage deutlich formuliert. Lapierre bemerkt, daß »die Wahrheit des Marxismus darin liegt, daß es keine politische Macht gäbe, wenn es keine Konflikte zwischen den sozialen Kräften gäbe«. Zweifellos ist dies eine Wahrheit, aber sie gilt nur für Gesellschaften, in denen sich soziale Kräfte in Konflikt befinden. Daß sich die Macht als Gewalt (und ihre letzte Form: der zentralisierte Staat) nicht ohne den sozialen Konflikt begreifen läßt, ist unbestreitbar. Doch wie steht es um die konfliktlosen Gesellschaften, diejenigen, in denen der »primitive Kommunismus« herrscht? Und kann der Marxismus (falls er tatsächlich eine allgemeine Theorie der Gesellschaft und der Geschichte und folglich Anthropologie wäre) jenem Übergang von der Nicht-Geschichte zur Geschichtlichkeit und von der

Zwanglosigkeit zur Gewalt Rechnung tragen? Welches war der erste Motor der historischen Bewegung? Vielleicht wäre es angebracht, ihn gerade in dem zu suchen, was sich in den archaischen Gesellschaften unseren Blicken entzieht, *im Politischen selbst*. Dann müßte man den Gedanken Durkheims umkehren (oder wieder auf die Füße stellen), für den die politische Macht die soziale Differenzierung voraussetzt: könnte es nicht sein, daß die politische Macht den absoluten Unterschied der Gesellschaft bildet? Wäre dies nicht der radikale Bruch als Wurzel des Sozialen, der Schnitt, der jegliche Bewegung und jegliche Geschichte einleitet, die ursprüngliche Verdoppelung als Matrix aller Unterschiede?

Es geht um eine kopernikanische Revolution. In diesem Sinne ließ die Ethnologie bisher in gewisser Weise die primitiven Kulturen um die abendländische Zivilisation kreisen, und in einer zentripetalen Bewegung, wie man sagen könnte. Daß eine vollständige Umkehrung der Perspektive notwendig ist (sofern man wirklich über die archaischen Gesellschaften eine Rede halten will, die ihrem Wesen und nicht dem Wesen der unseren entspricht), das scheint uns die politische Anthropologie zur Genüge zu beweisen. Sie gelangt an eine Grenze, weniger die der primitiven Gesellschaften als die, die sie in sich selbst trägt, die Beschränkung des Abendlands, dessen Siegel sie immer noch trägt. Um der Anziehungskraft ihrer Heimaterde zu entrinnen und sich zur wahren Freiheit des Gedankens zu erheben, um sich von der natürlichen Evidenz loszureißen, in der sie immer noch befangen ist, muß die Reflexion über die Macht die »heliozentrische« Umkehrung vornehmen: so wird sie vielleicht die Welt der Anderen und gleichzeitig auch die unsere besser begreifen. Der Weg ihrer Umkehr ist im übrigen von einem Denken unserer Zeit vorgezeichnet, welches das der Wilden ernst zu nehmen verstand: das Werk von Claude Lévi-Strauss beweist uns die Richtigkeit des Vorgehens durch den (vielleicht noch ungeahnten) Umfang seiner Entdeckungen, es fordert uns auf, weiterzugehen. Es ist an der Zeit, eine andere Sonne zu suchen und sich in Bewegung zu setzen.

Lapierre beginnt seine Arbeit mit der berechtigten Ablehnung eines Anspruchs, der den Wissenschaften vom Menschen gemeinsam ist, die ihren wissenschaftlichen Status dadurch zu sichern glauben, daß sie jede Verbindung zu dem abbrechen, was sie Philosophie nennen. Und tatsächlich bedarf es ihrer nicht, um Kürbisflaschen oder Verwandtschaftssysteme zu beschreiben. Aber es geht um etwas ganz anderes, und es steht zu befürchten, daß man unter dem Namen Philosophie das Denken schlechthin auszuräumen gedenkt. Heißt das, daß Wissenschaft und Denken sich gegenseitig ausschließen und daß die Wissenschaft sich auf dem Nicht-Denken oder sogar dem Anti-Denken aufbaut? Die teils schlaffen, teils schneidigen Torheiten, welche die Kämpfer der »Wissenschaft« allenthalben von sich geben, scheinen durchaus in diese Richtung zu gehen. Aber in diesem Fall muß man erkennen können, wohin diese stürmische Neigung zum Anti-Denken führt: unter dem Deckmantel der »Wissenschaft«, epigonaler Plattitüden oder weniger naiver Unternehmungen führt sie schnurstracks in den Obskurantismus.

Eine traurige Grübelei, die von jedem Wissen und jeder Fröhlichkeit wegführt: auch wenn der Abstieg weniger mühsam ist als der Aufstieg – denkt nicht das Denken rechtens nur *gegen den Hang*?*

* Zuerst erschienen in *Critique*, Nr. 270, November 1969.