

Subjektivität

—

subjectum der Macht

Von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Stuttgart zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) genehmigte Abhandlung

Vorgelegt von

Siegfried Reusch

aus Freiburg im Breisgau

Hauptberichter:

Prof. Dr. Günther Bien

Mitberichter:

Prof. Dr. Klaus Giel

Tag der mündlichen Prüfung: 22.9.2004

Institut für Philosophie der Universität Stuttgart

2004

Das Subjekt ist in der Welt um seine Möglichkeiten auszuloten – immer in der Gefahr nicht nur an sich zu scheitern, sondern auch die anderen mit zu verderben.

Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Klaus Giel, dem ich weit mehr verdanke als sachliche Anregung und konstruktive Kritik zu dieser Arbeit.

Inhalt

Vorwort

Subjektivität und Macht Seite 6

Teil I

Philosophie der Subjektivität

1. Zwischen Immanenz und Transzendenz Seite 15

1.1. Das absolute Ich

Die Macht der Subjektivität

– Nachkantianismus Seite 19

Johann Gottlieb Fichte

Die Macht der Freiheit und die Freiheit der Macht Seite 21

– Der formale Aspekt der Subjektivität Seite 28

– Der Satz der Identität Seite 36

– Der materiale Aspekt der Subjektivität Seite 46

– Der zweite Grundsatz allen menschlichen Wissens Seite 57

– Zusammenfassung – Das handelnde Ich Seite 64

1.2 Das Geworfene Ich

Die Überwindung der Transzendentalphilosophie Seite 73

Walter Schulz

- Die Metaphysik des Schwebens Seite 73
- Das Subjekt zwischen Weltflucht und Weltgebundenheit Seite 77
- Subjektivität als Selbstverhältnis zwischen Freiheit
und Notwendigkeit Seite 84

Teil II

Das fehlende subjectum

- 2. Macht, Herrschaft und Gewalt** Seite 97
- Klassische Theorien der Macht – eine Auswahl Seite 99
- Zusammenfassung Seite 146

Teil III

Das subjectum der Macht

- 3. Das Ich des anderen** Seite 151

Teil IV

- 4. Literaturverzeichnis** Seite 169
- Anhang Seite 190

Vorwort

*„Seid ihr glücklich?
Wir sind mächtig!“¹
Lord Byron*

Subjektivität und Macht

Die Auseinandersetzung mit dem Begriff der Macht führt innerhalb der Philosophie ein Schattendasein. Abgesehen von wenigen Ausnahmen bewegt sich die philosophische Diskussion um das, was mit Macht bezeichnet wird, vornehmlich im Rahmen des Politischen.² Die meisten philosophisch relevanten Machttheorien werden explizit im Rahmen einer Staats- oder Gesellschaftstheorie entwickelt. Auch die Autoren, die Macht für eine anthropologische Konstante erachten, entwerfen den Begriff in der Regel im Hinblick auf ein Staats- oder Gemeinwesen.³ Im 19. und 20. Jahrhundert macht sich, als Folge der

¹ Zitiert nach: Schmitt, Carl: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Günther Neske Verlag, Pfullingen 1954, Seite 6

² Wie stark die Verbindung der Begriffe Macht und Staat im Denken der Philosophen verankert ist, läßt sich leicht an einer 1983 erschienenen Dissertation zeigen. Der Autor kritisiert Max Webers Herrschaftsbegriff dahingehend, dass, setzte man die Gültigkeit der Weberschen Definition voraus, man auch im Verhältnis einer Grundschulklasse zu ihrem Lehrer von Herrschaft sprechen müsse: „Es ist jedoch nicht sonderlich schwierig einzusehen, dass es sich [...] weder um Herrschaft noch um Machtverhältnisse handelt“, führt der Autor aus. Die Begründung aber, warum dem nicht so sein sollte, bleibt er, wie viele andere auch, schuldig. Die Begriffe „Herrschaft“ und „Macht“ will er auf politische Zusammenhänge beschränkt wissen, ohne genau zu definieren ab wann von einem solchen politischen Zusammenhang gesprochen werden kann beziehungsweise was genau mit dem Begriff „politisch“ gemeint ist. Siehe: Prepoudis, Apostolos: Strukturelle Gewalt und Staat. Dissertation an der Philosophisch-Historischen Universität Bern. Bern 1983

³ Zu nennen wären hier beispielsweise Georges Sorel, Thomas Hobbes, Helmuth Plessner und Hannah Arendt.

Industrialisierung, in den politischen Theorien eine zunehmende Berücksichtigung der ökonomischen Herrschaftsverhältnisse bemerkbar,⁴ wobei jedoch das Phänomen der Macht ebenso wie das Selbstverhältnis des handelnden Einzelsubjekts keine gebührende theoretische Beachtung finden. Im Bereich der Psychologie, der Soziologie und der Wirtschaftswissenschaften findet sich hingegen ein reichhaltiges Sammelsurium zu Fragen der Macht (vornehmlich in Bezug auf Unternehmensführung). Zumeist beschäftigen sich die einschlägigen Publikationen jedoch überwiegend mit empirischen Problemen wie Management- und Konfliktlösungsstrategien. In der Regel ist eine theoretisch philosophische Fundierung des Subjekt- oder Machtbegriffs ebenso wie in der Politologie nicht zu erkennen. So schreibt Paul Noack: „Neuere Ansätze, Macht als ein sozialtechnisches Steuerungsmittel zu beschreiben, das heißt, sie als eine Kraft einzuordnen, die den Beziehungen zwischen den politischen Akteuren zugrunde liegt verzichten auf eine umfassende Definition. An Stelle dessen tritt der Versuch, die *Wirkung* und die *Verteilung* von Macht zu erkennen.“⁵

Generell ist festzustellen, dass sich auch Autoren mit philosophischem Anspruch zumeist nur mit den Folgen der Machtausübung in größeren Zusammenhängen auseinandersetzen. Anstatt den Begriff in seiner Tiefe auszuloten und auch nach dem handelnden, Macht ausübenden Subjekt zu fragen, sind die Ausführungen bezüglich dessen, was das spezifische der Macht anbelangt, zumeist sehr oberflächlich und verlassen nur selten die Ebene der Empirie.

Dies gilt auch für den vermeintlichen Klassiker der Machttheorie Niccolò Machiavelli. Machiavelli entwickelte keine eigenständige Theorie der Macht, der Gewalt oder der Herrschaft. Einzig ein aus den Schriften römischer Schriftsteller destilliertes Kreislaufmodell der Aufeinanderfolge der Regierungsformen findet sich in den *Discorsi*.⁶ Demnach schlossen sich die ursprünglich vereinzelt Urmenschen zusammen und wählten einen Fürsten dem sie gehorchten. Aus der

⁴ Herausragendster Vertreter dieser Richtung ist Karl Marx, der die Hinwendung der philosophischen und politischen Theorie zu den ökonomischen Machtverhältnissen maßgeblich bewirkte. Allerdings findet sich bei Karl Marx, keine explizite Theorie der Macht. Darüber hinaus unterscheidet er auch begrifflich nicht zwischen Macht und Gewalt.

⁵ Noack, Paul: „Was ist Politik?“ Eine Einführung in Ihre Wissenschaft. Droemersch Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf., München/Zürich 1973, 1976, Seite 109

⁶ Siehe hierzu: Machiavelli, Niccolò: *Discorsi*. Gedanken über Politik und Staatsführung. Deutsche Gesamtausgabe. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn. 2. Aufl., Kröner Verlag Stuttgart, 1977, Seite 12–14

Entartung der Fürstenherrschaft erwuchs die Tyrannis, die ihrerseits die „Herrschaft der Wenigen und Vornehmen“ zur Folge hatte. Die Entartung der Tyrannis, die Oligarchie, führte zur Volksherrschaft, welche sich ihrerseits durch Entartung zur Anarchie auswuchs und wiederum, so schließt sich der ewige Kreis, von der Alleinherrschaft eines Fürsten abgelöst wird. Machiavellis Bestreben galt einzig der Beschreibung der Mechanik der Herrschaft und gründete in dessen Bestreben, die politischen Wirren des Italiens seiner Zeit zu „befrieden“. Er verfasste eine brillante, historisch-empirische Studie mit der Fragestellung, wie sich ein Herrscher zu verhalten habe, so er an der „Macht“ zu bleiben beziehungsweise diese zu erringen trachtet. Die Verwechslung der Herrschaftstheorie Machiavellis mit einer Theorie der Macht, die vielen Interpreten unterlief, gründet in der fälschlichen Gleichsetzung der Begriffe Herrschaft und Macht. Vor allem *Der Fürst* ist eine Ansammlung von Handlungsanweisungen zum Erhalt beziehungsweise zur Erlangung von Herrschaft. So lautet zum Beispiel die Überschrift des fünften Kapitels: „Wie Städte oder Fürstentümer zu beherrschen sind, die vor der Eroberung nach eigenen Gesetzen lebten.“⁷ Johann Gottlieb Fichte schreibt in seinem Aufsatz *Über Machiavelli*: „Das Allerverkehrteste aber ist, wenn man ihn beurteilt, als ob er ein transcendentales Staatsrecht hätte schreiben wollen [...] Die eigene Herzensangelegenheit, welche bei der Abfassung desselben [*Der Fürst*] ihn leitete, war der Wunsch, einige Festigkeit und Dauer in das in unaufhörlichem Schwanken sich befindende Staatenverhältniß von Italien zu bringen.“⁸ Dabei schien es Machiavelli zuträglicher, „sich an die wirkliche Beschaffenheit der Dinge zu halten, als an die eingebildeten“.⁹

Die allenfalls rudimentär zu nennende Anthropologie Machiavellis fasst Fichte wie folgt zusammen: „Der Hauptgrundsatz der Machiavelli'schen Politik, und wir setzen ohne Scheu hinzu, auch der unsrigen, und, unseres Erachtens, jeder Staatslehre, die sich selbst versteht, ist enthalten in folgenden Worten Machiavelli's: ‚Jedweder, der eine Republik (oder überhaupt einen Staat) errichtet, und demselben Gesetze gibt, muß voraussetzen, daß alle Menschen böse sind, und daß ohne alle Ausnahme sie alsbald ihre innere Böseheit auslassen werden, sobald sie dazu eine sichere Gelegenheit finden. Es tut hiebei gar nicht Noth, daß man sich auf die Frage einlasse, ob denn die Menschen wirklich so beschaffen seien, wie sie in

⁷ Machiavelli, Niccolò: *Der Fürst*. Insel Taschenbuch 1207, Frankfurt am Main 1990, Seite 34

⁸ Fichtes Werke. Band 11, Seite 406

⁹ Fichtes Werke. Band 11, Seite 404–405

jenem Satze gesetzt werden, oder nicht; kurz und gut, der Staat, als eine Zwangsanstalt, setzt sie nothwendig also voraus, und nur diese Voraussetzung begründet das Dasein des Staates.“^{10/11} Mit dem folgenden Hinweis, dass „nach dieser Voraussetzung [...] man seine Berechnung machen“¹² müsse, weist Fichte die Methode Machiavellis aus: Es geht nicht um die Entwicklung eines Bildes vom Menschen und nicht um die Erklärung eines Wesenszugs desselben, sondern um die Konstruktion eines eher politikwissenschaftlich denn philosophisch zu nennenden Modell des Staats und der Herrschaft anhand empirischer Befunde. Der als „Zwangsanstalt“ gesetzte Staat bedarf einer Erklärung, wobei die eigentliche Natur der den Staat bildenden Bürger außen vor beziehungsweise einer als für empirisch nicht relevant erachteten Theorie vorbehalten bleibt. Dem hält Helmuth Plessner entgegen, dass der „Principe“ mit einem gewissen Recht als Beitrag zur Naturgeschichte der Macht verstanden werden kann¹³ und man Machiavell „einen Anatomen und Physiologen der Machtpolitik des italienischen Stadtstaates des Quattrocento nennen [kann]“¹⁴ – aber eben auch nicht mehr!

Trotz der Skrupellosigkeit die Machiavelli immer wieder unterstellt wird, liegt auch dessen Denken ein Wertekanon zugrunde. Der Autor, der die Menschen, und unter diesen vor allem die Fürsten, lehren will, nicht das Gute zu tun, weil „ein Mensch der in allen Dingen nur das Gute tun will [...] unter so vielen die das Schlechte tun, notwendig zugrunde gehen“¹⁵ muß, orientiert sich an der Heroenethik der Antike: „Man kann nicht Tugend nennen, seine Mitbürger zu ermorden, die Freunde zu verraten, ohne Treue und Glauben, ohne Menschlichkeit und Religion zu sein. Auf diese Art kann man wohl die Herrschaft, doch keinen Ruhm erwerben.“¹⁶ Über dem Wert der Herrschaft thronet der des Ruhms – die

¹⁰ Fichtes Werke. Band 11, Seite 420

¹¹ In einer neueren Übersetzung lautet die Stelle, die Fichte zitiert: „Alle die über Politik schreiben, beweisen es, und die Geschichte belegt es durch viele Beispiele, daß der, welcher einem Staatswesen Verfassung und Gesetze gibt, davon ausgehen muß, daß alle Menschen schlecht sind und daß sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben.“ Zitiert nach: Machiavelli, Niccolò: Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung. Deutsche Gesamtausgabe. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn. 2. Aufl., Kröner Verlag Stuttgart 1977, Seite 17

¹² Fichtes Werke. Band 11, Seite 422

¹³ Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften. Band 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, Seite 268

¹⁴ Ebd.: Seite 269

¹⁵ Machiavelli, Niccolò: Der Fürst. Insel Taschenbuch 1207. Frankfurt am Main 1990, Seite 78

¹⁶ Ebd.: Seite 50

Unsterblichkeit, das Bleibende im Vergänglichen.

Horst Günther zufolge brachte der englische Staatskanzler Francis Bacon das Problem der Moral in Machiavellis Denken auf die Formel, dass Machiavelli die Menschen nicht schildere „wie sie sein sollen, sondern wie sie sind“.¹⁷ Eine philosophisch zu nennende Theorie muß aber über den bloß empirischen Befund hinausweisen.

Die unerbittliche Mechanik der Macht als etwas naturgegebenes spiegelt auch der Dialog zwischen den Meliern und den Athenern wieder, den Thukydides schildert. Die Athener ersuchen durch Verhandlungen die Melier zu einer kampflosen Übergabe ihrer Stadt zu überreden: „Wir glauben, daß bei den Göttern vermutlich, ganz sicher aber bei den Menschen, überall aus einem Zwange der Natur heraus das Mächtige über das gebietet, dessen es Herr wird. Dieses Gesetz haben wir nicht gegeben, auch nicht als erste angewandt; wir wenden nur das vorgefundene an und hinterlassen es als ein künftiges für ewige Zeiten, wohl wissend, daß auch ihr und andere, wenn sie zu derselben Macht kommen sollten wie wir, wohl das gleiche tun würden.“¹⁸ Dieser Dialog gilt als der älteste Beleg einer anthropologischen Begründung der Macht. Die Mächtigeren, hier die Athener, geben vor, aus einem Zwang der Natur heraus zu handeln. Zur Machterhaltung ist die Ausweitung der eigenen Macht unerläßlich, da, so argumentieren die Athener, ihnen der Verzicht, die Nichteroberung der Stadt, als Schwäche ausgelegt würde, was einer Minderung ihrer Macht gleich käme.¹⁹

Eine tiefere Ergründung des Phänomens der Macht scheint auch den meisten Philosophen keine weiteren Einsichten in das Wesen des Menschen zu versprechen. Gleichwohl schreibt Ulrich Weiß: „Gerade der Machtbegriff scheint von einer philosophischen Valenz, die es mit den philosophischsten Begriffen aufzunehmen vermag.“²⁰

Das Scheitern vieler Versuche das Phänomen der Macht zu beschreiben hat in der

¹⁷ Günther, Horst: In: Machiavelli, Niccolò: Der Fürst. Insel Taschenbuch 1207. Frankfurt am Main 1990, Seite 153

¹⁸ Thukydides: Der peloponesische Krieg. Übertragen von August Horneffer, eingeleitet von Hermann Strasburger. Schöningh Verlag Bremen 1957, Seite 263–265, Seite 457–466 und Seite 467

¹⁹ Eine solche „naturalisierende“ Argumentation verunmöglicht jegliche ethische Bewertung, da ihr zufolge alle Handlungen in einem quasi natürlichen Zwang motiviert und somit nicht einem wie auch immer zu bewertendem freien Willen unterworfen sind.

²⁰ Weiß, Ulrich: Das philosophische System von Thomas Hobbes. Frommann - Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, Seite 124

Regel seine Ursache im verfehlten Ansatzpunkt der Untersuchungen. Nicht die empirische Beobachtung muss, so man den ontologischen Status der Macht fassen will, als Ausgangspunkt der Untersuchung gewählt werden. Will man das Wesen der Macht verstehen, müssen die Vorgänge, welche die Konstitution des Subjekts, das machtvoll in den Weltlauf eingreift, bedingen sowie der Begriff der Subjektivität in ihrer ganzen Breite untersucht werden. Ein tieferes Verständnis der wechselseitig aufeinander verwiesenen Begriffe Subjektivität und Macht kann nur eine Analyse der das Subjekt beziehungsweise das Individuum konstituierenden Vorgänge leisten. Das Phänomen Macht kann erst dann Gegenstand einer Theorie werden, wenn es gelingt zu klären, wie ein Subjekt sich als Subjekt – das heißt als Ich – er- und begreift. Darüber hinaus muss geklärt werden, wie der Wandel vom Rezipienten amorpher, kontingenter Reize hin zum interpretierenden und handelnden Zurechnungssubjekt vonstatten geht.

Auch wenn die Themen Subjektivität und Macht es nahe legen sich mit dem empirischen Ich psychologisierend auseinander zu setzen, soll hier ein rein philosophisches Anliegen bearbeitet werden.²¹ Nicht das psychologisch verstandene, empirisch vorfindliche Ich soll absteigend ergründet, sondern dessen Zustandekommen philosophisch ausgelotet werden.

In der Auseinandersetzung mit der Philosophie der Subjektivität werde ich zu zeigen suchen, dass Macht und deren Ausübung nicht zum Beispiel in der Angst vor einem gewaltsamen Tod (Hobbes), dem Streben nach Lust (Helvetius), dem Streben nach wodurch auch immer motivierter Kommunikation (Arendt, Luhmann, Habermas) oder ähnlichem wurzelt, sondern, dass Macht als ein unbedingtes, diesen empirisch beobachtbaren Verhaltensmustern vorgelagertes Phänomen der Selbstvergewisserung und Selbstkonstitution des Subjekts betrachtet werden muß. Subjektivität ist ohne den Begriff der Macht nicht denkbar und umgekehrt.

Auch wenn der Philosophie der Subjektivität des öfteren der Tod attestiert wurde, was Manfred Frank von „hysterischen These vom ‚Tod des Subjekts‘“²² sprechen

²¹ Das erklärte Anliegen von Slavoj Žižek hingegen ist es, Philosophie und Psychoanalyse zu versöhnen. Siehe hierzu: Žižek, Slavoj: Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus.² Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000

²² Frank, Manfred: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993, Seite 476. In einem anderen Buch schreibt Manfred Frank zum selben Thema: „Eine These ist in Mode gekommen. Sie besagt, das neuzeitliche Subjekt – in allen seinen Schattierungen: als ‚reine Apperzeption‘, als Mensch, Person oder Individuum – sei theoretisch wie praktisch ‚am

lässt, ist es auch den Gebildeten unter ihren Verächtern bisher nicht gelungen eine überzeugende Alternative zu entwickeln. Der Frage, warum das Subjekt, das Ich, als das Zugrundeliegende aus der Diskussion verschwunden ist, möchte ich nicht ausführen, da es sich hierbei nur um unfruchtbare und müßige Spekulation handeln würde. Erklärte Absicht dieser Arbeit ist es jedoch aufzuzeigen, dass mit der Abwendung von der Philosophie der Subjektivität ein wesentlicher Aspekt des Menschen aus dem Blick geriet und, dass ein Denken ohne eine Theorie der Subjektivität den Begriff der Macht zwangsläufig verfehlt.

Ohne einen Begriff des Subjekts beziehungsweise der Subjektivität entgleitet der Begriff der Macht dem philosophischen Denken und wird, ähnlich dem Begriff der Allmacht Gottes²³ oder gleich dem dunklen, unergründlichen Willen Schopenhauers, zwangsläufig metaphysisch transzendental. Setzt man Macht als transzendentalen Begriff beziehungsweise als von Gott gegebenes Vermögen, sind reale Macht und deren Wirkungen jedoch weder kontrollier- noch disziplinierbar. Foucault versucht dementsprechend eine aufsteigende Analyse der Macht. Das heißt, um dem Phänomen der Macht auf die Spur zu kommen, will er nicht bis zu den „molekularsten Elementen der Gesellschaft“²⁴ den Wirkungen der Macht nachspüren, sondern er will bei eben diesen ansetzen, bei „den unendlich kleinen

Ende'. Die These als solche ist nicht neu, aber der Vorwurf mangelnder Originalität entkräftet nicht schon ihre Pertinenz [...] Ich möchte dieser These auf möglichst differenzierte Weise widersprechen.“ Frank, Manfred: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, Seite 7

²³ Auf eine Behandlung des Machtbegriffs im religiösen Zusammenhang – Macht Gottes, Allmacht Gottes, Ohnmacht Gottes, etc. – wurde bewusst verzichtet, da eine Behandlung religiöser Fragen letztendlich immer gezwungen ist den rational fassbaren Rahmen zu verlassen und weil die Diskussion des Machtbegriffs im religiösen Zusammenhang zumeist in ethische Dimensionen abgeleitet beziehungsweise auf philosophisch nicht begründbaren Aussagen aufbaut. Als Beispiel sei hier ein Zitat von Robert Spaemann angeführt: „Das erste Prädikat Gottes ist die Macht. 'Gott ist, wie sich alles verhält' heißt es bei Wittgenstein, ‚Für den Gott sind alle Dinge gut, schön und gerecht‘ bei Heraklit, und ‚Ich bin der der tötet und lebendig macht‘, sagt JHWH beim Propheten ... Gott als Ohnmächtig denken, um ihn ohne Schwierigkeit als gut denken zu können, heißt das Gute verloren geben.“ Zitiert nach Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Heft 9/10, 53. Jahrgang, Verlag Klett Cotta, Stuttgart Sept./Okt. 1999, Seite 777. Worin die Denknöwendigkeit besteht, Gott als gut denken zu müssen, lässt sich philosophisch zwar problematisieren aber nur theologisch beantworten.

²⁴ Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve Verlag, Berlin 1978, Seite 83

Mechanismen“²⁵ seine Untersuchung aufsteigend beginnen.²⁶ Mit seiner Analyse bleibt jedoch auch Foucault auf der Stufe der Mechanismen stehen (er postuliert ein von den agierenden Subjekten unabhängiges, diese durchdringendes Dispositiv der Macht) und verzichtet auf eine Untersuchung des Zusammenhangs und der Wechselwirkung von Macht und Konstitution des Subjekts als solches.²⁷ Während sich die Fichtesche Analyse der Subjektivität von den Bedingungen ihrer Konstitution her zu nähern sucht, schreibt Foucault zwar von der Notwendigkeit, „die materielle Instanz der Unterwerfung in ihrer subjektkonstituierenden Funktion erfassen“²⁸ zu müssen und fordert eine Analyse der „Körper, die von den Machtwirkungen als Subjekte konstituiert werden“,²⁹ bleibt im Ergebnis jedoch bei den Dispositiven stehen. Solche „Netze“ von Wirkmechanismen und internalisierten Handlungsmustern können als historisch innerhalb der Gesellschaften entstandene nicht mehr vom einzelnen verantwortet werden. Neben dem Aspekt der Freiheit ist der Aspekt der Verantwortung einer der zentralen

²⁵ Ebd.: Seite 83

²⁶ Foucault trifft für seine Analyse der Macht vier methodologische Voraussetzungen:

1.) Es gilt nicht die legitimen Formen und Mechanismen der Macht zu analysieren, „sondern darum, die Macht in ihren äußersten Punkten, [...] zu erfassen, [zum Beispiel] im zugleich institutionellen, physischen, reglementarischen und gewalttätigen Bereich der konkreten Strafapparate. Mit anderen Worten, ich habe versucht, die Macht an den äußersten, immer weniger vom Recht her bestimmten Verzweigungen ihrer Ausübung zu erfassen.“

2.) Die Analyse soll nicht auf der Ebene der Intention stattfinden, sondern bei dem, was wir vorläufig als Gegenstand der Macht, „ihre Zielscheibe, ihren Anwendungsbereich bezeichnen können, dort wo sie sich festsetzt und ihre realen Wirkungen produziert [...] Man muß die materielle Instanz der Unterwerfung in ihrer subjektkonstituierenden Funktion erfassen.“

3.) Man muß erkennen, dass die Macht „nicht etwas ist, das sich unter denjenigen aufteilt, die über sie verfügen und sie ausschließlich besitzen, und denjenigen, die sie nicht haben und ihr ausgeliefert sind [...] Sie ist niemals hier oder dort lokalisiert, niemals in den Händen einiger weniger, sie wird niemals wie ein Gut oder wie Reichtum angeeignet.“

4.) „Es geht nicht um eine Art demokratische oder anarchistische Verteilung der Macht auf die Körper [...] ich glaube, daß die Art analysiert werden muß, in der die Erscheinungen, Techniken und Verfahren der Macht auf den untersten Ebenen wirksam sind.“

Alle Zitate dieser Anmerkung: Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve Verlag, Berlin 1978, Seite 80–84

²⁷ Ein Dispositiv der Subjektivität, aus dem sich das Dispositiv der Macht eventuell ableiten ließe, beschreibt Foucault nicht.

²⁸ Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve Verlag, Berlin 1978, Seite 81

²⁹ Ebd.: Seite 82

Punkte im Denken von Fichte und dem frühen Walter Schulz. Während für Fichte der Begriff der Verantwortung zentral bleibt, das Subjekt sich als Zurechnungssubjekt verantworten muss, nähert sich Walter Schulz in seinen späten Schriften Foucault insofern an, als er zugesteht, dass der einzelne gegenüber den modernen Superstrukturen, den großen Institutionen wie dem Staat, den Konzernen etc. (dem sogenannten Fernhorizont), keine Einflussmöglichkeit mehr hat. Allerdings hält Schulz die Verantwortung des Subjekts im sogenannten „Nahhorizont“ auch in seinem Spätwerk aufrecht.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es aufzuzeigen, dass das einzelne Subjekt, wie der Begriff der Subjektivität, insofern auf den Begriff der Macht verwiesen sind, als das Ausüben von Macht die Form des „In-der-Welt-Seins“ der Subjektivität ist. Macht und Subjektivität stehen in einem gegenseitigen Verweisungszusammenhang. Es sind zwei Begriffe, die wechselseitig füreinander konstitutiv sind. Subjektivität lässt sich nicht ohne Macht denken und Macht lässt sich ohne den Begriff der Subjektivität nicht verstehen. Subjektivität, so die These der vorliegenden Arbeit ist das machtvolle, nach Fichte vor allem vernunftgeleitete, Gestalten von Welt und Gemeinschaft durch ein Ich, das sich zu sich und zur Macht selbst ermächtigt hat und als solches für sein Handeln verantwortlich ist.

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, das subjectum dem Wortsinn entsprechend anhand der Arbeiten von Johann Gottlieb Fichte und Walter Schulz als das „Zugrundeliegende“ aufzuweisen. Im Anschluß an die zwei grundlegenden Theorien der Subjektivität folgt im zweiten Teil ein Aufriss klassischer Theorien der Macht, der deutlich die mangelnde theoretische Fundierung derselben bezüglich einer Theorie der Subjektivität aufzeigt. Im dritten Teil erfolgt der Versuch des Entwurfs einer Theorie der Macht auf der Basis einer Theorie der Subjektivität.

Teil I

Philosophie der Subjektivität

„Die von Fichte und modernen Denkern bemerkte Unmöglichkeit [... der] Subjektivität, sich selbst adäquat als Gegenwart zu erfassen und sich immer schon voraussetzen zu müssen, gerade dieses Sich-Entgleiten gründet in der positiven Tatsache, daß das Subjekt sich zu sich verhalten kann, nicht weil es in sich ruht, sondern weil es immer unterwegs ist bis zu dem ihm äußerlich gesetzten Ende.“¹

Walter Schulz

Zwischen Immanenz und Transzendenz

Hypokeimenon, die griechische Entsprechung des lateinischen subjectum (wörtlich übersetzt: das Zugrundeliegende) wird von Aristoteles bestimmt als „dasjenige, von dem das übrige ausgesagt wird, das selbst aber nicht wieder von einem anderen ausgesagt wird“.²

Die sogenannte „Philosophie der Subjektivität“ beginnt mit Descartes, der auf Grund seiner kritischen Methode zu dem Schluss kommt, dass einzig die Selbstgewissheit, das heißt die Erfahrung, dass ich es bin der denkt, als für nicht mehr bezweifelbar erachtet werden kann. Vor Descartes wurde der Geist, ähnlich dem Körper, von seinen Eigenschaften her bestimmt, wohingegen die denkende Selbstvergewisserung eine innere Kenntnisnahme vorstellt. Descartes zufolge können alle Gedanken als Trugbilder betrachtet werden, weshalb er das „cogito sum“ zum ersten, absoluten

¹ Schulz, Walter: Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1992, Seite 85

² Aristoteles. Philosophische Schriften. Band 5, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, Seite 134 (Metaphysik 1028 b)

Prinzip seiner Philosophie erhebt. Die Fundierung aller Philosophie und Wissenschaft auf die Konstitution des Subjekts als Selbstbewusstsein, das Postulat des um sich selbst Wissen des Denkens, war bahnbrechend. Diese grundlegende Einsicht ist auch das Zentrum der Kritischen Schriften Kants, der spekulativen Metaphysik Fichtes wie der „Philosophie des gebrochenen Weltbezugs“ von Walter Schulz.

Während Descartes nur zwischen *res cogitans*, der denkenden Substanz, und der *res extensa*, der ausgedehnten Substanz unterscheidet, trennt Kant ein transzendentes Ich vom empirischen Ich ab. Kant weist unmissverständlich darauf hin, dass die transzendente Apperzeption keine wie auch immer geartete Substanz vorstellt. Als formale Bestimmung ist sie die Bedingung für die Konstitution des empirischen Selbstbewusstseins. Kant zufolge wird durch den Vollzug des „Ich denke“, die *res cogitans* keineswegs zu einer *res extensa*, einer „realen“ Substanz. Das heißt, dass das Ich, indem es sich als denkend erkennt, nicht zu einem Seienden wird, das keines weiteren Seienden zu seiner Existenz bedarf. Das „Ich denke“ wird durch den denkenden Vollzug nicht substantialisiert. So schreibt Kant: „Zum Grunde derselben [einer Wissenschaft der reinen Vernunft] können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können [...] Der Satz: Ich denke, wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das kartesianische *cogito, ergo sum*), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach.“³ Der Überzeugung Descartes widersprechend, derzufolge das *subjectum* ein in der Welt Seiendes, ein Träger von Eigenschaften, eine „*res*“ ist, schreibt Kant: „das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloß beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden.“⁴ Das Ich sagen ist für Kant kein bewusster Vorgang

³ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. B 404, 405 / A 346 – B406 / A 347, 348 Weischedel, Wilhelm (Hrsg.), Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 10. Aufl. 1988, Seite 344–346

⁴ Ebd.: B 414, Seite 350

im eigentlichen Sinne, sondern ein Akt der Spontaneität. Die Transzendente Apperzeption ist sozusagen das „Ding an sich“ des Selbstbewusstseins, das all meine Vorstellungen a priori begleitet.

In der Folge Kants entwickelte Fichte in seinen aufeinanderfolgenden Wissenschaftslehren und der Sittenlehre eine Metaphysik des absoluten Ich. Anliegen Fichtes war es, die Genese und die Freiheit des Selbstbewusstseins zu beschreiben, das sich bei Kant in der Unvordenklichkeit der transzendentalen Apperzeption erschöpft. Das Subjekt ist für Fichte (ontologisch betrachtet) – im Gegensatz zum bloß Vorhandenen – reiner Vollzug, ist Tathandlung.⁵ Das Ich versteht Fichte als eine in sich zurückgehende Tätigkeit, als die es sich selbst unmittelbar weiß: „Also das Selbstbewusstseyn ist unmittelbar; in ihm ist Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt und absolut Eins [...] Das Ich ist nicht zu betrachten, als blosses Subject, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subject-Object [...] Nun ist hier von keinem anderen Seyn des Ich die Rede, als von [...] dem Seyn dieser Anschauung selbst. Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich.“⁶ „Ich“ zu sagen bedeutet für Fichte, dass das Ich sich in einem Akt der Freiheit als Freiheit ergreift.

An Fichte anknüpfend sucht Walter Schulz einen neuen Weg zwischen Metaphysik und Positivismus zu skizzieren. Es gilt, so Schulz, „einen adäquaten Begriff der Subjektivität zu erarbeiten, der diese nicht als absolutes Subjekt versteht, der aber auch nicht auf den Gedanken, daß die Subjektivität eine einfache Substanz sei, zurückgreift. In beiden Fällen wird ihre Sonderstellung verkannt.“⁷ Walter Schulz tritt der Absicht der Metaphysik entgegen, alle Bestimmungen und Ausformungen aus einem Prinzip (im Falle der Subjektivität aus dem Ich) abzuleiten. Er gibt die Position eines alles Verhalten übergreifenden Ichs auf zugunsten einer Subjektivität, die verstanden werden soll als eine Vielheit von Vorgängen. Subjektivität kann sich Schulz zufolge nicht mehr, wie dies die Philosophen des deutschen Idealismus vermeinten, als unabhängige und absolute Größe selbst konstituieren. Aufgrund ihres gebrochenen Weltverhältnisses muss Subjektivität einschränkend auch von der Welt

⁵ In dieser Radikalität findet sich der Gedankengang vor allem in Fichtes frühen Schriften.

⁶ Fichtes Werke. Band 1, Seite 528–529

⁷ Schulz, Walter: Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1992, Seite 83

her verstanden werden. Walter Schulz sucht nachzuweisen, dass die beiden in einem dialektischen Verhältnis stehenden Grundtendenzen, die den Menschen und dessen Stellung in der Welt bestimmen und charakterisieren, das Streben nach „Weltbindung“ und das Streben nach „Weltlosigkeit“, in der Subjektivität selbst gründen. Selbstverständnis und Weltverständnis sind nach Schulz immer schon untrennbar, aber nicht in eins synthetisierbar, miteinander verschränkt. Subjektivität muss zwar als Einheit verstanden werden, ist als solche aber nur zu fassen im beständigen Wechsel zwischen Immanenz und Transzendenz. Das Ich vermag sich weder von der Natur beziehungsweise vom Naturzusammenhang her zu verstehen, noch vermag es ein befriedigendes Bild seiner selbst aus der reinen Introspektion zu gewinnen. Walter Schulz sieht die Problematik der Subjektivität darin, dass sie, wiewohl sie eine Einheit darstellt, nicht feststellbar ist: „Will man diesen Sachverhalt adäquat erfassen, so muss man der Dialektik des gebrochenen Weltbezugs gemäß [...] versuchen, Substanz und Vollzug zusammenzudenken. Die Subjektivität ist und bleibt welthaft Vorhandenes und als solche eine endliche Substanz, die sich verändert, sie ist aber als Ich auch Selbstvollzug, der sich gegen den Verfall relativ erfolgreich wehrt.“⁸ Die Selbstkonstitution des Ich wird von Schulz jedoch nicht als „Erschaffen“, nicht als schöpferischer Akt der Hervorbringung angesehen: „Daß die Subjektivität zu ‚sein hat‘ und zwar in der Weise des Selbstvollzugs, ist ihr auferlegt. Die Subjektivität muß ihr Daß immer schon hinnehmen.“⁹

⁸ Ebd.: Seite 84

⁹ Ebd.: Seite 84

Die Macht der Subjektivität

„Lass dich nicht durch Sophisten und Halbphilosophen übertäuben: die Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten; des Dinges, das da ist und seyn kann, wirst du dir unmittelbar bewusst; und es giebt kein anderes Ding als das, dessen du dir bewusst wirst. Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles was du ausser dir erblickst, bist immer du selbst.“¹

Johann Gottlieb Fichte

Nachkantianismus

Macht entäußert sich immer als Tat. Um einem Vorgang das Attribut Macht zuordnen zu können ist es unabdingbar, dass ein subjectum benannt werden kann, auch wenn das Zugrundeliegende, mit dem eine Wirkung in Verbindung gebracht wird, etwas so unpersönliches und abstraktes ist wie etwa ein Gott oder die Natur. Damit Handlungen als Taten identifiziert werden können, müssen sie einem Zweck folgen. Selbst wenn sie ihr Ziel verfehlen sind Manifestation von Macht stets gerichtet. Auch die reine Demonstration von Macht, die in bloßer, willkürlich ausgeübter Gewalt bestehen kann, ist ein Ziel in diesem Sinne, sofern ein Zurechnungssubjekt als Ursprungspunkt von Handlungsketten auszumachen ist. Dennoch sind die Schriften Machiavellis prototypisch für ein Missverstehen von Macht (siehe oben). Es sind nicht die Hebelgesetze der Macht, die Fragen nach dem „Wie“ sich ein Herrscher an der Macht halten kann, die hier zur Diskussion stehen. In Frage steht vielmehr das „Warum“ des Wollens der Macht. Von Interesse ist

¹ Fichtes Werke. Band 2, Seite 228-229

hier in erster Linie nicht die (Aus-)Wirkung, sondern der Vorsatz, das „Worum-Willen“ Wirkung hervorgebracht wird. Das „Worum-Willen“ des „machtvollen“ Handelns ist geknüpft an das Selbstverständnis der Handelnden – an die Macht ausübenden Subjekte. Insofern ist nicht das unmotivierte in Gang setzen von Abläufen, das reine Tun, erklärungsbedürftig. Virulent ist vielmehr die Frage nach der Tat beziehungsweise dieser noch vorgelagert, die Frage nach dem Ermächtigungsgrund des Subjekts zur Tat.

Von Macht kann unzweideutig nur gesprochen werden, wenn expliziert wird, wie ein handelndes Individuum, auf das Taten letztlich immer bezogen werden, sich als Subjekt versteht, beziehungsweise wie ein Subjekt sich allererst als ein solches konstituiert.² Insofern steht auch der andere in Frage, der in die Welt des Individuums eindringt – die Quelle der Affektion, welche dem Individuum die Frage nach sich selbst, seinem Sein und Dasein als Ich im Medium der Macht allererst stellt. Die Entwicklung des Machtbegriffs ist darum aufs engste verknüpft mit der Philosophie der Subjektivität.

Nach dem „cogito sum“ des Descartes findet die Philosophie der Subjektivität im Deutschen Idealismus und dort vor allem bei Johann Gottlieb Fichte, in dessen Werk die Begriffe Macht und Subjektivität erstmals als ursächlich zusammenhängend gedacht werden, ihre tiefgründigste Ausformung. Als Fortsetzung des idealistischen Denkens unter den „Bedingungen einer veränderten Welt“ kann das Werk von Walter Schulz gelesen werden.

² Schon Aristoteles sah im Vermögen des Handelns ein Spezifikum des Menschen, das diesen vor den Tieren auszeichnet, wie Günther Bien ausführte: „Lebewesen zeugt Lebewesen und die Pflanze zeugt Pflanze. Überdies aber ist speziell der Mensch auch noch Ursprung von bestimmten Handlungen (πραξις), er allein unter den Lebewesen, insofern von keinem anderen gesagt werden könnte, es handele (πραττειν).“ Zitiert nach: Bien, Günther: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. 3. Auflage, Alber Verlag, Freiburg 1985, Seite 121. Auch im Werk von Hannah Arendt nimmt das Handeln eine zentrale Rolle ein. Siehe hierzu vor allem: Das Kapitel: Das Handeln. in: Arendt, Hannah: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. Seite 164–239, Piper Verlag, München 1989

Johann Gottlieb Fichte

–

„In der Erfahrung ist das Ding, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn, und wonach unsere Erkenntniss sich richten soll, und die Intelligenz, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden. Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von dem ersteren, so behält er eine Intelligenz an sich, das heisst, abstrahirt von ihrem Verhältniss zur Erfahrung; abstrahirt er von dem letzteren, so behält er ein Ding an sich, das heisst abstrahirt davon, dass es in der Erfahrung vorkommt, – als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heisst Idealismus, das zweite Dogmatismus.“³

Johann Gottlieb Fichte

Die Macht der Freiheit und die Freiheit der Macht

Ausgehend von der Tatsache, dass wir schon immer in einer begrifflich vermittelten Welt leben, sucht Johann Gottlieb Fichte im Anschluss an Kant, in seiner „Wissenschaftslehre“ grundsätzlich zu klären, wie die Begriffe zustande kommen, vermittels derer wir unsere Welt interpretieren.

Die Denker des Deutschen Idealismus wollten das Verständnis der bestehenden

³ Fichtes Werke. Band 1, Seite 425-426

Wirklichkeit aus einem Prinzip herleiten. Dabei bezeichnet das Absolute sowohl die Wirklichkeit als ganze, wie auch den Grund ihres Zusammenhangs. Im Gegensatz zum Materialismus und zum Realismus, wird die Wirklichkeit als Zweck- und Vernunftbestimmt vorgestellt. Wesentliches Moment im Deutschen Idealismus, namentlich bei Fichte, ist der Begriff der Freiheit, die als das begriffen wird, was die Wirklichkeit formt. „Fichte will ‚einen genetischen Begriff der Freiheit‘ (GA I, 5, 52; SW IV, 37) geben und nicht bloß auf ein Faktum des Bewußtseins bzw. sittliche Einsicht zurückgreifen.“⁴

Fichte war ein großer Bewunderer Kants: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe“.⁵ Was Fichte derart entflammte, war das Moment der Freiheit in der Kantschen Philosophie. Vor der Lektüre der Kantschen Schriften noch Determinist, bat Fichte nach abgeschlossener Lektüre gar seine Frau in einem Brief, seinem Schwiegervater bezüglich ihren Untersuchungen über die Notwendigkeit aller menschlichen Handlungen auszurichten: wir hätten uns, so richtig wir auch „geschlossen hätten, doch geirrt, weil wir aus einem falschen Prinzip disputiert hätten. Ich sei jetzt gänzlich überzeugt, daß der menschliche Wille frei sei, und daß Glückseligkeit nicht der Zweck unseres Daseins sei, sondern Glückswürdigkeit.“⁶ Fichtes erklärtes Ziel war es, das große, von Kant begonnene Werk zu vollenden.

Das Wissen um Fichtes Verehrung des großen Kant, mag dazu geführt haben, dass in der Fichterezeption die Rolle des Freiheitsbegriffs als für weniger zentral erachtet wurde. Unter anderem macht H. Heimsoeth⁷ darauf aufmerksam, dass die Motivation, die Fichte zur Entwicklung der Wissenschaftslehre bewegte, weniger die im Kantschen Denken ungelöste „Ding-an-sich“ Problematik war, sondern vielmehr die Freiheitsdebatte. Auch G. Wallwitz weist darauf hin, dass in der wissenschaftlichen Diskussion selten berücksichtigt wird, dass „Fichte von der

⁴ Wallwitz, Georg: Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus. In: Fichte Studien. Band 15. Transzendente Logik. 1999, Seite 136.

⁵ Fichte, Johann Gottlieb: Fichte Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg.: Lauth, H., Jacob u. H. Gliewitzky, Verlag Frommann und Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt, 1962 ff., Reihe III (Briefe), Band 1, Seite 167. Zitiert nach: Jacobs, Wilhelm G.: Johann Gottlieb Ficht. Rowohlt Bildmonografie, Reinbek bei Hamburg, 1984, Seite 21

⁶ Ebd.: Seite 22

⁷ Heimsoeth, H.: Fichte. München 1923, Seite 60 f

Wissenschaftslehre als ‚einem System der Freiheit‘ (GA III, 2, 298) spricht und wo dies doch einmal geschieht, entgeht den Autoren die Bedeutung der Auseinandersetzungen innerhalb des Kantschen Lagers, die Fichte bei der Gewinnung seiner eigenen Position berücksichtigen mußte“.⁸ Die einseitige Fixierung auf die Ding-an-sich-Problematik, die „ihren Ursprung wohl in Willy Kabitz' Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantschen Philosophie“⁹ hat, so Wallwitz, würdigt die Wichtigkeit des Freiheitsgedankens und die Abwendung Fichtes vom Dogmatismus nicht adäquat. In der Tat ist Fichtes Denken konsequent am Gedanken der Freiheit und der Begründung des Menschen als einem (zumindest auf Erden) freien Wesen orientiert.¹⁰ Wallwitz verweist zurecht darauf, dass Kabitz in seinen Studien geflissentlich Fichtes Rezension der Schrift *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens* von Leonhard Creuzer außer acht läßt. In dieser Schrift nimmt Creuzer die zeitgenössische Debatte über das Problem der Freiheit auf und kommt zu dem Schluss, dass nur der Skeptizismus als in sich schlüssige Position gelten kann.

Da die Konstruktion des Fichteschen „Ich“ sich nur vor dem Hintergrund des Freiheitsgedankens in ihrer Tiefe erschließt, soll hier vor der Hinwendung zur Thematik des Selbstbewusstseins zur Verdeutlichung der Fichteschen Ausgangsposition bei der Abfassung der Wissenschaftslehre kurz der damalige Stand der Debatte um den Freiheitsbegriff beispielhaft umrissen werden. Exemplarisch für die Diskussion um den Begriff der Freiheit sind für die Zeit Fichtes neben dem Skeptizismus Creuzers¹¹ die Positionen von K. H. Heydenreich,

⁸ Wallwitz, Georg: Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus. In: Fichte Studien. Band 15. Transzendente Logik. 1999, Seite 121-122. Als Beispiele führt Wallwitz in einer Fußnote an: Philolenko, Alexis: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris 1966 und: Pareyson, Luigi: *Fichte – Il sistema della liberta*. Milano² 1976.

⁹ Wallwitz, Georg: Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus. In: Fichte Studien. Band 15. Transzendente Logik. 1999, Seite 122.

¹⁰ Dies zeigt sich auch in seinen Religionsschriften, um derentwillen er fälschlich des Atheismus bezichtigt wurde.

¹¹ In seiner Rezension der Schrift *Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe* von Creuzer bezeichnet Fichte dessen Skeptizismus als „uneigentlich sogenannten Skepticismus“: „Herr Creuzers freilich nur uneigentlich sogenannten Skepticismus – denn er nimmt mit der Kantischen Schule das Daseyn

Karl Leonhard Reinhold und Carl Christian Schmid.

Die Diskussion um das Problem der Freiheit war zur damaligen Zeit bestimmt durch die bis zum Erscheinen der Religionsschrift von Kant unbeantwortete Frage nach der Erklärung der Möglichkeit unmoralischer Handlungen. Schmid fragte: „Warum offenbart sich nicht in allen wahrnehmbaren Handlungen gleiche Vernunfttätigkeit, gleiche Moralität?“¹² Er suchte zu klären, wo die Grenzen der „Bestimmbarkeit des Begehrens durch die reine Vernunft“¹³ liegen. Dieses Problem entstand, weil nach Kant lediglich solche Handlungen als frei und moralisch gelten können, die ohne weitere Bedingung dem selbstgegebenen Vernunftgesetz folgen. Anders ausgedrückt: Freie Handlungen sind Kant zufolge zwangsläufig moralisch und umgekehrt. Nach Kant folgt der Mensch entweder dem Gesetz der Vernunft und ist als solcher frei, oder er wird von sinnlichen Antrieben beherrscht und ist unfrei. Unmoralische Handlungen haben ihren Ursprung im Reich der Sinne. Eine bewusste, freie, als „vernünftig“ zu bezeichnende Entscheidung zwischen einer moralischen und einer unmoralischen Handlung ist dem Kantschen Denken zufolge nicht möglich, weil dadurch die Grundeinsicht Kantscher Ethik, die Befolgung des selbst auferlegten Gesetzes, verraten würde. Zur Beantwortung der Frage nach „Schuld“ und „Verantwortung“ blieben somit nur drei Möglichkeiten:

1.) Moral und Freiheit werden nicht mehr als zwangsläufig aufeinander verwiesen betrachtet.

2.) Ein konsequenter Determinismus (=Fatalismus).

3.) Der intelligible Fatalismus Carl Christian Schmid.

Nach Schmid ist ein Mittelweg zwischen Notwendigkeit und vernunftlosem Zufall nicht möglich. Sittliche wie unsittliche Handlungen sieht er gleichermaßen in der Vernunft selbst begründet. Moralisch beziehungsweise unmoralisch wird eine Handlung nach Schmid erst durch ihre Beziehung zur Vernunft: „Beide Arten von Handlungen können wir keinem Zwange der Zeitumstände zuschreiben, von welchem die Vernunft in keinem Falle abhängt, sondern einer Äußerung oder

eines Sittengesetzes im Menschen als Tatsache des Bewusstseins an – hat die Theorien über Freiheit zum Gegenstande...“. Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 8, Seite 411

¹² Schmid, Carl Christian: Versuch einer Moralphilosophie, Jena¹ 1790, Seite 208

¹³ Ebd.: Seite 190

unterlassenen Äußerung des selbsttätigen Vermögens der Vernunft.“¹⁴ Während für Kant moralische Handlungen in der Vernunft angesiedelt sind und unmoralische Handlungen ihre Ursache in „pathologischen Affektionen“ der Sinne haben, liegen für Schmid Moralität und Immoralität am gleichen Ort, in der Vernunft, begründet, weil erst die Beziehung zur Vernunft eine Handlung moralischer Bewertung zugänglich macht.

Der intelligible Fatalismus Schmidcher Prägung ist ein Fatalismus auf der Ebene der Noumena. In konsequenter Fortsetzung des Kantschen Denkens sieht Schmid in der Freiheit nicht etwas, über das man ständig verfügen könnte. Handelt der Mensch frei, so handelt er (moralisch) nach den Gesetzen der Freiheit. Freiheit bedeutet mithin nicht, sich gegen Moralität entscheiden zu können. Das heißt, dass bei als unmoralisch zu charakterisierenden Handlungen Schmid zufolge die Vernunft schlicht abwesend beziehungsweise nicht tätig ist: „Sie konnte für diesen Fall nicht wirken“¹⁵, weil sie zwar frei ist „in Absicht auf alles, was in der Zeit geschieht; aber eingeschränkt durch dasjenige, was die Begebenheiten der Zeit bestimmt“.¹⁶ Freiheit in der Welt der Erscheinungen, mithin die Frage nach der Zurechenbarkeit von Schuld, gründet bei Schmid folglich in der Abwendung beziehungsweise im nicht tätig sein der Vernunft. Zwar sind moralische wie unmoralische Handlungen dem intelligiblen Fatalismus zufolge in der Vernunft angesiedelt – die unmoralischen jedoch nur insofern, als der Vernunft die „Freiheit“ bleibt tätig zu werden. Um einen Fatalismus handelt es sich bei Schmid also nur insofern, als die Vernunft nicht die Möglichkeit hat sich für eine unmoralische Handlung zu entscheiden – diesbezüglich determiniert ist. Auch wenn die Vernunft nicht unmoralisch sein kann, kann sie gleichwohl Unmoral durch Untätigkeit zulassen.

Demgegenüber ist für K. H. Heydenreich und K. L. Reinhold der Schluss von der praktischen Freiheit in der Welt auf das theoretische Vermögen möglich. Das Kausalgesetz wird, zumindest für die intelligible Sphäre, außer Kraft gesetzt. Weil Freiheit das Unbedingte ist, welches unserer Erfahrung Einheit gibt, muss sie nach

¹⁴ Ebd.: Seite 206

¹⁵ Ebd.: Seite 210

¹⁶ Ebd.: Seite 209

Heydenreich angenommen werden.¹⁷ Eines tieferen Grunds für die Freiheit bedarf es nach Heydenreich nicht, da der intelligible Bereich, in dem die Freiheit herrscht, der Erkenntnis nicht zugänglich ist: „Aus der Tatsache der bösen Tat schließt Heydenreich auf die Wirkungslosigkeit der Vernunft in freien Handlungen, während Schmid auf ihrer Abwesenheit besteht.“¹⁸ Im Anschluss an Heydenreich versuchte Reinhold den Begriff des Willens so zu definieren, dass die freie Handlung des Willens „sowohl von der Wirksamkeit der bloßen Vernunft, als von dem unwillkürlichen Begehren verschieden ist“.¹⁹ Reinhold sieht in der Freiheit ein Grundvermögen ähnlich der Sinnlichkeit oder der Vernunft, das als solches nicht mehr hinterfragt oder begründet werden kann. Im Willen sieht er das Vermögen des Menschen, sich selbst für oder gegen das Sittengesetz zu entscheiden. Als Vermögen mit eigener Spontaneität wird der Wille nicht von den Trieben bestimmt: „Wille ist das Vermögen der Person sich durch sich selbst zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung eines Begehrens zu bestimmen.“²⁰ Der Wille ist als autonomes Vermögen weder allein von der Vernunft bestimmt, die durch das praktische Gesetz gebietet, noch durch die Sinnlichkeit, welche durch die tierischen Triebe beherrscht wird. Während Kant in seinen Kritiken die Vermögen der Vernunft analysiert und ihrer Art nach voneinander unterschieden hatte, wollte Reinhold die einzelnen Teile, welche die Kantsche Analyse hervorgebracht hatte, mittels eines Grundsatzes zu einem System verbinden. Einen solchen Grundsatz, auf dem er sein System zu errichten suchte, fand Reinhold in dem sogenannten Satz des Bewusstseins: „Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen.“²¹ Subjekt, Objekt und Vorstellung, die Elemente des Bewusstseins, werden voneinander geschieden und zugleich aufeinander bezogen. Reinhold lehrte, dass die Vorstellung unmittelbar im Bewusstsein vorkommt. Zur Konstitution einer

¹⁷ Vergleiche: Heydenreich, K. H.: Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Band II. Leipzig 1791, Seite 59

¹⁸ Wallwitz, Georg: Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus. In: Fichte Studien. Band 15. Transzendente Logik. 1999, Seite 129

¹⁹ Reinhold, K. L.: Briefe über die Kantische Philosophie. Band II. Jena 1792, VI f.

²⁰ Reinhold, K. L.: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band. Jena 1790, Seite 219

²¹ Ebd.: Jena 1790, Seite 167

Vorstellung muss das Subjekt jedoch allererst über die Fähigkeiten des Unterscheidens und des Beziehens verfügen. Wenn aber die Vermögen des Beziehens und des Unterscheidens der Vorstellung vorgängig sind, dann ist der Satz des Bewusstseins selbst noch einer Begründung fähig.

Wiewohl Fichte im intelligiblen Fatalismus Schmidts die konsequenteste Fortsetzung des Kantschen Systems vor der Begründung (s)einer Wissenschaftslehre sieht,²² ist ein solcher für Fichte immer noch unbefriedigend: „Zurechnung, Schuld und Verdienst fällt bei dieser Theorie, nach Hrn. Schmidts eigenem Geständnisse, weg; nun wäre es an ihm zu zeigen, wie man sich dabei noch ein für jede Handlung, die nach dem Gesetze beurtheilt wird, gültiges Gesetz denken könne. Die Moralität, welche übrig bleiben soll, ist eben diejenige, welche in den ehemaligen Glückseligkeits- und Vollkommenheitstheorien übrig bleibt: gut seyn ist ein Glück, und böß seyn ein Unglück.“²³ Die Reinholdschen Bemühungen zichtigt Fichte²⁴ einer Renaturalisierung des Kantschen Denkens: „Insofern der Wille sich ‚selbstbestimmend‘ ist, ist er gar kein Sinnen-, sondern ein übersinnliches Vermögen [... Reinhold zieht] ein Intelligibles in die Reihe der Naturursachen herab und verleitet dadurch, es auch in die Reihe der Naturwirkungen zu versetzen“.²⁵

²² „Die Behauptung, dass die reine Thätigkeit an sich, und als solche, sich auf ein Object beziehe, und dass es dazu keiner besonderen absoluten Handlung des Beziehens bedürfe, wäre der transcendente Grundsatz des intelligiblen Fatalismus; des consequentesten Systems über Freiheit, das vor der Begründung einer Wissenschaftslehre möglich war“. Fichtes Werke. Band 1, Seite 263

²³ Fichtes Werke. Band 8, Seite 416

²⁴ 1793/94 arbeitete Fichte an einer Rezension des anonym erschienenen Buchs *Aenesidemus*, das sich kritisch mit der Reinholdschen Elementarphilosophie auseinandersetzt.

²⁵ Ebd.: Seite 414

Der formale Aspekt der Subjektivität

Fichte suchte nach einer Begründung, die dem Satz des Bewusstseins noch vorgängig ist. Er suchte nach dem schlechthin unbedingten „Grundsatz alles menschlichen Wissens [...] Er soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.“²⁶ Ein solchermaßen „schlechthin gewiss“ zu nennender Satz, „kann seine Gewissheit nicht erst durch die Verbindung mit den übrigen erhalten, sondern muss sie vor derselben vorher haben; denn aus Vereinigung mehrerer Theile kann nichts entstehen, was in keinem Theile ist [...] Er müsste vor aller Verbindung vorher gewiss und ausgemacht sein [...] Ein solcher vor der Verbindung vorher und unabhängig von ihr gewisser Satz heisst ein Grundsatz.“²⁷

Auch wenn Fichte mit Reinhold darin übereinstimmt, dass die Vernunft einen „sehr reellen Grund“ hat, „die Freiheit als eine absolute Ursache zu denken“²⁸, ist er dennoch nicht damit einverstanden, dieses Vermögen als ein Grundvermögen zu denken. Denn, für Fichte ist klar zu unterscheiden „zwischen dem Bestimmen, als freier Handlung des intelligiblen Ich, und dem Bestimmteyn, als erscheinendem Zustande des empirischen Ich.“²⁹

Angeregt durch die Arbeiten an einer Besprechung des *Aenesidemus* suchte Fichte nach dem, was die Vorstellungen unseres Bewusstseins begründen. Voller Selbstbewusstsein schreibt Fichte in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Wissenschaftslehre: „Der Verfasser dieser Abhandlung wurde durch das Lesen neuer Skeptiker, besonders des Aenesidemus und der vortrefflichen Maimonschen Schriften völlig von dem überzeugt, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war: dass die Philosophie, selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer, noch nicht zum Rang einer evidenten Wissenschaft erhoben sey. Er glaubt [...] das dogmatische und kritische System überhaupt in

²⁶ Fichtes Werke. Band 1, Seite 91

²⁷ Ebd.: Seite 41

²⁸ Fichtes Werke. Band 8, Seite 413

²⁹ Ebd.: Seite 413

ihren streitenden Ansprüchen so zu vereinigen, wie durch die kritische Philosophie die streitenden Ansprüche der verschiedenen dogmatischen Systeme vereinigt sind.“³⁰ Was Fichte vorschwebte, war die Zusammenführung dessen, was Kant in seinen beiden großen Kritiken noch getrennt untersucht hatte. Er suchte nach einer Ableitung der sinnlichen und der übersinnlichen Welt aus einer gemeinsamen Wurzel. Seine Absicht charakterisiert Fichte wie folgt: Das Wesen der Wissenschaftslehre besteht „in Erforschung der für Kant unerforschlichen Wurzel, in welcher die sinnliche und die übersinnliche Welt zusammenhängt, dann in der wirklichen und begreiflichen Ableitung beider Welten aus einem Princip“³¹. Während Kant die rationale Anschaubarkeit des Subjekts leugnet (Transzendentalphilosophie), sieht Fichte diese Anschaubarkeit, wenn auch nicht für das Sein, so doch für die Selbsttätigkeit des Subjekts als absolutem Subjekt gegeben.

Kants Untersuchungen der sinnlichen Welt (*Kritik der reinen Vernunft*) und der übersinnlichen Welt (*Kritik der praktischen Vernunft*) sind die Erforschung der beiden Vermögen der Vernunft: Erkennen und sittliches Wollen. „Das Problem Fichtes läßt sich somit in die konkrete Frage zusammendrängen: Was ist der Mensch, so daß er erkennend und sittlich wollend, endlich und absolut sein kann.“³²

Den gesuchten letzten, nicht mehr hintergehbaren, durch nichts zu begründenden Urgrund – den Grundsatz schlechthin – findet Fichte in der Ichheit: „Das einige, was alle Fragen nach einem höheren Grunde schlechthin ausschliesst, ist dies, dass wir Wir sind, ist die Ichheit in uns, oder unsere vernünftige Natur, welches letztere Wort jedoch die Sache bei weitem nicht so ausdrückend bezeichnet als das erstere.“³³ Die Frage, was dieses Ich ist, scheint sich jedoch zunächst einer Beantwortung zu entziehen; schreibt Fichte doch: „Was das eigentlich Geistige im Menschen, das reine Ich, – schlechthin an sich – isoliert – und ausser aller Beziehung auf etwas ausser demselben – seyn würde? – diese Frage ist unbeantwortlich – und

³⁰ Fichtes Werke. Band 1, Seite 29

³¹ Fichtes Werke. Band 10, Seite 104

³² Giel, Klaus: Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik. Quelle & Meyer Verlag, Heidelberg 1959, Seite 27

³³ Fichtes Werke. Band 4, Seite 14

genaugenommen enthält sie einen Widerspruch mit sich selbst.“³⁴ Dies liegt zum Einen darin begründet, dass, indem nach der Ichheit gefragt wird, der Fragende eben dieses „Ich zu einem Object machen würde, was das Ich seinem Wesen nach nicht ist“.³⁵ Subjekt und Objekt sind für Fichte zunächst durch ihr wesentliches Entgegengesetztsein bestimmt: „Subject ist das, was nicht Object ist, und weiter hat es bis jetzt gar kein Prädicat; und Object ist das, was nicht Subject ist, und weiter hat es bis jetzt auch kein Prädicat.“³⁶ Das heißt: Ein Subjekt kann sich nicht als Objekt denken. Dies funktioniert schon deshalb nicht, weil es zu einem infiniten Regress führen würde. Indem ein Gegenstand gedacht wird, ist das denkende Ich sich seines Denkens bewusst und nur insofern das denkende Ich sich seines Denkens bewusst ist, ist ein Bewusstsein des gedachten Gegenstands möglich. Damit das sich selbst denkende Ich sich aber des Denkens seiner selbst bewusst sein kann, muss das sich denkende Ich sich zugleich seiner selbst, seines Denkens und des Denkens über dieses Denken bewusst sein. Das ist aber nur dann möglich, wenn das sich selbst denkende Ich ein denkendes Ich (Subjekt) von dem im Denken gedachten Ich (Objekt) unterscheidet. Damit ein sich selbst denkendes Ich aber in der Lage ist ein „denkendes Ich“ von einem bloß „gedachten Ich“ zu unterscheiden, muss es sich auf einen höheren Standpunkt begeben. Das heißt nichts anderes, als dass das sich denkende Subjekt, da es um sich selbst denken zu können gezwungen ist, zwei voneinander verschiedene Ichheiten zu denken, wiederum „nur“ Objekt eines noch höheren Subjekts sein kann – „dann ist das Bewußseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort [...] Kurz; auf diese Weise lässt das Bewusstseyen sich schlechthin nicht erklären.“³⁷ Das Bewusstsein bleibt uns solcherart unbegreiflich, weil „es gilt von dem Subjecte zu diesem Objecte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Object und bedarf eines neuen Subjectes, und sofort ins unendliche.“³⁸

³⁴ Fichtes Werke. Band 6, Seite 294

³⁵ Giel, Klaus: Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik. Quelle & Meyer Verlag, Heidelberg 1959, Seite 30

³⁶ Fichtes Werke. Band 1, Seite 189

³⁷ Ebd.: Seite 526

³⁸ Ebd.: Seite 527

Wiewohl das Ich sich nicht, wie gezeigt, zum Objekt seiner Betrachtung machen kann, fordert Fichte dennoch ein sich selbst Denken des Ich ein, in dem Denkendes und Gedachtes eins sind: „Indem du aber dich denkst, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann Eins seyn; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurückgehen.“^{39/40} Dieser scheinbare Widersinn löst sich dadurch auf, dass Fichte ein absolutes Bewusstsein einführt: „es gibt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind.“^{41/42} Aber, und genau hier setzt die Kritik Fichtes an Schelling ein, diese Gleichzeitigkeit von Subjekt und Objekt ist nicht, wie bei Schelling, eine von vornherein gegebene. Schelling schreibt: „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird.“⁴³ Das heißt, dass bei Schelling Subjektives und Objektives in der absoluten Vernunft von vornherein als Eins gedacht werden. Dem setzt Fichte entgegen: „Wären Subjectives und Objectives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden [...] Im Gegentheile sind beide absolut different, und in ihrem Auseinanderhalten eben, vermitteltst ihrer Vereinigung in der Absolutheit, besteht das Wissen. Fallen Sie zusammen, so ist das Wissen vernichtet und mit ihm sie selbst; – es ist dann überhaupt eitel Nichts.“⁴⁴ Vereinigung in der Absolutheit meint bei Fichte nicht Gleichheit oder erneutes Zusammenfügen von ursprünglich vereintem, sondern meint

³⁹ Ebd.: Seite 522

⁴⁰ Anzumerken ist an dieser Stelle, dass nach Fichte das Denken dem Denkenden ein Handeln ist, eine Thätigkeit: „Dein Denken ist dir ein Handeln [...] Ich rede nur von der Thätigkeit, der du in diesem Zustande unmittelbar bewusst wirst, und inwiefern du ihrer bewusst wirst.“ siehe: Fichtes Werke. Band 1, Seite 522. Dies wird im folgenden wichtig, weil das Setzen des Ichs für Fichte eine Tathandlung darstellt.

⁴¹ Walter Benjamin schreibt diesbezüglich: „Im absoluten Ich ist die Unendlichkeit der Reflexion [...] überwunden.“ Zitiert nach: Benjamin, Walter: Der Begriff der Kunstgeschichte in der Deutschen Romantik. In: Benjamin Walter. Gesammelte Schriften. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991, Band 1, Seite 25

⁴² Fichtes Werke. Band 1, Seite 527

⁴³ zitiert nach: Fichtes Werke. Band 11, Seite 371

⁴⁴ Fichtes Werke. Band 2, Seite 66

verschiedenes zusammen denken, das wiewohl als eins gedacht, dennoch verschieden bleibt. Was Fichte stört und kritisiert ist die „Realdefinition“ Schellings, die keine Bewegung des Denkens zulässt: „Durch solche Erklärung oder Realdefinition“ schreibt Fichte, „wird der definierte Gegenstand als ein fertiges Objekt hingestellt und abgeschlossen, ich sehe daher nicht, wie von hier aus zum nächsten und jedem fernern Gedanken übergegangen werden soll.“⁴⁵ Fichte wehrt sich gegen Schellings Beschreibung des Absoluten, nicht gegen das Absolute selbst. Absolut kann eine Vernunft, die von vornherein eine Einheit (Indifferenz) setzt nach Fichte niemals sein. Absolutheit bedarf einer „Bewegung“, Fichte nennt es eine Handlung, Tat oder auch Tathandlung⁴⁶, die es macht, dass dieses Absolute das Differenten und Indifferenten zugleich ist. Vernunft mit ihrer formalen Struktur der Ichheit wird nicht als etwas faktisch Vorhandenes verstanden wie bei Schelling. Ichheit ist für Fichte unablässig zu aktualisierender Vollzug des Wissens, das heißt die tätige Synthese von Subjekt und Objekt in Form der Bezugnahme aufeinander. Wichtig ist zu betonen, dass Subjekt und Objekt für das Ich nicht als eigenständige, voneinander unabhängige Wesenheiten existieren. Es gibt nur den Vollzug der Trennung von Subjekt und Objekt und dieser Vollzug als Tat beziehungsweise als Tathandlung, ist das Ich. Das Wesen der Fichteschen Reflexion ist nicht das Spalten, sondern vielmehr das Beziehen der Produkte der Subjekt-Objekt-Spaltung aufeinander. Ichheit ist für Fichte nichts anderes als der Vollzug des Teilens, das reine Durch. Unter dem Begriff des absoluten Subjekts versteht Fichte eben jene, ursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt als gespaltene, die das Getrenntsein in die Pole „Denkendes“ und „Gegenstand des Denkens“⁴⁷ überwunden hat. Gemeint ist eine Form der Spaltung, die sich nur als Zweiheit in der Einheit verstehen kann und nur innerhalb der Einheit sich auch als Zweiheit begreift. Dieter Henrich schreibt diesbezüglich: „Das Phänomen, an dem der spekulative

⁴⁵ Fichtes Werke. Band 11, Seite 371

⁴⁶ Entgegen einer weit verbreiteten Meinung ist der Begriff „Tathandlung“ kein Neologismus Fichtes. Der Begriff „Tathandlung“ findet sich bereits in dem Werk: Abicht, Johann Heinrich: Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft. Frankfurt a. M. 1788 (siehe dort das Kapitel: „Von der menschlichen Freiheit“). Es ist davon auszugehen, dass Fichte die diesbezüglichen Stellen dieses Werks auf Grund seiner Studien zur Freiheit bekannt waren.

⁴⁷ Mit „Gegenstand des Denkens“ ist hier all das gemeint, auf das sich das Denken richtet. Also nicht nur Gegenstände im Herkömmlichen Sinn des Wortes, sondern auch der andere.

Idealismus zuerst eine unauflösbare Einheit aufeinander nicht reduzierbarer Momente nachgewiesen hat, ist das Selbstbewußtsein. In ihm ist Gedachtes und das Denken dieses Gedachten zugleich voneinander verschieden und ein und dasselbe, und zwar so, daß ihre Einheit durch keines der beiden Momente hervorgebracht oder gestiftet werden kann.“⁴⁸ Aufgabe der Philosophie ist es, so Fichte, „alles Mannigfaltige (das sich uns denn doch in der gewöhnlichen Ansicht des Lebens aufdringt) zurückzuführen auf absolute Einheit.“⁴⁹ Zurückzuführen ist diese absolute Einheit „eben in der kontinuierlichen Einsicht des Philosophen selber, also: daß er das Mannigfaltige durch das Eine, und das Eine durch das Mannigfaltige wechselseitig begreife, d. h. daß ihm die Einheit = A als Prinzip einleuchtet solcher Mannigfaltigen; und umgekehrt, daß die Mannigfaltigen ihrem Seinsgrund nach nur begriffen werden können, als Principiate von A“.⁵⁰ Im Folgenden heißt es dann: „Nochmals, um einen noch höheren Punkt beizubringen: – Welches ist nun die absolute Einheit der W. L.? Nicht A und nicht der Punkt, sondern die innere organische Einheit beider“⁵¹ und „die Evidenz ruht weder in dem Einen noch in dem Anderen, sondern durchaus zwischen beiden. Wir haben daher, welches das erste wichtige Resultat ist, hier das Prinzip der Sonderung; nicht [...] zwischen zwei Gliedern, die denn doch an sich verschieden sein sollen, [...] sondern in einem absolut bei aller Sonderung sich selbst Gleichbleibenden; die Construction und Erzeugung ganz derselben Urbegriffe, welche einmal immanent, in dem schlechthin erscheinenden letzten Sein, dem Ich; das andere Mal als emanent, in der Vernunft schlechthin und an sich, die denn doch wieder durchaus objektiviert wird, erscheint. – Also es ist eine rein und an sich, ohne alle Folge und Veränderung im Objekte, heraustretende Sonderung.“⁵² Was Hegel im Dreischritt „Position, Negation und Aufhebung“ vollzieht, ist bei Fichte eine nicht trennbare Einheit, die nur im tätigen Vollzug aus den die Einheit bildenden Teilen heraus als Ganzes verstanden werden kann, wie die Einheit als Einheit nur aus Ihren Teilen verstehbar ist. Fichte geht es um die Synthese, die er begreift als ein Aufspalten,

⁴⁸ Henrich, Dieter: Selbstverhältnisse. Reclam Verlag, Stuttgart 1993, Seite 9

⁴⁹ Fichtes Werke. Band 10, Seite 93

⁵⁰ Ebd.: Seite 93

⁵¹ Ebd.: Seite 116

⁵² Ebd.: Seite 121

das die Teile nicht nur voneinander sondert, sondern schon im Prozeß des Spaltens, eben durch das Sondern voneinander, die Teile aufeinander bezieht. Gemeint ist eine Spaltung, die sich auf eine ursprüngliche Einheit rückbezieht, das heißt eine Spaltung des Einen in Mannigfaltiges ohne jedoch die Einheit zu verlieren. Umgekehrt formuliert: Es geht Fichte um die Synthese des Einen aus dem Mannigfaltigen, ohne das Mannigfaltige aus dem Blick zu verlieren. Gemeint ist mehr als eine Erinnerung, das heißt mehr als ein Wissen um vergangene Zustände. Gemeint ist vielmehr das Wissen, dass die Existenz der (Spalt-)Produkte wie die der Einheit nur unter der Prämisse des gegenseitigen Aufeinander-Angewiesen-Seins möglich ist: Geht das eine verloren, ist auch das andere nicht mehr.

Gegen Schelling wettet Fichte: „Noch schlimmer aber ist es nicht zu sehen, daß die Eine und absolute Vernunft, ausser der nichts sein soll, nicht die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven sein kann, ohne zugleich und derselben ungetheilten Wesenheit auch die Differenz der beiden zu sein“.⁵³ Fichtes Resümee gegen Schellings Naturphilosophie lautet: „Dieses dürfte er aus der Natur nimmermehr herausbringen; nimmermehr ein Ich.“⁵⁴ An anderer Stelle schreibt Fichte, dass der Natur, wenn man ihr auch Intelligenz und Freiheit zugestehen wollte, „doch nicht das Vermögen zugestanden werden [kann] einen Zweckbegriff zu fassen [...] weil nichts ausser ihr ist, worauf sie wirken könnte. Alles worauf gewirkt werden kann, ist selbst Natur.“⁵⁵ Fichte schließt die zuerst begonnene Erörterung wie folgt: „Der Anfang kann nur das Unbestimmte, Unfertige sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu bestimmen gar keine Ursache hätten.“⁵⁶

Wie das Ich aber zu sich kommt soll, Fichtes Denken folgend, zuerst formal beschrieben werden. Auch wenn damit der Vorwurf Kants gegen Fichte, dass die Wissenschaftslehre reine Logik sei, vorerst eine scheinbare Bestätigung erfährt, erscheint dieser Weg dennoch gerechtfertigt, weil Fichte immer Wert darauf legte, dass sein Denken, mithin die Wissenschaftslehre als Lehre aller Wissenschaften, nach wissenschaftlichen, und damit auch formallogischen Kriterien unabweisbar

⁵³ Fichtes Werke. Band 11, Seite 371

⁵⁴ Ebd.: Seite 370

⁵⁵ Fichtes Werke. Band 3, Seite 28

⁵⁶ Fichtes Werke. Band 11, Seite 371

sei. Das Anfüllen der reinen „Leerformel“ beziehungsweise der Denkstrukturen mit „Gehalt“, wird im Laufe der Darstellung sich von selbst ergeben.⁵⁷

⁵⁷ Fichtes Verständnis von Logik erhellt auch aus dem folgenden Zitat aus der Wissenschaftslehre von 1794: „Die Wissenschaftslehre ist nothwendig – nicht eben als deutlich gedachte, systematisch aufgestellte Wissenschaft, aber doch als Naturanlage – die Logik aber ist ein künstliches Product des menschlichen Geistes in seiner Freiheit [...] Die erstere ist die ausschliessende Bedingung aller Wissenschaft; die letztere ist eine höchst wohlthätige Erfindung, um den Fortgang der Wissenschaften zu sichern und zu erleichtern.“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 1, Seite 69

Der Satz der Identität

Um dem Geheimnis des Urteils, das, wie oben gezeigt, Synthese ist, auf die Spur zu kommen, wählt Fichte als Ausgangspunkt den Satz der Identität, dessen formallogische Fassung lautet: $A=A$. Fichte wählt diesen Satz als Beginn seiner Untersuchung, weil er schlechterdings gilt und keines Beweises mehr bedarf: „Den Satz A ist A (soviel als $A=A$, denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) gibt Jeder zu; und zwar ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewiss und ausgemacht an. Wenn aber Jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sey schlechthin gewiss.“⁵⁸

Mit $A=A$ ist jedoch keine Existenzialaussage bezüglich des Seins oder nicht Seins von A getroffen. $A=A$ ist eine reine Leerformel, denn der Satz $A=A$ „ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder: es ist ein A “.⁵⁹ Was mit $A=A$ ausgesagt wird, ist lediglich die Formel des Schließens: „man setzt: wenn A sey, so sey A . Mithin ist davon ob A sey oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloss von seiner Form; nicht von dem wovon man etwas weiss, sondern von dem, was man weiss, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch seyn möge.“⁶⁰ Wenn es also beliebig ist welchen Gehalt besagter Satz hat, sprich, was A repräsentiert, so bleibt als einzig gewisses, mit dem Satz gesetztes, die Verbindung – der Zusammenhang, der sich ausdrückt im Formelzeichen „=“, das heißt die Copula: „Mithin wird durch die Behauptung, dass der obige Satz schlechthin gewiss sey, das festgesetzt, dass zwischen jenem Wenn und diesem So ein nothwendiger Zusammenhang sey; und der nothwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin, und ohne allen Grund gesetzt wird. Ich nenne diesen Zusammenhang vorläufig $=X$.“⁶¹

Zur Verdeutlichung: Gesetzt den Fall, A ist ein beliebiger Gegenstand, ist der Satz $A=A$ kein voraussetzungsloser im Sinne eines Grundsatzes. Denn, weil sich ein

⁵⁸ Fichtes Werke. Band 1, Seite 93

⁵⁹ Ebd.: Seite 93

⁶⁰ Ebd.: Seite 93

⁶¹ Ebd.: Seite 93

Gegenstand nicht selbst setzen kann, muss dieser zuerst gesetzt worden sein. Die Voraussetzung ist also das Setzen von A. Voraussetzungslos wird der Satz $A=A$ nur dann, wenn A ein Bewusstsein repräsentiert, das über die Vermögen der Reflexion und des Urteilens verfügt, das heißt wenn A gleich Ich ist. Denn, im Satz $Ich=Ich$, setzt sich das Setzende schlechthin selber, weil es dasjenige ist, das urteilt. Der Zusammenhang „X wenigstens ist im Ich, und durch das Ich gesetzt – denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Gesetze urtheilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben seyn muss.“⁶² Dass das Verbindende X und somit die Möglichkeit des Beziehens an sich schlechthin gesetzt ist, ist für Fichte „Thatsache des empirischen Bewusstseyns“.⁶³ Fichte bringt an dieser Stelle das Sein mit dem Urteilen in Verbindung. Das X, der Zusammenhang zwischen „jenem Wenn“ und „diesem So“, ist im menschlichen Bewusstsein angelegt und immer schon vorhanden, auch wenn wir es nicht explizit ausdrücken und es nicht ausdrücklich in unser Bewusstsein vordringt. Durch das Ich wird vermitteltst X nach Fichte gesetzt, dass „etwas sey, das sich stets gleich, stets ein und dasselbe sey; und das schlechthin gesetzte X lässt sich auch so ausdrücken: $Ich=Ich$; Ich bin Ich“.^{64/65} Das sich selbst als Ich setzen des Ich vermitteltst des X, nennt Fichte Tathandlung.

Noch einmal: „X ist schlechthin gesetzt, das ist Tatsache des empirischen Bewusstseyns. Nun ist X gleich dem Satze: Ich bin Ich, mithin ist auch dieser schlechthin gesetzt.“⁶⁶ Wie gezeigt, ist aber der Satz $A=A$ dem Gehalt nach vom Satz $Ich=Ich$ zu unterscheiden, weil mit ersterem noch nicht ausgemacht ist, ob A überhaupt ist, sprich es handelt sich noch um eine reine Prädizierung des zuerst genannten „leeren“ A: „Der Satz Ich bin Ich, aber gilt unbedingt und schlechthin, denn er ist gleich dem Satze X; er gilt nicht nur der Form, er gilt auch seinem Gehalte nach [...] der Satz lässt sich auch ausdrücken: Ich bin.“⁶⁷ Da wir nach Fichte

⁶² Ebd.: Seite 94

⁶³ Ebd.: Seite 94

⁶⁴ Ebd.: Seite 94

⁶⁵ Bildlich kann das verbindende der Copula wie folgt dargestellt werden: A_X_A

⁶⁶ Fichtes Werke. Band 1, Seite 94

⁶⁷ Ebd.: Seite 95

auf Grund der empirischen Erfahrung genötigt sind den Satz Ich bin (zwar noch keine Tathandlung, aber doch eine unbestreitbare Tatsache des empirischen Bewusstseins), für schlechthin gewiss zu halten, so sind wir auch gezwungen anzunehmen, dass „der Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewusstseyns, dass vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesetzt sey“.⁶⁸ Aus der Tatsache, dass das Subjekt im Satze Ich=Ich identisch sein soll mit dem Prädikat, wie anders der Satz logisch falsch wäre, ergibt sich: „das Ich setzt sich selbst, schlechthin, weil es ist. Es setzt sich durch sein blosses Seyn, und ist durch sein blosses Gesetzseyn.“⁶⁹ An dieser Stelle wird nun deutlich, in welchem Sinne Fichte das Wort Ich gebraucht: „Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich als absolutes Subject. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“⁷⁰

Den Status eines Seienden hat das Ich jedoch nur in actu, das heißt nur im Versuch des Vollzugs der Überwindung der Spaltung von Subjekt und Objekt. Eine Spaltung zwischen Subjekt und Objekt im eigentlichen Sinne liegt dem Fichteschen System insofern nicht zugrunde, als die Selbstsetzung des Ich zwar notwendig eine Trennung zwischen Beziehendem und Bezugsobjekt mit sich bringt, die ursprüngliche Einheit jedoch immer mit gedacht wird und das Ich immer nur Ich ist im scheinbar paradoxen Vollzug des Versuchs diese selbstkonstituierende Spaltung zu überwinden. Das Ich hat ein Sein nur insofern es die Bedingungen seiner Konstitution zu hinterfragen beziehungsweise zu überwinden trachtet.

Soweit fortgeschritten läßt sich jedoch mit Grund einwenden dass, wenn der Satz Ich=Ich als erster und oberster Grundsatz der Wissenschaftslehre unwidersprechlich gilt, sich somit alle anderen Sätze aus diesem einen ableiten lassen müssten, womit insofern ein Zirkelschluss vorliegen würde, als der Satz, aus dem sich alles Wissen ableiten läßt, ja selbst nicht nur schon gewusst, sondern dass darüber hinaus auch dessen schlechterdings gegebene Gewissheit gewusst werden muß. Fichte ist sich dieses Zirkels bewusst: „Also ist hier ein Cirkel, aus dem der menschliche Geist nie herausgehen kann; und man thut recht wohl daran, diesen

⁶⁸ Ebd.: Seite 95

⁶⁹ Ebd.: Seite 97

⁷⁰ Ebd.: Seite 97

Cirkel zuzugestehen, damit man nicht etwa einmal über die unerwartete Entdeckung desselben in Verlegenheit gerathe.“⁷¹ Fichte begegnet dem Einwand der Unzulässigkeit eines solchen Schlusses wie folgt: „Ueber diesen Cirkel hat man nun nicht Ursache betreten zu seyn. Verlangen, dass er gehoben werde, heisst verlangen, dass das menschliche Wissen völlig grundlos sey, dass es gar nichts schlechthin Gewisses geben, sondern dass alles menschliche Wissen nur bedingt seyn [kann ...] es heisst behaupten, dass es überhaupt keine unmittelbare, sondern nur vermittelte Wahrheit gebe – und ohne etwas, wodurch sie vermittelt wird. Wer Lust dazu hat, mag immer untersuchen was er wissen würde, wenn sein Ich nicht Ich wäre, d. i. wenn er nicht existierte, und kein Nicht-Ich von seinem Ich unterscheiden könnte.“⁷² Das Wissen, das sich selbst begreifen will, so könnte man auch formulieren, muss immer schon begriffen, immer schon gewusst sein. Das Wissen (um sich selbst) kann sich nicht auf seinen Ursprung hin übersteigen, weil es sich immer schon qua Ich=Ich selbst gedacht hat.

Unabdingbar für das Verständnis von Fichtes Denken ist, dass die Selbstgewissheit, das Ich, nicht schlechterdings mit dem Satz Ich=Ich gegeben ist, sondern, dass das Selbstergreifen des Ich ein Handeln, Fichte schreibt auch eine „Tathandlung“ (siehe oben), darstellt: „Dein Denken ist dir ein Handeln [...] Ich rede nur von der Thätigkeit, der du in diesem Zustande unmittelbar bewusst wirst und inwiefern du ihrer bewusst wirst.“⁷³ In Bezug auf das Denken des Ich bedeutet dies einen Rückgriff des Denkens auf sich selbst: „Indem du aber dich denkst, bist du dir nicht nur das Denkende, sondern zugleich auch das Gedachte; Denkendes und Gedachtes sollen dann Eins seyn; dein Handeln im Denken soll auf dich selbst, das Denkende, zurückgehen. Also – der Begriff oder das Denken des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst; und umgekehrt, ein solches Handeln auf sich selbst giebt ein Denken des Ich, und schlechthin kein anderes Denken.“⁷⁴ Dem Einwand, dass, wenn ein Ich sich selbst denkt, zum einen dieses Ich als Tätiges (Denkendes) existieren müsse und zum anderen dieses worauf es denkt, das zu Denkende, ebenfalls schon bestehen muss, da man es ansonsten ja nicht zum

⁷¹ Ebd.: Seite 61

⁷² Ebd.: Seite 62

⁷³ Ebd.: Seite 522

⁷⁴ Ebd.: Seite 523

Gegenstand seines Denkens machen kann, begegnet Fichte wie folgt: „Das Ich ist ein sich selbst Setzen, und dergl. hinzu: für das Ich.“⁷⁵ Das Ich entsteht dem Denkenden „durch in sich zurückgehende Thätigkeit“⁷⁶ und: „man kann von seinem Selbstbewusstseyn nie abstrahieren.“⁷⁷ Im Satz Ich=Ich ist nicht von zwei sich gleich seienden Dingen die Rede, sondern von ein und demselben, das zu sich selbst findet, vermittelt des verbindenden Elements, das Fichte X nennt. Welche Rolle dieses X, das heißt die Möglichkeit des Beziehens in Form des Prädizierens bei der Konstitution des Subjekts, mithin der Konstitution von Welt überhaupt, spielt, erhellt aus dem folgenden Zitat: „So wie ich irgend etwas vorstellen soll, muss ich es dem Vorstellenden entgegensetzen. Nun kann und muss allerdings in dem Objecte der Vorstellung irgend ein X liegen, wodurch es sich als ein Vorzustellendes, nicht aber als das Vorstellende entdeckt: aber dass alles, worin dieses X liege nicht das Vorstellende, sondern ein Vorzustellendes sey, kann ich durch keinen Gegenstand lernen; vielmehr giebt es nur unter Voraussetzung jenes Gesetzes erst überhaupt einen Gegenstand.“⁷⁸

Anschauung ist nach Fichte das unmittelbare Bewusstsein unseres Denkens. Die Gewissheit, dass ich es bin der denkt, ist dasjenige Bewusstsein, in dem Subjekt und Objekt zusammenfallen. Allerdings ist auch hier zu beachten, dass diese Anschauung kein bloßes Setzen darstellt, sondern ein „sich Setzen als“,⁷⁹ da man ansonsten im unendlichen Regress immer neuer auf einander verweisender Bewusstseine verhaftet bliebe (siehe oben). Dieses sich selbst als Ich setzende Ich, die Anschauung, hat jedoch keine irgendwie geartete Existenz außerhalb des Bewusstseins, weder als anschauendes Ding, noch als vorgängiges, transzendentes „Ding an sich“, wie bei Kant, „welche Behauptung ohne Zweifel der Absurditäten grösste seyn würde“.⁸⁰ An anderer Stelle heißt es: „Ich selbst bin mir Object, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Daseyn aber immer vorauszusetzen ist. Nun ist gerade

⁷⁵ Ebd.: Seite 524-525

⁷⁶ Ebd.: Seite 528

⁷⁷ Ebd.: Seite 97

⁷⁸ Ebd.: Seite 104-105

⁷⁹ Ebd.: Seite 528

⁸⁰ Ebd.: Seite 529

dieses Ich an sich das Object des Idealismus. Das Object dieses Systems kommt noch als etwas reales wirkliches im Bewußtseyn vor, nicht als ein Ding an sich, wodurch der Idealismus aufhören würde zu seyn, was er ist, und in Dogmatismus sich verwandeln würde, [...] das Ding an sich ist eine blosser Erdichtung, und hat gar keine Realität.“⁸¹ Dieser Unterschied zu Kant kann nicht stark genug betont werden. Während Kant sein System auf eben so ein „Ding an sich“ gründet, das menschlicher Erkenntnis nicht zugänglich ist, sucht Fichte das System unserer Begriffe im Selbstbewusstsein zu verankern. Das Ich ist für Fichte nicht durch wie auch immer geartete jenseitige Mächte beeinflusst oder gar geschaffen.⁸² „Ich bin diese Anschauung und schlechthin nichts weiter, und diese Anschauung selbst ist Ich“!⁸³ Das Ich ist kein Determiniertes, sondern ein sich selbst Determinierendes und die Copula im Satz Ich=Ich ist der Ermöglichungsgrund beziehungsweise der Möglichkeitshorizont des Seienden; denn: „Sich selbst Setzen und Seyn sind vom Ich gebraucht völlig gleich.“⁸⁴ Ähnliches gilt für die Dinge, die nicht irgend etwas sind, zu allerletzt Abschattungen eines oder der Dinge an sich: Die Dinge haben ein Sein nur insofern sie gedacht werden.⁸⁵ Dies bedeutet für das Denken, dass es nicht

⁸¹ Ebd.: Seite 427–428

⁸² Mit der Absolutsetzung des Ich handelte sich Fichte völlig ungerechtfertigter Weise, wie seine Verteidigungsschriften und ein eingängiges Studium seines Denkens zeigen, den Vorwurf des Atheismus ein. So schreibt Fichte in der Wissenschaftslehre von 1804: „Setzen Sie das rein immanente Sein, als das Absolute, Substante, Gott, wie dies allerdings richtig sein wird, und die Erscheinung, die hier in ihrem höchsten Punkte als innerlich genetische Construction des Absoluten verfaßt ist, als die Offenbarung und Äusserung Gottes; so ist hier die letztere eingesehen, als schlechthin nothwendig, und im Wesen des Absoluten selber begründet [...] indem die Freiheit stets das Letzte ist, was sie aufgeben will, und kann sie dieselbe auch nicht für sich retten, so sucht sie dieselbe wenigstens in Gott zu flüchten; – diese Einsicht der inneren Nothwendigkeit, sage ich, ist ein Distinktionscharacter der W. L. absolut von allen anderen Systemen. In allen ohne Ausnahme ist neben dem absolut Substanten eine absolute Zufälligkeit.“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 10, Seite 223 (siehe hierzu auch: Fichtes Werke. Band 6, Seite 11 (Definition des Gewissen) und Band 6, Seite 10.)

⁸³ Fichtes Werke. Band 1, Seite 529

⁸⁴ Ebd.: Seite 98

⁸⁵ Auch wenn Fichte in der Wissenschaftslehre von 1794 von einem Ding an sich, er setzt es in Klammern, schreibt, das dem Ich vorausgehen muß, da ja logischerweise bevor das Ich sich denkt, dieses Ich irgendwie sein muss, so ist damit nicht ein affizierendes gemeint wie bei Kant, sondern

durch Dinge bewirkt oder angeregt wird. Denn, wenn die Dinge, da etwas von ihnen ausgesagt wird, wie bei Kant, als das angesetzt werden, welches affiziert, werden sie als das Sein beziehungsweise als Seiendes bestimmt. Für Fichte hingegen bedeutet das Wort „Seyn“ unmittelbar „immer ein Object des Denkens, ein Gedachtes“.⁸⁶ Kommt diesem auch eine Existenz, ein Bestehen und Dauern außer dem Denken in der sinnlichen Wahrnehmung zu, „dann ist ein reelles Seyn bezeichnet, und man kann vom Gegenstande sagen: er ist. Oder es kommt ihm ausser dem Denken kein anderes Seyn zu; dann ist die Bedeutung des Seyns bloss die logische.“⁸⁷ Aus diesen Sätzen erhellt der eklatante erkenntnistheoretische Widerspruch zum Denken Kants. Während für Kant die Dinge nicht vollständig erkannt werden können, weil die „Dinge an sich“ der menschlichen Erkenntnis nicht zugänglich sind, ist für Fichte das, was man gemeinhin Realität oder die Widerständigkeit der Welt nennt zwar nicht irrelevant, aber dennoch sekundär. Fichte legt den Schwerpunkt seines Denkens auf das Ich, das sich seine Welt, populär formuliert, allererst im Denken erschafft.⁸⁸ Sofern es in der Außenwelt „eine Existenz, ein Bestehen und Dauern“⁸⁹ als Entsprechung eines solchen Denkens gibt, das heißt für Fichte ein sinnliches Korrelat in der Erfahrung, handelt es sich um ein „reeles Seyn“⁹⁰, ansonsten eben bloß um ein rein logisches. Wichtig ist, dass der Primat im Denken und nicht im Seienden gesetzt wird. Allein unser Denken entscheidet über das Attribut Sein: „Das vernünftige Wesen ist, lediglich inwiefern es sich als seyend setzt, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewusst ist.

der Begriff wird hier als Ding an sich beschrieben. Das erhellt auch daraus, dass Fichte im Fortgang der Stelle betont, dass dieses vorgängige Etwas nur für das jeweilige Ich sei: „Dies, dass der endliche Geist nothwendig etwas absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur für ihn da sey, (ein nothwendiges Noumen sey), ist derjenige Cirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann.“ zitiert nach: Fichtes Werke. Band 1, Seite 281

⁸⁶ Fichtes Werke. Band 5, Seite 359

⁸⁷ Ebd.: Seite 359

⁸⁸ Erschaffen meint hier nicht ein erschaffen von Gegenständen im Sinne einer Schöpfung oder Gestaltung von Seiendem. Gemeint ist die Konstitution beziehungsweise Konstruktion von Möglichkeits- und Vergleichshorizonten.

⁸⁹ Fichtes Werke. Band 5, Seite 359

⁹⁰ Ebd.: Seite 359

Alles Seyn, des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modification des Bewusstseyns; und ohne ein Bewusstseyn gibt es kein Seyn.“⁹¹ Im Heidegger Deutsch ließe sich dies, jedoch auch nur mit Vorbehalt, wie folgt ausdrücken: Sein kann nur dasjenige beanspruchen, was dem Menschen Zuhanden ist. Vorhandenes ist außerhalb der Sphäre des Menschen angesiedelt, sofern es überhaupt ist. Dies heißt nicht, dass, einem strengen Solipsismus gleich, nichts außerhalb unseres Denkens existierte, und dass alles, was existiert, bloße Konstruktionen unseres Denkens sind, sondern, dass das was ist, allererst im Denken, in Begriffen ist. Anders formuliert: die Wirklichkeit ist uns in der Weise des Bildes gegeben.

Hegel handelt das Problem, dass „Ich“ als Begriff, von allen Individuen gebraucht wird, unter dem Aspekt des Einzelnen und des Allgemeinen ab: „Alles und jedes ist ein Einzelnes, [...] Ebenso, wenn ich sage: ‚Ich‘, meine ich Mich, als diesen alle anderen Ausschließenden; aber was ich sage, Ich, ist eben jeder; Ich, der alle anderen von sich ausschließt.“⁹² Dass alle Menschen es mit mir gemein haben „Ich“ zu sein, ist nach Hegel nur eine äußerliche Form der Allgemeinheit. Das abstrakte Ich aber als solches, „ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung usf. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit, das abstrakte Freie.“⁹³ Im Denken liegt deshalb unmittelbar die Freiheit, „weil es die Tätigkeit des Allgemeinen, ein hiermit abstraktes Sichaufsichbeziehen, ein nach der Subjektivität bestimmungsloses Beisichsein ist“.⁹⁴ Da das Denken eine Tätigkeit meines „schlechthin bei sich seienden Ichs ist“,⁹⁵ ist es Tätigkeit meiner Freiheit gemäß meiner Allgemeinheit: „Indem im Nachdenken ebensosehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt, als dies Denken meine Tätigkeit ist, so ist jene ebensosehr das Erzeugnis meines Geistes, und zwar als denkenden Subjekts.“⁹⁶ Den Unterschied zwischen dem unendlichen und dem endlichen Denken, das heißt dem Denken des Allgemeinen und des Einzelnen,

⁹¹ Fichtes Werke. Band 3, Seite 2

⁹² Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Werke in 20 Bänden. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 3. Aufl. 1992, Band 8, Seite 74

⁹³ Ebd.: Seite 74-75

⁹⁴ Ebd.: Seite 80

⁹⁵ Ebd.: Seite 80

erläutert Hegel wie folgt: „Nun aber ist in der Tat das Denken seinem Wesen nach unendlich. Endlich heißt, formell ausgedrückt, dasjenige, was ein Ende hat, was ist, aber da aufhört, wo es mit Anderen zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird.“⁹⁷ Der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem Denken ist auch der Unterschied zwischen bloß verständigem und vernünftigem Denken. Unendlich ist das Denken nach Hegel insofern, weil es sich, als Ich, selbst zum Gegenstand hat: „Ich, das Denken, ist demnach unendlich, darum, weil es sich im Denken zu einem Gegenstand verhält, der es selbst ist [...] Denkt das Denken sich selbst, so hat es einen Gegenstand, der zugleich keiner ist, d. h. ein aufgehobener ideeller. Das Denken als solches, in seiner Reinheit, hat also keine Schranke in sich. Endlich ist das Denken nur, insofern es bei beschränkten Bestimmungen stehenbleibt, die demselben als ein Letztes gelten.“⁹⁸ Hegel löst die Problematik des sich im sich selbst Denken selbst zum Objekt machenden Subjekts in den Formen des „endlichen“ und des „unendlichen“ Denkens auf. Insofern das Prädikat im Satz „Ich bin Ich“ endlich, das heißt beschränkt ist, ist es als Prädiziertes Objekt seiner selbst – insofern es sich als Unendliches im Prädizieren selbst beschränkt, ist es Subjekt. Denken und Ich sind bei Hegel identisch: „Darum ist das Ich das Denken als Subjekt, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen usf. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.“⁹⁹ Es ist nicht so, dass das Ich, wie Kant formulierte, alle Vorstellungen, Empfindungen, Begierden Handlungen und so weiter begleitet, sondern, das „Ich ist das an und für sich Allgemeine“.¹⁰⁰ Mithin das absolute Subjekt Fichtes. Während für Hegel das je eigene Ich nur die äußerliche Form der Allgemeinheit vorstellt, spricht Fichte nur dann vom absoluten Subjekt, wenn im Setzen Subjekt und Objekt in eins fallen. Das Ich ist für Fichte keine Teilhabe an einem wie auch immer als absolut verstandenen allgemeinen sondern jedes Ich ist im Moment des Setzens absolut für sich. Insofern ist jedes Subjekt auch verantwortlich für das was es ist. Der Weltlauf folgt keinem

⁹⁶ Ebd.: Seite 80

⁹⁷ Ebd.: Seite 95

⁹⁸ Ebd.: Seite 95

⁹⁹ Ebd.: Seite 75

¹⁰⁰ Ebd.: Seite 75

Ziel und die Subjekte sind keine Manifestationen eines „Weltgeists“, der vermittle des Laufs der Dinge zum Begriff beziehungsweise zu sich finden muss.

Der materiale Aspekt der Subjektivität

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal: Ausgesagt werden kann das Zugleichsein, das in Eins fallen von Subjekt und Objekt nur von einem Wesen, das weder Subjekt noch Objekt als solches ist, sondern nur von einem, das sich als Einheit von Subjekt und Objekt versteht – das heißt von einer Einheit, die sich aufspaltet in Subjekt und Objekt, ohne ihren Charakter als Einheit zu verlieren. Ein solches Wesen aber würde die Bedingung der Identität verletzen, da ein nach seinem Ich fragendes Wesen, so es als ein Wesen begriffen werden soll, mit sich selbst identisch sein muss: „Nun kann das Ich sich aber nicht als Indifferenz denken, denn wenn es sich denkt, ist es ja bereits zum Subjekt geworden. Das Ich würde, wenn es Indifferenz wäre, sich selbst aufgeben, wenn es sich denkt.“¹⁰¹ Sobald das Ich nach sich selbst fragt, sich selbst zu denken sucht, muss es sich zum Gegenstand seines Denkens machen womit dasjenige Ich, das sich als Ich zu denken sucht über ein Ich denkt, das es schon gar nicht mehr ist (siehe oben). Wenn das Ich also nicht über ein nach sich selbst Fragen des Ich erschließbar ist, wenn der Satz der Identität $A=A$ im Falle des $A=Ich$ in den unendlichen Regress führt, dann kann nur noch versucht werden dem Ich vermittels des Fragens von außen näher zu kommen. Ein solches Fragen von außen ist eine Ansprache oder eine Anrede. Und genau dies ist der Weg, auf dem Fichte zu seinem Gegenstand findet. Klaus Giel schreibt: „die Rede von der Identität bekommt ihren Sinn nur von der direkten Anrede her. Das heißt sie ist nicht ein Satz, der etwas in seinem Sein bestimmt, und als solcher etwas Begreifbares mitteilt, sondern die Rede von der Identität ist selbst nichts anderes als die Aufforderung, das nicht mehr Objektivierbare zu sein und zu treiben [...] Indem [zum Beispiel] der Philosoph den Menschen auffordert, vernünftig zu sein, fordert er ihn dazu auf, das zu sein, was er ist.“¹⁰² Dies erfährt eine weitere Begründung dadurch, dass der eigentlich theoretische Teil der Bestimmung des Menschen von Fichte in Gesprächsform abgehandelt wird und Fichte immer wieder, mitunter auch unvermittelt den

¹⁰¹ Giel, Klaus: Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik. Quelle & Meyer Verlag, Heidelberg 1959, Seite 30

¹⁰² Ebd.: Seite 33

wissenschaftlichen Stil verlassend, den Leser mit „du“ anspricht.¹⁰³

Zur Konstitution eines Selbstbewusstseins als Bezugspunkt, bedarf es nicht des Wissens, dass ein solcher Bezugspunkt, Ich genannt, durch ein Zurückgehen der Tätigkeit in sich selbst zu Stande kommt. Sofern das Ich sich nur als Ich erfährt, das heißt auf der Stufe des reinen Etwas verharret auf das hin alles was den Menschen affiziert bezogen wird, erkennt es sich nur „als Bestimmtheit oder Ruhe, ohne eigentlich zu wissen, noch zu untersuchen, woher jene Bestimmtheit [... des] Bewusstseyns komme“.¹⁰⁴ An dieser Stelle erschließt sich die Absicht der Fichteschen Rhetorik der direkten Ansprache des Lesers. Fichte fährt an der eben abgebrochenen Stelle fort: „so wie du mich verstandest, war diese Bestimmtheit unmittelbar da. Darum verstandest du mich, und konntest deiner Thätigkeit, die ich aufforderte, die zweckmässige Richtung geben.“¹⁰⁵ Fichte spricht den Leser deswegen direkt an, weil es ihm um den Aufforderungscharakter des anderen zu tun ist. Zwar kann sich ein Individuum zum Bewusstsein der Anschauung nur durch Freiheit erheben, dennoch ist es auf den anderen angewiesen, der es auffordert, sich in Freiheit zu ergreifen. Aus diesem Verständnis des Selbstverhältnisses entwickelt Fichte auch die wichtigste Aufgabe des Gelehrten: den Schüler durch Ansprache zu dem aufzufordern, was er immer schon ist.¹⁰⁶ Das Ich bedarf, um dem im Setzen des Ich bin immer schon enthaltenen Sollen (siehe oben) zum Durchbruch zu verhelfen, eines Du. Während im gemeinen Bewusstsein nur Begriffe vorkommen, das heißt nach Fichte, „die innere Thätigkeit, in ihrer Ruhe aufgefasst“,¹⁰⁷ ist die Anschauung, das unmittelbare Bewusstsein, die Tätigkeit des sich selbst als Ich setzen des Ich. Insofern löst sich auch das Problem, dass das Objekt der Anschauung vor der Anschauung schon da sein muss. Dies ist insofern der Fall, als das Objekt eben der Begriff ist: „Nach unserer gegenwärtigen Erörterung sieht man, dass dieser nichts anderes sey, als die Anschauung selbst, nur nicht als solche, als Thätigkeit, sondern als Ruhe aufgefasst.“¹⁰⁸

¹⁰³ Siehe hierzu beispielhaft: Fichtes Werke. Band 2, Seite 19, zweiter Absatz.

¹⁰⁴ Fichtes Werke. Band 1, Seite 532

¹⁰⁵ Ebd.: Seite 532

¹⁰⁶ siehe hierzu: Fichtes Werke. Band 11, Seite 145–209

¹⁰⁷ Fichtes Werke. Band 1, Seite 533

¹⁰⁸ Ebd.: Seite 534

Zusammenfassend bleibt vorerst festzuhalten, dass Fichte zu dem ihm eigenen Thema, der Ergründung der Ichheit, nicht über ein Fragen des Ich nach sich selbst gelangt, sondern, dass ein Ich auch für sich selbst nur durch direkte Ansprache seitens eines anderen Ich, durch Aufforderung, zu ergründen ist.¹⁰⁹

Wenn es aber kein wie auch immer geartetes „Ding an sich“ gibt, wie kann dann Welt, und sei sie uns nur in Form des Bildes gegeben, so etwas wie Verbindlichkeit beanspruchen? Fichte löst dieses Problem wie folgt: Es gibt „eine gewisse nothwendige Art, wie die Dinge uns allen, der Einrichtung unserer Natur nach, schlechterdings erscheinen müssen, und insofern unsere Vorstellungen mit dieser nothwendigen Form der Erkennbarkeit übereinstimmen, können wir sie auch objectiv wahr nennen – wenn nemlich das Object nicht das Ding an sich, sondern ein durch die Gesetze unseres Erkenntnisvermögens und durch die der Anschauung nothwendig bestimmtes Ding (Erscheinung) heissen soll. In dieser Bedeutung ist alles, was einer richtigen Wahrnehmung gemäss durch die nothwendigen Gesetze unseres Erkenntnisvermögens zu Stande gebracht wird, objective Wahrheit.“¹¹⁰ Was objektiv zu nennen ist, hängt also primär vom Wahrnehmenden ab. Auch insofern wird die Wichtigkeit der Konstitution des Ich, als Bezugspunkt aller Wahrnehmung, auch der Wahrnehmung seiner selbst, im Fichteschen System deutlich.¹¹¹ Fichte zufolge ist Selbstanschauung das Wesen der

¹⁰⁹ Das andere Ich, durch das ein Ich aufgefordert wird, ist bei Fichte jedoch nicht zu verstehen als leibhaftes Gegenüber, der vor dem Ich schon da war. Der andere ist vielmehr der „gesichtslose“ andere, der im Setzen des Ich als Nicht-Ich immer schon mit gesetzt ist (siehe unten).

¹¹⁰ Fichtes Werke. Band 6, Seite 19

¹¹¹ Die Wichtigkeit, welche die Konstitution des Ich im Denken Fichtes einnimmt, lässt sich ebenfalls aus dessen konstruktivistischem Ansatz entnehmen, der in seiner vollen Schärfe und Klarheit aus folgendem Zitat in *Die Bestimmung des Menschen* von 1800 erhellt: „Lass dich nicht durch Sophisten und Halbphilosophen übertäuben: die Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten; des Dinges, das da ist und seyn kann, wirst du dir unmittelbar bewusst; und es giebt kein anderes Ding als das, dessen du dir bewusst wirst. Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles was du ausser dir erblickst, bist immer du selbst. Man hat dieses Bewusstseyn sehr passend Anschauung genannt. In allem Bewusstseyn schaue ich mich selbst an; denn ich bin Ich: für das Subjektive, das Bewusstseyende, ist es Anschauung. Und das Objective, das Angeschaute und Bewusste, bin abermals ich selbst, dasselbe Ich, welches auch das

Intelligenz und wird insofern „mit Recht“ als „intellectuelle Anschauung“ bezeichnet. Gleichwohl bedient er sich anstelle des Wortes Intelligenz lieber der Benennung „Ichheit; weil diese das Zurückgehen der Thätigkeit in sich selbst für jeden, der nur der geringsten Aufmerksamkeit fähig ist, am unmittelbarsten bezeichnet.“^{112/113}

Ein zentraler Vorwurf Schellings an das Denken Fichtes lautet, dass dieser immer schon von einem fertigen Selbstbewusstsein ausgehen würde und nicht, wie Schelling selbst, das Ich als organisch gewachsenes betrachtet: „Nicht das Ich bewegt sich ihm [Fichte] durch alle Stufen des nothwendigen Processes, durch den es zum Selbstbewusstseyn gelangt, und der selbst durch die Natur hindurchgeht, wodurch diese erst zu einer wahrhaft im Ich gesetzten wird: Nicht das Ich selbst bewegt sich ihm, alles wird an das Ich bloß äußerlich, durch subjektive Reflexion, durch Reflexion des Philosophen angeknüpft, nicht durch innere Evolution des Ichs, also nicht durch die Bewegung des Gegenstandes selbst gewonnen und jenes subjektive Anknüpfen an das Princip geschieht durch ein bloßes Raisonement von solcher Willkürlichkeit und Zufälligkeit, dass man, wie gesagt, Mühe hat, den durch das Ganze hindurchgehenden Faden zu erkennen.“¹¹⁴ Vorerst einleuchtend an

anschauende ist, nur eben objectiv, vorschwebend dem Subjectiven. In dieser Rücksicht ist dieses Bewusstseyn – ein thätiges Hinschauen, dessen, was ich anschau; ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst: Herausragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe – Bewusstseyn – sehe mein Sehen – bewusstes.“ (zitiert nach: Fichtes Werke. Band 2, Seite 228–229.) Ähnlich prägnant folgende Stelle aus *Grundlage des Naturrechts* von 1796: „Der Character der Vernünftigkeit besteht darin, dass das Handelnde und das Behandelte Eins sey und ebendasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher, erschöpft [...] Was für ein vernünftiges Wesen da ist, ist in ihm da; aber es ist nichts in ihm ausser zufolge seines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen, als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst.“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 3, Seite 1

¹¹²Fichtes Werke. Band 1, Seite 530

¹¹³Die Verwendung des Wortes „Selbst“ sollte nach Fichte auf den populären Vortrag beschränkt bleiben, da er den Begriff des Ich voraussetzt, „und alles was darin von Absolutheit gedacht wird, ist aus diesem Begriff entlehnt.“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 1, Seite 530

¹¹⁴Schelling, K. F. A. (Hrsg.): Schellings Werke, 1856 zitiert nach Giel, Klaus: Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik.

dieser Kritik erscheint zum einen, dass Fichte in der Tat von einem scheinbar fertigen Ich ausgeht, sowie die Zufälligkeit des „Warum“, das „Worum-Willen“ der Anschauung, das heißt der Selbstsetzung. Mit Fichte gilt es gegen die Vorwürfe der ad hoc Setzung des Ich jedoch zweierlei einzuwenden: Zum einen ist das Ich immer nur fertig, weil es sich selbst zu dem gemacht hat, was es ist und zum anderen ist das Ich ein Soll im Sinne eines Möglichen: „Das Ich soll, sein Wesen ist dieses Sollen, und durchaus nichts mehr.“¹¹⁵ Dieses Sollen ist nicht als ein „Müssen“ zu verstehen, es meint nicht, dass das Ich werden „muss“. Insofern das Ich wird, was es ist, ist dieses Werden ein unbedingtes, ein freies Werden: „Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß u. s. w., so muß eine solche ideale Sichkonstruktion absolut faktisch gesetzt werden. – Die Erklärung in unmittelbarer Einsicht ist bedingt durch die absolut faktische Voraussetzung des zu Erklärenden.“¹¹⁶ Fichte sagt also, dass das Sollen schon im Begriff des Ich, der die Tathandlung in Ruhe vorstellt, enthalten sei. Das Ich ist zu begreifen als kategorisches insofern, als es voraussetzungslos gesetzt ist (durch sich selbst) und zugleich als problematisches, insofern es werden muss. Und dieses zugleich von Kategorialität und Problematizität ist das Soll. Fichte drückt diese dialektische Beziehung so aus: „Es ist ebenso klar, daß es bei dieser aufgestellten Problematicität im Soll, sowie sie aufgestellt ist, verbleiben muß. Dennoch ist ebenso klar, daß es doch zu einer Kategoricität kommen muß, indem ausserdem unsere Wissenschaft in ihrem Umfange und ersten Punkte bodenlos und principlos wäre. Diese Kategoricität aber müßte sich nun eben im Soll, als Soll, problematisch einfinden, so daß nunmehr das Hauptprincip der Erscheinung, und von ihr geglaubt, des Scheins, darin läge, daß das absolut kategorische in Beziehung auf die Einsicht, Wahre und Gewisse, als problematisch, d. i. als sein könnend, oder auch nicht, und so sein könnend, oder auch nicht, erschiene.“¹¹⁷ Dem inneren konstruieren seiner selbst liegt insofern ein Soll zugrunde, als diesem Soll nichts weiter zugrunde liegt „als eben die innere Annahme durchaus von sich selber und ohne allen äusseren Grund; denn hätte es einen äusseren Grund, so wäre es kein problematisches Soll, sondern ein kategorisches Muß [...] ohne diese

Quelle & Meyer Verlag, Heidelberg 1959, Seite 128

¹¹⁵ Fichtes Werke. Band 11, Seite 28

¹¹⁶ Fichtes Werke. Band 10, Seite 218

¹¹⁷ Ebd.: Seite 218–219

stete Fortsetzung der innerlich lebendigen Annahme und Schöpfung aus Nichts, fällt es in das Nichts zurück: es [die innere Annahme von sich selber, das Ich bin] ist daher Selbstschöpfer seines Seins, und Selbstschöpfer seiner Dauer [...] Es ist daher bei aller erst erscheinenden Problematicität, grade darum und deßwegen, im Soll ein kategorisches und Absolutes, die absolute Bestimmtheit seines Wesens.“¹¹⁸ Vereinfacht ausgedrückt: Das Soll ist problematisch, weil es problematisch sein muß um ein freies, unbedingtes Setzen zu ermöglichen, das den Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre darstellt. Und weil es eben darum willen problematisch sein muss ist es auch kategorisch zu nennen oder, von der anderen Seite betrachtet: Kategorisch ist das Sollen deswegen, weil es ohne ein immanentes Sollen, einem Sollen, das schon mit dem Setzen, dem „Ich bin“ mit gesetzt ist, kein sich selbst setzen des Ich geben kann. Da es sich aber um ein Sollen in der Form des „Nicht-Müssens“ wiewohl aber „Könnens“ handelt, ist das kategorische Sollen zugleich ein problematisches Sollen. Der in diesem Denken enthaltene Zirkel ist der oben beschriebene, den man Fichte zufolge gezwungen ist einzusehen, so man ein „Ich bin“ vorstellt beziehungsweise denkt. Und dass ich bin, kann ich nicht bezweifeln. Nach Kant muss ein Ich, die Existenz eine Korrelats schon vorausgesetzt, alle Vorstellungen begleiten, weil wir den Dingen a priori die Eigenschaften beilegen müssen, welche die Bedingungen ausmachen, unter denen wir sie denken.¹¹⁹ Man

¹¹⁸ Ebd.: Seite 219

¹¹⁹ „Zum Grunde [...der transzendentalen Seelenlehre] können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst als Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewußtsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntnis genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgend etwas denke. Es muß aber gleich Anfangs befremdlich scheinen, daß die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloß eine Beschaffenheit meines Subjekts ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle, und daß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches

kann das Moment der Freiheit, das dem Fichteschen Sollen innewohnt, auch so formulieren: Das Sollen des Ich ist insofern ein Wollen, als nur das Ich zu sich sagen kann: Ich soll – und dieses „Ich soll“ ist eine Tat (eine Handlung) der Freiheit. Was bei Schelling eine Folge natürlicher Evolution darstellt, ist bei Fichte Ergebnis einer bewussten, in Freiheit getroffenen Entscheidung. Die Entdeckung des Ich ist nicht Endpunkt einer vorgegebenen, natürlichen Entwicklung. Jedes Individuum muss sich nach Fichte immer wieder aufs Neue, von der Faktizität seines Daseins, seiner Körperlichkeit, ausgehend, in freier Entscheidung zu seinem Ich und somit zu seiner Verantwortlichkeit als Zurechnungssubjekt entschließen.

Dieser Entschluss speist sich bei Fichte nicht, wie zum Beispiel bei Schopenhauer, aus einem dunklen, unbestimmbaren Trieb, ist kein getriebenes Wollen. Das Fichtesche Wollen ist im Gegensatz zum Schopenhauerschen, kein getriebener Wille, sondern ein Wille, der das Triebhafte in sich aufheben und in Vernünftigkeit auflösen will. Indem der Wille sich als vernünftiger haben will, übersteigt er den Trieb. Hegelsch gesprochen ist der Trieb bei Fichte ein Trieb, der noch keinen Begriff von sich hat, noch nicht zu seinem Begriff gekommen ist, der aber, indem er sich selber will, erlöster Trieb, das heißt Wille, wird. Wille ist vernünftig reflektierter Trieb – im Wille wird der Trieb auf den Begriff gebracht. Als ein solcher, vernünftiger Wille, ist er immer schon auf Welt gerichtet. Der reine Trieb kreist um sich selber. Indem der Trieb, zum Beispiel als körperliches Bedürfnis, als Hunger, mit Welt in Kontakt tritt, ist er schon vernünftig insoweit, als er Bestimmbarkeit setzt: essbar, nicht essbar...

Schellings Kritik an Fichte ist nur insofern statthaft, als man sich nicht auf den Anfang der Wissenschaftslehre einlässt, der da lautet: Dass „Ich bin“ ist eine empirische, durch nichts zu hintergehende Gewissheit. Wer dem nicht folgt, für den fand Fichte die oben schon zitierten Worte: „Wer Lust dazu hat, mag immer untersuchen was er wissen würde, wenn sein Ich nicht Ich wäre, d. i. wenn er nicht

und allgemeines Urteil zu gründen uns anmaßen können, nämlich: daß alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewußtseins es an mir aussagt. Die Ursache aber hiervon liegt darin: daß wir den Dingen a priori alle die Eigenschaften notwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken.“ Zitiert nach: Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft 2. Werkausgabe Band IV, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Suhrkamp Verlag Frankfurt, 1988¹⁰, Seite 344–345 (B404,405/ A346)

existierte, und kein Nicht-Ich von seinem Ich unterscheiden könnte.“¹²⁰ Fichte selbst argumentiert in der Einleitung der *Grundlage des Naturrechts* auch aus der entgegengesetzten, nicht empirischen Perspektive: „Man hat unter anderen gegen die Wissenschaftslehre so argumentirt, als ob sie ein Ich, als ohne Zuthun des Ich vorhandenes Substrat (ein Ich, als Ding an sich), der Philosophie zum Grunde legt. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der nothwendigen Handlungsweise des Ich, etwas derselben Eigenthümliches und ihr vorzüglich Angelegenes ist? Doch, ich kann gar wohl sagen, wie man es konnte und musste. Diese Leute können ohne Substrat einmal nichts anfangen [...] Sie haben ihr Substrat wo anders, – in dem alten Dinge an sich, ausser dem Ich. Dafür finden sie in dem Buchstaben Kants, von einem Mannigfaltigen für die mögliche Erfahrung, eine Berechtigung. Was dieses Mannigfaltige bei Kant sey, und woher es komme, haben sie nie begriffen.“¹²¹ Fichte formuliert dies vor dem Hintergrund, dass es eben das Ich ist, das allererst die Dinge setzt, indem es sich mit Welt auseinandersetzt. Für Fichte existieren strenggenommen keine Dinge außerhalb des Ich für sich allein. Alles was den Menschen affiziert ist in ihm und durch ihn – gesetzt durch das Ich. Handelndes und Behandeltes sind Fichte ein und dasselbe: „Was für ein vernünftiges Wesen da ist, ist in ihm da“¹²² beziehungsweise: „Alles Seyn, des Ich sowohl, als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modification des Bewusstseyns; und ohne ein Bewusstseyn gibt es kein Seyn.“¹²³ Dies darf nun allerdings nicht zu dem Schluss zum Anlass und Beweis genommen werden, dass Fichte der Meinung wäre es existiere keine Welt außerhalb des Menschen und alles was dem Ich in der Welt als widerständig widerfährt sei bloße Einbildung, wie es in manchen Spielarten des radikalen Konstruktivismus behauptet wird. Was Fichte ausdrücken will ist, dass das Ich nur mit seinen Sinneseindrücken umgehen kann und über das Sein beziehungsweise die Beschaffenheit dessen, was die Sinne affiziert beziehungsweise was die Sinne an sich sind, vernünftig nichts aussagen kann. So schreibt Fichte in *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*: „ich meine, die Ansicht, dass es überhaupt nicht wahr sey, dass wir

¹²⁰ Fichtes Werke. Band 1, Seite 62

¹²¹ Fichtes Werke. Band 3, Seite 1-2

¹²² Ebd.: Seite 1

¹²³ Ebd.: Seite 2

sehen, hören, fühlen, schlechtweg; sondern, dass wir uns nur bewusst sind unseres Sehens, Hörens, Fühlens.“^{124/125} Wir haben uns, schreibt Fichte, „im Denken darzuthun, dass das Bewusstseyn des Seyns, die einzig mögliche Form und Weise des Daseyns des Seyns, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolut dieses Daseyn des Seyns sey.“¹²⁶ Insofern ließe sich salopp formulieren, dass das Fichtesche Ich in der Tat absolut ist, aber eben nur absolut für und in Bezug auf sich.^{127/128} Als Beleg sei hier noch einmal eine Stelle aus der *Grundlage des Naturrechts* zitiert: „Das Ich wird nur desjenigen sich bewusst, was ihm in diesem Handeln und durch dieses Handeln (bloss und lediglich dadurch) entsteht; und dieses ist das Object des Bewusstseyns, oder das Ding. Ein anderes Ding giebt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und da von einem Seyn und von einem Dinge nur in Beziehung auf ein vernünftiges Wesen geredet werden kann, überhaupt nicht [...] Daher ist der Ausdruck unserer Überzeugung von der Realität eines Dinges der: so wahr ich lebe, so wahr ich bin, ist dieses oder jenes.“¹²⁹

Allein eine Einschränkung lässt Fichte hier gelten: „Dennoch giebt es eine gewisse

¹²⁴ Fichtes Werke. Band 5, Seite 435

¹²⁵ Die Gegenposition der Empiristen beurteilt Fichte wie folgt: „Die letzthin erwähnte, verkehrte und abgeschmackte moderne Philosophie, als der eigentliche Mund und die Stimme der Gemeinheit, tritt hinzu; öffnet ihren Mund und spricht, ohne zu erröthen: der äussere Sinn allein ist die Quelle der Realität, und alle unsere Erkenntnis gründet sich allein auf die Erfahrung: – als ob dies ein Axiom wäre, gegen welches etwas vorzubringen wohl keiner sich unterstehen werde [...] Wird es einmal mit ihnen dahin kommen, dass sie im Denken bei weitem kräftiger zugegen seyn, und weit lebendiger sich fühlen und geniessen werden, als im Sehen und Hören, so wird auch ihr Urtheil anders ausfallen.“ Fichtes Werke. Band 5, Seite 435-436

¹²⁶ Fichtes Werke. Band 5, Seite 441

¹²⁷ Umgangssprachlich verballhornt: Ich bin das Maß meiner Dinge.

¹²⁸ Spannend ist in dieser Hinsicht, dass es der außer dem Ich sich befindende andere ist, der das Ich allererst dazu auffordert Ich zu sich zu sagen, das heißt sich in einer „Tathandlung“ selbst zu ergreifen. Insofern lebt auch der Fichtesche Mensch in einem gebrochenen Weltbezug – gebrochen zwischen einem selbstbezüglichen Ich, das sich des Aufforderungscharakters des Anderen verdankt den es letztendlich nie vernünftig erfassen und vernünftig begreifen kann. Mithin kann es nie zu sich selbst finden. Der „unvernünftige“, mit den Mitteln rationaler Wissenschaft im Fichteschen Sinne nicht zu begreifende, tätige Versuch den anderen zu erfassen, ist das Ausüben von Macht, was im folgenden noch näher erläutert werden soll.

¹²⁹ Fichtes Werke. Band 3, Seite 1

nothwendige Art, wie die Dinge uns allen, der Einrichtung unserer Natur nach, schlechterdings erscheinen müssen, und insofern unsere Vorstellungen mit dieser nothwendigen Form der Erkennbarkeit übereinstimmen, können wir sie auch objectiv wahr nennen – wenn nemlich das Object nicht das Ding an sich, sondern ein durch die Gesetze unseres Erkenntnisvermögens und durch die der Anschauung nothwendig bestimmtes Ding (Erscheinung) heissen soll. In dieser Bedeutung ist alles, was einer richtigen Wahrnehmung gemäss durch die nothwendigen Gesetze unseres Erkenntnisvermögens zu Stande gebracht wird, objective Wahrheit. – Ausser dieser auf die Sinnenwelt anwendbaren Wahrheit giebt es noch eine, in einer unendlich höheren Bedeutung des Wortes; da wir nemlich nicht erst durch Wahrnehmung die gegebene Beschaffenheit der Dinge erkennen, sondern sie durch die reinste, freieste Selbstthätigkeit, gemäss den ursprünglichen Begriffen von Recht und Unrecht, selbst hervorbringen sollen [...] unser Gewissen ruft sie uns zu.“¹³⁰ Mit dem „Gewissen“ meint Fichte, dem, wie auch aus dem folgenden erhellt, zu unrecht Atheismus vorgeworfen wurde, Gott: Der Mensch „trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn über die Thierheit erhöht und ihn zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist – sein Gewissen.“¹³¹ Fichte vertritt eine radikaltheologische Position: „ihr wisst es, oder könnt euch davon überzeugen, wenn ihr es noch nicht wisst, dass ihr selbst Gottes Eigenthum nicht seydt, sondern dass er euch sein göttliches Siegel, niemandem anzugehören als euch selbst, mit der Freiheit tief in eure Brust eingepägt hat.“¹³² Der Mensch ist frei im Handeln, solange er auf Erden weilt, „nichts darf ihm gebieten, als dieses Gesetz in ihm, denn es ist sein alleiniges Gesetz – und er widerspricht diesem Gesetze, wenn er sich ein anderes aufdringen lässt – die Menschheit in ihm wird vernichtet, und er zur Klasse der Thiere herabgewürdigt.“¹³³ Zwar ist Gott nach Fichte der oberste, absolute Herr, der Schöpfergott dem der Mensch entstammt und zu dem der Mensch nach seinem leiblichen Tod zurückkehrt, doch dem physischen Mensch macht Fichte radikale Freiheit und damit radikale Selbstverantwortung zur grundlegenden Bestimmung:

¹³⁰ Fichtes Werke. Band 6, Seite 19

¹³¹ Ebd.: Seite 11

¹³² Ebd.: Seite 10

¹³³ Ebd.: Seite 12

„Frei denken zu können ist der auszeichnende Unterschied des Menschenverstandes vom Thierverstande [...] die Aeusserung der Freiheit im Denken ist ebenso wie die Aeusserung derselben im Wollen inniger Bestandteil seiner Persönlichkeit; ist die nothwendige Bedingung, unter welcher allein er sagen kann: ich bin, bin selbständiges Wesen.“¹³⁴ Weil es Bestimmung der menschlichen Vernunft ist, „keine absolute Grenze anzuerkennen; und dadurch wird sie erst Vernunft, und er dadurch erst ein vernünftiges, freies, selbständiges Wesen“¹³⁵ ist mithin das „Nachforschen ins Unbegrenzte unveräusserliches Menschenrecht. Ein Vertrag, durch welchen er [, der Mensch,] sich eine solche Grenze setzte, hiesse zwar nicht unmittelbar soviel, als: ich will ein Thier seyn – aber soviel hiesse er: ich will nur bis zu einem gewissen Punkte [...] ein vernünftiges Wesen, sobald ich aber bei ihm angekommen seyn werde, ein unvernünftiges Thier seyn.“¹³⁶ Fichte muss die Denkfreiheit derart radikal verteidigen, weil ein Subjekt, das sich das Denken vorschreiben lässt, keines mehr ist. Die unablässig zu vollziehende „Tathandlung“ ist eine in Freiheit zu vollziehende, die den menschlichen Körper allererst zum Menschen macht. Der Mensch ist an sich frei, ausgestattet mit der Macht seiner physischen Kräfte und der Macht seines Denkens die Welt nach seinem Gusto zu gestalten, biblisch gesprochen: sich untertan zu machen. Das Ich, das sich selber will, ist mit der Welt schon gemein geworden. Indem das Ich sich will, will es Welt vernünftig gestalten. Mächtig wird das Ich, indem es sich mit der Welt verbindet, denn erst so kann es aus der Sphäre des Geistes gestaltend in die Welt gelangen. Dadurch, dass das Ich macht, bekommt es Macht. Die formale Struktur des „Ich bin Ich“ wird Subjekt erst durch die tätige Auseinandersetzung mit dem Nicht-Ich, dessen es zu seiner Konstitution bedarf.

¹³⁴ Ebd.: Seite 13-14

¹³⁵ Ebd.: Seite 24

¹³⁶ Ebd.: Seite 24

Der zweite Grundsatz allen menschlichen Wissens

Den Satz „-A nicht=A“, nennt Fichte den zweiten Grundsatz allen menschlichen Wissens. In diesem Satz ist die unbestreitbare Tatsache des empirischen Bewusstseins ausgedrückt, dass dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt ist. Das Entgegengesetzt ist eine Handlung des Ich, weil es im „sich setzen des Ich“ schon zwangsläufig enthalten ist: „Jedes Gegentheil, insofern es das ist, ist schlechthin, kraft einer Handlung des Ich, und aus keinem anderen Grunde. Das Entgegengesetzt seyn überhaupt ist schlechthin durch das Ich gesetzt.“¹³⁷ Mithin gilt das Nicht-Ich, das -A, als schlechthin und ohne alle Bedingung entgegengesetzt. Genauer ausgedrückt, liegt das Nicht-Ich darin begründet, dass das Ich, wenn es sich setzt, sich „als durch sich selbst“ gesetzt, begreifen muss: „Das Ich setzt sich selbst schlechthin und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äusseren Eindrücke verschlossen. Aber es muss auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; [...] Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich.“¹³⁸ Verbleiben wir zur Erläuterung desselben vorerst im Abstrakten. Durch das erste Setzen, das „sich unbedingt setzen des Ich“ wird eine Tätigkeit gesetzt. Solange das Ich sich nicht setzt, ist nichts gesetzt, mithin ist auch kein Entgegengesetzt. Im zweiten Setzen des Ich, dem „Setzen als“ öffnet sich das Ich insofern, als bis zum Setzen das Prädikat unausgefüllt bleibt. Solange das Ich sich nicht prädiziert, das heißt kraft der Bedingung, dass es sich erst handelnd sich gleich setzen muss, wird ausgedrückt, dass das Ich sich eingeschränkt setzt. Eingeschränkt insofern, als es zumindest theoretisch bevor es sich setzt für alle möglichen Prädizierungen offen bleibt. Formal stehen dem Ich alle Prädikate offen – ungeachtet dessen ist es dem Gehalte nach eine empirische Tatsache, und ebenso eine Notwendigkeit, dass das Ich sich nur als Ich setzt. Zu beachten bleibt, dass Fichte, trotz seines Verweises auf die empirische Gewissheit des Ich wie des Nicht-Ich als Ausgangspunkt seines Denkens, die Wissenschaftslehre als eine transzendente verstanden wissen will. Das absolute Ich als solches, kann immer nur Gegenstand philosophischer Reflexion sein (worin das Ich auf seine

¹³⁷ Fichtes Werke. Band 1, Seite 103

¹³⁸ Ebd.: Seite 276

Konstitution im Bewusstsein rekurriert), und nicht ein tatsächlich Vorhandenes. Das real vorhandene Ich kann bewusst immer nur auf die ursprüngliche Setzung reflektieren, die ihm aber prinzipiell unzugänglich bleibt, gleichwohl sie Voraussetzung seiner selbst ist. Die Wissenschaftslehre nimmt sich ihren Gegenstand, das Ich, aus der empirischen Erfahrung und sucht ihn durch Wegnahme all dessen, was vom Ich wegzudenken ist, in der Abstraktion eines reinen, absoluten Ich zu gründen. Dieses Ich findet Fichte in der ursprünglichsten aller Setzungen, der Bedingung der Wahrnehmung des Selbst als eines solchen, dem Satz: Ich bin Ich. „Ohnerachtet ihres Realismus aber ist diese Wissenschaft nicht transcendent, sondern bleibt in ihren innersten Tiefen transcendental“,¹³⁹ weil dieses absolute Ich, das Setzen des Ich als Ich, die Bedingung des Selbstbewusstseins darstellt, unter der allein das Ich überhaupt in den Stand versetzt wird zu reflektieren: „Dadurch haben wir endlich auch den gesunden Vereinigungspunct zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. – Das Ich fordert, dass es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde, die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Ich, denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muss, die aber für unser Bewusstseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar (wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann).“¹⁴⁰ Nicht das empirische Ich wird transzendiert, sondern ausgehend von einer Untersuchung des empirischen Ich sucht Fichte vermittels der philosophischen Reflexion die Bedingung der Möglichkeit des empirischen Selbstbewusstseins, das heißt die transzendente Bedingung, überhaupt zu ergründen.¹⁴¹

¹³⁹ Ebd.: Seite 280

¹⁴⁰ Ebd.: Seite 277

¹⁴¹ Fichte grenzt sich explizit gegen ein transzendierendes Vorgehen ab. In Bezug auf sein Denken spricht er von einem kritischen, beziehungsweise einem transzendentalen Idealismus im

Zurück zur Frage nach der notwendigen Bedingung der Einwirkung eines Nicht-Ich: Das, was das empirische Ich als Anstoß für die Hinwendung zur ursprünglichen Handlung des sich selbst Setzens nimmt, der Ausgangspunkt der zur Aktualisierung des ruhenden Begriffs führt, oder anders formuliert, der Anlass, vermittels dessen das Selbstbewusstsein, sich dem ursprünglichen Wissen zuwendet, das meint, dass „das Ich in irgendeinem Punkte angestossen und in sich selbst zurückgetrieben [... wird,] als Factum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, [...] aber es lässt allerdings sich darthun, dass es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewusstseyn möglich sein soll.“¹⁴² Ein Beispiel für eine solche Ableitung soll hier anhand der Naturrechtslehre Fichtes von 1796 gegeben werden.

Selbstbewusstsein, so Fichte, ist nur unter der Bedingung möglich, „dass angenommen werde, die Wirksamkeit des Subjects sey mit dem Objecte in einem und ebendenselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjects sey selbst das wahrgenommene und begriffene Object, das Object sey kein anderes als diese Wirksamkeit des Subjects, und so seyen beide dasselbe.“¹⁴³ Eine solche Synthese enthält alles, was das Selbstbewusstsein bedingt. Ohne eine solche Synthese wird das Denken in einem unendlichen Regress immer wieder in eine vorhergehende Synthese getrieben. Beide, Subjekt und Objekt, sind in dem Moment vereint, wenn das Subjekt aufgefordert wird: „Beide sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein Bestimmteyn des Subjects zur Selbstbestimmung, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen.“¹⁴⁴ Um sich als Objekt seiner Reflexion zu finden, kann das Subjekt

Unterschied zu einem dogmatischen Idealismus: „die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von aussen, sondern sie fühlt in jenem Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens. Inwiefern der Idealismus diese einzige vernunftmässige bestimmte, und wirkliche erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heisst er der kritische, oder auch der transcendentale. Ein transzcendenter Idealismus würde ein solches seyn, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie soeben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist.“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 1, Seite 441

¹⁴² Fichtes Werke. Band 1, Seite 274

¹⁴³ Fichtes Werke. Band 3, Seite 32

¹⁴⁴ Ebd.: Seite 32–33

„sich nicht finden, als sich bestimmend zur Selbstthätigkeit [...], sondern als bestimmt dazu durch einen äusseren Anstoss, der ihm jedoch seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung lassen muss“.¹⁴⁵ Die Reaktion infolge der Aufforderung oder, wie Fichte sich ausdrückt, das „Angemuthete“, darf als Gegenwirkung nicht von der Wirkung getrennt werden können: „Es muss so seyn, dass beide die partes integrantes einer ganzen Begebenheit ausmachen.“¹⁴⁶ Das bedeutet in der Folge, dass, wenn sich das Ich, als solches setzt, „so kann und muss es eine Sinnenwelt setzen, und sich selbst ihr entgegensetzen“.¹⁴⁷ Da die Ursache der Einwirkung auf uns Fichte zufolge gar keinen Zweck hat, wenn nicht diesen, dass sie von uns als eine solche erkannt wird, „muss daher ein vernünftiges Wesen als diese Ursache angenommen werden [...] Das vernünftige Wesen kann sich nicht setzen, als ein solches, es geschehe denn auf dasselbe eine Aufforderung zum freien Handeln [...] geschieht aber eine solche Aufforderung zum Handeln auf dasselbe, so muss es nothwendig ein vernünftiges Wesen ausser sich setzen als die Ursache derselben.“¹⁴⁸ Damit ein Ich aufgefordert werden kann sich als Ich zu setzen, muss im ursprünglichen absoluten Ich ein Nicht-Ich als vernünftiges Ich mit gesetzt sein, welches sich das Ich im sich selbst Setzen entgegensetzen kann, wie anders ein Ich sich nicht setzen könnte, da es, um sich allererst zu setzen, zu dieser Setzung einer Aufforderung durch ein Vernünftiges ausser dem Ich existierendes bedarf. Aus dieser ursprünglichen Notwendigkeit eines Gegenüber expliziert Fichte den Gattungsbegriff des Menschen als notwendigen: „Der Mensch (so alle endliche Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts Anderes seyn kann, denn ein Mensch, und gar nicht seyn würde, wenn er dies nicht wäre – sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn [...] Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung.“¹⁴⁹

Somit wäre unsere Abhandlung am Ziel angekommen. Zu zeigen war, wie es möglich ist, dass ein Subjekt zu seinem Selbstbewusstsein kommt, mithin wie es

¹⁴⁵ Ebd.: Seite 33

¹⁴⁶ Ebd.: Seite 34

¹⁴⁷ Ebd.: Seite 35

¹⁴⁸ Ebd.: Seite 38–39

¹⁴⁹ Fichtes Werke. Band 3, Seite 39

sich allererst als ein Subjekt, als ein sich selbst Wollendes und somit auch als ein Zurechnungssubjekt von Handlungen konstituiert. Wichtig war dabei vor allem, dass unabdingbar zu diesem sich selbst Ergreifen des Subjekts ein vernünftiges Gegenüber, ein anderes Subjekt, vonnöten ist. Nach Fichte ist mit der Setzung des Ich notwendig ein Du, das heißt ein vernunftbegabtes Nicht-Ich, als Gegenüber gesetzt. Und nur vermittels dessen Aufforderungscharakter kann das formale Ich sich unter Hinwendung auf die Welt als empirisches setzen. Lassen wir noch einmal Fichte zu Wort kommen: „Nach der soeben vorgenommenen Erörterung ist das Princip des Lebens und Bewusstseyns, der Grund seiner Möglichkeit, – allerdings im Ich enthalten, aber dadurch entsteht noch kein wirkliches Leben, kein empirisches Leben in der Zeit; und ein anderes ist für uns schlechterdings undenkbar. Soll ein solches wirkliches Leben möglich seyn, so bedarf es dazu noch eines besonderen Anstosses auf das Ich durch ein Nicht-Ich [...] das Ich wird durch jenes Entgegengesetzte bloss in Bewegung gesetzt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes Bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt, und, da seine Existenz bloss im Handeln besteht, auch nicht existiert haben [...] Das Ich ist demnach abhängig seinem Daseyn nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseyns.“¹⁵⁰ Als frei kann nach Fichte nur etwas gelten, was „nicht bestimmt sey, sondern sich bestimme“,¹⁵¹ „alles Seyn, das selbst aus einem Seyn herfließt, ist ein nothwendiges Seyn, keineswegs aber ein Product der Freiheit [...] Nun giebt es ausser dem Seyn für uns nichts anderes, als das Denken. Das Seyn, das du als Product der Freiheit zu denken vermöchtest, müsste sonach etwa aus einem Denken hervorgehen.“¹⁵² Aber, „was sich selbst bestimmen sollte, müsste in einer gewissen Rücksicht seyn, ehe es ist; ehe es Eigenschaften und überhaupt eine Natur hat. Dies lässt nur unter unserer Voraussetzung, unter ihr aber sich sehr wohl denken. Das Freie ist als Intelligenz mit dem Begriffe seines reellen Seyns vor dem reellen Seyn vorher, und in dem ersteren liegt der Grund des zweiten. Der Begriff eines gewissen Seyns geht diesem Seyn vorher, und der letztere ist vom ersteren abhängig. Unsere Behauptung ist sonach die, dass nur die Intelligenz als frei gedacht werden könne, und dass sie

¹⁵⁰ Fichtes Werke. Band 1, Seite 279

¹⁵¹ Fichtes Werke. Band 4, Seite 35

¹⁵² Ebd.: Seite 35

bloss dadurch, dass sie sich als Intelligenz fasst, frei werde; denn nur dadurch bringe sie ihr Seyn unter etwas, das höher ist als alles Seyn, unter den Begriff.“¹⁵³

Die Wirklichkeit von Freiheit lässt sich naturgemäß nicht aus dem Aufweis der Möglichkeit freier Handlungen in einer gedankenbestimmten Welt beweisen. Wie oben gezeigt ließe sich nämlich leicht argumentieren, dass vernünftige wie nicht-vernünftige Handlungen in der Tathandlung als erster Handlung begründet liegen, mithin alles seinen zureichenden Grund im Ich habe. Dem greift Fichte dadurch vor, dass er die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt nicht als einfachen Mechanismus begreift, sondern die Freiheit und das Gesetz, welches freien Handlungen allererst Realität verschafft, als gleichen Ursprungs betrachtet. Sich als frei zu denken, erfordert nach Fichte, sich als unter einem Gesetz zu denken – und um dieses Gesetz zu denken ist es notwendig, sich frei zu denken. Das Eine folgt nicht aus dem anderen und umgekehrt. Das Gesetz unter dem die Freiheit immer schon gedacht wird, wie die Freiheit, aus der dieses Gesetz gedacht wird, sind ein und derselbe Gedanke – immer schon aufeinander verwiesen ohne voneinander abhängig zu sein – eine vollständige Synthese.

Dass der Satz „Ich bin frei“ ein Glaubenssatz aus Gründen der praktischen Vernunft darstellt (an anderer Stelle von Fichte auch als Zirkel bezeichnet, der zugestanden werden muss), dessen weitere und tiefere Ergründung alles nur in Schein verwandeln würde, expliziert Fichte an zentraler Stelle der Sittenlehre: „ich bin frei, Freiheit ist das einzige wahre Seyn, und der Grund alles anderen Seyns; ist ein ganz anderer, als der: ich erscheine mir als frei. Der Glaube an die objektive Gültigkeit dieser Erscheinung sonach ist es, der aus dem Bewusstseyn des Sittengesetzes abzuleiten ist. Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Uebergang in eine intelligible Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet. Dieser Glaube ist zugleich der Vereinigungspunct zwischen beiden Welten, und von ihm geht unser System aus, das ja beide Welten umfassen soll. Das Thun ist nicht aus dem Seyn abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Seyn aus dem Thun abzuleiten [...] Das Ich ist nicht aus dem Nicht-Ich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nicht-Ich aus dem Ich abzuleiten: und

¹⁵³ Ebd.: Seite 36

darum muss von dem letzteren alle Philosophie ausgehen.“^{154/155}

¹⁵⁴ Ebd.: Seite 54

¹⁵⁵ Das Eingangs erwähnte Problem, unmoralische Handlungen zu erklären, löst Fichte dementsprechend elegant: Indem das Ich in einer ersten Reflexion auf sich selbst seine Natur als Trieb vorfindet, reißt es sich von sich los und wird eigenständig. Das Ich erfährt sich durch eine solche Reflexion auf sich als „formal frei“. „Material frei“ wird das Ich durch eine zweite Reflexion auf das Ergebnis der ersten Reflexion (das heißt der Erkenntnis der formalen Freiheit). Unmoralische Handlungen kommen dadurch zustande, dass das jeweilige Ich nicht die zweite Stufe der Reflexion, die Reflexion auf die Reflexion, erreicht, sondern auf der ersten Reflexionsebene verharrt – der Reflexion des Ich auf sich als durch Triebe bestimmt. Dem Menschen ist das Böse insofern eingeboren, als es keine Notwendigkeit und keinen zwangsläufigen Antrieb gibt, der das Ich zu der zweiten Stufe der Reflexion treibt.

Zusammenfassung

-

Das handelnde Ich

Die Selbstgewissheit, das heißt die Erfahrung des Bewusstseins seiner selbst, mithin der Satz „Ich bin“, ist nach Fichte eine jedem vertraute empirische Gewissheit. Der Form nach ebenso gewiss, ist der Satz $A=A$. Der Satz $A=A$ hat aber nur dann Gehalt, wenn A gesetzt ist. Daraus folgt, dass dem Subjekt A nur dann das Prädikat A zugesprochen werden kann, wenn das Subjekt auch dem Gehalte nach ist, das heißt wenn A ein Sein zukommt. Da im Satz Ich=Ich das Subjekt als empirische Tatsache, als „Ich bin“, gewiss (gesetzt) ist und die Form des Satzes der schlechthin gewissen Form von $A=A$ entspricht, kann Fichte zufolge mit Recht geschlossen werden, dass im Satz Ich=Ich, das Ich sich selbst als Ich setzt. Entscheidend für das Setzen ist die Möglichkeit des Verweisens von einem auf das andere, das Beziehen aufeinander in Form des Prädizierens, das sich in der Copula „=“ ausdrückt. Der Satz der Identität ($A=A$) ist nur dann keine leere Tautologie nach dem Muster Sokrates = Sokrates, wenn man Identität, wie Fichte es tut, in der Leibnizschen Tradition versteht, das heißt Identität definiert als eine Relation zwischen semantisch Unterschiedenen, die in allen wesentlichen Eigenschaften übereinkommen. Manfred Frank schreibt unter Bezugnahme auf Hume, „daß Einfachheit (die Eigenschaft eines Seienden, es selbst zu sein, d. h. sich selbst widerspruchsfrei und tautologisch als Eigenschaft zugesprochen werden zu können) nicht dasselbe sei wie seine Identität; denn ob etwas mit etwas identisch sei oder nicht, könne nicht allein aus der Semantik des ersten Terms und der Anwendung des Satzes vom Widerspruch allein auf ihn, analytisch also gefolgert werden. Identitätsurteile machen im Gegenteil nur Sinn, wenn dasjenige, was identifiziert wird, und dasjenige, womit es identifiziert wird, durch zwei Ausdrücke (oder zwei Seinsweisen eines Gegenstandes) dargestellt werden können, die voneinander unterschieden seien – so daß die Identifikation ein synthetisches Urteil

bildet, das meine Kenntnis erweitert (Einfachheit ist tautologisch, Identifikation dagegen informativ).“¹⁵⁶ Illustrieren lässt sich dieser Gedanke mit Freges Beispiel der Venus, die, obzwar als Abendstern und Morgenstern verschieden bezeichnet, gleichwohl mit sich selbst identisch ist. Eine leere Tautologie ist der Satz Ich=Ich nur dann nicht, wenn scheinbar paradox neben $A=A$ für den Vollzug des Urteils gilt $A \neq A$.¹⁵⁷ Der Punkt in dem das Subjekt A (das prädicierende A) sich vom Objekt A (dem prädicierten A) unterscheidet, ist der des Handelns, der sich in der Copula ausdrückt. Das ideelle Ich setzt sich in der Tathandlung des Ich=Ich nicht mit sich gleich, sondern es setzt sich handelnd, das heißt in einer Handlung, als handelndes Ich. Das Ich wird von Fichte deswegen als absolut bezeichnet, weil es sich, indem es sich setzt, selbst zu diesem Handelnden macht. Prädicierendes und prädiciertes Ich sind identisch insofern, als das Ich eine Handlung ausführt, durch die es sich selbst von einem bloß Denkenden (nicht einem Gedachten) zu einem Handelnden macht, sich selbst in einer Handlung als Handelndes setzt. Da das Ich es ist, welches handelt, setzt es sich selbst als handelndes, das es, da es selbst es ist das handelt, immer schon ist (siehe oben). Der Moment der Tathandlung markiert das in eins Fallen von Ich=Ich und Ich \neq Ich und nur in diesem (theoretischen) Moment, ist das Ich absolut. Im Moment des Setzens des Ich, drückt sich die untrennbare Verbundenheit von Subjekt und Objekt als gespaltene, jedoch immer gegenseitig aufeinander bezogene Einheit aus.

Dass sich im Satz Ich=Ich das Subjekt Ich selbst zum Objekt macht, dem es das Prädikat Ich zuschreibt, ist nicht auf Grund dessen möglich, dass Objekt und Subjekt ursprünglich eins sind, wie bei Schelling, sondern vermöge dessen, dass das Ich sich im sich selbst setzen selbst ergreift und sich so zum absoluten Subjekt erhebt, das es, Fichte zufolge, schlechthin ist. Nur im Falle des Setzens des Ich durch sich, werden Subjekt und Objekt in eins gedacht. Die ursprüngliche Spaltung

¹⁵⁶ Frank, Manfred (Hrsg.): Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, Seite 453–454

¹⁵⁷ Die Formulierung „ $A=A$ und $A \neq A$ “ ist formallogisch eine Paradoxie. Dies gilt jedoch nicht für den Fall $A=Ich$. Im Falle des sich selbst Setzens des Ich, setzt sich das Ich als das Ich, das es immer schon ist. Insofern wäre eine Indizierung nach dem Muster „ $A_1=A_2$ und $A_1 \neq A_2$ “ mit der sich die logische Paradoxie vermeiden ließe falsch, weil damit eine Unterscheidung gesetzt wäre die für den Fall $A=Ich$ nicht gegeben ist. A_1 und A_2 sind für den Fall $A=Ich$ identisch, weil es das Ich ist, das sich der Form nach setzt, als das, was es immer schon ist.

in Subjekt und Objekt muss im System Fichtes verstanden werden als ein Spalten, das die Einheit von Subjekt und Objekt im Blick behält und im Akt der Spaltung die Teile zugleich aufeinander bezieht beziehungsweise in Beziehung zueinander setzt. Das durch sich selbst gesetzte Ich ist mithin immer ein handelndes, wobei Handeln mit Ausnahme der Tathandlung immer ein auf Welt, mithin auf den anderen, gerichtetes Handeln meint. Dies ist auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass nach Fichte dem Menschen die Welt nicht als defizienter Modus eines „Dings an sich“ gegeben ist, wie bei Kant, sondern, dass der Mensch über Welt nur in dem Sinne verfügt, als sie sich in seinem Denken, das heißt in seinen Begriffen, repräsentiert. Reale Objekte entstehen dem Denken nur, wenn es sich auf Sinnesdaten bezieht. Insofern ist uns das, was wir als Welt bezeichnen, lediglich in Form des Bildes¹⁵⁸ gegeben. Sein bedeutet für Fichte „immer ein Object des Denkens, ein Gedachtes“.¹⁵⁹ Das sich selbst Setzen des Ich, anders ausgedrückt, das sich selbst Wissen des Ich, oder, um ein geläufigeres Wort zu verwenden, die Selbstgewissheit, bezeichnet Fichte auch deshalb als intellektuelle Anschauung, weil sie eine nicht durch die Sinne vermittelte ist. Gemeint ist jenes unbedingte um sich selbst Wissen und das ebenso unbedingte sich selbst Wollen des empirischen Bewusstseins. Das sich selbst setzen des Ich ist eine Tathandlung der Freiheit, derer das gemeine Bewusstsein zu seiner bloßen Existenz nicht bedarf; wiewohl das absolute Subjekt in jedem Bewusstsein angelegt ist; aber eben nicht als Handlung, sondern bloß der Form nach als Begriff (in Ruhe). Die Tathandlung, das heißt das sich selbst Setzen des Ich, ist kein Automatismus, sondern entsteht durch eine freie Hinwendung der Aufmerksamkeit auf den immer schon vorhandenen Begriff. Im Setzen wird jedoch nichts ge- oder erschaffen – das sich selbst Setzen ist ein um sich selbst Wissen des Ich im Sinne eines bewussten Ergreifens seiner selbst in der Form Ich=Ich. Das Ich ist kein der Natur entnommenes, sondern ein rein intelligibles, aus reiner Selbsttätigkeit des Denkens gewonnenes.

Allerdings funktioniert die Konstruktion beziehungsweise die Konstitution des Fichteschen Selbstbewusstseins, wie oben gezeigt, nur vermittels eines absoluten Subjekts. Dieses absolute Subjekt wird von Fichte jedoch nicht als ein statisches,

¹⁵⁸ Siehe hierzu: Giel, Klaus: Der Gott der Vernunft – ein vernünftiger Gott. In: der blaue reiter – Journal für Philosophie. Götter. Nr. 10, Band 2/99, omega verlag, Stuttgart 1999, Seite 6–10

¹⁵⁹ Fichtes Werke. Band 5, Seite 359

verstanden. Am Anfang des Fichteschen Denkens steht das Unfertige, das vermittels einer Bewegung des Absoluten, das heißt einer (Tat)Handlung, sich als Ich ergreift um als Zurechnungssubjekt Zwecke setzen zu können.

Das sich selbst Setzen des Ich kann auch als Selbstermächtigung verstanden werden. Das Ich ermächtigt sich selbst Bezugspunkt und verantwortlicher Ursprung von Handlungsketten, das heißt Zurechnungssubjekt, zu sein. Das Wissen des Ich um sich selbst bedingt aber auch eine Abgrenzung gegenüber allem, was nicht dieses Ich ist. Anders ausgedrückt: Mit dem sich selbst Setzen des Ich, setzt das Ich sich ein Nicht-Ich gegenüber. Ich und Nicht-Ich sind untrennbar miteinander verbunden: „Das vernünftige Wesen ist, lediglich inwiefern es sich als seyend setzt, d. h. inwiefern es seiner selbst sich bewusst ist. Alles Seyn, des Ich sowohl als des Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modification des Bewusstseyns; und ohne ein Bewusstseyn gibt es kein Seyn.“¹⁶⁰ Fichte ist jedoch kein Solipsist. Vielmehr will er zum Ausdruck bringen, dass der Mensch Welt nur insofern „hat“, als er sich einen Begriff von ihr macht, also denkend tätig ist, und dass das Bilden von Begriffen eine intellektuelle Leistung darstellt, die nichts mit „Dingen an sich“, „Welt“ oder ähnlichem zu tun hat. Anders ausgedrückt: Welt ist dem Menschen immer nur verfügbar als das Bild – nicht als das Abbild –, das er sich von ihr macht. Während für Schelling das Wissen nur insofern verbindlich ist, als es sich von der Natur her äußert, das heißt insofern es von der Natur garantiert ist und Wahrheit verstanden wird als Abbild der Natur, ist für Fichte das sich Machen eines Bildes von Welt nur verbindlich als Aktivität, das heißt im gestalteten beziehungsweise im zu gestaltenden sozialen Rahmen. Verbindlichkeit wird von Fichte sozial verstanden, nicht als Adäquatio. Dass Aussagen nie ganz adäquat sind, nie sogenanntem Wirklichem voll entsprechen können, macht den Bildcharakter der Aussage aus. Alle Aussagen der Wissenschaft sind Bilder, deren Verbindlichkeit eine politische Dimension haben. Das Bild, mithin das von Welt, ist ein Medium der Macht. Während bei Hegel im Begriff die göttliche Wahrheit, das heißt die göttliche Macht, zum Vorschein kommt, findet bei Fichte im Welt-Bild die soziale Macht ihren Ausdruck – und, ganz wichtig in diesem Zusammenhang, die soziale Macht ist nie fertig, kommt nie zu einem Ende und ist in den Grenzen der gestaltenden Vernunft arbiträr. Slavoj Žižek sieht das Kantisch-Fichtesche Subjekt als „das

¹⁶⁰ Fichtes Werke. Band 3, Seite 2

Subjekt des Arbeitsprozesses, des produktiven Verhältnisses zur Wirklichkeit – genau aus diesem Grund kann es die gegebene Realität nie völlig, vermitteln [...] Das Hegelsche Subjekt aber ist ‚absolut‘, es ist nicht mehr ein an gegebene Voraussetzungen gebundenes, durch sie beschränktes und von ihnen abhängiges ‚endliches‘ Subjekt; es selbst setzt genau diese Voraussetzungen. Wie? – Gerade durch den Akt des ‚Wählens dessen, was schon gegeben ist‘, das heißt durch den [...] Akt einer rein formalen Umkehrung; das Subjekt gibt also vor, die gegebene Wirklichkeit sei bereits sein Werk, es übernimmt die Verantwortung für sie [...] Was man aber dem Fichteschen ‚endlichen‘ Subjekt hinzufügen muß, um zum Hegelschen ‚absoluten‘ Subjekt zu gelangen, ist nur eine rein formale, leere Geste, grob gesprochen, ein Akt reiner Verstellung, durch den das Subjekt vorgibt, für das verantwortlich zu sein, was ohnehin geschieht, ohne daß es teil daran hat.“¹⁶¹ Zizek zufolge ist im Hegelschen System Subjekt ein Name für diese leere Geste, „welche auf der Ebene des positiven Inhalts nichts ändert (auf dieser Ebene ist alles schon geschehen), die aber trotzdem hinzugefügt werden muß, damit der ‚Inhalt‘ selbst zu seiner vollen Wirklichkeit gelangt.“¹⁶² Fichte hingegen entwirft ein offenes, nicht teleologisches System, das dem Begriff der Macht die Welt öffnet – als zu gestaltende. Die Welt muss nicht auf einen im voraus festgesetzten, wenn auch den Akteuren unbekanntem Begriff gebracht werden, sondern die Prozesse und Vorgänge in der Welt werden von Fichte verstanden als gestaltbare und ergebnisoffene. Macht ist bei Fichte Gestaltungsmacht – mächtig auch der Gestaltung menschlicher Beziehungen. Ursprung aller Macht, besser Urakt der Macht, ist die Selbstermächtigung des Ich, der Akt der „Sonderung“ des einzelnen Ich vom Ganzen. Die Spaltung des Seienden in das Konstrukt Subjekt und eine sinnlich vermittelte Objektwelt, das heißt die Trennung in Ich und Nicht-Ich, ist unerlässlich für ein Verständnis von Macht, die immer nur begriffen werden kann im Zusammenhang mit der Subjektwerdung des Individuums. Unerlässlich ist es aber auch festzuhalten, dass diese Spaltung eine Spaltung vorstellt, die nur denkbar ist im Bewusstsein, dass trotz der Trennung in vordergründig Verschiedene, in Subjekt und Objekt, diese unabdingbar aufeinander verweisen und aufeinander

¹⁶¹ Zizek, Slavoj: Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus.² Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000, Seite 210–211.

¹⁶² Ebd.: Seite 211–212.

angewiesen sind: Ohne Subjekt gibt es kein Objekt und umgekehrt.

Zentral wird das „Nicht-Ich“ vor allem in Form des Du, das heißt in Gestalt des anderen Ich. Zwar setzt sich das Ich in und aus Freiheit, das heißt, dass das sich selbst Setzen des Ich insofern ein unbedingtes ist, als das Setzen eine immer mögliche, voraussetzungslose, nur zu aktualisierende „Tathandlung“ vorstellt – unmotiviert ist das sich selbst Setzen des Ich dennoch nicht. Die Selbstermächtigung eines immer schon seienden Wesens ist kein zufälliger oder zufällender Akt, sondern wird angestoßen immer durch ein anderes Ich. Ich ist das Subjekt folglich nur in der Gemeinschaft mit anderen – jedoch nicht im Sinne einer romantischen Gemeinschaft – gemeint ist eine sich bildende, zu gestaltende Gemeinschaft. Angestoßen oder Aufgefordert sich vom „vegetierenden“ menschlichen Wesen zum sich seines Ich selbst bewussten Subjekt zu erheben wird das Ich durch ein Du. Im notwendigen Aufforderungscharakter des Du sieht Fichte den Gattungsbegriff des Menschen begründet, das heißt dessen Lebensweise als Gemeinschaftswesen im Unterschied zum Einzelwesen. Mit dem anderen, der das Ich auffordert sich selbst zu setzen ist bei Fichte jedoch nicht ein leibhaftes Gegenüber gemeint, sondern vielmehr eine Position in der Selbstwerdung des Ich. Der andere ist für Fichte ein Gesichtsloser und nicht im psychologistischen Sinne zu verstehen als einer, der dem Ich zu seinem Selbst verhilft. Der andere steht nur für ein Aufgefordertsein, für ein ausdrückliches Sollen, das aktualisiert wird durch den anderen. Bei Fichte geht es nicht um eine Bubersche Beziehung zwischen Ich und Du, deren Bindeglied Gott ist beziehungsweise in der das göttliche sich offenbart. Aufforderung heißt hier: Die Vernunft wird so gefordert, dass das Ich sich mitteilt. Das Du kann in diesem Sinne auch verstanden werden als akzeptieren des Seienden als gestaltbares. Fichte gelingt es mit dem Verständnis des Aufgefordertseins des Ich durch den anderen und dem daraus abgeleiteten Sollen, dem gemeinsamen, vernünftigen Gestalten von Welt, ein Verständnis von Gemeinschaft zu stiften, das nicht wie in der Romantik im Mythos gründet wie zum Beispiel in den Mythen vom Blut, vom Volk oder vom Boden.

Im Aufforderungscharakter des Du, wie in der Selbstermächtigung des Ich, liegen auch die Anknüpfungspunkte zum Phänomen der Macht. Indem das Ich sich zu sich selbst ermächtigt gesteht es sich die Macht der Aneignung von Welt zu. Das Fichtesche Selbstbewusstsein ist ein sich selbst versehen des Ich mit Macht. Dies ist

bei Fichte allerdings nicht im Sinne des Bibelwortes „machtet euch die Erde Untertan“ gemeint, wie dies christliche Denker taten, oder misszuverstehen als das „sich selbst entfalten lassen der Natur“ der Romantiker. Weltaneignung meint bei Fichte vielmehr ein verantwortungsvolles und vernünftiges sich Aneignen von Welt in der Weise des Gestaltens von Welt durch das Subjekt. Im Sinne Kants ausgedrückt: Welt, das heißt Natur und der andere, werden von Fichte verstanden als Material der Pflicht eines jeden Ich.

Einen Bruch in der Aneignung von Welt ist das andere Ich, welches das Ich zu seiner Selbstkonstitution auffordert. Der andere Mensch widersteht dem Ich nicht nach der Weise der Welt, das heißt nach Art der Materie oder nach Art der vernunftlosen Tiere, sondern der reale andere wird vom Ich wahrgenommen als anderes Ich – als Gegenüber. Macht kann bei Fichte nicht verstanden werden als das sich Aneignen von Welt und das sich Aneignen des anderen, im Sinne der klassischen Theorien der Macht, weil sie in der Konstitution des Macht ausübenden Ich selbst gründet. Macht ist kein Können, auch nicht ein von Gott verliehenes. Ebenso wenig ist Macht ein Vermögen. Macht ist bei Fichte die durch das Du angeregte Setzung des Ich (=Selbstermächtigung) und die damit einhergehende Aneignung von Welt. Aneignung meint hier aber nicht Übermächtigung oder Dienstbarmachung von Welt, sondern allererst die Konstitution eines Selbstbewusstseins, das sich seiner „Macht“ der Setzung, auch der Setzung seiner Bilder (siehe oben), bewusst ist. Macht bei Fichte kann in diesem Sinne auch verstanden werden als Definitionsmacht. Der andere wird nicht unterworfen. Die Aneignung im Sinne Fichtes lässt dem anderen Ich als gleichberechtigtem Raum.¹⁶³

¹⁶³ Dies lässt sich unter anderem anhand Fichtes Entwurf zu einem geschlossenen Handelsstaat illustrieren: „Der Zweck aller menschlichen Tätigkeit ist der, leben zu können; und auf diese Möglichkeit zu leben haben alle, die von der Natur in das Leben gestellt wurden, den gleichen Rechtsanspruch. Die Theilung [der Güter des idealen, vernünftigen Staats] muss daher zuvörderst so gemacht werden, dass alle dabei bestehen können. Leben und leben lassen.“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 3, Seite 402.

Ähnlich die folgende Stelle: „Wird einer für sich betrachtet, so darf er, [...] alles thun, was er nur will. Nur weil mehrere da sind, die auch bestehen sollen, hat er seine freie Thätigkeit so einzuschränken, dass sie bestehen können, und sie von ihrer Seite die ihrige so, dass Er bestehen könne. Jeder schränkt, da alle gleich sind, rechtlich die Freiheit jedes anderen um soviel ein, als dieser die seinige einschränkt.“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 3, Seite 444-445.

Mit Aneignung gemeint ist ein sich dienstbar machen des „Gegenüber“ insoweit es der Selbstkonstitution des Ich dient – in Form der Ansprache.

Soviel soll hier für den Fortgang der Untersuchung festgehalten werden: Fichte gelingt es erstmals eine Theorie der Macht vorzulegen, die ihren Grund in der Konstitution des Subjekts hat beziehungsweise die Konstitution desselben als Selbstermächtigung fasst. Macht wird als ein der Interaktion der Subjekte vorgelagertes Phänomen verstanden. Dies gleichwohl das Subjekt zu seiner Konstitution des anderen, als Gegenüber, bedarf – aber, wie oben gezeigt, eben nicht als real vorhandenem, sondern lediglich als aufforderndem, der im Akt des Setzens notwendig mit gesetzt ist.

Angesichts der empirischen Daten der Macht wäre zu prüfen, ob sich der „idealistische“ Ansatz Fichtes den Gegebenheiten anpassen lässt. Die Motivation zur Ausübung von Macht könnte verstanden werden als der beständige Versuch der Überwindung der Differenz zwischen dem sich selbst setzenden Ich und dem anderen. In seiner Konstitution findet sich das sich selbst als Ich setzende Ich als vereinzelt. Dem sich konstituierenden Selbstbewusstsein wird die mit dem sich selbst als Ich setzen einhergehende Setzung des Nicht-Ich als Nicht-Identität, das heißt als Differenz, bewusst. Als „Riß im Bild von Welt“ gelangt der andere ins Bewusstsein qua seines Unterschieds zu Welt, das heißt auf Grund seiner „exzentrischen Position“. Das was gemeinhin als Auswirkung von Macht angesehen wird, hat seinen Ursprung im Willen des Subjekts, die Differenz zwischen Ich und Du zu überwinden. Macht könnte somit verstanden werden als der unablässige Versuch der Übermächtigung des Gegenübers, der motiviert ist durch den existentiellen Bruch, als welcher der andere erfahren wird.

Das Ausüben von Macht als Selbstermächtigung und der Versuch der Übermächtigung des anderen, so ließe Fichte sich fortschreiben, ist die wesenhafte Seinsweise des sich zu sich selbst ermächtigt habenden Ich. Nur als Macht ausübender, das heißt in der Aneignung von Welt und im immerwährenden, nie

Auch folgende Stelle aus der *Grundlage des Naturrechts* sei hier noch beispielhaft aufgeführt: „Ob an sich dem weiblichen Geschlechte nicht alle Menschen- und Bürgerrechte so gut zukommen, als dem männlichen; darüber könnte nur der die Frage erheben, welcher zweifelte, ob die Weiber auch völlige Menschen seyen. Wir sind darüber nicht im Zweifel.“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 3, Seite 344

zum Ziel kommenden Versuch der Übermächtigung des anderen, ist der Mensch Subjekt. Insofern würde gelten: Das Gründen der Macht in der Subjektivität ist die Macht der Subjektivität.

Die Überwindung der Transzendentalphilosophie

„Wirklichkeit ist weder eine vorgegebene Objektwelt, noch beruht sie auf einer Setzung des Subjektes; Wirklichkeit ist vielmehr ein Zusammenhang, in dem Objekt und Subjekt sich gegenseitig bedingen.“¹

Walter Schulz

Walter Schulz

„Der Mensch ist ein widersprüchliches Wesen. Er hat an der reinen Vernunft, wie sie einem Gott zukommt, ebenso Anteil wie an der reinen Vitalität, durch die die Tiere bestimmt sind. Als animal rationale ist er auf der einen Seite dem Geistigen und auf der anderen Seite dem Leiblichen zugehörig.“²

Walter Schulz

Die Metaphysik des Schwebens

Während Kant die rationale Anschaubarkeit des Subjekts leugnet, nimmt Fichte in seinem transzendentalen Idealismus eine solche zwar nicht für das Sein oder das Seiende, aber doch für die Selbsttätigkeit des Subjekts als absolutem Subjekt in Anspruch. Dem gegenüber sucht Walter Schulz mit seiner Philosophie der Subjektivität die Transzendentalphilosophie zu überwinden. Auch Schulz sieht

¹ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 73

² Ebd.: Seite 114–115

eine Spaltung von Ich und Welt, die es aber mit Hilfe der philosophischen Reflexion im Denken zu vermitteln gilt: „Ich und Welt sind nur in Bezug aufeinander zu bestimmen. Ich und Welt bilden jedoch keine fraglose Einheit. Der Bezug, das ‚und‘ – ist das eigentliche Problem.“³ Unbestreitbar ist nach Schulz, dass der Mensch „in“ der Welt ist. Ebenso unbestreitbar ist aber auch, dass der Mensch nicht im Weltzusammenhang beziehungsweise in der Natur aufgeht, wie sie von den modernen Naturwissenschaften aufgefaßt wird. Von der Welt auszugehen ist Sache der Naturwissenschaften, so Schulz – Aufgabe der Philosophie der Subjektivität, hingegen ist es, den Menschen als Ausgangspunkt des Denkens zu nehmen: „d. h. es ist Sache des Ich, das über sich und sein Weltverhältnis zu reflektieren vermag.“⁴

Grundsätzlich sieht Schulz zwei Möglichkeiten des Zugangs zum Weltbezug des Menschen, die er „Grundtendenzen“ des menschlichen Seins nennt. Die eine Grundtendenz versteht den Menschen als Teil der Welt, vergleichbar mit den Dingen, die wir in der Welt vorfinden. Die andere Möglichkeit den Weltbezug zu erschließen, ist das Gedankenexperiment des problematisierenden Denkens. Dabei ist zu beachten, dass die Tendenz zur Weltferne einem analytischen Begriff gleichkommt. Weltflucht ist keine transzendente Voraussetzung, sondern das Vermögen der Transzendenz, das heißt, das Vermögen vom weltlich gegebenen zu abstrahieren. Die extremste Form der Transzendenz verweist auf die absolute Subjektivität, der die Möglichkeit eines Freiseins von der Welt als das reine Sein erscheint, während vom anderen Extrem aus betrachtet, die Möglichkeit des Freiseins von der Welt, als das reine Nichtsein erachtet wird. Zwischen den beiden extremen Polen, der Tendenz zur Weltgebundenheit und der Tendenz zur Weltlosigkeit, bewegt sich die menschliche Existenz beständig hin und her, ohne sich je vollständig in einem der Extreme verlieren zu können.

Nur in einem Wechselspiel zwischen der „Macht des Faktischen“ und der „Kraft des nicht Fasslichen“, so Schulz, ist der handelnde Mensch zu verstehen. Der gebrochene Weltbezug des Menschen wird nur verständlich in der Dialektik des nicht festgelegten Denkens zwischen den Grundtendenzen Weltverbundenheit und Weltflucht. Die in Gedanken angestrebte Absolutheit erreicht die Subjektivität

³ Ebd.: Seite 9

⁴ Ebd.: Seite 9

einzig und allein im Tod, formuliert Schulz mit Blick auf die Denker des deutschen Idealismus, „sie wird im Tod und durch den Tod ‚wirklich‘ von der Welt abgelöst, weil sie selbst zunichte wird.“⁵ Den Extrempunkt des Weltbezugs, so ließe sich hier anfügen, erreicht die Subjektivität im Moment der Geburt. Im unendlich kurzen Moment, indem der Mensch als rein körperhaftes Wesen, das sich seiner selbst erst noch bewusst werden muss, auf der Bühne des Lebens erscheint, hat die Subjektivität, als der Prozess, in dessen Verlauf der Mensch sich als Subjekt begreift, ihr Maximum an Weltbezug.⁶

Da auch die Philosophie der Subjektivität die Dialektik von Weltbezug und Weltferne letztendlich nicht zu vermitteln beziehungsweise aufzulösen vermag und als solchermaßen unaufgelöstes Weltverhältnis im Sein nie zu einem Ende kommt, spricht Walter Schulz in Anlehnung an Fichte von einer „Metaphysik des Schwebens“⁷. Diese Metaphysik bleibt jedoch immer der Welt verhaftet, ist niemals

⁵ Ebd.: Seite 11

⁶ Wiewohl die meisten Mütter während der Schwangerschaft die Erfahrung machen, dass Kindsbewegungen sich durch Umwelteinflüsse wie laute Geräusche, Musik usw. auslösen lassen, mithin der Säugling im Mutterleib schon „reagiert“, ist der Anfang dennoch mit der Geburt zu setzen. Solange der Säugling noch nicht geboren ist, steht er in einer intimen Zweierbeziehung mit seiner Mutter. Alle Reaktionen auf sein „Verhalten“ beziehen sich auf sie, als seine natürliche Umgebung.

⁷ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 13.

Fichte schreibt in der Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801: „Der Mittel und Wendepunct des absoluten Wissens ist ein Schweben [...] zwischen Seyn und Nichtseyen des Wissens, und eben damit zwischen nicht absolut Seyn und absolut Seyn des Seyns.“ Das Wort Schweben wird von Fichte im Text durch Fettdruck hervorgehoben. Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 2, Seite 51–52.

In der Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794 heißt es: „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt [...] ist das Vermögen der Einbildungskraft [...] Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nichtbestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt [...] Dieses Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher, wie sich in der Zukunft zeigen wird, den Zustand des Ich in demselben zu einem Zeitmomente ausdehnt. (Für die blosse, reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft giebt es keine Zeit.)“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 1, Seite 215-217

Siehe hierzu auch: Giel, Klaus: Ficht und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik. Quelle & Meyer Verlag, Heidelberg 1959, Seite 93: „Die Vernunft sehnt sich immer über das hinaus, zu dem sie sich macht. Dieses Hinaussein über die eigene Setzung im Vollzuge des Sichsetzens, in welchem Hinaussein es jedoch zu keinem Sein und

reine Transzendenz – ebenso wie das Subjekt nie völlig in der Welt aufgehen kann.

damit zu keinem ‚Halt‘ kommt, bei dem das Sehen ‚gestillt‘ und bei dem die Vernunft sich zufriedengeben könnte, nennt Fichte das Schweben der Vernunft als Bildungs- oder – so wird dies in früheren Schriften genannt – als Einbildungskraft.“

Das Subjekt zwischen Weltflucht und Weltgebundenheit

Das Ich, so schreibt Walter Schulz, ist sich selbst zu einem interessanten Forschungsfeld geworden.⁸ Gleichwohl die Subjektivität schon Denkern wie Augustinus und Thomas von Aquin Gegenstand ihres Philosophierens war, hat sich der Terminus „Philosophie der Subjektivität“ so Walter Schulz, für die „philosophische Epoche, die mit Descartes beginnt und mit Heidegger endet eingebürgert, denn in dieser Epoche ist die Subjektivität ein zentrales Thema der Philosophie.“⁹ Im geschichtlichen Wandel zeigt sich, so Schulz, der Wandel des Begriffs Subjektivität weg von einer Bestimmung durch die Vermögenstheorie hin zu einer Theorie der Reflexion. Der metaphysisch-ontologische Ansatz von Platon und Aristoteles – die Ideen beziehungsweise Gott als Steigerungsformen der Begriffe Sein und Wahrheit – findet sich auch in deren Verständnis des Subjekts: „Die Wesensmerkmale des Subjekts oder der Substanz sind Ständigkeit als Beharrlichkeit und Dauerhaftigkeit und Selbständigkeit als Unabhängigkeit und Für sich sein.“¹⁰ Diese metaphysischen Voraussetzungen finden sich auch bei Descartes, der die strenge Bedingung, dass als Substanz nur dasjenige gelten kann, das zu seinem Bestehen keines anderen Dings bedarf, nur für Gott gegeben sieht. Allerdings unterscheidet Descartes von der unendlichen Substanz Gott, die endlichen Substanzen „res cogitans“ und „res extensa“ – die „denkende Substanz“ und die „ausgedehnte Substanz“. Mit dieser Unterscheidung vollzieht sich der Wandel in der „Geschichte der Subjektivität“ hin zu einem Verständnis von Subjektivität als Bewusstsein, Selbstbewusstsein beziehungsweise Ich. Das „Zugrundeliegende“ wird aus der Unendlichkeit der Ideen und Götterwelt gerissen und erfährt seinen „Grund“ nunmehr in der Endlichkeit. Über den

⁸ Siehe: Schulz, Walter: *Ich und Welt*. Seite 269-270. Unterschlagen wurde im Fließtext, daß Walter Schulz dies in Bezug auf den Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil formuliert. Die Stelle lautet komplett: „Diese Stelle, [im Mann ohne Eigenschaften], die durch mögliche Parallelen und Analogien nicht nur aus dem Werk Musils, sondern auch aus den Werken von Proust, Joyce oder Kafka zu ergänzen wäre, zeigt, daß das Ich sich selbst zu einem interessanten, aber nicht gerade mit Sinn besetzten ‚Forschungsfeld‘ geworden ist.“

⁹ Schulz, Walter: *Ich und Welt*. Seite 237

¹⁰ Ebd.: Seite 238

Wandel des Objektbegriffs schreibt Walter Schulz: „Das Objektive bezeichnet das allgemein Gültige, im Gegenzug zur subjektiv bedingten Auffassung [...] Die Tendenz zum Objekt und zur Objektivität, das heißt die Tendenz zur Weltgebundenheit, setzt sich als Grundtendenz des Weltverhaltens durch, wobei am Ende die Subjektivität selbst eingeebnet werden soll zu einem objektiv beschreibbaren Sachverhalt.“¹¹

Wurden bis zu Descartes noch Körper und Geist nur von ihren Eigenschaften her beschrieben, so ist die von Descartes geforderte denkende Selbstvergewisserung des Selbst „eine innere Kenntnisaufnahme: jeder kann sich für sich und durch sich als Geist erkennen“¹². Bewusstsein erscheint Descartes zufolge dem Reflektierenden als sein Inneres, welches als sein Bewusstsein nicht vom Selbstbewusstsein als sich habendes Bewusstsein zu trennen ist. Das sich habende Selbst kann sich in einem rein formalen Akt der Reflexion selbst zum Thema machen. Die Ablösung des Denkens vom Seienden, gipfelt bei Descartes im *cogito sum* (Ich denke – Ich bin). Gleichwohl bleibt das Denken für Descartes an einen Denkenden gebunden. Das Objekt als solches wird von Descartes angesehen als frei von subjektiven Zutaten.

Fichte hingegen betrachtete alles Objektive letztlich nur als dem Subjektiven objektiv Vorschwebendes.¹³ Fichte markiert den Wandel vom bloßen Vorhandensein der Subjektivität – das Seiende, das Descartes als *res cogitans* bezeichnet, ist als „Geist“ vorhanden – hin zu einem Verständnis der Subjektivität als reinem Vollzug, als (Tat)Handlung.¹⁴

Dem „Druck der Wirklichkeit“ Rechnung tragend, bestreitet Walter Schulz nicht die Existenz einer vom Subjekt unabhängigen Außenwelt. Versuche das Dasein und die Realität der Außenwelt durch die Widerständigkeit erst beweisen zu wollen, wie es Dilthey und Scheler versuchten, hält er jedoch für ebenso abwegig

¹¹ Ebd.: Seite 239

¹² Ebd.: Seite 239

¹³ Bei Fichte heißt es diesbezüglich: „... alles was du ausser dir erblickst, bist immer du selbst. Man hat dieses Bewusstseyn sehr passend Anschauung genannt. In allem Bewusstseyn schaue ich mich selbst an; denn ich bin Ich: für das Subjektive, das Bewusstseyende, ist es Anschauung. Und das Objective, das Angeschauete und Bewusste, bin abermals ich selbst, dasselbe Ich, welches auch das anschauende ist, nur eben objectiv, vorschwebend dem Subjectiven ...“ Zitiert nach: Fichtes Werke. Band 2, Seite 228-229

¹⁴ siehe hierzu das Kapitel *Johann Gottlieb Fichte – Die Macht der Freiheit und die Freiheit der Macht* in dieser Arbeit.

wie den Versuch Fichtes, die Widerstandserfahrung als Einschränkung der an sich absoluten Subjektivität anzusetzen: „Das Verfehltete dieser Versuche liegt darin, daß in beiden Ansätzen ein Ich für sich gesetzt wird, das aus sich heraus geht und dann Welt im Widerstand erfährt. Ein solches fürsichseiendes Ich ist eine Konstruktion. Welt ist mit dem Ich und das Ich ist mit der Welt da. Kein Subjekt ohne Objekt und umgekehrt.“¹⁵ Wollten Fichte und Schelling das Ich aus sich selbst entwickeln und so den Geist verabsolutieren, gleicht Hegel von vornherein das Absolute mit der Welt. Hegel bezweifelt, dass die Vorstellung eines fixen Subjekts für philosophische Aussagen angemessen ist. Zwar ist der Mensch im Denken als Ich frei, „weil ich nicht in einem Anderen bin, sondern schlechthin bei mir selbst bleibe und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichsein ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst“.¹⁶ Der Einzelne jedoch, wird von Hegel immer begriffen als Teil eines Ganzen und ist insofern nicht konstitutiv: „Das sich gleichnamige Bewußtsein, das sich von sich selbst abstößt, wird sich ansichseiendes Element; aber es ist sich dies Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dies gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannigfaltigen Seins.“¹⁷ Das heißt, Geist und Welt werden nicht nur als gegenseitig auf sich Verweisende gedacht, sondern sind ontologisch betrachtet das Gleiche. Während Walter Schulz die Trennungen des Seinsverständnisses der Existenzialisten, in zwei unabhängig voneinander existierende Seinsbereiche (die Seinsweise des Geistes als Dasein und die Seinsweise des Seienden) zu statisch erscheint, weil die Konzeption unabhängiger Weisen des Seins nicht die wechselseitige Angewiesenheit und Bezüglichkeit berücksichtigt, geht ihm das Denken Hegels, in dem diese Bereiche als quasi identisch angesetzt werden, zu weit. Geist und Welt sind für Schulz zwar untrennbar aufeinander angewiesen und sind nur als Wechselbeziehung denkbar, dennoch bleibt festzuhalten: „Die Welt bleibt vom Tod des einzelnen unberührt bestehen.“^{18/19} Dessen ungeachtet gilt: Auch wenn wir „faktisch Welt als Inbegriff

¹⁵ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 94

¹⁶ Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes. Werke in 20 Bänden. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 3. Aufl. 1992, Band 3, Seite 156

¹⁷ Ebd.: Band 3, Seite 156-157

¹⁸ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 37

von gegenstehenden Objekten immer schon irgendwie im Sinne von ‚Welt als Ordnung‘ voraussetzen müssen“,²⁰ ist dies kein hinreichender Grund Ich und Welt aus einem wie auch immer gearteten Absoluten abzuleiten. Die Bestimmtheit durch Objekte, wie die Tatsache, dass wir uns immer schon in ausgeformten Ordnungen vorfinden ist keine Feststellung einer Gegebenheit im Sinne einer vernünftigen Ordnung, sondern es handelt sich „– dies sei noch einmal betont – um eine ‚Denknotwendigkeit‘ der die Welt deutenden Subjektivität“.²¹ Festzuhalten ist, „daß das Subjekt immer schon das Objekt bedingt und umgekehrt“.²² Dennoch sind Subjekt und Objekt nicht Ausfluss eines Prinzips, genauso wenig wie das Objekt sich aus dem Subjekt ableiten lässt, sondern Subjekt und Objekt stehen sich dialektisch gegenüber: „Ich bleibe selbstverständlich ein unabhängiges Ich, was auch immer ich erkenne [...] Zugleich aber gilt, daß jede Erkenntnis mein Ich formt und bestimmt, und zwar das Ich als solches.“²³ Auch wenn die Objekte, so wie sie uns erscheinen von unseren Sinnen geformt werden, so erfährt das Subjekt die Welt dennoch als widerständig: „Der Druck der Wirklichkeit ist eine Urerfahrung. Er äußert sich zwar in sehr differierenden Formen, aber immer liegt in ihm die Aufforderung, die Auseinandersetzung mit dem Seienden zu leisten. Ob diese Auseinandersetzungen glücken oder nicht glücken, die Belastung, die sie darstellen, ist nie zu beheben. Diese Belastung sich verständlich zu machen und zugleich sie in Gedanken zu erleichtern, das ist Sache der Weltanschauungen, in denen es konkret darum geht, die beiden Grundtendenzen der Subjektivität, die Tendenz zur Weltlosigkeit und die Tendenz zur Weltgebundenheit, irgendwie in Einklang zu bringen.“²⁴ Was Walter Schulz anstrebt ist, im Gegenzug zum Idealismus, ein Rückgriff auf eine Subjektivität, die nicht als Absolute zu verstehen ist und sich immer schon durch ihr entgegenstehende Objekte bestimmt findet. Eben diese Bestimmtheit durch Objekte gilt uns als Urerfahrung von Welt.“²⁵ Die

¹⁹ An anderer Stelle heißt es: „Ich vergehe, die Welt dagegen wird bleiben. Und das heißt eben: Der Tod setzt die radikale Differenz von Welt und Ich.“ Zitiert nach: Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 77

²⁰ Ebd.: Seite 93

²¹ Ebd.: Seite 93

²² Ebd.: Seite 93

²³ Ebd.: Seite 148

²⁴ Ebd.: Seite 93

²⁵ Ebd.: Seite 92

gegenseitige Bezüglichkeit von Subjekt und Objekt zeigt sich auch im Phänomen der Erkenntnis: „Erkennen ist der ständige Austausch von Subjekt und Objekt, das heißt der Bezug, der beide Pole in Abhängigkeit, und zwar wechselseitige Abhängigkeit, voneinander bringt.“²⁶ Der Objektbezug ist nicht ohne subjektive Deutung möglich, „wobei die Deutung jedoch nicht willkürlich ist, sondern objektiviert wird“.²⁷ Gegen die von Heidegger vollzogene ontologische Trennung von Dasein und Seiendem formuliert Schulz: „Es gilt die von Heidegger so genial thematisierten Phänomene wieder zurückzuübersetzen in die ursprüngliche Dimension der realen Dialektik, in der das Subjekt von der Welt bedingt ist und bedingt bleibt. Eine solche Rückübersetzung muß gerade im Gegensatz gegen Heideggers Eindeutigkeit aufzeigen, daß das In-der-Welt-sein von Grund aus zweideutig ist, weil es von zwei gegensätzlichen Tendenzen bestimmt ist, von der Tendenz zur Weltlosigkeit und von der Tendenz zur Weltbindung.“^{28/29}

Zur Verdeutlichung der Problematik der Grundbegriffe Subjekt und Objekt führt Walter Schulz den Begriff „Dialektische Konstituentien“ ein. Dialektische Konstituentien wie Zeit, Raum, Geschichte, Natur... machen die Zweideutigkeit der Grundbegriffe Subjekt und Objekt deutlich. Es handelt sich um übergreifende Begriffe die, ähnlich dem Begriff der Subjektivität, die Zweideutigkeit der Begriffe nicht aus der Welt schaffen, „weil die Subjektivität, die diese Begriffe anwendet, in deren Gebrauch nicht eindeutig sein kann“.³⁰ Dies, weil die Subjektivität ihren Weltbezug nicht klären kann, da es nicht möglich ist, die Subjektivität aus der Mittellage von Weltdistanz und Weltgebundenheit einem der beiden Grundbegriffe – Subjekt oder Objekt – eindeutig zuzuordnen. Ebenso wie Sprache oder Zeit als Dialektische Konstituentien objektiv welthaft, das heißt, unbestreitbar weltlich Seiendes sind, ebenso unbestreitbar ist aber auch deren nicht Fasslichkeit und Zugehörigkeit zum Reich des Geistes. Zeit zum Beispiel vergeht ohne unser

²⁶ Ebd.: Seite 148

²⁷ Ebd.: Seite 148

²⁸ Ebd.: Seite 37

²⁹ Die Wechselseitige Bedingtheit und Abhängigkeit der beiden Grundtendenzen läßt sich veranschaulichen mit der wechselseitigen Abhängigkeit von Körper und Psyche. Ebenso unbestreitbar wie durch psychische Probleme verursachte psychosomatische Krankheiten sind durch Stoffwechselerkrankungen hervorgerufene psychische Krankheiten.

³⁰ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 89

Zutun und wird dennoch je unterschiedlich empfunden. Die Zeit kann man vergessen, wiewohl sie dessen ungeachtet vergeht. Dazuhin wird die „Geschwindigkeit“ mit der die Zeit vergeht, von den Naturwissenschaften von der Geschwindigkeit des Bezugssystem abhängig gemacht, für das diese angegeben werden soll.³¹ Dialektische Konstituentien, so fasst Walter Schulz zusammen, „sind Bezugsbegriffe, das heißt, durch diese Begriffe werden die jeweilig in den Begriffen der Subjektivität und Objektivität liegenden Bezugsmöglichkeiten herausgestellt und für sich gesetzt. Diese Fürsichsetzung bedeutet aber keineswegs, daß der Wechselbezug zwischen Subjekt und Objekt im Sinn gegenseitiger Bedingung ein für allemal festgelegt werden könnte [...] gegen jede einseitige Ableitung setzt sich wiederum die Einsicht durch, daß diese Begriffe, insofern sie Subjekt und Objekt verbinden, nicht auf eine der beiden Seiten festzulegen sind.“³² Und genau dies galt es hier heraus zu arbeiten: Walter Schulz versucht die beständige Bewegung der Selbstvergewisserung des Denkens als Antrieb des Lebens aus der Mittellage von Weltbindung und Weltferne zu deuten. Die sich ihrer selbst beständig selbst zu vergewissern suchende Subjektivität pendelt dabei jedoch weder zwischen zwei völlig unabhängigen Welten hin und her, noch erschafft die Subjektivität sich eine Objektwelt im Denken. Die Subjektivität selbst kann als ein übergeordnetes Dialektisches Konstituens aufgefaßt werden, das heißt hier, als Vermittlungsbegriff, mit dessen Hilfe die Mittellage zu beschreiben ist und mit dessen Hilfe der ins „Dasein geworfene“ Mensch in beständiger problematisierender Reflexion sich in einer immer schon vorgefundenen Welt der Objekte zu verorten sucht. Dass dieses verorten und problematisieren niemals zu einem befriedigen Ende kommt, was Walter Schulz treffend mit der Bezeichnung „Metaphysik des Schwebens“ bezeichnet, ist für ihn eine Grundtatsache des Lebens. Wiewohl das Einzelwesen, der einzelne menschliche Körper, ohne Reflexion existieren kann (ähnlich dem noch nicht zu sich selbst durchgebrochenen Ich Fichtes, das bloß dem Begriff nach ist) ist ein Verständnis dessen, was der Mensch vorstellt, anders nicht möglich. Während die Existenzphilosophie Welt und Existenz von vornherein als Einheit ansetzt und die Philosophie des Idealismus umgekehrt Welt von einem ins absolute

³¹ siehe hierzu Einsteins „Zwillingsparadoxon“. Letztendlich ist der Begriff der Zeit als solcher nicht zu klären. Siehe hierzu: Augustin, Frank: Unter dem Banner der Zeit. Die Jagd auf ein Phantom. In: der blaue reiter – Journal für Philosophie. Bd. 5. omega verlag, Stuttgart 1997, Seite 8-12

³² Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 91

verlagerten Ich her abzuleiten trachtet, ist für Walter Schulz der Mensch nur zu Verstehen als in die Welt Geworfener, der seiner Selbst im Wechselspiel zwischen den Tendenzen zur Weltgebundenheit und zur Weltflucht habhaft zu werden sucht. Zu sich selbst kommen kann die Subjektivität nur, wenn sie verstanden wird als nicht Festzustellende, das heißt als zwischen den Extremen der Weltgebundenheit und der Weltferne unablässig Schwebende.

Subjektivität als Selbstverhältnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit

Ich und Welt sind zwei ihrem Wesen nach verschiedene Bereiche in denen sich der Mensch „aufhält“ und „bewegt“ – er ist nicht nur der Welt verhaftet, aber auch nicht nur Geist. Während Heidegger eine Trennung der Bereiche des Seins in die ontologisch getrennten Seinsweisen des „Daseins“ und des „Seienden“ vornimmt (kategoriale Ontologie) die nicht miteinander wechselwirken, sind für Walter Schulz die Bereiche Welt (als Objektwelt) und Geist zwar ihrem Wesen nach unterschiedene und abgegrenzte Weisen des Seins, dennoch sind sie nicht ohne Einfluss aufeinander. Ebenso wenig wie sich die Weisen des Seins unabhängig voneinander behandeln lassen, läßt sich die Objektwelt, wie Fichte es versucht, aus dem Geist respektive dem Ich, deduzieren. Auch die Subjektivität kann nicht als Bewusstsein aus der Objektwelt abgeleitet werden, wie es die modernen Naturwissenschaften, insbesondere die Neurowissenschaften, versuchen. Ebenso bedarf der Versuch Hegels Subjektivität und Objektwelt aus einem absoluten Prinzip abzuleiten beziehungsweise in einem solchen wieder aufzulösen, für Walter Schulz einer nicht begründbaren metaphysischen Voraussetzung. Will man auch nicht an der Idee einer Hinterwelt, eines mundus intelligibilis festhalten, wie Kant es für unvermeidlich hält, so Schulz, „dann ist offensichtlich nur die Dialektik der Selbsterfahrung der Boden, auf dem man sich bewegen kann, und zwar in der Weise einer nicht zu entscheidenden Doppelreflexion. Einerseits gilt: die wissenschaftlich objektive Sicht ist in sich überzeugend [...] Andererseits bleibt das Selbstbewusstsein der Spontanität, und zwar in der Form eines Könnensbewußtseins, ein nicht zu leugnendes Faktum.“³³

Sofern erkannt wird, dass Reflexion zum Lebensvollzug gehört, ist Selbstreflexion für Walter Schulz eine „unhintergehbare“ Wesensbestimmung der Subjektivität. Es kommt ihm darauf an, den Menschen in einer immer schon vorgefundenen Welt zu verorten. Wie oben beschrieben sieht er den Menschen in einem Schwebezustand zwischen den Grundtendenzen der Weltgebundenheit und der Weltflucht. Beide „Welten“ bedingen sich gegenseitig und sind wechselseitig konstitutiv – kein

³³ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 43

Subjekt ohne Objekt und kein Objekt ohne Subjekt. Auch wenn Walter Schulz die Vernunft als absolute, alles übergreifende und ordnende aufgibt, so hält er dennoch an dem Gedanken einer Einheit fest. Im Subjekt respektive in der Subjektivität, sind Ich und Welt vereint, wenn auch in dialektischer, nicht auflösbarer Weise.

Wenn der Mensch sich in einem Zustand beständiger Neudefinition zwischen der Objektwelt und der Welt des Geistes findet beziehungsweise befindet, stellt sich das Problem, kraft welchen Vermögens diese Verortung stattfindet. Es bleibt die Frage zu beantworten, wie diese beiden Welten im Denken vermittelt werden. Walter Schulz zufolge gelingt dies vermittels der „problematisierenden Reflexion“, die er begrifflich scheidet von der instrumentellen Reflexion, welche dem Aspekt der Lebensbewältigung zugehört. Auch wenn das Unterfangen den Innenbezug der Subjektivität nicht zu leugnen und solchermaßen zu versuchen die Subjektivität zu verorten durchaus paradox ist, so Walter Schulz, ist er unumgänglich. Paradox auch deshalb, weil die philosophische Reflexion als geistige, an sich weltabgewandte Tätigkeit ihre Vollendung darin findet, „daß sie gegen sich selbst denkt, d. h. einmal – in bezug auf den konkreten Lebensvollzug –, daß sie sich gegen nicht-reflexive Zustände einschränkt, und das heißt sodann, daß sie den Vollzug ihrer Selbstsetzung als Faktizität begreift“.³⁴ Weil es der Subjektivität nicht gelingt, sich durch Reflexion zum absoluten Subjekt zu erheben und sich als reines Für-sich-sein zu konstituieren, kann sie nurmehr den Versuch wagen, sich von der Welt her zu verstehen: Die Tendenz zur Weltgebundenheit ist, so Walter Schulz, „der einzig mögliche Grund und Boden der Subjektivität Halt zu gewinnen“.³⁵ Das heißt, das Schwanken der Subjektivität zwischen Transzendenz und Immanenz findet eine Abstützung von den Phänomenen her. Subjektivität wird somit nicht als reines Selbstverhältnis verstanden wie bei Heidegger. Der Rückgriff der Reflexion auf den Weltbezug ist nach Walter Schulz Zeichen einer sich kehrenden Reflexion. Das Halt suchen der Subjektivität am welthaft Seienden wird von Schulz nicht als Möglichkeit verstanden, sondern, weil die Not der Haltlosigkeit beseitigt werden soll, als Notwendigkeit: „Die Subjektivität versteht sich ‚in der Weise‘, ‚nach Art‘, ‚als ob‘ sie ein Seiendes unter anderem Seienden sei. Sie weiß aber doch zugleich mehr oder weniger deutlich, daß sie kein Ding ist, denn sie ist sobald sie sich auf

³⁴ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 59

³⁵ Ebd.: Seite 59

sich besinnt, ihrer selbst als eines reflektierenden Ich gewiß.“³⁶ Walter Schulz spricht von einer „latent mitlaufenden Reflexion“ beziehungsweise von „Mitbewusstsein“. Ist das Hin- und Herschwanken zwischen den Polen im Alltag problemlos, stellt erst die philosophische Reflexion, welche die Tendenz hat sich vom Leben abzutrennen, „das grundsätzliche Unzuhausesein der Subjektivität heraus“.³⁷ Dies ist wichtig, weil ein beständig sich selbst und seinen Weltbezug reflektierender Mensch dem Alltag nicht gewachsen wäre. Wer die Selbstreflexion als wesentliches Konstituens der Subjektivität begreift, muß aber daran festhalten, so Walter Schulz, „daß das Denken nur dann eine Grenze für sich anerkennen kann, wenn es sich selbst begrenzt, d. h. wenn es erkennt, daß und warum es in sich keinen Halt gewinnen kann“.³⁸ Die Selbstbegrenzung der Subjektivität liegt darin, dass sie sich als Reflektierende zu ergreifen sucht. Gegenstand der Reflexion ist immer das empirisch bedingte Ich. Dabei „gilt nach wie vor: die Subjektivität ist weder in einem übersinnlichen Reich zu Hause noch ist sie in der Weise empirischer Tatbestände zu beschreiben. Sie ist ein Transzendieren ihrer selbst, und als solche ist sie durch die Selbstreflexion bestimmt [...] Eine philosophische Behandlung der Subjektivität unterscheidet sich von einer wissenschaftlichen Analyse der Subjektivität ja gerade darin, daß sie dialektisch beide Tendenzen der Subjektivität ursprünglich zugehörend durchdenkt.“³⁹

Der Kunstgriff von Walter Schulz besteht darin, aus der Vorstellung einer sich faktisch zwar immer schon als irgendwie Seiend begreifenden, aber doch beständig zwischen den beiden Grundtendenzen schwebenden Subjektivität, eine „reflektierte Vermögenstheorie“ als Umkehrung der klassischen Transzendentalphilosophie zu begründen. Während die klassische Transzendentalphilosophie die Voraussetzungen des Denkens, die selbst Strukturen des reinen Denkens sind, durch Reflexion zu erschließen sucht, wird in der Vermögenstheorie versucht, die dem Denken zugrunde liegenden Voraussetzungen, die im Denken nicht eingeholt werden können, herauszustellen. So besteht zum Beispiel eine Eigentümlichkeit des Menschen darin, dass er auf die materiellen Bedingtheiten seines Denkens, wie die Notwendigkeit eines intakten

³⁶ Ebd.: Seite 60

³⁷ Ebd.: Seite 60

³⁸ Ebd.: Seite 44

³⁹ Ebd.: Seite 43

Gehirns, reflektieren kann. Indem Schulz den Begriff der Reflexion auf die Vermögen bezieht gelingt es ihm, die Vermögen nicht im klassischen Sinne als transzendental Vorhandene zu begreifen, sondern die Vermögen als „Bewusstseinsvorstellungen des Könnens“ in der Subjektivität zu verankern. Als Könnensbewusstsein werden die Vermögen erst im Tun aktualisiert. Die das unbestreitbare In-der-Welt-Sein der Subjektivität beständig als Mitbewusstsein begleitende Reflexion versteht das Tun, das in der Welt Handeln der Subjektivität, als Können. Die Vermögen sind „nichts anderes als die von der Subjektivität aufgedeckten Möglichkeiten, die sie anerkennen muß, wenn anders sie sich in der Welt festzustellen sucht.“⁴⁰

Vermögen werden aber nicht im Sinne einer christlichen Teleologie als Nachweis der Zweckhaftigkeit des Menschen verstanden, sondern werden vielmehr sinnfrei vorgefunden beziehungsweise müssen als vorgefundene, innerweltliche Könnensformen von der Subjektivität akzeptiert werden. Die Vermögen sind dem Menschen gegeben, aber nicht von Gott, als Vermögen, sich auszuprobieren. Das heißt, dass die Reflexion ständig das Handeln des Subjekts in der Welt als Mitbewusstsein um die Vermögen begleitet. Das Mitbewusstsein ist die Form, in der das Ich „zumeist um sich und seine Möglichkeiten weiß“.⁴¹ Insofern ist das Ich, „als Inbegriff der Vermögen die Voraussetzung der denkenden Thematisierung des Ich und zugleich gilt doch [...] nur in und durch das Denken wird das Ich als Träger von Vermögen sich faßlich.“⁴² Somit eröffnet sich wieder der paradoxe Charakter der Subjektivität: Das Ich als Element des Geistes macht sich denkend klar, dass es ohne Elemente der Objektwelt, zum Beispiel einem intakten Gehirn, gar nicht denken kann. Auch wenn die Vermögenstheorie eine Einschränkung der Reflexion darstellt, weil sie der „Selbsterfahrung“ entbehrt, gilt es festzuhalten, dass sie vom reflektierenden Ich vermittelt einer „kehrenden Reflexion“ aufgebaut ist und insofern auf das Ich zurückgeht: „Die Reflexionstheorie bleibt maßgebend: Sie durchschaut sich und die Vermögenstheorie, weil und insofern sie erkennt, daß die Vermögenstheorie einerseits nur eine notwendige Abhilfe gegenüber den ‚Mängeln‘ der Reflexionstheorie ist, und daß sie andererseits doch auf eine

⁴⁰ Ebd.: Seite 62

⁴¹ Ebd.: Seite 49

⁴² Ebd.: Seite 67

Grundtendenz der Subjektivität zurückzuführen ist.“⁴³ Die Verbindung zwischen dem transzendenten, rein geistigen Ich und dem sich in der Welt bewährenden Ich, bildet die Reflexion. Das „Wissen um das Können der Reflexion ist das vermittelnde Band zwischen spekulativer Ichgewißheit und realem Ichbewußtsein. Es ist ständig anwesend, wenn auch zunächst und zumeist in der hintergründigen Form des Mitbewußtseins, der conscientia. Dieses Mitbewußtsein läuft mit, meldet sich unauffällig im Bewußtsein des Anderskönnens wie im Gefühl, nie ganz im Gegebenen, bei dem wir gerade sind, aufzugehen.“⁴⁴

Im Unterschied zum Tier, kann der Mensch von seinen Vermögen auch außerhalb seines Eingepastseins in die Welt Gebrauch machen: „Er ist nicht in eine Umwelt eingefügt, auch wenn er biologischen Lebensbedingungen untersteht, die den Unterschied zum Tier relativieren. Die Vermögen als Vermögen richten das Tun und Lassen des Menschen nicht eindeutig in bestimmter Hinsicht aus. Sie schreiben nicht konkretes Verhalten vor – wiederum mit Ausnahme biologischer ‚Reste‘.“⁴⁵ Das heißt, dass der Mensch auch unabhängig von den Erfordernissen biologischer Selbsterhaltung seine Vermögen kultivieren kann. So wird durch Kultivierung aus dem reinen Vermögen des Hörens und unterscheiden Könnens von Tönen das Vermögen zur Musik beziehungsweise aus dem Vermögen der Bewegung die Ausdrucksform des Tanzes. Letzteres ist ebensowenig mit sogenannten „Balztänzen“ im Tierreich zu vergleichen, die als bloß instinktgeleitete Bewegungsfolgen einem vorgegebenen Ablauf folgen, wie das Singen der Vögel etwas mit der Kunstform der Musik zu tun hat.

Die Vermögenstheorie hat ihren Ursprung bei Platon, der das Lebensprinzip und die geistige Tätigkeit als nicht mehr vom Körper her erklärbar entdeckte und die Seele als „von sich aus“ tätiges, selbständiges Prinzip fand. Der Rückgriff auf die Vermögenstheorie erfolgt auch deshalb, weil die Reflexion sich nach Schulz nicht auf ein leeres Ich als reine Struktur beziehen kann, wie bei Fichte, sondern immer nur auf ein innerweltlich Seiendes. Auch der andere begegnet dem Subjekt allererst als der Welt zugehörig.

Das Bewusstsein, dass ich mich jederzeit zur Reflexion entscheiden kann, verweist auf Freiheit. Allerdings zeigt die Tatsache, dass ich über die Freiheit

⁴³ Ebd.: Seite 64

⁴⁴ Ebd.: Seite 55–56

⁴⁵ Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik, Seite 296

reflektieren kann an, dass dieses Können der Reflexion nicht nur in mir begründet liegt. So schreibt Schulz: „Die Differenzierung von Welt und Ich ist systematisch gesehen die Urleistung des reflektierenden Ich, das sich von der Welt in der Weise der Vermittlung unterscheidet. Vermitteln ist, wie die Idealisten mit Recht herausstellen, Trennen und Verbinden zugleich. Es ist als Identischsetzen meiner selbst das Absetzen gegen das Andere, das solchermaßen als dialektisch Anderes gesetzt wird.“⁴⁶ Dabei muss jedoch festgehalten werden, dass dem Ich die abstrakte, rein gedankliche Unterscheidung seiner selbst von sich als aktuell Denkendem möglich ist, das heißt, das Ich vermag sich als Ursprung des Denkens zu setzen, „aber dieses Setzen geschieht in der Weise des Denkens – es handelt sich beim Ich und beim Denken um Zirkelbegriffe, das heißt, um Begriffe, die sich gegenseitig voraussetzen. Das reflektierende Ich setzt die Differenz zwischen Ich und Welt, insofern es das Unterscheidenkönnende ist, und es sucht zugleich diese Differenz zu erklären.“⁴⁷ Das Selbstbewusstsein als Wurzel der Subjektivität ist dementsprechend nicht nur ein Wissen um sich selbst, sondern eine Form der Selbsthabe und insofern ebenfalls ein Vermögen.⁴⁸ Wirksam ist nicht mehr der Antike Ansatz, demzufolge das Ich sich in die Gegebenheiten der Welt einzupassen hat. Im Gegenteil: Das Subjekt kann Welt vermittels seiner Vermögen wollen.⁴⁹ Im Unterschied zum Trieb, hat der Wille etwas mit uns als Wollenden zu tun. Das Wollen wird von uns, als geistigen Wesen, in Gang gesetzt, wohingegen der Trieb als solcher nicht unserem Willen unterworfen ist. Dem Willen ist es möglich, dem Treibenden des Triebes nachzugeben oder sich über das Getriebensein zu erheben. Da uns die Welt keine eindeutige Ordnung vorgibt, können und müssen wir „wollend die Welt überschreiten“.⁵⁰ Die Vorstellung einer unbedingten Tätigkeit ist für Walter Schulz absurd: „Es gibt nur ein Wollen in der Welt und in bezug auf Weltgehalte [...] in allem welthaften Wollen wirkt nicht das absolute Wollen – dies

⁴⁶ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 75

⁴⁷ Ebd.: Seite 75–76

⁴⁸ Ebenso ist auch das kollektive Unterbewusstsein, wie es von Jung formuliert wird, nach Walter Schulz „nur“ ein Vermögen, das aktualisiert und kultiviert werden kann.

⁴⁹ Im „wollen können“ ist für Schulz jedoch kein „müssen“, kein Zwang enthalten. Das Individuum ist zur Lebensbewältigung zwar immer gezwungen ein Mindestmaß an Reflexionen vorzunehmen, ist jedoch frei diese auf ein Minimum zu beschränken.

⁵⁰ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 122

gibt es nicht –, wohl aber die Tendenz zur Absolutheit, das heißt zur Weltlosigkeit als der Wille zur absoluten Freiheit. ‚Ich will frei sein‘ (Fichte). Dies Wollen ist und bleibt unter konkret-praktischen und unter abstrakt-theoretischem Aspekt betrachtet ein Urphänomen.“⁵¹ Wille und Reflexion werden von Walter Schulz nicht als Gegensätze verstanden. Die dem Willen zugehörige Reflexion ist stets Sach- und Selbstreflexion: „Im Wollen von etwas will ich immer zugleich mich als den dieses Etwas wollenden.“⁵² Wie auch immer man das Wollen interpretiert, als „Nichtbefriedigtsein“ bezeugt das Wollen das „Nichteingepaßtsein“ des Subjekts in die Welt: „Wollen ist immer ein Verändernwollen, dessen höchstes und letztes Ideal eben das Wollen wäre, das absolut weltlos die Möglichkeit hätte, sich ‚seine‘ Welt allererst zu setzen. Da dies Ziel nicht erreichbar ist, bleibt das Wollen immer hinter seinem Gewollten zurück. Es kann die Negativitäten der Welt nie endgültig aufheben, und es ist ihm verwehrt, das endgültige Einverständnis mit dem Seienden – die geglückte Indifferenz – zu schaffen.“⁵³

Das Denken von Walter Schulz muss auch verstanden werden als Abgrenzung zur „Existenzphilosophie“ Heideggers. Während Heidegger das Dasein als faktischen Selbstvollzug begreift, der unbeeinflusst von Welt vonstatten geht, ist für Schulz die Widerständigkeit des Seienden dem Selbstvollzug nicht nur hinderlich – Ich und Welt sind nur im Wechselbezug und in Wechselwirkung, als gegenseitig auf sich verweisende und gegenseitig sich Bedingende denkbar. Demgegenüber deutet Heidegger, so Schulz, die Differenz von Denken und Sein um in die Differenz von Sein und Seiendem. Damit werden das Sein, als menschliches Dasein, und das Seiende voneinander geschieden. Sie beeinflussen einander nicht mehr. Entscheidend jedoch ist, so Schulz, „das hat Heidegger ja gerade so genial herausgestellt –, daß die Subjektivität die Angst um ihr Sein in der Welt nie überwinden kann.“⁵⁴

Während die platonische Idee eine eingeborene Vorstellung ist, handelt es sich bei der Subjektivität um einen durch philosophische Reflexion gebildeten Begriff, der, im Gegensatz zu den unveränderlichen und ewigen Ideen, nur im Augenblick verhaftet ist. Subjektivität, so Walter Schulz, läßt sich nicht feststellen: „In sich

⁵¹ Ebd.: Seite 123-124

⁵² Ebd.: Seite 125

⁵³ Ebd.: Seite 125

⁵⁴ Ebd.: Seite 198

selbst hat die Subjektivität keinen Zusammenhang, sie macht sich ständig neu [...] Die Subjektivität kann sich in keiner Form selbst erkennen; ihr Gewesensein ist nie sie selbst.“⁵⁵ Subjekte vermögen nie und auch das ist ein Unterschied zur Theorie Fichtes (siehe dort), Objekt für sich selbst zu werden. So schreibt Schulz: „Ich vermag – das ist das eigentliche Paradox –, weil ich an mir selbst nur reine Freiheit bin, nie Objekt für mich zu werden, sondern eben nur für die anderen.“⁵⁶ In diesem sich gegenseitig wahrnehmen als Objekt⁵⁷, liegt die Betroffbarkeit (nicht der Aufforderungscharakter!) der Subjekte. Indem der andere Objekt für mich ist kann er, das ist bei Schulz ein zentraler Gedanke seiner Ethik⁵⁸, Gegenstand meines Mitleids werden. Während der andere bei Fichte konstitutiv für das Ich ist, greift Schulz auf Kant zurück, für den der andere als Vernunftwesen zwar mir gleich ist, dessen ich zur Konstitution meines Ich jedoch nicht bedarf, da das Bewusstsein meiner selbst nach Kant immer schon (a priori) all meine Vorstellungen begleitet (transzendente Apperzeption). Denkt Fichte noch kollektiv, jeder ist der transzendentalen Struktur des Ich=Ich teilhaftig⁵⁹, jeder kann sich qua Tathandlung zu sich ermächtigen, führt das Denken von Walter Schulz auf das Individuum, den einzelnen als in die Welt geworfenen, zurück. Bei Schulz vereinzelt sich das Subjekt.

Das Entscheidende bei Walter Schulz ist, dass das Subjekt, ebenso wie die Welt, einfach ist – da ist, ins Sein geworfen ist, vorhanden ist,... wie es der Existenzialismus (Sartres „Für sich sein“) feststellt. Aber nicht obwohl es anwesend ist, sondern weil es anwesend ist und betroffen wird durch Welt und durch die anderen Subjekte, ist das Subjekt sich seiner selbst nicht sicher, stellt sich in Frage. Subjektivität ist als solche dem Subjekt nicht eingeschrieben, sondern aktualisiert

⁵⁵ Ebd.: Seite 199

⁵⁶ Ebd.: Seite 199

⁵⁷ Objekt meint hier nicht „Ding“, sondern vielmehr Objekt des Denkens. Auch bei Walter Schulz wird der andere als anderer Mensch, als anderes Ich, wahrgenommen.

⁵⁸ Der für die Philosophie der Subjektivität von Schulz charakteristische Zustand des nicht festgestelltseins zwischen zwei Polen, das Schweben, findet auch seine Entsprechung in dessen Ethik als Zustand, „der zwischen Gewißheit und Ungewißheit hin und her schwankt. Von der Ethik aus zeigt er sich in einer spezifischen Ambivalenz: als Schweben zwischen Resignation und Engagement.“ Zitiert nach: Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Seite 402

⁵⁹ Zu beachten bleibt, dass, wie im Kapitel über Fichte gezeigt, das Fichtesche Ich auch für Fichte kein statisches ist, wie Schelling gegen Fichte vorbringt..

sich immer nur im konkreten Lebensvollzug, im beständigen Schweben zwischen Welt­distanz und Weltgebundenheit: „immer schon läuft das Bewußtsein der Nicht­festgestellt­heit der Subjektivität mit als Gegensatz zum objektiven Sein.“⁶⁰ Insofern schreibt Walter Schulz, dass gerade die grundgebenden Bestimmungen, die dialektischen Konstituentien (siehe oben), wie Zeit und Kausalität, sich weder auf die Subjektivität noch auf die Objektivität eindeutig zurückführen lassen: „Diesem Dilemma ist nur zu entkommen, wenn man die Ortung als eine dialektische ansetzt, das heißt die jeweilige Gegenmöglichkeit mitbedenkt.“⁶¹

Die Entwicklung des Denkens über das Ich und das Selbstbewusstsein von Descartes über Kant und Fichte bis zu Schulz lässt sich auch beschreiben als „Bewegung“ die ihren Anfang nimmt mit dem Gedanken der Selbstkonstitution des Menschen mittels der Selbsterfahrung des Denkens (cogito sum) über die Vorstellung eines transzendenten Ich, das alle Denkak­te eines Subjekts immer schon begleitet (transzendentale Apperzeption) über ein transzendent­es, sich selbst setzendes Ich (Ich=Ich⁶²) und einem naturgesetzlich der Neurophysiologie entwachsenden Ich, hin zu einem sich als reflektierendes immer schon innerweltlich Vorfindenden, dem geworfenen Ich. Während Descartes das Sein aus der Tatsache des Denkens ableitet, Fichte das Seiende nur insofern gelten lässt, als es mit unseren Vorstellungen korreliert und die modernen Naturwissenschaften das Ich als mechanistisch biologisches Konstrukt zu erklären suchen, verschränkt Walter Schulz die Erfahrungsbereiche des Geistes und der Objektwelt als voneinander nicht zu scheidende Fluchtpunkte und Konstituentien der Subjektivität: Ohne materielle Bedingungen gibt es keinen Geist und ohne Geist ist kein Bewusstsein möglich, das auf seine Bedingtheiten und Vermögen reflektiert.

Kant kritisiert an Descartes dessen Substan­zialisierung des Ich durch den Vollzug des „Ich denke“ zur „res“ cogitans und verweist die Vorstellung eines Ich, das all

⁶⁰ Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 199

⁶¹ Ebd.: Seite 137

⁶² Die Genese des empirischen Ichs wurde leider oft als transzendentale missverstanden. Auch wenn die Struktur der Identität A=A als Identität eine absolute, apriorische vorstellt, so findet sich doch das Ich in der Struktur des Ich=Ich als mit sich selbst identisches. Dieses sich mit sich selbst als identisch finden ist keine transzendentale Apperzeption, sondern als Tathandlung ein transzendent­er, durch nichts als sich selbst bedingter Vorgang, der durch den anderen lediglich angestoßen wird. Transzendent­al ist bei Fichte das sich setzen des Ichs als absolutes Ich. Siehe hierzu das Kapitel über Fichte.

meine Gedanken immer schon begleitet, als Bedingung der Möglichkeit in den Bereich der Transzendentalien. Schulz stimmt mit Kant insofern überein, als der andere zur Konstitution des Ichs keine Rolle spielt. Allerdings wird das Ich bei Schulz nicht als transzendente Apperzeption vorgestellt, sondern als sich selbst in Form der Reflexion immer schon in der Welt vorfindendes. Die Subjektivität ist mehr als eine Vorstellung oder ein Vermögen im eigentlichen Sinne. Niemand kann wählen, ob er ein Ich will oder nicht. Das Ich findet sich als reflektierendes immer schon als innerweltlich seiendes vor, gleichwohl es auch kein Objekt im eigentlichen Sinne ist.

Das Besondere an der Schulzschen Theorie der Subjektivität ist, dass Schulz den Menschen über dessen Vermögen der Reflexion insbesondere der sich kehrenden Reflexion (siehe oben) definiert und das Ich erachtet als nicht Festgestelltes, beständig schwebend zwischen den Tendenzen der Weltflucht und der Weltgebundenheit. Schulz löst das starre „Entweder-Oder“ zwischen Geist und Natur auf, indem er die Bereiche der Transzendenz und der Immanenz als nicht völlig getrennte und unvermittelte begreift. Die Tendenzen der Weltflucht und der Weltbindung sind unabdingbar aufeinander verwiesen. Das Ich ist in seiner Existenz gerade durch seinen gebrochenen Weltbezug charakterisiert. „Transzendental“ im Sinne einer Unvordenklichkeit ist nurmehr die Welt als Ganzes, die auch ohne mich immer schon das ist, was sie ist. Welt ist keine konstruierte Vorstellung, ist dem Subjekt nicht mehr wie noch bei Fichte in Form des Bildes gegeben, sondern, die Welt ist, so schließt Schulz aus dem unbestreitbaren Erfolg des naturwissenschaftlichen Denkens, eine Eigengesetzliche. Die Schulzsche Philosophie der Subjektivität ist zwar eine der Vereinzelnung des Subjekts, da das einzelne Subjekt eines anderen Selbstbewusstseins zu seiner Konstitution nicht mehr bedarf, wie noch bei Fichte, die nicht hintergehbare Trennung zwischen Welt und Geist ist bei Schulz jedoch eine vermittelte. Die starre Unterscheidung zwischen der Welt des Geistes und der Welt der Dinge wird im Denken von Walter Schulz aufgehoben in der Vorstellung einer gegenseitigen nicht auflösbaren Verwiesenheit und Angewiesenheit in einem nur als dialektisch zu verstehenden Ich. Transzendenz führt nicht in ein von Welt unabhängiges Reich des Geistes, sondern ist als Vermögen Teil des In-der-Welt-Seins des Menschen.

Da das Subjekt sich immer schon in der Welt vorfindet, kann eine Theorie der Macht bei Schulz nur ansetzen am Machen, am ergreifen und sich

auseinandersetzen mit Welt zu der auch die anderen Subjekte gehören. Dabei sind jedoch nicht die Vermögen als mitlaufendes (beiherspielendes) Könnensbewusstsein Vehikel beziehungsweise Mittel der Macht. Macht als Form der Kommunikation und der Auseinandersetzung mit dem anderen existiert in der Theorie von Walter Schulz nur in Form der Ohnmacht – als Mitleiden. Im Gefühl des Mitleids wird der andere jedoch nicht wie bei Schopenhauer als der andere entdeckt, der auch an sich leidet, sondern der andere wird erkannt als ebenfalls an die Wirklichkeit ausgelieferter: „Was die Philosophie dazu treibt, sich für das Leben und die Ethik einzusetzen gegen den Entschluß, dem Nichts sich zu beugen, und gegen das endlose Problematisieren, ist die Erkenntnis des Elends der Welt, die das Mit-leiden vermittelt. Mitleiden ist wohl stärker noch als Vernunft Aufforderung zum Handeln, gerade weil es unmittelbar einsetzt und nicht spekulativ vermittelt ist.“⁶³ Den scheinbaren Bruch des Denkens in Form eines Wechsels der Argumentation auf die Ebene der Gefühle begründet Schulz wie folgt: „es ist nicht möglich [...], ethische Ansätze in eindeutiger Form entweder auf Vernunft und Rationalität oder auf Gefühl zu begründen [...] Man muß ja auch unter dem Aspekt der Ethik davon ausgehen, daß das Verhalten des Menschen sich aus verschiedenen Quellen ableiten läßt, und es ist offensichtlich, daß eine dieser Quellen eben das Gefühl in seiner ganzen Zweideutigkeit ist.“⁶⁴ Grundsätzlich gilt: „Der Wille zum Leben als eine Tatsache, die man bei allen Menschen anzuerkennen hat, erfordert als Grundeinstellung die Haltung des Mitleids.“⁶⁵

Schulz argumentiert mit der nicht Hintergebarkeit des je eigenen In-die-Welt-geworfen-seins der Kreatur und der Erfahrung der eigenen Kreatürlichkeit. Im Mitleiden „regiert nicht das Prinzip der Gegenseitigkeit, sondern das Bewußtsein der Kreatürlichkeit und ihrer Gefährdung – diese Kreatürlichkeit ist nicht durch Vernunft aufzuheben.“^{66/67} Im Leiden des anderen aktualisiert sich die Erfahrung

⁶³ Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Seite 425–426

⁶⁴ Ebd.: Seite 357

⁶⁵ Ebd.: Seite 357

⁶⁶ Ebd.: Seite 358

⁶⁷ Verbindet sich jedoch das Gefühl des Mitleids (Nahhorizont) mit der Vernunft, kann es sich zur Ferntugend erweitern, „durch die sich die Vernunft als Überlegung möglicher Abhilfe des allgemeinen Elends zugunsten aller konstituiert“. Zitiert nach: Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Seite 426

des Ich an das eigene Ausgeliefertsein an die Welt.

Bei Hegel ist die Anerkennung des Anderen nicht im personalen Ich-Du-Bezug festgemacht, sondern vermittelt über ein Drittes. Dieses Dritte, die absolute Vernunft, ist für Walter Schulz nicht „wiederholbar“⁶⁸, aber dennoch postuliert auch er, dass der Übergang zum Allgemeinen und somit die Vermittlung des anderen sich ebenfalls als an der Allgemeinheit des Begriffs Mensch Teilhaftigen, über „die Anerkennung übergreifender Zusammenhänge“⁶⁹ konstituiert. Ein solcher Zusammenhang ist das Gefühl des Mitleids, das als Gefühl aber nicht mehr rational gefasst werden kann (siehe oben). Zwar konstatiert Schulz, dass „sich die Einsicht durchgesetzt hat, daß der Mensch ein nicht autarkes und seiner selbst mächtiges Wesen ist [und] daß die Subjektivität heute von der Tendenz bestimmt wird, sich nicht mehr als zentral zu erachten“,⁷⁰ aber dennoch gerät der andere bei Schulz immer wieder auf seltsame Weise aus dem Blick.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der andere nach Schulz zwar ebenso ein Ich vorstellt wie das über jenen reflektierende Ich, erforderlich aber für die Konstitution eines Ichs ist der andere nicht. Gleichwohl würde Schulz nicht so weit gehen wie die Tradition, der zufolge der andere nur als Beeinträchtigung der eigenen Machtsphäre verstanden wird und der einzelne auch als in sich geschlossenes Wesen allein bestehen könnte. Als in die Welt geworfener findet sich der einzelne immer schon als durch Welt, das heißt durch Natur, die anderen, Geschichte... bedingten vor. Dennoch: „Die Menschenwelt geht über die Bindung an Geschichte und Natur hinaus, insofern der zwischenmenschliche Bezug auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit aufbaut. Alle diese Dimensionen, Natur, Geschichte und menschliche Zwischenwelt, sind aber auf die Subjektivität verwiesen. Diese ist der Ort, an dem diese Bezüge reflektiert werden können.“⁷¹ Entscheidend ist, für Schulz, daß jeder die Verpflichtung zur Freiheit des anderen erkennt und

⁶⁸ Walter Schulz sieht dies vor allem darin begründet, dass für Hegel letztendlich immer die Vernunft sich durchsetzt, wohingegen für ihn klar ist, „daß der Mensch ambivalent ist und daß er auch durch den Hang zum Bösen bestimmt ist“. Zitiert nach: Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Seite 358

⁶⁹ Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Seite 329. Diese Zusammenhänge, wie Schulz es nennt, dürfen aber nicht als Vorhandene beziehungsweise als Wesenheiten missverstanden werden.

⁷⁰ Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Seite 330

⁷¹ Ebd.: Seite 402

anerkennt. Das bedeutet aber, „daß er auch seine eigene Freiheit wahrt und nicht im Verhältnis aufgeht. Das formale Mitbewußtsein, grundsätzlich auch anders zu können, ist für die Subjektivität als Subjektivität in allen Bezügen konstitutiv.“⁷²

Die Schulzsche Form des Umgangs des Ich mit dem Du in Form des Mitleids wird der Konstitution des Subjekts nicht gerecht. Was jedoch von der Schulzschen Philosophie der Subjektivität mit dem Fichteschen Denken zu einer Synthese zu bringen sein wird, ist das immer schon sich vorfinden des Ich als innerweltliches und dessen beständiges Schweben zwischen Immanenz und Transzendenz. Das Ich steigt nicht aus einem Ideenhimmel herab und „beseelt“ einen Körper, es ist nicht nur das Ausfüllen einer leeren Struktur und bedarf ebensowenig der Vorstellung eines absoluten Ichs wie es eine bloße Vorstellung ist, die beständig all meine Gedanken begleitet.

Im folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass das Ich als nicht festgestelltes, innerweltlich sich vorfindendes und handelndes Ich, sich konstituiert durch die Aufforderung des anderen und somit immer schon auf diesen verwiesen, beständig bestrebt ist, sich selbst zu übersteigen, indem es sich des anderen zu bemächtigen sucht. Jedwedes Handeln der Subjekte ist ausgerichtet auf den anderen. Der Konstitution des Selbstbewusstseins ist eine grundsätzliche „Struktur“ der Beziehung zwischen den Subjekten inhärent, die es diesen verunmöglicht eine Form der Begegnung und des Umgangs beziehungsweise der Kommunikation zu finden, die nicht von Macht geprägt ist.

Festzuhalten bleibt mit Schulz: „Die Subjektivität nimmt eine Sonderstellung ein. Sie ist und bleibt etwas in der Welt, unter und neben anderem Seienden, aber sie übergreift wissend dieses In-der-Welt-sein.“⁷³ Grundstruktur des Selbstbewusstseins als mitlaufendes Ichbewusstsein ist es, nach Schulz, sich beiläufig immer wieder zu melden, als „Bewußtsein des Anderskönnens, wie im Gefühl, nie ganz im Gegebenen, bei dem wir gerade sind, aufzugehen [...] das Ich macht sich in formaler und inhaltlicher Hinsicht selbst fraglich, aber zugleich weiß es um sich und begreift seine eigene Dialektik.“⁷⁴

⁷² Schulz, Walter: Ich und Welt. Seite 178

⁷³ Ebd.: Seite 62

⁷⁴ Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Seite 301–302

Teil II

Das fehlende subjectum

„Wer keine Macht hat, fühlt sich als Lamm, bis er seinerseits in die Lage kommt, Macht zu haben und die Rolle des Wolfes zu übernehmen.“¹

Carl Schmitt

Macht, Herrschaft und Gewalt

Die größte Schwierigkeit bei der Auseinandersetzung mit dem Thema Macht bereitet die vorherrschende Begriffsverwirrung. Macht, Herrschaft und Gewalt werden von vielen Autoren unterschiedlich definiert und mitunter synonym verwandt. So schreibt auch Niklas Luhman: „Die Macht der Macht scheint im wesentlichen auf dem Umstand zu beruhen, daß man nicht genau weiß, um was es sich eigentlich handele [...] Die erdrückende Fülle und Widersprüchlichkeit des vorliegenden Materials wirkt zunächst entmutigend.“² Dementsprechend kann die folgende Diskussion ausgewählter, klassischer, Theorien der Macht nur beispielhaft sein für die philosophische Diskussion des Begriffs. Bewusst wurde bei der folgenden Erörterung auf eine Auseinandersetzung mit der ausufernden Literatur

¹ Schmitt, Carl: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Günther Neske Verlag, Pfullingen 1954, Seite 9

² Luhmann, Niklas: Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen. Zeitschrift für Politik. Jahrgang 16, Heft 2, Carl Heymanns Verlag KG, Köln Berlin 1969, Seite 149

über Macht- und Herrschaftstechniken innerhalb von Unternehmen verzichtet, da es sich hierbei zumeist um bloße Beschreibungen empirischer Verhaltensweisen handelt und ein Bemühen um eine grundsätzliche philosophische Theorieentwicklung nicht zu erkennen ist.

Generell auffällig bei der Sichtung der Literatur ist, auch bei den explizit philosophisch zu nennenden Theorien der Macht, ein Mangel an einer entsprechenden, fundierenden Theorie der Subjektivität. Es wird in der Regel nicht für notwendig erachtet, eine Theorie der Macht durch eine Theorie der Konstitution beziehungsweise der Seinsweise derer zu untermauern, die immer schon im Spannungsfeld des Begriffs der Macht agieren – der Subjekte. Zumeist wird nur versucht historisch und soziologisch beobachtbare Verhaltensmechanismen in eine Theorie zu fassen. Es findet sich in der Literatur keine Theorie, die versucht, durch Macht bestimmte Verhaltensweisen aus der Konstitution der Subjekte zu begründen beziehungsweise aus einer Theorie der Subjektivität eine Theorie der Macht zu entwickeln.

Klassische Theorien der Macht – eine Auswahl

Für Max Weber ist Macht gleichbedeutend mit jeder „Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“.^{3/4} Herrschaft ist für Weber lediglich ein Spezialfall der Macht. Während Macht ausgehend vom wollenden Subjekt, vom „eigenen Willen“ ganz allgemein und abstrakt als „Chance“ definiert wird, bedarf es bei der Herrschaft eines als Befehl konkret gewordenen Willens.⁵ „Herrschaft soll heißen die Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden.“⁶ Folglich: „Nicht also jede Art von Chance ‚Macht‘ und ‚Einfluß‘ auf andere Menschen auszuüben.“⁷ Da der Begriff Macht „soziologisch amorph“⁸ ist, gewinnt Macht durch die Ausgestaltung des reinen, abstrakten Willens mit einem Zweck in Form eines formulierten Befehls bezogen

³ Weber, Max: Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922, Seite 28

⁴ Mit dieser Definition findet, so Helmuth Plessner „die Emanzipation der Macht vom Staat“ ihren Ausdruck: „Das heißt, Machtverhältnisse sind nicht sozialen Verhältnissen bestimmter Art vorbehalten, sondern können sich in jeder Situation bilden und ihr damit einen ‚politischen‘ Charakter verleihen.“ Beide Zitate in: Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften. Band 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, Seite 276

⁵ Demgegenüber bezieht sich das Wollen bei Nietzsche nicht mehr auf einen Zweck, sondern ist als „Wille zur Macht“ gemäß der Weberschen Definition selbstbezüglich. Das Wollen will sich selbst.

⁶ Neben diesem sehr weit gefassten Begriff der Herrschaft verwendet Max Weber noch einen eingeschränkteren, der „identisch ist mit: autoritärer Befehlsgewalt. Unter ‚Herrschaft‘ soll hier also der Tatbestand verstanden werden: daß ein bekundeter Wille (‚Befehl‘) des oder der ‚Herrschenden‘ das Handeln anderer (des oder der ‚Beherrschten) beeinflussen will und tatsächlich in der Art beeinflußt, daß dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade, so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehls, um seiner selbst willen, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten (‚Gehorsam‘).“ Weber, Max: Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft; J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Tübingen; 1922; Seite 606

⁷ Ebd.: Seite 122

⁸ Ebd.: Seite 28

auf „angebbare Personen“⁹ an Konturen. Obwohl Macht als Herrschaft im Befehl konkret wird, bleiben Macht und Herrschaft bei Weber im Rahmen der Potentialität. Es bedarf nicht der direkten physischen Gewalt¹⁰ um von Macht oder Herrschaftsausübung zu sprechen. Es handelt sich lediglich um eine Frage der Wahrscheinlichkeit, mit der ein Wille sich „auch gegen Widerstreben“¹¹ Geltung verschafft. Ein solches Widerstreben ist bei Kant wichtig für die „Unterscheidung“ von Macht und Gewalt. Während Macht bei Weber eine Chance, das heißt eine reine Möglichkeit ist, einen Willen durchzusetzen, sieht Kant in dieser ein Vermögen. „Macht ist das Vermögen, welches großen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heißt eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstand dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist.“¹² Gewalt ist für Kant lediglich eine Steigerungsform der Macht. Der Unterschied ist kein begrifflicher, sondern eine Frage der Durchsetzungsfähigkeit.

Bei Max Weber dient der Begriff der Gewalt zur Konstitution des Staats. „Jeder

⁹ Ebd.: Seite 28

¹⁰ Das deutsche Wort Gewalt leitet sich, gemäß dem „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ (Seite 562) ursprünglich aus der indogermanischen Wurzel „val“ ab. Anfänglich besetzte Gewalt vor allem den Bedeutungsbereich des lateinischen „podestas“. Nachdem sich im Mittelalter für podestas das Wort „Macht“ durchsetzte, kam dem Begriff Gewalt zunehmend ein semantischer Schwerpunkt im Begriffsfeld des lateinischen „violentia“ zu. Demgegenüber gibt das *Ethymologische Wörterbuch des Deutschen* (Seite 444) für Gewalt an: „rohe Kraft, Wucht, Macht, Zwang, ahd. giwalt (8. Jh.), mhd. gewalt, asächs. giwald, mnd. gewelde, gewalt, mnl. ghewelt, nl. geweld, aengl. geweald wie auch anord. vald, schwed. våld gehören als Abstraktbildung (mit unterschiedlichem Genus) zu dem unter walten (s. d.) behandeltem Verb. Diesem folgend gilt in alter Zeit vorwiegend die Bedeutung ‚Macht, Herrschaft Vollmacht‘...“. Das Wort „Gewaltakt“ findet sich erst unter der Zeitangabe 19. Jh. mit der Bedeutung „rohe, brutale Handlung, Aktion mit viel Kraftaufwand“.

Dem Streit um die Herkunft ungeachtet, besteht heute eine Ambivalenz im Begriffsfeld. Einerseits bezeichnet Gewalt die Anwesenheit von physischem Zwang, andererseits kann mit Gewalt auch eine Verfügungsfähigkeit bezeichnet werden wie sie zum Beispiel in den Begriffen Verfügungsgewalt, Befehlsgewalt und Gewaltenteilung oder in der Formulierung: „etwas in der Gewalt haben“ zum Ausdruck kommt.

¹¹ Weber, Max: Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922, Seite 28;

¹² Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft; Akademie Ausgabe; Band 5; Seite 260

Staat wird auf Gewalt gegründet [...] Wenn nur soziale Gebilde beständen, denen die Gewaltsamkeit als Mittel unbekannt wäre, dann würde der Begriff ‚Staat‘ fortgefallen sein [...] Gewaltsamkeit ist natürlich nicht etwa das normale oder einzige Mittel des Staates [...] wohl aber: das ihm spezifische.“^{13/14} Dem folgend, stellt Th. Litt¹⁵ die Ordnung setzende Funktion von Gewalt heraus. Die Unterscheidung von erlaubter und verbotener Gewalt trifft Litt zufolge die siegreiche Gewalt.¹⁶

Während bei Max Weber die Möglichkeit der Durchsetzbarkeit, beziehungsweise die latente Drohung mit Gewalt unter dem Terminus der Macht firmiert, verwendet Johan Galtung hierfür den Begriff der „strukturellen Gewalt“. Allgemein definiert Galtung: „Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, daß ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung [...] Gewalt wird hier definiert als die Ursache für den Unterschied zwischen dem Potentiellen und dem Aktuellen.“¹⁷ Der Gewaltbegriff wird erweitert auf die Einschränkung von Möglichkeiten der Verwirklichung eines Subjekts. Auch sogenannte gesellschaftliche Zwänge subsumiert Galtung unter dem Begriff der Gewalt. Im weiteren differenziert Galtung: „Den Typ von Gewalt, bei dem es einen Akteur gibt, bezeichnen wir als personale oder direkte Gewalt: die Gewalt ohne einen Akteur als strukturelle oder indirekte Gewalt.“^{18/19}

¹³ Weber, Max: Gesammelte politische Schriften; 2., erweiterte Auflage, (Politik als Beruf), Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, Seite 494

¹⁴ Zum Problem der Legitimität und Legalität von Herrschaft siehe auch: Winckelmann, Johannes: Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Tübingen; 1952

¹⁵ Vgl.: Litt, Th.; Staats-Gewalt und Sittlichkeit (1948)

¹⁶ Siehe hierzu auch: Schmitt, Carl: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954, Seite 20

¹⁷ Galtung, Johan: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Rowolth Verlag, Reinbek bei Hamburg 1975, Seite 9

¹⁸ Ebd.: Seite 12. Eine grafische Illustration zum Verhältnis strukturelle Gewalt und personale Gewalt findet sich im Anhang dieser Arbeit.

¹⁹ Problematisch ist bei Galtung die Feststellung des Möglichkeitshorizontes eines Subjekts, ohne dessen Abgrenzung der Einzelne immer Gewalt ausgesetzt ist. Gewalt würde ohne eine solche

Im Widerspruch zu Max Weber und Th. Litt steht die Meinung Hegels, demzufolge der Staat nicht durch Gewalt zusammenhängt, sondern dadurch, daß die Menschen das Zutrauen haben, „daß der Staat bestehen müsse und in ihm nur das besondere Interesse könne zustande kommen, aber die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht [...] Durch die Gewalt meint die Vorstellung oft, hänge der Staat zusammen; aber das Haltende ist allein das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben.“²⁰ Denn, „der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit.“²¹ Dennoch beschränken sich Macht und deren Ausübung nicht darauf unmittelbar sittlich zu sein, denn Gewalt ist die „Erscheinung der Macht, oder die Macht als Äußerliches“²², während deren Innerlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft selbst liegt. Gewalt ist folglich nicht von Macht geschieden, sondern Teil von dieser. Dies findet sich auch in Hegels Begriff des Besitzes wieder: „Daß ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den Besitz aus.“²³ Gewalt meint hier „Verfügungsgewalt“. Obwohl auch für Hegel der Staat als Begriff Ausdruck eines göttlichen Willens ist, da die Idee des Staats die Eigentümlichkeit hat, „daß der Staat die Verwirklichung der Freiheit nicht nach subjektivem Belieben, sondern nach dem Begriff des Willens, d. h. nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit ist“²⁴, lehnt er dennoch die religiös verbrämte Restauration der Staatswissenschaft durch v. Haller entschieden ab, als eine dem Zufälligen anheim gegebene, sich auf ein göttliches Naturrecht berufende Herrschaft des Mächtigeren. Allein daraus, so Hegel, dass nach v. Haller „dies also die ewige unabänderliche Ordnung Gottes sei, daß der Mächtigere herrsche, herrschen müsse und immer herrschen werde“²⁵, ist schon ersichtlich, in welchem Sinne bei v. Haller „die Macht gemeint ist: nicht die Macht des Gerechten und

Abgrenzung zu einer *Conditio humana*, ein Leben außerhalb von durch Gewalt bestimmten Beziehungen unmöglich.

²⁰Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 607; 2. Aufl.; Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main 1989; § 268, Seite 414

²¹ Ebd.: § 258, Seite 403, Zusatz

²² Hegel, G. W. F.: Werke; Glockner (Hrsg.); Band 4; Seite 715

²³Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 607; 2. Aufl.; Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main 1989; § 45, Seite 107

²⁴ Ebd.: Seite 407; § 258; Zusatz

²⁵ v. Haller, zitiert nach Ebd.: Seite 403

Sittlichen, sondern die zufällige Naturgewalt“.²⁶

Den Staat denkt Hegel als aus dem Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft hervorgegangen: „Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herren ist die Erscheinung, in welcher das Zusammenleben der Menschen als ein Beginn der Staaten hervorgegangen ist. Die Gewalt [...] ist der äußerliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substantielles Prinzip.“^{27/28} Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft wird somit zu einer weltgeschichtlichen Kategorie, die Hegel in der Idee²⁹ der Freiheit und der des Staats aufzulösen sucht: „Daß aber der objektive Geist, der Inhalt des Rechts, nicht selbst wieder nur in seinem subjektiven Begriffe und damit, daß dies, daß der Mensch an und für sich nicht zur Sklaverei bestimmt sei, nicht wieder als ein bloßes Sollen aufgefaßt werde, dies findet allein in der Erkenntnis statt, daß die Idee der Freiheit wahrhaft nur als der Staat ist.“³⁰ Somit ist der Begriff der Macht nicht als Phänomen des Einzelnen zu sehen, sondern Ausdruck des Staats: „Das Ganze ist da wo die Macht ist; denn die Macht ist die Vereinigung der einzelnen.“³¹

In der Verabsolutierung des Staats steht Hegel ganz in der Aristotelischen Tradition.³² So schreibt Aristoteles: „Da jeder Staat uns als eine Gemeinschaft

²⁶ Ebd.: Seite 403

²⁷ Hegel; G. W. F.: Gesammelte Werke; Band 20; Seite 431; Enzyklopädie (1830); Felix Meiner Verlag; Hamburg 1992

²⁸ Wichtig ist hier die Betonung der Worte „äußerlich“ und „erscheinend“. So „scheint“ Hegel zufolge Gewalttätigkeit oft der Beginn der Konstituierung eines Staats zu sein, das innere Prinzip ist die Gewalt jedoch ausdrücklich nicht, auch wenn diese seitens der „Staatsmacht“ oft Anwendung findet. Im Widerspruch hierzu steht die Auffassung Max Webers, demzufolge Gewalttätigkeit zwar nicht das einzige Mittel des Staats sei, aber doch das ihm „spezifische“. (siehe oben)

²⁹ Laut Hegel hat es die Philosophie mit Ideen zu tun „und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, [...] sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, sowie, daß der Begriff [...] allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, daß er sich diese selbst gibt.“ Siehe hierzu: Hegel, G. W. F.; Grundlinien der Philosophie des Rechts; Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 607; 2. Aufl.; § I, Seite 29; Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main; 1989

³⁰ Ebd.: Seite 124

³¹ Hegel; G. W. F.: Gesammelte Werke; Band 7; Seite 16; 1921–25

³² Eine ausführliche Erläuterung des Begriffs der Grundlegung des politischen bei Aristoteles, findet sich in: Bien, Günther: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. 3.

entgegentritt und jede Gemeinschaft als eine menschliche Einrichtung, die ein bestimmtes Gut verfolgt – denn um dessentwillen was ihnen ein Gut zu sein scheint, tun alle alles –, so erhellt, daß zwar alle Gemeinschaften nach irgendeinem Gute streben, vorzugsweise aber und nach dem allervornehmsten Gute diejenige, die die vornehmste von allen ist und alle anderen in sich schließt. Das ist aber der sogenannte Staat und die staatliche Gemeinschaft.“³³ Unter einem Staat versteht Aristoteles „die Gesamtheit der Genannten [Bürger], die hinreicht, um sich selbst zum Leben zu genügen“.³⁴ Während Hegel das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft im Begriff des Staats aufzulösen sucht, ist und bleibt dies bei Aristoteles ein Naturgegebenes. Nicht alle Arten der Herrschaft sind Aristoteles zufolge gleich, „die eine besteht über Freie [Bürger], die andere über Sklaven von Natur, und die des Hausvaters ist Alleinherrschaft - denn jedes Haus wird von Einem beherrscht -, die im Freistaate aber ist eine Herrschaft über Freie und Gleiche.“³⁵ Die „freien“ Bürger üben in ihren staatlichen Funktionen abwechselnd eine „politische“ Herrschaft Gleicher über Gleiche aus. Während das asymmetrische Herrschaftsverhältnis von Herr und Knecht in den freien Gesellschaften auf den Haushalt beschränkt bleibt, sind Aristoteles zufolge in den Ländern der „Barbaren“ die Herrschaftsbeziehungen zwischen allen Menschen von solch „tyrannischer“ Art.^{36/37} Aus dem Herrschaftsverhältnis folgt nach Aristoteles

Auflage, Alber Verlag, Freiburg 1985

³³Aristoteles: Philosophische Schriften. Band 4, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995, Seite 1

³⁴ Ebd.: Seite 79

³⁵ Ebd.: Seite 13

³⁶ Die Herrschaftsverhältnisse des Hausherrn zu den Kindern und zur Frau betrachtet Aristoteles in freien Gesellschaften als besondere Herrschaftsformen von Freien über Freie. Siehe hierzu: Ebd.: Seite 32

³⁷ Die Herrschaft Gleicher über Gleiche darf nicht mit Herrschaftsfreiheit verwechselt werden. Es besteht immer noch ein Unterordnungs- und Gehorsamsverhältnis. Allerdings hat jeder der Freien das Recht sich um ein politisches Amt zu bewerben.

Die Vorstellung, daß nur diejenigen Bürger frei, und somit berechtigt zur Gestaltung des Staats sind, deren materielle Lebensgrundlage gesichert ist, findet sich auch noch bei Kant, der zwischen aktiven und passiven Staatsbürgern unterscheidet. Bürger ohne Wahlrecht sind für Kant alle in wirtschaftlicher Abhängigkeit lebenden Menschen wie zum Beispiel Gesellen, Dienstboten, alles Frauenzimmer... Siehe hierzu: Kant Immanuel: Metaphysik der Sitten; Werkausgabe Band VIII;

jedoch nicht zwangsläufig eine Wertigkeit der Menschen. Herrschende wie Beherrschte sind, auch wenn Sie von Natur verschieden sind, im Besitz der Tugend: „Denn Herrschaft und Dienstbarkeit sind der Art nach verschieden, das Mehr und Minder ist es dagegen nicht. Daß aber der eine ehrenhaft sein müßte und der andere nicht, wäre zum Verwundern [...] Es ist also klar, daß zwar beide im Besitz der Tugend sein müssen, diese Tugend aber verschieden ist, wie auch die von Natur Dienenden (von den von Natur Herrschenden verschieden sind).“³⁸ Das Verhältnis von Herr und Knecht, die Ordnung des Hauses, vergleicht Aristoteles mit dem der Herrschaft der Seele über den Leib; das Verhältnis des Staatsmann zum Freien, die Ordnung der Polis, mit der Herrschaft der Vernunft über das Begehren.

Das, was bei Hegel als „Grundgefühl der Ordnung“ das „Haltende“ (s. o.) am Staat ausmacht ist beim Begründer der Staatsvertragstheorie Thomas Hobbes die „Angst“ des Individuums vor der Gewalt der anderen. Weil aufgrund der natürlichen Begierde „jeder den Gebrauch der gemeinsamen Dinge für sich allein verlangt“³⁹, herrscht im vorstaatlichen Naturzustand Hobbes zufolge ein „Krieg eines jeden gegen jeden“⁴⁰ (lat.: bellum omnes contra omnis). Da aber vermöge der natürlichen Vernunft „jeder dem gewaltsamen Tode als dem höchsten Übel der Natur auszuweichen sucht“⁴¹, schließen sich die im Naturzustand vereinzelt Individuen zu Staaten zusammen.^{42/43} Diese werden dadurch zusammengehalten,

Hrsg. von Wilhelm Weischedel; 8. Aufl.; Seite 433; Suhrkamp Taschenbuch Verlag; Frankfurt am Main 1989

³⁸ Aristoteles: Philosophische Schriften; Band 4; Seite 27–28; Felix Meiner Verlag, Hamburg; 1995

³⁹ Thomas Hobbes: Vom Menschen vom Bürger. Hrsg.: G. Gawlick; Seite 62; Verlag von Felix Meiner; Hamburg 1959

⁴⁰ Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 462; Hrsg. I. Fetcher. 4. Aufl.; Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main 1991; Seite 96

⁴¹ Thomas Hobbes: Vom Menschen vom Bürger. Hrsg.: G. Gawlick; Verlag von Felix Meiner; Hamburg 1959; Seite 62

⁴² Im Verhältnis von Mensch und Natur bei Hobbes sieht Ulrich Weiß eine Dialektik der Freiheit. Einerseits wird der Mensch als Körper-Maschine betrachtet, die, ebenso wie „Körper in Bewegung“ gemäß der kausalen Notwendigkeit des universellen Uhrwerks funktioniert. Andererseits grenzt sich der Mensch, indem er als Machtwesen danach strebt über die anderen

daß die Einzelnen sich einem Souverän unterwerfen, der für ihren Schutz vor Übergriffen anderer Sorge trägt. Macht reduziert sich für Hobbes auf das Problem der Kausalität.⁴⁴ Von Ursachen spricht man Hobbes zufolge, wenn eine Wirkung bereits eingetreten ist; ist eine Wirkung erst zukünftig, spricht man von Macht.

Körper verfügen zu können, gegenüber der Welt ab: „Einerseits ist der Mensch Teil der Natur und sogar das Streben nach Macht ist von Natur [...] Andererseits stellt sich der Mensch gerade in seiner ihm spezifischen Äußerungsform, dem Streben nach Macht als Subjekt gegen Natur, welche als bloßer Objektbereich von der menschlichen Subjektivität abzusetzen wäre [...] Im Gebrauch der eigenen Macht herrscht Freiheit.“ In: Weiß Ulrich: Das philosophische System von Thomas Hobbes. Frommann - Holzboog Verlag; Stuttgart-Bad Cannstatt; 1980; Seite 128

⁴³ In der natürlichen Begierde, vermögens deren jeder den gemeinsamen Gebrauch der Dinge für sich verlangt, und in der natürlichen Vernunft, vermöge deren jeder den gewaltsamen Tod als dem höchsten Übel der Natur auszuweichen sucht, sieht Hobbes die „zwei sichersten Forderungen der Natur“. Siehe hierzu: Thomas Hobbes: Vom Menschen vom Bürger. Hrsg.: G. Gawlick; Verlag von Felix Meiner; Hamburg 1959; Seite 62

⁴⁴ Dies ist auch Ausdruck der Hobbeschen Faszination der Descartschen Vorstellung des Menschen als „beseelte Maschine“. So schreibt Carl Schmitt, daß Hobbes „die cartesianische Vorstellung vom Menschen als einem Mechanismus mit einer Seele auf den ‚großen Menschen‘, den Staat [überträgt], den er zu einer von der souverän-repräsentativen Person beseelten Maschine macht“. Schmitt, Carl: Der Leviathan. Herausgegeben von Günther Maschke; Hohenheim Verlag; Köln; 1982; Seite 48

Mit dem Bild des Leviathan, eines aus vielen Menschen sich zusammensetzenden Riesenwesens, habe sich Hobbes, so Carl Schmitt, jedoch vergriffen. „Sein Werk wurde vom Leviathan überschattet, und alle noch so klaren gedanklichen Konstruktionen und Argumentationen gerieten in das Kraftfeld des heraufbeschworenen Symbols.“ Schmitt, Carl: Der Leviathan. Herausgegeben von Günther Maschke, Hohenheim Verlag Köln 1982, Seite 123

Iring Fetcher schreibt diesbezüglich: „Carl Schmitt hat sicher recht, wenn er im übrigen darauf hinweist, daß der Hobbesianische Staat eher als eine Maschine denn als ein organisches Lebewesen konzipiert wird. Eine Maschine zum Zwecke des Schutzes der ihren Privatinteressen nachgehenden Individuen, die erste erfolgreiche Schöpfung des mechanistischen Zeitalters. Im Zeitalter der Glaubenskriege und ihrer das Zusammenleben gefährdenden Bedeutung war die technizistische Neutralisierung der Maschine zur Erzwingung von Gehorsam als Voraussetzung friedlichen Zusammenlebens eine Notwendigkeit.“ In: Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 462; Hrsg. I. Fetcher. 4. Aufl.; Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main 1991; Seite XLI

Zukunft erscheint somit als Ermöglichungsraum der Macht etwas zu bewirken.⁴⁵ „Natürliche Macht ist das Herausragen der körperlichen oder geistigen Fähigkeiten, wie außerordentliche Stärke, Schönheit, Klugheit, Geschicklichkeit, Beredsamkeit, Freigebigkeit und Vornehmheit. Zweckdienlich ist die Macht, die durch natürliche Macht oder durch Zufall erlangt wird und als Mittel oder Instrument zum Erwerb von mehr Macht dient, wie Reichtum, Ansehen, Freunde und das verborgene Wirken Gottes, das man gewöhnlich Glück nennt.“⁴⁶ Macht ist somit alles, was einem Menschen zu Vorteil verhelfen könnte. Hierzu zählt selbst glücklicher Erfolg, „da er zu dem Ruf von Weisheit oder großem Glück führt. Er veranlaßt die Menschen, jemanden zu fürchten oder ihm zu vertrauen.“⁴⁷ Ganz allgemein genommen, besteht die Macht eines Menschen, so Hobbes, „in seinen gegenwärtigen Mitteln zur Erlangung eines zukünftigen anscheinenden Guts und ist entweder ursprünglich oder zweckdienlich“.^{48/49} Macht wird bei Hobbes nicht als Einheit gedacht, sondern hat ähnlich dem Weberschen Wahrscheinlichkeitscharakter (s. o.) graduelle Abstufungen. Ihren Kulminationspunkt erfährt Macht im Staat: „Die größte menschliche Macht ist diejenige, welche aus der Macht sehr vieler Menschen zusammengesetzt ist, die durch Übereinstimmung zu einer einzigen natürlichen oder bürgerlichen Person

⁴⁵ In der Ausrichtung auf die Zukunft ist dies deckungsgleich mit Max Weber.

⁴⁶ Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 462, Hrsg. I. Fetzer. 4. Aufl., Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main 1991, Seite 66

⁴⁷ Ebd.: Seite 67

⁴⁸ Ebd.: Seite 66

⁴⁹ Ulrich Weiß weist auf drei Punkte hin, welche „die Interpretation der menschlichen Macht-Subjektivität“ bei Hobbes zu ergänzen vermögen:

- 1.) Hobbes übersieht die Eigendynamik der Macht und deren paradoxen Charakter.
- 2.) Hobbes denkt Macht nicht so radikal, daß auch Gott, wie es Feuerbach ausführt, in den Verfügungsbereich menschlichen Machtstrebens einbezogen wird und zum Beispiel nur noch als menschliches Konstrukt erscheint.
- 3.) Hobbes Bemächtigung der Welt geht nicht soweit, daß der Mensch auch noch das Material seines Machtzugriffs selber produzieren könnte.

Siehe hierzu: Weiß Ulrich: Das philosophische System von Thomas Hobbes. Frommann - Holzboog Verlag; Stuttgart-Bad Cannstatt; 1980; Seite 129

vereint sind, der die ganze Macht dieser Menschen, die ihrem Willen unterworfen ist, zur Verfügung steht, wie z. B. die Macht eines Staates.“⁵⁰ Da sich verschiedene Teile ein und derselben Macht im gegenseitigen Kampf neutralisieren würden, vertritt Hobbes die These von der Unteilbarkeit der Macht, was unter anderem in seiner Favorisierung der absoluten Monarchie als Staatsform zum Ausdruck kommt. Auch wenn Dilthey Hobbes nur als „heute viel überschätzten Schüler“⁵¹ Machiavellis bezeichnet, gelangte Hobbes in seinen Theorien doch über eine reine Beschreibung der Mechanik von Macht und Herrschaft hinaus. So unterscheidet Thomas Hobbes, ähnlich wie Johann Galtung⁵² zwischen manifester und struktureller Gewalt: „Krieg besteht nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist. Und deshalb gehört zum Wesen des Krieges der Begriff Zeit, wie zum Wesen des Wetters. Denn wie das Wesen des schlechten Wetters nicht in ein oder zwei Regenschauern liegt, sondern in einer Neigung hierzu während mehrerer Tage, so besteht das Wesen des Kriegs nicht in tatsächlichen Kampfhandlungen, sondern in der bekannten Bereitschaft dazu während der ganzen Zeit, in der man sich des Gegenteils nicht sicher sein kann. Jede andere Zeit ist Frieden.“⁵³

Das Gegenkonzept zur Hobbesschen Vorstellung der sich in einem Punkt akkumulierenden Macht in der Monarchie ist die Gewaltenteilung.⁵⁴ Wird Recht

⁵⁰ Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 462; Hrsg. I. Fetcher. 4. Aufl.; Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main 1991; Seite 96

⁵¹ zitiert nach: Machiavelli, Niccolò: *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. 2. Aufl.; Kröner Verlag; Stuttgart; 1997; Seite LXVI

⁵² siehe hierzu: Galtung, Johan: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*; Rowolth; Reinbek bei Hamburg; 1975

⁵³ Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetcher. 4. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991, Seite 96

⁵⁴ Allerdings diente die Gewaltenteilung ursprünglich nicht wie in den modernen Vorstellungen der gegenseitigen Kontrolle der Instanzen. So ist in der Theorie Rousseaus der Exekutive, der Regierung, die Pflicht auferlegt, die von der Legislative, dem souveränen Volk, als Ausdruck der „volonte general“ erlassenen Gesetze auf den Einzelfall anzuwenden. Locke, der den Naturzustand

jedoch nicht als von einem Souverän gesetztes begriffen, stellt sich die grundsätzliche Frage der Legitimation. Während zum Beispiel H. Marcuse sich zur Rechtfertigung revolutionärer Gewalt auf ein naturrechtliches Widerstandsrecht beruft, dessen Geltung über der jeweiligen Rechtsordnung liegt⁵⁵, weist W. Benjamin darauf hin, daß die Folge der Anwendung von Gewalt unter Bezugnahme auf ein Naturrecht⁵⁶ Terrorismus sei. Benjamin unterscheidet grundsätzlich zwischen Recht setzender Gewalt und Recht erhaltender Gewalt. Jenseits dieser postuliert er eine den Kreislauf von Recht erhaltender und Recht setzender Gewalt durchbrechende, von Zwecken freie, schicksalhafte göttliche Gewalt, die als revolutionäre Gewalt bar jeder Angewiesenheit auf das Recht sich als Gewalt rein erhält.⁵⁷

Vierkandt zufolge sind Recht und Gewalt echte Gegensätze. Gewalt kann keine Zustände stiften, mithin auch keine Recht setzende Funktion übernehmen wie zum Beispiel bei Benjamin (s. o.). Gewalt ist immer nur „Durchgangspunkt“⁵⁸ von einer Ordnung in die andere, wobei die neue Ordnung weniger Resultat der Gewalt denn Folge der alten Ordnung ist.

Demgegenüber zählt für G. Sorel die Gewalt zu den elementaren, nicht

im Gegensatz zu Hobbes eher als vorpolitischen denn als vorgesellschaftlichen begreift, formuliert als erster Ansätze die dem heutigen Verständnis von Gewaltenteilung als gegenseitige Kontrolle der Staatsorgane entsprechen. Dies findet seinen Ausdruck auch in dessen Bevorzugung eines Treuhandverhältnisses zwischen Herrscher und Beherrschten (gegenüber dem einseitigen Vertragsverhältnis der Hobbeschen Konstruktion) und der Favorisierung einer konstitutionellen Monarchie als Staatsform. Vorstellungen der Gewaltenteilung finden sich bereits in der Antike. Aristoteles räumte dieser jedoch nicht die entscheidende Bedeutung für die Errichtung des Staats „nächst der Tugend“ ein.

⁵⁵ vgl. Marcuse, H.: Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition. In: Argument; Band 9; 1967

⁵⁶ Alle Theorien, die sich auf ein wie auch immer geartetes Naturrecht beziehen, bleiben stets die Begründung für dessen Rechtsinhalte und Gültigkeit schuldig. Rechte wie das auf körperliche Unversehrtheit oder Pressefreiheit sind, so wünschenswert diese dem westlichen Denken erscheinen mögen, philosophisch gesehen ebenso Glaubenssätze von Kulturgemeinschaften wie vermeintliche Rechte der Natur. Diesbezüglich sei hier auch auf die Diskussion um die Universalität der Menschenrechte im Hinblick auf die Ost-West-Kontroverse verwiesen.

⁵⁷ vgl. Benjamin, Walter; Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (1965)

⁵⁸ Vierkandt, A. Gesellschaftslehre; 1928 Seite 298

eliminierbaren Lebensstatsachen, der im Zeitalter der Dekadenz eine reinigende Funktion zukommt. Die ablehnende und ängstliche Haltung vieler gegenüber der Gewaltsamkeit resultiert Sorel zufolge aus einer Erziehung, deren Zweck ökonomischen Interessen entspringt. „Die Gesetzbücher treffen so viele Vorkehrungen gegen die Gewalt, und unsere Erziehung ist dermaßen in der Absicht geleitet unsere Tendenzen zur Gewaltsamkeit abzuschwächen, daß wir instinktiv zu dem Gedanken geführt werden, daß jede Handlung der Gewalt die Kundgebung eines Rückschrittes zur Barbarei sei.“⁵⁹ Dies folgt aus der Tatsache, daß man in den industriellen Gesellschaften „den Frieden als das erste der Güter und als die wesentliche Bedingung jedes materiellen Fortschrittes angesehen hat“.⁶⁰ In der Angst der parlamentarischen Sozialisten vor der proletarischen Gewalt sieht Sorel die typische Furcht des Intellektuellen Bürgertums, da sie „sich eben der Kontrolle von Leuten entzieht, deren Beruf es ist, parlamentarische Politik zu treiben [...] Auf die Entartung der kapitalistischen Wirtschaft pflöpft sich die Ideologie einer eingeschüchterten und von Humanitätsideen erfüllten Bürgerklasse, die sich vermißt, ihr Denken von den Bedingungen ihres Daseins zu befreien.“^{61/62} Utopie ist „Erzeugnis einer intellektuellen Arbeit, [...] das Werk von

⁵⁹ Sorel, Georges: Über die Gewalt. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 360; 1. Auflage; Frankfurt am Main; 1981; Seite 213

⁶⁰ Ebd.: Seite 213

⁶¹ Ebd.: Seite 90

⁶² Gegen „bourgeoise Drahtzieher“ formuliert Sorel: „Nach der Marxistischen Auffassung wird die Revolution durch die Produzenten vollzogen, die an das Regime der Werkstätte der Großindustrie gewöhnt sind und die Intellektuellen zu Handlangern (commis) hinabdrücken, deren Betätigungskreis so eng wie möglich umgrenzt wird. Denn jedermann weiß, daß ein Unternehmen um so besser gedeiht, je weniger Verwaltungspersonal es hat [...] Also ein Generalstab von revolutionären Bourgeois, welche die Ideen ausarbeiten und dem Volk sagen, was es denken soll – und die Armee des Volkes bleibt, wie Marx sich ausdrückt, Kanonenfutter“. In: Sorel, Georges: Die Auflösung des Marxismus. Nach der dritten französischen Auflage ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung: Posse, Ernst H.: Der antidemokratische Denker und der moderne Sozialismus. Verlag von Gustav Fischer; Jena 1930; Seite 60

Diesbezüglich schreibt Ernst H. Posse: „Sorel war keineswegs ein politischer Revolutionär im eigentlichen Sinn des Worts. Er lehnt zwar den Trade-Unionismus von 1900 an ab, stand ihm aber tendenziell näher als dem politischen Radikalismus: Die große Linie seines Werkes ist die reine Arbeitergewerkschaft als Keimzelle der sozialen Erneuerung. Rein bedeutet frei von allen

Theoretikern, die sich nach Beobachtung und Erörterung der Tatsachen bemühen, ein Muster aufzustellen, mit dem man die bestehenden Gesellschaften vergleichen kann, um das Gute und schlechte zu messen, das sie enthalten.“⁶³ Demgegenüber sind die „revolutionären Mythen der Gegenwart [...] keine Beschreibungen von Dingen, sondern Ausdrücke von Wollungen.“⁶⁴ Parlamentarischen Sozialisten und Salon Marxisten die sich nur in theoretischen Spekulationen ergehen ohne sich „die Finger beschmutzen“ und den „Odem der Straße“ ertragen zu müssen, schleudert Sorel entgegen: „Solange es keine von den Massen aufgenommenen Mythen gibt, kann man unbegrenzt von Empörungen sprechen, ohne doch jemals irgendeine revolutionäre Bewegung hervorzurufen.“^{65/66} Mythen sind für Sorel nicht Gegenstand historisierender Erklärungsversuche politischer Verhältnisse, sondern „Mittel einer Wirkung auf die Gegenwart“.⁶⁷ Ein solcher Mythos ist für den Syndikalisten Sorel der Generalstreik: „Die durch die Praxis der gewaltsamen Streiks erzeugte Idee des Generalstreiks schließt den Gedanken einer

„Intellektuellen‘, das heißt der Bourgeoisie entstammenden Führerelementen theoretischer und politischer Artung. Diese spalten das Proletariat.“ Ebd.: Seite 16

⁶³ Sorel, Georges: Über die Gewalt. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 360; 1. Auflage; Frankfurt am Main; 1981; Seite 41

⁶⁴ Ebd.: Seite 41

⁶⁵ Ebd.: Seite 40

⁶⁶ Ziel von Sorel war es, den orthodoxen Salonmarxismus durch den „wahren“ Marx zu ersetzen. Der humanistischen, harmoniesüchtigen Welt eines Jaures, wollte er einen nüchternen, mit der Wirklichkeit und deren Gesetzen rechnenden Heroismus entgegensetzen. Ernst H. Posse schreibt diesbezüglich: „Marx betont in der Vorrede zur ersten Auflage des ‚Kapitals‘, daß es ihm nicht darauf ankommt, die Verwerflichkeit einzelner Kapitalisten zu zeigen. Den kapitalistischen Mechanismus (‚Naturgesetz‘, ‚ökonomisches Bewegungsgesetz‘), der den Menschen formt, will Marx klarlegen. Genau das gleiche versucht Sorel, was den Mechanismus der politischen Partei betrifft.“ In: Sorel, Georges: Die Auflösung des Marxismus. Nach der dritten französischen Auflage ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung; Posse, Ernst H.: Der antidemokratische Denker und der moderne Sozialismus. Verlag von Gustav Fischer; Jena 1930; Seite 12. Den eigentlichen Gegensatz zwischen Marx und Sorel sieht Ernst H. Posse in der verschiedenen Auffassung der Rolle der Revolution. So ist der Generalstreikmythos „Gegenpol der Revolutionsideologie“. Ebd.: Seite 4

⁶⁷ Sorel, Georges: Über die Gewalt. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 360, 1. Auflage, Frankfurt am Main 1981, Seite 143

unabänderlichen Umwälzung in sich.“⁶⁸ Der Streik ist „eine Erscheinung des Krieges; und wer sagt, daß die Gewalt ein Zwischenfall sei, der bestimmt sei, aus den Streiks zu verschwinden, macht sich mithin einer schweren Lüge schuldig.“⁶⁹ Dem Vorwurf der Gewaltverherrlichung sowie dem Anwurf den Gemetzeln zu Zeiten der französischen Revolution das Wort zu reden, hält Sorel in dem Aufsatz *Apologie der Gewalt* entgegen: „Ich verabscheue jede Maßregel, die die Besiegten unter juristischen Verkleidungen abstrafte. Die Kriegführung bei hellem Tage dagegen, ohne jede heuchlerische Abschwächung und mit dem Ziele der Vernichtung eines unversöhnlichen Feindes, schließt alle die Greuel aus, die die bürgerliche Revolution des 18. Jahrhundert entehrt haben.“⁷⁰ In dieser „mannhaften“ Darstellung bürgerlicher „Duell- und Heroenethik“, deren Pathos an die gewaltige Wahrhaftigkeit des Nietzscheschen Übermenschen gemahnt, wird offensichtlich, wie wenig auch der sich als Marxist verstehende Sorel⁷¹ seine Herkunft aus dem Bürgertum verbergen kann. Das Verhältnis von Macht und Gewalt charakterisiert Sorel wie folgt: „Wir würden also sagen, daß es Ziel der Macht sei, die Organisation einer bestimmten sozialen Ordnung aufzurichten, in der eine Minderheit regiert: während die Gewalt auf die Zerstörung eben dieser Ordnung hinzuwirken strebt. Das Bürgertum hat seit Beginn der Neuzeit die Macht angewendet, während heute das Proletariat gegen sie und gegen den Staat auf

⁶⁸ Ebd.: Seite 341

⁶⁹ Ebd.: Seite 339

⁷⁰ Ebd.: Seite 340

⁷¹ Sorel steht mit seinen Thesen allerdings eher dem Anarchisten Proudhon nahe. Siehe hierzu auch Proudhons Buch „La Guerre et la Paix, recherches sur le principe et la constitution du droit des gens“, indem Proudhon die reinigende und der Gerechtigkeit dienende Kraft des Krieges preist, der ein Mittel der ausgleichenden Gerechtigkeit gewesen sei. Gewalt bildete für Proudhon einst die Grundlage der Gesetzgebung. Mit dem Aufkommen der Demokratie sei Proudhon zufolge jedoch der Krieg zu einem Anachronismus geworden, da anstelle der Gewalt das Prinzip der Mehrheitsbeschlüsse und des Friedens getreten sei. In vielen Stellen liest sich Sorel so, als hätte er das französische *force* (Macht) bei Proudhon durch *violence* (Gewalt) ersetzt. Darüber hinaus kann man sich des Eindrucks einer eingehenden Heraklit Lektüre nicht erwehren („Der Krieg ist der Vater aller Dinge und der König aller. Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien.“ Fragment, 53, bei K. Heinemann).

dem Wege der Gewalt reagiert.“⁷² Gewalt ist von Macht dadurch geschieden, daß erstere sich gegen die Institutionen des Staats, beziehungsweise die Institution Staat als Symbol der Herrschaft „weniger“ über „viele“ richtet. Von Macht spricht Sorel auch dann, wenn die die Herrschaft errichtende Kraft zur Institutionalisierung derselben physische Gewalt anwendet. Macht und Gewalt werden in der Sorelschen Terminologie nicht anhand des Phänomens, sondern im Hinblick auf die Intention unterschieden. Eine Handlung, zum Beispiel ein Faustschlag, wird als Gewalt bezeichnet, wenn diese gegen die Herrschaft „weniger“ über „viele“ gerichtet ist, oder aber als Macht, wenn diese der Errichtung bzw. der Stabilisierung einer solchen dienen soll.⁷³

Den entscheidenden Unterschied zwischen Herrschaft und Macht sieht Manfred Hättich im beständigen Legitimationsbedarf von Herrschaft, auf Grund dessen Herrschaft einer Institutionalisierung bedarf. Während Herrschaft als Beziehung von Befehl und Gehorsam dargestellt wird, „ist Macht als Beeinflussung des Verhaltens diffuser und unbestimmter“.⁷⁴ Herrschaft ist eine „spezifische Verdichtung von Macht“.⁷⁵ Darüber hinaus weist Herrschaft einen höheren Rationalitätsgrad auf als Macht, die „intensiver, aber auch unmerklicher wirksam werden kann als Herrschaft“.^{76/77} Macht bedeutet laut Hättich „für den, der ihr ausgesetzt ist, immer Abhängigkeit. Macht ist eine Qualität, die jeder sozialen Beziehung anhaftet [...] das Phänomen der Macht [ist] nicht nur prinzipiell

⁷² Sorel, Georges: Über die Gewalt. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 360; 1. Auflage; Seite 203; Frankfurt am Main 1981

⁷³ Ungeklärt ist bei Sorel die Frage, wie man wissen kann, welche Handlungen letztendlich herrschaftsstabilisierend und welche destabilisierend wirken. Die Ermordung von Oppositionellen kann einen Märtyrer Mythos unterstützen, ebenso wie die Angst vor terroristischen Anschlägen den Ruf nach einem starken Staat zur Folge haben kann. Die Sorelsche Definition ist nur dann in sich schlüssig, wenn die Intention des Handelnden als Maßstab angewandt wird.

⁷⁴ Hättich, Manfred: In: Staatslexikon: 7. Aufl., Herder Verlag Freiburg 1987, Seite 979

⁷⁵ Ebd.: Seite 979

⁷⁶ Ebd.: Seite 979

⁷⁷ Was bei Sorel unter dem Titel der Macht firmiert wird bei Hättich, unabhängig vom zahlenmäßigen Verhältnis der „Herrschenden“ zu den „Beherrschten“, aufgrund der Institutionalisierung, als Herrschaft bezeichnet.

unabhängig vom Willen der Machtunterworfenen, sondern auch von der Intention derer, von denen es bewirkt wird. So entsteht Macht nicht erst dann, wenn jemand die Abhängigkeit anderer Personen unmittelbar anstrebt.“⁷⁸ Wie bei Weber bedarf es bei der Herrschaft eines genau angebbaren Personenkreises der zum Gehorsam verpflichtet ist, sowie klar formulierter Befehle (s. o.).

Carl Schmitt fasst die Theorie Sorels wie folgt zusammen: „Die Fähigkeit zum Handeln und zum Heroismus, alle weltgeschichtliche Aktivität liegt für Sorel in der Kraft zum Mythos [...] Aus den Tiefen echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Rasonement oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringt der große Enthusiasmus, die große moralische Deziision und der große Mythos.“⁷⁹ Im folgenden schreibt Schmitt: „Das Proletariat muß an den Klassenkampf glauben, als an einen wirklichen Kampf. Es begreift ihn aus einem Lebensinstinkt, ohne wissenschaftliche Konstruktion, aber als Schöpfer einer gewaltigen Mythe, in der es den Mut zur Entscheidungsschlacht findet.“⁸⁰ Im Pathos übertrifft Schmitt Sorel deutlich. Auch wenn es sich Schmitt zufolge „zeigt, daß die Energie des Nationalen größer ist als die des Klassenkampfmythus, [...] daß der stärkere Mythos im Nationalen liegt“⁸¹ ist die Frage von Macht, Gewalt und Herrschaft auch bei Carl Schmitt eher eine theologische⁸² denn eine rationale.^{83/84} Im Rückgriff auf den

⁷⁸ Hättich, Manfred: In: Staatslexikon: 7. Aufl. Herder Verlag Freiburg 1987, Seite 979

⁷⁹ Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 7. Auflage, Duncker & Humblot, Berlin 1991, Seite 80

⁸⁰ Ebd.: Seite 83

⁸¹ Ebd.: Seite 88

⁸² siehe hierzu auch: Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 1. Auflage 1922

⁸³ Die hier zitierten Stellen finden sich bezeichnenderweise unter der Kapitelüberschrift: „Irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung.“

⁸⁴ Im Titel „Politische Theologie“ wie in der zentralen Stellung des Mythos bei Sorel und Schmitt wird offensichtlich, wie sehr die Macht eines Subjekts, das nicht nur rationalistisch über Interessen definiert ist, bedarf.

Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die Beobachtung, dass heutzutage selbst in revolutionären Bewegungen die sich als marxistisch-leninistische verstehen, neben der Idee eines internationalen Kampfs, die im Begriff der sogenannten „Internationalisten“ zum Beispiel in Nicaragua ihren Ausdruck fand, auch die Idee des Nationalen eine nicht zu unterschätzende Rolle

Royalisten Donoso Cortes (s. u.) wird deutlich, worin für Schmitt die Faszination des Sorelschen Ansatzes liegt: „Für Cortes ist der radikale Sozialismus etwas Großartigeres als die liberale Transigenz, weil er auf die letzten Probleme zurückgeht und auf radikale Fragen eine entscheidende Antwort gibt, weil er eine Theologie hat.“⁸⁵ Nicht rationale Abwägungen wie Kosten-Nutzen Abschätzungen oder Zweck-Mittelrelationen sind für Schmitt die entscheidenden Kriterien, sondern die Tauglichkeit der Idee als Glaubensgegenstand.⁸⁶

Schmitt entwickelt seine Thesen über die Macht in Anlehnung an die Hobbesche Idee des Staatsvertrages (s. o.), der durch ein Schutzbedürfnis der Menschen im Naturzustand motiviert ist. „Vom Menschen her gesehen bleibt die Verbindung von Schutz und Gehorsam die einzige Erklärung der Macht. Wer nicht die Macht hat einen zu schützen, hat auch nicht das Recht Gehorsam von ihm zu verlangen.“⁸⁷ Bezüglich der Macht wendet er den Hobbeschen Satz „homo homini lupus“ (lat.: Der Mensch ist dem Mensch ein Wolf) zu „homo homini homo“⁸⁸ (lat.: Der Mensch ist dem Mensch ein Mensch), weil die Macht Schmitt zufolge weder von Gott noch von der Natur stammt: „die Macht, die ein Mensch über andere Menschen ausübt, stammt von den Menschen selbst.“⁸⁹ Zwischen den Mächtigen

spielt. So endete jede Rede bei einem Kongress der salvadorensischen Unabhängigkeitsbewegung FMLN (Frente Farabundo Marti para la liberacion national – span.: etwa: Kampfgruppe Farabundo Marti zur nationalen Befreiung) nahestehenden Studentenbewegung mit dem Satz „patria o morir“ (span.: Vaterland oder sterben). Offensichtlich bedarf es eines überindividuellen Mythos als Motivationsstruktur. Selbst der von Cortes und Schmitt so heftig bekämpfte „Liberalismus“ feierte unter anderem mit Hilfe des „Vom Tellerwäscher zum Millionär“ Mythos in den USA fröhliche Urstände.

⁸⁵ Schmitt, Carl: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 7. Auflage, Duncker & Humblot; Berlin 1991, Seite 82

⁸⁶ Am deutlichsten wird dies in seiner Hobbes Kritik: „So reich das Werk des Hobbes an politischen Erkenntnissen und treffenden Prägungen ist, die systematische Gedanklichkeit überwiegt bei ihm doch zu sehr, als daß sie ein sicheres Kampfmittel und die Waffe einer einfachen, konkreten Entscheidung wäre.“ In: Schmitt, Carl: Der Leviathan. Herausgegeben von Günther Maschke; Hohenheim Verlag, Köln 1982; Seite 130

⁸⁷ Schmitt, Carl: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954, Seite 11

⁸⁸ Ebd.: Seite 10

⁸⁹ Ebd.: Seite 9

und den der Macht Unterworfenen besteht eine wechselseitige Relation: „Kurz: der Konsens bewirkt die Macht, das ist richtig, aber die Macht bewirkt auch den Konsens.“⁹⁰ Dennoch besitzt die Macht, auch da, wo sie mit vollem Einverständnis der der Macht unterworfenen ausgeübt wird, einen „Mehrwert“. Macht ist „mehr als die Summe aller Zustimmungen, die sie erhält und auch mehr als ihr Produkt.“⁹¹ Schmitt entwickelt die Macht als eine eigengesetzliche Größe mit einer inneren Dialektik von Macht und Ohnmacht, der jeder Machthaber unweigerlich ausgeliefert ist: „Die Macht ist eine objektive, eigengesetzliche Größe gegenüber jedem menschlichen Individuum, das jeweils die Macht in seiner Hand hat.“⁹² So stellt sich zum Beispiel immer unweigerlich die Frage nach dem „Zugang zum Machthaber“. Jeder Machthaber ist auf Zuträger und Berater angewiesen, die Aufgrund ihrer Nähe zum Machthaber an dessen Macht partizipieren, indem sie anderen den Zugang verwehren.⁹³

Macht wird bei Schmitt immer absolut gedacht, was sich am besten illustrieren läßt am Beispiel der Frage ob die Macht „gut“, „böse“ oder „neutral“ sei: „Daß einer die Macht hat, bedeutet doch vor allem, daß er selber darüber entscheidet. Das gehört doch zu seiner Macht.“⁹⁴ Darüber hinaus ist Macht nach Schmitt als quasi Entität auch „stärker als jeder Wille zur Macht“.⁹⁵ Während Schmitt die Beurteilung der Macht dem Wesen der Macht entsprechend dem Machthaber zuschreibt, ist dies nach M. Hättich eine Frage der Sittlichkeit: „Die Einflußnahme für sich alleine [das heißt die Macht] kann man als ethisch neutral bezeichnen. In jeder Art von Zusammenleben üben die Menschen unter irgendeinem Aspekt stets Einfluß aufeinander aus. Es gibt jedoch keinen sittlichen Grund dafür, den Einfluß,

⁹⁰ Ebd.: Seite 11

⁹¹ Ebd.: Seite 12

⁹² Ebd.: Seite 13

⁹³ Das Problem des „Zugangs zum Machthaber“ findet sich auch häufig in der Literatur. So zum Beispiel in der Erzählung *Michael Kohlhaas* von Heinrich Kleist: „...Der Herr selbst, weiß ich, ist gerecht; und wenn es mir nur gelingt, durch die, die ihn umringen, bis an seine Person zu kommen, so zweifle ich nicht, ich verschaffe mir Recht...“ zitiert nach: Kleist, Heinrich von: Werke und Briefe. Herausgegeben von Goldammer, Peter, Aufbau Verlag; 2. Auflage 1984

⁹⁴ Schmitt, Carl: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954, Seite 20

⁹⁵ Ebd.: Seite 27

also eine wie auch immer geartete Abhängigkeit des anderen, ohne jegliche Zweckbindung anzuzielen [...] Das Erstreben und der Genuß der zweckfreien Abhängigkeit bedeuten eine Instrumentalisierung des Menschen die gegen die Menschenwürde und gegen das christliche Gebot der Nächstenliebe verstößt.“⁹⁶

Bei christlichen Autoren muss der Themenkomplex Macht und Herrschaft immer vor dem Hintergrund des Paulusbriefs an die Römer erörtert werden: „Jedermann soll den übergeordneten Gewalten untertan sein. Denn es gibt keine Gewalt außer von Gott und die bestehenden sind von Gott eingerichtet.“⁹⁷ So hat für Luther, alle Gewalt ihren Ursprung in der göttlichen Ordnung. Luther trennte in seiner Zwei-Reiche-Lehre die weltliche Gewalt von der geistlichen Gewalt, der das Moment der Herrschaft fehlt. „Der Obrigkeit soll man nicht widerstehen mit Gewalt, sondern nur mit Bekenntnis der Wahrheit.“⁹⁸ Die geistliche Gewalt besteht allein im Predigtamt, während die weltliche Gewalt dem Schutz der rechtschaffenen Bürger dient. Doch bereits Origines zufolge, kann der Mißbrauch der Macht gleich vielem, das uns von Gott zu gutem Gebrauch gegeben wurde nicht ausgeschlossen werden.⁹⁹ Auch Augustinus sah in der Herrschaft des Menschen über den Menschen (im Sinne der Sklaverei) keine natürliche Einrichtung, sondern schon eine Folge der Sünde. Der Mensch soll, so Augustinus, niemals über den Menschen herrschen (*non hominem homini dominari*¹⁰⁰), sondern nur über das Vernunftlose.

Ausgehend von der Annahme, dass das „physische Empfindungsvermögen [...] die einzige Antriebskraft des Menschen“¹⁰¹ sei, entwickelte Helvetius in Abgrenzung zu Montesquieu eine Theorie der Macht als Liebe zu sich selbst. „In jeder Regierungsform gibt es ein anderes Bewegungsprinzip, sagt Montesquieu: ‚die Angst in despotischen Staaten, die Ehre in Monarchien, die Tugend in Republiken sind diese verschiedenen Triebfedern‘ [...] wenn Montesquieu weniger von der Brillanz seiner Unterscheidung beeindruckt gewesen wäre [...] dann wäre

⁹⁶Hättich, Manfred: In: Staatslexikon: 7. Aufl., Herder Verlag Freiburg 1987, Seite 979

⁹⁷ Paulusbriefe: c. 13

⁹⁸ Luther, Martin; Weimarer A. Band 11, Seite 277

⁹⁹ vgl: Origines, Comm. in Ep. ad Rom. IX,26. MPG 14, 1226 C/D

¹⁰⁰ Augustinus, De Trin. 13, 13

¹⁰¹ Helvetius, Claude Adrien: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung. Herausgegeben, übersetzt und mit einer Einleitung von Günther Mensching; Seite 105; Erste Auflage; Suhrkamp Verlag 1972

er zu tieferen, klareren und allgemeineren Begriffen gekommen: Er hätte in der Liebe zur Macht die Triebfeder aller Bürger erkannt.“¹⁰² Die Liebe zur Macht ist eine sinnliche: „Liebt ein Mann schöne Sklavinnen und schöne Bilder, so ist er außer sich, wenn er einen Schatz findet. Gewiß empfindet er dennoch in diesem Augenblick noch keine sinnliche Lust, aber er erwirbt dann die Mittel, sich die Gegenstände seines Begehrens zu verschaffen [...] Ohne Liebe zu schönen Sklavinnen und schönen Bildern wäre er der Entdeckung dieses Schatzes gegenüber gleichgültig gewesen [...] Das Machtstreben hat also seinen Ursprung in dem Streben nach Lust.“¹⁰³ Die Liebe zur Macht, die Macht als Mittel zur Lust und die Lust an der Macht sind rückgebunden an die „Selbstliebe“: „Aus welchem Grunde begehrt man so heftig Ehren und Würden? Weil man sich selbst liebt, sein Glück herbeiwünscht und damit auch die Macht, um es sich zu verschaffen. Die Liebe zur Macht und zu den Mitteln ist also im Menschen notwendig mit der Liebe zu sich selbst verbunden.“¹⁰⁴ Dieses Prinzip der Lustmaximierung findet bei Helvetius in der „Regierung Aller“ als eine frühe Form des Utilitarismus eine Auflösung: „Ist die oberste Gewalt gleichmäßig unter alle Stände der Bürger verteilt, dann ist die Nation der Despot. Was erstrebt sie? Das Wohl der größten Zahl. Auf welche Weise erhält man seine Gunst? Durch die Dienste, die man ihm erweist. Dann ist jede Handlung, die dem Interesse der größten Zahl gemäß ist, gerecht und tugendhaft; dann muß die Liebe zur Macht, die Triebkraft der Bürger, sie dazu nötigen, Gerechtigkeit und Tüchtigkeit zu lieben [...] sie leben in Frieden, weil in der Moral wie in der Physik das Gleichgewicht der Kräfte die Ruhe bewirkt.“¹⁰⁵ Und dies, obwohl in dieser Liebe „auch immer das Prinzip der Intoleranz verborgen“¹⁰⁶ liegt.¹⁰⁷ Wenn die Lustmaximierung die einzige

¹⁰² Ebd.: Seite 215–216

¹⁰³ Ebd.: Seite 109

¹⁰⁴ Ebd.: Seite 199

¹⁰⁵ Ebd.: Seite 217–218

¹⁰⁶ Ebd.: Seite 226

¹⁰⁷ Der Versuch, asoziale Veranlagungen des einzelnen Egos durch gegenseitige Neutralisation für die Gemeinschaft nutzbar zu machen, findet sich explizit auch in der Kantschen Schrift *Zum Ewigen Frieden*: „Nun ist die republikanische Verfassung die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften vielmehr noch zu erhalten ist, dermaßen, daß viele behaupten es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren

Triebfeder des Machtstrebens darstellt, bleibt jedoch ungeklärt, warum dem Wesen der Macht das Streben nach unermesslicher Steigerung eingeschrieben scheint. Die Quellen der sinnlichen Lust, als deren Ursprung Helvetius das Machtstreben verstanden wissen will, versiegen schnell. Lust ist nicht beliebig steigerbar – das dem Menschen mögliche Maximum schon mit relativ wenig Macht erreichbar.

Auch Bertrand Russel, der „durch eine Verknüpfung von Geschichte mit Psychologie eine Wissenschaft von der Entwicklung der Organisationsformen anzuregen“¹⁰⁸ sucht, bedient sich zur Definition des Machtphänomens und zur Veranschaulichung von dessen grundlegender Bedeutung für das menschliche Handeln einer Analogie zur Physik: „In diesem Buch werde ich mich um den Nachweis bemühen, daß der Fundamentalbegriff in der Gesellschaftswissenschaft Macht heißt im gleichen Sinne, in dem die Energie den Fundamentalbegriff in der Physik darstellt.“^{109/110} Ebenso wie Helvetius (s. o.) lehnt Russel wirtschaftliches Eigeninteresse als grundsätzliches Motiv jedweden Handelns ab: „Macht wie Energie muß als ständig von der einen in die andere Form hinüberwechselnd angesehen werden [...] Der Versuch irgendeine Form der Macht, wie gerade in

selbststüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimen Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbststüchtige Neigung, zu Hülfe, so, daß es nur auf eine gute Organisation des Staates ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist) jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird.“ Zitiert nach: Kant. Werke. Band 9, Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Darmstadt 1983, Seite 223–224

¹⁰⁸ Russel, Bertrand: Macht. Eine sozialkritische Studie. (Vorwort); Europa Verlag Zürich 1947, Seite 6

¹⁰⁹ Ebd.: Seite 10

¹¹⁰ Werden in Geistes- oder Sozialwissenschaftlichen Theorien, Metaphern- und Analogiebildungen in Beziehung zu den Naturwissenschaften verwandt, soll in der Regel der naturgesetzliche Charakter der vorgestellten Theorie suggeriert werden. Verblüffend ist dies bei Russel vor allem deswegen, da einerseits die Psychologie bestenfalls mit Wahrscheinlichkeiten operieren kann und es andererseits bisher noch nicht gelungen ist nachzuweisen, dass sich aus der Geschichte die Gegenwart oder die Zukunft ableiten ließe. Problematisch ist dies vor allem im Hinblick auf den Freiheitsbegriff und die Definition des Subjekts.

unserer Zeit die wirtschaftliche Form zu isolieren, war und ist immer noch eine Fehlerquelle von großer praktischer Bedeutung.“¹¹¹ Gegen den dialektischen Materialismus von Marx gerichtet formuliert er: „Nur durch die Erkenntnis, daß Macht die Ursache der im Gesellschaftlichen zählenden Handlungen ist, kann Geschichte, gleichviel, ob alte oder moderne, richtig interpretiert werden.“¹¹² Auch wenn sich Russells Definition der Macht „als das Hervorbringen beabsichtigter Wirkungen“¹¹³ nicht wesentlich von der klassischen Definition von zum Beispiel Max Weber unterscheidet, so ist es doch deren Stellenwert im Gesamtbild des Menschen. Im Unterschied zum Tier, dessen Begierden in der Regel gestillt sind mit der Befriedigung der unmittelbaren zum Überleben und zur Arterhaltung notwendigen Bedürfnisse, hat der Mensch als einziges Lebewesen ein bis ins unendliche gesteigertes Bedürfnis nach Macht: „Während Tiere mit Dasein und Fortpflanzung sich zufrieden geben, will der Mensch über sein eigenes Maß hinaus wachsen, und seine Begierde wird in dieser Beziehung nur von dem eingeeignet, was die Vorstellungskraft als möglich empfindet.“¹¹⁴ War bei Helvetius Macht noch ein Mittel zur Erlangung sinnlicher Lust, scheint Macht bei Russel eher ein tiefer gründendes anthropologisches Faktum: „Es mangelte Xerxes weder an Nahrung noch an Kleidung noch an Frauen, als er sich einschiffte um gegen Athen zu ziehen.“¹¹⁵ Im folgenden heißt es dann: „Von den unendlichen Begierden des Menschen zielen die wesentlichen nach Macht und Herrlichkeit.“¹¹⁶ Letzteres liegt auch den Theorien Machiavellis und Helvetius' zumindest implizit zugrunde (s. o.). Interessant bei Russel ist das Verständnis des Verhältnisses von Macht und Gewalt als in der Tradition verankertes. „Macht die sich nicht auf Tradition oder Zustimmung stützt, nenne ich ‚nackte‘ Gewalt [...] Ich nenne Macht nicht einfach traditionell, weil sie überlieferte Formen aufweist; es muß ihr auch Respekt entgegengebracht werden, der vom Brauch her stammt. Wenn dieser Respekt

¹¹¹ Russel, Bertrand: Macht. Eine sozialkritische Studie. Europa Verlag Zürich 1947, Seite 11

¹¹² Ebd.: Seite 10

¹¹³ Ebd.: Seite 29

¹¹⁴ Ebd.: Seite 8

¹¹⁵ Ebd.: Seite 7

¹¹⁶ Ebd.: Seite 9

verfällt, entwickelt sich traditionelle Macht allmählich in nackte Gewalt.“¹¹⁷ Dieses Verständnis beruht auf der Erfahrung, dass die Ausübung von Macht und die Bewertung ihrer (Aus)Wirkungen auch kulturellen Ausformungen unterworfen ist und kann als frühe Problematisierung der aktuellen Diskussion um die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte gelesen werden.

Dem Rufen Nietzsches nach dem „Übermenschen“, nach einer „Philosophie der Morgenröthe“, liegt die ausdrückliche Forderung der Überwindung solch kultureller Schranken zugrunde: „ja man hat das Leben selbst als immer zweckmäßigere innere Anpassung an äußere Umstände definiert (Herbert Spencer). Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein Wille zur Macht.“¹¹⁸ Für Nietzsche, dem die Bestimmung des Willens bei Schopenhauer zu inhaltsleer ist, „das ist ein bloßes leeres Wort, was er ‚Wille‘ nennt“¹¹⁹, ist Wille mehr als nur ein Wollen. Der Wille zur Macht wird bei Nietzsche zum Grundantrieb des Lebens, ja zur Bedingung von Veränderung überhaupt: „Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen, ob wir an die Kausalität des Willens glauben: tun wir das – und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Kausalität selbst, –, so müssen wir den Versuch machen, die Willens-Kausalität hypothetisch als die einzige zu setzen. ‚Wille‘ kann natürlich nur auf Wille wirken – und nicht auf Stoff (nicht auf Nerven zum Beispiel-): genug, man muß die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo Wirkungen anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin tätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. Gesetzt endlich, daß es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist –; gesetzt, daß man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist ein Problem – fände, die Welt auf ihren intelligiblen Charakter hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben Wille zur

¹¹⁷ Ebd.: Seite 32–33

¹¹⁸ Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta; Band 2, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997, Seite 819

¹¹⁹ Ebd.: Band 3, Seite 750

Macht und nichts außerdem.“¹²⁰ Im Nachlass heißt es dann: „Übersetzen wir den Begriff ‚Ursache‘ zurück in die uns bekannte Sphäre, woraus wir ihn genommen haben: so ist uns keine Veränderung vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht gibt. Wir wissen eine Veränderung nicht abzuleiten, wenn nicht ein Übergreifen von Macht über andere Macht statthat.“¹²¹ Und schließlich: „wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel? Ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächtlischen? – Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“¹²²

Nietzsches Kampf gegen die Schwachen, die Heroisierung der Starken, richtet sich gegen die Moralvorstellungen seiner Zeit: „Du sollst Herr über dich werden, Herr auch über die eignen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben anderen Werkzeugen sein. Du sollst Gewalt über dein Für und Wider bekommen und es verstehen lernen, sie aus und wieder einzuhängen, je nach deinem höheren Zwecke.“¹²³ Nicht die Abschaffung der Werte überhaupt, ein absoluter und totaler Nihilismus, schafft die Befreiung aus dem Korsett des Überkommenen, sondern die Ermächtigung zum eigenen Sein, das sich im je eigenen Willen zur Macht durchzusetzen und zu bewähren hat: „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte – mit dieser Formel ist eine Gegenbewegung zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Prinzip und Aufgabe; eine Bewegung, welche in irgendeiner Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird; welche ihn aber voraussetzt, logisch und psychologisch; welche schlechterdings nur auf ihn und aus ihm kommen kann [...] weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der Wert dieser ‚Werte‘ war... Wir haben irgendwann, neue Werte nötig...“¹²⁴ Nietzsches Nihilismus ist folglich nicht Ziel, sondern Programm; Mittel zum Zweck der Erschaffung neuer Werte – bestenfalls der je eigenen: „Denn was ist Freiheit? Daß man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Daß man die Distanz, die uns

¹²⁰ Ebd.: Band 2, Seite 601

¹²¹ Ebd.: Band 3, Seite 775

¹²² Ebd.: Band 3, Seite 917

¹²³ Ebd.: Band 1, Seite 443

¹²⁴ Ebd.: Band 3, Seite 634–635

abtrennt, festhält.“¹²⁵ Das unbedingte Wollen, der Wille zur Macht ist für Nietzsche gleichbedeutend mit Freiheit: „jener Instinkt der Freiheit (in meiner Sprache geredt: der Wille zur Macht“.¹²⁶ Frei ist nur der, der über sein Wollen selbst verfügt. Wer sein Wollen in Freiheit ergreift, wer (sich) lebt, hat einen Willen zur Macht, gebraucht Macht, indem er zur Verwirklichung seines unbedingten Wollens dem Anderen seinen Willen aufzwingt.

Eine explizite Definition des Begriffs Gewalt findet sich im Werk Nietzsches nicht. Der Gebrauch des Wortes Gewalt beschränkt sich auf das Bedeutungsfeld „kraftvolle Auswirkung“. Oft werden mit Gewalt jene Mittel bezeichnet, die der Wille des Einzelnen zu seiner Durchsetzung benötigt. Mitunter wird Gewalt synonym zu Macht verwendet. Der Verzicht auf Gewalt ist für Nietzsche gleichbedeutend mit der Gleichsetzung des eigenen Willens mit dem eines Anderen. Die Verallgemeinerung dieser These führt dann zur Vorstellung eines Staats als „Körper“, der sich, ähnlich dem Leviathan des Thomas Hobbes als (zufällig) koordinierte Summe von Einzelwillen erweist. „Sich gegenseitig der Verletzung, der Gewalt, der Ausbeutung enthalten, seinen Willen dem des anderen gleichsetzen: dies kann in einem gewissen groben Sinne zwischen Individuen zur guten Sitte werden, wenn die Bedingungen dazu gegeben sind (nämlich deren tatsächliche Ähnlichkeit der Kraftmengen und Wertmaßen und ihre Zusammengehörigkeit innerhalb eines Körpers [zum Beispiel des Staats]). Sobald man aber dies Prinzip weiter nehmen wollte und womöglich gar als Grundprinzip der Gesellschaft, so würde es sich sofort erweisen als das, was es ist: als Wille zur Verneinung des Lebens, als Auflösungs- und Verfalls-Prinzip. Hier muß man gründlich auf den Grund denken, und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung [...] Auch jener Körper, innerhalb dessen, wie vorher angenommen wurde, die einzelnen sich als gleich behandeln – es geschieht in jeder gesunden Aristokratie –, muß selbst, falls er ein lebendiger und nicht ein absterbender Körper ist, alles gegen andre Körper tun, wessen sich die einzelnen in ihm, gegeneinander enthalten: er wird der

¹²⁵ Ebd.: Band 3, Seite 1014

¹²⁶ Ebd.: Band 3, Seite 828

leibhafte Wille zur Macht sein müssen, er wird wachsen, um sich greifen, an sich ziehen, Übergewicht gewinnen wollen – nicht aus irgendeiner Moralität oder Immoralität heraus, sondern weil er lebt, und weil Leben eben Wille zur Macht ist.“¹²⁷ Dabei reduziert sich der Wille zur Macht bei Nietzsche nicht auf die Starken, sondern ist auch den Schwachen und Kranken zu eigen: „das Mitleiden, welches jene dann äußern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch eine Macht zu haben, trotz aller ihrer Schwäche: die Macht wehzutun.“¹²⁸ Dem Wille zur Macht ist also schon genüge getan, wenn beim Anderen eine Wirkung erzielt wird, und sei es nur die des Mitleidens. So sehr sich Nietzsche auch müht den Willen mit Inhalt, Ziel oder Zweck anzufüllen, gelangt er jedoch nicht über dessen Bestimmungen bei Schopenhauer hinaus. „Übermensch“, „Philosophie der Morgenröthe“ oder „Großer Mittag“ sind letztlich vom Leser selbst assoziativ anzufüllende Begriffe des großen Stilisten und Sprachkünstlers, demzufolge der große Fehler der Philosophie vor ihm darin liegt, daß sie beständig versucht war, allem einen wie auch immer gearteten Sinn zuzuschreiben, den die Welt „in Wahrheit“ nicht hat. Die Rettung vor der Sinnlosigkeit, dem alles verneinenden Nihilismus, sieht er im bedingungslosen Kampf gegen alles was dem Subjekt widersteht. „Sinn“ hat lediglich der Versuch der Übermächtigung, der Unterordnung allen Seins unter den Willen zur Macht eines Einzelnen, wobei der Begriff der Macht, dem das Wollen gilt, sowie das worum Wollen, seltsam leer bleiben. Einzig ein Glücksgefühl gibt Nietzsche als Antrieb an: „Die erste Wirkung des Glücks ist das Gefühl der Macht: diese will sich äußern, sei es gegen uns selbst oder gegen andere Menschen oder gegen Vorstellungen oder gegen eingebildete Wesen.“¹²⁹ Die Frage nach dem Woher des Willens zur Macht erachtet Nietzsche für sinnlos: „Man kann das, was die Ursache dafür ist, daß es überhaupt Entwicklung gibt, nicht selbst wieder auf dem Wege der Forschung über Entwicklung finden; man soll es nicht als ‚werdend‘ verstehn wollen, noch weniger als geworden... Der ‚Wille zur Macht‘ kann nicht geworden sein.“¹³⁰ Alle moralische Wertung – die Einteilung in gut oder böse,

¹²⁷ Ebd.: Band 3, Seite 728–729

¹²⁸ Ebd.: Band 1, Seite 486

¹²⁹ Ebd.: Band 1, Seite 1204–1205

¹³⁰ Ebd.: Band 3, Seite 690

hängt nur ab vom Gefühl der Macht, die höchste Lust und ursprünglichster Antrieb des Menschen ist: „Soviel auch der Nutzen und die Eitelkeit von einzelnen wie von Völkern in der großen Politik mitwirken mögen: das gewaltigste Wasser, das sie vorwärts treibt, ist das Bedürfnis des Machtgefühls, welches nicht nur in den Seelen der Fürsten und Mächtigen, sondern nicht zum geringsten Teil gerade in den niederen Schichten des Volkes aus unversieglichen Quellen von Zeit zu Zeit hervorstößt. Es kommt immer wieder die Stunde, wo die Masse ihr Leben, ihr Vermögen, ihr Gewissen, ihre Tugend daranzusetzen bereit ist, um jenen ihren höchsten Genuß sich zu schaffen und als siegreiche, tyrannische willkürliche Nation über andere Nationen zu schalten (oder sich schaltend zu denken) [...] Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich gut: und gerade dann fühlen und nennen ihn die anderen, an denen er seine Macht auslassen muß, böse!“¹³¹ Der Wille zur Macht, die Gier nach dem Glücksgefühl welches das Ausüben von Macht vermittelt, das Wallen des Machtrausches ist unersättlich: „Nicht die Befriedigung des Willens ist Ursache der Lust [...] sondern daß der Wille vorwärts will und immer wieder Herr über das wird, was ihm im Wege steht. Das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigung des Willens, darin, daß er ohne den Gegner und Widerstand noch nicht satt genug ist.“¹³²

Der Wille zur Ergreifung des eigenen Selbst und die Aufforderung zur Tat stehen auch im Mittelpunkt der politischen Anthropologie von Helmuth Plessner, der den Menschen, jenseits aller transzendentalen Spekulation als von sich selbst zu sich selbst ermächtigt Wesen faßt: „Die Individuation [der Existenzgrund eines Individuums im Gegensatz zu seiner Gattung] selber ist erwirkt durch wiederum selbst erwirkte Faktoren. So bestimmt der Mensch gerade im Hinblick auf sein Wesen sich zur höchsten Instanz.“¹³³ Die Macht des Menschen besteht in seiner Selbstermächtigung, das heißt in seinem Nicht-Festgestellt sein: In einer „Relation der Unbestimmtheit zu sich faßt sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage.“¹³⁴ Der Mensch ist ein

¹³¹ Ebd.: Band 1, Seite 1136

¹³² Ebd.: Band 3, Seite 682

¹³³ Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften. Band 5, Macht und menschliche Natur. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981, Seite 186–187

¹³⁴ Ebd.: Seite 188

freies, durch nichts determiniertes Wesen – das nicht festgestellte Tier: „In der Fassung seiner selber als Macht faßt der Mensch sich als geschichtsbedingend und nicht nur als durch die Geschichte bedingt.“¹³⁵ Entsprechend ist seine Sicht der Geschichte: „Geschichte muß immer wieder umgeschrieben werden, weil sie mit jedem Tag, der ihr zuwächst, nicht nur in einem neuen Lichte erscheinen kann, sondern faktisch anders wird. Denn das Vergangene ändert sich vom kommenden her.“¹³⁶ Die Bestimmung des Menschen als „Macht zu“ und als „offene Frage“ verhindert, dass der einzelne Mensch beziehungsweise eine Kultur sich verabsolutiert, das heißt, die je eigenen Wertmaßstäbe zu absolut gültigen erklärt. Ein solches Verständnis ermöglicht es, so Plessner, Kulturen als Ausdruck der je eigenen Mächtigkeit zu verstehen, „denn indem wir sie als menschenmögliche Kulturleistungen anerkennen, diese Anerkennung jedoch aus ihrem Menschenwesen gewinnen, sofern wir es gerade offenlassen, d. h. als Macht zu ..., als Können bestimmen, müßten wir mit der Preisgabe dieser Offenheit auch für sie [die anderen Völker] ihre menschliche Position negieren.“¹³⁷ Sprach Nietzsche noch vom „Willen zur Macht“ so versucht Plessner den „Zwang und die Pflicht zur Macht“¹³⁸, als Seinsgrund des Menschen abzuleiten. Die Bestimmung des Menschen als Macht und offene Frage ist für Plessner „theoretisch richtig (im kantschen Sinne sogar konstitutiv), weil sie den Menschen in seiner Macht zu sich und über sich, von der er allein durch Taten Zeugnis ablegen kann, trifft. Man darf nur nicht dabei übersehen, daß ihm [dem Menschen] in dieser Wesensaussage das Kriterium für die Richtigkeit der Aussage selbst überantwortet ist. Denken wir das ‚offene Frage Sein‘, die Macht als eine Essenz im Menschen, dann kann ihre Wahrheit nur durch die Geschichte selber erhärtet werden. Dann gilt der Diltheysche Satz, daß der Mensch das, was er ist, nur durch die Geschichte erfahren könne, auch im praktischen Sinne [...] An dieser Unsicherheit hat der Mensch sein Lebenselement; ihm entringt er im Kampfe (d. h. gegen das Fremde) seinen eigenen Lebensinn.“¹³⁹ Die „exzentrische“ Position, die Welt-Offenheit des Menschen

¹³⁵ Ebd.: Seite 190

¹³⁶ Ebd.: Band 8, Seite 138

¹³⁷ Ebd.: Band 5, Seite 189

¹³⁸ Ebd.: Seite 142

¹³⁹ Ebd.: Seite 191

gegenüber der Umweltfixiertheit des Tiers, ist der unterscheidende Außenaspekt.

Wird Macht ansonsten als „Macht über“ das heißt als Wirkung oder Verfügungsgewalt gegenüber anderen Menschen, Tieren oder Sachen gedacht, richtet sie sich bei Plessner zuvorderst gegen das Individuum selbst. Bevor Macht sich als Tat entäußert wird sie als Ermächtigungsgrund wirksam: „Halten wir das Nachdenken über das Wesen des Menschen in dieser offenen Immanenz, dann halten wir [...] das Band zwischen dem Hintergründig-Mächtigen und der geschichtlich ihm abgerungenen Individuation, einmal im Sinne des Prinzips der rechten Betrachtung des Hervorganges des Menschlichen ‚aus‘ dem Leben – d. h. seines aus eigener Macht Erwirkteins, zum anderen im Sinne des Hervorganges selber.“¹⁴⁰ Nur in der Tat kann der Mensch fassen was er ist. Die Ermächtigung hierzu bedarf keiner transzendentalen Mächte: „Wird von dem Verhältnis zwischen dem Lebensuntergrund des Menschen und seiner je erwirkten Individuation das Bild einer fortwährenden Emanation ferngehalten, dann ist für die Anthropologie die Blickstellung des Menschen selbst, wie sie uns zugänglich ist, leitend geworden. Dann ist das ‚natürliche‘ Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart zur Dimension des Nachdenkens über den Menschen gemacht.“¹⁴¹ Macht erklärt sich in der politischen Anthropologie Plessners nicht aus der Triebstruktur des Menschen, sondern ist allererst Ermöglichungsgrund des Menschen selbst. Ohne das Erwirken der Ermächtigung zu sich selbst ist der Mensch nicht vom Tier unterschieden, ist er Opfer und ausführendes Organ von Instinkthandlungen. Die Ambivalenz des Machtbegriffs, wie sie bei vielen Autoren zu finden ist, zeigt sich bei Plessner darin, dass neben der spezifischen Verwendung des Machtbegriffs im Rahmen der politischen Anthropologie „Macht“ von ihm auch in einem eher konventionellen Sinne gebraucht wird: „Machtfragen hat es immer gegeben, solange Menschen in einer Ordnung zusammen leben. Sie stellt sich nur als Über- und Unterordnung her. Einer soll Herr sein, und wenn es kein Häuptling oder Stammesfürst, kein gekröntes Haupt oder Tyrann sein darf, sondern das Produkt einer Wahl, ein Gremium womöglich im Namen des souveränen Volkes: An den Gesetzen der Macht ändert sich damit nichts. Irgendwo, irgendwie müssen Entscheidungen fallen, und wer trifft sie? Derjenige,

¹⁴⁰ Ebd.: Seite 187 – 188

¹⁴¹ Ebd.: Seite 187

der die Macht dazu hat [...] Beim Menschen geht Macht [...] nicht in Mächtigkeit auf, sondern löst sich von ihr ab. Sie wird zu einer objektiv zu behandelnden Möglichkeit und figuriert als Verfügungsgewalt von je besonderer Art im Rahmen einer Rechtsordnung, die ihrerseits auf sie angewiesen bleibt. Macht im menschlichen Sinne ist notwendig auf Recht bezogen. Macht und Recht gehören strukturell zusammen, auch wenn sehr oft das eine als Widerpart und Bedrohung des anderen erscheint, das Recht als Zügel und Schranke, die Macht als sprengende anomische Kraft. Machterwerb und Machtgebrauch fügen sich nur bedingt vorgegebenen Regeln und schließen von Natur die Gefahr in sich, eine Ordnung zu stören und umzustoßen.“¹⁴²

Plessner wie Nietzsche entwickelten ein Denken der Tat. Der Mensch ist aufgefordert in der tätigen Auseinandersetzung mit Seinesgleichen und der Umwelt seine Möglichkeiten zu ergründen, sich selbst zu entdecken. Bedarf es bei Nietzsche noch eines „Willen“, der alle Bedeutung trägt, während der Begriff „Macht“ sich durch „Veränderung“ ersetzen ließe, legt Plessner Macht als anthropologische Konstante fest, die den Menschen allererst als Mensch definiert, welcher sich aus sich selbst, aus eigenem Erwirken in der Geschichte expliziert.

Hannah Arendt lehnt die Erklärung des Machtphänomens aus der Triebstruktur des Menschen ab: „Der Wille zur Macht, wie ihn die Neuzeit von Hobbes bis Nietzsche als Laster oder Tugend der Starken auslegte ist in Wahrheit eines der Laster der Schwachen und Schlechtweggekommenen, der von Neid und Gier, von Ressentiement Geplagten.“¹⁴³ Sie entwickelte in Anlehnung an die Vorstellungen der Polis in der Antike eine eigene Begrifflichkeit der Macht, die nichts mehr mit dem klassischen Verständnis von Macht zu tun hat: „Wenn die athenische Polis von ihrer Verfassung als Isonomie sprach, einer Organisation der Gleichen im Rahmen des Gesetzes, oder wenn Römer ihre *res publica*, das öffentliche Ding, eine *civitas*, eine Bürgervereinigung nannten, so schwebte ihnen ein anderer Macht- und Gesetzesbegriff vor, dessen Wesen nicht auf dem Verhältnis zwischen Befehlenden und Gehorchenden beruht und der Macht und Herrschaft oder Gesetz und Befehl

¹⁴² Ebd.: Seite 261–262

¹⁴³ Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. 6. Auflage, Piper Verlag, München, 1989; Seite 197

nicht gleichsetzt.“¹⁴⁴ Als Grundphänomen der Macht wird nicht die Instrumentalisierung eines Anderen für eigene Zwecke gesehen. Das wesentliche Moment der Macht ist im Rahmen einer auf Verständigung ausgerichteten Kommunikation die Herausbildung eines gemeinsamen Willens: „Was eine Gruppe von Menschen als Gruppe zusammenhält, wenn der immer flüchtige Augenblick des Zusammenhandelns verflogen ist, und was wir heute Organisation nennen, ist Macht, die wiederum ihrerseits dadurch intakt gehalten wird, daß die Gruppe sich nicht zerstreut. Wer aus welchen Gründen auch immer, die Isolierung sucht und an diesem Zusammen nicht teilhat, muß zumindest wissen, daß er auf Macht verzichtet und die Ohnmacht gewählt hat, ungeachtet dessen, wie groß seine individuelle Stärke und wie gut seine Gründe sein mögen.“¹⁴⁵ Hannah Arendt entwirft eine Theorie des kommunikativen Handelns: „Wäre Macht mehr als dies im Miteinander sich bildende Machtpotential, könnte man Macht wie Stärke besitzen oder wie Kraft anwenden, anstatt von der niemals ganz zuverlässigen und immer nur zeitweiligen Übereinstimmung vieler Willensimpulse und Intentionen abhängig zu sein.“¹⁴⁶ Macht ist bei Hannah Arendt immer nur eine Eigenschaft der Vielen, nie ein Attribut des Einzelnen. So betrachtet sie die Tyrannis als ihrem Wesen nach unpolitisch, da in der Tyrannis die Untertanen der menschlichen Fähigkeiten zum Miteinandersprechen und Handeln¹⁴⁷ beraubt sind: „Die Tyrannis verhindert aktiv die Entstehung von Macht, und zwar innerhalb des gesamten politischen Bereichs“.¹⁴⁸ Dennoch braucht eine Tyrannis „keineswegs durch Unproduktivität und Schwäche der Einzelnen charakterisiert sein. Wenn der Tyrann ‚aufgeklärt‘ genug ist, um seine Untertanen in ihrer Isoliertheit in Frieden zu lassen, können Künste und Wissenschaften blühen. Denn die natürliche und naturgegebene Stärke des Einzelnen, die er ohnehin mit niemandem sonst teilen

¹⁴⁴ Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. 8. Auflage, Piper Verlag, München, 1970; Seite 41;

¹⁴⁵ Arendt, Hannah: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. 6. Auflage, Piper Verlag, München, 1989; Seite 195

¹⁴⁶ Ebd.: Seite 195

¹⁴⁷ Der Begriff des „Handelns“, wird von Hannah Arendt in Abgrenzung zum „Arbeiten“ und „Herstellen“ als eine der drei Grundtätigkeiten des Menschen entwickelt und meint etwas anderes als das reine „Machen“ oder „Tun“, das der Begriff impliziert. Siehe hierzu: Arendt, Hannah: Vita Activa oder Vom tätigen Leben 6. Auflage, Piper Verlag München 1989, Seite 171–239

¹⁴⁸ Ebd.: Seite 197

kann, vermag sich nicht nur leichter der Gewalt zu entziehen als die Macht, sie ist in gewissem Sinne von der Gewalt sogar weniger in ihrer Eigenständigkeit bedroht als von der Macht. Denn mit der Gewalt kann der Einzelne auf viele Arten fertig werden, er kann sich ihr gegenüber heroisch verhalten, kämpfen und untergehen, oder stoisch sie erdulden in der Selbstgenügsamkeit einer entschlossenen Weltferne; er kann mit anderen Worten auf diese oder jene Weise seine Stärke und Integrität als ein Einzelner bekunden und bewahren. Macht aber kann diese Stärke wirklich vernichten; gegen die Macht der Vielen kommt keine Stärke von Einzelnen auf.¹⁴⁹ Wo Macht nur in der Gruppe sein kann, hat folgerichtig auch die Gewalt als Drohpotential beziehungsweise als direktes Instrument der Durchsetzung eines Willens gegenüber Widerstand keinen Platz: „Zwischen Macht und Gewalt gibt es keine quantitativen oder qualitativen Übergänge; man kann weder die Macht aus der Gewalt noch die Gewalt aus der Macht ableiten, weder die Macht als den sanften Modus der Gewalt noch die Gewalt als die eklatanteste Manifestation der Macht verstehen.“¹⁵⁰ In Abgrenzung zu den Analogieschlüssen der Verhaltensforschung an Tieren auf das menschliche Verhalten, namentlich der Ergebnisse von Konrad Lorenz, versucht Hannah Arendt darzulegen, daß Gewalttätigkeit ein menschliches und vor allem nicht irrationales Phänomen ist: Gewalt „wird ‚irrational‘ in dem Augenblick, in dem sie ‚rationalisiert‘ wird, das heißt sobald die Re-aktion im Verlauf des Kampfes in Aktion umschlägt“.¹⁵¹ Zu den entscheidenden Unterschieden zwischen Macht und Gewalt gehört, nach Hannah Arendt, „daß Macht immer von Zahlen abhängt, während die Gewalt bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verläßt [...] Der Extremfall der Macht ist gegeben in der Konstellation: Alle gegen Einen, der Extremfall der Gewalt in der Konstellation: Einer gegen Alle. Und das letztere ist ohne Werkzeuge, d. h. ohne *Gewaltmittel* niemals möglich.“¹⁵² Gewalt ist in Form der *Gewaltmittel* anhäufbar und monopolisierbar. „Gewalt aber kann Macht nur zerstören, sie kann sich nicht an ihre Stelle setzen.“^{153/154}

¹⁴⁹ Ebd.: Seite 197

¹⁵⁰ Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. 8. Auflage; R. Piper & Co Verlag; München 1970; Seite 58

¹⁵¹ Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. 8. Auflage; Piper Verlag, München, 1970; Seite 67

¹⁵² Ebd.: Seite 43;

¹⁵³ Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. 6. Auflage; Piper Verlag, München 1989;

Herrschaft ist für Hannah Arendt eine unpolitische Kategorie, die sie unter Rückgriff auf die Aristotelische Unterscheidung zwischen Haushalt und Staat respektive dem Verhältnis von Herr und Knecht (s. o.) im Gegensatz zum Verhältnis der Freien untereinander, als alleinig dem Bereich des Haushalts zugehörig erachtet.¹⁵⁵

Eine Ablehnung der Trieblehre liegt auch der Philosophie Deweys zugrunde. Nach Dewey ist die Wirklichkeit ein organischer Zusammenhang aus Beziehungsgeflechten und Wechselwirkungen, der sich in einem andauernden Prozeß des Werdens befindet. „Wer dafür eintritt, soziale und sittliche Reform sei unmöglich angesichts der Tatsache, daß der alte Adam der menschlichen Natur immerdar derselbe bleibe, schreibt den angeborenen Tätigkeiten die Beharrung und die Trägheitskraft zu, die in Wahrheit nur erworbenen Bräuchen eigen ist. Für Aristoteles war die Sklaverei in der urtümlichen menschlichen Natur verwurzelt.“¹⁵⁶ Auch wenn es ein Irrtum ist zu sagen, dass es seit dem gesetzlichen Verbot der Sklaverei eine solche nicht mehr gäbe, fährt Dewey fort, sind die Dinge „jetzt wenigstens soweit fortgeschritten, daß es klargeworden ist, daß Sklaverei eine soziale Einrichtung und nicht eine psychologische Notwendigkeit ist. Es gibt indessen heut noch eine Weltweisheit, vertreten von den Aristotelesen von heute,

Seite 196;

¹⁵⁴ Die Sorelsche Unterscheidung von Macht und Gewalt, derzufolge Macht auf die Institutionalisierung einer Herrschaft weniger abzielt und Gewalt die Reaktion der vielen (des Proletariats) mit dem Ziel der Abschaffung einer solchen Oligarchie darstellt, steht im Widerspruch zum Gewaltbegriff Hannah Arendts, die das Charakteristikum der Macht gerade in der Akzeptanz der vielen erblickt welche sich in einer damit einhergehenden Institutionalisierung manifestiert. Anders als für Arendt ist die Frage nach der Gewalt für Sorel lediglich eine Frage nach den Werkzeugen der Mächtigen. (siehe oben)

¹⁵⁵ Wenn J. Habermas in *Philosophisch politische Profile* (Seite 248) Hannah Arendt vorwirft in die „Tradition des Naturrechts“ zurückzutreten, indem sie als Basis der Macht „den unter Freien und Gleichen abgeschlossenen Vertrag [betrachtet], mit dem sich die Parteien gegenseitig verpflichten“, bleibt die Frage im Raum, ob die von ihm mitentwickelte Diskursethik nicht unausgesprochen auf eben diesem Fundament ruht.

¹⁵⁶ Dewey, John: *Psychologische Grundfragen der Erziehung. Der Mensch und sein Verhalten Erfahrung und Erziehung.* Eingeleitet und herausgegeben von Werner Correll; Ernst Reinhard Verlag, München 1974, Seite 96

die behauptet, die Einrichtungen des Krieges und des gegenwärtigen Lohnsystems seien so in der unwandelbaren menschlichen Natur begründet, daß jeder Versuch, sie zu ändern, eine Torheit sei. Wie die griechische Sklaverei oder die mittelalterliche Leibeigenschaft sind der Krieg und die bestehende wirtschaftliche Ordnung gesellschaftliche Muster, gewoben aus dem Stoff instinktiver Tätigkeiten. Das angeborene Menschenwesen liefert den Rohstoff, Sitte und Brauch liefert den Mechanismus und den Grundriß.“¹⁵⁷ Auch wenn bestimmte, voneinander unabhängige, ursprüngliche Instinkte wie Furcht, Zorn, Eifersucht, Streben nach Beherrschung anderer und geschlechtliches Begehren etwas Wirkliches sind, so können diese doch nie unabhängig voneinander behandelt werden. Handlungsakte und Verhaltensformen sind für Dewey stets Wechselwirkungen der einzelnen Instinkte, die in sich stetig wandelnden Umgebungen wirken: „Die Tatsache, daß zum Beispiel ein Tier Akte vollzieht, die dem Erhalt seines Lebens förderlich sind, ist keine Bestätigung für die ‚mythologische‘ Annahme eines Strebens nach Selbsterhaltung beziehungsweise dem Folgeschluß, daß alle bewußten Akte von der Selbstliebe veranlaßt werden [...] In jedem Fall wird ein Ergebnis oder ein Endzustand als wirkende Ursache behandelt.“¹⁵⁸ Folgerichtig löst Dewey auch den „Willen zur Macht“ in Einzelbestandteile auf: „Bis jetzt haben wir keinen verallgemeinerten Willen zur Macht, sondern bloß den jedem Tun innewohnenden Drang nach angemessener Offenbarung.“¹⁵⁹ Allerdings kann Dewey nicht erklären, wie die Handlungsketten zustande kommen, die wir als Machtstreben interpretieren.

Den klassischen Machttheorien, wirft Niklas Luhmann eine voreilige „Theoretisierung eines Einzelphänomens“¹⁶⁰ vor. Ausgehend von der grundsätzlichen Kritik, daß allen Machttheorien eine nicht hinreichende Annahme von Kausalität im Sinne einer Ursache-Wirkung-Beziehung¹⁶¹ zugrunde liegt,

¹⁵⁷ Ebd.: Seite 95

¹⁵⁸ Ebd.: Seite 113–114;

¹⁵⁹ Ebd.: Seite 117

¹⁶⁰ Luhmann, Niklas: Macht. 2. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1988; Seite 1

¹⁶¹ „Die Auffassung der Macht als Ursache reicht nicht aus, um an den Ursprung der Macht zu gelangen.“ Luhmann, Niklas: Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen. Zeitschrift für Politik, Jahrgang 16, Heft 2, Carl Heymanns Verlag KG, Köln Berlin 1969, Seite 150.

Luhmann bestreite jedoch nicht die Kausalität der Macht: „Das ginge in der Tat zu weit. Zu fragen

konstatiert er eine „Systemblindheit der Machttheorie“.¹⁶² Eine Theorie der Macht kann sich, so Luhmann, „nicht mit einer beschreibenden Deutung, mit einer Wesensanalyse begnügen, die mehr oder weniger voraussetzt, was sie als Resultat herausholt. Auch Versuche, den Begriff an sich selbst zu analysieren und in seine verschiedenen Bedeutungen auseinanderzulegen, führen nicht weiter [...] Man wird unter diesen Umständen nicht punktuell vorgehen können, je schon voraussetzend, was Macht ist, sondern muß allgemeinere Konzepte zu benutzen versuchen.“¹⁶³ Ein solches „allgemeineres Konzept“ sieht Luhmann in der Systemtheorie. Das bedeutet für Luhmann, „die Ursächlichkeit der Ursache Macht nicht mehr in alter Weise auf eine ihr immanente Kraft noch auf eine naturgesetzlich notwendige Korrelation zwischen bestimmten Ursachen und bestimmten Wirkungen zurückzuführen, sondern auf die Selektivität von Systemstrukturen.“¹⁶⁴ Seine Suche soll denn auch tiefer führen, der Kommunikation vorgelagerte Strukturen, quasi Transzendentalien für Kausalität, zutage fördern: „Statt an der Machttheorie zu verzweifeln, könnte man aber auch die [...] Folgerung ziehen, daß nämlich das Wesen der Macht nicht in ihrer (unbestreitbaren) Ursächlichkeit allein zu suchen sei, sondern in den Strukturen und Prozessen der Reduktion von Komplexität, die vorausgesetzt werden müssen, damit menschliche Kommunikation überhaupt kausal relevant werden kann.“¹⁶⁵ Da Luhmann Gesellschaft als transzendente Bedingung, das heißt als Bedingung der Möglichkeit von Macht begreift, bettet er seine Theorie der Macht mit tätiger

wäre aber, welche Auslegung des Kausalschemas man der Machttheorie zugrunde zu legen hat.“
Luhmann, Niklas: *Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen*. Zeitschrift für Politik, Jahrgang 16, Heft 2, Carl Heymanns Verlag KG, Köln Berlin 1969, Seite 151.

Darüber hinaus merkt Luhmann an: „Eine heutigen Ansprüchen genügende logische Klärung der Kausalkategorie ist bisher nicht gelungen.“
Luhmann, Niklas: *Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen*. Zeitschrift für Politik, Jahrgang 16, Heft 2, Carl Heymanns Verlag KG, Köln Berlin 1969, Seite 150.

¹⁶² Luhmann, Niklas: *Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen*. Zeitschrift für Politik, Jahrgang 16, Heft 2, Carl Heymanns Verlag KG, Köln Berlin 1969, Seite 169

¹⁶³ Luhmann, Niklas: *Macht*. 2. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1988, Seite 1

¹⁶⁴ Luhmann, Niklas: *Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen*. Zeitschrift für Politik, Jahrgang 16, Heft 2, Carl Heymanns Verlag KG, Köln Berlin 1969, Seite 151

¹⁶⁵ Ebd.: Seite 151

Hilfe der versammelten Begrifflichkeit der Soziologie in (s)eine Theorie der Gesellschaft. Dabei geht er von der Grundannahme aus, „daß soziale Systeme sich überhaupt erst durch Kommunikation¹⁶⁶ bilden, also immer schon voraussetzen, daß mehrfache Selektionsprozesse einander antizipativ oder reaktiv bestimmen.“^{167/168} Niklas Luhmann behandelt Macht als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, „dessen Verwendung es ermöglicht, die Annahme von eher unwahrscheinlichen Verhaltenszumutungen durchzusetzen“.¹⁶⁹ Als Kommunikationsmedium definiert er „eine Zusatzeinrichtung zur Sprache, nämlich ein Code¹⁷⁰ generalisierter¹⁷¹ Symbole, der die Übertragung von

¹⁶⁶ Kommunikation wird von Luhmann wie folgt definiert: „Kommunikation [...] ist gemeinsame Aktualisierung von Sinn, die mindestens einen der Teilnehmer informiert“. In: Habermas, Jürgen; Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? 10. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, Seite 42

Kommunikation findet nach Luhmann „in allen Situationen statt, in denen einer sein sinnbezogenes Erleben anderen absichtlich oder unabsichtlich zugänglich macht. Dazu ist Sprache nicht nötig“. Ebd.: Seite 43

¹⁶⁷ Luhmann, Niklas: Macht. 2. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1988, Seite 5

¹⁶⁸ Luhmann selbst wirft in der Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas die Frage auf, „ob Gesellschaft angemessen begriffen wird, wenn man sie als System begreift.“ In: Habermas; Jürgen; Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? 10. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, Seite 7.

Seine diesbezügliche Antwort ist eine Absage an die Möglichkeiten 1. der alteuropäischen praktischen Philosophie, „die ein soziales System, nämlich das politische, für das Ganze hielt; 2. die Versuche, mit metaphorischen Analogien zum Begriff des Organismus oder der kybernetischen Maschine weiterzukommen [... und 3. an] die allgemeine Theorie des Aktionssystems von Talcott Parsons [...] Man muß konsequenter als bisher funktionalistisch denken und die Besonderheiten sinnhafter Erfassung und Reduktion von Komplexität herausarbeiten [so Luhmann,] dann läßt sich Gesellschaft begreifen als dasjenige Sozialsystem, das mit seinen Grenzen unbestimmte, nichtmanipulierbare Komplexität ausgrenzt und damit die Möglichkeiten vorstrukturiert, die in der Gesellschaft ergriffen und realisiert werden können.“ Ebd.: Seite 24

¹⁶⁹ Luhmann, Niklas: Macht. 2. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1988, Seite 158

¹⁷⁰ „Unter Code wollen wir eine Struktur verstehen, die in der Lage ist, für jedes beliebige Item in ihrem Relevanzbereich ein komplementäres anderes zu suchen und zuzuordnen.“ Ebd.: Seite 31

¹⁷¹ „Unter Generalisierung ist zu verstehen eine Verallgemeinerung von Sinnorientierungen, die es ermöglicht, identischen Sinn gegenüber verschiedenen Partnern in verschiedenen Situationen

Selektionsleistungen steuert.“¹⁷² Ein „Rückgriff auf das ‚Subjekt‘ im Sinne der Transzendentalphilosophie [soll dabei] ebenso vermieden werden wie der Anspruch, das organisch-psychisch konkretisierte Individuum zu behandeln. Der eine Ausweg wäre zu abstrakt, der andere zu konkret für soziologische Theorie.“¹⁷³ Die wichtigste Veränderung gegenüber älteren Machttheorien sieht Luhmann darin, „daß die Theorie der Kommunikationsmedien das Phänomen Macht auf Grund einer Differenz von Code und Kommunikationsprozeß begreift und deshalb nicht in der Lage ist, Macht einem der Partner als Eigenschaft oder als Fähigkeit zuzuschreiben. Macht ist eine Codegesteuerte Kommunikation“.¹⁷⁴ Von anderen Kommunikationsmedien wie zum Beispiel Geld, Liebe, oder Wahrheit ist Macht dadurch unterschieden, „daß ihr Code auf beiden Seiten der Kommunikationsbeziehung Partner voraussetzt, welche Komplexität¹⁷⁵ durch Handeln – und nicht nur durch Erleben – reduzieren.“¹⁷⁶ Macht ist für Luhmann eine Chance, „die Wahrscheinlichkeit des Zustandekommens unwahrscheinlicher Selektionszusammenhänge zu steigern“.¹⁷⁷ Wichtiger als das konkrete Bewirken bestimmter Wirkungen ist für Luhmann die „Übertragung von Selektionsleistungen [...] Macht liegt keineswegs nur in dem Grenzfall vor, in dem Alter das Handeln Egos konkret festlegt – ihn etwa bestimmt, eine angegebene Schraube so fest wie möglich anzuziehen. Typischer ist es und ausreichend, Macht wie jedes andere Kommunikationsmedium als Beschränkung des

festzuhalten um daraus gleiche oder ähnliche Konsequenzen zu ziehen.“ Ebd.: Seite 31

¹⁷² Luhmann, Niklas: Macht. 2. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1988, Seite 6

¹⁷³ Ebd.: Seite 5

¹⁷⁴ Ebd.: Seite 15

¹⁷⁵ Die Begriffe Komplexität und Kontingenz werden von Luhmann wie folgt definiert: „Durch den Begriff Komplexität soll bezeichnet werden, daß es stets mehr Möglichkeiten des Erlebens und Handelns gibt als aktualisiert werden können. Der Begriff Kontingenz soll sagen, daß die im Horizont aktuellen Erlebens angezeigten Möglichkeiten weiteren Erlebens und Handelns nur Möglichkeiten sind, daher auch anders ausfallen können als erwartet wurde.“ In: Habermas, Jürgen; Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? 10. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, Seite 32

¹⁷⁶ Luhmann, Niklas: Macht. 2. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1988, Seite 5

¹⁷⁷ Ebd.: Seite 12

Selektionsspielraums des Partners zu sehen.“¹⁷⁸

Luhmanns „systemtheoretische Argumentationen“¹⁷⁹ wurden von Jürgen Habermas aufgrund ihrer Eignung zur „Erfüllung der latenten Funktion der Herrschaftslegitimierung“¹⁸⁰ stark kritisiert: „Die zentrale und, wie ich zu zeigen hoffe: falsche These, mit der Luhmanns Theorie steht und fällt, ist nämlich, daß die funktionalistische Analyse den einzigen zulässigen Weg der Rationalisierung von Entscheidungen weist.“¹⁸¹ Nach Habermas stellt Luhmanns Theorie „die Hochform eines technokratischen Bewußtseins dar, das heute praktische Fragen als technische von vornherein zu definieren und damit öffentlicher und ungezwungener Diskussion zu entziehen gestattet.“¹⁸² Luhmanns Ansatz sucht er eine Theorie der umgangssprachlichen Kommunikation entgegenzusetzen, die es erlaubt, „die Identität von Handlungssystemen aus dem Verhältnis der Intersubjektivität einander anerkennender Subjekte zu entwickeln, statt sie durch eine Projektion der Eigenschaften des transzendentalen Ich auf die Ebene von Kollektiven zu verfälschen.“¹⁸³ Als Alternative zu Luhmanns funktionalistischen Begriffen der legitimen Macht führt Habermas Macht ein „als die Fähigkeit, andere Individuen oder Gruppen daran zu hindern, ihre Interessen wahrzunehmen [...] Bei faktischer Gewaltanwendung oder permanenter offener Gewaltandrohung sprechen wir von einer manifesten Ausübung der Macht.“¹⁸⁴ Die legitime Ausübung von Macht stützt sich, so Habermas, auf anerkannte Normen: „Max Weber hat sie Herrschaft genannt. Herrschaft begreife ich freilich nur als einen speziellen Fall der normativen Ausübung der Macht.“¹⁸⁵ Problematisch sieht Habermas auch Luhmanns Funktionalisierung des Wahrheitsbegriffs: „Wenn ich den normativen Anspruch einziehe, der die Wahrheit von Sätzen von der subjektiven Gewißheit, daß ich mich auf den Geltungsanspruch wahrer Sätze verlassen kann,

¹⁷⁸ Ebd.: Seite 11

¹⁷⁹ Habermas, Jürgen; Luhmann, Niklas: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? 10. Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, Seite 291

¹⁸⁰ Ebd.: Seite 145

¹⁸¹ Ebd.: Seite 144

¹⁸² Ebd.: Seite 145

¹⁸³ Ebd.: Seite 178

¹⁸⁴ Ebd.: Seite 254

¹⁸⁵ Ebd.: Seite 254

unterscheidet, dann entfällt ein einzigartiges Kriterium: wir können dann nämlich Ansprüche, deren Geltung allein auf ihrer Kritisierbarkeit beruht, nicht länger unterscheiden von Ansprüchen, deren Geltung auf Autorität, auf Vertrauen, auf Zwang, auf Utilität oder auf anderen Wünschbarkeiten beruht, welche Kritisierbarkeit ausschließen. Kritisierbare Geltungsansprüche prätendieren Begründbarkeit; Geltungsansprüche, die auf Kritisierbarkeit beruhen, sind unbedingt, weil sie unabhängig von der Erfüllung bestimmter kontingenter Bedingungen (wie der Etablierung eines Macht- oder Vertrauensverhältnisses, dem Bestehen eines Interesses oder der Wirksamkeit eines Bedürfnisses) gelten; das macht ihren Absolutheitscharakter aus.¹⁸⁶ Eine Kommunikationstheorie der Gesellschaft, so Habermas, „geht von der Grundannahme aus, daß umgangssprachliche Kommunikation Geltungsansprüche dieser Art erzeugt, daß mithin alle naiven Geltungsansprüche von Meinungen und Handlungen auf Kritisierbarkeit beruhen – und darum gegen Kritik durch besondere Veranstaltungen immunisiert werden müssen, wenn Ihre Geltung auch ohne die Möglichkeit, den Anspruch auf diskursive Begründung einzulösen, konserviert werden soll.“^{187/188} Während Habermas’ Theorie eines diskursiven Wahrheitsbegriffs und eines diskursiven Politikverständnisses an kontrafaktisch, philosophisch verbrämtes, ideologisiertes Wunschdenken christlicher Prägung erinnert und den Beweis der Generierung von Wahrheit im Diskurs schuldig bleibt, krankt Luhmanns Systemdenken an der Vorstellung des Menschen wie der Gesellschaft als mechanistische Systeme. Auch wenn in systemtheoretischen Erörterungen immer wieder evolutionäre Mechanismen diskutiert werden bleibt

¹⁸⁶ Ebd.: Seite 225

¹⁸⁷ Ebd.: Seite 225

¹⁸⁸ Gegen Habermas’ diskursiven Begriff der Wahrheit führt Luhmann das Problem der Andersdenkenden ins Feld: „Hier liegen denn auch meine Hauptbedenken gegen den Gedanken praktischer Wahrheiten. Was folgt daraus in Bezug auf Sanktionen gegen die, die solche Wahrheiten nicht anerkennen und auf anderen Grundlagen handeln?“ Ebd.: Seite 352.

Darüber hinaus führt Luhmann an: „Die Systemtheorie hat sich von Vernunft und Herrschaft emanzipiert. Für sie ist Vernunft kein Kriterium und Herrschaftsfreiheit eine schlichte Selbstverständlichkeit des Denkens.“ Ebd.: Seite 401. Habermas wirft er vor, dass dieser „die wissenschaftliche Not nicht in die Tugend eines pragmatischen Vorgehens, sondern in die Tugend politischer Diskussion übersetzt“. Ebd.: Seite 404.

doch die grundsätzliche Prämisse eines mechanistischen Ursache-Wirkungs-Denkens. Luhmanns Vorwurf gegen viele Machttheorien, die nicht hinreichende Annahme kausaler Ursache-Wirkungs-Beziehungen, beugt sich in seiner Forderung nach einem konsequenteren funktionalistischen Denken¹⁸⁹ auf seine eigene Theorie zurück. Die Vorverlagerung der Kausalität von der Ebene der Phänomene auf die Ebene der Theorie eliminiert nicht die prinzipiellen Schwierigkeiten. Die Erklärung der Funktion der Macht als „Regulierung von Kontingenz“¹⁹⁰ gilt ebenso für alle anderen Kommunikationsmedien und ist mithin kein Spezifikum der Macht. Wird die Reduktion von Komplexität, der hilflose Versuch das kontingent Erlebte zu strukturieren und verstehbar zu machen, als einziges Motiv von Kommunikation aufgefaßt, wird der Mensch, als kleinste „Systemeinheit“, verfehlt.¹⁹¹ Ob mit Hilfe der Systemtheorie das Agieren sozialer Verbände verstanden oder gar vorhergesagt werden kann sei hier einmal dahingestellt, zum Verständnis der Macht trägt sie insofern nichts bei, als sie die Motive der Machtausübenden wie die der Machtunterworfenen nicht erklären kann. Das einzelne Subjekt denkt nicht in den Kategorien der Theorie. Handlungsmotivationen von Individuen sind in aller Regel nicht systemübergreifende Überlegungen. Systemtheorie mittelt, um einen Begriff der Wahrscheinlichkeitsrechnung zu strapazieren, durch eine nachträgliche funktionalistische¹⁹² Analyse das Wesen der Macht aus ihrer Betrachtung aus.

¹⁸⁹ vgl.: Ebd.: Seite 24

¹⁹⁰ Luhmann, Niklas: Macht. 2. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1988, Seite 12

¹⁹¹ Auch wenn sich der Einzelwillen, die Freiheit des Individuums, durch die statistische Theorie retten läßt, derzufolge divergierende Einzelphänomene sich im System statistisch herausmitteln, wird doch die Kausalität des Systems als Ganzes behauptet. Die Erklärung des Prozesses, der freie Einzelwillen zu einem kausalen, berechenbaren Kollektivwillen transformiert, bleibt nicht nur Luhmann sondern mit wenigen Ausnahmen die Soziologie als ganzes schuldig. Schwierig zu lösen ist voraussichtlich auch die diesbezügliche Frage der Interkulturalität. Leicht läßt sich zeigen, dass in Asien ein anderes Verständnis von Subjektivität und Willen vorherrscht, was andere Techniken und Mechanismen der Bildung eines Kollektivwillens erfordert.

¹⁹² Die Untauglichkeit der Systemtheorie für die Philosophie liegt darin begründet, dass eine „funktionalistische Analyse“ immer der Vorstellung eines Zwecks (in systemtheoretischen Zusammenhängen Funktion genannt) bedarf für den die beschriebenen oder zu beschreibenden Handlungen nur Mittel sind. Die Frage nach dem Zweck beziehungsweise die Frage nach den

Während Luhmann die Einzelsubjekte in soziologisch beschreibbaren Kollektiven aufgehen lassen will, fordert Habermas zwar einen intersubjektiven Dialog ein, und wirft Luhmann vor, einen solchen durch seine systemtheoretische Herangehensweise zu verunmöglichen, doch auch Habermas hat, typisch für fast alle Theoretiker der Macht, keine Theorie der Subjektivität beziehungsweise keine Theorie darüber, wie Subjekte sich als solche konstituieren.¹⁹³

Einen gänzlich anderen Ansatz als die bisher vorgestellten, verfolgt Michel Foucault. Die herkömmlichen Theorien der Macht haben Foucault zufolge ihren Gegenstand verfehlt: „Die Mechanismen der Macht sind niemals in der Geschichte gründlich analysiert worden. Man hat die Leute studiert, welche die Macht innehatten. Das war die anekdotische Geschichte der Könige, der Feldherren. Im Gegensatz dazu hat man dann die Geschichte der Prozesse, der ökonomischen Grundstrukturen erforscht, der man wieder eine Geschichte der Institutionen (und damit des sogenannten Überbaus) entgegengesetzt hat. Aber die Macht mit ihren umfassenden und detaillierten Strategien und Mechanismen ist niemals wirklich

Gründen der Auswahl bestimmter Zwecke kann systemtheoretisch nicht gestellt werden. Reduktion von Kontingenz, für Luhmann gleichbedeutend mit der Generierung von Sinn, ist eine Leerformel, da, extrapoliert man das Bestreben der Kontingenzreduktion, als einziger „Sinn“ eine Weltformel übrig bliebe. Werden die irrationalistisch erscheinenden Elemente von Welt, Leben und Sein der statistischen Mittelwertbildung anheimgegeben, wird der Mensch und dessen Auseinandersetzung mit Welt verfehlt. Soziologische Analysen sind unter vielen anderen zweifellos nützliche Hilfsmittel zur Steuerung größerer Kollektive, zum Verständnis des Menschen als Subjekt hingegen sind sie gänzlich untauglich. Das Wesen des Menschlichen, die Möglichkeit des einzelnen zur Reflexion (als Handlungssubjekt auf sich selbst und auf Gesellschaft), wird durch die Anwendung des methodischen Instrumentariums der Soziologie gänzlich verfehlt.

¹⁹³ In der Ermangelung einer solchen Theorie, das heißt, in der Wahl eines soziologischen Blickwinkels, der Gesellschaft immer schon als gegeben voraussetzt, liegt auch das Scheitern der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns begründet. Aus der empirischen Beobachtung der menschlichen Kommunikation und dem Versuch dafür Regeln zur Generierung von „Wahrheit“ ableiten zu wollen, läßt sich nicht auf die Motive der Kommunikation und des Machtstrebens als bestimmender Faktor der Kommunikation zurück schließen. Und eben diese Motive liegen in der Konstitution des Subjekts und der Erfahrung von Welt mithin in der Erfahrung des anderen als nicht identischem begründet (siehe unten).

erforscht worden.“¹⁹⁴ Die Analyse, die sich auf der Ebene der Macht halten will darf, so Foucault, „weder die Souveränität des Staates noch die Form des Gesetzes, noch die globale Einheit einer Herrschaft als ursprüngliche Gegebenheiten voraussetzen; dabei handelt es sich eher um Endformen.“¹⁹⁵ Macht wird von Foucault als eine Vielzahl von Kraftverhältnissen analysiert, die weder auf eine übergeordnete Logik noch auf eine dahinter liegende Rationalitätsentwicklung zurückzuführen sind. So geht es Foucault nicht darum, „die regulierten, legitimen Formen der Macht in ihrem Kern, in ihren möglichen allgemeinen Mechanismen und ihren konstanten Wirkungen zu analysieren, sondern darum, die Macht an ihren äußersten Punkten, an ihren letzten Verästelungen, dort, wo ihre Kräfte haarfein sind, zu erfassen.“¹⁹⁶ Er fragt nicht „warum einige herrschen wollen, was sie anstreben, welches ihre globale Strategie ist, sondern wie die Dinge auf der Ebene des Unterwerfungsprozesses funktionieren [...] anstatt sich zu fragen, wie der Souverän an der Spitze erscheint, [so Foucault,] sollte man herauszufinden versuchen, wie sich allmählich, schrittweise, tatsächlich, materiell, ausgehend von der Vielfältigkeit der Körper, Kräfte, Subjekte konstituiert haben. Man muß die materielle Instanz der Unterwerfung in ihrer subjektkonstituierenden Funktion erfassen. Es wäre das genaue Gegenteil dessen, was Hobbes im Leviathan versucht hat, und im Grunde, glaube ich, auch dessen, was sämtliche Rechtsgelehrte tun, für die das Problem darin liegt, herauszufinden, wie sich ausgehend von der Vielfalt der Individuen und der Willen ein einheitlicher Wille oder besser ein einheitlicher Körper konstituieren kann, belebt von einer Seele, der Souveränität.“¹⁹⁷ Michel Foucault versucht „die Macht nicht auf der Ebene der Intention oder der Entscheidung zu analysieren, nicht zu versuchen, sie von ihrer Innenseite her anzugehen, nicht die labyrinthische und unbeantwortete Frage zu stellen: ‚Wer also hat die Macht und was hat er im Sinn, oder wonach strebt der die Macht hat?‘“¹⁹⁸

¹⁹⁴ Foucault, Michel: Mikrophysik der Macht. über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Merve Verlag Berlin 1976, Seite 44

¹⁹⁵ Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. 8. Aufl. Suhrkamp Verlag 1995, Seite 113

¹⁹⁶ Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve Verlag, Berlin 1978, Seite 80

¹⁹⁷ Ebd.: Seite 81

¹⁹⁸ Ebd.: Seite 80–81

Es geht ihm vielmehr darum, „die Macht dort zu analysieren, wo ihre Intention – wenn es eine Intention gibt – völlig im Innern realer und konkreter Praktiken aufgeht, darum, sie in ihrer äußeren Fassade zu analysieren, dort wo sie im unmittelbaren Zusammenhang steht mit dem, was wir vorläufig als ihren Gegenstand, ihre Zielscheibe, ihren Anwendungsbereich bezeichnen können, dort also, wo sie sich festsetzt und ihre realen Wirkungen produziert.“¹⁹⁹ Der Versuch, Macht mit Hilfe des Begriffs der Unterdrückung zu fassen scheint Foucault verfehlt: „Ich glaube, daß dies in Wirklichkeit eine völlig negative, beschränkte, zu kurz gefaßte Auffassung der Macht ist [...] Der Grund dafür, daß die Macht herrscht, daß man sie akzeptiert, liegt ganz einfach darin, daß sie nicht nur als neinsagende Gewalt auf uns lastet, sondern in Wirklichkeit die Körper durchdringt, Dinge produziert, Lust verursacht, Wissen hervorbringt, Diskurse produziert; man muß sie als ein produktives Netz auffassen, das den ganzen sozialen Körper überzieht, und nicht so sehr als negative Instanz, deren Funktion in der Unterdrückung besteht.“²⁰⁰ Machtbeziehungen verhalten sich zu anderen Typen von Verhältnissen wie zum Beispiel ökonomischen Prozessen, Erkenntnisrelationen, sexuellen Beziehungen und so weiter „nicht als etwas äußeres, sondern sind ihnen immanent“.²⁰¹ Macht ist nicht „eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“²⁰² Machtbeziehungen sind, so Foucault, „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv“.²⁰³ Macht kann weder erworben noch weggenommen werden, Macht ist etwas, „was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht“.²⁰⁴ Diese widersprüchlich scheinende Auffassung von Macht, dass Macht allgegenwärtig ist, man ihr und ihren Wirkungen nicht entgehen kann, dass das Individuum eine Wirkung der Macht wie „ihr verbindendes Element“²⁰⁵ ist, trug Foucault den

¹⁹⁹ Ebd.: Seite 80–81

²⁰⁰ Ebd.: Seite 34–35

²⁰¹ Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. 8. Aufl. Suhrkamp Verlag 1995, Seite 115

²⁰² Ebd.: Seite 114

²⁰³ Ebd.: Seite 116

²⁰⁴ Ebd.: Seite 115

²⁰⁵ Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve

Vorwurf von Catherine Millot ein, „irgendwas als eine Strategie ohne Subjekt“²⁰⁶ zu definieren. In der Tat geht Foucault zufolge die Macht „durch das Individuum, das sie konstituiert hat, hindurch“.²⁰⁷ Die eine Macht als faßbare Größe gibt es für Foucault nicht: „die Idee, dass es an einem gegebenen Ort oder ausstrahlend von einem gegebenen Punkt irgendwas geben könnte, das eine Macht ist, scheint mir auf einer trügerischen Analyse zu beruhen [...] Bei der Macht handelt es sich in Wirklichkeit um Beziehungen, um ein mehr oder weniger organisiertes, mehr oder weniger pyramidalisiertes, mehr oder weniger koordiniertes Bündel von Beziehungen.“²⁰⁸ Wo Macht ist, gibt es nach Foucault immer auch Widerstand gegen diese Macht. Macht hat einen streng relationalen Charakter, denn: „damit eine Bewegung von oben nach unten stattfinden kann, muß es notwendigerweise gleichzeitig ein kapillares Aufsteigen von unten nach oben geben.“²⁰⁹

In Abgrenzung zu den „Kommunikationsmedien“ der Systemtheorie, versucht Foucault sogenannte „Dispositive“ aufzuzeigen. Ein Dispositiv ist ein „entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebensowohl wie ungesagtes umfaßt.“²¹⁰ Hauptfunktion dieser Dispositive ist es, zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt „auf einen Notstand (urgence) zu antworten. Das Dispositiv hat also eine vorwiegend strategische Funktion.“²¹¹ Dispositive sind bildlich gesprochen Netze, die aus derart heterogenen Elementen geknüpft werden können. Zum Wesen der Macht gehört es, daß die Rationalität der Macht als Rationalität der Taktiken Verkettungen bildet, die zu Dispositiven führen. Obwohl jedoch die Absichten noch entschlüsselt werden können „kommt es vor, daß niemand sie [die Dispositive] entworfen hat

Verlag, Berlin 1978, Seite 83

²⁰⁶ Millot, Catherine: In: Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve Verlag, Berlin 1978, Seite 132

²⁰⁷ Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve Verlag, Berlin 1978, Seite 83

²⁰⁸ Ebd.: Seite 126

²⁰⁹ Ebd.: Seite 129

²¹⁰ Ebd.: Seite 119

²¹¹ Ebd.: Seite 120

und kaum jemand sie formuliert“.²¹²

Foucaults Analyse historischer Selbstpraktiken so Wilhelm Miklenitsch, „ist in keine Sozial- oder Ideengeschichte der sexuellen Verhaltensweisen eingebettet, sondern betreibt eine Geschichte des Begehrens als Geschichte der ‚Subjektwerdung‘ (subjectivation) der Menschen. Außerdem gibt es bei Foucault schon deshalb keinen Individualismus, weil seine beiden letzten Bücher eine Fragestellung weiterschreiben, die bereits in *Histoire de la folie* tonangebend war: wie über eine Grenzerfahrung ein Verhältnis des Selbst zu sich und des Selbst zu den Anderen entsteht, in das sich eine Gesamtheit politischer Kraftlinien einschreibt, die die Sorge um sich [, die Selbstsorge,] und um die anderen unablässig verknüpft.“²¹³ Foucaults Werk kann interpretiert werden als eine Auseinandersetzung mit Sexualität und deren Nutzbarmachung im Rahmen von Machtbeziehungen. Es kann aber auch als Versuch gelesen werden, die Durchdringung der Gesellschaft und des Einzelnen durch das Phänomen der Macht (beziehungsweise des Dispositivs der Macht) am Beispiel des intimen Bereichs der Sexualität zu ergründen.²¹⁴

²¹² Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* 1. 8. Aufl. Suhrkamp Verlag 1995, Seite 116

²¹³ Miklenitsch, Wilhelm: *Histoire de la Sexualité*. In: Jens, Walter (Hrsg.): *Kindlers neues Literaturlexikon*. Studienausgabe, Band 5, 1988, Seite 726

²¹⁴ So schreibt Foucault: „Meinem Wunsch nach soll diese fragmentarische Geschichte der ‚Wissenschaft vom Sex‘ gleichzeitig den Entwurf einer Analytik der Macht liefern.“ In: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Merve Verlag, Berlin 1978, Seite 103

Foucault entwickelt seine Theorie der Macht am Beispiel (des Dispositivs) der Sexualität, Sexualität diese „ein besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen [ist]: zwischen Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten, zwischen Eltern und Nachkommenschaft, zwischen Erziehern und Zöglingen, zwischen Priestern und Laien, zwischen Verwaltungen und Bevölkerungen. Innerhalb der Machtbeziehungen gehört die Sexualität nicht zu den unscheinbarsten sondern zu den am vielseitigsten einsetzbaren Elementen.“ Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* 1. 8. Auflage, Suhrkamp Verlag 1995, Seite 125. Allerdings bleibt unklar, warum Foucault an dieser Stelle gleichgeschlechtliche Beziehungen (eine potenzierte Form gesellschaftlicher Grenzerfahrung) nicht erwähnt und nicht das expliziert, was zwischen den Zeilen zu lesen ist: dass Macht immer schon als historisch gewachsenes, vom Individuum nicht zu beeinflussendes Dispositiv anwesend ist, und immer dann

Wiewohl es Foucault gelang zu zeigen, dass Macht allgegenwärtig ist, es vor den Machtbeziehungen kein Entrinnen gibt und gesellschaftliche Verhaltensweisen sich mittels „Dispositiven“ beschreiben lassen, so gelingt es ihm nicht, den Ursprung und die Treibkräfte des Machtwirkens aufzuzeigen. Macht ist nach Foucault etwas, das die „Körper durchdringt“, ist die Summe von Kräfteverhältnissen die immer schon da sind wenn Menschen kommunizieren. Macht ist nicht personal, wirkt nicht nur von oben nach unten, sondern ist immer an eine Wechselwirkung gebunden. Auch wenn Macht so verstanden nicht monokausal ausgeübt werden kann, immer erst im Diskurs sich formt, wiewohl sie immer schon als diffuse da ist, liefern Foucaults Theorien keine Möglichkeit, ein „Warum“ aufzudecken. Foucault weist die Macht der Macht am Beispiel des Sexualitätsdispositivs auf, findet aber keinen Zugang zu einer über das Faktische hinausgehenden Erklärung der Macht. Eine Verankerung der Macht im Subjekt findet sich bei Foucault nicht, gleichwohl er Macht als subjektkonstituierend bezeichnet (siehe oben). Ebensowenig wie Foucaults Arbeiten in „keine Sozial- oder Ideengeschichte der sexuellen Verhaltensweisen eingebettet“²¹⁵ sind, ebensowenig ist sein Verständnis von Macht in eine Theorie der „Subjektwerdung“ des Menschen eingebunden.

Foucault gelingt es ebensowenig wie den oben diskutierten Autoren, die Vorstellungen dessen, was das Phänomen der Macht ist, in eine Theorie des Menschen einzubinden. Alle diskutierten Autoren vergessen den Macht ausübenden Menschen, das mächtige Individuum, das um seine Macht kämpfende einzelne Subjekt. Analysen wie die Foucaults, verbleiben letztlich in einer oberflächlichen Konstatierung des Seienden, das sich bestenfalls geschichtlich ausformt und postmortem in eine Geschichtstheorie einbetten läßt. Dispositive sind immer schon vorhandene gesellschaftlich relevante Verhaltensmuster, deren Prägung sich dem Einfluss des einzelnen entzieht. Der handelnde Mensch, das tätige Individuum – der mit sich und Welt konfrontierte einzelne – wird nicht gebührend berücksichtigt. Auch die Ersetzung des Begriffs Macht durch den Begriff

aktualisiert wird, wenn Menschen im weitesten Sinne miteinander kommunizieren. Dann müsst er nämlich die Frage beantworten worin der Antrieb der Kommunikation besteht, die im Medium der Macht stattfindet.

²¹⁵ Miklenitsch, Wilhelm: Histoire de la Sexualité. In: Jens, Walter (Hrsg.): Kindlers neues Literaturlexikon. Studienausgabe, Band 5, 1988, Seite 726

der Lust, das heißt, die Definition der Macht als Lustgewinn seitens des Herrschenden, beziehungsweise als potentiellen Lustgewinn des Machtlosen zu beschreiben, greift zu kurz.

Da Macht immer von einzelnen ausgeübt wird, ist das Phänomen Macht ohne eine vorgängige Auseinandersetzung und Klärung des Begriffs der Subjektivität nicht begreifbar. Auch wenn es Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft ist, das den einzelnen gemeinsame zu fassen, muss vermittels der als allgemein gefundenen Struktur der einzelne sich wieder finden können beziehungsweise auffindbar sein. Theorien wie die Systemtheorie sind keine Theorien von Menschen, sondern Theorien von menschlichen Kollektiven. Auch wenn derartige soziologische Theorien für das Verstehen von Kollektiven sehr erfolgreich sind, ist ihre Aussagekraft über das, was den Menschen als Wesen und vor allem als Einzelwesen auszeichnet, sehr begrenzt. Über Macht lässt sich sinnvoll nur dann philosophieren, wenn das, was der Macht als Wirkendes zu Grunde liegt, das einzelne Subjekt, begrifflich gefasst ist.

Zusammenfassung

Anhand der vorangegangenen Analyse klassischer Theorien der Macht zeigt sich deutlich, dass diesen eine Fundierung in Form einer Theorie der Subjektivität fehlt. Bei all diesen Theorien hat man den Eindruck, dass die Autoren der Ansicht sind, dass der Mensch sich quasi selbst als fertiges Ich vorfindet, wie selbstverständlich ausgestattet mit einem fertigen Bewusstsein seiner selbst (etwa dem Descarteschen *cogito*) und der dazu gehörenden Reflexionsfähigkeit. Dass dem nicht so ist, wie im ersten Kapitel anhand der Arbeiten von Fichte und Walter Schulz gezeigt wird, wird zugunsten der empirischen Beschreibbarkeit geflissentlich ignoriert.

Selbst Carl Schmitt (der einem seiner Bücher den Titel *Politische Theologie* gibt) und Sorel, die die zentrale Stellung des Mythos betonen (bei Schmitt ist die Nation, bei Sorel der Generalstreik der wirkende Mythos), verzichten auf eine weitere Fundierung der Wirkmechanismen dieser Mythen im Subjekt. Schmitt begreift Macht gar als vom Subjekt unabhängige „objektive, eigengesetzliche Größe“.²¹⁶ Bei Hobbes, der die Macht eines Menschen in dessen „gegenwärtigen Mitteln zur Erlangung eines zukünftigen anscheinenden Guts“²¹⁷ sieht findet sich als Grundmotiv machtvollen Handelns (dem Zusammenschluss der einzelnen zu einer Gruppe mit gleichzeitiger Übertragung der Entscheidungsgewalt an einen einzelnen) nur das „*summum malum*“ der Angst vor einem gewaltsamen Tod. Gleichwohl Hobbes in seiner Definition der Macht durch das Wort „anscheinend“ die Relativität des Einzelwillen eines Subjekts andeutet. Auch der Verweis auf die Geltung oder den Wert des Menschen, der nach Hobbes wie alle anderen Dinge seinen Preis hat, welcher von dessen jeweiligem (arbiträren) Gewinn für die jeweilige Gesellschaft abhängt,²¹⁸ verweist zwar indirekt auf die Anerkennung von

²¹⁶ Schmitt, Carl: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1954, Seite 13

²¹⁷ Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 462; Hrsg. I. Fetcher. 4. Aufl.; Seite 66; Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main 1991

²¹⁸ „Die Geltung oder der Wert eines Menschen ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wieviel man für die Benützung seiner Macht [von Hobbes als

Subjekten als Handelnde, eine Erklärung wie diese Subjekte sich als solche konstituieren und wie deren innere Strukturierung mit der Macht wechselwirkt, fehlt aber völlig. Das Subjekt zählt bei Hobbes lediglich solange, bis es seine „Macht“ (siehe oben) übertragen hat und vom Naturzustand in den Zustand des Staats gewechselt ist. Wiewohl das Bild des Leviathan als aus Einzelwesen zusammengesetzter, dem Meer entsteigender Riese durch die klare Konturierung und Darstellung der Einzelnen noch auf diese als konstituierende Elemente zurückverweist, bleibt deren Genese, die Subjektwerdung der den Leviathan Staat Bildenden, unberücksichtigt.

Während auch Hegel Macht als „die Vereinigung der Einzelnen“²¹⁹ begreift, erachtet Max Weber bereits „jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“²²⁰ als Macht und vollzieht somit bereits eine Hinwendung zu einem Begriff der Macht der auf Einzelwillen zielt. Bezüglich der Fundierung der Macht im Subjekt verbleibt Weber jedoch ganz in der hobbeschen Tradition. Mehr am Einzelsubjekt orientiert argumentiert Helvetius, der als Motiv der Macht, die Durchsetzung des eigenen Willens, die Selbstliebe und eine daraus resultierende, durchaus sinnlich zu verstehende Maximierung der Lust angibt: „Die Liebe zur Macht und zu den Mitteln ist also im Menschen notwendig mit der Liebe zu sich selbst verbunden.“²²¹ Wird die Lustmaximierung als die einzige beziehungsweise die bestimmende Triebfeder des Machtstrebens angesehen, bleibt jedoch ungeklärt, warum dem Wesen der Macht das Streben nach unermesslicher

Vermögen verstanden] bezahlen würde und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und der Einschätzung eines anderen abhängig. Ein fähiger Heerführer ist zur Zeit eines herrschenden oder drohenden Krieges sehr teuer, im Frieden jedoch nicht.“ Zitiert nach: Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 462; Hrsg. I. Fetcher. 4. Aufl.; Seite 66; Suhrkamp Verlag; Frankfurt am Main 1991

²¹⁹Hegel; G. W. F.: Gesammelte Werke; Band 7; Seite 16; 1921–25

²²⁰Weber, Max: Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922, Seite 28

²²¹ Helvetius, Claude Adrien: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung. Herausgegeben, übersetzt und mit einer Einleitung von Günther Mensching, Erste Auflage; Suhrkamp Verlag 1972, Seite 199

Steigerung eingeschrieben scheint. Die Quellen der sinnlichen Lust, als deren Ursprung Helvetius das Machtstreben verstanden wissen will, versiegen schnell. Darüber hinaus findet sich bei Helvetius keine Begründung, welche Lüste machtvollen Handelns wert sind, beziehungsweise warum die von ihm so oft angeführte körperliche Lust einzige Triebfeder sein soll. Insofern würden auch Tiere des Begriffs der Macht teilhaftig, sofern sie Mittel einsetzen, um die Befriedigung ihrer jeweiligen Lust sicher zu stellen.

Der Gedanke der Lustmaximierung findet bei Nietzsche, dem der „Wille zur Macht“ Grundantrieb des Lebens ist, eine eigenwillige Umkehrung: „Nicht die Befriedigung des Willens ist Ursache der Lust (: gegen diese oberflächlichste Theorie will ich besonders kämpfen, – die absurde psychologische Falschmünzerei der nächsten Dinge –), sondern daß der Wille vorwärts will und immer wieder Herr über das wird, was ihm im Wege steht. Das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigung des Willens, darin, daß er ohne den Gegner und Widerstand noch nicht satt genug ist.“²²² Doch findet auch Nietzsche keine Erklärung dafür, wie sich der „Wille zur Macht“ im Subjekt konstituiert, was den einzelnen dazu treibt, dem mit unbedingter Freiheit gleichgesetzten Willen zur Macht nachzugeben und die Seinsweise des Übermenschen anzustreben.

Einen Mittelweg geht Hannah Arendt mit ihrer Theorie des kommunikativen Handelns, indem sie Macht zwar immer nur als Eigenschaft der vielen und nie als Attribut des einzelnen begreift, diese Macht jedoch immer gründet auf der Verständigung einzelner zur Herausbildung eines gemeinsamen Willens. Wer die Vereinzelung wählt, kann nach Hannah Arendt im besten Falle über Stärke verfügen, der Macht ist er nicht teilhaftig. Doch worin ein kommunikatives Handeln motiviert ist, wie die Macht der vielen mit dem Einzelwillen korrespondiert, erklärt auch Hannah Arendt nicht. Ebenso ermangelt es Jürgen Habermas, typisch für fast alle Theoretiker der Macht, an einer Theorie der Subjektivität beziehungsweise einer Theorie darüber, wie Subjekte sich als solche konstituieren. Während er Luhmann vorwirft, die Einzelsubjekte in soziologisch beschreibbaren Kollektiven aufgehen lassen zu wollen und so durch seine systemtheoretische Herangehensweise einen Dialog zwischen den Subjekten

²²² Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta; Seite 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997, Seite 682

verunmöglicht, bemüht er sich selbst jedoch nicht ersichtlich um die Konstitution derer, die kommunizieren sollen – der Subjekte. Was die gemeinsame Struktur der Wesen sein soll, die den von Habermas geforderten intersubjektiven Dialog führen sollen, bleibt ebenso im Dunkeln, wie deren Motivation. Während Luhmann Habermas zufolge Eigenschaften eines transzendentalen Ichs auf die Ebene von Kollektiven überträgt und somit die Einzelwillen verfälscht, bleibt Habermas in der Nichtbegründung seiner herrschaftsfreien Diskurse verhaftet. In der Wahl eines soziologischen Blickwinkels, der Gesellschaft immer schon als gegeben voraussetzt, liegt auch das Scheitern der Habermasschen Theorie des kommunikativen Handelns begründet. Aus der empirischen Beobachtung der menschlichen Kommunikation und dem Versuch dafür Regeln zur Generierung von „Wahrheit“ ableiten zu wollen, läßt sich nicht auf die Motive der Kommunikation und des Machtstrebens als bestimmender Faktor der Kommunikation zurück schließen. Ebenso wenig möglich ist dies vermittels des Postulats eines subjektunabhängigen Machtdispositivs (Foucault), das alles Handeln durchdringt. Die Motive machtvollen Handelns liegen vielmehr in der Konstitution des Subjekts und dessen Erfahrung von Welt, mithin in der Erfahrung des anderen als nicht identischem begründet. Der unmittelbare Aufforderungscharakter des anderen und dessen gleichzeitige unergründliche Ferne bedingen das, was wir Macht nennen. Die empirischen Daten der Macht, ihre beständig wechselnden, stets scheinbar unersättlich sich steigern wollenden Erscheinungsweisen, verweisen die Macht zurück auf das sich seiner selbst nie sichere, sich beständig selbst vergewissern wollende Subjekt.

Machtstreben ist nicht wie bei Plessner eine Aufforderung zur Ergreifung des eigenen selbst, sondern der ewig vergebliche Versuch des Individuums der Einsamkeit und Leere des reinen Ich zu entfliehen. Macht ist die Ohnmacht des Subjekts, das sich des Gegenüber bemächtigen will um in der Verfügung über den anderen sich seiner selbst zu vergewissern. Die Unangefülltheit der reinen Ichheit, deren sich der einzelne in einer „Tathandlung“ (Fichte) bemächtigt hat; das Subjekt, das „Ich“ zu sich sagt und somit allererst zum „Zugrundeliegenden“, das heißt zum bewußten Zurechnungssubjekt werden kann, strebt nach beständiger Bestätigung und Selbstauflösung im widerständigen Gegenüber.

Im folgenden geht es darum, die Forderung Foucaults, die er selbst nicht einlöste,

die materielle Instanz der Unterwerfung „in ihrer subjektkonstituierenden Funktion“²²³ zu erfassen. Dies ist, mit Foucault gesprochen, „das genaue Gegenteil dessen, was Hobbes im Leviathan versucht hat, und im Grunde glaube ich, auch dessen, was sämtliche Rechtsgelehrten tun, für die das Problem darin liegt, herauszufinden, wie sich ausgehend von der Vielfalt der Individuen und der Willen ein einheitlicher Körper konstituieren kann, belebt von einer Seele, der Souveränität“.²²⁴

²²³ Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Merve Verlag, Berlin 1978, Seite 81

²²⁴ Ebd.: Seite 81

Teil III

Das subjectum der Macht

*„Leben ist ganz eigentlich Nicht-philosophiren;
Philosophiren ist ganz eigentlich Nicht-Leben.“¹*

Johann Gottlieb Fichte

Das Ich des anderen

Gefragt wurde in den vorangegangenen Abschnitten nach der Konstitution des Macht ausübenden Subjekts. Die paradigmatische Erörterung und Analyse klassischer Theorien der Macht hat gezeigt, dass diesen eine den Begriff der Macht fundierende Theorie der Subjektivität fehlt. Mit der Wissenschaftslehre Fichtes und der daran anschließenden Philosophie der Subjektivität unter den Bedingungen einer veränderten Welt, der Metaphysik des Schwebens von Walter Schulz, wurden zwei Theorieansätze vorgestellt und diskutiert, die im folgenden als Ansatzpunkt dienen für eine Theorie der Grundlegung der Macht im Subjekt, beziehungsweise einer Theorie, welche Macht begreift als ursprünglichste Form des menschlichen Seins.

Historisch betrachtet beginnt die Philosophie der Subjektivität mit dem „Cogito ergo sum“ des Descartes. Aus der nicht mehr bezweifelbaren Gewissheit, dass ich es bin der seine Existenz bezweifelt, dass ich es bin der denkt – *cogito*–, folgert Descartes – *ergo*² –

¹ Siehe: Fichte, Johann Gottlieb: Fichtes Werke, Band 5, Seite 343

² In den Prinzipia des Descartes heißt es: „Indem wir so alles nur irgend Zweifelhafte zurückweisen und es selbst als falsch gelten lassen, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; daß wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber wir können nicht annehmen, daß wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, daß

die Existenz des Denkenden – *sum* – als „Seienden“. Was Descartes zu entwickeln suchte war, so schreibt Derrida, eine Hypothese „die alle sinnlichen Erkenntnisgrundlagen zerstört und nur die intellektuellen Grundlagen der Gewißheit“³ freilegt. Das Cogito des kartesianischen Typs, das Derrida zufolge weder die erste noch die letzte Form des Cogito ist, wird von Derrida als der Ort der „Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn“⁴ verstanden. Nach Derrida gilt es diesen Ort wieder aufzusuchen, das Cogito zu wiederholen „und zu erleben, daß es sich dabei um eine Erfahrung handelt, die in ihrer feinsten Spitze vielleicht nicht

das, was denkt, zu dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert. Demnach ist der Satz: Ich denke, also bin ich (*ego cogito, ergo sum*) die allererste und gewisseste aller Erkenntnisse, die sich jedem ordnungsgemäß Philosophierenden darbietet.“ Zitiert nach: Descartes, Rene: Die Prinzipien der Philosophie.⁸ Meiner Verlag, Hamburg 1992, Seite 2–3. Das *ergo* ist hier jedoch nicht als Teil eines logischen Schlusses nach dem Muster eines Syllogismus zu verstehen. Da das „*cogito ergo sum*“ bei Descartes als voraussetzungsloser Grundsatz allen Denkens gelten können soll, kann das *cogito* keine allgemeine Gewissheit sein, aus der sich zwingend ein Sein ableiten ließe. In den *Meditationes* verwendet Descartes die Formulierung: „*ego sum, ego existo*“. Aus dem Zusammenhang geht klar hervor, dass mit „*ego sum*“ nicht dem Wortlaut entsprechend ein reines Sein, sondern ein Sein in der Form des Zweifels gemeint ist: "Nur, wenn er [der böse Geist], mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin. Er täusche mich, soviel er kann, niemals wird er doch fertigbringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, daß dieser Satz: ‚Ich bin, ich existiere‘ sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“ Zitiert nach: Descartes, Rene: *Meditationes de prima philosophia*. Lateinisch Deutsch.³ Meiner Verlag, Hamburg 1992, Seite 43–45. Das *cogito ergo sum* der „*principia*“ ist dementsprechend vielmehr zu verstehen als eine wechselseitige Beziehung, das heißt als gegenseitig auf sich verweisendes, quasi nur koexistierend Seiendes nach der Formel: Ich kann nicht sein ohne zu denken oder *ex negativo* formuliert: Ich kann nicht denken ohne zu sein.

Zu diesem Themenkomplex siehe auch: Röd, W.: Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik. In: Kant Studien, Band 51, Jahrgang 1959/60 S. 176–195; Röd, W.: Objektivismus und Subjektivismus als Pole der Descartes-Interpretationen. In: Philosophische Rundschau, 16. Jahrgang, 1969, Seite 28-39; Halbfaß, W.: Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. In: Philosophische Rundschau, 16. Jahrgang, 1969, Seite 66 ff und Williams, B.: Descartes. In: Philosophische Rundschau, 16. Jahrgang, 1969, Seite 63.

³ Derrida, Jacques: Cogito und Geschichte des Wahnsinn. In: Die Schrift und die Differenz. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 177, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1976, Seite 82

⁴ Ebd.: Seite 57

weniger abenteuerlich, gefährlich, rätselhaft, nächtlich und pathetisch ist als die des Wahnsinns und ihm viel weniger gegnerisch, anklägerisch, akkusativ und objektivierend ist, als Foucault⁵ es zu denken scheint.“⁶ Die „wahnsinnige Kühnheit“⁷

⁵ Derrida entwickelt seine These in der Auseinandersetzung mit dem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* seines Lehrers Foucault.

In Abgrenzung zu Foucault bemängelt Derrida nicht, dass Descartes den Wahnsinn ausschließt. Ganz im Gegenteil. Derrida ist der Meinung, dass bei Descartes das Cogito einen dem Wahnsinn vorgängigen Standpunkt einnimmt. Der Wahnsinn (die Nichtdeterminiertheit) ist Derrida zufolge bei Descartes von vornherein inkludiert, aber, um das möglich zu machen, was wir Philosophie nennen, vorerst eingesperrt. Derrida schreibt: „Indem ich im Cogito einerseits die Hyperbel (von der ich sage, daß sie sich nicht in einer tatsächlichen und determinierten historischen Struktur einschließen lassen kann, denn sie ist das Vorhaben, jede endliche und bestimmte Totalität zu überschreiten) und andererseits das trenne, was in der Philosophie Descartes' [...] zu einer historischen Tatsachenstruktur gehört, schlage ich nicht für jede Philosophie die Trennung des guten Korns vom Unkraut im Namen irgendeiner philosophia perennis vor. Es ist sogar genau das Gegenteil. Es handelt sich darum, von der Historizität der Philosophie Rechenschaft abzulegen. Ich glaube, daß die Geschichtlichkeit im allgemeinen ohne eine Geschichte der Philosophie unmöglich wäre und daß diese ihrerseits unmöglich wäre, wenn es einerseits nur die Hyperbel gäbe, oder wenn es andererseits nur determinierte historische Strukturen, endliche Weltanschauungen gäbe. Die der Philosophie eigene Geschichtlichkeit hat ihren Ort und konstituiert sich in diesem Übergang, diesem Dialog zwischen der Hyperbel und der endlichen Struktur, zwischen dem Ausbruch aus der Totalität und geschlossenen Totalität, im Unterschied zwischen der Geschichte und der Geschichtslosigkeit, das heißt, an der Stelle oder vielmehr in dem Augenblick, wo das Cogito und alles, was es hier symbolisiert (Wahnsinn, Maßlosigkeit, Hyperbel usw....), gesagt werden, sich vergewissern und verfallen, notwendig vergessen werden bis zu ihrer Reaktivierung, ihrem in einem anderen Sagen des Exzesses, der wiederum später ein anderer Verfall und eine andere Krise sein wird. Von seinem ersten Hauch an öffnet das diesem zeitlichen Rhythmus von Krise und Erwachen unterworfenen Sprechen seinen Raum des Sprechens nur, indem es den Wahnsinn einschließt [...] Darin ist die Krise oder das Vergessen vielleicht nicht der Zufall, sondern das Schicksal der sprechenden Philosophie, die nur leben kann, indem sie den Wahnsinn einsperrt, die aber als Denken und unter einer noch schlimmeren Gewalt sterben würde, wenn ein neues Sprechen in jedem Augenblick nur den alten Wahnsinn befreien würde, während es in sich, seine Gegenwart den Irren des Tages einschlösse. Allein dank dieser Unterdrückung des Wahnsinns kann ein Endlichkeitsdenken, das heißt eine Geschichte herrschen.“ Ebd.: Seite 97–98

Die Lesart Foucaults billigt Derrida erst „von dem Augenblick an, der unmittelbar der plötzlichen Erfahrung des Cogito in seiner schärfsten Zuspitzung folgt, wo Vernunft und Wahnsinn sich noch nicht getrennt haben, wo die Partei des Cogito zu ergreifen noch nicht heißt, die Partei der Vernunft als

Descartes besteht Derrida zufolge „also darin, zu einem ursprünglichen Punkt zurückzukehren, der nicht mehr dem Paar von determinierter Vernunft und determinierter Unvernunft, nicht mehr ihrer Opposition oder ihrer Alternative zugehört. Ob ich wahnsinnig bin oder nicht: Cogito sum. In jedem Sinne dieses Wortes ist der Wahnsinn also nur ein Fall des Denkens (im Denken). Es handelt sich also darum, sich zu einem Punkt zurückzuziehen [...] wo der determinierte Sinn und der determinierte Nicht-Sinn sich in ihrem gemeinsamen Ursprung verbinden [...] selbst wenn die Totalität dessen, was ich denke, mit Falschheit oder Wahnsinn behaftet ist, selbst wenn die Totalität der Welt nicht existiert, selbst wenn der Nicht-Sinn die Totalität der Welt besetzt hat, darunter den Inhalt meines Denkens, denke ich, bin ich, während ich denke.“⁸ Dies, so schreibt Derrida, „weil in seinem Augenblick, in seiner eigenen Instanz der Akt des Cogito sogar gilt, wenn ich wahnsinnig bin, sogar wenn mein Denken durch und durch wahnsinnig ist. Es gibt einen Wert und einen Sinn des Cogito wie der Existenz, die der Alternative eines determinierten Wahnsinns und einer determinierten Vernunft entgehen.“⁹

Die Spaltung in eine Welt des Denkens und eine Welt des Seins, die dem Cogito sum inhärent ist, spiegelt sich auch im „Ich bin nicht, wo ich denke“ von Lacan, der zwei Lesarten des cogito entwickelte. *Einerseits* fällt die Wahl Lacans auf das Denken – die Hinwendung zum Denken wird mit dem Verlust des Seins bezahlt¹⁰ –, andererseits

vernünftiger Ordnung, noch die der Unordnung und des Wahnsinns zu ergreifen, sondern die Quelle zu erfassen, von der aus Vernunft und Wahnsinn bestimmt und ausgesagt werden können. Die Interpretation Foucaults scheint mir Licht in die Sache zu bringen von dem Augenblick an, in dem das Cogito in einem organisierten philosophischen Diskurs reflektiert und vorgetragen werden muß. Das heißt: fast die ganze Zeit.“ Ebd.: Seite 97–98. Foucaults Kritik ist dementsprechend eher als Kritik einer sprechenden Philosophie zu verstehen, denn als Kritik am Cogito des Descartes, dessen vorgelagerte Einheit von Vernunft und Wahnsinn es Derrida zufolge aufzusuchen gilt. Allerdings, bleibt hier ungeklärt, wie dies außerhalb der Sprachlichkeit geschehen soll, welche die Spaltung des Cogito mit sich bringt.

⁶ Ebd.: Seite 57

⁷ Ebd.: Seite 89

⁸ Ebd.: Seite 89–90

⁹ Ebd.: Seite 89

¹⁰ Siehe: Lacan, Jacques: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminarbuch XI (1964). Verlag Quadriga, Weinheim 1978

präferiert er das Sein.¹¹ Slavoj Zizek, der auf dieser Spaltung im cogito sum des Descartes die Geschlechterdifferenz zu gründen sucht, verdeutlicht die verschiedenen Lesarten wie folgt: „Ich bin nicht, wo ich denke‘ kann also zweifach gelesen werden: entweder als Kantsches ‚ich denke‘, die reine Form der Apperzeption, die auf der Unzugänglichkeit des Seins des Ich basiert, dem ‚Ding, das denkt‘, oder als die cartesianische Affirmation des Seins des Subjekts das auf dem Ausschluß des Denkens basiert.“¹²

Doch, so muss nun ohne Umschweife gefragt werden, wie wird aus dem Denken (cogitare) ein „Ich denke“ (cogito) – wie kommt das cogito zu seinem o? Das heißt, es ist die Frage zu beantworten, wie das Denken (sei es vernünftig oder wahnsinnig) zu einem Ich kommt, wie ein Zurechnungssubjekt sich als ein solches konstituieren kann. Descartes gelingt es nicht das Ich abzusichern. Sein Fix- und Bezugspunkt ist und bleibt Gott. Einzig für den unendlich kurzen Moment der Selbstergreifung ist das Ich die undeterminierte Summe allen Seins. So grandios die Idee, so enorm der Mut, um nicht zu sagen der Wahnsinn, wie Derrida sich ausdrückt, einer immer schon als kollektiv empfundenen Geschichtlichkeit ein solitäres, unabhängiges Ich zu entreißen, so unvermittelt wird dieses Ich von Descartes wieder in einer übergeordneten Totalität abgesichert. Es bleibt dem Seienden als von Gott geschaffen verhaftet. Die grandiose Selbstüberhöhung des Subjekts, sich zum Hypokeimenon seines Denkens zu machen¹³ – der hyperbolische Akt (Derrida) – wird von Descartes, um Halt zu gewinnen, um nicht vollends mit der Tradition zu brechen, wiederum in Gott als Ursprung alles Seienden verankert: „Ich glaube also, daß man (bei Descartes) alles auf eine determinierte historische Totalität zurückführen kann, ausgenommen das hyperbolische Vorhaben [...] Ich weiß wohl, daß es in der Bewegung, die man als kartesianisches Cogito bezeichnet, nicht nur jene hyperbolische Spitze gibt, die, wie

¹¹ Siehe: Lacan, Jacques: Seminar über die Logik des Phantasmas. In: Lacan, J.: Ecrits. Paris 1966

¹² Zizek, Slavoj: Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus.² Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000, Seite 72. Zum Thema Geschlechterdifferenz sei auch auf das Kapitel „Cogito und Geschlechterdifferenz“ im gleichen Buch verwiesen.

¹³ Fichte radikalisiert das Cogito des Descartes. Bei Fichte ist das Ich nicht Hypokeimenon des Denkens, sondern Hypokeimenon seiner selbst. Allerdings gelingt Fichte dies nur unter Zuhilfenahme des absoluten Subjekts, das es gestattet, im Moment des „hyperbolischen Akts“ (Derrida) Subjekt und Objekt in eins fallen zu lassen. Ohne das absolute Subjekt verliert sich die logische Herleitung des Fichteschen Ich im unendlichen Regress, wie Fichte selbst aufzeigt (siehe oben).

jeder reine Wahnsinn im allgemeinen, stumm sein müßte. Sobald Descartes diese Spitze erreicht hat, versucht er, sich abzusichern, das Cogito selbst in Gott zu garantieren, ein Akt des Cogito mit dem Akt einer vernünftigen Vernunft zu identifizieren. Dies tut er, sobald er das Cogito vorbringt und reflektiert, das heißt sobald er das Cogito temporalisieren muß, das selbst nur im Augenblick der Intuition, des auf sich selbst achtenden Denkens, in jenem Punkt oder in jener Spitze des Augenblicks gilt.“^{14/15}

Das Ich dient Descartes dazu, dem sich seines Denkens Bewussten, neben dem Halt in der Natur und der Gemeinschaft, auch Halt in der Welt des Geistes zu geben. Dies ist der tiefere Sinn der Substanzialisierung des cogito – die Descartes auf den Vollzug des Cogito folgen lässt – zu einer Substanz unter anderen, zur „res cogitans“, der denkenden Substanz. Ebenso wie die res extensa, die ausgedehnte Substanz, die Bedingung des körperlichen Seins vorstellt, so ist die denkende Substanz Bedingung und Matrix des Denkens innerhalb derer das Ich sich als Ich denkt. Gleichwohl der Akt des cogito, das Sprechen des „Ich denke“, den Versuch darstellt jede endliche und bestimmte Totalität zu überschreiten, einen hyperbolischen Akt des einzelnen Ich markiert, währt er dennoch nur für den Bruchteil eben dieses Moments um, zumindest bei Descartes, doch wiederum nur in einer umfassenden Totalität aufzugehen.

Zu klären bleibt folglich der „Konstitutionsprozeß als Vorgeschichte des Subjekt, das heißt das, was sich vollzogen haben muß, bevor das Subjekt eine Beziehung zur

¹⁴ Derrida, Jacques: Cogito und Geschichte des Wahnsinn. In: Die Schrift und die Differenz. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 177, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1976, Seite 92

¹⁵ Gegen Foucault gerichtet schreibt Derrida in einer Fußnote: „Gott schließt den Wahnsinn und die Krise aus, das heißt er ‚begreift‘ sie in der die Spur und den Unterschied zusammenfassenden Gegenwart. Das läuft darauf hinaus zu sagen, daß die Krise, die Anomalie, der Negativität usw. irreduzibel sind in der Erfahrung der Endlichkeit oder eines endlichen Moments, eine Determination der absoluten Vernunft oder Vernunft im allgemeinen. Das verneinen zu wollen und vorzugeben, die Positivität (des Wahren, des Sinns, der Norm etc.) sichern zu wollen, außerhalb des Horizonts dieser unendlichen Vernunft (der Vernunft im allgemeinen und jenseits ihrer Determinationen), heißt die Negativität verwischen, die Endlichkeit im Augenblick selbst vergessen zu wollen, wo man vorgibt, den Theologismus der großen klassischen Rationalismen als eine Mystifikation zu denunzieren.“ Ebd.: Fußnote 29, Seite 93

„äußeren Realität“ entwickeln kann“.¹⁶ Wie also kommt das cogito zu seinem o? Wie das Subjekt zu jener Ich genannten Gewissheit seiner selbst, die es zum Subjekt macht?

Eine erste Antwort auf diese Frage, die es zu vermeiden suchte zwischen einem empirischen Ich und einem beiherspielenden, rein geistigen Ichbewusstsein (bei Kant transzendente Apperzeption genannt) zu unterscheiden, versuchte Johann Gottlieb Fichte, der auch als erster die Frage nach dem Ich mit der Frage nach der Macht in Verbindung brachte. Fichte versuchte eine Antwort darauf zu geben, wie das Hypokeimenon der Macht, das Ich, sich als freies aus Freiheit konstituiert.

Die Konstitution des Ichs erfolgt Fichte zufolge in einer Tathandlung. Gemeint ist damit die intelligible Setzung des Ich durch sich selbst nach der Form Ich=Ich. Intelligibel ist die Setzung deshalb, weil sie nicht auf Sinnesdaten angewiesen, beziehungsweise durch solche vermittelt ist. Das sich selbst setzen des Ich in einem Akt der Freiheit ist eine Hinwendung der Aufmerksamkeit auf den immer schon vorhanden Begriff. Im Moment der Setzung überwindet das Subjekt, als absolutes Subjekt, die Spaltung von Subjekt und Objekt, ergreift das Ich sich selbst in Freiheit und wird so zum Subjekt, das dergestalt sich als des Setzens von Zwecken mächtig weiß. Nur im als „absolut“ verstandenen Moment des Setzens kann nach Fichte das „absolute Subjekt“ der logischen Spaltung des Ich=Ich in prädizierendes (bezeichnendes) logisches Subjekt und prädiziertes (bezeichnetes) logisches Objekt entgehen. Das Bezeichnende und das Bezeichnete werden, um dem logischen Regress zu entgehen, immer wieder auf ein übergeordnetes Subjekt verweisen zu müssen, im Moment der Tathandlung, und nur in diesem Moment, in eins gedacht. Das Subjekt macht sich nicht zum Objekt seiner selbst, was eines höheren Subjekts bedürfte, welches Fichte gerade zu vermeiden trachtet, sondern Subjekt- und Objektcharakter fallen in eins. Im Moment des Setzens entreißt sich das Ich der Totalität des Ganzen und setzt sich alles was nicht es selbst, alles was nicht Ich ist, als Nicht-Ich entgegen, ohne jedoch die Einheit, die es war, zu verlieren. Gleichzeitig gilt jedoch, dass die vormalige Einheit nur Einheit war im Bewusstsein der Möglichkeit der

¹⁶ Zizek, Slavoj: Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus.² Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000, Seite 145

Differenzierung in Ich und Nicht-Ich.¹⁷ Als solchermaßen durch sich selbst gesetztes Ich, ist das Ich Verantwortungs-¹⁸ und Zurechnungssubjekt in einem. Verantwortung trägt das Subjekt auch gegenüber dem anderen, der es allererst auffordert sich selbst zu ergreifen (siehe oben). Wiewohl das als absolutes Ich bezeichnete Zusammenfallen von Subjekt und Objekt in Form der Tathandlung für Fichtes Theorie unabdingbar ist, greift er insofern vor das cogito des Descartes, als dessen cogito ein Ich immer schon voraussetzt. Descartes Leistung besteht im Begreifen des Ich als Existenzialaussage. Fichte versteht sein „Cogito“, das er als in der intelligiblen Sphäre verhaftet denkt, als Eröffnung von Selbst- und Weltbezug gleichermaßen, während Descartes mit seinem „cogito ergo sum“ dem Denken ein innerweltlich Seiendes, eine res, das heißt eine Substanz – die res cogitans – zuzuschreiben sucht. Im Gegensatz zu Descartes macht Fichte keine Existenzialaussage. Das Setzen des Ich ist kein schöpferischer, schaffender oder materialisierender Akt.¹⁹ Das sich selbst setzen des Ich eröffnet lediglich die Bezüge zwischen Ich und allem was nicht Ich ist. Das Ich, das sich selbst setzt, darf bei Fichte auch nicht psychologischer missverstanden werden. Es geht Fichte nicht darum ein verdecktes Ich zu entbergen, wie es zum Beispiel das Ziel Lacans ist (siehe unten).

¹⁷ Das besondere Verständnis der die Einheit währenden Spaltung von Welt in Subjekt und Objekt Fichtes, läßt sich mit Vorbehalt illustrieren durch die Tatsache, dass ein Subjekt sich selbst zum Objekt machen kann und dass ein Subjekt immer nur als verbunden mit einem Körper, mithin als innerweltliches Objekt, gedacht werden kann. Der Einwand, dass zum Beispiel Tote auch Subjekte waren und trotz ihrer Körperlosigkeit als Subjekte erinnert werden ist deshalb nicht zulässig, weil als Subjekt nur ein Handelndes beziehungsweise ein Handelnder bezeichnet werden kann. Eine andere Möglichkeit der Veranschaulichung ist die Vorstellung, dass alle Objekte durch das Subjekt gesetzte Objekte sind, die als Gegenstände seines Denkens eine Einheit mit ihm bilden.

¹⁸ Den Sachverhalt der Verantwortlichkeit des Subjekts im Denken des Deutschen Idealismus formuliert Slavoj Žižek wie folgt: „Genau in diesem Sinne ist das Subjekt des Deutschen Idealismus immer ein Subjekt des Selbstbewußtseins: Jegliche unmittelbare Referentialität auf meine Natur [...] ist falsch; mein Verhältnis zu meinen inneren Antrieben ist immer ein vermitteltes, d. h. meine Antriebe determinieren mich nur insofern, als ich sie anerkenne, und dies ist der Grund, warum ich für sie voll verantwortlich bin.“ Zitiert nach: Žižek, Slavoj: Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus.² Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000, Seite 155-156

¹⁹ Das einzelne Ich „erschafft“ nur immaterielle Begriffe (Bilder), die es sich von den Erscheinungen mittels seiner Sinneseindrücke bildet. Die Differenz zwischen Begriff und Welt wird dem Ich auch in der Auseinandersetzung mit dem anderen Ich bewusst insofern, als dieses andere Ich mit anderen Begriffen (Bildern) von Welt operiert.

Gleichwohl jeder sich immer schon als Ich versteht und selbst Tiere über die Möglichkeit des Beziehens auf sich verfügen, ist ein solches immer schon vorhandenes Selbstbewusstsein kein reflektiertes oder um es Hegelsch auszudrücken: In der Fichteschen Tathandlung wird das Ich auf den Begriff gebracht, kommt das Ich zu sich, indem es sich allererst selbst erschafft.

Während Fichte die (Selbst-)Konstitution des Ich zu fassen sucht bevor es sich als Subjekt mit Welt (die ihm immer nur als Bild gegeben ist) auseinandersetzt, beschreibt Walter Schulz die Seinsweise der Subjektivität, das heißt die Weisen des Seins des in die Welt geworfenen Subjekts. Walter Schulz beschränkt sich auf das sich immer schon innerweltlich vorfindende Ich, weil ihm der Austausch der Totalität „Gott“ gegen die Totalität „absolutes Subjekt“ im Werk Fichtes unter den Bedingungen einer veränderten Welt nicht mehr glaubwürdig erscheint.

Die Metaphysik des Schwebens von Walter Schulz ist der Versuch das Subjekt als nicht festzustellendes zwischen den Extremen des Strebens nach Weltgebundenheit und des Strebens nach Weltdistanz zu fassen. Nach Walter Schulz kann das Ich nicht mehr wie bei Fichte als in sich zurückgehende Tätigkeit verstanden werden die als solche um sich weiß (Tathandlung). Stütze des Ichs ist bei Walter Schulz eine sich kehrende Reflexion. Dabei handelt es sich ebensowenig um eine Trennung in *res cogitans* und *res extensa* (Descartes) wie um eine Spaltung des Ichs in ein transzendentes und ein empirisches Ich (Kant). Beide Tendenzen der Subjektivität, die der Weltbindung und die der Weltdistanz, sind untrennbar miteinander verbunden, bilden zwei Seiten einer Medaille. Es geht Walter Schulz darum, einen der Subjektivität adäquaten Begriff zu erarbeiten, der diese nicht als absolutes Subjekt versteht, wie noch bei Fichte, der aber auch nicht auf den Gedanken zurückgreift, dass die Subjektivität eine einfache Substanz sei. In beiden Fällen wird, so Walter Schulz, die Sonderstellung der Subjektivität verkannt. Ebensowenig wie das Subjekt ganz in der Transzendenz aufgeht – wenigstens bleibt das Ich seinem Körper verhaftet –, ebensowenig kann das Subjekt vollkommen im Weltlauf aufgehen, reine Natur werden: Wenigstens bleibt ihm das Wissen um sein Ich, das Natur sein will – das Wissen, dass es sein Wille ist, der sein will.

War bei Fichte der andere noch konstitutiv für das Ich (wenn auch nur abstrakt im Sinne einer Aufforderung), so erscheint der andere im Werk von Walter Schulz nurmehr im Gefühl des Mitleids. Der andere ist bei Schulz keine theoretische Größe

mehr, sondern wird relevant erst durch eine besondere Form der Betroffenheit – das Mitleiden mit einem als wesensgleich empfundenen, leidenden Menschen. Weil das Ich sich immer schon innerweltlich vorfindet, gibt es in der Ethik von Schulz auch kein konstitutives Element der Verantwortung für den anderen, das vor der Erfahrung angesiedelt, also quasi a priori wäre. Verantwortung ist bei Schulz immer ein elektiver, theoretisch nicht verankerter beziehungsweise entwickelter Begriff. Im Fichteschen Denken nimmt der andere aufgrund seines Aufforderungscharakters, wiewohl dieser sehr abstrakt und unpersönlich bleibt, im Rahmen der Konstitution des Ich eine zentrale Rolle ein. Gleichwohl es sich bei der Selbstergreifung des Ich um eine freie, durch nichts bedingte Tat handelt, wird diese doch angestoßen durch ein Du.

Noch einmal: Für Descartes ist der Grundsatz allen Denkens die Gewissheit, dass Ich es bin der denkt, was selbst ein als böser Geist begriffener Gott mir nicht ausreden kann. Einzig die Selbstgewissheit, die Möglichkeit des Beziehens auf mich, als derjenige welcher denkt, ist nicht bezweifelbar. Ich kann bezweifeln, dass mein Arm eine Täuschung ist, dass aber ich es bin der dies bezweifelt, daran kann ich nicht zweifeln. Aus dieser Tatsache entwickelt Descartes das Sein des Ich in Form des „Cogito ergo sum“. Walter Schulz versteht das Ich als immer schon innerweltlich seiendes, nicht feststellbar schwebend zwischen Weltgebundenheit und Transzendenz. Fichte unterscheidet implizit, nicht explizit, zwischen einem innerweltlich handelnden Ich als Bewusstsein seiner selbst und einem Ich, das ersterem noch vorgängig ist. Das heißt Fichte unterscheidet zwischen einem empirischen Selbstbewusstsein und einem Ich, das zwar immer schon als Struktur der Form nach als Ich=Ich „vorhanden“ beziehungsweise „angelegt“ ist, aber als Begriff in Form einer bewussten Handlung erst aktualisiert werden muss: Das Ich setzt sich (in der Tathandlung) selbst als Ich. Das jedem bekannte Ich als Bewusstsein seiner selbst, als die Gewissheit, dass dieses Ich es ist, das sich denkt, ist auf die Existenz der Struktur Ich=Ich angewiesen, gleichwohl die Struktur für den täglichen Lebensvollzug, für die Selbstwahrnehmung des Subjekts als Zurechnungssubjekt, das heißt als empirisches Ich, nicht bewusst aktualisiert werden muss. Aufgehoben ist dieser scheinbare Zirkelschluss in der abstrakten Form des absoluten Ich, das heißt dem Zusammenfallen von Subjekt und Objekt in der Tathandlung. Angestoßen wird die Tathandlung durch ein anderes Subjekt, durch ein Du. Das Aufgefordertsein ist bei Fichte aber nicht zu verstehen als reale, innerweltliche

Ansprache eines Gegenübers. Vielmehr wird sich das Ich, indem es sich setzt, bewusst, dass es sich nur vermittelt des Anstoßes eines anderen setzen kann, den es sich als Nicht-Ich gegenüber setzt. Insofern wohnt der Genese des Ich bei Fichte im Gegensatz zu Descartes und Schulz von Anfang an, quasi in statu nascendi, eine Spaltung inne, eine ontologische Differenz. Als ontologisch zu bezeichnen ist dieser „Riß“ in der Genese des Ich deswegen, weil die Differenz zwischen Ich und Nicht-Ich ihrem Wesen nach notwendig, das heißt für die Konstitution des Ich als Ich in der Welt, unabdingbar und innerhalb der Theorie Fichtes nicht hintergebar ist. Es ist das, was Hegel als die Dialektik von „Für-mich-sein“ und „Sein-für-andere“ bezeichnet, welche sich in der Beziehung von Herrschaft und Knechtschaft spiegelt. Der „Bruch im Anfang“ ist konstitutiv und prägend zugleich für die Seinsweise der Subjektivität. Bei Walter Schulz spiegelt sich dieser Riß in der Genese des Ich, im von ihm als faktisch postulierten, „innerweltlichen“ Schweben der Subjektivität zwischen Weltgebundenheit und Transzendenz. Der Welt verhaftet sieht sich das Ich immer als mit dem anderen konfrontiert. Transzendent ist das Ich nach Schulz insofern, als es sich, auf sich rückbesinnend, frei von den Ansprüchen des anderen, reflektierend auf sich selbst zurück beugt. Auch der Schluss von Jacques Lacan – „Ich ist ein anderer“ setzt bei der Genese des Subjekts an, indem er zwischen einem eigentlichen Subjekt dem „je“ und dem dieses „wahre“ Ich verstellenden „moi“ unterscheidet. Das Moment der Macht und der Gewalt liegt bei Lacan in der Unmöglichkeit des Zugleichseins von Ich und Du begründet. Denn da wo Ich ist, wo das Ich sich selbst, das heißt seinen eigenen Ursprung zu finden glaubt, kann kein Du sein.²⁰

Da die ursprüngliche Spaltung des Ich von Anfang an auf ein nicht geklärtes Verhältnis zum Du verweist, ist die Subjektivität, sofern sie sich reflektierend auf sich zurück beugt, immer auf den anderen angewiesen. Die Beziehung zum anderen, das Ergreifen- und Hintergehenwollen des Gegenüber als Schatten des ursprünglichen Du, ist konstitutiv für die Subjektivität. Das was Fichte mit dem Begriff des Gattungswesen ausdrückt ist die ursprüngliche Seinsweise des Subjekts. Das Verwiesen- und Angewiesensein auf den anderen ist keine Leerformel im Sinne einer Feststellung. In diesem Grundmoment des Ich ist der Lebensantrieb des empirischen Subjekts gegründet. Der andere kann nicht, wie bei Levinas, als der radikal andere aufgefasst

²⁰ Lacan löst die Zerrissenheit des Ich zwischen „je“ und „moi“ in der Sprache auf. In der Sprache kann das Wort des einen auch das Wort des anderen sein.

werden, weil der andere immer schon ein vom Ich mit gesetzter ist. In der Begegnung mit dem anderen wird das Ich des anderen im Ich erinnert. Da sich das Subjekt beständig mit dem anderen konfrontiert sieht, erinnert es im Umgang und in der Auseinandersetzung mit dem anderen das Urbild des Aufgefordert-worden-seins durch den anderen. Diesen dunklen Moment der Genese, der Anstoß zur freien Tathandlung des Ich, ist das Subjekt beständig bestrebt zu erhellen. Nicht „Ich ist ein anderer“ muss es heißen, sondern im Ich ist ein Teil des Ich des anderen – nämlich genau derjenige Teil, der das Ich qua Anrufung allererst zu sich kommen lässt. Der andere ist dem Subjekt beständig präsent als ursprüngliches Rätsel der eigenen Entstehung. Der ursprüngliche Anstoß bleibt dem Ich immer als ein zweites Ich im Ich präsent. Im Bestreben diesen Schatten der eigenen Existenz, die Basis der je eigenen Selbstgewissheit des Ich, zu ergründen, sucht das Ich den anderen zu ergreifen, dessen Sein zu erfassen, seiner im ursprünglichsten Sinne des Wortes habhaft zu werden. Dieser blinde Fleck des Ich ist der Antrieb allen Handelns des Ich, der Ursprung aller Hinwendung des Ich auf das, was wir Welt nennen. Dem Ich ist bewusst, dass es sich im Rahmen der Tathandlung notwendig nicht nur ein Nicht-Ich als das von sich Unterschiedene gegenüber setzen musste, sondern auch ein anderes Ich, ohne das es sich nicht selbst hätte ergreifen können. In der Selbstreflexion erkennt das Ich, dass es sich ohne die Aufforderung des anderen nicht hätte selbst ergreifen, nicht sich und seine Welt hätte selbst setzen können.

Hier erschließt sich nun der Grund unserer Auseinandersetzung mit dem Begriff der Macht. Das, was mit dem Begriff der Macht gemeinhin bezeichnet werden soll, ist die ursprünglichste Seinsform der Subjektivität. Macht ist nicht nur ein Kommunikationsmedium unter vielen wie zum Beispiel Luhmann vorschlägt. Macht ist der elementarste Antrieb der Kommunikation ebenso wie jedwede Kommunikation durch Macht geprägt ist, egal in welchem Medium sie stattfindet. Insofern ist das Unterfangen von Jürgen Habermas, herrschaftsfreie Diskurse etablieren zu wollen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Herrschaftsfreie Diskurse sind nach dem bisher dargelegten theoretisch unmöglich, weil der Konstitution der Subjektivität bereits das Moment der Macht innewohnt. Durch Macht bestimmt handelt der Mensch, weil das Bewusstsein seiner selbst sich konstituiert in einem durch ein anderes Ich angestoßenen, auf sich selbst reflektierenden Prozeß, in dessen Verlauf das den Anstoß gebende Ich stets ein dunkler, unerklärlich scheinender

Fleck bleibt. Allerdings ist der dunkle Fleck nicht negativ besetzt. In diesem dunklen, weil unergründlichen Moment der Genese des Ich, liegt auch der Grund für den positiven Aspekt der Macht begründet. Das Wollen des anderen, das sich machtvoll äußernde Begehren des anderen ist auch ein Wollen beziehungsweise ein Begehren in Verantwortung um eben diesen anderen, der um das Selbstverständnis des je eigenen Ich willens begehrt wird. Nicht Herrschaft oder Zerstörung sind in diesem Sinne Ziel der Machtausübung, da die Zerstörung des anderen zwangsläufig die der Zerstörung eines konstitutiven Elements des Ich mit sich bringen würde. Die Vernichtung des anderen geht mit der Vernichtung jenes Teils des Ichs einher, welcher das Ich des anderen im je eigenen Ich vorstellt. Das Subjekt verliert durch die Auslöschung des anderen seinen Halt; nämlich jenen Halt und jenen Antrieb, welcher sich aus dem Ich des anderen speist, der das Ich allererst zu sich aufgefordert hat.²¹ Zweck der Interaktion im Sinne einer Kantschen Maxime ist der andere um seiner selbst willen. Mit dem Begriff Macht wird die Kommunikation prädiziert, weil sie ein uneingeschränktes Wollen des gegenüber ist – aber, das kann nicht oft genug wiederholt werden, ursprünglich ein Wollen um des anderen selbst willen.²²

²¹ Hierin gründet auch ein pathologischer Aspekt des sich bis ins unendliche zu steigern scheinenden Machtstrebens. Da das Bestreben den Schatten beziehungsweise die Spur des anderen Ich im eigenen Ich zu eliminieren wie gezeigt von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, wird der Wunsch geweckt, wenn schon nicht das Ich des anderen im eigenen Ich ausgelöscht werden kann, den anderen dem eigenen Ich zu unterwerfen, das andere Ich sich dienstbar zu machen. Dieser Wunsch nach Macht über den anderen, der in der Sehnsucht nach der Macht über das eigene Ich gründet, kann sich bis hin zum Wunsch nach physischer Liquidierung des anderen steigern. Da aber weder mit der Unterwerfung beziehungsweise der Übermächtigung des anderen, noch mit dessen physischer Vernichtung die ersehnte Befriedigung, die Befreiung des eigenen Ich vom Ich des anderen, erreicht werden kann, der Stachel des anderen Ich mithin immer noch präsent ist, kommt so ein nicht enden wollender Kreisprozess in Gang.

²² Unsere theoretische Analyse bestätigt sich in der politischen Landschaft unsere Zeit. Politik wohnt heute keine gestalterische Kraft mehr inne, die sich der Verantwortlichkeit um ein Gegenüber, einem Du, bewusst wäre. Gleichwohl das Übermächtigen des anderen immer noch Antrieb des Willens zur Macht ist, fehlt diesem Willen doch ein reflexiver Bezug auf sein Worum-Willen, das heißt eine Verantwortlichkeit um den anderen im Bewusstsein von dessen Beitrag zur Genese des eigenen Ich. Das Ich ist heute verkommen zum reinen Ego, Politik nurmehr Verwaltung mit dem Ziel des eigenen Vorteils beziehungsweise des Vorteils der je eigenen Gruppe. Das positive Moment der Macht, das Moment der Verantwortlichkeit um das Du als das Ich des anderen im eigenen Ich und auch um das

Das Ich wie das Du sind gleichen Ursprungs und gleichzeitig gesetzt. Indem das Ich sich setzt, muss es sich, Fichte zufolge, immer eine Welt und ein vernünftiges Ich entgegensetzen.²³ Das Du, welches das Ich anstößt sich als Ich zu setzen, ist im Akt des ursprünglichen Setzens als Nicht-Ich mit gesetzt, und insofern ein vom Ich selbst gesetztes, gleichwohl ist es ein innerweltlich uns begegnendes. Gesetzt wird das Du im Akt des Setzens als leere Folie, deren innerweltliche Ausformung, indem sie unserem Begriff entspricht den wir uns von ihr machen (das heißt setzen), diese Folie mit einem Bild anfüllt. Für Fichte ist es nicht entscheidend, wie die Welt außerhalb des Ich „an sich“ beschaffen ist, sondern ob die Begriffe, die das vernünftige Denken sich von Welt macht, dem, was dem Ich im weitesten Sinne begegnet, entsprechen. Das Ich ist insofern Schöpfer seiner eigenen Welt, als es sich seine Begriffe, mit denen es Welt beschreibt, selber setzt.²⁴

Kunst, Naturwissenschaften, Technik und Geisteswissenschaften ergründen nicht das an sich sein von Welt, nähern sich nicht konvergierend den Dingen beziehungsweise den Dingen an sich, sondern entwerfen sich je eigene Bilder von Welt. Erkenntnis der Dinge im eigentlichen Wortsinn gibt es nicht. Erkannt werden kann einzig, ob unsere Bilder, die wir uns von Welt machen, eine Entsprechung außerhalb unseres Denkens

eigene Ich im anderen ist verschwunden. Unsere nur noch auf Erhaltung und Verwaltung des immer gleichen bedachte Gesellschaft – von Lübke als historisierende bezeichnet –, ist ihres Ursprungs verlustig gegangen, wird zunehmend haltlos, weil ihr zwar der Kampf mit dem anderen geblieben ist, sie das eigene Ich im anderen, als Ziel dieser Auseinandersetzung, aber aus dem Blick verloren hat. Statt hat nur noch ein Handeln nach dem Freund-Feind Schema wie es Carl Schmitt beschreibt. Hierbei handelt es sich aber nurmehr um das Gegenteil von Macht – um Gewalt. Macht wird niemals manifest. Da wo Gewalt stattfindet, scheinbar Macht sich als Gewalt entäußert, beziehungsweise als Gewalt entäußern muss, wird offenbar, dass vorher keine Macht war, sondern nur eine latente Form der Gewalt (siehe hierzu auch die Arbeiten von Johan Galtung). Machtvolles agieren ist nicht auf Gewalt, nicht auf Zerstörung oder Vernichtung aus. Macht ist immer das Wollen des anderen, als Wollen des Anteils des Ich des anderen im eigenen Ich. Modelle und Erklärungen zu entwickeln, wie es im einzelnen zu den Verwerfungen der Macht kommt, ist Aufgabe der Soziologie und, so befürchte ich, der Psychopathologie.

²³ Siehe: Fichtes Werke, Band 3, Seite 38–39

²⁴ Dass philosophieren ganz eigentlich „Nicht-Leben“ ist, wie dem diesem Kapitel vorangestellten Fichte Zitat zu entnehmen ist, soll zum Ausdruck bringen, dass Leben im Fichteschen Sinne tätiges Erschaffen seiner selbst und somit auch tätiges Gestalten von Gesellschaft meint. Denn das Ich bildet sich allererst in der freien, und vernünftigen Gestaltung seiner Umwelt.

haben. Insofern kann zwar über die Konstitution des Ich räsoniert werden, vorfinden wird sich das Ich jedoch immer wieder als immer schon in der Welt sich befindendes, als geworfenes, schwebend zwischen Weltgebundenheit und Weltferne. Im Bewusstsein ein immer schon innerweltlich seiendes zu sein, reflektiert das Ich auf sich in Form einer sich kehrenden Reflexion. Um eine sich kehrende Reflexion handelt es sich deshalb, weil das Ich sich zwar transzendiert, seinen Weltbezug in der Hinwendung auf sich selbst abzuschütteln sucht, in dieser Reflexion sich aber des Faktums bewusst wird, dass es ohne ein Nicht-Ich nicht Ich sein kann, sich nur begreifen kann in der Suche nach dem Ich des anderen im Ich wie in der Welt. Die Reflexionsbewegung greift aus der Welt ins unendliche um sich von dort auf Seiendes zurückzubeugen und bleibt solchermaßen in der Schweben.

Fichtes Theorie des Ich lässt sich ohne das Postulat des absoluten nur in Form einer retrospektiven Wesens- beziehungsweise Geneseschau des Ich aufrecht erhalten. Escamotieren lässt sich das Absolute aus Fichtes System nur dadurch, dass man die Konstitution des Ich nicht als Tathandlung, quasi als ein tatsächlich in actu sich formendes Ich, ein in eins fallen von Subjekt und Objekt, versteht. Vielmehr muss die Setzung des Fichteschen Ich verstanden werden als theoriebildende Fiktion. Das heißt, die Tathandlung ist kein unendlich kurzer Moment, sondern ein Prozess, der theoretisch gefasst werden kann als Kulmination beziehungsweise als Raffung eines zeitlichen Prozesses, der über die Jahre der Entwicklung vom Säugling bis zu einem sich seiner selbst bewussten Subjekt verläuft. Physikalisch formuliert ist das Fichtesche Ich eine Theorie mit heuristischem Status. Fruchtbar ist eine solche Imagination der Tathandlung insofern, als sie der Theoriebildung zum Verständnis des menschlichen Welt- und Selbstbezuges dient, der wesensmäßig geprägt ist durch ein Verhältnis der Macht zu sich und zur Welt. Walter Schulz beschreibt treffend das „In-der-Welt-Sein“ der Subjektivität als zwischen den Tendenzen der Weltgebundenheit und der Weltferne schwebend. Gleichwohl sich das Ich vermittels seiner Sinneswahrnehmungen, die schon vor der Geburt beginnen, als immer schon „in der Welt seiend“ vorfindet, so ist das, was mit Subjektivität auch von Walter Schulz bezeichnet werden soll, jedoch nicht ohne eine Vorstellung seiner Konstitution zu verstehen. Subjektivität meint mehr als nur Ich und mehr als nur Ich und Du. Mit Subjektivität ist neben der Seinsweise des Ich auch dessen Genese im Lebensvollzug gemeint, welche die Weise des Seins des Ich ursächlich mit bestimmt. Theoretisch

fassen lässt sich dieser Prozeß mit der Fichteschen Struktur der Selbstergreifung und Selbstermächtigung nach der Formel Ich=Ich. Da das Mitleid als Grundlage einer Ethik nicht ausreicht, zumal es als Gefühl empirisch nicht als interesselos gefasst werden kann, muss der andere auf einer abstrakteren Ebene vermittelt werden. Allein das Mitleid erklärt nicht die Formen der Interaktion, erklärt nicht Zuneigung und nicht Liebe. Gleichwohl ein strenger Solipsismus Walter Schulz beileibe nicht zu unterstellen ist, so kann er doch nicht erklären, warum die Subjekte offensichtlich „Gattungswesen“ (Fichte) sind. So sehr die Beschreibung des innerweltlich sich vorfindenden Ich als schwebend zwischen Weltferne und Weltgebundenheit von Walter Schulz zutreffend ist, muss der andere doch auf der abstrakten Ebene, die Fichte aufweist, das heißt als vom Ich gesetzte konstitutive Bedingung, in das Schulzsche Gedankengebäude eingefügt werden. Hier wiederholt sich der hyperbolische Akt des cogito ergo sum des Descartes insofern, als das Ich sich im Setzen seiner selbst das Nicht-Ich als beständigen Stachel im Ich seines In-der-Welt-Seins entgegensetzt. Im Moment der Setzung seiner selbst, setzt das Ich auch das Grundmoment seines Begehrens, seinen Lebensantrieb. Der andere ist der oder dasjenige, zu dem das Ich immer unterwegs ist, ist das, was es beständig zu ergreifen sucht und doch beständig verfehlt.²⁵ Der andere ist das, was das Ich zu sich selbst

²⁵ Ein schönes Beispiel hierfür ist das Bild der Liebenden, welche die unüberwindliche Differenz zwischen Ich und Nicht-Ich, die der Konstitution des Ich inhärent ist, in nicht mehr zu steigernder Härte erfahren: So unendlich nah – und doch so unerreichbar fern! Die größte mögliche Nähe zwischen Ich und Du offenbart die Einsamkeit des Ich, dem es durch noch so große Nähe zu einem Du nicht gelingt, sich des ursprünglichen Stachels in ihm, des Nicht-Ichs, zu bemächtigen – hierin liegen der Reiz wie die Tragik der Liebe begründet. (In extremen pathologischen Fällen, kann dies bis hin zur Einverleibung des Geliebten, zum Kanibalismus führen. Siehe hierzu unter anderem: Czerwinski, Peter: Das Gesetz von der Erhaltung der sozialen Energie: Kanibalismus. In: der blaue reiter – Journal für Philosophie.s Nr. 4 (2/1996), omega verlag, Stuttgart 1996)Der Glaube an die Möglichkeit der Überwindung der Differenz zwischen Ich und Du, sei es in der Liebe oder in anderen Formen, ist eine romantische Verklärung, in der sich eine unerfüllbare Sehnsucht nach Identität von Ich und Welt widerspiegelt. Lacan schreibt: „Man begreift, wie die sexuelle Beziehung dieses geschlossene Feld des Begehrens einnimmt und ihr Los hier ausspielen wird. Denn dieses Feld ist gemacht dazu, daß auf ihm sich das Rätsel produziert, das jene Beziehung im Subjekt aufwirft und das sie ihm doppelt ‚signifiziert‘: als Wiederkehr des Anspruchs, den sie auslöst, als Anspruch an das Subjekt des Bedürfnisses; als Ambiguität, die vergegenwärtigt wird bezüglich des Anderen, das im beanspruchten

macht: Der andere ist das andere Ich im Ich. Das Ich ist (sum) indem es sich auffordert Ich zu sein. Das Setzen des Ich durch sich ist ein Zirkel, der Fichte zufolge zugegeben werden muss, da ansonsten kein Philosophieren statt hat. In einem Brief an Hegel schreibt Hölderlin: Fichte „möchte über das Faktum des Bewußtseins in der *Theorie* hinaus, [...] sein „absolutes Ich (= Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es gibt also für dieses abs. Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich habe ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) Nichts.“²⁶ Mit Fichte könnte man darauf antworten, dass besagtes „Nichts“, nichts weiter markiert, als die Grenze des Wissbaren, eben jenen Zirkel, den man Fichte zufolge gezwungen ist einzugestehen, so man philosophieren will (s. o.).

Entkleidet man die Fichtesche Tathandlung des Mantels des Absoluten und sucht es aus den Bruchstücken zusammzusetzen, die man aus seiner Dekonstruktion erhält, zeigt sich als „surplus“ dieser strukturalistischen Methode der andere, als der dunkle Fleck der Genese des Ich, der, wiewohl im sich selbst setzen des Ich durch das Ich notwendig mit gesetzt, dennoch den Zweck des Ich vorstellt. Ein Zweck, der sich nur darin erfüllen kann, dass das Subjekt sich beständig auseinandersetzt mit dem anderen als dem Ich des anderen im je eigenen Ich, das heißt: um des Ich des anderen willen; dem unabdingbaren konstituierenden Moment des je eigenen Ich. Nichts anderes ist

Liebesbeweis im Spiel ist. Das Auseinanderklaffen in diesem Rätsel zeigt, wodurch es determiniert ist, in der einfachsten Formel, die es offenlegt: Daß nämlich weder das Subjekt noch der Andere (für jeden der Beziehungspartner) sich damit zufriedengeben können, Subjekte des Bedürfnisses oder Objekte der Liebe zu sein, sondern einzig und allein damit, Statthalter zu sein für die Ursache (cause) des Begehrens.“ Lacan, Jacques: Die Bedeutung des Phallus (1966). In: Jacques Lacan. Schriften. Band 2, 3. Auflage, Verlag Quadriga, Weinheim 1994, Seite 127. Gerda Pagel schreibt hierzu in Ihrer Einführung in das Denken Lacans: „Die Tragweite der menschlichen Leidenschaft liegt darin, daß ‚das Begehren des Menschen das Begehren des Andern ist.‘“ Pagel, Gerda: Jacques Lacan zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg 1989, Seite 67

²⁶ Siehe Hölderlins Brief vom 26. Januar 1795 an Hegel. In: Schmidt, Jochen; Behschnitt, Wolfgang (Hrsg.): Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden. Band 3, Brief Nummer 95, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, Seite 175

mit dem Begriff der Macht gemeint, so er von seinem Ursprung her verstanden werden soll.

Teil IV

Literaturverzeichnis

- Abicht, J. H.: Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft. Frankfurt a. M. 1788
- Abramson, E.; Cutler, H. A.; Kautz, R. W.; Mendelson, M.: Social Power and Commitment: A Theoretical Statement. *American Sociological Review* 23, 1958, 15–22
- Adams, J. Stacy; Romney, A. Kimball: The Determinants of Authority Interactions. In: Norman F. Washburne (Hrsg.): *Decisions, Values and Groups*, Band 2, Oxford 1962, 227–256
- Andersen, Kenneth; Clevenger, Theodor Jr.: A Summary of Experimental Research in Ethos. *Speech Monographs* 30, 1963, 59–78
- Antweiler, A.: Allmacht – Macht – Ohnmacht. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 20, 1973, 237–252
- Apel, K. O.: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: ders.: *Transformation der Philosophie*, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1976, 358–435
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. Piper Verlag, München 1970
- Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Piper Verlag, München 1989
- Aristoteles. *Philosophische Schriften*. Band 1-6, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995
- Arrow, K. J.: *Social Choice and Individual Values*. New York 1963
- Augé, M.: *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*. Paris 1977
- Augé, M.: *Théorie des pouvoirs et idéologie*. Paris 1975
- Augustin, F.: Unter dem Banner der Zeit. Die Jagd auf ein Phantom. In: *der blaue reiter – Journal für Philosophie*. Band 5, omega verlag, Stuttgart 1997
- Augustinus, *De Trin.* 13, 13
- Bachrach, P.; Baratz, M. S.: *Macht und Armut*. Frankfurt a. M. 1977
- Bachrach, P.; Baratz, M. S.: *Power and Poverty. Theory and Practice*. New York, London, Toronto 1970
- Bachrach, P.; Baratz, M. S.: *Two Faces of Power*. *The American Political*

- Science Review 56, 1962, 947–952
- Baechler, P.: *Le pouvoir pur*. Paris 1978
 - Balandier, G.: *Le pouvoir sur scène*. Paris 1980
 - Balandier, G.: *Politische Anthropologie*. München 1972
 - Baldwin, D. A.: Money and Power. In: *The Journal of Politics* 33, 1971, 578–614
 - Baldwin, D. A.: The Costs of Power. *The Journal of Conflict of Resolution* 15, 1971, 145–155
 - Baldwin, D. A.: The Power of Phositive Sanctions. *World Politics* 24, 1971, 19–38
 - Banfield, E. C.: *Political Influence*. New York 1961
 - Bannach, K.: *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*. Wiesbaden 1975
 - Bannester, E. M.: Sociodynamics: An Intergrative Theorem of Power, Authority, Interfluence and Love. *American Sociological Review* 34, 1969, 374–393
 - Barnard, C. I.: *The Functions of the Executive*. Cambridge/Mass 1938
 - Baum, B. H.: *Decentralization of Authority in a Bureaucracy*. Englewood Cliffs N. J. 1961
 - Beckmann, J. P.: Allmacht, Freiheit und Vernunft. In: Beckmann, J. P.; et al.: *Philosophie im Mittelalter*. Hamburg 1987, 275–293
 - Bendix, R: Bureaucracy and the Problem of Power. *Public Administration Review* 5, 1945, 194–209
 - Benjamin, W.: Der Begriff der Kunstgeschichte in der Deutschen Romantik. In: Benjamin W.: *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991
 - Benjamin, W.: Zur Kritik und Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt a. M. 1965
 - Benn, S. I.: Hobbes on Power. In: Cranston, M.; Peters, R. S.: *Hobbes and Rousseau*. Garden City / N. Y. 1972, 184–212
 - Benn, S. I.: Power. In: Edwards, P. (Hrsg.): *Encyclopedia of Philosophy*, Band VI, New York 1967, 424–427
 - Bensman, J.; Gerver, I.: Crime and Punishment in the Factory. The Function of Deviance in Maintaining the Social System. *American Sociological Review* 28, 1963, 588–593
 - Benton, T.: Objective Interests and the Sociology of Power. In: *Sociology* 15, 1981, 161–184

- Beyme, K. v.: „Politische Kultur“ und „Politischer Stil“. In: *Theory and Politics*. Den Haag, 1971, 352–374
- Beyme, K. v.; Kernig, C. D.: Macht. In: *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft* 4, 1971, Sp. 234–259
- Bien, G.: *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*. Alber Verlag, Freiburg ³1985
- Bien, G.; Busch, Hans Jürgen: *Gewalt? Recht auf Gewalt?* Stuttgart 1994
- Bienenstock, M.: „Macht“ and „Geist“ in Hegel’s Jena Writings. In: *Hegel Studien* 18, 1983, 139–172
- Bierstedt, R.: An Analysis of Social Power. In: *American Sociological Review* 15, 1950, 730–738
- Bierstedt, R.: Power and Social Organization. In: Dubin, R. (Hrsg.): *Human Relations in Administration: The Sociology of Organization*, New York 1952, 173–181
- Binder, J.: *Recht und Macht*. Erfurt 1921
- Blau, P. M.: *Exchange and Power in Social Life*. New York, London, Sidney 1964
- Bodipo-Malemba, E. I.: Freiheit und Macht. In: *Internationale Dialog Zeitschrift* 7, 1974, 128–134
- Bosetzky, H.: Die instrumentelle Funktion der Beförderung. *Verwaltungsarchiv* 63, 1972, 372–384
- Bourdieu, P.: Sur le pouvoir symbolique. In: *Annales. Économie, Société, Civilisations* 32, 1977, 405–411
- Bourdieu, P.: The Social Space and the Genesis of Groups. In: *Social Science Information* 24, 1985, 195–220
- Brookes, E. H.: *Poert, Law, Right and Love*. Durham, 1963
- Buber, M.: *Das Dialogische Prinzip*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994
- Buber, M.: *Ich und Du*. Lambert Schneider, Gerlingen 1974
- Bucher, Rue: Social Progress and Power in a Medical School. In: Mayer N. Zald (Hrsg.), *Power and Organisations*, Nashville 1970, 3–48
- Buckley, Walter: *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs N. J. 1967
- Buisson, L.: *Potestas und Caritas*. Köln, Graz 1958
- Bünger, P.: *Quellen zur Rechtsgeschichte der T’ang-Zeit*. Peking 1946
- Bürger, P.: *Das Verschwinden des Subjekts*. Frankfurt am Main 1998

- Burkolter-Trachsel, V.: Zur Theorie sozialer Macht. Bern, Stuttgart 1981
- Calvin, J.: In: Corpus Reformatorum. Band 57, Braunschweig 1834–1896
- Canetti, E.: Masse und Macht. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1994
- Carroll, B. A.: Mary Beard's Woman as Force in History. In: Carroll, B. A. (Hrsg.): Liberating Women's History. Urbana, Chicago, London 1976, 26–41
- Cartwright, D. (Hrsg.): Studies in Social Power. Ann Arbor 1959
- Cartwright, D.: A Field Theoretical Conception of Power. In: Cartwright, D. (Hrsg.): Studies in Social Power, Ann Arbor 1959, 183–220
- Cartwright, D.: Power: A Neglected Variable in Social Psychology. In: Cartwright, D. (Hrsg.): Studies in Social Power, Ann Arbor 1959, 1–14
- Cartwright, D.; Zander, A.: Power and Influence Groups: Introduction. In: dies. (Hrsg.), Group Dynamics: Research and Theory. New York, Evanston, London 1968, 215–235
- Cernic, D. G.: Mind and Power. In: The Southern Journal of Philosophy 12, 1974, 143–152
- Certeau, M. de: Folie du nom et mystique du sujet: Surin. In: Kristeva, J.; Ribettes, J.-M. (Hrsg.): Folle vérité. Paris, 1979, 274–298
- Chazel, F.: Réflexions sur la conception parsonienne du pouvoir et de l'influence. Revue française de Sociologie 5, 1964, 387–401
- Clark, K. B.: Problems of Power and Social Change: Toward a Relevant Social Psychology. The Journal of Social Issues 21 No. 3, 1965, 4–20.
- Clastres, P.: Staatsfeinde. Frankfurt a. M. 1976
- Clausewitz, C. v.: Schriften – Aufsätze – Studien – Briefe. Hrsg. v. Hahlweg, W. München 1966
- Claval, P.: Espace et pouvoir. Paris 1978
- Clegg, S.: Power, Rule and Domination. London, Henley, Boston 1975
- Cooper, D.: Wer ist Dissident? Berlin 1978
- Coppalle, D.; Gardin, B.: Discours du pouvoir et pouvoir(s) du discours. In: La Pensée 209, 1980, 99–113
- Creuzer, Leonhard: Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Giesen 1793
- Czerwinski, Peter: Das Gesetz von der Erhaltung der sozialen Energie: Kanibalismus. In: der blaue reiter – Journal für Philosophie. Nr. 4 (2/1996), omega verlag, Stuttgart 1996
- Dahl, R. A.: Polyarchy: Participation and Organization. New Haven, London 1971

- Dahl, R. A.: Power. In: International Encyclopedia of the Social Sciences XII, New York 1968, 405–415
- Dahl, R. A.: The Concept of Power. In: Behavioral Science 2, 1957, 201–215
- Dalton, M.: Men Who Manage. New York-London 1959
- Danzger, M. H.: Community Power Structure: Problems and Continuities. American Sociological Review 29, 1964, 707–717
- Darmstaedter, F.: Recht und Gewalt. In: Archiv für die civilistische Praxis 125, 1926, 276–310
- Davidson, D.: Handlung und Ereignis. Frankfurt a. M. 1985
- Derrida, J.: Cogito und Geschichte des Wahnsinn. In: ders.: Die Schrift und die Differenz. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 177, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1976
- Descartes, R.: Die Prinzipien der Philosophie. Meiner Verlag, Hamburg 1992
- Descartes, R.: Meditationes de prima philosophia. Lateinisch Deutsch. Meiner Verlag, Hamburg 1992
- Deutsch, K. W.: Politische Kybernetik: Modelle und Perspektiven. Freiburg/Brsg. 1969
- Deutsch, K. W.: The Nerves of Government. New York 1963
- Devereux, G.: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. München 1976
- Dewey, J.: Psychologische Grundfragen der Erziehung. Der Mensch und sein Verhalten Erfahrung und Erziehung. Eingeleitet und Herausgegeben von Werner Correll. Ernst Reinhard Verlag, München 1974
- Diels, H. (Hrsg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. Zürich 1996
- Dilthey, W.: Briefwechsel mit dem Grafen P. Yorck von Wartenberg 1899–1897. Halle 1923
- Dolberg, R.: Theorie der Macht. Wien 1934
- Donzelot, J.: Die Ordnung der Familie. Frankfurt a. M. 1979
- Doorn, J. A. A. van: Sociology and the Problem of Power. In: Sociologia Neerlandica 1, 1963, 3–51
- Doorn, J. A. A. van: Sociology and the Problem of Power. Sociologia Neerlandica 1, 1962/63, 3–51
- Draï, R.: Le pouvoir et la parole. Paris 1981
- Drexler, H.: Politische Grundbegriffe der Römer. Darmstadt 1988
- Dubin, R.: Power, Function, and Organization. The Pacific Sociological Review 6, 1963, 16–24.

- Dubin, R.: Supervision and Productivity: Empirical Findings and Theoretical Considerations. In: ders., et al., Leadership and Productivity: Some Facts of Industrial Life. San Francisco 1965, 1–50.
- Dubois, J.: L'idéologie égalitaire. In: Projekt 119, 1977, 1071–1079
- Duns Scotus, Johannes: Opera Omnia, Hildesheim 1969
- Easton, D.: A System Analysis of Political Life. New York, London, Sydney 1965
- Elias, N.: Über den Prozess der Zivilisation. Basel 1939
- Emerson, M.: Power-Dependence Relations. American Sociological Review 27, 1962, 31–41.
- Emerson, R. M.: Power-Dependence-Relations. In: American Sociological Review 27, 1962, 31–41
- Eschenburg, Th.: Über Autorität, Frankfurt a. M. 1969
- Evan, W. M.: Superior-Subordinate Conflict in Research Organizations. Administrative Science Quarterly 10, 1965, 52–64.
- Farrell, D. M.: Coercion, Consent and the Justification of Political Power. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 65, 1979, 521–543
- Faust, A.: Der Möglichkeitsgedanke. 2 Tle., Heidelberg, 1931 / 1932
- Fetscher, I.: Rousseaus politische Philosophie. Neuwied ²1968
- Fichte, J. G.: Fichte Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Verlag Frommann und Holzboog, Stuttgart Bad Cannstatt 1962 ff
- Fichte, J. G.: Fichtes Werke. Herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte. Band 1-11, Verlag Walter de Gruyter & Co, Berlin 1971
- Fink-Eitel, H.: Michel Foucaults Analytik der Macht. In: Kittler, F. A. (Hrsg.): Die Austreibung des Geistes aus den Geisteswiss. Paderborn 1980, 38–78
- Fisher, R.: International Conflict for Beginners. New York, Evanston, London 1969
- Forster, G.: Über Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit. In: Friedenspräliminarien 5, 1794, 373–406
- Foucault, M.: Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M. 1971
- Foucault, M.: Das Leben der infamen Menschen. In: Tumult, 3, 1982, 41–57
- Foucault, M.: Der Staub und die Wolke. Bremen 1982
- Foucault, M.: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a. M. 1971
- Foucault, M.: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1977
- Foucault, M.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit.

- Merve Verlag, Berlin 1978
- Foucault, M.: Mikrophysik der Macht. über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Merve Verlag, Berlin 1976
 - Foucault, M.: Sexualität und Wahrheit. Frankfurt a. M. 1977 ff.
 - Foucault, M.: Überwachen und Strafen. Frankfurt a. M. 1976,
 - Foucault, M.: Von der Subversion des Wissens. München 1974
 - Foucault, M.: Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1969
 - Foucault, M.: Why Study Power: The Question of the Subject. In: Dreyfuss, H. L.; Rabinow, P.: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Brighton, 1982, 208–216
 - Frank, M.: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Frankfurt a. M. 1986
 - Frank, M.: Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993
 - Frank, M.: Zum Diskursbegriff bei Foucault. In: Fohrmann, v. J.; Müller, H.: Diskurstheorien und Literaturwiss. Frankfurt a. M. 1988, 25–54
 - French, J. R. P.; Snyder, Richard: Leadership and Interpersonal Power. In: Cartwright, D. (Hrsg.): Studies in Social Power. Ann Arbor 1959, 118–149.
 - French, Jr.: A Formal Theory of Social Power. In: Psychological Review 63, 1956, 181–194
 - Freud, S.: Gesammelte Werke. Studienausgabe, Frankfurt a. M. 1972
 - Fried, M. H.: The Evolution of Political Society. New York 1967.
 - Friedmann, L. M.: Legal Rules and the Process of Social Change. In: Stanford Law Review 19, 1967, 786–840
 - Friedrich, C. J.: Authority, Reason and Discretion. In: ders. (Hrsg.), Authority, (Nomos I), New York 1958
 - Friedrich, C. J.: Constitutional Government and Democracy. Boston 1946
 - Friedrich, C. J.: Man and His Government, New York 1963.
 - Friedrich, C. J.; Blitzer, C.: The Age of Power. Ithaca, London 1957
 - Friedrich, F.: Die Prinzipien von Akt und Potenz sowie von Materie und Form bezogen auf die menschliche Seele nach Thomas von Aquin. Diss., Trier 1969
 - Fuchs, E.: La tradition réformée face aux problèmes du pouvoir. In: Recherches de Science Religieuse 62, 1974, 243–258
 - Galtung, J.: Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Senghaas, D. (Hrsg.): Kritische Friedensforschung, Frankfurt a. M. 1971, 55–104
 - Galtung, J.: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Rowolth Verlag, Reinbek bei Hamburg 1975

- Garfinkel, H.; Sacks, H.: On Formal Structures of Practical Actions. In: McKinney, J. C.; Edward A. T. (Hrsg.): Theoretical Sociology: Perspectives and Developments. New York 1970, 327–366.
- Gehlen, A.: Macht. In: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. 7, 1961, 77–81
- Geissbühler, H.: Recht und Macht bei Pascal. Bern, Frankfurt a. M. 1974
- Gerhardt, V.: Freiheit und Herrschaft. In: Funke, G. (Hrsg.): Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. I. 2, Bonn 1981, 795–802
- Gerhardt, V.: Macht und Metaphysik: In: Nietzsche-Studien 10/11, 1981/1982, 193–209
- Gerhardt, V.: Zum Begriff der Macht bei Friedrich Nietzsche. In: Perspektiven der Philosophie 7, 1981, 73–88
- Gibson, Q.: Power. In: Philosophy of the Social Sciences 1, 1971, 101–112
- Giddens, A.: „Power“ in the Recent Writings of Talcott Parsons. Sociology 2, 1968, 257–272.
- Giel, K.: Der Gott der Vernunft – ein vernünftiger Gott. In: der blaue reiter – Journal für Philosophie. Götter. Nr. 10, Band 2/99, omega verlag, Stuttgart 1999
- Giel, K.: Fichte und Fröbel. Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre Überbrückung in der Pädagogik. Quelle & Meyer Verlag, Heidelberg 1959
- Gilman, G.: An Inquiry into the Nature and Use of Authority. In: Haire, M.: Organization Theory in Industrial Practice. New York, London, 1962, 105–142
- Glegg, S.: Power, Rule and Domination. London 1975
- Godelier, M.: Pouvoir et langage. In: Communications 28, 1978, 21–27
- Gouldner, A. W.: Patterns of Industrial Bureaucracy. Glencoe Ill, 1954.
- Greisch, J.: Le pouvoir des signes, les insignes du pouvoir. In: Le pouvoir. Paris 1978, 175–205
- Groetschy, J.: Les théories du pouvoir. In: Sociologie du Travail 23, 1981, 447–467
- Gronemeyer, M.: Die Macht der Bedürfnisse. Reinbek 1988
- Grunow, Dieter: Ausbildung und Sozialisation im Rahmen organisationstheoretischer Personalplanung. Stuttgart 1972
- Guzmán, Germán; Borda, Orlando Fals; Luna, Eduardo Umana: La Violencia en Colombia: Estudio de un proceso social. Bogotá 1962
- Habermas, J.: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. In: Hermeneutik

- und Ideologiekritik. Frankfurt a. M. 1984
- Habermas, J.: Entgegnung. In: Honneth, A.; Joas, H. (Hrsg.): Kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M., 1986, 327–405
 - Habermas, J.: Hannah Arendts Begriff der Macht. In: ders.: Politik, Kunst, Religion. Stuttgart, 1978, 103–126
 - Habermas, J.: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt 1973.
 - Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände, Frankfurt a. M. 1981
 - Habermas, J.: Theorie und Praxis. Frankfurt a. M. ⁴1971
 - Habermas, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1984
 - Habermas, J.; Luhmann, N.: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990
 - Halbfaß, W.: Descartes' Frage nach der Existenz der Welt. In: Philosophische Rundschau, 16. Jahrgang, 1969
 - Harré, R.: Powers. In: British Journal of the Philosophy of Science 21, 1970, 81–101
 - Harré, R.; Madden, E. H.: Causal Power. Oxford 1975
 - Harrington, J.: The Oceana and other Works. Hrsg. J. Toland, London 1771
 - Harsanyi, J. C.: Measurement of Social Power in n-Person Reciprocal Power Situations. Behavioral Science 7, 1962 b, 81–91.
 - Harsanyi, J. C.: Measurement of Social Power, Opportunity Costs and the Theory of Two-Person Bargaining Game. Behavioral Science 7, 1962 a, 67–80.
 - Hättich, Manfred: Macht. In: Staatslexikon: Herder Verlag, Freiburg 1987
 - Hauriou, A.: Réflexions sur les statuts épistémologiques respectifs du pouvoir et de la liberté. In: Revue du Droit Public et de la Science Politique, 90, 1974, 643–662
 - Hegel, G. W. F.: Werke in 20 Bänden. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992
 - Heimsoeth, H.: Fichte. München 1923
 - Heller, H.: Political Power, Encyclopedia of the Social Sciences, Band 11, 1933, 300–305.
 - Heller, H.: Staatslehre. Leiden 1970
 - Helvétius, C. A.: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1972
 - Henrich, Dieter: Selbstverhältnisse. Reclam Verlag, Stuttgart 1993

- Hentig, H. v.: Die Entartung der Revolution. Leipzig 1920
- Hersch J.: Vom Wesen der Macht. In: ders.: Von der Einheit des Menschen, Zürich, Köln 1978, 29–54
- Heydenreich, K. H.: Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion, Band II, Leipzig 1791
- Heydte, F. A. Freiherr von der: Die Geburtsstunde des souveränen Staates. Freiburg 1952
- Hillach, A.: Freiheit, die ich apriorisch meine. In: Katabole 2, 1981, 81–88
- Hillenbrand, M. J.: Power and Morals. New York 1949
- Hinings, C. R.; Hickson, D. J., Pennings; J. M., Schneck; R. E.: Structural Conditions of Intraorganizational Power. Administrative Science Quarterly 19, 1974, 22–44.
- Hobbes, T.: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1991
- Hobbes, T.: Vom Menschen vom Bürger. Meiner Verlag, Hamburg 1959
- Hofmann, H.: Repräsentation. Berlin 1974
- Hölderlin, F.: Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden. Band 3, Brief Nummer 95, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1994
- Holm, K.: Zum Begriff der Macht. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 21, 1969, 269–288
- Honneth, A.: Kritik der Macht. Frankfurt a. M. 1985
- Hume, D.: Abstract of a Treatise of Human Nature. Hrsg.: Keynes, J. N.; Sraffa, P., Cambridge 1938
- Hume, D.: Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. Hrsg.: Selby-Bigge, L. A., Oxford 1951
- Ijsseling, K. H.: Macht, taal en begeerte. In: Tijdschrift voor Filosofie 41, 1979, 375–404
- Ilting, K. H.: Macht und Gewalt. In: Geschichtliche Grundbegriffe III, Stuttgart, 1982, 888–898
- Jacobs, W. G.: Johann Gottlieb Ficht. Rowohlt Bildmonografie, Reinbek bei Hamburg 1984
- Jacobson, W. D.: Power and Interpersonal Relations. Belmont / Calif. 1972
- James, W.: Works VI, VII, XV. Cambridge / Mass., London 1979 / 1985
- Janda, K. F.: Towards the Explication of the Concept of Leadership in Terms of the Concept of Power. Human Relations 13, 1960, 345–363
- Jessop, R. D.: Exchange and Power in Structural Analysis. The Sociological

- Review 17, 1969, 415–437
- Jung, N.: Un franciscain, théoricien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle: Alvarez Pelaya, Paris 1931
 - Junghans, H.: Ockham im Lichte der neueren Forschung. Berlin, Hamburg 1968
 - Kamano, D. K.; Powell, B. J.; Martin L. K.: Relationships between Ratings Assigned to Supervisors and Their Ratings of Subordinates. Psychological Reports 18, 1966, 158.
 - Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft 2. Werkausgabe Band IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1988¹⁰
 - Kaplan, A.: Power in Perspective. In: Robert, L. (Hrsg.): Power and Conflict in Organisations. London, 1964, 11–32.
 - Kaulbach, F.: Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant. In: Kant – Studien 67, 1976, 390–408
 - Keller, E. F.: Liebe, Macht und Erkenntnis. München, Wien 1986
 - Kelsen, H.: Vom Geltungsgrund des Rechts. Festschrift Verdross, Wien 1960, 157–165.
 - Kleist, H. von: Werke und Briefe. Aufbau Verlag; Berlin 1984
 - Kobusch, T.; Oeing-Hanhoff, L.: Macht. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band V, Basel, Stuttgart 1980, Sp. 585–588
 - Krause, Hermann: Kaiserrecht und Rezeption. Heidelberg 1952.
 - Krysmanski, H. J.: Soziologie des Konflikts. Reinbek 1971.
 - Künzel, E.: Macht der Erkenntnis oder Erkenntnis der Macht. In: Das Schillern der Revolte, Berlin 1978, 62–82
 - La Boétie, E. de: Von der freiwilligen Knechtschaft. Frankfurt a. M. 1980
 - Lacan, J.: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion. In: ders.: Schriften I, Olten 1973, 61–70
 - Lacan, J.: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminarbuch XI (1964), Verlag Quadriga, Weinheim 1978
 - Lacan, J.: Seminar über die Logik des Phantasmas. In: Lacan, J.: Ecrits. Paris 1966
 - Laruelle, F.: Au-delà du principe de pouvoir. Paris 1978
 - Las Casas, B. de: De regia potestate. Madrid 1969
 - Lasswell, H. D.; Kaplan, A.: Power and Society. New Haven, London 1950
 - Lawrence, J. S.: The Moral Attractiveness of Violence. In: Journal of Social Philosophy 1, 1970, 5 f.

- Leach, W.: True Love and Perfect Union. New York 1980
- Legendre, P.: Jouir du Pouvoir. Paris, 1976
- Lehman, E. A.: Toward a Macrosociology of Power. American Sociological Review 34, 1969, 453–465.
- Lenk, K.: Macht, Herrschaft, Gewalt. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 24/81, 13–29
- Lessnoff, M. H.: Parsons' System Problems. The Sociological Review 16, 1968, 185–215
- Lévinas, E.: Die Spur des Anderen. Freiburg / München 1983
- Levy, B.-H.: Die Barbarei mit menschlichem Gesicht. Reinbek 1978
- Lewis, G. C.: An Essay on the Influence of Authority in Matters of Opinion. London 1849.
- Lichtblau, K., Röttgers, K.: Macht. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, 1980, Sp. 585–615
- Likert, R.: New Patterns of Management. New York, Toronto, London 1961
- Lips, A.: Der allgemeine Friede oder wie heißt die Basis, über welche allein ein dauernder Weltfriede gegründet werden kann? Erlangen 1814
- Litt, Th.: Staatsgewalt und Sittlichkeit. München 1948
- Locke, J.: The Works. London, 1823, Nachdr. Aalen 1963
- Luhmann, N.: Klassische Theorie der Macht. In: Zeitschrift für Politik 16, 1969, 149–170
- Luhmann, N.: Legitimation durch Verfahren, Neuwied – Berlin 1969
- Luhmann, N.: Macht. 2. Auflage, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1988
- Luhmann, N.: Rechtssoziologie. 2 Bände, Reinbek 1972
- Luhmann, N.: Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Habermas, J.; Luhmann, N.: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt a. M. 1971, 25–100
- Luhmann, N.: Soziologie der Moral. Hrsg.: Luhmann, N.; Pförtner, u. H., Frankfurt a. M. 1978, 8–116
- Luhmann, N.: Zurechnung von Beförderungen im öffentlichen Dienst. Zeitschrift für Soziologie 2, 1973 c, 326–351
- Luhmann, N.; Mayntz R.: Personal im öffentlichen Dienst: Eintritt und Karrieren. Baden-Baden 1973
- Lukes, S.: Power: A Radical View. London, Basingstoke 1974
- Lütcke, K.-H.: „Auctoritas“ bei Augustin, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1968
- Luther, M.: Weimarer A., Band 11, 277

- Machiavelli, N.: Der Fürst. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1990
- Machiavelli, N.: Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung. Deutsche Gesamtausgabe. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Rudolf Zorn. Kröner Verlag, Stuttgart 1977
- MacPherson, C. B.: Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Frankfurt a. M. 1967
- Maffesoli, M.: Logique de la domination. Paris 1976
- March, J. G.: The Power of Power. In: Easton, D. (Hrsg.): Varieties of Political Theory. Englewood Cliffs N. J. 1966, 39–70.
- March, J. G.; Simon, H. A.: Organizations. New York 1958
- Marcuse, H.: Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition. In: Argument, Band 9, 1967
- Mayhew, J. B. H.; Gray, Louis N.: Internal Control Relations in Administrative Hierarchies: A Critique. Administrative Science Quarterly 14, 1969, 127–130
- Mayntz, R.: Die Funktionen des Beförderungssystems im öffentlichen Dienst. Die öffentliche Verwaltung 26, 1973, 149–153
- Mechanic, D.: Sources of Power of Lower Participants in Complex Organizations. Administrative Science Quarterly 7, 1962, 349–364.
- Meier, C.: Macht und Gewalt. In: Brunner, O.; Conze, W.; Koselleck, R.: Historische Grundbegriffe. Dc. III, Stuttgart 1982, 820–835
- Meier, K.: Interesse, Macht und Einfluss. Meisenheim 1978
- Meinecke, F.: Die Idee der Staatsräson. München, Berlin 1929
- Melden, A. I.: Free Action. London 1961.
- Menzel, A. v.: Zum Problem „Recht und Macht“. In: ders.: Beiträge zur Geschichte der Staatslehre, Wien, Leipzig 1929, 70–106
- Miklenitsch, W.: Histoire de la Sexualité. In: Jens, Walter (Hrsg.): Kindlers neues Literaturlexikon. Studienausgabe, Band 5, 1988
- Milgram, S.: Some Conditions of Obedience and Disobedience to Authority. Human Relations 18, 1965, 57–76.
- Miller, N.; Butler, D. C.; McMartin, J. A.: The Ineffectiveness of Punishment Power in Group Interaction. Sociometry 32, 1969, 24–32.
- Mühlmann, W. E.: Aspekte einer Soziologie der Macht. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 40, 1952 / 1953, 84–114
- Mühlmann, W. E.: Macht. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 5, 1980, Sp. 625–629
- Müller-Lauter, W.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: Nietzsche-

- Studien 3, 1974, 1–60
- Nagel, J. H.: Some Questions about the Concept of Power. *Behavioral Science* 13, 1968, 129–137.
 - Neckning, H.: Das Verhältnis von Macht und Recht bei Spinoza. Diss. München 1967
 - Nietzsche, F.: Werke in drei Bänden. Herausgegeben von Karl Schlechta, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997
 - Nipperdey, T.: Historismus und Historismuskritik heute. In: Jäckel, E.; Weymar, E. (Hrsg.): *Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit*. Stuttgart 1975, 82–95
 - Noack, P.: „Was ist Politik?“ Eine Einführung in Ihre Wissenschaft. Droemersch Verlag, München/Zürich 1973, 1976
 - Novalis: Schriften III. Hrsg. v. R. Samuel, Darmstadt 1968
 - Nowell-Smith, P. H.: Ifs and Cans. In: *Theoria* 26, 1960, 85–101
 - Ogilvy, J.: Understanding Power. In: *Philosophy and Social Criticism* 1, 1978, 128–144
 - Oppenheim, F. E.: *Dimension of Freedom*. New York, London 1961
 - Origines, Comm. in Ep. ad Rom. IX,26. MPG 14, 1226 C/D
 - Pagel, G.: Jacques Lacan zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg 1989
 - Pareyson, L.: *Fichte – Il sistema della liberta*. Milano² 1976
 - Parsons, T.: On the Concept of Influence. *Public Opinion Quarterly* 27, 1963 b, 37–62
 - Parsons, T.: Pattern Variables Revisited *American Social Review* 25, 1960, 467–483
 - Parsons, T.: *Politics and Social Structure*. New York 1969
 - Parsons, T.: *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York, 1977
 - Parsons, T.: Some Reflections on the Place of Force in Social Process. In: Eckstein, H. (Hrsg.): *Internal War*, New York 1964, 33–70
 - Parsons, T.: *The Social System*. Glencoe Ill, 1951.
 - Partridge, P. H.: Some Notes on the Concept of Power. *Political Studies* 11, 1963, 107–125.
 - Paterson, T. T.: *Morale in War and Work*. London 1955.
 - Peabody, R. L.: *Organizational Authority: Superior-Subordinate Relationships in Three Public Service Organizations*. New York 1964.
 - Pelster, F.: *Die indirekte Gewalt der Kirche über den Staat nach Ockham und*

- Petrus de Palude. In: Scholastik 28, 1953, 78 ff.
- Pennings, J. M.; Hickson, D. J.; Hinings, C. R.; Lee, C. A.; Schneck, R. E.: Uncertainty and Power in Organizations. *Mens en Maatschappij* 25, 1969, 418–433
 - Pfeifer, Wolfgang (Hrsg.): *Ethymologische Wörterbuch des Deutschen*. 2. Auflage, Deutscher Taschenbuchverlag, München 1995
 - Philolenko, A.: *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*. Paris 1966
 - Plessner, H.: *Die Emanzipation der Macht*. In: *Von der Macht*, Hannover, 1962, 7–25
 - Plessner, H.: *Gesammelte Schriften, Band 1-5*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1981
 - Polin, R.: *La Politique morale de John Locke*. Paris 1960
 - Popitz, H.: *Phänomene der Macht*. Tübingen 1986
 - Popitz, H.: *Prozesse der Machtbildung*. Tübingen, ²1969
 - Posse, E. H.: *Der antidemokratische Denker und der moderne Sozialismus*. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1930
 - Poulantzas, N.: *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*. Frankfurt a. M. 1975
 - Préli, G.: *La force du dehors*. 1977
 - Prepoudis, A.: *Strukturelle Gewalt und Staat*. Dissertation an der Philosophisch-Historischen Universität Bern, Bern 1983
 - Proudhon, P.-J.: *Euvres*. Hrsg. v. Bouglé, C.; Moysset, H., Band 10: *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Band II, Paris 1931
 - Pufendorf, S.: *Von der Macht und Gebrechen des Teutschen Reiches*. Leipzig, 1715
 - Quaritsch, H.: *Staat und Souveränität*. Frankfurt 1970.
 - Quillet, J.: *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris 1970
 - Quillet, J.: *Notes sur le concept de pouvoir politique au Moyen Age*. In: *Annales de l'Institut de Philosophie et des Sciences*, Bruxelles, 1980 / 1981, 137–147
 - Rabe, H.: *Autorität*. In: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe, Band I*, Stuttgart 1972, 382–406.
 - Rammstedt, O.: *Aspekte zum Gewaltproblem*. Zentrum für interdisziplinäre Forschung, Bielefeld 1973
 - Rankin, K. W.: *Can and Might*. In: *Canadian Journal of Philosophy* 1, 1971, 87–92

- Rassem, M.: Macht und Ohnmacht der Worte. In: Zeitschrift für Politik 25 (NF), 1978, 113–141
- Raumer, K. v.: Ewiger Friede. Freiburg / München 1953
- Raven, B. H.: Social Influence and Power. In: Steiner, Ivan D.; Fishbein Martin (Hrsg.): Current Studies in Social Psychology. New York 1965, 371–382
- Raven, B. H.: The Bases of Social Power. In: Cartwright, D. (Hrsg.): Studies in Social Power. Ann Arbor 1959, 150–167
- Raven, B. H.; Kruglanski Arie W.: Conflict and Power. In: Swingle, Paul (Hrsg.): The Structure of Conflict. New York 1970, 69–109.
- Reibenschuh, G.: Schelling und Kant oder die Überwindung der gewalttätigen Vernunft. In: Salamun, K. (Hrsg.): Sozialphilosophie als Aufklärung. Tübingen 1979, 315–327
- Reid, T.: Essays on the Active Powers of Man. 1788, New York, London 1977
- Reinhold, K. L.: Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Band I, Jena 1790
- Reinhold, K. L.: Briefe über die Kantische Philosophie. Band II. Jena 1792
- Ridder, P.: Prozesse der Machtbildung in selbstverwalteten Vereinigungen (voluntary associations). In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 31, 1979, 256–266
- Riker, W. H.: Some Ambiguities in the Notion of Power. American Political Science Review 58, 1964, 341–349.
- Rippel, P.; Münkler, H.: Der Diskurs und die Macht. In: Politische Vierteljahresschrift 23, 1982, 115–138
- Ritter, G.: Die Dämonie der Macht. Stuttgart 1947
- Ritter, J.: Hegel und die französische Revolution. Köln, Opladen 1957
- Ritter, J.; Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart
- Röd, W.: Objektivismus und Subjektivismus als Pole der Descartes-Interpretationen. In: Philosophische Rundschau, 16. Jahrgang, 1969
- Röd, W.: Zum Problem des Premier Principe in Descartes' Metaphysik. In: Kant Studien, Band 51, Jahrgang 1959/60
- Rollet, J.: Michel Foucault et la question du pouvoir. In: Archives de Philosophie 51, 1988, 647–663
- Röttgers, K.: Andeutungen zu einer Geschichte des Redens über die Gewalt. In: Gewaltverhältnisse und die Ohnmacht der Kritik. Frankfurt a. M. 1975, 157–234

- Röttgers, K.: Kritik oder Gewalt. In: Gewalt, hrsg. v. K. Röttgers u. H. Saner, Basel, Stuttgart, 1978, 82–96
- Röttgers, K.: Spuren der Macht. Verlag Karl Alber, Freiburg 1990
- Rousseau, J.-J.: Die Bekenntnisse. München 1981
- Rousseau, J.-J.: Euvres complètes. Paris 1964
- Russel, B.: Macht. Eine sozialkritische Studie. Europa Verlag, Zürich 1947
- Scharpf, F. W.: Politische Durchsetzbarkeit interner Reformen im pluralistisch-demokratischen Gemeinwesen der Bundesrepublik. Ms. International Institute of Management, Berlin 1973.
- Schelling, F. W. J.: Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856 ff.
- Schelsky, H.: Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung: Grundsatzkonflikte der Bundesrepublik. München 1973
- Schelsky, H.: Thomas Hobbes. Berlin 1981
- Schermerhorn, R. A.: Society and Power. New York 1961.
- Schickel, J. (Hrsg.): Guerilleros, Partisanen. München 1970
- Schiedermayr, H.: Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei Gottfr. Wilh. Leibniz. Wiesbaden 1970
- Schluchter, W.: Aspekte bürokratischer Herrschaft: Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft. München 1972.
- Schmid, C. C.: Versuch einer Moralphilosophie, Jena¹ 1790
- Schmidt, G. H.: Bedeutung, Herkunft und Verbreitung des Wortes „Macht“. In: Muttersprache 90, 1980, 1–12
- Schmidt, G.: Ist Wissen Macht? In: Kant – Studien 58, 1967, 481–498
- Schmidt, H.: Staatskritik und „Allgemeine Ökonomie“. Unv. Hab.-Schr. Hagen 1988
- Schmitt, C.: Der Leviathan. Hohenheim Verlag, Köln 1982
- Schmitt, C.: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Duncker & Humblot, Berlin 1991
- Schmitt, C.: Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Pfullingen 1954
- Schmitt, C.: Legalität und Legitimität. München, Leipzig 1932
- Schmitt, C.: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 1922
- Schmitt, C.: Staatsethik und pluralistischer Staat. In: Kant – Studien 35, 1930, 28–42

- Schmitt, C.: Theorie der Partisanen. Berlin 1975
- Schmitt, C.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Berlin 1958
- Schmitt, D. R.; Marwell, G.: Reward and Punishment as Influence Techniques for the Achievement of Cooperation under Inequity. *Human Relations* 23, 1970, 37–45.
- Schneider, H.-D.: Sozialpsychologie der Machtbeziehungen. Stuttgart 1977
- Schulz, W.: Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart. Stuttgart 1994
- Schulz, W.: Grundprobleme der Ethik. Verlag Günther Neske, Stuttgart 1993
- Schulz, W.: Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1979
- Schulz, W.: Macht und Ohnmacht der Vernunft. In: Hasler, L.: Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 21–33
- Schulz, W.: Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1985
- Schulz, W.: Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1992
- Seaton, S. L.: Power. In: *Philosophy of the Social Science* 2, 1972, 309–315
- Segerstedt, T. T.: Die Macht des Wortes. Zürich 1947
- Shelley, H. P.: Focused Leadership and Cohesiveness in Small Groups. *Sociometry* 23, 1960, 209–216
- Short, J. F.; Jr., Wolfgang, M. E.: On Collective Violence. In: *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 391, 1970, 1–8
- Sievert, D.: Hume, Secret Powers, and Induction. In: *Philosophical Studies* 25, 1974, 247–260
- Sigrist, C.: Regulierte Anarchie: Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas. Olten / Freiburg 1967
- Simon, H. A.: Das Verwaltungshandeln: Eine Untersuchung der Entscheidungsvorgänge in Behörden und privaten Unternehmen. Stuttgart 1955
- Simon, H. A.: Notes on the Observation and Measurement of Political Power. In: *Journal of Politics* 15, 1953, 500–516
- Sontheimer, K.: Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen

- Wissenschaft. In: Oberndörfer, D.: *Wissenschaftliche Politik*. Freiburg 1962, 197–209
- Sorel, G.: *Die Auflösung des Marxismus*. Nach der dritten französischen Auflage ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung: Posse, Ernst H.: *Der antidemokratische Denker und der moderne Sozialismus*. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1930
 - Sorel, G.: *Réflexions sur la violence*. Paris 1936.
 - Sorel, G.: *Über die Gewalt*. Frankfurt am Main 1981
 - Spaemann, R.: *Das unsterbliche Gerücht*. In: *Merkur*. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Heft 9/10, 53. Jahrgang, Verlag Klett Cotta, Stuttgart Sept./Okt. 1999
 - Spaemann, R.: *Moral und Gewalt*. In: Manfred Riedel (Hrsg.): *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Band 1, Freiburg 1972, 215–241
 - Spaemann, R.: *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon*. Stuttgart 1963
 - Stammler, R.: *Recht und Macht*. In: ders.: *Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge II*. Charlottenburg 1925, 123–139
 - Sternberger, D.: *Grund und Abgrund der Macht*. Frankfurt a. M. 1962
 - Strauss, G.: *Some Notes on Power-Equalization*. In: Leavitt, Harold J. (Hrsg.): *The Social Science of Organizations*, Englewood Cliffs N. J. 1963, 39–84.
 - Szilasi, W.: *Macht und Ohnmacht des Geistes*. Freiburg 1946
 - Tannenbaum R.; Weschler I.; Massarik, F.: *Leadership and Organisation*. New York, Toronto, London 1961, 401–415.
 - Tannenbaum, A. S.: *Control in Organizations: Individual Adjustment and Organizational Performance*. *Administrative Science Quarterly* 7, 1962, 236–257
 - Taylor, C.: *Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme*. In: *Sens et existence*, Fs. Ricoeur, Paris 1975, 124–137
 - Taylor, R.: *Action and Purpose*. Englewood Cliffs 1966
 - Tedeschi, J. T.; Bonoma, T. V.; Brown, R. C.: *A Paradigm for the Study of Coercive Power*. *The Journal of Conflict Resolution* 15, 1971, 197–223
 - Theunissen, M.: *Krise der Macht*. In: *Hegel-Jahrbuch*, 1974 (1975), 318–329
 - Thibaut, J.; Gruder, C. L.: *Formation of Contractual Agreements Between Parties of Unequal Power*. *The Journal of Personality and Social Psychology* 11, 1969, 59–65
 - Thukydides: *Der peloponnesische Krieg*. Übertragen von August Horneffer,

- eingeleitet von Hermann Strasburger. Schünemann Verlag, Bremen 1957
- Tierney, B.: „The Prince is not Bound by the Laws“: Accursius and the Origins of the Modern State. *Comparative Studies in Society and History* 5, 1962–63, 378–400
 - Tommissen, P.: Über Carl Schmitts „Theorie des Partisanen“. In: Barion, H.; Böckenförde, E.-W.; Forsthoff, E.; Weber, W. (Hrsg.): *Epirrhosis. Festschr. f. C. Schmitt*. Berlin 1968, II, 709–725
 - Tyrell, H.: Gewalt, Zwang und die Institutionalisation von Herrschaft. In: Pohlmann, R.: *Person und Institution: Helmut Schelsky gewidmet*. Würzburg, 1980, 59–92
 - Veit, W.; Rabe, Hannah; Röttgers, K.: Autorität. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band I. Basel, Stuttgart 1971, Sp. 724–734
 - Veron, E.: *Sémiosis de l'idéologie et du pouvoir*. In: *Communications* 28, 1978, 7–20
 - Vickers, Sir G.: *The Art of Judgement: A Study of Policy Making*. London 1965.
 - Vierkandt, A.: *Gesellschaftslehre*. 1928
 - Wagner, G., Zipprian, H.: Macht und Geltung. In: *Leviathan* 16, 1988, 395–405
 - Wallwitz, G.: Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus. In: *Fichte Studien*. Band 15, *Transzendente Logik*, 1999
 - Walter, B.: Internal Control Relations in Administrative Hierarchies. *Administrative Science Quarterly* 11, 1966, 179–206
 - Walter, E. V.: Power and Violence. *The American Political Science Review* 58, 1964, 350–360
 - Walton, D.: Power and Causal Possibility. In: *Canadian Journal of Philosophy* 3, 1973, 281–284
 - Webber, R. A.: Perceptions of Interactions Between Superiors and Subordinates. *Human Relations* 23, 1970, 235–248
 - Weber, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 Bände, Tübingen 1966
 - Weber, M.: *Gesammelte politische Schriften*. Verlag J. C . B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958
 - Weber, M.: *Grundriss der Sozialökonomik*. III. Abteilung, *Wirtschaft und Gesellschaft*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1922
 - Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1972
 - Weiner, C. G.: *Bestimmung der kaiserlichen Machtvollkommenheit in der deutschen Reichregierung*. Leipzig 1780

- Weiß, J.: Gedankliche Radikalität und gesellschaftliche Macht. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Suppl. 22, 1980, 286–302
- Weiß, U.: Das philosophische System von Thomas Hobbes. Frommann-Holzboog Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980
- Wetzl, F.: Vorgesetzte zwischen Management und Arbeitern. Stuttgart 1964
- Williams, B.: Descartes. In: Philosophische Rundschau, 16. Jahrgang, 1969
- Wilson, J. R. S.: In One Another's Power. In: Ethics 88, 1977 / 1978, 299–315
- Winckelmann, Johannes: Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1952
- Wolfe, D. M.: Power and Authority in the Family. In: Dorwin Cartwright (Hrsg.): Studies in Social Power. Ann Arbor, 1959, 99–117
- Wolfe, J. : Omnipotence. In: Canadian Journal of Philosophy 1, 1971, 245–248
- Wrong, D. H.: Some Problems in Defining Social Power. American Journal of Sociology 73, 673–681
- Zald, M. N. (Hrsg.): Power in Organizations. Nashville 1970
- Zedler, J. H.: Großes vollständiges Universal – Lexicon aller Wiss. und Künste. Halle, Leipzig 1739 ff.
- Žižek, S.: Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000
- Zweig, E.: Die Lehre vom Pouvoir Constituant. Tübingen 1909

Anhang

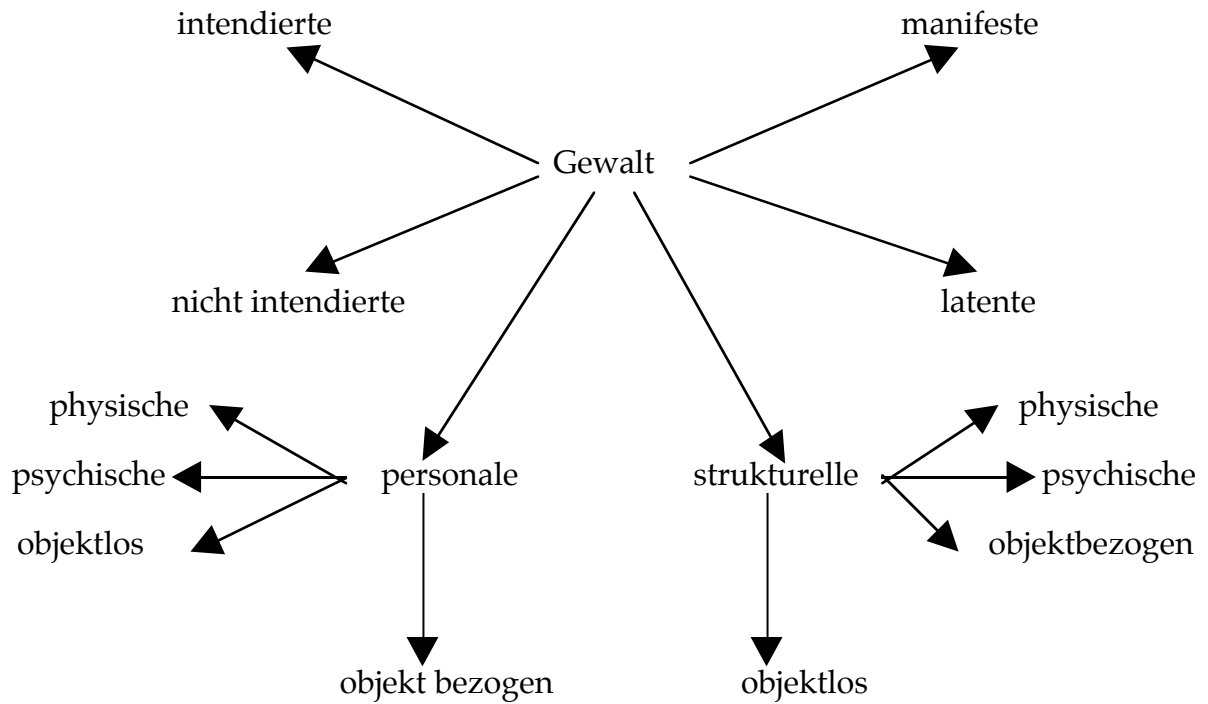


Abbildung 1:
Das Verhältnis von personaler und struktureller Gewalt nach Johan Galtung.

Zusammenfassung

Die Diskussion um das, was mit Macht bezeichnet wird, bewegt sich vornehmlich im Rahmen des Politischen. Auch die Autoren, die Macht für eine anthropologische Konstante erachten, wie zum Beispiel Georges Sorel, Thomas Hobbes, Helmuth Plessner und Hannah Arendt, entwerfen den Begriff in der Regel im Hinblick auf ein Staats- oder Gemeinwesen. Im 19. und 20. Jahrhundert macht sich, als Folge der Industrialisierung, in den politischen Theorien eine zunehmende Berücksichtigung der ökonomischen Herrschaftsverhältnisse bemerkbar, wobei jedoch das Phänomen der Macht ebenso wie das Selbstverhältnis des handelnden Einzelsubjekts wie zum Beispiel bei Karl Marx, keine gebührende theoretische Beachtung finden. Im Bereich der Psychologie, der Soziologie und der Wirtschaftswissenschaften findet sich hingegen ein reichhaltiges Sammelsurium zu Fragen der Macht. Zumeist beschäftigen sich die einschlägigen Publikationen jedoch überwiegend mit empirischen Problemen wie Management- und Konfliktlösungsstrategien. In der Regel ist eine theoretisch philosophische Fundierung des Subjekt- oder Machtbegriffs ebenso wie in der Politologie nicht zu erkennen.

Die vorliegende Arbeit zeigt auf, dass das einzelne Subjekt, wie der Begriff der Subjektivität, insofern auf den Begriff der Macht verwiesen sind, als das Ausüben von Macht die Form des „In-der-Welt-Seins“ der Subjektivität ist. Macht und Subjektivität stehen in einem gegenseitigen Verweisungszusammenhang. Es sind zwei Begriffe, die wechselseitig füreinander konstitutiv sind. Subjektivität lässt sich nicht ohne Macht denken und Macht lässt sich ohne den Begriff der Subjektivität nicht verstehen. Subjektivität, so die These der vorliegenden Arbeit, ist das machtvolle, nach Fichte vor allem vernunftgeleitete, Gestalten von Welt und Gemeinschaft durch ein Ich, das sich zu sich und zur Macht selbst ermächtigt hat und als solches für sein Handeln verantwortlich ist.

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit wird das subjectum dem Wortsinn entsprechend anhand der Arbeiten von Johann Gottlieb Fichte und Walter Schulz als das „Zugrundeliegende“ aufgewiesen. Im Anschluß an die zwei grundlegenden Theorien der Subjektivität folgt im zweiten Teil ein Aufriss klassischer Theorien der Macht, der deutlich die mangelnde theoretische Fundierung derselben bezüglich einer Theorie der Subjektivität aufzeigt. Im dritten Teil erfolgt der Versuch des Entwurfs einer Theorie der Macht auf der Basis einer Theorie der Subjektivität.

Abstract

The discussion and analysis of what we call ‚power‘ is largely confined to the narrow field of politics and political science.^b Even philosophers like Georges Sorel, Thomas Hobbes, Helmut Plessner and Hannah Arendt, who consider power an anthropological constant, draft the idea with regard to political systems or communities. In the 19th and 20th centuries the consequences of industrialisation found their way into political theories, and as a result economical structures of power were considered more and more important. But neither the phenomenon of power nor the relation of the acting single subject to itself (like e.g. in Karl Marx‘ work) were discussed on a sound theoretical basis. However, in the fields of psychology, sociology and economic sciences there is an abundant coverage of the question of power. Yet the pertinent publications mostly deal with empirical problems like strategies of management and solving of conflicts. As a rule it is hard or even impossible to find any well-founded theoretical philosophical conception of ‚subject‘ or ‚power‘ neither in these publications nor in political science.

This doctoral dissertation shows that the individual subject, just like the idea of subjectivity, refer to the idea of power inasmuch as the exertion of power is the form of the “Being-in-the world” (“In-der-Welt-Sein”) of subjectivity. Power and subjectivity refer to each other reciprocally. They are two ideas that constitute each other mutually. Subjectivity cannot be conceived without the idea of power, and power cannot be conceived without the idea of subjectivity. The thesis of this dissertation is that subjectivity is the powerful, and according to Fichte mainly rationally-led act of giving shape and form to world and community by an Ego (“Ich”), that has empowered itself to itself and to power. And as such it is responsible for its action.

The first part of this doctoral dissertation is based on the works of Johann Gottlieb Fichte and Walter Schulz and shows the subjectum in accordance with its etymological roots as the “under-lying”. Following the two basic theories of subjectivity the second part deals with an outline of classic theories of power, showing their lack of a sound theoretical basis concerning a theory of subjectivity. The aim of the third part of this dissertation is to try to present the outlines of a theory of power on the basis of a theory of subjectivity.