

Max Müller

Macht und Gewalt

Prolegomena
einer
politischen Philosophie

Herausgegeben und kommentiert
von Anton Bösl

ALBER PHILOSOPHIE



<https://doi.org/10.5771/9783495993866>, am 09.09.2024, 14:57:46
Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

ALBER PHILOSOPHIE



Zu diesem Buch:

Max Müller (1906–1994) postuliert in seinem letzten Werk im Anschluß an Heidegger und im Gegensatz zu Aristoteles den Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit. Er entfaltet seine These in drei Meditationen: 1. Die Autorität wird als Macht (*dynamis*) verstanden, die es erlaubt, sich ohne Gewalt (*energeia*) durchzusetzen. 2. Das Denken wird sich als fromm erweisen, wenn es darauf verzichtet, die Macht des Gedankens auf den Begriff zu bringen. 3. Die Macht des Seins duldet keine Gewalt des Begriffes, seine Wahrheit ist vielmehr eine Selbstoffenbarung.

Ein Kommentar des Herausgebers rekonstruiert die Entwicklung dieser These und belegt anhand ausgewählter Fragestellungen deren fundamentale Bedeutung für die Philosophie Max Müllers.

About this book:

Max Müller (1906–1994) postulates in his last work, following Heidegger and in contrast to Aristotle, the priority of possibility over reality. He unfolds his theses in three meditations: 1. Authority is to be understood as power (*dynamis*), which allows one to persevere without force (*energeia*). 2. Thought will prove to be wishful if it does not express the power of the thought in a concept. 3. The power of being does not allow any force for a concept. The truth of being is, on the contrary, a self-revelation.

A commentary of the publisher reconstructs the developments of these theses and shows, using selected questions, their fundamental importance for Max Müller's philosophy.

Der Herausgeber:

Dr. phil. Dr. theol. Anton Bösl, geb. 1966, ist Referent in der Begebenheitenförderung der Konrad-Adenauer-Stiftung. Veröffentlichungen zur theologischen Ethik, Existenzphilosophie, Religionsphilosophie und Ontologie.

Max Müller

Macht und Gewalt

Alber-Reihe Philosophie

Max Müller

Macht und Gewalt

Prolegomena
einer
politischen Philosophie

Herausgegeben und kommentiert
von Anton Bösl

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Müller, Max:

Macht und Gewalt : Prolegomena einer
politischen Philosophie / Max Müller. Anton Bösl (Hrsg.) –
Freiburg (Breisgau) ; München : Alber, 1999
(Alber-Reihe Philosophie)
ISBN 3-495-47965-1

Zugl.: München, Univ., Dissertation, 1998

Textfassung und Druckvorlage: Autor

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1999
Einbandgestaltung: Eberle & Kaiser, Freiburg
Einband gesetzt in der Rotis SemiSerif von Otl Aicher
Druck und Bindung: Difo-Druck, Bamberg 1999
ISBN 3-495-47965-1

INHALTSVERZEICHNIS	5
ERSTER TEIL PROLEGOMENA	7
I. Vorwort des Herausgebers	7
II. Editorische Hinweise	9
III. Einleitung	11
IV. Vorrede	12
V. Gedanken über 'Macht und Gewalt'	19
ZWEITER TEIL ZENTRALE TEXTE	23
I. Die Autorität des Handelns	23
II. Die Frömmigkeit des Denkens	26
III. Die Würde des Seins	52
DRITTER TEIL ARBEITSNOTIZEN	81
I. Notizen zum Thema Autorität	81
II. Notizen zum Gesamtprojekt von Macht und Gewalt	90
III. Lose Notizen	98

VIERTER TEIL KOMMENTAR	111
I. Zur Struktur und zum Inhalt des Werkes	111
1. Zur Autorität des Handelns	112
2. Zur Frömmigkeit des Denkens	115
3. Zur Würde des Seins	120
II. 'Macht und Gewalt' im Werk von Max Müller	124
1. Vorbemerkung	124
a) Die aristotelische Bestimmung von δύναμις - ἐνέργεια	128
α) δύναμις	131
β) ἐνέργεια	132
γ) Die Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit	134
b) Heideggers Rezeption der aristotelischen Metaphysik	136
2. Max Müllers Rezeption von δύναμις - ἐνέργεια	140
a) Die logische Ebene	143
b) Die ontisch-ontologische Ebene	146
c) Die anthropologische Ebene	152
d) Die politische Ebene	163
α) Die Werkblätter	164
β) Das Werk Max Müllers nach 1945	174
3. Schlußbemerkung	181
LITERATURVERZEICHNIS	184
I. Primärliteratur	184
1. Veröffentlichte Werke Max Müllers	184
2. Unveröffentlichte Vorlesungen Max Müllers	186
II. Sekundärliteratur	186

ERSTER TEIL

PROLEGOMENA

I. Vorwort des Herausgebers

Max Müller ist am 18. Oktober 1994 gestorben. Neben zahlreichen Manuskripten hat er viele Notizen zum Thema *Macht und Gewalt* hinterlassen. Diese Stoffsammlung sollte nach eigenen Aussagen die Grundlage für sein letztes Buch bilden, mit dem er sich die letzten Jahre seines Lebens bis in die Nacht seines Todes hinein beschäftigte. Seine letzte Notiz aus dieser Nacht lautet: „Der andere Anfang“¹.

Für das Thema *Macht und Gewalt* hatte Max Müller bereits einen konzeptionellen Entwurf, der jene Einteilung vorsah, der diese Veröffentlichung folgt.² Sie sollte sich nach der Unterüberschrift (*Drei Abhandlungen als Prolegomena einer politischen Philosophie*) gliedern in drei Abhandlungen über:

1. Die Autorität des Handelns
2. Die Frömmigkeit des Denkens
3. Die Würde des Seins

Die Grundlage für das erste Kapitel über 'Die Autorität des Handelns' sollte ein Text werden, den Max Müller für das *Lexikon für Theologie und Kirche* verfaßt hatte und der - allerdings stark ge-

¹ Vgl. hierzu im dritten Abschnitt des zweiten Teils die Arbeitsnotiz 27 sowie die dazugehörige Anmerkung.

² Vgl. hierzu im zweiten Teil (Arbeitsnotizen) die entsprechenden Ausführungen im 2. Abschnitt.

kürzt - dort abgedruckt ist.³ In *Macht und Gewalt* findet sich die ursprüngliche Fassung.

Als zweites Kapitel sollte ein geringfügig gekürzter Vortrag dienen, den Max Müller bei der Jahrestagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1991 gehalten hat. Er ist lediglich um die konkreten Bezüge zu dieser Tagung gekürzt.⁴

Das dritte Kapitel sollte auf Wunsch Max Müllers und nach dessen inhaltlicher Vorgabe der Herausgeber (als Mitautor) verfassen. Da Max Müller jedoch selbst auch die Möglichkeit vorsah, einen Text hierfür zu verwenden, den er bereits publiziert hatte,⁵ wurde aus Gründen der Textauthentizität dieser nachfolgend abgedruckt.

Um den inneren Zusammenhang zwischen den Kapiteln herzustellen und das durchgängige Thema von *Macht und Gewalt* transparent zu machen, hatte der Herausgeber zusammen mit Max Müller und auf der Grundlage von dessen Vorarbeiten noch im Sommer 1994 eine vorläufige Vorrede verfaßt. Aufgrund des plötzlichen Todes von Max Müller steht diese zusammen mit einer Einleitung, die den Text der Vorlesungsankündigung für das Wintersemester 1994/95 an der Universität Freiburg darstellt, nun als Hinführung zur Thematik vor dem eigentlichen Text. Der Vorrede schließen sich von Max Müller selbst bereits veröffentlichte *Gedanken über 'Macht und Gewalt'*⁶ an.

Den 'zentralen Texten' Max Müllers folgen schließlich zahlreiche Arbeitsnotizen, die den Sinn und Zusammenhang der Texte vertie-

³ Vgl. Müller, M./Honnefelder, L., Art.: Autorität, in: LThK³, Band I, Freiburg/München 1993, 1298f.

⁴ Vgl. Müller, M., *Macht und Gewalt. Ein Versuch über „Herkunft und Zukunft in der 'Frömmigkeit des Denkens' im Hinblick auf Martin Heidegger"*, in: Gander, H.-H. (Hg.) *Europa und die Philosophie (Martin-Heidegger-Gesellschaft - Schriftenreihe, Band 2)*, Frankfurt/M. 1993, 225-244. Die Kürzungen, die Max Müller vom Herausgeber vorgeschlagen wurden, hat dieser noch autorisiert.

⁵ Müller, M., *Der Kompromiß. Oder: Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens. Vier Abhandlungen zur historischen Daseinsstruktur zwischen Differenz und Identität*, Freiburg/München 1980. Es handelt sich um die vierte Abhandlung mit dem Titel: 'Sinn-Verwirklichung oder Über Wert und Würde des Kompromisses' (139-174) und ist Oskar Köhler gewidmet.

⁶ Die „Gedanken über 'Macht und Gewalt'“ sind abgedruckt in der Festschrift für seinen Jugendfreund Hans Filbinger. Vgl. Müller, M., *Gedanken über 'Macht und Gewalt'*, in: Bossle, L. (Hg.), *Deutschland als Kulturstaat (= FS für Hans Filbinger)*, Paderborn 1993, 188f.

fen. Max Müller hatte die Gewohnheit, seine Gedanken leichthin zu Papier zu bringen, ohne sich in diesem Stadium immer um eine besondere Form oder einen gewissen Stil zu bemühen. Die Notizen, die oft nur wenige Worte oder Zeilen umfassen, wirken daher wie verstreute Aphorismen; ihre Form kann „in meiner Schwerfälligkeit schriftlicher Fixierung und meiner Scheu ihr gegenüber begründet [liegen], während die Formulierung in Vortrag, Vorlesung und dialogischer Rede des Seminars oder Colloquiums leicht fiel und gut glückte.“⁷ Während die bereits veröffentlichten Texte also das schriftlich fixierte Endprodukt einer denkerischen Tätigkeit widerspiegeln, zeigt sich in den Arbeitsnotizen ein frühes Stadium noch diskursiven Denkens; ihr Charakter ist stark fragmentarisch. Um die Gedanken zu *Macht und Gewalt* auf eine breitere Textbasis zu stellen, werden in dem anschließenden Kommentar neben seinem bereits veröffentlichten Werk die Mitschriften der noch unveröffentlichten Vorlesungen konsultiert. Dadurch soll die Thematik vertieft und präzisiert werden, insbesondere aber die verschiedenen Akzentuierungen, die sich im Lauf von mehreren Jahrzehnten ergaben, verdeutlicht werden.

II. Editorische Hinweise

Max Müller merkt in seinem Hauptwerk *Erfahrung und Geschichte* zum methodischen Vorgehen des Veröffentlichens der postumen Werke von Blaise Pascal (*Pensées*) und Friedrich Nietzsche (*Der Wille zur Macht*) an: „[B]eide haben in ihrer Unvollendetheit dasselbe Schicksal erlitten; sie kamen nämlich als Fragmentanhäufungen (...) in die Hände leidenschaftlich und einseitig Interessierter; diese suchten sie in ihrem Sinn 'publikationsreif' zu machen, indem sie den ordnenden Aufbau der Fragmente und die Ausscheidung anderer eventuell nicht in diesen Zusammenhang gehöriger Fragmente so vornahmen, daß die von ihnen verehrte Gestalt des Verfassers in dem Licht erschien, in dem sie selbst sie sehen wollten; wobei zugleich der Verfasser das vertreten sollte, was sie, die Nachlaßverwalter, selbst vertraten. Und diese Nachlaßverwalter scheuten

⁷ Müller, M., *Symbolos. Versuch einer genetisch-objektiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung*, München 1967, 38.

in beiden Fällen, um persönlich und seelisch das sichtbar zu machen, was ihnen selbst vorschwebte, auch vor Fälschungen nicht zurück, so daß es heute ganz unmöglich ist, die wahre, von Pascal und Nietzsche gewollte Gestalt des unvollendeten Werkes eindeutig zu rekonstruieren.”⁸

Als Nachlaßverwalter ist sich der Herausgeber seiner Verantwortung gegenüber der Person und den Texten Max Müllers bewußt. Dessen Beschreibung und negative Einschätzung wissenschaftlich nicht redlicher Editionstätigkeit verpflichtet ihn, mit rein sachlichem Anliegen diese Herausgabe zu betreiben.

Die Anordnung der Texte des ersten Teils des Buches entspricht dem ausdrücklichen Wunsch Max Müllers. Die Herausgabe der Arbeitsnotizen folgt einheitlichen redaktionellen Grundlinien. Einige Hinweise sollen ihre Anordnung transparent machen.

Bis auf wenige numerierte Zettel enthalten die im Anhang veröffentlichten Notizen keine Hinweise auf Zeitpunkt und Chronologie ihrer Entstehung. Sie wurden nicht unter systematischen Gesichtspunkten in sich geordnet, sondern in der Reihenfolge ihres Vorfindens veröffentlicht. Die Überschriften stammen vom Herausgeber. Zusammengeheftete Notizen wurden aufgrund ihrer inneren Zusammengehörigkeit belassen und an systematisch sinnvoller Stelle im Anhang positioniert.

Die Unterstreichungen, Randbemerkungen, Hinweise oder Ergänzungen in den (vor allem maschinenschriftlichen) Arbeitsnotizen wurden ohne nähere Kennzeichnung in den Text aufgenommen, unabhängig davon, ob sie bei der ersten Niederschrift oder erst beim korrigierenden Lesen angebracht wurden. Nicht lesbare oder zweifelhafte (handschriftliche) Ausdrücke sind im Verlaufe des Textes selbst auf folgende Weise angezeigt:

nicht lesbar [?]

zweifelhaft [Wirklichkeit?]

Wo Ausdrücke über oder neben einem evtl. zu ersetzenden Wort standen, wurden diese als Alternativen in den Fußnoten angegeben.

Abkürzungen wurden aufgelöst. Auf die Flüchtigkeit der Niederschrift zurückführende Unregelmäßigkeiten in Orthographie und

⁸ Müller, M., *Erfahrung und Geschichte, Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg 1971, 491f.

Interpunktion wurden ebenso stillschweigend verbessert wie Satzfehler aus den bereits veröffentlichten Manuskripten. Wenige Male wurde die eindeutig objektsprachliche Verwendung mit Anführungszeichen vermerkt. Da die Texte des ersten Teils bereits in verschiedenen Werken veröffentlicht worden sind, ist die Schreibweise griechischer Termini nicht einheitlich; es findet sich neben griechischen Lettern auch die lateinische Umschrift.

Die Fußnoten stammen fast durchweg vom Herausgeber und sollen dem Leser weiterführende Hinweise geben. Die Literaturhinweise, die von Max Müller selbst stammen und aus dem (veröffentlichten) Text in den Fußnotenapparat verschoben wurden, sind mit einem '*' gekennzeichnet. Die Zitation richtet sich nach den Richtlinien des *Lexikons für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, Freiburg 1993ff. und wurde in entsprechenden Fällen aktualisiert.

III. Einleitung

Diese Abhandlung will Einspruch erheben gegen die traditionelle scholastische Einteilung von Akt und Potenz, in welcher dem Akt der Vorrang vor der Potenz zugeschrieben wird. Sie stellt die Frage, ob sich diese These tatsächlich halten läßt oder es nicht doch umgekehrt ist, daß die Potenz als Möglichkeit ein Mehr darstellt als der Akt und die bloße Wirklichkeit. Diese scheinbar banale Fragestellung ist von enormer philosophischer Tragweite. Für ihre Klärung bietet Aristoteles in seiner Metaphysik eine plausible Lösung. Dabei fragt er, wie sich die Wirklichkeit darstellt, nämlich ob

- a) der Möglichkeit nach, als Macht ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ δύναμιν)
- b) der Wirklichkeit nach, als Gewalt ($\kappa\alpha\tau'\epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$) oder
- c) als Werk ($\kappa\alpha\tau'\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$).⁹

⁹ Vgl. Aristoteles, Met. 1051 a 34f. In dieser Form ist diese Aussage bei Aristoteles nicht zu finden, wohl gibt sie aber den Inhalt von Metaphysik Θ 10 wieder, das die aristotelische Grundlage für Max Müllers Ausführungen zu Macht und Gewalt ist. Über die Genese dieses Textes, seine Stellung im Gesamtzusammenhang usw. sei hierzu lediglich hingewiesen auf Jäger, W., Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Dublin/Zürich³1967, 170-237. Max Müller hat dieses Buch gelesen und mit Randglossen versehen. Seine Kenntnis der Architektur des

Es wird zwar oft verkannt, daß es bei Aristoteles nicht einfach die Gegenüberstellung von δύναμις und ἐνέργεια als Dualismus ist, sondern eben eine Dreiteilung. Dabei meint die Einheit der drei keine logische copula, sondern eine ontologische. Dennoch wird das Werk sich für ihn je schon als 'totes Werk' darstellen und die Frage nach der wirklichen Wirklichkeit besonders in der Erörterung der Zusammenhänge von δύναμις und ἐνέργεια, von Macht und Gewalt virulent. Er soll im folgenden in drei Meditationen entfaltet werden:

1. Die Autorität des Handelns
2. Die Frömmigkeit des Denkens
3. Die Würde des Seins

Dabei wird die Autorität als eine Macht (δύναμις) verstanden, die es erlaubt, sich ohne Gewalt (ἐνέργεια) durchzusetzen.

Das Denken wird sich dann als fromm erweisen, wenn es darauf verzichtet, die Macht des Gedankens durch Gewalt auf den Begriff zu bringen.

Die Würde des Seins besteht darin, daß die Macht des Seins keine Gewalt des Begriffes duldet, sondern seine Wahrheit eine Selbstoffenbarung ist.

IV. Vorrede

Die Metaphysik des Aristoteles hat letztlich nur ein Thema: Was sagt das kleine Wörtchen 'ist'? Das 'ist' bedeutet nicht einfach Vorkommen und Vorhandenheit, also reine Antreffbarkeit, sondern muß in sich graduiert aufgefaßt werden. So hat das 'ist' einen Maßstab seiner Gradiertheit zur Voraussetzung seiner Aussagbarkeit. Dieser Maßstab des Seins ist das höchste Seiende, bei dem der Unterschied zwischen Seiendem und Sein wegfällt, sinnlos wird. Die Scholastik nennt das höchste Seiende *summum ens*, das Sein selbst *ipsum esse* als Aufhebung der ontologisch grundlegenden Differenz von Sein

Corpus Aristotelicum beruht nach eigenen Aussagen auf den Ausführungen Jägers. Als wichtige Aristoteles-Lektüre empfahl er in seinen Vorlesungen außerdem: Bröcker, W., Aristoteles, Frankfurt 1935.

und Seiendem.¹⁰ Metaphysisch kann Gott nur als die Grenze aller Ontologie gefaßt werden, denn die Ontologie besteht aus der Unterscheidung von Seiendem und Sein. Die Bedingung der Möglichkeit der Ontologie ist dann die Theologie. Denn wenn das 'ist' nicht als Vorhandenheit, sondern in seiner Graduirtheit verstanden wird, dann muß ein Maß der Stufung die *conditio sine qua non* der Erkenntnis dieser Stufung sein.¹¹

Kehren wir zu unserem Wörtchen 'ist' zurück:

Im 'ist' sind zwei Ebenen enthalten:

a) die kategoriale Ebene: Die Seiendheit des Seins

b) die modale Ebene: die Seinsweise des Seins

Das kategoriale 'ist'-Sagen bewegt sich zwischen Substanz und Akzidenz als den Grundformen der Seiendheit. Das modale 'ist'-Sagen nennt dagegen Möglichkeit und Wirklichkeit als Grundweisen des Seins, nicht der Seiendheit. Die kategoriale Rede spricht also das Seiende auf seine Seiendheit hin an, die modale Rede sagt den Horizont der Rede im 'ist' aus. Der Horizont ist Horizont alles Sich-Zeigens; wie er sich selbst zeigt ist dabei die entscheidende Frage. Die Frage ist also: Wie gibt es Sein und wie gibt es sich uns?

Unsere Sprache ist ein 'ist'-Sprechen. Dies setzt uns als Angesprochene voraus, im Zuspruch, im Anspruch auf uns zu. Dieser Zugang auf uns zu ist die Ermöglichung unseres Ausgangs. Er setzt voraus, daß wir offen sind. Oder werden wir erst dadurch offen?

Hier wird die Frage nach dem Können virulent. Was ist mehr, das Können, die *δύναμις*, oder das Wirken, die *ἐνέργεια*, oder schließlich das, in dem alles endet, das *ἔργον*, das Werk als die Vollendung von Können und Wirken. Werke für sich sind aber nicht nur Vollendung, sondern auch Verendung: das tote Werk.¹² Das Können

¹⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *De ente et essentia*. Vgl. auch Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.

¹¹ Auf diesem Gedankengang beruht der Gottesbeweis der *quarta via* des Thomas, bei dem Gott nicht mehr kausal gedacht wird, also weder als notwendiger Anfang (*causa efficiens*) noch als notwendiges Ende (*causa finalis*), sondern als *causa exemplaris*, als Exemplarursache. Diese Exemplarursache ist aber keine ontische Kausalität mehr. Darum ist die entscheidende Frage: wie denke ich sie adäquat als nicht ontische Kausalität? Vgl. Thomas von Aquin, *Sth I* 2,3.

¹² Zur Interpretation des aristotelischen Werk-Begriffes durch Max Müller, vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 240ff. Demnach schafft der Mensch eben nicht nur Dinge,

enthält aber vorweg die Fülle des Tuns als Vermögen. Das Vermögen heißt die *potentia*.

Das 'Ist'-Sagen hat also seine Größe in der Macht, alles (mögliche) zu denken. Das Ganze des Erkennens ist das Wirkliche. Von der Macht des Erkennens geht schließlich die Gewalt über das Erkannte aus. Das Erkennen übergibt seine Macht der Herrschaft und Gewalt des Denken, welches Begriffe ausbildet.

Begriff heißt lateinisch: *conceptus*. *Conceptus* meint in die Hand bekommen, umgreifen. Der Begriff ist der Umgriff. Das Sein umgreift uns und wir nicht es. Daher gibt es keinen *conceptus entis*, sondern nur eine *conceptio*, eine Geburt in uns, die nicht unsere Leistung ist. Es ist daher falsch, von einem Seinsbegriff zu sprechen. Kant versuchte, das Problem durch den Unterschied von Begriff und Idee zu verstehen. Begriffe sind Begriffe des Seienden, das Sein ist präsent im reinen Gedanken. Es gibt eine *Seinsbedeutung*, keinen *Seinsbegriff*. Bedeutung 'deutet', zeigt an, ohne zu herrschen. Deuten auf etwas, was 'da' ist, sich zeigt, Gegenwart hat, von allem Gegenwart vermittelt, damit die Begriffe ermöglicht, ohne selbst Begriff zu sein. Deuten heißt griechisch: *σημαίνειν* (*σημαίνειν*),¹³ hindeuten auf etwas, das da ist, sich in Gegenwart zeigt, das Gegenwart hat, aber nie Gegenstand wird, weil es der Horizont aller Gegenständlichkeit und alles Seienden ist. Die horizontale Gegenwart unterscheidet sich von der Gegenwart dessen, was *im* Horizont gegenwärtig ist.

Hier kann man drei Stufen unterscheiden:

1. Mythos - er meint ein Bild von Welt (Schau)
2. Logos - er ist der Gedanke der Welt
3. Horos - der Begriff von Welt.

Der Horos denkt, indem er den Gedanken der Welt auf den Begriff bringen will. Der Begriff ist der Umgriff und Zugriff, ist die Bedin-

sondern Werke. „*Werke* gibt es nicht durch die Kraft der Natur, sondern kraft des menschlichen Lebens.“ (240) „Der Mensch *ist*, indem er in seinen Werken lebt (...). Über allen Werken, den *ἔργα*, (...) steht die *ἐνέργεια*.“ (244). Zum Werk als 'totes Werk', vgl. u.a. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 112. (Plausible) Kritik an Max Müllers Werk-Begriff übt: Splett, J., 'Person und Funktion', in: Theologie und Philosophie 72 (1997) 360-380.

¹³ Bei Aristoteles gibt es die Gegenüberstellung von *σημαίνειν* und *λέγειν*. *λέγειν* ist das aussagende Reden, *σημαίνειν* ist andeuten, ansagen, ist also andere Sprachgeste, ist nur hinweisendes Sprechen.

gung der Möglichkeit der Herrschaft. Weder das Schauen im Mythos noch das Denken im Logos begründet also die Herrschaft, sondern erst das Begreifen im Horos. Das Problem von Macht und Gewalt ist also auch das Problem des Verhältnisses des Gedankens zum Begriff.¹⁴

Die Seinsart jenes Könnens, die nicht als logische Potenz verstanden werden soll, sondern als der reale Vollzug des Unterwegsseins (*potesse*) kann man als Gang verstehen. Die Wirklichkeit ist ein Gang, der drei Momente enthält, einen Anfang (*ἀρχή*), eine Mitte (*ἄκμῆ*), ein Ende (*τέλος*).¹⁵ Zwar kommt nur dem Ganzen dieses Ganges die Wirklichkeit im vollen Sinne zu. Doch es ist eine zulässige philosophische Fragestellung, welches dieser Momente diese Ganges das 'ist' am meisten verdient.

Die Antwort kann nur lauten: am meisten ist die Arche, der Anfang. Anfang ist nicht Beginn. Denn aus dem Anfang entspringt der Beginn. Der Anfang enthält das Ganze vorweg. Er ist das ontologische Apriori. Dieses verschwendet sich im Gang zum Ende hin, wo er sich in der Vollendung verendet. Vollendung und Verendung ist dasselbe. Die Vollendung ist der Tod. Während das Ende die Vollendung, der Gang zum Tode ist, ist die Potenz arche, ist Fülle, ist implikativ, d.h. das Können enthält vorweg die Fülle des Tuns als Ver-mögen.

Was 'ist' nun mehr? Die Macht zu wirken als die gesammelte Zurückhaltung, das An-sich-Halten vor dem Ausgang, oder das Wirken, die Gewalt des Ins-Werk-Setzens oder schließlich das Werk als Ziel des Wirkens der Macht, ihre eigentliche Wirkung. So heißt es klassisch: „*Actio est in passo*.“¹⁶ So bin ich am meisten nicht in mir,

¹⁴ Zu dieser Trias, vgl. auch Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 74: „Mythos - Begriff - Symbol sind die drei Grundsprachen (...). Sie sind einfach Wirklichkeiten, (...) nicht der Deduktion zugänglich, aber sehr wohl einer Auslegung bedürftig (...). Das mythische Sprechen bringt ein dauerndes Geschehen ins Wort; der Begriff bringt zeitloses Wesen als Gesetz des Zeitlichen ins Da; das Symbol aber bringt uns vor das Ganze, in die Gleichzeitigkeit mit dem Augenblick als der Mitte einer Epoche“.

¹⁵ Vgl. Platons Definition des Kairos: *καιρός χρόνου ἄκμῆ πρὸς τὸ συμφέρον χρόνος ἀγαθοῦ τινός συνεργός*. (Def. 414 a 6f.).

¹⁶ Vgl. zu diesem Gedanken: Thomas von Aquin, *Commentaria in tres libros Aristotelis de anima* (De an.) 592.426. Vgl. hierzu auch Müller, M., Sein und Geist, Systeme

sondern in dem, was ich getan habe. *Mein* Sein ist mein Sein in meinem Werk, aber das Werk für sich gesehen ist totes Werk.

Der Gedanke einer *reditio completa in seipsum*¹⁷ von Thomas von Aquin besagt, daß meine Wirklichkeit in meinem *Gang* als Doppelgang, nämlich als Vorgang und Rückgang zugleich besteht. Diese Einheit allein ist Leben. Rahner spricht daher von Sein als von einem 'Bei-sich-Sein' (Geist in Welt).¹⁸ Aber wo innerhalb dieses Ganges bin ich am meisten bei mir selbst? In der Diktion von Rilke heißt dies: „Wo ist der unsägliche Ort (topos), wo ich *bin*“¹⁹. Alles

matische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie (= Habil.), 2. Auflage, erweitert um den Beitrag 'Die Aktualität des Thomas von Aquin', Freiburg/München 1981, 224 Anm.

¹⁷ Zum Gedanken der *reditio completa in se ipsum*, vgl. Thomas von Aquin, QD XI, De ver. I, 1 a 9: „*illa, quae sunt perfectissima in entibus ut substantiae intellectuales redeunt ad essentiam suam reditione completa*“. Vgl. hierzu Müller, M., *Sein und Geist*, 101-113. Zur *reditio*, vgl. auch: Thomas von Aquin, *Super evangelicum S. Joannis lectura* II, 1 [15ff.69ff.]. Demnach mache der Mensch (im Gegensatz zu den Engeln und zu Gott) als einziges welthaftes Wesen eine Bewegung des freien und spontanen Ausgangs, die in die Bewegung der Rückkehr einmündet. Die Bewegung der Engel und im höchsten Sinn die Selbstbewegung Gottes kennen übrigens kein Geschehen des Ausgangs und der Rückkehr. Ihr Bei-sich-Sein ist kein Resultat, sondern autarker Kreislauf ohne jede vorhergehende Entfremdung (vgl. ebd.). Vgl. hierzu auch Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 314. Die Wahrheitsfrage unter dem Aspekt einer *reditio* betrachtet ders. in: ebd. 35.

¹⁸ Rahner, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (= Diss.), Innsbruck 1939. Zur Kritik hieran vgl. Müller, M., *Philosophische Anthropologie*, mit einem Beitrag 'Zur gegenwärtigen Anthropologie' hg. v. W. Vossenkuhl, Freiburg 1974, 112.

¹⁹ Max Müller bezieht sich hier auf die 'Fünfte Duineser Elegie', in der es wörtlich heißt: „Wo, o wo ist der Ort, - ich trag ihn im Herzen“. Bereits in *Erfahrung und Geschichte* (594) hatte Max Müller diese Elegie ähnlich frei zitiert, ohne daß sich das Zitat wörtlich so bei Rilke an der angegebenen Stelle findet. Vgl. Rilke, R.M., *Duineser Elegien*, in: Rilke, R.M., *Ausgewählte Werke* I, Leipzig o.J. 244-247. Max Müller charakterisiert mit Rilkes 'unsäglicher Stelle' das, was er selbst unter dem *Symbolos* und der (kaiologischen) Mitte verstanden hat: „Gemeint ist jene einmalig-unhaltbare und doch zum Werk gewordene Stelle des Übergangs noch ungekonnter Bemühung, die ihre Aussage-Form noch nicht erreicht, zu jener Gekonntheit mechanischer Routine, in welcher die Lebensbewegung schematisch bereits in erstarrende Wiederholung geraten ist. Das geleistete und zugleich (gnadenhaft) geschenkte Werk als die volle Sichtbarkeit dieses Umschlags (...) als die Sichtbarkeit des geheimnisvollen Punktes des Ereignisses, wo das 'Zuwenig' der bloßen Mühe und das 'Zuviel' der bloßen Routine hinter und vor sich gelassen ist und reine Gegenwart ohne Erstreckung (...) geschieht.“ (*Erfahrung und Geschichte*, 594f.) „Die

dreht sich also um eine Topologie des 'ist', eine Topologie des Utopischen. Denn gefragt wird zunächst nicht nach dem Raum, dem Horizont, sondern dem Ort *im* Raum. Der Raum selbst ist ja nicht, er ist eine Chimäre. Der Raum wird durch die Orte konstituiert. Aber bei Aristoteles sind auch nicht die Orte in diesem chimärischen Raum. Denn Raum ist für ihn Zwischenraum. Kann man mit Aristoteles aber davon sprechen, daß dieses 'Zwischen' (μεταξύ) 'ist'?

Wenn man davon ausgeht, daß Sein ein Wirken ist, dann wäre das Werk die eigentliche Wirklichkeit. Aber das Werk ist auch ein totes Werk, ein Ende. Ende als Vollendung und Verendung. Dagegen ist im Anfang als dem Prolog schon alles vorweg enthalten. Der Prolog nennt die Macht. Die Mitte wäre der Vollzug der Macht, das Wirken. Der Epilog wäre die Wirkung als das Werk. Nur von diesem Gang in all seinen Elementen kann in vollem Sinne das 'ist' ausgesagt werden, und dennoch enthält der Prolog als die noch nicht in der Gewalt und im Werk vollzogene Macht diese als gesammelt in sich. Der Anfang scheint also am meisten zu *sein*. Der Epilog als Wirkung *ist* dagegegen je anders. Welche 'ist'-Prädikation kommt aber der Mitte zu?

Die Mitte ist der Augenblick. Der Augenblick aber hat keine Erstreckung. Er ist Halt im Übergang, ohne gehalten werden zu können, er ist das Plötzliche (τὸ ἐξάιφνης).²⁰ Der Augenblick kann nicht zeitlich gemessen werden. Er bedeutet den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit und darin ein Anhalten der Aufeinanderfolge der Zeitmomente, ein Stillstand der Zeit.²¹ Wirklichkeit als Macht kann aber weder einfach dauern noch angehalten werden. Rilke zeigt dies in der fünften der Duineser Elegien an den Fahrenden und den Jahrmarktsartisten.²² Zwischen dem mühsamen Üben als Noch-

'unsägliche Stelle' ist schlechthin und evident 'rechtfertigend' (und bedeutet) die einzig adäquate Repräsentation des Ineinsfalls von Freiheit und Form, Ursprünglichkeit und Gestalt, Wirklichkeit (*actualitas*) des gekonnten Könnens (*potentia*) im 'Augenblick'" (Erfahrung und Geschichte, 595).

²⁰ Vgl. Platon, Parm. 156 d. Vgl. auch Kierkegaard, S., Der Begriff Angst, Düsseldorf 1965, 86. Vgl. auch Müller, M., Erfahrung und Geschichte, insbes. 206f.

²¹ Vgl. hierzu: Beierwaltes, W., Εξάιφνης, oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/67), 271-283.

²² Vgl. Rilke, R.M., Duineser Elegien, Die fünfte Elegie, 244-247. Zu einer Interpretation, vgl. Müller, M., Philosophische Anthropologie, 271f.; Guardini, R., Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien, München 1953, 184-224.

nicht-Können und der leeren Routine der Wiederholung des Kunststückes ist der Augenblick des ersten Gelingens. Das eine ist also ein Noch-nicht, das andere das Nicht-mehr des Augenblicks. Das 'ist' ereignet sich also gegenwärtig und läßt sich nicht anhalten.

Wenn nun das 'ist' als ein unaufhaltsamer Gang verstanden wird, wird auch der scheinbare Gegensatz von Sein und Werden apriori überwunden. Verstanden werden muß dann das 'ist' als Bewegung (κίνησις).²³ Diese Bewegung ist aber keine Kreisbewegung; denn sie kehrt nicht zum selben Ort zurück. In der thomistischen *reditio completa in seipsum* ist die *reditio* nämlich keine Rückkehr zum selben Ort, sondern der Anfang ist in der Rückkehr verwandelt. Die *reditio* ist Verwandlung. Damit ist der Anfang auch kein fester 'Ort', sondern das Ereignis des Beginns. Eine 'Wiederholung' wiederholt somit nichts, denn die Rückkehr ist ein Paradox. Der Ausgang ist in der Rückkehr bereits verwandelt, d.h. die Rückkehr ist eigentlich ein Gang nach vorne. Die je neue 'Heimat' ist nicht mehr die alte. Heraklit drückt dies so aus: „ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω αὐτό.“²⁴ Die Selbigkeit ist die Selbigkeit des Ganges. Zukunft ist Gang in die Herkunft, aber die Herkunft als Zukunft hat sich je schon verwandelt.²⁵

Der Anfang als Ereignis des Beginns und der Herkunft von Zukunft ist also ein Können, eine Macht. In jedem Können liegt aber eine Verpflichtung, eine Verpflichtung zur Schöpfung, die normativ bemessen ist. Dagegen ist die Gewalt als Vollzug und Vernichten von Möglichkeit reine Tatsächlichkeit, Faktizität.

Macht (δύναμις) ist also Möglichkeit, ein Vermögen und transzendental, insofern sie die Bedingung der Möglichkeit von Gewalt darstellt.

²³ In seiner Bewegungslehre unterscheidet Aristoteles verschiedene Arten der Bewegung, nämlich: quantitative und qualitative Bewegung, Entstehen und Vergehen sowie Ortsbewegung. Dabei ist die Ortsbewegung die fundamentale Bewegung, die allen anderen Bewegungsarten zugrunde liegt. Jede Bewegung ist für Aristoteles immer auch Ortsbewegung, geht also 'von - zu'. Vgl. Aristoteles, Phys. 200b 30f. und 261a ff.

²⁴ Wörtlich muß es heißen: „ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὄντη.“ (Der Weg hinauf hinab ein und derselbe.). Heraklit, fr. 60, in: Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Band I, Zürich/Berlin ¹¹1964, 164.

²⁵ Vgl. hierzu auch: Heidegger, M., Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959, 96.

Gewalt (ἐνέργεια) dagegen ist Tatsächlichkeit, Vollzug und sowohl transzendierend als auch transzendent, insofern sie über die Möglichkeit hinausgeht und über ihr steht.

Damit zeigt sich aber die Macht auch als ontologisches Phänomen. Mit Recht kann man daher von einer Seins-Macht als transzendentelem Befund sprechen. Dagegen ist Gewalt ontisch, ist immer faktische Gewalt. Gegenüber der Macht des Seins (als *esse transcendente*) steht die Gewalt des Seienden (als *ens factum*).

Die Frage nach dem Schwerpunkt metaphysischen 'Ist-Sagens' hat also eine vorläufige Antwort gefunden. Der Anfang als Möglichkeit 'ist' mehr Wirklichkeit als das Ende des gewirkten Werkes. Das führt zu einer Umkehrung der klassischen Bewertung dessen, was 'ist'. Macht (δύναμις) ist mehr als Gewalt (ἐνέργεια) und Werk (ἔργον). Zwar gilt in strengem Sinne das 'ist' für die Einheit dieser drei Elemente. Unter ihnen hat aber der Anfang, der die anderen vorweg enthält, einen Vorrang.

Dieser Vorrang des Anfangs und der Macht der Möglichkeit vor der Gewalt der faktischen Wirklichkeit wird sich im folgenden in drei Meditationen entfalten.

V. Gedanken über 'Macht und Gewalt'

Es ist bekannt, daß das Denken des Aristoteles um ein einziges kleines Wort stetig kreist: Was ist gemeint, so fragt er, wenn wir 'ist' sagen? Wenn wir also etwas als 'seiend' bezeichnen? Hier sind nach ihm immer zwei Grundrichtungen unseres Meinens zu unterscheiden: Einmal sagt das 'ist' vom Seienden das, was und wie es ist, sagt ihm gleichsam 'auf den Kopf zu' (katagorein), wohin es gehören mag, wozu es selbst dann seine Zustimmung geben kann oder sie verweigert;²⁶ das andere Mal betrifft das 'ist' nicht unmittelbar

²⁶ Zu dieser Etymologie, vgl. die von Max Müller besuchte Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1931 von M. Heidegger (Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft [Vorlesung Sommersemester 1931] [= GA 33], hg. von H. Hüni, Frankfurt/M. 1981, 6.

das Seiende und seine Grundgestalten (das sind eben die 'Kategorien'), sondern geht auf dessen Sein in seinen Grundweisen, als welche Möglichkeit und Wirklichkeit genannt werden. So heißt es bei Aristoteles einerseits: das 'ist' wird ausgesagt nach den Grundgestalten der Seiendheit (*kategoriale* Aussage), andererseits: es wird ausgesagt nach den Grundmodi seines Seins:

to de on legetai kata dynamin kai energieian (*modale* Aussage). Von diesen 'Modi' Möglichkeit und Wirklichkeit wollen wir hier handeln.

Aristoteles fragt also: Wo ist das 'ist' mehr angebracht, wo erfüllt es seinen Sinn tiefer, oder was 'ist' mehr und eigentlicher: die Möglichkeit oder die Wirklichkeit?

Kierkegaard hat über 2000 Jahre später wiederum diese Frage als die zentrale Mitte seines existentialen Denkens aufgegriffen.

Man hat oft vergessen, daß bei Aristoteles die Frage nicht eine *Zweiheit* (Möglichkeit und Wirklichkeit) einander gegenüberstellt, sondern eine *Dreiheit*: Die Ist-Aussage geht einmal auf die Möglichkeit (kata dynamin), dann auf die Wirklichkeit (kat' energieian) und schließlich auf das Werk (kata to ergon)²⁷: Wo ist, so fragt Aristoteles, das 'ist' nun am meisten zu Hause? Alles, so scheint es, läuft doch auf das Werk als das zu erreichende Ziel hin. Die Möglichkeit ist doch stets die Möglichkeit zu wirken und erfüllt sich auch nur in diesem; 'ist' also voll und ganz erst *als* dieses; dieses aber, das Wirken, geht doch auf das Werk und ist ganz und gar wirklich geworden nur in diesem und als dieses; also ist das 'ist-Prädikat' in vollem Sinne nur diesem, dem Werk, zuzusprechen. Nun aber: Das für sich allein gelassene Werk ist ein 'totes' Werk. Beispiel: Ein Kunstwerk ist nie für sich 'da' (d. h. präsent, d. h. wirklich, denn Wirklichkeit ist ja Präsenz, Anwesenheit, 'Da-sein'²⁸), sondern verlangt stets eine Aufnahme durch uns, verlangt

²⁷ Vgl. nochmals Aristoteles, Met. 1051 a 34f.

²⁸ Man beachte den Unterschied zu Heideggers 'Da-sein'. Max Müller versteht 'Da-sein' hier im landläufigen Sinn von Anwesendsein, Vorhandensein, allgemeinem Existieren. Bei Heidegger bedeutet dagegen 'Dasein': nur der Mensch ist Dasein, der in der Offenheit des Seins, des Da steht. Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz (vgl. Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979, 41ff.). „Daher drückt der Titel Dasein (...) das Sein aus (...). Vorhandensein kommt dem Dasein nicht zu.“ (42).

für seine Wirklichkeit je neu erwirkt zu werden, es ist 'Schöpfung' nicht als einmal Geschaffenes und aus seinem Schaffen Herausgetretenes, vielmehr ist ein Werk nur 'da', d. h. gegenwärtig im Vollzug des je Neuschaffens, also in der 'Aufhebung' des Ausgangs (*exitus*) in der Rückkehr (*reditio*) in den Wirkvollzug selbst. Das Werk muß in das Wirken zurückkehren, und das Wirken als Wirklichkeit hat seine 'Heimat' in der bleibend-dauernden Möglichkeit, in die es einbehalten bleiben muß, um zu sein, d.h., wenn es nicht als geschäftiges Treiben zu einem 'Betrieb' absinken soll, der nun eigentlich gar nicht mehr 'ist' als Handlung (*actus*), sondern nur noch 'vorkommt' als bloßes Geschäft einer betulichen Geschäftemacherei (*actio*). Schon Droysen hat in seiner Historik dies klar erkannt, die 'Geschäfte' sind nicht als 'Geschichte', sondern die Frage ist, wie aus den Geschäften Geschichte wird,²⁹ die allein wiederum das ist-Prädikat verdient. Die Geschäfte in ihrer Betulichkeit können uns gewalttätig zur Entfremdung zwingen, die Geschichte aber hat eine echte Macht über uns, die uns selbst ermächtigt, als geschichtliche Personen wirklich zu werden.

Von daher kann es gelingen, ein Problem zu lösen, das Aristoteles zwar so nicht gestellt, aber zu dessen Lösung er uns alle begrifflichen Mittel bereitgestellt hat: das Problem der 'Autorität'. Wir definieren von daher Autorität so: „Autorität ist das Aussehen oder Ansehen - beides ist dasselbe - der *Macht*, das ihr gestattet, ohne *Gewalt* unser Handeln und Denken entscheidend zu beeinflussen (Denken ist eine der wichtigsten Weisen zu handeln)“. Die Macht in ihrer Sichtbarkeit (als Autorität) 'ist' mehr Gegenwart (als bleibende Anwesenheit) als Gewalt, die sich selbst verzehrt und nicht die Kraft hat, im 'An-sich-Halten' jenes Bleiben zu erreichen, welches als bleibende Gegenwart das 'ist' erst voll rechtfertigt. In diesem Sinne ist 'Macht' sowohl die innere Kraft als zugleich auch die Rechtfertigung politischen Handelns. Echte Politik und Machtpolitik sind dasselbe; auf der Gegenseite führt das Fehlen von Macht zur notwendigen Ausübung der Gewalt, und so entsteht Gewalt aus der Ohnmacht und führt zur Abdankung des eigentlich Politischen.

²⁹ Vgl. Droysen, J.G., Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hg. von Hübner, R., Oldenburg/München ⁶1971, 28: „Wie wird nun aus den Geschäften Geschichte?“

Aristoteles, der die *Dynamis* primär nicht als logisch-gedankliche Möglichkeit faßt, sondern als ein reales Vermögen und Können bestimmt, gelangt dennoch nicht zum eindeutigen Vorrang der ontologischen Macht vor der ontischen Gewalt; er sieht noch nicht, wie das 'ist' eigentlich nur dem ganzen Geschichtsgang, wo die Macht in der Gewalt das Werk setzt, zukommt; und wie in diesem Geschichtsgang die Macht im vorweg das Ganze in sich enthält und birgt und damit das entscheidende Moment der Geschichte selbst ist. Dieses aristotelische Schwanken in der Bewertung von *Dynamis* und *Energeia* und *Ergon* zu überwinden scheint mir die große Aufgabe der gegenwärtigen Politologie und politischen Philosophie zu sein.

ZWEITER TEIL

ZENTRALE TEXTE

I. Die Autorität des Handelns

I. Im heute üblichen Sprachgebrauch wird unter Autorität meist das Ansehen einer Person oder einer Institution verstanden, deren Aussehen erlaubt, ihren Aussagen ohne weiteres (d. h. ohne erneute kritische Überprüfung) Glauben zu schenken, ihre Handlungen und ihre Anweisungen als vorbildlich und ohne weiteren Aufweis als richtig anzunehmen und ihnen Folge zu leisten. Dies ist der Autoritätsbegriff gleichsam auf der psychologischen Ebene.

II. Der psychologische Autoritätsbegriff stellt nur ein Faktum eines Vertrauens fest, zeigt aber nicht, worin dies Ansehen und das aus ihm entspringende Vertrauen begründet ist. Dem psychologischen Autoritätsbegriff liegt nun auf der ontologischen Ebene die Erfahrung von Autorität zugrunde als jenem erfüllten Anspruch einer Macht, die ohne Gewalt, rein durch ihr Ansehen und Aussehen (was dasselbe ist), sich in Selbstverständlichkeit³⁰ durchzusetzen vermag und menschliches Handeln bestimmt. Was ist diese Selbstverständlichkeit³¹, die bestimmen kann, ohne Gewalt anwenden zu müssen? Es muß bei Autorität nicht ein Wert der Person oder Institution erst nachgewiesen, die Brauchbarkeit, ein Nutzen, eine funktionell ge- glückte Leistung als ihr Sinn aufgewiesen werden. Bestimmend ist allein ihre 'Würde', ihr Selbstsinn, ihre 'hohe' und damit maßgebende Wirklichkeit. Darin allein ist Autorität begründet. Zum Ver-

³⁰ Alternativ zu 'Selbstverständlichkeit' steht in einer späteren Fassung der Begriff der 'Selbstsinnigkeit'.

³¹ Alternativ zu 'Selbstverständlichkeit' steht in einer späteren Fassung der Begriff der 'Selbstsinnigkeit'.

ständnis hiervon muß kurz erläutert werden, was 'Macht' in philosophischer (d.h. ontologisch-metaphysischer) Bedeutung besagt. Macht besagt (in einer Definition wie dieser: „Autorität ist das Ansehen, das der Macht durch ihre bloße Sichtbarkeit, d.h. ihre 'Erscheinung', erlaubt, sich ohne Gewalt bestimmend durchzusetzen“) als 'dynamis', als *potentia* ein reales Vermögen, wie der Cusaner sagt, ein „Könnend-Sein“³², das Wirklichkeit darstellt oder bewirkt; sie besagt *potentia realis* und nicht *potentia logica*. Hier steht *esse in actu* als Vollzug der Macht im Verhältnis zu *esse in potentia* als der Macht zum Vollzug. Es gibt also 'mögliche Wirklichkeit', 'wirkliche Möglichkeit' und eben: 'wirkliche Wirklichkeit'. Die Macht Gottes heißt *omnipotentia*, unbeschränkte Macht. Menschliche Macht ist immer beschränkt; beschränkt ebenso ist Autorität. Die in der Autorität sich kundgebende Macht ist nicht auf einzelnes Können eingegrenzt. Echte Autorität gilt immer für ein ganzes Gebiet: das religiöse Gebiet, das politische Gebiet, das künstlerische Gebiet, das philosophische Gebiet. Auch dadurch

³² Zu diesem cusanischen Terminus, vgl. Bohnenstaedt, E. (Hg.), Nikolaus von Cues, Vom Können-Sein, vom Gipfel der Betrachtung (*De possesset*), in: Schriften des Nikolaus von Cues, Heft 9, Leipzig 1947. *Wir* sind demnach das nichterfüllte, *Gott* dagegen das erfüllte Könnensein; von diesem heißt es: „in allem alles, in nichts nichts; und alles und nichts in ihm er selbst (*in omnibus omnia, in nullo nihil et omnia et nihil in ipso ipse*)“ (ebd. 57). (*De possesset*, fol. 183 v. 23). Ferner: „*Quantitas enim, cum possit esse id, quod non est, non est Posseset. Puto potest esse maior quam est aut aliud quam est, sed non sic Posseset*“ (*De possesset*, fol. 175 v. 25). In diesem *Posseset* liegt dann die begründete analoge Übereinstimmung zwischen dem Menschen (als Geist-Wesen) und dem Gotte (vgl. Müller, M., Philosophische Anthropologie, 357). Der Cusaner fährt fort: „Denn wenn es kein Können-Sein gibt, dann ist nichts; und wenn es ist, ist alles das, was es ist, in ihm, und außerhalb seiner nichts. Daher muß alles, was gemacht ward, notwendig in ihm von Ewigkeit her gewesen sein; denn was gemacht worden ist, ist im Können-Sein immer gewesen; ohne dieses ist nichts gemacht worden. So ist ersichtlich, daß das Können-Sein alles ist und alles umgibt, da nichts wäre oder werden könnte, das nicht in ihm umschlossen ist. In ihm also ist und bewegt sich alles; in ihm ist, was immer es gibt, das was es ist.“ (12; 175). Vgl. die Vorlesung vom Sommersemester 1965 (Mensch und Gemeinschaft): „Der Mensch ist eigentlich das Können-sein. Sein Sein ist nicht einfach esse, (...) sondern er existiert als der versprechend-zusprechende und seine Versprechungen in Gang setzen, aber sie nicht erfüllende, denn die Versprechung verspricht das Ganze, das nie erreicht wird. Er ist das *post esse*, zusammengezogen aus *posse* und *esse*, beim Cusaner. Können heißt: etwas vermögen. Mögen heißt lieben. Eine eigentliche Liebe, die Liebe an die er sich hingibt, ist das Ganze und nur im Ganzen dies oder jenes.“ (Ebd. 112).

unterscheidet sie sich von 'Kompetenz' als einer 'Zuständigkeit'. Diese ist rechtlich ('juridisch') faßbar und festlegbar, Autorität dagegen nicht. Autorität ist ein ontologisches Phänomen. Für Autorität gilt: ihr Können ist nicht funktionell, ist nicht Können einer bestimmten Leistung, die einen Wert hat; dies Können ist ein Sein mit ihm eigener Würde, d.h. mit Selbstsinn.

III. Der Begriff der Autorität kann als ontologisches Grundphänomen also geklärt werden durch sein Verhältnis zum juridisch faßbaren Phänomen der Kompetenz, der Zuständigkeit. Diese begründet sich durch Leistungsfähigkeit als einer Fähigkeit zur Lösung von Aufgaben, die eine Person oder Institution besitzt.

Kirche und Staat z. B. behalten ihre Kompetenz zur Lösung wertvoller Aufgaben, eine Kompetenz, die bleibt, auch wenn ihre Würde sich verdunkelt und damit ihre Autorität schwindet, womit die Erfüllung der innerhalb ihrer Kompetenz liegenden Aufgabe zwar erschwert wird, aber nicht unmöglich werden muß. Kompetenz ist feststellbar, umgrenzbar, zuteilbar. Autorität ist 'da', wenn die Sichtbarkeit des sinnverbürgenden Ganzen im Einzelnen sich ereignet. Dieser Zusammenfall heißt 'das Symbol'. Autorität ist symbolische, Kompetenz ist juridische Gegenwart. Dies gilt auch für die 'Kompetenz-Kompetenz': für das Recht, die Grenzen der eigenen Zuständigkeit selbst zu bestimmen. Woher dieses Recht genommen oder zugeteilt werden kann, ist hier nicht zu erörtern. Die auf dem Selbstsinn des Ganzen und höherer Wirklichkeit beruhende Autorität kann nicht zugeteilt oder verweigert werden; sie kann auch nicht beansprucht oder ihr kann nicht widersprochen werden; sie ist einfach 'da' im Erscheinen oder im Schwinden. Sie 'ist' als Geschichte.

II. Die Frömmigkeit des Denkens

Ihre Herkunft und Zukunft im Hinblick auf Martin Heidegger

I. Heimat hat für das Denken und Leben Heideggers eine zentrale Rolle gespielt.³³ Er ist nicht in ihr geblieben, er hat sich von ihr gelöst, aber in dieser Lösung war die Rückbindung an sie unaufhebbar. Heimat bedeutet Geborgenheit, in ihrer Wirklichkeit geschieht also nie die radikale Entbergung, die doch als Vorgang die 'Wahrheit' des Lebens ist. Vorgang bedeutet hier Ausgang-aus, Weggang-von der Sicherheit der Heimat als der bergenden und schützenden Umwelt, in die wir eingelassen, eingefügt sind. Heidegger spricht in seiner Fundamental-Ontologie von *Sein und Zeit*, Welt sei für uns 'geworfener Entwurf', also als Vorgabe und Aufgabe zugleich. Unseren Ort, unsere Stelle in ihr (der Welt) müssen wir also erst noch finden, oder, wie Arnold Gehlen sagt, wir sind das unfestgestellt Seiende, das an keinem Ort schon sicher steht, jenes utopische Wesen, das als ein Atopon sich seinen Topos erst suchen muß.³⁴ Schon Nietzsche gebrauchte den Ausdruck vom

³³ Vgl. hierzu Müller, M., Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik, hg. von Alois Halder, Freiburg ⁴1985: „'Heimat' ist bei Heidegger Symbol für das Unmittelbare und seine Unmittelbarkeit, für das Ursprüngliche und den Ursprung, den Anfang in seiner Anfänglichkeit, und tritt beim späten Heidegger in dem Maße, als er den Namen des Seins zu vermeiden trachtet, zunehmend an die Seins-Stelle selbst.“ (120). In 'Auseinandersetzung als Versöhnung' meint Max Müller hierzu: „'Heimat' beim späten Heidegger ist aber nichts Gemütsmäßiges, nicht einfach vorhandenes Milieu; sie ist die stete Aufgabe, in der radikalen Ungeborgenheit des Menschen je neu Bergung zu ermöglichen. Bergung des Menschen aber geschieht im Sein; die je neue Gestalt geschichtlicher Geborgenheit im Sein: das ist 'Heimat'. Sie ist also ein anderer Name für das bergende Sein. Die neue geschichtliche Bergung aber fehlt uns heutigen, modernen Menschen völlig. Der 'Fehl' des Gottes und der 'Fehl' der Heimat sind parallel und analog.“ (Auseinandersetzung als Versöhnung. Πόλεμος και ειρήνη. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hg. von Wilhelm Vossenkuhl, Berlin 1994, 110).

³⁴ Vgl. Gehlen, A., Der Mensch, Bonn ⁷1962, 33ff. „Richtig gesehen in der These vom Menschen als Mängelwesen ist, daß der Mensch ontologisch gekennzeichnet werden kann als ein Wesen der Möglichkeit, ein Wesen der Potentialität.“ (Philosophische Anthropologie, 80). Vgl. hierzu auch das von Max Müller in diesem Zusammenhang erwähnte Gedicht von Georg Trakl 'Frühling der Seele', in: ders., Dichtungen und Briefe, Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von W. Killy und

‘unfestgestellten Tier’³⁵ für den Menschen. Wenn wir aber ‘Heimat’ haben, ist über uns und unseren Ort, den wir einzunehmen haben, doch gleichsam schon verfügt. Man könnte diese heimatliche ‘Schon-Verfügtheit’ über uns unsere ‘In-sistenz’³⁶ nennen, unsere Vorweg-Bindung. *Alles* Seinende hat diese Gebundenheit, und damit *auch* der Mensch. Im Zentralen heißt aber Menschsein: Offenheit, Freisein, in die Offenheit der Freiheit geworfen und nicht in Bindung der Heimat eingelassen sein. Gerade diesen Aus-stand nennt Heidegger die Ek-sistenz³⁷, d.h. zwar nicht bindingslos zu sein, aber doch auf verschiedene Art zu *jeder* Bindung, in der wir schon stehen, Stellung nehmen zu können als Entscheidung zu ihr oder auch gegen sie, dann aber in der Suche nach neuer Verbindlichkeit; im Weggang von dieser Bindung ist sie immer vorausgesetzt, und so ist die Freiheit immer auch Befreiung. Befreiung behält das, von dem sie sich befreit, immer bei sich: die Ek-sistenz geschieht im Durchbruch und Ausbruch aus der In-sistenz, die die beständige Bedingung ihrer Möglichkeit bleibt. Der Weggang von der Heimat beseitigt nicht ihre bleibende Bedeutung für den Weggehenden. Bei Nietzsche steht die Klage „Weh dem, der *keine* Heimat hat“ (neben der Preisung „Wohl dem, der *eine* Heimat hat“) unmittelbar bei der Rühmung und der Preisung des ‘Genuesers’ (Kolumbus), der sein Schiff ins schlechthin Offene hinaustreibt, wo nur das ‘Auge der Unendlichkeit’ ihn anblickt und er sie erblickt.³⁸

H. Szklenar, Band I, Salzburg ²1987, 141: „Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden...“ Vgl. auch Aristoteles, für den die Seele der Ort ist, der selbst keinen Ort, keine Stätte hat, weil sie selbst Heimat für allen Sinn und alles Wesen darstellt (De anima, III, 4 429 a 27f.). Vgl. ebd. 429 a 19: „Es kommt der Seele (und damit dem Menschen) kein Wesensort in der Natur zu, sondern sie ist fähig, alles und nichts, überall und nirgends zu sein.“ Zu einer Auseinandersetzung Max Müllers mit Gehlen, vgl. u.a. Erfahrung und Geschichte, 169f.331ff.

³⁵ Gehlen zitiert mit dem Menschen als dem „nichtfestgestellten Tier“ ein angebliches Wort Herders. Vgl. Gehlen, A., Der Mensch, 33.

³⁶ Vgl. Heidegger, M., Vom Wesen der Wahrheit, Pfullingen 1943.

³⁷ Vgl. hierzu u.a. Heidegger, M., Über den Humanismus, Frankfurt/M. 1949: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen.“ (13). Zu einer Interpretation des Heideggerschen ‘Ek-sistenz’, vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 71.

³⁸ Vgl. Nietzsches Gedicht ‘Yorick-Columbus’, in: Colli, G. und Montinari, M. (Hgg.), Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 11, Berlin/New York 1980, 328.

Heidegger hat die Heimat zwar verlassen, aber doch nie verloren; in der Lösung von ihr ist die Bindung an sie geblieben, in der versuchten Befreiung stellt die Rückbindung sich als unaufgebbar heraus. Der Mut des Wegganges und der Lösung in ihrer Hochgemutheit wäre zu reinem Hochmut geworden (was temporär auch geschah), ohne die Demut des Wissens um die Unablösbarkeit der Bindung an die Herkunft. Zukunft kommt auf den zu, der bereits von 'woher' kommt. Und das Wissen des 'damals' und 'vorher' wird zumal bedacht im Blick auf das Künftige und *vice versa*. In diesem 'zumal' war der Widerstreit beider für Heidegger ebenso bald befreiende Stärke wie bald drückende Schwere und Last seines Daseins, die er nie abwerfen konnte, und auch gerade dann nicht, wenn er dies ausdrücklich zu wollen meinte. Dieser Kampf (Polemos) fand erst im Tod den Frieden (Eirene). Dieser Kampf mit der Heimat mußte wiederum auf einem Boden stattfinden, der uns allen gemeinsam ist oder gewesen ist: auf dem Boden unserer 'größeren Heimat', die eben für uns 'Europa' und das 'Abendland' ist. Dieses Europa als Abendland hatte für Heidegger seine deutliche Bestimmung aus der Philosophie als Metaphysik. Europa steht aber heute innerhalb der 'one world', die nichts anderes ist als Spielfeld unbegrenzten (Waren-) Austausches. Auch die Gedanken werden hier zu 'Wörtern' (nicht zu Worten). Ihre einzigen Regeln sind die der Möglichkeit eines unbeschränkten Verkehrs. In *diese* Welt als Verkehrswelt gestellt, ist der Mensch heimatlos. Für Heidegger ist die Heimatlosigkeit das Schicksal der Gegenwart; diese Welt ohne Gestalt kennt nur die Spielgesetze dieses Weltspiels als Regeln eben universalen Verkehrs. Daß die Spieler dieses Spiel um dieses Spieles willen voll erhalten und spielfähig bleiben, das sind dann die allgemeinen 'Menschenrechte', die nicht mehr zwischen Würde und Wert, zwischen Person und Individuum, zwischen Selbstziel und Fremdzweck unterscheiden können und wo das Gleichgewicht zwischen Gleichheit der Würde und Freiheit des Handelns als Aufgabe nicht mehr begriffen werden kann. Gegenüber diesem universalen Spielfeld hat heute die Heimat der Herkunft ihre Bindekraft verloren. Philosophie ist Aufklärung durch Vernunft im Begriff. Liegt in ihr, der Philosophie, die Eigenart Europas und kann dieses Europa der Philosophie die Heimatlosigkeit beheben und vor der Gestaltlosigkeit der weiten 'einen Welt' bewahren?

II. Fragen wir zunächst, wie würde Martin Heidegger sich über das Thema 'Europa und die Philosophie' äußern? Es ist unschwer, hier

eine einigermaßen sichere Antwort geben zu können. Er würde mit größter Wahrscheinlichkeit seinem gewohnten Vorgehen gemäß bei dem Wörtchen 'und' ansetzen und auf das griechische Wort für 'und', also auf καὶ (kai) zurückgehen und ebenso auf das lateinische *et*. Heidegger unterscheidet immer den 'konjunktiven' (synthetisch-verknüpfenden, verbindenden) Sinn dieser Wörtchen von der 'explikativen' (analysierend-entfaltenden, erklärenden) Bedeutung; 'und' kann konjunktivisch zwei Begriffe zu einer neuen Einheit zusammenfügen, also neue Identität stiften; explikativ-ausfaltendes 'und' meint im 'kai' und *et* dasselbe, das wir in unserer Sprache auch mit der Bezeichnung 'als' ausdrücken.³⁹ Bei unserem Thema würde Heidegger Europa nicht mit der Philosophie als einem zweiten Phänomen verbinden, sondern es explikativ durch die Philosophie charakterisieren, nämlich *als* die Stätte der Philosophie, und zwar als die 'einzige' Stätte der Philosophie, womit Philosophie nun die *differentia specifica* wäre, durch die sich das Abendland von der übrigen Welt (und den übrigen Welten) klar und entscheidend abhöbe ('spezifizierte'). Nur hier, bei uns, gab es nach seiner These Philosophie.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals: Im weitesten Wortsinn meint *philosophia* (φιλοσοφία) 'die Liebe zur Weisheit'. Weisheit ist mehr als bloßes Wissen. Der Weise weiß um das Ganze und, indem er auf dessen Weisung hört, um unsere Stellung um ihn. Auf die Weisung des Ganzen hörend bedenken wir das Gehörte und zugleich uns als die Hörenden. Dies geschah z. B. 'bei uns', d. h. 'in der Welt des Westens', erstmals in der sog. 'Vorsokratik'. In den Weisheitssprüchen des Heraklit geht es um das Gehör, auf das σοφὸν μόνον (*sophon monon*), das allein Weise und Weisende, an das wir verwiesen sind.⁴⁰ Und dies ist das Ganze, die Zusammenfügung von allem im λόγος (*logos*).⁴¹ Und nur der hörende (nicht: 'hörige') Gehorsam ihm gegenüber erwirkt das gemäße Menschsein. Bei Parmenides ist dieses Weise und Weisende das einzig

³⁹ Vgl. zu der konjunktiv-adversativen bzw. explikativen Bedeutung des *kai/et*: Müller, M., *Symbolos*, 32.

⁴⁰ Vgl. Heraklit, fr. 32: „ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.“ (Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.), in: Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 159.

⁴¹ Zur Etymologie von λόγος als Zusammenfügung und Zusammenlegen, vgl. Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3.

wahrhaft Wirkliche, τὸ εἶναι (to eon)⁴², das immer anwesende Vernehmen in der vernehmenden Vernunft stets schon Vernommene. Seine Anwesenheit ist zugleich sein Vernommensein, es ist die Vernunft, und die Vernunft ist es:

τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν τὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι, νοεῖν καὶ τὸ νοουμένον τὸ αὐτό.⁴³

Identität von Sein und vernehmender Vernunft ist die Unerschütterlichkeit des Ganzen im unerschütterlichen Bleiben seiner selbst. Dieses Ganze, bevor es als *Identität* von Sein und Vernunft als *Gedanke* des Seins von Parmenides und Heraklit an-gedacht wurde, ist in allen Kulturen, bevor es Gedanke wird, schon vorgestellt da. Diese Vorstellung in Bild und Erzählung, als Deutung von Sein und Gewordensein des Ganzen und meiner selbst in ihm nennen wir den 'Mythos'. Alle Kulturen haben ihn, den Mythos. *Vor* der Phase des Gedankens, der im Andenken das Ganze denkend vergegenwärtigt, der Phase des reinen Denkens, das zugleich als Andenken 'Andacht' ist, also Meditation und Kontemplation, steht der Mythos.⁴⁴ Dieses 'Vor' bedeutet weder ein Mehr noch ein Weniger, nur eine *andere* Weise der Gegenwart. Im Abendland heißt dieser Gedanke, wenn er ins Wort kommt, 'Logos'. Diese Phase des Vollzugs des Gedankens

⁴² Vgl. Parmenides, fr. 8, wo das τὸ εἶναι beschrieben ist als das Ganze, das Sein, das folgende Prädikate erhält: ἀγέννητον, ἀνώλεθρον, μουνογενές, ἀτρεμές, οὐλον, ἀτέλειστον, ἓν, ὁμοῦ πᾶν, συνεχές, also: ungeworden, unvernichtbar, aus sich selbst zeugend, unerschütterlich, endlos, eins, alles zugleich und lückenlos zusammenhängend. Vgl. hierzu die Interpretation Max Müllers in 'Erfahrung und Geschichte' (233f.): „Alles einzelne Werden ist nur als Bezeugung der Gesamtbewegung, die keine Bewegung, sondern ein Akt, ein Vollzug, das Dasein des sich schließenden Ganzen ist. Alles, was der Mensch erfährt, erfährt er nur als zu diesem Ganzen gehörig, in ihm beschlossen, durch es allein seiend; und dieses Ganze erfährt er als die Wirklichkeit, die Natur.“

⁴³ Wörtlich muß dieses Zitat lauten: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι“. (Denn dasselbe ist Denken und Sein.). Parmenides Frg. 3, in: Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 231. Vgl. hierzu die Übersetzung von Max Müller in 'Erfahrung und Geschichte' (204): „Dasselbe ist das beständige, geistige Vernehmen und Vernommenhaben und sein Vernommenes, das Sein“. Möglicherweise wollte Max Müller hier bewußt dieses Parmenidesfragment mit einem Zitat aus Aristoteles (De an. Γ 4 429a ff): τὸ αὐτὸ ἔστιν τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοουμένον“ verbinden, das er in 'Erfahrung und Geschichte' übersetzt mit: „Dasselbe ist Denken und Gedachtes“ (95 Anm.).

⁴⁴ Zum Begriff 'Andenken', vgl. Heidegger, M., Hölderlins Hymne 'Andenken' (Vorlesung Wintersemester 1941/42), (= GA 52), hg. von C. Ochwadt, Frankfurt/M. 1982. Vgl. ders., Über den Humanismus, 29.

als Bedenken des voraussetzungslosen Seins und des ebenso voraussetzungslosen Nichts, welche beide alle Gegensätze in sich aufheben, ist nicht nur uns Europäern allein beschieden gewesen, sondern geschieht nun (wie der Mythos in allen Kulturen) in allen *Hoch-Kulturen* des uns nahen Westens wie des uns fernen Ostens. Auf Bild und Erzählung, dann auf Gedanke und Versenkung in ihn ('Andacht') erfolgt nun im Abendland eine Phase, die ihm allein eigen ist, die Phase des Begriffs: Mythos - Logos - Horos - Horismos: imaginatio - narratio, dann intellectio - meditatio und schließlich conceptio - conceptus: dies sind drei Phasen (- aber nicht 'Stufen', weil Stufe ein höher Hinaufschreiten der Geschichte uns nahelegen würde, während es sich bei diesen drei Phasen des Geschichtsganges einfach um ein Weitergehen, ein Fortschreiten, aber nicht um einen Fortschritt handelt, als welchen die Ideologie einer primitiven Aufklärung diesen Weitergang aufgefaßt hatte -). Der Begriff will den Gedanken nicht nur denken, sondern er will ihn wiederum begreifen, und in seiner Selbstbezogenheit hält sich dieses *Begreifen* des Gedankens (nach der Meinung Heideggers) für 'mehr' als das bloße *Denken* des Gedankens.

Wie kommt es nun im Abendland zum 'Begriff', wie ereignete sich der Weg vom 'Gedanken' zu ihm? Das bedeutet die Frage, wie kommt es zur abendländischen oder europäischen Sonderstellung, indem hier und nur hier die Seins-Geschichte und Denk-Geschichte zur Begriffs-Geschichte wird?

Wie bei Nietzsche, zu dem Heidegger aber sonst eine dezidierte Gegenposition einnimmt,⁴⁵ setzt auch bei ihm (Martin Heidegger) dieser Eigenweg Europas in seiner Geschichte mit der Gründung der 'Metaphysik' durch Sokrates und Platon ein (auf welche dann der Versuch des Aristoteles folgt, diese Weise des Wissens als Wissenschaft begründend zu etablieren).

Bei dem 'eigentlichen Denken' der Vorsokratik wird immer das Bleibend-Ganze als gesammelte Einheit (Parmenides) oder Widerspruchs-Einheit (Heraklit) bedacht, der gegenüber die Vielfalt der einzelnen werdend- und vergehend-Seienden unbeachtlich und unbedenklich bleibt und damit als Thema des Denkens gleichsam wegfällt. Der (erste) Anfang Europas geschieht für Heidegger durch den Gang vom Gedanken zum Begriff. Er spricht im Gegensatz hierzu nun immer vom 'anderen Anfang'. Durch den Begriff ist die

⁴⁵ Vgl. v.a. Heidegger, M., Nietzsche, 2 Bände, Pfullingen 1961.

Metaphysik und alle aus ihr hervorgehenden Wissenschaften als Einzelwissenschaften eindeutig bestimmt. Wenn der andere Anfang hinter den ersten Anfang Europas zurückgehen will, dann muß hinter den ersten Anfang Europas, hinter die Metaphysik als unsere Herkunft, gegangen werden, d. h. müssen wir eine neue Herkunft hinter unserer bisherigen Herkunft aufsuchen oder finden oder gar erfinden. Müssen wir dann nicht, unserer 'tatsächlichen' Herkunft eine Absage erteilend, eine radikale Destruktion der bisherigen Denk-Geschichte durchführen, in welcher auch unsere bisherige Herkunft und Heimat destruiert werden sollen? Im Programm von *Sein und Zeit* ist auch eine solche Destruktion ausdrücklich als Aufgabe vorgesehen. „Herkunft aber ist Zukunft“⁴⁶. Welche Herkunft bestimmt also unsere Zukunft? Die Herkunft, welche noch nicht destruiert, zwar Boden unseres heutigen Existierens ist, *oder* aber ein Fundament *vor* diesem Boden? So ist der 2. Auflage von „*Was ist Metaphysik?*“ die Abhandlung beigegeben 'La remontée au fondement de la métaphysique', der Rückgang in den Boden der Metaphysik. Die Metaphysik ist also jetzt nicht mehr der gemeinsame Boden des europäischen Denkens, sondern von diesem Grund aus muß weiter abgestiegen werden, wenn 'das eigentliche Europa' gefunden werden soll oder sich finden soll. Wohin geht dieser absteigende Rückstieg? Ist es ein neuer Grund, oder ist es gar der Abgrund? Der erste Anfang als unsere Herkunft muß aufgegeben werden, unsere Geschichte also neu begonnen werden. Ist ein solcher neuer Anfang von uns her leistbar, bestimmbar, planbar, setzbar, erzwingbar? Nein, er muß uns gegeben werden, und jetzt wird alles Erwartung dieser Gabe, Bereitschaft zur Annahme dieser Gabe. So wird dann der 'andere Anfang' zum Mut eines reinen Advents.⁴⁷ Heidegger wird nach der Phase der 'Fundamental-Ontologie' nun

⁴⁶ Wörtlich heißt es bei Heidegger: „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, (Gespräch über die Sprache, in: *Unterwegs zur Sprache*, 96). Heidegger spielt in diesem Zitat auf seine theologische Herkunft an, ohne die er nach eigenen Aussagen nie auf den Weg des Denkens gelangt wäre.

⁴⁷ Zum Begriff des Advent, vgl. die Vorlesung von Max Müller im Wintersemester 1961/62 (*Epochen der abendländischen Denkgeschichte*), 129f., wo er meint, Platon sei nur sehr zweifelhaft mit dem Prädikat, ein Kunder des wahren Gottes zu sein, angebar; er ist nicht in diesem Sinne adventistisch, wie dies der große Theodor Haecker noch gemeint hat. Vgl. auch die Vorlesung vom Sommersemester 1963 (*Grundfragen der Metaphysik*), wo Max Müller feststellt, daß Heidegger angesichts des Fehls Gottes die mystische Hoffnung auf den großen Advent denkt, der sein ganzes Werk durchzieht (241).

'Adventist'. Ist das die vielbesprochene 'Kehre' der Seinsgeschichte, daß an die Stelle des eigenen Vorgehens nun die Erwartung eines auf uns Zukommenden auf die unmachbare Zukunft als 'anderen Anfang' tritt? Liegt darin vielleicht der tiefere Sinn der 'Frömmigkeit des Denkens' im Übergang zu dieser Geduld und Erwartung?

III. So sind wir also wieder bei der 'Frömmigkeit des Denkens' angelangt. Der Ausdruck ist ein Ausdruck Heideggers.⁴⁸ Was bezeichnet er als 'Frömmigkeit des Denkens'? *Die Antwort lautet, daß das Fragen die Frömmigkeit des Denkens sei.* Fragen meint hier nicht die *curiositas*, die Neugier, alles wissen zu wollen. Es meint nicht das unbedingte Bestehen auf einer Antwort, die der *andere* ('Anfrage' bei) oder das andere ('Forschungsfrage') mir zu geben hat, sondern gemeint ist die „Entscheidungsfrage“.⁴⁹ Diese Entscheidung des Menschen ist die Entscheidung zu seiner eigenen Fragwürdigkeit und des ständigen In-Frage-gestellt-Bleibens unse-

⁴⁸ „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“ Mit diesem pointierten Satz endet Heideggers Vortrag 'Die Frage nach der Technik', in: Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 44. Vgl. zum Terminus der 'Frömmigkeit des Denkens' auch: ders., Unterwegs zur Sprache, 175f. Zu einer Interpretation der Heideggerschen 'Frömmigkeit des Denkens', vgl. Müller, M.: „Das Bedenken der vorausliegenden Wahrheit, das einerseits den Streit um das jeweils geltende Wahre hinter sich gelassen hat, ihn aber andererseits noch austragen muß, nennen wir die 'Frömmigkeit des Denkens', der Vernunft.“ (Erfahrung und Geschichte, 23). Da dies An-Denken als 'Frömmigkeit der Vernunft' nichts anderes als das Bedenken des ersten Denkwürdigen sei, sei auch die kritische Reflexion „nicht nur kritische Destruktion, sondern (...) Sammlung auf das eine hin, dem die 'Andacht' gilt und von dem her allein ausweisbare Forderung ausgehen können. Alles Wahre wird in unerbittlicher Kritik unterlaufen, niemals aber die Wahrheit.“ (Ebd. 24). In 'Auseinandersetzung als Versöhnung' reflektiert Max Müller auch über den Unterschied von 'fromm' und 'gläubig': „Der Denker erfährt im Denken auch das Göttliche und bedenkt es auch. So ist wirkliches Denken religiös und auch fromm. Dies konzidiert auch Heidegger und spricht ja ausdrücklich von der 'Frömmigkeit des Denkens'. Aber mit 'Glauben' hat dies für ihn direkt nichts zu tun. Dies zeigt, wie er hier das Glaubensverständnis gewollt auf der doxologischen Ebene festbindet" (109). Unter dem Titel 'Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie' (Darmstadt 1978) untersucht R. Schaeffler den Einfluß der katholischen Theologie auf Heideggers Denken.

⁴⁹ * Alle diese drei Termini sind entnommen aus Heinrich Rombachs Erstlingsschrift 'Ursprung und Wesen der Frage', in: Symposium. Jahrbuch für Philosophie, Band 3, Freiburg 1953, 135-236.

rer selbst im Hinblick auf alles Seiende und das Sein selbst. Eine Beantwortung gäbe alles in unsere Hand, würde uns zum Herren über alles Seiende der Welt machen und zugleich zum Herren unserer selbst, uns das *imperium mundi* und das *dominium super actus nostros* geben. Das In-der-Fraglichkeit-Bleiben ist zugleich der Versuch, auf diese Welt- und Selbstherrschaft zu verzichten, Verzicht auf die von uns selbst zu leistende und leistende Herrschaft zugunsten einer hoffenden Erwartung auf eine unerzwingbare Gabe. Diese ist dann jene *Macht* als Ermächtigung, die sich dem frommen Denken in seiner Bescheidenheit gibt und die zugleich damit sich der *Gewalt* des unbescheidenen Denkens, sich ihm entziehend, verweigert. Es geht also um die Umkehr (die 'Kehre') vom gewalttätigen Denken, von der angreifenden und umgreifenden begrifflichen 'Verstandes-Vernunft' zum fragenden Denken der Erwartung, daß in der vernehmenden Vernunft auf uns zu sich das Ereignis *als Macht* ereignet.

Nun fragen wir an dieser Stelle selbst zwei Fragen:

1. Wie kommt es terminologisch zu dieser Bezeichnung des 'frommen Denkens', was meint das Wort 'Frömmigkeit', welches Phänomen zielt vom Sprachlichen her es an?
2. Wieso ist für Martin Heidegger das charakteristisch abendländische oder westliche Denken, als eines von der Metaphysik bestimmten Denkens, 'unfromm'? Inwiefern steht Metaphysik *gegen* die 'Frömmigkeit des Denkens', und inwiefern muß, um diese 'Frömmigkeit des Denkens' wieder zu gewinnen, mit einem 'anderen Anfang' begonnen werden im Rückgang 'hinter' oder 'vor' die Metaphysik?

Zunächst also: Was heißt denn 'Frömmigkeit'? Hier läßt uns die Etymologie, auf die Martin Heidegger so gern zurückgreifend sich bezog, völlig im Stich; in der Geschichte dieses Wortsinnes hat dieser sich völlig, und zwar in sein Gegenteil, verwandelt. Etymologisch hat nämlich das deutsche Wort 'fromm' die einfache Grundbedeutung des Nützlichen; zu 'Nutzen und Frommen', das ist ein pathetischer Pleonasmus (alle Pleonasmen sind pathetisch), eine den Sinn wiederholende, ihn überbetonende Verdeutlichung. Fromm wird ein Verhalten im ursprünglichen Sprachsinne genannt, durch das Schaden abgewandt und Wertvolles erreicht wird bzw. erreicht werden kann, etwas beigebracht wird, welches uns 'frommt', also dient und nützt, was für uns einen nutzbaren Wert hat; im Denken wird dies alles aber durch exakte Planung und Be-

rechnung, aber nicht durch das, was Heidegger mit der 'Frömmigkeit des Denkens' meint, erreicht. Was kann er also nun damit gemeint, 'im Sinn gehabt' haben?

IV. Das Phänomen des Frommen ist auch das Thema schon eines Dialoges Platons, des „Euthyphron“ nämlich. Im Raum der griechischen Sprache gibt es zwei Worte, die auf das Phänomen der Frömmigkeit zielen; zunächst: der Mensch als 'eusebes' (und seine 'eusebeia') - εὐσεβής (und εὐσεβεία) - und ihr Gegenteil 'asebes' (und 'asebeia') - ἀσεβής (und ἀσεβεία). Der Mensch als eusebes steht im richtigen Verhältnis zum Göttlichen und den Göttern, als asebes aber in gar keinem Verhältnis zu diesem und diesen. Dann aber, und daran knüpft das Gespräch im platonischen „Euthyphron“ an, gibt es das Wort 'to hosion' - τὸ ὅσιον -. Dieses meint das Frommsein des Menschen, das seine Heilheit und Heiligkeit ausspricht, aber nicht die Heiligkeit des Gottes oder der Götter. Dafür steht dann das Wort hieron - ἱερόν -. So besteht das Frommsein der Menschen (τὸ ὅσιον) in ihrem richtigen Verhältnis zum Heilsein der Götter und des Göttlichen (τὸ ἱερόν). Aber wie sieht nun dieses Verhältnis aus? Der platonische „Euthyphron“ gehört zu den sog. 'aporetischen' Dialogen. Er führt zu keinem Ende. Er endet in der bleibenden Frage; er geht im Gespräch alle Weisen des Frommseins des Menschen (des Hosion) durch, um zu zeigen, was es *nicht* ist, z. B. kein 'Geschäft' mit den Göttern, denen wir geben, wofür sie uns wieder in Partnerschaft etwas zurückgeben. Das Geschäft: *Wir* opfern ihnen, und *sie* schützen uns. Es ist auch nicht eine θεοφιλία (theophilia), keine Freundschaft mit ihnen, die durch das Verschiedensein beider so nicht (ohne weiteres) stattfinden kann. Wenn weder also ein 'Geschäft' (*do ut des*) noch bei der Ungleichheit eine 'Freundschaft', was dann? Was soll dabei herauskommen? Vermutlich soll nichts dabei herauskommen. Das alles trifft das Wesen, das εἶδος (eidos), den eigentlichen Sinn des ὁσίον εἶναι (hosion einai), des Frommseins, augenscheinlich nicht. Was aber ist der bleibende Anblick, das fundamentale Aussehen, das eidos als sichtbarer Sinn jenes Verhältnisses, das wir Frömmigkeit nennen? Die Frage bleibt offen, wir bleiben *in* der Frage, *bleiben* also, nach der Frömmigkeit fragend, selbst fromm *in der Frage* nach der Frömmigkeit, wenn nach Heideggers Bestimmung (welche nicht ohne weiteres auch die des Sokrates und die des Platon ist) wir *auf die Antwort* und ihre Erzwingbarkeit *verzichten*. Auf jeden Fall ergibt sich in diesem Gespräch und aus ihm, daß jeder 'um-zu', jedes οὐ ἐνεκα, jeder

Zweck, dessen Erfüllung den Wert des Verhaltens bemißt, das Phänomen der Frömmigkeit verfehlt, ja sogar ihr Wesen zerstört. Diese Einsicht bedeutet schon viel: 'Fromm-sein' hat keinen Wert, aber es hat Würde; es hat einen Sinn, aber es hat keinen Zweck; es ist nutzlos. Seine Rechtfertigung (erinnern wir uns an die kantische *quaestio iuris* im Gegensatz zur *quaestio facti*⁵⁰) ist es selbst. Das kann in solchen Sätzen ausgedrückt werden wie: „Was Würde hat, ist wertlos“ und „Was Wert hat, hat von daher keine Würde“.⁵¹ Dies ist eine Wiederaufnahme der aristotelischen Position in der Unterscheidung des τὸ ἀγαθὸν καθ' αὐτό (dem, was in sich gut ist und um seiner selbst willen geachtet wird, und des ἀγαθὸν πρὸς ἡμᾶς (dem, was für uns gut ist und das statt der Achtung seiner Würde die Schätzung seines Wertes erfährt).⁵²

Zum Frommsein gehört also das Wissen um den Unterschied von Würde und Wert, von Selbstzweck und Selbstziel einerseits und von Fremdzweck und Fremdziel andererseits. Frömmigkeit ist Aner-

⁵⁰ Vgl. Kant, I., Fortschritt der Metaphysik, in: Gesammelte Werke, hg. von der Königlich-Preußischen Akademie zu Berlin 1910ff. (Nachdruck), VIII, 255; ders., KrV B 116f. (III 99).

⁵¹ Vgl. hierzu Kant: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, [Max Müller ergänzt hier am Rande seiner (Akademie-) Ausgabe: Wert], oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 434). Der Text fährt fort: „das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Werth, d.i. Würde. (...) Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ (Ebd. 435). „Denn es hat nichts einen Werth als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Werth, haben“ (ebd. 436). „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ (Ebd. 436) Kant stellt sich eine „gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person (vor), die alle ihre Pflichten erfüllt.“ (Ebd. 440). Vgl. auch die 'Kritik der praktischen Vernunft': Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten (...). Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit (B 59; V, 33). Vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 106, wo er Person als jenes Seiende bezeichnet, dem allein unbedingte Würde zukommt aufgrund des apriorischen Gefühls der Achtung, in der wir in uns selbst den Grund unserer Würde, die Autonomie, erfahren. Vgl. auch Müller, M., Philosophische Anthropologie, 161ff.

⁵² Vgl. Aristoteles, Met. 1022 a 14ff. Vgl. auch NE 1095 b 14ff.

kenntnis zweck- und zielloser Würde; Philosophie, Kunst, Religion, Politik haben keinen Wert, aber ihre ihnen eigene Würde. Sie dienen nicht zu etwas anderem als sie selbst, sondern sie sind 'hohes Leben', 'wahre Wirklichkeit'. Frommsein heißt so, diese Würde aller wahren Wirklichkeit anzuerkennen und hinzunehmen und sie nicht nur auf ihren Wert hin abzuschätzen. Als Albert Schweitzer die Flußpferde im Sanaga sah und der Dampfer sie schonend umfuhr, da war Frömmigkeit da, Achtung vor der Würde *alles* Lebens, *alles* Lebendigen.⁵³ Aber das ist noch nicht der *volle* Begriff des Frommseins, besonders nicht in bezug auf die 'Frömmigkeit des Denkens' hin gedacht. Was fehlt uns hierbei noch? Wir zitierten die Aussage Martin Heideggers, die Frömmigkeit des Denkens sei das Fragen. Nach dem von Heinrich Rombach in seiner Frühschrift entfalteten Schema des Fragen-Könnens sagten wir, der Entschluß, nicht auf einer Antwort bestehen zu müssen, sondern den hohen Mut zur Demut der Antwortlosigkeit aufzubringen, sich zu dieser zu *entscheiden*, in der Hinnahme der eigenen Fragwürdigkeit und damit Endlichkeit, sei notwendiger Bestandteil der Frömmigkeit. In der Frömmigkeit des Denkens verbindet sich also die Anerkennung von allem und uns allen in ihrer Würde mit der Bescheidung, in der Frage zu bleiben; damit sind Absolutheit (Würde ist ein *absolutum*) und Kontingenz (Frage ist ein Zeichen von Endlichkeit und Kontingenz) eine paradoxe Synthese eingegangen.

Wir sagten soeben: Frommes Denken bescheidet sich mit dem Bleiben in der Frage und bringt damit den Mut zur Demut auf, die die Antwort nicht erzwingt, sondern als Gabe erwartet und erhofft. Frommes Denken steht damit jenseits jener Gewißheit des Wissens, welche moderne Einzelwissenschaft unbedingt erreichen will, aber auch jenseits der Sicherheit des Glaubens, der mit seinem Glauben die Fragen abschneiden will. Was erhofft dann das fromme Denken in seiner Hoffnung im Gegensatz sowohl zum gewiß wissenswollenden Denken als auch gegenüber dem fraglos-sicher denkenden Glauben, in welchen beiden das Fragen in seiner Frömmigkeit sein Ende gefunden hat? Es ergibt sich also: Man kann fromm sein, ohne zu glauben; man kann aber auch glauben, ohne fromm zu sein.

⁵³ Vermutlich bezieht sich Max Müller hier auf Schweitzers Schilderung jener Dampferfahrt am Fluß Ogowe, bei der er das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben entdeckt. Vgl. Schweitzer, A., *Gesammelte Werke in fünf Bänden* (hg. von Grabs), R., München 1974, V, 179ff.

Das Letztere (Glaube *ohne* Frommsein) ist das Gefährlichere, das die Echtheit Bedrohendere. Wir fragen also jetzt - als wichtige Zwischenfrage eingeschoben -: Wie ist das Verhältnis von Frömmigkeit und Gläubigkeit? Martin Heidegger, der den Ausdruck des 'frommen Denkens' in die heutige Philosophie gleichsam eingebracht hat,⁵⁴ schließt dennoch in seiner 'Frühe' ein 'gläubiges Denken' als Verzicht auf das Denken und Widerspruch in sich selbst aus. „Man glaubt, *oder* man denkt“⁵⁵. Das ist eine vom frühen Heidegger schroff hingestellte Alternative. Ich lehne sie in dieser Form ab. Wie ist dann aber für mich das richtige Verhältnis von Frömmigkeit und Gläubigkeit zu bestimmen? Dies fragen wir jetzt nochmals. Heidegger ist lange Zeit hindurch der Ansicht, daß man den Glauben 'haben' oder 'nichthaben' kann, daß er gleichsam als fester Besitz zum Gläubigen und damit den Gläubigen *gehört*. Dies sei Lehre der Kirche. Glauben ist, wie ihn der Katechismus in seiner Jugend gelehrt hat, für ihn immer noch ein Für-Wahr-halten auf Zeugnis hin, wobei die Wahrhaftigkeit der Zeugen und ihre unbestrittene Autorität Vorbedingung ist. Diese Zeugen sind in seiner Herkunft, seiner heimatlichen Jugend also, für ihn zunächst wirklich unbestritten und unbestreitbar. Sobald sie aber nach dem Auszug aus der Heimat dies nicht mehr sind, fällt der Glaube, der das Seine ist, dahin, und der bisher Glaubende fällt vom Glauben ab, wird ein 'Renegat'. Dieser 'Abfall' vom Glauben der Jugend hat gar nichts mit der Frömmigkeit seines Lebens und Denkens zu tun. Dieser traditionelle Glaubensbegriff des unbedingten Für-Wahr-haltens von richtigen Sätzen 'auf Zeugnis hin', den er so gleichsam fraglos übernommen hat, scheint für das, was 'Leben aus dem Glauben' meint, aber unzureichend, ja sogar in bestimmtem Sinne antiquiert und sogar primitiv zu sein. Vom nicht-primitiven religiösen christlichen Glauben gilt *von je her* der Satz: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“⁵⁶. Hier ist der Glaube nicht Besitz, Eigentum, das Sicherheit uns gibt; der wirklich Gläubige betet um den Glauben

⁵⁴ Vgl. hierzu: Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, 44; ders., Unterwegs zur Sprache, 175f. Max Müller versteht in 'Erfahrung und Geschichte' unter der 'Frömmigkeit des Denkens' das „Bedenken der vorausliegenden Wahrheit, das einerseits den Streit um das jeweils geltende Wahre hinter sich gelassen hat, ihn aber andererseits noch austragen muß“ (23).

⁵⁵ Heidegger, M., Phänomenologie und Theologie, Frankfurt/M. 1970. Vgl. auch Was ist Metaphysik, Bonn 1929, 19f.

⁵⁶ Wörtlich heißt es in der Einheitsübersetzung: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24).

und hofft auf ihn als Erfüllung seines Gebetes. Er bleibt in der Erwartung auf Erfüllung dieser Hoffnung, welche Erfüllung fraglich bleiben muß; für den 'frommen Christen' ist der Glaube ja Geschenk und Gnade, worüber er also in keiner Weise und niemals verfügt, etwas, das nicht und nie Eigentum werden kann. Das hat der Thomas-Kenner Heidegger, der auch nach dem Zeugnis Rudolf Bultmanns ein ausgezeichneter Luther-Kenner war, doch gewußt, aber für sich nicht realisiert. Die Würde des Glaubens, die ihm 'gnadenhaft', d. h. als Gabe zuteil wird, bleibt immer innerhalb einer endlichen Fraglichkeit. So unterscheidet sich der sichere, triumphale, unfrome Glaube von seiner fraglichen, hoffenderwartenden, frommen Gestalt. In dieser 'frommen' Gestalt gilt dann der absolute Gegensatz, den Martin Heidegger als Entweder-Oder des Glaubens und Denkens behauptet, nicht. Das 'fromme Denken', dessen Gestalt wir vorher expliziert haben, steht also neben dem, was man das 'gläubige Denken' nennen kann; aber dies gilt wiederum nur dann, wenn der Glaube kein unfrommer Glaube ist (ein sehr häufiges Phänomen), sondern als frommer innerhalb der Frage 'an mich' bleibt und damit auch als Frage 'für uns' fraglich bleibt. Die echte, eigentliche Form der Gläubigkeit muß fromm sein, sonst verliert sie die Freiheit der Frage und verzichtet auf die Menschlichkeit des Menschen.

V. Wir wiederholen: Die echte Gestalt der Frömmigkeit des Lebens wie des Denkens muß also nicht schon gläubig sein und führt auch nicht notwendig zu einem bestimmten Glauben; aber die Frömmigkeit als Hoffnung und Erwartung des Denkens öffnet dieses für die Gabe der zwecklosen Würde als Sein und Sinn, welche Gabe ihm gegeben oder ihm verweigert werden kann; wenn letzteres geschieht, dann ist der Fromme in seiner Frommheit zugleich ein Ungläubiger (vergleiche die Frommheit Reinhold Schneiders im Entzug und Verlust seines Glaubens während seines letzten Wiener Aufenthaltes [„Winter in Wien“⁵⁷]); wenn aber nicht der Glaube sich ihm entzieht, sondern er sich ihm verweigert, dann ist er als Ungläubiger zugleich unfromm. Es gibt also eine verschiedene und doch analoge Frömmigkeit und Unfrömmigkeit des Denkens wie des Glaubens. Die Sicherheit und angebliche Gewißheit des un-

⁵⁷ Vgl. Schneider, R., Winter in Wien, Aus meinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg u.a. ¹²1978.

frommen Glaubens hat in ihrer Intoleranz zu fürchterlichen Ereignissen im zwischenmenschlichen Bereich in der Geschichte geführt.

Bleiben wir nun bei der Erörterung der Frömmigkeit des Denkens und lassen nun die des Glaubens ganz beiseite, denn in bezug auf den Glauben scheint mir der doxologische Ansatz Heideggers einfach ungenügend. Martin Buber hat in seinen „Zwei Glaubensweisen“⁵⁸ die israelische 'emuna' als das lebendige Vertrauen auf das Bei-uns-Sein und Mit-uns-Gehen Jahwes gestellt gegen die christliche Doxa als das Für-Wahr-halten sog. 'Wahrheiten'. Aber der christliche Glaubensbegriff ist nicht nur Doxa, sondern auch Pistis, Vertrauen auf Christus und vertrauender Mitgang mit ihm als dem geschichtlichen Gott in seiner Geschichte.⁵⁹ Guardini hat hier herausgestellt: Christentum ist kein System, Christentum ist keine Lehre, an die man sich gläubig bindet, sondern Christentum ist eine Geschichte, die Mitgang mit ihr verlangt.⁶⁰ Der von Bernhard Casper 1980 erstmals veröffentlichte und seither viel zitierte „Abschiedsbrief“⁶¹ Heideggers an Engelbert Krebs ist der Abschied von dem Katholizismus als 'System des Katholizismus'. Er ist insofern ein Mißverständnis, welches Heidegger aber mit der katholischen Kirche seiner Zeit teilte, als die Kirche damals unter Papst Leo XIII. ein verbindliches weltanschauliches sicheres System auf die Grundlage von Thomas von Aquin aufbauen wollte, was ihr aber nicht gelungen ist. Im Gegensatz hierzu gibt es kein System des Christentums, besonders auch nicht des katholischen Christentums. Auch echte Philosophie widerstrebt dem System entgegen der heute noch üblichen Meinung. Ein System beantwortet alle Fragen,

⁵⁸ Buber, M., Zwei Glaubensweisen, in: Werke I, München/Heidelberg 1964, 724-726.

⁵⁹ Vgl. hierzu auch Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung: „Ich halte diese Gegenüberstellung der jüdischen Emuna und der christlichen Doxa so für unhaltbar: Der jüdischen Emuna entspricht die christliche Pistis, die mit der Doxa eine Einheit bildet und die auch gläubiges Vertrauen (...) darstellt; oder anders gesagt: Der christliche Glaube ist nicht nur 'doxologisch', sondern auch 'postologisch', ist nicht nur der Akt der Annahme einer Lehre, sondern ein Lebensvollzug.“ (107f.).

⁶⁰ Vgl. Guardini, R., Freiheit Gnade Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München 1956, 232ff.

⁶¹ * Casper, B., Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923, in: Freiburger Diözesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer, 100 (1980): Kirche am Oberrhein (= FS für Wolfgang Müller), hg. v. R. Bäumer, K.S. Frank und H. Ott), 541.

stellt jedes an seinen fraglichen festen Ort und *beherrscht* es damit zugleich. Eine herrschen-wollende systematische Theologie wie ebenso eine solche systematische Philosophie kann aber nach unseren bisherigen Erörterungen gar nicht 'fromm' sein.

Der menschliche Verstand als das ordnend-begreifende Vermögen, noch in der heute antiquierten Vermögensterminologie ausgedrückt, ist das „Vermögen der Begriffe“⁶², wie Kant sagt. Das Vermögen der Gedanken, die nicht uns einfallen, sondern die in uns einfallen, ist dagegen die vernehmende Vernunft. Eigentlich gehören zu ihr nicht viele Gedanken, sondern nur 'der' Gedanke: der von Sein und Nicht-Sein, der des Ganzen und der Welt und von uns in Sein, Nicht-Sein im Ganzen in der Welt. Dieser eine *Gedanke* hat, wie wir schon erläuterten, keinen adäquaten *Begriff*. Bei Jaspers wird er „das Umgreifende“⁶³ genannt, obwohl mit dieser Bezeichnung der Gedanke nur *in einem* seiner Bezüge, die von der raum-zeitlichen Vorstellung her geprägt sind, gedacht wird. Der Verstand steht noch jenseits des Gegensatzes von fromm und unfromm. Er greift immer zu und greift immer an, denn Verstand, sagten wir, ist ja nach Kant das Vermögen der Begriffe. Wie sollte er deswegen also getadelt werden können? Das gleiche gilt aber nicht von der menschlichen Vernunft. Die 'fromme' Vernunft ist die 'vernehmende' Vernunft; es gibt aber auch die 'unfromme' Vernunft, die das System entwerfende Vernunft, die Vernunft, welche nach Kant das Vermögen der Vorstellung der Ideen ist, aus welchen dann auch alle 'Ideologien' entspringen. Was Heidegger will, ist *zunächst* die Umkehr von der spekulativ system-entwerfenden, ideologischen Vernunft, der Übergang zur hörend-vernehmenden und historischen Vernunft, die zwar ein Apriori vor aller Verstandes- und Sinnestätigkeit ist, aber eben ein nicht festgelegtes, sondern geschichtlich sich uns zuschickendes Apriori in der ganzen Fragwürdigkeit, in der alles Geschichtliche je und je steht. Der Versuch dieser 'Kehre' ist innerhalb der abendländischen Metaphysik oft gemacht worden; diese Metaphysik verdankt ihre Lebendigkeit gerade dieser immer neu sich vollziehenden Auseinandersetzung.

⁶² Kant, I., KrV B 90 (V, 84).

⁶³ Jaspers, K., *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935, 28-49. Dieser Zentralgedanke, den Jaspers hier (allerdings existential-ontologisch) interpretiert, findet sich bereits bei Aristoteles, wie Max Müller in 'Sein und Geist' (6f. Anm.) bereits ausgeführt hat.

VI. Das schlechthin Neue in Heideggers 'seinsgeschichtlichem Denken' ist also nicht die 'Kehre' als Kehre von der menschlichen (Bewußtseins-) Intentionalität auf eine Gegenstandswelt hin zu einer 'Seins-Intentionalität' auf ihn, den Menschen und sein Bewußtsein hin, es hat mit einer Kehre von einem Subjektivismus zu einem Objektivismus (wie fälschlicherweise schon Husserl gedeutet wurde) nichts zu tun, vielmehr ist das Neue in der 'Kehre' Martin Heideggers, daß das sich uns zukehrende Sein in seinem Dialog mit uns und auf uns zu als Sprache (sein Anspruch und unsere Entsprechung) nicht immer dasselbe sich gleichbleibende Unbedingte ist, als ein unverändert Anwesendes, sondern selbst Geschichte 'hat' und selbst Geschichte 'ist'. Das Unbedingte ist geschichtlich und damit mit der Zeit als der Bedingung aller Endlichkeit unlöslich verbunden. Nehmen wir aber den Ausdruck 'Kehre' nun allgemeiner als Umkehr des Verhältnisses von Mensch zu Sein, von Sein zu Mensch und Bewußtsein, dann kann man generell formulieren, daß die Anerkenntnis *dieser* 'Kehren' bereits die Frömmigkeit des Denkens ausmacht. Was Heidegger aber neu sieht oder zu sehen glaubt, ist, daß Geschichte nicht nur zwischen Sein und Mensch, zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Anspruch und Entsprechung als Wesen der Sprache sich abspielt, sondern daß der Anspruch als unbedingter und als unbedingte Zukehr des Seins zu uns an ihm selbst nicht zeitlos, 'ewig' und damit nicht 'ethisch', sondern vielmehr 'historisch', zeitlich im Sinne der Seinsgeschichte ist. Schon bei Augustinus wird gerade der Gott selbst geschichtlich. Wir weltgeschichtlichen Menschen sind nach ihm in einem völlig ungenügenden Sinne *geschichtlich* zu nennen, denn das *Weltgeschehen* (im Gegensatz zum Heils-Geschehen) bewegt sich ohne durchhaltenden Sinn in einer Folge der „magna latrocinia“⁶⁴, von großen Übeltaten und Verbrechen. Der geschichtliche Gott des Augustinus und die Geschichtlichkeit des Seyns bei Heidegger haben wiederum ihre analoge Parallelität. Der christliche Gott ist *nicht* und niemals das überzeitliche Theion des Aristoteles, aber auch nicht das immerwährende Weswegen (ὄν ἕνεκα), wie es Platon erlebt hat und dieses Erlebnis auch im berühmten 7. Brief schildert.⁶⁵

⁶⁴ Augustinus, A., Serm. ed. Denis XXIV, 11.

⁶⁵ Vgl. Platon, Ep. 341c 6f.

Es ist bekannt, wie Heidegger sich immer wieder Augustinus zugewandt hat.⁶⁶ Die Zeitanalyse des 11. Buches der „*Confessiones*„ hat ihn stets gefesselt, gerade, weil sie erstmals ein gleichsam ebenbürtiger Gegensatz zu seiner Zeitanalyse bedeutete. Zeit ist *Gegenwart* für Augustinus; Gegenwart als die Einheit dreier Gegenwarten, des *praesens de futuro*, des *praesens de praesenti* und des *praesens de praeterito*.⁶⁷ Alle drei Gestalten des *praesens* werden zusammengehalten durch das erstreckungslose *praesens* der Ewigkeit, das bei Platon als ἐξαιφνης (*exaiphnes*) *erlebt* wird.⁶⁸

Die analoge Parallelität der religiös-christlichen-heilsgeschichtlichen 'Kehre' in ihrer großen Differenz zum Konzept der seinsgeschichtlichen 'Kehre' im 'Seyn selbst' aufzuzeigen, wäre so naheliegend und reizvoll, daß es merkwürdig bleibt, daß Martin Heidegger sich nicht darauf eingelassen hat und diese Einlassung ihn augenscheinlich nicht wesentlich reizte. Bei Platon ist vernehmende Vernunft (*nous*) und begreifend-zugreifender Verstand (*dianoia*) noch im echten Gleichgewicht. Ich würde daher den (für Heidegger) eindeutigen Gang von der platonischen Metaphysik zu jenem Begriffswissen Europas, das anscheinend notwendig zum „Gestell“⁶⁹ führt, so nicht mitvollziehen können. Die lebendige

⁶⁶ Vgl. hierzu die Vorlesung vom Sommersemester 1921: 'Augustinus und der Neuplatonismus', in: Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= GA 60), hg. von C. Strube, Frankfurt/M. 1995, 160-269.

⁶⁷ Vgl. hierzu Augustinus, *Confessiones*, XI, 18ff. (CSEL XXXIII, 269ff.) und ebd. IX, 10 (CSEL XXXIII, 215ff.). Vgl. hierzu auch die Interpretation Max Müllers hierzu in 'Erfahrung und Geschichte', 44ff.; 212ff.

⁶⁸ Vgl. Platon, *Parm.* 156 c ff. Vgl. auch Beierwaltes, W., *Εξαιφνης*, oder: Die Paradoxie des Augenblicks, 271-283.

⁶⁹ Zum Begriff 'Gestell', vgl. Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, 13-44; ders.: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962; ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969. Vgl. hierzu Müller, M., *Der Kompromiß. Oder: Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, Freiburg 1980: „Gestell ist für ihn (Heidegger, Anm.d.Hg.) der Name für das Ganze eines vollständigen Funktionierens innerhalb einer Welt totaler Verfügbarkeit, in welcher also alles und jedes von uns vorgestellt wird und als gegenübergestellter Gegenstand sich uns zustellt und damit unserer Manipulation ausgeliefert ist. Hier fragt keiner mehr, in sie hineingestellt, über diese Welt hinaus, er 'transzendiert' sie nicht.“ (18). Dem Begriff des Gestells stellt Müller den des Werkes gegenüber: „In der Epoche des Gestells würde kein Werk mehr glücken, weder das des Denkens, noch das der Liebe, weder das des Könnens (die Kunst), noch der Verehrung (der Kult). 'Werk' ist Gegenwart des Seins *als* Seiendes durch Darstellung; Werk ist immer 'repräsentativ'. 'Gestell' ist Gegenwart der seinslosen, aber verfügbaren (zugestellten) Gegenstände. Geschichte ist repräsentativ-

Geschichte der Metaphysik wird hier zu einer quasi uniformen und zugleich 'unfrommen' *Entwicklung* als 'Ruinanz'⁷⁰. Bei Platon ist der Weg des Abendlandes vor aller Scheidung und Entschiedenheit zwischen frommem und unfrommem Denken aber noch völlig offen.

Der platonische 'Begriff' ist der Versuch der (begrifflich-dialektischen) Umgrenzung und Fassung des Erstvernommenen und Erstgesehenen, des εἶδος (eidos). Bei Platon bleibt der Begriff, so sehr er selbst dialektisch das Phänomen in begriffliche Fassung bringen will, immer an das stets Befragte und alle Fragen leitende Urphänomen, das wir auch den 'Gedanken' nennen können, gebunden und bleibt so in dieser Fragestellung 'fromm'; jenes, das alles Geschaute und seine begrifflich gefaßten 'Gestalten' zur Welt vereinigende Göttliche läßt keinen Begriff von ihm selbst mehr zu, wohl aber gestattet es den Gedanken. Von ihm gilt, daß es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (epekeina tās usias)⁷¹ ist, daß es als εἶδος εἰδῶν (eidos eidon) in keine Gestalt mehr eingehen kann, also jenseits alles Wesens und aller Gestalt wesenlos ist. Es ist damit begriffslos und unbegriffen, aber dennoch erfahren, erfahren nicht wie das milde Licht, in dem, von ihm umgriffen, alles und auch wir selbst stehen, sondern erfahren als einschlagender Blitz; nur in diesem Getroffensein haben wir als die so Betroffenen auch unter uns die Gemeinschaft des Verstehens (7. Brief).⁷² Das ist echte Phänomenologie ohne jede Konstruktion und Spekulation, 'transzendente Erfahrung' nach jener Devise, die Husserl so formuliert hat: „Zu den Sachen selbst“⁷³.

symbolische Werkgeschichte; Zeit des Gestells wäre nun wirklich: werklose Nachgeschichte. Wenn aber Philosophieren noch geschieht, so wird die Möglichkeit des Werkes als des Ineinsfalls der Differenz noch bedacht; in diesem Bedenken geschieht bereits ein 'Wieder-symbolisch-werden' der Zeit, wir dieses ihr Symbolischwerden gleichsam vorbereitet und mitbewirkt, indem Symbol-Verständnis realiter geweckt wird." (Symbolos 54). „Gestell ist ihm (Heidegger, Anm. d. Hg.) der Name für das Ganze eines vollständigen Funktionierens innerhalb einer Welt totaler Verfügbarkeit" (Der Kompromiß, 18).

⁷⁰ Max Müller verwendete 'Ruinanz' stets unter Berufung auf Heidegger und setzte ihm (in persönlichen Gesprächen) den Begriff der 'Elevanz' entgegen.

⁷¹ Vgl. Platon, Pol. 509 b 7.

⁷² Vgl. Platon, Ep. 341c 6f.

⁷³ Vgl. hierzu auch Heidegger, M., Sein und Zeit, 27.34.

In diesem ersten Aufbruch der Metaphysik⁷⁴ ist die 'Anstrengung des Begriffs' und die Frömmigkeit des das Phänomen hinnehmenden Vernehmens ineinander und aneinander gebunden-verbunden; dieses metaphysische Denken führt nicht, wie Heidegger meint, zur Herrschaft von uns als Subjekten und verlangt nach keiner 'Kehre'. Dieses Denken Platons ist sowohl Metaphysik als auch Phänomenologie. Phänomenologie aber ist von ihrem Wesen her 'frommes Denken': ihr Ziel ist $\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$, ehrfürchtige 'Rettung' dessen, was sich zeigt.

Im Gegensatz des zeitlos-geschichtslos aus uns ausstrahlenden Lichtes der Vernunft (als des *lumen intellectus agentis*⁷⁵ oder als *lumen naturale*⁷⁶) wäre der ereignishaft Einbruch der Illumination bei Augustinus zu bedenken⁷⁷ und ebenso des 'brennenden Feuers' (feu), das Pascal als seine Bekehrung erlebt.⁷⁸ Diese Erfahrungen sind religiöse Erfahrungen des *geschichtlichen* Denkens, und in ihnen geschieht bereits die 'Frommheit der Kehre'. Ich weiß wohl, daß Heidegger mit seiner 'Kehre' nicht diese für ihn doch *noch* und *nur* 'ontische' Kehre meint, die 'unser' Geschehen gleichsam als eine 'Metanoia', eine 'Umkehr', bedeutet und die damit der menschlichen faktischen Geschichte zuzuordnen ist. Heidegger zielt die Dimension der 'Seins-Geschichte' an; aber die Verklammerung *beider* Geschichten, der ontischen Geschichte *und* der ontologischen Geschichte und der je andere Charakter beider Geschichten, deren

⁷⁴ * Platon, bei dem und durch den dies geschieht, wird daher von Kurt Singer "Platon, der Gründer" genannt. Vgl. Singer, K., Platon, der Gründer, München 1927. In der Vorlesung im Wintersemester 1960/61 (Epochen abendländischer Denkgeschichte), erklärt er auch warum: „denn er hat nun wirklich die Metaphysik gegründet, und alle andere Größe, die des Thomas, oder Descartes oder Kant, oder Fichte oder Hegel, sie bewegen sich innerhalb der Gründung und sind in diesem Innerhalb groß, aber so die Gründung, das entscheidende ist, überragt Plato in dieser Hinsicht jeden Denker, der nach ihm gekommen ist, hat er innerhalb des Denkens des Abendlandes nun eine Vorzugsstellung, die sich nicht auf ein mehr an Begabung gründet, sondern die sich berufen kann auf den geschichtlichen Ort, daß mit ihm und seine Leistung die Epoche der Metaphysik einsetzt.“ (115).

⁷⁵ Vgl. Thomas von Aquin, Sth. I, 55.

⁷⁶ Vgl. Thomas von Aquin, Sth. I, 12f.; III 9,4; ScG III, 54.57.157. Vgl. hierzu die Interpretation von Müller, M., Existenzphilosophie, 100.

⁷⁷ Vgl. Augustinus, A., Confessiones, VI, 24; XII, 28 (CSEL XXXIII, 302, 340ff.). Zu einer Interpretation hierzu, vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 435.464.

⁷⁸ Vgl. Pascal, B., Memorial, in: Chevalier, J. (ed.), Œuvres complètes, Paris 1954, 553f.

Geschichtlichkeit nur analog begreifbar ist, *bleibt* als Frage. Heideggers Denken gibt uns keine Antworten, sondern stellt uns Fragen. Und somit bleiben er und es in dieser Fraglichkeit auch 'fromm'. Der wahrhaft Weise weiß als Wissender, daß er diese Antwortlosigkeit bzw. diese Zweideutigkeit aller geschichtlichen Weisungen ertragen muß. Schon Heraklit sagt: 'Der machtvolle Gott in Delphi sagt nichts (aus) und (ver-)birgt nichts, sondern er deutet.' (ὁ ἀναξ οὐ τὸ μαντεῖον ἔστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.)⁷⁹

Hier sind bereits jene 'Spuren' und 'Winke', denen der späte Heidegger so sehr vertraut, sichtbar. Das fromme Denken sieht die Antwort des delphischen Gottes auf unsere Fragen nicht als eindeutige Weisung und Anweisung *für uns* an, sondern als erneute Gegenfrage *an uns*. So ist die echte Geschichte der Metaphysik in sich selbst zweideutig und fraglich, während sie für Heidegger eine Fülle angeblich eindeutiger Antworten enthält, welche er ablehnen zu müssen glaubt. Indem Heidegger in seiner Metaphysik-Deutung auf dieser eindeutigen Um-Interpretation besteht, wird sie so erst jener Weg zum 'Gestell' als jenem Herrschafts-Ende, wo das zunächst von uns Beherrschte uns nun selbst beherrscht, konsequente Entwicklung.⁸⁰ Damit gibt er bereits eine eindeutige Antwort auf die zweideutige Frage, was die abendländische Metaphysik als unsere Geschichte nun sei; in seiner berühmten Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“⁸¹ wird im Gegensatz dazu diese eben nicht in einer Antwort umrissen, sondern bleibt als die unaufhebbare Fraglichkeit unserer Existenz in deren Hineingehaltensein in das Nichts. So scheint mir diese Antrittsvorlesung 'frömmen' zu sein als die ganze spätere Durchführung der Konzeption der Seins-Geschichte. Sicher: diesem 'Konstrukt' der abendländischen Seins-Geschichte, die angeblich unter dem eindeutigen 'Geschick der Metaphysik' stand, folgt dann für Heidegger der 'Advent', in dem er (Martin Heidegger) sich selbst heute stehen sieht und der Vor-Blick auf den 'anderen Anfang', den wir nicht selbst legen können, ist. Die Verklammerung unserer ontischen Denkgeschichte mit der

⁷⁹ Heraklit, fr. 93, in: Diels, H., und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 172.

⁸⁰ Vgl. ähnlich das Kapitel 'Herrschaft und Knechtschaft' in: Hegel, G.W.F., Sämtliche Werke, Band 2: Phänomenologie des Geistes (Ausgabe Glockner), Stuttgart-Bad Canstatt ⁴1964, 148-158.

⁸¹ Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Bonn 1929.

ontologischen Seins-Geschichte fehlt bei ihm zwar nicht völlig, denn zur Seins-Geschichte gehört *auch* unsere Antwort auf deren Frage. Nicht daß diese Antwort sich jeweils als glückendes oder mißglückendes Wagnis darstellt ist das Bedenkliche, sondern daß das Gleichgewicht zwischen beiden Geschichten, der Seins-Geschichte und der Menschen-Geschichte, stark verschoben ist zum Übergewicht der Seins-Geschichte hin. Wichtigste Aufgabe eines 'Denkens nach Heidegger' wäre der Versuch, eine neue Gleichgewichtigkeit beider Geschichten zu denken. Wenn die Geschichte uns diesen Versuch gestattet, wäre dies dann nicht schon 'der andere Anfang'?

VII. *Will* also Heidegger 'den anderen Anfang'? 'Der andere Anfang' kann aber überhaupt nicht gewollt werden. Wir können aber, wenn er bei uns und mit uns wieder 'neu' anfängt, uns in ihn hinstellen. Er kann nicht mit unserer *Gewalt* herbeigeführt werden, es kann nur seine *Macht* erwartet und erhofft werden: das ist dann die Frömmigkeit des Denkens *unserer* Zeit. Der Gedanke kann auf ihn vor-gehen, in gewisser Weise auf ihn zu-gehen, der Begriff und seine *Gewalt* sind ihm gegenüber aber ohnmächtig.

War Heideggers Denken also 'fromm'? Ich meine abschließend: Nicht immer und nicht in jedem historischen Augen-Blick *seiner* Geschichte war Heidegger ein 'frommer Denker', aber in seinem 'Grund-Zug' doch sehr wohl. Denn: Frömmigkeit des Denkens ist dann und dort und bei dem da, der die Herkunft nicht *verwirft* und die Zukunft nicht *entwirft*; sie ist dann da, wenn das Denken sich seine Vergangenheit *und* seine Zukunft nicht ausdenkt, sondern sich Gegenwart erwirkt, in welcher das zu Erinnernde in der Andacht des Andenkens steht und das Kommende als das rein Erwartete hoffend bedacht wird. Wer die Annahme *beider* (des Andenkens und der Erwartung) als Grundhaltung denkend vollzieht, der ist ein 'frommer Denker'. In der bleibenden Frage, ob das Erinnernte uns tragen kann, ob das Erwartete uns erfüllen kann, gründet sich das Wissen um unsere radikal bedingte Endlichkeit auf diese unsere unbedingte Hoffnung. Nachdem er nicht mehr glauben konnte, blieb dann Heidegger noch in dieser Hoffnung? Blieb er ein 'frommer

Denker'? „Nur ein Gott kann uns noch retten“⁸²: Diese letzte Aussage, ist sie verzweifelnd-unfromm oder erwartete Frömmigkeit? Ich weiß es nicht; ich hoffe es 'aber'. Was heißt dieses 'aber'? Es meint: 'Aber was geht das uns eigentlich an?' Müssen oder sollen wir überhaupt dies wissen? Frommes Denken, sagten wir, ist fromm in der Gleichzeitigkeit der Anerkenntnis absoluter Würde und endlicher Kontingenz. Die absolute Würde des anderen in seiner menschlichen Endlichkeit *achten* heißt: ihm sein Geheimnis *lassen*. Nur in der Einübung ('Askese') in *diese* Gelassenheit kann Denken 'fromm' sein. Nur in diesem Verzicht gelingt ihm der Gewinn frommer 'Humanität'. Also ersparen wir uns in diesem Verzicht auf all diese intimen, ja sogar *allzu* intimen letzten Fragen eine Antwort.

VIII. Kehren wir zum Schluß unserer Reflexion wieder zum Anfang zurück, wo Europa (das 'Abendland') charakterisiert war als der philosophische Erdteil bzw. als die philosophische Epoche der Menschheit. In dieser Philosophie (als Metaphysik) hat sich die *Macht des Gedankens* einzigartig geeint mit der *Gewalt des Begriffs*. Philosophie ist machtvoll, aber auch gewalttätig. Die faktische Gewalt des Begriffs, sein Zugriff, den man auch seine 'Transzendenz' nennen könnte (*quaestio facti*) läßt sich nur 'rechtfertigen' (*quaestio iuris*) im Rückstieg zur *Macht des Gedankens*, welchen Rückstieg wir als seine Transzendentalität bezeichnen können. Echte Macht als wirkliche Kraft muß im Spiel der Kräfte, wenn sie auf eine Gegen-Macht trifft, immer auch die Chance zur Gewalt haben. Alle Gewalt-Tätigkeit muß andererseits wiederum die Chance ihrer Rechtfertigung von der Macht 'in ihrem Rücken' bei sich tragen, um überhaupt bejahbar zu sein.

Macht und Gewalt, dynamis kai energieia (δύναμις καὶ ἐνέργεια), *potentia et actus*, Kraft und Vollzug, wirkliches könnendes Vermögen und wirkend-ausführende Tat: Im Zueinander und Zusammenspiel beider Realitäten erst ist und geschieht Geschichte.

Die Logifizierung des realen Vermögens und Könnens von seiner Macht und Kraft her zu bloß gedanklichen Möglichkeiten hin im Verlauf der abendländischen Denkgeschichte 'ruinierte' die Größe der Geschichte der Metaphysik, der Metaphysik als unserer Ge-

⁸² Heidegger, M., Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, abgedruckt in: Der Spiegel, 31.05.1976, 193-219.

schichte in einer Reduktion zur Begriffsgeschichte hin. Diese 'Ruinanz' reißt Potenz und Akt, wirkliches Vermögen und wirkende Tat in 'unmöglicher' Weise auseinander; die *Real-Differenz* im Wesen der Wirklichkeit, ihre 'Wesung', wie ein Ausdruck in den Heideggerschen 'Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)'⁸³ lautet, wird nicht mehr im gleichzeitigen Vollzug ihrer *Real-Identität* begriffen (Identität als Zusammenhalt der zusammengehörigen Unterschiedenen), sondern der reale Vollzug wird zum idealen Gedanken-Spiel begrifflicher Abstraktionen. Gustav Siewerth hat mit Recht hier öfters die Rolle des Francisco Suárez betont, dessen „Disputationes metaphysicae“ als maßgebliches Lehrbuch der katholischen wie protestantischen frühneuzeitlichen Universitätsscholastik das Denken dieser verfallenden Metaphysik entscheidend prägte.⁸⁴ Aus der eidetischen wie ontologischen Differenz wird eine rein gedankliche-perspektivische Unterscheidung, und so wird das Sein ein reines *ens rationis*⁸⁵, ein Gedankending, ein Gedankenkonstrukt. Jetzt gibt es keine Macht des Seins mehr für dieses Denken, die Gewalt des Seienden tritt als das einzig Wirkende an dessen Stelle. Die *causa efficiens*⁸⁶ wird die einzige Ur-Sache, und alle anderen Gründe verschwinden und ziehen sich in die logische Begründung zurück. Das Seinsverstehen verliert seine analoge Weite.

⁸³ Heidegger, M., Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (= GA 65), hg. von F.-W.v. Herrmann, Frankfurt/M. 1989.

⁸⁴ Vgl. hierzu beispielsweise die Aufsätze: 'Franz Suarez und die neuzeitliche Metaphysik' (49-60) und 'Die Essenzenmetaphysik bei Franz Suarez' (160-174) in: Siewerth, G., Gott in der Geschichte, hg. von Alma von Stockhausen, in: Siewerth, G., Gesammelte Werke, hg. von W. Behler und A.v. Stockhausen, Band III, Düsseldorf 1971. Vgl. auch: Siewerth, G., Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959. Vgl. hierzu 'Sein und Geist', 195: „Indem in dieser Philosophie (des F. Suarez) die ganze Sphäre des Seins gegenüber dem Seienden als abstakt-nachträglich-gedankliche aufgefaßt wird, bleibt in der Welt gleichsam nur noch Seiendes übrig; wird das, was in der thomistischen Philosophie realer innerer Grund ist, reiner Begriff und in diesem Sinne in bezug auf das Seiende irreal und nichtseiend.“

⁸⁵ Zum *ens rationis*, vgl. Thomas von Aquin, Sth. I, 56,2; ScG I,22. Vgl. auch Müller, M., Sein und Geist, 231f.

⁸⁶ Vgl. Aristoteles, Met. 983 a 23ff. Vgl. auch René Descartes, dem das Prinzip der *Causa adaequat effectum* zur Begründung der III. Meditation der 'Meditationes de prima philosophia' dient: „*Jam nunc lumine naturali manifestum est tantumden ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectu; neu quaero eundem posse assumere realitatem suam effectus nisi a causa?*“ Vgl. hierzu Müller, M., Philosophische Anthropologie, 92 (+ Anm 37 [356]).

Jetzt 'ist' und 'ist wirklich' nur noch das faktische einzeln Seiende, das inzwischen auch weithin seine Seiendheit in der Welt verloren und für die Gegenständlichkeit in unserer Umwelt eingetauscht hat. Damit ist 'Metaphysik' dann abgelöst durch den 'Positivismus'. Der Versuch der wahren und wirklichen Metaphysik, das Begreifen des Gedankens (also der Macht) in seiner Einheit mit der Gewalt des zugreifenden Begriffs zu verstehen, weicht der Kapitulation des 'reinen' Gedankens vor dem 'bloßen' Begriff. Es ist dies zugleich die Kapitulation aller entscheidenden Real-Differenzen: also der Macht vor der Gewalt, der zwecklosen Würde vor dem zweckbestimmten Wert. Diese durch die abendländische Denk-Seins-Geschichte sich hindurchziehende und sich immer wieder fortsetzende Kapitulation ist *eine* Linie unserer Geschichte, in welcher diese Geschichte zur absteigenden Entwicklung wird. Für Heidegger ist aber diese Linie nicht nur *eine* Linie, sondern *die* Linie, nämlich die Linie der der Entscheidung zur Metaphysik folgenden Entwicklung zum Positivismus, die ihr Ende in der 'Welt als Gestell'⁸⁷ findet. Positivismus ist hier nicht eine Lehre oder Ansicht, sondern eine Grundstellung des abendländischen Menschen. Diese nach Heidegger aus der Metaphysik gleichsam notwendig folgende Entwicklung zum Herrschaftswissen über alle Gegenstände unserer Umwelt hin, an deren Ende die Verendung der wahren Welt in bloße Umwelt und die Vergegenständlichung der Wirklichkeit des Seienden steht und schließlich das Aufgehen aller in einer Bestandsrechnung erfolgt, diesem Ende unserer Geschichte steht dann die Erwartung des 'anderen Anfangs' gegenüber, die Erwartung einer neuen und anderen Herkunft auf eine schlechthin neue und andere Zukunft hin. Dadurch sei der adventliche Charakter unserer Gegenwart gekennzeichnet.

Wenn aber von der Entscheidung zur Metaphysik, die Europa und das Abendland geprägt hat, nicht nur eine Linie quasi notwendiger Entwicklung ausgeht, sondern wenn diese Metaphysik in sich selbst dauernde Auseinandersetzung gewesen wäre und noch ist, dann könnten von ihr auch ganz andere Entwicklungs-Linien ausgehen und ausgegangen sein.

Geschichte und Entwicklung sind ja identisch-different. Geschichte tritt innerhalb von Entwicklung je auf, ist also natürlich bedingt. Entwicklung aber geht ebenso von Geschichte aus und bleibt dann

⁸⁷ Vgl. nochmals Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, 13-44; ders.: Die Technik und die Kehre; ders.: Zur Sache des Denkens.

historisch bedingt. Zwischen natürlicher und historischer Entwicklung besteht wiederum das Verhältnis der Analogie. Entwicklung hat die ihr eigene Notwendigkeit, Geschichte die ihr eigene Freiheit. Freiheit ist wiederum das Paradox bedingter Absolutheit. Eingelassen in den Strom der Entwicklung läßt sie sich von dieser tragen. „Unda fert nec regitur“.⁸⁸ Die Richtung der Entwicklung läßt sich nicht umkehren, aber der Schwimmer, der beim Gegen-den-Strom-Schwimmen bald ermüden und scheitern würde, hat mit diesem noch vielfache Variationen und Chancen innerhalb der Breite des Entwicklungsstromes. Geschichte bleibt Entscheidung auch innerhalb der Unumkehrbarkeit von Entwicklungen. Eine solche Entscheidung ist die Entscheidung zum frommen oder zum unfrommen Denken. Die Umkehr des Lebens und Denkens kehrt nicht die Entwicklung einfach um, aber in der Entwicklung zur Vollendung des Begriffs sich immer erneut dem Gedanken zuzukehren und in dieser Zukehr sich bekehren zu lassen, ist Entscheidung, die zwar nicht allein von uns abhängt, aber von uns auch vollzogen werden muß. Wir können nun fragen: Ist dies alles denn für das heutige europäische 'Existieren' zeitgemäß? Ist es wichtig? Es ist nicht nur wichtig, sondern entscheidend, ob unsere Existenz bestimmt wird durch Metaphysik oder Positivismus oder ob es sich nicht doch lohnt, auf den Versuch 'Metaphysik und Positivismus' einzugehen. Ob das Entweder-Oder von Macht *oder* Gewalt bzw. die Synthese Macht *und* Gewalt verstanden wird, ob die Alternative Würde *oder* Wert lautet oder Würde *und* Wert, ob wir im Gegensatz des frommen oder rechnenden Denkens verharren oder die Frömmigkeit des Denkens mit dem Denken als Rechnen zu verbinden versuchen, schließlich ob wir die Zukunft *gegen* unsere Herkunft stellen wollen oder als Zukunft *aus* unserer Herkunft verstehen: Entscheidend kann sein, ob wir die Identität *in* der Geschichte mit der notwendigen Differenz aller Geschichte so vollziehen, daß die Differenz nicht der Bruch der Geschichte ist, sondern die notwendige Verwandlung. „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage, weh dir, daß du ein Enkel bist“⁸⁹, sagt Goethe. Dieses 'weh dir' kann auch zugleich ein 'wohl dir' sein. Der 'andere Anfang' kann nicht bei dem Nichts

⁸⁸ „Bismarck liebte den Spruch 'unda fert, nec regitur'." Müller, M., Sozialismus, Liberalismus, Konservatismus - Welche Ordnung gewährleistet die Freiheit?, in: Die Freiheit, die sie meinen ... 200 Jahre Französische Revolution oder das Befreiende des Christseins (hg. vom Studienzentrum Weikersheim e.V.), Mainz 1989, 58.

⁸⁹ Goethe, J.W.v., Faust I, in: Goethes sämtliche Werke, Leipzig o.J., VI, 189.

anfangen, sondern hat in aller Andersheit immer sein Woher in der Geschichte. Er ist nicht geschichtslos. „Ex nihilo nihil fit.“⁹⁰ Auch der 'andere Anfang' wird immer in seiner Herkunft stehen. Wenn dem nicht so ist, wird die Zukunft phantastisch.

III. Die Würde des Seins

Über Wert und Würde des Kompromisses

I. Im deutschen Sprachraum hat das zum Lehnwort gewordene Fremdwort 'Kompromiß' im allgemeinen keinen guten Klang. Allzuoft ist es mit dem pejorativen Adjektiv zur Einheit des 'faulen Kompromisses' verbunden. Im Unterschied zur angelsächsischen Kultur und Zivilisation sieht der 'Deutsche' (insofern man auf dem Boden gewisser Spracheinheit und gemeinsamer Sprachverbundenheit eine solche Verallgemeinerung noch als ein Konkretum brauchbar und berechtigt finden mag) in seiner oft feststellbaren Vorliebe zur Entschiedenheit, zur abstrakten Radikalität des simplen 'Entweder - Oder', in dem mit 'Kompromiß' angezielten Phänomen meist einen Verrat an der Unbedingtheit von Idealen, eine Kapitulation vor der bloßen Realität, eine Feigheit also; in dieser Sicht wiederum ist eine sonderbare Minderbewertung der ('nur tatsächlichen') Wirklichkeit gegenüber einer überwirklichen ('idealen') Norm impliziert. Es mag daher angebracht sein, einmal zu überdenken, ob unser Verhältnis zum Kompromiß ganz in Ordnung sei; da der Verdacht einer Unterbewertung und Mißachtung des mit 'Kompromiß' Gemeinten soeben ausgesprochen wurde, sollen im folgenden daher Wert und Würde jener 'Kompromiß' genannten Handlungen und Tatbestände den besonderen Blickpunkt unserer Betrachtungen bilden.

⁹⁰ Thomas von Aquin, De ente IV (35 ff.). Vgl. hierzu Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 487.576. Vgl. ferner die vorsokratischen Belege beispielsweise bei Melissos, frag. 1: „οὐδ'αμὰ ἄν γένοιτο οὐδεν ἐκ μηδενός (Wenn nun nichts war, so könnte unter keinen Umständen etwas aus nichts entstehen.)“, in: Diels, H., und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 268.

Kann man überhaupt von *Wert und Würde des Kompromisses* sinnvoll reden? Was ist mit den Worten und Begriffen jeweils gemeint?

a) Unter 'Wert' verstehen wir im allgemeinen jene positive Bedeutung, die etwas innerhalb eines gewollten Handlungszusammenhangs für dessen Herstellung und Bewirkung hat, so daß es *in diesem Bezug* von uns geschätzt, hochgehalten, bejaht und gesetzt wird und wir *in diesen Grenzen* für es eintreten. Wenn man das Ganze eines solchen Handlungszusammenhangs will, hat es (dieses 'Etwas') für ihn (diesen Handlungszusammenhang) einen 'instrumentalen' oder 'funktionellen' Wert. Insofern der Kompromiß brauchbar, nützlich, dienlich und somit bejahbar ist, vorausgesetzt, daß man einen solchen Handlungszusammenhang zu vollziehen entschlossen ist, kommt ihm ein 'Wert-für' dies intendierte Vollzugs-Ganze des Handelns zu. Wert ist zunächst immer 'Wert-für', für ein Gewolltes und Angezieltes nämlich.⁹¹

b) Wenn aber nun etwas um seiner selbst willen gewollt ist, also ihm eine Bedeutung an ihm selbst, eine schlechthinige Schätzung mit Recht zukommt, dann nennen wir dieses absolute Wertvollsein seine 'Würde'. Kant hat sowohl in der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' als auch in der 'Kritik der praktischen Vernunft' diese Würde der (menschlichen wie göttlichen) Person allein zugeschrieben.⁹² Die Würde gibt sich zu erkennen in der 'Achtung' als apriorischem Gefühl, das von ihr gefordert wird und das 'von vornherein' (*a priori*) erfahren hat, daß hier etwas begegnet, was nicht nur gebraucht, benutzt oder gar vernutzt werden darf, sondern das verlangt, um seiner selbst willen geachtet zu werden. Wenn also der Kompromiß nicht nur instrumentalen oder funktionalen Wert, sondern Würde haben soll, so muß er als adäquater Ausdruck des personalen Menschseins des Menschen, das im Kompromiß gegenwärtig ist, als unablösbar von der Menschlichkeit des Menschen, die in ihm repräsentiert ist, aufgefaßt werden.

c) Aber was *ist* denn nun der Kompromiß selbst, wenn über jeden 'Wert-für' ihm gar noch 'Würde' zukommen soll, was zunächst in einem bemerkenswerten Widerspruch zu unserem Alltagsempfinden zu stehen scheint? Wir sagten schon zu Beginn: Bei uns im 'Deutschland von heute' kompromittiert der Kompromiß oft oder

⁹¹ Vgl. hierzu: Müller, M., Art. 'Wert', I. Wert und Sein, in: Staatslexikon 6. Aufl. Bd. 8 (1963) 596-601 (zusammen mit Alois Halder).

⁹² Vgl. Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV, 434f.).

sogar meist diejenigen, die ihn eingehen. Ein Unbedingtheits- und Absolutheitsfanatismus, der schließlich philosophisch im 'absoluten Idealismus'⁹³ gipfelte, welcher sich zutraute, alle Differenzen auflösen zu können, sie in einer letzten totalen Synthesis zum Verschwinden zu bringen, braucht in seiner Dialektik als restloser Vermittlung und als endgültiger Lösung einen Kompromiß nicht mehr; der Kompromiß kann ja nur so vermitteln, daß er alle Gegensätze und Unterschiede, in dem er sie in einer Mitte zu vereinigen sucht, zugleich als berechtigt anerkennt und so weiterbestehen läßt; daher behalten sie dann die Kraft jener Spannung in ihrer Zusammengespanntheit, mittels derer sie ihre 'Synthesis auf Zeit' auch einmal wieder sprengen und auflösen werden. Diese Suche nach immer neuer und nie ewig bestehender gegensätzlicher Vereinigung macht gerade das Wesen menschlicher Geschichte aus. In jeder philosophisch-idealistischen Anthropologie, die den Menschen primär oder gar rein als Geist konzipiert, werden in diesem Geist die Gegensätze des Menschen 'aufgehoben': Die von ihm unabhängige Natur als Gegensatz ebenso wie die unabhängig bleibende individuelle Person des Anderen und der „ganz andere“⁹⁴ Gott, welche alle in dieser idealistischen Auffassung ihre 'Andersheit' endgültig abstreifen. Dem steht seit eh und je die realistische Menschensicht gegenüber: Hier hat der Mensch als Mensch diese Gegensätze auszuhalten, auszutragen und zu ertragen, im Kompromiß sie zuzulassen und nicht zu beseitigen; indem er sie sein läßt, und das heißt sie bestehen läßt, übt er die Grundtugend des Menschen, die 'Gelassenheit', die nur ein Name für die spezifisch menschliche Freiheit ist; diese läßt dem anderen sein Recht, anders zu sein, d. h. frei von unserem Streben, alles uns verfügbar zu machen, alles im Hinblick auf dessen Verfügbarkeit in unserem Sinn zu verändern, unangetastet es selbst und er selbst zu bleiben. Dadurch befreit sie auch uns von dem Druck und Andrang des anderen und der anderen, weil wir nun auch zu ihnen allen in jenes spielend-liebende

⁹³ Max Müller versteht - im Gegensatz zum sog. ontologischen Idealismus (Platon), dem sog. theologischen Idealismus (Augustinus, Thomas von Aquin), dem sog. psychologischen Idealismus (Descartes, Locke, Hume), dem sog. transzendentalen Idealismus (Kant) - unter 'absolutem Idealismus' die auch 'deutscher Idealismus' (Fichte, Schelling, Hegel) genannte Philosophie, bei der sich (im Rückgang in sich selbst) die Subjektivität als das Absolute selbst begreift, als die schlechthinige Idee, als den einen absoluten, immanenten Einheitsgrund.

⁹⁴ Vgl. hierzu Horkheimer, M., Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar, Hamburg 1971.

Verhältnis treten können, in welchem die andern Dinge und die andern Menschen uns ebensowenig zwingen können, wie wir sie zwingen wollen. In diesem Verzicht auf Zwang vereinigen sich bleibende Distanz und werdende Nähe, geschieht Annäherung, welche die Entfernung zwar mindert, aber doch beläßt. Diese Abwesenheit des Zwanges ist entscheidendes Moment von Freiheit. Die Freiheit als Gelassenheit kennt das 'Sowohl-Als-auch' und bevorzugt es gegenüber der Härte des 'Entweder-Oder'. Das 'Entweder-Oder' einer spiritualistischen Norm-Form-Ethik gegenüber einem rauschhaften, bis zum 'Porno' reichenden Vitalitäts-Enthusiasmus als anscheinend kontradiktorischer Geist-Körper-Gegensatz wird in der leibhaften Existenz zu jenem Sichvertragen, das der Ertrag einer doppelseitigen Anerkennung in der Notwendigkeit des Zugleich- und Zusammenbestehens ist; diese Anerkennung von Recht und Wirklichkeit der je anderen Komponente als des Mitträgers im 'Zusammen-Setzen' darf mit Fug und Recht Kompromiß genannt werden.

Nun müssen wir aber nach dem Sachverhalt das Wort und den Begriff näher ins Auge fassen. Was besagt also wörtlich-begrifflich Kompromiß? In den lateinisch-deutschen Wörterbüchern (z. B. im 'Stowasser') ist als Übersetzung für *promittere* angegeben: vorschicken, wachsen, versprechen, verheißen, zusagen. Alles zeigt den Vorstoß in die Zukünftigkeit, das Sichausstrecken auf ein Noch-nicht, auf ein Ziel hin, den Vorsatz für das Kommende, den Plan für das noch nicht seiend Mögliche, das Verlassen der bloßen gegenwärtigen Wirklichkeit im Sich-Einlassen auf diesen offenen Möglichkeitsspielraum. *Compromittere* aber meint dann den gemeinsamen Angang der Zukunft, den gemeinsamen Hingang zu ihr; es gilt also, die Entwürfe und Pläne für sie aufeinander frei abzustimmen.⁹⁵ In dieser Abstimmung ist das Planen nicht mehr völlig frei; es muß zwar nicht dinghaftem Zwang sich bequemen, denn das Unwirklich-Mögliche kann keinen Zwang ausüben. Aber die entwerfend planende Freiheit muß um der zu erreichenden Gemeinsamkeit willen *Rücksicht* auf die andere Freiheit nehmen, unsere eigene Möglichkeit ist dann nicht mehr uferlos unserer Phantasie anheimgegeben.

⁹⁵ Vgl. neben dieser spezifischen, Max Müllers erkenntnisleitendem Interesse folgenden Bedeutung die, über das Französische (des 17. Jahrhunderts) heute im deutschen Sprachraum übliche Verwendung des *compromittere* im Sinn von 'bloßstellen'. Vgl. hierzu: Duden, Etymologie, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Band 7, Mannheim 1963, 352.

Phantasie muß jetzt mit Phantasie sprechen. Sprache ist Logos und entwickelt immer die gemeinsame Logik, auf der der mögliche Konsens über 'unsere' (und nicht nur meine) Möglichkeit beruht. Logik gehört zur Verständigung, die der Verstand leitet und leistet. Die verständige Möglichkeit ist die gemeinsame Möglichkeit, die mehrere Phantasien und mehrere Freiheiten in gegenseitiger Begrenzung erreichen können: *die reale Möglichkeit*. Das utopische Ende einer absoluten Zukunft vorzustellen und als phantastische Möglichkeit mir vorzunehmen, bleibt mir als einzelner anheimgegeben; niemand kann mich dieser Vor-Stellung entreißen. Der Kompromiß zwischen uns greift aber aus auf das unmittelbar bevorstehende nächste 'Morgen', in dessen Offenheit er sich und uns mit ihm miteinander ansiedeln läßt. Fanatismus dagegen will dieses durch die Erreichbarkeit begrenzte 'Offen' unserer sich immerfort verändernden „Lebenswelt“⁹⁶ (Husserl) überschreiten. Er ist durch das Letzte geschlossen und fixiert. Dessen utopisch-eschatologischer Auszustand verlangt, damit man in der uferlosen Größe dieser alles umgreifenden Offenheit nicht versinkt, die ideologische Festgelegtheit durch das Ende, an das wir uns nun (fanatisch) klammern und das wir, um überhaupt eine Marschroute zu haben, keinen Augenblick aus dem Auge verlieren dürfen. Dabei bleibt es aber ungewiß, ob dieses Letzte in seiner unbestimmt-unerreichbaren Form uns nicht losläßt bzw. schon längst losgelassen hat; in dieser Ungewißheit verlangt es unbedingten Glauben an es selbst. Echte Offenheit dagegen ist immer offen durch begrenzten Horizont und dadurch ermöglichten klaren Umriß.

II. Man kann vielleicht Grundweisen oder Grundarten des Kompromisses unterscheiden:

- a) den anthropologisch-ethischen Kompromiß,
- b) den politisch-sozialen Kompromiß,
- c) den weltanschaulich-religiösen Kompromiß.

Zugleich wird in der Betrachtung der verschiedenen Ebenen der Kompromißmöglichkeit etwas vom gemeinsamen Wesen des Kompromisses deutlicher sichtbar.

⁹⁶ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, in: E. Ströker (Hg.), *Edmund Husserl, Gesammelte Schriften*, Band 8, Hamburg 1992, insbes. 135ff.

Beim anthropologisch-ethischen Kompromiß geht die Betrachtung davon aus, daß die Wirklichkeit, die Sinnerfüllung und das Glück menschlichen Daseins nur erreichbar sind in einer dreifachen freien Bejahung als der dreifachen Identifikation mit uns selbst, mit unserer Welt und mit unserem Gott. Dabei ist die Identität des Menschen weder eine schlicht vorgegebene Tatsache noch auch nur ein aufgegebenes, gesolltes Ziel. Der Mensch als Natur, d. h. als in sie eingelasener Bestandteil ihrer, steht unter Naturgesetzen und ist ihnen unterworfen und als Unterworfener je und je bedingt und unfrei. Gleichzeitig ist er das Wesen der Freiheit, d. h. steht unter Normen. Normen aber sind Gesetze, die nur wirken in der freien Anerkennung durch den, an den sie sich wenden. Normen müssen, wenn die Freiheit zu ihnen 'ja' sagen und ihnen damit zur Wirklichkeit verhelfen soll, begründet werden. Keine Norm kann aber absolut, d. h. losgelöst von jeweils geschichtlicher Welt, begründet werden. Die sogenannte 'transzendente Begründung' im Rückgang auf abstrakte, zeitlose Prinzipien oder Wesensprinzipien von 'Mensch überhaupt', von 'Welt überhaupt' oder 'Bewußtsein überhaupt' oder gar 'Geist' trägt nicht mehr, seit wir den eigentlichen geschichtlichen Wandel als Wesens- und Weltwandel von den akzidentellen Bestimmungen weg in den substantiellen Kern verlegt haben. So wechseln die Normen mit dem Wechsel der historischen Welten, ohne in diesem Wechsel ihre Bindekraft zu verlieren und willkürlich oder gar beliebig zu werden. Man könnte daher sagen: Unsere jeweilige Welt schreibt uns vor, wie man in ihr sich zu verhalten hat. Wäre das aber ein 'Gesetz', so würde wiederum Notwendigkeit ohne Freiheit da sein. Die Natur 'schreibt vor', wie sich ein Lebewesen verhalten muß, wenn es sein Überleben anstrebt (die 'Freiheit' des biologischen Bereichs); die geschichtliche Welt 'schreibt vor', wie man sich verhalten sollte, wenn menschliche Wirklichkeit als sinnerfülltes Dasein, als 'Glück' in ihr sich ereignen soll können, wenn eine Identifikation von Mensch und Welt also vollzogen werden soll. Denn allein um diese Identifikation meiner mit mir, meiner mit meinem Partner - (ich bin ja nie allein: Aus einer Gemeinschaft zweier Menschen gezeugt und aus ihr hervorgegangen, bin ich auch weiterhin nur in Gemeinschaft mit dem 'Du' und dem 'Wir' wirklich und in Wahrheit 'da', welche Gemeinschaft sowohl bereits in Natur inne steht, als auch in einer immer schon begonnenen Geschichte sich vorfindet) - in dieser Einheit also mit der historischen schon in Partnerschaft gestalteten und in Partnerschaft noch zu gestaltenden Welt, geht es in aller freien Humani-

tät. Ich, meine unmittelbaren Partner, meine soziale, politische, kulturelle und religiöse Welt: zu ihnen allen muß das identifizierende 'Ja' möglich sein und wirklich werden, wenn mein Leben sinnhaft sein soll. Unter den Bedingungen dieses vielfältigen Sich-identifizieren-Wollens nur gelten alle Normen der Freiheit. Das, mit dem die Identifikation erfolgen kann, ist teils unveränderlich vorgegeben (die Welt als Natur ebenso als die historische Welt der Vergangenheit und Tradition, in die ich hineingeboren wurde), teils aber ist es frei gestaltbar und veränderbar und wird damit im Hinblick auf mögliche Identifizierbarkeit, d.h. im Hinblick auf unser sinnhaft-geglücktes geschichtliches Dasein, zur Aufgabe; diese Aufgabe ist aber nur lösbar, wenn zum Vorblick auf eine mögliche bejahbare Gestalt unserer selbst, unserer Gemeinschaft und unserer Gesellschaft, d. h. unserer Umwelt und Welt, der Rückblick auf das schlechthin Vorgegebene, auf die Natur in ihrer trotz aller Eingriffe unbeseitigbaren Eigenständigkeit und die Geschichte in ihrer nicht wegzuschaffenden Vergangenheit kommt, d. h. wenn mögliche Veränderung auf Sinn und Glück hin an Unveränderbares anknüpft, wenn die freie Möglichkeit an die 'Unmöglichkeit' der naturhaften und historischen brutalen ('reinen') Faktizität sich bruchlos anschließt. Der freie, Zukunft entwerfende und Zukunft gestaltende, sich Sinn und Glück selbst gebende Mensch schließt einen Kompromiß in der Begrenzung dieser Freiheit im Sicheinlassen auf das Unbeliebig-Unfreie, das er in die Freiheit hinein so integriert, daß er es in ihr beläßt, es für sie zuläßt und diese neue Freiheit neben der gestaltend-kreativen Freiheit als 'Gelassenheit' sich erwirbt, die nun ihre Grenzen selbst mit übernimmt. Goethe hat in seinem sprachkünstlerisch vielleicht vollendetsten Werk, dem Fragment „Pandora“⁹⁷, zu Wort gebracht, wie die Gegensätze des reinen Hinnehmens und Betrachtens wie des untätigen bloßen Wünschens und Entwerfens einerseits - symbolisiert im Epimetheus - und des rücksichtslosen Täters, des Machers, der die Natur ausbeutet, manipuliert, sie in den Dienst des Menschen nimmt und sie zum Instrument, zum bloßen Gegenstand, zu unserer Nutzung und zu unserem Gebrauch umschafft, der als Herr, als 'Bauer' und 'Werker' zugleich das Beherrschte nicht wie der Hirte seine Herde hütet, sondern vielmehr verzehrend vernichtet - repräsentiert im Prometheus -, wie diese Gegensätze also in den Kindern Epimeleia und Phileros,

⁹⁷ Goethe, J.W.v., Pandora, in: ders., Sämtliche Werke, Band 6, Dramen 1791-1832, hg. von D. Borchmeyer und P. Huber, Frankfurt/M. 1993, 661-699.

wie sie sich vereinigen wollen, zunächst zur Katastrophe treibt: wie die eine von Flammen ergriffen, der andere von Fluten, in die er sich vom Fels der Gegensätze herabstürzt, ertränkt zu werden droht. Aber dann wird in der neuen Generation, wie sie sich vom Diktat der väterlichen Gegensätze löst, nun die Starrheit epimetheisch-prometheischer Konfrontation von Traum und Tat, von Lassen und zerstörender Umformung in der 'Gelassenheit' überwunden, in jener Gelassenheit, die das andere sich und sich dem anderen einfügt in einer Fuge⁹⁸, wo jedes sich gibt, ohne sich aufzugeben: Phileros besiegt nun die Woge, indem er sich schwimmend an sie schmiegt, sie sich ihm einfügt und er sie so zu seinem ihn tragenden Element macht: „Unda fert, nec regitur“, das war ein übrigens von Bismarck oft ausgesprochenes Wort seiner erfolgreichen Kompromißpolitik, die im Besiegten von heute bereits den in seinem Anderssein und seiner Würde anerkannten und belassenen Verbündeten von morgen sah (vgl. Nikolsburg).

Das amerikanische philosophische Denken der letzten Jahrzehnte hat wie kein anderes immer wieder darauf hingewiesen, wie 'Identität' nicht eine logische Selbstverständlichkeit, sondern anthropologische Grundproblematik und ethisch-existentielle Leistung ist. Übereinstimmung mit sich selbst ist, da wir (mit Heidegger gesprochen) Dasein als Mitsein und In-der-Welt-Sein⁹⁹ sind, nur möglich als das 'Ja' zu uns in unserer Identifizierung mit sozialer Gemeinschaft und historischer Welt. Aber dieses ja zu uns im Mitsein

⁹⁸ Vgl. zu dieser Etymologie auch: Müller, M., Existenzphilosophie, 227. Max Müller weist hier auf Heidegger hin, der den 'Logos' des Heraklit mit 'fügender Fuge' als Interpretation des griechischen λέγειν als zusammenlegen, zusammenfügen versteht. Heideggers gängige Etymologie des Wortes 'Fuge' rekurriert nicht auf das als ursprüngliche Bedeutung zugrunde liegende mittelhochdeutsche Wort fuoge, vuoge, was „die enge verbindung zweier aneinander passender theile, die stelle wo diese theile eng verbunden sind“ (Grimm, J. und W., Deutsches Wörterbuch, Band 4 [Nachdruck], München 1984, 378) meint, sondern versucht es vom griechischen Wort: λέγειν (zusammenlegen, -fügen) abzuleiten. Vgl. nochmals Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 124f.128. Vgl. z.B. auch Max Müllers Vorlesung vom Wintersemester 1960/61 (Klassische und moderne Metaphysik): „Nur was im Weltraum erscheint, ist; der Weltraum schenkt allen die Möglichkeit der Gegenwart, des Erscheinens, des Daseins, d.h. die Wirklichkeit. Der Weltraum ist gefügt, eine Fuge. Im Grunde dieser Fügung nennen wir das Sein. Es ist kein Seiendes.“ (151). Zu einer möglichen Herkunft dieser Etymologie, vgl. u.a. Nikolaus von Cues, De possest, 55 (183r).

⁹⁹ Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, 52ff.114ff.

und im In-der-Welt-Sein hat als Voraussetzung wiederum schon eine schwierige vorherige Einigung, weil wir selbst 'mit uns selbst' ins reine kommen müssen, weil wir selbst die entscheidenden Stufen oder Schichten oder Ebenen unseres Lebens in uns selbst zur Einheit bringen, sie integrieren sollen, ohne welche Integration es kein Ich-Selbst geben kann. Schon Aristoteles hat gesehen, daß diese Stufen, Schichten oder Ebenen in der Einheit Mensch nicht einfach verschmolzen werden können. Jede hat einen ihr eigenen, absoluten Sinn und Wert, ihre Würde; sie dient nicht nur dem anderen und ist nicht nur für diese anderen oder für den Aufbau auf ihr da, sondern, wie er es nennt, ist jede Stufe 'autark' und 'autonom' in ihr allein schon. In der Lust (ἡδονή, ἀπόλαυσις) als Trieberfüllung geschieht eine unbedingt zu bejahende und in ihr selbst gerechtfertigte Identifikation des lustvoll Genießenden und der genießbaren Köstlichkeit im Vollzug des Genusses. In der Seligkeit (dem μακάριον εἶναι) ereignet sich eine Vollendung geistiger Schau, die keiner Begründung bedarf als sich selbst als Geschehen. Diese θεωρία ist die Identität des Geistes mit unbedingter Wahrheit als dem göttlichen Absoluten, und es braucht bei diesem Schauen nichts 'herauszukommen', es hat keinen Wert für etwas anderes, es genügt ganz und gar sich selbst. Die wegen ihrer selbst und nichts anderem außer ihr zu bejahende Lust ist aber nur momentan, augenblicklich. Jene Seligkeit der Theorie aber ist schlechthin überzeitlich, ewig. Beide sind in diesem Zeitbezug nicht typisch menschlich, und von daher sind sie nicht das 'menschliche Gute', das ἀνθρώπινον ἀγαθόν. Denn menschliche Identität ist weder nur Identität des Augenblicks noch Identität der Ewigkeit; als Glück (εὐδαιμονία) erfährt sich diese Identität im Geschehen unserer geglückten Identifizierung mit dem geschichtlichen Werk, in dem wir durch es und es durch uns Gesicht, Antlitz, Charakter, Gestaltwirklichkeit und in diesen eine begrenzte historische Dauer wechselseitig erhalten. Die Ekstase der Lust und des Genusses in ihrer Immanenz und der Enthusiasmus des Geistes in seiner Transzendenz gehen in der Mitte des geschichtlichen Werkes nicht unter, sie sind vielmehr in es hinein 'integriert', anerkannt, 'geortet' und in dieser Ortung allerdings trotz ihrer Selbstsinnigkeit beschränkt und in ein Ganzes eingebunden, in die Grenzen nämlich der eigentlich menschlichen 'praktischen Identität'.

III. Nach dem bisher Gesagten entspricht zwar der Kompromiß durchaus einem 'Vergleich', aber er ist nicht nur einfach ein

'Ausgleich', welcher zu einer Verschmelzung von Gegensätzen führt. Max Scheler hat kurz vor seinem Tod im Jahr 1927 bei der Jahresfeier der 'Deutschen Hochschule für Politik' in Berlin den Festvortrag gehalten, dem er den Titel gab: „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“.¹⁰⁰ Scheler führt darin aus, wie die Tendenz der 'Nach-Neuzeit' (um an Guardinis „Ende der Neuzeit“¹⁰¹ hier anzuknüpfen) dahin geht, die Gegensätze der Rassen und der Klassen, der Geschlechter und der Generationen, der Religionen und Konfessionen, der Weltanschauungen und Weltbilder laufend auszugleichen; in dieser universalen Vermittlung als dem hervorstechendsten historischen 'Trend' werden die bisher entstandenen Differenzen nivelliert und anscheinend unerschütterlich-feste Grenzen aufgelöst (und zwar völlig undialektisch durch Einebnung 'aufgehoben'). Diese Tendenz ist in ihrer Durchsetzung ein quasi naturnotwendiges Geschick, das in unserer Geschichte waltet. Wir wollen im folgenden den Unterschied der Vermittlung, die wir Kompromiß nennen, von jener Entwicklung, die bei Scheler zum bloßen 'Ausgleich' führt, herausarbeiten; der erste Unterschied zwischen beiden wäre, daß der tendenziell über Wollen und Nichtwollen hinwegschreitende Ausgleich sich gleichsam selbst herstellt und ein Sichsträuben gegen ihn nur scheitern kann, daß der Kompromiß aber je und je frei zu leisten bleibt und ebenso die Chance des Gelingens wie des Nichtgelingens hat.

Wir haben vorhin einen Kompromiß im individuellen Lebensvollzug betrachtet, der als Aufgabe einen jeden angeht: die gleichzeitig nebeneinander und ineinander immer bestehenden Ebenen unserer Existenz, auf welchen Ebenen Identität zunächst Lust, dann Glück und schließlich Seligkeit bedeutet, die vitale, die historische und die metaphysische Ebene also, von denen eine jede selbst-sinnhaft ist und nicht funktionell für die jeweils andere nur dasein darf und daher auch nicht von ihr nur benutzt oder gar ihr geopfert werden kann, waren zur echten Einheit zu bringen. Sie konnten weder aufgehoben noch ausgeglichen und vermischt werden, sondern es ging bei unserer Selbstverwirklichung um den Kompromiß, der sie aus ihrer Isolierung befreite und zur identischen humanen Gesamtgestalt zusammenfügte. Ebenso gilt es nun jetzt, jene drei Stufen ins Auge zu fassen, in deren zeitlicher Aufeinanderfolge unser Leben besteht

¹⁰⁰ * Erstmals wieder abgedruckt im Band 'Philosophische Weltanschauung', Bonn 1929, 47-83.

¹⁰¹ Vgl. Guardini, R., Das Ende der Neuzeit, Basel 1950.

und die in dieser zeitlichen Folge wiederum eine Identität bilden müssen, wenn dies *ganze* Leben *'unser'* bejahbares, gerechtfertigtes und sinnvolles Leben sein soll. Gemeint sind die Stufen von Jugend (iuven-tus), Mannheit (vir-tus) und Alter (senec-tus). (Daß dabei terminologisch nur die männliche Seite des Menschseins jeweils genügend zur Sprache kommt, ist in der Einseitigkeit unserer kulturellen europäischen Genese begründet.) Weithin hat unsere Pädagogik die Jugend nur als Zeit des Lernens und des Sich-Vorbereitens auf die Epoche des eigentlichen Menschseins, das nur dem leistenden, wirkenden, äußere Welt formenden Manne zugesprochen wird, hin ausgerichtet. Aber wer der Jugend nicht ihren Eigen-Sinn läßt, der nimmt der zeitlichen Ganzheit der Menschlichkeit des Menschen Wesentliches weg, solches nämlich, ohne das die volle Wirklichkeit des menschlichen Daseins nicht ist und sein kann. Es gibt Erlebnisse, Unmittelbarkeiten, Glanz der Dinge und der Welt, die nur in diesem Abschnitt unseres Lebens so erfahren werden können und nachher nie mehr. *'Schule'* z. B. als *ein* Ort jugendlichen Seins u. a. (es gehören dazu auch Familie, Freundschaft, Verbindung als Bund im zwecklosen gemeinsamen Erlebnis und in zielloser Wanderung z. B.): in ihrem *'hohen'* Sinne ist sie nicht nur Präparation; sie ist selbst eine in sich *'sinnige'* Weise zu leben in der Begegnung zweier Generationen, wo jede von der anderen in der Anerkennung dieser selbstsinnigen, also *'Würde'* besitzenden Andersheit lernen kann. Παιδεία kann nur gelingen, wenn eingesehen wird, wie Jugend eine ihr eigene eigentümliche *'Würde'* hat.

Für die Jugend ist das Erlebnis, die Leidenschaft, Amor und Eros, zentral: *adolescentis est amare*. So wie es der junge Mensch vermag, kann *'man'* es späterhin nie mehr. Aber dann muß anderes anders gekonnt werden. Zum Mann (und zur Frau) gehört nämlich das Werk, das bei Mann und Frau oft ein je anderes ist. Die Tat der Gestaltung dessen, durch das man selbst erst die eigene Gestalt findet: Die Ehegestaltung, die Berufsgestaltung, die Gemeinde-, Staats-, Weltgestaltung, die Wirtschafts-, Gesellschaftsgestaltung, sie sind jetzt in dieser Lebens-Zeit entscheidend. So könnte man sagen: *virī est facere*. Die Kraft des Willens (*voluntas*) und die Klugheit der Willenslenkung (*prudētia*) sind hier vonnöten. Erst in der Leistung dieses Geleisteten finden hier wir uns selbst, d. h. unser *'Selbst'*. Schließlich erblickt die übliche Popular-Anthropologie (so wie die Popular-Pädagogik im Jugendlichen nur den werdenden Mann und die werdende Frau sah) in der Epoche des *'Alters'*, der

senectus, nur den Abschied, den Verfall, den Niedergang und den Abgang, welcher dann evtl. durch die 'Geriatric' in seinem Fortriß etwas gebremst werden soll. Das Alter hat aber wie jene zwei anderen Lebensepochen wiederum seine eigene Köstlichkeit, seinen eigenen Wert in sich, seine eigene Würde also, und damit gibt es eine neue und eigene Identifikationsmöglichkeit mit ihm: So wie die Jugend die *Herrlichkeit* der Dinge entdeckt, so wie die Mannheit die *Brauchbarkeit* und Nützlichkeit der Gegenstände zu uns herstellt und so zwar die Dingheit der Dinge mißachtet, aber in ihrer Degradierung zu bloßen Objekten für uns gerade unsere Herrschaft und damit unsere herrschaftliche Freiheit, und das ist unsere *Macht*, stabilisiert: so läßt das Alter die 'Wahrheit des Seienden' über allen objektiven Richtigkeiten hinaus wieder zu. Jenseits von Herrlichkeit und Macht erwirkt sich das Alter die Einzigartigkeit, übersubjektiv und überobjektiv die Ordnung des Seins vor die menschlichen Augen zu bringen. *Sapientis est ordinare*¹⁰² sagt Thomas von Aquin, und so einigen sich im menschlichen Leben Herrlichkeit, Macht und Wahrheit vom Seienden her gesehen und Rausch und Liebe, Tatkraft und Klugheit, Gelassenheit und Weisheit von der Seite des Lebens her gesehen; sie alle gehören unablässig zu dessen Ganzheit. In ihrer unumkehrbaren Folge das 'Vorher' nie abstoßen, sondern es mitnehmen in das nächste 'Nachher' und schließlich in das Letzte: Das ist Leistung des Gedächtnisses, der *memoria*, die bei Augustinus der Kern der Person ist.¹⁰³ Jede Stufe verzichtet auf etwas, was sie dennoch vor oder hinter sich als einzigartig wertvoll und in sich sinnvoll anzuerkennen hat; jede will ganz sie selbst sein und weiß doch auch, daß nur im Dialog mit den anderen Stufen sie selbst sein kann. Jugend ohne anerkennenden Vorblick ist nicht jung, Alter ohne integrierende, ordnende Sammlung und Zusammenfassung im Rückblick ist nicht weise, und die Gleichzeitigkeit von Vorblick und Rückblick konstituiert die Gegenwart der männlichen Tat. Das ist dann jener Kompromiß, der zusammenfügt, indem er unterscheidet und auseinanderhält, in dem die Kunst der *discretio*

¹⁰² Dieses Zitat konnte bei Thomas von Aquin in dieser Form nicht gefunden werden.

¹⁰³ Vgl. Augustinus, *Confessiones*, X, 8.-19 Kapitel. Zu einer Interpretation hierzu, vgl. Heideggers Vorlesung: Augustinus und der Neuplatonismus, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 182-192. Vgl. die Vorlesung von Max Müller vom Wintersemester 1964/65 (Augustinus und Thomas von Aquin), wo Max Müller bemerkt: „Die *memoria* verbürgt die gestalthafte Identität unserer selbst, d.h. das Selbstsein, das Ichsein, das Personsein, das sich vollzieht indem die *intelligentia* das Wissen von uns selbst und von der Welt sich hier behaltend reflektiert.“ (101).

waltet, wo die Unterscheidung geachtet und das Unterschiedene weder abgestoßen noch unterdrückt wird, noch eine Vermischung geschieht, die den eigentümlichen Sinn der Stufen im Ausgleich wegwischt.

IV. Wir sprachen zu Anfang unserer Erörterung von drei Weisen des Kompromisses: der anthropologischen, die auch die ethische ist, der politisch-sozialen und schließlich der weltanschaulich-metaphysisch-religiösen Weise. Die bisherigen Betrachtungen bewegten sich primär im Rahmen der möglichen Übereinstimmung mit uns selbst auf anthropologisch-ethischer Ebene: Problem war, wie wir die Einheit unserer Lebensschichten gleichzeitig in uns oder unserer Lebensepochen in der Folge des zeitlichen Verlaufs als Einheit unseres Daseins herstellen und zu einer bejahenswerten Gesamtgestalt bringen können. Es gilt im folgenden Teil nun die beiden anderen Existenzebenen stärker mit zu berücksichtigen.

Das sogenannte 'dialogische Denken' (insbesondere Rosenzweig, Buber, Ebner) versucht den Anfangs- und Ursprungscharakter des 'Zwischen', der Mitte also zwischen Ich und Du, Ich und Es herauszuarbeiten; es soll also dort gezeigt werden, wie 'Sprache' nicht das Dritte, das Resultat eines Zusammentreffens zweier Substanzen, die nachträglich geschlagene Brücke zwischen zwei in sich stehenden und für sich seienden Monaden ist, sondern wie aus der Mitte die korrespondierende Dyas hervorgeht, wie aus der Sprache der Mensch in seinem sprachlichen Zueinander und Miteinander erst anhebt und wie die Korrespondenz des Gegenübers, der Partnerschaft, erst ermöglicht ist durch die zeugende Mitte als erstes. Der Kompromiß stellt also diese Mitte des Sich-Treffens und Sich-Einigens im Ab- und Zugeben nicht erst(malig) her, er erreicht sie als die 'anfängliche' Mitte, er ist ihre Wieder-holung. Von ihr ging die Scheidung, die Konfrontation, das Gegenüber der geprägten Antlitze, das 'Stirn gegen Stirn' (*frons*) aus, und in ihr findet sich in der Bejahung des geschehenen Auseinandertritts (und nicht in seiner Rückgängigmachung) das Geschiedene, die Konfrontation in Kommunikation wandelnd, wieder. Um auf Max Schelers 'Ausgleichsidee'¹⁰⁴ zurückzukommen: sie droht im Grundgegensatz von Freiheit und Gleichheit z. B. zum Übergewicht der Gleichheit gegenüber der Freiheit zu führen. Diese Tendenz, gleichsam als

¹⁰⁴ Vgl. nochmals Scheler, M., *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, 47-83.

'Gefälle' unserer späten Geschichte, vermeidet gerade jenen Kompromiß zwischen Freiheit und Gleichheit, der in erster Linie das Freisein aller als das Gleiche bei ihnen anerkennt und achtet und so im Kompromiß den Vorrang der unmachbaren Freiheit vor aller machbaren Gleichheit beläßt. Die Ausgleichstendenz dagegen dehnt die Gleichheit auf die sozialen, wirtschaftlichen, begabungs- und bildungsmäßigen Komponenten aus, unter deren von außen hergestellten Bedingungen dann die Freiheit keinen Spielraum mehr hat, weil sie als schöpferische Freiheit gerade aus diesem erzwungenen Gleichheitsnetz auszubrechen versuchen muß. Freiheit, die des anderen Freiheit nicht als gleich ihrer selbst achtet, ist nicht mehr Macht, sondern Entartung der Macht zur Gewalt, die universale Gleichheit erzwingen will. Im Banne dieser Gleichheit muß Freiheit sich selbst zerstören. Gleichheit, die Freiheit nur dulden will unter der Voraussetzung natürlicher, sozialer, wirtschaftlich-gesellschaftlicher, politischer Gleichheit, die nur erzwungen werden könnte durch Gewalt, wenn überhaupt, hat bereits die Freiheit der Gleichheit geopfert. Ein Kompromiß zweier Freiheiten dagegen ergibt freie Gleichheit in der Chancengerechtigkeit als Konkurrenz; das Zusammenfließen der Gleichheit als Ausgleich duldet in der angeblichen Chancengleichheit nur noch ein Mindestmaß von Freiheit. Dem Kompromiß als hoher geschichtlicher Leistung steht die natürliche Konfluenz als Tendenz und Prozeß gegenüber, die Neigung zu jener Konvergenz, die schließlich in den Sumpf der Ununterscheidbarkeit führt. Nicht das Zusammenfließen in die Einheit der spannungslosen Ungeschiedenheit, wo der 'Zug der Zeit' hinführt, gilt es zu fördern, sondern das Zusammentreten, das Zusammenspannen, das Zusammenwirken, d. h. die Kooperation des charakteristisch je anderen gilt es zu erreichen. Unter diesem Gesichtspunkt sagt Scheler zu Recht, daß das Zeitalter der Spannungen weniger gefährlich sei als das Zeitalter des Ausgleichs, wo die Vermischung zur unerwarteten Explosion führt, der Kompromiß aber die eine bestimmte geschichtliche Zeit dauernde und in ihr sich bewährende Setzung einer bindenden Ordnung der Verwirklichung eines Zu- und Miteinander von aufrechterhaltenen Gegensätzen bedeutet.¹⁰⁵ Das Fehlen eigentlicher Gegensätze, zwischen denen ein tragbarer Kompromiß hätte angestrebt werden können, machte z. B. vor dem Ersten Weltkrieg ein Bündnis England-Deutschland so gut wie unmöglich. Die Spannungen in Asien ermöglichten im Kom-

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

promiß das Bündnis England-Rußland, die Spannung in Afrika jenes, das England mit Frankreich zusammenführte. Interessengegensätze müssen dasein und die Interessen des anderen, aus dessen anerkannter Würde heraus, als berechtigt zugestanden werden, wenn der geleistete Kompromiß beide verbinden soll. Ausgleich dagegen verwischt Gegensätze und Unterschiede und macht in der spannungslosen Verwischung das Verhältnis von zwei je anderen uninteressant. Der Unterschied Kind-Erwachsener soll im gesellschaftlichen Leben ja nicht ausgeglichen, sondern ausgetragen werden im Kompromiß des Sich-nicht-selbst-absolut-Setzens des einen oder anderen 'status'; im Ausgleich entstünde nur das erwachsene Kind oder der (nun nicht mehr kindliche, sondern) kindische Ältere; so würde die Spannung der Geschlechter in den Ausgleich weiblicher Männer und männlicher Weiber führen; der Ausgleich führt zur Gleichartigkeit des bisher Ungleichartigen, der Kompromiß zu ihrer Begegnung im bleibenden Charakter eines jeden. Der Ausgleich macht den Dialog spannungslos und inhaltsleer, keiner kann dem anderen etwas wirklich Neues geben. Wenn dann aber die darin sich verfestigende stabile Langeweile unerträglich wird, geschieht die explosive Revolte; Kompromiß dagegen führt nicht zu Revolten, sondern beendet und vollendet oder verhindert Revolutionen. Die Ausgleichstendenz zwischen den Rassen hat allein bloße Vermischung zur Folge. Rassenmischung kann auch zur Steigerung von Begabung führen, aber auch ebenso zu Schwierigkeiten im Charakter, in der Einheitlichkeit der Persönlichkeit, in der Identität als zu vollziehende Selbstidentifikation. Aufgabe ist es daher einerseits, diese innerhalb unserer heutigen Geschichte fast naturhafte Tendenz zu Mischung und Ausgleich nicht einfach ungehemmt walten zu lassen. Andererseits kann diese Tendenz, und dies meint auch Scheler, als *signum* unseres Weltzeitalters auch nicht mehr 'rückgedreht' werden. (Strenge Apartheid ist also nach Schelers Einsicht von 1927 notwendig zum Scheitern verurteilt.) Es gilt also im Kompromiß eine neue Begegnung der Rassen in der Achtung der Andersheit, es gilt ihr Zusammenfinden in kluger Wahl und Auswahl dessen, was am andern jeweils besser ist als an dem einen und umgekehrt, zu leisten; bei dieser vorsichtigen und klugen Leistung sind sowohl die Ideologien des pseudo-aristokratischen Rassismus als auch die des wahllos egalitären Demokratismus in ihrer beiderseitigen Kompromiß-Unfähigkeit Hemmung und Hindernis.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Zu dieser Theorie, vgl. ebd. 59ff.

V. Die zentrale politische 'Tugend', d. h. die den Menschen in seinem Gemeinschaftsleben am meisten auszeichnende Tüchtigkeit (ἀρετή) scheint für die griechische Antike die Gerechtigkeit zu sein.¹⁰⁷ Was aber zeichnet im 'gemeinsamen Leben' den 'Gerechten' nun eigentlich aus? Aristoteles hat am stärksten unter allen Denkern *alle* Tugenden (= Tüchtigkeiten) mit dem Gedanken der positiven, ursprünglichen, d. h. entspringen-lassenden und nicht nachträglich-ausgleichenden Mitte verbunden:¹⁰⁸ also mit dem Phänomen des kreativen, diese Ursprungsmitte zurückholenden Kompromisses, welcher zugleich die Stärke und Höhe einer Handlung als auch in eins damit deren erstrebtes Ziel besagt; eines Kompromisses, der daher nicht eine resignierende Abschwächung irgendeines 'Ideals' bedeutet, sondern vielmehr selbst 'exemplarisches Vorbild' sein soll. Der klarste Ausdruck dieser Position ist die im V. Buch, Kap. 14 der Nikomachischen Ethik entwickelte und dargestellte Einsicht, daß die 'Billigkeit', mit welchem deutschen Worte man im allgemeinen die griechische ἐπιείκεια (Epikie) und die lateinische *aequitas* zu treffen versucht, allein die höchste Gerechtigkeit sei;¹⁰⁹ eine Gerechtigkeit, von der sich alle anderen Weisen des Gerechtheits her abzuleiten lassen, liegt hier vor und nicht nur eine 'Konzession', ein 'Nachgeben' gegenüber der 'idealen' unerbittlichen Strenge des Gesetzes selbst. Dabei ist zu bedenken, daß *vor* Gesetz als Recht und *vor* Richter und Gericht das Sicheinandergerechtwerden und Gerechtheits zweier freier Menschen als die ursprünglichste Gerechtigkeit zu gelten hat, als die Tugend des tüchtigen Menschen. Erst im Versagen und in der Schwäche dieser Tugend und Tüchtigkeit tritt Gesetz und Recht, Richter und Gericht in Vollzug. Dann aber ist wiederum festzuhalten, daß in diesem Vollzugsfalle das Richter-Recht höher steht als das bloße Gesetzesrecht. τὸ ἐπιεικές, das 'Billige', das *aequum*, ist für Aristoteles die höch-

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Aristoteles, NE 1129 a 3ff.

¹⁰⁸ * Vgl. hierzu das schöne Buch 'Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken', Meisenheim 1951, des später von den Studenten der sogenannten 'Studentischen Revolution' der Jahre 1967-1971 zum Selbstmord getriebenen bedeutenden Heidelberger Philosophen und Wiesbadener Arztes Jan van der Meulen).

¹⁰⁹ Es muß hier gegenüber Max Müller kritisch eingewendet werden, daß die Epikie nicht die höchste, sondern *eine* (ausgezeichnete, auf einem Urteil beruhende) Form von Gerechtigkeit darstellt. Zum Begriff der Epikie, vgl. Virt, G., Epikie - Verantwortlicher Umgang mit Normen, Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez (= Habil.), Mainz 1983.

ste Gestalt des δίκαιον, des Gerechten, des *iustum*¹¹⁰; und *aller* Sinn der Gerechtigkeit und des Rechts ist in erster Linie von dieser ihrer höchsten Gestalt abzuleiten und dann erst in den anderen Formen wieder zu erkennen, wieder zu finden. Aristoteles fragt in dieser Form: Kommt die Epikie, die *aequitas*, die Billigkeit nur zur Gerechtigkeit und zum Recht dazu, um deren Anwendbarkeit zu erleichtern und zu garantieren?¹¹¹ Ist sie also ein ergänzendes Hilfsprinzip oder eine bloß helfende Tugend, also 'funktionell' und 'subsidiär', um die prinzipielle Härte, Klarheit und Eindeutigkeit, die Unbedingtheit des Rechtes aufzulockern, aufzuweichen, erträglicher zu gestalten, die Strenge des Gesetzes also in etwa zu mildern? Damit wäre sie etwas 'Dazukommendes', ein Sekundäres, ein Akzidentiell, etwas, was *nicht* im Wesen der Gerechtigkeit *selbst* läge, sondern nur ihre jeweilige Realisierung beträfe. Aber hier ist gleich zu bedenken, daß es bei Aristoteles gerade nicht den χωρισμός, den Graben, den Unterschied zwischen dem idealen Wesen und der faktischen Realisierung gibt: Das Wesen, die οὐσία, und das εἶδος sind *zugleich* ἐνέργεια, sie *sind* in ihrem Sich-ins-Werk-Setzen, in ihrer Durchsetzbarkeit und Realisierung selbst, nicht vor oder gar über diesem Ereignis. Das Billige ist unter allen Gestalten des Gerechten das am meisten Gerechte: τό τε γὰρ ἐπιεικες δικάιον τινὸς ὄν βέλτιον ἐστὶ δίκαιον,¹¹² ferner einige Zeilen weiter: „Recht und Billigkeit sind dasselbe (eben Gerechtigkeit!); obschon beide trefflich und gut sind, ist die Billigkeit doch das Bessere und Stärkere.“¹¹³

Das Gesetz ist das Allgemeine; das Allgemeine ist das bloß Abstrakte und damit *so* niemals Wirkliche. Das Einzelne ist im Gegensatz dazu das bloß Konkrete; in dieser puren Konkretheit und Positivität ist es aber alleingelassen in seinem brutalen 'An-sich', seiner Faktizität und Andersheit für mich unverständlich, von uns und für uns unmittelbar und fremd-bleibend. Das Vermittelnde ist allein das Wesen. Thomas von Aquin hat in den vier ersten Kapiteln von „De ente et essentia“ (Vom Seienden und von seinem Wesen) schön dargestellt, wie das Wesen *weder* nur allgemein (= abstrakt), *noch* nur individuell (= konkret) sein kann; wie es zwar im Begriff des

¹¹⁰ Vgl. Aristoteles, NE 1137 b 8f: „Das Gerechte und das Billige sind also identisch; beide sind gut, doch ist das Billige das Bessere.“

¹¹¹ Vgl. Aristoteles, NE 1137 b 11f.

¹¹² Aristoteles, NE 1137 b 8f.

¹¹³ Aristoteles, NE 1137 b 8f.

Denkens universell wird und in der materiellen Sache und Handlung singulär uns gegenübertritt, aber als es selbst für uns unfaßbar vor aller Denk-Allgemeinheit und aller materiellen Besonderheit liegt; als 'Natur der Sache und des Begriffs' macht es die Sache vernünftig, also in etwa durchschaubar, d. h. begrifflich, einigermaßen faßbar; und zugleich macht es (= das Wesen) die Vernunft in ihren Begriffen *sachbezogen*, d. h. fähig, der Wirklichkeit 'gerecht' zu werden. An diesem im begrifflich-allgemeinen Gesetz *ebenso* wie im natürlich-einzeln Sachverhalt wartenden Wesen als dem, was beiden zugrunde liegt und doch mit keinem von beiden völlig selbig ist, orientiert sich der Richter als der vorbildlich gerechte Mensch. Wenn daher der Richter in einem 'billigen' und damit 'höchst gerechten' Urteilspruch vom Gesetze abweicht, es also modifiziert, so ist das kein Fehler des Gesetzes und des Gesetzgebers: „Denn der Fehler (τὸ ἀμαρτήμα) liegt nicht an dem Gesetz noch an dem Gesetzgeber (dem allgemeinen Nomos oder dem Nomotheten also), sondern in der Natur der Sache (ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματος).“¹¹⁴

Keinem von beiden, weder dem Gesetz noch dem Gesetzgeber, darf das angelastet werden, da es einzig und allein in der 'Natur der Sache' liegt, wie Aristoteles sagt. Die Natur der Sache ist aber - wie soeben gesagt - das Wesen. Vom Wesen der Gerechtigkeit her als dem Ursprung des gerechten Handelns, welcher Ursprung sich zugleich *doppelt* zeigt (im allgemeinen Gesetz nämlich wie im besonderen Handeln) und *doppelt* verbirgt, ist es bedingt, daß der 'billige' Richterspruch, der sich an diese nicht zu beseitigende Zweideutigkeit dieser Enthülltheit und Verborgtheit hält, zugleich ein Spruch und eine Entscheidung ist, welche der ursprünglichen sich entziehenden und im Entzug sich auch wieder zeigenden Mitte zwischen der Macht des Gesetzes und der Gewalt des Faktischen nachspürt. In solchen Richtersprüchen wird das 'Gerechte' mehr repräsentiert als in jener Rechtsprechung, für die das Gesetz das schlechthin allein Verbindliche darstellt und Rechtsprechung die einfache Subsumtion der Fälle unter dem gesetzlichen Allgemeinheitsanspruch bedeutet. Rechts-*Findung* ist *aristotelisch* gesehen kein bloßer Subsumtionsvorgang;¹¹⁵ *kantisch* gesprochen gehört sie ja auch weder zum Verstand noch zur Vernunft, sondern allein zur

¹¹⁴ Aristoteles, NE 1137 b 18.

¹¹⁵ Vgl. insbes. Aristoteles, NE 1137 b 11ff.

„Urteilkraft“;¹¹⁶ für Aristoteles bedeutet das, daß das gerechte Gesetz aus den gerechten *Richtersprüchen* erwächst und nicht umgekehrt. Der Nomothet, der Gesetzgeber, zieht im Gesetz das Fazit aus diesen, wagt also den Versuch, diese in analoger Weise zu generalisieren; nicht aber darf der gerechte Richterspruch *nur* die konkreten Lebenshandlungen in diese abstrakten, generalisierenden (allerdings durchaus zur Ordnung notwendigen) Schemata einordnen. Der *Kompromiß der Epikie*, der *aequitas*, der Billigkeit, ist die Orientierung an der Quelle des Rechts, an seinem je neu verborgenen und je neu enthüllten Wesens-Ursprung selbst. Dieser Ursprung geht in keinen Begriff und in keine Handlung restlos ein. Vielleicht ist im insular-englischen-empirischen Rechtsempfinden dieser Vorrang des Richter-Rechts vor dem Gesetzes-Recht lebendiger geblieben als in der kontinental-europäischen, rationalen Rechtskonstruktion. Damit mag zusammenhängen, daß Aristoteles in seiner 'Politik' immer wieder betont: Der primäre Sinn eines Gesetzes, von dem her es beurteilt werden muß, sei ja gar nicht die 'Gerechtigkeit', sondern die 'Freundschaft', die *φιλία*, als die Herstellung einer gültigen Form eines sich selbst tragenden Zusammenlebens freier Menschen.¹¹⁷ Die *Integrationsfunktion* der Gesetze ist ihm das erste; in ihr ist allerdings die Gerechtigkeit als das zweite zugleich als Resultat immer gegenwärtig. *Nie* aber kann gelten: „*fiat iustitia et pereat mundus*“¹¹⁸, wenn Billigkeit höchste Gerechtigkeit ist.

Die 'Präfatation', mit der in der Liturgie der römischen Kirche das Hochgebet, der 'Kanon', beginnt, setzt ein mit den Worten: „*Vere dignum et iustum est, aequum et salutare . . .*“; hier sind in großartig-einzigartiger Weise genannt: die *veritas*, die Wahrheit als Boden

¹¹⁶ Vgl. Kant, I., KdU (V, 165-486). Kant spricht hier „Von der Urteilkraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen“ (179). Die Urteilkraft ist für ihn dabei das Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.“ Ist für Kant das Allgemeine, also das Gesetz, gegeben, so „subsumirt“ die Urteilkraft; ist aber nur das Besondere gegeben, zu dem sie das Allgemeine finden soll, ist sie „reflectirend“ (179).

¹¹⁷ Vgl. Aristoteles, insbes. NE 1155a 22-28: „Außerdem scheint die Freundschaft die Staaten beisammenzuhalten, und die Gesetzgeber scheinen sich mehr um sie zu bemühen als um die Gerechtigkeit. (...) Und wo Freunde sind, da bedarf es keiner Gerechtigkeit, aber die Gerechten brauchen die Freundschaft dazu, und beim Gerechten ist das Gerechteste dasjenige unter Freunden.“

¹¹⁸ Luther, M., Von der Kraft des Wortes (hg. v. G. Stenzel), Gütersloh 1960, 49. Vgl. hierzu Max Müllers Interpretation in 'Erfahrung und Geschichte', 180.

menschlichen Zusammenseins; die *dignitas*, die Würde des Menschen, der der substantielle Träger aller Gemeinschaft ist; die *iustitia*, die Gerechtigkeit als die Grundregel jeder Gemeindegliederung; überhöht ist das durch die *aequitas*, die Billigkeit als jene Gerechtigkeit, die von keinem Gesetz allein bewirkt und erzwungen werden kann; und schließlich die *salus*, das Heil des Menschen, auf das hin Wahrheit, Würde, Gerechtigkeit und Billigkeit erst ihren realen Sinn erhalten. Gerechtigkeit (das *iustum*) für sich kann aufgrund der prinzipiellen Gleichheit aller *gefordert, verlangt* und *durchgesetzt* werden. Billigkeit aber (das *aequum*) wird aufgrund personhafter Freiheit gegenseitig *gewährt*; sie ist ein Geschenk der einen Freiheit an die Freiheit des andern und besagt im Zugleich und Zueinander von Gleichheit und Freiheit doch den Vorrang der letzteren. Das *Gewähren* der Billigkeit ist letztlich *aristotelisch* gesehen 'Freundschaft' und 'Liebe', *christlich* gesehen im Gott-Mensch-Verhältnis 'Gnade'. Diese Gnade wiederum besagt im christlichen Verständnis für das Gott-Mensch-Verhältnis die Zusage des Heils, der Rettung, die Gewißheit für *salus*, (σωτηρία). Wie schade, daß die Kirche ihrer eigenen großartigen Sprache - und in dieser ihrer Überlieferung - oft nicht mehr gewachsen zu sein scheint; und daß sie (um der angeblichen Zweckmäßigkeit der Ersparung einiger Sekunden willen) auf die anrufende Nennung der Namen der fünf Eckpfeiler unserer menschlichen Existenz - *veritas, dignitas, iustitia, aequitas, salus* - heute in den deutschen Übersetzungen vielfach verzichten zu können glaubt. An dieser zentralen Stelle der heiligen 'aufgetragenen' Kulthandlung bleibt ein solcher Verzicht unverantwortbar.

VI. Hier ist auch der Ort, ganz kurz auf das gesellschaftlich-politische Problem von *Charakter und Toleranz* hinzuweisen. Herbert Marcuse spricht von der „repressiven Toleranz“¹¹⁹, der unerträglichen Gleich-Gültigkeit, die auf Kommunikation verzichtet und jedes und jeden sich selbst überläßt. Die gespannte, kreative, kompromißhafte Toleranz dagegen geht von der Gleich-Wertigkeit meiner und des anderen aus, von jenem gegenseitigen positiven Seinlassen, in dem jeder und jedes in der Anerkennung ihrer beiderseiti-

¹¹⁹ Marcuse, H., Repressive Toleranz, in: Wolff, R.P., Moore, B., Marcuse, H. (Hg.), Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. ²1967, 91-128. Vgl. auch Müller, M., Charakter und Toleranz, in: Hirschberg. Mitteilungen des Bundes Neudeutschland, 18 (1965) 30-33.

gen Begrenztheit und Nichtausschließlichkeit sich aneinander ergänzen, bereichern und miteinander kooperieren können, ohne übereinander verfügen zu wollen. Diese am anderen interessiert bleibende Toleranz ist möglich, wenn der andere mir sein Antlitz zeigt, in welchem seine Würde gesichtet werden kann. Dann offenbart jeder seinen geprägten Charakter, welcher ab- und zugeben kann, ohne sich aufzugeben, der, weil er festen Stand am präzisen Ort hat, von diesem aus auf den anderen zugehen kann, ohne sich im Niemandsland der ('utopischen') Ortslosigkeit zu verlieren. Positive Toleranz hat den klaren eigenen Umriß (χαρακτήρ, εἶδος, τύπος) zur Voraussetzung, die den jeweils anderen und das jeweils andere und sich selbst im Anderssein bestätigt und in dieser Bestätigung Kommunikation als gesuchte partielle Identität (Übereinstimmung) in der bleibenden Nichtidentität ermöglicht. Herstellung partieller Identität aber in bleibender Differenz als freie Leistung von Personen ist das Wesen des Kompromisses. Dies kann zum Schluß wiederum dreifach gezeigt werden: einmal im Erkennen und Wissen, dann in Richtigkeit und Wahrheit, schließlich in Weltanschauung und Glauben.

VII. Max Scheler unterscheidet in seinem bekannten Beitrag zur Wissens-Soziologie „Die Formen des Wissens und der Bildung“¹²⁰ die drei seitdem viel zitierten Formen des Wissens: Herrschaftswissen des naturwissenschaftlichen-technischen Bereiches, Bildungswissen auf geschichtlich-sozialer Ebene und Erlösungswissen im metaphysischen und religiösen Raum. Im ersten geht es um Macht: nicht das, was das Seiende 'an ihm selbst' zeigt, soll gewußt werden, sondern, was es 'für uns' sein kann, wie es von uns und für uns bestimmt und in der Bestimmtheit rekonstruiert und in seinen Verläufen wiederholt werden kann; seine Bestimmbarkeit ist seine und meine Richtigkeit, die ich erreichen will, während seine Wahrheit mich in der Intention dieser Erkenntnisweise nur wenig kümmert. Ich verzichte auf seine Offenbarkeit und Enthülltheit im Ganzen der Welt zugunsten der entdeckbaren Verfügbarkeit und Vorausfestlegbarkeit in der eventuellen Wiederholbarkeit im Kreis meiner Umwelt. Die Exaktheit dieses verwertbaren Wissens verlangt in großartiger Askese diese Abstraktheit des Gegenstandes, seine relative Unwirklichkeit. Um technischer Bewältigung willen gehe ich diesen

¹²⁰ * Vortrag an der Lessing-Hochschule in Berlin im Januar 1925, Erstabdruck in 'Philosophische Weltanschauung', Bonn 1929, 84-123.

Kompromiß des Verzichtes ein. Um der Verwertbarkeit des Wissens willen nehme ich Abschied von der vollen Konkretion des Seienden. Wenn dies 'gewiß' geschieht, ist die erreichte Richtigkeit der daraus sich ergebenden jederzeit anwendbaren Aussagen in ihrer anthropozentrischen Beschränkung ein hohes Gut. *Cognoscens et cognitum sunt idem*¹²¹: Erkennen ist Übereinstimmung mit dem Gegenstande, aber hier eben bloß Übereinstimmung der abstrakten Subjektivität mit dem abstrakten Gegenstand in seiner Feststellbarkeit und nicht des konkreten Menschen mit dem Seienden als solchem in seiner Souveränität; denn diese 'reale Objektivität' des Gegenstandes ist nicht die Fülle der 'aktualen Wirklichkeit' des Seienden. Ich versichere mich zwar in diesem Wissen der Verfügbarkeit meiner *Umwelt*, die große unberechenbare mich umfangende, einschließende und bestimmende *Welt* aber bleibt unthematisch; die Welt selbst ist und bleibt „mystère“, wird nie „problème“, d. h. nie „objet“, wie Gabriel Marcel sagt.¹²²

Das Bildungswissen ist demgegenüber meist ein geschichtlich-soziales Wissen, die hermeneutische (nicht-technische) Vergewisserung meines Standortes in der jeweiligen historischen Welt, mit

¹²¹ Vgl. hierzu Aristoteles, *De an.* Γ 4 (429 a): τὸ αὐτὸ ἐστὶν τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Vgl. hierzu Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, der dies mit den Worten übersetzt: „dasselbe ist Denken und Gedachtes“ (95).

¹²² Bereits in der Einführung zu der deutschen Ausgabe des Buches von Gabriel Marcel: *Der Mensch als Problem*, Frankfurt 1956, greift Max Müller diese pointierte Gegenüberstellung von 'Problem' und 'Mysterium' auf (vgl. 18) und kommt immer wieder darauf zu sprechen (vgl. *Der Kompromiß*, 11.56.166). Marcel entwickelte den für ihn zentralen Begriff des 'mystère', indem er ihn abgrenzt gegen eine Verwendung, die es als Eingeständnis einer Ausflucht sieht, daß dort, wo das Denken an Grenzen gelangt, ihm dieser Begriff verfügbar wäre und man gleichsam ein Schild aufstellt: Bitte nicht berühren. Vgl. Marcel, G., *Sein und Haben*, in: Grotzer, P. und Foelz, S. (Hg.), *Marcel, G., Werkauswahl*, Band II, *Metaphysisches Tagebuch 1915-1943*, Paderborn u.a. 1992, 225. Das 'mystère' ist für ihn vielmehr das „Meta-problematische“ (ebd.), aber dennoch nichts Unerkennbares, denn als solches wäre es als Grenzfall objektiver Erkenntnis auch das Ziel (und damit Objekt) denkerischen Strebens. Daher stellt Marcel das „mystère“ dem von Max Müller hier thematisierten verobjektivierten 'probleme' gegenüber: „Es scheint tatsächlich, daß es zwischen einem Problem und einem Mysterium diesen wesentlichen Unterschied gibt, daß ein Problem etwas ist, auf das ich stoße, das mir gegenübersteht und das ich gerade deswegen umfassen und mir unterwerfen kann - während ein Mysterium etwas ist, bei dem ich selbst engagiert bin und das folglich nur als eine Sphäre denkbar ist, in der die Unterscheidung des In-mir und des Vor-mir ihre Bedeutung und ihren Hauptwert verliert.“ (ebd. 228f.).

welcher ich mich identifizieren will und eventuell auch kann; thematisch ist die geschichtliche Welt in ihrer Veränderbarkeit und Unveränderbarkeit, die Spielraum und Aufgabe unserer Freiheit ist. Hier sollen nicht Objekte und objektive Verläufe diagnostisch und prognostisch festgelegt werden, sondern das jeweilige Ganze und der sich mit ihm geschichtlich Identifizierende soll auf diese Erfüllung in Übereinstimmung oder auf die Nichterfüllung in Nichtübereinstimmung hin gedeutet werden. Hier geht es nicht um meine *Macht*, sondern jetzt geht es um meinen *Sinn*, den Sinn des Lebens.

In der dritten der genannten Weisen, im 'Erlösungswissen' schließlich, geht es um mein *Heil*: um die im Glauben zugesagte Soteria als Rettung des Heiles, die allein durch mich (und ohne andere Hilfe) nicht zu leisten ist, aber wo ich bereit sein muß, die Hilfe zur Rettung und zum Heil anzunehmen; eine Rettung, die ich niemals bestimmt wissen kann, aber auf die ich vielleicht 'mit Grund' hoffen darf. Ein 'Ausgleich' dieser drei Erkenntnis- und Wissensweisen wäre verhängnisvoll. Der Naturwissenschaft kann ebensowenig wie der historischen Erforschung des Geschichtsganges ein 'Heilssinn' unterlegt oder aufgepfropft werden, wenn sie in ihrem Eigen-Sinn nicht verfälscht werden sollen; und 'Heils-Techniken' widerstreben in jeder Weise dem immer unmanipulierbaren und rein zu gewährenden Heil des Menschen. Die Begegnung der drei Erfahrungs-, Erkenntnis- und Wissensweisen duldet niemals ihre Mischung, also ihren Ausgleich; aber wenn der naturwissenschaftlich-technische, der geisteswissenschaftlich-historisch-hermeneutische Bereich sowie das metaphysische Denken und das religiöse Glauben nicht 'heillos auseinanderfallen' sollen und damit, weil alle drei (oder besser vier) Weisen des Bewußtseins in der Identität *eines* Bewußtseins ihre Zueinandergehörigkeit finden müssen, wenn nicht wir als Personen schizophoren und damit identitätslos werden sollen: dann muß hier der dialogische Kompromiß unserer Natur-Bemächtigung, unseres Geschichtsverständnisses, unseres metaphysischen Denkens und unseres religiösen Glaubens, jener kompromißhafte Dialog, der eine Verabsolutierung einer jeden dieser Bewußtseinsweisen verhindert, in der Einheit *eines* personalen Bewußtseins einfach gefunden werden.

Man könnte und sollte aber gerade hier wohl noch weiter in das Wesen von Erkenntnis hineingehen, als es bei Scheler geschieht. Dieses Wesen von Erkenntnis impliziert nämlich noch einen anderen Kompromiß. Thomas von Aquin sagt, daß im Wollen und Handeln wir hinaus in Werk und Welt gehen, mit denen wir eins, mit

denen wir 'wir' werden. Es geschieht also der Ausgang von uns weg, der Schritt *extra nos*; der später im 19. Jahrhundert „Entfremdung“¹²³ genannte Tatbestand wird zur *conditio sine qua non* einer jeden tätigen Selbstverwirklichung. Im geistigen Erkennen aber wird der Hinausgang (*exitus* ist aber auch Ausgang und Tod) 'heimgeholt'; geistige Erkenntnis verinnerlicht alles Äußere so, wie tätiges Handeln alles Innerliche veräußert hat; die tathafte willensmäßige Identifikation hat sich in Werk und Welt, in denen wir erst wirklich werden, außer sich gesetzt. Die geistig erkennende Identifikation hat die Welt in sich, in den Innenraum der Seele hineingenommen und dort sich mit ihr identifiziert. Die 'Orte' beider Identifikationen scheinen grundverschieden und darum entgegengesetzt zu sein. Thomas stellt den *intellectus* über die *voluntas*, denn für ihn vollzieht der Geist die *reditio completa*¹²⁴, die völlige Überwindung des Außer-sich-Seins im Zu-sich-selbst-Kommen und Bei-sich-selbst-Sein. Der Mensch als Geist sieht und begegnet in allem sich und nur sich. Die Andersheit wird hier bei Thomas wie bei Hegel aufgehoben; als in die Erkenntnis zurückgenommene Gestalt seiner selbst wird dem Geist alles zu seinem Eigentum. Das aber ist 'Idealismus', ist absolute Geist-Philosophie, in welcher auch die Endlichkeit (und damit *unsere* Endlichkeit, Personalität und Geschichtlichkeit, die als Freiheit *absolute* Endlichkeit ist und bleibt) verschwindet. Die 'reditio' muß partiell bleiben, darf gar nicht eine 'completa' werden; nur die *Fremdheit* der Andersheit muß verschwinden, damit Entfremdung überwunden wird, aber die

¹²³ Neben Hegels Phänomenologie des Geistes, in der die Geschichte als Selbstheimholung der Person aus der Entfremdung gesehen wird (vgl. Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes) ist hier v.a. zu nennen: Marx, K., Nationalökonomie und Philosophie, in: Landshut, S. (Hg.), Karl Marx, Die Frühschriften, Stuttgart 1964, 254ff. Marx kennt drei Formen der Entfremdung. Aus einer ersten Entfremdung (in die Natur) gewinnt sich das Individuum durch die Arbeit zurück, indem es die Herrschaft über die Natur vom reinen Zwang befreit. Die Befreiung aus der zweiten Form der Entfremdung (durch den egoistischen Herrschaftswillen des Menschen) gelingt in der arbeitsteiligen Gesellschaft. Aber erst in einer klassenlosen Gesellschaft ist die Entfremdung ganz überwunden, indem Klassen und Privateigentum als Formen der Entfremdung hinter der Gesellschaft als Träger und Garanten des Glücks zurückgelassen werden. Vgl. hierzu die Interpretation Max Müllers, wonach hier die Gesellschaft, nicht der einzelne, das Freie ist: „Träger des Sieges und des Glückes ist also nicht die Person, sondern die Gesellschaft als solche in diesem gemeinsamen Zustand.“ (Erfahrung und Geschichte, 110).

¹²⁴ Vgl. Thomas von Aquin, QD XI, De ver. I,1 art. IX; ders., Super evangelicum S. Joannis lectura II, I 15ff.69ff.

Andersheit muß anerkannt und ohne Aufhebung ins Eigene und ins Eigentum hinein gelassen werden, muß sie selbst bleiben; der Gegensatz 'Innen-Außen' darf nicht zugunsten einer dieser beiden Seiten verschwinden, weder im Inneren der totalen geistigen Bemächtigung noch im Außen der totalen und verlorenen entfremdeten Ausgeliefertheit; er ist vielmehr, da er ja einer einzigen Mitte entspringt, als je andere Seite des Selben in diesem Selben, dem Sein, aber nicht dem Geiste, als zusammengehörig zu wissen. Die These von 'Sein und (= als) Geist' ist falsch.

Macht und Ohnmacht der Vereinigung gehen in Freiheit den Kompromiß ein, daß in der Erkenntnis des andern seine bleibende Unerkanntheit respektiert werden muß; und daß genauso die Unwahrheit (Verborgenheit) als zur Wahrheit selbst gehörig gelassen werden muß. In aller Aufklärung darf das Geheimnis nicht nur weiter bestehen, sondern muß sogar seinen festen Ort behalten.

VIII. Damit wären wir vom Kompromiß im Wesen der Erkenntnis bereits zur Wahrheit als Kompromiß gelangt. 'Wahrheit muß kompromißlos sein, darf keine Kompromisse kennen', ist eine weit verbreitete Meinung. Aber wie bei der Erkenntnis, so gilt auch für die Wahrheit die soeben ausgesprochene These, daß sie in ihrem Kern durch und durch Kompromiß 'ist': Denn Wahrheit ist ja *weder absolut*, d. h. zeitlos und weltlos gültig, *noch einfach relativ*, d. h. beliebig, machbar oder von jeweils änderbaren Umständen und Situationen und Einzeltatsachen abhängig und mit ihnen wechselnd. Wahrheit ist Epochen- und Weltwahrheit, d. h. Offenbarkeit des Seienden, das wir sind, und des Seienden, das wir nicht sind, im Horizont einer unbeliebig-geschichtlich-epochalen Welt. Sie ist Offenstand des Seienden und seines Seins für den in dieser Welt und Geschichte Stehenden, der dies sein Stehen nicht beliebig gewählt hat und verändern kann, sondern es in dieser Welt und Geschichte übernehmen muß auf seine mögliche Identifikation mit ihr als seiner zu erreichenden Wirklichkeit hin. So ist Wahrheit immer '*relational*'. Jede Theorie *dieser* Wahrheit ist als Sicheinlassen auf die Pluralität der Welt- und Geschichtswirklichkeit schon jener Kompromiß zwischen idealistischem Absolutismus und positivistischem Relativismus, jener Kompromiß, der allein der Realität aller gerecht wird. Hier allein wird auch die volle Schwierigkeit jener

menschlichen Leistung erkennbar, die wir „Übersetzung“¹²⁵ nennen, Übersetzung von der Sprache einer Epoche und einer Welt in die der anderen, wobei hier von uns die Anerkennung echter Vielfalt geschichtlicher Sprachwelten als entscheidender Erkenntnisfortschritt unserer Zeit vorausgesetzt wird. Wenn ich auch immer in meiner Welt und in meiner Geschichte 'innen' bleiben muß, so kann ich sie doch, diese mundanen und epochalen Horizonte, formal so transzendieren, daß Übersetzung nicht einfach Ersatz von Worten durch andere Worte ist, sondern den Versuch darstellt, in analoger Weise Identitäten und Ähnlichkeiten innerhalb der horizontalen Andersartigkeit doch noch festhalten zu können.

IX. Schließlich soll nun noch die Kompromißfähigkeit und Kompromißunfähigkeit der Glaubenssphäre kurz gestreift werden. Wie kann die Vielfalt der offenbarenden und heilverkündenden Worte Gottes, die zu vielen Zeiten und zu vielen Völkern als Spruch ergingen, zusammengebracht werden mit jenem entscheidendem Spruch (der frei an uns ergangenen Rede, dem λόγος) Gottes in seinem Sohn Jesus Christus, ohne daß dieses letzte, alle Wörter integrierende Wort jene anderen sinnlos macht? Aber doch auch nicht wiederum so, daß der Fleisch in der Geschichte gewordene λόγος als Jesus Christus nur gleichwertig und gleichgültig neben den anderen λόγοι stünde. Um ein 'Zusammen', das nicht aufhebt und ausgleicht, das kein eklektisches Zusammen ist, sondern ein wirkliches Gespräch, hat Hölderlin in seinen letzten Christus-Hymnen („Versöhnender, der Du nimmer geglaubt...“, „Der Einzige“, „Patmos“) gerungen.¹²⁶ Und genau dieser Kompromiß, aber nun nicht mehr beschränkt auf Antike und Christentum, steht als zu leistender auch heute noch vor der Kirche. Er wird sowohl ein Dialog der Weltreligionen sein müssen als aber auch ein Dialog der christlichen Konfessionen unter sich; hier würde Folge des Ausgleichs ein gleichgültiger *Eklektizismus* sein, Folge des spannenden Kompromisses aber der echte gesprächsbereite gleichwertige *Ökumenismus*. Innerhalb der katholi-

¹²⁵ Gadamer, Wahrheit u. Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 41975.

¹²⁶ Vgl. Hölderlin, F., Sämtliche Werke, hg. von F. Beissner, Zweiter Band, Gedichte nach 1800, Stuttgart 1965. Die von Max Müller als Christus-Hymnen bezeichneten Gedichte finden sich hier unter der Überschrift: 'Die Vaterländischen Gesänge': Versöhnender, der Du nimmergeglaubt (134-143); Der Einzige (161-172); Patmos (173-195).

schen Kirche selbst aber wiederum taucht heute ein weiterer Kompromiß als Aufgabe auf: der Kompromiß nämlich im Verständnis dessen, was christliche Kirche 'an ihr selbst' sei. Nachdem sich die großen christlichen Konfessionen darüber klargeworden sind, daß christlicher Glaube keine private Sache sei, sondern in *Gemeinde* nur wirklich ist, Gemeinde aber von diesem Glauben her verpflichtende Form und Gestalt haben muß und damit zur *Kirche als Institution* schon immer geworden ist, ist in der Deutung des Wesens christlicher Kirche eine tiefgreifende Differenz aufgebrochen: der sogenannte 'progressive' Christ deutet Kirche 'von unten her' als Volk Gottes, das sich in eigener Souveränität gleichsam seine institutionelle Gestalt und Verfassung des gesamten kirchlichen Lebens gibt. Dies soll dann die *Demokratisierung* der Kirche¹²⁷ bedeuten und damit ihre Modernität garantieren; der sogenannte 'konservative' Christ dagegen sieht die Kirche von oben her als Angebot Gottes an die Menschen, als Sakrament der Sakramente, also primär als Institution, in der sich Gott für uns selbst gebunden hat, sich den Menschen überliefert und ausgeliefert hat, um sich in dieser und keiner anderen Weise ihnen zu schenken. Die Folge hiervon ist die *Hierarchisierung*, wo die Reichung des Geschenkes, die Verwaltung des Sakramentes, durch welches Sakrament (und dann erst durch seine Annahme) das Volk Gottes überhaupt erst entsteht, in unbeliebigen, gegliederten Stufen von oben nach unten sich vollzieht. Die unvermischbare, nicht ausgleichende Vereinigung beider Elemente, ihr Kompromiß also, bleibt Aufgabe: Kirche, in welcher sich Tat Gottes und Tat des Menschen frei einigen, muß sowohl den Vorrang der Tat Gottes als auch die Würde der Freiheit des Menschen in gemessenem Abstand zu achten wissen.

X. Das letzte Wort soll schließlich nochmals dem herabsetzenden Schlagwort vom 'faulen Kompromiß' gelten. Fauler Kompromiß ist in unserem Alltagsverständnis ein oberflächlicher Ausgleich äußerer Interessenverschiedenheit. In dieser Art von Ausgleich wird immer versucht, möglichst viel vom eigenen Nutzen durchzusetzen und durch einige weniger wichtige Gegengaben den Gegner, den Konkurrenten oder den Geschäftspartner dazu zu bringen, mein allein an mir selbst interessiertes Handeln zu dulden. Das kann dann für mich und für ihn von Wert sein, weil eine Schaden mit sich bringende

¹²⁷ Vgl. Maier, H., *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1973.

Auseinandersetzung für eine gewisse Zeit damit vermieden und zurückgestellt ist. 'Fauler Kompromiß': Nach dem deutschen Wörterbuch von Hermann Paul¹²⁸ bedeutet 'faul' (ahd. fül) ursprünglich soviel wie 'eitrig', 'pustelig' (lat. puteo = stinken, griech. puon = Eiter). Gemeint ist etwas, was in Verwesung übergehend oder übergegangen ist (vgl. 'faule Fische'). Daraus entsteht dann die Bedeutung 'träge' als nicht mehr handlungsfähig, weil die Organe der Handlung in ihrer Verfaulung und Verwesung nicht mehr gebraucht werden können. Der Kompromiß als bloßer Ausgleich kann aus Trägheit und Handlungsunfähigkeit entstehen, wo der, der den Kompromiß schließt, seine Gestalt und sein Antlitz nicht mehr bewahren und behaupten kann, sondern es verfallen und auflösen läßt. Durch solchen Kompromiß 'verliert man sein Gesicht'. Um antlitzlos wie das nachgeschichtliche Fellachentum nur noch weiterbestehen und dahinvegetieren zu können, wird solcher Kompromiß geschlossen, um ohne neue Angestrengtheit und Angespanntheit sein Leben in der Ausgeglichenheit, d. h. 'in Ruhe und Frieden', führen zu können. Kompromiß kann verfallen. Verfallen kann aber nur, was von einer Höhe herunterfällt. Diese Höhe ist der echte Kompromiß als jene Handlung, in der sich unser Leben auf die Wirklichkeit seiner selbst und seiner Welt, der anderen Dinge und der anderen Menschen in der Kraft der Gelassenheit wahrhaft einläßt. Diese Einlassung des Kompromisses als freier Ausgang (*exitus*) und partialer Heimgang (*reditio*) erwächst aus Selbstachtung und der Achtung vor dem anderen Seienden, sei dieses nun Person oder sei es Ding. 'Achtung' aber, so erläuterten wir, gehört zum ontologischen Tatbestand der Würde. Wenn der Kompromiß nur funktionell in seinem Nutzwert betrachtet und gesetzt wird, wenn er *nur* Mittel und Instrument ist, so 'verfault' er immer und entartet eben zum faulen Kompromiß. Nur wenn er mit der eigenen Würde des ihn Eingehenden die Würde des anderen und der anderen beachtet, wenn er integrierender, unablösbarer Teil eines sich und den anderen in ihrem beiderseitigen Interesse-Sein selbstachtenden Lebens ist, wenn so sein Wert zugleich an des anderen Würde und an unsere eigene Würde gebunden bleibt: nur dann ist die Gefahr des 'faulen Kompromisses' überwunden und wird im Kompromiß das

¹²⁸ * Vgl. Paul, H., Deutsches Wörterbuch, 5. völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage von Werner Betz, Tübingen 1966, 193.

erreicht, was Goethe „des Lebens Leben“¹²⁹ (d. h. seine Lebendigkeit) nennt. Wo der faule Kompromiß zu Recht abgewiesen wird, der wahre Kompromiß aber in der hohen Schwierigkeit seiner Durchführung mißlingt, da erst taucht dann das Problem der Tragik des Menschen auf. Die ganze ‚praktische Philosophie‘ des Aristoteles, also seine Ethik und Politik, hat zum Ziel die Vermeidung dieser menschlichen Tragik durch die Leistung der Findung der Mitte (μεσότης).¹³⁰

¹²⁹ Max Müller spielt hier mit größter Wahrscheinlichkeit auf eine von ihm mehrfach rezipierte Stelle im Buch Suleika aus dem West-Östlichen Divan an: „Denn das Leben ist die Liebe, Und *des Lebens Leben* Geist.“ Vgl. Goethe, J.W.v., Sämtliche Werke, Band 3/1, West-Östlicher Divan, Teil I (hg. von H. Birus), Frankfurt/M. 1994, 390. In ‚Der Kompromiß‘ interpretiert Max Müller diese „Lebendigkeit des Lebens (Goethe)“ mit Rekurs auf Heraklit als aus einem Gegensatz entspringend (47).

¹³⁰ Zum aristotelischen Zentralbegriff der μεσότης, vgl. v.a. NE 1106 b 13ff.; NE 1107 a 33ff.

DRITTER TEIL

ARBEITSNOTIZEN

I. Notizen zum Thema Autorität

Beispiele¹³¹

Die Autorität der katholischen Kirche (was abgewandelt auch von anderen christlichen Kirchen gilt) beruht in der Sichtbarkeit ihrer Würde, ihres Selbstsinnes und hängt nicht von einer Funktion und damit ihrem Leistungswert ab; der ihre Würde ausmachende Selbstsinn ist die Sichtbarkeit der Anwesenheit Gottes in Christus in ihr und damit die Gegenwart Christi bei uns, die unser Leben mit ihm und damit unsere religiöse Wirklichkeit ermöglicht. In dem Grad, als die Sichtbarkeit dieser Würde (das Sein Christi bei uns und unser Sein bei ihm) sich verdunkelt oder uns sich entzieht, tritt der Schwund der Autorität als geschichtlicher Macht ein und wird die Versuchung, Gewalt zu gebrauchen, prävalent. Aus diesem Schwund von Autorität erklärt sich dann die Tatsache des Bannes, des Bannfluches, der Ausschließung aus der Kirche bis hin zur Ketzerverfolgung. Das berührt gar nicht die Kompetenz der Kirchen zu christlicher Lehrfestsetzung und christlicher Lebensordnung, die alle institutionellen Kirchen für sich in Anspruch nehmen. Zu ihrer Verfaßtheit in der Welt gehört gesetztes Maß und anerkannte Regel. Nur wo 'Autorität' ungebrochen erscheint, verlieren die ganze juristische Ebene und ihre Maßnahmen an Bedeutung, da Autorität die Gerechtigkeit ohne Rechtssetzung oder ihre Anwendung garantiert. Die Kompetenz zur Rechtssetzung, ihre Anwendung und die Kompetenz-Kompetenz werden dadurch gar nicht berührt.

¹³¹ Am Ende des Artikels über Autorität befand sich ein kurzer Anhang mit diesen Beispielen, die im kurzen Lexikon-Artikel nicht berücksichtigt werden konnten.

Von der europäischen Aufklärung wird oft Autorität und Glaube auf der einen Seite dem Wissen und der Vernunft auf der anderen Seite entgegengesetzt. Für Lessing („Erziehung des Menschengeschlechts“) ist Autorität und Glaube geschichtlich notwendig als Vorwegnahme von solchem, das später in Vernunftwissen übergeführt werden kann.¹³² Bei Kant ist Aufklärung Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit, zu der in gewisser Weise gerade der Autoritätsglaube gehört.¹³³ Hier wird nicht gesehen, wie Autorität, wie Glaube selbst in eigenartiger, gültiger Weise Erfahrung sein können.

Als weiteres Beispiel für die Autorität des Staates und seiner Ämter: Sie besteht in der Sichtbarkeit ihrer Würde, in der der Mensch als Individuum die hohe gemeinsame Wirklichkeit personaler Existenz erhalten kann.

Das deutsche Lehnwort 'Autorität' ist Übernahme des lateinischen *auctoritas*; dies wird oft von *augere* = 'mehren', 'vermehren' abgeleitet. Autorität mehrt dann die Seinswirklichkeit durch ein Maßnehmen an hoher vorbildlicher Wirklichkeit (vorausgesetzt ist hier die Stufung der Wirklichkeiten: vgl. 'Gradualismus').

Auctor ist der Urheber hoher oder neuer Sinnwirklichkeit; er wird unterschieden von *creator*, dem Schöpfer und Erschaffer von Wirklichkeit überhaupt.

'Autorisierung' - 'autorisieren': das bedeutet 'Ermächtigungen' - 'ermächtigen'. Gemeint ist die Übertragung der in der Autorität einer Person sichtbaren und anerkannten Macht auf andere.

Kompetenz - Zuständigkeit¹³⁴

Zuständigkeit begründet sich durch Leistungsfähigkeit, Fähigkeit zur Lösung von Aufgaben, die eine Person oder ein Individuum besitzt. Kirche und Staat z.B. behalten ihre Kompetenz durch die ihnen gegebene wertvolle Aufgabe, auch wenn ihre Würde sich verdunkelt und damit ihre Autorität schwindet, womit die Erfahrung

¹³² Vgl. Lessing, G.E., Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Göpfert, H.G. (Hg.) Werke VIII, München 1979 (Lizenzausgabe 1996), 489-510. Zu einer Interpretation, vgl. Müller, M., Existenzphilosophie, 259f.

¹³³ Vgl. Kant, I., Was ist Aufklärung? (VIII, 33-42): „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.“ (35). Zu einer Interpretation, vgl. Müller, M., Existenzphilosophie, 259f.

¹³⁴ Diese Notizen sind Ergänzungen aus einer früheren Fassung dieses Artikels.

der in ihrer Kompetenz liegenden Aufgabe dadurch (bis zur Möglichkeit ihrer Wahrnehmung) bestimmt wird. Kompetenz ist feststellbar und begrenzbare, zuteilbar. Autorität ist da, wenn die Sichtbarkeit des Sinn verbürgenden Ganzen im einzelnen sich ereignet. Der Zusammenfall beider heißt „das Symbol“¹³⁵.

Autorität ist symbolische, Kompetenz dagegen juristische Gegenwart. Dies gilt auch für die 'Kompetenz-Kompetenz': das Recht, die Grenze der eigenen Zuständigkeit selbst zu bestimmen. Die den Selbst-Sinn des Ganzen und jeder hohen Wirklichkeit repräsentierende Autorität kann nicht einem zugeteilt werden oder von einem genommen werden oder durch ihn behauptet werden. Sie ist 'da' im Erscheinen oder Schwinden, d.h.: sie ist als Geschichte.

Die Sichtbarkeit der Würde ist die eigentliche Macht der Wirklichkeit, die Gewalt unnötig macht.

Die Anerkennung einer Kompetenz beruht auf dem erkannten Wert eines Einzel-Könnens und einer Einzelleistung. Die Anerkennung der Autorität ist Erscheinung der Macht in ihrer Würde. Würde ist wertlos, Wert ist würdelos.¹³⁶ Die Erfahrung der Autorität ist die Erfahrung der Berechtigung der Anerkennung der Würde des Selbst-Sinns.

Kompetenz ist erreichte Zustimmung aufgrund des Wertes einer Leistung. Sie ist funktional-ontisch faßbar und einforderbar. Wert ist immer relativ, d.h. ist Sinn in Bezug auf etwas und damit beschränkte Zustimmungbarkeit und Kompetenz.¹³⁷ Würde beruht auf der Sichtbarkeit des Selbst-Sinnes, der keinen Grund außerhalb seiner mehr braucht. Kompetenz beruht auf der Sichtbarkeit des Wertes einer Leistung. Die Wertlosigkeit der Würde erfordert ein schlichtes nicht weiter zu begründendes Ja, eine einfache Zustimmung. Würde meint ebenso das Ansehen wie das Aussehen. Das Ansehen, das auf

¹³⁵ Zu diesem für Max Müller so wichtigen Begriff, vgl. dessen Buch: Symbolos. Vgl. auch seine: Existenzphilosophie, 257f. In 'Erfahrung und Geschichte' bezeichnet er das Ereignis des Symbolos als das Ereignis schlechthin, da sich hier der „Urakt der Übereinstimmung des Selbst mit sich selbst und der Welt und damit der Welt mit sich“ (128) ereignet. Denn im Symbolos ist die im Auseinander der ontologischen Differenz schon angelegte und beschlossene Ineinsfall gemeint, in welchem unbedingter Sinn sich erfahren läßt (vgl. ebd. 148).

¹³⁶ Vgl. Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV, 434ff.).

¹³⁷ Vgl. hierzu die Dissertation von Max Müller, Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre. Logische Studien über Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit, Freiburg 1932.

dem Aussehen beruht, das Aussehen ist mit dem Ansehen identisch.¹³⁸ Würde fordert nicht Autorität, sondern ist Autorität.

Autorität kann nicht angeordnet, nicht erzwungen werden, sie ist da oder nicht da, sie kann aber erworben werden, wenn es gelingt, ihre Sichtbarkeit zu bewerkstelligen.

Wichtig ist die Erkenntnis der Analogie des Autoritäts-Verständnisses. Sie hängt von der Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Wesens ab. Neben der *analogia proportionis* und der *analogia proportionalitatis* muß als entscheidende Analogie, die mit den beiden nicht zusammenfällt, die *analogia historica* herausgearbeitet werden.¹³⁹

Wenn Naturrecht als Geschichtsrecht begriffen wird, setzt das voraus, daß Natur als 'Wesen', als physis und ousia nicht unveränderlich sind, sondern es eine Wesensgeschichte gibt.

Das ganze Bemühen Platons ist, daß das Bild als Vorbild und der Gedanke als Erinnerung und Ziel nun normativ und begrifflich gefaßt werden sollen. Der Kampf zwischen Gedanke und Begriff ist der eigentliche Kern aller Metaphysik.

Autorität ist entscheidend dort da, wo das Aussehen als Ansehen eine Anerkennung nicht nur fordert, sondern zur Folge hat, die Anerkennung nicht nur verlangt, sondern erlangt.

Daß der Mensch ein Hörender und Antwortender ist, also ein Geforderter, zeigt den Vorrang, das Apriori der Unvergesslichkeit dessen, was vor aller Gegenwart und Zukunft liegt.

Von der europäischen Aufklärung wird oft die Autorität und Glaube auf der einen Seite dem Wissen und der Vernunft auf der anderen Seite entgegengesetzt. Für Lessing („Erziehung des Menschengeschlechts“) ist Autorität und Glaube geschichtlich notwendig als Vorwegnahme von solchem, das später in Vernunftwissen überge-

¹³⁸ Vgl. ebd. 51. Hier legt Max Müller im Anschluß an A. Meinong dar, daß das im Ansehen immer offenbare Aussehen des Gegenstandes selbst seine (sinnliche) Wahrheit als das sinnliche Sein des Objektes selbst immer bei sich trägt. Durch diese „Phänomenalität“ (Honecker) täuscht etwas nichts anderes vor als es ist (vgl. ebd.).

¹³⁹ Zur *analogia historica*, vgl. Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung, 90-106. Vgl. auch Casper, B., Analogie . Ein Hinweis auf die Möglichkeit, sie zeitlich zu denken, in: Mosis, R. und Ruppert, L. (Hgg.), Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie (FS für Alfons Deissler), Freiburg u.a. 1989, 219-233.

führt werden kann. Bei Kant ist Aufklärung Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit, zu der in gewisser Weise gerade der Autoritätsglaube gehört. Hier wird nicht gesehen, wie Autorität, wie Glaube selbst in eigenartiger, gültiger Weise Erfahrung sein können.

Als weiteres Beispiel die Autorität des Staates und seiner Ämter:

Sie besteht in der Sichtbarkeit ihrer Würde, in der der Mensch als Individuum die hohe gemeinsame Wirklichkeit personaler Existenz erhalten kann.

Das deutsche Lehnwort 'Autorität' ist Übernahme des lateinischen *auctoritas*; dies wird oft von *augere* = mehrer, vermehren abgeleitet. Autorität mehrt dann die Seinswirklichkeit durch ein Maßnehmen an hoher vorbildlicher Wirklichkeit (vorausgesetzt ist hier die Stufung der Wirklichkeiten; vgl. 'Gradualismus').

Auctor ist der Urheber hoher oder neuer Sinnwirklichkeit; er wird unterschieden von *creator*, dem Schöpfer und Erschaffer von Wirklichkeit überhaupt.

'Autorisierung' - 'autorisieren': das bedeutet 'Ermächtigungen' - 'ermächtigen'. Gemeint ist die Übertragung der in der Autorität einer Person sichtbaren und anerkannten Macht auf andere.

Autorität: Sichtbarkeit einer Macht, die ohne Gewalt sich durchsetzt in der [?].

Autorisieren heißt auch heute noch ermächtigen. Ermächtigen kann nur die Macht in ihrer anerkannten Sichtbarkeit, die dann Autorität heißt.

I. Das Phänomen

Autorität bezeugt Gegenwart hoher Wirklichkeit. Ihr Zerfall ist daher Wirklichkeitsschwund. Welcher Begriff von Wirklichkeit ist hier gebraucht?

Mögliche Definitionen von Autorität: Autorität ist das Ansehen, das der Macht durch ihre bloße Sichtbarkeit (ihr Ansehen als Aussehen: ihre Erscheinung) erlaubt, sich ohne Gewalt durchzusetzen.

Hier muß kurz erläutert werden, was Macht bedeutet:

Macht als dynamis, als *potentia*, als reales Vermögen, als - wie der Cusaner sagt - ein „Könnendsein“¹⁴⁰, das Wirklichkeit darstellt oder bewirkt, *potentia realis* und nicht *logica*, esse in actu ist Vollzug der Macht, esse in potentia die Macht zum Vollzug.

Die Macht Gottes heißt *omnipotentia* - unbeschränkte Macht.

Menschliche Macht ist immer beschränkt. Ebenso Autorität.

Die in der Autorität sich kundgebende Macht ist dennoch nicht auf einzelnes Können eingegrenzt. Autorität gilt für ein ganzes Gebiet: das religiöse Gebiet, das politische Gebiet, das künstlerische Gebiet, das philosophische Gebiet. Auch dadurch unterscheidet sie sich von *conceptus* als [‘Zuständigkeit’?] Diese ist rechtlich (‘juridisch’) faßbar und begrenzt, Autorität dagegen nicht. [?] Ein ontologisches Phänomen.

Für Autorität gilt: Das Können ist nicht funktionell, Können einer bestimmten Leistung.

Autorität kann nicht daran gemessen werden, was für einen Wert sie hat. Sie zeigt die Gegenwart eines Ganzen, das allem Einzelnen erst Sinn verleiht. Sie steht im Zusammenhang mit Würde und steht daher über der Kritik daran, was sie Wertvolles hervorbringt.

Würde ist Selbstsinn: καθ’ αὐτό

Wert ist Funktion-Sinn: πρὸς τι, πρὸς ἡμᾶς (Aristoteles).

II. Die begriffliche Fassung des Phänomens

a) Der Name: Alle Etymologie ist verdächtig. Im Griechischen gibt es keinen entsprechenden Namen und Begriff für Autorität. Das lateinische Wort *auctoritas* wird im allgemeinen zurückgeführt auf *augere*. *Augere* heißt mehren. Autorität garantiert ein Mehr an Wirklichkeit, die in ihr zur Erscheinung kommt.

b) Zum Begriff: Autorität kann man nicht beanspruchen. Sie beansprucht selbst. Sie ist da oder nicht da. Die zu ihr gehörige Anerkennung ist schon allein durch die Erscheinung gerechtfertigt. In ihr erscheint ein Ganzes, das sie repräsentiert. Sie ist nur Autorität als Repräsentation eines [selbstsinnhaften?] Ganzen, als dessen Gegenwart oder Vergegenwärtigung. Weil sie in ihrer Erscheinung sich selbst rechtfertigt ist sie transzendental und nicht transzendent,

¹⁴⁰ Vgl. nochmals Nikolaus von Cues, Vom Können-Sein, vom Gipfel der Betrachtung (De possest).

sie ist Antwort auf eine *quaestio juris*, nicht 'bloßes Faktum'. Sie kommt Personen oder personalen Institutionen zu. Sie ist verbunden mit dem Selbstsinn, mit der Würde und der Person und darf nicht reduziert werden auf Kompetenz, Wert, Funktion und Leistungssinn eines Individuums in seinen Handlungen.

Beispiel: Autorität des Richters. Sie folgt in erster Linie nicht aus der Individualität des Richters, sondern aus der Präsenz der Würde des Richters in seiner Person.

Die Autorität des Richters ist nicht eine Folge einer guten Leistung, sondern ergibt sich aus der Gegenwart und Vergegenwärtigung des Rechts in ihm, d.h. Autorität ist immer repräsentativ. Autorität setzt als Repräsentation die Anwesenheit eines Ganzen im Einzelnen als Einzelnes je und je voraus.

Wo kein Verständnis für Repräsentation und Symbolik (Symbolik: Ineinsfall des Ganzen mit einem Einzelnen; Unterschied von 'Ding' und 'Gegenstand' im Sinn von Heideggers Ding-Abhandlung¹⁴¹) mehr da ist, ist auch Autorität nicht mehr verstehbar, sondern schrumpft ein auf die Zuerkennung einer Kompetenz für richtige Ausführung.

(Der Schnapspriester in Graham Greenes Werk „Die Macht und die Herrlichkeit“¹⁴² ist in allem Verfall als Individuum dennoch Autorität, weil sein Werk die Gegenwart Christi und damit des religiösen Ganzen ist, nicht als *opus operantis*, sondern als *opus operatum*.)

Autorität ist Ansehen einer Macht. Ansehen ist aber hier nicht nur subjektiv gemeint, sondern meint das Aussehen, die auf Sehen bezogene Sichtbarkeit selbst. Autorität unterläuft daher den Gegensatz von subjektiv und objektiv. Autorität ist eine Erscheinung einer Macht, die fähig und daher berechtigt ist, die Gestalt unserer Wirklichkeit und der Wirklichkeit zu bestimmen. Sie ist mehr als die anerkannte Kompetenz zu bestimmten richtigen Einzelhandlungen, sie bezieht sich innerhalb einer Welt auf das Ganze dieser Welt: der religiösen, politischen, künstlerischen, personalen usw. Autorität als Sichtbarkeit einer Macht eines Vermögens, die 'mehren', indem sie Noch-nicht-Sein in Sein zu überführen, Macht zu verwirklichen

¹⁴¹ Vgl. Heidegger, M., Das Ding, in: Vorträge und Aufsätze, 163-181.

¹⁴² Das Buch von Graham Greene (The Power and the Glory) wurde ins deutsche übersetzt mit dem Titel: 'Die Kraft und die Herrlichkeit', Wien (Neuübersetzung) 1993.

oder Wirklichkeit zu erhalten oder durch andere, bessere, höhere Wirklichkeit zu ersetzen.

Antiautoritäre Erziehung: Vertrauen auf die Unmittelbarkeit der Spontaneität des Lebens, das selbst zur höchsten Autorität erklärt wird, Ablehnung jeder Vermittlung; dies ist ein anthropologischer Irrtum. Leben ist Vermittlung.

Autorität des Staates: Das bedeutet die Sichtbarkeit (das Ansehen als Aussehen) der Macht, die wahre Gestalt der Wirklichkeit der Gemeinschaft zu sein, zu bewirken, zu erhalten, immer neu herbeizuführen, und dies alles, ohne Gewalt gebrauchen zu müssen oder sie herbeizurufen. Staat also nicht als ein Instrument, das Wert hat, indem es funktioniert zu unserem [Zwecke?], sondern als 'autarke' Wirklichkeitsgestalt einer Gemeinschaft. Und so hat es 'Würde', nicht nur 'Wert'. Verlust seiner Würde heute: [daher?] sein Ersatz durch 'Gesellschaft'.¹⁴³

Autorität der Kirche: ihre Macht, das Leben mit und in Christus zu sein, zu bewirken, zu erhalten und immer neu herbeizuführen. Dies geschieht allein durch die sichtbare Anwesenheit Christi selbst in dieser institutionellen Gemeinschaft. Wo diese Anwesenheit nicht mehr sichtbar ist, verfällt ihr Ansehen und ihr Aussehen. In dem Grade, als die Sichtbarkeit Christi in ihr verdunkelt wird, verfällt ihre Autorität und muß sie zur Gewalt greifen, zur Gewalt des *anathema sit*, d.h. des Bannes, des Bannfluches, des Ausschlusses bis hin zur Ketzerverfolgung. Macht wird durch Autorität zum Anspruch an uns; Autorität kann aber nicht beansprucht werden, sondern muß da sein. Kompetenz bedeutet Zuerkennung einer immer beschränkten Zuständigkeit. Autorität ist sichtbare Kompetenz-Kompetenz.

Aufklärung wendet sich gegen Autorität. Sie kann es nur, indem sie sich als setzende Vernunft selbst für die höchste Autorität erklärt, sich als *iudex sui veri et falsi* proklamiert.¹⁴⁴

¹⁴³ Vgl. zu dieser Unterscheidung Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Grundbegriffe der reinen Soziologie (1887), Darmstadt 1972 (Nachdruck). Dieses Buch, das lange Zeit nach seiner Erstveröffentlichung 1887 unbeachtet blieb, hat schließlich im 20. Jahrhundert maßgebende Bedeutung für die Soziologie erlangt.

¹⁴⁴ Vgl. hierzu Müller, M., *Der Kompromiß*, 53, der hier Kant zitiert: „*Homo est iudex sui veri et falsi*“: „Wir selbst sind die Richter, und bei uns selbst sind das Gesetz und das Recht“.

Wie die Antike hat die Phänomenologie die vernehmende Vernunft wieder herausgestellt. Die Kompetenz und Autorität der vernehmenden Vernunft liegt nun im Vernommenen. Bei den Griechen, die den Begriff der Autorität noch nicht kennen, gibt es dennoch die Anerkennung der vernommenden Seienden und des Seins als das Bindende der Freiheit. Es ist die Autorität 'der Sachen selbst', in deren Anerkenntnis der Freie frei ist. Es gibt für den Griechen einen Menschen, der Sklave von Natur aus ist (δοῦλος φύσει- doulos physei). Er gehorcht als Sklave dem Zwang, der Freie aber anerkennt in Fügsamkeit die Autorität.

Der antiautoritäre Charakter der Aufklärung. Ihr Gegensatzpaar: Autorität oder Vernunft. Autorität gehört zum Glauben, Wissen gehört zur Vernunft.

Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ nennt den durch Autorität vermittelten Glauben das Geleit zur wissenden Vernunft hin. [ihre Vorgeschichte?]. Sobald dieser geschichtliche Vernunftszustand erreicht wird, werden für Lessing Glaube und Autorität überflüssig.¹⁴⁵

Kant sieht diesen Weg nicht pädagogisch, sondern moralisch: Aufklärung ist Herausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit, als Gebot. Die volle Freiheit gibt sich selbst ihre Gesetze, damit wird sie mündig und kennt keine Autorität außer sich mehr.¹⁴⁶

Heidegger als Phänomenologe erkennt die Autorität des Seyns und der Seinsgeschichte an und hält daher die Fügsamkeit unter die Autorität dieser Geschichte für das Höchst-Erreichbare des Daseins.

In der ganzen Phänomenologie handelt es sich um das σῶζειν τὰ φαινόμενα (sozein ta phainomena), das Sich-Unterstellen unter die Autorität des Erscheinenden, ohne es durch Deduktion oder Konstruktion zu mißachten oder zu beherrschen.

Autorität des Amtes, [Sichtbarkeit als ?] Einsicht in die in ihm erscheinende [ontologische?] Notwendigkeit für die Gemeinschaftstiftung. Die bewirkt die Würde des Amtes, die auch in Mißbrauch durch einen Amtsinhaber nicht beseitigt wird. Die alleinige Bindung an die Autorität des Amtes und nicht an den Willen derer, die ihn ins Amt beriefen.

¹⁴⁵ Vgl. nochmals Lessing, G.E., Die Erziehung des Menschengeschlechtes, 489-510.

¹⁴⁶ Vgl. nochmals Kant, I., Was ist Aufklärung? (VIII, 33-42).

Man kann auch definieren: Die sichtbar gewordene und dadurch Anerkennung erhaltende Kompetenz-Kompetenz als Macht heißt Autorität und begründet die Wirklichkeit.

Autorität verlangt nicht Anerkennung, sondern hat sie. Sie erlangt ihr Ansehen durch ihr Aussehen als Erscheinung. Wenn sie gefordert werden muß, ist sie nicht mehr da und kann nicht mehr hergestellt werden.

II. Notizen zum Gesamtprojekt von Macht und Gewalt

Max Müller - Anton Bösl¹⁴⁷

Macht und Gewalt

Drei Abhandlungen als Prolegomena einer politischen Philosophie

1. Abhandlung: Von der Autorität im Handeln
2. Abhandlung: Über die Frömmigkeit des Denkens
3. Abhandlung: Zur Würde des Seienden

Macht und Gewalt¹⁴⁸

Drei Abhandlungen über:

1. Die Autorität des Handelns
2. Die Frömmigkeit des Denkens
3. Die Würde des Seins

1. Es werden also behandelt die Grundbegriffe
der *auctoritas*,
der *pietas* und

¹⁴⁷ Diese Gliederung lag in zweifacher Ausfertigung bei den nachfolgend abgedruckten Manuskripten. Im Unterschied zum nachfolgenden Gliederungsvorschlag sollte die dritte Abhandlung über die 'Würde des Seienden' und nicht über die 'Würde des Seins' handeln.

¹⁴⁸ Es handelt sich bei den nachfolgenden Aufzeichnungen um ein als zusammenhängenden Text vorgefundenes Manuskript.

der *dignitas*

Auctoritas bezieht sich auf das *agere*, das Handeln, *auctoritas* der *actio*.

Die *pietas* bezieht sich hier auf das Denken, *pietas* der *cogitatio*.

Dignitas bezieht sich auf das *esse*, das Sein. Sie ist *dignitas* der *entia* in ihrer *existentia*.

Orientierungspunkt ist der erste Satz der Präfationen der Heiligen Messe: *vere dignum et iustum est, aequum et salutare* ... Es dreht sich also um *veritas*, Wahrheit - *dignitas*, Würde - *iustitia*, Gerechtigkeit - *aequitas*, Gleichgewichtigkeit oder Entsprechung und um *salus*, das Heil, auf das alles hinzielt. Warum wird beim heutigen Beten der Präfation das *aequum et salutare* meist weggelassen? Ist das offiziell so angeordnet? Die *aequitas* heißt auf griechisch *epieikeia*, das kann man mit Entsprechung oder Ausgewogenheit übersetzen. Was entspricht hier welchem? Ist es die Entsprechung von Endlichem, Relativem einerseits und Absolutem andererseits? Die *aequitas* meint also das richtige Verhältnis, die Entsprechung, die richtige Ausgewogenheit.

Wie verhält sich *iustitia* (δικη) zu ἐπιείκεια. *Iustitia* ist die unbestimmte allgemeine Gerechtigkeit. *Aequitas* ist die jeweilige und je andere Ausgewogenheit, die Entsprechung zur jeweiligen anderen Fall-Situation, die besonders mobile Rechtmäßigkeit, die nicht eine allgemeine ist, unter das nur subsumiert wird.

Autorität wurde schon definiert als jenes Ansehen oder Aussehen der Macht, die es ihr erlauben, ohne Gewalt Denken und Handeln zu beeinflussen. Was ist der etymologische Ursprung des Wortes *auctoritas*? Liegt der Schwerpunkt des Sinnes der Bedeutung auf *augere* (vermehrten) oder auf dem Begriff des *auctors*, der der Urheber ist und deshalb die Verfügungsgewalt, das Anordnungsrecht über Handlungen besitzt. Bismarck hat den Sinn des *augere* als 'vermehrten' im Auge, als er in der Kaiserproklamation im Spiegelsaal zu Versailles Wilhelm I. versprechen ließ: allzeit Mehrer des Reiches zu sein.

Darüber, daß der Berliner Deutsche Kaiser nur proklamiert wurde (auch weiterhin in der Nachfolge) und nicht gekrönt wurde, d.h., daß der Deutsche Kaiser von 1871 keine Krone besaß, sondern die Kaiserkrone nach wie vor allein in Wien verwahrt wurde, haben wir schon gehandelt. Proklamiert wurde im Römischen Reich auch der

Imperator. Der Heerführer als Kaiser wurde von den Soldaten ausgerufen. Als Caesar nicht nur *Caesar*, d.h. *Imperator*, sein wollte, sondern nach dem Königstitel strebte, erschien das als Anmaßung und Überheblichkeit und er wurde ermordet. Der deutsche König hatte zwei Orte zur Wahl für die Proklamation und Krönung, die sich so um den Begriff einer Hauptstadt streiten konnten, Aachen und Frankfurt am Main. Kaiser dagegen konnte er nur durch die Krönung in Rom werden, die ihn dann ebenbürtig neben den Papst gestellt hat. Der König ist kein Konkurrent zum Papst, wohl aber der Kaiser. Frankreich trat in diese Konkurrenz erst unter Philipp ein, der dann auch die Verlegung des Papsttums in den französischen Machtbereich (Avignon) versucht hat. Die letzte Kaiserkrönung durch den Papst fand, wie allgemein bekannt ist, dann nicht mehr in Rom, sondern in Bologna statt. Danach lösten für das Römische Reich Deutscher Nation Aachen und Frankfurt am Main endgültig Rom ab.

Bei Macht und Gewalt ist zu erwägen, ob die Dreiteilung sein soll:

1. Die Autorität des Handelns
2. Die Frömmigkeit des Denkens
3. Die Würde des Seins

oder ob eine Dreiteilung angebracht wäre:

1. Die Gewalt der Handlung
2. Die Macht des Denkens in seiner Frömmigkeit
3. Die Würde des Seins in seiner Gegensatzlosigkeit.

Was 'ist' mehr: Dynamis oder energieia? Dynamis als Macht ist das An-sich-Halten, die Zurückhaltung aller Gewalt, ist gleichsam die Scheu, die Frühe, der Vorbehalt. Als reale Möglichkeit ist Dynamis die Wirklichkeit des Vermögens. Es ist die gesammelte, noch nicht in der Auswirkung aus sich herausgehende Kraft. Das ist eigentlich auch gemeint mit logos, logos als Zusammenhalt, Gesammeltheit in der Macht als Kraft, als Vermögen und nicht als Wirken. Im Schulsinne wird immer nur die Zweierheit von Möglichkeit und Wirklichkeit angeführt. Bei Aristoteles wird aber das 'ist' dreifach ausgesagt:

kata dynamin

kai kat' energieian

kai kata to ergon.¹⁴⁹

Das 'ist' ist 'wirklich' als das Ist des Durchgangs durch alle drei Phasen. Dieser Durchgang ist, wie Ute Guzzoni es formuliert hat, „das Werden zu sich“¹⁵⁰. Die 'vollkommene Bewegung' ist jene, die bei sich selbst bleibt (Karl Rahner hat daher formuliert: „Sein ist Bei-sich-Selbst-Sein“¹⁵¹). Die vollkommene Bewegung hat kein Ziel außerhalb ihrer selbst. Aristoteles formuliert: „Man denkt, um zu denken“.¹⁵²

Nur die vollkommene Bewegung geht auf ein Ziel außerhalb ihrer selbst hin. Nicolaus Cusanus hat dieses Problem gesehen, indem er das Können-Sein, das *potesse*, als Verbindung von *posse* und *esse* als den eigentlichen Seinssinn expliziert hat.¹⁵³ Heidegger lehnt die schulmäßige Trennung der Spätscholastik und Neuscholastik von *essentia* und *existentia* ab, *essentia* dynamis ist für ihn das Ereignis der 'Wesung', in der die Trennung von *essentia* und *existentia* von vornherein aufgehoben ist. Die Kraft, die an sich hält, gesammelt sich zurückhält, sich alles gleichsam vorbehält, ist nicht bloße Möglichkeit, sie ist als 'Macht des Wirkens' mehr als ihr Vollzug, die Gewalt des Wirkens. Das Da-Sein als *actualitas* meint den *actus* als Vollzug der Macht. So ist *potentia* die eigentliche Macht, die im An-sich-Halten alles folgende enthält, d.h., die *potentia* ist mehr Wirklichkeit als jenes sich vollziehende Wirken, das populär unter Wirklichkeit verstanden wird. Im Wirken geht die gesammelte Kraft als Vermögen außer sich, das Außer-sich-Gehen heißt *exire*, und der *exitus* ist jener Ausgang, der zugleich Sterben und Tod bedeutet.

Leben ohne Tod ist aber unlebendig todloses Leben, ist ein Dahinströmen ohne Entscheidung, ohne Schärfe, vor die uns allein der Tod stellt. Die Grundstimmung dieses Lebens ohne Tod wäre die Lange-weile. Das drohende Ende gehört zur Schärfe und Lebendig-

¹⁴⁹ Vgl. Aristoteles, Met. 1051 a 34ff.

¹⁵⁰ Guzzoni, U., Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels 'Wissenschaft der Logik' (= Diss.), Freiburg/München 1963.

¹⁵¹ Vgl. nochmals Rahner, K., Geist in Welt. Zur Kritik hieran, vgl. Müller, M., Philosophische Anthropologie, 112.

¹⁵² Möglicherweise handelt es sich hier um eine Anspielung auf die berühmte Stelle: „ἡ νοήσις νοήσεως νόησις (Das Denken ist das Denken des Denkens)“ in Aristoteles, Met. 1074b 34 (oder: De an. Γ 4 429). Vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 94f.

¹⁵³ Vgl. nochmals Nikolaus von Cues, Vom Können-Sein, vom Gipfel der Betrachtung (De possest), aaO. Vgl. hierzu Müller, M., Philosophische Anthropologie, 357.

keit des Lebens. Man könnte so sagen: Die 'Endung' bedeutet nicht nur 'ver-enden', sondern ist auch Voll-endung.

Wie Würde des Handelns und Wert einer Handlung auseinandertreten könnten dafür ist ein interessantes Beispiel der Film „Die Brücke am Quai“.¹⁵⁴

Die von den Japanern gefangenen Engländer werden als reine Arbeitstiere gleichsam ihrer Würde beraubt und nur noch im Wert ihrer den Japanern nützenden Arbeit gesehen. Sie erhalten aber die Würde ihres Menschseins wieder in ihrem Werk. Dadurch, daß sie eine tadellose vollkommene Brücke herstellen, werden sie mehr, als sie vor der Herstellung gewesen sind. Dieses Werk, in dem sie ihre Würde gewinnen, hat aber nur Wert für ihren Gegner, den Feind ihres Landes. Sie werden daher von einem sich hereinschmuggelnden Abgesandten der englischen Armee aufgefordert, dieses eigene Werk, in dem sie ihre Würde gewannen, das aber nur Wert für den Gegner hat, in die Luft zu sprengen. In diesem Gegensatz zwischen Würde und Wert zeigt sich eine echte Tragik, die in der (?) das Phänomen der Tragik deutlicher zeigt als alle Tragik der Schillerschen Dramen. 'Würde' auf der einen Seite und 'Funktion' und 'Wert' auf der anderen Seite treten in schärfsten Gegensatz. Die Selbstwertung im Werk, wodurch sie ihre Würde gewinnen, ist gleichzeitig wertvoller Dienst für den Feind, den sie vermeiden müssen. Trotz der Gefangenschaft, die sie als Individuen betrifft, werden sie im Werk der Brücke Personen. So tritt auch Personalität und Individualität in einen tragischen Widerspruch ein.

Macht und Gewalt spielen auch in der Erkenntnis-Metaphysik Kants eine große Rolle. Das bloße Denken erkennt nichts. Es ist eine Macht, die keine Gewalt über das Seiende ausüben kann. Nur in der Gewalt der objektierten Affektion wird uns das Seiende in die Hände gegeben. Das bloße Denken übt eine Macht aus, die sich aber erst im Erkennen zur Herrschaft, d.h. zur Gewalt über die Gegenstände konkretisieren würde. So steht im frommen Denken des Ostens die Macht des Gedankens dem gewaltsamen unfrommen Denken des Westens gegenüber:

¹⁵⁴ Vgl. hierzu: Boule, P., Die Brücke am Kwai (aus dem Französischen von Beutel, G. und Thanner, E.), Wien 1979.

Wir Westler wollen mit Gewalt den Gedanken zum Begriff machen, auf den Begriff bringen, wie man sagt. Man könnte auch so formulieren: Die ganze Geschichte der Metaphysik ist der immer neue beständige Kampf zwischen Gedanken und Begriff. So kommt Heidegger schließlich zur Ansicht, daß die Metaphysik der Weg sei, wo der Begriff sich an die Stelle des Gedankens setzt und am Ende anstelle des Denkens das Rechnen der Technik tritt und an die Stelle der Welt das „Gestell“.¹⁵⁵

Es gibt eine Macht der Geschichte, die sich gegen jede Gewalt durchsetzt. So sagte Willy Brandt 1989. „Nun wächst zusammen, was zusammen gehört.“ Was zusammengehört, aber vergeblich mit Gewalt verhindert werden sollte. Die Macht der Einheit setzte sich gegen die Gewalt der Teilung durch.

Adenauer hat sich mit der Teilung politisch abgefunden und proklamierte: „Freiheit geht vor Einheit.“ Dies war ein Vertrauen auf die Macht der Einheit gegenüber der bloßen Gewalt der künstlichen Geteiltheit. Auch in der völligen Gewaltlosigkeit war die Potenz Deutschlands zur Einheit nicht unterdrückbar. Auch aller Gewaltmöglichkeit beraubt, haben sich Deutschland und Japan nach 1950 als Welt-Mächte durchgesetzt. 'Welt' ist bei Heidegger die Einheit von Himmel und Erde, von Göttlichem und Irdischem.¹⁵⁶ Wir gehören zu beiden. Aus dieser Zugehörigkeit, aus diesem Gehören, erwächst die Forderung des Gehorsams. Der Gehorsam ist hier nicht durch Gewalt erzwingbar, sondern besteht in der Macht des Religiösen als Wesensmacht. Zur Macht des Gedankens gehört das Andenken und die Andacht an das Unerzwingbare, nicht Machbare. Der Gedanke fällt in uns ein. Der Begriff wird von uns hergestellt. Der Macht des Gedankens steht die Gewalt der Begriffe gegenüber. Ist der Gedanke ein Andenken und eine Andacht, so ist der Begriff in seinem Begreifen ein Zugriff, ein Produkt der Gewalt des Willens.

¹⁵⁵ Vgl. nochmals Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, 13-44; ders.: Die Technik und die Kehre; ders.: Zur Sache des Denkens. Vgl. hierzu Müller, M., u.a. Existenzphilosophie, 327.

¹⁵⁶ Max Müller bezieht sich hier auf den Weltbegriff des frühen Heidegger (vgl. u.a. in 'Sein und Zeit') und nicht auf den des späten nach der Kehre.

Platon wird von Kurt Singer der „Gründer“¹⁵⁷ genannt. Er ist der Gründer der Philosophie als Metaphysik schon vor Aristoteles. Alle seine Dialoge wollen nur eines, den tiefen Gedanken auf den Begriff bringen. Der Gedanke gehört zum Phänomen des geistigen Schauens der Vernunft. Vernunft heißt hier Vernehmen, und das in diesem Vernehmen Vernommene ist das eidos, der Gedanke als Bild und das Bild als Vorbild und das Vorbild als Norm. Der Begriff horos wird von uns gestaltet. Was gestaltet wird ist der Gedanke. Der Gedanke fällt uns ein, fällt in uns hinein. Der Begriff wird von uns gemacht. Thomas unterscheidet von daher die *species*. *Species* ist Bild und Gestalt. *Species impressa* - die Gestalt, die sich uns gibt, *species expressa* - der Begriff, der diese Gestalt, d.h. den Gedanken ausdrückt. Hier wird das Vernünftige verständlich gemacht, d.h., im Begriffsdenken überstülpt der Verstand das in der Vernunft Vernommene. Wie schon gesagt, Vernunft vernimmt, Verstand begreift im Zugriff. Der Macht der Vernunft steht die Gewalt des Verstandes gegenüber. Vernunft heißt nous, Vernehmen noein, Verstand heißt dianoia, das Vernommene wird durchgegangen (durch-dia). Der Verstand will vermitteln. Zwischen was will er vermitteln, zwischen der Macht des Vernehmens und der Gewalt des Begreifens. Bei Kant taucht dieses Problem als Problem des Schematismus auf. Schema ist die Brücke, die Brücke zwischen Macht und Gewalt, zwischen Vernunft und Verstand. Wer kann diese Brücke bauen? Und so kommt Kant zur eigentlichen Urkraft des Menschen. Es kann dies nur die produktive Einbildungskraft, die Phantasie tun.¹⁵⁸ Die produktive Einbildungskraft, die Phantasie, ist daher die Mitte zwischen Macht und Gewalt, zwischen Vernunft und Verstand.

Was ist das noch nicht Wirkliche? Begrenzt wird es vorweggenommen im Lebendigen durch dessen Triebe, jene Möglichkeiten die wirklich werden sollen. Bei Menschen ist aber dieses Vorstellen grenzenlos, spirituell. Beim Problem der Autorität hatten wir schon erläutert, wie diese nicht die Gewalt braucht, um sich durchzusetzen, sondern wie das Ansehen als Aussehen den Gewaltverzicht ermöglicht. Wir sagten schon einmal:

¹⁵⁷ Vgl. nochmals Singer, K., Platon, der Gründer, München 1927.

¹⁵⁸ Vgl. Kant, I., Anthropologie in pragmatischer Hinsicht § 28 (VII, 167ff.).

Mahatma Gandhi hat gewaltlos die Engländer in die Knie gezwungen. Wir zwingen mit Gewalt das Gesehene, Wesentliche, das eidos als Gestalt in den Begriff, den horos, als unsere Gestalt, indem wir im horismos über ihn durch Grenzziehung verfügen.

Das Seiende (ὄν γιγνόμενον)¹⁵⁹ wirkt mit Gewalt aufeinander. Bereich des Ontischen, die Gewalt des Seienden; das Sein formt gewaltlos durch die ontologische Macht. Der Macht kommt für Platon als des ὄντως ὄν mehr die Würde des Ist-Prädikates zu als der ontischen Gewalt des Seienden.¹⁶⁰ Die sog. eidetische Differenz ist die Differenz zwischen der ontischen Gewalt und der Macht des Wesens. Alle Wesen werden zur Einheit eines Kosmos zusammengeschlossen durch die Macht des Seins. Eine Gewalt des Seins gibt es nicht. Heraklit hat als Symbol der wirklichen Macht das spielende Kind gesehen (παῖς παίζων).¹⁶¹ Gewalt spielt nicht. Dagegen gibt es ein Spiel der Macht. So ist auch Kunst ein Spiel, das mehr Macht üben kann, als jede unkünstlerische Gewalt.

In seiner dritten Kritik, der Kritik der Urteilskraft, taucht dann bei Kant der entscheidende Begriff der spielenden Gewähr auf, jenseits von Natur und Kunst steht die Gabe der Gunst. Bei Kant werden die Gegenstände konstituiert, d.h. die Eindrücke in ihrem Wechsel werden mit kategorialer Gewalt zum Gegenstehen gezwungen. So konstituiert sich meine Welt als Umwelt. Hier im transzendentalen Idealismus ist der Vorrang der Gewalt des Subjektes vor der Macht des Seins klar ausgesprochen. Heidegger versucht hier einen Kompromiß: Welt ist bei ihm gewordener Entwurf.¹⁶² Bei Platon ist das Gewissen das daimonion.¹⁶³ Es zeigt uns nicht den rechten Weg, sondern mahnt uns zur Anstrengung, den rechten Weg zu suchen

¹⁵⁹ Vgl. Platon, Parm. 151 e ff.

¹⁶⁰ Zum ὄντως ὄν als dem eigentlich allein Seienden, das das Werden von sich ausschließt, das also nicht in der Zeit ist, sondern über der Zeit, vgl. Platon, Tim 37 e f.; 52; Phaedr. 245. 245 c ff; Symp. 211 a f. Vgl. hierzu die Interpretation Max Müllers u.a. in: Erfahrung und Geschichte, 205f.

¹⁶¹ Vgl. Heraklit, fr. 52: „αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊ.“ (Die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!), in: Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 162.

¹⁶² Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, 63ff.

¹⁶³ Platon, Apol. 31 c 4ff.

und zu finden. Das Gewissen hat die Macht der dauernden Beunruhigung über uns. Es übt aber keine Gewalt aus.

III. Lose Notizen¹⁶⁴

Vom 'Ist-Sagen' als der 'Sprache des Abendlandes'

1. Den Unterschied von Macht und Gewalt kann man auch so fassen: Macht ist ein ontologisches Phänomen. Wir sprechen daher mit Recht von der Seins-Macht als einem transzendentalen Befund. Gewalt dagegen ist ontisch, ist immer faktische Gewalt. Gegenüber der Macht des Seins steht die Gewalt des Seienden, des *ens factum*, im Gegensatz zum *esse transcendente*.

2. Immer dreht es sich also darum, wo das 'ist' unseres 'Ist-Sagens' seinen Schwerpunkt hat. Die Macht ist die Macht zu wirken. Das Wirken ist das Wirken des Werkes. Im Werk vollendet sich also das Wirken und die Macht des Wirkens. 'Ist' es (das Werk) also am meisten? Dagegen spricht die Rede vom 'toten Werk'. So enthält hier Macht zum Werk mehr Sein als das Werk selbst. Der Anfang enthält vorweg das ganze 'Ist', nicht das Ende.

Der Anfang als reale Möglichkeit 'ist' mehr Wirklichkeit als das Ende des gewirkten Werkes. Das führt nun zu einer Umkehr der Bewertung dessen, was 'ist'. Dynamis ist mehr als *energeia* und *ergon*. Das eigentliche 'ist' gilt allerdings in vollem Sinne für die Einheit dieser drei Elemente. In ihnen hat aber der Anfang, der vorweg die anderen enthält, einen bestimmten Vorrang.

3. Scharf hat diese Probleme der große Nicolaus Cusanus gesehen.¹⁶⁵ Das Können, das Vermögen, also die dynamis, enthält mehr

¹⁶⁴ Es handelt sich hier um Notizen, die aus einem (teilweise bereits nummerierten) Bündel von losen Stichwortzetteln stammen und in der vorgefundenen Reihenfolge (zu Ende nummeriert) hier abgedruckt sind.

¹⁶⁵ Vgl. nochmals: Nikolaus von Cues, Vom Können-Sein, vom Gipfel der Betrachtung (De possest), aaO.

Wirklichkeit als das Wirken, in welchem das Vermögen verströmt, verendet. Die dynamis, das Vermögen, ist der Anfang, der alles zugleich schon enthält. So ist auch in der Definition der Ewigkeit, die die Scholastik von Boethius übernimmt, diese nicht eine endlos sich erstreckende Zeit, sondern entscheidend ist, daß sie als steter Anfang zugleich, d.h. *simul*, alles bei sich trägt. So wird Ewigkeit definiert als „*tota simul et perfecta interminabilis vitae possessio*“¹⁶⁶, d.h. Ewigkeit ist Augenblick, in dem zugleich alles Gegenwart ist, Gegenwart hat. In diesem 'Vermögen' als der Einheit von Zeit und Ewigkeit, als der 'arche' aller zeitlichen Entfaltung, ist auch die Synthese von Heraklit und Parmenides sichtbar, daß sie im Grunde genommen je dasselbe aussagen.¹⁶⁷

4. Was 'ist' nun mehr: Die Macht zu wirken als die gesammelte Zurückhaltung, das An-sich-Halten vor dem Ausgang, oder das Wirken, die Gewalt des Ins-Werk-Setzens, oder schließlich das Werk als Ziel des Wirkens der Macht, ihre eigentliche Wirkung. So heißt es klassisch „*Actio est in passo*“¹⁶⁸. So bin ich am meisten nicht in mir, sondern in dem, was ich getan habe. Mein Sein ist mein Sein in meinem Werk, aber das Werk für sich gelassen ist totes Werk. Die „*reditio completa in seipsum*“¹⁶⁹ besagt, daß meine Wirklichkeit in meinem 'Gang' als Doppelgang, nämlich als Vorgang und Rückgang zugleich erst besteht. Diese Einheit allein ist Leben. Karl Rahner definiert in seiner berühmten Erstlingsschrift „Geist in Welt“¹⁷⁰: Sein meint immer 'Bei-sich-sein'. Wo innerhalb dieses Ganges bin ich am meisten bei mir selbst?

¹⁶⁶ Wörtlich heißt die Definition der 'Ewigkeit' bei Boethius: „*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.” (Boethius, De Consolatione Philosophiae, in: Boetii opera omnia, ed. J.-P. Migne, Paris 1882, Tomus I, 858). Die Ewigkeit erscheint damit als Augenblick des Lebens, der ohne Auseinanderlegung das Ganze im 'Nu', im Jetzt hat. Aber diese Ewigkeit kommt bei Boethius nur Gott zu.

¹⁶⁷ Vgl. hierzu ein Zitat von Skythinos von Teos, der 'herakletisiert' (Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Band I, Kritischer Apparat, 182): „ἀρχὴν καὶ τέλος συλλαβῶν” (in: ebd. 189). Vgl. auch Parmenides, fr. 5: „ἕξουνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὅπποθεν ἄρξωμαι: τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις” (Ein Gemeinsam-Zusammenhängendes aber ist es mir, von wo ich auch den Anfang nehme, denn dorthin werde ich wieder zurückkommen.). Ebd. 232.

¹⁶⁸ Vgl. Thomas von Aquin, De an. 592. 426.

¹⁶⁹ Vgl. Thomas von Aquin, QD XI, De ver. I,1 art. IX; ders., Super evangelicum S. Joannis lectura II, I [15ff.69ff.].

¹⁷⁰ Vgl. nochmals Rahner, K., Geist in Welt.

5. Mit Rilke formuliert: „Wo ist der unsägliche Ort, der topos meiner selbst, wo ich bin.“¹⁷¹ Es dreht sich also um eine Topologie des 'Ist'. Topos ist der 'Ort'. Dies hat am schärfsten philosophisch M.C.A. Otto (d.h. Maria Schätzle) gesehen.¹⁷²

Es geht immer um eine Ortsbestimmung, eine 'Topologie' des Utopischen. Gefragt ist zunächst nicht und niemals der Raum, der Horizont, sondern der Ort im Raum. Der Raum selbst ist nicht, er ist eine Chimäre. Der Raum wird durch die Orte konstituiert. Bei Aristoteles sind nicht die Orte in diesem chimärischen Raum. Raum ist immer Zwischenraum für den Griechen. Das Zwischen heißt griechisch to metaxy (τὸ μεταξύ). Dieses 'Zwischen' kann man von ihm sagen, daß es sei, 'ist' es? Wenn Sein = Wirken ist, dann wäre das Werk die eigentliche Wirklichkeit. Aber das Werk ist auch ein totes Werk, ein Ende. Ende ist niemals 'Vollendung' oder 'Verendung'. Im 'Anfang' als dem Prolog ist alles schon vorweg enthalten. Der Prolog nennt die Macht. Die Mitte wäre der Vollzug der Macht, das Wirken, die Gewalt. Der Epilog wäre die Wirkung als das Werk. Nur von diesem Gang in all seinen Elementen kann in vollem Sinne das 'Ist' ausgesagt werden, und dennoch enthält der Prolog als die noch nicht in der Gewalt und im Werk vollzogene Macht diese als gesammelt in sich. Der Anfang scheint also am meisten zu 'sein'. Der Epilog, die Wirkung ist je anders. Nun wäre die Mitte doch das, was am meisten das Prädikat 'ist' verdient? Die Mitte aber ist der Augenblick. Der Augenblick aber hat keine Erstreckung. Er ist Halt im Übergang, ohne gehalten werden zu können. Griechisch heißt es: to exaiphnes (τὸ ἐξαίφνης). Der Augenblick kann nicht zeitlich gemessen werden. Er bedeutet den Einbruch der Ewigkeit in die Zeit und darin ein Still-Stand der Zeit.¹⁷³

6. Ein Beispiel: Im Schachspiel ist die reale Aktualität einer Drohung wirksamer und damit wirklicher als die Ausführung. Die reale drohende Möglichkeit ist wirkungsvoller und lähmender in bezug auf den Gegner als der dann geschehene Zug. Er hat mehr Macht als

¹⁷¹ Vgl. nochmals die fünfte Duineser Elegie, auf die sich Max Müller vermutlich bezieht. Rilke, R.M., Duineser Elegien, Die fünfte Elegie, 244-247.

¹⁷² Vgl. Otto, M.C.A., Der Ort, Phänomenologische Variationen, Freiburg/München 1992.

¹⁷³ Vgl. Platon, Parm. 156 d f. Vgl. auch Augustinus, Conf. X oder XI (*nunc stans*).

die Gewalt der Entscheidung. Die Größe des 'Anfangs' liegt darin, daß er all diese Elemente unausgefaltet in sich enthält. So ist die Macht des Anfangs als reale Möglichkeit, als *potentia realis* und nicht als *potentia logica*, die Identität von Sein und Werden und damit deren Wirklichkeit. Diese Realität des Werdens drückt sich klassisch aus in dem Satz, der das reale Werden charakterisiert: „*Actus entis in potentia, sicut in potentia.*“¹⁷⁴ Damit ist die Macht gekennzeichnet als das ontologische Apriori alles Wirkens und aller ontischen Wirklichkeit.

7. Wirklichkeit als Macht kann nicht einfach dauern und gehalten werden. Sie hat ihren 'Augenblick'. Rilke zeigt dies in der 5. Duineser Elegie von den Fahrenden, den Jahrmarktstrapez-Künstlern,¹⁷⁵ wo das 'ist' nur für jenen Augenblick gilt, zwischen mühsamen Üben, ihrem Noch-nicht-Können und der leeren Routine. Das eine ist das Noch-Nicht, das andere das Nicht-Mehr. Das 'Ist' ereignet sich, läßt sich aber nicht halten.

8. Der große Zapfenstreich des preußischen und deutschen Heeres endet mit „Ich bete an die Macht der Liebe“. Es wird die Macht der Liebe gerufen, nicht aber die Gewalt der Liebe.

9. Das kategoriale 'Ist-Sagen' bewegt sich zwischen Substanz und Akzidenz als den Grundformen der Seienden. Das modale 'Ist-Sagen' nennt Möglichkeit und Wirklichkeit als Grundweisen des

¹⁷⁴ Thomas von Aquin beschreibt in De ver. 10,8 ad 12d das '*esse est actus entis*': „*actus entis in potentia prout in potentia*“. Die Wirklichkeit ist die eines Möglichen und zugleich offen für die Verwirklichung einer weiteren Möglichkeit; sie hat somit eine doppelte Modalbeziehung. Vgl. hierzu Müller, M., Sein und Geist, 217 sowie seine pointierte Interpretation: „eine Wirklichkeit eines Seienden, Wirklichkeit heißt Dasein, nur was eigentlich wirklich ist, ist da, ist erkennbar, die Möglichkeit ist nur erkennbar, indem ich festlege, daß das und das in Bälde (...) einmal wirklich werden wird, *actus entis in potentia* heißt, das Werden ist die Wirklichkeit der Möglichkeit als Möglichkeit. Das Verlassen einer Wirklichkeit, das noch nicht Erreicht-haben einer Wirklichkeit, und jetzt bin ich in der bloßen Möglichkeit.“ (...) „Das Nicht-wirkliche verschwindet nicht, wenn es in der Bewegung wirklich wird, sondern es bleibt als Nichtwirkliches, Nicht-daseiendes, d.h. als reiner Weg zum Sein.“ Vorlesung Wintersemester 1960/61 (Epochen der abendländischen Denkgeschichte), 19.22.

¹⁷⁵ Vgl. Rilke, R.M., Duineser Elegien, Die fünfte Elegie, 244-247.

Seins, nicht der Seiendheit. Die kategoriale Rede spricht also das Seiende auf seine Seiendheit hin an, die modale Rede sagt den Horizont aller Rede im 'Ist' aus. Der Horizont ist Horizont alles Sich-Zeigens; wie er sich selbst zeigt, das ist die Frage.

10. Wilhelm I. wurde als König in Königsberg gekrönt, als Kaiser in Versailles inmitten des siegreichens Heeres ausgerufen, proklamiert. Eine deutsche Kaiserkrone gab es nur in Wien. Der Hohenzollern-Kaiser hatte diesen Titel nur als Vorsitzender des Bundesrates der deutschen Staaten.

Symbole sind Macht ohne Gewalt. Gesetze dagegen regeln jeweils den Gebrauch, die Ausübung der Gewalt.

11. Man verkennt oft, daß Aristoteles nicht einfach die Gegenüberstellung von dynamis und energeia als Dualismus darstellt, sondern es eine Dreiteilung ist: τὸ ὄν λέγεται κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν καὶ ἔργον.¹⁷⁶

Das 'ist' in vollem Sinne meint immer die Einheit dieser drei. Es ist nicht nur logische 'Copula', sondern meint das ontologische Band. In der Dreiheit des Ontischen, des Ontologischen und des Logischen erscheint die Logik immer als ein Derivat der Ontologie.

12. Man setzt im allgemeinen in der sog. thomistischen Metaphysik das Sein vom Werden schroff ab. Angeführt wird der Satz „*ens sumitur ab actu essendi*“¹⁷⁷; bedeutet er aber nicht den Akt, in welchem Seiendes wird, d.h. sich vollzieht?

Ist also nicht der Vollzug als Werden des Seins im 'ist' das hauptsächlich Gemeinte?

13. Nietzsches 'Wert'-Philosophie:

Wo bleibt da die Würde des Wertlosen?¹⁷⁸

¹⁷⁶ Vgl. Aristoteles, Met. 1051a 34f.

¹⁷⁷ Vgl. Thomas von Aquin, ScG I, 20-30. Zum *actus essendi*, vgl. Müller, M., Existenzphilosophie, 104f. Vgl. Gilson, E., L' être et l' essence, Paris 1948.

¹⁷⁸ Max Müller bezieht sich hier auf Nietzsche, der die (bisherigen) moralischen Wert-schätzungen als eine „Geschichte der Lüge“ bezeichnet, die im Dienste eines Willens zur Macht (des sog. Herden-Willens) steht, der sich letztlich gegen die stärker-

Alles, was Würde hat, ist wertlos, alles, was Wert hat, ist würdelos.¹⁷⁹

Hat Nietzsche dieses Problem angegangen in seiner These von der 'Unschuld des Werdens'?

14. In der katholischen Messe wird heutzutage beim Beten der Präfation der Eingangssatz „*Vere dignum et iustum est aequum et salutare*“ das *aequum et salutare* meist weggelassen, (vielleicht offiziell durch die Liturgiereform?).

Die *aequitas*, griechisch *epieikeia* (ἐπιείκεια), Gemässheit, bedeutet aber die Entsprechung des Endlichen zum Absoluten, [die 'Ausgewogenheit'?), die Würde, die eigentliche *dignitas*, griechisch die *kalokagathia* (καλοκαγαθία), d.h. die Sichtbarkeit des Zwecklosguten, das 'agathon kat' hautō' (ἀγαθὸν καθ' αὐτό), das meint, was ein schlichtes 'Ja' einfach verlangt, ohne durch etwas anderes begründet zu werden.¹⁸⁰ Es ist die unbegründbare Würde des Wertlosen.

15. Problematik der 1. und 2. Substanz bei Aristoteles.¹⁸¹

Die 1. Substanz, das *tode ti* (τόδε τι) ist das Seiende und seine Gewalt. Das *to ti en einai* (τὸ τί ἦν εἶναι) als 2. Substanz ist das Wesen als Macht als Sein. In der Macht sind die Bedingungen der Möglichkeit enthalten, daß etwas wirklich werde. Die Realdifferenz von *essentia* und *existentia*, von Möglichkeit und Wirklichkeit, ist die von Macht und Gewalt.

16. Wenn das 'ist' des 'Ist-Sagens' als Gang verstanden wird, dann wird der scheinbare Gegensatz von Sein und Werden apriori über-

ren Menschen wendet (Aus dem Nachlaß der Achtziger, in: Friedrich Nietzsche, Werke in Drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, Dritter Band, München 1982, 493). Vgl. auch die Nietzsche-Interpretation Müllers in 'Erfahrung und Geschichte', 138f. und 356. Vgl. hierzu auch die Interpretation Heideggers, in: Nietzsche II, 44ff. Vgl. auch Max Müller, Erfahrung und Geschichte, 356.138f.

¹⁷⁹ Vgl. Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV, 434ff.).

¹⁸⁰ Vgl. bspw. Platon, Pol. 517 b f. Zum καθ' αὐτό, vgl. Aristoteles, Met. 1022 a 25. Vgl. hierzu Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 127.163.

¹⁸¹ Die 1. Substanz, das *tode ti* (τόδε τι) ist das Seiende und seine Gewalt. Das *to ti en einai* (τὸ τί ἦν εἶναι) ist 2. Substanz. Vgl. hierzu insbesondere Aristoteles, Metaphysik, Substanzbücher.

wunden. Verstanden werden muß die Bewegung des 'ist'. Bedeutet diese Bewegung als vollkommene Bewegung, wie metaphysisch meist aufgefaßt wird, die Kreisbewegung? Nein!

Warum nicht?

Weil sie nie zum selben Ort zurückkehrt. In der *Reditio completa ad seipsum*¹⁸² ist die *reditio* nicht einfach die Rückkehr zum selben, sondern der Anfang ist in der Rückkehr zu ihm verwandelt. Die *reditio* muß als Verwandlung aufgefaßt werden.

17. Der Anfang ist kein fester 'Ort', sondern das Ereignis des Beginns. Die 'Wieder-holung' wiederholt gar nichts, denn die Rückkehr ist ein Paradox. Der Ausgang ist in der Rückkehr zu ihm bereits verwandelt, d.h., die Rückkehr ist ein Gang nach vorn. Die je neue 'Heimat' ist nicht mehr die alte. Dies meint auch der Satz des Heraklit: „Hodos ano kai kato auto” (ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω αὐτό).¹⁸³ Die Selbigkeit ist die Selbigkeit des Ganges. Zukunft ist Gang in die Herkunft, aber die Herkunft als Zukunft hat sich verwandelt.

18. Alles differiert. Identität ist Identität der Differenz im Gang. Der Rückstieg ist ein Vorgang, christlich ist *felix culpa*. Geschichte ist nur möglich durch Lösung vom Paradies und damit als Erlösung. Das neue 'Paradies' ist keineswegs mehr das alte. In das führt kein Weg mehr. Darin liegt die Bejahung der *culpa*, der Schuld als felix culpa, als glückliche Schuld, als *conditio sine qua non* der Geschichte. *Culpa* ist hier nicht einfach ein Fehler. Das Prädikat 'ist' kommt voll auf keinen Moment der Geschichte in Anwendung, sondern sie ist in ihrer Ganzheit 'ist', d.h., wie Lessing¹⁸⁴ schon dargestellt hat: Geschichte ist nur möglich durch die Vertreibung aus dem Paradies, die Vertreibung aus dem Paradies ist nur möglich durch die Schuld und die Lösung der Schuld als die Erlösung ist auch der christliche Sinn der Geschichte. Daher muß die Schuld bejaht werden, welche Bejahung in der Übernahme geschieht. Die

¹⁸² Vgl. nochmals Thomas von Aquin, QD XI, De Ver. I,1 art. IX; ders., Super evangelicum S. Joannis lectura II, 1 [15ff.69ff.].

¹⁸³ Wörtlich muß es heißen: „ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὄντη.” (Der Weg hinauf hinab ein und derselbe.). Heraklit, fr. 60, in: Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 164.

¹⁸⁴ Vgl. evtl. Lessing, G.E., Erziehung des Menschengeschlechtes, § 74ff. Vgl. evtl. auch: Aus den Papieren des Ungenannten I, in: Werke, VII, 341f.

Verweigerung der Geschichtlichkeit ist schlechthin die Sünde. Der Sündenbegriff ist analog. Die Erbsünde kann einmal strukturell gesehen werden als Kreisbewegung, als etwas, das sich immer wiederholt und dann als Geschichtsbewegung, was sich nie wiederholt. Eine Wiederholung des Ursprungs ist nicht einfach Rückkehr zu ihm, sondern eine echte 'Kehre'. Der Anfang verwandelt sich und darf doch nie verloren werden.

19. Macht und Gewalt: Ein Beispiel ist die Studentenrevolution von 1968. Die Macht der [universitären?] Institution steht gegen die Gewalt der [studentischen?] Revolution. Jede Revolution ist der Versuch der Gewalt, die Macht zu entmachten um selbst zur Macht zu werden. Wann hat dies eine Chance? [?]

20. Macht ist ein Können. In jedem Können liegt eine Verpflichtung, eine Verpflichtung zur Schöpfung, zur Kreation, die normativ bemessen ist. Normativität [des Ziels: dessen, was man kann?]

Gewalt ist ein Vollzug und damit reine Tatsächlichkeit, faktisch, Faktizität.

Anders ausgedrückt:

Macht ist transzendental, Gewalt ist transzendierend und transzendent.

Macht ist Möglichkeit, Vermögen, dynamis. [Vorbehalt?]

Gewalt ist Tatsache, Vollzug, energiea.

Muß nicht die ontologische Reihenfolge umgekehrt werden? Macht, Möglichkeit, ist jener Anfang, der das Ganze vorweg schon in sich enthält. Gewalt als Tatsache, Vollzug, ist Verströmen vergehender Möglichkeit. Das 'ist' ist mehr auf die Möglichkeit, auf das Vermögen, auf den Anfang, der alles folgende schon in sich enthält, im An-sich-Halten, der wahren Reichtum des Seins darstellt, anzuwenden. Die Gewalt als Tatsache und Vollzug ist weniger wirklich, als die Möglichkeit. Die Möglichkeit ist die wahre Wirklichkeit. Am schärfsten hat dies in der Neuzeit Kierkegaard gesehen.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit findet sich bei Kierkegaard an verschiedenen Stellen thematisiert. Vgl. insbes. 'Unwissenschaftliche Nachschrift II', 19-47. Vgl. hierzu auch Bösl, A., Unfreiheit und Selbstverfehlung. Sören Kierkegaards existenzdialektische Bestimmung von Schuld und Sünde (= Diss.), Freiburg/München 1997, insbes. 106-114.

21. Die Macht des Gedankens ist entgegenzustellen der Gewalt des Begriffes. Im östlichen Denken hat die Macht des Gedankens den Vorrang vor der Gewalt des Begriffs; die Metaphysik ist Gestalt der begrifflichen Gewalt [und darf ihren Ausgang im vor-begrifflichen Gedanken nie vergessen!][?]

22. Die Metaphysik des Aristoteles hat nur ein Thema: Was besagt das kleine Wörtchen 'ist'?

Er unterscheidet, was in die Geschichte der Philosophie eingegangen ist, im Istsagen zwei Ebenen. 'Ist' meint einmal kategorial 'Die Seiendheit des Seienden', modal 'Die Seinsweise des Seins'. Wie 'gibt' es Sein? Wie gibt es sich uns? [?]

Es ist der Horizont. Wie ist ein Horizont gegeben und wie das, für das er Horizont ist, das in ihm sich gibt?

Unsere Sprache ist ein 'Ist-Sprechen'. Gilt dies nur von unserer Sprache oder von jeder Sprache? Vermutlich nicht von der chinesischen Sprache. Das abendländische Sprechen setzt uns als die Angesprochenen voraus, im Zuspruch, im Anspruch auf uns zu. Dieser Zugang auf uns zu ist die Ermöglichung unseres Ausgangs. Er setzt voraus, daß wir offen sind; oder werden wir erst dadurch offen?

Voraussetzung unserer Begegnung ist unsere Verletzbarkeit; die nennt man unsere 'Affizierbarkeit'. Es gibt nun aber verschiedene Ebenen der Affektion, sinnliche, ästhetische, historische Affektion als ein Gefordertsein. Das Gefordertsein setzt ein Können voraus, das gefordert ist im geforderten Tun. Da sich die ganze aristotelische Ontologie um die Bedeutung des Wörtchens 'ist' dreht, entsteht die Frage, was ist mehr, das Können, die dynamis, oder das Wirken, die energieia, oder schließlich das, in dem alles endet, das ergon, das Werk als die Vollendung von Können und Wirken. Werke für sich sind aber nicht nur Vollendung, sondern auch Verendung, das 'tote Werk'. Das Können enthält aber vorweg die Fülle des Tuns als Ver-mögen. Das Vermögen heißt die *potentia*. In diesem Sinne ist Gott besser charakterisiert durch die *omnipotentia* als durch den *actus purus*.

Das 'Ist-Sagen' hat seine Größe in der Macht, alles (mögliche) zu denken. Das Ganze des Erkennens (die Problematik Kants) ist das Wirkliche. Vom Erkennen geht die Gewalt über das Erkannte aus. Es wird im Begriff umgriffen und kommt in unsere Hand. Erkennen

gibt die Gewalt der Herrschaft, Denken und der Gedanke gibt die Weite der [begrenzten?] Welt. Entscheidende Frage: Wie steht der Gedanke zum Begriff?

23. Heidegger sagt: Der Stein ist zwar in der Welt, aber 'weltlos'. Das Tier hat eine beschränkte Welt, seine Umwelt bestimmt durch seine Triebe, Nahrungstrieb, Schutztrieb, Geschlechtstrieb; es ist weltarm. Der Mensch allein ist 'weltlich', er ist charakterisiert durch seine Transzendenz. Die Welt umfaßt alles, er entwirft das alles, das Sein. Kann aber das 'ist', wie bei Heidegger, dann auf Welt eingeschränkt werden?¹⁸⁶

[1. weltlos 2. weltarm 3. weltlich 4. überweltlich?]

Es werden oft 3 Stufen unterschieden:

Der Mythos - Bild von Welt - Schau-, [→ Schauen?]

der Logos - der Gedanke der Welt -, [→ Denken?]

der Horos - der Begriff von Welt. [→ Begreifen?]

Der Horos denkt, indem er den Gedanken der Welt auf den Begriff bringen will. Der Begriff ist der Umgriff und der Zugriff und ist die Bedingung der Möglichkeit der Herrschaft. Weder das Schauen noch das Denken begründet die Herrschaft, sondern erst das Begreifen. Das Problem von Macht und Gewalt ist das Problem des Verhältnisses des Gedankens zum Begriff. Der Austrag dieses Problems geschieht im abendländischen Sprechen und Denken als einem 'Ist-Sagen'. Er ist das Problem der Ontologie.

24. Problem der Autorität.

Im Autoritätsschwund wird der Macht-Verfall sichtbar. Und nun taucht das Problem der Kompetenz auf, wo die verfallende Macht mit Gewalt sich zu behaupten versucht. Dies ist nichts Unerlaubtes. Kompetenz fordert Anerkenntnis, diese aber muß den Grund vorweisen können in einer Werk-Leistung [sich rechtfertigen?].

Die ontische Differenz ist die einzige Differenz, die auch ohne den Menschen und ohne Bezug auf ihn besteht. Ontologische und logische Differenzen setzen bereits den Menschen als Subjekt voraus.

¹⁸⁶ Zur 'Weltlosigkeit' als Charakterisierung für alles, was nicht zum In-der-Welt-sein gehört, vgl. Sein und Zeit, 54ff.

Die Differenz von Würde und Wert gilt nur für den Menschen und ist aber für ihn entscheidend, daß er sich selbst übersteigen kann.

25. Problem des Naturrechts.¹⁸⁷

In der Natur gibt es kein Recht. Alles Recht ist Geschichtsrecht. Aber das Geschichtsrecht kann genauso unbeliebig sein wie das angebliche Naturrecht. In der Natur herrscht die Gewalt, in der Geschichte die [?] Macht. Die Macht des Seins ist ontologisch. Das Seiende übt nur Gewalt aus - ontisch. Die sog. 'ontologische Differenz' ist die Differenz von der Macht des Seins und der Gewalt des Seienden. Gleichzeitig ist es die Differenz von Gedanke und Begriff. Metaphysik kann als der Versuch interpretiert werden, den 'Austrag' der Differenzen, ihren Kampf, wiederum auf den Begriff zu bringen.

Begriff heißt lateinisch *conceptus*.¹⁸⁸ *Conceptus* meint in die Hand bekommen, umgreifen. Der Begriff ist der Umgriff. Das Sein umgreift uns und wir nicht es. Daher gibt es keinen *conceptus entis*, sondern nur eine *conceptio*, eine Geburt in uns, die nicht unsere Leistung ist.

Es ist daher falsch, von einem Seinsbegriff zu sprechen. Kant versucht, das Problem durch den Unterschied von Begriff und Idee zu verstehen.¹⁸⁹ Begriffe sind Begriffe des Seienden, das Sein ist präsent im reinen Gedanken der Idee. Es gibt eine Seinsbedeutung, keinen Seinsbegriff. Bedeutung 'deutet', zeigt an, ohne zu herrschen. Deuten auf etwas, was 'da ist', sich zeigt, Gegenwart hat, von allem Gegenwart vermittelt, damit die Begriffe ermöglicht, ohne ein Begriff zu sein. Deuten heißt griechisch *semainein* (σημαίνειν), hindeuten auf etwas, das 'da' ist, sich in Gegenwart zeigt, das Gegenwart hat, aber nie Gegenstand wird, weil es der Horizont aller Gegenständlichkeit und alles Seienden ist. Die horizontale Gegenwart unterscheidet sich von der Gegenwart dessen,

¹⁸⁷ Vgl. hierzu auch Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 344-351. Das Wesen des Naturrechts ist seine Unbeliebigkeit, die als Unbeliebigkeit ihren Grund zwar in Macht und Wirklichkeit findet, nie aber in Gewalt und Willkür (vgl. Erfahrung und Geschichte, 349).

¹⁸⁸ Zu einem '*conceptus personae*', vgl. Thomas von Aquin (Sth I, 39,1). Max Müller übersetzt den entsprechenden Passus: „nicht auf ein Wesen bezieht sich der Personbegriff, sondern auf die Weise, den Vorgang (...), d.h. als Dieses, als Seiendes aktuell ist“ (Erfahrung und Geschichte, 92).

¹⁸⁹ Vgl. Kant, I., KrV B 89ff. (III, 83ff.).

was im Horizont gegenwärtig ist [:von der objektiven Gegenwart][?]

'Ist' sagt immer, ist in Wahrheit und Wirklichkeit 'da'. Was und wer ist nun gegenwärtiger und mehr da, das oder der, die die Macht haben: Legislative oder das oder der, die die Gewalt ausüben: Exekutive.

In der sog. parlamentarischen Monarchie konnte man sagen, daß der König die Macht delegiert hat an den Ministerpräsidenten, der sie als Gewalt ausübt. Der Monarch ist dann gewaltlos, aber nicht machtlos. In Rom war der Unterschied klar: Die Macht gebührt dem König, die Gewalt hat der Caesar, der Kaiser. Als Caesar, der Imperator war, Rex werden wollte, wurde er ermordet.

Ein Beispiel dessen, der die Macht symbolisch hat, ohne Macht ausüben (in der Gewalt) zu können, ist der gewaltlose Tenno in Japan. Die Macht der Gewaltlosigkeit ist (2. Bsp.) sichtbar in Mahatma Gandhi. Der 'Erhabene' hat durch die Macht der Gewaltlosigkeit die Engländer in die Knie gezwungen.

Wo ist also das 'Ist' mehr? Von daher kann Ontologie als die Lehre des Verhältnisses von Macht und Gewalt aufgefaßt werden.

26. Hugo v. Hofmannsthal¹⁹⁰

„Rosenkavalier“, I. Akt:

„Leicht muß man sein

mit leichtem Herz und

leichten Händen

halten und nehmen, halten

und lassen ...

Die nicht so sind, die straft das

Leben, und Gott erbarmt sich

ihrer nicht.“

¹⁹⁰ Hofmannsthal, H.v., Der Rosenkavalier, Komödie für Musik, in: Hoffmann, D.O. und Schuh, W. (Hg.), Hofmannsthal, H.v., Sämtliche Werke, Band XXIII, Operndichtungen I, Frankfurt/M. 1986, 39. Dieser Text fand sich neben der letzten Notiz (Nr. 27) in einer kleinen Mappe, die Max Müller neben seinem Bett für nächtliche Aperçus immer bereitliegen hatte. Max Müller hatte sich im übrigen bereits 1934 in einer Rezension mit Hofmannsthal und dessen Reden und Aufsätzen beschäftigt. In: Werkblätter VII, 1 (1934) 24-29.

27. Der andere Anfang¹⁹¹

¹⁹¹ Es handelt sich hier um die letzte Notiz, die Max Müller höchstwahrscheinlich in der Nacht seines Todes machte. Sie befand sich auf einem losen Zettel in jener Mappe, die an dieser Stelle aufgeschlagen neben seinem Bett lag. Die Tatsache, daß Max Müller wenige Stunden vor seinem Tod mit dem Herausgeber noch über philosophische Fragen (näherhin das Verständnis von Ewigkeit bei Boethius, den er lateinisch aus seiner 'De Consolatione Philosophiae' zitierte) diskutierte, bestätigt, daß der 86jährige sich bis zuletzt offensichtlich mit dem Problem eines 'anderen Anfangs' beschäftigte. Vor dem Hintergrund seiner Lebensgeschichte und permanenten Auseinandersetzung mit Heidegger gewinnt diese Notiz eine besondere Bedeutung.

VIERTER TEIL

KOMMENTAR

I. Zur Struktur und zum Inhalt des Werkes

Max Müller beschäftigte sich gerade in den letzten Jahren seines Lebens mit dem Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit auf dem Hintergrund des klassischen Axioms *actus-prior-potentia*.¹ Dieses wird in seinem opus postumum *Macht und Gewalt. Prolegomena einer politischen Philosophie* bezüglich der Problemfelder 'Handeln - Denken - Sein' auf seine Richtigkeit hin befragt.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil basiert auf Texten, die z.T. bereits veröffentlicht waren, der zweite Teil ist eine Sammlung von Arbeitsnotizen, die nach einheitlichen redaktionellen Grundlinien bearbeitet sind und hier wiedergegeben werden.²

Editorische Hinweise und ein Vorwort sollen den Leser über das methodische Vorgehen des Herausgebers Auskunft erteilen. Um das erkenntnisleitende Interesse und die innere Kohärenz der einzelnen Kapitel des ersten Teils deutlich werden zu lassen, ist dem Text eine Einleitung, eine Vorrede, sowie bereits von Max Müller veröffentlichte *Gedanken über Macht und Gewalt* vorangestellt. Dies kann und soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hier nicht um ein Werk aus einem Guß handelt; es wurde vielmehr der Versuch unternommen, ein Werk „letzter Hand“³ zu rekonstruieren. Der

¹ Seine klassische Formulierung findet dieses Axiom bei Aristoteles (Phys. 193 b 6-8; Met. 1049 b 5 u.ö.). Vgl. auch Thomas von Aquin (Sth I, 3,1; I-II 1,3 u.ö.).

² Vgl. hierzu das Vorwort des Herausgebers.

³ Vgl. zu diesem Terminus die nicht unproblematische Vorgabe Martin Heideggers für seine Gesamtausgabe. Diese solle eine 'Ausgabe letzter Hand' sein und keine

damit zusammenhängende Vorteil liegt in der von Max Müller selbst auch geforderten Authentizität von postumen Texten.⁴ Hieraus erwuchs in diesem konkreten Fall jedoch der Nachteil eines nicht kohärenten Werkes, was Gattung, Stil und Inhalt der einzelnen Texte betrifft. Schließlich hängen Gattung und Stil stark mit der geplanten Art der Veröffentlichung zusammen, die für die drei Kapitel ganz unterschiedlich ist.

Um dem Leser einen leichteren Zugang zu diesem Werk und dem Denken von Max Müller zu ermöglichen, werden im Rahmen dieses Kommentars in einem ersten Kapitel zunächst die wesentlichen Aspekte gleichsam in einer Synopse der Texte des ersten Teils und der dazugehörigen Arbeitsnotizen herausgearbeitet. In einem zweiten Kapitel soll das Gesamtwerk von Max Müller den Hintergrund bilden für die Einordnung der zentralen Begriffe von Macht und Gewalt. In dieser Werkanalyse werden die verschiedenen Ebenen expliziert, auf denen Max Müller diese Begriffe verwendet. Schließlich wird der frühe mit dem späten Max Müller konfrontiert und dessen denkerische Entwicklung aufgezeigt.⁵

1. Zur Autorität des Handelns

Das erste Kapitel über die 'Autorität des Handelns' läßt unschwer den Charakter eines Lexikonartikels erkennen, dessen Aufbau in sich streng gegliedert und dessen stilistische Form wissenschaftlich und enzyklopädisch ist. Trotz gewisser Redundanzen kann dies mit gewissen Abstrichen auch von den entsprechenden Arbeitsnotizen gesagt werden.

Inhaltlich basiert der hier und in den ergänzenden Arbeitsnotizen formulierte Autoritätsbegriff auf der Verhältnisbestimmung von Macht und Gewalt, Akt und Potenz. Etymologisch vom lateinischen *augere* (vermehrten) hergeleitet, bedeutet Autorität demnach eine

historisch-kritische Ausgabe mit philologischem Apparat. Vorliegende Ausgabe versteht sich als Mittelweg zwischen einer rein kritischen Ausgabe und einer Ausgabe letzter Hand.

⁴ Vgl. Müller, M., *Symbolos*, 38.

⁵ Dies ist insofern interessant, als das Denken Max Müllers, dessen Lebensdaten sich fast mit der Spanne des von politischen Irrwegen geprägten 20. Jahrhunderts deckt, stets auch politisch orientiert war.

Mehrung der Seins- und Sinnwirklichkeit, eine Ermächtigung und freie Übertragung von Macht auf andere. Hierbei wird zunächst darauf hingewiesen, wie unzureichend ein psychologischer Begriff von Autorität ist, und gezeigt, daß es sich hier eigentlich um ein ontologisches Phänomen handelt. Ausgehend von der zunächst nur referierten These Max Müllers, daß die Möglichkeit vor der Wirklichkeit, die *potentia* vor dem *actus* und die *δύναμις* vor der *ἐνέργεια* kommt, folgert er, daß es sich bei der Autorität um eine Macht handle, die sich ohne Gewalt durchzusetzen vermag. Noch bevor sie sich durchsetzen muß, verkörpert sie rein durch ihr An- und Aussehen - jenseits des Gegensatzes von subjektiv-objektiv - ihren selbstverständlichen Anspruch. Diesen muß sie nicht mehr begründen, sondern er kommt ihr aufgrund ihres Selbstsinnes und ihrer Würde zu und verlangt eine einfache Zustimmung. So ist die Macht der Autorität ein reales Vermögen, eine Macht zum Vollzug, die unabhängig von einer funktionellen Leistung ihre eigene Würde besitzt. Entscheidend ist, daß es sich bei der Macht als Möglichkeit nicht um eine *potentia logica* handelt, also eine denkerisch notwendige Voraussetzung von Wirklichkeit und somit nur um eine logische 'Wirklichkeit', sondern um eine *potentia realis*, ein reales Vermögen, das unabhängig von seinem Vollzug die Macht hierzu darstellt. Da sie nicht Vollzug von Macht, sondern die Macht zum Vollzug ist,⁶ läßt sie sich als Autorität auch nicht auf ein konkretes einzelnes Gebiet eingrenzen. Sie ist also nicht kategorial (wie die Kompetenz), sondern transzendental, insofern sie hierzu die reale Voraussetzung darstellt und sich als solche selbst rechtfertigt. Max Müller ergänzt den Gedanken von Autorität im Sinn einer Macht, indem er sie als das Ereignis der Sichtbarkeit des sinnverbürgenden Ganzen im Einzelnen charakterisiert. Diesen Zusammenfall von Ganzem und Einzelnem bezeichnet er als geschichtliches Ereignis und als symbolisch.⁷ Als symbolische Wirklichkeit ist die Autorität einfach 'da', was zunächst nur postuliert, jedoch nicht näher fun-

⁶ Zum Begriff des Vollzuges, vgl. u.a. Heideggers Vorlesung vom Wintersemester 1920/21: Einleitung in die Phänomenologie der Religion, in: ders., Phänomenologie des religiösen Lebens, 63.

⁷ Zu Max Müllers Verständnis von Symbol, vgl. Symbolos, 7f.

diert wird. Auf ihren Charakter einer *analogia historica* wird lediglich hingewiesen.⁸

Anhand einzelner Beispiele und Begriffe soll Autorität noch näher bestimmt werden. Während Kompetenz auf der Sichtbarkeit des Wertes einer Leistung basiert, funktional und einforderbar ist, beruht Autorität allein auf der Sichtbarkeit des Selbstsinnes und braucht sich darüber hinaus durch nichts rechtfertigen. Sie ist einfach da und hat darin ihre Würde. Während Wert und Kompetenz immer relational sind, aristotelisch gesprochen *πρὸς τι*, deren Sinn also immer in bezug auf etwas liegt und damit auch eingeschränkt ist, sind Würde und Autorität immer auf das Gesamt von Wirklichkeit gerichtet und lassen sich nicht von außen beschränken, sind *καθ' αὐτό*. Damit unterlaufen sie den Gegensatz von subjektiv-objektiv, denn als Macht und deren Ansehen ist Autorität nicht nur subjektiv (im Sinne ihrer Anerkennung) zu verstehen, sondern meint auch objektiv ihr bloßes Aussehen (im Sinn ihrer auf Sehen bezogene Sichtbarkeit und Vorhandenheit selbst).

Erklärt nun die Aufklärung eine sich selbst setzende Vernunft zur höchsten Autorität, dann können Autorität/Glaube und Vernunft/Wissen durch einen Graben getrennt werden, wie Max Müller dies Lessing und Kant vorwirft. Ihnen gegenüber betont die Phänomenologie den rezeptiven (vernehmenden) Charakter der Vernunft als ihre eigentliche Bedeutung. Sie sucht, sich der Autorität des Erscheinenden, der Phänomene, zu unterstellen; diese ist für sie die Autorität der Sachen selbst, in deren Anerkenntnis man letztlich frei werde.⁹ So wie der antiautoritäre Charakter der Aufklärung das eigentliche Wesen der Autorität verfehlt, so tut dies auch jede antiautoritäre Erziehung, die allein auf die Unmittelbarkeit und Spontanität des Lebens als höchster Autorität vertraut.

Anhand der Beispiele Kirche und Staat kann Autorität daher nochmals näher bestimmt werden. Demnach beruht deren Autorität auf der Sichtbarkeit ihres Selbstsinnes, der ihre Würde ausmacht. Dieser Selbstsinn liegt für die Kirche in der Sichtbarkeit der Anwesenheit

⁸ Zum Gedanken einer *analogia historica*, vgl. Müller, M, Auseinandersetzung als Versöhnung, 94ff. sowie Casper, B., Analogie. Ein Hinweis auf die Möglichkeit, sie historisch zu denken, 219-233.

⁹ „Heidegger als Phänomenologe erkennt die Autorität des Seyns und der Seinsgeschichte an und hält daher die Fügsamkeit unter die Autorität dieser Geschichte für das Höchst-Ereichbare des Daseins.“ Vgl. Macht und Gewalt. Vgl. Heidegger, M., Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 470ff.

Gottes in Christus, für den Staat in der 'autarken' Wirklichkeitsgestalt seiner Gemeinschaft. Verdunkelt sich nun dieser Selbstsinn der Kirche, schwinden ihre Autorität und Macht, und es wird die Versuchung größer, 'Gewalt' in Form des Anathems, des Bannes, des Ausschlusses und der Ketzerverfolgung zu gebrauchen. Das Schwinden der Würde eines Staates liegt in seinem Ersatz durch eine funktionale und zweckorientierte 'Gesellschaft'. Unberührt von einem Macht- und Autoritätsverlust bleibt Kirche und Staat die Kompetenz, für sich als institutionelle Gemeinschaften Lehren und Regeln verbindlich zu formulieren. Während sich Kirche und Staat diese Kompetenz als das Recht, die Grenze der eigenen Zuständigkeit selbst zu bestimmen, auch selbst zuteilen und begrenzen können, ist Autorität nicht verfügbar. Die den Selbstsinn des Ganzen repräsentierende Macht kann nicht gegeben, genommen oder behauptet werden. Sie ist nur 'da' in ihrem Erscheinen oder Schwinden, d.h. im Vollzug. Damit ist Autorität nur *als* Geschichte; der Hinweis auf das analoge Verständnis des Autoritätsbegriffes im Sinn einer *analogia historica* findet hier seinen Ort. Das Verständnis der Mehrdeutigkeit und Mehrsinnigkeit von Autorität ist nämlich geschichtlich zu verstehen, d.h. die konkreten Wesensbedeutungen der Autorität sind nicht univok und eindeutig, sondern nach historischen Epochen- und Kulturkreisen verschieden.

Eine Antwort auf die entscheidende Frage nach der Begründung von Autorität wird nicht ausgefaltet, sondern lediglich angedeutet. Der entscheidende Hinweis liegt im Rekurs auf den Begriff der *omnipotentia* Gottes, von der sich jede *potentia* ableitet. *Potentia*, Macht, Autorität und Würde sind demnach fundiert in der zugrundeliegenden *omnipotentia*, der Allmacht und unbeschränkten Autorität Gottes. Die Würde (des Menschen), die Macht und Autorität unseres Handelns sind nach Max Müllers Grundverständnis von Metaphysik demnach onto-theologisch begründet, d.h. ihr ontologisches Fundament ist letztlich theologisch. Dieses kann sich im Phänomen der Autorität als Erfahrung und Geschichte zugleich zeigen.

2. Zur Frömmigkeit des Denkens

Das zweite Kapitel über die 'Frömmigkeit im Denken' ist zwar um die konkreten Bezüge zu der Tagung, bei der der Text vorgetragen wurde, gekürzt worden, trägt aber dennoch den Charakter der gesprochenen Rede, was nicht unerheblich ist für dessen Aufbau und

Stil. In diesen Text fließt die ganze didaktische Erfahrung jahrzehntelangen Dozierens philosophischer Fragestellungen ein. Stilistisch eine Mischung aus analytischem und bedenkend-hermeneutischem Stil ist dieser Text nicht nur repräsentativ für das Denken Max Müllers; er schlüsselt auch zentrale Inhalte seines Denkens auf und läßt durch die zahlreichen Anspielungen seine philosophische Provenienz erkennen. Mittels des Begriffes der 'Frömmigkeit des Denkens' legt er letztlich die Programmatik seiner eigenen Vorstellung von Philosophie dar und gibt Einblick in Grundfragen, die sein Leben und die Haltung seines Denkens geprägt haben.

In acht Abschnitten wird unter dem erkenntnisleitenden Interesse von 'Macht' und 'Gewalt' ein Versuch über Herkunft und Zukunft in der 'Frömmigkeit des Denkens' im Hinblick auf Martin Heidegger unternommen.¹⁰ Ausgehend vom Ort der Tagung (Meßkirch) und ihrem Thema (Europa und die Philosophie) wird zunächst der Begriff der Heimat und seine Bedeutung für Heidegger im Sinne geistiger Heimat und Europas als eigentlicher Heimat von Philosophie bestimmt.

Für die Philosophie veranschlagt Max Müller drei denkgeschichtliche Phasen: Mythos - Logos - Horos. Bevor das Ganze, Umfassende, womit sich Philosophie beschäftigt, ge- und bedacht wird (Logos), ist es in Bild und Erzählung (Mythos) schon da. Darüberhinaus kennt Max Müller jedoch eine dem Abendland eigene (gegenwärtige) Phase: Horos. Mit dem Begriffspaar *conceptio-conceptus* beschreibt er die Tatsache des Begreifens (*conceptus*) des Gedankens, das für Heidegger 'mehr' sei als das bloße Denken (*conceptio*) des Gedankens. So hat sich die Macht des Gedankens (*conceptio*) mit der Gewalt des Begriffs (*conceptus*) geeint. Mit den Begriffen Macht und Gewalt hat Max Müller sein eigentliches Thema aufgegriffen, das er schließlich essayistisch von verschiede-

¹⁰ Vgl. hierzu auch Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung: „Der Denker erfährt im Denken auch das Göttliche und bedenkt es auch. So ist wirkliches Denken religiös und auch fromm. Dies konzidiert auch Heidegger und spricht ja ausdrücklich von der 'Frömmigkeit des Denkens'. Aber mit 'Glauben' hat dies für ihn direkt nichts zu tun. Dies zeigt, wie er hier das Glaubensverständnis gewollt auf der doxologischen Ebene festbindet" (Auseinandersetzung als Versöhnung, 109). Fromm meint bei und für Heidegger nicht gläubig (vgl. Auseinandersetzung als Versöhnung, 109f.). Jaspers hatte das Fragwürdige an Heideggers Terminus von der 'Frömmigkeit des Denkens' in der Ausklammerung der Bibel und der biblischen Religion als *des* geschichtlichen Grundes des abendländischen Philosophierens erkannt. Vgl. Jaspers, K., Der philosophische Glaube, München 1954, 72ff.

nen Seiten und unter verschiedener Perspektive betrachtet. Er führt uns dabei anhand der Begriffe des anderen Anfangs, der Herkunft und der Zukunft, der Frömmigkeit des Denkens, des Wertes und der Würde schließlich zum eigentlichen Ausgangspunkt der Fragestellung zurück, nämlich dem Verhältnis von Macht und Gewalt, von δύναμις und ἐνέργεια, von *actus* und *potentia*.

Gegenüber dem (ersten) Anfang Europas, der für Heidegger durch den Gang vom Gedanken zum Begriff (Metaphysik) beschrieben ist, bildet der 'andere Anfang' für ihn einen Rückgang hinter diesen ersten Anfang. Ist in *Sein und Zeit* (1927) noch eine Destruktion des sog. ersten Anfangs und unserer denkerischen Herkunft (Metaphysik) programmatisch versucht worden, wird in der 2. Auflage von *Was ist Metaphysik* (1943) erkannt, daß nicht die Metaphysik den gemeinsamen Boden europäischen Denkens darstellt, sondern ein Rückstieg in den Boden der Metaphysik notwendig ist.¹¹ Der in diesem Rückstieg gewonnene neue Anfang ist jedoch nicht von uns leistbar, planbar und erzwingbar, sondern muß uns gegeben werden. Er ist das eigentliche Fundament unserer Herkunft, die zugleich unsere Zukunft ist. Die von uns geforderte Haltung einem anderen Anfang gegenüber ist die des Mutes zum reinen Advent und der Geduld und Erwartung dieser auf uns zukommenden und nicht machbaren Zukunft. Diese Frömmigkeit des Denkens artikuliert sich als die Entscheidung des Menschen zu seiner eigenen Fragwürdigkeit und seines permanenten In-Frage-Gestellt-Bleibens. Damit ist der Verzicht auf Welt- und Selbstherrschaft zugunsten einer hoffenden Erwartung auf eine unerzwingbare, sich gebende Gabe verbunden. Diese ist für Max Müller die eigentlich ermächtigende Macht, die sich der Gewalt eines rein begrifflichen Denkens verweigert. Darin liegt für ihn auch die eigentliche Kehre: von einer Verstandes-Vernunft zur vernehmenden Vernunft eines fragenden Denkens der Erwartung auf das Ereignis der Macht. Ein solches Denken als fromm zu bezeichnen ist zum einen terminologisch hinterfragbar, zum anderen insofern fragwürdig, als damit westliches Denken (Metaphysik) als unfromm qualifiziert wird.

Der Terminus 'fromm' wird dabei von Heidegger (wie meistens) nicht in der etymologisch korrekten Grundbedeutung (nützlich) verwendet, sondern von Max Müller im Rekurs auf den 'Eutyphron' gedeutet. Dieser platonische Dialog, der mit dem Begriff des

¹¹ Vgl. Heidegger, M., *La remontée au fondement de la métaphysique*, in: *Was ist Metaphysik*, Bonn ²1943.

Frommseins des Menschen (ὄσιον) das richtige Verhältnis des Menschen zum Heilsein der Götter und des Göttlichen meint, wird aufgrund seiner aporetischen Form als fromm interpretiert: er verzichtet auf eine Antwort und ihre Erzwingbarkeit. Er beläßt die Frage und uns in der Frage nach dem richtigen Verhältnis zu den Göttern und dem Göttlichen. Material wird diese Interpretation dadurch gestützt, daß in diesem Dialog jede Zweckhaftigkeit (οὐ ἔνεκα) der Frömmigkeit abgelehnt wird und Fromm-sein keinen Wert und dennoch Würde hat, nutzlos und doch sinnhaft ist, sich selbst rechtfertigt. Demnach meint Frommsein die Anerkennung der Würde wahrer Wirklichkeit, ohne sie auf ihren Wert hin zu hinterfragen. Heideggers Begriff der Frömmigkeit geht von diesem Verständnis aus, reicht aber insofern darüber hinaus, als er nicht nur Fragwürdigkeit postuliert, sondern Mut zur Demut und die Entscheidung zur eigenen Antwortlosigkeit fordert. Frommes Denken erzwingt keine Antwort, sondern erwartet und erhofft sie als Gabe. Damit steht es jenseits der Sicherheit des Glaubens, der Fragen beantwortet, aber auch des Wissens, da eine letzte Überprüfbarkeit dieser sich gebenden Gabe und damit eine Kriteriologie fehlt. Demnach kann man fromm sein, ohne zu glauben, und glauben, ohne fromm zu sein. Fromm ist der Glaube dann, wenn er nicht als sicherer Besitz betrachtet wird, sondern als Geschenk und Gnade, die sich unserer Verfügung entzieht, deren Erfüllung fraglich ist und doch erhofft wird. Dieser fromme Glaube ist analog zu einem frommen Denken, wodurch Heideggers schroffe Antinomie von Glauben und Denken für Max Müller ihre Absolutheit verliert.¹²

Wie der menschliche Verstand das Vermögen ist, Begriffe auszubilden, so ist die Vernunft das Vermögen, Gedanken, die nicht uns, sondern *in* uns einfallen, zu vernehmen. Vernunft, die Systeme entwirft, ist demnach unfromm, während vernehmende Vernunft fromm ist. Nur eine fromme Vernunft kann Gedanken vernehmen, die schließlich keinen adäquaten Begriff haben. Das wirklich Neue und die eigentliche Kehre in Heideggers Denken ist, daß das sich uns als Sprache zukehrende und nur vom frommen Denken vernehmbare Sein nicht immer dasselbe und gleichbleibend Unbedingte ist, sondern geschichtlich ist. Der unbedingte an uns ergehende Anspruch des Seins ist nicht zeitlos und ewig, sondern zeitlich im Sinn der Seinsgeschichte und historisch. Als solcher steht er in

¹² Zur Antinomie von Glaube und Denken vgl. Heidegger, M., Über den Humanismus.

analoger Parallelität zu Augustins Verständnis des geschichtlichen Gottes.¹³

Während Heidegger bereits bei Platon den Gang der Metaphysik hin zum Begriffswissen und zum 'Gestell' beginnen läßt, befindet sich hier für Max Müller vernehmende Vernunft (*nous*) und begreifender Verstand (*dianoia*) noch im Gleichgewicht. Denn für ihn bleibt bei Platon der Begriff immer an das alle Fragen leitende Urphänomen, den Gedanken, gebunden und somit fromm. Trotz der Anstrengung des Begriffes führt Platons Denken daher nicht zur Herrschaft des Subjektes, sondern zur Rettung der Phänomene. Auch die religiösen Erfahrungen eines Augustinus (*illuminatio*) oder Pascal (*feu*) markieren nicht den von Heidegger apostrophierten Weg zum Gestell, sondern sind Ausdruck geschichtlichen Denkens, in dem bereits die Frommheit der Kehre geschieht.

Trotz des Übergewichtes der ontologischen Seinsgeschichte vor unserer ontischen Geschichte bleibt dieses Verhältnis bei Heidegger als Frage offen. Bei der Frage nach unserer (ontischen) Geschichte wird schließlich auf die Fraglichkeit unserer Existenz in deren Hingehaltensein in das Nichts hingewiesen, so daß deren Gleichgewicht zu denken für Max Müller möglicherweise 'der andere Anfang' wäre. Diesen nicht gewaltsam herbeiführen zu wollen, sondern seine Macht zu erhoffen, wäre die Frömmigkeit unserer Zeit. Wendet man nun die Frage nach der Frömmigkeit des Denkens auf Heidegger selbst an, so kann man diese Haltung durchaus als wesentlichen Grundzug konstatieren, insofern sein Denken uns keine Antworten gibt, sondern Fragen stellt.¹⁴ Die Frage nach Heideggers (religiöser) Frömmigkeit wirft uns aber auf unser eigenes Denken zurück, welches für Max Müller nur dann fromm ist, wenn es dem anderen und Heidegger sein Geheimnis lassen kann.

Für Max Müller hat sich in der Metaphysik die Macht des Gedankens einzigartig mit der Gewalt des Begriffs geeint. Einerseits kann sich dabei eine gewaltsame Verbegrifflichung nur im Rekurs auf

¹³ Vgl. hierzu Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Mainz 1979, 148-160. Löwith zeigt hier auf, wie erstmals durch das Christentum ein zyklisches Weltbild aufgebrochen wird und (v.a. bei und durch Augustin) ein lineares geschichtliches Denken auftaucht.

¹⁴ Vgl. hierzu Bösl, A., *Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998) 363-370.

den machtvollen Gedanken rechtfertigen, andererseits muß die Macht des Gedankens auch die Chance zur begrifflichen Verwirklichung haben. Wird aber die Macht (als reales Vermögen) zur bloßen (Denk-)Möglichkeit depotenziert, dann werden Gedanke und Begriff, Macht und Gewalt auseinandergerissen und es kommt zu einer Reduktion auf die Begriffsgeschichte und zum Verfall der Metaphysik, die noch von einer ursprünglichen Balance der beiden Kräfte ausgeht und ihre Real-Differenz im gleichzeitigen Vollzug ihrer Real-Identität begreift.

In der Kapitulation des Gedankens vor dem Begriff und der Macht vor der Gewalt erkennt Heidegger die absteigende Entwicklung zum Positivismus und der 'Welt als Gestell'. An einem solchen Ende unserer Geschichte wird schließlich die Erwartung des 'anderen Anfangs' als Erwartung einer neuen und anderen Herkunft und Zukunft virulent. Für Max Müller muß diese neue Zukunft eines anderen Anfangs jedoch sein Woher in der Geschichte haben, da sie sonst phantastisch wird. Herkunft und Zukunft müssen dabei (so wie Macht und Gewalt) in ihrer Identität different gedacht werden. So wie sich Möglichkeit und Wirklichkeit gleichsam 'dialektisch' zueinander verhalten, so kommt es bei diesem Prozeß zu einer geschichtlichen Transformation, bei der die Zukunft die Herkunft in gewandelter Form immer mit sich trägt. Max Müller interpretiert Heideggers geschichtliche Linie von der Metaphysik zum Positivismus nicht einseitig negativ als Ruinanz. Er versucht die Alternative von Metaphysik oder Positivismus, von Macht oder Gewalt, von Würde oder Wert aufzulösen und versteht die Begriffe nicht konträr, sondern komplementär. Nur im Zusammenspiel einer Macht, die die Chance zur Gewalt hat, und einer Gewalt, die sich durch echte Macht rechtfertigen kann, wird sich Geschichte ereignen. Max Müller wendet sich damit entschieden gegen die Verabsolutierung eines Momentes dieses geschichtlich-dynamischen Wechselspiels und weist auf die entscheidende Haltung des Menschen hin: die Kompromißfähigkeit. Denn die Wirklichkeit und das 'ist' drückt sich für ihn aus im dialektischen Wechselspiel von Macht und Gewalt, im Kompromiß.

3. Zur Würde des Seins

Dieses Kapitel 'Über Wert und Würde des Kompromisses' hat weniger systematischen als stärker essayistischen Charakter; auch sei-

ne sprachliche Form wirkt nicht streng wissenschaftlich. Max Müller scheint sich hier eher in meditativem Sprachgestus dem Problem des Kompromisses annähern zu wollen, das zunächst und vordergründig nicht in die Gesamtanlage von *Macht und Gewalt* zu passen scheint. In zehn Abschnitten bedenkt Max Müller unter dem Titel 'Die Würde des Seins' das Phänomen des Kompromisses.

So wie wahre Autorität eine nicht mehr von außen begründbare Macht und Ermöglichung sittlichen Handelns ist und die Frömmigkeit des Denkens im Bedenken der eigentlichen Macht des Gedankens und nicht der gewaltsamen Verbegrifflichung liegt, so läßt sich die Würde des Seins nicht mehr begreifen, sondern ergreift das Seiende. Die menschliche Haltung des Kompromisses ist dafür eine adäquate Reaktion. Denn anders als eine Verabsolutierung einer Position und Auflösung aller Differenzen repräsentiert der Kompromiß die Menschlichkeit des Menschen, insofern er Unterschiede als berechtigt anerkennt und sie in Spannung zueinander hält. So wie Macht und Gewalt, Möglichkeit und Wirklichkeit nicht in einer Dialektik restloser Vermittlung aufgehoben werden dürfen, sondern in einem Verhältnis gegenseitigen Sichbedingens stehen, so macht die Suche nach immer neuer gegensätzlicher Vereinigung das Wesen menschlicher Geschichte aus; hierin drückt sich die Gelassenheit, Gegensätze zwanglos auszuhalten, und damit menschliche Freiheit, aus.

Auf dem Hintergrund einer oft feststellbaren Vorliebe zu einem simplen Entweder-Oder wird im Kompromiß fälschlicherweise eine Kapitulation vor der Unbedingtheit von Idealen gesehen. Demgegenüber hat der Kompromiß einen instrumentalen oder funktionellen Wert, insofern er in unserem Handlungsgefüge durchaus nützlich ist. Entscheidend ist aber, daß er einen nicht mehr zu rechtfertigenden Sinn in sich trägt und damit Würde hat und um seiner selbst willen geachtet werden will; dadurch ist der Kompromiß adäquater Ausdruck personalen Menschseins. Anders als die Vermittlung und Auflösung aller Differenzen erkennt der Kompromiß alle Gegensätze als berechtigt an und beläßt sie in Spannung zueinander.

Ausgehend von der etymologischen Bedeutung des Kompromisses von *promittere* im Sinn eines Sich-Ausstreckens auf ein Noch-nicht-Seiendes läßt man sich auf einen offenen Möglichkeitsspielraum ein. *Compromittere* betont sodann den gemeinsamen Angang der Zukunft und das freie Abstimmen der eigenen Entwürfe mit Rück-

sicht auf andere Freiheit.¹⁵ Freiheit ist damit immer begrenzte Freiheit, und meine Möglichkeit als immer gemeinsame und dadurch begrenzte Möglichkeit erst ist reale Möglichkeit. Die zeitliche Struktur des Kompromisses ist daher nicht von einer ideologischen Fixierung durch das Ende und dessen utopisch-eschatologischen Auszustand geprägt, sondern von einer Offenheit, die lediglich durch den Horizont sich gegenseitig begrenzender Möglichkeit und Freiheit begrenzt ist und damit eine geschichtliche Struktur hat.

Kompromiß ist für Max Müller erreichbar, wenn man sich mit sich selbst (anthropologisch-ethischer Kompromiß), mit seiner Welt (politisch-sozialer Kompromiß) und seinem Gott (weltanschaulich-religiöser Kompromiß) identifizieren kann. Darin drückt sich die Akzeptanz naturgesetzlich unbedingter und geschichtlich bedingender Vorgaben aus. Erst in der Haltung einer Gelassenheit gegenüber der naturhaften und vorgegebenen Faktizität und der Offenheit auf mögliche geschichtliche Veränderung, auf Sinn und Glück hin, ist Kompromiß und damit menschliche Identität gegeben. Diese ist nicht statisch zu verstehen, sondern nur im Geschehen einer gelungenen Identifizierung mit dem geschichtlichen Werk seiner selbst, seiner Welt und seines Gottes gegeben. Diese praktische Identität läßt neue Möglichkeit nicht in starrer Faktizität untergehen, sondern vollzieht sich in der Mitte des Geschehens ihrer gegenseitigen Integration. Die hier auftretenden Gegensätze werden dabei nicht zu einem Ausgleich gebracht und damit 'aufgehoben', sondern frei vermittelt. Für die menschliche Selbstverwirklichung heißt dies, daß die drei Lebensalter der Jugend (*iuventus*), der Mannheit (*virtus*), des Alters (*senectus*) ihre eigene Würde haben.¹⁶ Wahre Identität ist dann gegeben, wenn diese Stufen in ihrer Selbstsinnhaftigkeit nicht aufgehoben, sondern zu einer echten Einheit im Kompromiß gebracht werden. Gegenüber der Diagnose von Max Scheler,¹⁷ wonach Gegensätze und Differenzen tendenziell ausgeglichen werden und dadurch Freiheit dem Übergewicht der Gleichheit unterliegt, insistiert Max Müller auf der geschichtlichen Leistung des Kompromisses, der Spannungen aushält und Freiheit nicht nivelliert. Exemplifiziert wird dies am aristotelischen Begriff der Ge-

¹⁵ Vgl. nochmals die landläufige Bedeutung von *compromittere* als 'in Verlegenheit bringen'.

¹⁶ Vgl. Guardini, R., *Die Lebensalter*, Würzburg⁴ 1957.

¹⁷ Vgl. nochmals den Vortrag 'Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs' Max Schelers, in: ders., *Philosophische Weltanschauung*, 47-83.

rechtheit und deren Form der Epikie (Billigkeit) als der für ihn ursprünglichen Mitte aller Tugenden.¹⁸ Seine richtige Anwendung findet die politische Tugend der Epikie dann, wenn sie beispielsweise in einem 'billigen' Richterspruch zwischen der Macht des allgemeinen Gesetzes und der Gewalt des individuellen Faktischen zu vermitteln sucht. Die Epikie stellt somit einen Kompromiß dar, der sich nicht allein am positiven Recht orientiert, sondern sich je aus dem Ursprung und der Quelle des Rechts nährt als einer Gerechtigkeit, die im Gedanken der Freundschaft als der eigentlichen Form menschlichen Zusammenlebens begründet ist. Diese ist nicht von einer repressiven, sondern einer positiven, kreativen Toleranz geprägt, die einen festen Ausgangspunkt voraussetzt und so die anderen Menschen in einem positiven Sein-lassen gleichwertig betrachtet. In der hierdurch hergestellten partiellen Identität bei bleibender Differenz liegt das Wesen des Kompromisses. Bestätigt wird dieser Gedanke anhand des Beispiels der drei Formen des Wissens bei Scheler. Das Herrschaftswissen, dem es nicht um Wahrheit, sondern um Richtigkeit und Machtausübung geht, darf nicht mit einem Bildungswissen, das auf individuellen Sinn des Lebens zielt, und auch nicht mit Erlösungswissen, dem es um Heil geht, zu einem vermeintlichen Ausgleich gebracht werden. Nur ein kompromißhafter Dialog (in der Einheit eines personalen Bewußtseins) kann die Verabsolutierung einer dieser Formen verhindern. Dieser Grundgedanke prägt auch die Interpretation und Kritik des thomistischen Wesens von Erkenntnis. Denn hier wird in einer *reditio completa*¹⁹ alles Äußere verinnerlicht und Werk und Welt in sich hineingenommen. Alle Endlichkeit und Andersheit wird hier vom Geist aufgehoben und verschwindet. Demgegenüber muß für Max Müller die Andersheit des Geistes (die Endlichkeit) anerkannt werden. Wie die Verborgenheit zur Wahrheit gehört, so muß die Erkenntnis die bleibende Unerkanntheit respektieren. Denn Wahrheit ereignet sich nur als Kompromiß: Sie ist weder absolut und losgelöst von Zeit und Welt, noch ist sie relativ und beliebig zu ihr; vielmehr ist sie relational zu

¹⁸ Es sei hier nochmals daran erinnert, daß nicht erst die Epikie und die Gerechtigkeit, sondern jede Tugend im auch hier zugrundeliegenden aristotelischen Sinn stets den Charakter einer Mitte (*μεσότης*) hat. Zum aristotelischen Verständnis von Gerechtigkeit, vgl. NE 1129 a 3ff. Zu dessen Zentralbegriff der *μεσότης*, vgl. v.a. NE 1106 b 13ff.; NE 1107 a 33ff. Zum Begriff der Epikie, vgl. nochmals Virt, G., Epikie; vgl. auch ders., Art. Epikie, in: LThK³, Band 3, 715.

¹⁹ Vgl. hierzu Thomas von Aquin, QD XI, De ver. I,1 art. IX; ders., Super evangelicum S. Joannis lectura II, 1 15ff.69ff.

Zeit und Welt und geschieht im Horizont einer unbeliebig-geschichtlich-epochalen Welt. Wahrheit ist daher ein Kompromiß zwischen ihrer idealistischen Verabsolutierung und ihrer positivistischen Relativierung. Für die Sphäre des Glaubens und der Kirche darf es schließlich auch nicht zu einem alle Gegensätze nivellierenden Ausgleich kommen, sondern ist ein Kompromiß gefordert, der sich in einem Dialog der Weltreligionen, der Konfessionen und konträrer Positionen artikuliert.

II. 'Macht und Gewalt' im Werk von Max Müller

1. Vorbemerkung

Die Begriffe *Macht* und *Gewalt*, δύναμις und ἐνέργεια, die Max Müller gerade in seinen letzten Lebensjahren immer wieder ins Zentrum seiner Überlegungen gestellt hat, finden sich bereits in seinen frühesten Aufzeichnungen. Dies rechtfertigt nicht nur die Rekonstruktion einer Begriffsgenese, sondern ermöglicht zudem einen interessanten Einblick in die denkerische Entwicklung dieses Philosophen. Die nachfolgende werkimmanente Interpretation beschränkt sich dabei nicht auf das veröffentlichte Werk Max Müllers, sondern macht sich darüber hinaus die Manuskripte seiner zahlreichen, noch unveröffentlichten, Vorlesungen zunutze.

Das Gesamtwerk als Textgrundlage schließt nun nicht aus, auch verschiedene Einflüsse und Filiationen deutlich werden zu lassen. Schließlich spricht Max Müller in der Sprache seiner Zeit, wozu deren metaphorische und philosophische Ausdrucksmöglichkeiten gehören. Dies bedeutet nicht, daß er mit gleicher Sprache und Begrifflichkeit nur gleiches, und nicht vielmehr auch eigenes sagen kann. Der ständige Seitenblick auf die Bandbreite der Geschichte der Philosophie, deren Klaviatur er meisterhaft beherrschte, wird zwar zeigen, daß sein Denken nicht voraussetzungslos anfängt, sondern deren Diktion und Denkkategorien aufnimmt. Sie fungieren aber an einzelnen Stellen nur als Kontrastfolie, auf der er schließlich Neues schreiben wird. Max Müllers Reflexionen zu *Macht und*

Gewalt sind somit ein Reflex auf das klassische Axiom der Akt- und-Potenz-Lehre, auf deren Hintergrund er einen eigenen und exemplarischen Beitrag akzentuiert, wie nachfolgend gezeigt werden soll.

In der Analyse der Begriffe von Macht und Gewalt wird nachfolgend ein Problem zum Konvergenzpunkt der Interpretation gemacht und so versucht, das Denken Max Müllers aufzuschlüsseln. Schließlich stellen 'Macht' und 'Gewalt' keine Einzelaspekte seines Denkens dar, sondern können insofern als Totalaspekt verstanden werden, als sie zwar verbal nur einen Aspekt thematisieren, in diesem Aspekt im Sinne eines *adspectus* (Anblick) aber je schon das Ganze seines Denkens als Grundlage vorausgesetzt wird und im Blick behalten ist. Somit stellen die Begriffe von Macht und Gewalt keine marginalen Aussagen der Philosophie Max Müllers dar, sondern sind zentrale Aspekte seines Denkens. Bei ihrer Einordnung in das Gesamtwerk ist zwar eine Deutung, aber keine Wertung intendiert. Vielmehr sollen die verschiedenen Ebenen der beiden Termini und die im Untertitel des Werkes angedeutete Rolle für das politische Denken aufgewiesen werden. Die Prävalenz eines politischen Interesses und der symptomatische Gedanke einer Begründung des Politischen aus der Ontologie soll zuletzt kritisch betrachtet werden.

Bevor jedoch das Verhältnis von Macht und Gewalt, von δύναμις und ἐνέργεια bedacht wird, soll Max Müllers erkenntnisleitendes Interesse, das die Klärung dieses Begriffspaares motiviert hat, fokussiert werden.

Die entscheidende und „im Grunde einzige Frage aller Philosophie“ (*Sein und Geist*, 1) ist die Seinsfrage, wie Max Müller nicht nur in *Macht und Gewalt* mehrmals betont, sondern bereits in seiner Habilitationsschrift, die er 1937 als 31jähriger vollendet hatte,²⁰ formulierte:

„Philosophie im eigentlichen Verstande ist als Metaphysik die Frage nach dem Sinn von Sein, ist Ontologie.“ (*Sein und Geist*, 1)

Philosophie als Ontologie und Metaphysik hat für Max Müller letztlich nur ein Thema: Was sagt das kleine Wörtchen 'ist'. Die Antwort auf diese Frage gibt Auskunft über einen Seinsbegriff, der

²⁰ Vgl. hierzu seine Schilderungen in: Auseinandersetzung als Versöhnung, 52ff.

jenseits der ontologischen Differenz Sein und Seiendes in seiner Differenziertheit enthält und nur analog gegeben ist:

„Der eigentliche oberste analoge Seinsbegriff des 'ist' umfaßt beides Differente der ontologischen Differenz und ist gerade dadurch, daß er beides in seiner Differenziertheit zugleich meint, 'analog' (vgl. *Sein und Geist*, 14).

Ferner unterscheidet Max Müller zwei Ebenen des 'ist', nämlich die kategoriale und die modale Ebene. Während die kategoriale Ebene die Seiendheit des Seins und dessen Substanz und Akzidentien thematisiert, betrachtet die modale Ebene das Sein aus der Perspektive von Möglichkeit und Wirklichkeit. Die kategoriale Ebene des 'ist' wird in den Überlegungen zu *Macht und Gewalt* nicht weiter verfolgt und Max Müller konzentriert sich ganz auf die Frage, wo das 'Ist' mehr ausgesagt wird, der Möglichkeit oder Wirklichkeit nach. Damit ist bereits ein weiterer Aspekt angesprochen, nämlich der des 'Ist-Sagens'. Philosophie fragt für Max Müller nämlich nicht allein nach dem Sein, sondern auch nach dessen Aussagbarkeit; sie fragt nach dem Grund der Möglichkeit alles 'Ist-Sagens'.

„Die allgemeinste, überregionalste Seinsvoraussetzung ist also das 'ist' all unseren Istsagens, das Copula-Sein. (...) Und so ist der Intentionalität das Vermögen der Rede überhaupt zugeordnet. Und diese Rede bejaht, setzt, behauptet, indem sie 'ist' als 'ist wirklich' und 'ist wahr' sagt. Rede ist Seinsbehauptung und Seinsaussage in bezug auf Seiendes und dessen Sein. Ontologische Metaphysik deutet das 'ist' jeder Rede.“ (*Sein und Geist*, 40).

Diese Zentralausgabe seines Frühwerkes bestätigt Max Müller Jahrzehnte später in deren Relecture, indem er meint, daß „die unumgrenzbare ('transzendente') Weite des Seins (...) in jedem 'Istsagen' sich artikuliert“ und er *Sein und Geist* als eine „Phänomenologie des Istsagens“ (*Auseinandersetzung als Versöhnung*, 58f.) kennzeichnet.

Im Rekurs auf die scholastischen Transzendentalien versucht er, die Weite und den Sinn des Seins zu verdeutlichen, indem er die analogen Begriffe *ens, res, unum, aliquid, verum* und *bonum* für das 'Ist-Sagen' veranschlagt:

„So liegt im Istsagen zugleich Wahrsein, Wirklichsein und Gründigsein neben dem Einessein, Identischsein. Dieses ‚Wahrheitsagen‘ gehört wesentlich zum ‚Istsagen‘“²¹.

Mittels dieser Analogie konnte Max Müller schließlich zeigen, wie das transzendente ‚Ist-Sagen‘ das Seiende aus jeder nur subjektiven Verhaftung in sich selbst hin freigibt und in seinem Sein sein läßt. Dadurch ist für ihn im Istsagen das Erleben als je meines immer schon durchbrochen und eine Begegnung mit dem Seienden als es selbst begründet (vgl. *Sein und Geist*, 146f.).

Entsprechend ist für Thomas von Aquin, der für Sein wie für Seiendes nur ein Wort kennt, nämlich *ens*, das Sein als *ens rationis* und als Entwurf aller Wesentlichkeit die reine identische Möglichkeit von allem; „nicht als passive Möglichkeit der Materie, sondern als Intentionalität des durch alles Was sich verwirklichenden Grundplanes von allem, in dem alles schon vorgezeichnet ist. So ist dieses Sein (*ens rationis*) *potentia pura activa*“ (*Sein und Geist*, 231f.).

Im Anschluß an diese thomistische Bestimmung des Seins als *ens rationis* und als Wesen bestimmt Max Müller die Wirklichkeit, die sich im ‚ist‘ ausdrückt, als Vollzug dieses Wesens.²² Wesen aber ist für ihn die innere reale Grundmöglichkeit (*interna possibilitas*). Demnach entdecken wir in der Welt Möglichkeiten, aus denen wir durch Abstraktion Gedanken und Begriffe, durch Konkretion Sachen und Sachverhalte machen.

„Die Möglichkeit selbst ist aber weder konkret noch abstrakt, weder schon wirkliches Faktum noch schon wesentlicher Gedanke. Wir bilden das Wesen aktiv in Begriffe und Werke ein. Und wir ergreifen dabei jeweils vorliegende unbeliebige Möglichkeit, bewegen uns denkend wie handelnd immer schon in der Vorgegebenheit des Möglichkeitsspielraums dieser Welt.“ (*Sein und Geist*, 236).

²¹ Müller, M., *Sein und Geist*, 113ff. Für Thomas von Aquin, dem nur ein Wort für Sein wie für Seiendes zur Verfügung stand, nämlich ‚ens‘, bedeutet dies, daß im ‚Ist-Sagen‘ schlechthin alles enthalten ist. Wer demnach Sein meint und sagt, der meint und sagt: alles ‚*actu implicite*‘, will meinen, daß wir mit Sein alles meinen und alles auch unentfaltet mitmeinen.

²² Der ursprüngliche Titel der Habilitation hieß: „Realität und Rationalität“. Vgl. zu einer Interpretation dieses Titels: *Auseinandersetzung als Versöhnung*, 57ff.

Mit diesen Ausführungen über das 'Ist-Sagen' der Metaphysik ist Max Müller unweigerlich in das Thema von Wirklichkeit und Möglichkeit, von Macht und Gewalt eingedrungen. So kann er sagen:

„Die Möglichkeit als reale ist, wie Thomas sagt, *tempore et quoad nos* das Frühere, das *a priori*; *ratione et per se* ist der Akt, der die Gewalt zur Verwirklichung hat, vorrangig, denn zu ihm und ihr strebt alle Möglichkeit als Realität hin. Sein ist nur, gibt es nur im Zusammen von Macht und Gewalt, von realer Möglichkeit und ihrer Durchsetzung, von Potenz und Akt.“ (*Sein und Geist*, 237).

Bereits hier deutet sich an, daß es verschiedene Ebenen sind, auf denen Max Müller mit den Begriffen *dynamis* und *energeia* operiert. Bevor auf diese näher eingegangen wird, soll jedoch ein kurzer Blick in die aristotelische Bestimmung von *δύναμις* und *ἐνέργεια* als *locus classicus* geworfen werden. Ferner ist es aufschlußreich, Heideggers Ausführungen diesbezüglich zu konsultieren; schließlich wurde Max Müller diese Frage gerade durch dessen Vorlesung im Sommersemester 1931 vermittelt und Heideggers Interpretation scheint ihn, wie seine sorgfältige Mitschrift dieser Vorlesung sowie die Randglossen in seiner Aristotelesausgabe belegen, stark beeindruckt zu haben.

a) Die aristotelische Bestimmung von *δύναμις* - *ἐνέργεια*

Aristoteles beginnt das berühmte Kapitel 10 des Buches Θ seiner *Metaphysik* mit den verschiedenen Bedeutungen von 'sein'. Dieses werde ausgesagt:

- a) nach den Formen der Kategorien (*κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγορίων*)
- b) nach Vermögen und Wirklichkeit (*κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν*)
- c) als wahr oder falsch (*ὡς ἀληθες καὶ ψευδός*).²³

²³ Max Müller besuchte im Wintersemester 1929/30 eine die gleichnamige Vorlesung begleitende 'Übung' Heideggers zum Thema: „Vom Seinsbegriff des Aristoteles (eine Interpretation von Aristoteles, *Metaphysik* Θ , Cap. 10). In der Mitschrift Müllers findet sich als vierte Bedeutung von 'sein' zwischen a und b noch die weitere, nämlich die akzidentielle Bestimmung (*κατὰ συμβεβηκός*). Heidegger rekurriert

Max Müller, für den dieses Kapitel den „Höhepunkt der Metaphysik“²⁴ darstellt, nimmt hier den Ausgang seiner Überlegungen zu *Macht und Gewalt*. Dabei interessiert ihn nicht die kategoriale Bedeutung des Seins, also die Seiendheit des Seins, die sich in den Begriffen Substanz und Akzidens ausdrückt, sondern die modale Bedeutung als Seinsweise des Seins anhand der Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit.²⁵ Das, was im „eigentlichsten Sinne seiend“²⁶ ist, also das Wahre, wird von ihm interessanterweise nicht thematisiert.²⁷ Möglichkeit und Wirklichkeit sind für Aristoteles also nicht wie für Kant Kategorien, also reine (apriorische) Verstandesbegriffe,²⁸ sondern sind komplementäre Modi des Seins.²⁹ Gemäß der

hier vermutlich auf die vier Bedeutungen des Seins, die Aristoteles im Buch Δ , dem Wörterbuch seiner Metaphysik, gibt (vgl. 1017a-b8).

²⁴ Vgl. Heideggers gleichlautende Bezeichnung dieser Passage in einer Übung zu Metaphysik Θ nach der Mitschrift Max Müllers, die sich im Archiv der Universitätsbibliothek Freiburg befindet.

²⁵ Zur kategorialen Bedeutung des Seins, vgl. Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1959/60 (Transzendente Logik und Erkenntnislehre): „Das Kategorienproblem taucht lange vor Aristoteles auf, aber erhält seinen Namen und seine disziplinhafte schematische Stellung im System (...) erst bei Aristoteles. Mit dem Namen des Kategorienproblems ist das Problem der Urpädikamente und der Stammbegriffe (...) nicht erschöpft; wir werden (...) sehen, daß das Kategorienproblem nur ein ganz kleiner Ausschnitt aus dem Problem der apriorischen Begrifflichkeit ist.“ (80). Max Müller versteht 'Kategorie' in seiner eigentlichen etymologischen Bedeutung im Sinn von $\kappa\alpha\theta'$ $\acute{\alpha}\gamma\omicron\rho\acute{\alpha}$, also jemanden auf den Kopf zu sagen, was etwas ist, weil sein Grundort als Verwirklichung von Möglichkeit sich immer schon gezeigt hat. Kategorien sind also jene Möglichkeiten, die man schon immer haben muß, kennen muß, wenn überhaupt Seiendes offenbar werden soll (vgl. ebd. 81). Vgl. zu dieser Etymologie auch Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, 6f.

²⁶ Vgl. Aristoteles Met. 1051b. Auch nach der Mitschrift von Max Müller hat Heidegger diese Stelle vom „ $\delta\upsilon\nu$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$ “ als „ $\kappa\upsilon\rho\iota\omega\tau\alpha\tau\alpha$ $\delta\upsilon\nu$ “ mit „Wahrsein=eigentlichstes Sein“ übersetzt und sich damit gegen eine Interpretation W. Jägers gestellt. Hier komme der antike Seinsbegriff zum eigentlichsten Ausdruck.

²⁷ Dies läßt sich auf dem Hintergrund der scholastischen Transzendentalien erklären, wonach *ens* und *verum* konvertibel sind und im 'ist' je schon das 'ist wahr' implizit mitausgesagt ist. Vgl. hierzu nochmals Müller, M., Sein und Geist, 54ff. u.ö.

²⁸ Vgl. Kant, I., KrV B 106 (III, 93).

²⁹ Für Kant gilt: „[D]er Unterscheidungsgrund von Möglichkeit und Wirklichkeit liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen“ (KdU § 76 [V, 401]). Die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit gilt somit „bloß subjektiv für den menschlichen Verstand“ (ebd.). Der ontologische Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit liegt demnach nicht im Seienden, sofern es Ding überhaupt i.S. der

Analogie³⁰ als dem methodischen Prinzip der Substanzbücher (Ζ, Η, Θ), werden Grundbegriffe wie δύναμις und ἐνέργεια nicht mehr durch Rückbezug auf eine 'erste' δύναμις oder ἐνέργεια definiert und haben somit keinen Oberbegriff, sondern verhält sich δύναμις als x zu ἐνέργεια als y wie der Marmorblock zur Bildsäule.³¹ Es werden also allein an in der Erfahrung ausgewiesenen Gegenstandspaaren Gemeinsamkeiten im Seinscharakter und ihre Beziehung angesprochen, wodurch eine Strukturierung des Seins bewerkstelligt wird.

Bereits hier zeigt sich, daß Möglichkeit nicht logische Modalität ist,³² sondern „das der Möglichkeit nach Seiende (δύναμει ὄν)“³³ und damit ontologische Kategorie.³⁴ Als das 'Noch-nicht-Seiende' ist es auf die Verwirklichung im Prozess der Bewegung bzw. Veränderung angelegt und wird hierdurch zu dem 'der Wirklichkeit nach Seienden' (ἐνεργειᾷ ὄν). Jegliches Werden ist für Aristoteles

vorkantischen Ontologie ist (Kant würde sagen: sofern es Ding an sich ist), sondern, sofern es Ding überhaupt als Gegenstand menschlicher Erfahrung ist. Zum Kantischen Verständnis von Möglichkeit und Wirklichkeit im Sinne seiner Kategorienlehre, vgl. Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1959/60 (Transzendente Logik und Erkenntnislehre), 80ff.

³⁰ Vgl. hierzu u.a. auch Patzig, G., *Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik des Aristoteles*, in: *Kantstudien* 52 (1960) 185-205. Für Patzig beschränkt sich die analogische Methode darauf, an den in der Erfahrung ausweisbaren Paaren von Gegenständen das Gemeinsame ihrer Beziehung aufzunehmen und begrifflich zu fassen (vgl. 204). Vgl. auch Berti, E., *Der Begriff der Wirklichkeit in der Metaphysik des Aristoteles* (Θ 6-9 u.a.), in: Rapp, C., *Metaphysik. Die Substanzbücher (Ζ, Η, Θ)*, Berlin 1996, 289-319.

³¹ Zu diesem Beispiel, vgl. *Met.* 1065 b 24.

³² Vgl. hierzu auch: Hartmann, N., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim² 1948.

³³ Vgl. *Met.* 1017 b 1; 1051 b 1ff.; 1069 b 16.

³⁴ Vgl. hierzu insbesondere die wichtige Studie von Stallmach, J., *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit (= Diss.)*, Meisenheim 1959: „Das δύναμει ὄν als ontologische Möglichkeit“ (28). Demnach bezieht sich das Können nicht mehr nur auf Bewegung, sondern auf Sein (29). Großen Wert auf eine Unterscheidung zwischen dem δύναμει ὄν und dem ἐνεργειᾷ ὄν als Modalkategorien einerseits und den zweistelligen Relationsbegriffen δύναμις und ἐνέργεια andererseits legt: Seel, G., *Die Bedeutung des Begriffspaars 'Dynamis-Energeia' für die Aristotelische Güterlehre*. Zu *Met.* IX, 9, 1051 a 4-15, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60 (1978), 27-58, hier 28 Anm. 2.

demnach zunächst eine Bewegung von dem der Möglichkeit nach Seienden zu dem der Wirklichkeit nach Seienden.³⁵

Aristoteles bestimmt also das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit im Zusammenhang mit seiner Bewegungslehre, indem das, was sich bewegt, vorher ein anderes als nachher ist und die Bewegung für ihn die Differenzierung in Möglichkeit und Wirklichkeit überhaupt erst ermöglicht.

Damit kennt Aristoteles zwei Seinsbegriffe, nämlich

1. Möglichsein (δύναμις) als Sein-Können in der Weise des Offenhaltens einer Mannigfaltigkeit durch das Bewegliche.

2. Wirklichsein (ἐνέργεια) als In-Bewegung-Sein.

Die ἐνέργεια wird von Aristoteles wiederum in mehrfachem Sinn ausgesagt, nämlich im Sinn der eben erwähnten Bewegung (κίνησις) aber auch in einer prinzipielleren Weise als Wesen/Form (οὐσία). Dadurch ist aber auch ein Bedeutungsspektrum für δύναμις eröffnet, das schließlich Potenz, Vermögen und Möglichkeit beinhaltet. Da Max Müllers Verständnis von 'Macht' und 'Gewalt' jeweils die verschiedenen Bedeutungsnuancen einschließen, sollen sie hier kurz rekapituliert werden.

α) δύναμις

Die grundlegendste Bedeutung von δύναμις meint das Vermögen, wodurch ein Mensch etwas zu tun vermag.³⁶ Hier kann es ein Aktiv-In-Bewegung-Setzen meinen (*potentia activa*) im Sinn eines Überganges vom Vermögen in tatsächliches Wirken und Sich-Verwirklichen.³⁷ Darüberhinaus kann δύναμις aber auch ein Erleiden meinen, insofern sie ein passives Bewegtwerden (*potentia passiva*) ausdrückt, auch wenn dadurch eine Möglichkeit beispielsweise verwirklicht wird.³⁸

Mit dem Problem des Überganges von Möglichkeit in Wirklichkeit ergab sich für Aristoteles eine weitere Vertiefung des Begriffes der

³⁵ Vgl. De gen. et corr. I 5, 320 a 13.

³⁶ Vgl. Met. 1019 a 15f.; 1049 b 6ff. Hier meint es das Prinzip der Veränderung in einem anderen, sofern es anders ist.

³⁷ Vgl. Met. 1019 a 15f.

³⁸ Vgl. Met. 1019 a 20; 1046 a 12f. Hier meint es das Prinzip der Veränderung von einem anderen, sofern es ein anderes ist.

Möglichkeit. Denn für ihn kann im Prozeß der Bewegung und des Werdens nur das ins Sein gelangen, was noch nicht ist. Demnach ist die Möglichkeit eine Art von Nichtsein,³⁹ meint jedoch keine völlige Bestimmungslosigkeit. Denn im Prozeß der Bewegung und des Werdens ist immer nur ein bestimmtes 'Mögliches' auf ein 'Wirkliches' hin.⁴⁰ Die δύναμις als Möglichkeit findet sich also immer *in* und *an* etwas Wirklichem, aber als unbeliebige ist sie immer auf eine bestimmte und ihr gemäße Wirklichkeit hin. Die δύναμις wird jedoch für Aristoteles als bloße Möglichkeit von der Wirklichkeit getragen und nur von ihr her verwirklicht.⁴¹

Ein weiterer Doppelaspekt kennzeichnet Möglichkeit, nämlich als Möglichkeit des Seins und des Nichtseins.⁴² Denn was sein kann, kann eben auch nicht sein.⁴³ Selbst nachdem diese Indifferenz durch die Verwirklichung aufgehoben ist, prägt die Möglichkeit des Nichtseins weiterhin das Wirkliche.⁴⁴

β) ἐνέργεια

Der Begriff der ἐνέργεια wird von Aristoteles im Ausgang von Bewegung (κίνησις)⁴⁵ konzipiert, insofern er den Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zum Ausdruck bringt. Aufgrund der Zielgerichtetheit des Übergangsprozesses steht die ἐνέργεια in

³⁹ „Von den Nichtseienden sind einige Möglichseiende; sie sind aber nicht, weil sie nicht wirklich sind.“ (Met. 1047 b 1f.).

⁴⁰ Vgl. sein Beispiel vom Erz, das als Erz die Möglichkeit zu einem Standbild ist (Met. 1065 b 24).

⁴¹ „Denn immer wird aus dem Möglichen das Wirkliche durch etwas Wirkliches, wie z.B. der Mensch durch einen Menschen“ (Met. 1049 b 24ff.; 10071 b 28ff.)

⁴² Dieser Aspekt kennzeichnet allerdings nur den sublunaren Bereich und nicht die Welt der Gestirne. Man erinnere sich an das aristotelische Weltbild und die Dreistufung des Seins in: a) die immaterielle, unveränderliche Substanz b) die ewige Substanz der translunaren Gestirnwelt und c) die Welt des Werdens und Vergehens.

⁴³ „Das Mögliche kann also sowohl sein als auch nicht sein. Ein und dasselbe ist also Sein-können und Nichtsein-können.“ (Met. 1050 b 12ff.: Vgl. auch 1051 a 6-17).

⁴⁴ „Es ist unmöglich, daß etwas, was einmal nicht war, später ewig ist. Denn es wird auch später die Möglichkeit des Nichtseins haben.“ (De caelo I, 283 b 7ff.). Vgl. hierzu auch Thomas v. Aquin, für den diese Argumentation die Grundlage seiner *tertia via* darstellt (vgl. Sth I,2,3).

⁴⁵ „Gewöhnlich hält man die Wirklichkeit vor allem für eine Bewegung.“ (Met. 1047 a 30 - b2).

einem inneren Zusammenhang zur Vollendetheit (ἐντελεχεία).⁴⁶ Wirklichkeit (als ἐνέργεια) meint daher zum einen Verwirklichung,⁴⁷ zum andern auch Verwirklichtsein eines vorher nur Möglichen.⁴⁷ Dieses Verwirklichtsein erkennt Aristoteles schließlich auch im Werk (ἔργον) gegeben, das daher partiell mit dem Bedeutungsspektrum von ἐνέργεια übereinstimmt.⁴⁸ Ἐνέργεια aber drückt weniger ein Endprodukt und Ergebnis aus wie das Werk, das Max Müller daher oft in der Wortverbindung 'totes Werk'⁴⁹ verwendet, sondern meint vielmehr ein dynamisches Geschehen.⁵⁰

Neben diesen, von der Bewegung ausgehenden Konnotationen von ἐνέργεια, darf deren prinzipielle Bedeutung als Wesen/Substanz (οὐσία) nicht übersehen werden. Diese klärt Aristoteles im Zusammenhang von Stoff (ὕλη) und Form (εἶδος). Denn der Übergang von Möglichkeit in Wirklichkeit vollzieht sich dadurch, daß aus Stoff (ὕλη) Form (εἶδος) wird. Möglichkeit und Wirklichkeit sind somit die wesentlichen Seinsmodi von Stoff und Form; jeder Stoff ist potentiell Form und drängt nach Formung und Verwirklichung. Hierbei verwirklicht sich aber jeweils ein Wesen, eine Substanz (οὐσία), mit der Aristoteles schließlich auch Wirklichkeit identifiziert; und diese Wirklichkeit ist für ihn nicht nur möglich, sondern ist real, existierend. Dies bestätigt wiederum die eingangs vorgestellte These, daß δύναμις und ἐνέργεια von Aristoteles als zwei Grundbedeutungen des Seins verstanden werden, die schließlich von allen verschiedenen Kategorien ausgesagt werden können.⁵¹

Die Priorität der Wirklichkeit (und damit der Form) vor der Möglichkeit (und Materie), die auf dem Hintergrund, daß Bewegung ein

⁴⁶ Heidegger übersetzt ἐνέργεια mit „Am-Werke-sein“ und ἐντελεχεία mit „das sich in-Fertigkeit-halten“ (Heidegger, M., Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1-3, 224). Vgl. zur Etymologie dieser Wortneuschöpfung des Aristoteles, vgl. Berti, E., *Der Begriff der Wirklichkeit*, 295.

⁴⁷ Aufgrund der Tatsache, daß die energieia bei Aristoteles durch Tun und Leiden charakterisiert wird, erkennt E. Berti einen dynamischen Begriff des Seins (vgl. ebd. 295).

⁴⁸ „Kurz gesagt, weil sich energieia zu ergon verhält wie entelecheia zu telos, deshalb stimmen, wenn ergon und telos gleichbedeutend sind, auch energieia und entelecheia überein.“ Berti, E., *Der Begriff der Wirklichkeit*, 295.

⁴⁹ Vgl. u.a. Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 112.

⁵⁰ Man beachte die Affinität zwischen diesem aristotelischen Seinsbegriff und dem des späten Heideggers und des Ereignisdenkens. Vgl. Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

⁵¹ Vgl. *Met.* 1017 b 2.

Übergang von Möglichkeit in Wirklichkeit ist, zunächst paradox scheint, ermöglicht es Aristoteles, das Göttliche als 'reine Wirklichkeit' zu begreifen. Dieses ist der sog. unbewegte Bewegter, der in völliger Immaterialität und reiner Aktualität keine Möglichkeit in sich schließt.⁵² Neben das seinshafte Verständnis der ἐνέργεια tritt hier also ein weiterer, für das Wirklichkeitsverständnis von Max Müller wesentlicher Aspekt hinzu. Denn die reine Wirklichkeit muß als erste Wirklichkeit wesenhaft Tätigkeit sein. Die einzige unstoffliche vollkommene Tätigkeit ist als höchste menschliche Tätigkeit das Denken. Daher ist für ihn Gott das Denken oder sogar etwas, das noch über dem Denken steht.⁵³ Das Denken ist daher die höchstmögliche Form des Seins; die Wirklichkeit des Denkens ist für Aristoteles aber Leben.⁵⁴ Weil Gott die reine Wirklichkeit ist, ist er folglich auch Leben, näherhin ewiges Leben. Hieraus resultiert für Aristoteles ein Vorrang des Begriffs der Wirklichkeit als Tätigkeit vor dem der Wirklichkeit als Sein. Neben dem Aspekt der Bewegung charakterisieren für Aristoteles das Sein und vor allem die Tätigkeit seinen Begriff von Wirklichkeit. All diese Aspekte liegen Max Müllers Verständnis von Wirklichkeit zugrunde. In seiner Rezeption interpretiert er schließlich den aristotelischen Begriff von Wirklichkeit gerade in seinem Verhältnis zur Möglichkeit auf eigene und neue Weise.

γ) Die Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit

Da Max Müller das Verhältnis von δύναμις und ἐνέργεια explizit von der aristotelischen Bestimmung abzuheben versucht, soll dieses kurz skizziert werden. Aristoteles setzt die Wirklichkeit in mehrfacher Weise früher als die Möglichkeit an. Der Grund dafür liegt in seinem Begriff von Möglichkeit (δύναμις), der zugleich die Möglichkeit von Sein und Nichtsein beinhaltet. Die Möglichkeit ermöglicht es Aristoteles somit nicht, (induktiv) auf eine von ihm gedachte vollkommene (göttliche) Wirklichkeit zu schließen, die ihm die Konstanz der Natur und die Ordnung einer hierarchisch gestuften ewigen Welt, die keine Evolution kennt, sichert.⁵⁵ Daher ist für

⁵² Vgl. hierzu die ganze Argumentation in Met. Λ (1069 a 16 - 1076 a 42).

⁵³ Vgl. Met. 1072 b 16ff.

⁵⁴ Vgl. Met. 1072 b 26f.

⁵⁵ Die Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit kennzeichnet für Aristoteles allerdings nur den sublunaren Bereich und nicht die Welt der Gestirne.

Aristoteles die Wirklichkeit in dreifachem Sinn früher als die Möglichkeit, nämlich dem Wort nach (λογῶ), der Zeit nach (χρονῶ) und dem Wesen nach (οὐσιῶ).⁵⁶

Die Wirklichkeit ist dem Wort und Begriff nach früher als die Möglichkeit, weil jedes Können auf die Ausübung dessen bezogen ist, was gekonnt wird. So ist Sehen-Können die Tüchtigkeit zum Vollzug des wirklichen Sehens, baukundig ist nur das, was wirklich zu bauen vermag.⁵⁷

Ferner wird - zeitlich gesehen - das, was wirklich ist, jedesmal aus dem dem Vermögen nach Seienden durch etwas, das in Wirklichkeit ist, z.B. der Mensch durch einen Menschen.⁵⁸

Die Priorität dem Wesen nach ist der Grund der beiden anderen Weisen des Früher-Seins der Wirklichkeit für Aristoteles. Denn die Wirklichkeit ist ein Ende (τέλος), wie bereits im Begriff der Entelechie (ἐντελεχεία) ausgedrückt wurde, sie ist die Erfüllung dessen, wozu die Möglichkeit Möglichkeit ist. Da die Wirklichkeit das volle Sein meint, dergegenüber die Möglichkeit als nichtseiend anzusehen ist, muß der Begriff eines möglich-Seienden auf das wirklich Seiende zurückgreifen; schließlich kann etwas Nichtseiendes nur von dem her bestimmt werden, was in ihm bzw. von dem es vernichtet ist. Außerdem muß das wirklich Seiende früher sein, um das möglich Seiende als noch nicht so seiend bestimmen zu können, wie es selbst schon ist. Die Möglichkeit ist demnach ein Sein, dem in seinem Sein etwas mangelt; erst in der reinen Wirklichkeit ist Sein gegeben.

Das 'Sein' wird für Aristoteles also unter anderem nach Möglichkeit und Wirklichkeit (κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν) ausgesagt; deren Verhältnis zueinander kann schließlich nochmals spezifiziert werden und man kann von einer Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit sprechen. Genau an diesem Punkt knüpfen die Überlegungen von Max Müller an, der diese Grundaussage mit seinen Ausführungen zu *Macht und Gewalt* hinterfragt. Da ihm dieser aristotelische Zusammenhang durch Heidegger vermittelt wurde, der den Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit ebenfalls anzweifelt und schließlich in seiner Fundamentalontologie von *Sein und Zeit*

⁵⁶ Vgl. Met. 1049 b 12ff.17ff.1050 a 4ff. Vgl. hierzu Bröcker, W., Aristoteles, 83.

⁵⁷ Vgl. Met. 1049 b 12ff.

⁵⁸ Vgl. Met. 1049 b 17ff.

zu einer Umkehrung dieses Verhältnisses kommt, scheint es sinnvoll, eine Vorlesung Heideggers zu konsultieren.

b) Heideggers Rezeption der aristotelischen Metaphysik

Die aristotelische Metaphysik wurde dem Studenten Max Müller in zwei Vorlesungen Heideggers vermittelt.⁵⁹ Die erste *Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* fand im SS 1930 statt und enthielt ein Kapitel: 'Über Aristoteles, Metaphysik Θ 10',⁶⁰ die andere war im SS 1931 und trug den Titel: *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*.⁶¹ Bereits die erste der beiden Vorlesungen hält fest:

„So ist das Buch Θ der aristotelischen Metaphysik dasjenige, worin das Sein des eigentlichen Seienden abgehandelt wird.“⁶²

Das Sein, das für Aristoteles auf verschiedene Weise ausgesagt werden kann, wird von Heidegger insbesondere auf seine Weise von $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ und $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\nu$ hin befragt. Etymologisch deutet Heidegger hier die $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ von $\acute{\epsilon}\nu$ - $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omega\nu$ her, also von einem „in der Werkhaftigkeit sich halten“ und bezeichnet sie als „die Grundbedeutung der Wirklichkeit des eigentlich Wirklichen“⁶³. Dadurch besage Wirklichkeit eine „Hergestelltheit, Dastehendheit i.S. der Anwesenheit“⁶⁴. Dieses eher statische Verständnis von Wirklichkeit modifiziert und ergänzt Heidegger ein Jahr später in einer breit angelegten Vorlesung. Hier kristallisiert sich sein Verständnis des aristotelischen Wirklichkeitsverständnisses heraus in der Auseinan-

⁵⁹ Eine Mitschrift Max Müllers sowie das Hörerverzeichnis (vgl. Akademische Quastur Freiburg. Rechnung für Sommer-Semster 1931) bestätigen dies.

⁶⁰ Vgl. Heidegger, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Vorlesung Sommersemester 1930), (= GA 31), hg. von H. Tietjen, Frankfurt/M. 1982.

⁶¹ Vgl. Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*, 33.

⁶² Heidegger, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 79.

⁶³ Ebd. 79.

⁶⁴ Ebd. 71.

dersetzung mit Kant auf der einen und den sog. Megarikern auf der anderen Seite.⁶⁵

Während Möglichkeit und Wirklichkeit (mit Notwendigkeit) nämlich für Kant sog. Modalkategorien sind, also Weisen der Gegenständlichkeit der Gegenstände nur für uns und damit ein bestimmtes Verhältnis des Objekts zum erkennenden Subjekt meinen (Denkformen), hält Heidegger demgegenüber mit Aristoteles fest, daß die Frage nach δύναμις und ἐνέργεια keine Kategorienfrage sei, also sich bei Aristoteles in keiner Aufzählung seiner Kategorien findet, sondern vielmehr in den Bezirk des Fragens nach dem Seienden gehört.⁶⁶ Die Frage nach δύναμις und ἐνέργεια ist für Aristoteles aber von der Frage nach den Kategorien streng zu unterscheiden.⁶⁷

„Nach δύναμις und ἐνέργεια fragen (...) ist eigentliches Philosophieren. (...) Die Abhandlung über δύναμις und ἐνέργεια ist eine der Fragen nach dem Seienden als solchen.“⁶⁸

In der Frage nach dem Seienden ist für Heidegger im Grunde bereits die Frage nach dem Sein (εἶναι) gestellt. Denn das Sein ist das erste und entscheidende, was vom Seienden gesagt werden muß.⁶⁹

Die Grundbedeutung des Seins - ausgesagt nach δύναμις und ἐνέργεια - geht von der Bewegung (κίνησις) aus; dadurch er-

⁶⁵ Vgl. Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3.

⁶⁶ Vgl. ebd. 9.3.

⁶⁷ Heidegger deutet 'Kategorie' etymologisch von κατηγορεῖν, was kein beliebiges Aussagen ist, sondern ein nachdrückliches „jemanden etwas öffentlich auf den Kopf zu sagen, daß er der und der ist, daß es so mit ihm steht“ (vgl. ebd. 6f.) meint. Vgl. zu dieser Etymologie auch Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1959/60 (Transzendente Logik und Erkenntnislehre), 80ff. Vgl. auch seine Vorlesung vom Wintersemester 1963/64 (Einführung in die Philosophie): „Kategorien nennen wir die Weisen zu sein, (...) wie Seiendes als Seiendes sein kann. (...) Jemanden auf den Kopf zusagen, was er ist. (...) Ἡ ἀγορά: (...) Ort der Öffentlichkeit. (...) Was man öffentlich von etwas sagt, was allgemein schon bekannt ist. (...) So steht ein Netz, ein Koordinatensystem fest (...). Die Kategorien sind nicht von mir vorgedacht (...), sondern im vorhinein offenbar als die Strukturen der Seiendheit alles Seienden“ (106).

⁶⁸ Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, 10

⁶⁹ Da zwischen dem Sein und dem Seienden aber eine ontologische Differenz besteht, ist 'Sein' lediglich analog aussagbar. Daher kann man nicht wissen, wie δύναμις und ἐνέργεια zu den anderen 'kategorialen' Weisen des Seins steht.

wächst der Möglichkeit als δύναμις die leitende Bedeutung von: Ausgang sein für einen Umschlag. Für δύναμις können daher Worte stehen wie: Kraft, Fähigkeit, Kunst, Begabung, Vermögen, Befähigung, Eignung, Geschicklichkeit, Gewalt, Macht.⁷⁰ Formal ist mit δύναμις also ein Können ausgedrückt, das die Voraussetzung für dessen Verwirklichung darstellt. Daher liegt für Heidegger in der δύναμις auch das Moment des Unterwegs-zu.⁷¹ Heidegger erkennt zwar in diesem ausgerichteten Streben nach etwas und in der zu ihrem Vollzug gehörigen Entscheidung die Kontingenz und innere Endlichkeit der δύναμις, läßt die Möglichkeit aber nicht in der Wirklichkeit aufgehen und betont wie Aristoteles den Seinscharakter der Möglichkeit. Demgegenüber ist für die sog. Megariker⁷² nur das Vorhandene, das Anwesende seiend, also ein Vermögen nur dann vorhanden und wirklich, wenn es sich verwirklicht und im Vollzug begriffen ist. Baumeister existieren demnach nur, wenn sie im Bauen begriffen sind. Hiergegen wendet Aristoteles ein, daß auch eine nicht ausgeübte δύναμις vorhanden ist. Denn der Nichtvollzug der δύναμις meint nicht Abwesenheit, schließlich verliert der Vermögende im Nichtvollzug nicht das Vermögen (bspw. zum Bauen).

Die Megariker fassen also für Heidegger die Wirklichkeit zu eng und als nur im Vollziehen vorhanden, wohingegen für Aristoteles die Möglichkeit auch unabhängig davon gegeben ist. Aristoteles leugnet nicht den 'megarischen' Aspekt, daß die Wirklichkeit ein 'Im-Werk-Sein' ist, hält dies aber nicht für die einzige Weise der Wirklichkeit, sondern versteht (nach der Interpretation des frühen Heidegger) die ἐνέργεια auch als Vermögen. Ferner betont Aristoteles die Bewegung und das Werden, denn das Vermögendsein ist für ihn mitbestimmt durch das Phänomen des Übergangs. Δύναμις und ἐνέργεια können somit nur unter Berücksichtigung der Bewegung (κίνησις) angemessen betrachtet werden, wodurch das Vorhandensein eines Vermögens ebenso wie die Wirklichkeit im Sinne des Vollzuges jeweils Weisen des In-Bewegung-Seins sind.

⁷⁰ Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, 72. Heidegger verwendet hier für δύναμις die Begriffe Macht und Gewalt, die Max Müller ja gerade differenzieren will. In seiner Interpretation kommt Heidegger Max Müller insofern entgegen, als er sogleich modifiziert: „Gewalt - die Gewalt Napoleons; Macht - die Macht des Göttlichen, die Macht des Glaubens.“ (Ebd. 73).

⁷¹ Vgl. Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, 100.

⁷² Als Begründer der megarischen Schule gilt Euklid von Megara zusammen mit Eubulides, Diodoros und Kronos.

Schließlich ist ein 100m-Läufer im Stand loszulaufen, und sein wirkliches Vermögensein ist das „bereitschaftserfüllte Im-Stand-sein-zu, dem nur noch die Enthemmung in den Vollzug fehlt, wenn er sich ins Zeug legt (ἐνεργεῖν).“⁷³

Heidegger interpretiert die aristotelischen Begriffe δύναμις und ἐνέργεια somit als Phänomene, von denen jedes einen ontologischen Charakter hat, die jedoch nur als komplementäre Begriffe und als im Vollzug stehend verstanden werden können. Das Wesen des Vollzugs aber ist für Heidegger ein Am-Werke-Sein, ein Sich-ins-Zeug-Legen, wodurch er den dynamischen Aspekt der aristotelischen Ontologie betont.

Heidegger geht an dieser Stelle zwar nicht näher auf die aristotelische Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit ein, er bestätigt in seiner Rezeption der aristotelischen Begriffe δύναμις und ἐνέργεια jedoch jenes Verständnis, welches er bereits in *Sein und Zeit* (1927) in anderem Kontext präsentierte. In dieser als existenziale Analytik apostrophierten Fundamentalontologie⁷⁴ versteht er nämlich die Möglichkeit als Existenzial und als „die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“ (*Sein und Zeit*, 143f.). Daher ist für ihn das Dasein primär ein Möglichsein und nicht nur ein Vorhandensein, womit er den Boden für Sartres Diktum: „die Existenz kommt vor der Essenz“⁷⁵ bereitet. Mit seiner axiomatischen Aussage „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“ (*Sein und Zeit*, 38) legt Heidegger auch die philosophische Grundlage, auf der Max Müller schließlich seine eigenen Überlegungen zur Anthropologie, aber auch zur politischen Philosophie anstellt.

⁷³ Heidegger, M., Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1-3, 218f.

⁷⁴ Vgl. hierzu Heidegger, M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Vorlesung Sommersemester 1928) (= GA 26), hg. von K. Held, Frankfurt/M. 1978, wo er unter dem Titel 'Kennzeichnung der Idee und Funktion einer Fundamentalontologie' eine für die Studenten des Sommersemesters 1928 zusammenfassende Darstellung des Programmes von 'Sein und Zeit' bietet.

⁷⁵ Sartre, J.-P., *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1962. Vgl. hierzu kritisch Müller, M., *Existenzphilosophie*, 71ff.

2. Max Müllers Rezeption von δύναμις - ἐνέργεια

Kontext der Frage nach Macht und Gewalt, δύναμις und ἐνέργεια, ist bei Max Müller die Frage nach dem 'ist'. Sie steht nicht erst in *Macht und Gewalt* im Vordergrund, sondern bildet bereits im Frühwerk den Horizont der Frage nach dem Sein des Seienden (vgl. *Sein und Geist*).

„Dieses Wörtchen 'ist' ist die Konkretgestalt abendländischen Denkens selbst, ist also *die* Frage der Fragen überhaupt. (...) Darum ist die Verwandlung des 'ist' die eigentliche Weltgeschichte.“⁷⁶

Als Antworten auf die Frage nach dem 'ist' erkennt Max Müller drei Epochen in der Philosophiegeschichte: im ersten sog. 'vorsokratischen' physiologischen Stadium bedeutet das 'ist' allein ein ursprüngliches 'Da' als permanente Gegenwärtigkeit des immer schon früheren Ganzen, demgegenüber alles Künftige ist, als ob es nicht wäre.⁷⁷ Im zweiten 'metaphysischen' Stadium meint das 'ist' die auf mich zukommende Gegenwart der Forderung des normativen Wesens, das fordernd auf ein Sollen hin ausrichtet. In einer dritten 'positivistischen' Epoche wird das 'ist' lediglich im Hinblick auf seine Gegenständlichkeit und Verfügbarkeit betrachtet (vgl. *Existenzphilosophie*, 312ff.). Diese dem Dreistadiengesetz von Comte⁷⁸ strukturell ähnliche Abfolge ist für Max Müller eine Geschichte der Horizonte des 'Istsagens'. Als Horizont des eigenen Verständnisses von 'ist' dürfte sich Max Müller selbst wohl am ehesten der metaphysischen Epoche zuordnen (lassen). Die Frage nach dem Sinn von Sein als eigentliche Frage der Metaphysik bildet somit den Horizont von Max Müllers Verständnis des 'ist' (vgl. *Sein und Geist*, 1).

⁷⁶ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1960/61 (Klassische und moderne Metaphysik), 130.

⁷⁷ Vgl. hierzu Theunissen, M., Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5-6a, in: ders., Negative Theologie der Zeit, Frankfurt/M 1991, 89-130.

⁷⁸ Vgl. Comte, A., Rede über den Geist des Positivismus. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von I. Fetscher, Hamburg³ 1979, 5-41.

Der Dualismus von Möglichkeit und Wirklichkeit, mit dem für Aristoteles das Sein ausgesagt wird, muß für Max Müller um den Aspekt des Werkes ergänzt werden. Wirklichkeit 'ist' nur im Durchgang durch alle drei Phasen. Das Werk (ἔργον), in dem die Wirklichkeit (ἐν-ἐργεῖα) zu ihrem Ende (ἐντελέχεια) gelangt, wird bei Aristoteles nicht als eigene Modalkategorie verwendet.⁷⁹ Auch Max Müller, für den der Begriff des Werkes eine zentrale Rolle spielt, schränkt ihn in seiner Bedeutung auf die zu ihrem Ende gekommene Wirklichkeit im 'toten Werk' ein. Er betont zwar die drei Weisen des Seins, erklärt aber zugleich, daß die Frage nach der wirklichen Wirklichkeit ihren Ort im Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit hat. Seine weiteren Ausführungen konzentrieren sich auch im wesentlichen auf dieses Zueinander als einer inneren Einheit.

Um das Anliegen Max Müllers zu verdeutlichen, ist voranzuschicken, daß er in der abendländischen Geschichte des Möglichkeitsdenkens insofern eine Geschichte des Verfalls und der Ruinanz zu erkennen meint, als die Möglichkeit zur bloß logischen Möglichkeit wird:

„Die reale Möglichkeit wird zu einem Gedanklichen, das Gedankliche gegenüber dem Realisierten ist das vorreale, das irreal und damit das unwirkliche und damit ein relatives Nicht-Seiendes. So wird die Möglichkeit im abendländischen Möglichkeitsdenken weniger als Wirklichkeit. Wenn aber der Mensch nur als Wer jener ist, der seine Möglichkeit und seine Wirklichkeit hat, dann wird er augenscheinlich mit der abendländischen Logik nur noch schwer begriffen. Denn die Logik hat sich zur Herrscherin allen Denkens aufgemacht. Dagegen ist bei Aristoteles die Logik noch (...) ein ὄργανον, ein reines Instrument zum Denken, nicht aber das Denken.“⁸⁰

An dieser Stelle (aus dem Jahr 1986/87) wird deutlich, daß Max Müller sein Verständnis von Möglichkeit mit der Frage nach dem Menschen verknüpft. Bereits zwanzig Jahre vorher macht er dies

⁷⁹ Vgl. Met. 1050 a: 23f.: „Denn das Werk (ἔργον) ist Zweck, die Wirklichkeit aber ist das Werk. Daher ist auch der Name Wirklichkeit von Werk abgeleitet und zielt hin auf Vollendung (ἐντελέχεια).“

⁸⁰ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1986/87 (Was ist der Mensch), 11f.

ausdrücklich, indem er die verschiedenen Ebenen differenziert, auf denen das Sein ausgesagt wird. In Anlehnung an die bereits erwähnten verschiedenen Seinsweisen der aristotelischen Metaphysik stellt er fest: Das Sein nach den Kategorien meint „das eidetische 'ist'“, nach δύναμις und ἐνέργεια ausgesagt „das ontische 'ist'“, nach wahr oder nichtwahr „das ontologische 'ist'“. „Wer 'ist' sagt, sagt alle drei zugleich.“ Daher vollzieht sich die Konstitution des Seienden als Seiendes für Max Müller

„auf der dreifachen Ebene: der kategorialen Wesensebene, der faktisch-ontischen Wirklichkeits-Möglichkeitsebene und der logisch-ontologischen Wahrseins-Seinsebene. So haben wir von vornherein im 'Ist-Sagen' ein Wissen, ein Wissen um die apriorischen Weisen der Wesentlichkeit, die apriorischen Weisen der Wirklichkeit und die apriorischen Weisen der Wahrheit. (...) Insofern gibt es drei Ebenen, die kategoriale Ebene, dann die Ebene von δύναμις καὶ ἐνέργεια, wir können sagen: die Existenzebene, und die von ἀλετες καὶ ψευδός - Gestalt und Ungestalt, Möglichkeit und Wirklichkeit, Wahrheit und Verborgenheit, das ist das eigentliche Koordinatensystem, in welches das Seiende hineingestellt wird.“⁸¹

Im Rekurs auf die aristotelische Metaphysik beschreibt Max Müller ein dreidimensionales Koordinatensystem, mit dem Sein ausgesagt werden kann. Auch wenn nur eine Ebene thematisiert wird, schwingen dabei stets die anderen Ebenen automatisch mit; schließlich kann Mögliches nochmals auf sein Wahr- und Unwahrsein hin befragt werden usw. Diese Tatsache bestimmt zugleich den Hintergrund von Max Müllers Ausführungen in *Macht und Gewalt*, auch wenn er sich auf die modale Ebene, auf der das Sein nach Möglichkeit und Wirklichkeit ausgesagt wird, konzentriert.⁸²

Um das Verständnis und Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit näher bestimmen zu können, versucht Max Müller (gerade in seinen Arbeitsnotizen) dies in drei Kapiteln anhand diverser Beispiele (und einzelner Notizen zur Philosophiegeschichte) zu ver-

⁸¹ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1965/66 (Klassische und moderne Metaphysik), 106f.; 109.

⁸² „Wer denkt, tut dies im Horizont des Ganzen und er denkt, indem er etwas in diesem Horizont denkt, alles mit. Entweder man denkt alles oder man denkt überhaupt nicht.“ (Philosophische Anthropologie, 54).

deutlichen. Die in diesen Kapiteln verwendete Terminologie und die entsprechenden inhaltlichen Ausführungen bewegen sich jedoch wiederum auf verschiedenen Ebenen, so daß man sagen kann, daß Max Müller nicht nur die verschiedenen aristotelischen Ebenen des 'ist' bedenkt, sondern diese nochmals differenziert. Um diese Tatsache besser verstehen zu können, sollen die verschiedenen Ebenen, auf denen Max Müller von Möglichkeit und Wirklichkeit spricht, spezifiziert werden. Damit soll seinem Anliegen einer Rehabilitierung der Möglichkeit in ihrer ontisch-ontologischen Bedeutung und ihrem Vorrang vor der Wirklichkeit Rechnung getragen, jedoch die Einheit des nach Möglichkeit und Wirklichkeit aussagbaren Seins nicht in Frage gestellt werden. Die verschiedenen Ebenen, auf denen Max Müller diese Einheit, aber auch die Differenz ansiedelt, sind oft schwer zu trennen. Nachfolgend soll dennoch der Versuch gemacht werden, die diversen Facetten des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit anhand der Trennung in eine logisch-ontologische, eine anthropologische und eine politische Ebene zu verdeutlichen. Diese Trennung geht quer durch Max Müllers Gliederung in drei Kapitel hindurch, die nachfolgend keine Rolle mehr spielen wird.

a) Die logische Ebene

An verschiedenen Stellen seines Werkes (jedoch nicht in *Macht und Gewalt*) referiert Max Müller über den logischen Möglichkeitsbegriff, dessen Klärung unabdingbare Voraussetzung für sein Verständnis der Möglichkeit auf den weiteren Ebenen ist.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Frage der sog. Megariker, ob es überhaupt eine reale Differenz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit gibt, ob also δύναμις und ἐνέργεια echte Grundmodi des Seins und im Seienden, also der Wirklichkeit, sind, oder ob die Möglichkeit nur eine logische Konstruktion zur Erfahrung der Wirklichkeit ist. Max Müller rekurriert hier auf Nicolai Hartmann, der den megarischen, logischen Möglichkeitsbegriff gegen den aristotelischen, ontologischen Begriff der δύναμις wieder zu Ehren zu bringen als Hauptaufgabe seiner Ontologie betrachtete.⁸³ Die ent-

⁸³ Vgl. Hartmann, N., *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Vgl. hierzu auch Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 318f.

scheidende Frage für Max Müller ist, ob es eine reale Möglichkeit als Seinsmodus gibt oder ob es lediglich ein logisches Konstrukt ist.

In diesem Zusammenhang verweist Max Müller auf Kant, für den die Möglichkeit ein reiner Verstandesbegriff (Kategorie) ist, also ein Begriff, den der Verstand a priori in sich enthält.⁸⁴ Als Kategorie der Modalität bestimmt die Möglichkeit nicht etwas am Gegenstand selbst, sondern bestimmt das Verhältnis des Gegenstandes, also des Objektes, zur Subjektivität, zu mir selbst. Das Denken ist demzufolge ein Sich-Vorhalten der Möglichkeitshorizonte; in der Ursynthese wird ein Wirkliches mit seinen Möglichkeiten zusammengehalten. Das Bedenken ist hierbei das Heranbringen der Möglichkeit an das zu Grunde liegende Wirkliche, für Kant: das Subjekt, und diese Möglichkeit heißt für ihn: das Prädikat. Das Subjekt gibt demnach das Seiende wieder, das Wirkliche als das Erfahrene, das Prädikat das Sein als das Gedachte: die Möglichkeit.⁸⁵ Erkennen als Synthesis von Empfindung und Denken ist in diesem Zusammenhang dann die im 'ist' als Copula hergestellte Synthesis von empfundener Wirklichkeit und ausgedachter (logischer) Möglichkeit. Wirklichkeit ist hier lediglich als Verwirklichung von logischer Möglichkeit verstanden.

Hegel versucht demgegenüber, vom Begriff der Möglichkeit aus das Werden und die Bewegung zu verstehen. Denn nach Hegelscher Logik geht Nichts niemals in Sein über. Vielmehr wird Werden erfahren und vorausgesetzt als Gang und Übergang innerhalb des Seins, also von Sein zu Sein, von Sein (in der Gestalt von Nichts) zu Sein in der Gestalt der Idee, die im Nichts bereits angezielt ist. Hegel denkt Bewegung als der Möglichkeit immanent, ohne daß diese schon Bewegung ist. Damit ist der Anfang die bloße Möglichkeit als leerer und immer schon geschehener Vorgriff, gleichsam das intentionale Nichts. Die Vollendung ist folglich die verwirklichte Möglichkeit, deren Abwesenheit als Mangel der Anfang immer schon an sich hat. Die Bewegung ist damit letztlich die Wirklichkeit des Eingreifens der begreifenden Möglichkeit als solcher. Somit ist die Möglichkeit als defizienter Modus der Wirklichkeit verstanden und als Anfang, der ein Mangel ist, also die Negation einer Position.

⁸⁴ Vgl. Kant, I., KrV B 106 (III, 93).

⁸⁵ Vgl. hierzu die Bemerkung Max Müllers in 'Macht und Gewalt' zu Kant: „Hier im transzendentalen Idealismus ist der Vorrang der Gewalt des Subjektes vor der Macht des Seins klar ausgesprochen. Heidegger versucht hier einen Kompromiß: Welt ist bei ihm gewordener Entwurf.“

Aufgrund dieser Entwicklungslogik muß der Anfang potentiell, und das heißt für Hegel in der Weise der Entfremdung, schon das sein, was die Vollendung aktuell einmal vollzogen hat und wieder vollziehen wird.⁸⁶ In dieser Hegelschen Entwicklungslogik, die die Möglichkeit als Reflexionsmoment notwendig mitdenken muß, um sinnvoll von Wirklichkeit sprechen zu können, ist für Max Müller nicht nur ein rein logischer Begriff von Möglichkeit gedacht, sondern auch in ungeschichtlicher Weise „Anfang und Ende (...) zwar nicht das Gleiche, aber doch das Selbe“⁸⁷.

Gegenüber Kant und Hegel bestimmt Max Müller das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit wie das von Grund und Gegründetem. Denn nach dem Grundsatz: „*ex nihilo nihil fit*“⁸⁸ bedarf der Überschritt von der Möglichkeit in die *faktische* Wirklichkeit eines *wirklichen* Grundes.⁸⁹

Die wahre Wirklichkeit der Gründe ist für Max Müller ihr Verschwinden im Gegründeten selbst; das Seiende wird getragen von seinen Gründen und die Gründe sind wiederum getragen und aufbewahrt in der ersten Gründung. Gründung ist logisch betrachtet somit ein Kreis der Vor- und Rückgründung, wo jedes das andere trägt und sich zirkulär gegenseitig begründet. In seinen Notizen merkt Max Müller hierzu an:

„Wenn man davon ausgeht, daß Sein ein Wirken ist, dann wäre das Werk die eigentliche Wirklichkeit. Aber das Werk ist auch ein totes Werk, ein Ende. Ende als Vollen-

⁸⁶ „So ist das Sein im Vollzug der Bewegung immer in zwei 'Figuren' da: als Nichts qua radikale Potentialität, Sein als Außersichsein und absolutes Bedürfen; und als Seyn als radikale Aktualität, Sein als Beisichsein, als alles Bedürfen gestillthabender Bedarf.“ (Erfahrung und Geschichte, 578).

⁸⁷ Vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 582f. Demgegenüber läßt sich für Max Müller der Sinn der Geschichte nicht in Begriffen wie Anfang und Ende charakterisieren; er liegt nicht in ihrem Ende, sondern in ihrer Mitte. Die Zeit dieser Mitte kann man für Max Müller als Kairos und Augenblick nennen. „In ihm geschieht das, was ich den Symbolos genannt habe (*Communion*).“ (Erfahrung und Geschichte, 585f.).

⁸⁸ Vgl. Thomas von Aquin, De ente IV.

⁸⁹ Bei Kant ist der Grund der Gründe selbst die transzendente Subjektivität, der Spielraum und die Dimension, innerhalb dessen es Kategorien geben kann, die transzendente Apperzeption. Vgl. Kant, I., KrV B 102 ff. (III 90ff.). Vgl. hierzu Müller, M., Wintersemester 1959/60 (Transzendente Logik und Erkenntnislehre), 108f.

derung und Verendung. Dagegen ist im Anfang als dem Prolog schon alles vorweg enthalten. Der Prolog nennt die Macht. Die Mitte wäre der Vollzug der Macht, das Wirken. Der Epilog wäre die Wirkung als das Werk. Nur von diesem Gang in all seinen Elementen kann in vollem Sinne das 'ist' ausgesagt werden, und dennoch enthält der Prolog als die noch nicht in der Gewalt und im Werk vollzogene Macht diese als gesammelt in sich. Der Anfang scheint also am meisten zu *sein*." (*Macht und Gewalt*, 17).

Die Frage nach Grund und Begründung ist für Max Müller der Ort, innerhalb dessen die Kategorien als Kategorien überhaupt erst vorkommen. Daher gibt es bei Aristoteles keine Kategorien des Grundes und der Gründung, sondern ein Denken, das die Begründung denkt und mittels der Kategorien hinter die Kategorien zurückgeht. Ἀρχή und αἰτία, δύναμις und ἐνέργεια sind für Aristoteles daher auch keine Kategorien, weil sie noch vor den Kategorien, also vorkategorial, somit transzendental (im scholastischen Sinne) sind.⁹⁰ Möglichkeit und Wirklichkeit sind damit Vorbedingungen des Begreifens und früher als alle Grundbegriffe, da sie die Ermöglichung von Begrifflichkeit sind. Als solches verweisen Möglichkeit und Wirklichkeit für Max Müller auf das Sein und werden erst als ontologische Urphänomene richtig verstanden.⁹¹

b) Die ontisch-ontologische Ebene

Ausgangspunkt für Max Müllers Überlegungen zur ontisch-ontologischen Bedeutung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist die auf dem Hintergrund seiner Kritik an der Seinsvergessenheit von Heidegger in die philosophische Diskussion eingebrachte sog. ontologische Differenz von Sein und Seiendem.⁹²

⁹⁰ „Die Größe der aristotelischen und klassischen Philosophie und Metaphysik gegenüber der Kantischen besteht darin, daß dieses Voraus alles Kategorialen selbst wieder ausdrücklich zum Thema gemacht worden ist" (Wintersemester 1959/60 (Transzendente Logik und Erkenntnislehre), 123).

⁹¹ Vgl. ebd. 79f.

⁹² Die ontologische Differenz beschränkt sich nicht auf die Differenz von Sein und Seiendem, sondern meint auch die Differenz von Grund und Begründetem, von

Unter dieser Voraussetzung bestimmt Max Müller das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit folgendermaßen:

„Die Nichtwirklichkeit (...) ist die Möglichkeit, die der Wirklichkeit zu Grunde liegt. Diese Möglichkeit ist (...) das Sein des Seienden. Insofern ist das Sein zwar die Bedingung der Wirklichkeit, aber kein Wirkliches, sondern eine Möglichkeit, in die Wirkliches hineinstoßen (...) kann; (...) die Möglichkeit ist ein ontologisches Phänomen, die Wirklichkeit ein ontisches Phänomen. (...) Ontologisches gibt es nur in Richtung auf Ontisches, Sein nur in Richtung auf Seiendes, das ist die Intentionalität.“⁹³

Das Verhältnis von Sein zu Seiendem spezifiziert Max Müller, insofern er das Seiende nochmals zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit oszillieren läßt als Seinhabendes und Seinverlierendes, demgegenüber das Sein statisch verstanden wird:

„[D]as Seiende ist ein Seinhabendes und Seinverlierendes und darum zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit Schwankendes, das Sein schwankt nicht, das Sein ist nicht ein bloßes Mögliches, sondern eine wirkliche und keine bloße Möglichkeit, nämlich jene wirkliche Möglichkeit, aus der die endlichen Wirklichkeiten hervorgehen“⁹⁴.

Max Müller findet sich mit diesem Gedanken von Thomas bestätigt, der gegenüber einem rein logischen Begriff von Möglichkeit die

Anwesenheit und Anwesenheitsgrund. Nachfolgend soll jedoch nur die Differenz von Sein und Seiendem thematisiert werden.

⁹³ Ebd. 78f. Vgl. hierzu Max Müllers Ausführungen in seiner Dissertation von 1930, in der er Wirklichsein und Möglichsein als formale Grundmodifikation der Präsenz bezeichnet. „Dies fehlt bei keinem Seienden, es fehlt als formale Modifikation der Präsenz beim Sein, weil dieses von sich aus das ist, was vom Seienden jeweils auf jeden Fall schon wirklich da und präsent ist, während das Seiende in seinem Sein abwesend, nur gemeint, vorgestellt statt wirklich angeschaut und da sein kann. Möglichkeit und Wirklichkeit sind Grundmodifikationen des Seienden in seiner Präsenz im präsenten Sein.“ (Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, 80).

⁹⁴ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1961/62 (Epochen der abendländischen Denkgeschichte), 207. Bereits in seiner Dissertation beschäftigt Max Müller dieser Gedanke. Da das Seiende ein zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit oszillierendes ist, bezeichnet er das Sein des Seienden als Realsein. Das Sein des Seins, das jenseits von Möglichkeit und Wirklichkeit steht, nennt er das Idealsein (vgl. 'Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre', 80).

wirkliche Möglichkeit als Spielraum des Seins versteht (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 481f.). Er interpretiert den Aquinaten, für den die Wirklichkeit ein Vollzug und Ereignis ist. Dadurch werden

„[Δ]ύναμις und ἐνέργεια als Potenz und Akt jede für sich als ebenbürtige Seins-Wirklichkeitform aufgefaßt: die *potentia* als an-sich-haltende Macht und der *actus* als sich-äußernde Gewalt. Thomas hat noch nicht jene Logifizierung der Potenz vollzogen, die seit Suarez alle neuzeitliche Scholastik beherrscht hat. Bei Thomas ist die Real-Potenz noch wirkliche Macht des Wesens, die nicht weniger 'ist' als die 'gewaltig' sich äußernde Gewalt des faktisch Wirklichen.“⁹⁵

Gegenüber einer Reduzierung der Seins-Möglichkeit auf eine rein logische Bedeutung betont Max Müller an zahlreichen Stellen den ontologischen Charakter der Realpotenz und belegt ihn mit Verweisen auf die Philosophiegeschichte. Der ontologische Charakter der Möglichkeit ist für Max Müller schließlich der Punkt, in dem Aristoteles über Platon hinausgeht.

„[W]o Aristoteles wirklich über Platon hinausgeht, das ist die Entdeckung der Grundentscheidung und Grundverbundenheit von δύναμις und ἐνέργεια, (...) die Entdeckung, daß Möglichkeit nicht nur etwas logisch ausgesagtes Mögliches ist, sondern daß es die Realmöglichkeit gibt, und daß in der Realmöglichkeit die eigentliche Macht beruht, die Macht sowohl des Seins im Ganzen als der Natur und der Welt, als auch die Macht des Menschen“⁹⁶.

Für Max Müller beruht im Anschluß an Aristoteles die Macht des Seins in der Möglichkeit. Er findet sich ferner bestätigt in seiner Argumentation durch den Cusaner, der den Sinn von Sein nicht in einem *esse*, sondern einem *potesse* als Verbindung von *posse* und *esse*, sieht. Demnach ist

⁹⁵ Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung, 61. Vgl. hierzu Max Müllers Beispiel des Schachspiels, bei dem er die reale Aktualität einer Drohung für wirksamer und wirklicher (machtvoller) hält als die (gewaltsame) Ausführung (vgl. Macht und Gewalt).

⁹⁶ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1986/87 (Was ist der Mensch), 73.

„*potentia* ein reales Vermögen, wie der Cusaner sagt, ein 'Könnend-Sein', das Wirklichkeit darstellt oder bewirkt; sie besagt *potentia realis* und nicht *potentia logica*“ (vgl. *Macht und Gewalt*).

Zahlreiche weitere Verweise aus dem Werk Max Müllers könnten hier angeführt werden. Doch bereits hier ist deutlich geworden, daß er einen vielschichtigen Begriff von Möglichkeit verwendet, der sich letztlich in drei Formen ausdrückt, die Max Müller in seinen Notizen zu *Macht und Gewalt* prägnant formuliert:

„Es gibt also 'mögliche Wirklichkeit', 'wirkliche Möglichkeit' und eben: 'wirkliche Wirklichkeit'.“ (*Macht und Gewalt*, 24).

Während mit 'möglicher Wirklichkeit' als reiner Möglichkeit eine *potentia logica* gemeint ist und 'wirkliche Wirklichkeit' auf die bereits verwirklichte Möglichkeit verweist, spielt Max Müller mit dem Terminus der 'wirklichen Möglichkeit' auf die aristotelische Realmöglichkeit an, in der (als *potentia realis*) die Macht des Seins, der Welt und des Menschen beruht.

Bei Aristoteles wie bei Thomas von Aquin und bei Cusanus erkennt Max Müller den Gedanken einer wirklichen Möglichkeit als Macht, die das ontologische Apriori allen Wirkens und aller ontischen Wirklichkeit darstellt. Diese Macht als ontologischer Spielraum des Seins und als die wirkliche Möglichkeit indiziert keine Beliebigkeit, sondern zeichnet Weisen der Bestimmtheit vor und ist damit Bestimmtheit, ohne selbst bestimmt zu sein. So gibt die Möglichkeit als *potentia realis* den Spielraum des Seins vor, der im Seienden schließlich beschränkt und vereinzelt ist. Gegenüber dem überindividuellen Sein ist alles Seiende bestimmt und determiniert. Das Sein ist damit *principium* und das Seiende *principiatum* (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 486f.).

Dieses Verhältnis kennzeichnet für Max Müller gerade in *Macht und Gewalt* das Verhältnis und die Differenz von Gedanke und Begriff, von Vernunft und Verstand, von östlichem und westlichen Denken.

Auf die etymologische Bedeutung von Begriff als *conceptus* rekurrend meint 'Begriff' für Max Müller 'in die Hand bekommen' und 'umgreifen' (vgl. *Macht und Gewalt*). Das Sein läßt sich jedoch nicht umgreifen und auf den Begriff bringen, sondern umgreift uns,

weshalb man für Max Müller nicht von einem Seinsbegriff (*conceptus entis*) sprechen kann, sondern nur von einer Seinsbedeutung (*conceptio entis*). Denn Bedeutung 'deutet' und zeigt an, ohne selbst Gegenstand zu sein, weil es der Horizont aller Gegenständlichkeit ist. Der Gedanke fällt also in uns ein, während der Begriff von uns hergestellt wird. Der Gedanke kann nicht erzwungen werden, seiner Macht steht der vom Menschen gewaltsam formulierte Begriff gegenüber.

Ähnlich ist das Verhältnis von Vernunft und Verstand zu begreifen. Während er die Vernunft von 'vernehmen' her (als rezeptiv) interpretiert, ist der Verstand für ihn (Kantisch gesprochen) das Vermögen, Vorstellungen (spontan) hervorzubringen und einen (sinnlichen) Gegenstand zu denken.⁹⁷ So formuliert Max Müller in *Macht und Gewalt* programmatisch:

„Vernunft vernimmt, Verstand begreift im Zugriff. Der Macht der Vernunft steht die Gewalt des Verstandes gegenüber.“ (*Macht und Gewalt*, 96).

In dieser Antinomie von Vernunft und Verstand erkennt Max Müller den symptomatischen Unterschied zwischen dem transzendenten Idealismus und der Metaphysik, der Gewalt des Subjektes und der Macht des Seins (vgl. *Macht und Gewalt*). Und während er Kant in die Tradition westlichen 'begreifenden' Denkens stellt, konzediert er Heidegger auf dem Hintergrund seiner 'Frömmigkeit des Denkens' eine Mittlerposition zum östlichen bedenkenden Denken.

Die sog. ontologische Differenz ist für Max Müller nicht nur die Differenz von Sein und Seiendem, sondern gleichzeitig die von Gedanke und Begriff.⁹⁸ Denn das Denken kann nur bei sich selbst anfangen, weshalb es eigentliches Verstehen nur gibt, weil man immer schon verstanden hat.⁹⁹

⁹⁷ Vgl. Kant, I., KrV B 74f. (III 74f.).

⁹⁸ „Die sog. 'ontologische Differenz' ist die Differenz von der Macht des Seins und der Gewalt des Seienden. Gleichzeitig ist es die Differenz von Gedanke und Begriff.“ (*Macht und Gewalt*, 108).

⁹⁹ Max Müller denkt hier auf dem Hintergrund aristotelischer Erkenntnistheorie, wonach der 'subjektive' Akt des Erkennens und das 'Objekt' als Erkanntes identisch ist: „sehen und Gesehenes sind identisch (ὁρά ἅμα καὶ ἐώρακα) Met. 1048 b 23.

„Denken ist jene Möglichkeit des Erlebens, in dem das Erleben des 'als' Ausdrücklichkeit bekommt. Sprache muß das 'als' kennen. Der Begriff ist nun die ausdrücklich gewordene Möglichkeit des Wirklichen selbst, die ausgesprochene Differenz des Wirklichen und Möglichen des Seienden und des Seins.“¹⁰⁰

Die hier angesprochene Ausdrücklichkeit des 'Als' ist für Max Müller im Urteil vollendet. Dieses besteht aus Subjekt und Prädikat. Während das Subjekt das Wirkliche repräsentiert, das die Verwirklichung eines Möglichen, eines Seins, ist, ist das, *als* was es erkannt wird, das Prädikat; damit sind alle Begriffe für Max Müller Prädikate. Das Subjekt ist begriffslose Anwesenheit, das reine Erlebnis oder die wirkliche Erfahrung. Das Prädikat aber ist die schon vorgehaltene Möglichkeit, in welche das Wirkliche eintritt. Das Subjekt entspricht der Wirklichkeit, das Prädikat der Möglichkeit und die Kopula dem Sein. Das Subjekt ist ontisch, das Prädikat ontologisch, die Kopula transzendental. Aufgrund dieser Struktur sind Möglichkeit und Wirklichkeit Vorbedingungen des Begreifens, Vorbegriffe und damit früher als alle Grundbegriffe, indem sie die Ermöglichung von Begrifflichkeit überhaupt sind.¹⁰¹

Anhand der griechischen Lichtmetaphysik versucht Max Müller diesen Zusammenhang zu verdeutlichen. Dabei konkretisiert er nicht nur erneut seinen facettenreichen Möglichkeitsbegriff, sondern geht auf dessen ontologische Begründung ein:

„Die Tradition der Patristik und Scholastik unterscheidet zwei Worte für Licht: *lumen* und *lux*. *Lumen* ist die reine Helle, die alles in sich begreifen kann, aber nichts in sich hat; die alles zum Aufschein bringen und anstrahlen kann, aber nichts von sich her vorgibt, die reine Offenheit für jeden Inhalt. *Lux* ist Ursprung der Helle, das Licht, das alles beleuchtet und das Beleuchtete sich selbst gibt und ins Licht hineinstellt, die reine Wirklichkeit. *Lumen* ist die reine Möglichkeit; als Intention und Erwartung, als Er-

¹⁰⁰ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1959/60 (Transzendente Logik und Erkenntnislehre), 78.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 79ff. Daher kann Max Müller das nach Möglichkeit und Wirklichkeit ausgesagte Sein im 'ist' als die Konkretgestalt abendländischen Denkens bezeichnen, weshalb Verwandlung des 'ist' für ihn „die eigentliche Weltgeschichte“ darstellt (vgl. Wintersemester 1960/61 (Klassische und moderne Metaphysik), 130).

möglichkeit selbst wieder Akt: wirkliche Möglichkeit; und lux die reine Wirklichkeit als Akt. Reine Möglichkeit als Akt kann nur begriffen werden als die Entäußerungsform des reinen Lichtes im Sinne der reinen Wirklichkeit als Akt: wirkliche Wirklichkeit; denn wie könnte ich irgendwohin ausgreifen, wenn dieses Ausgegriffene nicht selbst schon da wäre und sich gezeigt hätte, entsprechend dem aristotelischen Grundsatz, daß zeitlich die Möglichkeit der Wirklichkeit vorausgeht. Die Ermöglichung der Möglichkeit setzt aber die volle Wirklichkeit voraus, die reine Möglichkeit als *potentia pura* den *actus purus* selbst.“¹⁰²

Möglichkeit als Macht hat für Max Müller somit nur im Bereich des Ontisch-Seienden einen Vorrang vor der Wirklichkeit. Das Sein dagegen ist verstanden als Fülle und Ermöglichung aller möglichen Wirklichkeit. Diese gibt es wiederum nur, weil es die Einheit der Fülle der wirklichen Wirklichkeit gibt, welche Max Müller im Anschluß an den thomistischen Seinsbegriff als *omnitudo realitatum* versteht (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 481f.). Die Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeit kann es für Max Müller auf dem Hintergrund aristotelisch-thomistischer Ontologie nur in der reinen Wirklichkeit des *actus purus* geben, der als reine Wirklichkeit ohne jede Möglichkeit gedacht werden muß.¹⁰³

c) Die anthropologische Ebene

Das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, δύναμις und ἐνέργεια, wird von Max Müller nicht nur auf der logisch-ontologischen Ebene interpretiert, sondern hat für ihn anthropologische Implikationen. Schließlich setzt die von ihm postulierte ontologische Differenz, die zugleich die Differenz von ontologischer Möglichkeit und ontischer Wirklichkeit ist, den Menschen als Subjekt voraus, weshalb sich dies Verhältnis für Max Müller auf der

¹⁰² Müller, M., *Philosophische Anthropologie*, 287. Vgl. hierzu auch die Studie von Beierwaltes, W., *lux intelligibilis*, Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen (= Diss.), München 1957.

¹⁰³ Vgl. ThvA, Sth I,3 a 2 und Sth I,51 a 1. Vgl. hierzu auch den aristotelischen unbewegten Beweger, der reine energeia ist (Met. 1072 a 25).

Ebene der menschlichen Existenz widerspiegeln muß.¹⁰⁴ Im Zusammenhang mit dem Gedanken an die unbeschränkte Macht Gottes als Omnipotenz, dergegenüber menschliche Macht immer begrenzt ist, formuliert Max Müller:

„Wenn sich der Mensch erfährt, erfährt er sich als Wesen der universalen Möglichkeit, aber unter dem Anspruch, aus universaler Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit seiner selbst und seiner Welt zu gestalten. Wenn er dies unterläßt, aus sich und seiner Welt nichts macht, erfährt er jenes tiefe Ungenügen, das sich dauernd meldet im Phänomen des schlechten Gewissens, das, wenn es mir dauernd das Versagen vor dem Anspruch bezeugt, zur Verzweiflung führen muß. Unbedingt angesprochen zu sein, ist eine der tiefsten Erfahrungen des Menschen.“
(*Philosophische Anthropologie*, 105).

Diese menschliche Erfahrung des unbedingten AngesprochenSeins als „unsere höchste Möglichkeit“ (*Erfahrung und Geschichte*, 174) wird in *Macht und Gewalt* im Kontext der These des apriorischen Vorranges der Möglichkeit vor der Wirklichkeit gedacht:

„Daß der Mensch ein Hörender und Antwortender ist, also ein Geforderter, zeigt den Vorrang, das apriori der Unvergeßlichkeit dessen, was vor aller Gegenwart und Zukunft liegt.“ (*Macht und Gewalt*, 84).

Die Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit gehört für Max Müller notwendig zum Leben, das er als Gang auf die ausstehende mögliche Wirklichkeit, also nicht einfach als spontane Bewegung, sondern als Begegnung versteht. Δύναμις als Möglichkeit ist zunächst eine bloße Anlage, als welches wir sind. Der Mensch hat Anlagen und Möglichkeiten, und indem er sich zu ihnen verhält in der konkreten Entscheidung, sind sie wirklich 'da'.

¹⁰⁴ Vgl. Müller, M., *Macht und Gewalt*. Vgl. hierzu Heidegger, M.: „Der Unterschied von Sein und Seiendem ist, wengleich nicht ausdrücklich gewußt, latent im Dasein und seiner Existenz da. Der Unterschied ist da, d.h. er hat die Seinsart des Daseins, er gehört zur Existenz. Existenz heißt gleichsam 'im Vollzug dieses Unterschiedes sein'.“ *Grundprobleme der Phänomenologie* (Vorlesung Sommersemester 1927) (= GA 24), hg. von F.W.v.Herrmann, Frankfurt/M. 1975, 454.

„Das Nichtmenschliche hat Möglichkeiten, der Mensch hat mehr, er ist seine Möglichkeiten und hat sie nicht nur.“¹⁰⁵

Der Mensch gewinnt somit im nichtfestgelegten Spielraum seiner Möglichkeiten seine Wirklichkeit und legt sich selbst auf seine Wirklichkeit fest. Dabei ist zu bedenken, daß für Max Müller der Mensch das Wesen der Freiheit, die Wirklichkeit des Menschen die der Freiheit ist. Er ist, indem er zu sein hat, ist sich nicht so sehr gegeben, als vielmehr sich aufgegeben und stets unterwegs zu sich. Seine Wirklichkeit ist dem Menschen erst eine in Freiheit zu verwirklichende Möglichkeit.¹⁰⁶ Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist von der Freiheit begleitet und führt zu einer Wahl. Denn nur in der Wahl wählt man sich selbst und seine Welt und bindet sich.¹⁰⁷ Daher ist der Mensch seinem Wesen nach auch nicht universale Möglichkeit, alles zu können, das kann er nur in Gedanken. Vielmehr muß er Bestimmtes sein, denn aus der Möglichkeit treten immer bestimmte Aufgaben an ihn heran. Der Mensch als Wesen der Möglichkeit ist somit von der Ambivalenz geprägt, daß sein Können als Vermögen (ebenso wie Mögen und Lieben) immer auf das Ganze geht, aber im Ganzen jeweils dieses oder jenes ist. Man kann somit nie das Beste herbeizwingen, sondern immer nur die nächst beste Möglichkeit wählen und ergreifen und so man selbst werden.¹⁰⁸ Schließlich kann für Max Müller nur konkret Bedingtes unbedingt verpflichten; ferner selektiert man immer nach Interesse, d.h. verwirklicht nur die interessanten Möglichkeiten.¹⁰⁹ Daher bedeutet für Max Müller Menschsein nicht die volle Entfaltung aller beliebigen abstrakten Möglichkeiten, die in ihm liegen, sondern die Verwirklichung konkreter Möglichkeiten, die unbedingt verpflichten.

¹⁰⁵ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1986/87 (Was ist der Mensch), 7.

¹⁰⁶ Insofern ist für Max Müller die These des Menschen als Mängelwesen (A. Gehlen) richtig, da für ihn unendliche Potentialität auch ein Mangel an wirklicher Gegenwart, eindeutiger Präsenz und Wirklichkeit bedeutet (vgl. Philosophische Anthropologie, 80f.).

¹⁰⁷ Vgl. hierzu auch Vossenkuhl, W., Die Wahl des eigenen Lebens, in: *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte*, XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie Leipzig, 23.-27. September 1996 (Vorträge und Kolloquien), Berlin 1997, 69-86.

¹⁰⁸ Vgl. Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 174.

¹⁰⁹ Vgl. Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1959/60 (Transzendente Logik und Erkenntnislehre), 66f.

Da sich Menschsein immer im Spielraum einer Gemeinschaft vollzieht, kann Max Müller für den Menschen neben den individuellen Anlagen im Sinn von subjektiven Möglichkeiten auch objektive Möglichkeiten veranschlagen, die er anhand des Begriffes 'Werk' zu fassen sucht. Max Müllers Werk-Begriff verweist jedoch bereits auf die Ebene überindividueller Verwirklichung, die auf der politischen Ebene anhand der Aspekte von Gemeinschaft und Staat, Macht und Gewalt, noch thematisiert wird.

Bereits hier ist aber deutlich geworden, daß das Selbstsein des Menschen als die permanente Verwirklichung von Möglichkeiten verstanden ist. Für Max Müller ist hier jedoch noch ein weiterer Aspekt zu berücksichtigen, den er mit Thomas von Aquin formuliert:

„Die Wirklichkeit der Person ist weder ein *actus purus*, d.h. reine Wirklichkeit, noch *potentia pura*, reine Möglichkeit, sondern sie ist die Gleichzeitigkeit beider, ihre Mischung. (...) Mit der Ja-und-Nein-Logik erfaßt man die Präsenz, die Wirklichkeit des personalen Vollzuges niemals.“¹¹⁰

In dieser Spannung der zwei Grundformen der Wirklichkeit, nämlich der möglichen Wirklichkeit (als realer Möglichkeit) und der wirklichen Wirklichkeit (als realer Wirklichkeit) steht für Max Müller der Mensch (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 318). Nicht die radikale Logik eines 'entweder-oder', sondern nur die kompromißhafte Form eines 'sowohl-als-auch' kann menschlicher Wirklichkeit gerecht werden. Schließlich ist für Max Müller wahre Wirklichkeit immer symbolische Wirklichkeit,¹¹¹ insofern sie der Zusammenfall (*Symbolos*) und die gegenseitige Durchdringung von Möglichkeit und Wirklichkeit ist. Diese ereignet sich für Max Müller im Kairos des wahren Augenblicks, die er in *Macht und Gewalt* mit Rilkes 'unsäglicher Stelle' zu beschreiben versucht.¹¹²

Damit wird das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit in *Macht und Gewalt* gerade auf der anthropologischen Ebene transparent: es ist nicht kontradiktorisch und exklusiv, sich ausschließend zu verstehen, sondern als inklusives Verhältnis zweier Grundformen

¹¹⁰ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1986/87 (Was ist der Mensch), 30.

¹¹¹ Vgl. ebd. 179.

¹¹² Vgl. Müller, M., *Macht und Gewalt*, sowie: *Erfahrung und Geschichte*, 596f.

von Wirklichkeit, die sich wie zwei Seiten einer Medaille zueinander verhalten.

Es ist hier aber ferner deutlich geworden, daß Max Müller Menschsein als Vollzug der Verwirklichung von Möglichkeiten, d.h. Menschsein als geschichtliches Ereignis, versteht.

„Nur in der Geschichte und als sie ist Menschsein möglich.“ (*Philosophische Anthropologie*, 300).

Menschsein ereignet sich im *Kairos*, dem geschichtlichen Augenblick, in dem eine unbedingt verpflichtende Möglichkeit verwirklicht wird. Dieser Zusammenfall, in dem sich für Max Müller Geschichte ereignet, ist jene 'unsägliche', unaussprechliche Stelle, für den Max Müller den Terminus *Symbolos* schuf.

„So ist also nicht der Geist der Herr der Geschichte. Vielmehr bleibt jener *Symbolos*, den es nicht gab, aber hätte geben sollen und für den der Gott *Kairos* die Stelle bereitet, der wahre Gott der Geschichte. Dieser Gott *Symbolos* ist es, der immer neu die Freiheit zur vergänglichen Gegenwart absoluten Sinnes herausfordert und nicht aufhört, in dieser Weise uns zu provozieren. Geschichte ist nur zu begreifen als diese niemals vollendete Provokation zum Geheimnis der Freiheit.“ (*Erfahrung und Geschichte*, 599).

Wie die Geschichte, so darf auch Menschsein für Max Müller nicht als lineare, von entwicklungslogischer Notwendigkeit bestimmte Situation verstanden werden, sondern steht vielmehr unter der permanenten Herausforderung der Freiheit, deren Krisis er anhand des Verhältnisses von *δύναμις* und *ἐνέργεια* beschreiben wollte.¹¹³ Krisis impliziert jedoch stets die Möglichkeit des Scheiterns und der Verfehlung. So kennt Max Müller zwei Modi des nicht geglückten Zusammenfalles von Möglichkeit und Wirklichkeit, die er in Kierkegaards Beschreibung einer fantastisch-romantischen Existenz einerseits, der bourgeois-spießbürgerlichen Existenz andererseits erkennt. Ersterer lebt in bloßen Möglichkeiten, mit denen er spielt;

¹¹³ „Meine Wirklichkeit ist nicht fraglos, ich kann sie verfehlen, ein unwirkliches Leben, ein Scheinleben führen, ein unhistorisches, unbewegtes Leben ohne die Wirklichkeit der Liebe, Gemeinschaft, des Werkes verbringen und damit mein Menschsein verfehlen.“ (*Philosophische Anthropologie*, 188f.).

er hält alles für möglich und ertrinkt gleichsam in den Möglichkeiten. Zweiterer kennt nur die bloße Wirklichkeit, der er sich meint anpassen zu müssen; er sieht keine Möglichkeit der Veränderung und erstickt gewissermaßen in der Wirklichkeit.¹¹⁴

Gegenüber diesen Formen verfehlter Existenz versteht Max Müller geglücktes Menschsein als das kompromißhafte und permanente Aushalten jener Spannung von Möglichkeit und Wirklichkeit, in die jeder gestellt ist. Die einzige Norm, unter der dieser Prozeß der Selbstwerdung steht, ist die zu erreichende Gestalt als Bei-sich-selbst-Sein, worin Max Müller erst Freiheit verwirklicht sieht (vgl. *Philosophische Anthropologie*, 289). Hier schließen sich für ihn auch Anfang und Ende zusammen, da das Ende als Resultat im Anfang nicht nur enthalten ist, sondern den Anfang gänzlich bestimmt. Die Reflexion über Anfang und Ende, Herkunft und Zukunft menschlichen Lebens entdeckt schließlich den Augenblick, der für Max Müller eben keine nachträgliche Mitte ist, sondern jene eigenständige Mitte, von der Extreme (wie Möglichkeit und Wirklichkeit) ihren Sinn erst erhalten. Diese vorgängige Mitte sind für Max Müller wir selbst als ursprünglich geschichtliche Menschen (vgl. *Philosophische Anthropologie*, 301).

Neben der bereits erwähnten ontologischen Differenz kennt Max Müller die anthropologische Differenz von Würde und Wert.

„Die Differenz von Würde und Wert gilt nur für den Menschen und ist aber für ihn entscheidend, daß er sich selbst übersteigen kann.“ (*Macht und Gewalt*, 108).

Hintergrund dieser Differenz ist die sog. anthropologische Differenz von (geschichtlicher) Person und (naturhaftem) Individuum, von Person und Funktion. Menschsein und Personsein fallen für Max Müller nicht ineins, da sich der Mensch als Individuum zwar natur-

¹¹⁴ Zu Max Müllers Rezeption des Kierkegaardschen Romantikers und Spießbürgers, vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 419; *Philosophische Anthropologie*, 282f.; Vorlesung Sommersemester 1963 (Grundfragen der Metaphysik), 95ff.; Wintersemester 1986/87 (Was ist der Mensch), 7f. Vgl. hierzu die Ausführungen von Ruiz-Pesce, R. E., *Metaphysik als Metahistorik oder Hermeneutik des unreinen Denkens. Die Philosophie Max Müllers*, Freiburg/München 1987, 101f. Zu Kierkegaards Beschreibung der beiden Existenzformen, vgl. dessen: *Die Krankheit zum Tode, Entweder-Oder, Unwissenschaftliche Nachschrift, Über den Begriff der Ironie, Zur Selbstprüfung der Gegenwart* anbefohlen.

haft gegeben, aber als Person aufgegeben ist. Individuum ist somit Resultat, Person Postulat.¹¹⁵

Damit wendet sich Max Müller nicht nur erkenntniskritisch gegen einen 'Begriff' des Menschen, da jeder 'Begriff' des Menschen Ausdruck seiner begrifflichen Unmöglichkeit ist. Darüberhinaus hat die Annahme dieser Differenz auch emanzipatorische Funktion, da die Selbstreflexion die Voraussetzung der Überwindung dieser Differenz ist. Dies ist wohl auch gemeint, wenn Max Müller die Differenz von Würde und Wert als entscheidend dafür ansetzt, daß der Mensch sich selbst übersteigen kann. Diesen Überstieg versteht Max Müller zum einen auf dem Hintergrund des aristotelischen Seins- und Weltverständnisses, zum andern denkt er ihn in den Kategorien Kants. So geht Max Müller davon aus, daß jeder Mensch absoluten Sinn hat und sein eigener Zweck (*καθ' αὐτό*) ist; er muß sich in seinem Sein nicht mehr rechtfertigen und kann sich aber auch nicht mehr begründen.¹¹⁶ Der Mensch ist um seiner selbst willen da und darf niemals von einem anderen *nur* gebraucht und instrumental zu einem außer ihm liegenden Zwecke verwendet werden.¹¹⁷ Menschsein verlangt Achtung als apriorisches Gefühl und muß die Möglichkeit eines Lebens in absoluter Würde behalten. Würde ist für Max Müller so eine apriorische Weise der Wirklichkeit.¹¹⁸ Ihre Selbstsinnhaftigkeit und unendliche Bedeutung erwächst der Person für Max Müller jedoch vom Sein als ontologischem Grundsinn her:

„Vom Sein als ontologischem Grundsinn und nicht vom Sein als ontischer Seiendheit her erwächst ihr - der Person - unendliche Bedeutung, die 'Würde'." (*Symbolos*, 37).

¹¹⁵ Vgl. hierzu Vossenkuhl, W., Zur gegenwärtigen Anthropologie, in: Müller, M., Philosophische Anthropologie, 312. Vossenkuhl versteht die anthropologische Differenz als die ontologische Differenz auf anthropologischer Ebene und bezeichnet ihre formale Struktur mit D. Kamper als Verhältnis einer Polarität ('Person') zu einem ihrer (die Polarität ausschließenden) Pole ('Individuum') (vgl. ebd.).

¹¹⁶ Dies ergibt sich aus zahlreichen Stellen in *Macht und Gewalt*. Vgl. aber auch 'Erfahrung und Geschichte', 308: „Daß Person unbedingter Selbstzweck ist, konstituiert die unaufhebbare Würde der Person.“

¹¹⁷ Vgl. die zweite Fassung des kategorischen Imperativs Kants in: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV, 429).

¹¹⁸ „Person ist jenes Seiende, dem unter vielen Seienden allein 'unbedingte Würde' zukommt" (Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 106).

In der *Philosophischen Anthropologie* vertieft Max Müller diesen Gedanken mittels der Denkkategorien Kants:

„Ein Seiendes, das absoluten Sinn trägt, hat Würde; und unter Würde verstehen wir hier mit Kant die Selbstsinnhaftigkeit, die Selbstzwecklichkeit jenes Seienden, das frei ist, der Person. Person ist jenes Seiende, das Würde hat, d.h. absoluten Sinn. Absoluter Sinn heißt, (...) um seiner selbst willen geachtet zu werden. So ist die Weise, wie Würde erfahren wird (...) Achtung. Achtung ist jenes apriorische Gefühl, in welchem die Würde der Person sich offenbart.“ (*Philosophische Anthropologie*, 161).

Während Gefühle für Kant zum sinnlichen Teil des Menschen gehören und damit empirisch aposteriorisch sind, ist die Achtung, in der ich Würde empfinde, für Kant ein apriorisches Vernunftgefühl. Gegenüber Kants apriorischem Vernunftgefühl versucht Max Müller, Würde im Rückgang auf die (transzendente) Erfahrung des Absoluten als Freiheit zu begründen.¹¹⁹ Diese Freiheit im Sinne des absoluten Erstanfangs ist für Max Müller der grundlose Grund, der Abgrund.¹²⁰ Freiheit ist hier von Max Müller verstanden als *libertas transcendentalis*, als die Freiheit, über seinen Grund nochmals zu reflektieren, die Möglichkeit der absoluten Reflexivität (vgl. *Philosophische Anthropologie*, 142). Damit wird das Sein des Ganzen und der Horizont angezielt; ein Ziel, das für Max Müller zweck- und wertlos ist, weil es sich selbst rechtfertigt, autonom und autark ist, weshalb ihm 'Würde' und nicht 'Wert' zugesprochen werden kann (vgl. *Auseinandersetzung als Versöhnung*, 146).

Würde und Wert sind für Max Müller Schlüsselbegriffe, mit denen er wiederum sein Verständnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, das Verhältnis von Macht und Gewalt verdeutlichen will.¹²¹ Während für Max Müller Würde immer Selbstsinnhaftigkeit ($\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o}$) meint, ist Wert stets intentional auf ein Ziel außerhalb seiner gericht-

¹¹⁹ Vgl. Müller, M., *Philosophische Anthropologie*, 164. Vgl. auch Theunissen, M., *Möglichkeiten des Philosophierens heute*, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, 13-36. Nach Theunissen reicht es nicht, bei der Achtung (Kant) stehenzubleiben, sondern er fordert das Postulat der Liebe.

¹²⁰ Vgl. Müller, M., *Philosophische Anthropologie*, 165. Zum Erstanfang auf dem Hintergrund von Kants Kausalität aus Freiheit, vgl. Kant, I., *KrV B 560ff.* (III, 362 ff.).

¹²¹ Vgl. den Titel des dritten Kapitels in *Macht und Gewalt*.

tet (πρός τι), ist immer in Beziehung zu, im Hinblick auf.¹²² Nach dem Grundsatz Max Müllers:

„Wer denkt, tut dies im Horizont des Ganzen (...). Entweder man denkt alles oder man denkt überhaupt nicht.“
(*Philosophische Anthropologie*, 55)

gibt es für ihn keinen partialen Willen, sondern wir zielen immer uns als ganzes an und wollen uns.¹²³ Daher lehnt Max Müller auch jegliches Denken ab, das im Wert ein unableitbares Urphänomen sieht.¹²⁴ Für Max Müller ist es bereits in seiner Dissertation (1930) offenkundig, daß eine Wertlehre nie voraussetzungslos ist, sondern abhängig von der Deutung und dem aktuellen Menschenbild.¹²⁵ Daher führt für ihn die angebliche Unableitbarkeit leicht zu einer unkontrollierbaren Erlebnisphilosophie.

Ferner sieht er den Begriff des Wertes nicht durch die menschliche Erfahrung gedeckt. Denn Werte könne man nicht erleben, während der verpflichtende Charakter konkreter Werk-Möglichkeiten für ihn sehr wohl aufzeigbar ist (vgl. *Symbolos*, 14f.). Daher formuliert er als Motiv seiner Ablehnung der Wertphilosophie:

„In der Insistenz auf die zeitlosen Werte anstelle der Sorge um die geschichtlichen Werke erschien mir das Gegenbild unserer philosophischen Aufgabe.“¹²⁶

Der inhaltliche Grund für Max Müllers Ablehnung der Wertphilosophie ist die Tatsache, daß diese einhergeht mit einer Ablehnung des Seins. Denn Wert ist hier weder Seiendes noch Sein, sondern es kommt ihm reine Geltung zu. Woher er seine Gültigkeit nimmt, bleibt offen. Wert und Wertvollsein wird hier jedenfalls durch ein

¹²² Vgl. Müller, M., Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, 107-119. Vgl. ders., Erfahrung und Geschichte, 303.

¹²³ Vgl. Müller, M., Vorlesung Sommersemester 1963 (Grundfragen der Metaphysik), 84.

¹²⁴ Zur Auseinandersetzung mit Scheler und Hartmann, vgl. auch Weischedel, W., Skeptische Ethik, Frankfurt/M. 1976, 63-74.

¹²⁵ Vgl. Müller, M., Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, 3.

¹²⁶ Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung, 280. Max Müller spielt hier auf den Neukantianismus südwestdeutscher Prägung (in der Person von Rickert) an. Er bestätigt damit die inhaltlichen Vorbehalte, die er bereits in seiner Habilitation im Zusammenhang mit der 'Ablehnung der Ontologie im Neukantianismus' formulierte (vgl. Sein und Geist, 1-15).

seinsunabhängiges Gelten erst ermöglicht; Gelten ist damit nicht ein Sonderfall des Seins, sondern Sein und Wirklichkeit stellen Sonderfälle des Geltens dar. Da Geltung wesensmäßig immer 'Geltung-für' ist, setzt sie als letztes ein doppeltes, nämlich das Geltende und das 'Für' seines Geltens, das Subjekt. Damit verschwindet ein letztes Gemeinsames (Sein) und wird einem Pluralismus Vorschub geleistet (vgl. *Sein und Geist*, 5f.). Ermöglicht wird damit auch eine Relativierung absoluter Werte und Verabsolutierung einzelner Werte, wie Max Müller dies in Nietzsches Philosophie des Nihilismus als des Ganges der fortlaufenden Selbstentwertung aller Werte erkennt (vgl. *Macht und Gewalt*). Denn für Nietzsche ist Wert nur jeweils ein subjektiver Gesichtspunkt, unter dem alles daraufhin betrachtet wird, inwiefern er das Leben des Mächtigen oder zur Macht Strebenden zugleich erhalten und steigern kann. Wert ist daher die Bedeutung für die Erhaltung oder Steigerung des Lebens selbst, den Kampf ums Dasein, in dem der Mensch alles überwindet und 'Macht' realisiert, zum Übermenschen wird.¹²⁷ Damit kehrt sich kommuniales Leben in sein Gegenteil; wirkliche Gemeinsamkeit depraviert zu einer bloß erweiterten Besonderheit, da in einer Letztorientierung am Wert gemeinsam lebende Individuen lediglich ihre Besonderheit geltend machen. Daß ein solcher (hedonistisch gefärbter) Egoismus in seiner Wurzel eine bürgerliche Erscheinung ist,¹²⁸ bestätigt Max Müllers häufig geäußerte These, daß die Wertphilosophie eine Erfindung der bourgeois Gesellschaft ist. Er beharrt daher gegenüber einer Wertethik auf einem symbolischen, konkre-

¹²⁷ Vgl. Müller, M., Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, 353ff.; vgl. auch Wintersemester 1960/61 (Klassische und moderne Metaphysik), 146. Zu Heideggers Nietzschedeutung, vgl. ders., Erfahrung und Geschichte, 127: „Heidegger lehnt in seiner Nietzschedeutung im Anschluß an diesen die Übertragung des Wertbegriffes (der immer 'Wert für' und 'Wert in Bezug auf' meine) auf das Ganze des Seins, auf das Sein als Grund des Ganzen und auf das höchste Seiende, das wir 'Gott' nennen, ab, da hier ein 'für', ein 'in Hinblick auf', unmöglich sei und bei Gott sogar 'blasphemisch' werden müsse. Dagegen steht, daß von Platon jenes, von dem her alle Tüchtigkeit, 'Wertvollheit-für' entspringt (...) selbst auch ein agathon, ein Werthafes genannt wird und daß Aristoteles dem Erkennen als sehendem und denkendem Vernehmen einen unbedingten Sinn zuschreibt (καθ' αὐτό).“ Für Heidegger sind Werte vielmehr „vorhandene Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vorgängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht“ (Sein und Zeit, 99).

¹²⁸ Vgl. zu dieser These M. Theunissen, der im Egoismus den psychologischen Aspekt der Letztorientierung am Wert erkennt (Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins, Berlin/New York 1982, 42ff.).

ten, geschichtlichen Werk-Ethos, das übersubjektiv und unbeliebig ist (vgl. *Symbolos*, 54). In einer Vorlesung faßt Max Müller seine Position und Ablehnung gegenüber jeglicher Wertethik in einer „Grundthese“ zusammen:

„Es gibt keine Werte. Es gibt keine Werte als für sich bestehende Wertwesenheiten, es gibt keine Werte an sich, (...) absolute für sich selbst unmittelbar erschaubare Qualitäten, und es gibt kein System dieser erfundenen Abstraktheiten, es sei denn wiederum als künstlich erfundenes System. Aber es gibt unbeliebige Wertigkeiten, wie sie sowohl die Antike, die große Philosophie und Theologie des Mittelalters kennt, Stufen der Wirklichkeit, die zugleich in ihrer Verwirklichung Sollensstufen als unbeliebige Aufgabe sind, oder (...) Stufen der eigentlichen Lebenswirklichkeit, die wegen ihrer Fülle und normativen Gestalthaftigkeit anzustreben sind, wenn man die Fülle der Wirklichkeit nicht verfehlen, sondern erreichen will. Alle Normativität stammt aus der Gestuftheit der Wirklichkeit und der Unbeliebigkeit der Eigentlichkeit des Lebens selbst.“¹²⁹

Die Wertphilosophie, die sich im Gedanken an Gott als oberstem Wert der vollendeten modernen Blasphemie schuldig macht,¹³⁰ will Max Müller durch den Werkgedanken substituieren und damit zugleich einen Rückgang zur traditionellen Güterethik ausdrücken (vgl. *Auseinandersetzung als Versöhnung*, 47ff.). Schließlich bejahen wir für Max Müller nicht den Wert, sondern immer ein Gut; die Wirklichkeit *hat* vielleicht einen Wert, aber sie *ist* ein Gut. Daher hat die Metaphysik des Mittelalters anstelle der Wertethik den Begriff des Gutes, von dem 'Wert' lediglich eine Abstraktion ist. So kennt Max Müller mit Berufung auf Aristoteles instrumentale und

¹²⁹ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1961/62 (Epochen der abendländischen Denkgeschichte), 135.

¹³⁰ Vgl. Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1961/62 (Epochen der abendländischen Denkgeschichte): „Wertphilosophie und Werte sind nur für Volksschullehrer da, es gibt sie nicht, es gibt keine Werte, aber es gibt Wirklichkeit, die unbeliebig vor uns steht. Die Wertphilosophie ist (...) in sich selbst von der christlichen Religion her die vollendete moderne Blasphemie, d.h. das System des Nihilismus auf einen Begriff gebracht. Keiner der großen Theologen hat Wertphilosophie gemacht, die Wertphilosophie hat in der Theologie noch nie einen Platz gehabt, (...) hier handelt es sich (...) [nicht] um den lebendigen Gott des Christentums“ (129f.).

autonome Werke. Während die instrumentellen Werke einen rein funktionalen Wert für den konkreten Lebensvollzug haben, zielt das autonome Werk, das um seiner selbst willen und nicht nur nützlich ist, als ein 'Gut' auf geglücktes, sinnhaftes Menschsein.¹³¹

Menschsein und Werk verwirklichen sich für Max Müller jedoch allein in der Freiheit und der Wahl.

„Freiheit ist nur, indem sie ein Werk leistet, Gestalt bekommt, Wirklichkeit erhält. Ohne das Werk bleibt Freiheit bloße Möglichkeit. Im Werk allein ist sie als wirkliche Freiheit. (*Philosophische Anthropologie*, 163).

Da für Max Müller Werk immer das Werk gemeinsamer Gestaltung ist, die er im Anschluß an Aristoteles in den Gütern 'Familie', 'Freundschaft' und 'Staat' erkennt (vgl. *Der Kompromiß*, 27), ist die Verantwortlichkeit der Freiheit auch immer eine doppelte, nämlich für mich selbst als für meine Gestalt in der Welt sowie für die Gestalt der Welt (vgl. *Philosophische Anthropologie*, 188f.). Damit wird deutlich, daß der Begriff des Werkes neben einer individuelle-ethischen auch eine sozialetische Dimension hat und eine Schanierfunktion zwischen Anthropologie und Politik ausübt.

d) Die politische Ebene

Um die politische Dimension von Max Müllers Philosophie und damit den eigentlichen Kontext seines Projektes *Macht und Gewalt* zu verdeutlichen, das schließlich 'Prolegomena einer politischen Philosophie' sein will, scheint es sinnvoll, das bisherige methodische Vorgehen der synchronen Betrachtung durch eine diachrone Betrachtung abzulösen. Dadurch ist es möglich, das Denken des frühen mit dem des späten Max Müller zu konfrontieren und so der denkerischen Entwicklung des Philosophen gerecht zu werden. Darüberhinaus werden aber auch weitere und entscheidende Facetten von Max Müllers Verständnis von 'Macht' und 'Gewalt' deutlich.

¹³¹ Vgl. Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 330.

α) Die Werkblätter

Max Müller war in den Jahren 1932-35 Herausgeber der Werkblätter des Bundes Neudeutschland.¹³² Während dieser Zeit veröffentlichte er dort als verantwortlicher Schriftleiter unter anderem vier größere Texte. Erklärtes Ziel Max Müllers war es, den Bund heil durch die politischen Wirren zu führen und vor einer Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten oder einer Auflösung zu bewahren.¹³³

Der erste Text ist ein Vortrag, in dem Max Müller *Das Wesen der Neudeutschen Bewegung*¹³⁴ (1932) und deren Verantwortung für den Staat programmatisch beschrieb. Er entwickelt dort die Vision eines 'innerpolitischen' Staates, der 'kein unpersönlicher Machtfaktor' sein kann, sondern als 'Macht' das Volk¹³⁵ formt. Daher dürfe

¹³² Vgl. hierzu seine eigenen Schilderungen in: Auseinandersetzung als Versöhnung, 65ff. Der Bund Neudeutschland ist ein 1919 gegründeter Verband katholischer Schüler und Studierender, der nach den Erfahrungen des 1. Weltkrieges ein auf christlichen Grundwerten basierendes Neues Deutschland aufbauen wollte. Katholische Verortung und jugendbewegter Habitus prägten den Bund, der sich 1923 ein (Hirschberg-)Programm mit dem Modell katholischer Jugendführung gab. 1939 wurde der Bund, der sich seit der Gründung eines sog. Älterenbundes (1926) zu einer 'Lebensbewegung' entwickelt hatte, verboten. Der 1948 neugegründete Bund zielt auf eine christliche Lebensgestaltung, verbunden mit der Bereitschaft zu Engagement in Kirche und Gesellschaft. Vgl. Eilers, R., Art.: Bund Neudeutschland, in: LThK³, Band II, 793.

¹³³ Vgl. zur Begründung seines Kompromißkurses: Auseinandersetzung als Versöhnung, 65ff.

¹³⁴ Müller, M., *Das Wesen der Neudeutschen Bewegung*, in: Puhl, H., *Bund. Beruf. Reich. Die Vorträge des Bundestags von Neudeutschland Älterenbund in Limburg a.d. Lahn 1932, Frankfurt 1933*, 60-79.

¹³⁵ Ohne auf eine tiefere Auseinandersetzung eingehen zu wollen, sei hier angemerkt, daß es sich bei dem Wort und Wortfeld 'Volk' zwar um einen Terminus handelt, dem im Nationalsozialistischen Rechtsdenken eine zentrale Bedeutung zukam (vgl. hierzu Stolleis, M., *Gemeinschaft und Volksgemeinschaft. Zur juristischen Terminologie im Nationalsozialismus*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 20 (1972), 16). Nicht übersehen werden darf aber, daß 'Volk' auch zum damaligen Gedankengut gehörte und u.a. aus einem völkischen Erleben im Ausgang des 1. Weltkrieges (und der Ablehnung des Vertrages von Versailles) rührte, der das Gefühl nationaler Einheit entwickelt hatte. Das Volk und die Zugehörigkeit zu ihm stellte für Max Müller jedoch keine die menschliche Existenz in ihrem Kern prägende Größe dar, durch die Sinndeutung erfahren wird. Was also heute nationalistisch klingen mag, sollte in seinem geschichtlichen Kontext gesehen werden.

man nicht versuchen, das Volk als staatslose Gesellschaft zu konstituieren:

„Wir müssen begreifen, wie das Volk im Staate selbst wieder geformt wird und der Staat wiederum nur als Form dieses Volkes und nie losgelöst von ihm seinen Sinn hat. Aus diesem Sinn für Staat und Macht als solchen, aber unter dem dauernden Rückbezug auf das seine Grundlagen bildende Volk und seine einzelnen Träger ergibt sich eine Richtung, die gerade in der 'Machtanerkennung' diese Macht auf ihre natürlichen einzelnen Träger verteilen will und durch die 'dezentralistisch-föderalistische Machtverteilung' eine 'Verpersönlichung' des Staates gegenüber aller 'Staatsvergötzung' erreichen will.“¹³⁶

Max Müller geht hier von einem personalen Staat aus, dessen Macht, die vom Volk kommt, auch auf dessen natürlichen einzelnen Träger verteilt werden soll.¹³⁷

Einen solchen persönlichen und subsidiären Staat bezeichnet Max Müller 1933 in dem Brief *[Ü]ber unsere Stellung in der heutigen politischen Situation* schließlich als 'Reich'.

Um vorab Mißverständnisse zu vermeiden, sei an dieser Stelle bereits betont, daß für Max Müller der politische Begriff des Reiches immer unter dem leitenden Gesichtspunkt des Theologoumenons 'Reich Gottes' zu betrachten ist. Er betont hierbei, daß trotz einer gewissen Parallelität beide Begriffe, also 'Reich' und 'Reich Gottes', auf grundsätzlich verschiedenen Ebenen stehen und nie ineingesetzt werden dürfen. Vielmehr sei die politische Idee des Reiches unter dem Gesichtspunkt des in Christus bereits realiter, wenn auch verborgen, zu uns gekommenen Reiches Gottes zu betrachten.¹³⁸

„In Wirklichkeit ist diese theologische Reichsidee nichts anderes als der Ausdruck der Wirklichkeit des totus Christus“¹³⁹.

¹³⁶ Ebd. 77.

¹³⁷ Vgl. hierzu die gedankliche Parallele zum Subsidiaritätsverständnis der katholischen Soziallehre (Art. Soziallehre, in: LThK² IX, 917ff.).

¹³⁸ Müller, M., Ein Rückblick, in: *Werkblätter VII*, 5/6 (1935) 297.

¹³⁹ Ebd.

Neben dieser theologischen Fundierung versucht Max Müller bis zum Ende seines Lebens den Reichsgedanken aufgrund seiner föderativen und subsidiären Struktur gegenüber einer Idee von 'Staat', die für ihn immer zentralistisch und faschistisch war, zu stärken.¹⁴⁰ Der Reichsgedanke impliziert für Max Müller ferner ein grundlegend anderes Wirklichkeitsverständnis als die Idee von Staat, bei der für ihn Politik lediglich im Besorgen von Geschäften liegt und in der Diensthaftigkeit, die Situation der 'Zustandsgesellschaft' zu verbessern.¹⁴¹ Für die sog. Reichstheologie war vielmehr jener Realitätsbegriff grundlegend, für den neben der Erkenntnis der reinen Fakten das Verständnis der Symbol-Realität vorhanden und für den symbolische Realität wirklicher als jede bloße Faktizität war.¹⁴² Dieses Verständnis von Wirklichkeit sieht Max Müller bei Brüning, dem letzten Reichskanzlers der Weimarer Republik, gegeben. Max Müller lernte ihn persönlich kennen und begründet mit dieser Begegnung seinen Schritt vom politischen Interesse zum politischen Engagement.¹⁴³ Dessen Kanzlerschaft bezeichnet er insofern als Neuanfang, als hier die Begriffe 'Autorität', 'starker Staat' und seine echte 'Würde' wieder einen zentralen Platz einnehmen.¹⁴⁴ Bereits in dieser Zeit versteht Max Müller die Begriffe 'Autorität' und 'Würde' in jenem personalen Sinn, wie zuletzt in *Macht und Gewalt*, allerdings ohne sie dort im Zusammenhang mit dem Begriff des 'Reiches' zu verwenden.¹⁴⁵ Max Müller präzisiert im weiteren Verlauf dieses Briefes sein Verständnis von Macht:

¹⁴⁰ Dieses Verständnis findet sich noch in: Auseinandersetzung als Versöhnung, 77.

¹⁴¹ Vgl. zu dieser retrospektiven Beschreibung: ebd. 76.

¹⁴² Vgl. ebd. 76. Vgl. auch: Erfahrung und Geschichte, 74 u.ö.

¹⁴³ Ebd. 21.65.

¹⁴⁴ Müller, M., Das Reich als unsere Aufgabe. Ein Brief über unsere Stellung in der heutigen politischen Situation, in: Werkblätter VI, 1/2 (1933), 23-31, 25.

¹⁴⁵ Vgl. Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung, 77: „Das Ausspielen des Reichsgedankens gegen jede bloße Staatsidee wegen der föderativen und subsidiären Struktur eines Reichs-Verständnisses gegenüber allen zentralistischen und faschistischen, wie auch sozialistischen Tendenzen, (ist) eine Wichtigkeit, die auch heute noch gilt.“ Um Mißverständnissen vorzubeugen sei darauf hingewiesen, daß Max Müller den heute anrühlich gewordenen Begriff des Reiches rezipierte, da er damit - gegenüber dem nur staatlichen wilhelminischen preußischen Reich Bismarcks - die Erinnerung an ein großes, auch politisches Erbe, wecken wollte (vgl. Auseinandersetzung als Versöhnung, 75).

„Ein Volk, das bewußt auf Macht und machtmäßigen Schutz seiner Grenzen verzichtet, (ist) ein Volk des Untergangs.“¹⁴⁶

Auch wenn Macht als Möglichkeit, sich verteidigen zu können, der inneren Autorität des Volkes entspringt, die nicht von außen kommt oder gegeben werden kann, muß sie einen äußeren Ausdruck bekommen. Daher fordert Max Müller eine Volksmiliz, die für ihn nichts mit Militarismus und Prätorianergarden zu tun hat, sondern die innere Macht als Wehrhaftigkeit des Staates verkörpert:

„Das klare Herausstellen des Milizgedankens als der gegebenen Form europäischer Heeresorganisation, die dem Staat eine Macht gibt, die ihn schützt, ohne den andern zu bedrohen, wird sowohl der Einzelgeneration das Gefühl ihrer Stärke wie Gesamteuropa das Bewußtsein des Friedens geben. (...) Der Gedanke der Miliz organisiert die ursprüngliche Kraft und Macht einer Nation, aber so, daß durch die enge Verbindung mit den Trägern dieser Kraft und Macht sie zugleich dezentralisiert und auf das Volk selbst verteilt zu sein scheint. So ist der Milizgedanke nichts anderes als die echte Form jener politischen Grundkonzeption, die die 'Macht' voll bejaht, aber sie im Bejahen ihren natürlichen Trägern überantwortet sehen will, die echte Form des (...) Reichsgedankens.“¹⁴⁷

Max Müller sieht zwar die „Gefahr der Sichselbstisolierung der Macht“ und ihre Verabsolutierung im unpersönlichen Staat, glaubt demgegenüber aber an eine „substanzielle Objektivität des Staates, (...), eine Objektivität, (...) die - aus dem sicheren Besitz von Macht, Stärke und Gesinnung heraus - ein gleiches Recht für alle verwirklicht.“¹⁴⁸ Diese Objektivität des machtvollen Staates erkennt Max Müller nicht im Einparteienstaat, sondern im volksverwurzelten Überparteienstaat gegeben, „in dem die Macht das Recht und das Recht die Macht stützt.“¹⁴⁹ Erst ein solcher Überparteienstaat kann

¹⁴⁶ Ebd. 26.

¹⁴⁷ Ebd. 27.

¹⁴⁸ Ebd. 30.

¹⁴⁹ Ebd. 30. An dieser Stelle sei auf die inhaltliche Nähe zur politischen Theologie Carl Schmitts hingewiesen, dessen Buch 'Der Begriff des Politischen', Berlin 1932, Max Müller rezipierte.

für Max Müller „eine geistig politische Macht“¹⁵⁰ sein und Reich genannt werden; seine Autorität hat es aufgrund seines personalen, überparteilichen und dezentral-föderalistischen Charakters.

Dieses Verständnis von Staat (als Reich) findet sich auch in einem dritten Text (von 1934), in dem Max Müller auf den Begriff des Werkes zurückgreift. So ist für ihn Werk dort gegeben, wo eine gemeinsame Möglichkeit vieler Menschen ergriffen und gestaltet ist. Echte Gemeinschaft ist für ihn daher stets 'Werkgemeinschaft':

„Für die personale Auffassung aber baut sich der Staat von den vielen Werken (...) auf als das irdische 'Werk der Werke'; (...) Der Staat steht nicht über dem Stand, über der Kultur, er ist in all diesen enthalten. Er ist nicht über dem Volke, nein er ist das Volk, das im Werke der Verwirklichung seines Wesens im Staate lebt.“¹⁵¹

Der Staat als das Werk vieler Menschen kann für Max Müller nicht über dem Volk stehen, sondern setzt sich aus diesem zusammen, ist in ihm enthalten. Damit macht Max Müller deutlich, daß Person und Werk (und damit auch der Staat) untrennbar miteinander verknüpft sind. Er definiert seinen personalen Ansatz nochmals mit klaren Worten:

„Dieses 'Selbst' ist der Kern dessen, was wir 'Person' nennen: als die besondere Möglichkeit (...). Den Menschen, sofern es in seinem Leben also nicht um ihn als Individuum geht, d.h. um Erhaltung und Entfaltung seines Ich, sondern, sofern er sich in seiner Freiheit an sein 'Selbst' bindet, d.h. an die gerade ihm mögliche Mitarbeit an einem Werke der Realisierung gemeinsamen Menschums, nennen wir Person.“¹⁵²

¹⁵⁰ Ebd. 31.

¹⁵¹ Müller, M., Bemerkungen über Liberalismus und Antiliberalismus, in: Werkblätter VII, 3 (1934) 111-127, 124.

¹⁵² Ebd. 121. Vgl. hierzu auch Eilers, R., Löscht den Geist nicht aus, der Max Müllers Artikel in den Werkblättern interpretiert als die „Philosophie eines christlichen Personalismus, wo die Person sich primär im Werk zu sich vermittelt. Im Werk als Objekt objektiviert sich das Subjekt und veräußert sich zugleich; erst in der Heimholung wird alles Objektive existenziell zu uns zurückgebracht, und nun erst wird aus dem Subjekt: Person.“ (72).

Damit bestätigt Max Müller nicht nur die von ihm vorausgesetzte anthropologische Differenz von Individuum und Person, die sich durch sein ganzes Œvre zieht. Er attestiert seinem Werkgedanken sowohl anthropologische als auch politische Relevanz. Die starke Gemeinschaftsfundierung von 'Person', die sich in diesen frühen Zeugnissen findet, scheint in seinem späteren Werk nicht mehr in dem Maß gegeben zu sein. Hier treten eher individuelle Aspekte der Person und der Begriff der Freiheit in den Vordergrund.¹⁵³

Dies bezeugt auch ein vierter Text, der Artikel *Staat*, den Max Müller für das Herderlexikon schrieb und ebenso in den *Werkblättern* (1934) veröffentlichte.¹⁵⁴ In diesem Artikel, in dem Max Müller nie den Begriff 'Reich' verwendet, artikuliert er sein Verständnis von Staat als Ständestaat. Die Idee des 'Standes' begründet er dabei im „urchristlichen *ordo*-Gedanken, den Gedanken des an der seinsmäßigen Gliederung ablesbaren Naturrechts der Schöpfung.“¹⁵⁵ Einen solchen christlichen und personalen Ständestaat grenzt Max Müller sowohl von einem totalitären Staat ab, der alle Lebensgebiete primär als Angelegenheiten des Staates betrachtet, als auch von der Staatsauffassung des 'Liberalismus', die seiner Meinung nach das gesellschaftliche Leben für staatsfrei oder staatsindifferent und damit für 'unpolitisch' im weiteren Sinne erklärt („Nachtwächterstaat“¹⁵⁶). Nach Max Müllers Staatsverständnis sind die Stände jene natürlichen - nach dem personalen Beruf verschiedenen - Leistungsgemeinschaften,¹⁵⁷ die als gesellschaftliche Gebilde durch ihren Beitrag für den Staat diesen 'von unten her' mitkonstituieren. „Sie sind keine Organe des Staates, sondern seine Träger.“¹⁵⁸ Als solche leisten sie einen subsidiären Beitrag zum Gemeinwohl, wozu der Staat als ganzer nicht fähig ist.

¹⁵³ Dies gilt auch trotz markanter Formulierungen wie: „Ein Mensch ist kein Mensch“ (Philosophische Anthropologie, 137). Vgl. zu Max Müllers Verständnis von Person auch: Vossenkuhl, W., Max Müller, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von E. Coreth u.a., Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz 1990, 318-327.

¹⁵⁴ Max Müller äußert sich zu diesem Artikel aus der Retrospektive seiner Autobiographie: *Auseinandersetzung als Versöhnung*, 65ff.

¹⁵⁵ So formuliert in einem 'Rückblick' auf seine Zeit als Herausgeber der *Werkblätter*, in: *Werkblätter VII*, 5/6 (1935), 296.

¹⁵⁶ Müller, M., Art. 'Staat', in: *Werkblätter VII*, 3 (1934) 128-141, 134.

¹⁵⁷ Vgl. ebd. 135.

¹⁵⁸ Ebd. 135.

„Im Ständestaat ist die echte Totalität und Universalität der staatlichen Gemeinschaft verbunden mit der schöpferischen Freiheit der Person und der Achtung vor den natürlichen Ordnungen des den Staat tragenden und im Staate sich vollendenden Volkes.“¹⁵⁹

Solche Reflexionen über einen Ständestaat, mit denen er sein Verständnis von Staat als Wertgemeinschaft um den Aspekt der Leistungsgemeinschaft ergänzen wollte, finden sich an keiner anderen Stelle im Werk Max Müllers.¹⁶⁰ Entscheidendere und nachhaltige, da auch das Spätwerk noch prägende, Bedeutung hat für ihn vielmehr der Gedanke des Staates als Werk.¹⁶¹

„In diesem Sinn ist ein Volk also Staat, sofern es eine geistig willentliche Gemeinschaft auf das gemeinsame Werk seiner volkhaften Wesensverwirklichung, seiner Selbstentfaltung und Selbstdurchsetzung hin bildet.“¹⁶²

¹⁵⁹ Ebd. 135. Vor dem Hintergrund von Max Müllers philosophischem Ansatz und den bisher dargelegten Ausführungen sollte klar geworden sein, daß sein Verständnis von 'Totalität' seine Wurzeln in aristotelischer Philosophie („Wer denkt, tut dies im Horizont des Ganzen (...). Entweder man denkt alles oder man denkt überhaupt nicht“ vgl. Philosophische Anthropologie, 55) und in den theologischen Zentralbegriffen 'Reich Gottes' und 'totus Christus' hat. Berücksichtigt man dies nicht, kann man leicht der Gefahr erliegen, Max Müller eine „diffuse Harmonisierung religiös verstandener Totalität mit einer staatsphilosophisch konzipierten und politisch geforderten Totalität der NS-Bewegung“ zu unterstellen oder ihm vorzuwerfen, er habe mit dem Begriff 'Totalität' „mitunter wortspielerisch und zugleich geistig leicht und diszipliniert gearbeitet“ (vgl. Ott, H., Hans Filbinger 1933-1940. Studium und Referendariat unter den Bedingungen des Dritten Reiches, in: Heck, B. (Hg.), Hans Filbinger. Der 'Fall' und die Fakten. Eine historische und politologische Analyse, Mainz 1980, 22.25).

¹⁶⁰ In 'Auseinandersetzung als Versöhnung' macht Max Müller nochmals klar, daß er mit dem Gedanken an einen 'Ständestaat' die gruppenspezifische Leistung einzelner (Berufs-)Gruppen und damit auch das Sozialprinzip der Subsidiarität vor Augen hatte. In persönlichen Gesprächen mit dem Herausgeber sowie mit W. Vossenkuhl hat er sich diesbezüglich dezidiert gegen das Verständnis eines Ständestaates im Sinne des österreichischen Modells (Dollfuß) ausgesprochen. Zu den Unterschieden zum österreichischen Ständestaat, vgl. Kluge, U., Der österreichische Ständestaat 1934-1938. Entstehen und Scheitern, München 1984.

¹⁶¹ „Ein Volk ist also Staat, sofern es als Leistungsgemeinschaft, Wertgemeinschaft und Werkgemeinschaft existiert.“ (Art. 'Staat', aaO. 129).

¹⁶² Ebd. 128.

Nach dieser sehr prägnanten Formulierung hat das Volk in der Verwirklichung seines Wesens (und) im gemeinsamen Werk jene Macht, die es ihm (dem Volk) erlaubt, sich ohne Gewalt durchzusetzen. Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß das Einzelwohl oft dem Gemeinwohl vorgezogen wird, muß für Max Müller der Staat als Herrschaftsverband das Recht und die Macht haben, das Gemeinwohl evtl. mit Gewalt gegen Widerstände durchzusetzen.

„Die Vereinigung von Recht und Macht zur Durchsetzung eines gemeinsamen Werkes nennen wir Herrschaft. Das Recht, das jeder wahren Herrschaft innewohnt, heißt Autorität. Die Ausübung des herrschaftlichen Wirkens auf das Ziel des Gemeinwohls hin geschieht durch die Staatsgewalt.“¹⁶³

Zur inneren Ordnung dieser Staatsgewalt verweist Max Müller darauf, daß diese in der Schöpfungsordnung Gottes verwurzelt sei.¹⁶⁴ Verwurzelung bedeutet für Max Müller in diesem Text jedoch nicht, daß die göttliche Schöpfungsordnung die Staatsgewalt begründet. Seine Letztbegründung hat der Staat für Max Müller hier nicht im Volk, sondern in einem im Volk angelegten und gewachsenen Staatsziel.

„Die Autorität eines Staates und die mit ihr zusammenhängende Macht als ihr Mittel wird nicht von Menschen und nicht vom Volk als faktischer Einheit verliehen. Der Auftrag zur Herrschaft kann nur vom Staatsziel, der Staatsidee, der Norm: dem Gemeinwohl und seinen Notwendigkeiten her erfolgen und sich allein vor Gott und dem Gewissen verantworten. Die innere Kraft der Autorität und ihre Würde liegt in keinem Akt der Übertragung, Ergreifung, Übernahme oder Ausübung. Sondern immer und beständig beauftragt das in einem jeden Volke angelegte Staatsziel, und das Gewachsensein vor diesem Auftrag ist die Instanz einer jeden Staatsgewalt und Autorität.“¹⁶⁵

Ebenso wie in seinem Spätwerk *Macht und Gewalt* versteht Max Müller hier Autorität als eine innere Kraft und Würde, welche nicht

¹⁶³ Ebd. 130.

¹⁶⁴ Ebd. 131.

¹⁶⁵ Ebd. 131.

übertragen oder verliehen werden kann. Nach dem Artikel 'Staat' rührt die Autorität des Staates von einer Idee her, die diese begründet. Macht als innere Autorität und Würde kommt beim Staat also nicht unmittelbar vom Volk, sondern von dessen Idee und Ziel des Staates, worin sich das Wesen des Volkes wiederum verwirklicht. Der (für Max Müller immer personal verstandene¹⁶⁶) Staat ist damit nicht einfach eine Form der Selbstorganisation der Gesellschaft, sondern eine eigenständige politische Ordnungsmacht mit eigener Autorität. Die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Staates ist jedoch rückgebunden an eine Idee-Repräsentation im Staat und durch den Staat und damit an eine Verbindung von Herrschaft und Transzendenz. Ohne eine die bloße Herrschaft transzendierende Idee ist der Staat lediglich eine Form des Willens zur Macht, die keine politische Einheit stiften kann. Aber selbst eine Identität stiftende Idee kann zur Hohlform werden, weshalb der Gedanke einer Idee-Repräsentation im Staat (als Reich) ideologiefähig ist; schließlich bleibt offen, wer Ziel und Idee des Staates oder das Wesen des Volkes, das sich im Staat verwirklichen soll, definiert. Max Müller wird zwar später (1972) diese Gefahr selbst formulieren;¹⁶⁷ er bietet an dieser Stelle (1934) jedoch keine andere Kriteriologie als den Verweis auf die Verantwortung vor Gott und das Gewissen. Da sich mit diesem Verweis auch schon widerreligiöse und gewissenfeindliche Ziele und Interessen zu legitimieren versuchten, ist der Rekurs auf Max Müllers bereits früh explizierte Anthropologie wichtig, die solche ideologischen Mißverständnisse von vorneherein ausschließt. Vermutlich um der Zensur zu entgehen, veröffentlicht er 1934 einen in meditativ-gebetshaftem Sprachgestus gehaltenen Text, der für sein religiöses Selbstverständnis bis zuletzt exemplarischen Charakter hatte.

¹⁶⁶ Ebd. 132.

¹⁶⁷ In 'Erfahrung und Geschichte' macht Max Müller die Unterscheidung zwischen Realpolitik und Idealpolitik. Während er mit Realpolitik ein jenseits jeglicher Ideologien angesiedeltes rein pragmatisches Verfahren in politischen Situationen meint, ist Idealpolitik für ihn der Versuch, im staatlichen Leben absolute Ideen durchzusetzen: die Idee der Gerechtigkeit, des Guten usw. Max Müller erkennt in diesem Werk auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus, daß eine solche Politik immer inhuman wird, da stets nur eine Idee verwirklicht wird, gleichgültig, was aus dem Menschen wird, getreu dem Motto: „Die Gerechtigkeit muß verwirklicht werden, auch wenn die Welt und der Mensch dabei zugrunde gehen.“ (Erfahrung und Geschichte, 180).

„Pilger sind wir auf dieser Erde, und mit dieser Pilgerschaft ist uns ein irdisches Werk aufgetragen, von dem uns niemand kann entbinden. Denn wir können nicht auf die Gnade pochen, die uns der Herr geschenkt hat in seinem Sohn Jesus Christus. Denn sie erlässt uns nichts von dieser Reise und ihrer Vollbringung, die da geschieht nicht um unseret und unserer Rettung willen, die uns hinweghebt von dieser Erde, sondern um Gottes Ruhm und Herrlichkeit willen, die sich verkündet in uns: denn darum geschieht es, daß wir Vergängliches schaffen mit unserer letzten Kraft in der Gnade des Herrn. So sehr aber ist das Sein vor allem Tun, daß wir, die wir Tuende sind nach unseres innersten Wesens Bestimmung, nichts leisten können als uns selbst, die wir doch schon geleistet sind durch den Herrn, der uns schuf und erlöste. Daß wir nichts vollbringen können als die Verkündigung der Herrlichkeit dessen, der in seiner Herrlichkeit durch keine Verkündigung mehr gemehrt werden kann, da er sich selbst verkündete in seinem Eingeborenen.“¹⁶⁸

Dieser Text beinhaltet zahlreiche Aspekte, die (im Zusammenhang mit Max Müllers Anthropologie) bereits erörtert wurden. So findet sich hier jenes viatorische Verständnis der Existenz, das Max Müller in seiner *Philosophischen Anthropologie* mit der Rede vom Sich-aufgegeben-Sein des Menschen anzielt. Die innere Verpflichtung, sich selbst, jedoch immer im gemeinsamen Werk, zu verwirklichen, ist hier ebenso schon ausgesprochen, wie die onto-theologische bzw. anthropologisch-(heils)geschichtliche Begründung menschlichen Handelns, die Max Müllers Gesamtwerk durchzieht. Als Grundlage für sein Verständnis von Weltgestaltung und politischer Philosophie formuliert Max Müller damit einen christlichen Personalismus, der sein philosophisches Werk wie ein roter Faden durchzieht.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Werkblätter 7 (1934/35) 97. Aufgrund seiner sowohl persönlichen Bedeutung für Max Müller als auch der Programmatik wurde dieser Text bei der Beerdigung Max Müllers am 25. Oktober 1994 vom Herausgeber am Grabe vorgetragen.

¹⁶⁹ Vgl. hierzu auch A. Schwan, der Max Müllers Personalismus als seine „fundamentalanthropologische Konstante und Substanz im geschichtlichen, auch im politischen 'Pluralismus'“ (Pluralismus und Personalismus, in: *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), 318-325) bezeichnet. Vgl. ähnlich: Schwan, A., *Existenzphilo-*

β) Das Werk Max Müllers nach 1945

Max Müllers christlicher Personalismus prägt sein gesamtes Denken und bildet die Grundlage für seinen Politikbegriff, wie er sich gerade in den Schriften nach 1945 niederschlägt.¹⁷⁰ Dabei muß vorausgeschickt werden, daß er trotz seiner Gründungsmitgliedschaft und Zugehörigkeit zu einer Partei keinen parteipolitisch verkürzten und verengten Begriff von Politik vertrat. Vielmehr ging er von der aristotelischen Grundbedeutung aus, wonach jeder sittliche Selbstvortrag eines Individuums, welches ja immer zugleich Mitglied einer *polis* ist, ein 'politisches' Ereignis gemeinsamen Herstellens selbstzwecklichen Lebens darstellt.¹⁷¹ Damit konvergiert auch die bereits angedeutete anthropologische und die politische Dimension seines Werkbegriffes:

„Das Leben des Menschen steht als Aufgabe vor uns und in dieser Aufgegebenheit und ihrer Verwirklichung allein ist der Mensch möglicher und wirklicher Mensch. In dieser Aufgegebenheit ist uns zugleich das die Gemeinschaft

sophie und Existentialismus, in: Ballestrem, K.v., und Ottmann, H. (Hgg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München u.a. 1990, 211-242, hier 231.

¹⁷⁰ Im Folgenden soll nicht mehr die Gedankenentwicklung Max Müllers diachron nachgezeichnet, sondern synchron dargestellt werden.

¹⁷¹ Zum aristotelischen Begriff von Politik und des Menschen als ζών πολιτικόν, vgl. Pol. 1253 a 2 f.; NE 1169 b 18ff. Met 1028 b 28; 1049 b 17 ff. Vor diesem Hintergrund kann Max Müller in seinem Artikel 'Staat' daher formulieren: „Es gibt keine geistige und willentliche Handlung des Menschen, die für die Realisierung dieses Gemeinwohls nicht irgendeine Bedeutung haben könnte, und in diesem Sinne gibt es im Leben eines Volkes überhaupt nichts, was prinzipiell unpolitisch, staatsunbezogen wäre und damit den Staat nicht anginge.“ (aaO., 134). Dies bedeutet für Max Müller aber nicht, daß alle Lebensbereiche primär Angelegenheiten des Staates sind, was er als „totalistischen Staat“ (ebd.) ebenso ablehnt wie eine „liberale Staatsauffassung“, die das gesellschaftliche Leben für „staatsfrei oder staatsindifferent (also überhaupt für 'unpolitisch' im weiteren Sinne) erklärt“ (ebd. 135) und als „Nachwächterstaat“ (ebd. 134) kennzeichnet. Vgl. zum aristotelischen Politikbegriff auch: *Erfahrung und Geschichte*, 360: „Bei Aristoteles ist der anthropologisch-soziologische Grundsatz, daß der Mensch erst wirklich wird in seinen Werken, sich durch diese und in diesen seine Wirklichkeit vermittelt, durch die Erga und in ihnen seine Energiea hat; diese Werke, in denen er nur ist, sind wiederum nur im Zusammenwirken der so vereinigten Menschen in der Gestalt der Stadt.“ Vgl. auch: *Erfahrung und Geschichte*, 331.

zusammenhaltende Werk aufgegeben; es ist der Kern aller Einigung." (*Erfahrung und Geschichte*, 328).

Max Müller versucht, sein Verständnis von Politik als gemeinsamem Werk mit Hilfe aristotelischer Philosophie zu fundieren und mit seiner personalen Anthropologie zu konfrontieren.¹⁷² Damit ordnet er Person und Politik einander neu zu und bestätigt nicht nur seine Ausführungen der Werkblätter der 30er Jahre, sondern bildet zudem eine breitere Grundlage für sein Verständnis des Verhältnisses von Anthropologie, Ethik und Politik.

Auf dem Hintergrund seiner Ausführungen zur *Aktualität des Thomas von Aquin* (1974), wonach die praktische Vernunft nicht Vollzugsorgan der Erkenntnisse der theoretischen Vernunft, sondern prinzipiell eigenständig ist, kommt Max Müller zu dem Ergebnis:

„Ethik und Politik sind keine Folgen der Metaphysik und Theologie, sondern schlechthin nur sie selbst als Aktualisierungen praktischer Vernunft und ihrer konkreten Realitäten.“¹⁷³

Zum Vergleich hierzu sei eine Stelle aus *Erfahrung und Geschichte* angefügt, bei der die Frage nach einer letzten Begründung von Politik nicht so deutlich beantwortet wird:

„Politik bewegt sich nicht auf einem festen Grunde; sie versucht dauernd, einen Grund zu legen, und ist darauf angewiesen, (...) ihn selbst, also Wesen und Sein, zu bedenken. Dies ist die Philosophie; alle Politik ist nach dem eben Gesagten immer philosophisch, weil sie Sein und Welt als Grundgedanken nicht einfach voraussetzt und impliziert, sondern hineinnimmt.“ (*Erfahrung und Geschichte*, 324).

Während Max Müller in seinen Ausführungen von 1974 Politik allein im Rückgang auf die praktische Vernunft zu begründen versuchte, findet sich in seinem 1971 erschienenen Hauptwerk noch der unmittelbare Verweis auf metaphysische Bezugsgrößen. Diese Spannung löst sich, wenn das thomistische Verständnis von prakti-

¹⁷² Vgl. zu dieser Einschätzung auch: Schwan, A., *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen ²1989, 14.

¹⁷³ Müller, M., *Sein und Geist*, 242. Das Zitat entstammt einem Anhang, den Max Müller 1974 erstmals (bei der Görres-Gesellschaft) der Öffentlichkeit vortrug.

scher (vernehmender) Vernunft in dessen engerem (naturrechtlichen) und weiterem (schöpfungs-theologischen) Kontext gesehen wird. Dann werden auch die ontologischen Prämissen Max Müllers deutlich, die auch *Erfahrung und Geschichte* expressis verbis zugrunde liegen.¹⁷⁴ Der Verweis auf das Naturrecht ist an dieser Stelle auch insofern gerechtfertigt, als Max Müller selbst in seinen losen Arbeitsnotizen darauf rekurriert. Dort kritisiert er zwar zunächst die terminologische Paradoxalität des Begriffes Naturrecht, da es für ihn in der Natur kein Recht gibt und Recht immer Geschichtsrecht ist (vgl. *Macht und Gewalt*). Er stellt den Gedanken des Naturrechts jedoch auch in den engeren Zusammenhang von *Macht und Gewalt* und kommt zu dem Schluß, daß das Wesen des Naturrechts seine Unbeliebigkeit ist, die ihren Grund nie in Gewalt und Willkür, sondern immer nur in Macht und Wirklichkeit findet.¹⁷⁵ Daher muß für ihn auch das Ziel der Politik ein Staat sein, der sich „als die Herrschaft der Gerechtigkeit mittels der Macht“ (*Erfahrung und Geschichte*, 326) darstellt. Aus diesem Grund sollte sich ein Staat auch nicht auf seine Gewalt in der Herrschaftsausübung stützen und berufen, sondern die innere Zustimmung seiner Glieder und damit wahre Autorität und Würde gewinnen (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 362). Schließlich sind die Menschen nicht Instrumente des Staates; umgekehrt ist der Staat auch nicht Instrument der Menschen, sondern deren gemeinsames Werk, in dem sie sich als Personen ausdrücken (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 342). Und da der Mensch verschiedene Werke in seinem Leben verwirklichen kann - Max Müller nennt u.a. das Werk der Freundschaft, der Kunst, der Philosophie, der Religion¹⁷⁶ -, kann menschliche Gemeinschaft für Max Müller nicht im Staat aufgehen, identisch mit ihm sein. Gemeinschaft und Staat stehen für ihn vielmehr in einem Spannungsverhältnis, bei dem der Staat sich zwar immer aus Menschen zusammensetzt, die eine Gemeinschaft bilden. Dabei ist jeder einzelne Mensch *per definitionem* immer als Teil der Gemeinschaft (Gesellschaft) zugleich Teil eines Staates. Die Gesellschaft geht aber nicht im Staat auf, sondern bildet nur dessen *conditio*, allerdings mit dem entscheidenden Index des *sine qua non*. Erst diese Differenzierung zwischen Gemeinschaft (Gesellschaft) und Staat als

¹⁷⁴ Vgl. hierzu die programmatischen Ausführungen im Kapitel: „Die Wahrheit der Metaphysik und der Geschichte“ (*Erfahrung und Geschichte*, 17-77).

¹⁷⁵ Vgl. ähnlich *Erfahrung und Geschichte*, 349.

¹⁷⁶ Vgl. u.a. *Erfahrung und Geschichte*, 111.

typische Leistung neuzeitlichen Rationalismus kann Freiheit garantieren. Eine totalitäre Staatsideologie dagegen nimmt den einzelnen für sich gänzlich in Pflicht und hebt den privaten Charakter individueller Existenz auf.¹⁷⁷ Nach Max Müllers 'Philosophie der Freiheit' - so der programmatische Teil-Untertitel seines Hauptwerkes *Erfahrung und Geschichte* - hat der Staat dagegen die dienende Funktion für das (einzige) Ziel der Politik, daß der Mensch personal, d.h. für ihn in Freiheit, leben kann:

„Ziel der Politik ist: Herstellung, Verwirklichung oder das Waltenlassen der Freiheit.“ (*Erfahrung und Geschichte*, 326).

Mit Freiheit ist hier aber nicht auf ein rein individualistisches Freisein von jeglicher Bindung und Verantwortung gegenüber dem Gemeinwohl abgezielt, das einen Konflikt mit überindividuellen staatlichen Interessen für sich entscheidet. Vielmehr kommt für Max Müller gemäß dem aristotelischen Grundsatz, daß das Ganze vor den Teilen ist,¹⁷⁸ dem übergeordneten Interesse des Staates der Vorrang vor dem individuellen Einzelinteresse zu.

„Person ist dann Verzicht auf unendliche Möglichkeiten zugunsten einer höheren Wirklichkeit, in der Entscheidung zur Gestalt eines begrenzten geschichtlichen Werkes wächst dem Individuum als Person übereinzelne Bedeutung und Würde zu.“ (*Sein und Geist*, 244 Anm.).

Nicht die Verwirklichung aller individuellen Möglichkeiten, sondern allein die Verwirklichung der konkret nächsten, unbeliebigen, realen Möglichkeit hat für Max Müller die das menschliche Handeln regelnde Kraft im Hinblick auf das in Freiheit herzustellende Werk, gerade das Werk des Staates.

Zum Gedanken des Staates bzw. der Politik als Werk sei abschließend darauf hingewiesen, daß dieser Gedanke Max Müller mit seinem Lehrer Heidegger verbindet, der Politik als Ins-Werk-Setzen

¹⁷⁷ Vgl. zu diesem Grundgedanken politischer Philosophie auch Böckenförde, E.-W., Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, Opladen 1973.

¹⁷⁸ Vgl. Pol. 125 a 20. Vgl. Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 230.

und die Repräsentation der Wahrheit im Werk verstand.¹⁷⁹ In der Bestimmung des Verhältnisses Einzelner - Allgemeines (Staat) kommt Max Müller jedoch zu einem ähnlichen Ergebnis wie Hegel, der - *mutatis mutandis* - den individuell Einzelnen im Allgemeinen aufgehoben sah.¹⁸⁰

Von Hegel behauptet Max Müller auch, daß dieser das Verhältnis von Macht und Gewalt vielleicht am schärfsten in der modernen Philosophie gesehen hat:

„Gewalt: Sagen wir einmal, jener Konservative, der ein Reaktionär ist, will mit Gewalt das, was jetzt ist, (...) behaupten. (...) [D]ie reaktionäre Gewalt (...) ist bloße Gewalt, (...) die nicht von der Macht ermächtigt wird (...). [Sie] will eine Gestalt festhalten, die keine (...) mehr ist. (...) Eine jede Restauration, ein jeder bloßer Konservatismus ist zum Untergang verurteilt. (...) Die Grundstimmung, in der Reaktion sich hält, muß Resignation sein.“¹⁸¹

Gegenüber dieser reaktionären Form von Konservativismus reflektiert Max Müller auf dessen geschichtliche Form. Denn für Max Müller, der sich selbst als Konservativer verstand, ist der Konservativismus „entweder historisch oder gar nicht vorhanden.“¹⁸² Will er nostalgisch das Vergangene halten, braucht er Gewalt und ist reak-

¹⁷⁹ Vgl. hierzu insbesondere Heideggers Aufsatz 'Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36), in: Holzwege (1935-1946) (= GA, 5), hg. von F.W.v.Herrmann, Frankfurt/M. 1978, 1-74. Hier wird anhand des Beispiels des Bild- und Bauwerkes eine Wesensanalyse des Werkes gegeben. Neben den Werken der Kunst werden jedoch auch die Werke der Dichtung, der Philosophie, der Religion und der Politik mit genannt (vgl. 50). „Die Unverborgenheit geschieht nur, indem sie erwirkt wird durch das Werk: das Werk des Wortes als Dichtung, das Werk des Steins in Tempel und Standbild, das Werk des Wortes als Denken, das Werk der πόλις als der all dies gründenden und bewahrenden Stätte der Geschichte.“ (Einführung in die Metaphysik, Tübingen³ 1966, 146). Vgl. hierzu auch die informative Studie von A. Schwan, Politische Philosophie im Denken Heideggers, 9-27.

¹⁸⁰ „Daß mein Wille dem Begriff gemäß gesetzt sei - seine Subjektivität aufgehoben sei (...) - daß ich - denkend - d.i. als Allgemeines - das Allgemeine will - und dieses Wollen des Allgemeinen bin.“ (Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts § 140, Werke, Band 7 (Ed. Hoffmeister), Hamburg⁶ 1952, 265ff.).

¹⁸¹ Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1986/87 (Was ist der Mensch), 13.24. Vgl. auch Ritter, J., Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/M. 1965.

¹⁸² Müller, M., Sozialismus, Liberalismus, Konservativismus, 55.

tionär. Das politische Erfordernis der Geschichte ist es daher, die nächste Wirklichkeit zu erreichen:

„es handelt sich also nicht um das Gestern, das mit Gewalt festgehalten werden soll, und nicht um das Über-Übermorgen, das mit Gewalt herbeigezerrt werden soll. *Konservative Haltung ist gegen Gewalt, aber für die Macht.* Die Macht hat das nächst bessere Mögliche, das als das 'Morgen' das 'Heute' bereits hineinsteht.“¹⁸³

Um dieses politisch entscheidende 'Morgen' bereits im 'Heute' zu erkennen, benötigt die Politik für Max Müller weniger Kalkül oder Wissenschaft, sondern die Phantasie als produktive Einbildungskraft. Ein phantasievoller Konservatismus kennt somit das notwendige Anderswerden als Fortschreiten, ohne sich der Utopie des Fortschritts preiszugeben.¹⁸⁴

Während ein reaktionärer Konservatismus mit Gewalt das Gestern festzuhalten versucht, hat für Max Müller die genuine, und das heißt für ihn die geschichtlich-reflektierte, Form von Konservatismus ein positives Verhältnis zu Macht.

„Macht ist Können, Können bedeutet, dem Anspruch und Auftrag der Geschichte zu genügen. Gewalt dagegen ist die Kraft beliebiger Durchsetzung. Gewalt bindet sich nur an das, was sie angeblich erreichen *kann*, Macht aber an das, was sie erreichen *soll*. Insofern ist alle Macht ethisch. Jede Gewalt aber verstößt gegen das eigentliche Ethos. 'Macht ist böse' hat Jakob Burckhardt gesagt, aber das stimmt nicht. Nur Gewalt ist böse. Aber Macht ist beständig versucht, zu bloßer Gewalt zu entarten, wie alles das, zu dem uns die Tore geöffnet sind, Tore zu können in eine vollere Wirklichkeit, aber auch zu einer schrecklichen Zukunft. Der Konservative weiß, daß der Mensch ein endlicher Mensch ist, daß er sich einüben muß in ein besseres Menschtum und absehen muß von der Utopie, einen 'neuen Menschen' schlechthin zu schaffen. Diese Einübung heißt griechisch askesis. Zu einer wirklich konservativen Philosophie über die Menschen eines Staates

¹⁸³ Ebd. 52.

¹⁸⁴ Vgl. ebd. 56ff.

als Personen gehört deshalb untrennbar der Grundbegriff der Askese.“¹⁸⁵

Nachdem Max Müller bisher stets die positive Bedeutung des negativ konnotierten Begriffes 'Macht' im Gegenüber von 'Gewalt' hervorgehoben hat, zeigt er im Zusammenhang mit dem Konservativismus, daß 'Macht' durchaus eine Neigung hat, zu Gewalt zu pervertieren und dadurch ihren eigentlichen Charakter zu verlieren. Damit ist Macht ebensowenig grenzenlos, wie es die Autorität ist, die für Max Müller eine Form von Macht darstellt.

Und damit schließt sich auch der Spannungsbogen und führt zurück zum Ausgangspunkt von Max Müllers Reflexionen. Denn nach Max Müllers zeitkritischer Diagnose können ebensowenig Parteien ihre Macht mit allen Mitteln (gewaltsam) verteidigen, wie ein Staat seine Autorität und innere Macht nicht gewaltsam ertrotzen kann. Seine Macht rührt vielmehr auch aus seinem Ansehen, das er von freien Personen nicht einzufordern vermag. Damit lebt der Staat stets von Voraussetzungen (Macht), die er nicht erzwingen kann (Gewalt).

¹⁸⁵ Ebd. 59f. Zur These von Jakob Burckhardt, vgl. sein Buch: *Kultur und Macht*, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von M. Freund, Potsdam 1934. Der Herausgeber verweist in seiner Einleitung darauf, daß hier der Kulturpessimismus Schopenhauers und Spenglers Burckhardt beeinflusst habe (vgl. ebd. 13f.).

3. Schlußbemerkung

Der Ausgangspunkt der Überlegungen Max Müllers war die Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, von *actus* und *potentia*, von δύναμις und ἐνέργεια. Dabei zeigte sich, daß die Begriffe nicht einander ausschließende Widersprüche darstellen, sondern als Gegensätze stets aufeinander verwiesen sind. Wirklichkeit braucht Möglichkeit, um wirklich sein und werden zu können, Möglichkeit braucht Wirklichkeit, um nicht absolute Möglichkeit bleiben zu müssen. Die Möglichkeit (δύναμις) als Anfang und Ereignis des Beginns vereint als Macht das Ganze in sich. Die Wirklichkeit (ἐνέργεια) als die Vernichtung und Verwirklichung der Möglichkeit endet im Werk (ἔργον). Die Macht als Ereignis der Sichtbarkeit des sinnverbürgenden Ganzen manifestiert sich jedoch erst im Zusammenfall von Ganzem und Einzelnem im geschichtlichen Ereignis und geschieht allein im καιρός als dem rechten Augenblick. Der καιρός als Zentralbegriff von Max Müllers Ontologie der Geschichte (Metahistorik) beschreibt damit die Mitte zwischen der anwesenden Allmöglichkeit und der abwesenden totalen Wirklichkeit. Wirkliche (wahre) Wirklichkeit ist daher die Einkehr in diese Mitte, ein Gang auf diese Mitte zu.¹⁸⁶ Dieser Gang ist nicht mit entwicklungslogischem Denken zu verstehen, sondern bedeutet für Max Müller den Vollzug der Freiheit als Geschichte. Im καιρός als der Mitte der Geschichte geschieht schließlich das, was Max Müller mit dem Neologismus *Symbolos* bezeichnet, ein 'Ineinsfall' oder die *Communio* (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 592). Hier ereignet sich die Mitte von Möglichkeit und Wirklichkeit als symbolische Realität, die sich nicht halten läßt, sondern als Durchgang verstanden werden muß. Diese symbolische Realität, die schließlich mehr ist als jede bloße Faktizität (vgl. *Auseinandersetzung als Versöhnung*, 76), meint *Macht und Gewalt* mit der Macht als realer Möglichkeit. Die *potentia realis* als ein dem Denken zugemutetes Paradox einer Ontologie des Schon-aber-noch-nicht¹⁸⁷ ist schließlich auch jener Anfang als Prolog, der das Ganze vorweg in sich enthält. Ihm kommt für Max Müller in ausgezeichneter Weise das

¹⁸⁶ Vgl. hierzu nochmals Vossenkuhl, W., Max Müller, 323ff.

¹⁸⁷ Vgl. Ruiz-Pesce, R. E., *Metaphysik als Metahistorik oder Hermeneutik des unreinen Denkens*, 150.

'ist' zu, um das es der Ontologie geht. Allein von dieser realen Möglichkeit geht nach Max Müller auch ein unbedingter Anspruch an uns aus, den wir in einem historischen Imperativ¹⁸⁸ vernehmen. Diesem historischen Imperativ als Macht - und nicht der normativen Gewalt des Faktischen - ist unser Handeln verpflichtet. Dies verlangt eine Rechtfertigung des Handelns im permanenten Rekurs auf die reale Möglichkeit, die für Max Müller als einzige Macht unser Handeln bindet. Seine Betrachtungen zu δύναμις und ἐνέργεια sind damit Ausführungen zu einer Ethik, die stets auf dem Hintergrund größerer Zusammenhänge, für ihn der Polis, gesehen werden müssen.

Schließlich verstand Max Müller seine Reflexionen zu *Macht und Gewalt* als Prolegomena zu einer politischen Philosophie. Sie sollten kein Reflex auf aktuelle Geschehnisse oder tagespolitische Ereignisse sein, sondern Überlegungen grundlegender Art darstellen; grundlegend insofern, als er damit Politik philosophisch zu begründen versuchte. Im Grunde genommen gehörte für Max Müller zur Politik unabdingbar die Philosophie, die er in ihrer eigentlichen Form stets als Metaphysik verstand. Metaphysik aber implizierte für ihn die Vorstellung des Absoluten und Unbedingten, unter dessen Anspruch sittliches und damit auch politisches Handeln geschieht. Dies wiederum bedeutet, daß auch Politik auf ihren letzten Sinn und unbedingten Grund reflektieren muß, will sie nicht völliger Beliebigkeit verfallen. Aber nicht nur in diesem Sinn hat Max Müller politische Philosophie betrieben. Er hat seine philosophische Terminologie auf staatsrechtliche Gedanken übertragen und damit umbesetzt und, was entscheidend ist, er hat seine philosophischen Überzeugungen der Beurteilung politischer Ordnungsformen und dem politisch-gesellschaftlichen Geschehen zu Grunde gelegt, so daß man mit Fug und Recht sagen kann, Max Müllers Weltansicht war zutiefst politisch.

Seine tiefsten Antriebe aber zu seinem Denken und damit auch zu seinem wissenschaftlichen Werk haben ihren letzten Grund in einer geschichtlichen und vor allem in einer theologischen Deutung von Mensch und Welt, die für ihn nicht nur theoretische Überzeugung war, sondern zutiefst existentielle Bedeutung hatte. Dies darf nun nicht dahingehend mißverstanden werden, daß es Max Müllers al-

¹⁸⁸ Vgl. Müller Max, *Philosophische Anthropologie*, 112.

leiniger Impetus war, seinen (katholischen) Glauben philosophisch zu untermauern. Vielmehr müssen bei ihm beide Ebenen der Reflexion und Argumentation vorausgesetzt werden, die nicht selten ineinander übergehen: einerseits bewegt er sich auf dem Boden profaner Wissenschaft und Philosophie und argumentiert innerhalb deren Erkenntnishorizont; andererseits tauchen an den entscheidenden Stellen immer wieder religiöse und theologische Deutungskategorien auf, die er nicht verschlüsselt (verbal oder integral) zu vermitteln versucht, sondern explizit thematisiert. Damit kommt er seinem persönlichen Anspruch nach, vor der Vernunft verantwortete Rechenschaft über seinen Glauben zu geben. Seine Philosophie ist dadurch in nicht geringem Maße theologisch orientiert.

Mit seinem Spätwerk *Macht und Gewalt* gibt uns Max Müller schließlich den Schlüssel in die Hand für eine Auslegung seiner Philosophie als theologisch fundierter politischer Philosophie. Mit dieser interpretatorischen Note ist zwar die Gefahr verbunden, sich vieles zu verschließen, sie bietet aber gerade die Möglichkeit, Wesentliches an seinem Werk neu zu erschließen. Diese Möglichkeit liegt in seinem Werk und sollte neu beleuchtet werden; schließlich ist sein philosophisches Erbe auch Auftrag.

LITERATURVERZEICHNIS

I. Primärliteratur

1. Veröffentlichte Werke Max Müllers

Art.: Autorität (zus. mit L. Honnefelder), in: LThK³, Band I, Freiburg/München 1993, 1298f.

Art. Staat, in: Werkblätter 7 (1934), 128-140.

Art. Wert, I. Wert und Sein, in: Staatslexikon, Band 8 (*1963), 596-601 (zusammen mit Alois Halder).

Auseinandersetzung als Versöhnung. Πόλεμος και ειρηνή. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hg. v. Wilhelm Vossenkuhl, Berlin 1994.

Bemerkungen über Liberalismus und Antiliberalismus, in: Werkblätter 7 (1934), 111-127.

Charakter und Toleranz, in: Hirschberg 18 (1965), 30-33.

Das Reich als unsere Aufgabe. Ein Brief über unsere Stellung in der heutigen politischen Situation, in: Werkblätter 6 (1933), 23-31.

Das Wesen der neudeutschen Bewegung, in: Neudeutschland Älterenbund: Bund - Beruf - Reich. Die Vorträge von Neudeutschland Älterenbund in Limburg a. d. Lahn (1932), hg. v. Hans Puhl. - Frankfurt/M. 1933, 60-79.

Der Kompromiß. Oder: Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens, Freiburg 1980.

Ein Rückblick, in: Werkblätter VII, 5/6 (1935) 297.

Erfahrung und Geschichte, Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentaler Erfahrung, Freiburg 1971.

- Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik, hg. von Alois Halder, Freiburg 1985.
- Gedanken über 'Macht und Gewalt', in: Bossle, L. (Hg.), Deutschland als Kulturstaat (= FS für Hans Filbinger), Paderborn 1993.
- Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947, hg. von Anton Bösl, in: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998) 363-370.
- Macht und Gewalt. Ein Versuch über 'Herkunft und Zukunft in der 'Frömmigkeit des Denkens' im Hinblick auf Martin Heidegger', in: Gander, H.-H. (Hg.) Europa und die Philosophie (Martin-Heidegger-Gesellschaft - Schriftenreihe, Band 2), Frankfurt/M. 1993, 225-244.
- Philosophische Anthropologie, mit einem Beitrag 'Zur gegenwärtigen Anthropologie', hg. v. Wilhelm Vossenkuhl, Freiburg 1974.
- Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie (= Habil.), 2. Auflage, erweitert um den Beitrag 'Die Aktualität des Thomas von Aquin', Freiburg/München 1981.
- Sozialismus, Liberalismus, Konservatismus - Welche Ordnung gewährleistet die Freiheit?, in: Studienzentrum Weikersheim e.V. (Hg.), Die Freiheit, die sie meinen ... 200 Jahre Französische Revolution oder das Befreiende des Christseins, Mainz 1989, 48-60.
- Symbolos. Versuch einer genetisch-objektiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung, München 1967.
- Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre. Logische Studien über Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit (= Diss.), Freiburg 1932.

2. Unveröffentlichte Vorlesungen Max Müllers

Transzendente Logik und Erkenntnislehre (Vorlesung Wintersemester 1959/60).

Klassische und moderne Metaphysik (Vorlesung Wintersemester 1960/61).

Epochen der abendländischen Denkgeschichte (Vorlesung Wintersemester 1961/62).

Grundfragen der Metaphysik (Vorlesung Sommersemester 1963).

Einführung in die Philosophie (Vorlesung Wintersemester 1963/64).

Augustinus und Thomas von Aquin (Vorlesung Wintersemester 1964/65)

Mensch und Gemeinschaft (Vorlesung Sommersemester 1965).

Klassische und moderne Metaphysik (Vorlesung Wintersemester 1965/66).

Geschichtliche Grundgestalten abendländischer Metaphysik (Vorlesung Wintersemester 1966/67).

Was ist der Mensch? (Vorlesung Wintersemester 1986/87).

II. Sekundärliteratur

Aristoteles, Opera, hg. von J. Becker (Nachdruck), Berlin 1960.

Augustinus, Confessiones (CSEL XXXIII).

Beierwaltes, W., Εξάψεις, oder: Die Paradoxie des Augenblicks, in: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/67), 271-283.

Beierwaltes, W., lux intelligibilis, Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen (= Diss.), München 1957.

Berti, E., Der Begriff der Wirklichkeit in der Metaphysik des Aristoteles (Θ 6-9 u.a.), in: Rapp, C., Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Θ), Berlin 1996, 289-319.

Böckenförde, E.-W., Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Frei-

- heit, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, Opladen 1973.
- Boethius, De Consolatione Philosophiae, in: Boetii opera omnia, ed. J.-P. Migne, Paris 1882.
- Bröcker, W., Aristoteles, Frankfurt 1935.
- Buber, M., Werke, München/Heidelberg 1964.
- Burckhardt, J., Kultur und Macht, hg. und mit einer Einleitung versehen von M. Freund, Potsdam 1934.
- Casper, B., Analogie. Ein Hinweis auf die Möglichkeit, sie historisch zu denken, in: Mosis, R., und Ruppert, L. (Hgg.), Der Weg zum Menschen. Zur philosophischen und theologischen Anthropologie (= FS für Alfons Deissler), Freiburg u.a. 1989, 219-233.
- Casper, B., Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923, in: Freiburger Diözesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer, 100 (1980): Kirche am Oberrhein (= FS für Wolfgang Müller), 541ff.
- Diels, H. und Kranz, W. (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, Zürich/Berlin 1964.
- Droysen, J.G., Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte, hg. von Hübner, R., Oldenburg/München 1971.
- Eilers, R., Art.: Bund Neudeutschland, in: LThK³, Band II, 793.
- Eilers, R., (Hg.), Löscht den Geist nicht aus. Der Bund Neudeutschland im Dritten Reich - Erlebnisberichte, Mainz 1985.
- Gadamer, H.-G., Wahrheit u. Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975.
- Gehlen, A., Der Mensch, Bonn 1962.
- Gilson, E., L' être et l' essence, Paris 1948.
- Goethe, J.W.v., Sämtliche Werke, Frankfurt/M. 1993.
- Guardini, R., Das Ende der Neuzeit, Basel 1950.
- Guardini, R., Die Lebensalter, Würzburg 1957.
- Guardini, R., Freiheit Gnade Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München 1956.

- Guardini, R., Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien, München 1953.
- Guzzoni, U., Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels 'Wissenschaft der Logik' (= Diss.), Freiburg/München 1963.
- Hartmann, N., Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim ¹1948.
- Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Band 7, (Ed. Hoffmeister), Hamburg ⁴1952.
- Hegel, G.W.F., Sämtliche Werke, Band 2: Phänomenologie des Geistes (Ed. Glockner), Stuttgart-Bad Canstatt ⁴1964.
- Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Vorlesung Sommersemester 1931) (= GA 33), hg. von H. Hüni, Frankfurt/M. 1981.
- Heidegger, M., Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (= GA 65), hg. von F.-W.v. Herrmann, Frankfurt/M. 1989.
- Heidegger, M., Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36), in: Holzwege (1935-1946) (= GA 5), hg. von F.W.v.Herrmann, Frankfurt/M. 1978, 1-74.
- Heidegger, M., Die Technik und die Kehre, Pfullingen, 1962.
- Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Tübingen ³1966.
- Heidegger, M., Phänomenologie des religiösen Lebens (= GA 60), hg. von C.Strube, Frankfurt/M. 1996.
- Heidegger, M., Grundprobleme der Phänomenologie, (Vorlesung Sommersemester 1927) (= GA 24), hg. von F.W.v.Herrmann, Frankfurt/M. 1975.
- Heidegger, M., Hölderlins Hymne 'Andenken' (Vorlesung Wintersemester 1941/42) (= GA 52), hg. von C. Ochwad, Frankfurt/M. 1982.
- Heidegger, M., Identität und Differenz, Pfullingen 1957.
- Heidegger, M., La remontée au fondement de la métaphysique, in: ders., Was ist Metaphysik, Bonn ²1943.
- Heidegger, M., Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Vorlesung Sommersemester 1928) (= GA 26), hg. von K. Held, Frankfurt/M. 1978.
- Heidegger, M., Nietzsche, 2 Bände, Pfullingen 1961.

- Heidegger, M., Nur noch ein Gott kann uns retten, Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: Der Spiegel, 31.05.1976, 193-219.
- Heidegger, M., Phänomenologie und Theologie, Frankfurt/M. 1970.
- Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1979.
- Heidegger, M., Über den Humanismus, Frankfurt/M. ⁹1991.
- Heidegger, M., Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1959.
- Heidegger, M., Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Vorlesung Sommersemester 1930) (= GA 31), hg. von H. Tietjen, Frankfurt/M. 1982.
- Heidegger, M., Vom Wesen der Wahrheit, Pfullingen 1943.
- Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954.
- Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Bonn 1929.
- Heidegger, M., Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969.
- Hofmannsthal, H.v., Der Rosenkavalier, Komödie für Musik, in: Hoffmann, D.O. und Schuh, W. (Hg.), Hofmannsthal, H.v., Sämtliche Werke, Band XXIII, Operndichtungen 1, Frankfurt/M. 1986.
- Hölderlin, F., Sämtliche Werke, hg. von F. Beissner, Stuttgart 1965.
- Husserl, E., Gesammelte Schriften, hg. von E. Ströker, Hamburg 1992.
- Jäger, W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Dublin/Zürich ³1967.
- Jaspers, K., Der philosophische Glaube, München 1954.
- Jaspers, K., Vernunft und Existenz, Groningen 1935.
- Kant, I., Gesammelte Werke, hg. von der Königlich-Preußischen Akademie zu Berlin 1910ff. (Nachdruck).
- Kierkegaard, S., Sämtliche Werke, hg. von E. Hirsch, Düsseldorf 1954ff.
- Kues, N.v., Vom Können-Sein, vom Gipfel der Betrachtung (De possest), in: Schriften des Nikolaus von Cues (hg. von E. Bohnenstaedt), Heft 9, Leipzig 1947.
- Lessing, G.E., Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Göpfert, H.G. (Hg.), Werke, München 1979 (Lizenzausgabe 1996).
- Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Mainz ⁷1979.

- Luther, M., Von der Kraft des Wortes, hg. v. G. Stenzel, Gütersloh 1960.
- Maier, H., Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, München 1973.
- Marcel, G., Der Mensch als Problem, Frankfurt 1956.
- Marcel, G., Werkauswahl, hg. von Grotzer, P. und Foelz, S., Paderborn u.a. 1992.
- Marcuse, H., Repressive Toleranz, in: Wolff, R.P., Moore, B., Marcuse, H. (Hg.), Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. 1967, 91-128.
- Marx, K., Nationalökonomie und Philosophie, in: Landshut, S. (Hg.), Karl Marx, Die Frühschriften, Stuttgart 1964.
- Nietzsche, F., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Colli, G. und Montinari, M., Berlin/New York 1980.
- Ott, H., Hans Filbinger 1933-1940. Studium und Referendariat unter den Bedingungen des Dritten Reiches, in: Heck, B. (Hg.), Hans Filbinger. Der 'Fall' und die Fakten. Eine historische und politische Analyse, Mainz 1980, 13-46.
- Otto, M.C.A., Der Ort. Phänomenologische Variationen, Freiburg/München 1992.
- Pascal, B., Memorial, in: Chevalier, J. (ed.), Œuvres complètes, Paris 1954.
- Patzig, G., Theologie und Ontologie in der 'Metaphysik' des Aristoteles, in: Kantstudien 52 (1960), 185-205.
- Platon, Werke, hg. von Eigler, G., Darmstadt 1977.
- Rahner, K., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (= Diss.), Innsbruck 1939.
- Rilke, R.M., Duineser Elegien, in: Rilke, R.M., Ausgewählte Werke, Leipzig o.J.
- Ritter, J., Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/M. 1965.
- Rombach, H., Ursprung und Wesen der Frage, in: Symposium. Jahrbuch für Philosophie, Band 3, Freiburg 1953, 135-236.
- Ruiz-Pesce, R. E., Metaphysik als Metahistorik oder Hermeneutik des unreinen Denkens. Die Philosophie Max Müllers, Freiburg/München 1987.

- Sartre, J.-P., *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1962.
- Scheler, M., *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929.
- Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1932
- Schneider, R., *Winter in Wien, Aus meinen Notizbüchern 1957/58*, Freiburg u.a. ¹²1978.
- Schwan, A., *Existenzphilosophie und Existentialismus*, in: Ballestrem, K.v., und Ottmann, H. (Hgg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München u.a. 1990, 211-242.
- Schwan, A., *Pluralismus und Personalismus*, in: *Philosophisches Jahrbuch 93* (1986), 318-325.
- Schwan, A., *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen ²1989.
- Schweitzer, A., *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, hg. von Grabs, R., München 1974.
- Seel, G., *Die Bedeutung des Begriffspaars 'Dynamis-Energeia' für die Aristotelische Güterlehre. Zu Met. IX, 9, 1051 a 4-15*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie 60* (1978), 27-58.
- Siewerth, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.
- Siewert, G., *Gesammelte Werke*, hg. von W. Behler und A.v. Stockhausen, Düsseldorf 1971.
- Singer, K., *Platon, der Gründer*, München 1927.
- Splett, J., *'Person und Funktion'*, in: *Theologie und Philosophie 72* (1997) 360-380.
- Theunissen, M., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M 1991.
- Theunissen, M., *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin/New York 1982.
- Thomas von Aquin, *Marietti-Ausgabe*, hg. von P.Fr.R. Spiazzi, Turin 1948ff.
- Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* ('1887), Darmstadt 1972 (Nachdruck).
- Trakl, G., *Dichtungen und Briefe, Historisch-Kritische Ausgabe*, hg. von W. Killy und H. Szklenar, Band I, Salzburg ²1987.
- Virt, G., *Epikie - Verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez*, Mainz 1983.

- Vossenkuhl, W., Die Wahl des eigenen Lebens, in: *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte*. XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie Leipzig, 23.-27. September 1996 (Vorträge und Kolloquien), Berlin 1997, 69-86.
- Vossenkuhl, W., Max Müller, in: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von E. Coreth u.a., Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz 1990, 318-327.
- Vossenkuhl, W., Zur gegenwärtigen Anthropologie, in: Müller, M., *Philosophische Anthropologie*, Freiburg/München 1974, 303-350.

Hans Michael Baumgartner / Hans Waldenfels (Hg.)

Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts

1999. 144 Seiten. Alber-Reihe Philosophie. ISBN 3-495-47932-5

Die Philosophie heute ist in gewissem Sinne ›atheistische‹ Philosophie, jedenfalls, was ihre kontinentalen und angloamerikanischen Hauptströmungen betrifft. Das heißt, die Frage nach Gott spielt in ihrem ›Mainstream‹ keine nennenswerte Rolle mehr. Am Ende des 20. Jahrhunderts ist Gott der Philosophie irgendwie abhanden gekommen. Sie hat ihn vergessen.

Der vorliegende Band stellt sich zwei Fragekomplexen: *erstens*, wie es zu verstehen sei, daß sich die Philosophie heute nicht mehr auseinandersetzt mit Gott, diesem ihrem ältesten Thema, das zugleich den Menschen in seiner endlichen Existenz betrifft; und *zweitens*, ob dies notwendig so sein müsse oder ob es Möglichkeiten gebe, auch heute in der Philosophie noch authentisch von Gott zu reden.

Die Konzeption des Bandes geht auf die Tagung der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft zurück, die 1998 unter Leitung der beiden Herausgeber während der Generalversammlung dieser Gesellschaft in Göttingen stattgefunden hat.

Aus dem Inhalt:

- Hans Michael Baumgartner, Vorwort
- Konrad Cramer, Der Gott der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen
- Wolfgang Röd, Ist der Gott der Philosophen tot?
- Ludger Honnefelder, Die Bedeutung der Metaphysik für Glauben und Wissen
- Bernhard Casper, Hermeneutische »Phänomenologie der Religion« und das Problem der Vielfalt der Religionen
- Heinz Robert Schlette, Was bedeutet »die Frage nach Gott« heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen
- Willi Oelmüller, Negative Theologie – auch heute ein philosophischer Sprechversuch über Gott
- Hans Waldenfels, Nachwort

Verlag Karl Alber Freiburg / München



Armin Adam

Despotie der Vernunft?

Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel

1999. 288 Seiten.

Band 65 der Reihe Praktische Philosophie. ISBN 3-495-47969-4

Die Politische Philosophie der Aufklärung hebt mit Thomas Hobbes' Versuch an, den Staat aus der Vernunft zu begründen. Die Crux aller neuzeitlichen Politischen Philosophie besteht darin, den Widerspruch von Freiheit und Unterwerfung aufzuheben. Die Vertragstheorie dient dazu, diesen Widerspruch zu lösen, indem der Staat aus dem Konsens derer begründet wird, die ihm unterworfen sein werden. Die Begründung für die Unterwerfung unter zwingende Institutionen liefert die Vernunft: Die Vernunft legt es nahe, Schranken für die willkürliche Freiheit zu akzeptieren. Das bedeutet aber, wie die Entwicklung von Hobbes bis Hegel erweist, die politische Identifizierung von Freiheit und Vernunft. Die Philosophie der Aufklärung kann den Staat nur noch in der Freiheit begründen. Doch gerade die Begründung des Staates aus Freiheit und Vernunft führt zum Absolutismus des Staates. Dieser Aspekt der Politischen Philosophie der Aufklärung wird hier prägnant porträtiert.

Aus dem Inhalt:

- Repräsentation und Autorisierung
- Legitimität und Absolutismus
- Moralität und Vernunft
- Freiheit und Sittlichkeit
- Ein kurzer Rückblick auf die Politische Philosophie der Aufklärung

Verlag Karl Alber Freiburg / München

