

# Anerkennung, Macht, Gewalt

von Michael Wladika

## Einleitung: Machtfragen

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL schreibt in kausalitätstheoretischem Zusammenhang:

Die Gewalt ist *die Erscheinung der Macht* oder *die Macht als Äußerliches*.<sup>1)</sup>

Und zwar wie?

Die *Macht* wird dadurch zur *Gewalt*, daß sie, eine objektive Allgemeinheit, mit der *Natur* des Objekts *identisch* ist, aber ihre Bestimmtheit oder Negativität nicht dessen eigene *negative Reflexion*-in-sich ist, nach welcher es ein Einzelnes ist. Insofern die Negativität des Objekts nicht an der Macht sich in sich reflektiert, die Macht nicht dessen eigene Beziehung auf sich ist, ist sie gegen dieselbe nur *abstrakte* Negativität, deren Manifestation der Untergang ist.<sup>2)</sup>

Die Macht wird ein Abstraktes, Fremdes, Vorchristliches. Sie hat nicht das Einzelne, sie hat nicht das Selbstbewusstsein in ihr selbst. Das Einzelne – sei es ein Volk, ein Staat, ein Mensch – findet seinen Selbstbezug, seine Selbstauffassung, seine eigene Selbst- und Weltinterpretation in dem, woran es zerbricht, nicht wieder. Daher zerbricht es.<sup>3)</sup> Das nehmen wir natürlich auf; es ist philosophisches Hochkarat.

In seinem zweiten Buch schreibt ARNOLD GEHLEN im Kontext seiner Institutionenlehre, auf philosophisch anthropologische Weise sprechend, von ‚Macht‘ so:

Dieses Bedürfnis nach Erweiterung des Handlungsspielraumes und des Verfügungkönnens charakterisiert das *genus humanum* überhaupt.<sup>4)</sup>

---

<sup>1)</sup> GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke*, 20 Bde., auf der Grundlage der Werke v. 1832-1845, Redaktion E. MOLDENHAUER u. K.M. MICHEL, Frankfurt/M. 1986, Bd. 6, 235.

<sup>2)</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, 421.

<sup>3)</sup> Man kann hier zur Illustration auch dies zitieren, wenngleich es eingeschränkter und auch aristotelisierend formuliert ist, wovon ich die Wendung oben frei halten wollte: „Was ist es dann aber, was Machtausübung zum Zwang, zur Gewalt werden lässt? Hier kann die Antwort nur in einem Rekurs auf die Subjektivität der Betroffenen liegen: Von Gewalt, von Zwang muss gesprochen werden, wenn die Einwirkung auf Handelnde deren Einheit mit sich selbst, die Einheit ihres Wollens zerreisst.“ (ROBERT SPAEMANN, „Moral und Gewalt“, in: *Grenzen*, Stuttgart 2002, 160-181, 164) Terminologisch muss man, zur Missverständnisvermeidung, vielleicht dazusagen: In den Komposita ‚Gewaltmonopol‘ und ‚Gewaltenteilung‘ sollte statt ‚Gewalt‘ ‚Macht‘ gesetzt werden.

<sup>4)</sup> ARNOLD GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt/M. 2004, 84.

Dies liegt an, man kennt diese Vokabeln aus GEHLENS noch berühmterem erstem Buch, des Menschen ‚Nichtfestgestelltsein‘, ‚Umweltfreiheit‘, ‚Weltoffenheit‘, ‚Antriebsüberschuss‘ und weiterem.<sup>5)</sup> Wir wollen das alles gut finden und aufnehmen. Denn es zeigt uns – dies *ein* Grund – den Menschen schon als von Natur aus nicht natürliches, sondern vielmehr etwa machtsuchendes Lebewesen.

Und JOHANNES DUNS SCOTUS, schön scholastisch und subtil distinguierend, lehrt uns, dass *infinita potentia* und *omnipotentia*, beide, versteht sich, in Bezug auf Gott gebraucht, zu unterscheiden sind. Dies wesentlich erkenntnisbezüglich: Die Omnipotenz scheint nur auf dem Wege des Glaubens, der *fides*, nicht von der natürlichen Vernunft her, *per rationem naturalem*, zugänglich zu sein.<sup>6)</sup>

Nun muss man nicht der, in der Tat auch ganz falschen und unter anderem auch eben deshalb so vielfältig nachgetretenen<sup>7)</sup> Auffassung LUDWIG FEUERBACHS sein, Theologie wäre der Sache nach Anthropologie,<sup>8)</sup> um dennoch einsehen zu können, dass gerade die Rede von Gott, wie sie die Tradition hindurch da ist, uns unendlich viel auch hinsichtlich des Menschen lehrt. Das wollen wir ebenso durchgehend bedenken, wenngleich in diesem Text gerade diese Linie, wegen zu vielfältiger Voraussetzungen, die hier allererst referiert werden müssten, nicht in den Vordergrund treten kann.<sup>9)</sup>

Diese alte Gottesprädikation, die *omnipotentia*, von der ja merkwürdigerweise gilt, dass sie rational erst gefasst werden kann, wo Gott Kind, also ohnmächtig, geworden ist, sie muss in Zusammenhang mit der Machtdiskussion bedacht werden. Denn man kann doch leicht sehen: Jedes andere, also jedes nicht menschwerdende Übergreifen Gottes über sein Anderes, die *creatura* insgesamt, wäre doch nur dies: gewaltsam, also nicht hell, durchleuchtet, eine wirkliche Einheit herstellend.

---

<sup>5)</sup> Siehe GEHLEN, *Der Mensch*, Wiesbaden 1997, passim.

<sup>6)</sup> JOHANNES DUNS SCOTUS, *Oxfordener Sentenzenkommentar*, distinctio 2, quaestio 2.

<sup>7)</sup> Ein eminentes Beispiel ist der hinsichtlich seiner historischen Kenntnisse und Darlegungen vielfältig sehr wichtige HANS BLUMENBERG.

<sup>8)</sup> Siehe LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, ‚Einleitung‘, in: *Werke*, 6 Bde., hrsg. E. THIES, Frankfurt/M. 1976, Bd. 5, 17ff.

<sup>9)</sup> Ich darf, zu einigen Dingen in diesem Zusammenhang, verweisen auf meinen Text: „Geschichtsphilosophie und Christentum“, in: *Armis et Litteris*, Bd. 13, hrsg. von der Theresianischen Militärakademie Wiener Neustadt, Wiener Neustadt 2004, 95-166.

Aber das sind Dinge, die weit voraus- und z.T. auch über das hier Darzulegende hinausweisen. Wir gehen jetzt viele Schritte zurück zu ganz Allgemeinem, und zwar so, dass wir dabei einige Räume der Tradition betreten, so weit dies hier dienlich und machbar scheint. Es soll nichts einfach nur Neues aufgetischt werden.

## I. Macht und Wesensausdruck. Metaphysisches

Macht, griechisch *dynamis*, Möglichkeit und Fähigkeit, lateinisch *potentia* in einem ganz weiten Sinn des Wortes, ist ein Grundwort der Philosophie. Macht ist zunächst im Bereich der Metaphysik zentral, wobei sich das, was metaphysisch zentral ist, ohnehin auch in den weiteren Systemteilen der Philosophie, so auch in der praktischen Philosophie, in Ethik und in Rechtsphilosophie, stets zur Geltung bringt.

Wir betrachten einige Momente der metaphysischen, zunächst der ganz weiten Fassung von ‚Macht‘, um von dieser sodann metaphysiktranszendente Machtauffassung abzuheben.

### I.1 Macht und Selbstverwirklichung

Einer der eminenten Metaphysiker unserer Tradition, BARUCH DE SPINOZA, bestimmt Gott zunächst begriffsmäßig so:

Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Seiende. [*Per Deum intelligo ens absolute infinitum.*]<sup>10)</sup>

Nun muss man zusätzlich bedenken: Die *potentia existendi* eines unendlichen Wesens muss unendlich sein.<sup>11)</sup> Daraus ergibt sich: Also existiert Gott.<sup>12)</sup>

Je realer das Wesen eines Seienden ist, je mehr Wirklichkeit, je mehr Vollkommenheit es enthält, um so größer ist die ihm zukommende ‚Aktuali-

---

<sup>10)</sup> BARUCH DE SPINOZA, *Ethica* I, definitio VI.

<sup>11)</sup> „Denn da existieren können ein Vermögen ist, so folgt, dass je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es um so mehr Kraft aus sich hat, um zu existieren. Daher muss das absolut unendliche Seiende oder Gott aus sich ein absolut unendliches Vermögen zu existieren haben, und er muss darum absolut existieren. [*Nam, cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit.*]“ (SPINOZA, *Ethica* I, propositio XI, scholium).

<sup>12)</sup> Es ist dies eine Form des ontologischen Gottesbeweises.

sierungstendenz<sup>13)</sup>. Das ist nicht nur eine Meinung, sondern metaphysisch gründlich. Wenn man nicht in letztlich indiskutable Auffassungen à la ‚Begriffe sind nur Begriffe, die wirkliche Wirklichkeit ist etwas ganz, ganz Anderes‘ fallen möchte,<sup>14)</sup> kommt man *metaphysisch* kaum daran vorbei.

So folgt nun auch, dass überall da, wo Seiendes ist, ja auch da, wo – zunächst einmal für sich festgehalten – nur das Wesen eines Seienden ist, *potentia* ist, *potentia* im Sinne von Selbstaktualisierungstendenz.

*Die Macht, die potentia, sie ist die Fähigkeit, dem eigenen Begriff gemäß zu sein, zu existieren.*<sup>15)</sup>

Gut hat das, nun bereits direkt auf den Menschen bezüglich, WOLFGANG RÖD so in der Kürze zum Ausdruck gebracht:

Der Mensch strebt nach Spinoza nicht nur nach Erhaltung des Lebens, sondern nach Erhaltung seines Seins im umfassenden Sinne, namentlich nach der Erhaltung des Geistes und seiner spezifischen Aktivität. Für Spinozas Betrachtungsweise ist es kennzeichnend, dass das Streben nach Erhaltung seiner selbst nicht nur als empirische Tatsache festgestellt, sondern metaphysisch als Ausdruck der göttlichen Macht, die sich in allem Endlichen äußert, gedeutet wird.<sup>16)</sup>

Da ist schon ein enger und wichtiger Zusammenhang zwischen Macht und Selbsterhaltung, Selbstaktualisierung. Es ist freilich nur *einer* der hier wichtigen Zusammenhänge.

Blicken wir noch da und dort in Texte hinein, die uns die metaphysische Grundbedeutung und Weite der Bestimmung ‚Macht‘ zeigen.

Etwa in DAVID HUME‘S zweite Ethik: ‚*self-interest*‘ liegt hier sehr nahe dem Zentrum aller ethischen Bestimmungen, *self-interest* im Sinne von Konzentration auf Selbsterhaltung und Selbststeigerung; alles muss sich *zumindest in Zusammenhang mit diesem* ausweisen.<sup>17)</sup> Man kann sehen, dass *self-interest* im Verhältnis zu dem, was das ‚*suum esse conservare*‘ bei SPINOZA ist, he-

---

<sup>13)</sup> Ich greife dieses treffende Wort aus einer kurzen Darstellung der Lehre SPINOZAS VON WOLFGANG RÖD auf (*Die Philosophie der Neuzeit I: Von Francis Bacon bis Spinoza*, in: *Geschichte der Philosophie*, hrsg. W. RÖD, Bd. VII, München 1999, 208-237, hier bes. 219).

<sup>14)</sup> Also in ganz schlichte Formen des Nominalismus.

<sup>15)</sup> Ich kann nur eben kurz anführen, dass diese Formulierung, die ich hier setzte, und ebenso und noch mehr die Gedankenführung SPINOZAS, wie ich sie nachzeichnete, ihre Vorgeschichte hat, bei RENÉ DESCARTES in erster Linie. Siehe dazu DESCARTES‘ Argumentationen in Zusammenhang mit der Gottesprädikation der ‚*summa potentia*‘ in den *Responsiones I*.

<sup>16)</sup> WOLFGANG RÖD, *Benedictus de Spinoza. Eine Einführung*, Stuttgart 2002, 16.

<sup>17)</sup> Siehe DAVID HUME, *An Inquiry concerning the Principles of Morals*, bes. etwa III. 20 und V. 4.

rabgestuft,<sup>18)</sup> eine viel *direktere* Form des Selbstinteresses ist. Das potenziert sich dann im 19. und 20. Jahrhundert nochmals gewaltig, in den Machtlehren, in denen Macht und Gewalt überhaupt ununterscheidbar werden.

Noch ein Blick, fundamentaler, in JOHN LOCKE'S Lehre von dem, was er ‚*power*‘ nennt. Er kommt dazu im Rahmen seiner Kausalitätstheorie. ‚*Power*‘ und ‚*causality*‘ stehen sehr nahe beieinander. Das diesbezüglich zentrale lange Kapitel 21 des zweiten Buches seines Hauptwerks, *An Essay concerning Human Understanding*, beschäftigt sich mit ‚*power*‘, in erster Linie – aber nicht nur – in Willenszusammenhang.

Auf empiristische Weise, beobachtend und verallgemeinernd, kommt der Geist zu diesem:

The mind ... considers in one thing the possibility of having any of its simple ideas changed, and in another the possibility of making that change; and so comes by that idea which we call *power*.<sup>19)</sup>

Dieser Bewusstseinsinhalt ‚Macht‘ oder ‚Fähigkeit‘, er ist auf diese empiristische Weise natürlich extrem problematisch und weich erreicht. LOCKE aber will viel darauf bauen.<sup>20)</sup> Introspektion scheint hier zu helfen,<sup>21)</sup> einen sichereren Beobachtungsboden zu liefern:

The idea of the *beginning* of motion we have only from reflection on what passes in ourselves; where we find by experience, that, barely by willing it, barely by a thought of the mind, we can move the parts of our bodies, which were before at rest.<sup>22)</sup>

Der Wille oder vielmehr: bestimmte Formen von Willenswirklichkeit, das ist es, was uns ganz allgemein erschließt, was *Macht* ist. Wir erfahren in uns Objektivierungsmöglichkeit; diese in ihrem Ingesamt, das ist unsere Macht.

Macht ist ‚Ausdrucksfähigkeit‘, ‚*ability*‘, ‚Kausalität‘, ‚Wirkungsweise‘, ‚*power*‘, ‚Kraft‘, ‚*force*‘.

---

<sup>18)</sup> So sehr HUME auch betont, dass *in ethicis* keineswegs alles auf das Selbstinteresse bzw. auf die Selbstliebe zurückführbar ist.

<sup>19)</sup> JOHN LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II. 21. 1.

<sup>20)</sup> So etwa seinen Gottesbeweis in Buch IV des *Essay concerning Human Understanding*.

<sup>21)</sup> Vgl. dazu D.J.O'CONNOR, *John Locke*, Harmondsworth 1952, 91ff. O'CONNOR bedenkt auch in diesen Zusammenhang gehörige Unterschiede zwischen LOCKE und HUME. Man müsste langsamer und ausführlicher abwägen, inwiefern HUME empiristisch konsequenter die Unsicherheit auch des introspektiv betrachteten Erfahrungsbodens als Absprungbasis für Begriffe wie Kausalität betont und wie sich daher bei beiden Denkern auf unterschiedliche Weise Erfahrung von Macht überhaupt konstituiert. Nach dieser Konstitution gefragt zu haben, ist ihr spezifischer Beitrag, ein bei beiden Denkern freilich auf betont empiristische und d.h. methodisch weitgehend: narrative Weise vorgelegter Beitrag.

<sup>22)</sup> LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II. 21. 4.

*Jedes Wesen hat die Macht, jedes Wesen vermag genau das auszudrücken, was es ist.*

Das ist zunächst einmal eine rein ontologische Feststellung. Wir werden vielleicht sagen, dass es eine schöne Feststellung ist. Und wir werden vielleicht auch sagen, dass sie sich hart an der Grenze zur Tautologie bewegt.

Ethisch lautet sie so:

*Jedes Wesen soll genau das ausdrücken, was es ist.*

Natürlich ist die metaphysische und ebenso die ethische Tradition alles andere als eine Einheitssoße. Aber: in Bezug auf den Status ihrer beider Aussagen als rein ontologischer Feststellungen ist da zunächst Ununterscheidbarkeit. Und so ist nun auch dieser Sprung zu weit Älterem möglich: Wir erinnern gleich und kurz an einige Momente in PLATONS Gerechtigkeits- und Ordnungsspekulation im *Gorgias* und in der *Politeia*.

## I.2 Verkehrung von Macht: Gewalt

Wer das Gerechte gelernt hat, ist gerecht.<sup>23)</sup>

So lehrt uns SOKRATES in PLATONS Dialog *Gorgias*. Nun ist das Gerechte nicht irgend etwas. Vielmehr: Die Gerechtigkeit ist *die* Kardinaltugend schlechthin, *die* Form, in der sowohl der Einzelne wie jegliche Weise von Gemeinschaft ernsthafte Wirklichkeit erlangt, Tüchtigkeit (*areté*).<sup>24)</sup>

Gerechtigkeit ist, so die berühmte Definition in PLATONS *Politeia*, dies, dass „jeder das Seine tut.“<sup>25)</sup> Sie ist das Separierende, die Tüchtigkeit, die jeden das Seine und nur das Seine tun lässt.<sup>26)</sup> Die Gerechtigkeit wird hier so als das gefasst, welches allen anderen Grundtugenden die Kraft gibt, die Macht gibt, dass sie da sind und erhalten werden.<sup>27)</sup> Sie ist erschaffend und erhaltend. Sie bringt Bestimmtheit und Selbstzusammenstimmung erst hervor.<sup>28)</sup>

---

<sup>23)</sup> PLATON, *Gorgias* 460b.

<sup>24)</sup> Ich verweise hinsichtlich PLATONS Lehre von den Kardinaltugenden auf das gesamte Buch IV der *Politeia*.

<sup>25)</sup> PLATON, *Politeia* 433a.

<sup>26)</sup> Man pflegt insofern von Idiopragie zu sprechen.

<sup>27)</sup> Siehe PLATON, *Politeia* 433b

<sup>28)</sup> Sie steht somit sehr nahe dem Inhalt des größten Lehrstücks PLATONS, der Idee des Guten, welche „an Würde [*presbeia*] und Kraft [*dynamis*] über das Sein hinausragt.“ (*Politeia* 509b) Oder sie steht, wenn wir nochmals zurückblicken, sehr nahe bei SPINOZAS Gott.

Damit ist unmittelbar der Ordnungsbegriff verknüpft, der Ordnungsbegriff, wie er näher in eminenter Weise wiederum im *Gorgias* Gegenstand ist. Dieser Dialog bildet sogar, wie mit vollem Recht gesagt wurde, „die erste philosophische Ordnungsspekulation.“<sup>29)</sup> Die hier einschlägigen griechischen und systematisch zunächst Platonischen Bestimmungen *taxis* und *kosmos* meinen Ordnung, näher schöne Ordnung, gute Ordnung. Das Sein und seine Ordnung sind gut, Selbsta Ausdruck. Die *areté*, also die Güte, die Tauglichkeit von was auch immer entsteht nicht irgendwie, sondern setzt immer voraus Ordnung (*taxis*), richtiges Verhalten (*orthotes*) und Kunst (*techne*).<sup>30)</sup> All dies aber entsteht nur unter der Voraussetzung der Gerechtigkeit, wie sie oben bestimmt wurde. Nur dort, wo ein Wesen je für sich und seiner Natur nach, seiner Bestimmung nach handelt bzw. allgemeiner: sich verwirklicht.

Es gehört, um von daher nun näher zur Bestimmung der Gewalt zu kommen, hierzu noch dieses:

Unrecht leiden ist besser als Unrecht tun.<sup>31)</sup>

Denn Unrechttun bedeutet auf jeden Fall für den Handelnden eine Schädigung seiner Seele, eine Minderung der *areté*, der Macht und Ausdrucksfähigkeit seiner Seele.

*Gewalt ist als eine Verkehrungsform natürlicher Wesenverwirklichung aufzufassen, natürlicher Verwirklichung von Gerechtigkeit nämlich.*<sup>32)</sup> *Gerechtigkeit dagegen ist das naturgemäß (der Natur der – allerdings metaphysisch aufgefassten – Freiheit gemäß) Mächtige.*

Es entsteht die Frage: Wie sind Verkehrungen möglich? Es liegt dies an der Gewohnheit, dem *ethos*, der Gemeinschaft, der *polis*, der Erziehung und Bildung, *paideia*. Das lässt sich leichthin sagen. Und es ist großartig durchgeführt, in den beiden größten Ethiken der Antike, PLATONS *Politeia*<sup>33)</sup>

---

<sup>29)</sup> HENNING OTTMANN, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, Stuttgart 2001, 19.

<sup>30)</sup> Siehe PLATON, *Gorgias* 506d.

<sup>31)</sup> PLATON, *Gorgias* 477a u.ö.

<sup>32)</sup> Tyrannische Herrschaft beispielsweise ist als Gewalt aufzufassen. Hier könnte auf vielerlei *Seditio*-, Rebellionstheoretisches gerade in mittelalterlicher Staatslehre verwiesen werden. Freilich: Man muss die Figur des Tyrannen, die für PLATON und von PLATON an so grundlegend wichtig für die Naturrechts- und Staatstheorien der Tradition war, nicht für so grundlegend wichtig halten, ja man kann dies letztlich jedenfalls von KANT an nicht mehr, wobei KANT selbst diesbezüglich auf Momente bei HOBBS und HUME zurückgreift (Siehe IMMANUEL KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, II. Teil).

<sup>33)</sup> Siehe bes. *Politeia* II und III.

und ARISTOTELES<sup>34)</sup> *Nikomachischer Ethik*.<sup>34)</sup> Nur: Dies ist selbstvoraussetzungshaft: Das Wesen des Menschen muss bereits von sich abgewichen sein, um von sich abweichen zu können, was dann weiter im Sinne von Erziehungslehren usf. konkretisiert werden kann.<sup>35)</sup>

Man kann hier mit KANT – allerdings so, dass damit nichts Kantspezifisches zum Ausdruck gebracht ist – kurz so sagen:

Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen.<sup>36)</sup>

So kann entsprechend kein metaphysisch gefasstes Wesen von sich, von seiner Natur abweichen. Dazu muss es erst Selbstunterscheidung sein, Selbstbezug.

Man könnte hier freilich vielfältige Lehren von der, wie ich es nenne, ‚Weise des ungünstigen Zusammentreffens‘, wie sie viele Denker der Tradition vortragen,<sup>37)</sup> hereinnehmen, Lehren, die allesamt dem Menschen seine Natürlichkeit nicht rein, nicht vollständig abstreifen – und dennoch Verkehrungen, Irrtum, das Böse, für uns hier: Gewalt als spezifisch von Macht unterschieden, zu erklären unternehmen. Dies aber geht letztlich nicht und kann letztlich nicht gehen, wie man sich allerdings erst von transzendentalphilosophischer Reflexionsstufe aus vollständig deutlich machen kann.

Man könnte hier freilich weiters auf eine der ‚mittleren Phasen‘ in AURELIUS AUGUSTINUS<sup>38)</sup> Denken blicken und die großartige Lehre vom Bösen als der *perversitas* hinzuziehen, wie sie etwa in *De vera religione* vorgetragen wird: die Lehre vom Hochmut, der *superbia*, als dem Laster schlechthin, welches das Verkehrende ist, dies, dass wir nicht nach oben, sondern nach unten blicken, herabblicken, uns solcherart dem unter uns Stehenden angleichen, dieses erheben, damit letztlich das Unterste zuoberst, das Oberste zuunterst kehren.<sup>38)</sup>

Aber diese spezifisch christlich-neuplatonische Lehre vom Bösen ist so reich, auch an bestimmten christlichen Inhalten, dass sich das nicht so einfach dazwischenschreiben und vermitteln lässt. Es genügt uns hier zu sagen, dass sie ontologische Form ist.

---

<sup>34)</sup> Siehe bes. *Nikomachische Ethik* II.

<sup>35)</sup> PLATON weiß das, wie die ironisch-komischen Passagen am Anfang von Buch VIII der *Politeia* zeigen, in welchen dargelegt werden muss, wie denn die wahrhafte Verfassung einer Gemeinschaft in schlechtere Formen überzugehen begonnen hat.

<sup>36)</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 294/B 350.

<sup>37)</sup> PLATON selbst etwa schon im *Theaitetos*, DESCARTES *Meditationes* IV. 8, weiter in seiner Lehre vom ‚*verus error naturae*‘ *Meditationes* VI. 17ff. usf.

<sup>38)</sup> Siehe AURELIUS AUGUSTINUS, *De vera religione*, bes. XII. 23-XIV. 28.



### I.3 Abschließend zu metaphysischen Formen, in denen Macht und Wesen gedacht werden

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ zeigt metaphysisch: Alles Substantielle ist Ausdruck, Ausdruck einer Seinswirklichkeit. Er beschreibt die Ausdrucksfähigkeit, die Expressivität der Monaden. Er beschreibt sie bis in deren Individualität hinein.<sup>39)</sup> Die grundlegenden Wirklichkeiten, die Substanzen, sie sind Monaden: Einheiten, die Kräfte, die Tätigkeiten sind. Alles, was sie sind bzw. werden, erfolgt „aus einem inneren Prinzip [*d'un principe interne*].“<sup>40)</sup>

Für mich muss jede einfache Substanz (d.h. jede eigentliche Substanz) die wirkliche unmittelbare Ursache ihres ganzen inneren Handelns und Leidens sein, und im streng metaphysischen Sinne gesprochen, ist ihr überhaupt kein anderes Handeln und Leiden eigen als das, welches sie selbst hervorbringt. [*Chez moi, toute substance simple (c'est-à-dire toute substance véritable) doit être la véritable cause immédiate de toutes ses actions et passions internes; et, à parler dans la rigueur métaphysique, elle n'en a point d'autres que celles qu'elle produit.*]<sup>41)</sup>

Was ist, das sind Herauentwicklungen. Das ist natürlich keineswegs platt deterministisch zu verstehen, sondern vielmehr metaphysisch sehr gediegen:

Alles ist also im Menschen, wie überall, im voraus sicher und bestimmt, und die menschliche Seele ist somit eine Art geistiger Automat. [*Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel.*]<sup>42)</sup>

Dieser geistige Automat ist sich entwickelnd, Potenzen verwirklichend, so seine *Macht* realisierend:

In Gott ist die Macht, die der Ursprung von allem ist. ... Dem entspricht bei den geschaffenen Monaden das Subjekt oder Fundament. [*Il y a en Dieu la Puissance, que est la source de tout. ... Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le Sujet ou la Base.*]<sup>43)</sup>

In den geschaffenen Monaden ist dies nachahmungshaft da, „je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit [*à mesure qu'il y a de la perfection*].“<sup>44)</sup> Oder anders: Die Kraft der Nachahmung ist der Grad der Vollkommenheit.

Da sind Entsprechungslinien, Entsprechungsschichten durch die ganze Wirklichkeit hindurch: die Tiere sind mächtig, die Pflanzen, die Menschen.

---

<sup>39)</sup> Eine Angelegenheit, in der er in manchen Renaissancedenkern seine Vorläufer hat; ich verweise vor allem auf MARSILIO FICINO.

<sup>40)</sup> GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Monadologie*, § 11.

<sup>41)</sup> LEIBNIZ, *Theodizee*, § 400.

<sup>42)</sup> LEIBNIZ, *Theodizee*, § 52.

<sup>43)</sup> LEIBNIZ, *Monadologie*, § 48.

<sup>44)</sup> LEIBNIZ, *Monadologie*, § 48.

Alle, insofern sie einen bestimmten geistigen Wirklichkeitsgehalt ausdrücken bzw. dieser Ausdruck sind.

Mit allen diesen Entsprechungen, die sich durch die große und ganz, ganz lange metaphysische Tradition ziehen, aus der wir nur einige Spitzen herausgehoben haben, mit allen diesen Entsprechungen ist es nun dort, wo die Natur, überhaupt alles Seiende, gedanklich weggewischt wird, vorderhand einmal vorbei. *Macht konstituiert sich dann nur mehr freiheitsmäßig.* Und ‚freiheitsmäßig‘ heißt nun: aus freier Selbstbestimmung, nicht aus Selbstverwirklichung einer Natur, eines Wesens des Menschen sich ergebend. Natur wird nicht mehr als Macht erfahren. Man sieht dies in dem Erstaunen, das dort auftritt, wo sie doch wieder einmal oder immer wieder so erlebt wird.

Man wird diesen Schritt – es ist der gleich näher zu fassende Schritt, den die *Transzendentalphilosophie* macht – als unerfreulich und als erfreulich empfinden. Da ist eine gewisse natürliche Trauer,<sup>45)</sup> doch andererseits muss man klarerweise gedanklich auch sehen: So, wie wir dies mit einer Reihe eminenter vorkantischer Denker geschildert haben, geht es nicht mehr, wir können in jene Welt nicht einfach zurück.<sup>46)</sup> RÖD spricht mit Blick auf SPINOZA beispielsweise sehr direkt und einfach von dessen „Programm einer rein beschreibenden, nicht-imperativischen Ethik.“<sup>47)</sup> Ethik als narrative Angelegenheit, das ist aber doch nicht ein ‚Programm‘ oder auch eine interessante, vielleicht gar weiter zu verfolgende Alternative, sondern eine Einsicht. Wenn sie da ist, und wenn damit auch das Wissen dessen da ist, dass Freiheit nicht einfach beschrieben, dass sie in ihrem Sein nicht festgelegt werden kann, dann ist auch gleich der Schritt zur Transzendentalphilosophie erforderlich, den wir nun machen.

## II. Freiheit, Selbstbezüglichkeit, Seinsunabhängigkeit

*Ontologisch* den Menschen zu fassen, das scheint nun vorbei. Er *ist* nicht die *humanitas*, sondern er vergegenständlicht sie zum Beispiel.

---

<sup>45)</sup> Wie man nicht zuletzt empfinden kann, wenn man an jene mit dem Auftreten von Transzendentalphilosophie nicht nur äußerlich-zeitnah verbundene saubere Revolution zurückdenkt.

<sup>46)</sup> Wie ich da und dort anzudeuten versuchte (Tautologisches und ebenso Widersprüchliches von Selbstverwirklichung, Frage nach der Möglichkeit von Verkehrungen).

<sup>47)</sup> RÖD, *Benedictus de Spinoza*, 27.

Von *einer* Form praktisch vorgegebener Natürlichkeit, von der zweiten Natur des Menschen nämlich, jener, die Gewohnheit, Gemeinschaft, sittliche Zusammenhänge, in denen keiner nicht steht, formten, versuchten sich nun bereits die *antiken Sophisten* loszulösen.

## II.1 Sophistisches

Dann wird Macht zu einer natürlichen Größe. Es entstehen Machtformen und -gestalten wie jene, die mit den antiken Sophisten THRASYMACHOS und KALLIKLES verbunden sind.

Man kann, in Bezug auf die Auffassungen des THRASYMACHOS, die folgende Zitatzusammenstellung machen:

Erstens:

Die Menschen machen keinen Gebrauch von der Gerechtigkeit.<sup>48)</sup>

Zweitens:

Das Gerechte (*to dikaion*) ist nichts anderes als das für den Stärkeren Zuträgliche (*to symphéron*).<sup>49)</sup>

Drittens:

Den Herrschenden zu gehorchen ist gerecht.<sup>50)</sup>

Und viertens:

Gerechtigkeit und das Gerechte kommen in Wirklichkeit einem anderen zugute, als Vorteil des Stärkeren und des Regenten, aber zum eigenen Schaden des Untergebenen und Dienenden. Die Ungerechtigkeit aber ist das Gegenteil; sie herrscht über die wahrhaft Einfältigen und Gerechten, und diese, die Regierten, tun das, was jenem als dem Stärkeren Vorteil bringt.<sup>51)</sup>

Das ist doch prägnant.

THRASYMACHOS geht, wie man sieht, von der ersten, von der natürlichen Natur des Menschen aus. Aus dieser ergibt sich einiges. Das beschreibt er. Das ist aktuell. Er beschreibt ein Machtgefüge. Er geht von der so genannten faktischen Geltung aus. Jedem Akt der Gerechtigkeit von Seiten der Regierten entspricht ein Akt der Ungerechtigkeit von Seiten der

---

<sup>48)</sup> THRASYMACHOS, Frg. 85 B 8.

<sup>49)</sup> PLATON, *Politeia* 388c.

<sup>50)</sup> PLATON, *Politeia* 339b.

<sup>51)</sup> PLATON, *Politeia* 343c.

Regierenden. Was man sieht, ist: THRASYMACHOS spricht schon dort von „leerem Geschwätz“,<sup>52)</sup> wo es um den Begriff der Gerechtigkeit geht, um sog. formale Gerechtigkeit, um die, wenn wir noch einmal zurückblicken, ontologische Genesis von Ordnung. Er weiß natürlich, so gut dies etwa THUKYDIDES weiß, den man diesbezüglich vergleichend auch immer wieder herangezogen hat,<sup>53)</sup> dass Gerechtigkeit und Recht in der Wirklichkeit über weite Strecken an sog. politische Herrschaftsausübung, die sich auf sehr unterschiedliche Weise konstituieren mag,<sup>54)</sup> gebunden sind. Nur lassen sich diese eben nicht gediegener gestalten, wenn man nicht zuerst einmal begrifflich über die erste Natur des Menschen hinausgekommen ist.

Man wird sagen können, dass die Auffassung, moralische und rechtliche Bestimmungen seien weder gottgewollt noch in der Natur verankert, also nicht *physei* da, gemeinsame Auffassung aller Sophisten ist. Diese Bestimmungen sollen vielmehr *thesei* sein, gesetzt, konventionell, artifiziell hervorgebracht, einander vielfältig widersprechend.

ARCHELAUS prägnant:

Und das Gerechte und Hässliche ist nicht so von Natur aus (*physei*), sondern auf Grund von Sitte (*nómo*).<sup>55)</sup>

THRASYMACHOS: Gerechtigkeit ist „Nutzen des Stärkeren (*kraittonos symphe-ron*).“<sup>56)</sup> Was dem Stärkeren nützt, das erhält den Namen ‚gerecht‘. Dann auch wieder den Namen ‚ungerecht‘. Dies ist eine thetische Angelegenheit. Man kann, wenn man will, THRASYMACHOS als den ersten Soziologen der Macht bezeichnen. Er sagt, wie die Welt auf der Oberfläche ist. So machen es alle, will er sagen, sie suchen ihren Nutzen. Und das nennen sie dann ‚gerecht‘.

KALLIKLES, der Hauptsophist in PLATONS Dialog *Gorgias*, vertritt die Ansicht, dass Gerechtigkeit darin bestehe, sich mit Gewalt durchzusetzen. PLATON wird später sagen,<sup>57)</sup> dies wäre eine Ansicht, die so manche junge Bürschelchen vertreten haben. So wird es sein.

---

<sup>52)</sup> PLATON, *Politeia* 336b.

<sup>53)</sup> Siehe etwa OTTMANN, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2, 28.

<sup>54)</sup> Man könnte hier die Legitimität-Legalität-Unterscheidung, oder auch, mit KANT gesprochen, jene zwischen Rechlichkeit und Rechtmäßigkeit (siehe KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, A 173ff./B 203ff.) heranziehen. Das wäre denn zugleich eine Verbindung zurück zur oben angesprochenen *Seditio*-Problematik (auf die KANT denn auch direkt eingeht, a.a.O., A 176ff./B 206ff.).

<sup>55)</sup> ARCHELAUS, Frg. 60 A 2.

<sup>56)</sup> PLATON, *Politeia* 338c.

<sup>57)</sup> Siehe PLATON, *Nomoi* X 890a.

Schon GORGAS selbst, des KALLIKLES Lehrer und Vorbild, hat vom ‚Recht des Stärkeren‘ erzählt; das wiederum hat – dies ist überraschungsfrei – FRIEDRICH NIETZSCHE bekanntlich fasziniert.<sup>58)</sup> KALLIKLES nun behauptet, dass jedenfalls bisherige, sog. konventionelle Gerechtigkeitsauffassungen sich nicht nur über Interessen unserer naturischen Natur hinwegsetzen, sondern sogar Entstellungen, Perversionen des Natürlichen und Strategien zur Unterdrückung derer, die von Natur aus zur Durchsetzung ihrer Interessen befähigt und daher auch schon, wie er meint, befugt seien, darstellen.

Wir verbilden die Besten und Kräftigsten unter uns gleich von Kindheit auf, wir zähmen sie wie die Löwen durch allerhand Zauberweisen und Beschwichtigungsworte, Sklavensinnworte flößen wir ihnen ein mit dem Gerede von Gleichheit, auf der beruhen soll, was gerecht ist und schön und schicklich. Aber es muss nur ein Mann kommen, der die nötige Krafternatur besitzt, dann schüttelt er alle diese Fesseln ab, zerbricht sie, befreit sich, tritt unsere papierenen Gesetze, alle ihre Beschönigungen und Beschwichtigungen und alle Naturwidrigkeiten mit Füßen, reckt sich in die Höhe, und er, der unser Sklave war, steht da als unser Herr. Das ist der Sonnenaufgang des Naturrechts.<sup>59)</sup>

KALLIKLES beschreibt eine gewisse Herkunft, eine gewisse Genesis des Gesetzes. Diejenigen, die Gesetze machen, verfolgen ausschließlich ihre eigenen Interessen im Sinne ihrer eigenen ersten Natur. KALLIKLES will reiner Naturalist sein und insofern revolutionär. Dies ist aber widersprüchlich. Denn zum einen geschieht dasjenige, dessen Durchsetzung er wünscht, seiner eigenen Ansicht nach ohnehin immer schon: Das Stärkere setzt sich durch; es liegt dies Pleonastische in der Redewendung vom ‚Recht des Stärkeren‘. Zum anderen ist die Forderung, die er aufstellt, die Forderung, „dass nicht das Stärkere vom Schwächeren gehindert, sondern das Schwächere vom Stärkeren beherrscht und geführt werde, dass das Stärkere vorangehe und das Schwächere folge“,<sup>60)</sup> diese Forderung ist für ihn auf keine Weise begründbar. Das ist eine Widersprüchlichkeit aller naturalistischen praktischen Philosophie. KALLIKLES‘ Machtstreben, sein Wunsch, es den berühmten und erfolgreichen Tyrannen gleichzutun, all dies steht unter demselben Widerspruch.

Man sieht:

Von Macht wird – gerade von den antiken Sophisten – viel gesprochen, auf eine bestimmte Theorie der menschlichen Natur abgestützt.<sup>61)</sup> Dazu

---

<sup>58)</sup> Siehe dazu ANDREAS GRAESER, *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, in: *Geschichte der Philosophie*, hrsg. W. RÖD, Bd. II, München 21993, 75ff.

<sup>59)</sup> PLATON, *Gorgias* 483e-484b.

<sup>60)</sup> GORGAS, *Frg.* 82 B 11.

<sup>61)</sup> Eine naturalistische, die Überbaugedanken impliziert.

treten Beobachtungen des dann ja immer und gern und stolz so genannten ‚wirklichen‘ Handelns der Menschen und der Völker. Macht geht da, so scheint es, vor Recht, vor Gerechtigkeit. Man pflegt von einem ‚Realismus der Macht‘ zu sprechen.

*Damit, dass Macht so zu einer natürlichen Größe wird, ist dies verknüpft, dass Macht und Gewalt ununterscheidbar werden.*

Die Rhetorik der Sophisten zielt auf Überredung, und Sophisten vergleichen die Fähigkeit zur Überredung selbst mit der Gewalt. Es geht darum, ‚gewaltig zu reden‘ (*deinos legein*) (*Menon* 95c). ... Das Reden gilt ... als ein Überwältigen.<sup>62)</sup>

Man kann, wenn man will, zur Illustration des Verhältnisses zwischen Macht und Gewalt, wie es sich hier auf dieser Stufe darstellt, an das in rhetorischem und sophistischem Zusammenhang eminent wichtige griechische Wörtchen *peitho* erinnern. *Peitho* heißt Überredung und Überzeugung.

Wir sagten, dass damit Macht auf sophistische Weise zu einer natürlichen Größe wird, Macht und Gewalt ununterscheidbar werden. Man kann jetzt sehen: *Diese Ununterscheidbarkeit ist*, da dasjenige, worein die Unterschiede hier verfließen, rechtlos, gerechtigkeitsfrei ist, *die Gewalt*.

Aber dies ist eine natürliche und daher freiheitsbezüglich auf eine einfache Weise selbstwidersprüchliche Auffassung von Selbstbezüglichkeit, von Selbsterhaltung und Selbststeigerung. Ungleich ernsthafter ist das Folgende.

## II.2 Kants Lehre vom akosmischen Ich

Das Ich beispielsweise bei THRASYMACHOS und KALLIKLES, das ist freilich anachronistische Rede, sagen wir also besser: die Stärkeren, die Einfältigen, eine starke oder schwache menschliche Natur, all dies sind Größen, die sich z.T. in einigermaßen abstrakter Selbstbezüglichkeit aus der zweiten Natur des Menschen, die wir ‚*humanitas*‘ zu nennen pflegen, herauszuwinden suchen. Es sind natürliche Größen. Es sind Größen, die sich aus bestimmten und auch aus sehr allgemeinen Nomos-Ordnungen herausreflektiert haben. So treten sie widersprüchlich in die Physis-Ordnung – *physis* hier nun als natürliche, als erste Natur – ein. Gerade die Physis-Ordnung aber, in die erste subjektive Freiheitsauffassung – das ist freilich schon etwas<sup>63)</sup> – bei

---

<sup>62)</sup> OTTMANN, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/1, Stuttgart 2001, 214.

<sup>63)</sup> Zur daher hohen, wichtigen Stellung der antiken Sophisten siehe HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, in: *Werke*, Bd. 18, 406ff.

den antiken Sophisten untergeht, sie ist dies: *thesei*, gesetzt, hervorgebracht, Reflexionsprodukt.<sup>64)</sup>

Wir stehen bei dem, was Transzendentalphilosophie heißt, wir stehen bei IMMANUEL KANT.<sup>65)</sup>

Zunächst: Was heißt ‚transzendental‘? ‚Transzendental‘ heißt ‚erkenntnismöglichend‘. Die Kantische Frage ist die nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen. Und zwar wird diese Frage als eine logische, als eine prinzipielle gestellt.

Es wird Kantisch endgültig<sup>66)</sup> Schluss gemacht mit jeglicher Art von Realismus, also einer Auffassung, die davon ausgeht, dass es unabhängig von unserem Erkennen Gegenstände gibt, die fertig da und abzubilden sind. Erkennen soll dann Abbilden, Prüfen des Erkennens Vergleich zwischen den apart nebeneinander stehen sollenden Elementen Abbild und Abgebildetes sein. Es wird nicht abgebildet, es kann vor allem nicht abgebildet werden. Was sollte auch abgebildet werden? Was abgebildet werden soll, muss doch vorausgesetzt sein. Das ist vorbei.

Es gilt transzendentalphilosophisch vielmehr: Auf dass Gegenstände für uns sein können, müssen wir diese hergestellt, müssen wir *logisch gehandelt* haben.<sup>67)</sup> Erkenntnis von Gegenständen ist nur dann möglich, wenn Gegenstände Konstituiertes sind.<sup>68)</sup> Ohne Subjekt kein Objekt. Es tritt mit logischer Notwendigkeit das *Subjekt* in die Mitte, das Ich als ein tätiges, nicht nur aufnehmendes. Das Ich bringt seine Welt hervor, bildet sie nicht nur ab.

Das schlechthin Revolutionäre an KANT dabei ist, dass er nichts über Gegenstände, Seiendes, und sei es auch subjektiv Seiendes, den Menschen, die Seele usf. erzählt, sondern eine prinzipielle Reflexion anstellt, die auf

---

<sup>64)</sup> Man kann dies heute vielleicht besonders gut – und viel leichter als an der antiken Ausdrucksweise – an jener gegenwärtigen Variante dieser sophistischen Überlegungen sehen, die sich sozialdarwinistischen Vokabulars bedient.

<sup>65)</sup> Ich darf auf meine Darstellung des KANTischen Denkens verweisen: „KANT: Theoretische Einsichten und Freiheitswirklichkeiten“, in: *Arms et Litteris*, Bd. 16, hrsg. von der Theresianischen Militärakademie Wiener Neustadt, Wiener Neustadt 2006, 105-216.

<sup>66)</sup> Natürlich gab es in der Tradition immer wieder Ansätze dazu. Der neukantianische Blick in die Geschichte der Philosophie, dem jeder Denker vor KANT zu einem kleineren oder größeren KANT wird, ist nichts ganz Zufälliges.

<sup>67)</sup> KANT spricht diesbezüglich von ‚Handlungen des Verstandes‘ (etwa *Kritik der reinen Vernunft*, A 69/B 94).

<sup>68)</sup> Dies ist das Ende aller unmittelbaren Metaphysik, die stets von Seiendem, Seiendem als Seiendem, solchem, welches dem Seienden an ihm selbst zukommt, gesprochen hat (vgl. nur etwa gleich die erste Definition der Metaphysik überhaupt: ARISTOTELES, *Metaphysik* IV. 1), ohne die darin bereits liegende Synthesis- und Vergegenständlichungsleistung gesehen zu haben.

Möglichkeitsbedingungen geht: Unter welchen Voraussetzungen habe ich Inhalte, habe ich Gegenstände, habe ich Welt? Was hier als Voraussetzung erforderlich ist, ist zu setzen, was nicht, das nicht.

Wir sagten, dass das Ich von KANT und bleibend – was auch immer dann *weiter* noch dazu zu sagen sein mag und was über einige Strecken die oder jedenfalls einige der auf KANT folgenden Denker gesagt haben – als weltkonstituierend erkannt ist. Damit nun tritt das Ich aus jeglicher Ordnung des Kosmos heraus, ist als *das Setzende* aller möglichen Ordnungen erkannt. Anders gesagt: Das Ich muss nun als *das Freie* in einer aller vorhergehenden Tradition unbekanntem Weise gedacht werden.

Und dieses Denken steht in KANTS Ethik da, in der nach den Bedingungen der Möglichkeit von Selbstbestimmung, und zwar wahrhafter, moralisch guter Selbstbestimmung gefragt wird. Welches sind die Voraussetzungen dafür, dass ich von einer Handlung, von einer Willensbestimmung, von einer Absicht kritikfest sagen kann, sie sei frei, sie sei gut?

Es stellt sich bei KANT heraus, dass wir in Beantwortung der Frage nach dem *Guten*, nach dem, was *freiheitsentsprechend* sein können soll, nicht von bestimmten Inhalten, auch nicht von bestimmten Tugenden ausgehen können. Dies wären empirische Dinge, Dinge, in denen wir uns auf bestimmte Erfahrungen stützen, denen die Notwendigkeit und die Freiheit fehlte. *Damit kritisiert KANT die gesamte Tradition, in welcher niemals die Freiheit schlechthin auf sich selbst gestellt wurde.*<sup>69)</sup> Er aber abstrahiert von aller Materie, allem Gegenstand, allem Inhalt unserer Handlungen, unserer Freiheit.<sup>70)</sup> *Dies ist ein ungeheurer Befreiungsschritt.* Und so ist, ganz konsequent, allein „die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung“<sup>71)</sup> als dasjenige zu qualifizieren, welches das praktische Gesetz zum praktischen Gesetz macht, welches das Gute zum Guten macht. Die Gesetzlichkeit selbst wird hier zum Gesetz erhoben.

Also kann ein vernünftiges Wesen sich *seine* subjektiv-praktischen Prinzipien d.i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muß annehmen, daß die bloße Form derselben, nach der jene *sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken*, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.<sup>72)</sup>

---

<sup>69)</sup> Ich exponiere mich mit der Aussage, dass dies nicht nur der Kantischen Auffassung von der Sache nach, sondern tatsächlich in aller Pauschalität so ist.

<sup>70)</sup> Manche schimpfen hier über Formalismus und besorgen sich zusätzlich ‚Materiales‘. Aber man kann doch sehen, dass solche Naivität nach KANT nicht mehr möglich ist – es glaubt auch letztlich keiner mehr daran.

<sup>71)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49.

<sup>72)</sup> KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 49.



Maximen bzw. Absichten und Gesetze stehen nicht nebeneinander. Maximen sollen zugleich als Gesetze gedacht werden können; und sie haben bestimmte Inhalte. Es ist hiermit offensichtlich ganz seltsam bewandt: Die Gesetzmäßigkeit soll sich von sich zu bestimmtem Inhalt abstoßen und in diesem doch bei sich sein. Wir verlieren also unsere Freiheit gar nicht, indem wir bestimmte Inhalte nicht nur schätzen, sondern die Wirklichkeit unserer Freiheit mit ihnen unlösbar verbinden.

Das alles ist denkbar weit davon entfernt, eine ‚Wissenschaft von der menschlichen Natur‘ – HUME’S ‚*science of man*‘ oder ‚*science of human nature*‘<sup>73)</sup> – zu sein. Es ist vielmehr die prinzipielle Herausbewegung aus allen natürlichen Fragestellungen. Dies ist, wenn heute mit ernsthaftem Erkenntnisanspruch von Macht und Gewalt gesprochen werden soll, unverzichtbar und grundlegend. Das muss all jenen gesagt werden, die heute, der Zeit über 200 Jahre nachhinkend, dabei angekommen sind, nicht-normative, beschreibende Formen von Ethik zu empfehlen oder, was für sie, weil sie nämlich nur gedanklich vortranszendentalphilosophische Formen von Ethik kennen, dasselbe ist, auch die sog. ‚*naturalistic fallacy*‘ immer wieder aufs Neue zu geißeln, die es in dieser Weise ja nie wirklich gegeben hat.<sup>74)</sup>

Es bleibt dabei: Wenn nach KANT philosophisch haltbar von Macht und Gewalt gesprochen werden können soll, so müssen diese Bestimmungen nun *nicht mehr als ontologische Ausdrucksgrößen, sondern als Kategorien der Freiheit gedacht werden.*

### II.3 Der fünfte Präliminarartikel zum ewigen Frieden

Werfen wir einen kurzen Blick in KANTS berühmten Text *Zum ewigen Frieden*. Die Friedensschrift ist in der literarischen Form eines traditionellen neuzeitlichen Friedensvertrags ausgeführt. Sie besteht aus drei Abschnitten: Bedingungen für einen Vorfrieden (Präliminarartikel). Dies sind die Bedingungen zur Beendigung des Kriegszustandes. Sodann die Regelung der Bestimmungen für einen dauerhaften Frieden (Definitivartikel). Und schließlich Zusatzklauseln.

---

<sup>73)</sup> So gleich ganz programmatisch die ‚Einleitung‘ zu seinem *Treatise of Human Nature*. Siehe dazu auch GERHARD STREMMINGER, *David Hume*, Reinbek <sup>3</sup>2003, 27ff., und, ausführlicher, STREMMINGER, *David Hume. Sein Leben und sein Werk*, Paderborn <sup>3</sup>1995, 152ff.

<sup>74)</sup> Und deren Kritik auch bei HUME selbst, wo man sie, diese Kritik, so gerne finden möchte, letztlich gar nicht zu finden ist. Siehe zum diesbezüglichen Streit die sehr ausgewogene Darstellung bei: JENS KULENKAMPFF, *David Hume*, München 1989, 104f.

Die *Präliminarartikel* enthalten sechs Unterlassungsgebote, deren Befolgung zu einer *provisorischen Überwindung des zwischenstaatlichen Naturzustandes* (= latenter Kriegszustand) beitragen soll. Die drei *Definitivartikel* geben jene Rechtsbedingungen an, die den negativen Frieden (= Zustand der Kriegsabwesenheit) in einen *positiven Frieden* (d.h. dauerhaften, vorbehaltlosen, ewigen) überführen sollen.<sup>75)</sup>

Grundlegend ist, dass der Krieg um des Friedens willen geführt wird, nicht um seiner selbst willen. Also müssen Formen der Kriegsführung und auch des Friedensschlusses verboten werden, welche den Frieden selbst unmöglich, den Hass unauslöschlich machen würden.

Nun der fünfte Präliminarartikel:

Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen.<sup>76)</sup>

Denn solche Einmischung drückt die international *politisch*, also freiheitsbezüglich relevanten Subjekte, die Staaten, und damit auch deren Bürger, unter das Niveau von Freiheit herab. Eine solche Einmischung würde „die Autonomie aller Staaten unsicher machen.“<sup>77)</sup> Das ist noch eine relativ weiche Ausdrucksweise. Es ist, wie wir von dem Anerkennungsgedanken her gleich noch sehen werden, vielmehr so, dass Anerkennung wie Aberkennung von Freiheit nie eine einseitige Angelegenheit ist noch sein kann.

### **III. Anerkennung und Freiheitsausdruck**

Macht ist uns, aus ausweisbaren Gründen, wie wir gesehen haben, nicht mehr *potentia* als Wesensausdruck. Entsprechend ist uns Gewalt nicht mehr Verdrehung, Verformung des ontologisch gefassten Wesens des Menschen. Wir stehen vielmehr dort, wo alle Macht aus Freiheit hervorgeht. Allein da ist die Sache mit dem Plural der Menschen, der Freien. Sie ist bei KANT eine in bestimmten Systemteilen zu setzende Zusatzvoraussetzung, nichts in seiner Notwendigkeit absolut zu Erweisendes.<sup>78)</sup> Da hilft JOHANN GOTTLIEB FICHTE entscheidend weiter.

---

<sup>75)</sup> JOHANN FRANK, „Kants Friedenstheorie im Lichte aktueller sicherheitspolitischer Herausforderungen“, in: *Armis et Litteris*, Bd. 16, Wiener Neustadt, 2006, 35-58, 37.

<sup>76)</sup> KANT, *Zum ewigen Frieden*, A 11/B 11.

<sup>77)</sup> KANT, *Zum ewigen Frieden*, A 12/B 12.

<sup>78)</sup> Um hier nur auf den ersten Punkt zu verweisen: Nur unter *Hinzunahme* dessen, dass da mehrere vernünftige und freie Subjekte zusammenleben können sollen, kann KANT aus dem kategorischen Imperativ die Anfangsgründe der *Rechtslehre* ableiten.

### III.1 Fichtes Lehre von der Anerkennung

Die zweite Vorlesung in FICHTE'S *Von den Pflichten der Gelehrten* 1794/95 spricht ‚Über die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft‘.<sup>79)</sup> Einer der entscheidenden Schritte FICHTE'S wird antizipiert:

Wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen außer sich anzunehmen, und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewußtsein unmittelbar gar nicht gegeben sind?<sup>80)</sup>

Warum der Plural der Menschen?, so fragt FICHTE bereits sehr gründlich. Die Antwort wird er 1796 geben. In der ganz frühen dänischen Ausgabe (1796) von *Von den Pflichten der Gelehrten* merkt er in Bezug auf diese Frage sowie die weitere, „mit welcher Befugniß ... der Mensch einen bestimmten Teil der Körperwelt *seinen* Körper [nennt]“<sup>81)</sup>, an: „Verfasser hat nun diese beiden Fragen in seinem vorgenannten Naturrecht beantwortet“<sup>82)</sup>, eben der *Rechtslehre von 1796*.

Vorderhand ist nur von einem *Vernunftbedürfnis* die Rede, das so aussieht: Der Mensch will den Begriff der Vernunft nicht nur in sich, sondern auch außer sich realisiert sehen. Immerhin. Dass allerdings dies absolut erforderlich ist, auf dass er Ich ist, das kann FICHTE 1794 noch nicht zeigen. Aber schon hier heißt es:

Der gesellschaftliche Trieb gehört demnach unter die Grundtriebe des Menschen. Der Mensch *ist bestimmt*, in der Gesellschaft zu leben; er *soll* in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt.<sup>83)</sup>

Natürlich ist dies eine eminente Stelle. Aber so ganz kann dies FICHTE 1794 noch nicht einholen. Die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft ist die ‚*Vervollkommnung der Gattung*‘.<sup>84)</sup> Es sind schon einige Passagen

---

<sup>79)</sup> JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*, hrsg. R. LAUTH et al., Hamburg 1971, 11-21.

<sup>80)</sup> FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 12.

<sup>81)</sup> FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 12.

<sup>82)</sup> Abgedruckt in FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 121.

<sup>83)</sup> FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 15. Die Feststellung zu dem, was diesbezüglich ‚ein sehr großer Mann‘ (a.a.O., 16), also ARISTOTELES, sagt, wäre näher zu betrachten. Aber man kann festhalten, dass transzendentalphilosophisch jedenfalls nicht mehr auf einfache Weise vom Menschen als ‚*animal sociale*‘ (ARISTOTELES, *Politik* I. 2; *Nikomachische Ethik* I. 1 ist zu vergleichen) gesprochen werden kann; auch das ist nun allererst neu – und zwar über die Bestimmung der Anerkennung, die wir eben einzuholen versuchen – zu erreichen.

<sup>84)</sup> FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 17.

in dieser zweiten Vorlesung, die der späteren Anerkennungsdiagnostik<sup>85)</sup> bei FICHTE und HEGEL nahekommen:

Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will, und durch einen gewissen Einfluß, dessen Ursache man nicht immer bemerkt hat, wirklich frei macht. Unter seinem Auge atmen wir freier.<sup>86)</sup>

Man kann hier einen wichtigen Zusatz in der dänischen Ausgabe der Gelehrten-Vorlesungen von 1796 erwähnen, einen Zusatz, der sich auf die Stelle schon der ersten Vorlesung bezieht, an welcher FICHTE festhält, er habe zuerst den Begriff des Menschen als Menschen zu bestimmen, „isoliert, und außer aller Verbindung, die nicht in seinem Begriffe nothwendig enthalten ist.“<sup>87)</sup> Dies muss 1796 natürlich qualifiziert werden:

Im Begriff vom Menschen *im Allgemeinen*, und abgesehen von den empirischen Bedingungen seines *wirklichen Seins*, liegt sicherlich nicht das Kennzeichen, daß er mit andern Menschen in Verbindung stehe. . . . Aber ein wirklicher Mensch, der Mensch in seiner ganzen Bestimmung, läßt sich nur denken als Individuum, d.h. er kann nur als Individuum sich seines Selbst bewußt werden. Aber der Begriff Individuum ist ein bloßer Wechselbegriff: ich bin der und der, das will sagen: ich bin *nicht* ein gewisser anderer; und im übrigen sagt das nichts. Überdies sind wirkliche Menschen nicht möglich, außer soweit sie in Verbindung stehen mit Menschen ihres Gleichen. Kein Mensch ist isoliert; und der Begriff eines Individuums postuliert den Begriff seines Genus. In seiner *Grundlage des Naturrechts* (Jena 1796) hat der Verfasser dies aus transzendentalen Prinzipien hergeleitet.<sup>88)</sup>

Genau die Betrachtung des Menschen rein im Allgemeinen, die Abstraktion vom empirischen also im reinen Ich, sie ist dort unmöglich geworden, wo erkannt ist: *Das Ich kann nur als Individuum für sich sein. Die Selbstbeziehung ist das Individuationsprinzip.* FICHTE lehrt also bereits 1794:

Selbstbewußtsein und Individualität sind untrennbar. Soll Selbstbewußtsein aber nicht in Idiosynkrasie erlöschen, so müssen da mehrere Individuen sein. Das Ich ist daher immer nur als ein ‚System von Ichen‘.

Und nun, *Rechtslehre von 1796*: Das endliche vernünftige Wesen setzt sich als frei, somit wirkend,<sup>89)</sup> es setzt sich eine Sinnenwelt außer sich<sup>90)</sup>. Weiter:

---

<sup>85)</sup> Das Wort ‚Anerkennung‘ etwa FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 13, 16.

<sup>86)</sup> FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 18f.

<sup>87)</sup> FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 3.

<sup>88)</sup> FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten*, 119.

<sup>89)</sup> Siehe FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, hrsg. M. ZAHN, Hamburg 1979, § 1.

<sup>90)</sup> Siehe FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, § 2.

Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.<sup>91)</sup>

FICHTE deduziert Intersubjektivität; dies ist einer *der* grundlegenden Schritte über KANT hinaus. Entscheidend ist hier die Bestimmung der ‚*Aufforderung*‘. Ein solches, welches für sich frei sein können soll, ist nur als ein dazu Aufgefordertes möglich.<sup>92)</sup>

Warum? Alles, ich spreche abgekürzt, alles, was für uns sein können soll, muss uns zunächst gegenständlich, gegenüber sein. So etwas wie unmittelbare Introspektion, auch unmittelbares Selbstbewusstsein ist ein unmittelbarer Widerspruch.<sup>93)</sup> Wenn ich mich nun als frei – und das heißt: als Selbstbewusstsein – auffassen können soll, so muss mir dies, meine Freiheit, gegenständlich begegnen. Das ist wasserdicht. Und natürlich philosophisches Hochkarat.

Diese Gegenständlichkeit meiner Freiheit nun ist eine an mich ergehende *Aufforderung*:

Eine Aufforderung zum Handeln, die an mich ergeht, impliziert die Möglichkeit freier Selbstbestimmung: Ich erfahre sie als eine objektive oder gegenständlich bestimmte Vorstellung, doch so, dass sie nicht nach Art der Einwirkung durch Gegenstände erklärt werden kann. Will ich nämlich das, was Aufforderung heißt, verstehen, muss ich unterstellen, dass derjenige, der eine Aufforderung an mich richtet, nicht nur sich selbst als ein Vernunftwesen betrachtet, das bereit ist, Selbstbeschränkungen auf sich zu nehmen, sondern auch mich als ein Vernunftwesen einschätzt, das fähig ist, einer Aufforderung nachzukommen oder sich ihr auch verweigern zu können.<sup>94)</sup>

Wir haben hier sich wechselseitig als frei anerkennende Individuen. Man kann sich selbst nicht als frei erfahren, wenn man nicht auch die anderen als frei erfährt. *Ohne Anerkennung kein Individuum.*<sup>95)</sup>

*Sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein.*<sup>96)</sup>

*Wo nicht mehrere als frei sich Anerkennende, da kein Selbstbewusstsein.* Dies gilt zunächst für die einzelnen Iche, dies gilt weiter für die bestimmten Gemeinschaften.

---

<sup>91)</sup> FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, 30. Dies ist der zweite Lehrsatz, der in § 3 entwickelt wird.

<sup>92)</sup> Vgl. dazu auch PETER ROHS, *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991, 86ff.

<sup>93)</sup> Eine Einsicht, die sowohl hinsichtlich empiristischer wie hinsichtlich transzendentalphilosophischer Theorieelemente von revolutionierender Kraft ist.

<sup>94)</sup> GERHARD GAMM, *Der deutsche Idealismus*, Stuttgart 1997, 57.

<sup>95)</sup> Ich kann hier nur neben FICHTES *Rechtslehre von 1796*, auf die ich mich in der Darstellung stützte, noch HEGELS Darstellung der Anerkennung erwähnen: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, 145ff.

<sup>96)</sup> FICHTE, *Grundlage des Naturrechts*, 39.

### III.2 Macht und Gewalt als Freiheitsausdruck

Was nun, wenn wir die reine Kantische transzendentalphilosophische Auslegung und die Fichtesche Deduktion von Intersubjektivität, von Gemeinschaft, zusammenbringen, ausgedrückt, was nun zum Ausdruck gebracht wird, das sind Freiheitsinterpretationen, nicht seismäßig auffassbare Wesenskerne.

Nun sagt jemand, um nur ein kleines Beispiel zu bringen, mit HUME:

And were a civilized nation engaged with barbarians, who observed no rules even of war; the former must also suspend their observance of them, where they no longer serve to any purpose; and must render every action or encounter as bloody and pernicious as possible to the first aggressors.<sup>97)</sup>

Wer dies sagt, hat sich offensichtlich direkt von dem her interpretiert, was ihm gegenüber, was für ihn ist. Diese Direktheit aber hebt die Freiheit auf, ist ein Automatismus.<sup>98)</sup> Freiheit dagegen ist immer distanzierte Identifikation mit dem, was für uns ist, ja, zunächst *Negation* desselben.<sup>99)</sup>

Also werden wir sagen: Wenn es da Nationen gibt, die sich allzu hemdsärmelig gebärden, so distanzieren wir uns davon, indem wir uns von dieser Hemdsärmeligkeit distanzieren, also zunächst einmal: sie als Nationen anerkennen.<sup>100)</sup> Damit ist die Natürlichkeit gebrochen und weitere Freiheitsschritte werden möglich.

### III.3 Niveaufragen

Man kann ausnahmslos alles auf unterschiedlichen Niveaus machen. Nun sagten wir oben, dass Anerkennung wie Aberkennung von Freiheit nie eine einseitige Angelegenheit ist noch sein kann. Ich hoffe, dies inzwischen über den Anerkennungsgedanken vollständig vermittelt zu haben. Man kann es sich zusätzlich so klar machen: Es ist eine vollständig naive Vorstellung, inneres Staatsrecht und äußeres Staatsrecht, Außen- und Innenpolitik stünden nebeneinander – das Handeln des Staates nach innen und das Handeln des Staates nach außen sind immer identisch, nämlich Ausdruck von Identität.

---

<sup>97)</sup> HUME, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, III. 11.

<sup>98)</sup> Damit fallen wir von der Macht in die Gewalt zurück: „Gewalt, das heißt: Recht des Stärkeren.“ (SPAEMANN, *„Moral und Gewalt“*, 181).

<sup>99)</sup> Oder Abbildung, Imitation, auch allgemeiner Veränderung, ja gar Denken usf.

<sup>100)</sup> Womit wir wieder auf den fünften Präliminarartikel zum ewigen Frieden zurückverweisen.

tischem, bestimmter: Auffassung von gemeinschaftlichem Leben.<sup>101)</sup> Es gibt daher nicht so etwas wie einen Staat, der nach innen Rechtsstaat wäre und nach außen die Autonomie anderer Staaten nicht anerkennen würde.<sup>102)</sup>

Man kann hier vielleicht noch, ohne dies jetzt ausdeuten zu können, das ganz eingangs gegebene HEGEL-Zitat zu Macht und Gewalt ein wenig vervollständigen. Die Gewalt, so hieß es, ist *die Macht als Äußerliches*.

Umgekehrt ist daher ebensosehr das Tun der Gewalt ein Tun der Macht. Es ist nur ein von ihr selbst vorausgesetztes Anderes, auf welches die gewaltige Ursache wirkt; ihre Wirkung auf dasselbe ist negative Beziehung *auf sich* oder die Manifestation *ihrer selbst*.<sup>103)</sup>

Die Äußerlichkeit ist zugleich aufgehoben oder sie ist eine innere Äußerlichkeit. Was die Gewalt manifestiert, das ist eine nicht überwundene Trennung, eine bleibende Entzweiung. Diese ist da und dort. Und so sehr es da gigantische Unterschiede – und zwar wiederum aus sehr unterschiedlichen *Gründen*<sup>104)</sup> – gibt, lässt sich inzwischen dieses festhalten: Macht und Gewalt können nur mehr als Freiheitswirklichkeiten aufgefasst werden. Freiheit aber als eine rein introspektive, unmittelbar selbstbezügliche Angelegenheit gibt es nicht. Auch kann sie nicht gedacht werden. Sie ist immer Selbstunterscheidung. Daher gilt, und zwar für das Verhältnis der Menschen wie der Gemeinschaften zueinander: Ohne Anerkennung geht gar nichts.

Das aber ist noch eine relativ abstrakte, wenngleich unbewegbare Angelegenheit. Wenn man hingegen in eine Welt hineinblickt, die sogar schon Jahrtausende hindurch versucht hat, Gemeinschaftsordnungen beispielsweise nach einem intellektuell anspruchsvollen Gottesbegriff auszuformen, so wird viel mehr gefordert werden müssen.

Vorderhand aber scheint als *Maxime* gelten zu müssen: erst einmal muss die Hemdsärmeligkeit hinweg. Erst dann kann weiter gedacht und sinnvoll, also ohne Niveauverlust, gehandelt werden.

---

<sup>101)</sup> Ein kurzer Verweis zumindest auf HEGELS Staatsbegriff kann hier nicht fehlen: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 257ff., in: *Werke*, Bd. 7, 398ff.

<sup>102)</sup> Zur konkreteren, beispielhaften Durchführung hier der Verweis auf HEGELS *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12.

<sup>103)</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, 235.

<sup>104)</sup> Ich zitierte oben in weiterem Zusammenhang mit jenem zu Beginn gegebenen HEGEL-Zitat, das ich nun etwas weiterführte, ergänzend SPAEMANN. Er beschreibt mehreres aus dem Bereich der ‚Trennungsgründe‘. Etwa: ‚Gewalt wird ja angewendet, um einen Zustand herbeizuführen, den ein anderer gerade nicht billigt. Dass er ihn nicht billigt, heißt freilich nicht, dass ich ihm die Billigung nicht zumuten könne.“ („Moral und Gewalt“, 165) Kann ich ihm die Billigung rechtmäßigerweise oder, besser: aus Gerechtigkeitsgründen heraus zumuten, so ist in der Tat die angewendete Gewalt Machtausübung.