

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LVI —

Erich Voegelin

*Herrschaftslehre /
Staatslehre als Geisteswissenschaft*
Zwei Fragmente



OCCASIONAL PAPERS
ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LVI —

Erich Voegelin

*Herrschaftslehre /
Staatslehre als Geisteswissenschaft*
Zwei Fragmente



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1956-1987). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bände, 2001-2005. Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

OCCASIONAL PAPERS, LVI, April 2007; 2., überarb. Aufl. Juni 2009
Erich Voegelin, *Herrschaftslehre. / Staatslehre als Geisteswissenschaft – Zwei Fragmente*,
hrsg., mit einem Vorwort und einem editorischen Nachwort
von Peter J. Opitz

OCCASIONAL PAPERS
Hrsg. von Peter J. Opitz
in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion
am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V.
und den Luise Betty Voegelin Trust
Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

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

ISSN 1430-6786
© 2007/2009 Peter J. Opitz

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Herausgebers zur zweiten Auflage

Inhaltsverzeichnis	7
Erich Voegelin: <i>Herrschaftslehre</i>	9
Namensregister	57

Erich Voegelin: <i>Staatslehre als Geisteswissenschaft</i>	59
Namensregister	74

VORWORT DES HERAUSGEBERS ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Als das Eric Voegelin-Archiv im Dezember 2006 ein Symposium über Eric Voegelins Staatslehre durchführte, lag der Text selbst bzw. seine diversen Fragmente erst in englischer Übersetzung vor. Aus diesem Grunde wurde in den Occasional Papers in schneller Folge und auf verschiedene Hefte aufgeteilt das deutsche Originalmanuskript Voegelins veröffentlicht. In diesem Zusammenhang wurde zudem versucht, ein wenig Licht in die Geschichte der Entstehung und Entwicklung des Textes zu bringen. Seitdem sind die Bemühungen um eine Erhellung der werksgeschichtlichen Horizonte, vor denen Voegelins Staatslehre gesehen werden müssen, weitergegangen und haben sich insbesondere auf zwei Aspekte konzentriert: auf die Vorgänge und Probleme, die schließlich zum Abbruch des Projekts führten, sowie auf die Bemühungen Voegelins, das Projekt einer systematischen Theorie der Politik in veränderter Form wieder aufzugreifen und weiterzuführen. Die Ergebnisse dieser Recherchen wurden ebenfalls im Rahmen der *Voegeliniana*-Reihe in meinem Essay „Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Erich Voegelins „Staatslehre“ und ihre Stellung im Gesamtwerk“ (= Band No. 74) vorgelegt. Ihm wurde ferner eine Reihe neu aufgefundener Materialien angefügt.

Angesichts der neu gewonnenen Erkenntnisse wurde darauf verzichtet, die in der ersten Auflage enthaltenen „Editorischen Anmerkungen“ des Herausgebers in diese zweite Auflage zu übernehmen. Der interessierte Leser sei stattdessen auf Band 74 der *Voegeliniana*-Reihe weiter verwiesen. Dagegen wurde die Gelegenheit genutzt, eine Reihe von Fehlern, die sich in die erste Auflage eingeschlichen hatte, korrigiert.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, im Juni 2009

Inhaltsverzeichnis: Eric Voegelin, *Herrschaftslehre*

1. Kapitel: Die Bestimmung des Personsbegriffs

- 1) Die Personlehre Augustins
 - a) Die Person bestimmt aus der Meditation über das Sein
 - b) Die Person bestimmt aus der Meditation über das Werden
- 2) Die Meditation Descartes und die Verinnerlichung der Personvorstellung
 - a) Person – une chose qui pense
 - b) Die Meditation als intensiver Lebensmodus der Person; die Selbsthabe der Person
 - c) Die Offenheit der Person; der Überschnitt zu Gott
 - d) Die Endlichkeit der Person
 - e) Die Dauer der Person
- 3) Husserl und Scheler über die Person

2. Kapitel: Die mächtige und die ohnmächtige Person

- 1) Die Herrschaftsdefinition Max Webers
 - a) Sinnsetzung, Sinndeutung und sinngemäßes Handeln
 - b) Das „materielle Interesse“
 - c) Die „eigene Ansicht“
 - d) Der „Gehorsam um des Gehorsams willen“
 - e) Die Legitimierung
- 2) Physische Gewalt, Macht und Herrschaft
- 3) Das Wesen der Herrschaft
 - a) Vierkandt
 - Kausal-erklärende Triebpsychologie
 - Achtung und innere Unterwerfung
 - Scheidung der seelischen Verbundenheit von der personalen Macht
 - Die Teilverwirklichungen eines gemeinsamen Sinnanzes
 - b) Spranger
 - Die personale Macht
 - Macht ist Fülle des Person-Seins
 - c) Die Aporie des Machtproblems
 - d) Scheler
 - Autonomie des Willens und Autonomie der Einsicht
 - Der Begriff des echten Gehorsams
 - Analyse der Schelerschen Theorie
 - Das Problem des Bösen in der Macht
- 4) Exposition der apriorischen Möglichkeiten der Herrschaftstheorie

3. Kapitel: Grundtypen der Herrschaftstheorie

- 1) Innere Herrschaft und Sachsoveränität (Spann)
- 2) Die thematischen Verschiebungen im dialektischen Feld und in tiefere Konkretisationsstufen
- 3) Die ohnmächtige und die mächtige Person; das „Altern“ als Grundphänomen (Necker)
- 4) Die Bosheit der Herrschaft
- 5) Die Magie der Herrschaft (Nietzsche)
- 6) Das Problem des Großinquisitors (Dostojewski)
- 7) Herrschaft und Dienst (Wolters)
- 8) Inventar der Problematik (soweit sie bisher entwickelt wurde)
- 9) Zwei Renaissance Versuche
 - a) La Boétie: Discours de la servitude volontaire
 - b) Elyot: The Boke named the Governour
- 10) Die Machtsubstanz der ganzheitlichen Existenz (Max Weber, Carl Schmitt)
- 11) Der Kontinuum der Existenz als Macht (Plessner)

1. Kapitel: Die Bestimmung des Personsbegriffs*

1) Die Personlehre Augustins

[1] Die Bestimmung dessen, was Person in ihrem Kerne sei, vollzieht sich, wo immer der Versuch mit zureichenden Mitteln unternommen wird, in einer Grundform philosophischen Denkens, die wir mit dem Namen bezeichnen wollen, den Descartes ihr gegeben hat, als Meditation. Bevor wir einen Begriff der Meditation bilden, wie er sich für unsere Zwecke schickt, sei exemplarisch dargelegt, wie eine Meditation sich abspielt und welches die wesentlichen Stücke ihres Ganges sind: als Beispiel diene dazu die Untersuchung über Gedächtnis und Zeit, die Augustin im x. und xi. Buch seiner *Confessiones* gibt**, weil die Formen, in denen sich christliches Denken bewegt, und die Formeln, die es findet, eben die sind, die bis in die Gegenwart für die Untersuchungen über das Wesen von Person und Zeit als das klassische Vorbild gerühmt und befolgt wurden.

a) Die Person bestimmt aus der Meditation über das Sein

Jede Meditation bedarf eines richtungsbestimmenden Anfanges, der für Augustin (*conf., lib. x.*) die Frage ist: wo findet die Seele Gott, wenn sie ihn sucht, um in ihm auszuruhen; nach vielem vergeblichen Suchen, muss er sagen: *neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi in te, quo colligantur sparsa mea a te quicquam recedat ex me.* (x, 40). Die Wendung ist charakteristisch für den Gang dieser wie jeder echten Meditation, weil sich in ihr deutlich ausdrückt, dass das Suchen eine Richtung hat, aber kein in rationalen Merkmalen zu beschreibendes Ziel. Augustin sucht nicht Gott, von dem er einen bestimmten Begriff hätte, sondern einen Punkt in der Bewegung seiner Seele, an dem sie zur Ruhe kommt, und dieser Punkt ist gefunden, wenn keine treibenden Momente im meditierenden Gang mehr zurückbleiben, so dass also dieser Gang selbst zu verstehen ist als ein allmähliches Ausscheiden alles Beunruhigenden, alles Irdischen, bis die Seele nackt vor Gott steht. Der Ort der endlichen Ruhe kann nur dadurch bestimmt werden, dass er keiner der durchlaufenen beunruhigenden ist; er ist der „andere Ort“ schlechthin. Was er aber nun positiv sei, kann nur der sehen, der die ganze Bewegung der *confessio*, des Bekenntnisses zu Gott mitgemacht hat. Die *via negationis* des Mystikers, die Ablehnung aller empirischen Ränge des Seins, führt endlich

zum höchsten Rang, der alles Irdische nicht ist. Die Frage des cap. 6 (1.x) ist die reine Form dieser Erhebung: „quid autem amo, cum te amo? non speciem corporis [2] nec decus temporis, non candorem lucis ecce istum amicum oculis, non dulces melodias cantelinarum omnimodarum, non florum et ungentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo cum amo deum meum.“ Auf dem Höhepunkt der Negation erfolgt dann mit einem et tamen... die Wendung zurück, dass Gott alles dies zwar nicht, es aber auf eine Weise „dennoch“ für die Seele sei; Gott ist alles das, was negiert wurde, und er ist es doch zugleich auch wieder nicht; alle Aussagen wurden zugleich gesetzt und wieder aufgehoben, um jenen Ort zu bestimmen, an dem die Fülle des Seins zu finden ist zugleich mit der Ruhe von allem Irdisch-Unreinen des Seins: „et tamen amo quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quendam amplexum, cum amo deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod no divellit statietas, hoc est quod amo, cum deum meum amo.“

Der Gang des meditierenden Menschen zum Ziel hin ist nicht ein beliebig schweifender und wendiger, sondern durch den Bau des Seins streng bestimmter; von dieser Strenge erst kommt ihm die Überzeugungskraft, dass er der richtige und das gefundene Ziel das gesuchte sei; er geht von der sinnlichen Welt durch alle ihre Abstufungen hinauf zur Seele und dringt bis zu ihrem Kern vor; vom Seelenkern erfolgt der Übersritt zu Gott. Die Kreise, in denen Gott gesucht wird, sind ungefähr folgendermaßen geordnet: (1) zuäußerst corpus oder sensus, die Körperwelt, (2) anima, als belebendes Prinzip in der Körperwelt schlechthin, auch der Tierwelt; in der anima kann Gott nicht gefunden werden: non ea vi reperio deum meum; (3) die nächste Schicht wird ganz allgemein memoria genannt: „transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et venio in campos et lata praetoria memoriae.“ Innerhalb des Gedächtnisvermögens werden eine Reihe von Graden unterschieden: a) Erinnerung an sinnliche Wahrnehmungen, b) Erinnerung an Gegenstände von der Art mathematischer Sätze (platonische Rückerinnerung), c) Erinnerung der Affekte. Und wenn alle diese Stufen durchlaufen sind, komme ich

(4) zur Erinnerung der Erinnerung: „et meminisse me memini, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per vim memoriae recordabor.“ (cap.13) Die Erinnerung, die [3] sich ihrer selbst erinnert, das Gedächtnis des Gedächtnisses, diese iterierbare Kraft des Menschen ist sein innerstes Selbst, sein animus; durch eben ihre Iterierbarkeit ist die memoria „quasi venter animi“ (c.14) „magna vis est memoriae...et hoc animus est, et hoc ego ipse sum“ (c.17). Aufs schärfste zusammengedrängt wird der Gedanke in einer Formulierung, die auf Descartes vorweist, in c.16: „ego sum, qui memini, ego animus;“ und an an einer andren Stelle: „ipsum me non dico praeter illam (sc. memoriam).“ Die Meditation findet ihr vorläufiges Ende in einer Definition des Personskerns als der Iteration des Gedächtnisses; in den aufeinander bezogenen Akten der Erinnerung konstituiert sich das ego ipse.

Aber der Personskern ist nicht das Ziel, auf das hin die Meditation von Anfang her angelegt war; auch das Ego ist noch diesseitig-irdisch; auch diese Stufe des menschlichen Geistes muss noch überschritten werden in das Jenseits auch des Menschen, in das Über-Ich hinein: „transibo et hanc vim meam... ut pertendam ad te, dulce lumen.“ (c.17). Das c.25 wiederholt noch einmal die durchlaufenen Grade der Erinnerung: (1) partes eius, quas habent et bestias (Erinnerung sinnlicher Wahrnehmungen), (2) affectiones animi mei, (3) et intravi ad ipsum animi mei sedem (quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus). Alle diese Stufen aber, den Personskern eingeschlossen, sind noch der Veränderung unterworfen, während Gott als unveränderlicher über allem sich gleich bleibt (permanet). Die Frage nach dem Ort, wo Gott zu finden sei, muss schließlich beantwortet werden (c.26): „et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus.“

Der Gang der Meditation ist vorgeschrieben durch den Aufbau der Welt und gipfelt für das Diesseits in einem Kern, der durch die Rückwendung des Geistes auf sich selbst definiert wird, und endet mit der Verdeutlichung des Seins, in dem die Prädikate und Strukturen des Diesseitigen aufgehoben sind, als jenem Sein, das an das diesseitige unmittelbar angrenzt. Vom Körper zur Seele, von der Seele zum ego ipse, und vom ego ipse zu Gott (wenn wir die Zwischenstufen beiseite lassen) führt der Weg, der eindeutig sein Ende gefunden hat, wo nach Erschöpfung alles Aussagbaren der Ort

erreicht ist, der kein Ort in irgend einem menschlichen Sinn mehr ist.

b) Die Person bestimmt aus der Meditation über das Werden

[4] Der meditative Gang, der sich an räumlichen Bildern orientiert und die Reiche des Seins gleichsam von Stufe zu Stufe aufsteigend durchwandert, ist die eine der Grundformen der Spekulation über die Person. Die andere, gleich wichtige orientiert sich am Bilde des Stromes der Zeit, am Werden und Vergehen der Dinge. Im xi. Buch seiner *Confessiones* führt Augustin diese Zeitmeditation durch. Wieder ist eine Zielvorstellung der Ruhe das treibende Moment des Gedankens, aber nicht eine räumliche wie im x. Buch. Nicht ein *tutus locus animae* wird gesucht, nicht eine Stätte der Geborgenheit, die kein Ort mehr ist, sondern eine Zeit, die keine Zeit mehr ist, ein Sabbath des ewigen Lebens, eine Ruhe in Gott: „*Etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos. Tu autem, domine, semper operaris et semper requiescis; nec vides at tempus, nec moveris at tempus, nec quiescis ad tempus; et tamen facius et visiones temporales et ipsa tempora et quietem ex tempore.*“ (xiii,37). Schon in dieser Zielsetzung ist das gleiche Verfahren angedeutet, nach dem sich die räumliche Meditation vollzog: die Setzung und simultane Aufhebung eines Prädikates. Wenn Gott in uns ruht, so wird seine Ruhe in uns sein, so wie jetzt sein Wirken in uns; der menschliche Ruhezustand wird also ein gotterfüllter sein, wie der Wirkungszustand – nur eben bei aller Gleichheit ein völlig „*anderer*“. Gott aber ist die Tat und die Ruhe in einem; für ihn gibt es keine diskreten Zeitabschnitte, in denen er wechselnd ruht und wirkt, und doch schafft er die Zeit und das Tun in ihr und die Ruhe aus ihr etc. – Die Spekulation selbst über die Zeit nimmt nun ihren Ausgang von dem Verhältnis von creator und creatura, von Schöpfer und Schöpfung, zu der auch der Mensch mit seiner Person gehört. Es entsteht die Frage: Wie müssen creator und Akt der creatio verstanden werden, um nicht zum Spiel müßiger Fragen zu führen wie: was machte Gott, bevor er die Welt erschuf? warum erschuf er sie überhaupt zu einer bestimmten Zeit und unterließ dies nicht lieber? wie kann Gott ewig und unveränderlich der Gleiche sein, wenn Entschlüsse wie der zu einer Weltschöpfung in ihm reifen? - Die Frage wird beantwortet in den folgenden Sätzen: „*antequam faceret deus*

coelum et terram, non facie-[5]bat aliquid; si enim faciebat, quid nisi creaturam faciebat, quid tunc faciebas? non enim erat tunc, ubi non erat tempus.“ Es gab kein Damals, wo es keine Zeit gab. Die Zeit wird durchaus dinghaft gesehen als etwas Erschaffenes und der gesamten creatura von Himmel und Erde Zugehöriges, die als Ganzes gegenüber steht dem schöpferischen Willen Gottes. Der substanzielle Wille Gottes geht der Zeit nicht zu irgendeiner Zeit voraus, sondern durch die *celsitudo semper praesentis aeternitatis*.

Die ewige Substanz Gottes soll als Gegenpol zur Zeit verstanden werden, aber doch gerade bezogen auf die Zeit (*die tempora et saecula*) durch den Schöpfungsakt; es soll verstanden werden, *quomodo fieret, quas per te atque in te fiunt*. Gott ist das ewige Geschehen, ohne dass er aber die Zeitform haben dürfte, und er wird in der Zeitterminologie so charakterisiert, dass alle positiven Zeitbestimmungen durch geeignete Beisätze neutralisiert und ihres Erfahrungsgehaltes entleert werden: in der Ewigkeit kann nichts vergehen (*praeterire*), sondern alles ist zugleich gegenwärtig. Die Gegenwart, die nur Sinn hat als bezogen auf ein Vergangenes und Künftiges, als ein Fließen von Einem zum Anderen, wird aus diesem Kontext herausgehoben und als immerwährende aufgestellt, nicht ohne noch den ausdrücklichen Zusatz, dass keine Zeit als Ganzes gegenwärtig sein kann (*nullum tempus totum esse praesens*). Die Jahre Gottes gehen nicht und kommen nicht wie die menschlichen, sie stehen; und weil sie stehen, stehen sie alle zugleich. Die Jahre Gottes sind ein Tag; aber sein Tag ist nicht der Tag jedes einzelnen, des täglichen Tages, sondern ein immer heutiger, denn dieses Heute weicht keinem Morgen und folgt keinem Gestern. Das Heute ist die Ewigkeit - *hodiernus tuus aeternitatis*. *Omnia tempora tu fecisti et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus*.

Man beachte in diesen Stellen die Denaturierung der Worte *praecedere* und *ante*, die jeden räumlichen und zeitlichen Sinn eines Vorgehens durch Augustins Analyse verlieren, aber auch nicht einen Wertvorrang bezeichnen. Sie bewahren ihren sinnlichen Geschmack und nur durch den Gang des monologischen Bekenntnisses und in diesem Gang dialektischer Wendung geben sie dem Leser die Richtung auf ein Jenseits, auf das hin das Ich im Akt der noch zu besprechenden *intentio* sich spannt.

[6] Gott existiert nicht in der Zeit und nicht vor der Zeit, sondern Schöpfer und Schöpfung erstrecken sich in ihrer ganzen Ausdehnung parallel, – wenn man das Wort „Ausdehnung“ auf Gott beziehen kann, dessen Dauer eben dadurch charakterisiert ist, dass sie nicht die Ausdehnung der zeitlichen Dimension hat. Die Zeit ist gerade dadurch an jedem ihrer Punkte als irdische erfahrbar, dass aus ihr der Überschritt durch die intentio zu Gott vollzogen werden kann; im Persönlichkeitskern der Seele liegt der Schnittpunkt von geschaffener ausgedehnter Zeit, und Gottes ungeschaffener, ausdehnungsloser Ewigkeit. Die Spannung von Gott und Zeit bringt den Satz aufs Höchste: *et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; et illa si permanent, non essent tempora.* Keine Zeit kann die Eigenschaft der „Mitewigkeit“ haben, denn sie dauert nicht, sondern fließt. Was also ist nun diese Zeit, der die coaeternitas fehlt, die als Ganzes aber doch ein Etwas ist, dem Gott nicht in irgend einem menschlich verständlichen Sinne präexistierte?

Die Antwort wird möglich durch die Beschreibung des Personskerns als des zeitlich verfallenen, aus dem die Rückkehr zu Gott gesucht werden muss: *„at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.“* Der Begriff der distantio hat die Doppelbedeutung der Ausdehnung und der Entspannung, der Zerstreuung, des Verfalles - *tempus esse quandam distentionem*, eine Erstreckung, aber eben nicht nur eine Erstreckung im Sinne des räumlichen Bildes der Linie, sondern auch im Sinne von Abfall von Gott; die gesamte creatura ist eine distentio und mit ihr die menschliche Seele: *ecce distentio est vita mea* – ein Ausspannen, eine Zerstreuung; Gott möge es aus ihr sammeln (*colligere*), damit es fürderhin das Vergangene vergesse, aber nicht um nach Künftigem, d.h. Flüchtigem zu streben, sondern um dem Einen zu folgen, *in ea quae ante sunt* – *„non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis. extendantur in ea quae ante sunt, et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum, neque ulla tempora tibi esse coaeterna, nec ullam creaturam.“*

[7] Ordnen wir, was die Meditation Augustins leistet und was sie uns nicht geben kann. – (1) Wir entnehmen aus ihr, dass es zwei prinzi-

pielle Schemata gibt, nach denen das Wesen der Person aufgeheilt werden kann. In dem einen erscheint die Welt als eine ruhende Ordnung des Seins, durch die der Meditierende wandern kann, bis zum Kern der Person, um von hier den Sprung zu Gott zu tun. Der Weg ist streng geregelt durch die Ordnung des Seins von Körper-Seele, Seele-Gott; der Besitz einer Ontologie, ob ausdrücklich oder naiv, ist die Voraussetzung für eine überzeugende Meditation dieses Typus. Wie die erste an das Sein, so knüpft das zweite Schema an das Werden an. Augustins Angriff beim theologischen Problem von creator und creatura ist nur akzidentiell; wesentlich ist die Beziehung des unendlichen Flusses des Geschehens auf ein Dauerndes, dem gegenüber das Fließen als solches bemerkbar wird; ein Fließen ohne Ufer, an dem die Bewegung Phänomen wird, ist keines. Das Werden und Vergehen im Zeitstrom wird in seiner ganzen Erstreckung bezogen auf ein Festes, ein Jenseits, das dem Strom entrückt ist, dauert, permanent. Im hinüberstrebenden Blick auf das Dauernde, in der intentio, die mich zu Gott tragen soll, erfahre ich meine Gottferne, erlebe ich, dass ich nicht bei ihm bin, sondern im Werden, im Verfall, in der Zeitlichkeit.

(2) Beide meditativen Schemata, das des Seins und das des Werdens, führen zum gleichen Ziel, den Meditierenden zu Gott und zugleich damit den Erkennenden zur Einsicht in das Wesen der menschlichen Person, das bezeichnet werden kann durch ihre Offenheit gegen ein transzendentes Sein, durch seinen Grenzcharakter zwischen der Welt, mit ihrem Sein und Werden, und einer Über-Welt. Die Person, sagten wir, sei der Schnittpunkt von göttlicher Ewigkeit und menschlicher Zeitlichkeit; in ihr offenbart sich die Endlichkeit als das Wesen der Welt. Person ist die Erfahrung der Grenze, an der ein Diesseitig-Endliches sich gegen ein Jenseitig-Unendliches absetzt.

(3) Das Verfahren, in dem das Ergebnis nach beiden Schemata gewonnen wurde, wollen wir dialektisch nennen. Unter Dialektik soll verstanden werden die Bestimmung eines Gegenstandes mit Hilfe eines Bedeutungswandels der Begriffe, der durch die Struktur der Grenzbeziehung von Endlich und Unendlich vorgeschrieben wird. Bei Augustin tritt vor allem eine Form dieses Bedeutungswandels auf, die simultane Position und Negation (andere Formen werden wir [8] noch näher kennen lernen). In der simultanen Position und Negation wird ein Begriff seiner positionalen Bedeutung dadurch entklei-

det, dass sie vom Endlichen, wo sie sinnvoll angewendet werden kann, aufs Unendliche übertragen wird, wo sie keinen Anschauungsgehalt mehr findet; das Schwinden des Anschauungsgehaltes, parallel mit dem Schwinden der Endlichkeit, wird sprachlich ausgedrückt durch die mit der Position simultane Negation. Dieser Bedeutungswandel, in dem sich der Grenzübergang von der Endlichkeit zur Unendlichkeit ausdrückt, möge Dialektisierung der Begriffe heißen. Über die Iteration, die bei Augustin nur nebenbei (bei der Analyse des Gedächtnisses) auftritt, haben wir bei späterer Gelegenheit noch mehr zu sagen.

(4) Die Meditation Augustins ist die Grundlage aller neueren Meditation, aber sie leistet noch nicht alles, was die neuere Personlehre braucht, weil das Problem der Person für Augustin nicht *directe* in den Blick kommt, sondern *oblique* bei der Behandlung des Dualismus von *creator* und *creatura*. Für die neuzeitliche Personlehre ist der Gegensatz von Person und Welt primär, für Augustin der Gegensatz von Gott und Welt. Ihm ist die gesamte Schöpfung und in ihr die Person ein gegenständlich Gegebenes. Sein Weltbild ist räumlich geordnet von unten, dem Sinnlich-Körperlichen, nach oben, dem *animus*; das neuzeitliche ordnet sich vom Körperlichen als dem Außen zur Person als dem Innersten und Intimsten. Die Selbsthabe der Person und damit das Verfahren der Iteration tritt aus diesem Grunde bei Augustin nur nebenbei auf. Das deutlichste Symptom dieser gegenständlichen Ordnung, in der auch die Person für den Beschauer ein Objekt unter anderen ist, dürfte Augustins Begriff der Zeit sein - sie ist nicht ein inneres Zeitbewusstsein, nicht das Konstituens des Ich, sondern im Gegenteil sein Dissolvens; die *tempora* und *saecula* sind identisch mit der *creatura* im Sinne konkreter Erfüllung des objektiven Weltablaufes, von dem auch die Person verzehrt wird, solange sie nicht die *intentio* auf Gott hat.

Bevor wir nun die Wendung zur Meditation mit dem Zentrum im Ich an Descartes veranschaulichen, seien einige Verse hier gesetzt, die zeigen mögen, [8a] dass die Grundhaltung der Augustinischen *Confessio* das Jahrtausend überdauert hat und das Muster der meditativen Haltung auch außerhalb der theologischen und philosophischen strengen Spekulation geworden ist. Sie stehen am Beginn der Periode, die das Thema unserer Staatslehre ist, und stammen aus einer

Chanson spirituelle, einer der Marguerites de la Marguerite des Princesses:

Parquoy voyant nostre vie
 Par le temps ainsi ravie
 Pour n'estre des mal contens
 Arreste ton cueur et envie
 A Celluy qui est sans temps.

2) Die Meditation* Descartes und die Verinnerlichung der Personvorstellung

a) Person – une chose qui pense

[9] Wie die Augustinische Confessio mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung anhebt, so entzündet sich die Cartesische an dem Dualismus von Erkenntnissubjekt und Welt. Augustin suchte nach dem Ort der Ruhe der Seele, Descartes sucht nach dem Punkt der Gewissheit, von dem her die Erkenntnis der Welt aufgebaut werden kann. Um ihn zu finden wird durch die Meditation die Realität alles Seins Stufe für Stufe bezweifelt bis zu einem Sein, an dessen Realität ein Zweifel nicht mehr möglich scheint. Der Zweifel ist nicht die Negation der Wirklichkeit, sondern das methodische Mittel, den sicheren Punkt zu finden, von dem aus nachher auch die Wirklichkeit des vorher bezweifelt Seins einsichtig wird; das Sein wird nicht durch Urteile in der Meditation geleugnet, vielmehr werden die Urteile in der Schwebelage gelassen; „il est dans ma puissance de suspendre mon jugement.“ (I. Med.). Die „Schwebelage“ ist jenes Verfahren, das von Husserl systematisch weitergebildet wurde zur „Epoche“ des Urteils, zur „Einklammerung“ als dem Grundverfahren der Phänomenologie.

Die skeptische Meditation Descartes folgt ebenso wie die Augustinische einem strengen Weg, der durch den Bau des zu bezweifelnden Seins vorgeschrieben ist. Es wird zuerst die gesamte Körperwelt, die mir gegenüber steht, als eine mögliche Illusion ausgeschaltet; dann wird mein Leib aufgehoben, sofern er raumerfüllender Mechanismus ist; ferner die Leibseele („quelque chose d'extrêmement rare et subtil, comme un vent, une flamme, ou un air très delié“ II Med.) – und nach Reduktion steige ich auf zu jener Eigenschaft meines Ich, die „Denken“ genannt wird. Damit bin ich an den sicheren Punkt ge-

kommen, denn der Satz: *cogito, ergo sum*, ist wahr, jedes Mal wenn ich ihn denke. „Ich bin also, genau gesprochen, nichts als eine *Sache*, *die denkt*, d.h. ein Geist, ein Verstand, oder eine Vernunft, die alles Begriffe sind, deren Bedeutung mir vorher unbekannt war“ (II, Med.). Ich *bin* als denkende Sache jedoch nur im Akt des Denkens; was ich bin wenn ich nicht denke, muss mir zweifelhaft bleiben; vielleicht höre ich auf zu sein, wenn ich aufhöre zu denken.

b) Die Meditation als intensiver Lebensmodus der Person; die Selbsthabe der Person

Die Gewissheit von der Existenz meiner Person als einer denkenden darf nicht missverstanden werden als erzeugt durch irgendein Schlussverfahren. Es handelt sich nicht um die Deduktion eines Satzes aus Axiomen, sondern um die schlichte deskriptive Aufweisung eines Wesensverhaltes. In den *Réponses aux [10] secondes objections* merkt Descartes ausdrücklich an, dass der Satz *cogito, ergo sum* nicht zu verstehen sei als die Folge meiner Existenz aus meinem Denken; ein solcher Syllogismus bedürfte des Obersatzes: Alles was denkt existiert; „*mais au contraire elle (la majeure) lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe.*“ Das deskriptive Moment muss zum Verständnis des Wesens einer Meditation immer gegenwärtig gehalten werden, besonders, da die Deskription ja nicht positiv verfährt durch Angabe der Merkmale, sondern ihren Gegenstand (wenn man ihn überhaupt so nennen darf) gerade dadurch fixiert, dass sie die vertrauten Merkmale abzieht und ihn als Residuum des Verfahrens definiert. Der durchaus persönlich existentielle Charakter dieser Deskription wird gleichfalls bei Descartes deutlicher, als er es bei Augustin war: die Meditation ist das Leben der Person selbst, in dem sie sich ihres Eigenwesens gewiss wird; die Person ist ebenso das Subjekt der Meditation, wie sie ihr Objekt ist; in der Meditation als einer Aktreihe der Person wird die Person selbst gegeben - und zwar nicht die Person in abstracto nicht das Wesen der Person an sich, sondern dieses Wesen am konkreten Fall der meditierenden und in ihrer Meditation sich selbst erfassenden Person. Nur aus der Existentialität des Verfahrens werden Stellen wie das Ende der 1. Meditation verständlich, an dem Descartes auf die Schwierigkeit seiner Aufgabe reflektiert: sie sei lästig und mühsam und eine gewisse Trägheit ziehe den Meditierenden zurück in den Gang seines täglichen

Lebens. „Je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions.“ Nicht neue Erkenntnisse stehen hier alten für falsch gehaltenen Meinungen gegenüber; sondern das aktive Leben der Person den fest gewordenen, nicht mehr anschauungserfüllten Aussagen. Die Meditation ist eine Anstrengung, ein konkreter intensiver Lebensmodus der Person, in dem sie sich nicht lange halten kann, aus dem sie vielmehr abgeleitet, von sich selbst weg in die Alltagsmeinungen und -formeln, denen der meditative Aktivitätscharakter fehlt. Die Person wird in der Meditation nicht in der Weise eines Gegenstandes definiert, auf den der Blick sich wechselnd wenden und von ihm wieder abwenden kann, sondern in der Weise der intensiven Selbsthabe, oder da diese Wendung noch zu sehr den Dualismus von Objekt und Subjekt enthält, genauer: in der Weise des intensiven Bei-sich-selbst-seins.¹

c) Die Offenheit der Person; der Übersritt zu Gott

[11] Wenn auf diese Weise das Wesen der Person als das Denken (im weiten Sinne von Urteilen, Fühlen, Imaginieren, Vorstellen etc.) gesichert ist, folgt der zweite Schritt der Meditation, der sich bei Descartes deutlicher als bei Augustin gegen den ersten absetzt. Augustin tat den Übersritt über das Ich hinaus zu Gott, aber der Gehalt dieser *intentio* wurde nicht weiter auf die Möglichkeit seiner rationalen Analyse hin betrachtet. Descartes hat mit dem *ego cogitans* den sicheren Punkt in der Kette seines Zweifelns erreicht, aber damit noch nicht das Ziel seiner Meditation, nämlich: einer Sache außerhalb seiner selbst gewiss zu werden, die ihn bewegen könnte, das „schwebende Urteil“ über die Realität des Außer-Ich in ein affirmatives umzuwandeln. Die 3. Meditation tut den Schritt über das Ich hinaus zu einer Substanz, an deren Wirklichkeitscharakter ein Zweifel nicht erlaubt ist.

Descartes stellt genau die Bedingungen auf, die von einer solchen Substanz erfüllt werden müssen, damit ihre Wirklichkeit überzeugend sei: sie darf nicht wie die bisher untersuchten und bezweifelte Seinsstufen aus Momenten bestehen, die aus dem Ich selbst entnommen sein und darum Illusionen des Ich sein können. „Si la

¹ Vgl. mit dem Schluss der 1. Meditation den Monolog Humes am Ende des 1. Buches seines *Treatise of Human Nature*, und dazu meine Analyse in *Über die Form des amerikanischen Geistes*, S. 21, Tübingen 1928.

réalité ou perfection objective de quelqu'une de mes idées est telle que je connaisse clairement que cette même réalité ou perfection n'est point en moi ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis moi-même en être la cause; il suit de là nécessairement que je ne puis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée.“ Die einzige Idee, die dafür in Betracht käme und die noch nicht untersucht wurde, ist die Idee Gottes. „Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créés et produites.“ Die Vorzüge der göttlichen Realität seien so außerordentlich, dass je näher er sie betrachte, er, der Meditierende, sich überzeugen könne, dass die Idee von ihr nicht in ihm ihren Ursprung habe; es folge daraus, dass Gott wahrhaft existiere, denn wenn auch die Idee der Substanz vom Ich, das selbst Substanz ist, kommen [12] möge, so gehe doch die Idee einer unendlichen Substanz über das endliche Ich hinaus und sei nur dadurch zu erklären, dass die unendliche Substanz die Idee von sich in die endliche gesenkt habe.

d) Die Endlichkeit der Person

Der Gedanke Descartes, dass die Realität der Seinsstufen, die in der Meditation bis zum Ich durchlaufen werden, zu bezweifeln sei, weil die Idee vom Ich geschaffen und nur dessen Illusion sein könnte, mag berechtigten Bedenken unterliegen. Aber dieses Moment der Descarteschen Skepsis ist für unsere Personuntersuchung ebenso akzidentiell wie das Augustinische Problem von creator und creatura. Wesentlich ist dagegen das in seinen Realitätszweifel eingebettete Verfahren der Personsbestimmung als des Residuums nach Abzug der positiven Seinseigenschaften, und ebenso wesentlich ist das Verfahren, in dem der Kontakt zwischen Person und Welt wiederhergestellt wird, nachdem durch die Suspension der Welt die Person des Meditierenden sich selbst zurückgezogen hatte. Der Kontakt wird dadurch wiederhergestellt, dass bei näherer Betrachtung in dem isolierten Residuum Wesenszüge sichtbar werden, die auf ein Sein außerhalb der Person unzweifelhaft hinweisen. Die Meditation wird hier abgebrochen: durch die skeptische Suspension wurde die Sphäre isoliert in der das Personwesen zu suchen ist; und

nun da es gefunden ist, kann ein neues Verfahren positiver Deskription einsetzen, in dem die Grenzen der endlichen Person und das was jenseits ihrer liegt, verdeutlicht werden. Diese Grenzen und das, was sie voneinander scheiden, werden sichtbar durch Überlegungen über die Möglichkeit des Zweifelns als einer Unvollkommenheit. Descartes fragt sich: „comme serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne puis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature.“ Das sind Überlegungen von der gleichen Art wie Scheler sie anstellt, um das Wesen der Du-Evidenz aufzuhellen; das Ich findet in sich Leerstellen, die auf eine mögliche Erfüllung angelegt sind, und aus der Art dieser Stellen kann um das Wesen des Erfüllenden gewusst werden, ohne dass es je konkret erfahren wurde. Sehnsucht, Dankbarkeit, Akte des Liebens, des Forderns weisen über das Ich hinaus auf Erfüllungen durch ein Du, durch eine andere Person; und in Erlebnissen dieser Art vergewissere [13] ich mich meiner Person als einer endlichen im spezifischen Sinn der zugleich begrenzten und gegen andere Substanzen von Personscharakter sich öffnenden.

e) Die Dauer der Person

Die letzten Betrachtungen führten genauer die Endphase jenes Meditationsschemas durch, das mit dem Sein anhebt und seine Stufen als die eines starren Baues bis hin zu Gott hinansteigt. Die Meditation vom zweiten Typus, die an das Werden anknüpfende, blieb jedoch in der ersten immer als begleitende fühlbar, wenn an entscheidenden Punkten der scheinbar gegenständlich gerichtete Gedankengang in seiner Eigenart als intensiver Lebensmodus der konkreten Person bewusst gemacht wurde. Wir erinnern an das Ende der 1. Meditation und vor allem an den Gedanken dass das Sein der Person nur in ihrem Denken gewiss sei und es zweifelhaft werde, wenn die Person von sich abfalle. Nur im aktuell erreichten Höhepunkt der Meditation ist die Person wirklich bei sich, existiert sie wahrhaft; wenn sie von sich zurückgleitet in den Alltag, kann ihre Realität und ihr Wesen als Grenze gegen Gott wieder ungewiss werden. Um dieses Gegensatzes von existentieller Meditation und Alltag willen bedarf Descartes einiger Überlegungen, die ihn der Existenz seiner Person durch ihr gesamtes Dauern hindurch versichern, auch

wenn er sie nicht gerade, im Akt des Meditierens begriffen, als real erfährt. „Lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit, se trouvant obscurci et come aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pour-quoi l'idée qu j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait.“ Darum wird die weitere Frage gestellt, ob das Ich überhaupt existieren könnte, wenn es nicht Gott gäbe; und sie wird dahin beantwortet, dass das Ich unabhängig und dann selbst allmächtiger Gott, oder dass es in seiner Existenz von der allmächtigen Substanz geschaffen und von ihr abhängig sein müsse. Da die Erfahrung des Zweifels und der Endlichkeit völlig gewiss gezeigt habe, dass das Ich nicht allmächtig und allwissend ist, kann nur das zweite sein Verhältnis zu Gott sein. Einzig mein kreatürliches Wesen versichert mich des Dauerns meiner Person durch die Zeit meines Lebens; in der Meditation erfahre ich mich als existierend nur für den Augenblick meines konkreten cogitare; über diesen Augenblick hinaus in den nächsten und [14] weiter in die Zeit hinein trägt mich nur die Macht, die mich erschaffen hat. „De ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être, si ce n'est qu'en ce moment quelque chose me produise et me crée, pour ainsi dire derechef, c'est-à-dire me conserve.“ Der Akt der Kreation erfüllt nicht einen Augenblick der endlichen Zeit, sondern ist die stetig wirkende Kraft, die das Leben der Person dauernd erhält: „la conservation et la création ne diffèrent qu'en regard de notre façon de penser, et non en effet.“ Wieder tritt wie bei Augustin das Problem der Parallelführung von Endlichkeit und Unendlichkeit auf; von jedem Punkt des endlichen Ich ist der meditative Schritt zu Gott hin möglich, denn das Ich grenzt an Gott - aber diese Grenze, die als solche beiden angehört und so eine Beziehung und ein Maß zwischen Ich und Gott bilden sollte, ist wesensmäßig die Grenze zwischen absolut beziehungslosen Sphären, zwischen Größen, denen kein Maß gemeinsam ist.

Die dritte Meditation schließt mit dem Satz: „Comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainso expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capable de ressentir en cette vie.“

Wir fassen zusammen, was die Cartesische Meditation über die Augustinische Confessio hinaus uns an Einsichten in das Wesen der Person und ihrer Bestimmung gegeben hat.

(1) Die beiden Schemata der Meditation traten ebenso auf wie bei Augustin. Nur wurde die Endphase des meditativen Ganges, der Überschnitt, der die Endlichkeit der Person und ihre Offenheit gegen ein überpersonales Sein zeigt, deutlicher von dem Verfahren getrennt, in dem die Personensphäre selbst durch die *via negationis* isoliert wurde. Der Überschnitt zu Gott reiht sich nicht als gleichartiger an die vorangehenden an, sondern mit der Bestimmung der Person als des Residuums nach der skeptischen Reduktion des Seins bricht die Verfahrensreihe ab, und es setzt die völlig andersartige Untersuchung jener Erfahrungen in der Person ein, die wir mit Scheler als die „Leerstellen“ bezeichneten, die ihre Erfüllung fordern und dadurch auf das Erfüllende hinweisen.

[15] (2) Das Wesen der Person selbst trat als das gleiche hervor wie bei Augustin, als die Erfahrung der Grenze von Endlichkeit der Person und Offenheit gegen ein Über-Ich.

(3) Allerdings wurde dieses Wesen dadurch schärfer gefasst, dass jeder Schein einer gegenständlichen Betrachtung verschwand und die „Erfahrung“ der Person als intensiver Lebensaugenblick im Zuge der Meditation klarer wurde. Der Schlusssatz der dritten Meditation vergleicht diesen Augenblick mit der jenseitigen kontemplativen Versunkenheit in Gott und erkennt ihn als Zustand der dem der jenseitigen Seligkeit im endlichen Leben am nächsten kommt. Die *intentio* Augustins wird ihrem Gehalt nach näher bestimmt als die innerhalb der Endlichkeit der Person intensivste mögliche Gottesnähe. Die *meditatio* ist die endliche Form der seligen *contemplatio* Gottes.

(4) Diese Verdeutlichungen wurden durch den (unter 1) behandelten Bruch des meditativen Verfahrens möglich, der den Gang der Betrachtung in der Person engführt. Die skeptische Reduktion führt zur Person hin; die Analyse der Endlichkeit, der Sehnsucht und des Zweifels führt von ihr weg und über sie hinaus. Wenn die meditierende Person durch die sukzessive Negation der Seinsstufen zu sich selbst gekommen ist und sich als bei sich erfährt, wendet sie sich gleichsam um und schreitet nun in einer völlig anderen Richtung

weiter. Wir haben mit dieser Verengung der Analyse und der Wendung der Person vom reduktiven Verfahren zum positiv deskriptiven den gegenwärtigen Stand der Behandlung des Personsproblems gegeben - und die Verdeutlichung fehlt nur noch für eines der meditativen Momente: wir sehen die Meditation im intensivsten Augenblick der Personserfahrung gipfeln, und wir sehen exemplarisch die Wege auf denen dieser Höhepunkt erreicht wird; - aber wir haben noch nicht die notwendige Struktur durchleuchtet, die uns von dem Ansatz in der Körperwelt mit Sicherheit zum Ziel in der Person führt. Dieser letzten Aufhellung dient die folgende Analyse der neuesten Versuche, das Wesen der Person zu bestimmen.

3) Husserl und Scheler über die Person

[16] In der neuesten Zeit hat Husserl unter dem Titel phänomenologischer Untersuchungen Meditationen durchgeführt, welche die in unserer Analyse Descartes ungeklärt gebliebenen Fragen zwar nicht bewusst zum Gegenstand machen, aber implizit die fraglichen Strukturen so durchsichtig werden lassen, dass wir sie adäquat beschreiben können. Das Grundphänomen, von dem alle phänomenologische Deskription anhebt ist die Intentionalität des Bewusstseins; alles Bewusstsein ist wesentlich Bewusstsein von Etwas: das Wahrnehmen ist Wahrnehmen eines Dinges, das Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt, im Werten gibt sich ein Wertverhalt, im Wünschen ein Wunschverhalt, Handeln geht auf Handlung, Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auf Erfreuliches. „In jedem aktuellen cogito richtet sich ein vom reinen Ich ausstrahlender 'Blick' auf den 'Gegenstand' des jeweiligen Bewußtseinskorrelates, auf das Ding, den Sachverhalt usw. und vollzieht das verschiedenartige Bewußtsein *von ihm*.“² Intentional richtet sich ein Subjekt des Erkennens, hier das sogenannte reine Ich, auf sein gegenständliches Korrelat; Ich und Gegenstandswelt im weitesten Sinn stehen sich gegenüber. Das Vokabel der Intentio stammt aus der patristischen Tradition, und der Dualismus, den es überbrückt, ist der cartesische von Ich und Welt - der besondere Gehalt aber des überbrückenden cogito, der durch die phänomenologische Untersuchung geklärt wird,

² Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, [Halle] 1913, S. 168.

erscheint in seinem An sich durch ein meditatives Verfahren, das Husserl die phänomenologische Reduktion nennt. Das thematische Feld der Phänomenologie kommt in den Blick, wenn durch vorbereitende reduzierende Untersuchungen alle Realitätsgehalte aus dem Ich-Welt-Problem entfernt sind. Alle realen „Transzendenzen“ des cogito verfallen der „Epoche“, der „Einklammerung“ und werden schrittweise abgehoben, um die eigentliche Wesensstruktur des Bewusstseins freizugeben. Die gesamte Außenwelt verfällt dieser Einklammerung, aber nicht nur sie, sondern auch der Mensch als Naturwesen und als Person im sozialen Verband, und schließlich auch alles animalische Wesen (wohl eine Analogie zum esprit animal Descartes). Nach diesen Reduktionen tritt das reine Ich jedoch nicht als Erlebnis unter anderen Erlebnissen auf, „auch nicht als ein eigentliches Erlebnisstück, mit dem Erlebnis, dessen Stück es wäre, entstehend und wieder verschwindend“; vielmehr gehört es zu jedem kommenden und gehenden Erlebnis in der Weise, dass sein Blick in jedem [17] cogito auf dessen Gegenstand geht. „Dieser Blickstrahl ist ein mit jedem cogito wechselnder...das Ich aber ist ein Identisches.“³ Die einzelne cogitatio ist ein Vergängliches, aber das reine Ich hinter ihr ist ein prinzipiell Notwendiges „und als ein bei allem wirklichen und möglichen Wechsel der Erlebnisse absolut Identisches, kann es *in keinem Sinn als reelles Stück oder Moment des Erlebnisses selbst gelten*.“⁴

Das reine Ich ist der feste Bezugspunkt aller vergänglichen Erlebnisse; über deren Sphäre hinaus zeigt sich ein Sein, das selbst wieder einer Reinigung von der phänomenologisch gereinigten Sphäre bedarf, um an sich zu erscheinen. Dieses „Ich denke“ im Kantischen Sinne müsse alle meine Vorstellungen begleiten können. Im reinen Ich bietet sich „eine eigenartige – nicht konstruierte – Transzendenz, eine Transzendenz in der Immanenz dar“ – zum Unterschied von anderen Transzendenzen, wie Gott und Welt, die real jenseits des Bewusstseins und seines gereinigten Stromes liegen.

Die dialektische Formel von der Immanenz der Transzendenz des reinen Ich weist darauf hin, dass wir es mit Denkgebilden ähnlich denen in der Augustinischen und Cartesischen Meditation zu tun

³ S. 109 f.

⁴ Ebd.

haben. Das reine Ich ist ein hochstufiges Erzeugnis der „Reduktion“ und wir müssen uns die vorangehenden Stufen verdeutlichen. Das reine Ich ergab sich als der hintergründliche Punkt, von dem aus der Blick in den einzelnen cogitationes auf den Gegenstand strahlt; jede cogitatio ist zu verstehen als ein transzendental gereinigtes Erlebnis, d.h. als das reine Wesen eines Erlebnisses nach Ausschaltung der realen Welt und des empirischen Subjektes; die reale Welt und das empirische Subjekt aber treten auseinander in einem Akt der Reflexion auf die primäre weltzugewandte gegenständliche Haltung des Menschen. Wenn wir den Weg nun umgekehrt gehen, so ist der Ausgangspunkt das menschliche Leben als gegenständlich gerichtetes Leben, als Leben im Gegenstand - sehend, hörend, urteilend, wollend, wertend etc. Aber dies sagt schon zu viel, denn der „Gegenstand“ ergibt sich ja erst in der Reflexion, in der er dem Menschen entgegensteht: - wir wollen von einem „Weltleben“ oder „Sachleben“ sprechen als einer ursprünglichen Einheit, in der die intentionale Spaltung von Welt und Subjekt zwar schon als Struktur vorhanden, aber noch nicht reflexiv gegenständlich gemacht ist. Das „Weltleben“ und seine innere [18] Struktur der Gerichtetheit, der Spannung der intentio ist das Urdatum wie jeder so auch der Husserlschen Reflexion. Alle weiteren Stationen des meditativen Ganges wären nun zu entwickeln als Reflexionsstufen, die auf der Urintention des „Weltlebens“ aufbauen, gleichsam eine Potenzreihe der Reflexionen. Reflexion in ihrer einfachsten Form ist die erste Potenz der Urintention, d.h. ein Zurücktreten des Subjektpols im Weltleben aus diesem, wodurch Welt und empirisches Subjekt in ihrer Gegenstellung allererst sichtbar werden; die physische Welt scheidet sich von der psychischen Welt der Erlebnisse; sie wird nicht mehr im unmittelbaren Haben durchlebt, sondern erscheint als Erlebnis des Ich. Damit ist der Ansatz der zweiten Reflexionsstufe gegeben, denn in den Erlebnissen des Ich erneuert sich die Struktur der Urintention und wir können das Wesen dieser Struktur an sich untersuchen, ohne Rücksicht auf die Verflechtung des jeweiligen Erlebnisses mit der realen Welt durch seinen Hinweis auf ein Stück dieser Welt und seine Stelle im konkreten Bewusstseinsstrom einer psychologischen Lebenseinheit. Hier setzt nun die eigentliche Husserlsche Epoché ein, durch die sowohl die Welt, als auch das Ich in seiner Weltverflechtung (natürlicher und sozialer) ausgeschaltet werden, um das reine Wesen des Erlebnisses an sich in den Blick zu

bekommen. Dieses Erlebnis wieder ist wesentlich strukturiert nach seinen von Husserl sogenannten reellen und nichtreellen Erlebnis-momenten, nach Noese (und Hyle) und Noema. Die Noese entspricht – auf der zweiten Reflexionsstufe – dem empirischen Subjekt, das Noema der gegenständlichen Welt. „Dass auf ‚Grund‘ der stofflichen Erlebnisse ‚durch die noetischen Funktionen *transzendental Konstituierte*“ ist zwar ein ‚Gegebenes‘ und, wenn wir in reiner Intuition das Erlebnis und sein noematisch Bewußtes treulich beschreiben, ein *evident* Gegebenes; aber es gehört eben in einem völlig anderen Sinne dem Erlebnis an, als die reellen und somit eigentlichen Konstituenten desselben.“⁵ Die reine Erlebnissphäre werde transzendental genannt, weil sie eine absolute Sphäre von Stoffen und noetischen Formen sei, zu deren Wesen „dieses wunderbare Bewußthaben eines so und so gegebenen Bestimmten oder Bestimmbaren gehört, das dem Bewußtsein selbst ein Gegenüber, ein prinzipiell Anderes, Irreelles, Transzendentes ist, und dass hier die Urquelle ist für die einzig denkbare Lösung der tiefsten Erkenntnisprobleme, welche Wesen und Möglichkeit [19] objektiv gültiger Erkenntnis von Transzendente[m] betreffen. Die ‚transzendente‘ Reduktion übt *epoche* hinsichtlich der Wirklichkeit: aber zu dem, was sie von dieser übrig behält, gehören die Noemen mit der in ihnen selbst liegenden noematischen Einheit, und damit die Art wie Reales im Bewußtsein selbst eben bewußt und speziell gegeben ist.“⁶ Der im Noema befindliche Gegenstand wird bewusst als identisch gehabt, während das Bewusstsein von ihm in den verschiedenen Abschnitten seiner immanenten Dauer ein nichtidentisches, sondern nur als Kontinuum einig ist.⁷ Noema und reelle Erlebnismomente sind in ihrer Sphäre der Spiegel der intentionalen Spaltung von Mensch und Welt auf der nächst tieferen.

Mit der reinen Erlebnissphäre und ihrer Spaltung in eine reelle Bewusstseinskomponente und ein transzendierendes Noema ist der Ansatz für die dritte Reflexion gegeben, in der diese Komponenten gegenständig werden. Das reflektierende Ich kann auch diese gereinigte Sphäre noch transzendieren und sie einer neuerlichen Re-

⁵ Husserl, *Ideen*, S. 204.

⁶ Ebd.

⁷ [Ebd., S. 207].

flexion unterziehen, in der dann schließlich das reine Ich sichtbar wird, als ein mit dem Erlebnisstrom irgendwie verknüpft, zugleich aber doch jenseits liegendes, als ein nicht mehr neuerlich konstituiertes Konstituens. Husserl macht ausdrücklich auf den Wandel der reinen Phänomene aufmerksam, den sie durch den Übergang zur nächst höheren Reflexionsstufe erfahren. „jeder Übergang von einem Phänomen in die Reflexion, die es selbst reell analysiert, oder in die ganz anders geartete, die sein Noema zergliedert“ erzeugt neue Phänomene und es würde zu schweren Irrtümern führen, wenn man die in der höheren Reflexion auftauchenden den ursprünglichen zu schreiben wollte. „Also ist es z.B. nicht gemeint, dass die stofflichen Inhalte, etwa die abschattenden Farbinhalte, im Wahrnehmungserlebnis ebenso vorhanden sind, wie sie es im analysierenden Erlebnis sind. Dort waren sie, um nur eines zu erwähnen, enthalten als reelle Momente, aber sie waren darin nicht wahrgenommen, nicht gegenständlich erfaßt. Im analysierenden Erlebnis sind sie aber gegenständlich, Zielpunkte noetischer Funktionen, die früher nicht vorhanden waren.“⁸ So wie im „Weltleben“ die Welt selbst das einzig unmittelbar Besessene ist, nicht aber die Erlebnisse, in denen sie sich darstellt, so ist auf dieser Stufe das [20] reelle Moment des Erlebnisses nicht selbst gegenständlich, sondern das Kontinuens des Gegenstandes. Und erst auf der neuen Stufe treten die intentionalen Pole auseinander, um nun ihren letzten Ursprung freizugeben, das reine Ich, das keine Spaltung mehr in sich trägt, sondern nichts ist als die absolute Subjektivität alles Erlebens. Wir gewinnen so die folgende Stufenordnung der Reflexionen:

Weltleben (Urintention)

1. Reflexion

Welt - empirisches Subjekt

2. Reflexion

Noema - Noesis

3. Reflexion

Reines Ich

⁸[Ebd., S. 205; die Fußnote ist bei Voegelin nicht ausgewiesen].

Vom Urdatum, der absoluten Hingabe an die Sache oder Verlorenheit an die Welt ersteigt die Meditation auf ihren Reflexionsstufen die absolute Subjektivität.

Mit dem positiven Aufbau dieser Reihe wird uns zugleich auch ihre kritische Funktion bewusst. Wenn wir von der unreflektierten ersten Stufe aus philosophieren wollten, müssten uns sämtliche höheren Ränge als dem gleichen Seinstypus zugehörig erscheinen wie das Weltsubstrat, die Materie. Der unreflektierten Einstellung zur Welt entspricht eine prinzipiell materialistische Interpretation der gesamten Seinsordnung und mit ihr des Seelenlebens. Wenn wir die erste Reflexion vollzogen haben und der Erlebnisstrom im psychologischen Sinn der Welt gegenüber steht, ist der psychische Charakter der Subjektivität gewonnen. Bleiben wir aber auf dieser Reflexionsstufe stehen, dann sind wir genötigt, die noch nicht meditativ explizierten Bereiche psychologisch zu interpretieren, wir verfallen dem Psychologismus. Von der Kritik des Psychologismus aus ergab sich für Husserl die Notwendigkeit der zweiten Reflexion, die das eigentliche phänomenologische Feld freilegte, und im Zentrum seines Interesses steht. Auch die zweite Stufe ist aber nicht der endgültige Ort der Ruhe, denn von hier aus kann die Subjektivität nur in einer Untersuchung der noetischen Funktionen erscheinen; das Ich würde in seine einzelnen konstitutiven Funktionen aufgelöst und es fehlte uns die Zusammenbündelung der Erlebnisse in einem letzten Brennpunkt; wir würden in einen transzendentalen Funktionalismus verfallen und hätten das Zentrum aller Funktionen selbst nicht erreicht. Erst durch einen weiteren reflexiven Schritt können wir uns jenseits der phänomenologisch reinen Erlebnisse stellen und ihre Einheit im Jenseits des reinen Ich er-[21]kennen. In der Zwei-Einheit des Weltlebens ist strukturell die Möglichkeit angelegt, aus ihr herauszutreten und reflexiv das Residuum an Subjektivität zum Ansatz neuer reflexiver Schritte zu machen. Die innere Spannung der Sachverlorenheit schon trägt die Möglichkeit aller reflexiven Potenzen in sich bis hinauf zum reinen Ich. Wir sehen große Perspektiven sich eröffnen zum Verständnis der klassischen Spekulation über die Spaltung von Ich und Welt, über die Setzung von Ich und Nicht-Ich als existenzieller Schritte in der Meditation, über die Thesis und Antithesis, als deren Ergebnis ein neuer Ausgangspunkt von Satz und Gegensatz sich bildet usw. -aber diese Fragen gehören in eine Formenlehre des Philosophierens und können hier nicht weiter abgehandelt werden.

Wir haben aus den Untersuchungen Husserls eine Hauptlinie herausgehoben, und sie in ihren Konsequenzen dargestellt, ohne auf die Fülle der Nebenlinien, die von jedem Punkt abzweigen, auch nur andeutend hinzuweisen. Aber die gleiche Reflexionsproblematik tritt auch in allen Spezialuntersuchungen zu bestimmten noetischen Funktionen wieder auf. Wir wollen nur einen Fall einer solchen wiedergeben, da Husserl ihn ganz ausgezeichnet in seiner „Formalen und transzendentalen Logik“ formuliert hat. Es handelt sich hier um die in immer neuen Reflexionsstufen sich übersteigenden Probleme der Konstitution der theoretischen Sphäre. Die formale Wissenschaftslehre, die Husserl diskutiert, soll das Apriori für alle mögliche Wissenschaft überhaupt aussprechen. Über jeder gegenständlich gerichteten Wissenschaft erhebt sich als Objekt einer Reflexion das sachbezogene Apriori eben dieser Wissenschaft; sie alle nun stehen als mögliche Wissenschaften unter der Idee von Wissenschaft überhaupt, dem in der formalen Wissenschaftslehre abgehandelten Apriori, dem Objekt einer Reflexion zweiter Stufe. Nun steht aber diese selbst wieder in Hinsicht auf ihre Möglichkeit in Frage und wir werden von der Logik als Theorie zurückverwiesen zur logischen Vernunft und ihrem neuen theoretischen Feld. Und nun fragt Husserl weiter: „Geraten wir nicht in ein sich fortsetzendes Fragespiel? Ist nicht bald eine weitere Frage unbeweisbar: *wie ist eine Theorie logischer Vernunft möglich?* Darauf gibt unsere letzte Untersuchung die Antwort: sie hat ihre radikale Möglichkeit *als Phänomenologie dieser Vernunft im Rahmen der gesamten transzendentalen Phänomenologie*. Wenn diese dann, wie vorauszusehen ist, die letz-[22]te Wissenschaft ist, so muß sie sich als solche darin zeigen, dass *die Frage nach ihrer Möglichkeit durch sie selbst zu beantworten ist*, dass es also so etwas wie *wesensmäßige iterative Zurückbezogenheiten* auf sich selbst gibt, in der der wesensmäßige Sinn einer letzten Rechtfertigung durch sich selbst einsehbar beschlossen ist, und dass eben dies den Grundcharakter einer prinzipiellen letzten Wissenschaft ausmacht.“⁹ Eine „besinnliche Fragestellung“ folgt auf die andere und jede treibt die weitere hervor. „Nur dass sie zuletzt in einer selbst intuitiven Erkenntnis der sich iterativ wiederholenden, im Wesensstile identischen Ergebnisse und Methoden enden muß. So verfahrend hat man stets von Neuem *lebendige Wahrheit aus dem*

⁹[Husserl, *Formale und transzendental Logik*, Halle 1929, S. 236].

lebendigen Quell des absoluten Lebens und der ihm zugewendeten Selbstbesinnung *in der steten Gesinnung der Selbstverantwortung*.¹⁰ Die Stufenleiter schließt zweifelsfrei ab durch die Rückbeziehung der Reflexion auf sich selbst und in der stetigen im Wesensstil identischen Erneuerung der reflexiven Gegenständlichkeit höchster Stufe; die dialektische Formel von der iterativen Zurückbezogenheit ist ein Ausdruck, der den meditativen Gang abschließt, mit Hilfe eben der Formel, die ihn früher weitergetrieben hat. Das Zurücktreten des Subjektpoles aus den intentionalen Spannungen ergibt nicht neue Gegenständlichkeiten, sondern hat zum Ergebnis eine Selbstreflexion im absoluten Sinn; in ihr treten keine neuen Phänomene als reduzierte Modifikationen der niederstufigen mehr auf.

Das absolute Ziel der Meditation im Quellpunkt der Selbstbesinnung zwingt zur Rückschau über den Sinn der erreichten Stufe der Subjektivität. Für Husserl ist, ebenso wie für Descartes, die phänomenologische Reduktion durch Ausschaltung von Seinstufen nicht ein beliebiges Veranschaulichen von nebeneinander geordneten Gegenständlichkeiten, sondern ein existenzieller Prozess des philosophischen konkreten Menschen, in welchem dieser von seinem eigenen konkreten Weltleben ausgehend durch Reflexion aufsteigt bis zu seinem eigenen konkreten transzendentalen Ego.¹¹ Das reine Ich, bei dem wir anlangen, ist nicht ein für jedermann diskutables Objekt, sondern das Ich des konkreten Philosophen. Seine Meditation ist für uns nicht verständlich als hinweisend auf Objekte, die ihm wie dem Leser transzendent wären, sondern in der Weise des Mitvollzugs, der mich, den konkreten Leser, zur Einsicht in die mir möglichen eigenen Reflexionen

Der Text des Typoskripts bricht hier ab.

¹⁰[Ebd., S. 246].

¹¹[Ebd., S. 244; Voegelin zitiert hier nicht wörtlich].

2. Kapitel: Die mächtige und die ohnmächtige Person

1) Die Herrschaftsdefinition Max Webers*

[1] Die Tragweite der Untersuchungen Max Webers über Herrschaft wird von Anfang an dadurch bestimmt, dass Herrschaft ihn in erster Linie interessiert, „sofern sie mit Verwaltung verbunden ist“. Der politische Verband ist der Erfahrungsbereich, der die Anlässe und Beispiele der näheren Begriffsbestimmung liefert, Herrschaft wird relevant, insofern sie etwas mit der Verwaltung von politischen Verbänden zu tun hat. „Jede Verwaltung bedarf irgendwie der Herrschaft, denn immer müssen zu ihrer Führung irgendwelche Befehlsgewalten in irgendjemandes Hand gelegt sein“ (607). Herrscher, Verwaltungsbeamte und Beherrschte sind der konkrete Umkreis, in dem Herrschaft erscheint, und dieser ihrer Erscheinungsweise entsprechend wird sie als wesentlich verbunden gesehen mit Befehlen, die der Herrscher an seine Beamten oder Untertanen, oder ein Beamter an die Untertanen erlässt. Unter Herrschaft soll darum der Tatbestand verstanden werden: „dass ein konkreter Wille (,Befehl') des oder der ‚Herrschenden' das Handeln anderer (des oder der ‚Beherrschten') beeinflussen will und tatsächlich in der Art beeinflusst, dass dies Handeln, in einem sozial relevanten Grade, so abläuft, als ob die Beherrschten den Inhalt des Befehles um seiner selbst, zur Maxime ihres Handelns gemacht hätten (,Gehorsam')“ (606). Die Definition sondert eine Schicht äußerer Verumständung der Herrschaft – die Willenskundgabe (Befehl), die Absicht der Beeinflussung, die faktische Beeinflussung und das Erfüllen des Befehls – von dem eigentümlich Herrschaftlichen, dass der Inhalt des Befehls so befolgt wird, als ob er um seiner selbst willen zur Maxime des Handelns gemacht würde. Gehorsam gegenüber einem Befehl bedeutet für Weber, „dass das Handeln des Gehorchenden im wesentlichen so abläuft, als ob er den Inhalt des Befehls um dessen selbst willen zur Maxime seines Handelns gemacht habe, und zwar lediglich des formalen Gehorsamsverhältnisses halber, ohne Rücksicht auf [2] die eigene Ansicht über den Wert oder Unwert des Befehls als solchen“. (123). Von der anderen Seite, der herrscherlichen Befehlserteilung her, entspricht diesem Gehorsam die Erteilung des Befehls mit einem besonderen Legitimitätsanspruch. Der Herrscher erteilt den Befehl nicht mit der Erwartung, dass der Befehlsempfänger selbständig über den sittlichen Wert des

Gebotes entscheide und nach der Entscheidung sein Verhalten einrichte, sondern mit dem Anspruch, dass der Befehl um der Herkunft von seiner des Herrschers Person willen zu befolgen sei. Über den inhaltlichen Wertcharakter des Befehls lagert sich anscheinend eine Beziehung von Legitimitätsanspruch und Legitimitätsanerkennung zwischen den Personen des Herrschers und des Beherrschten.

Diese Ausführungen haben nur ganz vorläufigen Charakter und wir müssen versuchen, die einzelnen Momente an einer Befehlsbeziehung, wie Weber sie zum Ausgangspunkt der Untersuchungen macht, abzuheben und gegeneinander abzugrenzen.

a) Sinnsetzung, Sinndeutung und sinngemäßes Handeln

Zur Herrschaft gehört das faktische Erteilen und Befolgen von Befehlen, wie es sich dem außen stehenden Beobachter zeigt, wenn auch in dieser Schicht von Faktizität nicht das Wesentliche der Herrschaft zu finden ist. Eine Person A mag in einer Beziehung regelmäßiger Befehlserteilung zur Person B stehen und umgekehrt die Person B in der Beziehung regelmäßiger Befehlsbefolgung zur Person A. Als außen stehender Zuschauer kann ich die Akte der Befehlserteilung der Person A beobachten und die Akte der Kenntnisnahme und Befehlsbefolgung durch die Person B; ich kann z.B. beobachten wie eine Arbeitergruppe die Befehle ihres Vormannes ausführt, und zwar beobachte ich sowohl die Akte der Befehlserteilung (der Person) des Vormannes, wie die entsprechenden ausführenden Handlungen der Arbeiter, wie auch die Rückfragen der Arbeiter, um sich über den genauen Sinn des Befehls zu orientieren. Ich erfahre auf diese Weise den Inhalt der Befehle, ich weiß ferner dass die Arbeiter den Inhalt zur Kenntnis genommen haben, und ich sehe wie Handlungen gesetzt werden, die verstehbar sind von dem Deutungsschema her, das in den Befehlen des Vormannes gegeben wird. Es sind also einander erfahrungsmässig zugeordnet der Handlungssinn, wie er von dem Befehlenden in dem Befehl formuliert wird, der Handlungssinn wie er von dem Handelnden verstanden wird und schließlich die sinngemäße Handlung des Befehlsbefolgenden selbst. Das Vorliegen eines solchen Inbegriffes von Deutungsschematen und Handlungen wird von Max Weber gelegentlich als das soziologische „Gelten“ eines Befehls bezeichnet; das „Gelten“ in dieser Bedeutung enthält noch nichts Normartiges, sondern meint lediglich die faktische Zuordnung von Handeln zu

einem von einer anderen Person gesetzten Deutungsschema, im Wissen darum, dass die Handlung gemäß dem Deutungsschema gesetzt wird. Die Faktizität dieser einander zugeordneten Sinnsetzungen, Sinndeutungen und sinngemäßen Handlungen ist die Grundschrift des Phänomens der Herrschaft, ohne selbst noch das Wesentliche der Herrschaft erkennen zu lassen.

b) Das „materielle Interesse“

Ein nächster Schritt führt in die Motive der handelnden Personen, des Herrschers und der Beherrschten. Auch sie sind noch nicht das Herrschaftswesentliche selbst, aber sie sind wichtig für den Bau der Situation, an der die Herrschaft zum Problem wird. Der Befehl kann „aus Furcht oder aus ‚stumpfer Gewöhnung‘ oder um eigener Vorteile willen ausgeführt werden, ohne dass der Unterschied notwendig von soziologischer Bedeutung wäre“ (607). Allerdings bestimmen die Motive in erheblichem Masse das Herrschaftsbild: „Rein materielle und zweckrationale Motive der Verbundenheit zwischen Herrn und Verwaltungsstab bedeuten hier wie sonst einen relativ labilen Bestand dieser. Regelmäßig kommen andere – affektuelle oder wertrationale – hinzu“ (122). Paradigmatisch für diese Sinnschicht wäre das Verhalten eines Beamten in einem Betrieb, der weder sich persönlich mit dem Betrieb als solchen verbunden fühlt noch eine deutliche [4] zustimmende oder ablehnende Haltung gegenüber dem Inhalt seines Tuns hat, sondern in den Betrieb eingetreten ist und die ihm übertragenen Arbeiten in sorgfältigster Weise erledigt, nur weil er von der Erledigung dieser Arbeiten seine Stellung und sein Einkommen abhängig weiß. Wenn dieser Beamte auf andere Weise zu Geld käme, würde er aus dem Betrieb ausscheiden. Wir finden in der Situation dieses Beamten die Grundschrift der Sinnsetzungsakte (Arbeitsaufträge) und der Befolungsakte (Erledigung der der Arbeiten) und außerdem eine Garantie der Dauer der Beziehung im rationalen, wirtschaftlichen Interesse des Befehl-Befolgenden, aber nichts darüber hinaus. Die Beziehung ist „labil“, d.h. ständig dem Bruch ausgesetzt, weil die Befehlsbefolgung ausschließlich als Mittel dient zum Zweck der wirtschaftlichen Unterbauung des Lebens der betreffenden Person; wenn dieser Zweck auf andere, der Person angenehmere Weise zu erreichen, z.B. durch Rentenbezug, wird die Beziehung von Befehl und Befolgung abgebrochen.

Der besonders „labile“ Charakter, den eine Beziehung hat, wenn sie auf den sogenannten rationalen oder materiellen Interessen der Beherrschten beruht, ist durch die Entfernung des befolgenden Handelns vom normativen Zentrum bedingt, von dem her die Akte der Befolgung den Index des Gesolltseins bekommen. In dem paradigmatischen Fall ist weder das Handeln, was seinen Inhalt betrifft, noch der Akt des Gehorchens als solcher für den Beherrschten, den Befolger des Befehls unmittelbar gesollt, sondern nur in abgeleiteter Weise. Das betreffende Handeln ist gesollt, weil es als Mittel dient für den Zweck des Innehabens der „Stellung“, d.h. der Chance weiterhin Befehle befolgen zu dürfen, und das Innehaben der Stellung ist gesollt, weil es als Mittel dient für den Zweck des Einkommensbezuges; der Einkommensbezug wieder ist gesollt, weil er als Mittel dient für die Erreichung anderer Zwecke, die im Leben der Person letzte und ursprünglich [5] gesollte sein mögen. Durch zwei, drei oder mehr Stufen hindurch strahlt von den ursprünglich gesollten Handlungen her der normative Charakter auf die Befehlsbefolgung in der konkreten Beziehung aus. Das „materielle Interesse“ bedeutet also im eigentlichen Verstande eine entfernte, abgeleitete normative Charakterisierung des Befolgungshandelns von einem weit außerhalb der Beziehung liegenden ursprünglichen Sollen her.

c) Die „eigene Ansicht“

Das Sollen rückt der konkreten sozialen Beziehung näher in den Fällen, in denen der Befehl – in der Ausdrucksweise Max Webers – befolgt wird, weil er den „eigenen Ansichten“ des Beherrschten über den „Inhalt“ des Befehls genügt. Der Befehl wird in diesem Falle nicht befolgt, weil er vom Herrscher erteilt wird, sondern weil er den sittlichen Anforderungen des Beherrschten entspricht; er wird vor seiner Befolgung auf den sittlichen Wert oder Unwert an den ethischen Anschauungen des Beherrschten geprüft, um dann, je nach dem Ergebnis der Prüfung ausgeführt oder verworfen zu werden. Es wird also nicht, wie im vorigen Fall, die Klasse von Handlungen des Beherrschten B, die als Befolgen der Befehle des Auftraggebers A zu verstehen sind, insgesamt als hypothetisch gesollt auf ursprünglich gesollte Handlungen bezogen, die außerhalb der Klasse der Befolungsakte liegen, sondern das befolgende Handeln ist grundsätzlich ursprünglich gesolltes Handeln. In diesem reinen Fall würde allerdings die Herrschaftsbeziehung in ihrem Wesen ebenso völlig

zerstört werden, wie durch die Befolgung aus rein „materiellem“ Interesse: denn die „Befehle“ könnten, wenn sie auf Befolgung rechnen sollen, nur befehlen, was der Beherrschte auch aus ursprünglichem Gesolltsein seines Handelns tun würde, wenn es ihm nicht befohlen wäre; sie wären also ihres eigentlichen Sinnes beraubt und nur unwesentliche, gleichsam erinnernde Vorgaben von Deutungsschematen. Die Person B würde so handeln, wie sie es nun einmal tut, ohne Rücksicht darauf, dass eine Person A sie stän-[6]dig begleitet und ihre, der Person B, Handlungen als Ausführung ihrer, der Person A, Befehle deutet.

d) Der „Gehorsam um des Gehorsams willen“

Die wesentliche Schicht der Herrschaft, die für Weber mit dem Anspruch und der Anerkennung von Legitimität zusammenhängt, wird erst erreichbar, wenn das befolgende Handeln der Person B als normativ untergeordnet verstanden wird gegenüber dem ursprünglich gesollten Handeln des Befolgens an sich; jeder einzelne Befehl wäre hypothetisch, und zwar in Bezug auf die allgemeine Hypothese des Sollenscharakters des Befolgens der Anordnungen der Person A. Dieser Fall von Sollensverleihung unterscheidet sich allerdings ganz wesentlich von den beiden vorangehenden. Sowohl beim „materiellen“ Interesse wie bei der „eigenen Ansicht“ wurde der Inhalt des sich als Befolgung gebenden Handelns unterstellt der Normierung vom Sollenszentrum der handelnden Person B her; der Sollenscharakter des betreffenden befolgenden Handelns konnte zwar abgeleitet sein, aber nicht in der Art, dass er von einem anderen Sollenszentrum als dem der handelnden Person selbst hergeleitet war; in den beiden erwähnten Fällen wurde vielmehr gerade das befolgende Handeln aus der eigentlichen Herrschaftsbeziehung herausgenommen und umgeformt in ein Handeln aus eigenem, aus autonomem Sollen. Wenn der Befehl aus „materiellem Interesse“ befolgt wurde, so bedeutete dies, dass die Betriebsform, in der sich das gesellschaftliche Leben abspielt, als ein äußerer, der Gesetzmäßigkeit der Natur zu vergleichender Zusammenhang hingenommen wurde; das Befolgen von Befehlen war ebenso Mittel zum Zweck (z.B. des Einkommenserwerbes) wie die Ausnützung bekannter Kausalzusammenhänge der Natur Mittel zum Zweck der Konstruktion einer leistungsfähigen Maschine ist. Eine Herrschaftsbeziehung im eigentlichen Sinne besteht hier ebenso wenig wie im Fall der

„eigenen Ansicht“, die, wenn sie den Befehl billigt, ihn überflüssig, wenn sie ihn nicht billigt, ihn unwirksam macht. Wenn dagegen die Legitimität der Befehlsertei-[7]lung als solche, unangesehen des befohlenen Inhaltes, „anerkannt“ wird, so räumt die anerkennende Person B der befehlenden Person A die Sollensentscheidung über ihre, der Person B, Handlungen ein; die Handlungen der Person B leiten ihren Sollenscharakter vom Sollenszentrum der Person A her, sie sind also heteronom; und die Beschreibung der Handlungen des B als des Befolgens von Imperativen, die für B insofern hypothetisch sind, als sie ihren Charakter des Gesolltseins von der Generalhypothese des Gesolltseins der Befehle, die von A kommen, herleiten, ist eine Umschreibung für die Aufhebung der sittlichen Person des B. Die Person des Beherrschten setzt gleichsam die Person des Herrschers an die Stelle ihrer eigenen und handelt auf Grund der sittlichen Entscheidungen des Herrschers. Umgekehrt bedeutet von A her der Legitimitätsanspruch auf Befolgen seiner Befehle, dass seine Entscheidungen über den Sollenscharakter von Handlungen nicht nur für seine eigenen Handlungen verbindlich sind, sondern auch für die Handlungen der beherrschten Person, der gegenüber der Anspruch erhoben wird; er bedeutet eine Erweiterung des Handlungsbereiches der Person A auf die Handlungen von B, gleichsam ein Aufsaugen des B in die Person des A und damit eine werkzeugartige Erweiterung des Handlungsbereiches von A.

Ich glaube nicht, dass diese Beschreibung dem Sachverhalt angemessen ist. Sie bleibt unbefriedigend, weil sie von dem unzulänglichen Bilde eines Befehlsinhaltes und einer Befehlsform ausgeht, und wir müssen diese Form-Inhalt-Beziehung ebenso auflösen wie die Oberflächenbilder vom „materiellen Interesse“ und von der „eigenen Ansicht“. Der Gedanke, dass eine Handlung nicht der Person, die sie setzt, zugerechnet werden könne, sondern zuletzt auf eine andere zurückgehe, ist spezifisch juristisch; in der Sphäre der Rechtsbegriffe finden wir die Phänomene des Verlöschens eines sittlichen Personenzentrums und des Zuges einer Zurechnungslinie von der Handlung durch die setzende Person [8] hindurch zu einem jenseitigen Zentrum. Begriffe wie Stellvertreter und Organ sind als Begriffe von zentrumslosen Instrumenten des Handelns mit einem außerhalb liegenden Zurechnungsendpunkt konstruiert. In der Sphäre der Daseinswirklichkeit gibt es ein solches „Auslöschen“ nicht, vielmehr verhartet jeder Mensch in allen seinen Seinsweisen, zu denen auch

sein sittliches Wesen gehört, auch wenn er in einer Herrschaftsbeziehung steht. Max Weber hat sich in seiner Analyse offenbar zu sehr von gewissen Erscheinungsmomenten der Herrschaft leiten lassen, die dem Herrschaftswesen relativ äußerlich sind, und zwar von dem Moment, dass dort wo Herrschaft besteht, tatsächlich Befehle erteilt und befolgt werden; dies scheint mir daraus hervorzugehen, dass als nächster Unterbegriff zu Herrschaft die Disziplin definiert wird als „die Chance, kraft eingeübter Einstellung für einen Befehl prompten, automatischen und schematischen Gehorsam bei einer angebbaren Vielheit von Menschen zu finden“ (28); die Außenansicht der Herrschaft als der „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“, wird damit noch weiter veräußerlicht ins Maschinenhafte, Automatische; als Paradigma dürfte Weber der Gehorsam des Verwaltungsbeamten, insbesondere des preußischen Verwaltungstypus vorgeschwebt haben. In der Beschreibung des Menschen als eines sittlichen Wesens zeigt sich dagegen das Befolgen von Befehlen unausweichlich als ein der Materie nach gesolltes Handeln, als ein Handeln, das ursprünglich oder abgeleitet aus dem Personszentrum des Handelnden selbst den Charakter des Gesollten empfängt, das jedoch in einem damit als teilhafte Verwirklichung eines Ganzen erlebt wird, dessen Gehalt auch von anderen Personen einsichtig erfasst und zu ihrem Teil verwirklicht werden kann. Die Annahme und Befolgung eines Befehls im herrschaftswesentlichen Sinn bedeutet, dass die befolgende Person B der befehlenden Person A Einsicht in ein Wertganzes zugesteht, dessen Verwirk-[9]lichung auch von B als sittliche Aufgabe erlebt wird. Ein gemeinschaftsstiftender sittlicher Gehalt erhebt sich als zu verwirklichender über den Personen A und B, so zwar, dass sowohl A als B ihr Handeln als Verwirklichung des sittlichen Ganzen erleben und zugleich wechselseitig voneinander glauben, dass ihr jeweiliges Handeln des Befehlens und Befolgens das Ganze „richtig“ verwirkliche. Nur aus den Erlebnissen des eigenen und des anderen Handelns als teilhafter Verwirklichungen eines gemeinsamen gesollten Ganzen, können Legitimitätsansprüche und -anerkennungen im Sinne Max Webers folgen: nur wenn das Befehlen des Herrschers als dessen Anteil an der Gesamtverwirklichung verstanden wird, kann es den Anspruch auf Befolgen – nicht des Befehls um des Befehls willen, sondern als der B zugehörigen Teilverwirklichung des Ganzen erheben; und umgekehrt kann der

Beherrsche die Legitimität des Befehls anerkennen und ihn befolgen – nicht weil er von der Person als einer Sollensquelle kommt, sondern weil das Befehlen die A zugehörige Teilverwirklichung des Ganzen ist. In den Handlungen des Befehlens und Befolgens sehen wir die sachlich aufeinander abgestellten Teilleistungen einer Gesamthandlung, die jede für sich von den handelnden Personen als zu ihrem Teil mittelbare Verwirklichung eines aufgegebenen Ganzen erlebt werden. Der Befehl des Herrschers kommt nicht von ihm als einer Sollensquelle, sondern er leistet die Formulierung eines Gebotes, in dessen Erfüllung die korrespondierende Gemeinschaftsleistung des Beherrschten besteht.

e) Die Legitimierung

Nach dieser Verdeutlichung kann das Problem der Legitimität als solcher von dem Kernphänomen der teilhaften Verwirklichung eines gemeinschaftlichen sittlichen Ganzen abgelöst und als das der Rechtfertigung bestehender Herrschaftsbeziehungen näher bestimmt werden. Die Person B, die ihr Handeln als Teilverwirklichung des Ganzen erlebt, bedarf keiner Theorie, um ihr Verhalten und seine Gesolltheit ebenso wie den Befehl und dessen [10] Gesolltheit noch weiter zu rechtfertigen; die Beziehung von A und B, von Befehl und Befolgung ist in sich gehalten durch die Einsicht der beiden Personen in den Zusammenhang ihre Tuns als Verwirklichung eines gemeinsamen. Darüber hinaus liegt nun der „sehr allgemeine Tatbestand des Bedürfnisses jeder Macht, ja jeder Lebenschance überhaupt, nach Selbstrechtfertigung. Die einfachste Beobachtung zeigt, dass bei beliebigen auffälligen Kontrasten des Schicksals und der Situation zweier Menschen, es sei etwa in gesundheitlicher oder in ökonomischer oder in sozialer oder in welcher Hinsicht auch immer, möge der rein ‚zufällige‘ Entstehungsgrund des Unterschiedes noch so klar zutage liegen, der günstiger Situierte das nicht rastende Bedürfnis fühlt, den zu seinen Gunsten bestehenden Kontrast als ‚legitim‘, seine eigene Lage als von ihm verdient und die des anderen als von jenem irgendwie ‚verschuldet‘ ansehen zu dürfen“ (611). Jede Herrschaft neige zur „Legenden“-bildung, zur Erzeugung einer Rechtfertigungstheorie für das Bestehen der Herrschaft. Wir werden über Rechtfertigungstheorien und das merkwürdige „Bedürfnis“, das sie hervor treibt, noch näher zu sprechen haben, und stellen hier vorläufig nur fest, dass diese Schicht von Sinngebilden als legitimie-

rende nicht identisch ist mit dem, was sie zu legitimieren berufen ist, nämlich der Herrschaftsbeziehung in unserer Bedeutung, die sich also nicht erschöpft in physischer Gewaltanwendung, zweckrationaler Beteiligung oder Billigung durch eigene Ansicht.

Die eben angestellte Analyse klärt zwar das Themenfeld einigermaßen auf, aber an die Stelle der aufgelösten Problematik ist eine mindestens ebenso verwickelte neue getreten. Was bedeutet Verwirklichung des Ganzen? Inwiefern ist es ein Gemeinschaftliches? Wie fügt sich in diesen Fragekomplex das Problem der Macht ein? Ist physische Gewalt die einzige Äußerungsform [10a] von Macht? Wenn es noch andere gibt, z.B. Macht des Geistes, wie ist diese Rede zu verstehen? Usw. Alle diese Fragen setzen zu ihrer Beantwortung die Einsicht in einige wesentliche Momente der Daseinsverfassung des Menschen voraus.

2) Physische Gewalt, Macht und Herrschaft*

[25] § 11 Max Weber hat in der Herrschaft einen Sonderfall von Macht gesehen. Unter Macht sollte ganz allgemein die Möglichkeit verstanden werden, den eigenen Willen dem Verhalten anderer aufzuzwingen (604), oder den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen (28). Nur schien ihm dieser Begriff soziologisch zu unbestimmt und er wurde daher in der bekannten Herrschaftsdefinition eingeschränkt auf die Chance, für Befehle bei einem angebbaren Kreis von Personen Gehorsam zu finden. Wir bewegen uns mit diesen Definitionen im Bereich der Macht als eines Daseins über ein anderes, mit dem Unterton, dass die Gehorsamschance durch Zwang, also Androhung „physischer Gewalt“ garantiert sei. Der Wille als subjektiv-geistiges Phänomen ist Machtquelle und er äußert sich für Weber in den zwei polar entgegengesetzten Typen der Machtdurchsetzung kraft Interessenkonstellation und kraft Autorität. Im ersten Fall wird ein gesellschaftlicher und im besonderen ein wirtschaftlicher Zusammenhang angenommen, in den die einzelnen Menschen verflochten sind, und in dem sie, wenn sie ihrem Interesse folgen, sich der macht starken und besonders monopolistischen Besitzes fügen; Großbesitzer von Besitzmitteln üben typisch die Macht dadurch aus, dass die Partner der Beziehung sich im eigenen Interesse dem Willen des Mächtigen unterordnen. Der Fall liegt sehr ähnlich

unserem Paradigma des Beamten, der seine Arbeiten bloß aus zweckrationalen Motiven erledigt, aber er bezieht stärker das Motiv der Nötigung zum Gehorsam mit ein. Im Fall der wirtschaftlichen Macht steckt hinter dem harmlos klingenden „Interesse“ auch der Sachverhalt, dass eine Vernachlässigung dieses Interesses zuletzt die Daseinsvernichtung des Vernachlässigten zur Folge haben kann. Webers an Bedeutungsabschattungen so reicher Begriff des Rationalen neigt hier zur Bezeichnung jener vitalen aus der Naturhaftigkeit des Menschen entspringenden Not, sich in seinem „Interesse“ einer gegebenen Situation fügen und mit ihr und [26] mit den „Mächtigen“ Kompromisse schließen zu müssen, wenn er sein Leben erhalten will. Wenn also ohne Rücksicht auf die Frage der Teilverwirklichung von der Art des Befehlens und Gehorchens „aus dem Besitz rein als solchem erwachsende faktische Macht“ vorliegt, soll noch nicht von Herrschaft im eigentlichen Sinn gesprochen werden (608), wenn auch nach Weber jede „faktische“ Machtlage zur Umwandlung in eine eigentliche „autoritäre“ Herrschaftsbeziehung tendiert.

§ 12 „Faktische“ Macht allein ist noch nicht Herrschaft, aber sie tritt in Verbindung auch mit Herrschaft auf, wenn diese nicht ein harmonisches Zusammenspiel von Befehlen und Befolgen ist, sondern als Garantie ihrer Stetigkeit die Möglichkeit von Zwang oder Gewalt gegenüber den nicht bedingungslos Gehorchenden vorsieht. Im Vergleich nun der Macht als Akzidenz der echten Herrschaft mit der Macht, die sich im Zwang zum Interessenkompromiss bewährt, zeigt sich ihr eigentümlicher Charakter und das Wesen jenes Momentes an ihr, das so gerne unter dem unanalysierten Ausdruck der „physischen Gewalt“ befasst wird. Die „Macht“ äußert sich nämlich nicht darin, dass mit Hilfe von Hieb-, Stich- und Schusswaffen dem Bereich des Organischen angehörende Körper mehr oder weniger schwer beschädigt werden, sondern in dem Erfolg, den die Androhung solcher Beschädigung mit sich führt. Macht soll ja die Möglichkeit heißen, „den eigenen Willen dem Verhalten anderer aufzuzwingen“, sie geht also gar nicht auf Ausübung physischer Gewalt, sondern auf Erzwingung eines bestimmten Verhaltens von Menschen. Und die Bedrohung mit physischer Gewalt ist ein geeignetes Mittel zu diesem Zweck aus dem gleichen Grund, aus dem die Monopolisierung von Betriebsmitteln ein geeignetes Mittel zur Erzwingung des gewünschten Verhaltens von Menschen ist: weil als

Folge des unerwünschten Verhaltens im äußersten Fall die Daseinsvernichtung in Aussicht gestellt wird. (Wenn man die Analyse der Situation des Interessenkompromisses zu [27] Ende führte, würde sich zeigen, dass auch in ihr der Zwang zuletzt auf physische Gewalt zurückgeht, denn im Begriff des wirtschaftlichen Zusammenhanges setzt Weber stillschweigend die staatliche Garantie voraus). Aber nur die Bedrohung hat diesen Erfolg, nicht die Anwendung der physischen Gewalt selbst: wenn eine Polizeitruppe eine Menschenmenge von einem Platz mit Hilfe von Feuerspritzen „vertreibt“, dann besteht die Gewaltanwendung in der Durchnässung der betreffenden Menschen; die Vertreibung aber wird nicht dadurch bewirkt, dass die Menschen durchnässt werden, sondern dadurch, dass sie nicht noch nasser zu werden wünschen (in heißen Gegenden wird daher diese Gewaltanwendung vielleicht nicht den gewünschten Erfolg haben). Der Sinn der physischen Gewalt ist nicht, dass sie angewendet, sondern dass durch die Drohung mit der Anwendung ihre Anwendung überflüssig werde. Damit physische Gewalt als Mittel der Durchsetzung einer Herrschaft wirksam sei, muss die Situation, in der Gewalt angewendet wird, eine ganz bestimmte Struktur haben, die wir uns in ihren Grundzügen klar machen müssen.

1) Anwendung physischer Gewalt kann die Vernichtung fremden Daseins zum Ziel haben, z.B. um bei einem Eroberungsfeldzug fremdes Gebiet für die Besiedlung durch Mitglieder der eigenen Gemeinschaft frei zu machen, oder in den Austilgungskriegen zwischen griechischen Poleis. Es wäre dies ein Fall von Expansion des ganzen Herrschaftsverbandes, deren Ziel nicht ein bestimmtes Verhalten von angegriffenen Personen ist, also Machtausübung in unserem Sinn, sondern das eher zu vergleichen wäre einem Verhalten gegenüber der unbelebten Natur, z.B. der Rodung eines Gebietes zum Zwecke seiner Kultivierung.

2) Wenn die Gewaltandrohung die Erzwingung befehlsgemäßen fremden Verhaltens zum Ziele hat, kann der Zweck dadurch vereitelt werden, dass a) der Bedrohte der Gewaltanwendung sich durch Flucht entzieht und sein Dasein außerhalb des Gewaltbereiches der dro- [28] henden Macht weiterführt, oder dass er b) lieber die Gewalt gegen sich anwenden lässt, als dass er sich in der befohlenen Weise verhielte.

3) Die Möglichkeit, sich der Gewaltanwendung durch Entfernung aus ihrem Bereich zu entziehen, nimmt in den modernen Staaten ständig ab mit der Zunahme dessen, was Laski die Durchorganisation des Hinterlandes nennt. Die Gebiete, die außerhalb des Bereiches der Gewaltanwendung liegen, werden immer kleiner und sind für die europäische Staatenwelt und deren Bürger praktisch verschwunden. Über diese Wirksamkeitssicherung der Gewaltandrohung durch die Unmöglichkeit, sich der Anwendung zu entziehen, hinaus erweist sich die Drohung im allgemeinen dadurch als wirksam, dass die Bedrohten gar nicht die Absicht haben, ihr Leben außerhalb des Gewaltbereiches zu führen. Sie sind in der Regel durch Familien- und andere Gemeinschaftsbeziehungen, durch Eingliederung in eine Kulturgemeinschaft und durch die erworbenen ökonomischen Chancen mit ihrem Dasein so innerhalb des Gewaltbereiches gebunden, dass sie unter allen Umständen innerhalb desselben zu verbleiben wünschen und die Gewaltandrohung auf dem Umweg über diese Daseinsbindungen auf sie wirken kann. Gewaltanwendung als Mittel der Machtdurchsetzung im Sinne von Erzwingung befohlenen Verhaltens setzt also eine „unentrinnbare“ Daseinsgemeinschaft, in der die Machtbeziehung besteht, voraus. Eine massive Schicht von herrschaftsfremden Bindungen, über die wir noch näher zu sprechen haben, ist die Vorbedingung für die Herrschaftsdurchsetzung gegen „Widerstrebende“. Die Rede von physischer Gewalt als „Garantie“ der Herrschaft in dem für uns relevanten Fall weist darauf hin, dass die Herrschaftsbeziehung ein soziales Teilgebilde bestimmten Sachgehaltes innerhalb eines übergreifenden sozialen Zusammenhanges ist, der außerdem Vergemeinschaftungen enthält, um derentwillen die Beherrschten unter Umständen auch mit Widerstreben [29] in der Herrschaftsbeziehung zu verbleiben wünschen.

4) Die Grenze dieser „Garantie“ wird im Falle 2b) erreicht, wenn die Beherrschten durch widerstrebendes Verhalten die Gewaltanwendung absichtlich herbeiführen, um dadurch die Herrschaftsbeziehung zu vernichten. Die prinzipielle Möglichkeit von Herrschaftsvernichtung durch Herbeiführung von Gewaltanwendung hat der Fall des indischen Ungehorsams gegen die englische Verwaltung gezeigt.

Die Gewaltdrohung zum Zwecke der Herrschaftsgarantie erreicht nur dann ihr Ziel, wenn die Gefährdung der außerherrschaftlichen Gemeinschaftsbindungen mit dem Extrem der Daseinsvernichtung motivierend auf das Verhalten der Bedrohten wirken kann. Die Gewaltdrohung ist nur dann erfolgreich, wenn sie sich gegen Einzelne oder gegen relativ geringe Minoritäten einer Gemeinschaft richtet; wenn die Zahl der Widerstrebenden sehr groß ist und die Bedrohten sich von der physischen Gewalt gleichsam nicht mehr „bluffen“ lassen, ist die Herrschaft vernichtet. Das soziale Teilgebilde „Herrschaft“ muss, innerhalb mehr oder weniger enger Grenzen, mit den anderen Teilgemeinschaften innerhalb des übergreifenden Zusammenhanges so weit verträglich sein, dass relevante Gruppen und Anzahlen von Beherrschten die eventuelle Gefährdung ihres Gemeinschaftslebens durch die Herrschaft der eventuellen Schädigung durch die Gewaltanwendung vorziehen. Es muss also in jedem stabilen Herrschaftsgebilde ein Kern von positiver Entsprechung zwischen dem Gehalt der Herrschaft und dem Gehalt des übrigen Gemeinschaftslebens zu finden sein, und unsere Analyse mündet damit in dem Problem der durch Gewalt zwar garantierten, in ihrem Kern aber durch ihre „Autorität“ gehaltenen Herrschaft, in der das Handeln des Herrschers und des Beherrschten als „richtige“ Teilverwirklichung eines gemeinsamen Ganzen erlebt werden.

3) Das Wesen der Herrschaft

[1] Wir wollen versuchen festzustellen, was über das Phänomen des Herrschens von Menschen über andere Menschen und des entsprechenden Gehorsams der Beherrschten gegenüber dem Herrscher überhaupt rational ausgesagt werden kann.

a) Vierkant

Der Besitz von Gewaltmitteln und ihre Androhung zwecks Motivation des fremden Verhaltens durch Furcht vor Schaden soll ebenso ausgeschaltet werden wie die Fundierung der Herrschaft in Machtpositionen habitueller, ideenhafter und institutioneller Art. Wir wollen vordringen zu dem Kern der Fundierung der Herrschaft in der Überlegenheit der einen Person über die andere. Von der sozialpsychologischen Seite hat Vierkant versucht, diesem Phänomen näher zu kommen. Er spricht von dem Trieb zur Unterordnung oder einem

angeborenen Willen zum Gehorsam, den die Psychologie festgestellt habe und meint, diese Anlage (und nicht die Furcht) bilde die Grundlage aller Macht (wir würden genauer sagen Herrschaft). Ohne die Annahme eines solchen Triebes sei das Anstaunen der willkürlichen erfolgreichen Machtanwendung unbegreiflich; aber auch die Einrichtung des Rechts wäre es ohne den Unterordnungstrieb, denn sie beruhe nicht auf Furcht, sondern auf Achtung.¹² Mit der Einführung des Begriffs „Achtung“ aber wendet sich die Untersuchung nach unserer Meinung von einer kausal-erklärenden Triebpsychologie nach anglo-amerikanischem, durchaus nicht empfehlenswertem Vorbild zu einer geistespsychologischen Beschreibung des Sachverhaltes, denn „Achtung bedeutet innere Unterwerfung“. Die Triebpsychologie könnte nur für alle Menschen gleich feststellen, dass die Neigung zur Unterwerfung in ihnen zu finden sei, und sie könnte entsprechend, um das Verhalten der herrschenden Menschen zu erklären, einen Herrschaftstrieb annehmen; um weiter zu erklären, warum die große Mehrzahl der Menschen sich lieber unterwirft, die Minderzahl aber zum Herrschen neigt, müssten qualitative Unterschiede der Kraft des Triebes angenommen werden. Wir würden aus dieser Metaphysik des Triebmechanismus, der hinter den Erscheinungen steht, und weder bewiesen noch bestritten werden kann, nichts gewinnen für das Verständnis des Sinngehaltes, der sich in den Akten des Herrschens und Gehorchens aufbaut. Mit der Definition der Achtung als einer inneren Unterwerfung lässt aber Vierkant die Theorie der Triebe fallen, (wenn er auch immer wieder von ihnen spricht und seine Gesellschaftslehre auf ihnen aufbaut) und beginnt seine Analyse des Phänomens selbst. Der [2] Schwächere in einer Herrschaftsbeziehung sei es darum, weil er sich als der Schwächere fühlt und vom anderen den begründeten Eindruck der Überlegenheit bekommt. Von dieser Überlegenheit könne Schädigung oder Förderung zu erwarten sein und je nachdem empfinde der Schwächere vor dem Stärkeren Furcht oder Achtung. Nur im Falle der „Förderung“ haben wir es mit einer echten Herrschaftsbeziehung zu tun, wobei es dahin gestellt bleibt, welches sachlichen Gehaltes im konkreten Falle die zu erwartende Förderung ist. In dieser Situation der zu erwartenden Förderung zeige sich die Tendenz des Schwächeren „sich see-

¹² Vierkant, Machtverhältnis und Machtmoral, [Berlin] 1916, *Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft*, Nr. 13, S. 15 f.

lich beeinflussen zu lassen“ und „die Bereitwilligkeit, Überzeugungen, Wertungen, Handlungsweisen von dem stärkeren Teil zu übernehmen, oder ihn nachzuahmen.“ „Hier zeigt sich klar das Wesen der Macht: es besteht in der Herrschaft einer fremden Seele in der eigenen Seele, gleichsam in einer Fremdgestaltung der Persönlichkeit unter dem Druck der Autorität.“¹³

Wir können versuchen, das Problem weiter zu differenzieren und damit seinen Kern schärfer abzugrenzen, wenn wir nach dem Triebmechanismus auch die Momente der seelischen Verbundenheit im prägnanten Sinn ausscheiden. In den eben zitierten Sätzen Vierkants wird nebeneinander gesprochen von der Herrschaft der fremden Seele in meiner eigenen und der Herrschaft der fremden Person über meine eigene – zwei Beziehungen, die wohl zu trennen sind. Das Finden der seelischen Kontakte zwischen zwei Menschen und die Gesinnungen zwischen ihnen haben ihre eigenen Strukturen nach ihrer Wärme, ihrer Stärke, der Häufigkeit ihrer Aktualisierung, Habitualität und Okkasionalität, nach stürmischer Erregung und freundlich-milder Verlässlichkeit; und sie haben auch ihre für den Bau einer Herrschaftsbeziehung wesentlichen Strukturen des Eindringen-, Fassen- und Gestaltenwollens und entsprechen dieser aktiv liebenden Gesinnung ihre Bereitschaft, Erwartung, Offenheit, Hingabe, ihr Empfangenwollen und ihre Formwilligkeit. Wohl zu unterscheiden von dieser verschiedenen Wärme, Intensität, Habitualität, Bewegtheit und Richtung, dem Überströmen und Empfangen, sind die geistigen Gehalte aller Art, nach ihrer Abgrenzung und Persontiefe, die von der seelischen Beziehung getragen werden. Die innere Verbundenheit des Gehorchenden und des Gebietenden bekunden sich, meint Vierkant, typisch als Nach-[3]ahmung von innen heraus, als Wille, sich die verehrte Persönlichkeit zu eigen zu machen. Der Unterwerfungswille werde erregt durch das Wertvolle an der überlegenen Person; die eigene Persönlichkeit werde gleichsam polarisiert: „Denn der Aufhebung der Kräfte steht gerade ihre volle Entfaltung nach dem vom Führer selbst angestrebten Richtungen gegenüber: die Kraft des Abhängigen wird durch ihn gleichsam in einer neuen Richtung zusammengefasst.“¹⁴ Die „Förderung“, die

¹³ Ebd., S. 16 f.

¹⁴ Vierkant, *Gesellschaftslehre*, Zweite Aufl., [Berlin] 1928, S. 42.

schon erwähnt wurde, enthüllt sich jetzt als „Förderung aus dem Wesen der *Persönlichkeit*.“¹⁵

Die tragende seelische Beziehung und die getragene Herrschaftsbeziehung mit ihrem Ursprung in der Wertverschiedenheit der Personen treten bei Vierkandt immer nebeneinander auf, ohne dass sie doch je genau geschieden würden. Eine charakteristische Definition lautet z.B.: „Das Wesen des Machtverhältnisses besteht darin, dass die schwachen Bestandteile von einer fremden Persönlichkeit innerlich beherrscht werden, von ihrem Standpunkt aus gleichsam die Welt ansehen und ihr Leben führen: die fremde Person herrscht an Stelle der eigenen gleichsam in ihrer Seele.“¹⁶ Seelisches und Geistiges gehen unscharf ineinander über, und wo die Geistbeziehung isoliert und deutlicher abgehoben wird, scheint es ohne sicheres Wissen um die Bedeutung dieses Unternehmens zu geschehen. Die „Gesellschaftslehre“ spricht etwas genauer von der Herrschaft durch die Persönlichkeit als dem Vorbild der Geführten, das diese sich anzueignen suchen und dem sie real „folgen“ können;¹⁷ noch näher dem Geistgehalt kommt Vierkandt in der Analyse des Befehls, wenn er seine Wirksamkeit begründet sieht durch die Überzeugung vom Wert oder der Notwendigkeit des Befehls“ – wengleich auch hier noch sehr wesentlich zu unterscheidende Momente wie der Wert und die Zweckmäßigkeit zu nahe aneinander gerückt sind;¹⁸ und völlig erfasst scheint er mir in einer seiner Komponenten in dem Satz: „Was die beteiligten Personen verbindet, ist die Unterordnung unter das Sinngesetz, und der Wille, der darin enthaltenen Ordnung zu gehorchen (und damit eine Anerkennung gewisser Werte: Eigen- wie Wirkungswerte). Verwirklicht werden kann der jeweilige Sinn nur durch Ineinandergreifen der beteiligten Personen, so dass sie miteinander gleichsam verhakt sind.“¹⁹ Ein Sinngehalt bestimmter sachlicher Abgrenzung erscheint dabei als [4] das in der Kooperation zu Verwirklichende und damit als das Verbindende in den Befehls- und Gehorsamsakten. Die Formel vom „Willen“ zur Unterordnung ist

¹⁵ I. Kap., S. 53.

¹⁶ Machtverhältnis und Machtmoral, S. 32.

¹⁷ *Gesellschaftslehre*, S. 289 f.

¹⁸ I. Kap., S. 291.

¹⁹ I. Kap., S. 241.

allerdings noch etwas verwaschen und lässt sehr heikle ethische Probleme der unterschiedlichen Werteinsicht von Befehlenden und Gehorchenden noch im Dunkel.

b) Spranger

Bewusst hat Spranger das Geistelement der sozialen Beziehung und im Besonderen der Machtbeziehung isoliert. Nach ihm enthalten die gesellschaftlichen Akte ein Moment der Verbundenheit durch Wertgemeinschaft oder Wertgegensatz und in einem damit das Bewusstsein der Verschiedenheit durch Überlegenheit der eigenen Wertrichtung oder Abhängigkeit von einer fremden.²⁰ Das Besondere des Machtverhältnisses besteht darin, „daß der Überlegene einen Umkreis von Werten für sich und in sich *verwirklicht* hat, die den anderen in ein inneres Abhängigkeitsverhältnis setzen. *Macht ist demnach immer eine tatsächliche Überlegenheit*, die nur durch den Wertgehalt des Machtsubjektes verständlich wird, also durchaus auf diesem inhaltlichen Faktor beruht.“²¹ Außer der Isolierung des Geistgehaltes hat Spranger damit auch die Isolierung des Kernphänomens der Macht als der Grundlage der Herrschaft geleistet. Herrschaft und Gehorsam lassen sich auflösen in Aktreihen des Herrschens und Gehorchens, die fundiert sind in Macht, und diese Macht besteht in der Spannung zwischen verschiedenen Werträngen von konkreten Personen. Unter Macht sind zu verstehen „die geistigen Erscheinungen, die die Herrschaftsverhältnisse begründen.“²²

Die jeweiligen Sachverhalte, an denen die Wertunterschiede der Personen sich äußern können, werden von Spranger typisiert als 1) Intelligenz und Sachkenntnis, 2) ökonomische und technische Mittel, 3) Reichtum und Geschlossenheit der Person, 4) religiöse Kraft und Wertgewissheit. Gegenüber allen inhaltlichen Unterschieden des Wertes könne aber noch das Machtwesentliche abgehoben werden als „die Kraft des Wertlebens.“ „Diese Energie ist zunächst etwas Inneres, der einzelnen Natur Angehöriges. Aber sie strahlt auch in den gesellschaftlichen Beziehungen aus, insofern die Kraft des eigenen Wertlebens eine Vorbedingung dafür ist, andere in der Richtung

²⁰ Spranger, *Lebensformen*, 6. Auflage, Halle 1927. S. 64.

²¹ I. Kap., S. 65.

²² I. Kap., S. 212.

dieser Wertsetzungen zu bestimmen. Soll [5] unter Macht ein gesellschaftliches Phänomen verstanden werden, so ist diese Hinwendung zum anderen ihr wesentlich. Macht ist also die Fähigkeit und (mit auch) der Wille, die eigene Wertrichtung in den anderen als dauerndes oder vorübergehendes Motiv zu setzen.²³ Die Lebensform des Machtmenschen sehen wir vor uns, wo die vitale Selbstbejahung des eigenen Wesens sich als ursprünglicher Drang äußert. Die erste Machtdefinition Sprangers setzte das Wesen der Macht in die geistigen Rangunterschiede der Personen, die zweite fügt das Moment des Geltenwollens der herrscherlichen Persönlichkeit hinzu; über dieses Moment haben wir noch näher zu sprechen, wenn wir das Wesen der politischen Idee und im Besonderen der Staatsidee untersuchen. Dem Geltenwollen des Mächtigen entspricht in der sozialen Beziehung die Existenz „geistiger Lehnsleute“, von Personen die „nur in Anlehnung an kräftigere Naturen“ zu leben vermögen.²⁴ Eine dritte Machtdefinition versucht schließlich zu bestimmen, worin die Überlegenheit des Mächtigen, d.h. sein geistiger Rang besteht: „Das Urphänomen der Macht in unserem Sinne liegt in der *Kraft*, dem höchsten, dem Bewußtsein als Forderung gegenübertretenden Wert folgen zu können. Diese Art der Selbstbeherrschung ist dann der Quell aller *wahren* äußeren Machtverhältnisse. Denn nur die Macht, die auf dem echten Quell der Werte ruht, ist zuletzt wahre Macht.“²⁵ Damit haben wir, glaube ich, in der Tat das Urphänomen der Macht erreicht, das wir in der Struktur der Person zu sehen glauben. Wenn die Person ganz bei sich selbst ist, ist sie zugleich offen gegen eine überpersonale Sphäre; wenn sie sich selbst hat, hat sie zugleich mehr als sich selbst; indem sie sich kundgibt, gibt sie Kunde von dem was über ihr steht. Mächtig sind Personen, die bei sich und dadurch über sich leben können. Personale Macht ist Fülle des Person-Seins. Dieser dialektisch, und nur dialektisch zu formulierende Gehalt der Personserfahrung scheint mir das äußerste zu sein, was die Machtanalyse erreichen kann.

²³ I. Kap., S. 213.

²⁴ I. Kap., S. 231.

²⁵ I. Kap., S. 228.

c) Die Aporie des Machtproblems

Die Einsicht in das Wesen der Macht als der Fülle des Person-Seins stürzt uns in jene Schwierigkeiten, die schon bei der einführenden Untersuchung des Weberschen Herrschaftsbegriffes auftauchten: das Wesen des Ohnmächtigen und der Beziehungen zwischen dem Mächtigen und dem Ohnmächtigen näher zu bestimmen. [6] In der Situation der Befehlsbefolgung aus „eigener Absicht“ war noch nicht das Eigentümliche der Herrschaftsbeziehung erreicht, denn der Befehlende stand dem Gehorchenden in keinem möglichen Sinne als ein „Mächtiger“ gegenüber. Wenn die Situation konsequent zu Ende gedacht wurde, zeigte sie sich als innerlich sinnwidrig: denn um aus eigener Ansicht das sittlich Richtige zu tun, bedarf es keiner Befehlsbeziehung, sofern wir nur unter dem sittlich Einsichtigen das für die betreffende Person gerade hier und jetzt sittlich Gebotene verstehen. Ja, die Befehlerteilung ist in dieser konsequent durchdachten Situation sogar unmöglich, da keine „andere“ Person überhaupt einsichtig wissen kann, was für mich das Richtige sei; ein solches Wissen würde Personidentität voraussetzen. Wären aber die Personwesen identisch, so dass die jeweiligen Einsichten in das „Richtige“ sich inhaltlich deckten, dann ist nicht einzusehen, wozu der Befehlende dem Gehorchenden sagen müsste, was dieser aus Einsicht schon wüsste und auch ohne die Information durch den Befehlenden tun würde. Wir kamen zu dem vorläufigen Ergebnis, dass ein sittlich Ganzes vorausgesetzt werden müsste, das den Befehlenden wie den Gehorchenden umspannt und nur durch die Kooperation der beiden verwirklicht werden kann. Die Akte des Befehlens und Gehorchens müssten in gleicher Weise als Teilverwirklichungen dieses Ganzen verstanden werden, so zwar, dass der Befehlende auf Grund seiner spezifischen Einsicht in das Wertganze die Inhalte des Handelns zu vermitteln hätte, während dem Gehorchenden, dem eine gleiche Einsicht versagt ist, zu seinem Teil in den Gehorsamsakten das Ganze verwirklicht. Weder ist die autonome Person des Herrschenden die Sollensquelle, denn dadurch würde der Gehorchende in seiner Person vernichtet, noch ist es der Gehorchende selbst, denn dann wäre der Herrschende überflüssig – vielmehr ist das Wertganze die Quelle, aus der die Akte des Befehlens gleich wie die Akte des Gehorchens ihre sittliche Dignität empfangen.

d) Scheler

Einen bemerkenswerten Versuch zur Aufhellung dieser Aporien hat Scheler unternommen. Er kommt durch die Analyse des Kantischen Begriffs der autonomen Person zu ähnlichen Ergebnissen wie wir bei der Analyse des Weberschen Herrschaftsbegriffes. Zwischen autonomen Vernunftpersonen, die unter sich wesensidentisch sind (da ihr Person-Sein in der Teilhabe an einer allgemeinen Vernunft besteht), d.h. für die ein inhaltlich identisches, unmittelbar einsichtiges [7] Sittengesetz gilt, ist eine Gemeinschaft des Gebens und Nehmens im Geiste unmöglich. Ein Inbegriff von Personen, die alle gleich befähigt sind zur Einsicht in das identische Gesetz, ist keine Gemeinschaft, sondern ein beziehungsloser Haufe. „Ein Autonomiebegriff wie jener Kants...würde nicht nur jede sittliche Erziehung und Unterweisung, sondern auch schon die Idee eines ‚sittlichen Gehorsams‘, ja sogar die weit höhere Form der sittlichen Fremdbestimmung, jener nämlich durch die Nachfolge des reinen guten Beispiels, das die einsichtig gute Person gibt, endlich selbst die in der Liebesvereinigung mit Gott gegebene, unmittelbare, nicht also durch Gehorsam gegen ein ‚göttliches Gebot‘ vermittelte Evidenz über die Sinneinheit unseres und des göttlichen Wollens als ‚heteronomes Verhalten‘ ausschließen.“²⁶ Die Konstruktion Kants tut offenbar den empirisch vorfindlichen Typen von sozialen Beziehungen nicht Genüge – und Scheler schlägt darum eine Auflösung des Kantischen Autonomiebegriffes vor in die Begriffe einer Autonomie der sittlichen Einsicht in Akten des Liebens und Hassens und der Autonomie des Wollens der Person des als einsichtig Guten.²⁷ Zwischen den beiden besteht die Beziehung, dass die autonome unmittelbare Einsicht in das Gute auch notwendig ein autonomes Wollen des als gut Erfassten setzt; dass aber nicht umgekehrt in jedem autonomen guten Wollen auch die unmittelbare Einsicht in das als gut Vermeinte mitgesetzt ist. Es sind also Akte autonomen Wollens möglich, in denen keine autonome sittliche Einsicht zu finden ist. „So ist bei *allen* Akten des ‚Gehorsams‘ keine autonome unmittelbare Einsicht in den sittlichen Wertgehalt des als zu realisierend gebotenen Wertverhaltes gegeben; auch für den Fall, daß es so etwas wie ein ‚Sich-

²⁶ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2. Aufl., Halle 1921. S. 521.

²⁷ 1. Kap., S. 64, S. 519.

selbstgehörchen' oder einen Gehorsam gegen eine selbstgesetzte Willensnorm überhaupt gäbe, fehlt *diese* autonome Einsicht.“²⁸

Nicht jedes einsichtslose Handeln auf Befehl ist aber schon echter Gehorsam, vielmehr sei Gehorchen das genaue Gegenteil eines Handelns aus Suggestion oder Ansteckung; Gehorsam geht nicht auf in einer Motivationsbeziehung zwischen zwei Willen; der Gehorchende handelt nicht einfach befehlsgemäß, 'weil' (in einem kausalen Sinn) der Befehlende es so angeordnet hat – dies wäre ‚sklavisches‘ Verhalten im prägnanten Sinn. Der Gehorsam sei vielmehr auf den ausdrückli-**[8]**chen Willen ‚zu gehorchen‘ fundiert. Für den Gehorchenden „wird der *positive Akt* des Gehorchens zunächst sein unmittelbares Wollensprojekt, auf das sich erst das Wollen des Gebotenen aufbaut. Das deutliche Verschiedenheitsbewußtsein des fremden und eigenen Wollens und das Verstehen des fremden Wollens ‚als fremden‘ ist für echtes Gehorchen also die notwendige Voraussetzung.“²⁹ Heteronom ist dieser Gehorsam also nur in Bezug darauf, dass die Einsicht in den sittlichen Wert des Willensprojektes des Gehorchenden fremdbestimmt ist; sittlich wertvoll und autonom ist er jedoch, trotz fehlender Einsicht in den Wertverhalt, dadurch dass „die Einsicht in die sittliche Güte des Wollens und der wollenden Personen (oder ihres ‚Amtes‘) noch evident gegeben ist, die sich im Gebieten der betreffenden Gebote oder (in concreto) dem Befehlen der betreffenden Befehle äußert. In diesem Falle besteht autonome unmittelbare Einsicht in den Wert des gebotenen Wertverhaltes, gleichzeitig aber volle Autonomie des gehorsamleistenden Wollens.“³⁰ Der Gehorsam im echten Sinne ist nicht blind, sondern durchaus einsichtig, nur eben nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die volladäquate Einsicht des Herrschenden. Die sittliche Güte der befehlenden Person wird für den Gehorchenden unmittelbar einsichtig im Gebieten der betreffenden Gebote, im Befehlen der Befehle. Das Individuum muss zur Einsicht in Gut und Böse nicht durch autonomes Einsehen gelangen, sondern kann sich die Einsicht in mannigfaltiger Weise vermitteln lassen auf den Wegen der Autorität, der Tradition und der

²⁸ 1. Kap., S. 519 f.

²⁹ 1. Kap., S. 520.

³⁰ 1. Kap., S. 520 f.

Nachfolge. Es wäre unsinnig, meint Scheler, das Folgen der eigenen Einsicht in der Beurteilung eines jeden unserer Willensprojekte zur Bedingung eines guten, uns zurechenbaren praktischen Verhaltens zu machen, wenn wir im konkreten Fall zur Einsicht gekommen sind, es sei eine andere Person ihrem individuellen Wesen nach sittlich besser und höher stehend als wir selbst es sind. Das Verhalten bleibe gleichwohl ein autonom einsichtiges (?), wenn es in den verschiedenen Erkenntniswert der möglichen Quellen sittlicher Einsicht selbst wieder klare Einsicht habe und sie neben der Quelle seiner eigenen individuellen Lebenserfahrung ihrem ihm einsichtigen generellen Wert gemäß würdige.³¹

[9] Scheler beginnt mit einer Unterscheidung von Werteinsicht und Wertwollen. Nur in der autonomen Person ist das Wollen des sittlich Richtigen fundiert im eigenen Akt der Einsicht in das Gebotene. Für andere Personen minderer sittlicher Dignität kann das Wertwollen bestehen wie bei der vollautonomen Person, die Einsicht in das, was geschehen soll, aber wird vermittelt durch Befehle der einsichtig als sittlich überlegen erkannten Person. Die sittliche Rangverschiedenheit der personalen Wertwesen, sofern sie sich im größeren oder geringeren Vermögen autonomer Werteinsicht ausdrückt, ist die Voraussetzung für das Bestehen echter Befehls- und Gehorsamsbeziehungen, echter durch personale Macht fundierter Herrschaft. Die Konstruktion scheint einfach, durchsichtig und adäquat zu sein – aber sie scheint es nur, solange man auf den Bedeutungsgehalt der Begriffe „Einsicht“ und „autonom“ nicht näher eingeht. Gegen Ende des vorigen Absatzes habe ich durch ein Fragezeichen darauf aufmerksam gemacht, dass die Deskription des Gehorsams anfänglich seine Besonderheit in die heteronome Bestimmung der Einsicht in den Wertgehalt des Willensprojektes verlegt, während am Ende das Gehorsamsverhalten als autonom einsichtiges behauptet wurde, da der Gehorchende ja klare Einsicht in den Erkenntniswert der Quellen vom Typus der Autorität, Tradition etc. habe. Der Widerspruch hat seinen Grund in einem Bedeutungswandel des Begriffes der „autonomen Einsicht“, der schon in der Unterscheidung der Einsicht und des Wollens angelegt ist. In den sittlichen Handlungen der vollautonomen Person sind Einsicht und Wille innig miteinander verschmolzen, was Scheler ausdrückt, wenn er die „notwendige“ Setzung des

³¹ I. Kap., S. 21.

Wollens durch die autonome Einsicht behauptet. Einsicht und Wollen sind eine notwendige Einheit des Handlungsvollzugs, wenn die Person ganz bei sich ist und darum aus sich handeln kann. Wenn Schau und Wille voneinander getrennt werden, verlieren sie ihre existenzielle Bedeutung als Momente an der Einheit des konkreten Handelns, und die Einsicht wird zu einem rationalen Als-gut-Erkennen eines Wertverhaltes durch eine Person, in einem beliebigen Modus der Ferne von sich selbst, ohne die nezessitierte Beziehung zum Handeln im konkreten Augenblick. Dieser Modus augenblicksferner Einsicht ist auch dem „Gehorchenden“ möglich, und insofern die Einsicht durch die Person adäquat vollzogen werden kann, mag sie auch autonom genannt werden, wie Scheler es tut. Sachlich zweckmäßiger und den Irrtum vermeidend wäre es aber, die Einsicht des Augenblicks [10] als existenzielle Einsicht, oder als Einsicht aus der Fülle der Person im Bei-sich-selbst-Sein zu bezeichnen, um sie zu unterscheiden von augenblicksfernen urteilsmäßigen Derivaten einer solchen Einsicht. - Was aber konnte Scheler im Blick haben, wenn er die am Ende als autonom angesehene Einsicht zunächst doch eine heteronom bestimmte nannte? Nach der Struktur des Wesensverhaltes musste der Unterschied vermeint sein zwischen einem Handeln, dessen Regel existenziell vom Handelnden selbst gegeben wird, und einem Handeln, dessen Regel der Handelnde aus der Anschauung fremder Existenz entnimmt. Schelers Meinung, dass die sittliche Güte der befehlenden Person evident gegeben sei, da sie sich im Befehlen der betreffenden Befehle äußere, kann nichts anderes besagen, als dass die Befehlsinhalte dem Gehorchenden Aufschluss geben über die Güte der Person; das Wesen der Person ist auf keinem anderen Wege zugänglich als durch die Mitteilungen und Handlungen, in denen es sich manifestiert. Der Unterschied, den Scheler zwischen der heteronomen Einsicht in den Wertgehalt des Befehlsinhaltes und der autonomen Einsicht in die Güte der befehlenden Person macht, fällt in nichts zusammen, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass die Person nur sichtbar wird durch eben das Befehlen dieser Inhalte. Wenn wir also die inadäquate Terminologie von autonom und heteronom fallen lassen, und ferner die Äquivokation des Begriffes der Einsicht beheben, können wir sagen, eine Herrschaftsbeziehung, die auf personale Macht fundiert ist, sei zu charakterisieren als eine Beziehung zwischen Personen verschiedener Existenzfülle, derart, dass die existenzschwächere Person das

Gesetz ihres Handelns von dem Vorbild oder dem unmittelbaren Gebot der existenzstärkeren Person abnimmt.

Im Übrigen ist die Konstruktion Schelers der von uns andeutungsweise gegebenen sehr ähnlich. Die überlegene Person, die kraft ihres höheren sittlichen Ranges zum Befehlen berufen ist, ist die mächtige in unserer Bedeutung des Begriffes, als die Person, die in der Fülle des Bei-sich-Seins Einsichten über sich hinaus hat, die der ohnmächtigen versagt bleiben; und die Ohnmächtige ist entsprechend charakterisiert als diejenige, die nur vermittelt durch die Autorität der mächtigen Einsicht in das sittlich Gebotene gewinnen kann. Gemeinsam ist den beiden Konstruktionen auch die Annahme eines überpersonalen Sittlichen, das nur für die eine der beiden Personen einsichtig ist, von beiden [10a] aber in den korrespondierenden Befehls- und Gehorsamsakten realisiert wird. Dunkel bleibt dabei die Frage, auf die Scheler nicht eingeht, wie das überpersonale Sittliche, das nach der Art seines Eintretens in die Herrschaftsbeziehung ein Sittliches ist, wie es sich in der Person des Herrschers existenziell kundgibt, verträglich sein kann mit der angenommenen Singularität der Personen auch der Beherrschten. Und ich fürchte, diese Frage wird dunkel bleiben; denn hier liegt der Keim des Bösen, der aller Macht anhaftet.

3. Kapitel: Grundtypen der Herrschaftstheorie

- 1) Innere Herrschaft und Sachsoveränität (Spann)
- 2) Die thematischen Verschiebungen im dialektischen Feld und
in tiefere Konkretisationsstufen
- 3) Die ohnmächtige und die mächtige Person; das "Altern" als Grundphänomen (Necker)
- 4) Die Bosheit der Herrschaft
- 5) Die Magie der Herrschaft (Nietzsche)
- 6) Das Problem des Großinquisitors (Dostojewski)
- 7) Herrschaft und Dienst (Wolters)
- 8) Inventar der Problematik (soweit sie bisher entwickelt wurde)
- 9) Zwei Renaissance Versuche
 - a) La Boétie: Discours de la servitude volontaire
 - b) Elyot: The Boke named the Governour

- 10) Die Machtsubstanz der ganzheitlichen Existenz (Max Weber,
Carl Schmitt)
- 11) Der Kontinuum der Existenz als Macht (Plessner)

[Anmerkung des Herausgebers: Der Text des Kapitels 3 ist identisch mit den Paragraphen 14-25 von Erich Voegelins „Grundlagen der Herrschaftslehre“ und wurde deshalb hier nicht nochmals abgedruckt; siehe dazu *Occasional Paper LV*, S. 32-92.]

Namensregister

zu den Kapiteln 1 und 2:

Augustinus	9-25
Descartes, René	9, 11, 25-31
Hume, David	19
Husserl, Edmund	17, 24-30
Scheler, Max	21, 23, 48-51
Kant, Immanuel	51
Weber, Max	32-42, 50, 51
Vierkandt, Alfred	44-47
Spranger, Eduard	48-49

Das Namensregister zu Kapitel 3 befindet sich in *Occasional Paper LV*, „Grundlagen der Herrschaftslehre“, S. 99.

Anmerkungen des Herausgebers

Eine Abschrift des Typoskripts der *Herrschaftslehre* wurde dem Archiv freundlicherweise von Prof. Dr. Thomas Hollweck zur Verfügung gestellt, dem ich an dieser Stelle dafür danken möchte; eine Reihe von Ergänzungen durch kleinere, im Archiv befindliche Fragmente wurden vom Herausgeber eingefügt. Originaltext und Anmerkungen wurden *formal* den Regeln der *Occasional Papers* angepasst; auch wurde – im Gegensatz zum Original – nicht mit jedem Abschnitt die Nummerierung der Fußnoten neu begonnen. Kleinere Verschreibungen Voegelins wurden korrigiert; fehlende Wörter ergänzt und durch [] markiert. Um den Text lesefreundlicher zu gestalten, wurden aus dem Inhaltsverzeichnis Voegelins die entsprechenden Kapitel- und Absatzüberschriften in den Text eingefügt. Dasselbe gilt für die Seitenzahlen des Typoskripts, die in Fettdruck in [] eingefügt wurden. Erläuterungen des Herausgebers wurden durch * markiert.

* S. 9: „Personsbegriff“: Hier und im Weiteren übernehmen wir die Schreibweise Voegelins.

**S. 9: Voegelin gibt keinen Hinweis auf die von ihm verwendete Ausgabe der *Confessiones*.

*S. 17: Vermutlich verwendete Voegelin auch hier die im Literaturverzeichnis der ersten Fassung der *Herrschaftslehre* aufgeführte Ausgabe: René Descartes, *Discours de la methode, suivie des Meditations Metaphysiques* (Flammarion).

S. 32: Dieser Abschnitt wurde von Voegelin aus der Urfassung übernommen, an deren Anfang er stand. Die Zitate sind in dieser Fassung im Text nicht näher ausgewiesen. Die im Folgenden in () angegebenen Seitenzahlen beziehen sich, wie der im Anhang des Urtextes befindliche Literaturliste zu entnehmen ist, auf Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

*S. 40: Ein mit dieser Überschrift versehener Abschnitt ist unter den Typoskriptteilen, die zur umgearbeiteten Fassung der *Herrschaftslehre* gehören, nicht auffindbar, Vermutlich wollte Voegelin unter dieser neuen Überschrift die Paragraphen 11 und 12 der ersten Fassung übernehmen. Diese wurden deshalb hier unter Beibehaltung der dortigen Seiten- und Paragraphenzählung in den Text eingefügt.

Erich Voegelin: *Staatslehre als Geisteswissenschaft*

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Die Wendung der deutschen Staatslehre zur Geisteswissenschaft.

- 1) Der geistesphilosophische Horizont (Simmel, Freyer, Litt)
- 2) Der soziologische Horizont (Erich Kaufmann, Marck, H. Heller, R. Smend, C. Schmitt)
- 3) Die thematische Neugliederung der Staatslehre (Integrationsprozess, Verfassung, Verfassungsrecht)

1. Kapitel: Der Aufbau des Staates

- 1) Die Herrschaftslage als Grundsicht des Staatsgeschehens.
- 2) Die Einheitsform der Rechtsordnung
 - a) Einheit des Organzusammenhanges
 - b) Einheit des Normzusammenhanges
- 3) Die Legitimierung durch die politische Theorie.

2. Kapitel: Norm und Entscheidung

3. Kapitel: Die Grundform der politischen Theorie und ihre Entfaltung

- 1) Der dialektische Ansatz des Denkens über den Staat: Herrscher, Beherrschte, der Prozess des Herrschens
- 2) Die reinen Typen der verselbständigten Grundmomente
 - a) Fürstensouveränität
 - b) Volkssouveränität
 - c) Staatssouveränität
- 3) Die Verschiebung der Grundmomente zur Mitherrschaft der Beherrschten.
 - a) Die konstitutionelle Theorie
Constants

- b) Die Theorie des amerikanischen Obersten Gerichtshofes
- 4) Die Verschiebung der Selbstherrschaft der Beherrschten. Die Annäherung der politischen Theorie an eine wissenschaftliche Soziologie der Herrschaftslage.
 - a) Herrscher und Beherrschte (Laskis pluralistische Theorie)
 - b) Die politische Existenz des Volkes (Schmitts Theorie des Politischen)

4. Kapitel: Das Staatsgeschehen als geistige Einheit

- 1) Der Staat als geistige Schöpfung einer kontemporanen und sukzessiven Personenmehrheit
- 2) Die Geistestypen des Staates und ihre historische Entfaltung
 - a) Frankreich: volonté générale und loi sociale von Rousseau bis Duguit
 - b) Amerika: die Gemeinschaft der Gleichen
- 3) Geistig substanzielle und geistig entleerte Staatseinheiten.

[1] Die Stellung der Buches „Staatslehre als Geisteswissenschaft“ in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Literatur und seine Absichten sind im Wesentlichen aus dem Inhaltsverzeichnis zu ersehen. Nur einige kommentierende Bemerkungen:

Einleitung: die bewusste Wendung zur geisteswissenschaftlichen Betrachtung ist eine allgemeine Erscheinung in der Kunst-, Literatur- und Religionswissenschaft (ich erinnere an Riegl, Woelfflin, Dvorak, Simmel, Gundolf, Otto, Przywara usw.). Die Staatslehre steht erst am Anfang dieser Wendung (die Gründe werden ausführlich erläutert), und die Einleitung gibt einen Überblick über die gegenwärtige Lage der deutschen Staatslehre, soweit sie sich um die Erarbeitung der geisteswissenschaftlichen Problemstellung bemüht; im Mittelpunkt stehen dabei die Versuche von Smend und Schmitt.

Das 1. *Kapitel* analysiert die Gegebenheitsweise der Staatswirklichkeit in den wechselseitigen Perspektiven der am Staatsgeschehen beteiligten Personen; der Richter gesehen vom Rechtstheoretiker, die Rechtsordnung gesehen vom Richter oder vom Verbrecher, der Wähler gesehen von der Verfassung, die Parteien gesehen vom Wähler, der Staatsbürger als Objekt der politischen Theorie, die Rechtfertigungen der Herrschaftslage erlebt vom einzelnen Bürger usw. In der Verflechtung dieser Perspektiven konstituiert sich, was (unter Benützung der Theorien Max Webers und Fritz Sanders) eine Herrschaftslage genannt wird. In dieser Herrschaftslage treten Versuche auf, sich selbstreflektorisches als Einheit zu verstehen. Die Grundtypen dieser Versuche sind die Theorie von der Rechtseinheit des Staates und die politische Theorie, welche die Herrschaftslage legitimiert. Punkt 2a und b behandelt die beiden wesensgesetzlichen Möglichkeiten, die Einheit der Rechtsordnung zu konstruieren, als Einheit des Organ-[2]zusammenhanges, oder als Einheit des Norm-zusammenhanges.

Das 2. *Kapitel* enthält die philosophische Grundlegung der Probleme von Norm und Entscheidung, als Voraussetzung für die Lösung der Aporie von Recht und Herrschaft.

Das 3. *Kapitel* durchschreitet, wie ich glaube: systematisch erschöpfend, den Denkraum der politischen Theorie (soweit sie sich auf den modernen Staat bezieht; also nicht Theorie des Stadtstaates oder des Imperiums ist) vom dialektischen Ansatz durch die dialekti-

schen und auch historisch realisierten Möglichkeiten bis zu ihrer Erschöpfung und Desillusionierung.

Das 4. *Kapitel* knüpft an das im vorigen sich darbietende Problem der Sinneinheit eines historischen Ablaufes an und erläutert unter Punkt 1) die Elementarkonstitution einer geistigen Einheit, die nicht wie ein Kunstwerk von einer Person, sondern von einer Personenmehrheit geschaffen wird. (Dies scheint mir das Kernproblem und die Kernschwierigkeit einer geisteswissenschaftlichen Staatslehre zu sein, an der die bisherigen Versuche gescheitert sind, sofern sie das Problem überhaupt in den Blick bekommen haben). Punkt 2) zeigt, dass geistige Sinneinheiten des Staates tatsächlich aufweisbar und in Typenbegriffen formulierbar sind. Die Möglichkeit und das Verfahren wird an einem französischen und einem amerikanischen Beispiel gezeigt. Punkt 3) behandelt die Frage der geistigen Substantialität des Staatsgeschehens. Ausgehend von Jaspers' Behandlung der Substantialität und Entleerung wird an verfassungsrechtlichen Beispielen der Nachweis gebracht, dass diese Kategorien auch auf Staatseinheiten angewandt werden können.

[3] Der Leser- und Käuferkreis eines solchen Buches deckt sich meiner Meinung nach in erster Linie mit dem der Literatur zur Allgemeinen Staatslehre; in zweiter Linie geht es Soziologen an; und drittens scheint es mir wichtig für jenen Kreis (von dessen Umfang ich eine Vorstellung habe), der sich für Grundlagenfragen der Geisteswissenschaften überhaupt interessiert (der Leserkreis der Werke Diltheys, Rothackers, Sprangers). Das Thema des Buches liegt in der Entwicklungs- und vorzüglichen Interessenrichtung der gegenwärtigen Staatslehre; der Titel scheint mir sachlich treffend und zugleich als ‚slogan‘ wirkungsvoll: er deutet den systematischen Versuch einer geisteswissenschaftlichen Grundlegung der Staatslehre an, die es bisher weder in der Sache noch in dieser Formulierung und Weite der Problemstellung gibt, und er ist zugleich durch die Entwicklungsrichtung so vorbereitet, dass er nicht zu originell und dadurch vielleicht befremdend wirkt. Das Buch wird einen ungefähren Umfang von 12 bis 15 Bogen haben.

1. Der geistesgeschichtliche Horizont (Simmel, Freyer, Litt)

[1] Wenn wir über den Begriff des Geistes in der deutschen Staatslehre sprechen, so wird dieser Diskurs unvermeidlich zur Aufklärung eines noch etwas dämmerigen Grenzgebietes, und muss zu Prinzipienfragen vordringen, die kaum gestellt, geschweige denn gelöst sind. Der Begriff des Geistes wurde weder aus den Eigenbedürfnissen der Staatslehre als Einzelwissenschaft heraus systematisch erarbeitet, noch konnten sich die staatswissenschaftlichen Untersuchungen eines Begriffes bedienen, der im Hinblick auf ihre besondere Problemlage geformt worden wäre; so dass gerade jene Untersuchungen, die das Fundament einer Staatstheorie zu bilden hätten, sich im Zwielficht einer Adaption von Grundbegriffen systemfremder Ideenkreise an die Probleme der Staatslehre abspielen. Die Grundbegriffe und besonders der Begriff des Geistes tragen die Last der literarischen Vergangenheit, die sich in ihnen bis zur Übernahme in die Staatslehre angesammelt hat, denn sie entspringen ja nicht einer eigenwüchsigen Selbstbewegung des Geistes. Und eine Analyse des gegenwärtigen Zustandes der Staatslehre muss den reichen Horizont angelagerter Bedeutungen um den Geistesbegriff abschreiten, damit dieser Begriff wieder Freiheit und Raum gewinnt zu ursprünglicher Bewegung.

Eine Hauptlinie der Bestimmung des Geistes geht von Simmels letztem Werk, den Studien zur Lebensanschauung, aus.³² In den Stücken über die „Transzendenz des Lebens“ und die „Wendung zur Idee“ entwickelt Simmel einen Begriff des Lebens als des strömend verfließenden und zugleich in die Grenzen der Individualität eingeeengten. Der Prozess des Lebens verläuft in einer Reihe von Akten des Hinausgehens über sich selbst, indem jenes Leben, das als ein gestaltlos [2] kontinuierliches Strömen durch die Geschlechterfolgen vorgestellt wird, sich in den Individuen abschließt und abgrenzt und sich in ihnen zu einer fest umrissenen Form erhebt; und nicht nur im Ich als einer Totalexistenz staut sich das Leben, sondern an allen erlebten Inhalten wird es gleichsam festgestellt, und in auskristallisierter Form aus seinem eigenen Strom herausgehoben. Diese selbständige, gegenständige Form löst sich aber doch nicht vollständig vom Leben, sondern bleibt ihm durch seine Herkunft

³² Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918.

verbunden; das Leben ergießt sich über seine Grenze in das Jenseits einer Objektivierung, aber es bleibt auch jenseits seiner Grenzen Leben und wird von dem Strom, der die gegenständliche Form hervorbrachte, weitergetrieben und weggespült.

Ein wesentlicher konkreter Fall dieser immanenten Transzendenz des Lebens sind die geistigen Welten, die sich aus dem erzeugenden Strom so völlig lösen, dass sie ihm nicht mehr dienen, sondern umgekehrt das Leben in ihren Dienst zwingen können. Sie sind nicht mehr zweckhaft dem Leben eingeordnet, sondern in ihrer Eigenständigkeit dem Leben gegenüber Selbstzwecke, d.h. zwecklos geworden. Die Wendung des Lebens zur Idee ist die Lösung aus dem Automatismus einer inneren Teleologie des organischen Körpers zu freier Bewegung in formenden Akten bis hinauf zu einer Stufe, da sich das Leben völlig befreit hat von den Bindungen an seine innere Zweckmäßigkeit und seine höchste Blüte findet in der Schöpfung einer Welt unter dem Formprinzip einer Idee. Die geistigen Welten organisieren isolierte Inhalte zu einer Einheit; eine Ansammlung von Inhalten, und wäre sie noch so umfangreich und könnten wir sie auch völlig überschauen, wäre an sich noch keine Welt, sondern nur eine anarchische Mannigfaltigkeit isolierter Stücke. Erst unter einem Formprinzip fügen sich die Stücke zu einer versteh-[3]baren Einheit zusammen, und zwar gibt das Prinzip gleichsam die Formel der Anordnung, so dass wir, um eine Welt als solche zu erkennen, sie nicht in ihrem ganzen Inhalt überblicken müssen (wobei ja unser Leben uns nicht die Möglichkeit gibt), sondern an kleinen Ausschnitten, kraft des uns bekannten formalen Prinzips ihren Weltcharakter erkennen können. Der gleiche Weltstoff kann unter mehreren Prinzipien zur Welt geformt werden; wobei uns allerdings dieser Stoff niemals an sich gegeben ist, sondern immer nur als schon geformter, einer bestimmten Welt zugehöriger – sei dies die Welt der Kunst, der Religion, des Staates, der Erotik, der Wirtschaft oder schließlich der sogenannten wirklichen Welt, die auch keineswegs formlos ist, sondern ihren eigenen Formprinzipien untersteht, je nachdem wir unter wirklicher Welt die der Naturwissenschaft oder die Alltagswelt unserer Bewegungs-, Ernährungs- und sozialen Be-

ziehungen verstehen.³³ Der formlose Weltstoff kann nie ein Datum sein, denn Datum heißt eben geformter Stoff; er ist ein Grenzbegriff der dialektischen Spekulation über die geistigen Weltformen, die in ihrer Vielheit doch ihre Rückbeziehung auf die Einheit des Lebensstromes behalten sollen, des begrenzten Individuums das der Welt, und zwar der *einen* Welt gegenüber steht.

Die Frage des gemeinsamen Stoffes der verschiedenen geistigen Welten verdient besondere Beachtung, weil an dieses Motiv ein einflussreicher Theoretiker des objektiven Geistes, Hans Freyer, angeknüpft hat. Durchaus im Sinne Simmels weiterdenkend meint auch er, dass die eigengesetzlichen Zusammenhänge der Welten nicht etwa so zustande kommen, „dass aus einem gegebenen Vorrat jeweils Teilstücke herausgeschnitten und auf verschiede-[4]ne Welten verteilt würden; sie sind vielmehr *Formungen* nach einem eigenartigen kategorialen Prinzip, Korrelata einer spezifischen Spontaneität. Dasselbe, was als Rohstoff in die Welt der Religiosität eingehen kann, kann auch Rohstoff des wissenschaftlichen Denkzusammenhanges oder der ästhetischen Sphäre werden. ... Weil eine eigene Logik ihren ganzen Bereich beherrscht und zum Kontinuum zusammenschließt, darum können diese Welten, als reine Sachzusammenhänge gefasst, sich nie mischen, einander nie stören, sie nie übergreifen.“³⁴ Form und Stoff, subjektive Spontaneität und von ihr erfasstes Objekt sind die Schemata, in denen das Wesen des Geistes hier beschrieben wird. Wir wollen nicht Kritik an dieser Lösung üben, sondern sie vorläufig nur als eine neben andere stellen, die bestimmend für die Vorstellung von Geist gewirkt hat, die mehr oder weniger verschwommen bei der Neuordnung der Staatslehre maßgebend war. Es ist sehr die Frage, ob die Unterschiede einer religiösen Haltung, eines philosophischen Systems und eines plastischen Kunstwerkes auf Unterschiede in ihren Formprinzipien zurückzuführen sind, oder ob nicht sogenannte stoffliche Unterschiede dabei doch eine sehr wichtige Rolle spielen – und zwar ist es die Frage der dialektischen Konstruktion, die an das Problem herangebracht wird, und des Punktes, an dem sie ansetzt. Im Denken Sim-

³³ Zur Frage der wirklichen Welt des Milieus und ihrer Form vgl. Aloys Fischer, *Psychologie der Gesellschaft. Handbuch der vergleichenden Psychologie*, Bd. II, S. 376 ff.

³⁴ Hans Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, 1923. S. 28.

mels war die Form-Stoff-Antithese als eine unter mehreren Konstruktionsansätzen enthalten, und wir werden sehen, wie Freyer selbst und Theodor Litt die von Simmel angeschlagenen Themen auch in andere von dieser hier weit verschiedene Richtungen weitergeführt haben. [5] Die Frage, ob das Wesen einer geistigen Welt, das Wesen der Wendung zur Idee in dem formalen Bau der neugeschaffenen Welten zu suchen sei, überschreitet schon den Gedankengang, in dem bei Simmel das Wesen des Geistes durch das äußere Schema des Gegensatzes von teleologisch gebundener Physis und freiem Schöpfungsakt bestimmt wird. Geist ist, was aus der organischen Gebundenheit des Lebens sich loslöst und, ohne aufzuhören Leben zu sein, diesem Leben als eigengesetzlicher Zusammenhang gegenübertritt. Die Gedanken Simmels sind nicht sorgfältig systematisch ineinander verzahnt, vielmehr ist in einer losen Typenfolge das Phänomen der Grenzüberschreitung des Lebens zuerst an der Totalexistenz des Ich am Zeitproblem, und dann an einer Reihe konkreter Fälle von Inhaltlichkeit aufgewiesen. So kann Leben ohne Konstruktionsschwierigkeiten einmal den amorphen Strom einer Weltsubstanz bedeuten, die sich im Individuum zu einer Gestalt anstaut und damit zu sich selbst in Gegensatz tritt, und dann wieder einen Organismus, der im Automatismus seiner Instinkte lebt, und in geistiger freier Welterschöpfung sich selbst überschreitet. Dieses zweite Bild nun, in dem die dialektische Transzendenz gefasst werden sollte, hat Simmel näher ausgeführt und an einer großen Zahl von Beispielen gezeigt, wie sich das Leben von den zweckhaft gebundenen Formen seines automatischen Ablaufs löst und ganz bestimmte teleologisch zu verstehende Strukturelemente durch bestimmte Geistesformen zu idealen Welten umwandelt. Er zeigte, wie das Leben seine Lust- und Schmerz-Inhalte in die geistigen Erlebnisse von Glück und Leid umwandelt, zeigte die Wendung von der Erotik zur Liebe, von vorwissenschaftlichen Erfahrungen zu den Zusammenhängen der Wissenschaft, vom empirischen zum künstlerischen Sehen und [6] Gestalten, die Wendungen von sozial-zweckmäßigen Verhalten zu den Reichen des Rechts und der Sitte und die Wendung zu geistigen religiösen Erlebnissen. In der Schöpfung aller dieser im Hinblick auf das Leben zwecklosen eigengesetzlichen Welten ist das Leben frei im Sinne einer Freiheit, die als Gegenbegriff zu organischer Zweckmäßigkeit, nicht zu irgend einer Notwendigkeit verstanden werden soll. Die Kategorien von Freiheit und

Notwendigkeit haben im Bereich der Physis, die ihren Ablaufsgesetzen untersteht, keinen Sinn; das zweckhafte organische Leben ist nicht frei, da alle seine Prozesse in den Termini der Herkunft und des Zieles, wie auch dem dazwischen liegenden Ablauf bestimmt sind; und die Kategorie der Notwendigkeit anzuwenden ist sinnlos, wo freie Gegenstrebungen fehlen, die das Erlebnis eines Zwingens durch Notwendigkeit überhaupt erst möglich machen. Der inneren Selbstgenügsamkeit des organisch-gebundenen Lebens, die mit Freiheit und Notwendigkeit nichts zu tun hat, steht das freie schöpferische Handeln im Geist gegenüber.

Die Beziehung des Geistes auf seine vitalen Tiefenschichten ist ein grundlegendes Schema zu seiner Bestimmung in der deutschen klassischen Geistesphilosophie und es fängt in der unserer Zeit wieder an, eine größere Rolle zu spielen, da die klassischen Systeme wieder genauer gekannt werden und sich überdies immer stärker die Kenntnis der angelsächsischen Sozialpsychologie bemerkbar macht, in der dieses Schema seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts in ungebrochener Tradition systembildend gewesen ist; gegenwärtig ist Schellers Entwurf einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie³⁵ das bedeutendste Anzeichen einer neuen Verlebendigung dieser Geistesauffassung.

[7] Das klassische Paradigma dieses Schemas finden wir in Kants kleiner Abhandlung über den mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte. Im Anfang der Geschichte hatte der Instinkt, diese „Stimme Gottes, der alle Tiere gehorchen“, auch den Menschen zu leiten; mit den ersten Regungen der Vernunft verließ der Mensch die Bindungen des Instinktes und versuchte durch freies Handeln jene Bedürfnisse befriedigen, zu deren Stillung bisher die Begierde ihn angeleitet hatte. „Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen an eine einzige gebunden zu sein...Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinkt angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter

³⁵ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928.

der Herrschaft des Instinktes) wieder zurückzukehren.“³⁶ „Dieser Abfall des Menschen vom Instinkte, der das moralische Übel zwar in die Schöpfung brachte, aber nur um das moralische Gute darin möglich zu machen, ist ohne Widerspruch die größte und glücklichste Begebenheit in der Menschengeschichte; von diesem Augenblick her schreibt sich seine Freiheit, hier wurde zu seiner Moralität der erste entfernte Grundstein gelegt.“³⁷ Kant beschreibt die Schritte dieser Befreiung in der Ernährung, in der Wendung von der instinktmäßigen Geschlechtsbefriedigung zur Sittsamkeit, in der Erwartung des Künftigen und des Todes und der daraus sich ergebenden Lebensordnung, in der Erkenntnis des Menschen seiner selbst als des Zweckes der Natur, und schließlich der Erkenntnis von der Gleichheit der Menschen und den gerechten Formen des [8] sozialen Lebens. Für Kant und Schiller erschien die Wendung zur Idee in der Form einer Erhebung vom Instinkt zur Vernunft, von der Natur zur Freiheit und der nur in der Bewusstseinswelt möglichen wahren Humanität. Die Befreiung von der Natur zerstörte nicht diese Grundlage des Lebens, sondern bediente sich ihres Stoffes und veredelte ihn, genau wie bei Simmel die eigengesetzlichen Geisteswelten sich zwar von den vitalen Grundlagen lösen, aber in ihnen doch begründet bleiben, da sie Umformungen und Verselbständigungen lebens-teleologischer Prozesse sind. Wenn wir vom Zeitstil des Philosophierens absehen, finden wir in beiden Fällen das gleiche Konstruktionschema.

Mit dem klassischen und dem neuen Stil des Philosophierens sind gewisse seelische Stimmungen verbunden, die wir nicht vernachlässigen dürfen, wenn wir die für die Staatslehre wichtige Geistesvorstellung ganz verstehen wollen. Für Kant und Schiller war die Bewegung zur Humanität ein Aufstieg, eine Höherentwicklung des Menschen, ein Gang zu einem Ziel, der freudig begrüßt werden musste. Für Simmel und seine Nachfolger wird die Lebensphilosophie getragen von einer romantisch-empfindsamen Stimmung, in der mit innerer Rührung der Denker auf ein Schauspiel von schweren Konflikten, tiefer Tragik und Opfern, die sich bis zum Geheimnis

³⁶ Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: *Berlinische Monatsschrift*, Januar 1786.

³⁷ Friedrich Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde*, 1790.

eines Sakramentes steigern, blickt. Wenn das Leben in den Geistesformen objektiv wird, gibt es sich selbst Gesetze und Vorbilder, in deren Dienst es weiter zu handeln hätte; aber indem es immer neue Formen hervorbringt, relativiert es dadurch die alten; in der Unendlichkeit des Kulturprozesses entwickelt es sich zu immer höherer und doch immer wieder überholter Objektivität. Dieser Prozess verläuft nicht reibungslos, denn die Formen sind selbstständig geworden und widerstehen mit ihrer festen Struktur einer Umwandlung und Zerstörung, und Simmel sieht in diesem Gang, der zugleich [9] Schöpfung und Vernichtung ist, die ganze Tragik des Geistes überhaupt: „dass das Leben sich an den Gebilden, die es als starr objektive aus sich herausgesetzt hat, oft wund stößt, keinen Zugang zu ihnen findet, den Forderungen, die es in ihrer Gestalt entwickelt, in seiner subjektiven Gestalt nicht genügt.“³⁸ Litt nimmt diesen Gedanken auf; wie vor Simmels Augen steht auch vor seinen das Bild des Lebens, wie es aus den fruchtbaren Tiefen des Organischen quellend in immer neuen Formen sich niederschlägt, aber doch, wie hoch es sich auch in die Sphären des Geistes erheben möge, als psychophysische Ganzheit den dunklen Gründen verbunden bleibt. Und wieder zeigt sich in der Spannung zwischen den hellen Forderungen der geistigen Gestalten und dem Lebensgrund, in dem alle Forderungen mit ihren Widersprüchen aufgehoben sind, die Eigenart, das Schicksal und die Tragik der inneren Welt, „dass sie an der Sphäre des Objektiven und Normierbaren nicht ihr Gegenbild, sondern ihr Widerspiel findet und dass, was in ihr sich zu wenn auch unendlich spannungsreicher Einheit zusammenlebt, für jenes Gegenüber Widerspruch, Inkonsequenz, Selbstverrat heißen kann.“ Der Gegensatz einer Vielzahl von geistigen Gesetzen mit ihren Widersprüchen, und des einen Lebens, das sie alle hervorgebracht hat, ist es, der in diesen Worten den Anlass zum Ausdruck tragischer Gefühle gibt. In dem unmittelbar folgenden Satz werden diese Gefühle erregt durch den Gegensatz des Lebens in der Form organischer Gebundenheit und der Form der Freiheit, wie wir ihn am Humanitätsbegriff Kants und Schillers paradigmatisch dargestellt haben: „Denn dies ist der Preis, den das Leben zahlen musste, auf dass es ‚Geist‘ werden könne: dass es sich jener in sich selbst ausgewogenen, in sich selbst ausschwingenden Einheit begab, die das zwiespaltlose [10] Glück der rein organischen

³⁸ Simmel, *Lebensanschauung*, S. 98.

Existenz ausmacht, und statt dessen, aus seinem Kreise heraus-tretend, sich ein Gegenüber von ideellen Möglichkeiten, Forderungen und Gestaltungen erschuf, das, einmal sichtbar geworden, die lebensimmanente Leitkräfte verwirrt, den Instinkt den Zweifeln der Wahl ausliefert, den Trieb durch Reflexion an sich irremacht und mit alledem das zur ‚Freiheit‘ erwachte Ich in eine Welt von Konflikten hineinwirft, aus der kein Weg zu der ersehnten Heimat des Lebens zurückführt.“³⁹

Wir gehen bei der Darstellung der tragischen Stimmung systematisch vor. Der Denker kann sich dem Lebensstrom in allen seinen Äußerungen und besonders jenen des Geistes gegenüber stellen und sein Blick fällt dann auf das Trümmerfeld des Kulturprozesses, auf die Ruinen, aus denen neues Leben nur blüht, um bald selbst zerbrochen zu werden wie die andere Form, die es zerbrach. Der Philosoph kann sich ferner in die Spannung zwischen Lebensgrund und freier Form hineinversetzen und dort mit besonderer Schärfe die innere Zerrissenheit, den Grundkonflikt, der durch die Transzendenz bezeichnet wird, erleben. Er kann sich, wie Litt es in der zuletzt angeführten Stelle getan hat, mit dem Leben in seinem Pol des frei tätigen Ichs identifizieren und von dort sehnsüchtig zurückblicken auf den Zustand organischer Unschuld und Konfliktlosigkeit. Und er könnte sich schließlich in den Lebensgrund versetzen und von dort hinaufblicken zu den Welten, die das Leben aus seiner Tiefe schafft. Diese letzte Möglichkeit tragischer Erregung hat Hans Freyer ergriffen. Er beschreibt das Urphänomen des Lebens, wie es aus der Kraft seiner Spannung in die Welt hinaus stößt und Weltstücke in sich zurücknimmt; es schlägt einen Bogen, in dem es sich Welt assimiliert; „es fängt irgend ein Stück [11] Gegenstandswelt ein, kehrt um und holt es heim...Nahrungsaufnahme ist zugleich der primitivste und der klarste Fall einer echten Lebensbeziehung zu Gegenständen.“ Diese klare Beschlossenheit in sich selbst, aus der das Leben nur hinausgeht um wieder zu sich zurückzukehren, nachdem es zweckvoll Weltstücke aufgenommen hat, verlässt es in den Schaffensprozessen. In ihnen wird das Urphänomen des Lebens negiert, denn es wird nichts Gegenständliches hereingeholt, sondern nur Lebensspannung nach außen abgegeben. „Lebensspannung wird an die objektive Welt geopfert...was da an Lebensspannung opferhaft abgegeben wurde,

³⁹ Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, 3. Aufl. 1926, S.374, 386.

das tritt zu eigener Bündigkeit zusammen, das kann nicht wieder aus dem objektiven herausgenommen werden, sondern fordert nur immer mehr“. Die geopfert Lebenskraft gerinnt zu einem neuen Zentrum, sie kehrt nicht zurück in ihren Quell, sondern wird selbst ein Zusammenhang, der neue Opfer für sich fordert. „Das ist die große Paradoxie des Schaffens, seine Lebenswidrigkeit, seine Unnatur...Schaffen ist die Heiligsprechung des Gegenstandes und die Selbstopferung des Subjekts an ihn. Das Geheimnis eines Sakraments ruht in ihm; es *verwandelt* subjektiv-lebendige Spannung opferhaft in immanent gegenständliche.“⁴⁰ Mit dieser vierten Stellung halten wir die tragischen Möglichkeiten des Lebens für erschöpft. Dass sie sämtliche zu Anlässen für die angeführten Äußerungen werden konnten, zeigt, welche Bedeutung dieser tragischen Stimmung in der Gesamtvorstellung vom Geist zukommt.

Wir kehren von den Stimmungsbildern zurück zu den konstruktiven Schematen, in denen das Wesen des Geistes bestimmt [12] werden soll. Neben der metaphysischen Grundauffassung des Lebens als der Substanz, die sich selbst im Geist transzendiert, stand verhältnismäßig unabhängig die Staffelung von organisch gebundenem zu freiem Leben, das Schema der Humanitätsphilosophie; und ihnen folgt bei Simmel eine Anwendung des Transzendenzgedankens auf die Beziehung von psychischer Realität und logischer Sinnsphäre: seelisch reales Leben treibt aus sich objektiv geistige Gebilde hervor, und in dieser Transzendenz wird das Wesen des Geistes bestimmt als die Objektivität gegenüber der subjektiv-psychologischen Sphäre.⁴¹ Von diesem Problemansatz her hat Freyer seine Theorie des objektiven Geistes entwickelt und bei der überaus sorgfältigen Durcharbeitung der Objektivationsstufen sich der phänomenologischen Methode bedient. Wir haben hier nicht im Einzelnen zu prüfen, ob das was Freyer unter phänomenologischer Methode versteht, sich mit der Auffassung der Denker deckt, die ihre Arbeiten im Husserlschen Jahrbuch veröffentlichen, sondern nur festzustellen, dass ein Grundgedanke Brentanos und Husserls, die Intentionalität des Bewusstseins, auch für Freyer den Ausgangspunkt der Untersuchung abgibt. Unter Intentionalität ist die Eigenheit von Erlebnissen zu verstehen, Bewusstsein *von* etwas zu sein: „Ein Wahrnehmen ist

⁴⁰ Freyer, *Theorie des objektiven Geistes*, S. 74 f.

⁴¹ Simmel, *Lebensanschauung*, S. 97 f.

Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge; ein Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt; ein Wünschen von einem Wunschverhalt usw. Handeln geht auf Handlung, Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auf Erfreuliches usw. In jedem aktuellen cogito richtet sich ein von dem reinen Ich ausstrahlender ‚Blick‘ auf den ‚Gegenstand‘ des jeweiligen Bewusstseinskorrelats, auf das Ding, den Sachverhalt usw. und vollzieht das sehr verschiedenartige Bewusstsein *von ihm*.⁴² In der Richtung auf [13] diese Bewusstseinsstruktur unterscheidet Freyer zwischen Ausdrucksbewegungen und darstellenden Gebärden. Ausdrucksbewegungen von der Art der Tränen, der leuchtenden Augen, des wutverzerrten Gesichts, der geballten Faust sind unselbstständige Teile eines psychophysischen Lebensvorganges und bleiben ganz in ihm beschlossen; sie enthalten noch keinen Hinweis auf eine Welt außerhalb; sie sind nicht gegenständlich bezogen, sondern verharren in sich selbst. Darstellende Gebärden dagegen erstrecken sich in ihrem Sinn nach in die Welt hinaus, sind gegenständlich wie im Falle des Hinweisens mit dem Finger auf einen Gegenstand. Die psychophysische Einheit besitzt außer den Formen, in denen sie sich selbst ausdrückt, auch eben jene Struktur der Intentionalität des Bewusstseins auf die Welt. Die darstellende Gebärde, in der das Ich aus sich selbst heraus in die Welt geht, ist der erste Schritt zur Objektivierung des Geistes, denn in der Erlebnistotalität hat sich die gegenständliche Welt abgespalten; der Sinn des Zeichens (hinweisender Finger) ist ein gegenständlicher Sachverhalt (das Ding im Raume da). Wenn wir den Standpunkt des Ich verlassen, das die darstellende Gebärde agiert, und ihr betrachtend gegenüber treten, können wir an ihr jene Momente, durch die sie Ausdruck des Ich ist, von den anderen trennen durch die sie gegenständlicher Sinn ist; die Deutung der Gebärde kann physiognomisch vorgehen und sich auf die seelische Subjektivität des sich Äußernden richten, oder sie kann gegenständlich vorgehen und den von aller Subjektivität gelösten objektiven Sinn erfassen. Die Lösung des gegenständlichen Sinnes vom physiognomischen nennt Freyer den zweiten Objektivierungsschritt. Im dritten wird der Geist völlig objektiv und löst sich aus dem psychophysischen Zusammenhang und der gegenständliche Sinn verselbstständigt sich in einer sogenannten [14] Form, die hinweisende Gebärde

⁴² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913, S. 168 f.

z.B. in einem Wegweiser. Die letzte Objektivierung darf jedoch nicht als eine Materialisierung missverstanden werden; es gibt Typen geistiger Formen, wie z.B. Werke der bildenden Kunst, in denen das Objektivwerden des Geistes begleitet ist von seiner Versinnlichung; aber gerade die für uns wichtigsten, die Sozialformen des Geistes schlagen sich nicht in irgendeiner Materie nieder. Auch die Formen des Gemeinschaftslebens, des Gewohnheitsrechtes, des Gottesglaubens haben ihre Wirklichkeit nicht ausschließlich in den sie realisierenden seelischen Akten, sondern liegen unabhängig von diesen Akten latent zur Realisierung in ihnen bereit. Ein Zusammenhang objektiv-seelischer Elemente ist in ideeller Vorzeichnung dem konkreten Erlebensverlauf transzendent und nimmt in seine Form das reale Erleben auf. Für die Frage der transzendenten Existenz des objektiven Geistes ist es also gleichgültig, ob er die aktuellen Erlebnisse durch seine sinnliche Realität in seine Bahn zwingt (wie z.B. ein Kunstwerk die Akte nacherlebenden Verstehens), oder ob er „in der sublimeren Form einer Regelhaftigkeit“ auftritt. Freyer spricht in diesem Zusammenhang von dem „Geltungscharakter“, mit dem die Formen den Realisierungen gegenüberreten.⁴³ Die Sozialform ist für Freyer eine durchaus eigentümliche neben den Formen der Gebilde, Geräte, Zeichen und der Form der Bildung. „Die einfache soziale Regel, die die Formwerdung eines einzelnen Bezuges darstellt, ist das Element dieser ganzen Formenwelt.“⁴⁴ Und aus diesem Element bauen sich alle höheren Formen der Gemeinschaft bis hinauf zu den kompliziertesten Organisationen auf, die unabhängig von irgendwelchen bestimmten in sie eintretenden und aus ihnen wieder austretenden Individuen bestehen. Es würde nicht genügen, eine Gesellschaftsform, z.B. einen Staat

Hier bricht der Text ab.

⁴³ Freyer, a.a.O., S. 15 ff. und S. 42 ff.

⁴⁴ Freyer, a.a.O., S. 53.

Namensregister zu
Staatslehre als Geisteswissenschaft

Brentano, Franz	71
Constant, Benjamin	60
Dilthey, Wilhelm	62
Duguit, Léon	60
Dvorák, Max	61
Fischer, Aloys	65
Freyer, Hans	63, 65-70
Gundolf, Friedrich	61
Heller, Hermann	59
Husserl, Edmund	71,72
Jaspers, Karl	62
Kant, Immanuel	67-69
Kaufmann, Erich	59
Litt, Theodor	63, 66, 69, 70
Otto, Rudolf	61
Przywara, Erich	61
Riegl, Alois	61
Rothacker, Erich	62
Rousseau, Jean- Jacques	60
Sander, Fritz	61
Scheler, Max	67
Schiller, Friedrich	68-69
Schmitt, Carl	59-61
Simmel, Georg	61, 63-69, 71
Smend, Rudolf	61
Spranger, Eduard	62
Weber, Max	61
Woelfflin, Heinrich	61