

## Inhaltsverzeichnis

0. Zusammenfassung.....	3
I. Einleitung.....	4
II. Anthropologie, eine philosophische Disziplin, die der Mensch untersucht.....	7
III. Begriffserklärungen.....	16
III.1. Mensch.....	17
III.2. Gesellschaft.....	24
III.3. Arbeit.....	27
III.4. Vernunft.....	32
III.5. Freiheit.....	38
IV. Der Menschenbegriff in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ .....	40
IV.1. Ein Buch für Alle und Keinen.....	43
IV.2. Die drei Verwandlungen der Seele.....	46
IV.3. Der Übermensch und der Tod Gottes.....	49
IV.4. Der Wille zur Macht.....	60

V. M. Foucault.....	72
V.1. Überwachen und Strafen.....	78
V.2. Der Wille zum Wissen.....	83
VI. Schlussfolgerung.....	91
VII. Literaturverzeichnis.....	95

## **0. Zusammenfassung**

Der Gegenstand dieser Diplomarbeit ist der Menschenbegriff. Die Epoche der Moderne und Postmoderne dienen hier nur als Rahmen für die Verfolgung des Menschenbegriffes und werden nicht vertieft erläutert.

Zu erst werden einige von den wichtigsten Auffassungen der Philosophische Anthropologie behandelt. Die Anthropologie beschäftigt sich mit der Eigenart menschlichen Daseins in ihrer ganzen Fülle und ihr Aufgabe ist die menschliche Vielschichtigkeit herauszuarbeiten, dafür gibt viele unterschiedliche Ansätze. Das macht sie wichtig für die Behandlung des Themas des Menschenbegriffes.

Es wurden Begriffe, die als Charakteristiken des Menschen dienen erläutert, das sind - Mensch, Gesellschaft, Arbeit und Vernunft. Diese Begriffe sind in der Philosophie durch die Zeitalter verfolgt.

Der Auswahl der Werke von Nietzsche und Foucault ist von der Bedeutsamkeit derer Anschauungen über den Menschen bestimmt. Es sind die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten im Erfahrungshorizont Mensch bei Nietzsche und Foucault dargestellt, weil der Mensch eine zentrale Rolle in der Werk von den beiden Philosophen hat.

Es werden die Ideen von der Philosophie, dem Menschen, der Gesellschaft, der Macht bei beiden Philosophen verfolgt. Nietzsche zerstört den alten Begriff des Menschen, aber es besteht bei ihm ein Menschenbegriff, es gibt Charakteristiken, die den Übermenschen als Mensch definieren. Foucault zerstört den Begriff selbst. Nach ihm kann es kein Menschenbegriff definiert werden.

Die Hauptkonzeption von Nietzsche und Foucault über den Mensch steht im Gegensatz zu der klassischen. Es tritt bei den beiden eine Dezentralisierung des Menschen. Sie sehen im Menschen die Persönlichkeit, der Wille die Welt zum Besseren verändern können. Das Gemeinsame zwischen den beiden Philosophen ist die Setzung des Menschen im Zentrum von allem, nicht die Notwendigkeit der biologischen Art des Menschen, sondern die Notwendigkeit von Persönlichkeiten - nur dann kann die Gesellschaft ein völliges Glück für sich beschaffen.

## I. Einleitung

Eines der Hauptthemen der Philosophie des 20. Jhs. ist das Thema über den Mensch, das als Ausgangspunkt und zentraler Gegenstand einer Reihe Philosophielehren betrachtet wurde. Alle Hauptprobleme sind auf die Frage „*Was ist der Mensch?*“ zurückgeführt. Die klassische Philosophie leistete einen wesentlichen Beitrag zu der Erkenntnis und der Erklärung der geistigen Erfahrung des Menschen. Ein historisches Faktum ist es, dass die Philosophie des 20.Jhs. immer mehr Aufmerksamkeit der Ganzheit der geistigen Erfahrung des Menschen zu schenken begann. Manche Philosophen maßen mehr Bedeutung der theoretischen und der praktischen Vernunft bei, z.B. Kant. Damit erfasst die Philosophie die neuen Tendenzen im historischen Prozess. Auf einen anderen Weg zur Erforschung macht sich einen wesentlichen Teil der Philosophen im 19. und 20.Jh. Sie verzichteten auf die Priorität der Erkenntnisprozesse und -formen. Somit wurde der Akzent auf die irrationalen Elemente der Psyche übertragen. Der klassische Rationalismus wegen der „*göttlichen Vernunft*“ kritisierend, stellen diese Philosophen anstelle der Vernunft irrationale „*Absoluten*“ -Wille, Instinkte, unbewusste Fiktionen auf. Das ist die „*Lebensphilosophie*“, derer größten Vertreter Schopenhauer und Nietzsche sind. Der Begriff „*Lebensphilosophie*“ wird in einigen Bedeutungen verwendet:

1. Für Bezeichnung der Gesamtheit von Vorstellungen vom Sinn und den Werten des Lebens, Vorstellungen, die sowohl einfach, als auch philosophisch sind.
2. Für Bezeichnung der Philosophie, in derer Zentrum „*praktische*“ Probleme liegen.

Die „*Lebensphilosophie*“ ist die zweitbedeutendste philosophische Strömung in der Philosophie des 20.Jhs. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.17) In Anbetracht ihres Einflusses übertrifft sie die Phänomenologie. Bereits seit dem Ende des 19.Jhs. stellt sie sich der abstrakten spekulativen Philosophie und dem naturwissenschaftlichen Materialismus radikal gegenüber. „*Die Lebensphilosophen*“ erblicken in der Herrschaft der Wissenschaft über das Leben die Hauptcharakteristik des 19.Jhs. ein. Ihre Ideen und Tendenzen werden auch im postmodernen 20.Jh. fortgesetzt und sie fusionieren mit der Gegenwart.

Die Formierung des „neuen Menschen“, gegenwärtigen Mensch motiviert meine Auswahl des Themas. Im Leben der europäischen Gesellschaft setzt sich ein Erbe fort, die auch im gegenwärtigen 21.Jh. übertragen wird. Die Anschauungen der klassischen Philosophie sind bekannt. Sie sind von allen möglichen Standpunkten eingeleuchtet worden. Die Anschauungen der modernen und der postmodernen Philosophie, insbesondere hinsichtlich des Problems Menschenbegriff, können immer noch erforscht werden.

Am Anfang des 21. Jhs. macht sich die Menschheit dank der Informationstechnologien auf einen anderen Weg. Dies gibt eine neue Betrachtungsweise über die „*Lebensphilosophie*“. Die Herrschaft der Wissenschaft über den Menschen bekommt einen neuen Sinn und setzt neue Herausforderungen vor dem Menschen. Der gegenwärtige Mensch soll seine Lehre aus der Philosophie der Moderne und der Postmoderne ziehen, damit keiner den Grund haben würde, die Schlussfolgerungen von Hegel zu wiederholen, dass die Menschheit nichts aus der Geschichte lernt.

Der Ziel meiner Diplomarbeit war die typische Charakteristiken des Menschenbegriffs, für eine bestimmte Periode, im Vordergrund zu ziehen. Diese Charakteristiken, die ein Mensch als solche bestimmen, werden auch bei Nietzsche und Foucault verfolgt und erläutert. Es sind die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten im Erfahrungshorizont Mensch bei den beiden Philosophen dargestellt. In Nietzsches und Foucaults Philosophie hat der Mensch eine zentrale Rolle.

Der Auswahl der Philosophen - Nietzsche und Foucault - wird von der Bedeutsamkeit derer Anschauungen über den Menschen bestimmt. Das Gemeinsame zwischen den beiden Philosophen ist die Setzung des Menschen im Zentrum von allem, nicht die Notwendigkeit der biologischen Art des Menschen, sondern die Notwendigkeit von Persönlichkeiten - nur dann kann die Gesellschaft ein völliges Glück für sich beschaffen.

Verfolgt werden die Ideen von der Philosophie, dem Menschen, der Gesellschaft, der Macht. In ihren Einstellungen zum Menschen bewegen sich die Erwägungen von Nietzsche und Foucault in einer Richtung. Sie sehen im Menschen die Persönlichkeit, der Wille die Welt zum besseren verändern können. Nietzsche setzt mehr auf den Willen und schafft so seinen Übermenschen. Wille – Freiheit – die Existierung des Einen ohne das Andere ist unmöglich. Nur der freie Mensch besitzt einen Willen, und dieser Mensch nähert sich dem Übermenschen. Für Foucault ist dieser Zustand für den Menschen am wertvollsten, bei dem er von etwas und jemandem nicht verwaltet wird. Eine Ausnahme von diesem optimistischen Geist und Anthropozentrismus macht nur der Nihilismus von Nietzsche, der den mittelmäßigen Menschen zwischen der Bestie und dem Übermensch setzt. Aber mit der Zeit vergeht dieser Nihilismus. Es bleibt der Glaube an den Menschen und dessen Fähigkeiten.

Aus der Erforschung der Ideen von Nietzsche und Foucault kann man die Schlussfolgerung ziehen, dass Foucault Fortführer der humanen Ideen von Nietzsche und dessen Anthropozentrismus ist, aber unterscheiden sich von dessen starken negativen Gefühlen. Dies wird mit der Tatsache erklärt, dass der deutsche Philosoph den Anfang einer

neuen Philosophie mit einer absolut verschiedenen Ansicht setzt. Ihre Durchsetzung verlangt eine zerstörende Macht und Nietzsche verfügt über sie.

In der vorliegenden Arbeit werden wesentliche Begriffe erläutert, die mit dem Menschenbegriff in Zusammenhang sind und um besseren Verständnis des Menschenbegriffes nötig sind. Es werden die Bedeutungen der Begriffe durch die Zeit verfolgt. Es wird auch eine Komparativanalyse gemacht. Es werden einige der bedeutendsten Werke von Nietzsche und Foucault kommentiert, sowie Forschungen über sie. Diese Werke sind „*Also sprach Zarathustra*“ von Friedrich Nietzsche, „*Überwachen und Strafen*“ und „*Der Wille zum Wissen*“ (Bd. I von „*Sexualität und Wahrheit*“) von Michel Foucault. Die Moderne und Postmoderne sind nicht als ein Problemfeld anzunehmen, und werden nicht ausführlich behandelt, sie werden als Rahmen zur Untersuchung von Nietzsche und Foucault verwendet. Die Zitate sind nach den folgenden Kriterien ausgewählt: Sie sind einige der emblematischsten für die Anschauungen des entsprechenden Philosophen, sie zeigen in hohem Maße das Gemeinsame an ihren Ansichten, sie sind auch zur heutigen Zeit aktuell und weisen auf die Genialität der Philosophen – Nietzsche und Foucault - hin.

## II. Anthropologie, eine philosophische Disziplin, die der Mensch untersucht

Nach einer berühmten Äußerung Kants geht es in der Philosophie um drei Fragen, die schließlich in eine vierte münden: „*Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?, Was ist der Mensch?*“ (Kant 1986, S.25) Diese vierte Frage ist die Grundfrage der philosophischen Anthropologie. Sie geht jeden Philosophierenden an. Deswegen ist die philosophische Anthropologie für die Auslegung und Verfolgung des Themas des Menschenbegriffs wichtig. Und hier werden einige Abhandlungen von ihr Bereich dargestellt.

Seit die Menschen überhaupt, von Tod und Schicksal, und über ihr Leben nachgedacht haben, haben sie auch über die Frage nach dem Sinn ihres Daseins, über das Wesen des Menschen nachgedacht. Der Mensch nimmt im Bereich des Lebendigen eine Sonderstellung ein. Er zeigt Eigenarten, die ihn von den Tieren unterscheiden, er ist nicht bloß ein Lebewesen unter anderen.

Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das über sich selbst erstaunt. Die menschlichen Selbstdeutungen begegnen uns noch im Alten Testament, in den frühen Hochkulturen und schon bei den Primitiven. Aber diese Ansätze wurden erst von den Griechen zur Helligkeit erlöst. Die Frage nach dem Mensch war und ist immer noch ein Hauptthema der Philosophie.

Schon Platon hat das Problem gesehen, dass der Mensch „*entweder Seele oder Körper oder beides zusammen als vereinigt Ganzes*“ (Platon, Alkibiades, 124C-135B c.19-c.30) sein müsse. Aber er hat angenommen, dass der Mensch im Grund Seele sei „*Da nun also weder der Körper noch das vereinigte Ganze der Mensch ist, was bleibt dann für das Wesen des Menschen noch übrig? Entweder, so sollte ich meinen, ist er gar nichts, oder, wenn etwas, dann nichts anderes als die Seele.*“ (Platon, Alkibiades, 124C-135B c.19-c.30) Gegenüber Platon sieht Aristoteles den Menschen als ein biologischsinnliches Wesen aber es gelingt ihm doch auch nicht, den Dualismus zu überwinden. Der Mensch hat eine Sonderstellung, damit ist er gegenüber jedem Tier hervorgehoben. Die Einheit des Menschen wird zu einem Problem. Bei Aristoteles sind die Seele und Leib nicht eins und auch sind nicht verschieden „*Denn Seele und Seele-sein ist dasselbe, dagegen Menschsein und Mensch ist nicht dasselbe, es müßte denn auch die Seele Mensch genannt werden; so aber ist es mit dem einen dasselbe, mit dem anderen nicht.*“ (Aristoteles, Metaphysik, 1043b)

Platons Ansicht, dass der Mensch im Grund Seele ist bleibt für die Kirchenväter wegweisend. Es kommt dabei zu dem Missverständnis, die Seele im Platonischen Sinn mit der Seele im biblischen Sinn zu identifizieren. Mit der Seele im biblischen Sinn ist aber den ganzen Mensch gemeint. Seit Augustinus wurde über die Einheit des Menschseins immer wieder nachgedacht. Hier war die theologische Sicht im Vordergrund, dass der Mensch als Geschöpf Gottes eine Einheit ist und, dass dieser Mensch als eine Einheit zur Auferstehung berufen ist. Dieser theologische Sicht war vielmehr maßgebend und nicht sosehr die philosophische Gesichtspunkte. Es wurde die Geistseele des Menschen als die einzige Form bezeichnete, welche die Materie durchdringt und bestimmt.

In der Antike wurde den Menschen mehr im Zusammenhang mit dem Kosmos als der in sich ruhenden Natur gesehen. In dem Mittelalter wurde der Mensch als ein Glied, der von Gott ausgehenden Ordnung gesehen. Erst in der Neuzeit wurde den Menschen von solchen tragenden Gründen gelöst und wurde auf sich selbst gestellt, aber vorwiegend als Subjekt oder Vernunft. Als die Menschen sich auf sich selbst zurückgeworfen sahen begann eine Neugeburt. Das ist ein Grund wegen der Philosophie mehr und mehr in Anthropologie übergeht. Beim späteren Schelling vollzieht sich der erste Durchbruch. Dann geht die Entwicklung über Nietzsche, über die Lebensphilosophie und die Phänomenologie zu Scheler hin, der das anthropologische Thema als solches ausdrücklich formuliert und schließlich bringt die Existenzphilosophie eine Vertiefung.

Die Anthropologie beschäftigt sich mit der Eigenart menschlichen Daseins in ihrer ganzen Fülle und ihr Aufgabe ist die menschliche Vielschichtigkeit herauszuarbeiten, dafür gibt viele unterschiedliche Ansätze. Die philosophische Anthropologie hat sich aber als selbständige Disziplin erst sehr spät entwickelt, trotz der Frage nach der Eigenart menschlichen Daseins immer die Denker angezogen hat.

Sie taucht, mit dem M. Schelers Werk „*Die Stellung des Menschen im Kosmos*“ auf. In dieser einflussreichen Schrift, ist die Aufgabe einer philosophischen Lehre vom Menschen zum ersten Mal in aller Klarheit formuliert worden. Scheler geht von einer kosmologischen Perspektive an die Frage heran. Sie fragen nach der „*Stellung des Menschen im Kosmos*“, er geht von der Vorstellung einer in Stufen gegliederten kosmischen Ordnung aus, innerhalb derer auch der Mensch seine bestimmte Stellung habe und von der her er auch zu begreifen sei.

In Schelers Werk ist gezeigt der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition von Adam und Eva, der antike griechische Gedankenkreis, in dem die Vernunft der Mensch als

solche bestimmt. Ein dritter Gedankenkreis ist der der modernen Naturwissenschaft und der genetischen Psychologie.

*„Fragt man einen gebildeten Europäer, was er sich bei dem Worte „Mensch“ denke, so beginnen fast immer drei unter sich ganz unvereinbare Ideenkreise in seinem Kopfe miteinander in Spannung zu treten. Es ist einmal der Gedankenkreis der jüdisch-christlichen Tradition von Adam und Eva, von Schöpfung, Paradies und Fall. Es ist zweitens der griechisch-antike Gedankenkreis, in dem sich zum ersten Mal in der Welt das Selbstbewußtsein des Menschen zu einem Begriff seiner Sonderstellung erhob in der These, der Mensch sei Mensch durch Besitz der „Vernunft“, logos, phronesis, ratio....Der dritte Gedankenkreis ist auch längst traditionel gewordene Gedankenkreis der modernen Naturwissenschaft und der genetischen Psychologie...“ (Scheler 1983, S.9)*

Nach Scheler das Wesen des Menschen und seine Sonderstellung steht weit über dem, was man Intelligenz und Wahlfähigkeit nennt. An die Spitze des Geistesbegriffes stellen wir seine besondere Wissensfunktion, die Art Wissen, die nur er geben kann. Andere Grundbestimmungen sind - eines geistigen Wesens, existentielle Entbundenheit vom Organischen, Freiheit, Ablösbarkeit von der Abhängigkeit vom Organischen, vom „Leben“ und allem, was zum Leben gehört, also auch von seiner eigenen triebhaften „Intelligenz“.

Nach Scheler ist der Mensch ein „geistiges“ Wesen, er ist „weltoffen“, er ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden. Der Geist ist Sachlichkeit, eine Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst. Der Geist hat nur ein zu vollendeter Sachlichkeit fähiges Lebewesen. (vgl. Scheler, 1983, S.38-39)

Laut A. Gehlen empfindet der nachdenkende Mensch das Bedürfnis nach einer Deutung des eigenen menschlichen Daseins. Der Mensch ist ein handelndes Wesen. *„Der Mensch ist das handelnde Wesen. Er ist in einem noch näher zu bestimmenden Sinne nicht „festgestellt“, d.h. er ist sich selbst noch Aufgabe...“* (Gehlen 1978, S.32) Der Mensch muss zuerst sein Wesen deuten. Nachdem er das gemacht hat, kann er sich selbst und anderen gegenüber tätig und stellungnehmend sich verhalten. Da sind Aufgaben vor dem Menschen gestellt, die mit dem bloßen Dasein gegeben sind, aber nicht gelöst. Deswegen braucht der Mensch ein Bild von sich, weil er sich zu etwas zu machen hat und dies nur angesichts eine Selbstanschauung von innen her möglich ist. Gehlen nennt menschliche Akte seinem Stellungzunehmen nach außen Handlungen, *„und gerade insofern er sich selbst noch Aufgabe ist, nimmt er auch zu*

*sich selbst Stellung und „macht sich zu etwas“.* (Gehlen 1978, S.32) Wie schon erwähnt müsste die Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, mit seinem bloßen Dasein schon gegeben sein, sie müsste in seiner Bestimmtheit als „*Mensch*“ liegen. Nietzsche hat dies auch einmal gesehen, als er den Menschen „*das noch nicht festgestellte Tier*“ nannte. Diese Formulierung Nietzsches ist doppelsinnig, nach ihr könnte es gehalten werden, dass es noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist gibt. Und das Wesen Mensch kann irgendwie für „*unfertig*“ gehalten sein. Die Existenzbedingungen des Menschen ist eine Fragestellung der Anthropobiologie. Nach der biologischen Betrachtung unterscheidet die Menschen von den Tieren die ganze Breite der menschlichen Innerlichkeit, die Gedanken, die Sprache, die Phantasie, die sonderbaren Antriebe, die einzigartige Motorik und Beweglichkeit, die kein Tier hat. Wie schon gesagt, hat Nietzsche der Mensch als „*das noch nicht festgestellte Tier*“ formuliert. Der Mensch ist ein Wesen, welches in sich eine Aufgabe vorfindet und das ist der Grund wegen er eine Deutung seiner selbst braucht, und es ist immer darum gegangen. Der Mensch hat eine Sonderstellung in der Natur, er hat eine besondere Richtung der Entwicklung. Wir können das sehen, weil nur der Mensch in seinen bloßen Dasein eine Aufgabe vorfindet, dass sein Dasein seine eigene Aufgabe und Leistung wird. Der Mensch führt sein Leben, er verfügt noch über seine eigenen Anlagen und Gaben, um zu existieren, er verhält sich zu sich selbst, lebensnotwendig, wie dies kein Tier tut.

Der aufrechte Gang ist eine der ersten Merkmale des Menschen, an dem man ja von alters her den Menschen von den Tieren unterscheidet. Wir können diese Körperhaltung auch bei den baumbewohnenden Menschenaffen sehen. Damit waren für die Organe eines Körpers des Tiers gewisse Lageverschiebungen und Umstellungen verbunden. Als aufgetretene Änderungen ist die Vergrößerung des Gehirns und damit des Kopfumfanges gezeigt. Mit dem Wachstum des Kopfumfanges sind zunehmende Leistung des Zentralnervensystems aufgetreten, z.B. der Sprachregion der Vorderhirns, das konnte sogar als die anatomische Grundlage der Menschwerdung betrachtet werden. Der Mensch ist bei seiner Geburt in einem Zustand, in dem noch „*Unfertigkeit*“ ist, was wir bei der Geburt eines Affens nicht betrachten. Das Tier muss sehr bald nach seiner Geburt Nahrung suchen, sein Lebensraum sichern. Deswegen haben die Tiere eine fertige Instinktausstattung, die sie leitet. Im Gegensatz zu Tiere muss der Mensch mit seiner Geburt im Rahmen seiner sozialen Gemeinschaft, die Familie, lernen anzufangen. Auf diese Weise schafft der Mensch ein Verhältnis zu seiner Umgebung, welches nicht einfach vorgegeben ist.

M. Landmann erklärt in seinem Buch „*Philosophische Anthropologie*“, dass die Körperlichkeit des Menschen eine spezifisch menschliche Körperlichkeit ist. Er weist eine

Tendenz der Vernunftanthropologie und der von ihr noch abhängige ältere Abstammungslehre, das vitale Substrat des Menschen quasi tierisch sein zu lassen. Das eigentlich Menschliche sollte erst mit dem sich darüberbauenden Geistigen beginnen. Aber was menschlich an uns ist, ist bereits das biologische. Ein ganzheitliches Aufbaugesetz unterscheidet der Mensch vom Tier von vornherein. Dieses Aufbaugesetz begreift auch sein Physisches ein, und auch prägt schon das Menschliche an ihm aus. (vgl. Landmann, 1982)

Die körperlichen und geistigen Eigenschaften des Menschen haben natürlich eine Bezug zueinander, sie sind nicht zwei getrennte Sphären oder Schichten. Die beide bedingen sich gegenseitig und sind aufeinander hingebordnet. Die Körperlichkeit ist eine Ergänzung zu der Geistigkeit und umgekehrt, die Geistigkeit ist eine Ergänzung zu der Körperlichkeit. (vgl. Landmann, 1982)

Naturinstinkte steuern das Tier in seinem Verhalten, seine Instinkte kommen von selbst in ihm hervor und nachdem es geboren ist bedarf es keiner langen Jugend. Der Mensch im Gegenteil ist gesteuert. Er ist sowohl von subjektiven Geist seiner eigenen Person sowie vom objektiven Geist der sozialen Gruppe, in der er groß wird gesteuert, er ist auch von der von Gruppe zu Gruppe variierenden Kultur beeinflusst, die früheren subjektiven Geistes darstellt. Die Kultur könnte ein „zweite Natur“ des Menschen genannt werden. Aber jeder muss diese Kultur lernend in sich aufnehmen und in ihr zuerst hingewachsen. Die Sprache, Sitte, kulturelle Gepflogenheiten und technische Handhabungen sind nicht wie die Instinkte, die schon im Menschen bereit sind und nur Bloß entfalten werden müssten. Der Mensch muss alles lernen, der Mensch muss das kulturelle Traditionsgut seiner sozialen Gruppe erst in einem eigenen Aneignungsprozess für sich übernehmen und einüben. Seine Jugend dauert längere Zeit, weil er längere Zeit für die Aneignung der Kultur braucht. Der Mensch muss seinen subjektiven Geist ausbilden um die Kultur zu beherrschen. Der Mensch muss in die Kultur eindringen und in die Welt und dabei zugleich die Selbständigkeit des eigenen Geistes entfalten und das alles muss parallel gehen, das alles muss der Mensch zu einer gewissen Vollkommenheit gebracht haben. (vgl. Landmann, 1982)

Laut Landmann beruht die Sonderstellung des Menschen im Bereich des Lebendigen nicht darauf, dass sich über seine animalische Körperlichkeit noch eine Ebene des Geistigen, der Vernunft schichtet, sondern dass er von Grund auf anders ist als jedes Tier. Das könnte gesehen werden, wenn man das jeweilige Verhältnis zur Welt betrachtet, das Tier lebt z.B. eingebunden in seine Umwelt, und der Mensch ist von solchen Bindungen weitgehend frei. (vgl. Landmann, 1982)

Bei Landmann können wir sehen, dass die bei Gehlen entwickelten Überlegungen weitergeführt sind, einmal unter Betonung des strukturalistischen Aspekts, sodann in Richtung auf ein aus der biologischen Anthropologie erwachsendes Verständnis menschlicher Kulturleistungen. Bei Gehlen war diese Richtung bereits vorhanden. Gehlen glaubt, dass es bei einem Mängelwesen, als der Menschen nicht möglich ist sich am Leben zu erhalten, wenn der Mensch nicht sein Leben selbst in die Hand nimmt und handelt. Zu den entlastenden Handlungen des Menschen gehört für Gehlen im weitesten Sinne auch die Entwicklung der Sprache, so dass Kommunikation innerhalb der menschlichen Gemeinschaft in gleicher Weise strukturtypisch ist wie der aufrechte Gang. Dieses Moment ist auch für Landmann in den Mittelpunkt der Betrachtung, aber mit anderen Akzenten als Gehlen. Wenn Landmann von einer „*menschlichen Bestimmung zur Kultur*“ spricht, wenn er formuliert, der Mensch „*solle*“ soziale Kontakte entwickeln und kulturelle Normen „*sollen*“ auf ihn wirken, so wird der Eindruck erweckt, eine höhere Kraft habe den Menschen auf ein Ziel hin entworfen und geradezu geplant. Man kann einen solch „*theologischen*“ Standpunkt einnehmen, aber er geht weit über das hinaus, was biologische Anthropologie leisten kann, und wenn man sich auf sie beschränken will, muss deutlich werden, was in ihren Rahmen fällt und was nicht. (vgl. Landmann, 1982)

In seinem Buch „*Wege zum philosophischen Denken*“ hat J. M. Bochenski kurz und anschaulich die wesentlichen Probleme der Anthropologie in Vergangenheit und Gegenwart zusammengefasst. Er sieht den Mensch als ein Tier, und zwar als ein sonderbares, ganz einzigartiges Tier. „*Er ist also vor allem ein Tier und besitzt alle Kennzeichen eines Tieres.*“ (Bochenski, 1991, S.81) Laut Bochenski besitzt der Mensch alle Kennzeichen eines Tiers. Er zieht eine Parallele zwischen Mensch und Tier und zählt einige gemeinsame Eigenschaften – jeder ein Organismus ist, hat Sinnesorgane, wächst, nährt und bewegt sich. Die Menschen wie auch die Tiere besitzen mächtige Triebe, z.B. die Selbsterhaltungs- und Kampftrieb, den geschlechtlichen Trieb und noch andere. Bochenski sagt, dass wenn den Menschen mit den höheren Tieren verglichen wurde, kann man sehen, dass der Mensch ganz sicher eine Art unter den anderen Tierarten bildet. Nach Bochenski ist der Mensch jedoch ein merkwürdiges Tier, das an sich vieles haben, was wir bei den Tieren gar nicht oder nur in winzigen Spuren finden.

Bochenski verweist auf aber einige physische Mängel, die der Mensch hat im Vergleich zu Tieren - der Mensch hat schlechtere Augen, Geruch und Gehör. Die natürlichen Kräfte fehlen ihm und seine Kraft ist unbedeutend. Bochenski verweist darauf, dass der Mensch schwächer als die Tiere ist, er läuft und schwimmt langsamer, stirbt viel leichter als die meisten Tiere vor Kälte, Hitze und ähnlichem. (vgl. Bochenski 1991) (Platon, Protagoras, 321C-328D c.11-17)

Und doch ist der Mensch, der Herr der Natur. Laut Bochenski ist das wegen der Vernunft möglich. Obwohl der Mensch so viele Schwäche hat, besitzt seine Intelligenz und das seine furchtbare Waffe ist. Der Mensch ist intelligenter als irgendein Tier, und das erklärt seinen Erfolg.

Diese Antwort ist aber nicht ausführlich. Die menschliche Intelligenz ist eine andere Art der Intelligenz als diese von den Tieren, er ist intelligenter als die Tiere. Das ist deutlich so, weil nur der Mensch, eine Reihe von ganz besonderen Eigenschaften aufweist, welche sind z.B. der Fortschritt, die Technik, die Tradition, die Reflexion, die Fähigkeit, ganz anders zu denken als die Tiere.

Nach Bochenski besteht die Technik wesentlich darin, dass der Mensch sich gewisser durch ihn selbst erzeugter Werkzeuge bedient. Und eine Bedingung für ihr Entwicklung ist das, dass der Mensch ein soziales Wesen ist, und zwar sozial in einem ganz besonderen Sinne des Wortes. Wäre der Mensch nicht ein soziales Wesen, die Technik hätte sich nie entwickeln können. Bochenski erwähnt, dass der Mensch in die Gesellschaft durch die Tradition wächst. Die Tradition ist dem Mensch nicht angeboren, sie hat mit seinem Instinkten nichts zu tun, der Mensch lernt die Tradition. Und der Mensch kann sie lernen, mittels der Besitz eine hoch komplizierte Sprache. Der Mensch bedankt sein Fortschritt genau der Tradition. *„Dank der Tradition ist der Mensch fortschrittlich. Er lernt mehr und mehr. Und zwar lernt nicht nur ein einziges Individuum – denn das kommt auch bei den anderen Tieren vor, sondern es ist die Menschheit, die Gesellschaft, die lernt.“* (Bochenski, 1991, S.84)

In dieser Folgerichtigkeit folgt, dass diese besonderen menschliche Fähigkeiten – die Technik, die Tradition und der Fortschritt, hängen von der besonderen Fähigkeit ab, anders als die Tiere zu denken. Im Gegensatz zu Tiere ist der Mensch der Abstraktion fähig. Die Tiere denken immer im Hinblick auf das einzelne, das Konkrete, während der Mensch vermag allgemein zu denken. Die Abstraktion geht auch auf ideale Gegenstände, wie die Wissenschaft, Zahlen, Werte, und die Religion.

Wie der Abstraktion, der Mensch ist auch der Reflexion fähig. Die Tiere sind ausschließlich der Außenwelt zugewandt aber der Mensch ist nicht so, er kann an sich selbst denken, er ist um sich selbst besorgt. Der Mensch fragt um den Sinn seines eigenen Lebens. Er hat das Bewusstsein davon, dass er sterben muss.

Wenn wir alle diese Besonderheiten des Menschen beachten, kommen wir zu Platons, dass der Mensch etwas von der ganzen Natur Verschiedenes sei. Die Psyche, die Seele, der Geist machen ihn zum Menschen.

Eine zentrale Frage der philosophischen Anthropologie ist wie eine Verbindung von Körper mit seinen physiologischen Vorgängen und auch das tierische Triebleben, etwas von Geiste so Verschiedenes, überhaupt möglich ist.

Diese Frage wurde von verschiedenen Winkeln betrachtet. Eine mögliche Lösung des Materialismus ist, dass man infrage stellt, dass es im Menschen irgendetwas anderes als den Leib und die menschlichen Bewegungen der Körperteile gäbe. Diese Auffassung wird heute nur selten vertreten.

Gemäßiger als dieser materialistische Sicht ist ein anderer, nach welchem es zwar Bewusstsein gibt, dieses aber nur als Funktion des Leibes. Diese Funktion unterscheidet sich von jenen der Tiere nur nach dem Grad. Diese Auffassung hat mehrere Vertreter.

Es wurde angenommen, dass es keinen Sinn hat, die geistigen Funktionen einseitig dem Leib gegenüberzustellen. Mit Aristoteles kommt der Gedanke, dass der Mensch ein Ganzes ist und verschiedene Funktionen hat. Diese Funktionen sind pflanzliche, tierische, rein physische und geistige. Diese alle Funktionen sind des Menschen, des Ganzen und nicht des Leibes. Aristoteles und Platon sehen in den geistigen Funktionen des Menschen etwas ganz Besonderes, was in den Tieren nicht vorhanden ist.

Die strengen Platoniker sehen den Mensch als ein in einer Maschine wohnender Engel, ein reiner Geist, der einen reinen Mechanismus bewegt. Wie schon gesagt ist dieser Geist gedacht als etwas ganz anderes als alles übrige in der Welt. Viele Existenzphilosophen unterstützen verschiedenen Abwandlungen diese Lehre. Der Mensch ist nach ihnen nicht das Ganze, sondern der Geist allein oder anders gesagt, die Existenz.

Gibt es im Menschen etwas wesentlich anderes als in den Tieren und wie das sich zu den anderen Bestandteilen seiner Natur verhält, es handelt sich um diese zwei Fragen. Noch besteht eine andere Grundfrage um den Menschen, die gerade durch die Existenzphilosophie und den Existentialismus zum Ausdruck gebracht wurde. Der Mensch ist dank seiner verschiedenen Besonderheiten, die wir betrachtet haben, über alle Tiere erhaben. Nämlich diese Besonderheiten verleihen ihm eine gewisse Würde und Macht. Aber der Mensch ist auch, dank derselben Besonderheiten, etwas Unruhiges, Unvollendetes und im Grunde genommen Elendes. Der Mensch ist nie zufrieden, er schafft sich immer neue Bedürfnisse. Es scheint, dass ihn nur das Unendliche befriedigen kann, er strebt ganz zu einer unendlichen Fortschritt. Aber gleichzeitig ist der Mensch seines Todes, seiner Endlichkeit bewusst. Und diese beiden Eigenschaften bilden zusammen eine Spannung für ihn. Es scheint so, dass der Mensch für etwas da ist, was er überhaupt nicht erreichen kann. Dann muss er diese Rätsel lösen, wozu er hier ist und was der Sinn seines Lebens ist.

Die großen Denker haben im wesentlichen drei Lösungen vorgeschlagen. Eine von denen, die im 19. Jh. sehr verbreitet war, besteht in der Ansicht, dass das Bedürfnis von Unendlichkeit des Menschen nur dann zu befriedigen sei, wenn er sich mit etwas Weiterem identifiziert, vor allem mit der Gesellschaft. Diese Philosophen erklären es so, dass es keine Bedeutung hat, wenn ich leiden und sterben muss, weil die Menschheit, das Weltall, weitergehen wird.

Eine andere Lösung, die bei den Existenzialphilosophen weit verbreitet ist, behauptet, dass der Mensch überhaupt keinen Sinn habe. Der Mensch wurde für ein Irrtum der Natur, für ein missratenes Geschöpf gehalten. Der Mensch bleibt ewig eine tragische Frage für sich selbst. Es kann keine genaue Antwort für das Rätsel gefunden werden.

Eine dritte Lösung behauptet, dass der Mensch das Unendliche in irgendeiner Weise erreichen kann. Das kann er aber nicht im diesseitigen Leben. Nach vielen Philosophen seit Platon ist die Unsterblichkeit der Seele beweisbar. Andere Philosophen setzen sie, ohne an einen strengen Beweis zu glauben. Aber die Frage bleibt unbeantwortet, weil auch die Unsterblichkeit noch keine Antwort bringt. Es ist nicht einzusehen, wie der Mensch, auch im jenseitigen Leben, das Unendliche erreichen könnte. Nach Platon könnte die letzte Antwort auf diese Frage uns nur der Gott geben, nur wenn wir eine vom Jenseits kommende Offenbarung bekommen, welche Denkrichtung leitet uns aber schon zu der Religion.

### III. Begriffserklärungen

Das Thema dieser Diplomarbeit ist der Menschenbegriff. Es handelt sich um die Menschen. Deswegen sollte es präzisiert werden, worum es überhaupt geht, wenn man um den Menschen redet. Dafür werde ich den Begriff des Menschen und die Beziehungen verwandten Begriffen zu diesem Begriff erläutern, damit es klarer wird, was es gemeint ist, wenn man vom Menschen spricht. Für ein besseres Verständnis des Menschenbegriffs, muss man die ihm betreffende Begriffe analysieren und erklären. Aber es muss auch dargelegt werden, was Begriffe sind und wie erläutert man sie.

Der Begriff ist eine Vorstellung, unter die wir andere Vorstellungen „befassen“ oder subsumieren. Ähnlich ist eine Vorstellung, die Begriffe für Behälter im Bewusstsein hält, in die wir unsere Vorstellungen beim Sortieren hineinwerfen. Eine andere Ansicht ist, dass die Begriffe Schubladen eines riesigen Begriffsschranks sind, in die wir unsere Vorstellungen einordnen. Diese Modelle sind aber irreführend, dabei werden die Begriffe selbst als Vorstellungen höherer Ordnung oder als allgemeine Vorstellungen aufgefasst. Das ist falsch, weil es keine allgemeinen Vorstellungen gibt. Wenn wir um Dreieck reden, dann vorstellen wir uns immer nur ein bestimmtes Dreieck und nicht „das“ Dreieck überhaupt, und beim Begriff des Tausendecks hört das Vorstellen ganz auf. Wir können uns „das“ Dreieck nicht anders als am Beispiel eines bestimmten Dreiecks vorstellen. Wir können uns nicht bloß ein Begriff vorstellen, wir können uns nur Begriffe vorstellen, über die wir schon eine Vorstellung als Beispiel haben. Die Begriffe sind Formen der Ordnung der Erfahrung. Sie unterscheiden sich in ihren Inhalt.

Die Bedeutung jeder Begriff hat eine Geschichte, deswegen ist eine kurze chronologische Erklärung der Begriffe notwendig. Die Begriffserklärungen werden uns auch helfen der Menschenbegriff bei Nietzsche und Foucault zu folgen und seine Eigenartigkeit in ihrem eigenen Kontext zu verfolgen. Ich werde die Begriffe von Menschen, Gesellschaft, Arbeit, Vernunft und Freiheit als Grundcharakteristiken des Menschen darstellen.

### III.1. Mensch

Die Philosophie wurde als eine allgemeine Wissenschaft von Menschen betrachtet, weil ihr Haupt Gegenstand die menschliche Existenz ist. Die menschliche Existenz ist eine endliche und zugleich unendliche Existenz. Diese Verflochtenheit und Unbestimmtheit gibt nicht nur den Hintergrund, aber auch die Realität der Philosophie - die Bestrebung nach einer Antwort, die mit einer Hauptfrage übereinstimmt, von derer Lösung die Auswahl der menschlichen Orientierungen in der Welt abhängt.

Der Mensch kann nur dann erfaßt werden, wenn seine Sonderstellung der natürlichen Welt gegenüber wie auch dem Göttlichen gegenüber betrachtet werde.

In westlichen Denken der Antike wurde der Mensch für ein Wesen besonderer Art gehalten.

Die Vorsokratikern haben den ersten Versuch gemacht, der Mensch in Natur und Kosmos einzuordnen. Der Begriff des Menschen hat einen langen Weg, der tauchte in der (europäischen) griechischen Tradition bei den Sophisten, dann tauchte die Idee der Menschheit in der Stoa und in der jüdischen Tradition auf, dann in den römischen Humanismus von Cicero und Marc Aurel und in christlichen Humanismus. Den Mensch wurde als einen kleinen Kosmos gedeutet. Zu erst wurde nur die Identität zwischen Mensch und Kosmos gesehen, später wurden aber auch die Unterschiede bemerkt und so tauchte der Mensch in seiner Besonderheit. Der Mensch unterscheidet sich von den Göttern, vom Kosmos und von den Tieren. Die Eigenschaften des Menschens wurden als eine Kompensation in einzelnen Theorien gesehen. Die griechischen Sophisten haben eine radikale These von der Selbstschöpfung des Menschens. Nach der griechischen Sophisten der Mensch – als Individuum, Gattung und Gemeinschaftswesen – ist nicht nur Schöpfer seiner selbst, sondern auch alles dessen, was wahr und falsch, gut und schlecht ist. Nach der Sophisten stehen vielgestaltigen Kulturen, Sitten und Gebräuchen der Menschen gleichberechtigt nebeneinander. Die Gebräuche, Sitten und Gewohnheiten sind ein Werk der Menschen und bestehen nicht von Natur aus. Die Sophisten haben die Distinktion von *physis* und *nomos* eingeführt, das was von Natur aus besteht und das was durch menschliche Setzung zustande kommt. Die Kulturen müssen nicht als Naturwerk angesehen werden, sondern sie sind als problematisierbar zu verstehen. Nach der sophistische Erkenntnislehre ist die Welt nur das, was wir als Menschen handelnd hervorgebracht haben, und das ist aufgrund unserer Organausstattung zu erkennen möglich. Der Mensch ist im Vergleich zum Tier benachteiligt,

weil er leicht durch andere Lebewesen vernichtet werden kann und keine natürliche Schutz besitzt, er hat auch keine natürliche Schutz gegen Kälte und Hitze. Seine natürliche Nachteile überwindet der Mensch durch kulturelle Einrichtungen. „*Alle anderen Geschöpfe nun findet er wohl versehen mit allem Nötigen, den Menschen aber nackt, ohne Schutz für die Füße, ohne Decke und Wehr.*“ (Platon, Protagoras, 320C-328D c.11-17) Die Geschenke der Götter zum Menschen sind die Kulturgüter, d.h. Religion, Sprache, Städte, zivilisatorische Techniken. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994b, S.429) Nach Diogenes von Apollonia sind die Beschaffenheit und Organe des menschlichen Körpers zweckvoll aufeinander bezogen und das ermöglicht ihm eine kulturelle Höherentwicklung. Von einigen der Naturphilosophen der Mensch wurde für das höchste aller Geschöpfe gehalten, der Mensch übertrifft alle Tiere, was ihn auszeichnet ist aufrechte Gang, die Sprache und der Gebrauch der Hände. (vgl. Ritter, 2004, S.1064)

Der Mensch bildet eine Leiblich-seelische Einheit. Dieser Gedanke wurde in die Lehre der Pythagoreer von Grund auf in Frage gestellt. Für eine Einheit von Leib und Seele wurde der Mensch von den Sophisten gedacht. Unter die Perspektive der Seele taucht der Mensch bei Platon. Die Seele hat drei Teile, einen geistigen, einen begierdevollen und einen mutartigen. Platon war der Ansicht, dass der Mensch im wesentlichen nicht Leib, sondern Seele ist, und so hat diese Gedanke beinahe in dem gesamten abendländischen Denken durchgesetzt. Sokrates behauptet, dass der Mensch selbst nicht Leib sondern Seele ist, weil er derjenige ist, der sich seines Leibes bedient. (vgl. Ritter, 2004, S.1065) Aber selbst die Seele ist nicht eine homogene Einheit, sie hat ihrerseits eine dreifache Gestalt - die Gestalt eines Tieres, die Gestalt eines Löwen, der Mut verkörpert und die Gestalt eines Menschen, der ein Sinnbild der Vernunft ist. Aber nicht die Seele selbst ist der eigentlicher Mensch, sondern der vernünftige Teil der Seele. Die Aufgabe der vernünftige Teil der Seele ist ein Mensch zu werden. Der Mensch braucht eine richtige Erziehung um dieses Ziel zu erreichen. Nach Platon der Mensch hat die Fähigkeit zum Guten sowohl wie zum Schlechten, das zeigt, dass der Mensch ein Doppelnatur hat. (vgl. Platon, Der Staat, 543A-592B) Die Sterblichkeit des Leibs ist der Ewigkeit der Seele gegenübergestellt. Die Erkenntnis seines Wesens ist für den Menschen Erkenntnis der seelischen Fähigkeiten; der Leib ist begleitende Bedingung für ihren Ausdruck. Diese vereinfachte Bedingung für die spirituelle Vorstellung vom Menschen ist direkte Folge aus der philosophischen Zwiespältigkeit bei der Antwort auf die Frage nach der tatsächlichen Weltordnung und nach der Beziehung zwischen teilbarer Materie und unteilbarer Seele. Selbst an sich ist der Mensch tatsächlich Leib und Seele, aber damit er existieren kann, ist ein Geist nötig, der Standhaftigkeit der Seele gibt. Die Seele schließt sich

nicht mehr in sich an, sondern entdeckt das, was jede Existenz hervorruft. Als Dasein stellt das sich jeglichen Zwiespältigkeiten gegenüber und genau seine Anwesenheit durch Seele im Leib ist der Beweis für die innere Überlegenheit, die das Äußere überwindet.

Neben dem Begriff des Mensch als Doppelnatur und dem Seelenwanderungsmotiv taucht noch eine Vorstellung der Mensch sei ein zwischen Tier und Gott stehendes Wesen. Aristoteles verweist auf die Eigenart des Mensch, dass er Zweifüßler ist und auf das göttliche und ewige im Mensch – sein Geist und Einsicht. Es zeigte sich in Aristoteles Deutung des Zusammenhangs zwischen Vernünftigkeit und Gebrauch der Hände und in seiner Sicht auf andere körperliche Merkmale des Mensch, es drückt sich in seinem Leibe aus, dass er das erste und vollendete Geschöpf ist. (vgl. Ritter, 2004, S.1066-1067)

Der Mensch besitzt viele Eigenschaften, die viel besser entwickelt sind als bei den Tieren, z.B. Klugheit, Tapferkeit, der Tastsinn ist bei ihm am meisten entwickelt. Er ist das vernünftigste aller Tiere genannt. Nach Aristoteles der Mensch und die Tiere sind mutig und gelehrig, haben Wahrnehmung und Gefühl, aber nur der Mensch hat darüber hinaus noch das Denken, das Erinnerungsvermögen, das bewusste Wollen weshalb nur er handeln kann und einen angeborenen und am meisten entwickelten Nachahmungstrieb hat. Aristoteles verweist auf die soziale Dimension des Mensch - der Mensch ist ein von Natur nach Gemeinschaft strebendes Wesen. Der Grund ist der Bestimmung des Mensch, er ist das einzige Lebewesen das einen Sinn für gerecht und ungerecht, für gut und schlecht besitzt. Es gibt Recht und Gerechtigkeit nur als Ordnung der staatlichen Gemeinschaft. Daher folgt, dass nur ein Tier oder ein Gott können von Natur außerhalb der Gemeinschaft leben. Das ist auch ein Grundgedanke der Stoa, dass der Mensch nur in Gemeinschaft lebensfähig ist. Die Gemeinschaft, der man sich zugehörig fühlt, ist die Menschheit als ganze, der Weltstaat. Das was Mensch zu Mensch macht ist die Vernunft. Der Vernunftstaat könnte für ein gemeinschaftlicher Staat der Menschen und der Götter gehalten werden, weil die Vernunft die Menschen mit den Göttern verbindet. (vgl. Ritter, 2004, S.1067)

Der Mensch ist auch in der Religion ein Hauptthema. In den biblischen Büchern ist der Mensch ausschließlich in seinem Verhältnis zu Gott bestimmt. Schöpfer der Welt ist Gott und er handelt durch die Menschen, im Gegensatz zu den griechischen Göttern, die mit den Menschen ein Teil des Kosmos sind. Im alten Testamen ist der Mensch in seinem Geschaffensein und Vergänglichkeit gesehen. Er ist ein Ebenbild des Gottes und ist als Herr über Tiere und Pflanzen gesetzt. Es hat die Sorge und Verantwortung für sie und er ist für die Bewirtschaftung der Erde verantwortlich. Der Mensch verdankt sein Leben dem Gott. Im Neuen Testament der Sicht über den Menschen ist grundlegend von der Menschwerdung

Gottes in Jesus Christus geprägt. Christus ist ein Vorbild des Mensch, der Mensch muss entscheiden, ob er dem „Guten“ oder dem „Bösen“ zugehört.

Nur den Mensch hat Vernunft, Verstand, Bewusstsein und Geist, nur er kann begreifen und denken – das ist die Grundgedanke aus der die Philosophie von der Antike noch bis heute schöpft. Der Mensch wurde ein *animal rationale, homo sapiens* genannt. Das Denken macht der Mensch zum *homo sapiens* aus. Aber die Begriffe, die das Denken zu fassen versuchen, sind selbst Kennzeichnung des Mensch. Die Sprache ist eine von denen, sie ist Ausdruck oder Voraussetzung menschlichen Denkens. Wegen der Sprache existieren die Sozialität, Kultur und Tradition. Was Mensch zu *animal rationale* ausmacht ist sein Vernunft. In der Neuzeit ist die Auffassung über der Doppelnatur des Mensch weit verbreitet. Er ist Leib und Seele und daraus folgt das Problem über ihrer Einheit, weil das zwei wesensfremde Naturen sind. Diese Doppelnatur verdankt der Mensch seine Freiheit und Macht über sich selbst. Mit dem Problem der menschlichen Doppelnatur kommen auch viele andere Fragen – Commerciums, Mikrokosmos. Hinsichtlich der Natur als Makrokosmos, agiert der Mensch als Mikrokosmos. Dies ist der Ort, wo die allgemeinen kosmischen Prinzipien fusionieren.

In der Philosophie der Neuzeit stellt sich die Frage nach der Einheit des Mensch mit der Natur. Die Frage ob der Mensch nur ein Geschöpf, ein Teil der Natur und mit ihr unmittelbar verbunden ist, oder steht er außerhalb des natürlichen Kosmos, dazu fähig oder gar dazu verurteilt ist, sich seine eigene Natur und seine eigene Welt zu schaffen.

Die Bestimmung des Vernunftwesens Mensch, der aus vernünftigen und unvernünftigen Teil zusammengesetztes ist, ist den unvernünftigen Teil dem vernünftigen zu unterwerfen. In der Antike und Mittelalter sollte der Mensch entscheiden – Wille oder Vernunft. In der Renaissance erhält der Mensch seine Macht und Stärke wieder zurück und kann auf seine Eigengerechtigkeit bauen. In der Renaissance ist der Mensch Schöpfer seiner selbst und der Welt, menschliche Erkenntnisprozess ist unabgeschlossen. Das Ideal der Menschlichkeit oder Menschheit ist für jeden Einzelnen erreichbares Ziel. Aber die Verwirklichung der Humanität ist kein individuelles Ziel, es ist ein Ziel, das nur vom Menschlichen Geschlecht als ganzes erreicht werden kann. Der Mensch ist nicht bloß zu individuelle Vervollkommnung gestrebt, das ist ein Ziel der ganzen Menschheit.

Ein Gegentese der These, dass der Mensch Schöpfer seiner selbst ist, ist dass der Mensch durch die Natur gemacht wurde. Der Mensch ist ein Teil der Natur. Es gibt These, dass Erziehung alles vermöge, dass man aus dem Mensch alles machen könne. Aber in der spinosische Deutung, nicht der Mensch bestimmt, was an ihm Natur sein soll und sein kann, sondern die Natur in ihm bestimmt, was er aus sich machen wird.

Man sah die alte Tradition und Nachdenken auf eine neue Basis am Anfang der Neuzeit. Der Mensch wurde als ein vereinigende Band der Welt gesehen, der Mensch hatte eine Mittlerrolle. Der Mensch steht zwischen Ewigkeit und Zeit, er ist ein Vermittler zwischen Geschöpfen. Es wurde von anderen die Fähigkeit des Menschen zu umfassender Erkenntnis betont. Es wurden seine forschende Kraft dieses Verstandes, seine Sinnenschärfe unterstrichen. Der Mensch verdankt alles seine eigenen Willen und Einschätzung zu erwerben. Ein Ansicht war, dass der Mensch über keine eigene Natur verfügt, und er müsse diese durch freien Willen bestimmen. Aber er ist nicht frei die ihm gemäße Form des Lebens zu bilden, egal ob er himmlisch oder irdisch, sterblich oder unsterblich erschaffen ist. Der Mensch ist Gestalter seiner Lebensform. Er ist zu allem fähig sowohl zum Göttlichen aufsteigen als auch zum Tierischen entarten. Die Würde des Menschen besteht in seiner Freiheit, in dem was er aus sich selbst macht und nicht in spezifischen Fähigkeiten. Das körperliche Ausstattung des Menschen wurde von manchen Denker für maßgeblich gehalten. Der Mensch ist besonders zur Einsicht befähigt, der aufrechte Gang befähigt ihn zur bessere Betrachtung der Welt. Über die Dinge zu herrschen, damit hat Gott den Mensch beauftragt. Der Menschen ist durch seine Unbestimmtheit gekennzeichnet. Er muss selbst finden was er sein oder werden will, er muss sich selbst entwerfen. Zuerst ist die menschliche Freiheit eine Wahlmöglichkeit. Der Mensch hat der Wahl zwischen einem moralischen und einem tierischen Dasein. Wegen dieser Wahlmöglichkeit folgt die Voraussetzung, dass die Natur des Menschen, sein Wesen, nicht festgelegt, folglich grenzenlos offen ist. Der Mensch ist eine schöpferische Natur, sowohl ist er Scöpfer sein selbst. Der Mensch hat die Freiheit nach dem Höchsten zu streben, ein Gott zu werden. Weil es keinen privilegierten Zugang zu Gott gibt, das Ziel der menschlichen Freiheit ist der Frieden. Es wurde gehalten, dass die Einheit Gottes sich in dem Frieden der zur Einheit strebenden spiegelt. In der Antike war der Frieden bloß die Abwesenheit von Streit. Nach dem christlichen Denken ist der Frieden durch die Heilstat Gottes möglich geworden. Demzufolge ist den Frieden eine Implikation der menschlichen Erkenntnissituation. Verschiedene Interpretationen sind angemessen, weil Gott nur symbolisch erfassbar ist. Es gibt aber keine absolute Erkenntnis. Wenn eine möglich wäre, dann werde die Freiheit des Menschen begrenzt. Wenn der Mensch aufgrund der absoluten Erkenntnis handelt, kann er damit seine Wahlmöglichkeit entfallen. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994 b, S.433)

Die Sprache ist weder bloß Mittel des Erkenntnis noch bloß dessen Zweck. Aristoteles hat betont, dass der Mensch das einzige Lebewesen ist, das Sprache besitzt. „*Sprache hat aber von allen Geschöpfen allein der Mensch*“ (Aristoteles, Politik, 1252a 53a-53b) Der Schmerz

und Lust sind von der Stimme angezeigt sie ist nicht nur dem Menschen aber auch den anderen Lebewesen eigen. Die Sprache dient dazu, das Gerechte und Ungerechte, das Nützliche und Schädliche mitzuteilen. Nur der Mensch besitzt die Wahrnehmung des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten, das ist ihm eigen, keine andere Lebewesen haben diese Eigenschaften. (vgl. Aristoteles, Politik, 1252a 53a-53b)

Eine These von Herder ist, dass die Sprache zu den Monopolen des Menschen gehört. „*Schon als Tier hat der Mensch Sprache*“ (Herder, 1901, S.21) Er lehnt die theologische Ursprungsthese mittels der Empfindungslaute ab. Er akzeptiert aber ihr Annahme, dass Gott dem Mensch Vernunft gegeben habe. Die Vernunft braucht der Mensch zu der Ausbildung der Sprache. Diese theologische Ursprungsthese führt aber in eine Aporie. Von einer Seite soll der Mensch die Sprache von Gott geschenkt bekommen haben, um seine Vernunft zu entfalten. Von anderer Seite musste der Mensch um Gottes Anspruch zu verstehen über Vernunft und Sprache verfügen. Herder gibt uns eine Lösung zu dieser Aporie, er glaubt, dass die Sprache und Vernunft sich wechselseitig fordern, sie setzen sich wechselseitig voraus. Eine „*Sprache der Empfindungen*“ teilt der Mensch mit den Tieren, mit der Natur. Diese Sprache ist kontextabhängig und situationenbezogen. Aber sie macht nicht das Wesen der Sprache im ganzen aus. Allein der Mensch verfügt über eine Sprache im Vollsinn. Herder erklärt den Ursprung menschlicher Sprache anthropo-biologisch. Es gibt eine Relation zwischen der Natur eines Lebewesens und seiner Umwelt. Wenn der Handlungsraum eines Lebewesens kleiner ist, dann sind seine physischen Organe schärfer. Und im Gegenteil sind die Sinne und Instinkte unspezifischer, wenn der Handlungsraum größer ist. Der Mensch wurde ein „*Mängelwesen*“ genannt, weil er nicht so scharfe Instinkte und Sinne besitzt, verglichen zu Tieren. Deswegen braucht er ein Organ, das die biologischen Mängel kompensiert. Dieses Organ ist die Sprache, sie macht der Mensch lebensfähig und lebenstüchtig. Seine Besonnenheit verdankt der Mensch der Sprache, d.h. ein Abstand von der Umwelt, ein distanzierteres Verhalten zur Umwelt. Nach Herder ruht die Sprache auf einer spezifischen Organisation der menschlichen Sinne. Es arbeiten beim Menschen die Sinne zusammen und verweisen die jeweiligen Sinneskreise aufeinander, sie können sogar ineinander transportiert werden. Menschliche Sinne vertreten einander wechselseitig. Wenn die Sinneswahrnehmungen symbolische Verweisungen annehmen, dann wird sich eine Wahrnehmungswelt beim Menschen aufgebaut. Laut Herder die Qualität des Gehörssinnes ermöglicht vor allem die Sprache. Die Sprache ist für die Entwicklung des Menschen notwendig. Die Sprache kann als ein Mittel betrachtet werden, welches Mittel Erfahrungen zu verarbeiten und zu fixieren dient. Der Mensch hat nicht die Sicherheit, die die Instinkte

leisten, er ist auf die Sprache konstitutiv angewiesen. Die Sprache dient als ein Medium des Menschen, das ihm hilft seine Lehrfortschritte und seine Erfahrungen aufzubewahren. (vgl. Herder, 1901)

### III.2. Gesellschaft

Gesellschaft ist ein abstrakter Begriff. Er ist von der Gesellschaftstheorie analytisch, normativ und deskriptiv als Struktur oder Prozess erfasst. Mit dem Begriff Gesellschaft sind semiotisch zusammengezogener Beziehungskomplexe menschlichen Zusammenlebens dargestellt. In den verschiedenen Theorien ist der Begriff Gesellschaft immer schon mit einer Gemeinsamkeit verbunden.

Wenn wir die etymologische Herkunft des Wortes Gesellschaft „*sal*“ (Raum) verfolgen, dann wird klar, dass es die Vorstellung von Gemeinsamkeit und merkmalsbezogener Gleichheit im Hinweis auf das räumliche Miteinander von Menschen enthält. Die bis dahin räumliche Gemeinsamkeitsbestimmung wurde im späten Mittelalter unter dem Einfluss der abstrakten römischen Rechtssprache auf den gemeinsamen Zweck und die Form seiner Verfolgung übertragen. Im Zusammenhang mit der Wiederaufnahme des antiken Naturrechts und der Erweiterung der Bedeutung bildet sich im 17. Jh. die Lehre vom Gesellschaftsvertrag heraus. Er entwickelte sich zur Theorie der bürgerlichen Gesellschaft im Verlauf des 18. Jhs. Die Idee von einer auf Rechts beruhenden Gesellschaft überwiegt in den frühen Theorien, sie umfasst, über das gemeinsame vernünftige Handeln, die gesamte Menschheit. Gegen Ende des 18. Jhs. tritt eine durch J.J. Rousseaus hypothetische Rekonstruktion des gesellschaftlichen Ursprungs der Ungleichheit unter den Menschen und thematisierte die Ungeelligkeit die fehlende Gemeinsamkeit in der Gesellschaft. (vgl. Ritter, 2004, S.461)

Gesellschaft ist auch ein soziologischer Grundbegriff. Sie verweist auf bestimmte soziale Gemeinsamkeiten aller Lebewesen. Aber immer mittels soziokultureller Lernprozesse und im Rahmen tradierter kultureller Werte und Vorstellungen entwickelt sich spezifische menschliche Gesellschaft. Mit dem Begriff der Gesellschaft sind historisch geprägte Gruppierungen, aber auch die gesamte Menschheit bezeichnet. Verschiedene sekundäre Gruppierungen zur gemeinsamen Verfolgung bestimmter wirtschaftlicher, sozialer oder ideeller Ziele sind auch mit dem Gesellschaftsbegriff bezeichnet. Es werden als Gesellschaft die zusammengesetzte „*gesamtgeseellschaftliche Gebilde*“ unterschiedlichen Umfangs bezeichnet. Es gibt unterschiedliche Typen von Gesellschaftssystemen wie z.B. Kasten-, Stände-, Klassengesellschaften.

Die Gesellschaft hat verschiedene Merkmale und es gibt verschiedene Möglichkeiten sie einzuteilen. Die Kultur, die eine Gesellschaft besitzt, wird als ein Hauptunterscheidungsmerkmal angenommen. Gesellschaft und Kultur sind eng miteinander

verbunden. Der Mensch kann als eine soziokulturelle Persönlichkeit verstanden werden. Der Mensch internalisiert die kulturelle Werte und akzeptiert die gesellschaftliche Verhaltenserwartungen, um am Handlungsablauf und Ereignisse seiner soziokulturellen Umwelt gliedhaft teilnehmen zu können. Ein Hauptunterschied im kulturellen Sinn besteht vor allem zwischen schriftlosen und schriftbesitzenden Gesellschaften. Die schriftlose Gesellschaft wurde oft auch als primitive Gesellschaft bezeichnet. Genauer ist jedoch die Einteilung nach der relativen Vorherrschaft bestimmter Hauptgruppen und –Institutionen. Es werden vor allem vier Gesellschaftstypen unterschieden, Gesellschaften die von der Familie, der Religion, der Wirtschaft, und von der autoritären Politik geprägt sind. Eine weitere Unterscheidung ist zwischen einfachen, die die von Kleingemeinden und Primärgruppen geprägten sind, und komplexen, die die durch Assoziationen, Großorganisationen und Sekundärgruppen charakterisiert sind. A. Comte und J.F. Herbart haben eine Einteilung zwischen statischer und dynamischer Gesellschaft gemacht. (vgl. Ritter, 2004, S.460) Die Suche nach einer möglichst konfliktlosen Übereinstimmung des Individuums mit den Verhaltensweisen und Wertvorstellungen im ihn umgebenden Sozialsystem ist für die statische Gesellschaft kennzeichnend. Im Gegenteil sind die dynamische Gesellschaft durch ständiges Bemühen um Statussicherheit im Sozialsystem und dauernde Auseinandersetzungen gekennzeichnet. Eine weitere Unterscheidung ist zwischen industrieller und vorindustrieller Gesellschaft.

Wie schon erwähnt, verweist der etymologische Ursprung des Wortes „*Gesellschaft*“ auf die Vorstellung des räumlichen Nebeneinanders bestimmter Personen.

Der Begriff erfuhr im Spätmittelalter einen doppelten Bedeutungszuwachs und löste sich von der Raumvorstellung. Im römisch-rechtssprachlichen Begriff der „*societas*“ verweist auf eine verschiedene gesellige aber auch vertragsartige Zweckvereinigungen prinzipiell freier und gleicher Partner. In dieser Verwendung hat Gesellschaft eine weitere Bedeutung als Gemeinschaft.

Der Begriff Gesellschaft ist seit Ende des 17. Jh. in einer neuen Dimension gegangen, die englischen Moralphilosophen benützen den Ausdruck „*society*“ für die gesittete (zivilisierte) Menschheit. Eine ähnliche Entwicklung zeigte sich in Frankreich. In der deutschen Literatursprache wurde der Gesellschaftsbegriff im humanitären Sinn von „*gesittete Menschheit*“ übernommen. Der mit Raumvorstellungen verbundene etymologische Ursprung des Gesellschaftsbegriffs wurde erneut deutlich als der französische Begriff „*societe*“ in die Enzyklopädien sowohl als Gesellschaft wie auch als Geselligkeit gekennzeichnet. Eine soziologische Funktion erfüllten noch die Salons. Die Wissenschaft und Gesellschaftsordnung

wurden durch die Geselligkeit gefördert. Der moderne Gesellschaftsbegriff wurde aus der Geselligkeit geboren. Der Begriff der Gesellschaft entsteht im 18Jh. als man diskutierte und politisierte, als man sich als Schicht, als Gruppe, als „*Gesellschaft*“ im modernen Sinn zu sehen begann.

Einem Vorläufer der modernen Sozialwissenschaft ist die Trennung, die J.J. Rousseaus von „*Gesellschaft*“ und „*Regierung*“ machte. (vgl. Ritter, 2004, S.461) Die Individuen sind als Staatsbürger Privatpersonen und damit gründet sich eine bürgerliche Gesellschaft neben dem Staat, welche eine Voraussetzung für die Gesellschaftswissenschaft schaffte. Der Staatsbegriff war weniger traditionsgebundener in der Aufklärung. Die menschlichen Zusammenleben als naturgegebener Tatsache wurde dem am naturrechtlichen Vertragsmodell orientierter Gesellschaftsbegriff gegenübergestellt. Damit sollte „*Gesellschaft*“ im Sinne der ganzen gesitteten Menschheit verstanden werden. Die Gesellschaft wurde immer mehr als bürgerliche Gesellschaft verstanden, und das folgte wegen der politischen Emanzipation des Bürgertums.

Die Wirtschaft als staatsfreie Sphäre ist das materielle Substrat der bürgerlichen Gesellschaft. Es entstand ein Dualismus, der durch den Gegensatz von Gesellschaft und Staat sowie Gesellschaft und Wirtschaft gekennzeichnete war. Er bestimmte die sozialpolitischen, sozialökonomischen und soziologischen Auseinandersetzungen. Es handelt sich um jenen zwischen Staat und Individuen liegenden Bereich wenn es von Gesellschaft seit dem 17 und 18Jh. gesprochen wird. Die bürgerliche Ethik erreicht im Staat ihre letzte verpflichtende und alle Menschen verbindende Ordnung mit dem Vertragsdenken und der Vorstellung einer gesetzlichen Regelung menschlicher Lebensverhältnisse.

Von Hegel stammt die für das politische und soziale Denken des 19Jh. entscheidende Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Das soziale Ganze wird in Hegels Rechtsphilosophie dialektisch als These (Familie), Antithese (bürgerliche Gesellschaft) und Synthese (Staat) verstanden. Laut Hegel „*die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt*“. (Hegel, 1970, S. 339) Der Staat als Repräsentant der sozialen Vernunft ist bei Hegel eine umschließende Synthese aus Familie und Gesellschaft.

### III.3. Arbeit

Die Arbeit ist eine zweckmäßige, bewusste Tätigkeit des Menschen. In dieser Tätigkeit verändert er, mit Hilfe von Arbeitsmitteln, Naturdinge und -prozesse und macht seinen Zwecken nutzbar. In allen Gesellschaftsformationen ist die Arbeit eine Grundbedingung menschlichen Leben. Das macht sie zu einem der wichtigsten Merkmale, das den Mensch vom Tier unterscheidet. Ohne die Arbeit kann der Mensch nicht existieren. Die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen wird erst durch die Arbeit bedingt. Eine Voraussetzung für sein Fortschritt waren die Herstellung und den Gebrauch von Arbeitsmitteln, die Produktion von Lebensmitteln und die Verhältnisse, die die Menschen in der Produktion ihres materiellen Lebens zueinander eingehen. Die Arbeit ist immer eine gesellschaftliche, bewusst vollzogene Tätigkeit. Sie ist zugleich ein Entwicklungsprozess der produktiven Kräfte des Menschen. Die Menschen lernen im Prozess der gesellschaftlichen Arbeit die Natur zu beherrschen und verändern. Auf diese Weise erkennen sie immer neue Naturgesetze und diese ihren Zwecken dienstbar machen.

Es scheint in erster Linie, dass die moderne Lebenswelt eine Arbeitswelt ist. Wir wachsen mit Forderungen auf, die nur durch Arbeit zu erfüllen sind. Es geschieht in Schule und Beruf, aber geht auch häufig noch über diesen Rahmen hinaus. Der Mensch hat sich Techniken geschaffen um seine Arbeit ausführen zu können oder ihre Verrichtung zu erleichtern. Arbeit und Technik werden als zusammenhängende Erscheinungen behandelt. Was Arbeit und Technik für den Menschen und sein Selbstverständnis bedeuten, zeigt die Anthropologie.

Der Mensch ist als ein arbeitendes Wesen (*homo laborans*) zu verstehen, weil er durch seine biologische Sonderstellung genötigt ist, sein Leben selbst zu übernehmen und dafür zu sorgen, dass er existieren kann. Aber in welchem Sinne kann man Arbeit als eine Naturgegebenheit betrachten?

Es gibt eine Gegenüberstellung antiker und christlicher Aussagen zur Arbeit. Das christliche Arbeitsverständnis ist durch den Alten Testament geprägt. Arbeit ist dort eine Grundbestimmung menschlichen Daseins nach der Vertreibung aus dem Paradies, sie ist also als Strafe und Fluch. Aber auf anderen Seite steht, dass die Arbeit des Menschen nicht fruchtlos bleibt. Die Arbeit wird als ein Last, die man tragen muss, aber auch als heilige, den Göttern wohlgefällige Tätigkeit gesehen. Arbeit erscheint vor allem in christlicher Sicht nicht als ewige Last, sondern steht unter der Verheißung, dass die Ruhe des Schöpfungsabschlusses auch dem Menschen geschenkt werden wird.

Nach Marx ist *„Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur...“* (Marx 1962, S.192) Er unternahm den Versuch, die Entstehung der menschlichen Lebensform auf einer materialistischen Grundlage zu beschreiben. Er behauptet, dass der Mensch arbeiten musste, um überhaupt existieren zu können, und er ist zu seinen eigenständigen Leistungen durch Naturnotwendigkeiten gekommen.

*„Der Arbeitsprozeß, wie wir ihn in seinen einfachen und abstrakten Momenten dargestellt haben, ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens...“* (Marx 1962, S.198)

*„Die Arbeit ist die Quelle alles Reichtums“* (Engels, 1962, S.444) Engels nennt die Arbeit die erste Grundbedingung menschliche Lebens. Er sagt auch, dass sie den Menschen selbst geschaffen haben. (vgl. Engels, 1962, S.444)

Der aufrechte Gang wurde zuerst Regel und mit der Zeit eine Notwendigkeit, und die Hände haben anderweitige Tätigkeiten auszuführen angefangen. Die Hand wurde nicht nur für das Organ der Arbeit gehalten, sondern auch für ihr Produkt. (vgl. Engels, 1962, S.445)

Unsere äffischen Vorfahren waren gesellig. Der Mensch beschleunigte Fortschritt mit der Arbeit, dafür eine Voraussetzung die Ausbildung der Hand war. Die Arbeit spielte eine sehr wichtige Rolle in soziale Hinsicht, die Menschen haben zusammengeschlossen, sie haben angefangen sich gegenseitig zu unterstützen, hatten mehrere gemeinsamen Zusammenwirkens und das Bewusstsein von der Nützlichkeit dieses Zusammenwirkens wurde für jeden einzelnen klar. (vgl. Engels, 1962, S.444-449)

Mit der Arbeit erschien ein Bedürfnis für intensivere Kommunikation zwischen den Menschen und so entwickelte sich auch die Sprache. Die Arbeit und die Sprache die beiden wesentlichsten Antriebe für die Weiterbildung des Gehirns. Von der Fortbildung des Gehirns folgte die Fortbildung der Sinnesorgane. Bei Engels sehen wir wie der Menschen sich entwickelt hat, wie eine Gesellschaft von Menschen aus dem Herde baumkletternder Affen hervorging. Nach ihm ist die Arbeit die Hauptunterschied zwischen Menschengesellschaft und Affenrudel. (vgl. Engels, 1962, S.447-448)

In der Epoche der Moderne wird die Arbeit als die Tätigkeit, durch die der Mensch sich zu dem macht, was er ist. Der Mensch bringt sein konkretes Dasein durch die Arbeit hervor. Sie wird zum *„Mittel“* zwischen dem Menschen und der Natur.

Die menschliche Welt wird durch Arbeit aufgebaut, als eine zweite, höhere Natur. Der Mensch wird zum Menschen erst durch Arbeit, durch seine Werkzeuge und Maschinen, er wächst nicht aus natürlichen Bedingungen hervor. Die Arbeit des Menschen ist sowie nach außen auf die Naturbedingungen als auch auf ihn selbst gerichtet. Der Mensch muss Bewußtseinsarbeit leisten, um mit seiner eigenen Innerlichkeit fertig zu werden.

Gegen die These, der Mensch bestimme sich in seinem Menschsein durch Arbeit, kann der Einwand kommen, dass auch bei Tieren Arbeit ein weit verbreitetes Phänomen sei. Tiere sind auf ganz bestimmte Verrichtungen in ihrer Arbeit spezialisiert, aber sie können nicht planen und über ihre jeweilige Situation hinauszusehen. Das hat Marx auch festgestellt.

Der Mensch hat in seine Arbeit eine freie Verfügung über viele Möglichkeiten, er hat eine unspezialisierte Wahl der Mittel und Wege, auch wenn dabei materielle Grenzen gesetzt sind. Das Tier geht immer nur einen Weg, und es wäre kaum zweckvoll, darin eine Analogie zur menschlichen Arbeit zu sehen.

Arbeit ist für Hegel weder einfach körperlich oder geistig im üblichen Sinn, sondern ein absolut-ontologisches Prinzip. Hegel hat der Gebrauch von Werkzeugen als menschliche Grundleistung beschrieben, nach ihm sind die Werkzeuge Vermittlern zwischen dem Menschen und der Natur. Die Entwicklung verschiedener Werkzeuge führt zu einer Arbeitsteilung, die Hegel in seiner Rechtsphilosophie untersucht. Mit der immer größeren Arbeitsteilung wird die menschliche Arbeit durch die Maschinen abgelöst. Die Arbeit wird „*immer mehr mechanisch*“. (vgl. Hegel, 1970, S.351-353) Es erfolgt die Lösung des Menschen von der unmittelbaren Natur nach Hegel in erster Linie durch geistige Arbeit. Sie formt den Menschen um und schafft eine „abstrakte“ Werkzeugwelt. Folglich ist die Geschichte seines Geistes zugleich immer auch Geschichte seiner Arbeit. Nach Hegel ist die Arbeit abstrakt-allgemein geworden, weil sie nicht einfach der Befriedigung individueller Bedürfnisse dient, sondern auf überindividuelle Zusammenhänge zielt. (vgl. Hegel, 1970, S.353) Laut Hegel ist die Arbeit eine Weise des Geistes.

Es sind durch Arbeit sowie individuelle Lebensbedürfnisse befriedigt, als auch gesellschaftliche Zusammenhänge geformt. Hegel hatte das schon gesehen, und dieser Gedanke war Grundlage einer ganzen gesellschaftspolitischen Philosophie geworden bei Karl Marx. Das menschliche Bewusstsein und die gesamte Lebenspraxis sind durch die Formen der Arbeit bestimmt. Unsere Denkkategorien bilden sich im Vollzug der Arbeit, z.B. das, was tatsächlich ist, das, was sein soll, was als erstrebenswert angesehen wird. Die menschlich-gesellschaftliche Welt stützt sich auf Werte, um derentwillen es sich lohnt zu arbeiten.

Die Arbeit ist sowie eine Naturumwandlung, als auch eine Umwandlung des Menschen selbst. Der Mensch arbeitet an sich selbst, indem er seine eigenen Naturbedingungen aufhebt.

Arbeit erfolgt zielstrebig. Zu erreichender Zweck und Wahl der Mittel bestimmen die konkrete Struktur der Arbeit. Dabei hat die Zielsetzung primären Charakter: Sie wurzelt in fundamentalen menschlichen Bedürfnissen.

„Mit dem Wort *Vita activa* sollen im Folgenden drei menschliche Grundtätigkeiten zusammengefaßt werden: Arbeit, Herstellen und Handeln. Sie sind Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“ (Arendt, 1960, S.14)

Mit dieser Satz fängt das Werk von H. Arendt, „*Vita activa oder Vom tätigen Leben*“. Ihre Analysen zur Arbeitswelt können als Beispiel eines Denkens betrachtet werden, das der Gefahr, Arbeit zu verabsolutieren, entschieden entgegen will. Für sie ist Arbeit (labor) ein Phänomen, das nur in Relation zu übergreifenden Zusammenhängen verstanden werden kann, also immer nur Stufe in einem Ganzen ist. Der Mensch muss als *Homo laborans* arbeiten, um seine natürlichen Bedürfnisse zu befriedigen. Es erscheint auf nächsthöherer Stufe der werktätige Mensch, der *Homo faber*, er schafft Werkzeuge, die Bestand haben, und erreicht der Mensch die höchste Stufe im gestaltenden Handeln, das zugleich der Raum seiner Freiheit ist: labor, work, action. (vgl. Arendt, 1960)

Nach dieser Verwandlung des Menschen vom *Homo faber* zum *Animal laborans*, die übliche Einordnung der Arbeit in den Zusammenhang zwischen (natürlichen) menschlichen Bedürfnissen und der Herstellung von Werkzeugen zur Befriedigung dieser Bedürfnisse reicht nicht aus, wenn es um die moderne Arbeitswelt geht. Der Mensch, der Werkzeuge herstellt - *Homo faber*, verwandelt sich in das „*Arbeitstier*“ - *das Animal laborans*. Laut Hannah Arendt wird den Grund für Arbeitsleistungen heutzutage nicht mehr von natürlichen Bedürfnisse geliefert. Die Rolle der Arbeit hat sich verändert, die Bedürfnisse werden in einer vom Menschen selbst entwickelten Konsumwelt künstlich. (vgl. Arendt, 1960)

Die Arbeitstätigkeit ist von Geräte und Instrumente so besonders erleichtert. Sie sind aber selbst nicht Produkte der Arbeit, sondern, wie alle Werkzeuge, Produkte des Herstellens. Sie gehören selbst zum Bestand der Gebrauchsgegenstände der Welt aber spielen auch eine Rolle im Prozess des Konsumierens. Die Werkzeuge haben eine sekundäre Rolle im Arbeitsprozess, weil sie die Arbeit erleichtern, aber sind nicht für ihr Vollzug unbedingt notwendig. Die Erfindung von Instrumenten und Geräten fällt mit der Geburt des *Homo faber* und der

Entstehung einer von Menschen hergestellten Dingwelt zusammen, es kann ohne Werkzeuge überhaupt nichts hergestellt werden. Die Arbeitsgeräte vervielfachen und verstärken nur die natürliche Arbeitskraft, diese Arbeitskraft kann aber nicht von Werkzeugen ersetzt werden, sondern nur von Naturkräften wie Elektrizität, Haustiere, Wasserkraft. Es wird in allen diesen Fällen ein Überfluss an Konsumgütern erzeugt und die natürliche Fruchtbarkeit des *Animal laborans* vervielfacht. Bei diesen Veränderungen können die hergestellten Gegenstände überhaupt nicht entstehen ohne die Werkzeuge, die zu ihrer Hervorbringung angemessen sind. (vgl. Arendt, 1960)

Nach Arendt sind im Arbeitsprozess die Werkzeuge die *homo faber* dem *Animal laborans* zur Verfügung stellt immer nur von sekundärer Bedeutung, weil sie in ihm ihre volle Wirksamkeit nicht entfalten können. Es gilt genau das Umgekehrte von der Arbeitsteilung, der zweiten großen Prinzip der modernen Arbeitsrevolution. Bei der Arbeitsteilung sind Arbeiten qualitativ gleich aufgeteilt und für keine von ihnen ist eine besondere Fähigkeit erforderlich. (vgl. Arendt, 1960)

Die Verhältnisse haben sich grundlegend mit der industriellen Revolution geändert. Die Maschinenteknik hat die Menge der produzierten Produkte vervielfacht und die Arbeitsteilung ein neues Gesicht gegeben.

Der modernen Wirtschaft funktioniert mittels der Arbeit und Arbeitende. Arendt behauptet, dass ihr Funktionieren verlangt, dass alle weltlichen Dinge in einem immer beschleunigteren Tempo erscheinen und verschwinden. Sie stellt dar, dass das Ideal des *Homo laborans* ist an die Stelle von dem Weltbildner - *Homo faber*, die Idee von Bestand, Dauer, Haltbarkeit, tritt. (vgl. Arendt, 1960)

Hannah Arendt zeigt nun, dass die Arbeit aus ihrer bisherigen Unterordnung unter allgemeine Lebenszusammenhänge befreit wurde und zum Selbstzweck geworden ist. Davon wird auch die Vorstellung, der Mensch sei ein „handelndes Wesen“, betroffen. (vgl. Arendt, 1960)

Hannah Arendts Analysen zum *Homo laborans* führen zu Ergebnissen, die sich mit Marx eng berühren. Der sich in einer durch Arbeit definierten Welt zerreibende Mensch wird zum Fremdling in seiner eigenen Heimat. Auf der untersten Stufe erscheint der handelnde Mensch als ein von der Natur gezwungenes Wesen, das nur leben kann, wenn es aktiv wird und für seine Lebensmittel sorgt. Diese Auffassung berührt sich mit der Anthropologie A. Gehlens.

### III.4. Vernunft

„Vernunft“ ist ein philosophischer Grundbegriff, wir kennen sie als Bewußtseinsbegriff. Die Wende vom Sein zum Bewußtsein ist für die Philosophie der Neuzeit kennzeichnend. Für alltäglichen Sprachgebrauch ist Vernunft etwas, was Menschen haben oder vermissen lassen, und die Fähigkeit vernünftig zu sein ist in Menschen angelegt. Wenn wir von Vernunft reden, es geht um Möglichkeiten, Eigenschaften, Beschaffenheiten, Ansprüche, die uns für Vernünftigkeit kennzeichnend zu sein scheinen und nicht um eine Substanz oder einen Gegenstand. Deswegen wurde in der Fachsprache das Wort „*Vernunft*“ von „*Rationalität*“ verdrängt.

Die Philosophie der Vernunft ist der Normalfall der abendländischen Philosophietradition, und der Grund dafür ist der rationalistische Grundcharakter der abendländischen Kultur. Seit ihrem Ausgang aus dem Mythos ist die abendländische Kultur „*logozentrisch*“, und im wesentlichen ist ihre Geschichte eine Geschichte von Rationalisierung. Die westliche Lebensform und Weltinterpretation sind in ihrer Entwicklung trotz aller offensichtlichen internen Unterschiede von einem durchgängigen Grundmuster geprägt. Das „*Rationalität*“ verweist auf Merkmale, die ein Gesamtbild nahelegen - Allgemeinheit statt Besonderheit, Universalität statt Individualität; Gesetzmäßigkeit, Regelmäßigkeit, Berechenbarkeit statt Zufall, Willkür oder Chaos; Bevorzugung des Stablen, Bleibenden, der Ordnung gegenüber dem Ephemeren, Vergänglichen, Ungegliederten; Mißtrauen gegenüber allem bloß Natürlichen als dem Unkontrollierbaren, und das heißt im Menschen: gegenüber den Gefühlen und Affekten.

Die objektive Vernunft könnte als die Vernünftigkeit der Welt und als das Prinzip dieser Vernünftigkeit bestimmt werden. Die abendländische Metaphysik bis zu Hegel war auch in dem Sinne rationalistisch, für sie etwas Vernünftiges ist das was die Welt zusammenhält. Objektive Vernunft ist den Inbegriff der intelligiblen, das bedeutet durch den Intellekt faßbaren Weltstrukturen. Im Gegensatz ist die subjektive Vernunft die Vernünftigkeit von Menschen, die Vermögen der Menschen vernünftig zu erkennen und handeln. Der Gedanke einer objektiven Vernunft ist zum gegenwärtigen Bewußtsein fremd geworden. Als eine Grundlage der Aufklärung und aller Reform- und Revolutionsprogramme auf der Welt wurde die subjektive Vernunft gesehen. Die subjektive Vernunft wurde für etwas gehalten, was erst in die Welt zu bringen ist und was wir in die Welt bringen müssen. Aber nur vernünftige Subjekte können Vernunft verwirklichen, weil wir schon darüber verfügen müssen.

Die Neuzeitliche Philosophie hat die subjektive Vernunft als Grundsatz. Die subjektive Vernunft hatte keine Gültigkeit für die Antike und das Mittelalter. Dort wurde vom Sein her gedacht und so erscheint die Vernunft primär als etwas Objektives, dem sich die Menschen erkennend und handelnd anmessen müssen, um auch als Subjekte vernünftig zu sein. Die Antike dachte die objektive Vernunft in der Regel unpersönlich als Strukturgesetz des Kosmos, das christliche Mittelalter interpretierte sie vom personhaften Schöpfergott her.

Man muss den Stamm des Wortes tiefer erforschen, um eines genaueren Verständnis zu bekommen. Die objektive Vernunft der Metaphysik ist der *Logos*. Das griechische Wort *logos* stammt aus dem vorphilosophischen Sprachgebrauch und hat mehrere Bedeutungen, die man von den zwei Grundbedeutungen des Verbs *lego* ausführen kann. *Legō* bedeutet sammeln, versammeln, sagen, nennen, reden. *Logos* ist zunächst das Wort. Es ist aber nicht bloß etwas Linguistisches gemeint, sondern auch das was mit Worten gesagt ist, also Begriff, Sinn, Rede, Lehre. Aber manche sekundären Bedeutungen wie z.B. Berechnung, Erwägung verweisen zurück auf einen Aspekt der Grundbedeutung von *logos*, den man am besten mit dem Rechnen erläutert, und von hier aus klar wird, warum dann in der lateinischen Terminologie seit Cicero *ratio* (ursprünglich das Rechnen) und nicht *verbum* an die Stelle des *logos* rückt. Damit ist der Anschluß mit dem Wort „Rationalität“ hergestellt. Nach Aristoteles ist der Mensch das Lebewesen, das den *logos* hat, diese Behauptung wurde in der lateinischen Tradition bis in die Neuzeit in der Formel des *animal rationale* weitergegeben. Das deutsche Wort „Vernunft“ erscheint dann zumindest seit dem 18. Jahrhundert als Übersetzung von *ratio*. Nach Aristoteles hat der Mensch den *Logos*, aber er ist nicht der *Logos* oder sein Prinzip. Die Stoa haben mit ihrer Logos-Lehre hier angeknüpft, und über diesen Umweg ist der *Logos* auch ins Johannesevangelium gelangt. *Logos* als objektive Vernunft ermöglicht vernünftige Welterkenntnis und vernünftiges Handeln in der Welt, somit kann es als das Prinzip der Weltordnung gesehen werden. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.81)

Wenn man Gegenbegriffe zum *Logos* heranzieht wird das Konzept objektiver Vernunft deutlicher. Einen grundlegenden Gegensatz bilden für das gesamte griechische Denken *logos* und *mythos* (bedeutet einer heimliche Bericht, eines Märchen). Die Mythen und mythologischen Gottesbild wurde immer kritisiert. Der philosophischen *logos* stand auch meist im Gegensatz zur *doxa*, d. h. der Meinung der Vielen und ihres „gesunden Menschenverstandes“. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.82)

Ein dritter Gegensatz ist zwischen dem *logos* und der *aisthesis*, der sinnlichen Wahrnehmung.

Die objektive Vernunft wurde personalisiert durch die Verknüpfung des *logos* mit dem persönlichen Gott der jüdisch-christlichen Theologietradition, diese Veränderung kann man in dem ersten Satz des Johannesevangeliums sehen. Die christliche Theologie versteht sich als die Erfüllung und Überwindung der Logos-Philosophie selber. Das kann als objektive Subjektivierung der objektiven Vernunft bezeichnet werden. Alles was vorher als Gesetz, Struktur, Sinn, Norm oder Wesen der Welt gedacht worden war, erhält nun ein personales Subjekt. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.83)

In der Philosophie wurde mit einer höheren Vernunft als der menschlichen nicht mehr gerechnet und das ist das Ergebnis der subjektiven Subjektivierung. Die Menschen haben sich ihr Bild vom *logos* immer schon nach dem ihrer eigenen Vernunft gemacht, was vor allem die theologische Lehre vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes bestätigt. Man konnte nur vom Ebenbild Gottes ausgehen, weil die theologische Lehre den Menschen sich ein Bild von Gott zu machen verbietet. Die Züge, die der Mensch trägt, seien in Gott in unvorstellbar vollkommener Weise vorhanden. Ein theologischer Vorgang war die Reduktion der göttlichen auf menschliche Vernunft. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.83-84)

Eine Einheit von subjektiver und objektiver Vernunft ist die absolute Vernunft der Hegels Philosophie. Seine Philosophie erhebt den Anspruch, diese Einheit durch subjektives Denken und Erkennen selbst hindurch, also mit cartesianischen Mitteln zu erreichen. Hegels Gedanke beruht auf einer Selbstkritik der subjektiven Vernunft, in der sie ihrer Abhängigkeit von vernünftiger Objektivität erkennen soll, und weil auch die objektive Vernunft von Subjektivität abhängt, führt dies nicht zu rein objektiver Vernunft zurück. Die Zusammenhang von objektiver und subjektiver Vernunft ist der *logos*, wie er sich in Natur und Geschichte manifestiert, und nur so ist er die Idee, das Absolute, Gott. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.85)

Nach Hegel hat das Ende des Idealismus dem wiederauferstandenen Logozentrismus ein wohl endgültiges Ende gesetzt. Der Irrationalismus wurde zur herrschenden Strömung in der Metaphysik mit der Wirkungsgeschichte Schopenhauers. Nach Schopenhauer macht nicht die Vernunft oder der Logos das Innerste der Welt aus, sondern der Wille als ein dunkler und blinder Drang, der in der Natur und im Menschen als Wille zum Leben alles andere, vor allem aber ihre subjektive Vernunft dominiere. Dieser Gedanke wird zur Grundlage der Lebensphilosophie über Nietzsches „Wille zur Macht“. Sie überleitet dann in den Existenzialismus. Früher ging es nur um die objektive Vernunft. Der alte Voluntarismus wurde von Schopenhauer in einer Gestalt wiederholt, die nun die subjektive Selbstdeutung des Menschen als *animal rationale* in Frage stellt. Einer Erneuerung des Objektivismus in der

Vernunftlehre hat Schopenhauers Deutung der Vernunft als bloßes Instrument des Willens zum Leben bewirkt. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.85)

Die Differenz zwischen Theorie und Praxis ist eine dritte interne Differenzierung des Vernunftbegriffs. Die Vernunft bezieht sich nicht gleichermaßen auf Theorie und Praxis. Es gibt mit der Theorie dabei kaum Schwierigkeiten, aber es ist zu bezweifeln, dass der Bereich des menschlichen Handelns von der Vernunft erreicht werden kann. Solche, Man kann in die gesamte Philosophiegeschichte die Skepsis gegenüber der Möglichkeit der Vernunft, selbst praktisch zu sein und unser Handeln zu bestimmen sehen. Die erste Aufgabe praktischer Philosophie war es stets, die Zweifel an der Idee praktischer Vernunft zu entkräften.

Man darf aber nicht die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft mit der zwischen theoretischer und praktischer Philosophie verwechselt. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.93)

Zwischen den Begriffe Theorie und Praxis und theoretische und praktische Philosophie steht die Unterscheidung zwischen theoretische und praktische Vernunft. Verschiedene philosophische Probleme sind von der Beziehungen zwischen den verschiedenen Ebenen gestellt. Wenn wir annehmen, dass die Vernunft praktisch sein kann, ergibt sich die Frage, ob es sich in Theorie und Praxis um dieselbe Vernunft oder um Vernunft in demselben Sinne handelt oder nicht. Es ist so eine monistischen oder dualistischen Position gelangt. Der Vernunftmonismus kann die These bedeuten, dass die praktische Vernunft keine andere als die theoretische sei, die dadurch, dass sie Theorie über die Praxis ermögliche, ein zureichender Grund für vernünftige Praxis sei. Ein Monismus aus der Sicht der praktischen Vernunft ist andererseits denkbar. Es gibt keine praxisunabhängige Theorie, weil menschliche Vernunft immer schon praktischen Lebenszusammenhängen angehöre und die Theorie ja selbst eine Gestalt von Praxis sei. In Vernunftfragen besteht der Dualismus darauf, dass es sich in vernünftiger Theorie und vernünftiger Praxis jeweils um Vernunft in einem unterschiedlichen Sinne handeln müsse, wobei er die Einheit der Vernunft nicht prinzipiell zu bestreiten braucht; es genügt dem Dualisten, die Verschiedenheit der Vernunftfunktionen im theoretischen und im praktischen Bereich nachzuweisen. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.93)

Wie der Mensch leben soll? – Das war die Leitfrage aller Philosophie. Die Philosophie musste eine Orientierung geben, die durch Traditionsbrüche und lebensweltliche Veränderungen verlorengegangen war.

Derjenige, der gut zu überlegen weiß besitzt nach Aristoteles praktische Vernunft. Er glaubt, dass die bloße Theorie für die Praxis selbst unmittelbar keine Bedeutung hat. Das

Handeln findet im Einzelfall statt, während die Theorie befasst sich mit dem Allgemeinen. Es besteht eine Differenz zwischen Überlegung und Erkenntnis. Die Gegenstände der Erkenntnis sind nach Aristoteles kein Gegenstand der Überlegung. Die praktische Philosophie besitzt selbst eine orientierende, versittlichende Kraft, aber sie kann die praktische Vernunft nicht ersetzen. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.96)

Die intellektualistisch-monistischen und die dualistischen Positionen der Folgezeit lassen sich sämtlich als Variationen der Lehren von Sokrates oder Aristoteles darstellen. Die Einsicht in das Wesen der Welt, d. h. die Erkenntnis des göttlichen Weltgesetzes ist für die Stoiker der Antrieb zu einem guten und glücklichen Leben. Es wurde in Spinozas metaphysisches Hauptwerk „Ethik“ ausgedrückt, dass es keiner weiteren Bedingungen für das Gute bedürfe als die Erkenntnis des Wahren. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.96)

Aristoteles macht im Bereich der praktischen Vernunft eine weitere Unterscheidung, die der Differenz zwischen Handeln (*praxis*) und Herstellen (*poiesis*) folgt. Diese Unterscheidung kann uns helfen, wenn wir erklären möchten, was aus der Idee der praktischen Vernunft in der Neuzeit wurde. *Phronesis* wurde die Tüchtigkeit, im Handeln das Wahre und Richtige zu treffen genannt, *techne* ist die Tüchtigkeit des richtigen Herstellens. Das Handeln hat sein Ziel in sich selbst, und ist als gutes Handeln Selbstzweck glaubt Aristoteles. Und noch fallen das gutes Handeln und gutes Leben zusammen. Das Herstellen ist nur als Mittel zum Zweck ein Zweck und hat sein Ziel im herzustellenden Gegenstand. Eine andere aristotelische Lehre, betrifft den Zweck des menschlichen Lebens selbst, den Aristoteles und mit ihm die gesamte christliche Tradition als einen objektiven, vom Menschen unabhängig bestimmten ansieht. Diese objektive Teleologie kann philosophisch nicht mehr in Anspruch genommen werden sie wird in der Neuzeit zur bloßen Glaubenssache. In der Neuzeit kann der Mensch sich selbst Zwecke setzen, er wurde von allen objektiven Zweckbestimmungen freigesetzt. Der Wille des Menschen ist frei und kann sich selbst bestimmen. Die Selbsterhaltung ist die Grundlage und Vorbedingung der Selbstbestimmung. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>:96)

Nach Kant ist unsere Vernunft praktisch in dem Sinne, dass sie selbst an uns einen unbezweifelbaren, unbedingten Sollensanspruch erhebt. Er behauptet, dass das Technische und das Praktische sich wie bedingtes und unbedingtes Sollen zueinander verhalten und nur kategorisches Sollen die Grundlage von Moralität und Recht sein kann. Im Gegensatz gehört das hypothetische Sollen für ihn in die theoretische Philosophie und theoretischen Wissenschaften. Eine Theorie des vernünftig Gesollten - normative Ethik - ist somit die praktische Philosophie für Kant. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.97-98) In der „*Kritik der reinen Vernunft*“ zeigt Kant die Grenzen und die Bedingtheit der menschliche Vernunft. Er

begreift die reine Vernunft auch als eine „das ganze obere Erkenntnißvermögen“ (Kant, 1968, S. 698)

In Hegels „Rechtsphilosophie“ ist die praktische Philosophie in Systemform vorgelegt, eine Vermittlung zwischen dem Sein und dem Sollen ist angestrebt, ohne ihre Differenz zu ignorieren. (vgl. Hegel, 1970)

Schon bei Platon könnte man den Unterschied zwischen dem Vernunftlosen und dem Vernunftfeindlichen, die Differenz zwischen Unvernünftige, irrationale und vernünftige rationale sehen. Unterstellt man keine objektive Vernunft mehr, dann ist die ganze Welt irrational, unvernünftig, ohne dass man deswegen schon annehmen müsste, sie würde der Vernunft irrationalen Widerstand entgegensetzen. Im Sinne dieser Unterscheidung ist bei Platon das Muthafte zwar vernunftlos, aber folgsam, während das Triebhafte von der Vernunft bezwungen werden muss.

Das Nichtvernünftige im Menschen wurde seit den Anfängen einer philosophischen Psychologie immer drei Bereichen zugeordnet - dem Wahrnehmen, dem Fühlen und dem Begehren. Diese klassischen Einteilungen des Unvernünftigen wurden schon in der Vergangenheit immer wieder in Frage gestellt. Überzeugend läßt sich jene Dreiteilung wohl nur dann verteidigen, wenn man jeweils vom Gegenteil der theoretischen und der praktischen Vernunft ausgeht. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.100)

Wenn man eine Einteilung zugrunde legt, dann nimmt der Gegensatz zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen die Form dreier Gegensatzpaare an: Vernunft und Sinnlichkeit, Vernunft und Leidenschaften, Vernunft und Wille. (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.101)

Es hängt beim Verhältnis „Vernunft und Wille“ alles davon ab, wie das Wollen selber bestimmt wird. In der antike Philosophie ist das Wollen als ein „Streben nach . . .“, das vom Gegenstand ausgelöst wird gefasst.

Als einer metaphysischen Position beginnt mit Schopenhauer die Geschichte des modernen Irrationalismus. Durch Nietzsche und die Lebensphilosophie ist der metaphysische Irrationalismus zur herrschenden Metaphysik des 20. Jahrhunderts geworden. Er ersetzt objektive Vernunft im Felde der Subjektivität und drückt damit den endgültigen Abschied vom Glauben an objektive Vernunft aus. . (vgl. Martens/Schnädelbach, 1994<sup>a</sup>, S.103)

### III.5. Freiheit

Die Freiheit ist ein Terminus der praktischen Philosophie und der politischen Theorie. Es lässt sich unterscheiden eine negative und eine positive Definition. Die negative Definition lautet, dass die Freiheit eine Unabhängigkeit von durch äußere oder innere Natur gegebenem oder durch Menschen ausgeübte Zwang. Sie ist als Handlungsfreiheit zu verstehen. Die positive Definition bestimmt die Freiheit als die genuine Eigenschaft des vernünftigen Menschen, in letzter Instanz unabhängig von Vorgegebenheiten zu entscheiden. Hier ist der Freiheitsbegriff mit dem Willensbegriff verbunden. Wille und Handlung implizieren die Annahme von Freiheit.

Jeder der auf der Polis-Erde leben dürfte war frei und die Erde der Polis selbst ist frei. Die Freiheit ist eine Gleichheit vor dem Gesetz und nicht Anarchie.

Die Physis wurde dem Nomos radikal entgegengesetzt im Denken der Sophisten. Durch die Natur wurde die Freiheit bestimmt, alles was durch die Gesetze bestimmte war, wurde als eine Fessel für die Natur gesehen. (vgl. Ritter:1065-1066)

Bei Platon kommt die Freiheit fast ausschließlich im Sinne der Polis-Freiheit vor, er bestimmt die Freiheit als das Sein des Guten. Laut ihm ist der Mensch frei, dessen Handeln auf das Gute geht. Freiheit bedeutet für den Mensch nicht Unabhängigkeit. Die Freiheit besteht in der inneren Notwendigkeit, das eigene Sein als seine Höchste Möglichkeit, seinen zu wollen. Hier fallen Freiheit und Notwendigkeit zusammen. (vgl. Ritter:1067)

Aristoteles erläutert, dass der Mensch das Wesen der Wahl ist. Aristoteles definiert die Wahl als „Mit-sich-zu-Rate-gehen“ des Strebens nach dem, was in unserer Macht steht. (vgl. Ritter:1068)

Die Freiheit wurde als „innere Freiheit“ des Einzelnen verstanden mit dem Untergang der Polis-Freiheit. So wurde die Frage nach der Seinsweise des Einzelnen vordringlich.

Die Stoa haben über die Freiheit in folgenden Hinsichten gedacht – *„der Erfahrung der Einheit des logos-durchwalteten Kosmos, in dem Notwendigkeit herrscht, und der des In-unsere-Verfügung-Gegebenseins aller unserer Akte von den Triebregungen der animalischen Natur bis zu den höchsten Erkenntnisakten, die alle nicht zum Vollzug kommen ohne unsere aus eigener Selbstmacht stammende, also freie Zustimmung.“* (vgl. Ritter:1069) Die Freiheit ist auch als Vollmacht, aus sich selbst zu handeln, gesehen. Die Freiheit und Notwendigkeit fallen in menschlichem Natur-Sein ineins. Es beschränkt sich die Freiheit auf eine Form der inneren Freiheit als Kampf der Geistnatur, die eines mit der des Kosmos ist. (vgl. Ritter:1069)

Die Platoniker halten, dass unsere Handlungen frei sein können, aber ihre Folgen nicht.

Plotin stellt die Freiheits-Frage auf eine neue Ebene. Bei ihm ist das Weise zu sein des Seienden das Freisein ist. Das Sein ist durch Freiheit bestimmt und ein und dasselbe wie das Wollen ist. (vgl. Ritter:1071)

Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen philosophischen Traditionen des Griechentums und dem Freiheits-Verständnis, das sich in den biblischen Schriften und der Verkündigung der Urkirche bekundet sind, bestimmen das philosophische Denken über Freiheit in frühchristlicher Zeit.

Im Alte Testament ist von der Freiheit des Menschen nirgends thematisch die Rede. Im Neuen Testament ist das Freiheitsverständnis wie im des Alten Testament.

Nur Gott ist frei nach Philon biblisches Verständnis. Eine Entscheidung des Menschen zwischen der gottliebenden Gesinnung und dem sich selbst liebenden Denken ist die Freiheit. (vgl. Ritter:1075)

Man kann aber thematische Annäherungen zu der griechischen Philosophie sehen.

Das Mittelalter wurde durch zwei christliche Traditionen des Freiheit-Denkens bestimmt. Die Freiheit wurde als Bedingung und Erfüllung der „Theosis“ durch vollendetes Gotterleiden gesehen. Die Freiheit wurde auch als die Grundspannung in der unaufhebbaren Dialektik von Natur und Gnade gesehen. (vgl. Ritter:1083)

Die Wesensbestimmung und der Abklärung der Fähigkeiten des spezifisch innermenschlichen Trägers der Freiheit, des liberum arbitrium sind für die Frühscholastik charakter.

Aristotelische Psychologie der Wahl beeinflusste Thomas von Aquin. Eine zweite Thema des Freiheitproblems in der Scholastik ist die Frage nach der metaphysischen Wurzel der Freiheit. Für Thomas ist die Freiheit, das eigene Wesen in der Selbstbindung an Gott als einzig erfüllendes Gut zu verwirklichen. (vgl. Ritter:1085)

Das „voluntaristische“ Freiheits-Verständnis des Scotus stellt die Freiheit als der präzise Gegenbegriff zu aller naturhaften Bewegung dar, zu der auch die des Intellectes zählt. Er verankert die Freiheit auch in Gott selbst. Ein Präsentanten der Spätscholastik ist Wilhelm von Ockham, für ihn ist Freiheit die potestas. Die Frage, ob der Wille überhaupt frei sei wurde aufgehoben. In den Vordergrund stand auch die Frage nach dem, was die Freiheit des Menschen leisten kann und zwar vor Gott. Als eine Antwort auf diese Frage haben die Theologen gehalten, dass die Freiheit des Menschen es bis zu einem Akt vollkommener Liebe zu Gott über alles bringen. Das humanistische Verständnis von Freiheit ergibt sich als Freiheit gegenüber Gott. Der Humanismus versteht die Freiheit als die Selbstursächlichkeit des Menschen in Bezug auf Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis zu Gott.(vgl. Ritter:1086)

#### **IV. Der Menschenbegriff in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“**

„Also sprach Zarathustra“ wurde zu Nietzsches berühmtestem Buch. Das Buch wurde als Versuch einer neuen heiligen Schrift verstanden. Es wurde sowie hoch geschätzt als auch kritisiert. Im Vergleich zu seinen übrigen Büchern ist Nietzsches Zarathustra noch mehr irritierend. Das Buch fällt formal aus dem Rahmen der anderen Schriften Nietzsches, es ist keine Dichtung und keine philosophische Traktat im üblichen Sinne. Nietzsche gestaltet nur hier eine zentrale Figur, es finden sich auch hier viele stilistische Anklänge an religiöse Bücher, welche derart nicht in seinen anderen Büchern zu finden sind. In mehrfacher Hinsicht fehlt dem Buch einer Einordnung.

Friedrich Nietzsche ist eine der großen Schicksalsfiguren der abendländischen Geistesgeschichte. Er ist ein Mensch des Verhängnisses, der zu letzten Entscheidungen zwingt. Er stellt in Frage das Bild des europäischen Menschen, das durch das Erbe der Antike und zweitausend Jahre Christentum bestimmt wurde. Nietzsche stellte unter Verdacht diese Vorstellung über den Mensch. Er deutete, dass sich der Mensch verlaufen habe, dass eine Umkehr notwendig sei, eine Absage an alles, was bislang als „heilig“, „gut“ und „wahr“ galt. Nietzsche kritisierte die Philosophie, die Religion, die Moral und die Wissenschaft. Er ist unter den restlichen Philosophen ein Ruhestörer. Nietzsche tötet den Gott, tauscht die moralischen Postulate und zerstört die kirchlichen Grundsätze. Er zerstört das in Dogmen und Vorurteilen verknöcherte Lebenssystem. Nietzsche gelingt es die Metaphysik vom Himmel auf die Erde herunterzunehmen und das wissenschaftliche Wissen in ein Lebensevangelium umzuwandeln.

Nietzsche stellt ein Nein zur Vergangenheit, er verwirft aller Traditionen, er macht der Appell zu einer radikalen Umkehr. Der Mensch kommt mit Nietzsche an einen Kreuzweg. Nietzsche glaubt, dass die gleiche Geschichte nur die Geschichte eines längsten Irrtums ist. Er bekämpft diese Geschichte mit einer maßlosen Leidenschaft, in einer von Spannung bebenden Polemik. Er mobilisiert für seinen Kampf alle Waffen, worüber er verfügt, und zwar die Schärfe seines Witzes, seine raffinierte Psychologie, seine Leidenschaft und vor allem seinen Stil. Er kämpft gegen die herkömmliche Philosophie, gegen die überlieferte Moral und Religion.

Als Nietzsche diesen weiten Ausgriff ins Vergangene macht und diese grundsätzliche Infragestellung der abendländischen Herkunft macht, scheidet er sich von den moralisierenden Zeitkritikern ab, die im 19. Jahrhundert in Schwang kommen. Er hat nicht nur ein kritisches Verhältnis zu der Vergangenheit, sondern vollzieht er auch eine

Entscheidung und zwar wertet er die abendländischen Werte um. Nietzsche ist aber kein Utopist, er glaubt nicht an den „Fortschritt“, er ist kein Weltverbesserer und Weltbeglucker. Er hat eine pesimistische Voraussage für die Zukunft, Nietzsche ist der Wahrsager des europäischen Nihilismus. Und der Nihilismus scheint eingetroffen zu sein, nicht nur in Europa.

Wie schon erwähnt Nietzsche denkt nicht innerhalb der Bahn des wesentlichen Denken. Er stellt in Zweifel dieser Bahn und eröffnet einen Kampf gegen die Metaphysik. Sein Angriff auf die Metaphysik kommt nicht aus der vorphilosophischen Sphäre des Daseins. In Nietzsche wendet sich das Denken selbst gegen die Metaphysik. Er sucht der metaphysischen Seinsauslegung einen neuen Anfang nach so vielen Jahrhunderten. Trotz seinem Kampf gegen die abendländische Metaphysik ist er noch an sie gebunden, Nietzsche kehrt die Metaphysik um. Nietzsches verwirft die Metaphysik und die auf ihr Tradition beruhenden Philosophiebegriffe und das erfolgt aus einem ganz anderen Blickwinkel. Von Nietzsche wurde die Metaphysik „moralisch“ und nicht ontologisch gesehen. Eine Lebensbewegung war für Nietzsche die Metaphysik. In dieser Lebensbewegung dokumentieren sich vor allem „Wertschätzungen“, eine Bewegung, in der „Werte“ zur Herrschaft kommen, welche das Leben schwächen, verkümmern und niederhalten. Für ein Lebensvorgang wird die Metaphysik gehalten, welchen Nietzsche nach seinem Werte schätzt. Er sieht die Metaphysik in ihr Beziehung zum Leben. Nietzsche hat die Seinsgedanken der Metaphysik auf ihren symptomatischen Wert hin abgeleuchtet, z. B. die Unterscheidung von Erscheinung und Ding wurde an sich als Ausdruckspänomen eines sinkenden Lebensgefühls gedeutet, eines Lebens, das im Sinnfälligen nicht mehr heimisch sich die Hinterwelt eines „Jenseits“ der Erscheinungen erfindet. Nietzsche betrachtet die ontologischen Vorstellungen der metaphysischen Überlieferung nur als Symptome, die Lebenstendenzen anzeigen, er untersucht sie nicht. Nietzsche stellt selbst nicht die Seinsfrage in der traditionelle Weise des Denkens. Bei ihm wurde die Seinsfrage von der Wertfrage überdeckt.

Nietzsche hat den Aphorismus zum Kunstwerk entwickelt, er passt sehr gut zu seinem Denkstil. Der Aphorismus erlaubt eine kurze Formulierung, die ein Verzicht auf das Beibringen der Gründe zulässt. Nietzsche denkt nicht in der mühsamen Form der begrifflichen Exposition langer Gedankenketten, er denkt so wie in Gedankenblitzen. Er ist ein intuitive Denker. Sein Still ist figurativ, prägnant und hat eine gewaltige Versinnlichungskraft. Nietzsches Aphorismen sind als geschliffenen Steinen aber stehen nicht isoliert, sie ergeben in der Einheit eines Buches ein eigentümliches Ganzes. Nietzsches Bücher haben ihre eigene Stimmung, die in allen Aphorismen anwesend ist, jedes ist mit

einem unverwechselbaren Eigentum und eigenes Tempo gekennzeichnet. Nietzsche ist ein Meister der Komposition. Jedes Buch Nietzsches ist eigenartig, kein gleich einem anderen. Seine Schriften waren immer angelegt auf Wirkung, Überredung und ästhetischen Reiz, sei es den Reiz der bewußten Herausforderung oder der enormen Übertreibung. Nietzsche hat sein Kunstwerken, seine Philosophie mehr versteckt als veröffentlicht. Seine Philosophie ist in seinem Werk versteckt, sie liegt in Verborgenheit. Diese Verborgenheit wird von seiner Kulturkritik, seiner Psychologie, seiner Dichtung überdeckt. Nietzsches Philosophie wurde durch seine Masken, die viele Figuren und Rollen, die er spielt, versteckt. Sie wurde überblendet durch die Schriften, die jeden Reiz und jede Verführung kennen. Nietzsches Subjektivität, seine endlose, qualvolle Selbstbespiegelung verzerren sie.

Was für Nietzsche eine selbst nicht mehr reflektierte Grundentscheidung war, ein Grundgedanke, mit dem er operiert, muss für die Auslegung zu einer ausdrücklichen Frage werden. Das ontologische Problem des Wertes wurde von Nietzsche übersprungen, er siedelt seine Fragen, seine Problematik an auf dem undurchsichtigen Grunde des Wertphänomens. Seine Kategorien - die kulturkritischen, psychologischen, ästhetischen Leitbegriffe, sind in ihrer philosophischen Stoßrichtung nur verständlich, wenn die tragende Grundüberzeugung Nietzsches, die Interpretation des Seins als „Wert“ durchgeklärt wird.

## IV.1. Ein Buch für Alle und Keinen

Die ersten drei Teile des Zarathustra erscheinen einzeln gegen ende des 19Jh.. Wenn das erste Buch erschien war es nicht klar, dass weitere Teile folgen würden. Nach der Veröffentlichung dieses Buches entschloß sich Nietzsche selbst dazu, weitere Teile zu verfassen. Aber es fand sich kein Verleger für das vierte Buch des Zarathustra und Nietzsche läßt es privat drucken. Der Hinweis „*Vierter und letzter Teil*“ steht in dem Titel dieses vierten Buches.

Die Veröffentlichung des ersten Teils trägt den merkwürdigen Untertitel - „*Ein Buch für Alle und Keinen*“. Nicht nur die Form des Werkes entzieht sich der Einordnung, auch die Leserschaft, welcher Nietzsche den Zarathustra widmet, läßt sich nicht fassen. An wen wendet sich Nietzsche, zu wem spricht Zarathustra?

*„Als ich zum ersten Male zu den Menschen kam, da that ich die Einsiedler-Thorheit, die grosse Thorheit: ich stellte mich auf den Markt.*

*Und als ich zu Allen redete, redete ich zu Keinem. Des Abends aber waren Seiltänzer meine Genossen, und Leichname; und ich selber fast ein Leichnam.“* (Nietzsche, 1998, S.356)

Die Formulierung deutet auf den Untertitel des Buches an, und gleichzeitig verweist das Zitat auf „*Zarathustra's Vorrede*“, den ersten Abschnitt des Buches. Dort ist Zarathustra auf dem Marktplatz und richtet eine Rede an ein großes Publikum, aber seine Ansprache scheitert.

Nietzsche selbst wendet sich an „Alle und Keinen“. Zarathustra und seine Art sind ihm als Adressaten nicht verfügbar. Es äußert sich eine Einsamkeit im Buch. Das war auch Nietzsches eigene Einsamkeit. Zarathustra kehrt immer wieder in seine Einsamkeit zurück, er begrüßt sie dankbar. Nietzsche selbst bezeichnet diese Einsamkeit, die das Buch bestimmt, als eine Einsamkeit der Distanz.

Die Einschätzung des Buches („*Also sprach Zarathustra*“) als Bibel der Zukunft, als heiliges Buch, könnte die Frage stellen, ob Nietzsche den ersten Irrtum wirklich beging. Aber Nietzsche wollte mit dem Ausdruck „neue Bibel“ sein Buch gar nicht heilig sprechen, sondern die sehnsüchtig erhoffte Wirkung, die antireligiöse Haltung und die Einzigartigkeit seines Werkes bezeichnen.

Die Offenheit der Komposition ist das auffällige am Zarathustra. Dieser Art der Komposition erlaubte Nietzsche, immer wieder weitere Gedankenbilder und Texte einzugliedern. Nietzsche hat seine Vorentwürfe wiederholt umgruppiert. Es gibt keinen

systematisch-zwingenden Verlauf, stattdessen organisieren die Vorliebe Nietzsches, sein Geschmack für die passende Kombination und Abfolge den Text.

Es gibt genausowenig eine eigentliche Geschichte der Wanderungen Zarathustras, es fehlt eine Marschroute. Zarathustra wandert, er ist einmal in der einen Umgebung, dann wieder in einer anderen, kehrt zurück oder geht fort. Mit den Gedankenbildern wechseln die Umgebungen, mehr noch sind sie der jeweilige Hintergrund für diese. Sie sind einer Art Erkennungszeichen und stellen so Bezüge zwischen den einzelnen Reden und Bildern Zarathustras her.

Die markanten Figuren haben eine entsprechende Funktion, die mit Zarathustra zusammentrifft. Diese könnten in verschiedenen Zusammenhängen mit deren Namen oder Titeln auf einen anderen Kontext anspielen.

Wie schon erwähnt Zarathustras Wanderung folgt keine zielgerichtete Marschroute, so sind die Gedankenbilder von keinem einheitlichen Gedankengang verknüpft. Die verschiedenen Schwerpunkte und ihre Verlagerung lassen sich beschreiben.

Zarathustra steigt aus dem Gebirge hinab, so fängt der erste Teil an. Am Ende diesem Teil verlässt er seine Jünger und kehrt in die Einsamkeit zurück. Ähnlich beginnt der zweite Teil. Zarathustra bricht wieder aus seiner Einsamkeit auf, aber er kehrt nicht gleich zurück. Am Ende des zweiten Teils läßt er wieder alle Begleiter hinter sich, um in seine Einsamkeit zu gehen. Diesmal sind diese Begleiter „*seine Freunde*“. Er überquert einen Bergrücken auf dem Weg dorthin und gelangt an „das andre Gestade“ einer Insel. Der dritte Teil setzt hiermit ein. Die „Heimkehr“ Zarathustras in seine Einsamkeit steht etwa in dessen Mitte. Er unterhält sich ab diesem „Zeitpunkt“ nur noch mit sich selbst, mit seinen Tieren, mit „dem Leben“. Er bricht erst am Beginn des vierten Teils wieder auf, diesmal trifft er nur noch auf einzelne markante Gestalten, die er zum abendlichen Fest in seine Höhle einlädt. Er läßt Höhle und Gäste am nächsten Morgen hinter sich. Und so endet der vierte Teil.

Die Unterteilung des Zarathustra sind aus Distanzierungen ausgemacht. Zarathustra formuliert und bezeichnet damit auch die Tendenz des Buches so:

*„Ich schliesse Kreise um mich und heilige Grenzen; immer Wenigere steigen mit mir auf immer höhere Berge“* (Nietzsche, 1998, S.260)

Zarathustras Vorrede ist eine vollständige Einführung. Eine Standortbestimmung wird durchgeführt und die Ausgangspunkte werden dargestellt. Nietzsche versucht mit Zarathustra eine individuelle Haltung nach dem „*Tode Gottes*“ und nach dem Scheitern aller philosophischen Systeme. Das wurde mit dem Entschluß zum Untergang und das Gespräch

mit dem Einsiedler verdeutlicht. Dann folgt eine thematische Einführung in Form dreier Redeabschnitte an die Menge.

Die Gegenüberstellung des Übermenschen und des „letzten Menschen“ ist die Schwerpunkt. Zarathustras Rede vor der Menge scheitert, er entscheidet „Gefährten“ zu suchen, das alles stellt klar, dass das Buch als Aufforderung zu einer autonomen Haltung zu lesen ist und nicht als Katechismus eines neuen Glaubens. Die Abschnitte geben Hinweise darauf, in welcher Weise sich das Buch an die Leser wendet und lesen sich als Kommentar zum Untertitel „*Ein Buch für Alle und Keinen*“.

## IV.2. Die drei Verwandlungen der Seele

Das zentrale Thema des ersten Teils des „Zarathustra“ ist der „Tod Gottes“. Die erste Verkündigungsreihe Zarathustras gilt der Umkehrung des Idealismus, durch eine eingehende und fortlaufende Interpretation der einzelnen Reden kann man das sehen. Aber ich konzentriere jedoch auf wenige Kernpunkte. Die erste Rede heisst „Von den drei Verwandlungen“, sie gibt die Grundgedanke, und nämlich die Wandlung des Menschenwesens durch den Tod Gottes, die Wandlung aus der Selbstentfremdung in die schöpferische Freiheit, die sich selbst weiß.

*„Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele ward, und zum Löwen das Kameel, und der Löwe zuletzt zum Kinde“.* (Nietzsche, 1998, S.31). Das Kamel stellt das Dasein in der Seinsweise der Größe dar, der Menschen personifiziert der großen Ehrfurcht, der sich beugt vor der Übermacht des Gottes, vor der Erhabenheit des Sittengesetzes, der sich niederwirft und willig die großen Gewichte trägt.

*„Was ist schwer? so fragt der tragsame Geist, so kniet er nieder, dem Kameele gleich, und will gut beladen sein.*

*Was ist das Schwerste, ihr Helden? so fragt der tragsame Geist, dass ich es auf mich nehme und meiner Stärke froh werde.*

*Ist es nicht das: sich erniedrigen, um seinem Hochmuth wehe zu thun? Seine Thorheit leuchten lassen, um seiner Weisheit zu spotten?*

*Oder ist es das: von unserer Sache scheiden, wenn sie ihren Sieg feiert? Auf hohe Berge steigen, um den Versucher zu versuchen?*

*Oder ist es das: sich von Eicheln und Gras der Erkenntniss nähren und um der Wahrheit willen an der Seele Hunger leiden?*

*Oder ist es das: krank sein und die Tröster heimschicken und mit Tauben Freundschaft schliessen, die niemals hören, was du willst?*

*Oder ist es das: in schmutziges Wasser steigen, wenn es das Wasser der Wahrheit ist, und kalte Frösche und heisse Kröten nicht von sich weisen?*

*Oder ist es das: Die lieben, die uns verachten, und dem Gespenste die Hand reichen, wenn es uns fürchten machen will? “* (Nietzsche, 1998, S.29)

Der Mensch unter der Last der Transzendenz, der Mensch des totalen Idealismus, dieser Mensch gleicht in Zarathustras Rede dem Kamel. Er will Aufgaben, an denen er sich bewährt, er verachtet die Schwerelosigkeit des alltäglichen und kleinen Lebens, er will es nicht leicht

haben. Der Mensch will schwere und strenge Gebote erfüllen, er will seine Pflicht und darüber noch mehr, er will gehorchen dem Gotte und sich dem über ihn verhängten Lebenssinn unterwerfen. In Gehorsam und Unterwerfung hat der ehrfürchtige Geist seine ihm eigene Größe. Er untersteht, umfassen von einer festen Wertwelt, ergeben und willig dem Gebot des „*Du sollst*“. Als das Kamel eilt beladen in die Wüste, erlebt es seine Verwandlung zum Löwen.

*„Alles diess Schwerste nimmt der tragsame Geist auf sich: dem Kameele gleich, das beladen in die Wüste eilt, also eilt er in seine Wüste.*

*Aber in der einsamsten Wüste geschieht die zweite Verwandlung: zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eignen Wüste.*

*Seinen letzten Herrn sucht er sich hier: feind will er ihm werden und seinem letzten Gotte, um Sieg will er mit dem grossen Drachen ringen.*

*Welches ist der grosse Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heissen mag? „Du-sollst“ heisst der grosse Drache. Aber der Geist des Löwen sagt „ich will.“ (Nietzsche, 1998, S.30)*

Es ereignet sich die Selbstaufhebung der Moral aus Wahrhaftigkeit, der Idealismus geht an sich selbst zugrunde und es geschieht seine Umkehrung aus „idealen Motiven“. Der ehrfürchtige Geist wird zum Löwen, d.h. er befreit sich von der Last, die ihn von „außen“ bedrückten und bedrängten. Er kämpft mit der objektiven Moral, seinem „letzten Gotte“, er erkennt seine vorherige Selbstentfremdung. Er kämpft auch gegen die scheinbar objektiv vorhandenen Werte. Der Mensch schafft sich die Freiheit im Löwenkampf gegen die idealistische Moral mit ihrer transzendenten Begründung, mit ihrem Willen Gottes und mit ihrer „intelligiblen Welt“. Er erweckt die Freiheit, die in ihm schläft, überwindet den Stand der grundsätzlichen Unfreiheit, der Regelung des Lebens durch einen vorgegebenen und zu übernehmenden Lebenssinn. Aber diese Löwenfreiheit sagt Nein. Sie verneint metaphysisches Ding an sich, objektive Moral, Gott. Sie schaut als Illusionen idealistischer Selbstentfremdung durch. Diese Freiheit ist nur eine negative Freiheit. Sie ist aber nicht das Letzte, sie ist Freiheit von, aber noch nicht Freiheit zu. *„Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen“ (Nietzsche, 1998, S.30)*

Aber kein neuer Entwurf ist die Verneinung alter ehrwürdiger Werte, die Verneinung der Transzendenz dieser Werte oder der Ausbruch aus der Selbstentfremdung des menschlichen

Daseins. Und es ist auch keine neue schöpferische, bauende Produktivität des befreiten Menschentums. „*Du sollst!*“ stellt der Löwe, welches das Kamel beherrscht, sein herrisches „*Ich will*“ entgegen. In diesem „*Ich will*“ ist es noch viel Abwehr, noch viel Trotz und Selbstversteifung. Der neue Wille ist selbst noch gewollt, er hat noch nicht die wahrhafte Gelöstheit schöpferischen Wollens, eines neuen Entwurfs neuer Werte, welche erst das Kind hat.

*„Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muss der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden?“*

*Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-Sagen.*

*Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene“.* (Nietzsche, 1998, S.31)

In der Metapher des Spiels wird das eigentliche und ursprüngliche Wesen der Freiheit als eines Entwurfs neuer Werte und Wertwelten angesprochen. Das Spiel ist die Natur der positiven Freiheit. Der Wagnis- und Spielcharakter des menschlichen Daseins wird mit dem Tode Gottes offenbar. Das Schöpfertum des Menschen ist in dem Spiel, es ist Spielen. Kein Mutationssprung biologischer Art, in welchem plötzlich über dem „*homo sapiens*“ eine neue Rasse von Lebewesen erscheint ist die Wandlung des Menschen in den Übermenschen. Als eine Metamorphose der endlichen Freiheit, ihre Zurückholung aus der Selbstentfremdung und der freie Durchbruch ihres Spielcharakters kann diese Wandlung dargestellt werden. In Zarathustras Rede ist das Spiel noch nicht das volle dionysische Weltspiel. Es ist nicht das Spiel des Urgrundes, der die Erscheinungswelt aufbaut und zerstört. Das Spiel ist hier als das Spiel der Wertschätzung des Menschen, als der Spielentwurf von Wertwelten verstanden. Es sind aber jene Unterscheidungen nach dem Tode Gottes hinfällig. In den Metaphern von „Kamel“, „Löwe“, „Kind“ kann man die wesentliche Wandlung der sich zu sich selbst befreienden menschlichen Freiheit und damit die Genesis des Übermenschen sehen.

### IV.3. Der Übermensch und der Tod Gottes

Nach seiner zehnjährigen Vereinsamung, wenn Zarathustra aus den Bergen ins Menschenland niederstieg, begegnete er unterwegs im Walde dem Heiligen. Der Wald-Einsiedler zog sich von den Menschen zurück, um nur noch Gott zu lieben. Er hat keine Lehre, keine Zuwendung zu den Menschen. Er hat dem Gott gewidmet, er hat mit ihm das Gespräch, seine wesentliche Zwiesprache ist das Gebet, wenn er zu Gott spricht. Zarathustra aber dachte über den Einsiedler: *„Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, dass Gott tot ist!“* (Nietzsche, 1998, S.14). Dieser Einsiedler muss lehren, zu den Menschen sprechen. Die eigentliche Sprache des Menschen nach dem Tode Gottes ist nicht mehr das Nennen der Götter, der Anruf des Heiligen, es ist jetzt die Sprache des Menschen zum Menschen. Die Lehre vom Übermensch ist der Anruf der höchsten menschlichen Möglichkeit.

Was zu erst Zarathustra sagt, als er aus den Bergen kommt und die Stadt erreicht, ist ein Satz zum Übermensch. Die Ankündigung einer Lehre, der des Übermensch ist der erste Satz, den er auf dem Markte der anwesenden Menge sagt: *„Und Zarathustra sprach also zum Volke: Ich lehre euch den Übermensch. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?“* (Nietzsche, 1998, S.14). Das ist eine eigenartige Ansprache, denjenigen, an die sie sich wendet, zu predigen, dass sie überwunden werden müssten. Diese Ansprache endet mit dem Lachen der Zuhörer: *„Und alles Volk lachte über Zarathustra“* (Nietzsche, 1998, S.16).

Das Thema über das Lachen des Volkes wiederholt sich in der Philosophiegeschichte. Es drückt die Täuschung des Volk, der Menge aus und zeigt, dass der Philosoph, der Denker die Wahrheit sieht, er ist aufgeklärt. (vgl. Platon, Theätet, 508a – 509b 12)

*„Als Zarathustra diese Worte gesprochen hatte, sahe er wieder das Volk an und schwieg. „Da stehen sie“, sprach er zu seinem Herzen, „da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren.“*

*Muss man ihnen erst die Ohren zerschlagen, dass sie lernen, mit den Augen hören? Muss man rasseln gleich Pauken und Busspredigern? Oder glauben sie nur dem Stammelnden?*

*Sie haben Etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie stolz macht? Bildung nennen sie´s, es zeichnet sie aus vor den Zeigenhirten.*

*Darum hören sie ungern von sich das Wort „Verachtung“. So will ich denn zu ihrem Stolze reden.*

*So will ich ihnen vom Verächtlichsten sprechen: das aber ist der letzte Mensch.“*  
(Nietzsche, 1998, S.18)

Somit kann der Tod Gottes als die begründende Situation der Lehre Zarathustras gesehen werden. Durch ein „*Sonnengleichnis*“ begründet Nietzsche das Lehren Zarathustras. Zarathustra vergleicht sich mit der Sonne selbst. Er ist jetzt das „Licht der Welt“, was vordem der Gott war. Nach dem Tode Gottes hat der Mensch zwei Möglichkeiten und zwar der Letzte Mensch oder der Übermensch. Nietzsche selbst entscheidet sich leidenschaftlich, er lehrt den Übermenschen, indem er die tiefe Verächtlichkeit des Letzten Menschen aufzeigt.

Nach dieser vorläufigen Überlegung stehen diejenigen, an welche Zarathustra seine ersten Reden richtet zwischen dem Übermenschen und dem „letzten Menschen“. Zarathustra stellt ihnen den „letzten Menschen“ vor und glaubt, dass er auf diese Weise an ihren Stolz appelliert und sie werden sich entscheiden diese „Verächtlichste“ nicht zu sein.

Als eine Wahlmöglichkeit, als eine Entscheidung werden der Übermensch und der letzte Mensch den Zuhörern dargestellt. Es besteht noch die Möglichkeit zur Entscheidung glaubt Zarathustras, entweder der letzte Mensch, der auch deshalb der letzte heißt, weil er keine Alternativen mehr haben wird, oder der Übermensch. Der letzten Menschen glaubt, dass er das Glück erfunden hat, aber er wird nicht mehr dieses Glück für etwas Neues aufs Spiel setzen:

*„Und also sprach Zarathustra zum Volke:*

*Es ist an der Zeit, dass der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Ziel, dass der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.*

*Noch ist sein Boden dazu reich genug. Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können.*

*Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!*

*Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.*

*Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.*

*Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.*

*„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt.*

*Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfte der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdfloh; der letzte Mensch lebt am längsten.*

*„Wir haben das Glück erfunden“ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. (Nietzsche, 1998, S.19)*

Zarathustra beschreibt den Lebensinhalt des „letzten Menschen“, als ein Leben, das sich auf die Selbsterhaltung reduziert: *„Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!“* (Nietzsche, 1998, S.20), *„der letzte Mensch lebt am längsten“* (Nietzsche, 1998, S.19). Er lebt nur für möglichst risikolosen Genuss und Unterhaltung.

*Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme.*

*Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert!*

*Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.*

*Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife.*

*Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.*

*Kein Hirt und Eine Heerde! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in´s Irrenhaus.*

*„Ehemals war alle Welt irre“ – sagen die Feinsten und blinzeln.*

*Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten. Man zankt sich noch, aber man versöhnt sich bald – sonst verdirbt es den Magen.*

*Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit.*

*„Wir haben das Glück erfunden“ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. – “ (Nietzsche, 1998, S.19)*

Zarathustras Strategie geht nicht auf. Statt diese Möglichkeit verächtlich von sich zu weisen, sind Zarathustras Zuhörer spontan begeistert:

*„Und hier endete die erst Rede Zarathustra’s, welche man auch „die Vorrede“ heisst: denn an dieser Stelle unterbrach ihn das Geschrei und die Lust der Menge. „Gieb uns diesen letzten Menschen, oh Zarathustra, - so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen! Soschenken wir dir den Übermenschen!“ Und alles Volk jubelte und schmalzte mit der Zunge. Zarathustra aber wurde traurig und sagte zu seinem Herzen:*

*Sie verstehen mich nicht: ich bin nicht der Mund für diese Ohren.*

*Zu lange wohl lebte ich im Gebirge, zu viel horchte ich auf Bäche und Bäume: nun rede ich ihnen gleich den Ziegenhirten.*

*Unbewegt ist meine Seele und hell wie das Gebirge am Vormittag. Aber sie meinen, ich sei kalt und ein Spötter in furchtbaren Spässen.*

*Und nun blicken sie mich an und lachen: und indem sie lachen, hassen sie mich noch. Es ist Eis in ihrem Lachen.“ (Nietzsche, 1998, S.20)*

Der Ansprache an die Menge ist missraten und es ist in mehrfacher Hinsicht wichtig, Zarathustra will keinen neuen Glauben gründen. Es wird mit der Vorrede klar, dass keine „Lehre“ vom Übermenschen den Aufruf zur Autonomie, zur eigenen Perspektive und Zielgebung ersetzen kann, der sich immer wieder im Zarathustra findet. *„Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ (Nietzsche, 1998, S.101)*

Zarathustra stellt nach seinem Misserfolg fest, dass die „Predigt“ an eine Menge das falsche Mittel für eine Aufforderung zur Selbständigkeit und individuellen Autonomie ist.

*„Ein Licht gieng mir auf: Gefährten brauche ich und lebendige, - nicht todte Gefährten und Leichnamen, die ich mit mir trage, wohin ich will.*

*Sondern lebendige Gefährten brauche ich, die mir folgen, weil sie sich selber folgen wollen – und dorthin, wo ich will.*

*Ein Licht gieng mir auf: nicht zum Volke rede Zarathustra, sondern zu Gefährten! Nicht soll Zarathustra einer Heerde Hirt und Hund werden!*

*Viele wegzulocken von der Heerde – dazu kam ich.“ (Nietzsche, 1998, S.25)*

Zarathustras Bemühung richtet sich nach der Absicht gegen eine homogene Menschenmasse, gegen eine „*Heerde*“ in der die Unterschiede zwischen Menschen zum verschwinden, welche einem Führer oder einer einheitlichen Idee verfolgt und von äußerer Gesetzgebung abhängig ist.

Es lässt sich an der Begeisterung der Menge für den „*letzten Mensch*“ festmachen ein zweiter Aspekt, den das Scheitern der „*Predigt*“ Zarathustras verdeutlicht. Der „*letzte Mensch*“ entwickelt sich von selbst oder „*unbedingt*“, daher meint Nietzsche, mit seiner gegen diese Tendenz gerichteten Aufforderung an die Menschheit herantreten zu müssen. Der Übermensch ist kein Herrenmensch.

Die Götter wurden als Wesen vollendeter Unerschütterlichkeit gesehen, sie besteht darin, „*losgelöst*“ von allem sich selbst zu genügen. Es geht das Menschliche diese Götter nichts mehr an.

Das Bild für den Übermenschen ist eines der Machtvollkommenheit, die sich in Selbstbestimmung und Selbstständigkeit, in Autonomie und Autarkie äußert.

Nietzsches Erfahrung spiegelt sich in Zarathustras „*Ekel*“ am Dasein. In die „*große Traurigkeit*“ verwandelt sich der „*Pessimismus*“ von dem er berichtet, diese Traurigkeit in Zarathustra wird durch den Wahrsager beklagt:

*„- und ich sahe eine grosse Traurigkeit über die Menschen kommen. Die Besten wurden ihrer Werke müde.*

*Eine Lehre ergieng, ein Glauben lief neben ihr: „Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!“*

*Und von allen Hügeln klang es wieder: „Alles ist leer, Alles ist gleich, Alles war!“*

*Wohl haben wir geerntet: aber warum wurden alle Früchte uns faul und braun? Was fiel vom bösen Monde bei der letzten Nacht hernieder?*

*Umsonst war alle Arbeit, Gift ist unser Wein geworden, böser Blick sengte unsre Felder und Herzen gelb.*

*Trocken wurden wir Alle; und fällt Feuer auf uns, so stäuben wir der Asche gleich: - ja das Feuer selber machten wir müde.*

*Alle Brunnen versiegten uns, auch das Meer wich zurück. Aller Grund will reissen, aber die Tiefe will nicht schlingen!*

*„Ach, wo ist noch ein Meer, in dem man ertrinken könnte“: so klingt unsre Klage – hinweg über flache Sümpfe.*

*Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen wir noch und leben fort – in Grabkammern! - “ (Nietzsche, 1998, S.172)*

Vor diesem Hintergrund steht das „*Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen*“. Zum notwendigen Sinn seines Daseins macht er sich selbst, zum Sinn alles übrigen wird gleichzeitig eine Selbstvervollkommnung.

Es scheint die konkrete Beschreibung des Übermenschen etwas mangelhaft zu sein. Es ist seine Rolle, die in Zarathustra beschrieben wird. Einerseits ist er eine Perspektive, unter welcher der vorhandene Mensch sich selbst anders sehen lernt, als einen Übergang, der es rechtfertigt, sich nicht zu schwer zu nehmen. Den Sinn des Daseins nicht nach außerhalb oder jenseits zu verlegen, das stellt sich der Übermensch als Aufgabe dar, das ist die Forderung nach Immanenz.

*„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?*

*Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?*

*Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.*

*Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe.*

*Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst. Aber heisse ich euch zu Gespenstern oder Pflanzen werden?*

*Seht, ich lehre euch den Übermenschen!*

*Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!*

*Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht“*  
(Nietzsche, 1998, S.14)

Der Übermensch ist vor allem ein Lebewesen, welches die Möglichkeit der ewigen Wiederkunft des Gleichen vor dem Hintergrund des verschärften Pessimismus seinem Dasein erträglich macht.

Aber als einen solchen Übermenschen sah sich Nietzsche selbst nicht und es ist auch nicht Zarathustra. Dieser stellt sich als dessen Vorbereitung und Ankündigung vor: *„Seht, ich bin*

*ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke: dieser Blitz aber heisst Übermensch. -“ (Nietzsche, 1998, S.18)*

Seine Lehre ist nicht eine theoretische Darstellung, sie ist sehr ergriffend und versucht zu Ergriffenen zu sprechen. Der lehrenden Zarathustra hat eine Sprache erfüllt mit einer hymnischen Begeisterung. Genauer sind vor allem die Lieder, wie das Nachtlid, das Tanzlied, das Grablied, Vor Sonnenaufgang, Von der Großen Sehnsucht, die Sieben Siegel (das Ja- und Amenlied) und das Selbstgespräch Zarathustras mit sich, hymnisch. Von stärkstem Pathos erfüllte Gleichnisse sind die Reden Zarathustras zum Volk und zu seinen Jüngern. Nietzsche lehrt aber nicht nur mit Zarathustras Reden, sondern am stärksten vielleicht gerade mit seinen hymnischen Selbstgesprächen. Er zeigt darin den Typus des Übermenschen, er versetzt unmittelbar in dessen Daseinsstimmung, in dessen innerste Erfahrung. Es kann nicht die dichterische Form des Zarathustra aus dem Bestreben Nietzsches begriffen werden, dem neuen, dem umgedrehten Idealismus eine enthusiastische Aussageform zu geben, die Appel-Charakter hat, die durch ihren Schwung aufruft zur Größe des Daseins. Den heldischen Charakter des menschlichen Daseins gilt es noch nach dem Tode Gottes festzuhalten - was als Gott fremd und jenseitig schien, in das Leben zurückzunehmen. Nietzsche versucht überall diesen Appell, er will die Stimmung einer heroischen Größe des Menschen auch angesichts des Einsturzes des „idealen Himmels“ erwecken. Das hat auch der Stil Zarathustras beeinflusst, es ist mit einer Spannung, einem übersteigerten Pathos, mit Aufrufen und Imperativen erfüllt.

Das Bild des Übermenschen ist in knappen Strichen in der „Vorrede“ gezeichnet. Der Übermensch ist der „Sinn der Erde“. Der Mensch ist ein Wesen, das sich selbst übersteigt. Er hat sich bislang immer auf den Gott hin transzendiert. Ein Inbegriff aller jenseitigen Idealität bedeutet für Nietzsche den Gott. Der Mensch hat das Bild des Jenseits mit der ewigen, unvergänglichen Ideen ausgestattet. Der Übermensch weiß um den Tod Gottes und das Ende des jenseits verlorenen Idealismus bescheid. Er erkennt im idealischen Jenseits nur ein utopisches Spiegelbild der Erde und gibt ihr das Entliehene und Geraubte wieder zurück. Er wendet sich der Erde zu und sagt allen Jenseits-Träumen ab. Das Dasein stellt sich in die Erde zurück, seine Freiheit gründet sich auf der Erde, genauer, nicht mehr eine Freiheit zu Gott, aber auch keine Freiheit zum Nichts ist, sondern die Freiheit zur Erde, als dem Schoß, dem alles entstammt, was aufscheint im Licht und in Zeit und Raum Weile und Ort hat, gewinnt es bei allem Wagnis einen letzten Stand. Jetzt steht die Erde dort, wo für das in der Selbstentfremdung befangene Menschentum der Gott stand.

*„Seht, ich lehre euch den Übermenschen!*

*Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Eur Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!*

*Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.*

*Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!*

*Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel. Aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste, und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten als den Sinn der Erde!“ (Nietzsche, 1998, S.15)*

Nietzsche setzt direkt an mit dem Transzendenz-Charakter des Menschen: *„Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll“* (Nietzsche, 1998, S.14). Das wird aber zugleich allgemein biologisch ausgesprochen: *„Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus, und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein und lieber noch zum Tiere zurückgehen, als den Menschen überwinden?“* (Nietzsche, 1998, S.14) Es erkennt sich im Menschen, das allgemeine Wesen des Lebens überhaupt, der Wille zur Macht, deswegen ist er ein sich selbst überwindendes Wesen. Die Einsicht in den Tod Gottes fordert zugleich die Einsicht in den Willen zur Macht sowie umgekehrt. Es besteht einen inneren Zusammenhang zwischen den beiden Gedanken. Die Selbstüberwindungen des Menschen sind, solange nicht um Gottes Tod gewußt wird, jenseits gerichtet, sind Untreuen an der Erde, sind Askese, Leibverachtung, Überwindung des Irdischen, Sinnlichen: *„Wer aber der Weiseste von euch ist, der ist auch nur ein Zwiespalt und Zwitter von Pflanze und von Gespenst.“* (Nietzsche, 1998, S.14) Er ist durch einen Gegensatz des Sinnlichen und des Geistigen, des Hiesigen und Jenseitigen zerrissen. Das Geistige ist erdfern, utopisch. Der Menschen ist in einen Gegensatz des Sinnlichen und Geistigen, in einen Gegensatz von Leib und Seele zerrissen. Der Mensch wird mit dem Idealismus ein zwiespältiges, unglückliches Wesen. Er verachtet den Leib, an den doch seine Seele gekettet ist, er will sich von diesem Gefängnis befreien. Das Idealismus wendet sich im Gedanken vom Übermenschen um. Das ist als eine Heilung des Risses, der den Menschen trennt und zwiespältig macht zu betrachten. Es ist eine Versöhnung, mit der der Gegensatz von Leib und Seele beendet wurde. *„Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“* (Nietzsche, 1998, S.15)

Es bleibt zu erst das Bild des Übermenschen unterbestimmt. Nietzsche charakterisiert Vorformen und Vorläufer jenes vollkommenen und heilen Menschen, dem er den Namen des Übermenschen gab, als er eine Linie der Annäherung umreißt. Damit wird dieser in Verweisen, indirekt weiter bestimmt. *„Was groß ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“* (Nietzsche, 1998, S.16)

Zarathustra beginnt seine Reden an die Gefährten, mit seinen Tieren - Adler und Schlange, welche als Stolz und Klugheit gedeutet werden kann. Er beginnt seinen *„Untergang“*. Nietzsche stellt die Stolz und Klugheit im Gegensatz zur Demut und jener *„Armut im Geiste“*, vor der die Weisheit dieser Welt zur Torheit wird.

Es kommt in der ersten Rede die radikale Daseinswandlung zum Ausdruck und bleibt eine Voraussetzung für alle folgenden. Es folg von hier aus das Verständnis der Tugend, als einen Schlaf des Lebens, wo der Mensch befangen ist im Anschein der Transzendenz, wo der Mensch noch nicht zu sich erwacht ist, wo er sein eigenes schöpferisches Wesen vergißt. Der Schlaf, die Selbstvergessenheit der spielenden Freiheit ist von der Tugendlehrer verkündigt. Nach Nietzsche hat der metaphysische Gedanke einer *„Hinterwelt“*, einem irdischen Herkunft. Er glaubt das diese *„Hinterwelt“* nur ein *„Traum“* ist, durch welchen Erlösung von einem Leid gesucht wird. Nietzsche sieht in der idealistischen Verachtung des Leibes einen sich selbst nicht kennenden Willen zum Untergang. Es spricht sich das Wissen um den Tod Gottes in dieser dreifachen Sicht von Tugend, Leibverachtung und Hinterwelt aus. Es führt die gleiche Sicht auch die Auslegung von Krieg, Tod, Liebe und Freundschaft. Es wird eine neue Prüfung, Umwertung und Messung allen menschlichen Grundverhältnisse gemacht. Es steht die Waage des Daseins dabei nicht mehr in Gottes Hand, es ist alles von Gottes Tod her neu gesehen. Das letzte Maß ist die Erde. Die große Prüfung aller menschlichen Dinge ist die Treue zu der Erde. Der Schaffende ist der Mensch. Das Thema der Daseinswandlung wird in der Rede *„Vom Wege des Schaffenden“* aufgegriffen. Der Schaffenden wird auf seinem Weg in die äußerste Vereinsamung geführt. Dieser Weg führt ihn aus allen Lebensgemeinschaften heraus, aus jedem Bündnis und aus jeder Mitleid und Liebe. Die Vereinsamung führt zu sich Selbst, aber nicht jeder hat das Recht zu solcher Selbstsuche.

*„Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist.*

*Bist du ein solcher, der einem Joche entrinnen durfte? Es gibt manchen, der seinen letzten Werth wegwarf, als er seine Dienstbarkeit wegwarf.*

*Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu!“* (Nietzsche, 1998, S.81)

Die Rede „*Von der schenkenden Tugend*“ ist das letzte in erstem Teil. In dieser Rede ist das eigentliche Selbstsein des Menschen, die mit dem Wissen vom Tode Gottes geschehende Befreiung, ausgesagt. Das Selbstsein ist eine sich selbst übersteigende spielende Bewegung, es ist kein fixes Sichselbstfesthalten und Sichselbstbewahren. Der Schaffenden ist selbstsüchtig aber er hat nicht den Charakter des kleinen und niedrigen Egoismus, sie ist reines Sichverschwenden.

*„Wahrlich, zum Räuber an allen Werten muss solche schenkende Liebe werden; aber heil und heilig heiße ich diese Selbstsucht.*

*Eine andre Selbstsucht gibt es, eine allzuarme, eine hungernde, die immer stehlen will, jene Selbstsucht der Kranken, die kranke Selbstsucht“.* (Nietzsche, 1998, S.98)

Die wahre Seinsweise des von Gott frei gewordenen Menschen ist die Selbst-Suche in immer neuen Selbstübersteigungen und Selbstübermächtigungen des Schaffenden, die Drang des Lebens nach höherer Mächtigkeit und Übermacht, das schwellende, steigende Leben, die reiche, sich verschwendende Selbstsucht, die nicht sich behalten will, sondern gerade immer verwandeln will in ein reicheres, volleres, mächtigeres Leben.

*„Wenn euer Herz breit und voll wallt, dem Strome gleich, ein Segen und eine Gefahr den Anwohnenden: da ist der Ursprung eurer Tugend.*

*Wenn Ihr erhaben seid über Lob und Tadel, und euer Wille allen Dingen befehlen will, als eines Liebenden Willen: da ist der Ursprung eurer Tugend“.* (Nietzsche, 1998, S.99)

Hier wird die grundsätzliche Art, wie das schöpferische, sich verschwendende und die Übermächtigkeit des Lebens suchende Selbstsein des Menschen bestimmt, welches schon an den Gedanken vom „*Willen zur Macht*“, den den zweiten Teil Zarathustra kennzeichnet, andeutet. Als schöpferische Selbstübersteigung des frei spielenden Daseins ist der Wille zur Macht vom Menschen aus gesehen. Wie schon erwähnt der Leitgedanke des ersten Teils des Werkes ist über der Tod Gottes. Der große Irrweg des Menschen ist der Idealismus in allen Gebiete - religiöse, moralische, metaphysische.

*„Hundertfältig versuchte und verirrte sich bisher so Geist wie Tugend. Ja, ein Versuch war der Mensch. Ach, viel Unwissen und Irrthum ist an uns Leib geworden!*

*Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden - auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus. Gefährlich ist es, Erbe zu sein .“* (Nietzsche, 1998, S.100)

Nach Nietzsche ist die idealistische Interpretation von Mensch und Welt der Wahnsinn der Jahrtausende. Den Wahnsinn des Idealismus gilt es umzukehren, eben in die Einsicht, dass Gott tot ist. Erst dann werden die freien Möglichkeiten des Menschen aufleuchten: *„Tausend Pfade gibt es, die nie noch gegangen sind, tausend Gesundheit und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde“*. (Nietzsche, 1998, S.100). Wenn Gott nicht mehr den Menschen begrenzt, wenn die unübersteigliche Wand den steigenden Menschenweg nicht mehr versperrt ist, wenn der ungeheuere Schatten des Herrn über dem Menschenlande nicht mehr liegt, dann wird der Spielraum der Freiheit unabsehbar. Nietzsche vergöttlicht nicht das endliche Dasein, er setzt nicht den Menschen an Gottes Stelle. Nietzsche setzt die Erde an die Stelle des Christengottes und des platonischen Ideenreiches. Die Erde ist möglicherweise auch eine sehr alte Göttin. Sie ist aber eine gestaltlose Göttin, die keinen Umriß hat, die *„nah ist und schwer zu fassen“*. Das erste Buch endet mit dem Vermächtnis des scheidenden Zarathustra an seine Jünger: *„Tot sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe. - diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille! -“* (Nietzsche, 1998, S.102)

#### IV.4. Der Wille zur Macht

Es ist ausdrücklich in der zweite Teil des „Zarathustra“ genannt, was als weltdurchwaltende Macht auch im Spiel der menschlichen Freiheit anweist. Die Lehre vom Willen zur Macht ist der Leitgedanke in der zweiten Teil Zarathustras. Nietzsche entwickelt dieser Gedanke aus dem Vorangegangenen. Der Schaffende ist der Mensch sich verwandelte, der Mensch, der zum Kinde geworden ist. Dieser Mensch ist der wesenhafte, eigentliche. Der Schaffende ist der Mensch, der einen neuen Entwurf wagt, der Schaffende ist den Werte-Setzenden, den schöpferisch spielenden Mensch, der Mensch, der sich ein Ziel setzt, den Wollenden eines großen Willens. Der Schaffende ist nicht den Menschen der Arbeit. Es gibt keine schon fertige Sinnwelt für den Schaffenden, in die er sich nur einfügt, die er übernimmt, er verhält sich ursprünglich zu allen Dingen, er setzt neu alle Maße und Gewichte, er richtet das Menschenleben im ganzen neu ein, er existiert im höchsten Sinne „geschichtlich“, nämlich stiftend. *„Und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden: eure Vernunft, euer Bild, euer Wille, eure Liebe soll es selber werden!“* (Nietzsche, 1998, S.110) Wenn es Gott und Götter gäbe, dann wäre diese schöpferisch-stiftende Grundeinstellung aber begrenzt und beschränkt. Dann wäre auch die Freiheit durch Gebote, Weisungen und Verbote in ihrem Spielraum abgesteckt. Gott ist ein Widerspruch zur Menschenfreiheit. Diese kann, wenn sie sich selbst versteht, den Gedanken Gottes nicht mehr ertragen. *„Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein!“* (Nietzsche, 1998, S.110) Aber das meint Zarathustra nicht blasphemisch. Es ist vielmehr aus dem Widerspruch von endlicher Freiheit und einem Willen Gottes heraus gedacht. Die göttliche Freiheit kann nicht die Freiheit des Schaffenden hindern. Die einzige Grenze seiner Freiheit, die für den Schaffenden erträgliche ist, ist die Erde. Die Allmacht als die Macht des Alls und nicht die Macht eines vereinzelt fremden Seienden. Der Schaffende, schöpferische Mensch ist mit der schöpferischen Kraft der Erde einig. *„Gott ist eine Mutmaßung: aber wer tränke alle Qual dieser Mutmaßung, ohne zu sterben? Soll dem Schaffenden sein Glaube genommen sein und dem Adler sein Schweben in Adler-Fernen?“* (Nietzsche, 1998, S.110) Gott schliesst die Freiheit zu ungekannter Möglichkeiten des Menschen, er versperrt den menschlichen Weg ins Offene. Aber es ist nicht nur diese Gedanke allein. Als ursprüngliche Geschichtlichkeit ist das Schaffen auf die Wirklichkeit der Zeit bezogen. Der schaffende Mensch nimmt die Zeit ernst und entwirft sich auf ferne Zukünfte, er greift mit seinem Willen vor, seine höchsten Hoffnungen eilen ihm voran. Aber es ist ein Jenseits von Raum und Zeit mit dem metaphysisch-hinterweltlerischen Gedanken Gottes angesetzt, vor dem die Zeit nichtig ist, nur

bloße Erscheinung. Sie ist herabgesetzt und ist aus der eigentlichen Wirklichkeit ausgeschlossen. Dieser idealistische Ansatz leugnet die echte Wirklichkeit der Zeit, er liegt im Gottesgedanken der abendländischen metaphysischen Tradition. Dieser Ansatz bedeutet für Nietzsche gerade eine tödliche Entwertung des Zukunftswillens des Schaffenden. Das unsichere Heimat des Schaffenden ist im Irdischen und Vergänglichem. Sein Schaffen ist selbst Entwurf endlicher Ziele und ihre Überwindung, Bauen und Zerstören. Der Schaffende gewinnt seine äußerste Freiheit erst durch den Tod Gottes. Der Schaffende steht ausdrücklich und willentlich ein in die Zeit, übernimmt die Vergänglichkeit und damit sein eigenes Ende. Der Übermensch erfährt und weiß seine Endlichkeit, er erfährt es beim Auftreten in die Zeit, in dieser Zuwendung zum irdischen Spielraum aller Dinge. *„Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit!“* (Nietzsche, 1998, S.110) Die Freiheit des Schaffenden vollzieht sich im Wollen und im Entwurf auf bevorstehende, zeitlich-endliche Möglichkeiten. Immer ist die Überwindung das Wesen des Schaffens, aber nicht die asketisch-weltflüchtige Überwindung von Zeit und Leben. Die ist Überwindung das Wesen des Schaffens ist die Überwindung jeweils endlicher Stufen, endlicher Willensziele. Der Schaffende baut in der Zeit immer weiter über sich hinaus, der Schaffende zerbricht, was er war, und sucht, was er noch nicht ist. *„Ja, viel bitteres Sterben muss in eurem Leben sein, ihr Schaffenden! Also seid ihr Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit!“* (Nietzsche, 1998, S.111) Der Schaffende ist immer zwischen Untergang und Aufgang, er ist immer unterwegs. Menschlich-übermenschliche Freiheit des Schaffenden geschieht immer in die sich übersteigender Willenszielen. *„Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit - so lehrt sie euch Zarathustra.“* (Nietzsche, 1998, S.111) An der Seinsweise des Schaffenden liest Nietzsche gleichsam die Züge des Lebens überhaupt ab. Der Schaffende wird zum Durchblick in das Wesen des irdischen, von allen hinterweltlichen, metaphysischen Vorstellungen befreiten Seins.

Es handelt sich keineswegs um eine unkritische Übertragung menschlicher Kategorien auf das Seiende als solches. Die wahre Welt liegt nicht mehr jenseits von Raum und Zeit als das nur dem Denken zugängliche Ding an sich, das Ideenreich, der Gott und sein Himmelreich. Geist und Freiheit stellen sich in die Erde zurück in der Daseinswandlung zum Übermenschen, erkennt sich als eins mit der Erde, als einen Teil von ihr. Nach Nietzsche seien Geist und Seele nur etwas am Leibe, diese Gleichnis findet viele anstößig. Die irdische Wirklichkeit unseres Daseins - der Leib ist auch die einzige, wir sind durch den Geist und die Freiheit nicht Bürger einer intelligiblen Welt, nicht Mitglieder eines Geisterreichs. Wir sind

ganz und gar Erde. Es entsteht erst durch die Umkehrung des Idealismus die Möglichkeit für Nietzsche, Menschentum und das Seiende überhaupt zu identifizieren. Der Schlüssel für alles Lebendige, für alles, was überhaupt ist, ist im Wesen des Menschen zu finden. Nietzsche übersieht dabei nicht die offensichtliche Unterschiede zwischen dem verschiedenartigen Seienden in der Welt. Als *poiesis*, als schaffende Macht wird die Erde von Nietzsche gedacht. In seiner schaffenden Freiheit, in seinem Schöpfertum wird die wesentliche Bestimmtheit des Menschen gesehen. Nietzsche kann deswegen vom schaffenden Menschen aus den Durchblick gewinnen in das schaffende Wesen der Erde und damit auch in das kosmische Prinzip aller Dinge.

Nietzsche geht wieder vom menschlichen Machtwillen über zum allgemeinen, alles Seiende als solches bestimmenden Willen zur Macht.

*„Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.*

*Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entrathen.*

*Und wie das Kleinere sich dem Grösseren hingiebt, dass es Lust und Macht am Kleinsten habe: also giebt sich auch das Grösste noch hin und setzt um der Macht willen - das Leben dran.“* (Nietzsche, 1998, S.147)

Keinen asketischen Sinn hat hier die Selbstüberwindung, sie ist genau das Gegenteil davon. Das Leben schafft Machtgebilde und kommt darin niemals zur Ruhe, es hat die Tendenz des Steigens. Das Leben ist eine wesenhaft Unruhe, eine Bewegung, es ist aber nicht eine lineare Bewegung, die sich nie überhört. Es erhebt sich und versinken wieder nicht. Es ist wie ein ungewöhnlichen Turm, der sich immer mehr anhäufen und wächst größer und größer. Jede Position, die erreichte ist, wird zum Sprungbrett für einen neuen Anlauf. Das Leben ist nicht eine Flut, die alles umfasst. Das Leben ist ein ständiger Kampf und das Gegenspiel alles vereinzelt Seienden gegen einander. Es formt eine gegensätzliche Spannung, in der jedes mit jeglichem kämpft, und doch umfasst es alles. Alle Dinge verschwinden aber nicht einfach in der Gleichartigkeit des allumfassenden Lebens, lösen sich nicht darin auf, sie werden vielmehr gerade in den Gegenteil und Streit hinausgejagt. Der Unterschied, der sich im Spiel des Lebens befindet, begrenzt und macht eine Feindseligkeit zwischen allem besonderen Seienden aus. Das eine sucht das andere zu überwinden, diese Bewegung formt die Grenzen. Der Wille zur Macht ist ein Wille zur Übermacht und

Übermächtigung, dieser Wille ist nicht der Absicht, in einer erreichten Machtposition stille zu stehen.

Mit dem Willen zur Macht gibt Zarathustra eine Deutung des „*Lebendigen*“. Er will Beobachtungen machen, aber die der Annahme entgegenstehen, Lebendiges werde lediglich durch eine Art Selbsterhaltungstrieb motiviert. Schon das Maß der Selbstentäußerung oder Unterwerfung seitens der „*Dienenden*“ übersteigt, so gesehen, das Überlebensnotwendige. Die „*Größen*“ haben viel zu verlieren. Es findet sich bei denen die Tendenz – die aus der Sicht einer Bestandserhaltung überflüssig ist - um eines Zuwachses willen alles aufs Spiel zu setzen.

Der „*Wille zur Macht*“ ist jedoch keine bloße Habgier. Er äußert sich nicht nur auf wirtschaftlichem oder politischem Gebiet. Der „*Wille zur Macht*“ spiegelt sich auch in den Denk- oder Erkenntnisstreben wieder. Es gehört zu einer „*psychologischen*“ Auslegung des menschlichen Urteilens, Erkennens und Denkens, eine entsprechende Dynamik auch in diesem Falle am Werk zu sehen. In Jenseits von Gut und Böse erhebt Nietzsche den Anspruch darauf, die Psychologie mit seiner Sichtweise zu vertiefen.

Das Denken scheint doch allem Machtwillen abgeneigt zu sein, die reine, von Interessen klare Freigabe des Menschen an das Seiende. Nach Nietzsche, ist ein Wille zur Macht, ein Wille, das Seiende denkbar zu machen. Mit Begriffen legt sich der Denker das Seiende zurecht, stellt er den Fluß des Werdens still, verfestigt er zu bleibenden Gebilden, was in Wahrheit niemals stille steht. Der „*Willen zur Wahrheit*“ der „*Weisesten*“ im Zarathustra soll „*psychologisch*“ demaskiert werden als „*Wille zur Macht*“:

*„Wille zur Wahrheit“, heisst ihr´s, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht?*

*Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: also heisse ich euren Willen!*

*Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist.*

*Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will´s euer Wille. Glatt soll es werden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild.*

*Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Wertschätzungen.*

*(...).*

*Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verräth mir, was vom Volke als gut und böse geglaubt wird.*

*(...).*

*Weiter trägt nun der Fluss euren Nachen: er muss ihn tragen. Wenig thut's, ob die gebrochene Welle schäumt und zornig dem Kiele widerspricht!*

*Nicht der Fluss ist eure Gefahr und das Ende eures Guten und Bösen, ihr Weisesten: sondern jener Wille selber, der Wille zur Macht, - der unerschöpfte zeugende Lebens-Wille.“* (Nietzsche, 1998, S.146)

Die „Weisesten“ haben eine Doppelrolle. Eine ist diese der Denkende und die andere ist diese der Wertesetzer. Die Aspekte, die im Zarathustras betroffen sind – speziell des Schaffenden und des Wahrhaftigen – lassen sich leicht verbinden.

Der Versuch des Denkens, alles systematisch auf einen Begriff zu bringen, wird zum Akt einer mächtigen Perspektiventsetzung, falls ein Setzen von Perspektiven unvermeidlich zum Dasein gehört. Unter dieser Blickwinkel einer universellen Denkbarkeit bemächtigten sich Menschen des „Seienden“. Alles wird dabei unterdrückt, was sich nicht in Begriffe fassen lässt oder sich unvollkommen in Begriffe fassen lässt.

Dass ein Aufstellen neuer Wertungen mit einem massiven Eingriff in das Bestehende verbunden sein kann und damit Ausüben von Macht ist, betont Nietzsche, indem er die Setzer neuer Werte sogar als die eigentlich „Schaffenden“ bezeichnet.

Deren Wertsetzungen gelten nicht für immer: *„Gutes und Böses, das unvergänglich wäre - das giebt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.“* (Nietzsche, 1998, S149). Diese Formulierung eine innere Dynamik drängt aber nicht immer wieder zum Bruch alter und zur gleichzeitigen Setzung neuer Werte. Die Gründungen der Weisesten sind nicht von äußerlichen „*Fluss des Werdens*“ auflöst. Dieselbe Motivation, dieselbe treibende Kraft, welche jene antrieb, vernichtet durch erneute Umwertungen das Bestehende auch wieder. Diese Dynamik nennt Nietzsche „*Wille zur Macht*“.

Alle sind dieser Dynamik unterworfen, auch diejenigen, die selbst Macht ausüben. Dies ist nicht bloß äußerlich. Die Rede „*Von der Selbst-Überwindung*“ ist von einer Dynamik, die zur inneren Verfassung des Lebens selbst gehört.

*„Dem Lebendigen gieng ich nach, ich gieng die grössten und die kleinsten Wege, dass ich seine Art erkenne.*

(...)

*Aber, wo ich nur Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsame. Alles Lebendige ist ein Gehorchendes.*

*Und diess ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sieh nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art.*

*Diess aber ist das Dritte, was ich hörte: dass Befehlen schwerer ist, als Gehorchen. Und nicht nur, dass der Befehlende die Last aller Gehorchenden trägt, und dass leicht ihn diese Last zerdrückt: -*

*Ein Versuch und Wagniss erschien mir in allem Befehlen; und stets, wenn es befiehlt, wagt das Lebendige sich selber dran.*

*Ja noch, wenn es sich selber befiehlt: auch da noch muss es sein Befehlen büssen. Seinem eignen Gesetze muss es Richter und Rächer und Opfer werden.“ (Nietzsche, 1998, S.147)*

„Alles Lebendige ist ein Gehorchendes“ - es gehorcht der Dynamik des „Willens zur Macht“, die seine innere Verfassung ist. Es sind zwei Möglichkeiten dieses Gehorchens in der Textstelle beschrieben - wenn es nicht dazu in der Lage ist, selbst Macht auszuüben kann Lebendiges dieser Dynamik durch andere unterworfen werden. Es bleibt innerlich dem „Willen zur Macht“ unterworfen, wenn es selbst Macht ausübt. Er wird die bestehende Machtfülle zur Triebkraft nutzen und so um neuer Macht willen zu riskieren. Die Möglichkeit des Gestaltens und Befehlens kann hier als Macht gedeutet werden..

Die Möglichkeit nicht nur anderen sondern auch sich selbst zu befehlen besteht in selbst Machtausübung und Befehlen selbst. Das „Pathos der Distanz“ kann sich bis zur Selbstdistanzierung entwickeln. Es kehrt hier in neuer Formulierung wieder.

In denen, die sich selbst befehlen und sich damit immer wieder selbst riskieren, der Wille zur Macht lässt zum ersten Mal Selbständigkeit und Selbstbestimmung zu. In einem einzelnen Wesen entfaltet sich seine Dynamik. Dieses Wesen gehorcht und befiehlt sich selbst, es ist darin eigenständig und autonom. Die Dynamik des „Willens zur Macht“ erweist sich auf diese Weise als „Selbstüberwindung“.

In dieses Werk lässt Nietzsche das Leben selbst sprechen, es verrät sein Geheimnis an Zarathustra. Dieses Geheimnis besteht darin, dass es – ganz im Sinne seiner Verfassung, des „Willens zur Macht“ - Selbstüberwindung ist.

*„Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. „Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss.*

*„Freilich, ihr heisst es Wille zur Zeugung oder Trieb zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren: aber all diess ist Eins und Ein Geheimniss.*

*„Lieber noch gehe ich unter, als dass ich diesem Einen absagte; und wahrlich, wo es Untergang giebt und Blätterfallen, siehe, da opfert sich Leben - um Macht!*

(...)

*„Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr schoss vom „Willen zum Dasein“: diesen Willen - giebt es nicht!*

*„Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen!*

*„Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern - so lehre ich´s dich - Wille zur Macht!*

*„Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber; doch aus dem Schätzen selber heraus redet - der Wille zur Macht!“ -*

*Also lehrte mich einst das Leben: und daraus löse ich euch, ihr Weisesten, noch das Räthsel eures Herzens“* (Nietzsche, 1998, S.148)

Es sieht so aus, als würden hier die letzten Geheimnisse des Lebens geklärt. Eine gewisse Zeit glaubte Nietzsche, dass er hiermit einen neuen Schlüssel zu einer erschöpfenden philosophischen Klärung des Daseins gefunden hat. Aber er verwarf das Konzept dafür, diesen Einfall systematisch auszubauen. Es gibt keine Vervollständigung seiner Überlegungen zu einer „Willensmetaphysik“.

Es bestehen Ansätze, die Dynamik des „Willens zur Macht“ auch als wirkendes Prinzip nicht nur des Lebens, sondern des Seienden überhaupt anzusetzen.

Es kommt die grundsätzliche ontologische Bedeutung des Willens zur Macht im „Zarathustra“ nicht zur Auslegung. Damit ist das „Leben“ von Nietzsche charakterisiert. Das Leben ist hier aber kein biologischen Grundbegriff, die nur das „Lebendige“ im Gegensatz zum „Leblosen“ betrifft. Nietzsche geht im „Zarathustra“ vom menschlichen Leben aus, dann geht zu dem dunkel bleibenden Begriff des Lebens schlechthin über. Deswegen ist die prinzipielle Tragweite des Gedankens vom Willen zur Macht nicht leicht einzusehen. In ihm denkt Nietzsche das, was alle endlichen Dinge zu solchen macht und sie in Bewegung hält, im Widerspiel der Zwietracht und des Kampfes. Der zweite Teil des „Zarathustra“ führt vom Schaffenden aus zum Grundbegriff des Willens zur Macht. Nur in einem Ernstnehmen der Zeit ist der Schaffende möglich. Das Leben steigt zu immer höheren Machtgebilden im Lauf der Zeit. Nietzsche kommt in eine große Aporie, indem er den Gedanken des Willens zur Macht wirklich denkt. Diese wird zunächst vom Willen zur Macht aus

gedacht. Dieser ist doch das Prinzip des steigenden Lebens. Und dieses wiederum wird jetzt in der Gestalt des menschlichen steigenden Lebens in den Blick genommen.

Das Konzept des „*Willens zur Macht*“ steht in engem Zusammenhang mit Zarathustras Bild des Übermenschen und sogar mit dem Typus Zarathustra selbst. Das wird deutlich von der Verbindung zwischen Selbstdistanzierung und Selbstüberwindung.

Zarathustra gibt außerdem eine Entstehungsgeschichte des Pessimismus, der „*großen Traurigkeit*“, in Anwendung des Entwurfs vom „*Willen zur Macht*“. Auf diese Weise bestimmt er in ihr die Rolle des Übermenschen.

*„Wollen befreit: aber wie heisst Das, was auch den Befreier noch in Ketten schlägt?*

*„Es war“: also heisst des Willens Zähneknirschen und einsamste Trübsal. Ohnmächtig gegen Das, was gethan ist - ist er allem Vergangenen ein böser Zuschauer.*

*(...)*

*Also wurde der Wille, der Befreier, ein Wehethäter und an Allem, was leiden kann, nimmt er Rache dafür, dass er nicht zurück kann.*

*Diess, ja diess allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr „Es war.“*

*Wahrlich, eine grosse Narrheit wohnt in unserm Willen; und zum Fluche wurde es allem Menschlichen, dass diese Narrheit Geist lernte!*

*Der Geist der Rache: meine Freunde, das war bisher der Menschen bestes Nachdenken; und wo Leid war, da sollte immer Strafe sein.*

*(...) Und nun wälzte sich Wolke auf Wolke über den Geist: bis endlich der Wahnsinn predigte: „Alles vergeht, darum ist Alles werth zu vergehn!“*

*(...)*

*„Keine That kann vernichtet werden: wie könnte sie durch die Strafe ungethan werden! Diess, diess ist das Ewige an der Strafe „Dasein“, dass das Dasein auch ewig wieder That und Schuld sein muss!*

*„Es sei denn, dass der Wille endlich sich selber erlöste und Wollen zu Nicht-Wollen würde - “: doch ihr kennt, meine Brüder, diess Fabellied des Wahnsinns!“ (Nietzsche, 1998, S.179)*

Diese Begründung für den Pessimismus könnte kaum abstrakter sein. Nietzsche stellt die Vorstellung des „*Willens zur Macht*“ mit einem Begriff seiner „*psychologischen*“ Überlegungen zur Moral, dem des „*Ressentiment*“ zusammen. Nach Nietzsches Beschreibung

ist es eine Reaktion eines Verletztseins, welches bloß darauf aus ist, mit seinen Mitteln selber wieder zu verletzen.

Aus der sehr allgemeinen Perspektive, die Nietzsche Zarathustra hier einnehmen lässt, stellt sich der Pessimismus als ein universelles Ressentiment dar. Es entwickelt der „Wille zur Macht“ selbst angesichts der Vergangenheit. Aber er ist gegenüber der Vergangenheit machtlos.

Der „*Wille zur Macht*“ entfaltet sich in der Dynamik alles Lebendigen. Aus dieser Dynamik wird das Leiden an der unveränderlichen, schlechten, Vergangenheit und die „*grosse Traurigkeit*“ über das Leben selbst. Sie ist jene Verletzung, mit der sich das Ressentiment des „*Willens zur Macht*“ am Leben für die Zeit rächt.

Nietzsche wendet sich im Kapitel „*Von der Erlösung*“ in bitterer Schärfe gegen die Erlösungsidee des Christentums und der Metaphysik überhaupt, die er in der Abkehr vom Diesseits sieht. Er stellt ihr seine Erlösung des Menschen durch den Übermenschen entgegen. Das Verhältnis der Zukunft, die den Übermenschen bringen soll, zur Gegenwart, zum Jetzt, und zur Vergangenheit ist das tiefere Problem. Zarathustra wandert unter den Menschen „*wie unter den Bruchstücken und Gliedmaßen von Menschen*“. Im schaffenden Willen zum Übermenschen stößt er sich von dem gegenwärtigen und vergangenen Mensch ab, er ist ihm das Unerträglichste. Wenn er nicht in der Hoffnung auf den Übermenschen leben könnte, wenn er nicht der Seher der Zukunft wäre, dann wüßte er nicht zu leben. Er lebt in der vorwärtsdrängenden Hochspannung auf das ferne Zukunft, er lebt im Willen zur Zukunft. Alles Fragmentarische des Menschentums erscheint ihm erst durch jene Zukunft gerechtfertigt und so „*erlöst*“. Der Wille zum Übermenschen, zum vollen und ganzen Menschen, vereinigt sich in eins, was jetzt „*Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall*“. Aber dieser Wille kann nur auf die Zukunft hin „*erlösen*“. Er kann nur im Spielraum des noch nicht Geschehenen, des Möglichen wollen. Er hat seine Grenze an dem, was war und ist. Er kann nur vorwärts wollen und kann nicht zurückwollen. „*Nicht zurück kann der Wille wollen; dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde, - das ist des Willens einsamste Trübsal.*“ (Nietzsche, 1998, S.180) Alle Willensmacht endet an der Unabänderlichkeit der vergangene Zeit.

Bleibt dem Willen zur Macht nur die Anerkennung der höheren Macht der Zeit, die sich im Festliegen des Gewesenen dokumentiert, also die Versöhnung mit der unbeugsamen Zeit? Kann der Wille nur unabsehbar vorwärts wollen und nie zurück? Das Kapitel „*Von der Erlösung*“ endet mit der Andeutung dieser Problematik. In einem Bezug von Macht und Zeit sieht Nietzsche die Dimension der Erlösung. Eine Lösung, die diese Dimension bedenkt, wäre

das Gegenteil wohl von aller christlichen und metaphysischen Erlösung durch die Negation der Realität der Zeit, durch eine jenseitige Hinterwelt. Zeit und „Wille zur Macht“ müssen deutlich radikaler überdeken werden. Der schaffende, steigende Lebenswille zur Macht findet seine Grenze an der Unabänderlichkeit des Gewesenen, am Vergangenen. Er kann offenbar auch nicht ins Unendliche steigen, sich immer und immer übertreffen und überhöhen ins Unabsehbare, eine Ewigkeit lang. Auf den Menschen hin gesprochen: es kann doch offenbar nicht einen endlosen Über-Übermenschen oder einen Übermenschen unendlicher Potenz geben. Das steigende, sich auftürmende Leben kann seine Überhöhung nicht ins Unendliche fortsetzen.

Die Lösung des „Wahnsinns“, die Selbsterlösung des Willens führt ins Nichts.

Der Sinn dieser großangelegten Deutung der „großen Traurigkeit“ ist jedoch nicht philosophische Erklärung des Geschehens. Inwieweit der Übermensch imstande ist den Knoten zu lösen, macht deutlich der Ansatz.

*„Weg führte ich euch von diesen Fabelliedern, als ich euch lehrte: „der Wille ist ein Schaffender.“*

*Alles „Es war“ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall - bis der schaffende Wille dazu sagt: „aber so wollte ich es!“*

*- Bis der schaffende Wille dazu sagt: „Aber so will ich es! So werde ich´s wollen!“*

*Aber sprach er schon so? Und wann geschieht diess? Ist der Wille schon abgeschirrt von seiner eignen Thorheit?*

*Wurde der Wille sich selber schon Erlöser und Freudebringer? Verlernte er den Geist der Rache und alles Zähneknirschen?*

*Und wer lehrte ihn Versöhnung mit der Zeit, und Höheres als alle Versöhnung ist?*

*Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist -: doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?“ (Nietzsche, 1998, S181)*

Die „Erlösung“ des Willens kann nicht als eine „Versöhnung“ betrachtet werden. Die „Selbstüberwindung“ könnte derjenigen sein, die sich durch die eigene Selbstdistanzierung befehlen können und sich dadurch immer wieder selbst notwendig machen. Sie eignen sich die Vergangenheit an. Während sie sich selbst notwendig machen, wird ihre Vergangenheit unentbehrlich.

Durch den von Zarathustra entworfenen Ansatz ist die Möglichkeit einer „*Versöhnung mit der Zeit*“ noch nicht vollständig gezeigt. Dabei wird an die Rolle des Übermenschen verwiesen. Wie ist das Problem zu lösen, das die Struktur der vergehenden Zeit aufwirft? - diese Frage steht am Ende. „- *Aber an dieser Stelle seiner Rede geschah es, dass Zarathustra plötzlich innehielt und ganz einem Solchen gleich sah, der auf das Äusserste erschrickt. Mit erschrecktem Auge blickte er auf seine Jünger; sein Auge durchbohrte wie mit Pfeilen ihre Gedanken und Hintergedanken. (...)*“ (Nietzsche, 1998, S.181)

Der Übermensch, der zunächst nur proklamiert wird als eine Forderung an den Menschen, ist in seiner inneren Möglichkeit auf den Tod Gottes bezogen. Die Umkehrung des Idealismus kann sich ereignen, erst wenn das Übermenschliche - Moral, Götter und Hinterwelt - als eine Dimension der Selbstentfremdung des Menschen erkannt wird. Zarathustra sagt: „*Tot sind alle Götter; nun wollen wir, dass der Übermensch lebe*“. Und der Tod Gottes selbst, die Einsicht in die Nichtigkeit aller Idealität, ist seinerseits nur möglich dadurch, dass Zarathustra alles Lebendige befragt und allem Lebendigen ins Herz kriecht und dort den Willen zur Macht entdeckt.

Nach Nietzsche ist der Wille zur Macht das Wesen des Seienden. Es ist „wesen“ im verbalen Sinne, die Bewegtheit des Seienden gemeint und ist nicht in dem Sinne von „*essentia*“, als das stehende Gepräge des Aussehens, des Anblicks, der idea zu verstehen. Der Wille zur Macht ist alles Seiende. Es besteht eine so große Vielfalt im Aussehen der seienden Dinge. Wir unterscheiden Bereiche eben nach der Verschiedenheit des Aussehens. Wir unterscheiden Menschen, Tiere, lebendigen Pflanzen und leblosen Steine. Wir unterscheiden auch die von selbst seienden Dinge und die Gebilde, z.B. Staaten, Behausungen, Werkzeuge, und wieder solches, wie Zahl und Figur. Man wird in solcher Blickbahn nie den Willen zur Macht zu Gesicht bekommen, indem er auf die Verschiedenheit der verschieden aussehenden Dinge hinblickt. Das was zur Erkenntnis des Willens zur Macht führt ist der Hinblick auf die Bewegtheit alles kommenden und gehenden, alles steigenden und sinkenden Seienden, welche Bewegtheit Nietzsche mit dem Begriff des „*Lebens*“ anzielt. Wie schon gesagt alles Seiende ist der Wille zur Macht, aber sofern es in der Zeit ist. Das In-der-Zeit-sein als Überhöhung und Übermächtigung, als Kampf und Streit um Macht bildet die Bahn des Machtwillens. Dieser ist auf die Zukunft hin entworfen. Er will grundsätzlich das Künftige, das Mögliche, noch Offene. Der Wille zur Macht als das bewegte und zwar im Kampf bewege In-der-Zeit-sein alles Seienden ist der Macht der Zeit überantwortet, die als Zukunft dem Machtwillen den Spielraum gewährt, aber als Vergangenheit, die festliegt, seine Macht einschränkt. Der Wille ist an den Lauf der Zeit gefesselt, er kann nicht zurückwollen.

Er muss nie zurück, er muss mit ihr mitlaufen, immer nach vorwärtswollen. Im Lauf der Zeit gründet der Wille zur Macht.

Es wurde einen eigentümlichen Fundierungszusammenhang der vier Grundgedanken Nietzsches dargestellt. Im Tode Gottes gründet der Übermensch seiner Möglichkeit nach, dieser selbst im Lauf der Zeit und in der Einsicht in den Willen zur Macht. Wir finden im Nietzsches Denken den Charakter einer seltsamen Umwendung, eines merkwürdigen Zurückdenkens. Nietzsche geht vom Bedenken des binnenweltlich-Seienden zur umfangenden, umfänglichen Welt über und das stößt ihn von der metaphysischen Tradition ab. Er geht von Mensch und Gott über die Bewegtheit aller Dinge zurück ins Weltganze. Er denkt das Weltganze mit dem Gedanken der Ewigen Wiederkunft des Gleichen.

Dieser Gedanke ist nicht ganz entfaltet, er wird vielmehr angedeutet. Nietzsche wägt sich ihn kaum auszusprechen. Es ist ein geheimes Wissen. Nietzsche bleibt hinter dem Begriff zurück, er türmt immer neue Wälle um sein Geheimnis. Dieses Geheimnis seines Grundgedankens bleibt für ihn selbst im Schatten des Unheimlichen. Auf diese Weise entgeht er vielleicht erstmals der Bahn der Metaphysik und steht ratlos, weglos in einer neuen Dimension.

Die Gipfelhöhe des Denkens Zarathustra ist dort, wo noch über die Selbstübersteigerung d.h. über den Willen zur Macht hinweggestiegen wird, wo bedacht wird, was ihn selbst erst ermöglicht. Zarathustras Aufstieg zu seinem letzten Gipfel aber ist zugleich paradox erweise der Abstieg in das Tiefste. Im Denken des Tiefsten kommt Zarathustra zu seiner höchsten Höhe.

Im Denken des allesumfassenden Grundes besteht Zarathustras übermenschlichste Größe, seine letzte Verwandlung. Im Wissen um das Meer der Zeit gründet die Höhe des Übermenschen. Dieser Aufstieg Zarathustras ist der Weg des Menschen, der Aufstieg zum höchsten Menschentum, zum Übermenschen; der Aufstieg wird erträgt gegen den Geist der Schwere, den niederziehenden. Der Weg ist Weg des Schaffenden, Bahn des schaffenden Willens, der immer über sich hinausbaut.

## V. M. Foucault

Im Zentrum Foucaults Philosophie steht die Macht und das Wissen. Nach ihm ist die Macht ein Entwicklungs- und Integrationsprinzip unserer Gesellschaft. Die Macht als praktisches Prinzip muss aber irgendwie auch eine prinzipielle Bedeutung für die theoretischen Systeme des Wissens haben, wenn der Totalitätsanspruch der oben genannte Behauptung zutrifft. Macht und Wissen sind bei Foucault als Gegenstände eines fundamentalen Willensprinzips gleichgesetzt - der Wille zum Wissen ist ein Wille zur Macht. Daraus erkennen wir den nietzscheanischen Grundsatz in Foucaults Philosophie. Foucaults Philosophie ist in ihrer Grundlage eine praktische Philosophie, sie verbindet Praxis und Theorie in einem seinerseits praktischen Prinzip - dem Willen.

Foucault war wie ein Philosoph als auch Gesellschaftstheoretiker und Historiker. Er beschäftigte sich mit den ganz konkreten Problemen unserer sozialgeschichtlichen, politischen und kulturellen Wirklichkeit. Er befasste sich mit der Frage was es heute heißt, ein Mensch zu sein. Foucault glaubte, dass diese Frage nur dann beantwortet werden kann, wenn man sie vor dem Hintergrund des Menschenverständnisses vergangener Zeiten stellt. Im Gegensatz zu anderen „poststrukturalistischen“ oder „postmodernen“ Philosophen ist seine Philosophie der Sozial- und Kulturgeschichte.

Die historischen Bedingungen, deren Unbewußtheit uns dazu verleitet, unsere Existenzweise jeweils für den Inbegriff des Menschseins zu halten sind die veränderlichen Ordnungen des Wissens und der Macht. Diese anthropologischen Verallgemeinerungen sind von der geschichtsphilosophischen Reflexion auf das historische Unbewußte enthüllt, so wie sie aus unserer alltäglichen Existenz erwachsen, als Illusion, weil sie sie im Hinblick auf ganz andere, vielleicht sogar gegensätzliche Auffassungen vom Menschen relativiert. Die Problemstellung bei Foucaults geht um das menschliche Subjekt im Bedingungskreis der Macht- und Wissensgeschichte. Die theoretischen Disziplinen, mit denen sie arbeitet, sind die Archäologie, die Theorie der Diskurs- und Wissensformen und die Genealogie, d.h. die Theorie der Machtpraktiken.

Foucaults Denken ist von der Wirklichkeit irritiert, sich an der Sache selbst korrigiert und es ist nicht auf die Person, die Vorurteile, Wertschätzungen und ebenso Einsichten des Autors fixiert. Damit ist auch der Inhalt seines Denkens angesprochen. Foucault nähert sich zum postmodernen Denken mit der Auflösung des „Selbst“, es verschwindet das Subjekt. Im Prinzipiengefüge „moderner“ Philosophie spielt die Selbständigkeit einer

erkenntnisbegründenden und in ihren Handlungen autonomen Subjektivität eine entscheidende Rolle.

Wie schon erwähnt Foucault behandelt in seiner Philosophie die Begriffe Geschichte, Macht, Wissen und Subjektivität.

„*Überwachen und Strafen*“ ist ein Buch, in dem Foucault eine Geschichte moderner Disziplinar- und Strafpraktiken darstellt.

Den Gegenstandsbereich der Philosophie Foucaults ist mit dem Thema über die Sexualität als eine besondere historische Erfahrung und die drei Achsen des Wissens, der Macht und der Subjektivität bezeichnet. Zum Wissen ist die Archäologie entsprechende theoretische Zugriff, zu den Machtpraktiken die Genealogie und zur Subjektivität die Ethik. Nach Foucaults Verständnis sind die Archäologie, Genealogie und Ethik historische Disziplinen. Es ist deutlich, dass vor allem die Ethik zur eigentlichen Fächer der Philosophie gehört. Er hat alle drei unter dem Begriff der „*Problematisierung*“ in philosophischer Hinsicht zusammengefaßt. Die Genealogie der Machtpraktiken ist eine Bedingung der Möglichkeit einer Archäologie neuzeitlicher Vernunft, die das Andere der Vernunft praktisch erst „rationalisierbar“ machen. Die Episteme ist nach Foucault die Grundlage der archäologischen Sicht, d.h. das kognitive Ordnungsschema, dem alltäglichen Wissen, der Wissenschaft und der Philosophie einer Epoche zugrundeliegt. Die Ähnlichkeit ist die Episteme der Renaissance, diese des klassischen Zeitalters ist Repräsentation und diese der Moderne ist der Mensch. Ein Erkenntnisfortschritt ist in die Abfolge der Epochen, neben dem herkömmlichen Einverständnis dargestellt. Der Ablauf der Epochen ist von viele harte Brüche gekennzeichnet, ihr Abfolge ist vielmehr diskontinuierlich und die neuzeitliche Entwicklung abendländischer Rationalität stellt für ihn keine ununterbrochene Kontinuität dar. Unseres Selbstverständnisses hat sich durch die Zeitalter verändert, wir müssen aber die Herkunft unsere Auffassungen in der Vergangenheit suchen. Es ereignete sich etwas ganz Neues in dem Umbruch zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert, und zwar das Aufkommen des „*Menschen*“.

Die Erkennbarkeit der Welt gründete im Prinzip universeller Ähnlichkeit in der Zeitalter der Renaissance. Es gleichen sich die Zeichen und das Bezeichnete, die Wörter und die Dinge, aber auch die Zeichen und die Dinge untereinander. Man dachte, bis zu den kleinsten Einzelheiten des Seienden durch das Erkenntnisprinzip der Analogie vorzudringen, sich aber auch dessen Gesamtheit vergegenwärtigen zu können. Man stellte sich Gott, das Höchste Wesen, analog der Gesamtheit des Seienden vor. Eine dreigliedrige Struktur errichtet dieses

Erkenntnisprinzip. Durch ein Zwischenglied, ein vermittelndes Drittes, durch Ähnlichkeit oder natürliche Nachbarschaft sind Zeichen und Bezeichnetes miteinander verbunden.

Die Wissenschaften der Allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der ökonomischen Analyse der Reichtümer haben sich in das klassische Zeitalter auf der Grundlage seiner Episteme der Repräsentation entwickelt. Im 19. Jahrhundert treten die Philologie, die Biologie und die politische Ökonomie deren Nachfolge an, und sie brechen mit der klassischen Episteme. Sprache, Leben und Arbeit werden auf der Grundlage der modernen Episteme „*Mensch*“ zu transzendentalen Bedingungen. Sie ermöglichen die Selbsterkenntnis des Menschen.

Sprache, Leben und Arbeit treten an die Stelle der transzendentalen Subjektivität Kants. Es vervielfältigen sich die Möglichkeiten, das Verhältnis von transzendentalem Grund und das, was von ihm begründet wird, zu denken. Es bleibt jedoch die Grundstruktur des „*Menschen*“ als begründeter Begründer objektiviertes Subjekt, unterworfenen Souverän. Leistungen des Menschen sind Sprache, Leben und Arbeit. Sie überholen ihn zugleich. Es gibt zwei Folgen von dieser Einsicht, die hinter Kant zurückfallen. Das Empirische hatte Kant zwar von seinem transzendentalen Grund abhängig gemacht, jedoch so, dass beide eine Korrelation von Heterogenem darstellten. Das unendliche und das endliche Subjekt sind nicht aufeinander reduzierbar. Den objektiven Begründungszusammenhang kann als etwas bloß Vorgegebenes von einer positivistischen Wissenschaft registrieren werden und die subjektiven Leistungen auf ihn reduzieren. Eine neue Metaphysik kann sich diesen so ordnen, dass er den Menschen als einen Teil beinhaltet, der zugleich des Ganzen und seiner selbst irgendwie mächtig ist. Die Endlichkeit des Menschen entspricht seine Geschichtlichkeit.

Foucault übernimmt vor allem aber eine Grundannahme der Nietzsches Genealogie. Wenn alle Leistungen und Fähigkeiten des Menschen Äußerungen seines Machtwillens sind, dann seine subtilsten diskursiven und geistigen Leistungen sind auch. Die Diskurse sind dem Machtwillen unterworfen, der sie kontrollierend durchdringt. Der Wille zum Wissen ist ein Wille zur Macht. Der Herrschaft, der Orientierung in einer schwierigen Welt der Bosheit, der Durchsetzung eigener Interessen, der Täuschung dienen zu der Wissenschaft und dem Wissen. Der menschliche Geist neigt dazu sich auch über sich selbst zu täuschen und sich einen gewissermaßen interesselosen Willen zu „reiner“ Wahrheit vorzumachen, weil diese Einsicht und ihre geschichtstheoretischen Konsequenzen eher unangenehm sind. Wenn der menschliche Geist sich als souveränes Subjekt seiner Sprech- und Erkenntnisakte begreift, täuscht er sich ferner. Seine bewußten Erkenntnisakte unterstehen ganz den unbewußten Strukturen der Sprache.

Die Auflösung des Subjekts wird schon spürbar. Das Konzept über die „Auflösung des Subjekts“ ist von Foucault vertreten, und noch in *Der Wille zum Wissen* hieß es gut poststrukturalistisch, dass die vielfältigen Beziehungen von Macht und Widerstand

Foucault fragt nicht nach den Bedingungen für die Auflösung des Subjekts, sondern nach denen seiner souveränen Formierung, danach, wie es aus seinem Leben eigenständig ein schönes Werk zu machen vermöchte. Es sind drei Ebenen in Foucaults Ethik zu unterscheiden, das sind die jeweiligen Moralcodes, die den Individuen vorschreiben, wie sie leben sollen; ihr tatsächliches Moralverhalten, das dem Code gehorcht oder widersteht; und die Selbstpraktiken, durch die sich ein Individuum selbst als Moral Subjekt konstituiert. Man kann entweder von einer code-orientierten Moral sprechen, kraft derer sich das Moralsubjekt den präskriptiven Codes bzw. dem allgemeinen Moralgesetz unterwerfen muß, oder man kann von einer „zur Ethik orientierten Moral“ sprechen, die es den Individuen umgekehrt gestattet, souveräne Selbstpraktiken herauszubilden, die ihrerseits ein glanzvolles Leben möglich machen sollen, es hängt davon aus, wie sich die drei Ebenen zueinander verhalten. Nach Foucault ist der erste Typ von Moral der christliche, der zweite liegt der antiken Lebensführung zugrunde, wo folglich historisch zu finden sein wird, wonach Foucault fragte.

Die Macht als Strukturierung von Handlungsmöglichkeiten hat nicht mehr nur ihresgleichen zum „Gegenüber“, eine Gegen-Macht, sondern Freiheit, und zwar die des handelnden Subjekts, dessen Widerspenstigkeit die Macht ständig provoziert und das seinerseits auf deren Zugriffe in vielfältiger Weise reagieren kann. Foucault hat seinen poststrukturalistischen Versuch aufgegeben. Er hat aufgehört Macht monistisch als allumfassendes Netzwerk einer subjektlos-anonymen Kräftevielfalt zu denken. Es gibt anderes als die Macht, das sind Arbeit und Kommunikation, und auch in ihrem direkten Wirkungskreis gibt es anderes als sie, und zwar die Freiheit.

Foucault faßte moderne Macht im Grunde immer als die negative Dualität der Repression. Sofern die Macht den autonomen Handlungs- und Freiheitsspielraum der Individuen einschränkt oder gar gegen Null gehen läßt ist sie Repression. Nach Foucault hat christliche Moral das getan. Der Widerstand gegen die Einschränkung freier Individuen ist durch die Autonomie möglich.

Macht kann allerdings aber auch Inbegriff einer positiven, nicht-repressiven Dualität sein, sofern die allgemeinen ethischen Regeln - wie z.B. in der Antike - Hinweise formulieren, wie der Mensch sein Leben souverän zu gestalten vermöchte.

Aus der Perspektive des Subjekts könnten nun gleichermaßen die Machtpraktiken oder Dispositive und die Wissens- oder Diskursformationen gedacht werden. Sie können gemäß

seinen Stellungnahmen zu den Anforderungen, die sie ihm gegenüber erheben gedacht werden. Das könnte als den Sinn von dem Dreiecks Wissen-Macht-Subjekt bezeichnet werden.

An die Thematik von „*Der Wille zum Wissen*“ hat Foucault Anschluß gefunden, an die Analyse der mittelalterlichen Beichtpraktiken und des Geständniszwangs, den sie ausübten. Es kann eine zunehmende „Auflösung des Subjekts“ betrachtet werden. Diese ist nun ein historischer Prozeß, dessen Kritik eine Theorie unbeschädigter Subjektivität voraussetzt. Foucault ist von seinen vormaligen Poststrukturalismus am Ende zu einem gleichsam existentiellen „*Strukturalismus*“ gegangen. Eine „*Selbstpraktik*“, der es um eine einheitliche Strukturierung der Existenz geht ist an die Stelle der Auflösung, des Sich-Überschreitens, -Verschwendens oder -Zerstreuens des Subjekts ist dessen Einheitsarbeit getreten. Die Aufmerksamkeit des Historikers antiker Sexualität war auf sie allein gerichtet, zu dem Foucault sich schließlich entwickelt hat. Es betrifft das Existenzideal individueller Selbstmächtigkeit, das übernahm Foucault von Nietzsche und Heidegger und das verführte ihn vielleicht zu einer Idealisierung der historischen Wirklichkeit. Zuliess andere Aspekte antiker Sexualmoral vernachlässigte Foucault diesem existentiellen Aspekt. Er hat ihren Zusammenhang mit gewissen repressiven Auswirkungen politischer Macht unberücksichtigt gelassen. Die herkömmliche Ethik der Antike gründete in einem agonistischen und durchaus auch code-orientierten Wertesystem. Dieses System verschaffte sich Geltung über grausame innere und äußere Sanktionen.

„*Überwachen und Strafen*“ erwächst aus den Erfahrungen, die Foucault in den Gefängnissen machte. Sie haben ihm auch die Mängel der herkömmlichen Machttheorie bewußt gemacht. Macht ist eine produktive Disziplinierung und Umformung der Körper, sie ist nicht bloß Repression. Die politische Dimension gewann seiner neuen Machttheorie Kontur, nach und nach. Sind die bestehenden Herrschaftsverhältnisse gleichsam der politische Überbau des basalen Netzwerkes dezentrierter, lokaler, körperlicher Konfrontationen, dann kommt es darauf an, die Machtzentralen auf der Ebene dieser ihrer Möglichkeitsbedingung zu bekämpfen. Eine Subversion der „*Makrophysik*“ der Macht auf der Ebene der sie bedingenden „*Mikrophysik*“ lokaler Konfrontationen ist ein Ziel politischen Widerstandes. Macht hat kein Zentrum, es ist überall gleich wirkungsvoll, öffentlich und privat, am Ausbildungs- und Arbeitsplatz, innerhalb und außerhalb der Institutionen, überall wo man sich gerade befindet. Die Macht ist dezentriert, sie ist ein allgegenwärtiges Netz einzelner Kraftverhältnisse. Die repräsentative Demonstration, der Streik überhaupt die klassischen Widerstandsformen zentral gesteuerten politischen Kampfes sind daher abzulösen durch einen Typ individuellen

Protestes, die Dissidenz. Sie emanzipiert das innere Korrelat der Macht, den einzelnen, nicht-repräsentativen Widerstand. Jener „*infame Mensch*“, jener Diskriminierte und Ausgegrenzte, der aus dem Dunkel des gesellschaftlichen Bodensatzes hervortritt und es mit der Macht aufnimmt ist ein Prototyp des Dissidenten. Er konstituiert den Widerstand des „*Plebs*“.

Nur dort wo sie ihre nicht-diskursiven Praktiken im Verborgenen und ihre diskursiven Praktiken im Unbegriffenen ausüben kann, funktioniert die Macht ungestört. Das Verborgene und Unbegriffene aufzudecken und zu reflektieren ist die Aufgabe des Intellektuellen.

## V.1. Überwachen und Strafen

In der blutigen Gewalt grausamer Strafen, die dem Menschen ein Gedächtnis, andauernde Selbstverantwortlichkeit und soziale Verlässlichkeit gleichsam eingepreßelt haben gründet der Prozeß der Zivilisation und Moralisierung.

Die Vorstellung moralischer Schuld geht auf das Äquivalenzprinzip ökonomischer Schuld zurück. Durch das Leid, das dem Schädiger als Äquivalent für den Schaden angetan wird, den er angerichtet hat, wird der Geschädigte entschädigt. Diese Entschädigung hat eine öffentlich abschreckende Wirkung und die moralische Entschuldigung wird als öffentliches Fest der Grausamkeit und der Martern feierlich begehen.

Am Anfang von „*Überwachen und Strafen*“ ist die Schilderung einer solchen Zeremonie der Grausamkeit. Ein Mann wurde öffentlich hingerichtet, weil er ein erfolgloses Attentat auf den König verübt hatte. Er wurde brutal gequält, gevierteilt und verbrannt. So stellte die feudale Strafpraxis die geschädigte Integrität des Körpers des Souveräns wieder her, indem sie ihn durch das entsprechende Äquivalent an Martern entschädigte, das dem Körper des Delinquenten zugefügt wurde.

Der Einfluss Nietzsches Philosophie auf Foucault kann in diesem Buch gespürt werden. Foucault baut seine Genealogie der Macht auf. Er stellt der grundlegenden Ausschlußstruktur der Macht, eine andere Grundstruktur gegenüber. Diese Genealogie könnte systematisch in drei Schritten dargestellt werden. Die Ausschließung ist der erste Machttyp. Die physische Vernichtung ist seine krasseste Form, so wie sie in den absolutistischen Strafritualen und in der Hexenverfolgung praktiziert wurde. Mit der Ausschließung ist aber auch Aussetzung gemeint. Einige Beispiele dafür sind die Verbannung der Wahnsinnigen in der Renaissance, die schlicht weggeschickt wurden, und die der Leprakranken im Mittelalter, die man in Leprosorien am Stadtrand aussetzte. Es konnte auch unter Ausschließung Internierung oder Einschließung verstanden werden, so wie bei den Pestkranken praktizierte, die man isolierte, unter Quarantäne stellte, sorgfältig kontrollierte und überwachte. Als die effektivste sollte sich die zuletzt genannte Strategie der Ausübung von Macht später erweisen, denn man bedurfte hier nicht des allzu massiven Gewaltapparates der absolutistischen Strafpraxis, und außerdem war die Gefahr der zwar ausgesetzten, damit aber auch „*freien*“ Asozialen gebannt. Das Machtmodell der Peststadt war sehr effizient und half, ein differenziertes Organisations- und Kontrollwissen zu erwerben. Nach Foucault hat die spätere Entwicklung der Machtpraktiken, vor allem am Modell isolierender und differenzierender Einschließung, am Modell der Peststadt angesetzt.

Die zeremonialen Öffentlichkeit der absolutistischen Strafpraxis entsprach der Heimlichkeit der gerichtlichen Verfahren, in denen es um die Wahrheitsfindung ging. Der Angeklagte musste seine Tat bekennen. Wenn der Angeklagte das nicht tun, war er durch Marter erpreßt ein Geständnis zu machen. Dabei wird dem Körper eine dreifache Rolle zugewiesen. Seine Strafe war Züchtigung, und seine Quälerei förderte die „Wahrheit“ zutage, alles war mit dem öffentlichen Fest der Martern bezeugt und galt als „bewiesen“. Es entstand aber ein Nachteil bei einer solchen Strafpraxis und zwar, dass das zuschauende Volk gelegentlich zu unerwünschter Parteilichkeit für das Opfer und zu Aufruhr neigte.

Die „*innere Einschließung*“ normativer Integration gilt als der zweite Machttyp. Er könnte als eine transformierende Weiterführung der effektivsten Methode des ersten Machttyps begriffen werden. Es geht um eine bestimmte, auf den zunächst Ausgesonderten selbst bezogene Integration und nicht länger nur um bloße Aus- oder Einschließung. Man hat ihn aus dem sozialen Verkehr gezogen, aber man musste ihn reintegrieren, er war durch Erziehung oder Behandlung umzuformen. An die Stelle der offenen Gewalt und ihrer verschwenderischen Demonstration von Macht traten jetzt ökonomischere Strategien der Normalisierung und innerlichen Disziplinierung. Die Allgemeinheit zu verinnerlichender Normen löste die situationsgebundene Beschränktheit äußerer Gewalt ab. Dieses Model ist das Modell des modernen Asyls, das die Nachfolge der klassischen Internierungsanstalten antrat.

Die Grausamkeit und Willkür des absolutistischen Strafvollzugs war von den aufgeklärten Reformjuristen kritisiert und sie forderten dessen Humanisierung. Der feudale Souverän, der sich am Kriminellen zu rächen habe war nicht diejenige, der durch kriminelle Akte verletzt wurde, es war die demokratische Gesamtgesellschaft, die sich vor ihm schützen müsse. Die Seele ist schon Adressat des reformierten Strafrechts und nicht mehr der Körper. Die Seele gilt es umzuformen, zu beeinflussen, und den normativen Bedingungen sozialer Konformität anzupassen. Die Strafe dient gleichzeitig der Belehrung und der Abschreckung. Sie ist eine öffentliche Demonstration der Moral. Foucault ist bei der eigentlichen Thematik Nietzschescher Moralgenealogie angelangt: Moral als Werkzeug innerer Disziplinierung und Normalisierung des Menschen.

Dem vornehmen Projekt eines moralisch begründeten Strafrechts entsprachen ganz unvornehme, soziale Veränderungen. Die Landstreicherei und Diebstahl zählten in der modernen Arbeitsgesellschaft zu den schlimmsten, der Arbeitsmoral abträglichen Delikten. Umfassendere und effektivere Machtmittel waren an die Hand der Polizei und der Justiz gegeben als jene, über welche die unökonomische Gewalt des Absolutismus verfügte.

Foucault stellt die Frage warum nun, sich im 19.Jh., im Übergang vom klassischen zum modernen Zeitalter, weder das eine noch das andere Modell durchgesetzt hat, sondern ein drittes, nämlich das des Einsperrens und der Haft und wie ist es zur „*Geburt des Gefängnisses*“ gekommen. Er stellte die Frage über die Umkehrung des absolutistischen Strafmodell. Die Öffentlichkeit der Gerichtsverhandlungen bei Heimlichkeit des Strafvollzugs ist betroffen. Es ist auch der Grund betroffen über die Durchsetzung das Modell verborgener, körperlicher Zwangsgewalt trotz der moralischen Kritik der aufgeklärten Reformjuristen, für die die Strafe vor allem ein öffentliches, moralisches Zeichen war. Warum „*hat das zwanghafte, körperliche, isolierende und verheimlichende Modell der Strafgewalt das repräsentative, szenische, zeichenhafte, öffentliche und kollektive Modell verdrängt?*“ (Foucault, 1994, S.170)

Eine Durchsetzung des Gefängnismodell ist erfolgt, weil sich in ihm eine Machtwirkung entfaltetete, die sich in den anderen gesellschaftlichen Bereichen schon längst ausgestreut hatte, die Disziplinarmacht, deren Vollzugsform „*die politische Ökonomie des Körpers*“ ist (Foucault, 1994, S.37). In „*Überwachen und Strafen*“ ist es die Absicht erklärt, der Beziehung zwischen der „modernen Seele“ und der modernen Strafgewalt zu fragen. Das zeigt uns Nietzsches Einfluß. In der moderne beschäftigt sich der Richter wie mit dessen begangener Tat ebenso sehr mit der seelischen Verfassung des Angeklagten. Er arbeitet zusammen zu diesem Zwecke mit Pädagogen, Psychiatern, Psychologen und schließlich mit den Beamten der Resozialisierung. Doch hat Nietzsche deutlich die wirkliche soziale Bedeutung der moralischen Gefühle und des Gewissens, der „modernen Seele“ überschätzt. Im Grunde ist Foucaults eigentliches Thema die politische Ökonomie des Körpers. Diese gewann die Oberhand in Gestalt nicht-diskursiver Praktiken körperlicher Disziplinierung (z.B. in den Gefängnissen) gegenüber den moralischen Diskursen und der diskursiven Aussageformation des Reformrechts.

Nach Foucaults machttheoretischen Einsicht hat die Macht nicht nur negative, unterdrückende Auswirkungen und ist nicht nur Repression in Form von Ausschließung. Der zweite Machttyp verfolgt eine wie positive als auch produktive Zweck sozialer Integration. Der dritte Machttyp, die politische Ökonomie des Körpers, ist als produktive Disziplin ganz durch Positivität und Produktivität gekennzeichnet. Sein Ziel ist die Isolierung, Einschließung, Transformation und Überwachung der Körper. So führt er das Einschließungsmodell des ersten Machttyps in einer anderen Richtung.

Das idealtypische, gleichsam zu Architektur passende Modell der Disziplinarmacht ist Jeremy Benthams „*Panopticon*“. Dieses Modell besteht aus Überwachungs- und

Einschließungsanstalt, in der Einzelzellen in konzentrischen Kreisen um einen zentralen Beobachtungsturm herum angelegt sind. Der zentralen Wächter kann alle Eingeschlossenen sehen, während er unsichtbar bleibt. Wenn das Überwachungszentrum unbesetzt bleibt, die Gefangenen sehen es nicht und verhalten sich, als seien sie ständiger Beobachtung ausgesetzt. Die Gefangenen überwachen sich selbst.

Das Modell von Bentham sollte nicht nur in Gefängnissen seine Anwendung finden, sondern auch in Fabriken, Schulen, Arbeits-, Armen-, Irren- und Krankenhäusern. Die Utopie der Disziplinarmacht ist die totale Organisation und Kontrolle, Isolierung, völlige Transparenz und ständige Selbstüberwachung bei Unsichtbarkeit des alles kontrollierenden Machtzentrums.

Sie hat eine lange Vorgeschichte in der Vergangenheit. Die Räume in Kolleg, Kloster, Fabrik und Kaserne waren aufgeteilt, zerlegt, organisiert und kontrolliert worden. Die einzelnen Körper waren in einzelne Gesten, Bewegungen, Haltungen und Kräfte eingeteilt worden, um sie in einzelnen Formen, neu zu verbinden und schließlich in einen Gesamtkörper integrieren zu können, der viele Einzelkörper umfaßt. Ein Beispiel ist die Armee, die nach Erfindung der Feuerkraft zu einem strategisch integrierten, dynamischen Kräftekörper wurde. Ein anderes Beispiel ist die Fabrik als ein arbeitsteilig differenzierten und integrierten, modernen Produktionskörper betrachtet. Sie dient uns auch als ein gutes Beispiel dafür, wie die moderne Disziplinarmacht nicht nur repressive, als auch produktive, kräftesteigernde Auswirkungen hat.

Die Machtwirkungen des ersten und des zweiten Machttyps sind in dem dritten Machttyp verbunden. Der dritte Machttyp verbindet die Ausschließung und die transformierenden Integration. Die Gefangenen werden disziplinierenden Maßnahmen und einem strikten Arbeitszwang unterworfen, sie werden isoliert, aus dem sozialen Verkehr gezogen und ausgesondert. An die Stelle der Seelenarbeit des zweiten Typs treten Techniken zur Formierung der Körper. Die moralischer Normativität als Kriterium des zweiten Typs wird durch das der Normalität ersetzt. Zu der Normalisierung dienen die Disziplinartechniken.

Die Thesen, dass das Gefängnis die Delinquenz, die es zu beseitigen vorgibt, zugleich auch miterzeugt ist einer von den provokantesten Thesen Foucaults. Es dient weniger der Resozialisierung als der Erzeugung eines kriminellen Milieus, welches den Einsatz immer perfekterer Überwachungs- und Repressionsapparate allgemein legitimiert.

Ferner sind die nicht-diskursiven Praktiken körperlicher Disziplinierung im ständigen Kontakt zu den diskursiven Praktiken der Wissenschaft. Ein präzises Wissen über die Individuen ist von den isolierenden und abrichtenden Disziplinarpraktiken, besonders den

Humanwissenschaften vorgelegt. Allerdings verfügen auch die Wissenschaften über eigene Disziplinarpraktiken. Die Erzeugung und Kontrolle des Wissens, Überwachung und Anpassung der Geprüften an die gegebenen Wissensstandards bestehen im Verfahren der Prüfung. Foucault versucht seine Archäologie der Humanwissenschaften genealogisch zu reformulieren. Eine genealogische Voraussetzung für die Entstehung der Humanwissenschaften ist das berechenbare isolierte, sich selbst überwachende Disziplinarsubjekt. Deren Tätigkeit ist durchleuchtend und begrifflich synthetisierend, sie setzt die analytische Machtwirkung des Isolierens, Zerlegens und Individualisierens voraus. Angenommen, dass Subjektivierung gleichbedeutend mit Unterwerfung ist, dann ist das Subjektivität ein Produkt der Macht.

Die Disziplinarmacht hat so wie synthetisch-integrierende, als auch analytisch-isolierende Auswirkungen. In ihr verbindet sich Macht und Wissen, Ausschließung und Integration. Sie hat gleichzeitig auch noch subjektivierende und individualisierende Effekte. Aller vorgängigen Dualismen unterliegen einer Auflösung. Dualismen z.B. des Gleichen und des Anderen, der repressiven Diskurskontrolle und der anarchischen Diskursvielfalt. In deren Auflösung wird Macht zu einem tendenziell totalitären Prinzip. Dieses Prinzip wurde als produktiver *Monismus* bezeichnet. Als der eine Integrationszusammenhang produktiver Disziplin kann die Macht betrachtet werden, der die Subjektivität und Individualität der Menschen hervorbringt und nicht unterdrückt.

In seiner Genealogie des Gefängnisses will Foucault Gefahren enthüllen und bekämpfen, die bis heute nichts von ihrer Bedrohlichkeit verloren haben. Die Heutzutage im Zeitalter der elektronischen Datenverarbeitung hat die Gefahr der totalen Überwachung und Kontrolle, des „Panoptismus“ noch mehr zugenommen. Oder die Gefahr, dass sich im Untergrund der demokratischen Gesellschaft, hinter den Mauern der totalen Anstalten und im subversiven Wirkungskreis der Geheimdienste eine Macht formiert, die sich im Gegensatz zum Recht befindet (vgl. Foucault, 1994, S.286) und um so wirkungsvoller ist, je verborgener und unsichtbarer ihre nicht - diskursiven Praktiken funktionieren. Schließlich die Gefahr, dass wir für unsere ureigenste Subjektivität halten, was in Wahrheit Produkt disziplinierender und normalisierender Macht ist.

## V.2. Der Wille zum Wissen

Der erste Band des Forschungsunternehmens „*Sexualität und Wahrheit*“ ist „*Der Wille zum Wissen*“. Foucault hat ausdrücklich der deutsche Gesamttitel gewünscht. Es geht in dem Buch nicht um eine Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen, sondern darum, wie diese zum Gegenstand des Wissens wurden. Er hat die Sexualität als eine historisch besondere Erfahrung betrachtet. Ein Bereich seiner Untersuchung, wie sich die Diskurspraktiken, in denen sich „die Wissen“ formieren, mit den Praktiken der Macht verbinden. Foucaults Gesamtwerk kann mit Begriffen Wissen, Macht und Sexualität charakterisiert werden.

Die nicht-diskursiven Machtpraktiken körperlicher Disziplinierung sind vorwiegend in „*Überwachen und Strafen*“ erforscht. Es wird bei Bereits „*Der Wille zum Wissen*“ noch mit dem Titel klar, dass nun hauptsächlich diskursive, wissenserzeugende Praktiken das Thema des Buches sein werden. Es geht im ersten Buch vor allem um die Ordnung des Sichtbaren Das letztere Buch befasst sich hauptsächlich mit der Ordnung des Sagbaren. Die Zusammenhang zwischen den beiden Bücher ist die Untersuchung über den Gesamtkomplex Macht-Wissen, innerhalb dessen die Bedingungen nicht-diskursiver Sichtbarkeit und diskursiver Sagbarkeit miteinander verbunden sind.

In „*Überwachen und Strafen*“ ist sowie die nicht-diskursiven Macht, als auch der Komplex Macht-Wissen behandelt. Er hat eine zentraler Stelle, im Zusammenhang mit der Entstehung der Humanwissenschaften. In „*Der Wille zum Wissen*“ kennzeichnet Foucault das Macht-Wissen-Komplexes mit dem Begriff des Dispositivs. Er formt die begriffliche Grundlage der dritten Phase seines Werkes (Foucault, 1977, S.129). Die Einzelne Aussagen nach bestimmten Formationsregeln werden von der Diskurse verbindet. Dispositive sind machtstrategische Verknüpfungen von Diskursen und Praktiken, Wissen und Macht. In einem symmetrischen und komplementären Verhältnis standen in der ersten Phase Außen und Innen, das Andere und das Gleiche, nicht-diskursive und diskursive Praktiken.

Es werden aber in der dritten Phase beide asymmetrisch unter der übergreifenden anderen Seite zusammengefaßt. Die Dispositive der Macht umfassen Wissen und Macht, Diskurse und Praktiken. Dabei handelt es sich um einen Monismus der Macht. Es wird sichtbar die Ursache klar, wegen der die Machtpraktiken die diskursive Ordnung des Wissens beinhalten. Der Wille zum Wissen ist ein Wille zur Macht. Beeinflusst von Nietzsches Philosophie macht Foucault das Thema Macht zum Gegenstand seines Denken.

Die „*Repressionshypothese*“ ist der Gegenstand der Kritik zu *Der Wille zum Wissen*. Macht ist nicht primär ein negatives Begriff. Sie ist nicht Herrschaft, Repression, Nein-Sagen

oder Verbieten. Marx und Freud dachten die Macht eher in diesen Bezug, als Klassenherrschaft bzw. als Unterdrückung der Sexualität. Foucault hat am Anfang selber diese Kombination vertreten, und sie gewann vor allem nach 1968 wieder eine beachtliche Anhänger. Foucault zieht jetzt jedoch Konsequenzen aus der neuen Machttheorie von „Überwachen und Strafen“ – im Gegenteil ist Macht ein Positives Begriff, dessen Produktivität darin besteht, dass es allgemein integrierende Auswirkungen hat, die soziale Wirklichkeit überhaupt erst schafft. Es tritt monistisch an die Stelle eines schöpferisch-revolutionären Subjekts, das seine Sexualität und seine wahren Bedürfnisse im Kampf gegen die Repression zu befreien versucht, eine alles umfassende Macht, die kein ihr äußerliches „Gegen“ mehr kennt.

Es wird mit dieser Kritik die Genealogie geklärt. Die Sexualität ist vielmehr einem produktiven Geständniszwang ausgesetzt als unterdrückt worden. Sie wurde in allen ihren Details ans Licht gezerrt. Sie ist nicht mehr verheimlicht und verboten. Das begehrlische Fleisch war in den mittelalterlichen Beichtpraktiken der christlichen Kirche für die Ursprung der Sündhaftigkeit gehalten. Es hatten noch die Gläubigen ihre geheimsten sexuellen Regungen zu offenbaren. Im 18. Jahrhundert weckten dann bevölkerungspolitisch-administrative Maßnahmen das Interesse für Gesundheit, Ernährung, Lebensdauer, Arbeitsfähigkeit und Fruchtbarkeit der Bevölkerung, für Daten also, die Aufmerksamkeit zunehmend auf die Sexualität lenkten. In den Institutionen der Medizin, der Pädagogik und der Psychiatrie wurde sie später bestimmt zum Brennpunkt des Interesses. Die Sexualität wurde in diesen Institutionen und den ihnen zugehörigen Wissenschaften einem Prozeß zunehmender „Diskursivierung“ unterworfen. Die „Sexualität“ ist eine historisch späte Kategorie. Sie ist erst im 19. Jahrhundert aufgetaucht und ist nichts weiter als das Produkt oder Konstrukt einer „Diskursivierung“. Sie ist Inbegriff eines umfassenden Dispositivs im Unterschied zum „Sex“, den angeblich naturhaften Akten der Lust ist. Zuzufolge der Definition dieses Begriffs verbinden sich in ihr Diskurse und Praktiken. „Vermöge eines komplexen und vielfältig wirkenden Dispositivs“ hat man „den Diskurs an den Sex angeschlossen“ (Foucault, 1977, S.29). Es wurde nach der „Repressionshypothese“ das umgekehrte behauptet, es wurde versucht den Sex aus den Diskursen auszuschließen.

Die hauptsächliche Vollzugsweise des Willens zur Macht, der sich als Wille zum Wissen behauptet ist die „Diskursivierung“.

Foucault legt sich dessen vielfältige Auswirkungen ganz im Sinne der poststrukturalistischen Methodologie zurecht. Es verbreiteten sich die diskursiven Zugriffe auf den „Sex“ und verschafften der Macht vielfältigste Stützpunkte im zu offenbarenden

Inneren der Individuen. Das Sexualitätsdispositiv kann man sich als Netz vorstellen. Es umfaßt den gesamten „*Gesellschaftskörper*“. Dieses Netz besteht aus vielfältigen, heterogenen Punkten und sich überkreuzenden Linien, die für die nicht-diskursiven und diskursiven, institutionellen Praktiken stehen. Die „Sexualität“ ist z.B. von Erzieher, Eltern, Ärzte, Psychiater, Psychologen definiert und bearbeitet. Der alteuropäische Geständniszwang hat seinen Kulminationspunkt erreicht.

Die bereits in Überwachen und Strafen entworfene Genealogie der modernen Humanwissenschaften wurde an dieser Stelle von Foucault nochmals reformuliert. Der anhaltende Zwang, sich zu überprüfen, sich seiner selbst zu vergewissern und noch die geheimsten Regungen des Begehrens und der Lüste zu bekennen, dieser Zwang brachte die Individuen überhaupt erst in ein beständiges Verhältnis zu sich selbst. Nach Foucault entsteht hier auch der philosophische Diskurs der Moderne, der die Wahrheit in der sich selbst durchsichtigen Subjektivität sucht. Man hat die Wahrheit der Subjektivität in der Macht zu suchen, das ist die genealogische Wahrheit. Um die Menschen ihren strategischen Zielsetzungen verfügbar zu machen und zugleich nützliches Wissen über sie zu gewinnen, setzte sie allererst die individualisierenden und subjektivierenden Effekte der Begehrenshermeneutik ins Werk. Subjekt bedeutet, das (der Macht) Unterworfene, Untertan (vgl. Foucault, 1977, S.64). Dies zeigt sich deutlich vor allem an der modernen „*Medizinisierung der Wirkungen des Geständnisses*“ (Foucault, 1977, S.70). Ist das Sexuelle das Pathologische oder Pathogene, dann begründet die medizinischpsychiatrische Wahrheit über das Sexuelle ein Therapiemonopol, das auf „*Normalisierung*“ abzielt.

Aber Foucault behauptet nicht, dass die Repressionshypothese falsch sei. Sie übersieht die überaus produktiven, komplexen und daher um einiges gefährlicheren Mechanismen der Macht, sie ist nur einfach. Sie politisch gefährlich, ihr theoretische Nutzen ist eher gering. Indem sie als Freiheitspotential feiert, was in Wahrheit Produkt der Macht ist, von der sie uns befreien will, sitzt sie immer schon in der Falle. Sexualität und Subjektivität sind keine Gegenmächte der Befreiung von der Macht, sie sind ihr Bestandteil - ein Teufelskreis.

Erst mit Überwachen und Strafen beginnt eine erneute radikale Revision der Theorie. Das archäologische Bedingungsverhältnis von Wissen und Macht beginnt sich zu verändern. Die Macht scheint seit Überwachen und Strafen einen umfassenden Zusammenhang zu sein, der die wirklichen sozialen Verhältnisse erzeugt.

Der narzißtische „Gewinn des Sprechers“, der sich selber zum revolutionären Subjekt der Befreiung von der Repression aufspielt, scheint das einzige zu sein was von der Repressionshypothese übrig ist.

Die produktiven Leistungen der Macht sind sehr komplex, Foucault legt sie durch vier große strategische Komplexe dar. Diese Komplexe schließen sich zu dem einen, umfassenden Dispositiv der Sexualität zusammen – z.B. Hysterisierung des weiblichen Körpers, Pädagogisierung des kindlichen Sexes, Sozialisierung des Fortpflanzungsverhaltens und Psychiatrisierung der perversen Lust. Der Gegenstand von Praktiken, die „*um den Sex spezifische Wissens- und Machtdispositive entfalten*“ (Foucault, 1977, S.103) und so „*Sexualität*“ überhaupt erst produzieren sind die Frau, das Kind, das Paar und die Perversen.

Vor allem sind von Foucault in Überwachen und Strafen die „Disziplinen“ analysiert, die der Abrichtung einzelner Körper dienen. Ihnen stellt er nun die „*Regulierungen der Bevölkerung*“ (vgl. Foucault, 1977, S.168) zur Seite, die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem dank bevölkerungspolitischer Maßnahmen globale Auswirkungen auf den gesamten „Gesellschaftskörper“ haben. Diese beiden Techniken, die Disziplinen der Körper und die Regulierungen der Bevölkerung sind in vier Strategien verbunden. Das Sexualitätsdispositiv, das wichtigste Durchsetzungsmedium dessen, was Foucault abschließend „*Bio-Macht*“ (Foucault, 1977, S.135) nennt ist das Endergebnis der Verbindungen. Die moderne Biomacht tritt an die Stelle der alten, souveränen Todesmacht als „Macht zum Leben“.

Mit dieser Beurteilung findet die Ethnologie von Foucaults der eigenen Kultur ihren Abschluß. Die Genealogie ist eine eher hermeneutisch-interpretative Disziplin, die in Beteiligtenperspektive, ausgehend von bedrängenden Problemen der Gegenwart, zu zeigen versucht, dass und wie gegebene Diskursformationen, z.B. die der modernen Sexualwissenschaften, aus der Geschichte bestimmter Praktiken (etwa derjenigen der christlichen Pastoral) hervorgehen. Es ist von der Genealogie nach der Herkunft des modernen Begehrens- und Geständnisobjektes und der ihm zugeordneten Humanwissenschaften gefragt. Im Gegenteil zur Genealogie ist die Archäologie eine eher analytische Disziplin, die in „objektivistischer“ Beobachterperspektive die unbewußte Ordnung des Diskurses und des Wissens freilegt, deren praktische Herkunft von der Genealogie aufgezeigt wurde. Von ihr wurde aufgeklärt, dass in Wahrheit die Grundlage dessen, was für wirklich gehalten wird, nur historisch kontingente Konstruktion oder Interpretation ist. Tatsächlich ist z.B. das, was wir für unsere ureigenste Sexualität und Subjektivität halten, nichts weiter als ein willkürliches Konstrukt der Macht.

Der Wille zum Wissen ist eine „*interpretative Analytik*“ im gegenstandsbezogenen Sinne, es enthält auch deren Metatheorie, und zwar eine methodische Reflexion auf ihren Grundbegriff der Macht. Was Foucault in Überwachen und Strafen erklärt hat, sagt er es auch in Der Wille zum Wissen. Die Macht wurde bislang immer für souveränes

Herrschaftszentrum, das sein Gesetz von oben nach unten durchsetzt gehalten. Sie hat aber ein neues Gesicht. Sie ist keine Fähigkeit, kein Eigentum, kein Vermögen oder Mittel, das es einem erlaubt, irgendwelche Zwecke durchzusetzen. Macht ist der Krieg aller gegen alle. Sie ist der Gesamtzusammenhang ereignis- und augenblickshafter Konfrontationen von Körper zu Körper. Sie ist das komplexe, dezentrierte Netzwerk einzelner, lokaler, antagonistischer Kraftverhältnisse. Von unten nach oben steigt sie bis hinauf zu globalen Macht Strategien oder Gesamtdispositiven, z.B. einem Staat. Das zu einem Kraftverhältnis gehörige „Gegenüber“ der Macht, die Gegen-Macht ist der Widerstand. Der Widerstand kann sich seinerseits zu einer Globalstrategie vernetzen, z.B. zu einer Revolution. Alles ist Macht. Von Foucault entfaltete Theorie ist ein Monismus der Macht. Er beruht auf der Basis eines unendlichen, offenen Pluralismus lokaler, ungleicher und instabiler Kraftverhältnisse.

Nehmen wir das Sexualitätsdispositiv. Es vernetzen sich die Kraftverhältnisse zwischen dem Kind einerseits und Eltern, Lehrern und Ärzten andererseits mit den Kraftverhältnisse, die sich gruppieren um die Frau in ihrer Rolle der Mutter, den Perversen, in dem das Kind sich verwandeln könnte und das Paar - die Eltern als sozial-fundamentale Einheit. Es gruppieren sich diese vier Kraftfelder wiederum um die zwei Kraftzentren der Disziplinen und der Regulierungen - z.B. in der Schule, in einer psychiatrischen Behandlung, im Gesundheitsamt und in der Kaserne. Die Disziplinen und die Regulierungen fügen sich zu dem einen Funktionszusammenhang der Biomacht zusammen. In bestimmten Fällen arbeiten gesundheitspolitische, wissenschaftliche, pädagogische, juristische und polizeiliche Institutionen zusammen, sie koordinieren ihre Maßnahmen und es gibt keine zentrale Instanz, die die Vielfalt dieser Maßnahmen steuert.

Mit der Bio-Macht erinnern wir uns daran, dass der Wille zur Macht für Nietzsche Inbegriff des Lebens war. Die Macht wird in Der Wille zum Wissen als eine Einheit gedacht. Sie umfaßt eine heterogene Vielheit von Kräfteverhältnissen. Gerade dies aber ist die Struktur von Nietzsches später Metaphysik des Willens zur Macht. Hier muss ich noch mal wiederholen, dass Foucaults Werk stark von Nietzsches Philosophie beeinflusst ist. Von Anfang war sichtig der Einfluss von Nietzsches pessimistischem Frühwerk, von der Philosophie des Dionysischen und des Apollinischen. Foucault hat das Thema der Endlichkeit des Menschen in das seines Endes umformuliert. Er hat sich dabei an Nietzsches Diktum vom Tode Gottes orientiert, der zugleich den Tod des Menschen herbeiruft, hat die Welt doch nun ihr sinnstiftendes Zentrum verloren. Eine radikale Dezentrierung des posttheologisch-anthropozentrischen Weltbildes ist hier der Tod des Menschen. Foucault wiederholt Nietzsches aufklärerisch-positivistische Phase und wendete sich dann dessen Genealogie

moderner Machtverhältnisse zu. Es ist auch der Einfluß Nietzsches spätes Werk spürbar indem er an die Metaphysik des Willens zur Macht anknüpft.

Foucault suchte eine Antwort auf seine Frage nach dem Wesen moderner Macht in der Sexualität und nicht in die Politik, das Recht oder die Ökonomie. Es gibt zwei einander entgegengesetzte Grundmotive, ein frühes und ein späteres. Für das eine Motiv ist die Sexualität etwas, was sich außerhalb der herrschenden Kultur befindet, und sie ist als solche durch dessen Ausschluß charakterisiert. Im Gegenteil ist für das andere Motiv die Sexualität als Dispositiv geradezu Inbegriff der herrschenden Kultur, mit deren Ethnologie Foucault sich beschäftigte. Das ist deutlich ein Widerspruch.

Die menschliche Geschlechtlichkeit stellt etwas wie ein anthropologisches Prinzip dar, weil sie bis in die feinsten Verästelungen seines Geistes hineinreicht. Nietzsche hatte von seinem hierin Freud antizipierenden Lehrer Schopenhauer gelernt. Es gehörte zum Dionysischen eine sexuelle Lust, deren eruptive Gewalt die wohlgestaltete Oberfläche apollinischer Kulturleistungen zum Einsturz zu bringen droht. Für Foucault war die dionysische „Welt der Lust“, neben dem Wahnsinn und dem Traum, das Andere der allzu apollinischen - d.h. bloß rationalistischen, weil vom Dionysischen abgetrennten - Kultur des Abendlandes. Foucault hatte eine Untersuchung über die Sexualität in Aussicht gestellt, und zwar als eine „der großen nietzscheanischen Forschungen“, die es fortzusetzen gelte. Man muss versuchen zu verstehen, wie die westliche Kultur mit ihrem Anderen, mit ihren möglichen Alternativen, also mit dem umgeht, was sie in Frage stellt, wenn man sie verstehen will. In diesem Sinn, das was die „Geschichte des Wahnsinns“ begonnen hatte, setzt die „Geschichte der Sexualität“ fort.

Das Thema Sexualität hat die Themen Wahnsinn und Traum erstmals übertroffen. Foucault behauptet, es sei heute einzig noch die Sexualität, die die von Tod und Endlichkeit umgrenzte Leere ausfüllen kann, in die der Mensch nach dem Tode Gottes „geworfen“ sei. Es wird eine „Überschreitung“ der Grenze, eine Überschreitung hin zum Anderen auch möglich. Foucaults betrifft auch das Thema der „Diskursivierung“ der Sexualität. Nun ist die Sexualität nicht mehr nur ein, sondern das Andere der diskursiven Ordnung unserer Kultur. Man kann sie verstehen, wenn man zu verstehen versucht, wie sie mit diesem ihr gegenüber Anderen umgeht.

Foucaults strukturalistisch-positivistische Wende führt dann aus einer ganz anderen Perspektive zu einem ähnlichen Ergebnis. Der unbeteiligte, dem beobachteten Geschehen gegenüber äußerliche Beobachter nimmt primär die Außenseite der Dinge wahr. Für das „Objekt“ Mensch ist das seinen Körper. Die Sexualität ist eine von seiner elementarsten

Äußerung wie der Selbsterhaltungstrieb - Hunger und Durst. Es heißt für die positivistisch-historistische Machttheorie, dass die Macht in ihren nicht-diskursiven Zugriffen auf die Außenseite des Menschen, auf seinen Körper und seine Sexualität, studiert wird.

Im Bezug zu den Macht-Wissen-Komplex ließ sich zeigen, dass die Sexualität von je her auch den Machtpraktiken der „*Diskursivierung*“ unterworfen war. Es kommt an dieser Stelle zum einen Umschlag. Das Andere diskursivierender Macht ist nicht der Sexualität. Sie ist ihr Subjekt, Inbegriff und nicht deren Zweck oder Objekt. Als Dispositiv umfaßt sie die Disziplinierung einzelner Körper und die Diskursivierung individualisierten Bewußtseins. Die Disziplinierung einzelner Körper verbindet sie regulierend mit dem Ganzen einer Bevölkerung und die Diskursivierung individualisierten Bewußtseins erlegt sie einen permanenten Geständniszwang auf. Auf Eigentum an Grund und Boden und auf angehäuften Reichtümern beruhte die alte Souveränitätsmacht. Dementgegen, der Körper und seine Kräfte, die als Arbeitskräfte inzwischen ja auch zum Motor der Expansion kapitalistischer Produktivität wurden, sind Zwecke des modernen Sexualitätsdispositivs. Das einst Andere, die Sexualität hat sich jetzt als Integrationsprinzip des Gleichen entlarvt. Ein ihm gegenüber Anderes läßt sich kaum mehr ausmachen, handle es sich nun um die dionysische Welt der Lust oder um den Wahnsinn.

Es geht nur um einen angeblichen Widerspruch. Foucault drückt das eine auf der heimlichen Grundlage des anderen aus. Durch die anzustrebende Welt dionysischer Lust, die apollinische Welt diskursiver Differenzierung und Ordnung, die es zu bekämpfen gilt, sofern sie nur dies und nichts anderes ist, wird deutlich, dass Foucaults Werk doch von Nietzsches Dualismus beeinflusst ist. Auf einer Seite entspricht diese Zweiteilung diejenige zwischen der bedrohlichen Ereignishaftigkeit und Materialität des Diskurses und auf anderer Seite entspricht diese Zweiteilung der repressiven Diskurskontrolle. Es entstehen aber Fragen, die die Wende zum vorgeblichen Monismus der Macht betreffen. Eine ist was Prä-Subjektive, das Prä-Diskursive und Prä-Individuelle ist, das da diskursiviert, subjektiviert und individualisiert wird, wenn sich die Macht als Subjektivierung, Diskursivierung und Individualisierung vollzieht. Eine andere Formulierung der Frage wäre: Von woher soll noch ein Widerstand gegen die totale Macht der Disziplinen, des Sexualitätsdispositivs und der Biomacht möglich sein? Wir finden die Antwort wenn Foucault sagt, dass Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren ist, sondern es ist die Körper und die Lüste. (vgl. Foucault, 1977). Während „*die Körper und die Lüste*“ das „*Außen*“ des Sexualitätsdispositivs darstellen, ist das Sex-Begehren ein Teil von ihm. Folglich sind „*die Körper und die Lüste*“ das, was subjektiviert, individualisiert, diskursiviert und „denaturalisiert“ wird. Seine prädiskursiv-anarchische Welt

ist die verschwiegene Voraussetzung des angeblichen Monismus „diskursivierender“ Macht. Es wird aber nicht klar, wenn nicht Begehren, Sex oder Sexualität, was unter „den Körpern und den Lüsten“ zu verstehen ist. Das ganz Andere gibt es also doch. Das heißt aber auch: *Der Wille zum Wissen* ist entgegen seiner bewußten Zielsetzung im Grunde die Repressionstheorie geblieben, die es zu bekämpfen galt. Die prädiskursiv-anarchische Welt „der Körper und der Lüste“ wurde von der diskursiven Ordnung der Macht unterdrückt. Ein Dualismus ist als begriffliche Grundlage der späteren Machttheorie geblieben.

Foucaults Machttheorie übt eine sehr große Faszination auf viele aus. Der (Selbst-)Kritik als bloßer Umkehrung gelingt es nämlich nicht, sich von den Prämissen dessen zu lösen, was da zur Kritik steht. Der tragische Dualismus des frühen Nietzsche hat alle Versuche der Flucht vor ihm stets wieder eingeholt.

## VI. Schlussfolgerung

Die Philosophie ist als allgemeine Wissenschaft immer schon auch eine allgemeine Wissenschaft vom Menschen. Als allgemeine Wissenschaft vom Menschen versteht sich die Philosophie wegen ihrer traditionellen Problemorientierung auf Grundlagen und Grundfragen der Humanexistenz, ihrer Herkunft, Gegenwart und Zukunft. Philosophie lagert sich eng an die philosophische Anthropologie an. Wir Menschen sind sowohl Individuen, als auch gesellschaftlich organisiert. Um die gesellschaftliche Organisiertheit des Menschen zu erfassen, ist es notwendig gesellschaftstheoretische Elemente, Elemente der Sozialphilosophie, miteinfließen zu lassen. Die Frage nach dem Menschen zu stellen, heißt immer auch begreifen, in welcher Zeit diese Frage gestellt wird. Die Menschenfrage führt uns wie ein roter Faden durch die Philosophiegeschichte. Sie ist immer unter einem anderen Blickwinkel gestellt worden, weil sich die geschichtliche Situation des Menschen verändert hat und auch weiterhin verändert. Im 21. Jhd. wird der Begriff des Menschen angesichts der informations- und gentechnologischen Durchdringung von Lebenswelten, vor dem Hintergrund ihrer ökonomischen und soziokulturellen Restrukturierung durch Modernisierungs- und Globalisierungsprozesse, sich verändert. Der Mensch verliert seiner Identität. Sie zerfällt. Dieses Fehlen der Identität führt zum Tod des Menschen. Im 21. Jh. sehen wir, dass schon Nietzsche und Foucault diese Prozesse gespürt haben, die damals entstanden und heute in ihrer Blütezeit sind.

Der Begriff des Übermenschen steht dafür, dass der Mensch aus sich etwas hervorbringt, was ihn weiterbringt. Ein Gestalten der eigenen Geschichte. Er stellt sich so über sich selbst. Wenn wir aus uns selber etwas machen wollen, müssen wir aus uns herausgehen. Nietzsche hat den Übermenschen als gattungsgeschichtliches Experiment des Lebewesens Mensch verstehen wollen, dass sich durch seine historisch gewachsenen Fähigkeiten in die Lage versetzt hat, seine eigene Existenz eigentätig, bewusst und unabhängig von Instinkten und Trieben hervorzubringen. Nietzsche meinte aber, wenn der Mensch sein eigenes Leben aus sich aktiv tätig hervorbringt und konstruiert, dann muss er sich in bestimmten Situationen dieses Tuns über sich selber stellen. Der Mensch geht über sich selbst hinaus, indem er seine eigene Lebensvoraussetzung konstruiert oder hervorbringt, aus sich etwas macht. Was bei Nietzsche mit dem Begriff des Übermenschen gekennzeichnet wird, resultiert aus der Überlegung, dass die schaffende Instanz immer über dem Geschaffenen steht. Wenn der Mensch Schöpfer seiner selbst ist, dann muss er sich auch in diesem Akt der Selbstschöpfung über sich selber stellen.

Foucault ist gegen alle Gesamt-Theoretisierungen. Er versucht zu vermeiden das Modell der totalen Analysen und er kritisiert die Systematisierung. Obwohl seine Werke kein System einsetzen, es liegt eine Zusammenhang zugrunde. Seine Werke sind stark von Nietzsche und sein Standpunkt zur Geschichte beeinflusst. Er stellt ein Konzept von der Geschichte dar, die Genealogie genannt ist. Im Gegenteil zu Historiker, die eine Linie von der Unvermeidlichkeit verfolgen, Foucault trennt die Vergangenheit von der Gegenwart, und als er zeigt wie fremd die Vergangenheit ist, macht die Gegenwart relativ und reduziert die Legitimität der Gegenwart.

In den drei Zeitabschnitten Renaissance, Klassik und Moderne rücken den Menschen ins Zentrum der Reflexion. Das entsprechende Denken der Moderne ist das anthropologische Denken. Deswegen ist die philosophische Anthropologie für das Thema relevant und habe ich einige philosophisch – anthropologische Gesichtspunkten im Kapitel II. Erläutert.

Erst in der Moderne ist der Mensch sowohl transzendentes, absolutes Subjekt und zugleich privilegiertes Objekt. Der Mensch ist Grundlage und Bedingtes, empirisch und transzendental. Die Bedingungen der Erkenntnis beziehen sich nicht mehr auf ein feststehendes Ordnungssystem, sondern auf jenen Menschen, der nun selber empirischer Inhalt der Erkenntnis geworden ist. Damit ist auch die Endlichkeit des Menschen Grundlage des anthropologischen Denkens. Es vereinnahmt alles andere unter sein Denken, das zwar auf Erfahrungen des Lebens, der Arbeit, der Sprache fußt, aber keinerlei Anspruch hat, sich auf ewige Wahrheiten zu berufen. Entscheidende Frage der Philosophie der Moderne ist in dieser Hinsicht: „Wie kann der Mensch jenes Leben sein, dessen Gründe alles, was seiner Erfahrung unmittelbar gegeben ist, unendlich überschreiten?“ Versucht der Mensch sich zu denken, so stößt er dabei auf das Andere, das An-sich, das Unbewußte, was er unter der Form des Für-sich zu reflektieren versucht. Foucault hält diese Art des Denkens für anthropologischen Dogmatismus, dem er ebenso zu begegnen versucht, wie dem damit einhergehenden Humanismus.

Ausgangspunkt für die Möglichkeit, ein Ende des Menschen zu denken, liegt für Foucault in Nietzsches Diagnose vom Tod Gottes. Für diese Feststellung Nietzsches ist die Aufklärung verantwortlich, mit deren Rationalitätskonzept unter der Formel des Todes Gottes das traditionelle Sinn-stiftungs- und Deutungspotential abendländischen Denkens zerbricht. Mit dem Ende des Platonismus bzw. des Christentums existieren keine festen Orientierungsschemata mehr, die den Verlust der Metaphysik kompensieren könnten.

Die Transzendentalität der anthropologischen Konstruktion stützt sich auf eine tote Transzendenz. Somit verkündet Foucault den Tod des Menschen, der da zu verschwinden

scheint, wo ihn seine eigenen Wissenschaften (Humanwissenschaften) an der Wurzel zu packen versuchen. Der nun von Nietzsche erhoffte Aufstieg des Übermenschen ist so nicht als eine Vergöttlichung des Menschen zu verstehen, sondern bewegt sich eher in der Sphäre eines Menschen, der es verstanden hat, vom alten Bild Gottes restlos Abstand zu gewinnen. Im Gefolge Nietzsches verschwindet für Foucault mit dem Menschen auch die Rede von dem Subjekt, der Wahrheit, der Vernunft und dem Humanismus.

Wenn für Nietzsche noch so etwas wie Wahrheit Relevanz hat, so lediglich als eine Bezeichnung für einen Prozeß ohne Ende. Wie um die Wahrheit, steht es um das Subjekt und die Vernunft. Sie gelten nur noch unter der großen Bewegung des Willens zur Macht. Es sind Erfindungen und Hilfskonstrukte, die von Nietzsche lediglich in Bezug auf die Durchsetzung des Machtwillens ihre Berechtigung haben. Der zunehmend einem immer ausgeklügelteren Wissen unterworfenen Körper scheint durch eine Seele ergänzt, die die einzelnen Körper in den politischen Körper integriert und zudem der Macht eine weitere Zugriffssphäre eröffnet.

Die Seelengenealogie Foucaults erweist der von Platonismus über das Christentum bis zum Humanismus der Moderne üblichen Rede vom Körper als dem Gefängnis der Seele eine geradezu umkehrende Absage. Da sich Foucaults Analyse immer auf die Realität des Körperlichen stützt, läßt sie keine Seele, keinen Geist, kein Denken zu, das nicht in physischen Wirkungen gründet.

Durchgängig kreist das Werk Foucaults um die Interessensschwerpunkte Wissen-Macht-Subjekt.

Die Analyse der „Überwachen und Strafen“ ist die Analyse der spezifischen Komplexe „Macht - Wissen“, der Strategien der Macht und der diskursiven Praktiken, deren Zusammenwirkung einige oder andere Herangehensweisen zur Erkenntnis des Menschen bestimmt.

Es geht bis „Sexualität und Wahrheit“ um das Verschwinden des Subjekts und später um die verschiedenen Weisen von Subjektkonstituierung. Es ist ein Hauptdifferenz-Punkt zwischen Foucault und Nietzsche. Kommt bei Nietzsche Macht immer als unverzichtbar und jenseits des Utilitarismus vor, je größer ihr Stil desto besser, so ist in Foucaults Arbeiten nicht von der „bösen“ Macht die Rede, aber es schwingt immer der Aufruf zur Subversion, Umverteilung oder Verkleinerung der Macht darin mit.

Wie schon erwähnt, die Formierung des gegenwärtigen Mensch motiviert die Auswahl des Themas. Mein Ziel war den Menschenbegriff zu erforschen. Ich habe es gemacht als ich zu erst relevante Begriffe zum besseren Verständnis des Menschenbegriffes darstellte und zwar – Mensch, Gesellschaft, Arbeit, Vernunft, Freiheit. Sie haben einen Zusammenhang mit der

Menschenbegriffes und sind seine Charakteristiken. Der Mensch hat eine Vielzahl von Formeln erfunden, um seine Außerordentlichkeit zu beweisen, um sich von allen anderen Lebewesen zu distanzieren. Er macht das auch durch diese Begriffe. Wir sehen ihre Anwesenheit und Bedeutung auch bei Nietzsche und Foucault.

Der Auswahl von Nietzsche und Foucault habe ich gemacht, weil die beiden Philosophen Übergangsfiguren sind. Wir können der Wandlung des Menschenbegriffes in der Moderne betrachten und auch ein Überblick zur Postmoderne bekommen.

Nietzsche zerstört der alten Begriff des Menschen, aber es besteht bei ihm ein Menschenbegriff, es gibt Charakteristiken, die den Übermenschen als Mensch definieren.

Foucault zerstört den Begriff selbst. Nach ihm kann es kein Menschenbegriffs definiert werden.

Es besteht eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen Nietzsche und Foucault. Nietzsche und Foucault sind praktisch zum einzelnen, konkreten Mensch orientiert. Ihr Hauptkonzeption über den Mensch steht im Gegensatz zu der Klassischen. Es tritt bei den beiden eine Dezentralisierung des Menschen. Diese ist aber keine vollkommene Dezentralisierung, bei Foucault ist mehr zu betrachten als bei Nietzsche. Die Vernunft ist nicht mehr ein Zentrum. Die Vernunft ist bei Nietzsche nur ein Mittel des Menschen um den Willen zur Macht zu verwirklichen. Nietzsche ist in seine Kritik zur Vernunft näher zu Hegelianische Idealismus. Er kritisiert den Totalitarismus im Namen des Subjekt. Das Idealismus verschwindet, es bestehen keine Ideale, deswegen können sie nicht kritisiert werden. Bei Foucault geht der Subjekt im Hintergrund, der Mensch ist kein Subjekt mehr. Die Ergebnisse von menschlichen Handlungen werden ihm fremd, was zum ein Blick ins postmodernen Denken führt. Foucault ist näher zum Postmoderne. Die Kultur ist die bewegende Kraft bei Foucault, der Mensch ist ihr Imperative unterstellt. Während der Subjekt verschwindet, die Kultur wird zum Subjekt.

Beim lesen der Texte prüfen wir was die Damaligen Autoren über den Menschen halten und was diese Thesen für uns heute bedeuten. Ich habe der Menschenbegriff im Zeitverlauf verfolgt und seine Bedeutung für Nietzsche und Foucault erläutert. Ich habe einige Schlußfolgerungen erreicht aber es besteht keine vollständigkeit dieses Thema und es ist viel mehr zu erforschen geblieben.

## VII. Literaturverzeichnis:

- Foucault, M.: Überwachen und Strafen, F.a.M. 1994
- Foucault, M.: Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit, Bd. I, F.a.M. 1977
- Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, München 1998
  
- Arendt, H.: Vita activa oder Vom tätigen Leben, Stuttgart, Kohlhammer 1960
- Aristoteles: Metaphysik in: Philosophische Bibliothek, Bd. III, Leipzig 1904
- Aristoteles: Politik, Hamburg 1958
- Bochenski, J. M.: Wege zum philosophischen Denken, Einführung in die Grundbegriffe, Freiburg, Basel, Wien 1991
- Engels, F.: Anteil der Arbeit an der Menschenwerdung des Affens in: MEW, Bd. XX, Berlin 1962
- Fink-Eitel, H.: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg 1997
- Gehlen, A.: Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden 1978
- Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriss in: Werke, Bd. VII, F.a.M. 1970
- Herder, J. G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Leipzig 1901
- Kant, I.: Logik. Einleitung in: Kants Werke, Bd. IX, Berlin 1986
- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft in: Immanuel Kant Werke in zehn Bänden, Bd. IV, Darmstadt 1968
- Landmann, M., Philosophische Anthropologie, Berlin, New York 1982
- Löwith, K., Nietzsche in: Sämtliche Schriften, Bd. IV, 1987
- Martens, E./Schnädelbach, H., Philosophie. Ein Grundkurs, B.I, Hamburg 1994 a
- Martens, E./Schnädelbach, H., Philosophie. Ein Grundkurs, B.II, 1994 b
- Marx, K., Kapital, Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie in: MEW, Bd. I, Berlin 1962
- Mittelstraß, J.: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. I, 1980
- Mittelstraß, J.: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. II, 1984
- Mittelstraß, J.: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. III, 1995
- Mittelstraß, J.: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. I., 1996
- Oelmüller, W./Dölle, R., Diskurs: Mensch in: Philosophische Arbeitsbücher 7, Paderborn 1993

- Platon, Alkibiades: in Sämtliche Dialoge, Bd. III von Apelt, O., Hamburg 1988
- Platon, Protagoras: in Sämtliche Dialoge, Bd. I von Apelt, O., Hamburg 1988
- Platon, Theätet: in Sämtliche Dialoge, Bd. IV von Apelt, O., Hamburg 1988
- Platon, Der Staat: in Sämtliche Dialoge, Bd. V von Apelt, O., Hamburg 1988
- Ritter, J.: Historische Wörterbuch der Philosophie, Bd.I, Basel 1971
- Ritter, J.: Historische Wörterbuch der Philosophie, Bd.II, Basel 1972
- Ritter, J.: Historische Wörterbuch der Philosophie, Bd.III, Basel 1974
- Ritter, J.: Historische Wörterbuch der Philosophie, Bd.V, Basel 1980
- Ritter, J.: Historische Wörterbuch der Philosophie, Bd.XI, Basel 2001
- Scheler, M., Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern und München 1983
- Sarup, M.: An Introductory guide to post-structuralism and postmodernism, Harvest Wheatsheaf 1998
- The Oxford Companion to philosophy, edited by Ted Honderich, Oxford New York 1995
- Welsch, W., Vernunft, F.a.M. 1995

# Lebenslauf

Name: Inna Jan Kostova

Geburtsdatum, -ort: 22.02.1981; Sofia, Bulgarien

Staatsbürgerschaft: Bulgarien

E-mail: [kostovaina@yahoo.com](mailto:kostovaina@yahoo.com)

Familienstand: ledig

Religion: griechisch-orthodox

Ausbildung: 1987 - 1998 Grundschule und Gymnasium in Sofia,  
Abschluß mit „gut“ (der Matura entsprechend)

1999 3 Semester Deutsch-Hochschulkurs an der Universität Wien

seit 03/2001 Studium der Philosophie an der Universität Wien

Muttersprache: Bulgarisch

Sonstige Sprachen: Deutsch in Wort und Schrift

Englisch in Wort und Schrift