

# VIERTER TEIL

## KOMMENTAR

### I. Zur Struktur und zum Inhalt des Werkes

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

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

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

---

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

<sup>2</sup> Vgl. hierzu das Vorwort des Herausgebers.

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

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

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

## 1. Zur Autorität des Handelns

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

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

---

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

<sup>4</sup> Vgl. Müller, M., *Symbolos*, 38.

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

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

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

<sup>7</sup> Zu Max Müllers Verständnis von Symbol, vgl. Symbolos, 7f.



diert wird. Auf ihren Charakter einer *analogia historica* wird lediglich hingewiesen.<sup>8</sup>

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

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

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

---

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

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



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

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

## 2. Zur Frömmigkeit des Denkens

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>11</sup> Vgl. Heidegger, M., La remontée au fondement de la métaphysique, in: *Was ist Metaphysik*, Bonn <sup>2</sup>1943.



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

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

---

<sup>12</sup> Zur Antinomie von Glaube und Denken vgl. Heidegger, M., Über den Humanismus.

analoger Parallelität zu Augustins Verständnis des geschichtlichen Gottes.<sup>13</sup>

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

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

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

---

<sup>13</sup> Vgl. hierzu Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Mainz <sup>7</sup>1979, 148-160. Löwith zeigt hier auf, wie erstmals durch das Christentum ein zyklisches Weltbild aufgebrochen wird und (v.a. bei und durch Augustin) ein lineares geschichtliches Denken auftaucht.

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

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

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

### 3. Zur Würde des Seins

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



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

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

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

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

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

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

---

<sup>15</sup> Vgl. nochmals die landläufige Bedeutung von *compromittere* als 'in Verlegenheit bringen'.

<sup>16</sup> Vgl. Guardini, R., *Die Lebensalter*, Würzburg <sup>4</sup>1957.

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

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

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

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



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

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

### 1. Vorbemerkung

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>20</sup> Vgl. hierzu seine Schilderungen in: Auseinandersetzung als Versöhnung, 52ff.

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

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

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

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

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

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



„So liegt im Istsagen zugleich Wahrsein, Wirklichsein und Gründigsein neben dem Einessein, Identischsein. Dieses 'Wahrheitsagen' gehört wesentlich zum 'Istsagen'“<sup>21</sup>.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

- a) nach den Formen der Kategorien (*κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν*)
- b) nach Vermögen und Wirklichkeit (*κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν*)
- c) als wahr oder falsch (*ὡς ἀληθές καὶ ψευδός*).<sup>23</sup>

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

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

---

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

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

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

<sup>26</sup> Vgl. Aristoteles Met. 1051b. Auch nach der Mitschrift von Max Müller hat Heidegger diese Stelle vom „ὅν ὡς ἀληθές“ als „κυριώτατα ὄν“ mit „Wahrsein=eigentlichstes Sein“ übersetzt und sich damit gegen eine Interpretation W. Jägers gestellt. Hier komme der antike Seinsbegriff zum eigentlichsten Ausdruck.

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

<sup>28</sup> Vgl. Kant, I., KrV B 106 (III, 93).

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



Analogie<sup>30</sup> als dem methodischen Prinzip der Substanzbücher (Ζ, Η, Θ), werden Grundbegriffe wie δύναμις und ἐνέργεια nicht mehr durch Rückbezug auf eine 'erste' δύναμις oder ἐνέργεια definiert und haben somit keinen Oberbegriff, sondern verhält sich δύναμις als x zu ἐνέργεια als y wie der Marmorblock zur Bildsäule.<sup>31</sup> Es werden also allein an in der Erfahrung ausgewiesenen Gegenstandspaaren Gemeinsamkeiten im Seinscharakter und ihre Beziehung angesprochen, wodurch eine Strukturierung des Seins bewerkstelligt wird.

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

---

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

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

<sup>31</sup> Zu diesem Beispiel, vgl. Met. 1065 b 24.

<sup>32</sup> Vgl. hierzu auch: Hartmann, N., Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim <sup>2</sup>1948.

<sup>33</sup> Vgl. Met. 1017 b 1; 1051 b 1ff.; 1069 b 16.

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

demnach zunächst eine Bewegung von dem der Möglichkeit nach Seienden zu dem der Wirklichkeit nach Seienden.<sup>35</sup>

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

Damit kennt Aristoteles zwei Seinsbegriffe, nämlich

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

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

#### α) δύναμις

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

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

---

<sup>35</sup> Vgl. De gen. et corr. I 5, 320 a 13.

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

<sup>37</sup> Vgl. Met. 1019 a 15f.

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

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

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

## β) ἐνέργεια

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

<sup>48</sup> „Kurz gesagt, weil sich energeia zu ergon verhält wie entelechia zu telos, deshalb stimmen, wenn ergon und telos gleichbedeutend sind, auch energeia und entelechia überein.“ Berti, E., *Der Begriff der Wirklichkeit*, 295.

<sup>49</sup> Vgl. u.a. Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 112.

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

<sup>51</sup> Vgl. *Met.* 1017 b 2.

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

#### γ) Die Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit

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

<sup>52</sup> Vgl. hierzu die ganze Argumentation in Met. A (1069 a 16 - 1076 a 42).

<sup>53</sup> Vgl. Met. 1072 b 16ff.

<sup>54</sup> Vgl. Met. 1072 b 26f.

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

Aristoteles die Wirklichkeit in dreifachem Sinn früher als die Möglichkeit, nämlich dem Wort nach (λογῷ), der Zeit nach (χρονῷ) und dem Wesen nach (οὐσιῳ).<sup>56</sup>

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

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

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

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

---

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

<sup>57</sup> Vgl. Met. 1049 b 12ff.

<sup>58</sup> Vgl. Met. 1049 b 17ff.



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

## b) Heideggers Rezeption der aristotelischen Metaphysik

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

„So ist das Buch  $\Theta$  der aristotelischen Metaphysik dasjenige, worin das Sein des eigentlichen Seienden abgehandelt wird.“<sup>62</sup>

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

---

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

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

<sup>61</sup> Vgl. Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1-3*, 33.

<sup>62</sup> Heidegger, M., *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 79.

<sup>63</sup> Ebd. 79.

<sup>64</sup> Ebd. 71.

dersetzung mit Kant auf der einen und den sog. Megarikern auf der anderen Seite.<sup>65</sup>

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

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

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

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

<sup>65</sup> Vgl. Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3.

<sup>66</sup> Vgl. ebd. 9.3.

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

<sup>68</sup> Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, 10

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

wächst der Möglichkeit als δύναμις die leitende Bedeutung von: Ausgang sein für einen Umschlag. Für δύναμις können daher Worte stehen wie: Kraft, Fähigkeit, Kunst, Begabung, Vermögen, Befähigung, Eignung, Geschicklichkeit, Gewalt, Macht.<sup>70</sup> Formal ist mit δύναμις also ein Können ausgedrückt, das die Voraussetzung für dessen Verwirklichung darstellt. Daher liegt für Heidegger in der δύναμις auch das Moment des Unterwegs-zu.<sup>71</sup> Heidegger erkennt zwar in diesem ausgerichteten Streben nach etwas und in der zu ihrem Vollzug gehörigen Entscheidung die Kontingenz und innere Endlichkeit der δύναμις, läßt die Möglichkeit aber nicht in der Wirklichkeit aufgehen und betont wie Aristoteles den Seinscharakter der Möglichkeit. Demgegenüber ist für die sog. Megariker<sup>72</sup> nur das Vorhandene, das Anwesende seiend, also ein Vermögen nur dann vorhanden und wirklich, wenn es sich verwirklicht und im Vollzug begriffen ist. Baumeister existieren demnach nur, wenn sie im Bauen begriffen sind. Hiergegen wendet Aristoteles ein, daß auch eine nicht ausgeübte δύναμις vorhanden ist. Denn der Nichtvollzug der δύναμις meint nicht Abwesenheit, schließlich verliert der Vermögende im Nichtvollzug nicht das Vermögen (bspw. zum Bauen).

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

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

<sup>71</sup> Vgl. Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, 100.

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



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

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

Heidegger geht an dieser Stelle zwar nicht näher auf die aristotelische Priorität der Wirklichkeit vor der Möglichkeit ein, er bestätigt in seiner Rezeption der aristotelischen Begriffe δύναμις und ἐνέργεια jedoch jenes Verständnis, welches er bereits in *Sein und Zeit* (1927) in anderem Kontext präsentierte. In dieser als existenzielle Analytik apostrophierten Fundamentalontologie<sup>74</sup> versteht er nämlich die Möglichkeit als Existenzial und als „die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins“ (*Sein und Zeit*, 143f.). Daher ist für ihn das Dasein primär ein Möglichsein und nicht nur ein Vorhandensein, womit er den Boden für Sartres Diktum: „die Existenz kommt vor der Essenz“<sup>75</sup> bereitet. Mit seiner axiomatischen Aussage „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“ (*Sein und Zeit*, 38) legt Heidegger auch die philosophische Grundlage, auf der Max Müller schließlich seine eigenen Überlegungen zur Anthropologie, aber auch zur politischen Philosophie anstellt.

---

<sup>73</sup> Heidegger, M., Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, 218f.

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

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

## 2. Max Müllers Rezeption von δύναμις - ἐνέργεια

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

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

Als Antworten auf die Frage nach dem 'ist' erkennt Max Müller drei Epochen in der Philosophiegeschichte: im ersten sog. 'vorsokratischen' physiologischen Stadium bedeutet das 'ist' allein ein ursprüngliches 'Da' als permanente Gegenwärtigkeit des immer schon früheren Ganzen, demgegenüber alles Künftige ist, als ob es nicht wäre.<sup>77</sup> Im zweiten 'metaphysischen' Stadium meint das 'ist' die auf mich zukommende Gegenwart der Forderung des normativen Wesens, das fordernd auf ein Sollen hin ausrichtet. In einer dritten 'positivistischen' Epoche wird das 'ist' lediglich im Hinblick auf seine Gegenständlichkeit und Verfügbarkeit betrachtet (vgl. *Existenzphilosophie*, 312ff.). Diese dem Dreistadiengesetz von Comte<sup>78</sup> strukturell ähnliche Abfolge ist für Max Müller eine Geschichte der Horizonte des 'Istsagens'. Als Horizont des eigenen Verständnisses von 'ist' dürfte sich Max Müller selbst wohl am ehesten der metaphysischen Epoche zuordnen (lassen). Die Frage nach dem Sinn von Sein als eigentliche Frage der Metaphysik bildet somit den Horizont von Max Müllers Verständnis des 'ist' (vgl. *Sein und Geist*, 1).

---

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

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

<sup>78</sup> Vgl. Comte, A., Rede über den Geist des Positivismus. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von I. Fetscher, Hamburg<sup>3</sup> 1979, 5-41.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

#### a) Die logische Ebene

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

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

<sup>83</sup> Vgl. Hartmann, N., Möglichkeit und Wirklichkeit. Vgl. hierzu auch Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 318f.

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

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

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

---

<sup>84</sup> Vgl. Kant, I., KrV B 106 (III, 93).

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



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

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

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

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

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

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

<sup>88</sup> Vgl. Thomas von Aquin, De ente IV.

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

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

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

## b) Die ontisch-ontologische Ebene

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

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

<sup>91</sup> Vgl. ebd. 79f.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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



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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>97</sup> Vgl. Kant, I., KrV B 74f. (III 74f.).

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

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



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

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

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

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

---

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

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

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

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

### c) Die anthropologische Ebene

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

---

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

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

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

<sup>108</sup> Vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 174.

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

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

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

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

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

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

---

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

<sup>111</sup> Vgl. ebd. 179.

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

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

Hintergrund dieser Differenz ist die sog. anthropologische Differenz von (geschichtlicher) Person und (naturhaftem) Individuum, von Person und Funktion. Menschsein und Personsein fallen für Max Müller nicht ineins, da sich der Mensch als Individuum zwar natur-

---

<sup>114</sup> Zu Max Müllers Rezeption des Kierkegaardschen Romantikers und Spießbürgers, vgl. Erfahrung und Geschichte, 419; *Philosophische Anthropologie*, 282f.; Vorlesung Sommersemester 1963 (Grundfragen der Metaphysik), 95ff.; Wintersemester 1986/87 (Was ist der Mensch), 7f. Vgl. hierzu die Ausführungen von Ruiz-Pesce, R. E., *Metaphysik als Metahistorik oder Hermeneutik des unreinen Denkens. Die Philosophie Max Müllers*, Freiburg/München 1987, 101f. Zu Kierkegaards Beschreibung der beiden Existenzformen, vgl. dessen: *Die Krankheit zum Tode, Entweder-Oder, Unwissenschaftliche Nachschrift, Über den Begriff der Ironie, Zur Selbstprüfung der Gegenwart* anbefohlen.

haft gegeben, aber als Person aufgegeben ist. Individuum ist somit Resultat, Person Postulat.<sup>115</sup>

Damit wendet sich Max Müller nicht nur erkenntniskritisch gegen einen 'Begriff' des Menschen, da jeder 'Begriff' des Menschen Ausdruck seiner begrifflichen Unmöglichkeit ist. Darüberhinaus hat die Annahme dieser Differenz auch emanzipatorische Funktion, da die Selbstreflexion die Voraussetzung der Überwindung dieser Differenz ist. Dies ist wohl auch gemeint, wenn Max Müller die Differenz von Würde und Wert als entscheidend dafür ansetzt, daß der Mensch sich selbst übersteigen kann. Diesen Überstieg versteht Max Müller zum einen auf dem Hintergrund des aristotelischen Seins- und Weltverständnisses, zum andern denkt er ihn in den Kategorien Kants. So geht Max Müller davon aus, daß jeder Mensch absoluten Sinn hat und sein eigener Zweck (καθ' αὐτό) ist; er muß sich in seinem Sein nicht mehr rechtfertigen und kann sich aber auch nicht mehr begründen.<sup>116</sup> Der Mensch ist um seiner selbst willen da und darf niemals von einem anderen *nur* gebraucht und instrumental zu einem außer ihm liegenden Zwecke verwendet werden.<sup>117</sup> Menschsein verlangt Achtung als apriorisches Gefühl und muß die Möglichkeit eines Lebens in absoluter Würde behalten. Würde ist für Max Müller so eine apriorische Weise der Wirklichkeit.<sup>118</sup> Ihre Selbstsinnhaftigkeit und unendliche Bedeutung erwächst der Person für Max Müller jedoch vom Sein als ontologischem Grundsinn her:

„Vom Sein als ontologischem Grundsinn und nicht vom Sein als ontischer Seiendheit her erwächst ihr - der Person - unendliche Bedeutung, die 'Würde'." (*Symbolos*, 37).

---

<sup>115</sup> Vgl. hierzu Vossenkuhl, W., Zur gegenwärtigen Anthropologie, in: Müller, M., Philosophische Anthropologie, 312. Vossenkuhl versteht die anthropologische Differenz als die ontologische Differenz auf anthropologischer Ebene und bezeichnet ihre formale Struktur mit D. Kamper als Verhältnis einer Polarität ('Person') zu einem ihrer (die Polarität ausschließenden) Pole ('Individuum') (vgl. ebd.).

<sup>116</sup> Dies ergibt sich aus zahlreichen Stellen in *Macht und Gewalt*. Vgl. aber auch 'Erfahrung und Geschichte', 308: „Daß Person unbedingter Selbstzweck ist, konstituiert die unaufhebbare Würde der Person.“

<sup>117</sup> Vgl. die zweite Fassung des kategorischen Imperativs Kants in: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (IV, 429).

<sup>118</sup> „Person ist jenes Seiende, dem unter vielen Seienden allein 'unbedingte Würde' zukommt" (Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 106).

In der *Philosophischen Anthropologie* vertieft Max Müller diesen Gedanken mittels der Denkkategorien Kants:

„Ein Seiendes, das absoluten Sinn trägt, hat Würde; und unter Würde verstehen wir hier mit Kant die Selbstsinnhaftigkeit, die Selbstzwecklichkeit jenes Seienden, das frei ist, der Person. Person ist jenes Seiende, das Würde hat, d.h. absoluten Sinn. Absoluter Sinn heißt, (...) um seiner selbst willen geachtet zu werden. So ist die Weise, wie Würde erfahren wird (...) Achtung. Achtung ist jenes apriorische Gefühl, in welchem die Würde der Person sich offenbart.“ (*Philosophische Anthropologie*, 161).

Während Gefühle für Kant zum sinnlichen Teil des Menschen gehören und damit empirisch aposteriorisch sind, ist die Achtung, in der ich Würde empfinde, für Kant ein apriorisches Vernunftgefühl. Gegenüber Kants apriorischem Vernunftgefühl versucht Max Müller, Würde im Rückgang auf die (transzendente) Erfahrung des Absoluten als Freiheit zu begründen.<sup>119</sup> Diese Freiheit im Sinne des absoluten Erstanfangs ist für Max Müller der grundlose Grund, der Abgrund.<sup>120</sup> Freiheit ist hier von Max Müller verstanden als *libertas transcendentalis*, als die Freiheit, über seinen Grund nochmals zu reflektieren, die Möglichkeit der absoluten Reflexivität (vgl. *Philosophische Anthropologie*, 142). Damit wird das Sein des Ganzen und der Horizont angezielt; ein Ziel, das für Max Müller zweck- und wertlos ist, weil es sich selbst rechtfertigt, autonom und autark ist, weshalb ihm 'Würde' und nicht 'Wert' zugesprochen werden kann (vgl. *Auseinandersetzung als Versöhnung*, 146).

Würde und Wert sind für Max Müller Schlüsselbegriffe, mit denen er wiederum sein Verständnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, das Verhältnis von Macht und Gewalt verdeutlichen will.<sup>121</sup> Während für Max Müller Würde immer Selbstsinnhaftigkeit (καθ' αὐτό) meint, ist Wert stets intentional auf ein Ziel außerhalb seiner gerich-

<sup>119</sup> Vgl. Müller, M., *Philosophische Anthropologie*, 164. Vgl. auch Theunissen, M., Möglichkeiten des Philosophierens heute, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, 13–36. Nach Theunissen reicht es nicht, bei der Achtung (Kant) stehenzubleiben, sondern er fordert das Postulat der Liebe.

<sup>120</sup> Vgl. Müller, M., *Philosophische Anthropologie*, 165. Zum Erstanfang auf dem Hintergrund von Kants Kausalität aus Freiheit, vgl. Kant, I., KrV B 560ff. (III, 362 ff.).

<sup>121</sup> Vgl. den Titel des dritten Kapitels in *Macht und Gewalt*.



tet (πρός τι), ist immer in Beziehung zu, im Hinblick auf.<sup>122</sup> Nach dem Grundsatz Max Müllers:

„Wer denkt, tut dies im Horizont des Ganzen (...). Entweder man denkt alles oder man denkt überhaupt nicht.“  
(*Philosophische Anthropologie*, 55)

gibt es für ihn keinen partialen Willen, sondern wir zielen immer uns als ganzes an und wollen uns.<sup>123</sup> Daher lehnt Max Müller auch jegliches Denken ab, das im Wert ein unableitbares Urphänomen sieht.<sup>124</sup> Für Max Müller ist es bereits in seiner Dissertation (1930) offenkundig, daß eine Wertlehre nie voraussetzungslos ist, sondern abhängig von der Deutung und dem aktuellen Menschenbild.<sup>125</sup> Daher führt für ihn die angebliche Unableitbarkeit leicht zu einer unkontrollierbaren Erlebnisphilosophie.

Ferner sieht er den Begriff des Wertes nicht durch die menschliche Erfahrung gedeckt. Denn Werte könne man nicht erleben, während der verpflichtende Charakter konkreter Werk-Möglichkeiten für ihn sehr wohl aufzeigbar ist (vgl. *Symbolos*, 14f.). Daher formuliert er als Motiv seiner Ablehnung der Wertphilosophie:

„In der Insistenz auf die zeitlosen Werte anstelle der Sorge um die geschichtlichen Werke erschien mir das Gebilde unserer philosophischen Aufgabe.“<sup>126</sup>

Der inhaltliche Grund für Max Müllers Ablehnung der Wertphilosophie ist die Tatsache, daß diese einhergeht mit einer Ablehnung des Seins. Denn Wert ist hier weder Seiendes noch Sein, sondern es kommt ihm reine Geltung zu. Woher er seine Gültigkeit nimmt, bleibt offen. Wert und Wertvollsein wird hier jedenfalls durch ein

---

<sup>122</sup> Vgl. Müller, M., Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, 107-119. Vgl. ders., Erfahrung und Geschichte, 303.

<sup>123</sup> Vgl. Müller, M., Vorlesung Sommersemester 1963 (Grundfragen der Metaphysik), 84.

<sup>124</sup> Zur Auseinandersetzung mit Scheler und Hartmann, vgl. auch Weischedel, W., Skeptische Ethik, Frankfurt/M. 1976, 63-74.

<sup>125</sup> Vgl. Müller, M., Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, 3.

<sup>126</sup> Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung, 280. Max Müller spielt hier auf den Neukantianismus südwestdeutscher Prägung (in der Person von Rickert) an. Er bestätigt damit die inhaltlichen Vorbehalte, die er bereits in seiner Habilitation im Zusammenhang mit der 'Ablehnung der Ontologie im Neukantianismus' formulierte (vgl. Sein und Geist, 1-15).

seinsunabhängiges Gelten erst ermöglicht; Gelten ist damit nicht ein Sonderfall des Seins, sondern Sein und Wirklichkeit stellen Sonderfälle des Geltens dar. Da Geltung wesensmäßig immer 'Geltung-für' ist, setzt sie als letztes ein doppeltes, nämlich das Geltende und das 'Für' seines Geltens, das Subjekt. Damit verschwindet ein letztes Gemeinsames (Sein) und wird einem Pluralismus Vorschub geleistet (vgl. *Sein und Geist*, 5f.). Ermöglicht wird damit auch eine Relativierung absoluter Werte und Verabsolutierung einzelner Werte, wie Max Müller dies in Nietzsches Philosophie des Nihilismus als des Ganges der fortlaufenden Selbstentwertung aller Werte erkennt (vgl. *Macht und Gewalt*). Denn für Nietzsche ist Wert nur jeweils ein subjektiver Gesichtspunkt, unter dem alles daraufhin betrachtet wird, inwiefern er das Leben des Mächtigen oder zur Macht Strebenden zugleich erhalten und steigern kann. Wert ist daher die Bedeutung für die Erhaltung oder Steigerung des Lebens selbst, den Kampf ums Dasein, in dem der Mensch alles überwindet und 'Macht' realisiert, zum Übermenschen wird.<sup>127</sup> Damit kehrt sich kommuniales Leben in sein Gegenteil; wirkliche Gemeinsamkeit depraviert zu einer bloß erweiterten Besonderheit, da in einer Letztorientierung am Wert gemeinsam lebende Individuen lediglich ihre Besonderheit geltend machen. Daß ein solcher (hedonistisch gefärbter) Egoismus in seiner Wurzel eine bürgerliche Erscheinung ist,<sup>128</sup> bestätigt Max Müllers häufig geäußerte These, daß die Wertphilosophie eine Erfindung der bourgeoisen Gesellschaft ist. Er beharrt daher gegenüber einer Wertethik auf einem symbolischen, konkre-

<sup>127</sup> Vgl. Müller, M., Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre, 353ff.; vgl. auch Wintersemester 1960/61 (Klassische und moderne Metaphysik), 146. Zu Heideggers Nietzsche-Deutung, vgl. ders., Erfahrung und Geschichte, 127: „Heidegger lehnt in seiner Nietzsche-Deutung im Anschluß an diesen die Übertragung des Wertbegriffes (der immer 'Wert für' und 'Wert in Bezug auf' meine) auf das Ganze des Seins, auf das Sein als Grund des Ganzen und auf das höchste Seiende, das wir 'Gott' nennen, ab, da hier ein 'für', ein 'in Hinblick auf', unmöglich sei und bei Gott sogar 'blasphemisch' werden müsse. Dagegen steht, daß von Platon jenes, von dem her alle Tüchtigkeit, 'Wertvollheit-für' entspringt (...) selbst auch ein agathon, ein Werthafes genannt wird und daß Aristoteles dem Erkennen als sehendem und denkendem Vernehmen einen unbedingten Sinn zuschreibt (καθ' αὐτό).“ Für Heidegger sind Werte vielmehr „vorhandene Bestimmtheiten eines Dinges. Werte haben am Ende ihren ontologischen Ursprung einzig im vorgängigen Ansatz der Dingwirklichkeit als der Fundamentalschicht“ (Sein und Zeit, 99).

<sup>128</sup> Vgl. zu dieser These M. Theunissen, der im Egoismus den psychologischen Aspekt der Letztorientierung am Wert erkennt (Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins, Berlin/New York 1982, 42ff.).

ten, geschichtlichen Werk-Ethos, das übersubjektiv und unbeliebig ist (vgl. *Symbolos*, 54). In einer Vorlesung faßt Max Müller seine Position und Ablehnung gegenüber jeglicher Wertethik in einer „Grundthese“ zusammen:

„Es gibt keine Werte. Es gibt keine Werte als für sich bestehende Wertwesenheiten, es gibt keine Werte an sich, (...) absolute für sich selbst unmittelbar erschaubare Qualitäten, und es gibt kein System dieser erfundenen Abstraktheiten, es sei denn wiederum als künstlich erfundenes System. Aber es gibt unbeliebige Wertigkeiten, wie sie sowohl die Antike, die große Philosophie und Theologie des Mittelalters kennt, Stufen der Wirklichkeit, die zugleich in ihrer Verwirklichung Sollensstufen als unbeliebige Aufgabe sind, oder (...) Stufen der eigentlichen Lebenswirklichkeit, die wegen ihrer Fülle und normativen Gestalthaftigkeit anzustreben sind, wenn man die Fülle der Wirklichkeit nicht verfehlen, sondern erreichen will. Alle Normativität stammt aus der Gestuftheit der Wirklichkeit und der Unbeliebigkeit der Eigentlichkeit des Lebens selbst.“<sup>129</sup>

Die Wertphilosophie, die sich im Gedanken an Gott als oberstem Wert der vollendeten modernen Blasphemie schuldig macht,<sup>130</sup> will Max Müller durch den Werkgedanken substituieren und damit zugleich einen Rückgang zur traditionellen Güterethik ausdrücken (vgl. *Auseinandersetzung als Versöhnung*, 47ff.). Schließlich bejahen wir für Max Müller nicht den Wert, sondern immer ein Gut; die Wirklichkeit *hat* vielleicht einen Wert, aber sie *ist* ein Gut. Daher hat die Metaphysik des Mittelalters anstelle der Wertethik den Begriff des Gutes, von dem 'Wert' lediglich eine Abstraktion ist. So kennt Max Müller mit Berufung auf Aristoteles instrumentale und

<sup>129</sup> Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1961/62 (Epochen der abendländischen Denkgeschichte), 135.

<sup>130</sup> Vgl. Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1961/62 (Epochen der abendländischen Denkgeschichte): „Wertphilosophie und Werte sind nur für Volksschullehrer da, es gibt sie nicht, es gibt keine Werte, aber es gibt Wirklichkeit, die unbeliebig vor uns steht. Die Wertphilosophie ist (...) in sich selbst von der christlichen Religion her die vollendete moderne Blasphemie, d.h. das System des Nihilismus auf einen Begriff gebracht. Keiner der großen Theologen hat Wertphilosophie gemacht, die Wertphilosophie hat in der Theologie noch nie einen Platz gehabt, (...) hier handelt es sich (...) [nicht] um den lebendigen Gott des Christentums“ (129f.).



autonome Werke. Während die instrumentellen Werke einen rein funktionalen Wert für den konkreten Lebensvollzug haben, zielt das autonome Werk, das um seiner selbst willen und nicht nur nützlich ist, als ein 'Gut' auf geglücktes, sinnhaftes Menschsein.<sup>131</sup>

Menschsein und Werk verwirklichen sich für Max Müller jedoch allein in der Freiheit und der Wahl.

„Freiheit ist nur, indem sie ein Werk leistet, Gestalt bekommt, Wirklichkeit erhält. Ohne das Werk bleibt Freiheit bloße Möglichkeit. Im Werk allein ist sie als wirkliche Freiheit. (*Philosophische Anthropologie*, 163).

Da für Max Müller Werk immer das Werk gemeinsamer Gestaltung ist, die er im Anschluß an Aristoteles in den Gütern 'Familie', 'Freundschaft' und 'Staat' erkennt (vgl. *Der Kompromiß*, 27), ist die Verantwortlichkeit der Freiheit auch immer eine doppelte, nämlich für mich selbst als für meine Gestalt in der Welt sowie für die Gestalt der Welt (vgl. *Philosophische Anthropologie*, 188f.). Damit wird deutlich, daß der Begriff des Werkes neben einer individuelle-ethischen auch eine sozialetische Dimension hat und eine Schanierfunktion zwischen Anthropologie und Politik ausübt.

#### d) Die politische Ebene

Um die politische Dimension von Max Müllers Philosophie und damit den eigentlichen Kontext seines Projektes *Macht und Gewalt* zu verdeutlichen, das schließlich 'Prolegomena einer politischen Philosophie' sein will, scheint es sinnvoll, das bisherige methodische Vorgehen der synchronen Betrachtung durch eine diachrone Betrachtung abzulösen. Dadurch ist es möglich, das Denken des frühen mit dem des späten Max Müller zu konfrontieren und so der denkerischen Entwicklung des Philosophen gerecht zu werden. Darüberhinaus werden aber auch weitere und entscheidende Facetten von Max Müllers Verständnis von 'Macht' und 'Gewalt' deutlich.

---

<sup>131</sup> Vgl. Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 330.

## α) Die Werkblätter

Max Müller war in den Jahren 1932-35 Herausgeber der Werkblätter des Bundes Neudeutschland.<sup>132</sup> Während dieser Zeit veröffentlichte er dort als verantwortlicher Schriftleiter unter anderem vier größere Texte. Erklärtes Ziel Max Müllers war es, den Bund heil durch die politischen Wirren zu führen und vor einer Vereinnahmung durch die Nationalsozialisten oder einer Auflösung zu bewahren.<sup>133</sup>

Der erste Text ist ein Vortrag, in dem Max Müller *Das Wesen der Neudeutschen Bewegung*<sup>134</sup> (1932) und deren Verantwortung für den Staat programmatisch beschrieb. Er entwickelt dort die Vision eines 'innerpolitischen' Staates, der 'kein unpersönlicher Machtfaktor' sein kann, sondern als 'Macht' das Volk<sup>135</sup> formt. Daher dürfe

---

<sup>132</sup> Vgl. hierzu seine eigenen Schilderungen in: Auseinandersetzung als Versöhnung, 65ff. Der Bund Neudeutschland ist ein 1919 gegründeter Verband katholischer Schüler und Studierender, der nach den Erfahrungen des 1. Weltkrieges ein auf christlichen Grundwerten basierendes Neues Deutschland aufbauen wollte. Katholische Verortung und jugendbewegter Habitus prägten den Bund, der sich 1923 ein (Hirschberg-)Programm mit dem Modell katholischer Jugendführung gab. 1939 wurde der Bund, der sich seit der Gründung eines sog. Älterenbundes (1926) zu einer 'Lebensbewegung' entwickelt hatte, verboten. Der 1948 neugegründete Bund zielt auf eine christliche Lebensgestaltung, verbunden mit der Bereitschaft zu Engagement in Kirche und Gesellschaft. Vgl. Eilers, R., Art.: Bund Neudeutschland, in: LThK<sup>3</sup>, Band II, 793.

<sup>133</sup> Vgl. zur Begründung seines Kompromißkurses: Auseinandersetzung als Versöhnung, 65ff.

<sup>134</sup> Müller, M., Das Wesen der Neudeutschen Bewegung, in: Puhl, H., Bund. Beruf. Reich. Die Vorträge des Bundestags von Neudeutschland Älterenbund in Limburg a.d. Lahn 1932, Frankfurt 1933, 60-79.

<sup>135</sup> Ohne auf eine tiefere Auseinandersetzung eingehen zu wollen, sei hier angemerkt, daß es sich bei dem Wort und Wortfeld 'Volk' zwar um einen Terminus handelt, dem im Nationalsozialistischen Rechtsdenken eine zentrale Bedeutung zukam (vgl. hierzu Stolleis, M., Gemeinschaft und Volksgemeinschaft. Zur juristischen Terminologie im Nationalsozialismus, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 20 (1972), 16). Nicht übersehen werden darf aber, daß 'Volk' auch zum damaligen Gedankengut gehörte und u.a. aus einem völkischen Erleben im Ausgang des 1. Weltkrieges (und der Ablehnung des Vertrages von Versailles) rührte, der das Gefühl nationaler Einheit entwickelt hatte. Das Volk und die Zugehörigkeit zu ihm stellte für Max Müller jedoch keine die menschliche Existenz in ihrem Kern prägende Größe dar, durch die Sinndeutung erfahren wird. Was also heute nationalistisch klingen mag, sollte in seinem geschichtlichen Kontext gesehen werden.

man nicht versuchen, das Volk als staatslose Gesellschaft zu konstituieren:

„Wir müssen begreifen, wie das Volk im Staate selbst wieder geformt wird und der Staat wiederum nur als Form dieses Volkes und nie losgelöst von ihm seinen Sinn hat. Aus diesem Sinn für Staat und Macht als solchen, aber unter dem dauernden Rückbezug auf das seine Grundlagen bildende Volk und seine einzelnen Träger ergibt sich eine Richtung, die gerade in der 'Machtanerkennung' diese Macht auf ihre natürlichen einzelnen Träger verteilen will und durch die 'dezentralistisch-föderalistische Machtverteilung' eine 'Verpersönlichung' des Staates gegenüber aller 'Staatsvergötzung' erreichen will.“<sup>136</sup>

Max Müller geht hier von einem personalen Staat aus, dessen Macht, die vom Volk kommt, auch auf dessen natürlichen einzelnen Träger verteilt werden soll.<sup>137</sup>

Einen solchen persönlichen und subsidiären Staat bezeichnet Max Müller 1933 in dem Brief *[Ü]ber unsere Stellung in der heutigen politischen Situation* schließlich als 'Reich'.

Um vorab Mißverständnisse zu vermeiden, sei an dieser Stelle bereits betont, daß für Max Müller der politische Begriff des Reiches immer unter dem leitenden Gesichtspunkt des Theologoumenons 'Reich Gottes' zu betrachten ist. Er betont hierbei, daß trotz einer gewissen Parallelität beide Begriffe, also 'Reich' und 'Reich Gottes', auf grundsätzlich verschiedenen Ebenen stehen und nie ineingesetzt werden dürfen. Vielmehr sei die politische Idee des Reiches unter dem Gesichtspunkt des in Christus bereits realiter, wenn auch verborgen, zu uns gekommenen Reiches Gottes zu betrachten.<sup>138</sup>

„In Wirklichkeit ist diese theologische Reichsidee nichts anderes als der Ausdruck der Wirklichkeit des totus Christus.“<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Ebd. 77.

<sup>137</sup> Vgl. hierzu die gedankliche Parallele zum Subsidiaritätsverständnis der katholischen Soziallehre (Art. Soziallehre, in: LThK<sup>2</sup> IX, 917ff.).

<sup>138</sup> Müller, M., Ein Rückblick, in: *Werkblätter VII*, 5/6 (1935) 297.

<sup>139</sup> Ebd.



Neben dieser theologischen Fundierung versucht Max Müller bis zum Ende seines Lebens den Reichsgedanken aufgrund seiner föderativen und subsidiären Struktur gegenüber einer Idee von 'Staat', die für ihn immer zentralistisch und faschistisch war, zu stärken.<sup>140</sup> Der Reichsgedanke impliziert für Max Müller ferner ein grundlegend anderes Wirklichkeitsverständnis als die Idee von Staat, bei der für ihn Politik lediglich im Besorgen von Geschäften liegt und in der Diensthaftigkeit, die Situation der 'Zustandsgesellschaft' zu verbessern.<sup>141</sup> Für die sog. Reichstheologie war vielmehr jener Realitätsbegriff grundlegend, für den neben der Erkenntnis der reinen Fakten das Verständnis der Symbol-Realität vorhanden und für den symbolische Realität wirklicher als jede bloße Faktizität war.<sup>142</sup> Dieses Verständnis von Wirklichkeit sieht Max Müller bei Brüning, dem letzten Reichskanzlers der Weimarer Republik, gegeben. Max Müller lernte ihn persönlich kennen und begründet mit dieser Begegnung seinen Schritt vom politischen Interesse zum politischen Engagement.<sup>143</sup> Dessen Kanzlerschaft bezeichnet er insofern als Neuanfang, als hier die Begriffe 'Autorität', 'starker Staat' und seine echte 'Würde' wieder einen zentralen Platz einnehmen.<sup>144</sup> Bereits in dieser Zeit versteht Max Müller die Begriffe 'Autorität' und 'Würde' in jenem personalen Sinn, wie zuletzt in *Macht und Gewalt*, allerdings ohne sie dort im Zusammenhang mit dem Begriff des 'Reiches' zu verwenden.<sup>145</sup> Max Müller präzisiert im weiteren Verlauf dieses Briefes sein Verständnis von Macht:

<sup>140</sup> Dieses Verständnis findet sich noch in: Auseinandersetzung als Versöhnung, 77.

<sup>141</sup> Vgl. zu dieser retrospektiven Beschreibung: ebd. 76.

<sup>142</sup> Vgl. ebd. 76. Vgl. auch: Erfahrung und Geschichte, 74 u.ö.

<sup>143</sup> Ebd. 21.65.

<sup>144</sup> Müller, M., Das Reich als unsere Aufgabe. Ein Brief über unsere Stellung in der heutigen politischen Situation, in: Werkblätter VI, 1/2 (1933), 23-31, 25.

<sup>145</sup> Vgl. Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung, 77: „Das Ausspielen des Reichsgedankens gegen jede bloße Staatsidee wegen der föderativen und subsidiären Struktur eines Reichs-Verständnisses gegenüber allen zentralistischen und faschistischen, wie auch sozialistischen Tendenzen, (ist) eine Wichtigkeit, die auch heute noch gilt.“ Um Mißverständnissen vorzubeugen sei darauf hingewiesen, daß Max Müller den heute anrühlich gewordenen Begriff des Reiches rezipierte, da er damit - gegenüber dem nur staatlichen wilhelminischen preußischen Reich Bismarcks - die Erinnerung an ein großes, auch politisches Erbe, wecken wollte (vgl. Auseinandersetzung als Versöhnung, 75).

„Ein Volk, das bewußt auf Macht und machtmäßigen Schutz seiner Grenzen verzichtet, (ist) ein Volk des Untergangs.“<sup>146</sup>

Auch wenn Macht als Möglichkeit, sich zu verteidigen zu können, der inneren Autorität des Volkes entspringt, die nicht von außen kommt oder gegeben werden kann, muß sie einen äußeren Ausdruck bekommen. Daher fordert Max Müller eine Volksmiliz, die für ihn nichts mit Militarismus und Prätorianergarden zu tun hat, sondern die innere Macht als Wehrhaftigkeit des Staates verkörpert:

„Das klare Herausstellen des Milizgedankens als der gegebenen Form europäischer Heeresorganisation, die dem Staat eine Macht gibt, die ihn schützt, ohne den andern zu bedrohen, wird sowohl der Einzelgeneration das Gefühl ihrer Stärke wie Gesamteuropa das Bewußtsein des Friedens geben. (...) Der Gedanke der Miliz organisiert die ursprüngliche Kraft und Macht einer Nation, aber so, daß durch die enge Verbindung mit den Trägern dieser Kraft und Macht sie zugleich dezentralisiert und auf das Volk selbst verteilt zu sein scheint. So ist der Milizgedanke nichts anderes als die echte Form jener politischen Grundkonzeption, die die 'Macht' voll bejaht, aber sie im Bejahen ihren natürlichen Trägern überantwortet sehen will, die echte Form des (...) Reichsgedankens.“<sup>147</sup>

Max Müller sieht zwar die „Gefahr der Sichselbstisolierung der Macht“ und ihre Verabsolutierung im unpersönlichen Staat, glaubt demgegenüber aber an eine „substanzielle Objektivität des Staates, (...), eine Objektivität, (...) die - aus dem sicheren Besitz von Macht, Stärke und Gesinnung heraus - ein gleiches Recht für alle verwirklicht.“<sup>148</sup> Diese Objektivität des machtvollen Staates erkennt Max Müller nicht im Einparteienstaat, sondern im volksverwurzelten Überparteienstaat gegeben, „in dem die Macht das Recht und das Recht die Macht stützt.“<sup>149</sup> Erst ein solcher Überparteienstaat kann

---

<sup>146</sup> Ebd. 26.

<sup>147</sup> Ebd. 27.

<sup>148</sup> Ebd. 30.

<sup>149</sup> Ebd. 30. An dieser Stelle sei auf die inhaltliche Nähe zur politischen Theologie Carl Schmitts hingewiesen, dessen Buch 'Der Begriff des Politischen', Berlin 1932, Max Müller rezipierte.

für Max Müller „eine geistig politische Macht“<sup>150</sup> sein und Reich genannt werden; seine Autorität hat es aufgrund seines personalen, überparteilichen und dezentral-föderalistischen Charakters.

Dieses Verständnis von Staat (als Reich) findet sich auch in einem dritten Text (von 1934), in dem Max Müller auf den Begriff des Werkes zurückgreift. So ist für ihn Werk dort gegeben, wo eine gemeinsame Möglichkeit vieler Menschen ergriffen und gestaltet ist. Echte Gemeinschaft ist für ihn daher stets 'Werkgemeinschaft':

„Für die personale Auffassung aber baut sich der Staat von den vielen Werken (...) auf als das irdische 'Werk der Werke'; (...) Der Staat steht nicht über dem Stand, über der Kultur, er ist in all diesen enthalten. Er ist nicht über dem Volke, nein er ist das Volk, das im Werke der Verwirklichung seines Wesens im Staate lebt.“<sup>151</sup>

Der Staat als das Werk vieler Menschen kann für Max Müller nicht über dem Volk stehen, sondern setzt sich aus diesem zusammen, ist in ihm enthalten. Damit macht Max Müller deutlich, daß Person und Werk (und damit auch der Staat) untrennbar miteinander verknüpft sind. Er definiert seinen personalen Ansatz nochmals mit klaren Worten:

„Dieses 'Selbst' ist der Kern dessen, was wir 'Person' nennen: als die besondere Möglichkeit (...). Den Menschen, sofern es in seinem Leben also nicht um ihn als Individuum geht, d.h. um Erhaltung und Entfaltung seines Ich, sondern, sofern er sich in seiner Freiheit an sein 'Selbst' bindet, d.h. an die gerade ihm mögliche Mitarbeit an einem Werke der Realisierung gemeinsamen Menschums, nennen wir Person.“<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Ebd. 31.

<sup>151</sup> Müller, M., Bemerkungen über Liberalismus und Antiliberalismus, in: Werkblätter VII, 3 (1934) 111-127, 124.

<sup>152</sup> Ebd. 121. Vgl. hierzu auch Eilers, R., Löscht den Geist nicht aus, der Max Müllers Artikel in den Werkblättern interpretiert als die „Philosophie eines christlichen Personalismus, wo die Person sich primär im Werk zu sich vermittelt. Im Werk als Objekt objektiviert sich das Subjekt und veräußert sich zugleich; erst in der Heimholung wird alles Objektive existenziell zu uns zurückgebracht, und nun erst wird aus dem Subjekt: Person.“ (72).



Damit bestätigt Max Müller nicht nur die von ihm vorausgesetzte anthropologische Differenz von Individuum und Person, die sich durch sein ganzes Œuvre zieht. Er attestiert seinem Werkgedanken sowohl anthropologische als auch politische Relevanz. Die starke Gemeinschaftsfundierung von 'Person', die sich in diesen frühen Zeugnissen findet, scheint in seinem späteren Werk nicht mehr in dem Maß gegeben zu sein. Hier treten eher individuelle Aspekte der Person und der Begriff der Freiheit in den Vordergrund.<sup>153</sup>

Dies bezeugt auch ein vierter Text, der Artikel *Staat*, den Max Müller für das Herderlexikon schrieb und ebenso in den Werkblättern (1934) veröffentlichte.<sup>154</sup> In diesem Artikel, in dem Max Müller nie den Begriff 'Reich' verwendet, artikuliert er sein Verständnis von Staat als Ständestaat. Die Idee des 'Standes' begründet er dabei im „urchristlichen ordo-Gedanken, den Gedanken des an der seinsmäßigen Gliederung ablesbaren Naturrechts der Schöpfung.“<sup>155</sup> Einen solchen christlichen und personalen Ständestaat grenzt Max Müller sowohl von einem totalitären Staat ab, der alle Lebensgebiete primär als Angelegenheiten des Staates betrachtet, als auch von der Staatsauffassung des 'Liberalismus', die seiner Meinung nach das gesellschaftliche Leben für staatsfrei oder staatsindifferent und damit für 'unpolitisch' im weiteren Sinne erklärt („Nachtwächterstaat“<sup>156</sup>). Nach Max Müllers Staatsverständnis sind die Stände jene natürlichen - nach dem personalen Beruf verschiedenen - Leistungsgemeinschaften,<sup>157</sup> die als gesellschaftliche Gebilde durch ihren Beitrag für den Staat diesen 'von unten her' mitkonstituieren. „Sie sind keine Organe des Staates, sondern seine Träger.“<sup>158</sup> Als solche leisten sie einen subsidiären Beitrag zum Gemeinwohl, wozu der Staat als ganzer nicht fähig ist.

<sup>153</sup> Dies gilt auch trotz markanter Formulierungen wie: „Ein Mensch ist kein Mensch“ (Philosophische Anthropologie, 137). Vgl. zu Max Müllers Verständnis von Person auch: Vossenkuhl, W., Max Müller, in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. von E. Coreth u.a., Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, Graz 1990, 318-327.

<sup>154</sup> Max Müller äußert sich zu diesem Artikel aus der Retrospektive seiner Autobiographie: Auseinandersetzung als Versöhnung, 65ff.

<sup>155</sup> So formuliert in einem 'Rückblick' auf seine Zeit als Herausgeber der Werkblätter, in: Werkblätter VII, 5/6 (1935), 296.

<sup>156</sup> Müller, M., Art. 'Staat', in: Werkblätter VII, 3 (1934) 128-141, 134.

<sup>157</sup> Vgl. ebd. 135.

<sup>158</sup> Ebd. 135.

„Im Ständestaat ist die echte Totalität und Universalität der staatlichen Gemeinschaft verbunden mit der schöpferischen Freiheit der Person und der Achtung vor den natürlichen Ordnungen des den Staat tragenden und im Staate sich vollendenden Volkes.“<sup>159</sup>

Solche Reflexionen über einen Ständestaat, mit denen er sein Verständnis von Staat als Wertgemeinschaft um den Aspekt der Leistungsgemeinschaft ergänzen wollte, finden sich an keiner anderen Stelle im Werk Max Müllers.<sup>160</sup> Entscheidendere und nachhaltige, da auch das Spätwerk noch prägende, Bedeutung hat für ihn vielmehr der Gedanke des Staates als Werk.<sup>161</sup>

„In diesem Sinn ist ein Volk also Staat, sofern es eine geistig willentliche Gemeinschaft auf das gemeinsame Werk seiner volkhafte Wesensverwirklichung, seiner Selbstentfaltung und Selbstdurchsetzung hin bildet.“<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Ebd. 135. Vor dem Hintergrund von Max Müllers philosophischem Ansatz und den bisher dargelegten Ausführungen sollte klar geworden sein, daß sein Verständnis von 'Totalität' seine Wurzeln in aristotelischer Philosophie („Wer denkt, tut dies im Horizont des Ganzen (...). Entweder man denkt alles oder man denkt überhaupt nicht“ vgl. Philosophische Anthropologie, 55) und in den theologischen Zentralbegriffen 'Reich Gottes' und 'totus Christus' hat. Berücksichtigt man dies nicht, kann man leicht der Gefahr erliegen, Max Müller eine „diffuse Harmonisierung religiös verstandener Totalität mit einer staatsphilosophisch konzipierten und politisch geforderten Totalität der NS-Bewegung“ zu unterstellen oder ihm vorzuwerfen, er habe mit dem Begriff 'Totalität' „mitunter wortspielerisch und zugleich geistig leicht undiszipliniert gearbeitet“ (vgl. Ott, H., Hans Filbinger 1933-1940. Studium und Referendariat unter den Bedingungen des Dritten Reiches, in: Heck, B. (Hg.), Hans Filbinger. Der 'Fall' und die Fakten. Eine historische und politologische Analyse, Mainz 1980, 22.25).

<sup>160</sup> In 'Auseinandersetzung als Versöhnung' macht Max Müller nochmals klar, daß er mit dem Gedanken an einen 'Ständestaat' die gruppenspezifische Leistung einzelner (Berufs-)Gruppen und damit auch das Sozialprinzip der Subsidiarität vor Augen hatte. In persönlichen Gesprächen mit dem Herausgeber sowie mit W. Vossenkuhl hat er sich diesbezüglich dezidiert gegen das Verständnis eines Ständestaates im Sinne des österreichischen Modells (Dollfuß) ausgesprochen. Zu den Unterschieden zum österreichischen Ständestaat, vgl. Kluge, U., Der österreichische Ständestaat 1934-1938. Entstehen und Scheitern, München 1984.

<sup>161</sup> „Ein Volk ist also Staat, sofern es als Leistungsgemeinschaft, Wertgemeinschaft und Werkgemeinschaft existiert.“ (Art. 'Staat', aaO. 129).

<sup>162</sup> Ebd. 128.

Nach dieser sehr prägnanten Formulierung hat das Volk in der Verwirklichung seines Wesens (und) im gemeinsamen Werk jene Macht, die es ihm (dem Volk) erlaubt, sich ohne Gewalt durchzusetzen. Vor dem Hintergrund der Tatsache, daß das Einzelwohl oft dem Gemeinwohl vorgezogen wird, muß für Max Müller der Staat als Herrschaftsverband das Recht und die Macht haben, das Gemeinwohl evtl. mit Gewalt gegen Widerstände durchzusetzen.

„Die Vereinigung von Recht und Macht zur Durchsetzung eines gemeinsamen Werkes nennen wir Herrschaft. Das Recht, das jeder wahren Herrschaft innewohnt, heißt Autorität. Die Ausübung des herrschaftlichen Wirkens auf das Ziel des Gemeinwohls hin geschieht durch die Staatsgewalt.“<sup>163</sup>

Zur inneren Ordnung dieser Staatsgewalt verweist Max Müller darauf, daß diese in der Schöpfungsordnung Gottes verwurzelt sei.<sup>164</sup> Verwurzelung bedeutet für Max Müller in diesem Text jedoch nicht, daß die göttliche Schöpfungsordnung die Staatsgewalt begründet. Seine Letztbegründung hat der Staat für Max Müller hier nicht im Volk, sondern in einem im Volk angelegten und gewachsenen Staatsziel.

„Die Autorität eines Staates und die mit ihr zusammenhängende Macht als ihr Mittel wird nicht von Menschen und nicht vom Volk als faktischer Einheit verliehen. Der Auftrag zur Herrschaft kann nur vom Staatsziel, der Staatsidee, der Norm: dem Gemeinwohl und seinen Notwendigkeiten her erfolgen und sich allein vor Gott und dem Gewissen verantworten. Die innere Kraft der Autorität und ihre Würde liegt in keinem Akt der Übertragung, Ergreifung, Übernahme oder Ausübung. Sondern immer und beständig beauftragt das in einem jeden Volke angelegte Staatsziel, und das Gewachsensein vor diesem Auftrag ist die Instanz einer jeden Staatsgewalt und Autorität.“<sup>165</sup>

Ebenso wie in seinem Spätwerk *Macht und Gewalt* versteht Max Müller hier Autorität als eine innere Kraft und Würde, welche nicht

---

<sup>163</sup> Ebd. 130.

<sup>164</sup> Ebd. 131.

<sup>165</sup> Ebd. 131.



übertragen oder verliehen werden kann. Nach dem Artikel 'Staat' rührt die Autorität des Staates von einer Idee her, die diese begründet. Macht als innere Autorität und Würde kommt beim Staat also nicht unmittelbar vom Volk, sondern von dessen Idee und Ziel des Staates, worin sich das Wesen des Volkes wiederum verwirklicht. Der (für Max Müller immer personal verstandene<sup>166</sup>) Staat ist damit nicht einfach eine Form der Selbstorganisation der Gesellschaft, sondern eine eigenständige politische Ordnungsmacht mit eigener Autorität. Die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Staates ist jedoch rückgebunden an eine Idee-Repräsentation im Staat und durch den Staat und damit an eine Verbindung von Herrschaft und Transzendenz. Ohne eine die bloße Herrschaft transzendierende Idee ist der Staat lediglich eine Form des Willens zur Macht, die keine politische Einheit stiften kann. Aber selbst eine Identität stiftende Idee kann zur Hohlform werden, weshalb der Gedanke einer Idee-Repräsentation im Staat (als Reich) ideologiefähig ist; schließlich bleibt offen, wer Ziel und Idee des Staates oder das Wesen des Volkes, das sich im Staat verwirklichen soll, definiert. Max Müller wird zwar später (1972) diese Gefahr selbst formulieren;<sup>167</sup> er bietet an dieser Stelle (1934) jedoch keine andere Kriteriologie als den Verweis auf die Verantwortung vor Gott und das Gewissen. Da sich mit diesem Verweis auch schon widerreligiöse und gewissensfeindliche Ziele und Interessen zu legitimieren versuchten, ist der Rekurs auf Max Müllers bereits früh explizierte Anthropologie wichtig, die solche ideologischen Mißverständnisse von vornherein ausschließt. Vermutlich um der Zensur zu entgehen, veröffentlicht er 1934 einen in meditativ-gebetshaftem Sprachgestus gehaltenen Text, der für sein religiöses Selbstverständnis bis zuletzt exemplarischen Charakter hatte.

---

<sup>166</sup> Ebd. 132.

<sup>167</sup> In 'Erfahrung und Geschichte' macht Max Müller die Unterscheidung zwischen Realpolitik und Idealpolitik. Während er mit Realpolitik ein jenseits jeglicher Ideologien angesiedeltes rein pragmatisches Verfahren in politischen Situationen meint, ist Idealpolitik für ihn der Versuch, im staatlichen Leben absolute Ideen durchzusetzen: die Idee der Gerechtigkeit, des Guten usw. Max Müller erkennt in diesem Werk auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus, daß eine solche Politik immer inhuman wird, da stets nur eine Idee verwirklicht wird, gleichgültig, was aus dem Menschen wird, getreu dem Motto: „Die Gerechtigkeit muß verwirklicht werden, auch wenn die Welt und der Mensch dabei zugrunde gehen.“ (Erfahrung und Geschichte, 180).

„Pilger sind wir auf dieser Erde, und mit dieser Pilgerschaft ist uns ein irdisches Werk aufgetragen, von dem uns niemand kann entbinden. Denn wir können nicht auf die Gnade pochen, die uns der Herr geschenkt hat in seinem Sohn Jesus Christus. Denn sie erlässt uns nichts von dieser Reise und ihrer Vollbringung, die da geschieht nicht um unseret und unserer Rettung willen, die uns hinweghebt von dieser Erde, sondern um Gottes Ruhm und Herrlichkeit willen, die sich verkündet in uns: denn darum geschieht es, daß wir Vergängliches schaffen mit unserer letzten Kraft in der Gnade des Herrn. So sehr aber ist das Sein vor allem Tun, daß wir, die wir Tuende sind nach unseres innersten Wesens Bestimmung, nichts leisten können als uns selbst, die wir doch schon geleistet sind durch den Herrn, der uns schuf und erlöste. Daß wir nichts vollbringen können als die Verkündigung der Herrlichkeit dessen, der in seiner Herrlichkeit durch keine Verkündigung mehr gemehrt werden kann, da er sich selbst verkündete in seinem Eingeborenen.“<sup>168</sup>

Dieser Text beinhaltet zahlreiche Aspekte, die (im Zusammenhang mit Max Müllers Anthropologie) bereits erörtert wurden. So findet sich hier jenes viatorische Verständnis der Existenz, das Max Müller in seiner *Philosophischen Anthropologie* mit der Rede vom Sich-aufgegeben-Sein des Menschen anzielt. Die innere Verpflichtung, sich selbst, jedoch immer im gemeinsamen Werk, zu verwirklichen, ist hier ebenso schon ausgesprochen, wie die onto-theologische bzw. anthropologisch-(heils)geschichtliche Begründung menschlichen Handelns, die Max Müllers Gesamtwerk durchzieht. Als Grundlage für sein Verständnis von Weltgestaltung und politischer Philosophie formuliert Max Müller damit einen christlichen Personalismus, der sein philosophisches Werk wie ein roter Faden durchzieht.<sup>169</sup>

<sup>168</sup> Werkblätter 7 (1934/35) 97. Aufgrund seiner sowohl persönlichen Bedeutung für Max Müller als auch der Programmatik wurde dieser Text bei der Beerdigung Max Müllers am 25. Oktober 1994 vom Herausgeber am Grabe vorgetragen.

<sup>169</sup> Vgl. hierzu auch A. Schwan, der Max Müllers Personalismus als seine „fundamentalanthropologische Konstante und Substanz im geschichtlichen, auch im politischen 'Pluralismus'“(Pluralismus und Personalismus, in: Philosophisches Jahrbuch 93 (1986), 318-325) bezeichnet. Vgl. ähnlich: Schwan, A., Existenzphilo-

## β) Das Werk Max Müllers nach 1945

Max Müllers christlicher Personalismus prägt sein gesamtes Denken und bildet die Grundlage für seinen Politikbegriff, wie er sich gerade in den Schriften nach 1945 niederschlägt.<sup>170</sup> Dabei muß vorausgeschickt werden, daß er trotz seiner Gründungsmitgliedschaft und Zugehörigkeit zu einer Partei keinen parteipolitisch verkürzten und verengten Begriff von Politik vertrat. Vielmehr ging er von der aristotelischen Grundbedeutung aus, wonach jeder sittliche Selbstvollzug eines Individuums, welches ja immer zugleich Mitglied einer *polis* ist, ein 'politisches' Ereignis gemeinsamen Herstellens selbstzwecklichen Lebens darstellt.<sup>171</sup> Damit konvergiert auch die bereits angedeutete anthropologische und die politische Dimension seines Werkbegriffes:

„Das Leben des Menschen steht als Aufgabe vor uns und in dieser Aufgegebenheit und ihrer Verwirklichung allein ist der Mensch möglicher und wirklicher Mensch. In dieser Aufgegebenheit ist uns zugleich das die Gemeinschaft

---

sophie und Existentialismus, in: Ballestrem, K.v., und Ottmann, H. (Hgg.), Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München u.a. 1990, 211-242, hier 231.

<sup>170</sup> Im Folgenden soll nicht mehr die Gedankenentwicklung Max Müllers diachron nachgezeichnet, sondern synchron dargestellt werden.

<sup>171</sup> Zum aristotelischen Begriff von Politik und des Menschen als ζῶον πολιτικόν, vgl. Pol. 1253 a 2 f.; NE 1169 b 18ff. Met 1028 b 28; 1049 b 17 ff. Vor diesem Hintergrund kann Max Müller in seinem Artikel 'Staat' daher formulieren: „Es gibt keine geistige und willentliche Handlung des Menschen, die für die Realisierung dieses Gemeinwohls nicht irgendeine Bedeutung haben könnte, und in diesem Sinne gibt es im Leben eines Volkes überhaupt nichts, was prinzipiell unpolitisch, staatsunbezogen wäre und damit den Staat nicht anginge.“ (aaO., 134). Dies bedeutet für Max Müller aber nicht, daß alle Lebensbereiche primär Angelegenheiten des Staates sind, was er als „totalistischen Staat“ (ebd.) ebenso ablehnt wie eine „liberale Staatsauffassung“, die das gesellschaftliche Leben für „staatsfrei oder staatsindifferent (also überhaupt für 'unpolitisch' im weiteren Sinne) erklärt“ (ebd. 135) und als „Nachtwächterstaat“ (ebd. 134) kennzeichnet. Vgl. zum aristotelischen Politikbegriff auch: Erfahrung und Geschichte, 360: „Bei Aristoteles ist der anthropologisch-soziologische Grundsatz, daß der Mensch erst wirklich wird in seinen Werken, sich durch diese und in diesen seine Wirklichkeit vermittelt, durch die Erga und in ihnen seine Energieia hat; diese Werke, in denen er nur ist, sind wiederum nur im Zusammenwirken der so vereinigten Menschen in der Gestalt der Stadt.“ Vgl. auch: Erfahrung und Geschichte, 331.



zusammenhaltende Werk aufgeben; es ist der Kern aller  
Einführung." (*Erfahrung und Geschichte*, 328).

Max Müller versucht, sein Verständnis von Politik als gemeinsamem Werk mit Hilfe aristotelischer Philosophie zu fundieren und mit seiner personalen Anthropologie zu konfrontieren.<sup>172</sup> Damit ordnet er Person und Politik einander neu zu und bestätigt nicht nur seine Ausführungen der Werkblätter der 30er Jahre, sondern bildet zudem eine breitere Grundlage für sein Verständnis des Verhältnisses von Anthropologie, Ethik und Politik.

Auf dem Hintergrund seiner Ausführungen zur *Aktualität des Thomas von Aquin* (1974), wonach die praktische Vernunft nicht Vollzugsorgan der Erkenntnisse der theoretischen Vernunft, sondern prinzipiell eigenständig ist, kommt Max Müller zu dem Ergebnis:

„Ethik und Politik sind keine Folgen der Metaphysik und Theologie, sondern schlechthin nur sie selbst als Aktualisierungen praktischer Vernunft und ihrer konkreten Realitäten.“<sup>173</sup>

Zum Vergleich hierzu sei eine Stelle aus *Erfahrung und Geschichte* angefügt, bei der die Frage nach einer letzten Begründung von Politik nicht so deutlich beantwortet wird:

„Politik bewegt sich nicht auf einem festen Grunde; sie versucht dauernd, einen Grund zu legen, und ist darauf angewiesen, (...) ihn selbst, also Wesen und Sein, zu bedenken. Dies ist die Philosophie; alle Politik ist nach dem eben Gesagten immer philosophisch, weil sie Sein und Welt als Grundgedanken nicht einfach voraussetzt und impliziert, sondern hineinnimmt.“ (*Erfahrung und Geschichte*, 324).

Während Max Müller in seinen Ausführungen von 1974 Politik allein im Rückgang auf die praktische Vernunft zu begründen versuchte, findet sich in seinem 1971 erschienenen Hauptwerk noch der unmittelbare Verweis auf metaphysische Bezugsgrößen. Diese Spannung löst sich, wenn das thomistische Verständnis von prakti-

---

<sup>172</sup> Vgl. zu dieser Einschätzung auch: Schwan, A., Politische Philosophie im Denken Heideggers, Opladen<sup>2</sup>1989, 14.

<sup>173</sup> Müller, M., Sein und Geist, 242. Das Zitat entstammt einem Anhang, den Max Müller 1974 erstmals (bei der Görres-Gesellschaft) der Öffentlichkeit vortrug.

scher (vernehmender) Vernunft in dessen engerem (naturrechtlichen) und weiterem (schöpfungs-theologischen) Kontext gesehen wird. Dann werden auch die ontologischen Prämissen Max Müllers deutlich, die auch *Erfahrung und Geschichte* expressis verbis zugrunde liegen.<sup>174</sup> Der Verweis auf das Naturrecht ist an dieser Stelle auch insofern gerechtfertigt, als Max Müller selbst in seinen losen Arbeitsnotizen darauf rekurriert. Dort kritisiert er zwar zunächst die terminologische Paradoxalität des Begriffes Naturrecht, da es für ihn in der Natur kein Recht gibt und Recht immer Geschichtsrecht ist (vgl. *Macht und Gewalt*). Er stellt den Gedanken des Naturrechts jedoch auch in den engeren Zusammenhang von *Macht und Gewalt* und kommt zu dem Schluß, daß das Wesen des Naturrechts seine Unbeliebigkeit ist, die ihren Grund nie in Gewalt und Willkür, sondern immer nur in Macht und Wirklichkeit findet.<sup>175</sup> Daher muß für ihn auch das Ziel der Politik ein Staat sein, der sich „als die Herrschaft der Gerechtigkeit mittels der Macht“ (*Erfahrung und Geschichte*, 326) darstellt. Aus diesem Grund sollte sich ein Staat auch nicht auf seine Gewalt in der Herrschaftsausübung stützen und berufen, sondern die innere Zustimmung seiner Glieder und damit wahre Autorität und Würde gewinnen (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 362). Schließlich sind die Menschen nicht Instrumente des Staates; umgekehrt ist der Staat auch nicht Instrument der Menschen, sondern deren gemeinsames Werk, in dem sie sich als Personen ausdrücken (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 342). Und da der Mensch verschiedene Werke in seinem Leben verwirklichen kann - Max Müller nennt u.a. das Werk der Freundschaft, der Kunst, der Philosophie, der Religion<sup>176</sup> -, kann menschliche Gemeinschaft für Max Müller nicht im Staat aufgehen, identisch mit ihm sein. Gemeinschaft und Staat stehen für ihn vielmehr in einem Spannungsverhältnis, bei dem der Staat sich zwar immer aus Menschen zusammensetzt, die eine Gemeinschaft bilden. Dabei ist jeder einzelne Mensch *per definitionem* immer als Teil der Gemeinschaft (Gesellschaft) zugleich Teil eines Staates. Die Gesellschaft geht aber nicht im Staat auf, sondern bildet nur dessen *conditio*, allerdings mit dem entscheidenden Index des *sine qua non*. Erst diese Differenzierung zwischen Gemeinschaft (Gesellschaft) und Staat als

<sup>174</sup> Vgl. hierzu die programmatischen Ausführungen im Kapitel: „Die Wahrheit der Metaphysik und der Geschichte“ (*Erfahrung und Geschichte*, 17-77).

<sup>175</sup> Vgl. ähnlich *Erfahrung und Geschichte*, 349.

<sup>176</sup> Vgl. u.a. *Erfahrung und Geschichte*, 111.

typische Leistung neuzeitlichen Rationalismus kann Freiheit garantieren. Eine totalitäre Staatsideologie dagegen nimmt den einzelnen für sich gänzlich in Pflicht und hebt den privaten Charakter individueller Existenz auf.<sup>177</sup> Nach Max Müllers 'Philosophie der Freiheit' - so der programmatische Teil-Untertitel seines Hauptwerkes *Erfahrung und Geschichte* - hat der Staat dagegen die dienende Funktion für das (einzige) Ziel der Politik, daß der Mensch personal, d.h. für ihn in Freiheit, leben kann:

„Ziel der Politik ist: Herstellung, Verwirklichung oder das Waltenlassen der Freiheit.“ (*Erfahrung und Geschichte*, 326).

Mit Freiheit ist hier aber nicht auf ein rein individualistisches Freisein von jeglicher Bindung und Verantwortung gegenüber dem Gemeinwohl abgezielt, das einen Konflikt mit überindividuellen staatlichen Interessen für sich entscheidet. Vielmehr kommt für Max Müller gemäß dem aristotelischen Grundsatz, daß das Ganze vor den Teilen ist,<sup>178</sup> dem übergeordneten Interesse des Staates der Vorrang vor dem individuellen Einzelinteresse zu.

„Person ist dann Verzicht auf unendliche Möglichkeiten zugunsten einer höheren Wirklichkeit, in der Entscheidung zur Gestalt eines begrenzten geschichtlichen Werkes wächst dem Individuum als Person übereinzeln Bedeuten und Würde zu.“ (*Sein und Geist*, 244 Anm.).

Nicht die Verwirklichung aller individuellen Möglichkeiten, sondern allein die Verwirklichung der konkret nächsten, unbeliebigen, realen Möglichkeit hat für Max Müller die das menschliche Handeln regelnde Kraft im Hinblick auf das in Freiheit herzustellende Werk, gerade das Werk des Staates.

Zum Gedanken des Staates bzw. der Politik als Werk sei abschließend darauf hingewiesen, daß dieser Gedanke Max Müller mit seinem Lehrer Heidegger verbindet, der Politik als Ins-Werk-Setzen

---

<sup>177</sup> Vgl. zu diesem Grundgedanken politischer Philosophie auch Böckenförde, E.-W., Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, Opladen 1973.

<sup>178</sup> Vgl. Pol. 125 a 20. Vgl. Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, 230.



und die Repräsentation der Wahrheit im Werk verstand.<sup>179</sup> In der Bestimmung des Verhältnisses Einzelner - Allgemeines (Staat) kommt Max Müller jedoch zu einem ähnlichen Ergebnis wie Hegel, der - *mutatis mutandis* - den individuell Einzelnen im Allgemeinen aufgehoben sah.<sup>180</sup>

Von Hegel behauptet Max Müller auch, daß dieser das Verhältnis von Macht und Gewalt vielleicht am schärfsten in der modernen Philosophie gesehen hat:

„Gewalt: Sagen wir einmal, jener Konservative, der ein Reaktionär ist, will mit Gewalt das, was jetzt ist, (...) behaupten. (...) [D]ie reaktionäre Gewalt (...) ist bloße Gewalt, (...) die nicht von der Macht ermächtigt wird (...). [Sie] will eine Gestalt festhalten, die keine (...) mehr ist. (...) Eine jede Restauration, ein jeder bloßer Konservatismus ist zum Untergang verurteilt. (...) Die Grundstimmung, in der Reaktion sich hält, muß Resignation sein.“<sup>181</sup>

Gegenüber dieser reaktionären Form von Konservatismus reflektiert Max Müller auf dessen geschichtliche Form. Denn für Max Müller, der sich selbst als Konservativer verstand, ist der Konservatismus „entweder historisch oder gar nicht vorhanden.“<sup>182</sup> Will er nostalgisch das Vergangene halten, braucht er Gewalt und ist reak-

---

<sup>179</sup> Vgl. hierzu insbesondere Heideggers Aufsatz 'Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36), in: Holzwege (1935-1946) (= GA, 5), hg. von F.W.v.Herrmann, Frankfurt/M. 1978, 1-74. Hier wird anhand des Beispiels des Bild- und Bauwerkes eine Wesensanalyse des Werkes gegeben. Neben den Werken der Kunst werden jedoch auch die Werke der Dichtung, der Philosophie, der Religion und der Politik mitgenommen (vgl. 50). „Die Unverborgenheit geschieht nur, indem sie erwirkt wird durch das Werk: das Werk des Wortes als Dichtung, das Werk des Steins in Tempel und Standbild, das Werk des Wortes als Denken, das Werk der πόλις als der all dies gründenden und bewahrenden Stätte der Geschichte.“ (Einführung in die Metaphysik, Tübingen <sup>3</sup>1966, 146). Vgl. hierzu auch die informative Studie von A. Schwan, Politische Philosophie im Denken Heideggers, 9-27.

<sup>180</sup> „Daß mein Wille dem Begriff gemäß gesetzt sei - seine Subjektivität aufgehoben sei (...) - daß ich - denkend - d.i. als Allgemeines - das Allgemeine will - und dieses Wollen des Allgemeinen bin.“ (Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts § 140, Werke, Band 7 (Ed. Hoffmeister), Hamburg <sup>6</sup>1952, 265ff.).

<sup>181</sup> Müller, M., Vorlesung Wintersemester 1986/87 (Was ist der Mensch), 13.24. Vgl. auch Ritter, J., Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/M. 1965.

<sup>182</sup> Müller, M., Sozialismus, Liberalismus, Konservatismus, 55.

tionär. Das politische Erfordernis der Geschichte ist es daher, die nächste Wirklichkeit zu erreichen:

„es handelt sich also nicht um das Gestern, das mit Gewalt festgehalten werden soll, und nicht um das Über-Übermorgen, das mit Gewalt herbeigezerrt werden soll. *Konservative Haltung ist gegen Gewalt, aber für die Macht.* Die Macht hat das nächst bessere Mögliche, das als das 'Morgen' das 'Heute' bereits hineinsteht.“<sup>183</sup>

Um dieses politisch entscheidende 'Morgen' bereits im 'Heute' zu erkennen, benötigt die Politik für Max Müller weniger Kalkül oder Wissenschaft, sondern die Phantasie als produktive Einbildungskraft. Ein phantasievoller Konservatismus kennt somit das notwendige Anderswerden als Fortschreiten, ohne sich der Utopie des Fortschritts preiszugeben.<sup>184</sup>

Während ein reaktionärer Konservatismus mit Gewalt das Gestern festzuhalten versucht, hat für Max Müller die genuine, und das heißt für ihn die geschichtlich-reflektierte, Form von Konservatismus ein positives Verhältnis zu Macht.

„Macht ist Können, Können bedeutet, dem Anspruch und Auftrag der Geschichte zu genügen. Gewalt dagegen ist die Kraft beliebiger Durchsetzung. Gewalt bindet sich nur an das, was sie angeblich erreichen *kann*, Macht aber an das, was sie erreichen *soll*. Insofern ist alle Macht ethisch. Jede Gewalt aber verstößt gegen das eigentliche Ethos. 'Macht ist böse' hat Jakob Burckhardt gesagt, aber das stimmt nicht. Nur Gewalt ist böse. Aber Macht ist beständig versucht, zu bloßer Gewalt zu entarten, wie alles das, zu dem uns die Tore geöffnet sind, Tore zu können in eine vollere Wirklichkeit, aber auch zu einer schrecklichen Zukunft. Der Konservative weiß, daß der Mensch ein endlicher Mensch ist, daß er sich einüben muß in ein besseres Menschtum und absehen muß von der Utopie, einen 'neuen Menschen' schlechthin zu schaffen. Diese Einübung heißt griechisch askesis. Zu einer wirklich konservativen Philosophie über die Menschen eines Staates

---

<sup>183</sup> Ebd. 52.

<sup>184</sup> Vgl. ebd. 56ff.

als Personen gehört deshalb untrennbar der Grundbegriff der Askese.“<sup>185</sup>

Nachdem Max Müller bisher stets die positive Bedeutung des negativ konnotierten Begriffes 'Macht' im Gegenüber von 'Gewalt' hervorgehoben hat, zeigt er im Zusammenhang mit dem Konservatismus, daß 'Macht' durchaus eine Neigung hat, zu Gewalt zu pervertieren und dadurch ihren eigentlichen Charakter zu verlieren. Damit ist Macht ebensowenig grenzenlos, wie es die Autorität ist, die für Max Müller eine Form von Macht darstellt.

Und damit schließt sich auch der Spannungsbogen und führt zurück zum Ausgangspunkt von Max Müllers Reflexionen. Denn nach Max Müllers zeitkritischer Diagnose können ebensowenig Parteien ihre Macht mit allen Mitteln (gewaltsam) verteidigen, wie ein Staat seine Autorität und innere Macht nicht gewaltsam ertrotzen kann. Seine Macht rührt vielmehr auch aus seinem Ansehen, das er von freien Personen nicht einzufordern vermag. Damit lebt der Staat stets von Voraussetzungen (Macht), die er nicht erzwingen kann (Gewalt).

---

<sup>185</sup> Ebd. 59f. Zur These von Jakob Burckhardt, vgl. sein Buch: *Kultur und Macht*, herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von M. Freund, Potsdam 1934. Der Herausgeber verweist in seiner Einleitung darauf, daß hier der Kulturpessimismus Schopenhauers und Spenglers Burckhardt beeinflusst habe (vgl. ebd. 13f.).



### 3. Schlußbemerkung

Der Ausgangspunkt der Überlegungen Max Müllers war die Verhältnisbestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, von *actus* und *potentia*, von δύναμις und ἐνέργεια. Dabei zeigte sich, daß die Begriffe nicht einander ausschließende Widersprüche darstellen, sondern als Gegensätze stets aufeinander verwiesen sind. Wirklichkeit braucht Möglichkeit, um wirklich sein und werden zu können, Möglichkeit braucht Wirklichkeit, um nicht absolute Möglichkeit bleiben zu müssen. Die Möglichkeit (δύναμις) als Anfang und Ereignis des Beginns vereint als Macht das Ganze in sich. Die Wirklichkeit (ἐνέργεια) als die Vernichtung und Verwirklichung der Möglichkeit endet im Werk (ἔργον). Die Macht als Ereignis der Sichtbarkeit des sinnverbürgenden Ganzen manifestiert sich jedoch erst im Zusammenfall von Ganzem und Einzelnem im geschichtlichen Ereignis und geschieht allein im καίρως als dem rechten Augenblick. Der καίρως als Zentralbegriff von Max Müllers Ontologie der Geschichte (Metahistorik) beschreibt damit die Mitte zwischen der anwesenden Allmöglichkeit und der abwesenden totalen Wirklichkeit. Wirkliche (wahre) Wirklichkeit ist daher die Einkehr in diese Mitte, ein Gang auf diese Mitte zu.<sup>186</sup> Dieser Gang ist nicht mit entwicklungslogischem Denken zu verstehen, sondern bedeutet für Max Müller den Vollzug der Freiheit als Geschichte. Im καίρως als der Mitte der Geschichte geschieht schließlich das, was Max Müller mit dem Neologismus *Symbolos* bezeichnet, ein 'Ineinsfall' oder die *Communio* (vgl. *Erfahrung und Geschichte*, 592). Hier ereignet sich die Mitte von Möglichkeit und Wirklichkeit als symbolische Realität, die sich nicht halten läßt, sondern als Durchgang verstanden werden muß. Diese symbolische Realität, die schließlich mehr ist als jede bloße Faktizität (vgl. *Auseinandersetzung als Versöhnung*, 76), meint *Macht und Gewalt* mit der Macht als realer Möglichkeit. Die *potentia realis* als ein dem Denken zugemutetes Paradox einer Ontologie des Schon-aber-noch-nicht<sup>187</sup> ist schließlich auch jener Anfang als Prolog, der das Ganze vorweg in sich enthält. Ihm kommt für Max Müller in ausgezeichneter Weise das

<sup>186</sup> Vgl. hierzu nochmals Vossenkuhl, W., Max Müller, 323ff.

<sup>187</sup> Vgl. Ruiz-Pesce, R. E., Metaphysik als Metahistorik oder Hermeneutik des unreinen Denkens, 150.

'ist' zu, um das es der Ontologie geht. Allein von dieser realen Möglichkeit geht nach Max Müller auch ein unbedingter Anspruch an uns aus, den wir in einem historischen Imperativ<sup>188</sup> vernehmen. Diesem historischen Imperativ als Macht - und nicht der normativen Gewalt des Faktischen - ist unser Handeln verpflichtet. Dies verlangt eine Rechtfertigung des Handelns im permanenten Rekurs auf die reale Möglichkeit, die für Max Müller als einzige Macht unser Handeln bindet. Seine Betrachtungen zu δύνανμις und ἐνέργεια sind damit Ausführungen zu einer Ethik, die stets auf dem Hintergrund größerer Zusammenhänge, für ihn der Polis, gesehen werden müssen.

Schließlich verstand Max Müller seine Reflexionen zu *Macht und Gewalt* als Prolegomena zu einer politischen Philosophie. Sie sollten kein Reflex auf aktuelle Geschehnisse oder tagespolitische Ereignisse sein, sondern Überlegungen grundlegender Art darstellen; grundlegend insofern, als er damit Politik philosophisch zu begründen versuchte. Im Grunde genommen gehörte für Max Müller zur Politik unabdingbar die Philosophie, die er in ihrer eigentlichen Form stets als Metaphysik verstand. Metaphysik aber implizierte für ihn die Vorstellung des Absoluten und Unbedingten, unter dessen Anspruch sittliches und damit auch politisches Handeln geschieht. Dies wiederum bedeutet, daß auch Politik auf ihren letzten Sinn und unbedingten Grund reflektieren muß, will sie nicht völliger Beliebigkeit verfallen. Aber nicht nur in diesem Sinn hat Max Müller politische Philosophie betrieben. Er hat seine philosophische Terminologie auf staatsrechtliche Gedanken übertragen und damit umgesetzt und, was entscheidend ist, er hat seine philosophischen Überzeugungen der Beurteilung politischer Ordnungsformen und dem politisch-gesellschaftlichen Geschehen zu Grunde gelegt, so daß man mit Fug und Recht sagen kann, Max Müllers Weltansicht war zutiefst politisch.

Seine tiefsten Antriebe aber zu seinem Denken und damit auch zu seinem wissenschaftlichen Werk haben ihren letzten Grund in einer geschichtlichen und vor allem in einer theologischen Deutung von Mensch und Welt, die für ihn nicht nur theoretische Überzeugung war, sondern zutiefst existentielle Bedeutung hatte. Dies darf nun nicht dahingehend mißverstanden werden, daß es Max Müllers al-

---

<sup>188</sup> Vgl. Müller Max, *Philosophische Anthropologie*, 112.

leiniger Impetus war, seinen (katholischen) Glauben philosophisch zu untermauern. Vielmehr müssen bei ihm beide Ebenen der Reflexion und Argumentation vorausgesetzt werden, die nicht selten ineinander übergehen: einerseits bewegt er sich auf dem Boden profaner Wissenschaft und Philosophie und argumentiert innerhalb deren Erkenntnishorizont; andererseits tauchen an den entscheidenden Stellen immer wieder religiöse und theologische Deutungskategorien auf, die er nicht verschlüsselt (verbal oder integral) zu vermitteln versucht, sondern explizit thematisiert. Damit kommt er seinem persönlichen Anspruch nach, vor der Vernunft verantwortete Rechenschaft über seinen Glauben zu geben. Seine Philosophie ist dadurch in nicht geringem Maße theologisch orientiert.

Mit seinem Spätwerk *Macht und Gewalt* gibt uns Max Müller schließlich den Schlüssel in die Hand für eine Auslegung seiner Philosophie als theologisch fundierter politischer Philosophie. Mit dieser interpretatorischen Note ist zwar die Gefahr verbunden, sich vieles zu verschließen, sie bietet aber gerade die Möglichkeit, Wesentliches an seinem Werk neu zu erschließen. Diese Möglichkeit liegt in seinem Werk und sollte neu beleuchtet werden; schließlich ist sein philosophisches Erbe auch Auftrag.