

Macht denken – Über das Bestimmende des Denkens der Macht

Falk Bornmüller

Wie alle wissenschaftlichen Theorien verstehen auch Theorien der Macht den Gegenstand ihrer Betrachtung mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als ein Phänomen – selbst dann, wenn die Macht nicht als ein im üblichen Sinn phänomenal Erscheinendes, sondern in negativer Bestimmung als ein sich Entziehendes oder Verbergendes in den Blick genommen wird. Und ebenso wie alle anderen theoretischen Betrachtungen verfolgen Machttheorien grundsätzlich das Ziel, einen begrenzten Phänomen- oder Gegenstandsbereich über eine zusammenhängende und in sich widerspruchsfreie Erklärung, die zudem mit anderen theoretischen Erklärungen vereinbar sein sollte, allgemein verständlich zu machen. Deshalb können auch Theorien der Macht dem Interesse genügen, die materiale Reichhaltigkeit in den Besonderungen von Phänomen durch verallgemeinernde Bestimmungen zu erfassen, systematisch zu ordnen und in einen schlüssigen Erklärungszusammenhang zu bringen. Diese generelle Charakterisierung der Form von Theorien kann in allen Wissenschaften und unabhängig vom jeweils konkret untersuchten Phänomen- oder Gegenstandsbereich verbindliche Geltung beanspruchen, da alle Kriterien, die der evaluativen Beurteilung der Erklärungskraft von Theorien zugrunde gelegt werden, stets auf eine einheitlich bestimmte Form theoretischen Denkens bezogen bleiben.¹ Für wissenschaftliche Theorien als solche ist diese Abhängigkeit nicht problematisch, sondern

1 | Auf diese verbindliche Form ›vernünftigen‹ Denkens muss sich notwendigerweise selbst eine Wissenschaftstheorie berufen, weil diese zwar verschiedene besondere Formen von Theorien in ihren historischen wie systematischen Entwicklungen vergleichend beschreibt, jedoch als eine ›Meta-Theorie‹ wissen-

stellt vielmehr überhaupt erst den unverzichtbaren Referenzpunkt für die fortlaufende Kontrolle, kritische Bewertung und progressive Verbesserung theoretischer Erklärungszusammenhänge dar. Auch Theorien der Macht haben sich deshalb innerhalb eines Paradigmas wissenschaftlicher Theorieförmigkeit zu bewähren, weil sie an diese bestimmte Form des Gebens von Erklärungen gebunden sind.

Allerdings entstehen Theorien nicht ›aus dem Nichts‹. Vielmehr sind sie in eine umfassende soziale Praxis integriert, aus der heraus ihnen erst Relevanz und Legitimation zukommen. Theorien werden somit nicht ›einfach so‹ entwickelt, sondern gehen aus einem mehr oder weniger differenzierten Problembewusstsein sowie dem Bedürfnis nach Möglichkeiten zur Lösung von Problemen hervor.² Der Entwurf wissenschaftlicher Theorien im Zuge einer bestehenden Praktik des Theorie-Bildens ist mit einer bestimmten Form von Rationalität verbunden, während andere Praktiken innerhalb der Praxis durch verschiedene andere Formen von Rationalität bestimmt sein können und dies in teilweise ausdrücklicher Abgrenzung auch sind.³ Für die Rationalität wissenschaftlicher

schaftlicher Theorieformen wiederum dem allgemein verbindlichen Anspruch an Theorieförmigkeit zu genügen hat.

2 | Der Frage, ob und inwiefern alles Leben als ein Problemlösen zu verstehen ist und welchen Status in diesem Zusammenhang das Bilden von Hypothesen in den Wissenschaften hat, geht Silja Freudenberger in einem erhellenden Beitrag nach: Ist alles Leben Problemlösen? In: Wolfgang Gratzer (Hg.): *Der Gordische Knoten. Lösungsszenarien in Wissenschaft und Kunst*. Wien 2014, S. 9-26. Siehe zur Frage nach dem Verständnis von Problemen im Allgemeinen sowie philosophischen Problemen im Besonderen die Beiträge in: Joachim Schulte/Uwe Justus Wenzel (Hg.): *Was ist ein ›philosophisches‹ Problem?* Frankfurt a.M. 2001 sowie noch einmal Silja Freudenberger: *Ist Philosophieren Problemlösen?* In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Philosophie, wozu?* Frankfurt a.M. 2008, S. 110-127.

3 | In der hier zum Zweck eines besseren Verständnisses vorgenommenen terminologischen Unterscheidung bedeutet »Praktik« in einem möglichst umfassenden und vielfältigen Sinn die Ausübung einer bestimmten Tätigkeit bzw. eine charakteristische Verfahrensart, die sich aus den Anforderungen und normativen Erwartungen im Zuge verschiedenster sozialer Rollenzuschreibungen ergeben kann, während »Praxis« – etwas anders als in der gewöhnlichen Umgangssprache und gemäß lexikografischer Festlegung – sich auf die Gesamtheit des menschlichen, und d.h. vernünftigen In-der-Welt-Seins bezieht, die den Vollzug von einzelnen

Theoriebildung lässt sich also vor dem Hintergrund einer umfassenden sozialen Praxis des In-der-Welt-Seins nicht per se ein exklusiver Alleinvertretungsanspruch rationalen Denkens schlechthin behaupten, weil diese *eine* spezifische Form der Rationalität auf eine heterogene Pluralität von Rationalitätsformen bezogen bleibt, die jeweils konstitutiv für die Ausprägung besonderer Praktiken innerhalb des umgreifenden Praxiszusammenhangs sind.⁴ In der Regel wissen Individuen, die in eine Praxis von verschiedenen Praktiken eingeführt wurden, wie eine Praktik von anderen Praktiken abzugrenzen ist und inwiefern Praktiken einander ähnlich sind und miteinander verglichen werden können.⁵ Mit anderen Worten:

Praktiken überhaupt erst ermöglicht. Diese Bestimmung geht auf den Gedanken zurück, dass die enorme Mannigfaltigkeit menschlicher Praktiken nur im Zusammenhang einer gewissermaßen ›übergeordneten‹ Praxis, die alle einzelnen Praktiken integriert und in ein Verhältnis zueinander setzt, verständlich zu machen ist.

4 | So geht die Praktik des Handwerkers im Vollzug seiner Tätigkeiten auf eine andere Rationalität zurück als die Praktik des Wissenschaftlers, jedoch in dem Sinne, dass der eine nicht etwas *vollkommen anderes* tut als der andere, weil natürlich beide Individuen rationale Wesen sind und lediglich durch ihre spezifischen Handlungen die verschiedenen Formmöglichkeiten des Rationalen exemplifizieren und damit manifest zum Ausdruck bringen (siehe dazu auch die erhellende Studie von Fabian Borchers: *Handeln. Zum Formunterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunftausübung*. Münster 2013).

Die hier vertretene Pluralität von Rationalität ist vereinbar mit der grundsätzlichen Bestimmung Kants, wonach Denken selbstbewusstes Wahrnehmen *und* Begreifen ist, weil Denken in einem einheitsstiftenden Akt die in der Rezeptivität gegebene Anschauung mit der Spontaneität des begrifflichen Vermögens zusammenführt. Denken ist grundlegend begriffliches Verstehen, wobei *Begriff* allgemein als *Form* zu verstehen ist – als intelligible Form, der ein Gehalt in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Kants entscheidende Einsicht zeigt sich in der bloß funktionalen Charakterisierung des begrifflichen Vermögens, die eine größtmögliche Variabilität konkreter Begriffsbildungen zulässt, die sich wiederum in der größtmöglichen Variabilität von Praktiken manifestieren.

5 | Der Gedanke einer analogisierenden Vergleichbarkeit von verschiedenen Praktiken bezieht sich auf Wittgensteins charakterisierende Bemerkungen über Sprachspiele und Familienähnlichkeiten, die eine zusammenhängende Netzstruktur in Übergängen bilden. Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe Bd. 1). Frankfurt a.M. ¹²1999, v.a. § 7, § 23, § 32ff., § 65ff.

Eine Theoretikerin ist nicht in allen Lebensvollzügen eine theoretisch Betrachtende, sondern üblicherweise bloß in wenigen festgelegten Situationskontexten als Wissenschaftlerin tätig, während sie gemäß vielfältiger anderer rollenspezifischer Anforderungen zudem eine Angehörige, eine gute Freundin, eine Staatsbürgerin und noch vieles mehr sein kann.

Für die meisten wissenschaftlichen Theorien dürfte die kontextuelle Gebundenheit an eine umfassende soziale Praxis sowie die damit einhergehende Pluralität von Rationalitäten solange unproblematisch sein, wie für die Theorien in den Wissenschaften ein weitgehend nicht kontroverses und damit einheitlich verbindliches Rationalitätsparadigma zugrunde gelegt werden kann. Denn außer in den historisch gesehen eher seltenen Fällen eines grundlegenden Paradigmenwechsels wird dieses Rationalitätsparadigma nicht als solches in Frage gestellt, weil Theorien vorrangig innerhalb des Paradigmas stetig weiter entwickelt und verbessert werden. Zudem hat der von Theorien fokussierte Phänomen- oder Gegenstandsbereich oft einen nur sehr mittelbaren Bezug auf das ihnen zugrunde liegende Rationalitätsparadigma – der beispielhafte Erfolg (wie auch der tendenziell universalisierende Anspruch) der Wissenschaften seit ihren Anfängen in der Frühen Neuzeit hängt wesentlich mit der Verallgemeinerbarkeit und Übertragbarkeit von theoretischen Erklärungen und Modellbildungen sowie wissenschaftlichen Methoden zusammen. Wie verhält es sich jedoch diesbezüglich mit den Theorien der Macht?

Wenn Macht in der allgemeinsten Bestimmung als ein Wirkzusammenhang verstanden wird, in welchem etwas auf etwas anderes verändernd einwirkt, dann gilt dieser Zusammenhang auch für die Bestimmung der Form wissenschaftlicher Theorien durch die Wirkung eines maßgeblichen Rationalitätsparadigmas. Denn das Bestimmende eines spezifischen rationalen Denkens bringt eine grundlegende Machtbeziehung hervor, da es wesentlich von den innerhalb einer bestimmten Form theoretischer Rationalität etablierten Kriterien abhängt, welche Form der Erklärung daraus hervorgeht und ob diese dann auch entsprechend gerechtfertigt werden kann. In Bezug auf die Theorien der Macht liegt somit ein Sonderfall vor, weil das in theoretischer Betrachtung stehende Phänomen (Macht) selbst eine konstitutive Rolle für die wissenschaftliche Erklärung seiner selbst (Theorie der Macht) spielt. An Theorien der Macht ist angesichts dieser Ausgangslage die kritische Frage zu richten, inwiefern sie als *Theorien* von Beginn an bestimmt sind durch ein Rationalitätsparadigma, welches als ein anderes denkbar sein könnte und manchmal sogar

ein anderes ist, ohne dass dies dem Theoretiker der Macht unbedingt bewusst sein muss: Wie und mit welchen rationalen Mitteln wird das Phänomen Macht in theoretischer Betrachtung verständlich und begreiflich gemacht? Gibt es verschiedene Weisen der denkenden Bezugnahme auf Macht und damit verschiedene Weisen des Denkens der Macht? Und was sagen diese verschiedenen möglichen Weisen des Denkens über Macht wiederum über die verschiedenen Verständnisse von Macht aus?

Über Macht nachdenken, die Macht denken, bedeutet: Das Denken – und damit verbunden eine bestimmte Auffassung dessen, was Denken ist – zeigt sich *als* Denken selbst als Macht. Das Bestimmende des Denkens verhält sich nicht indifferent zu den Phänomenen, denen es denkend Herr zu werden gilt, gerade weil (und indem) es diese im begrifflichen Verstehen bestimmt. Deshalb reflektiert das Denken (ob bewusst oder unbewusst) in besonders exemplarischer Weise über das zu verstehende Phänomen der Macht zugleich sich selbst als eine machtvoll, sich im Vollzug des begreifenden Denkens selbst ermächtigende Instanz zur Bewältigung und Beurteilung von Phänomenen. Somit sind Theorien *der* Macht einerseits das Ergebnis des systematisch strukturierten Nachdenkens *über* Macht als ihres Untersuchungsgegenstandes, andererseits sind sie zugleich der durch einen bestimmten Modus des Denkens bedingte Ausdruck der machtvollen Wirkung ebendieses Denkens. Jeder Begriff der Macht steht unter dem Imperativ des diskursiv-begrifflichen Verfügbarmachens durch ein bestimmtes theoretisches Denken, denn er kennzeichnet die Spur des Denkens im begreifend Durchwaltenden. Macht kommt im und mit dem Denken zur Welt – und zwar in eine Welt, die selbst erst durch die Macht des Denkens das ist, was sie genuinerweise ist, nämlich die denkend verstandene Praxis des In-der-Welt-Seins als solche. Denken *macht* Macht und durch Denken *ist* Macht, weil das Nachdenken über Macht, das Begreifenwollen in Begriffen von Macht, Herrschaft und Gewalt bereits durchdrungen ist von der Bedingung der Möglichkeit, mit Macht die Macht zu denken – der Macht des Denkens. Die *Macht des Denkens* zeigt sich somit nicht nur in der Wirkmächtigkeit des Denkens und im Vollzug dieses Wirkens, sondern das Denken selbst bringt überhaupt erst das Phänomen der Macht hervor, macht Macht zu *Macht*, zu etwas Begreifbaren, Denkbaren, damit das Denken gewissermaßen ›etwas zu denken hat‹. Deshalb ist es für das Denken auch so schwer, die Nicht-Macht, das Verschwinden und die Abwesenheit von Macht, Herrschaft

und Gewalt zu denken, weil dies zugleich als ein Sich-entziehen seiner selbst erscheint.

Diese zunächst noch sehr thetischen Überlegungen zur Bedingtheit von Denken und Macht sollen im Folgenden dadurch etwas verständlicher werden, dass in einem ersten erschließenden Zugriff beispielhaft drei verschiedene Weisen des Denkens (und Nicht-Denkens) zueinander in Beziehung gesetzt werden.

I. MACHT FÜR ALLE – LEIBNIZ

In seiner immer wieder reformulierten und in verschiedenen Formaten ausgearbeiteten *Monadenlehre* hat Leibniz zeitlebens versucht, das Denken der Einheit in der Vielheit wie auch der Vielheit in der Einheit auf eine umfassende metaphysische Grundlage zu beziehen.⁶ Monaden sind bei Leibniz einem zunächst rein begriffslogischen Verständnis zufolge einfache Substanzen, die als Unteilbare weder Ausdehnung noch Gestalt besitzen und auf natürliche Weise weder spontan entstehen noch vergehen können, jedoch als *einfache* Substanzen die mittelbare Voraussetzung für alles Zusammengesetzte bilden, weil diese ihrer Bestimmung nach jeweils »nichts anderes als eine Anhäufung oder ein *Aggregat* von Einfachen« sind.⁷ Insofern sind Monaden »isolierte« einfache Substanzen, die in Aggregationen eingehen können. Doch diese »Isolation« ist keineswegs ein Defizit, denn da es

kein Mittel [gibt, um] zu erklären, wie eine Monade verwandelt oder in ihrem Inneren durch irgendein anderes Geschöpf verändert werden kann [, weil] man keine Bewegung auf sie übertragen, noch in ihr irgendeine innere Bewegung begreifen [kann], die darin hervorgerufen, gelenkt, vergrößert oder verkleinert werden

6 | Die in diesem Zusammenhang mit Abstand wichtigsten ausführlicheren Texte sind die *Metaphysische Abhandlung* (1686), die *Monadologie* (1714) sowie die *Schrift Auf Vernunft gegründete Prinzipien der Natur und der Gnade* (1714). Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie und andere metaphysische Schriften*. Hg. und übers. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg 2002.

7 | Leibniz: *Monadologie*, S. 111.

könnte[,] wie das in den Zusammengesetzten sein kann, wo es Veränderungen zwischen den Teilen gibt[,]»⁸

kann Leibniz die unlösbare Einheit von Akzidenz und Substanz in einer Monade behaupten, die gemäß dem Prinzip der Identität mit qualifizierenden Merkmalen ausgestattet ist, die sie eindeutig von jeder anderen Monade unterscheidet.⁹ Da die Akzidentien nicht als selbständig Existierendes ›von außen‹ hinein- oder herauskommen können, unterliegt die in diesem Sinne als ›fensterlos‹ zu verstehende Monade ausschließlich einem *inneren Prinzip*, welches eine eigenmächtige Dynamik der individuierten Entfaltung (Entelechie) konstituiert. Monaden sind demnach durch ein inneres Bewegungsmoment (*conatus*) in stetiger Veränderung begriffen, welches sich nach Leibniz' Prinzip der Kontinuität als eigenmächtige Bewegung des Strebens (Appetition) manifestiert.

Diese interne Veränderungsbewegung ist nun nicht als eine Veränderung von Teilen innerhalb der einfachen Substanz zu verstehen – denn diese ist ihrem Begriff nach unteilbar –, sondern als eine Veränderung des inneren Zustandes, der auf einer Vielzahl von Affektionen und internen Beziehungen beruht. Leibniz geht davon aus, dass Substanzen (einfache wie zusammengesetzte) in temporären perzeptiven Zuständen begriffen sind, die sich im kontinuierlichen, permanenten und graduellen Übergang von Perzeption zu Perzeption verändern, wobei die vorausliegenden Perzeptionen den zureichenden Grund für die in deren Folge entstehenden Perzeptionen bilden. Der appetitive Übergang von einem perzeptiven Zustand in einen anderen konstituiert somit überhaupt erst das fortdauernd lebendige Sein von Monaden, und nicht anders verhält es sich mit den Apperzeptionen, die als das reflexive Bewusstsein von Perzeptionen den Geist-Monaden zukommen.¹⁰ Daraus ergeben sich bei

8 | Ebd., S. 111f.

9 | »Es ist [...] erforderlich, daß jede Monade von jeder anderen unterschieden sei. Denn es gibt in der Natur niemals zwei Seiende, die vollkommen eins wie das andere wären und wo es nicht möglich wäre, einen inneren oder auf einer intrinsichen Bezeichnung gegründeten Unterschied zu finden.« Ebd., S. 113.

10 | Leibniz unterscheidet mindestens drei ›Arten‹ von Monaden: Die *einfache Substanz* (»allgemeiner Name der Monaden oder Entelechien«) hat lediglich Perzeptionen, während eine *Seele* bereits als diejenige Monade erscheint, »deren Perzeption deutlicher ist und von Gedächtnis begleitet« (dies kommt auch Tieren

Leibniz zwei nicht nur miteinander verbundene, sondern wechselseitig aufeinander bezogene Perspektiven: Die Einzelheit muss in ihrer Einheit eine Vielzahl von veränderlichen Zustandsmomenten einhüllen, aber umgekehrt muss diese Vielheit auch in eine zusammenfassende Einzelheit integriert werden. Das Denken dieser Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit bezieht sich jedoch nicht nur auf das Verhältnis der einfachen Substanz zu ihren inneren Zustandsmomenten, sondern betrifft auf einer anderen Ebene auch das Verhältnis von Einzelheiten, die zwar als Einzelheiten für sich gesehen bestehen bleiben, aber in der Zusammensetzung als Vielheit in Erscheinung treten, die in eine höherstufige Einzelheit integriert werden.

Die Art und Weise, wie Leibniz diese Beziehungen in den Substanzen sowie der Substanzen zueinander *denkt*, erlaubt eine Betrachtung der darin gedachten Machtverhältnisse: Das Denken ist hier nicht losgelöst von den Perzeptionen und Apperzeptionen zu verstehen, da eine Geist-Monade aus dem Gesamt dieser Zustände besteht. Die ›Selbstermächtigung‹ des Denkenden als apperzeptierende Bezugnahme auf die Konfiguration der Perzeptionen ist dabei sowohl durch die an natürliche Prinzipien gebundene Notwendigkeit dieser Zustände bestimmt, als auch mit der strebenden Freiheit des Willens verbunden. Somit kommt dem Denkenden keine absolute Macht des Verfügens und Bestimmens zu, denn das bewusste Denken ist lediglich ein Moment in einem Gesamtgefüge von Eigenmächtigkeiten: Angefangen bei den ›kleinen Perzeptionen‹, die undeutlich und kaum merklich bewusst dennoch den perzeptiven Zustand mitbestimmen, über die deutlich empfundenen und erinnerten Perzeptionen bis hin zu der bewussten Reflexion seiner selbst als einheitlicher Zustand einer Vielheit von Momenten hat jedes bewusste wie auch nicht-bewusste Moment dieses Gefüges das eigenmächtige Vermögen, sich gewissermaßen ›nach seiner Art‹ zu entfalten und wirksam zu sein.

Macht ist bei Leibniz die dynamische Kraft, die als Streben und damit als hervorbringende Macht die Verwirklichung der jeweils in den En-

zu, weshalb Leibniz, anders als Descartes, von der Seele des Tieres sprechen kann). Die Geist-Monade ist demgegenüber als ein vernünftiger Geist in der Lage, die »notwendigen und ewigen Wahrheiten« zu erkennen und ist damit in reflexiven Akten des Denkens zur »Erkenntnis unserer selbst und Gott« befähigt (wobei auch wir Menschen »in drei Vierteln unserer Handlungen« lediglich mit der gedächtnis-gestützten Aufeinanderfolge von Perzeptionen agieren). Ebd., S. 119-123.

telechien der einfachen Substanzen beschlossenen Vollkommenheit ermöglicht. Diese ermächtigende Kraft ist für sich genommen *vollkommen*, denn aktives Handeln ist stets vollkommener als passives Leiden. Doch eine aktiv strebende Kraft ist nicht per se und in allen Relationen eine vollkommene Kraft, sondern sie findet ihre Begrenzung in einer relativ vollkommeneren Kraft, die sie dann als Unvollkommenes zum passiven Erleiden zwingt. Das leibnizsche Denken weiß sich also zugleich in seiner Macht als ohnmächtig und in seiner Ohnmacht als mächtig, weil es sich als ein relativ Vollkommeneres gegenüber Nicht-Denkendem ermächtigt und handelnd passives Leiden erzwingen kann. Dies tut es jedoch im Bewusstsein, zugleich als ein relativ Unvollkommeneres einer Macht unterworfen zu sein, die größer und mächtiger als es selbst ist (nämlich das Göttliche). Denken als Macht lässt es damit zu, etwas denkbar zu machen, was mächtiger, übergreifender als dieses Denken selbst ist – in einer reflexiven Zurückbiegung ›übersteigt‹ das Denken sich selbst und transzendiert sich hinsichtlich seiner eigenen Bedingung der Möglichkeit als *dieses* Denken. Dennoch hält sich das Denken bei Leibniz in einer ›mittleren Schweben‹ – es ergreift und es ergreift zugleich nicht, es ermächtigt sich denkend und nimmt sich zugleich entmächtigend zurück. Macht und Ohnmacht, Vollkommeneres und Unvollkommeneres sind hierbei einerseits substantiell gegründet, denn das Handeln und das Leiden geschehen konkret an bzw. in den Substanzen. Jedoch werden sie andererseits in relationaler Bedingtheit begriffen, denn was als Macht und was als Ohnmacht, mithin als Vollkommeneres oder Unvollkommeneres in Erscheinung tritt, hängt wesentlich von den je relationalen Bezügen ab. Da allerdings im leibnizschen Verständnis die Substanzen nicht direkt aufeinander wirken (können), sondern durch die prä-etablierte Harmonie in relationalen Zustandsveränderungsmomenten zueinander bestehen, ist das Denk-Macht-Verhältnis nicht so sehr als ein substantialistisch-relationalistisches zu rekonstruieren, sondern vielmehr als ›meta-relationalistisch‹ zu bezeichnen.

Das bewusste Denken der Geist-Monaden er- bzw. begreift und ermächtigt sich – und nimmt sich zugleich zurück, hemmt die Ermächtigung, weil es als Handelndes gehemmt wird durch anderes Handelndes, was es im durch und durch dynamischen Feld der Mächtigkeiten zu

Leidendem macht¹¹. Die im Hemmnis der Ermächtigung zum Vorschein kommende *Ohnmacht* ist keine ›Niederlage‹ oder etwas per se Schlechtes, sondern das Gewährwerden einer Gegenmacht, weil Macht und Gegenmacht einander bedingen: Macht wäre nicht *diese* bestimmte Macht (und Denken nicht *dieses* bestimmte Denken), würde sie nicht durch eine andere, gegenläufige Macht begrenzt und darüber ex negativo als Ohn-Macht in der Macht gesetzt – Macht ist Macht nur als bestimmte, als begrenzte Macht. Das individuelle Denken eines personalen Subjekts kann also in einer Kontinuität von aktivierten wie gleichermaßen gehemmten Eigenmächtigkeiten stehend auf die eigene Mächtigkeit vertrauen, es ist also nicht derivativ abhängig von anderen, sondern vielmehr bedingt durch anderes, weil es selbst anderes bedingt.

Diese Wechselseitigkeit der Macht des Denkens im Denken der Macht erlaubt es Leibniz, mit dem Denken auch das Nicht-Denkende bedenken zu können, und das Denken als eine Funktion neben vielen anderen Funktionen auffassen zu können – doch mit dem entscheidenden Unterschied, dass sich das Denken als Funktion seiner Funktionalität bewusst werden kann.

II. MACHT FÜR JEDEN – HEGEL

In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erläutert Hegel prägnant eine Willensmetaphysik, in der das Denken und der Wille als unmittelbar miteinander verbunden betrachtet werden:

Der Unterschied zwischen Denken und Wollen ist nur der zwischen dem theoretischen und dem praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen,

11 | Die individuellen Eigenmächtigkeiten erhalten ihren Sinn, ihre teleologische Zweckbestimmung und damit ihren ›Ort im Gesamtgefüge‹ durch den Bezug auf die Entfaltung der bestmöglichen und vollkommensten Welt. Mit dieser Grundlage des leibnizschen Theodizee-Gedankens sind weiterführende Fragen in Bezug auf die Macht und den Einfluss Gottes sowie die moralischen Implikationen aufgrund der Freiheit des Menschen verbunden. Siehe dazu im Überblick den *Kurzen Abriß der Streitfrage* in Gottfried Wilhelm Leibniz: *Versuche in der Theodicee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels*. Übers. v. Arthur Buchenau. Philosophische Werke Bd. 4. Hamburg 1996, S. 389-403.

sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben. Dieser Unterschied zwischen Denken und Willen kann so ausgedrückt werden. Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken und nehme ihm das Sinnliche; ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte.¹²

Das Denken ist hier als das Vereinahmende gedacht, das sich über und durch den Willen als das Begreifen-Wollende manifestiert. In einer dialektischen Bewegung geht es dem Denken, welches den Gegenstand zum Gedanken formiert, zunächst einmal darum, die Negation seiner selbst im Anderen zu überwinden. Denn am Beginn der Denkbewegung steht eine Fremdheit, die sich als Ohnmacht gegenüber einem Unverfügbaren ausdrückt: Weil das Subjekt in seinem Denken noch ganz bei sich ist und ihm gegenüber das Objekt als das Andere sich in diesem Anderssein zugleich als das souverän sich Entziehende verhält, muss das begreifen-wollende Denken um seiner Identität willen diese Differenz auflösen – das andere, für sich Seiende, soll *dem* Denken sein. Das Andere muss sogar *für* das Denken werden, indem dieses sich mit einer willentlichen Bestimmung jenes bemächtigt. Denn Hegel konstatiert nicht nur ein kontingentes Ungenügen des Denkenden an der Differenz von Subjekt und Objekt, sondern macht deutlich, dass mit dem begreifenden »Durchbohren des Gegenstandes« eine implizite Notwendigkeit einhergeht: Das Denken kann nicht bei sich stehen bleiben und sich in seinem An-sich-Sein genügen, weil das Denken zum einen sich seiner selbst als Denken bewusst werden und zum anderen im »Übergreifen« auf das je Andere seiner selbst eine stetige geistige Durchdringung voranbringen muss, um die Verwirklichung des absoluten Geistes zu gewährleisten, der als Gesamtheit aller denkend Begreifen-Wollenden progressiv zu sich kommt.¹³

12 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Bd. 7. Frankfurt a.M. ¹³2013, S. 47.

13 | Die Vernunft ist insofern eine ›hindurchgehende‹ Vernunft, die über und durch alle Negationen sich zum absoluten Geist erhebt. Vgl. Teodor Iljitsch Oiserman: Die Hegelsche Philosophie als Lehre über die Macht der Vernunft. In: Hegel-Jahrbuch 1976, S. 113-122.

Im Denken wird die ›Macht des Übergreifens‹ exemplifiziert, und die Vernunft ist diese Macht, weil Hegel die Vernunft als Begriff denkt, der als ein bestimmter Begriff auf sein Anderes, den ihm entgegengesetzten und zugleich in ihm beschlossenen Widerspruch übergreift. Denn im Absoluten verbirgt sich der Widerspruch, und es ist die Herrschaft über das an sich Widersprüchliche, welches im Moment des Übergreifens als Widerspruch gefasst wird und sich damit als Lebendigkeit zeigt.¹⁴ Die Identität der Identität *und* Nichtidentität, das denkend Überwindende ist der Machtanspruch des Denkens, der sich dadurch legitimiert – ja aus Gründen der Vernunft sogar ausdrücklich aufgefordert sieht –, dass die Überwindung der Negation, der Differenz von Subjekt und Objekt, ein Moment des Ganzen und damit notwendig ist: »Die Macht des Übergreifens – das ist die Herrschaft des Ganzen über das Andere, das es als sein eigenes Moment in sich birgt.«¹⁵ Gemäß dieser Form des Denkens ist das Denken als Macht die Macht des Überwindens, denn es ist gegen die widerständigen Widersprüche gerichtet, weil es auf diese übergreifend und diese überwindend zur Identität gelangen will und dabei das Nicht-Identische bewahrt.

Angesichts dieser Charakterisierung des hegelschen Denkens ließe sich nun behaupten, Hegel vertrete eine Philosophie, in der die Macht des Denkens als ausschließlich ›übergriffig‹ zu verstehen ist, weil ein Subjekt stets bestrebt sei, das ihm entgegenstehende Andere, das noch nicht begriffene Objekt zu vereinnahmen und sich dieses mit den Mitteln des begreifenden Denkens gewaltsam in die eigene Subjektivität einzuverleiben.¹⁶ Jene Macht des Denkens muss jedoch differenzierter betrachtet

14 | Heinz Kimmerle, der sich wie die meisten Interpreten von Hegels Machtbegriff vor allem auf die politisch-gesellschaftliche Dimension staatlicher Machtausübung konzentriert, sieht die ›Mächtigkeit‹ in der Einheit des Begriffs, weil dieser die (in sich) widersprechenden Bestimmungen als in einer Einheit aufgehoben erhält, womit der Begriff also sowohl sich selbst als auch das Andere zusammenhält. Als Grundüberzeugung Hegels lasse sich in den verschiedenen Phasen seines Denkens festhalten: Leben ist Macht. (Das Verhältnis von Macht und Gewalt im Denken Hegels. In: Hegel-Jahrbuch 1988, S. 199-211, S. 209)

15 | Michael Theunissen: Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs. In: Hegel-Jahrbuch 1974, S. 318-330, S. 320.

16 | So etwa Byung-Chul Han: Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundschaft. München 2005.

werden: Zwar bleibt Hegel dem cartesianischen Dualismus von Subjekt und Objekt insofern verbunden, als die intentionale Willens- und Denkstruktur zunächst aus der Perspektive eines (selbst-)bewussten Subjekts in Bezug auf das ihm je Äußerliche eines sinnlich wahrnehmbaren Objekts zu explizieren ist. Doch das Willenssubjekt ist dadurch nicht unbeschränkt und bedingungslos mächtig: Das Denken manifestiert sich bei Hegel als Selbstermächtigung des vernünftigen Subjekts, aber diese Ermächtigung ist nicht das bloße Vereinnahmen im Sinne von ›Verspeisen und Verdauen‹, denn das Subjekt des Denkens ist wesentlich auf die bewusst vermittelnde Beziehung auf ein ihm äußerlich Objektives (was andere Subjekte einschließt) angewiesen. Es bedarf notwendigerweise der relationalen Bezugnahme auf ein Anderes – sei es ein sinnlicher Gegenstand oder ein anderes Subjekt –, um sich seiner selbst in diesem beziehenden Akt des Denkens bewusst werden, den Prozess der Selbsterkenntnis in Gang bringen und ein selbstbewusstes Wesen sein (und werden) zu können.

Denken ist für Hegel *das* wesentliche Moment der Bewusstwerdung alles Seienden: Das Nicht-Denkende wird durch das Denken ›aufgewertet‹, da es im Akt des denkenden Begreifens auf seinen Begriff gebracht und in seinem An-und-für-sich-Sein erkannt wird. Ebenso werden andere denkende Subjekte vom Denkenden in ihrem An-und-für-sich-Sein sowie zudem in ihrem subjektiven Bedürfnis nach Anerkennung durch Andere erkannt *und* anerkannt. Diese Beziehung des Erkennens und Anerkenkens verläuft jedoch nicht nur in eine Richtung vom Subjekt zum Objekt, sondern ist wechselseitig vermittelt und wirkt deshalb auf beide Seiten der Relation zurück: Das denkende Subjekt verändert mit seiner denkenden Bezugnahme das Objekt der Bezugnahme, indem es dieses ›in Gedanken bringt‹ – und zugleich verändert sich durch den Akt dieses In-Gedanken-Bringens das Bewusstsein des Denkenden, weil das Objekt der denkenden Bezugnahme nun in einem veränderten, nämlich begrifflich-vermittelten Verhältnis zum Subjekt steht. Die Macht des Denkens besteht also nicht in der bloß diskriminierenden Fixierung der Wirklichkeit durch ein empirisch-epistemisch verfahrenes Bewusstsein, obwohl auch dies eine Fähigkeit des subjektiven Intellekts ist. Die eigentliche Macht des Denkens zeigt sich vielmehr in der lebendigen Kraft der produktiven Vergegenwärtigung, Aneignung und Durchdringung einer sukzessiv begriffenen Wirklichkeit: Es geht zwar stets um die dynamisch-prozessuale Überwindung einer widerständigen Gegenmacht des Anderen, doch erst

in diesem Prozess der überwindenden Aufhebung von Widersprüchen weiß und bewährt sich das endliche Bewusstsein in der Mächtigkeit (und endlichen Begrenztheit) eigenen Denkens.

Denken ist somit die Ermächtigung zur Verwirklichung einer sich entwickelnden Substanz, die ihr Moment sich selbst und anderem verdankt. Erst das ermächtigend-bemächtigende Denken gewährleistet die ›Vergeistigung‹ der Welt, weil der absolute, d.h. ›über-subjektive‹ Geist in allen Momenten dieser sich vollziehenden Realisierung von Denkakten endlicher Subjekte (die deshalb auch notwendigerweise denken *müssen*) zu sich kommt. Jedes begreifen-wollende Subjekt hat darum Macht, weil es letztlich auf *jede* vernünftige ›Denkleistung‹ ankommt. Denn im Akt des denkend vermittelnden Begreifens sollen das Denken wie auch das von ihm Begriffene schließlich zu dem werden, was sie als je noch nicht Begriffene und wechselseitig für sich Seiende der Sache nach sind: Sie sollen zu ihrer *wirklichen* Entfaltung, zu ihrer Verwirklichung kommen – ihrem eigenen Begriff gemäß *werden*. Das hegelsche Denken ist dynamisch-unendliche Macht, weil die Vernunft sich in ihrer entwicklungslogischen Geschichtlichkeit begreift und im *Bewusstsein der unbegrenzten Macht der menschlichen Vernunft* den fortlaufenden Anspruch verfolgt, sowohl Behauptungen aufzustellen und sich durch Gedanken des Anderen zu bemächtigen, als auch diese Behauptungen zu relativieren, erneut Widersprüche aufzudecken und die Negation des Nicht-Identischen in einer weitergehenden Identität aufzuheben. Von einer Krise der Macht kann dann gesprochen werden, wenn des Eine und das Andere in zwei Totalitäten auseinanderfallen – wenn sich Vernunft und Verstand unversöhnlich und unvermittelt gegenüberstehen.

Anders als bei Leibniz liegt bei Hegel keine ›meta-relationalistische‹ Macht im Denken vor. Zwar findet sich auch hier eine Wechselseitigkeit, diese ist aber von ganz anderer Art: Während bei Leibniz die Beziehungen innerhalb des Machtgefüges zwischen den Substanzen ein im Großen und Ganzen harmonisches Equilibrium repräsentieren, das den relativen ›Machtanteil‹ im Denken intelligibler Lebewesen bestimmt, steht bei Hegel die aktive Souveränität des denkenden Subjekts im Vordergrund. Es hängt von der lebendigen Kraft *und* der vernünftigen Einsicht des Subjekts ab, ob und in welcher Form jenes wechselseitige Verhältnis im Denken etabliert wird und das praktische Handeln bestimmt. Es hängt aber gleichermaßen vom ›Entgegenkommen‹ des je Anderen ab, ob und in welcher Form die Wechselseitigkeit erwidert und bestätigt wird, um

die Wirklichkeit in der Verwirklichung der Vernunft zu begreifen. Die Progressivität hegelscher Denk-Macht findet ihre Grenze somit letztlich in dem ›sym-relationistischen‹ Verhältnis einer Gemeinschaft vernünftiger Subjekte, die eine bestimmte, historisch erreichte Stufe in der Verwirklichung der Vernunft auch nur gemeinsam überwinden können. Die Macht des einzelnen Denkenden wird zur Gewalt, sobald er versucht, diese wechselseitige Verbundenheit mit einseitiger Willkür zu bestimmen.¹⁷

III. KEINE MACHT FÜR NIEMAND – ZEN

Der Zen-Buddhismus ist eine eigenständige buddhistische Schule, die von sich selbst behauptet, »daß sie das Grundwesen der buddhistischen Lehre übermittelt und daß jede andere Schule des Buddhismus, der es an Zen mangelt [...], nicht wirklich buddhistisch genannt werden kann«. Für die folgenden Überlegungen ist dies insofern relevant, als der Zen-Buddhismus mit dem Anspruch, »keine Schule des Buddhismus, sondern der Buddhismus selbst zu sein«, die konsequenteste Haltung in Bezug auf die Macht des Denkens und die Orientierung auf einen Zustand der Nicht-Unterschiedenheit ›jenseits des Denkens‹ vorstellt.¹⁸

Das Verständnis des Denkens bei Leibniz und Hegel geht von einer Konstellation aus, in der ein personales Subjekt einem Objekt gegenüber steht und dieses von anderen Objekten unterscheidend als etwas Bestimmtes zu begreifen sucht. In den traditionellen Formen des ›westlichen‹ Denkens ist somit der Status eines epistemischen Subjekts zentral, dessen Wissensanspruch darin besteht, das ›Wesen‹ des zu begreifenden Objekts nach Möglichkeit richtig und vollständig zu erfassen. Unter dieser Voraussetzung gilt das Prinzip der Identität: A ist A – A ist nichts

17 | Diese Unterscheidung von Macht und Gewalt kann als Grundlage einer Sozialphilosophie der Macht dienen, die aus der Politischen Philosophie von Hegel zu gewinnen wäre. Siehe dazu weiterführend Georg Zenkert: Hegel und das Problem der Macht. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 3/1995, S. 435-451; Ders.: Konstitutive Macht: Hegel zur Verfassung. In: Ralf Krause/Marc Rölli (Hg.): Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart. Bielefeld 2008, S. 19-32; Gerhard Göhler: Hegels Begriff der Macht. In: André Brodocz u.a. (Hg.): Die Verfassung des Politischen. Wiesbaden 2014, S. 303-317.

18 | Daisetz Teitaro Suzuki: Leben aus Zen. München-Planegg 1955, S. 21.

anderes als A und kann als A nicht nicht-A sein. Diese angestrebte Eindeutigkeit in der Bestimmung von Gegenständen der Erkenntnis reicht bis hinein in den Sprachgebrauch, in welchem mit möglichst klaren Benennungen und Bezeichnungen auf die begrifflichen Unterscheidungen referiert werden soll.

Im Zen-Buddhismus werden diese Voraussetzungen einer radikalen Wendung ausgesetzt: Zwar ist auch dem Buddhisten der Ich-Subjekt-bezogene Geist des empirischen Unterscheidens (*Vijnana*), der dem ›normalen‹ Bewusstsein entspricht, nicht fremd. Jedoch strebt er nach einer Transformation des Bewusstseins, die der wichtigsten Grunderfahrung und Einsicht von Buddha gerecht werden kann: *Alles ist Leiden*. Diese »Grundstimmung der *leidenden Trauer* über die radikale Endlichkeit aller weltlichen Zusammenhänge« öffnet den Weg zu anderen Formen des Denkens, um aus dieser »grundsätzlichen Situation der Nichtigkeit« herausfinden zu können.¹⁹ Weil die stetige Vergänglichkeit der vermeintlich beständigen Substanzen die Ursache des Leidens ist, strebt buddhistisches Denken nach einer Auflösung des substantiellen Ich-Subjekts und des Subjekt-Objekt-Gegensatzes, um dagegen die »grundsätzliche Beziehunghaftigkeit aller inneren und äußeren Faktoren«²⁰ zu betonen. Im Gewährwerden dieser Relationalität ›erwacht‹ das Selbst aus der Haltung des empirischen Bewusstseins, wodurch sich die Bezüge auf anderes Seiendes grundlegend verändern:

[M]eine Bezüge auf andere Seiende gehören eben zu meinem Dasein, sie konstituieren mein eigenes Dasein. Ich bin [...] ein Bündel von inneren Beziehungen wie auch von Beziehungen auf andere Seiende. Aber es handelt sich nicht um ein Bündel zufälliger Beziehungen, die miteinander nichts zu tun hätten, sondern es ist ein Bündel von Beziehungen, die eine integrierte Ganzheit ausmachen. [...] Erwachen zum Selbst ist Erwachen zu dem, was das Bündel aller Beziehungen zu

19 | Rolf Elberfeld: Wissen und Selbsttransformation im Buddhismus. In: Karen Gloy/Rudolf zur Lippe (Hg.): Weisheit – Wissen – Information. Göttingen 2005, S. 265-276, S. 267.

20 | Rolf Elberfeld: ›Zwischen‹ Mensch und Mensch. Ostasiatische Perspektiven des Selbstseins. In: Christoph Zollikofer/Marco Baschera (Hg.): Klon statt Person. Zürich 2011, S. 29-44, S. 33.

einem Individuum ausmacht, und deshalb ist das Erwachen zum Selbst zugleich das Erwachen dazu, daß ich nur als Pol aller Beziehungen bin, was ich bin.²¹

Über Meditationen und andere Praktiken soll zudem die unmittelbare spirituelle Erfahrung von einem Zustand des Nicht-Unterscheidens (*Prajna*) erlangt werden, indem das diskriminierende (»verwesentlichende«) Bewusstsein in ein Über-Bewusstsein überführt wird.²² Das Ziel solcher meditativer Übungen besteht darin, den diskriminierenden Geist des empirischen Bewusstseins in einen »Nicht-Geist« mit einer nichtverwesentlichen Anschauung zu wandeln:

Alles Denken setzt das Unterscheiden zwischen diesem und jenem voraus, denn denken heißt trennen, analysieren. *Achintya*, nicht-denkend, bedeutet nicht trennen, das heißt, über alle Verstandeshaftigkeit hinauszugelangen. Die ganze buddhistische Lehre dreht sich um diese zentrale Vorstellung des Nicht-Denkens oder Ohne-Denken-Seins oder Nichtverstandeshaftigkeit oder *achintya-prajna*, indem sie zeigt, daß die spirituelle Wahrheit von der rationalen Verstandeshaftigkeit nicht erfaßt werden kann. [...] Die spirituelle Welt des Nicht-Unterschieds und der Nicht-Unterscheidung besitzt getrennt von der Welt des Verstandes keine eigene Existenz, denn aufgrund einer solchen Trennung wäre sie keine Welt der Nicht-Unterscheidung und hätte keine lebendige Verbindung mit unserem Leben. Worauf die Buddhisten in ihrer Philosophie mit allem Nachdruck bestehen, ist das Verschmelzen der beiden gegensätzlichen Begriffe: Unterschied und Nicht-Unterschied, Denken und Nicht-Denken, Rationalität und Irrationalität usw.²³

21 | Seiichi Yagi: Zur Funktion von Sprache im Zen-Buddhismus. In: Evangelische Theologie 53/2 (1993), S. 146-157, S. 152f. Bereits die Grammatik einer Sprache kann eine bestimmte Verhältnismäßigkeit im Denken (z.B. zwischen Subjekt und Objekt) abbildend zum Ausdruck bringen und damit die Artikulation solcher (Selbst-)Beschreibungen des Selbst ermöglichen oder auch erschweren. Siehe dazu am Beispiel des Gebrauchs japanischer Personalpronomina Elberfeld: »Zwischen« Mensch und Mensch, S. 40-43.

22 | Siehe dazu und im Folgenden auch Toshihiko Izutsu: Philosophie des Zen-Buddhismus. Reinbek bei Hamburg 1986, insb. S. 11-57.

23 | Daisetz Teitaro Suzuki: Wesen und Sinn des Buddhismus. Ur-Erfahrung und Ur-Wissen. Freiburg, Basel, Wien ²1994, S. 28-31.

Im Zuge einer solchen Wandlung zur Nichtverstandeshaftigkeit sind schließlich keine diskursiv-analytischen Verallgemeinerungen mehr verfügbar. Damit wächst die Bedeutung der eigenen Erfahrung, der das begreifend-begriffliche Denken sowie die daraufhin gesprochenen Worte nicht gerecht werden können: Zen-Buddhisten hüten sich, ihre Gefühle zu zeigen und zu artikulieren – nicht weil sie gefühllos oder angesichts von Ereignissen unbewegt sind, sondern weil sie sich der Gefahr bewusst sind, »die mit dem Aussprechen von Gefühlen verbunden ist: daß man nämlich mehr ausdrückt, als man fühlt, und daher weniger meint, als man sagt«. ²⁴ Im artikulierenden Aussprechen mag es zwar ein Leichtes sein, »sich von bedrängenden Gefühlen dadurch loszukaufen, daß man sie äußert«, aber dieses Benennen führt zu einer unachtsamen und oberflächlichen Wahrnehmung, denn »man vernichtet dadurch den eigentlichen Sinn des Fühlens«, welches zudem mutwillig auf den Bereich des menschlichen Daseins beschränkt wird: Zen-Buddhisten umgreifen mit ihren Gefühlen im umfassenden Sinn alles Lebendige, doch diesen (und diesem) »gegenüber bleibt das Wort ohnmächtig«. ²⁵ Mit der Betonung der Bedeutung originärer mystisch-spirituellder Erfahrung wird dem Denken des empirischen Bewusstseins eine nachgeordnete Rolle zugewiesen: Zwar wird im Zen-Buddhismus nicht die Möglichkeit bestritten, sich im Denken »der mystischen Gehalte zu bemächtigen«, aber die denkend-begreifende Bemächtigung ist machtlos, weil »mit den Aussagen, die dabei herauskommen, [...] doch nur der Erfahrene etwas anfangen [kann], und daher kann er ohne sie leben«. ²⁶

Im Mittelpunkt der Zen-Haltung steht das So-Sein-Lassen von allem Anderen und damit verbunden das stetige Sich-Zurücknehmen aus der beziehnehmenden, an etwas haftenden Sicht auf die Welt als eines verfügbarmachenden Bemächtigen. Dem entspricht eine »abwesende« Haltung der Freundlichkeit dem Anderen gegenüber, die ein Sein-Lassen ohne festlegende Setzung und Bestimmung, ohne begreifend-ergreifende Bemächtigung meint. ²⁷ Mit dem Streben nach der Negation bzw. Vermeidung eines substantiellen, wesenhaften, onto-theologischen Denkens hin

24 | Eugen Herrigel: Der Zen-Weg. München ¹⁵2002, S. 93.

25 | Ebd., S. 93f.

26 | Ebd., S. 119.

27 | Siehe dazu ausführlicher Byung-Chul Han: Abwesen. Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens. Berlin 2007.

zu einer *Leere*, einer weitestgehenden Unbestimmtheit zeigt sich der Zen-Buddhismus als eine Philosophie der Relation ohne substantielle Relata, denn Subjekt und Objekt sind nicht für sich bestehend abgegrenzt und essentialistisch gedacht. Als Da-Seiender sieht nicht mehr das Subjekt etwas an, sondern im Zustand des nicht-denkenden Über-Bewusstseins ›geschieht‹ ein subjekt-entleertes »SEHEN«, weil die ganze Welt ein einziger Geist ist.²⁸ Damit kann Zen auch als Gegenprogramm zu ›sym-‹ oder ›meta-relationalistischen‹ Denk-Macht-Rekonstruktionen gesehen werden: Zwar verbindet Hegel dialektisch-relational die Subjekt- und Objektebene, weil das Subjekt zum Objekt und das Objekt zum Subjekt wird und immer so fortschreitend – aber auf jeder Prozessstufe bleibt die Trennung zwischen einem Subjekt und einem Objekt bestehen. Im Vergleich zu Leibniz ist zu sagen, dass dieser eine substantialistisch-relationalistische Verschränkung konzipiert, die aber nicht aus der epistemisch-intelligiblen Perspektivierung eines denkend wahrnehmenden Geistmonaden-Ichs herauskommt. Bei Hegel *und* Leibniz ist das Denken also eine souveräne, ›seine‹ Macht in Anspruch nehmende Instanz. Im Zen-Buddhismus ist es die ›Macht‹ des Nicht-Denkens, Nicht-Begreifens, Nicht-Kategorisierens, Nicht-Vereinnahmens, Nicht-Verfügarmachens, Nicht-Aussagens über etwas – eine sich enthaltende und darin aufgehende Nicht-Macht.

28 | Izutsu: Philosophie des Zen-Buddhismus, S. 30ff.

*Lecture Performance: Machtwortstudio: 1000 Nietzsche.
Eine Performance für alle und keinen*



Rainer Totzke. Aufgeführt am 22.04.2016 im LOFFT – Theater Leipzig.
Weitere Informationen sowie ein Mitschnitt der Performance sind zu
finden unter: www.soundcheckphilosophie.de.