

# MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

„wie ein Stücklein Papier, darauf eine hohe Hand eine Zeile geschrieben hat“  
Adalbert Stifters *Witiko* als Propädeutik des ethisch-politischen Subjekts im  
Zeichen der Sittlichkeit

verfasst von | submitted by

Maximilian Scheffold BA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | UA 066 817  
Degree programme code as it appears on the  
student record sheet:

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree Masterstudium Deutsche Philologie  
programme as it appears on the student  
record sheet:

Betreut von | Supervisor: Univ.-Prof. Dr. Burkhardt Johannes Wolf M.A.

# *Inhaltsverzeichnis*

<i>Einleitung</i>	1
<u>1. Teil: Stifters Schriften zu Politik, Bildung und Kunst – Der sittliche Mensch und die rechte Einrichtung des Staates</u>	6
1) Ethik und Moral bei Foucault	6
2) Stifters Begriff der Stärke des Herzens	11
3) Vier Aspekte von Ethik	14
4) Herz und Geist als ethisch zu bearbeitende Substanzen	18
5) Exkurs: Das Politische, Minimalbedingungen von Politik und das ethisch-politische Subjekt	28
6) Asketische Verfertigung von Geist und Herz und die Einrichtung des sittlichen Staates	41
7) Recht und Freiheit	49
8) Demonstration der persönlichen Haltung als Katalysator der Totalisierung der Subjekte	55
9) Zwischenresümee	64
<u>2. Teil: Stifters Roman <i>Witiko</i> – Eine Poetologie des ethisch-politischen Subjekts</u>	68
10) Witiko und der Herzog – Stifters Ethik des Souveräns	68
11) Ethische Wahrhaftigkeit um jeden Preis – Das ethisch-politische Subjekt und die <i>parrhesia</i>	74
12) Witiko und die Versammlung – Die Dialektik des Boten	83
13) Die Aisthetisierungsfunktion des Boten und seine Diabolizität	96
14) Sicht- und Unsichtbarkeiten – Die ästhetische Dimension politischen Handelns	100
15) „wie ein Stücklein Papier“ – Die politische Aisthetisierungsfunktion der Metapher	104
16) Ethische Selbstanzeige als Kampf um Anerkennung in der Ordnung des Sichtbaren	110
17) Die Entscheidung der Versammlung	114
18) Witiko und der neue Herzog	116
<i>Schlussbetrachtung</i>	122
<i>Literaturverzeichnis</i>	126
<i>Anhang</i>	132

## *Einleitung*

Wenn das politische Schreiben des österreichischen Schriftstellers Adalbert Stifter (1805-1868) zur Disposition steht, rücken dessen hauptsächlich im Feuilleton veröffentlichten Schriften zu Politik, Bildung und Kunst in den Fokus.<sup>1</sup> Die intensivste Produktionsperiode von Stifters feuilletonistischer Tätigkeit konzentrierte sich dabei vor allem auf die Zeit nahezu unmittelbar vor, während und nach der gescheiterten Märzrevolution von 1848 und verlief dann unregelmäßig bis Ende der 1850er-Jahre, bevor sie dann nahezu vollends abbrach, bis auf hier und da nur noch sporadisch erschienene Artikel. Sein für den Feuilleton bestimmtes Werk gilt dabei als besonders stark von politischen und pädagogischen Bestrebungen geprägt, was bereits in Titeln wie *Der Staat*, *Die octroirte Verfassung*, *Was ist Freiheit?*, *Wie wird Freiheit eingeführt?* und *Mittel gegen sittlichen Verfall der Völker* zum Ausdruck kommt.

Hinsichtlich seiner literarischen Produktion wird Stifter dagegen oftmals als apolitischer Schriftsteller gelesen.<sup>2</sup> Sein in den Jahren 1865 bis 1867 erschienener Roman *Witiko*<sup>3</sup> wird allgemein in der Stifter-Forschung als ein solches apolitisches Werk verstanden, insofern die darin zum Ausdruck kommende politische Ausrichtung als ästhetisch gescheitert oder überhaupt als inexistent konstatiert werden. Nichts könne in *Witiko* „auf überzeugende Weise auf ihren Informationsgehalt gelesen werden“<sup>4</sup>, *Witiko* habe gar keine „gesellschaftspolitische[] Aussage“<sup>5</sup>, und wenn, so erschöpfe sich eine solche darin, „daß sich die Genese von Sozialstrukturen derselben kommunikativen Prozessierung der Unterscheidung von Redundanz und Varietät verdankt wie die Genese literarischer Textstrukturen.“<sup>6</sup> *Witiko* wird in seiner gesellschaftspolitischen Dimension als „reine Prosa“<sup>7</sup> neutralisiert. Bemerkenswert ist jedoch, dass in genau demjenigen historischen Moment, in welchem Stifter sein regelmäßiges Feuilletonschreiben fast vollständig abbricht<sup>8</sup>, also sein politisches wie (volks-)pädagogisches Bemühen in der Öffentlichkeit – zumindest im Wege des Feuilletons – einstellt, Stifter die

---

<sup>1</sup> Vgl. Monika Ritzer (2010): „Lektionen in Demokratie: Adalbert Stifters politische Essays. Textstrategie und kulturhistorische Heuristik“, In: *KulturPoetik*, Bd 10/2, S. 177-198.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Hubert Lengauer (2018): „„Bezwingung seiner selbst“. Liebe, Kunst und Politik bei Adalbert Stifter“, In: Hubert Lengauer u.a. (Hg.): „*Bezwingung seiner selbst*“. *Liebe, Kunst und Politik bei Adalbert Stifter*, Linz: Katalog zur Ausstellung im StifterHaus (= „Literatur im StifterHaus“, Bd 31), S. 9.

<sup>3</sup> Zitiert wird nach: Adalbert Stifter, (1984): *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 5, I. Witiko. Eine Erzählung. Erster Band*, hg v. Alfred Doppler / Wolfgang Wiesmüller, Stuttgart: W. Kohlhammer; im Folgenden zitiert im Fließtext mit in Klammer gestellter Sigle „W“ und Seitenangabe.

<sup>4</sup> Pethes 2020, S. 228.

<sup>5</sup> Ebd., S. 225.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd., S. 228.

<sup>8</sup> Vgl. Wolfgang Wiesmüller (1991): „Schreiben zwischen Flucht und Widerstand: Adalbert Stifters Arbeit am *Witiko*, In: *Adalbert Stifter Institut. Vierteljahresschrift*, Jahrgang 40, Folge 1/2, S. 46-62, S. 62.

Arbeit an einem Roman aufnimmt, in welchem er zum allerersten Mal in seinem literarischen Werk die Sphäre des Politischen nicht bloß indirekt aufblitzen lässt, sondern sie selbst zum eigentlichen Gegenstand eines literarischen Textes erhebt. *Witiko*, der vom Gros der Sekundärliteratur als formaler Manierismus begriffen wird<sup>9</sup>, entsteht also im Zuge einer Entwicklung, in welcher Stifter in seinem literarischen Schaffen das Politische explizit thematisch macht, zu einem Zeitpunkt der fast vollständigen Verstummung seiner politischen Theoriebildung im Feuilleton.

Damit sich die vorliegende Arbeit dem im literaturwissenschaftlichen Diskurs zu Stifter im Allgemeinen als apolitisch bzw. depolitisiertem gelesenen Roman *Witiko* widmen kann, bedarf es zunächst einer Darstellung ebendieses Diskurses. In Hinblick auf die Untersuchung des Politischen in *Witiko*, weist die Stifterforschung die Tendenz auf, den politischen Gehalt des Romans auf die Darstellung von Politik auf der Ebene der Diegese im Gewand des historischen Kostüms mittelalterlicher Feudalherrschaft zu reduzieren. Dabei wird zum einen die Frage der Übereinstimmung des in *Witiko* dargestellten Herrschaftssystems mit dessen historischen Vorbild aufgeworfen. Dann fällt das literaturwissenschaftliche Urteil entweder als ‚ästhetisch gelungen‘ oder als ‚ästhetisch gescheitert‘ aus, ohne allerdings einen politischen Gehalt des Romans anzuvisieren. Zum anderen wird das in *Witiko* zum Ausdruck gebrachte politische System mit dem zeitgenössischen realen politischen System Stifters verglichen. Solche Vergleiche provozieren recht schnell das Verdikt einer *Utopie*. So meint Wiesmüller, dass Stifter in *Witiko* „eine konservative Utopie“<sup>10</sup> entwirft, die zum Motor das der Aufklärung entstammende „geschichtsphilosophische Postulat“<sup>11</sup> hat, dass die Menschheit unweigerlich *qua* Menschheit zur Sittlichkeit ‚verdammt‘ ist und sich auf diese in fortschreitender Entwicklung zubewegt.<sup>12</sup> Akteur im *Witiko* soll also das Sittengesetz sein, nicht die darin handelnden Figuren. Ähnlich verfährt Greiner, wenn er in Bezug auf *Witiko* vermerkt, dass dieser Roman

---

<sup>9</sup> Vgl. Nicolas Pethes (2020): „Ornamentaler Realismus. Zur Poetik der reinen Prosa bei Adalbert Stifter“, In: Thorsten Hahn / Nicolas Pethes (Hg.): *Formästhetiken und Formen der Literatur. Materialität – Ornament – Codierung*, Bielefeld: transcript (= Literatur – Medien – Ästhetik; Bd 2), S. 209-228; vgl. Helena Ragg-Kirkby (2000): *Adalbert Stifter's Late Prose. The Mania for Moderation*, Rochester: Camden House Inc.; vgl. Andreas Ammer / Albrecht Koschorke (1987): „Der Text ohne Bedeutung oder die Erstarrung der Angst. Zu Stifters letzter Erzählung *Der fromme Spruch*“, In: *DVjS* 61, S. 676-719; vgl. Albrecht Koschorke (2004): „Bewahren und Überschreiben. Zu Adalbert Stifters Roman ‚Witiko‘“, In: Aleida Assmann / Michael C. Frank (Hg.): *Vergessene Texte*, Konstanz: UVK Verlag (= Texte zur Weltliteratur 5).

<sup>10</sup> Wolfgang Wiesmüller (2015): „Witiko“, In: *Stichwörter zur öö. Literaturgeschichte*; online unter: <https://www.stifterhaus.at/stichwoerter/witiko> (13.07.2024).

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd.

[...] den Versuch dar[stellt], Geschichte zur Natur zu machen. Die innere Logik des Buches besteht darin, Naturgeschichte und Menschengeschichte in eins zu setzen, den Fluch der Vergänglichkeit durch die verweilende Wiederholung zu entkräften. Und sich zugleich in dieser Wiederholung der Haltekraft des Gegenwärtigen zu versichern. Und das ewig Gegenwärtige ist die Natur.<sup>13</sup>

Mit dem der Geschichte inhärierenden Prinzip des Fortschritts zur Vernunft auf der einen und der Ewigkeit der Gegenwärtigkeit als Natur der Menschheitsgeschichte auf der anderen Seite, werden Figuren in *Witiko* eine politische Aktivität versagt. Der Roman stelle diesbezüglich, so Wiesmüller an anderer Stelle, die Flucht seines Autors „in ein Reich des schönen Scheins“<sup>14</sup> dar. Diese Konstatierung einer Weltflucht Stifters durch *Witiko* spitzt Wiesmüller in seinem Artikel *Der historische Roman im Spannungsfeld von Geschichte, Fiktion und Ideologie* noch weiter zu, wenn er darin konstatiert:

Das unermüdliche Korrigieren Stifters am *Witiko* könnte [...] als Ausdruck einer gewissen Resignation angesichts der problematischen Lektüre der Geschichte verstanden werden. Was Stifter geblieben ist, sind seine sprachliche Zeichen und deren Organisation zu einer perfekten und autonomen ästhetischen Welt.<sup>15</sup>

Auch Federmair zeigt *Witiko* als konservativ utopischen Traum Stifters, wenn er meint, dass Stifter den „regionalgeschichtlichen Stoff aus dem Hochmittelalter“ als Material für seinen Roman wählt, in „der Hoffnung, in dieser verhältnismäßig frühen Zeit ein Ordnungsmodell zu finden, das auf die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts anwendbar wäre und womöglich deren Übel heilen könnte.“<sup>16</sup> Es seien also Nostalgie und Regression, die in der Wahl des historischen Stoffes die Motivlage bilden. Dabei übersieht Federmair ein wesentliches Moment des Romans, das mit einer naiven Mittelalternostalgie entschieden bricht: Wie Knapp richtig erkennt, ist „dem mittelalterlichen Herrschaftsideal“<sup>17</sup>, das *Witiko* zur Referenz dient, eine „Grundvorstellung des *Witiko* ganz fremd: die des Aufstieges.“<sup>18</sup> Denn in diesem Roman wird der politische und soziale Aufstieg seines Titelhelden gestaltet, welcher entlang zahlreicher Auseinandersetzungen mit in der sozialen Ordnung hierarchisch höher gestellten Figuren in Szene gesetzt wird. Doch leider übersieht Federmair dieses antagonistische und damit

---

<sup>13</sup> Ulrich Greiner (2006): „Denken wie der Wald – Versuch über Stifters *Witiko*. Vortrag StifterHaus Linz, 13. September 2005“, In: *Jahrbuch des Adalbert-Stifter-Institutes des Landes Oberösterreich*, Band 13, S. 19-30, S. 29.

<sup>14</sup> Wiesmüller 1991, S. 62.

<sup>15</sup> Wolfgang Wiesmüller (2006): „Der historische Roman im Spannungsfeld von Geschichte, Fiktion und Ideologie. Stifters *Witiko* und Ecos *Baudolino* im Vergleich“, In: *Jahrbuch des Adalbert-Stifter-Institutes des Landes Oberösterreich*, Band 13, S. 49-59, S. 53.

<sup>16</sup> Leopold Federmair (2006): „Stifters *Witiko* und Grillparzers *Bruderzwist*. Ein Vergleich“, In: *Jahrbuch des Adalbert-Stifter-Institutes des Landes Oberösterreich*, Band 13, S. 60-70, S. 68.

<sup>17</sup> Fritz Peter Knapp (1991): „Mittelalterliche Herrschaftsideale und Stifters *Witiko*“, In: *Adalbert Stifter Institut. Vierteljahresschrift*, Jahrgang 40, Folge 1/2, S. 63-73, S. 72.

<sup>18</sup> Ebd.

aktivistische Moment *Witikos*, wenn er sein Urteil über den Roman mit folgender Formulierung beschließt: „Schöner kann man konservatives Obrigkeitsdenken kaum verklären.“<sup>19</sup> *Witiko* sei demzufolge bloße utopische Verklärung, die die Frage, ob *Witiko* die Möglichkeit von politischem Handeln problematisiert, durch Feststellung eines konservativen Obrigkeitsdenkens ‚beantwortet‘.

In den Fällen, in das pädagogische Moment des *Witiko* seitens der Forschungsliteratur registriert wird, wird dieses in die Sphäre der Moral verschoben. Das Potential eines im Roman angelegten genuin aktivistisch-politischem Moment erfährt in einer Ethik der „langsamen, begütigenden Kraft des Wortes, der Aufschreibung des Lebens und damit der Selbst-Bezwingung in der Sprache und durch die Sprache“<sup>20</sup> eine Neutralisierung. Hierbei wird jedoch verkannt, dass die politische Handlung eines Moments des Antagonismus bedarf, welcher das ethische Subjekt durch das Anzeigen eines moralischen Selbstverhältnisses in seinem politischen Potential gegenüber den anderen Subjekten überhaupt erst aktiviert. Die „genuin politische Botschaft“<sup>21</sup> des *Witiko*, die Lengauer als Notwendigkeit der Transformation von „Gewalt, die als Potenzial und ‚tigerhafte Anlage‘ in uns allen schlummert [...], ehe sie Unheil bringt“<sup>22</sup>, charakterisiert, würde *Witiko* in dieser Hinsicht zur Moralfibel, die bloß „konservatives Obrigkeitsdenken“<sup>23</sup> lehrt, verkommen lassen. Auch Wiesmüller bannt eine politische Handlungsmöglichkeit der Figuren im *Witiko* durch Beschwörung des den Roman strukturell organisierenden Sittengesetzes. Die im *Witiko* zu tragen kommende Ethik diene eben nicht dazu, die in diese verstrickten Figuren mit einer eigenständigen politischen Handlungsmacht auszustatten im Zeichen der Sittlichkeit; vielmehr stellt Wiesmüller diese als Einschüchterungsapparat dar:

Im ‚Witiko‘ wird die Geschichte zu einem Naturgeschehen stilisiert, das eine Ahnung von ‚der schrecklichen Majestät des Sittengesetzes‘ vermitteln soll, so daß die Menschen ‚zitternd und bewundernd sich der Macht beugen, die das Böse verbietet.<sup>24</sup>

Die die Stifterforschung durchziehende Lektüre-Tradition, *Witiko* die Darstellung einer genuin politischen Handlungspraxis von und für ethisch-politisch sich verfertigende Subjekte sowohl auf der materiell-textuellen, diegetischen und werkintratextuellen – hinsichtlich der Feuilleton-Arbeiten Stifters – Ebene abzuerkennen, wird von einer sich in jüngerer Zeit zu etablieren

---

<sup>19</sup> Knapp 1991, S. 72.

<sup>20</sup> Lengauer 2018, S. 9.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Knapp 1991, S. 72.

<sup>24</sup> Wolfgang Wiesmüller (1990): „Adalbert Stifter: Schicksal und Geschichte“, In: *Stifter Jahrbuch*, Neue Folge 4, S. 33-38, S. 37.

versuchenden Lesart kontrastiert: Diese sieht in dem Roman nicht nur weltflüchtige Utopie, apolitisches *L'art pour l'art*, oder depolitierende Moralfibel, sondern ein darin zum Ausdruck kommendes genuin politisches Moment.<sup>25</sup>

Die vorliegende Arbeit stellt sich in die Tradition dieser Lesart, indem sie danach fragt, wie *Witiko* als Propädeutik des ethisch-politischen Subjekts gelesen werden kann. Wenngleich die in der herkömmlichen *Witiko*-Forschung etablierte Feststellung, dass dem Sittengesetz als innerdiegetischer Beurteilungshorizont für Handlungen eine strukturell tragende Rolle in *Witiko* zuteil wird, lässt sich Sittlichkeit vielmehr als Möglichkeitsraum politischer Praxis verstehen, so meine These. Um diese politische Dimension der in *Witiko* realisierten Poetologie Stifters herauszuarbeiten, gliedert sich die vorliegende Arbeit in zwei Schwerpunkte: Im ersten Teil werden Stifters Schriften zu Politik und Bildung<sup>26</sup> sowie zu Kunst<sup>27</sup> einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Ausgangspunkt der Analyse stellt dabei Stifters Ethik-Konzept einer Sittlichkeit dar. Um diese hinsichtlich ihrer subjektkonstituierenden Wirkung untersuchen zu können, werden zunächst Michel Foucaults Begriffe von *Subjekt* und *Ethik* skizziert und als Theorieperspektiven herangezogen, welche von einem Exkurs zum Begriff des *Politischen* ergänzt werden, der möglich macht, das politische Moment in der Ethik Stifters zu identifizieren. Dieser Exkurs vollzieht sich dabei am Theoriekonzept einer *Politischen Ontologie* von Oliver Marchart.

Die im ersten Teil der Arbeit etablierten theoretischen Perspektiven und Denkfiguren werden im darauffolgenden zweiten Teil als Deutungsraaster für *Witiko* produktiv. Im Rekurs auf u.a. Jacques Rancière und Sybille Krämer wird dabei auch möglich, die ästhetische und medientheoretische Dimension der politischen Ethik Stifters offenzulegen. Da insbesondere im dritten Kapitel des ersten Bandes von *Witiko* eine Vielzahl verschiedener ethisch-politischer Verfahren auf äußerst konzentriertem (Text-)Raum zu tragen kommen, soll diese den Brennpunkt der nachfolgenden Untersuchung bilden.

---

<sup>25</sup> Exemplarisch hierfür sei angeführt: Kai Kaufmann (2008): „Mündliche Rede, schriftliche Urkunde, wörtliches Protokoll. Adalbert Stifters Geschichtsroman *Witiko*“, In: Achim Geisenhanslüke / Georg Mein (Hg.): *Grenzüme der Schrift*, Bielefeld: transcript (= Literalität und Liminalität, hg. v. Achim Geisenhanslüke und Georg Mein; Bd 2).

<sup>26</sup> Zitiert nach: Adalbert Stifter (2010): *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer; im Folgenden zitiert im Fließtext mit in Klammer gestellter Sigle „PB“ und Seitenangabe.

<sup>27</sup> Zitiert nach: Adalbert Stifter (1997): *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,1. Schriften zu Literatur und Theater*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer; im Folgenden zitiert im Fließtext mit in Klammer gestellter Sigle „LT“ und Seitenangabe.

# **1. Teil: Stifiers Schriften zu Politik, Bildung und Kunst – Der sittliche Mensch und die rechte Einrichtung des Staates**

## **1) Ethik und Moral bei Foucault**

Foucault hält in *Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit* fest, dass Menschen sich je nach Kontext als ein anderes Subjekt konstituieren, um den praktischen Anforderungen des jeweiligen Kontextes zu entsprechen. So heißt es dort:

Sie haben zu sich selbst nicht dieselbe Art von Verhältnis, wenn Sie sich als politisches Subjekt konstituieren, das zur Wahl geht oder das in einer Versammlung das Wort ergreift, als wenn Sie versuchen, Ihr Begehren in einer sexuellen Beziehung zu verwirklichen. Es gibt zweifellos Beziehungen und Interferenzen zwischen diesen verschiedenen Formen des Subjekts, aber man steht nicht demselben Typus von Subjekt gegenüber. In jedem dieser Fälle spielt man mit verschiedenen Formen der Beziehung zu sich selbst oder bildet sie aus.<sup>28</sup>

Es lassen sich anhand dieses Zitats mehrere Konsequenzen ziehen. Erstens sind Menschen niemals zu jedem Zeitpunkt dieselben. Als Subjekte sind wir ein permanentes Produkt von Kompromissen, Interferenzen und sonstigen Beziehungsformen zwischen „verschiedenen Formen des Subjekts“<sup>29</sup>. Zweitens bilden und verhalten wir uns als Subjekte stets hinsichtlich gewisser praxisbezogener Anforderungen. Drittens, um als politische Subjekte handeln zu können, benötigt es eines bestimmten Selbstverhältnisses des Subjekts zu sich. Und diese Praxis der Ausbildung eines Selbstverhältnisses zu sich, um als Subjekt sich konstituieren zu können, begreift Foucault mit dem Begriff der Ethik. Diesbezüglich bedarf es einer kurzen Erläuterung: Ethik bezeichnet für Foucault die Praxis, infolge welcher ein Subjekt sich für sich als ein *moralisches* konstituiert.<sup>30</sup> In anderen Worten: als ein ‚gutes‘ Subjekt. Moral wird dabei von Foucault insofern recht weit gefasst, als es auch bedeutet, spezifischen Ansprüchen, die ein jeweiliger gesellschaftlicher Kontext an das von ihm umfasste Subjekt als solches stellt, in adäquater Art und Weise zu entsprechen.<sup>31</sup> Das dem Politischen entsprechend adäquat konstituierte politische Subjekt muss sich auch als ‚gutes‘ Subjekt in dieser Hinsicht verfertigen. Um ein gutes politisches Subjekt zu sein, muss ein Subjekt also eine gewisse

---

<sup>28</sup> Michel Foucault (1984g): „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 274-300, S. 286.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Vgl. Michel Foucault, (2020b): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, 14. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 315.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 36-37.

politische Ethik entfalten. Es wird an dieser Stelle nun aber dringlich, den Begriff der Subjektivierung auf der einen Seite und auf der anderen den Begriff der Ethik sowie dessen Differenz zum Begriff der Moral bei Foucault kurz zu erläutern.

Unter *Subjektivierung* versteht Foucault den „Prozess, [...] durch den man die Konstitution eines Subjekts, genauer, einer Subjektivität erwirkt“<sup>32</sup>. Als Subjekt ist dabei zweierlei zu verstehen, zum einen die Art und Weise, wie Individuen durch diesen äußere Verfahren als Subjekte objektiviert und auf diese Weise einer sozialen Intelligibilität zugeführt werden. Zum anderen bezeichnet es auch die Form, in der Individuen sich selbst als solche wahrnehmen. Petra Gehring zeichnet in ihrer Studie zu Foucault für den Begriff der Subjektivierung vier Bedeutungsmomente nach, welche allesamt zueinander in Beziehung stehen: „die Unterwerfungsmuster, Selbstkontrollmuster, aber auch die Formen des Sich-Wahrnehmens und Sich-seiner-selbst-sicher-Seins“<sup>33</sup>. Unter dem Gesichtspunkt der perspektivischen Differenz von Innen und Außen hinsichtlich Betrachtung der Konstituierung von Subjekten, können Subjektivierungsprozesse grob in Fremd- und Selbst-Konstitution unterschieden werden. Foucault bringt dies mit folgender Konstatierung selbst zum Ausdruck:

Das Wort „Subjekt“ hat zwei Bedeutungen: Es bezeichnet das Subjekt, das der Herrschaft eines anderen unterworfen ist und in seiner Abhängigkeit steht; und es bezeichnet das Subjekt, das durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis an seine eigene Identität gebunden ist. In beiden Fällen suggeriert das Wort eine Form von Macht, die unterjocht und unterwirft.<sup>34</sup>

Ohne an dieser Stelle schon auf den Macht-Begriff Foucaults eingehen zu wollen – eine solche Ausführung wird an späterer Stelle dieses Kapitels noch nachgeholt werden –, kann für das Subjekt also festgestellt werden, dass ein solches in einem geregelten Spiel von Selbst- wie Fremdbezügen konstituiert wird. Das Subjekt „ist keine Substanz“<sup>35</sup>, vielmehr bezeichnet es „eine Form“<sup>36</sup>, in der und durch die es (als solches) für sich und andere intelligibel wird, „und diese Form ist weder vor allem noch durchgängig mit sich selbst identisch.“<sup>37</sup> Und diese Form wird je durch ein Ensemble von Praktiken hergestellt, die sich sowohl dem Individuen aufprägen, wie auch von diesen selbst vollführt werden. Ethik stellt nun ein Verfahren der

---

<sup>32</sup> Michel Foucault (1984f): „Die Rückkehr der Moral“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 859-872, S. 871

<sup>33</sup> Petra Gehring (2004): *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt a.M. / New York: Campus Verlag, S. 133-134.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Foucault 1984g, S. 286.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd.

Selbst-Subjektivierung, sprich ein Ensemble von Praktiken zur Herstellung eines Selbst-Verhältnisses dar.

Hinsichtlich der Selbst-Subjektivierung identifiziert Foucault nun drei mögliche Achsen der Erfahrung des Selbst: unser Verhältnis von uns selbst 1.) „zur Wahrheit, durch das wir uns als Subjekte des Wissens konstituieren“<sup>38</sup>, 2.) „zu einem Machtfeld, durch das wir uns als Subjekte konstituieren, die auf andere einwirken“<sup>39</sup> und 3.) unser Verhältnis „zur Ethik, durch das wir uns selbst als moralisch Handelnde konstituieren“<sup>40</sup>. Diese drei Problemfelder der Subjektivierung lassen sich „nur im Verhältnis zueinander und nicht ohne einander verstehen.“<sup>41</sup> Ethik begreift Foucault dabei als „Ausarbeitung einer Form des Verhältnisses zu sich, die es dem Individuum gestattet, sich als Subjekt einer moralischen Lebensführung zu konstituieren“<sup>42</sup>. Insofern der Begriff der Ethik also in seiner Definition auf den der Moral verweist, soll dessen Bestimmung bei Foucault nachfolgend kurz skizziert werden.

Foucault weist in *Der Gebrauch der Lüste* auf die Doppeldeutigkeit des Begriffs der Moral hin. Zum einen wird darunter „ein Ensemble von Werten und Handlungsregeln, die den Individuen und Gruppen mittels diverser Vorschreibeapparate – Familie, Erziehungsinstitutionen, Kirchen usw. – vorgesetzt werden“<sup>43</sup>, verstanden. Dieses System von normativen Werten und Regeln, der „präskriptiven Elemente“<sup>44</sup> der Moral, nennt Foucault den „Moralcode“<sup>45</sup>. Zum anderen wird unter „Moral“ „aber auch das wirkliche Verhalten der Individuen in seinem Verhältnis zu den Regeln und Werten, die ihnen vorgesetzt sind“<sup>46</sup>, verstanden. Diesen Aspekt von Moral belegt Foucault mit dem Namen „Moralverhalten“<sup>47</sup>.

Diese beiden Aspekte reichen ihm zufolge allerdings nicht aus, um das Phänomen der Moral analytisch vollumfänglich zu begreifen. So konstatiert Foucault:

Eine Sache ist die Verhaltensregel; eine andere ist das Verhalten, das man an dieser Regel messen kann. Ein Drittes ist die Art und Weise, wie man sich führen und halten – wie man sich

---

<sup>38</sup> Michel Foucault (1994): „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten“, In: Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault*, 2. Auflage, Weinheim: Beltz Athenäum, S. 265-292, S. 275.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Foucault 1984f, S. 860.

<sup>42</sup> Foucault 2020b, S. 315.

<sup>43</sup> Ebd., S. 36.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd., S. 37.

selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in bezug auf die den Code konstituierenden Vorschriften handelt.<sup>48</sup>

Dieses dritte Moment von Moral stellt für Foucault die Ethik dar. Er bringt Ethik auf diese Weise dann in Stellung gegen den Begriff des Moralcodes. Bezeichnet der Moralcode die präskriptiven Schemata von Wertesystem und Verhaltensregulierungen, ist dieser hinsichtlich des Moments von Subjektivierung eher der Fremd-Konstituierung des Subjekts zuzurechnen. Dahingehend versteht Foucault Ethik als Weise der Selbst-Subjektivierung unter Bezug auf den Moralcode.<sup>49</sup> Diese Unterscheidung von Moralcode<sup>50</sup> und Ethik ist wesentlich, denn Foucault konstatiert, dass in Anbetracht ein und desselben Typus von kodifiziertem Moralsystem eine Pluralität an Formen von Ethik möglich ist; die Ethik ist in ihrer Totalität nicht aus dem Moralcode ableitbar. In Anbetracht eines gegebenen Moralcodes „gibt es verschiedene Arten, moralisch ‚sich zu führen‘, verschiedene Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren.“<sup>51</sup> In diesem Sinne zeigt sich jedoch, dass zwei Moralcodes, die hinsichtlich des in ihnen objektivierten Systems von Werten und Handlungsvorschriften als identisch erscheinen könnten, vor der Folie der in Bezug auf diese jeweils als gelebte Praxis verwirklichten Ethik tatsächlich zwei voneinander zu differenzierende Moralcodes darstellen.<sup>52</sup> Lemke plädiert daher ganz im Sinne Foucaults für eine Umkehrung der Blickrichtung hinsichtlich einer Analyse des Verhältnisses von Moral und Ethik: „Die Praktiken des Selbst sind nicht das Ergebnis der Kodifizierung des Verhaltens und

---

<sup>48</sup> Foucault 2020b, S. 37.

<sup>49</sup> Wobei dieser Bezug auch wechselseitige Produktivität entfalten kann.

<sup>50</sup> Es muss an dieser Stelle eine kleine Schwierigkeit bezüglich der Verwendung des Begriffs „Moral“ bei Foucault geklärt werden: Während Foucault, wie oben zitiert, eingangs von *Der Gebrauch der Lüste* drei Aspekte des Phänomens Moral nachzeichnet, reduziert er bereits ein paar Seiten später Moral auf zwei Aspekte: „den der Verhaltenscodes und den der Subjektivierungsformen“ (Foucault 2020b, S. 41). So scheint Foucault an dieser Stelle das „Moralverhalten“ unter den „Moralcode“ zu subsumieren. Aufgrund dieser Tendenz, welche sich durch den gesamten Text von *Der Gebrauch der Lüste* nachverfolgen lässt, werde ich im Folgenden dem Begriff des Moralcodes gegenüber dem des Moralverhaltens den Vorzug geben bzw. letzteren als Moment des ersteren verstehen. „Moralcode“ umfasst damit – in einer knappen Formel von Lemke – das „System der Codes und Verhaltensreglementierungen“ (Thomas Lemke (2019): „„Eine andere Vorgehensweise“. Erfahrung und Kritik bei Foucault“, In: Oliver Marchart / Renate Martinsen (Hg.): *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, Wiesbaden: Springer VS, S. 23-48, S. 41).

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Man kann die Funktionslogik des Begriffs der Ethik in Analogie zu den Überlegungen Foucaults zur *Aussage* zur Darstellung bringen: Betrachtet man die Feststellung Foucaults in *Archäologie des Wissens*, wonach man „immer an der Stelle irgendeiner Aussage eine andere Aussage annehmen [kann], die die Sprache als solche nicht ändern würde“<sup>52</sup> (Michel Foucault (2018): *Archäologie des Wissens*, 18. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 124), dass also ein und derselbe Satz in unterschiedlichen Diskursformationen unterschiedliche Aussagen beinhalten kann, so kann für die Ethik analog geltend gemacht werden, was für die Aussage im Foucault'schen Sinne im Allgemeinen gilt: nämlich „daß sie in sich selbst keine Einheit ist, sondern eine Funktion, die ein Gebiet von Strukturen und möglichen Einheiten durchkreuzt und sie mit konkreten Inhalten in der Zeit und im Raum erscheinen läßt.“<sup>52</sup> (Ebd., S. 126-127)

des Gehorsams gegenüber moralischen Imperativen; ganz im Gegenteil kann die Bedeutung des moralischen Gesetzes nur im Kontext der Ethik verstanden werden.“<sup>53</sup>

Das ethische Subjekt bedarf einer gewissen Haltung, *qua* welcher dem Subjekt es als unbedingt notwendig erscheint, sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen und sich auf diese Weise selbst zu subjektivieren. Nur in der und durch die Haltung, dem *ethos*, nur im gelebten Verhältnis von sich zu sich kann ein Moralcode Sinn erlangen sowie entfalten, da eine spezifische Einstellung zu sich die Bedingung dafür ist, sich auf den Moralcode in existentiell-notwendiger, sprich wahrhaftiger Form einstellen zu können. Existentiell insofern, als die ethische Selbstverfertigung als solche strukturell mit dem Versuch der Erlangung eines Zugangs zur Wahrheit verknüpft ist.<sup>54</sup> Denn Moralisch-wahrhaftig-Sein bedeutet in dieser Hinsicht auch das In-der-Wahrheit-Sein. Aber auf diesen Aspekt der Implikation eines Wahrheitszugangs durch moralische Wahrhaftigkeit wird weiter unten noch eingegangen werden. Das Subjekt muss sich also in gewisser Weise als moralisches wollen, um sich dem Moralgesetz freiwillig zu unterwerfen.<sup>55</sup>

Foucault bringt dies zum Ausdruck, indem er die Begriffe Ethik und *ethos* voneinander unterscheidet, ohne jedoch deren wechselseitige Bedingtheit aufzutrennen. So meint Foucault in *Politik und Ethik: ein Interview*, „dass die Ethik eine Praxis und das *ethos* eine Seinsweise ist.“<sup>56</sup> Das *ethos* bestimmt sich Foucault zufolge als „Haltung“<sup>57</sup>, als diejenige Weise des Seins, des Verhältnisses zu sich in der Welt, welche durch die jeweils korrespondierende Ethik, das System der Praktiken und Verfahren, durch welche das Subjekt ein Selbstverhältnis zu sich herstellt, konstituiert wird. Menke verweist auf die Relevanz der analytischen Unterscheidung von Ethik und *ethos* als zwei Momente des Subjektivierungsmodus des ethischen Selbstverhältnisses, wenn er anhand des Begriffs der *Übung* bei Foucault den „Unterschied zwischen den Übungen einer Ästhetik der Existenz und denen der Disziplinarmacht“<sup>58</sup> rekonstruiert. So lautet Menkes Fazit: „Der Gegensatz von ästhetisch-existentialen und disziplinären Übungen liegt nicht im Bereich ihrer Inhalte, Verfahren und Zwecke, sondern in

---

<sup>53</sup> Lemke 2019, S. 41.

<sup>54</sup> Vgl. Michel Foucault (2016): *Hermeneutik des Selbst*, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 70.

<sup>55</sup> Vgl. Foucault 1994, S. 276-277; vgl. Foucault 2020b, S. 38.

<sup>56</sup> Michel Foucault (1984b): „Ethik und Politik: ein Interview“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 715-724, S. 720.

<sup>57</sup> Ebd., S. 720

<sup>58</sup> Christoph Menke (2003): „Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz“, In: Axel Honneth / Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, S. 283-299, S. 299.

dem, den Foucault wiederholt als den der ‚Haltungen‘ bezeichnet hat.“<sup>59</sup> Ethik und *ethos* sind beides Momente derselben Subjektivierungsweise – des ethischen Selbstverhältnisses – und stehen in einem Verhältnis der wechselfältigen Vermittlung: Die Praxis des Selbst – im Sinne einer Technologie der Produktion eines ästhetisch-existentiellen<sup>60</sup>, d.i. ethischen, Selbstverhältnisses – erzeugt in gewisser Weise die Haltung. Umgekehrt ist das *ethos* wiederum Voraussetzung dafür, dass die Übungen der Ethik, durch welche das Subjekt sein Selbstverhältnis als moralisches Subjekt und damit sich selbst in ästhetisch-existentieller Weise konstituiert, überhaupt als ethische wahrgenommen und dementsprechend vollzogen werden. Quasiparadox ausgedrückt: Um eine ethische Haltung zu erlangen, muss eine solche mehr oder minder – oder zumindest die Ausrichtung auf eine solche hin – bereits vorliegen. Ethiken können in dieser Hinsicht mit Foucault beschrieben werden als

Technologien des Selbst, die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.<sup>61</sup>

Wobei in diesem Ziel bereits die eingenommene Haltung, dass ein solches als erstrebenswert gilt, sich als solche äußert.

## 2) Stifters Begriff der Stärke des Herzens

Für das Unterfangen der Rekonstruktion einer Ethik in Stifters Schriften zu Politik, Bildung und Kunst bieten sich als Startpunkt in besonderer Weise die Texte auf Albumblättern, welche er Zeit seines Lebens immer wieder verschiedenen ihm verbundenen Personen gewidmet hat, da er sich in diesen, wie es oft den Anschein erregt, am ‚ungehemmtesten‘ direkt moralisch ausdrückt. In dem ersten erhaltenen Albumblatt von 1837 aus Ludwig Mielichhofers Album schreibt Stifter wie folgt:

Ich weiß nur das Eine, daß ich alle Menschen, die eine Welle dieses Meeres an mein Herz trägt, für dies kurze Dasein lieben u schonen will, so sehr es nur ein Mensch vermag – ich muß es thun, daß nur etwas, etwas von dem Ungeheuren geschehe, wozu mich dieses Herz treibt – ich werde oft getäuscht sein, aber ich werde wieder Liebe geben, auch wenn ich nicht Liebe glaube

---

<sup>59</sup> Menke 2003, S. 299.

<sup>60</sup> Auf den Zusammenhang von ethischem Selbstverhältnis und Ästhetik wird noch in einem späteren Kapitel zu kommen sein.

<sup>61</sup> Michel Foucault (1984h): „Technologien des Selbst“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 966-998, S. 968.

– nicht aus Schwäche werde ich es thun, sondern aus Pflicht. Haß u Zank hegen oder erwidern ist Schwäche – sie übersehen u. mit Liebe zurück zahlen ist Stärke. (PB 11)

Das Herz, so Stifter, wird von den Menschen, mit welchen es in Berührung kommt, affiziert. In der Folge dieser Fremdaffizierung beginnt nun allerdings das Herz sich selbst zu affizieren, immer unter dem Eindruck des allerersten Affekts, nämlich der ihn verursachenden Person. Das Herz wandelt die Einwirkung durch eine fremde Person in Liebe für diese Person um. ‚Zu Lieben‘ charakterisiert Stifter in diesem kleinen Widmungstext jedoch nicht als ein unbedingt wirklich als solches zu empfindendes Gefühl, sondern als Tätigkeit. Denn Stifter spricht davon, dass er alle mit seinem Herzen in Berührung gekommene Menschen „lieben u schonen will“ (PB 11) sowie auch davon, „Liebe geben“ (PB 11) zu wollen, „auch wenn ich nicht Liebe glaube“ (PB 11). Diese Tätigkeit des Herzens gilt es „aus Pflicht“ (PB 11), wie er festhält, zu erfüllen. Es zeigt sich für Stifter als von wesentlicher Bedeutung, dass es eben nicht darum geht, einfach Liebe mit Liebe zu erwidern; Stifter geht es wortwörtlich um alle Menschen, welche wie eine Welle des Meeres des Lebens durch Zufall an das eigene Herz herangetragen werden. Es findet keine Kategorisierung der dem eigenen Herzen fremden Menschen statt, keine Festlegung einer ihnen innewohnenden noch ihnen anhaftenden Qualität, sei sie innerlich-moralischer, sei sie äußerlich-materieller Art, welche sie aufweisen oder welcher sie genügen müssten, um die Tätigkeit des Liebe-Gebens im eigenen Herzen in Gang zu setzen. Das Herz muss jeglichen Input unweigerlich in das Geben von Liebe transformieren.

Stifter konzipiert das Herz also derart, dass es unabdingbar, wird es einmal berührt von fremder Hand, diese Affizierung in den spezifischen Output der Liebe zu transformieren, verpflichtet ist. Erklärend fügt Stifter diesem Diktum hinzu: „Haß u Zank hegen oder erwidern ist Schwäche – sie übersehen u. mit Liebe zurück zahlen ist Stärke.“ (PB 11) Hierin zeigt sich plötzlich, dass Stifter unter Liebe nicht bloß die Tätigkeit des Gebens einer solchen denkt. Das Herz darf weder „Haß“ (PB 11) noch „Zank“ (PB 11) erwidern, dies ergibt sich *a fortiori* aus der Forderung nach dem unabdingbaren Geben von Liebe, und zwar unter Absehung der dieses Geben in Gang setzenden Fremdaffizierung des eigenen Herzens. Jedoch wertet Stifter auch das „hegen“ (PB 11) von „Haß u Zank“ (PB 11) als Schwäche. Wenn Hass, Zank oder dergleichen den Ursprung der Berührung des Herzens durch einen andern darstellt, so muss nicht nur dennoch Liebe erwidert und gegeben werden, sondern das eigene Herz darf den Impetus der Fremdaffizierung auch nicht in sich aufnehmen, obgleich es diesen nicht in Liebe zu transformieren hat. Es zeigt sich, dass für Stifter das Herz, will man der von Stifter als solche postulierten Pflicht nachkommen, nicht vollkommen frei ist darin, wie es fühlen darf; der

Glaube an das Gefühl der Liebe repräsentiert dabei aber dennoch keine zwingende Notwendigkeit.

Unter dem Gesichtspunkt des bisher Ausgeführten kann nun für das Zitat Stifters konstatiert werden, dass darin sowohl ein System an Werten – Hass und Zank als negative, Schonung und das Geben von Liebe als positive Werte – als auch Verhaltensregulierungen in Bezug auf diese Werte – die Notwendigkeit des unbedingten Gebens von Liebe aus Pflicht, ohne dabei Liebe auch glauben zu müssen – artikuliert werden. Dieses System von Werten und Verhaltensregulierungen, das Stifter auch mit einer normativen Bindekraft markiert – „aus Pflicht“ (PB 11) –, kann daher als Ausdruck eines in dem Zitat implizierten Moralcodes Stifters gewertet werden. Insofern nun eine konkrete Praxis darin umrissen wird, die ein Subjekt nicht nur aus Pflichtbewusstsein, sondern auch aus einem Willen zu dieser Pflicht heraus – „lieben u schonen will“ (PB 11) auszuführen hat, um ein Verhältnis zu sich herzustellen, werden in dem kurzen Text Umriss einer Ethik ersichtlich. Dass es sich um ein Verhältnis des Subjekt zu sich handelt, welches durch dieses herzustellen ist, ergibt sich unter anderem an der Eingangsformulierung, wonach Stifter meint „Ich *weiß* nur das Eine, daß ich alle Menschen [...] lieben u schonen *will*.“ (PB 11; Kursivierung von MS) Dieser Wille, darob Stifter ein Wissen proklamiert, wird zugleich auch als allgemeine Pflicht beschrieben, so dessen Erfüllung als Stärke und dessen Missachtung bzw. Fehlen als Schwäche des Herzens charakterisiert wird. Der Wille zur Stärke des Herzens wird damit einem moralischen Koordinatensystem eingeschrieben, das normative Bindekraft zu beanspruchen beginnt. Stifter deutet in diesem kurzen Text also klar ein (wenngleich schemenhaftes) Ensemble an Praktiken an, welche es zu vollziehen gilt, um sich als moralisches Subjekt zu konstituieren.

Das Üben der Stärke des Herzens, was als eine Pflicht des, wie wir nun sagen können, ethischen Subjekts von Stifter dargestellt wird, liegt in der Transformation aller Fremdaffizierung des Herzens in das Geben von Liebe. Sie liegt aber auch im „übersehen“ (PB 11) von „Haß u Zank“ (PB 11). Das ethisch sich verfertigende Subjekt muss von der Intention der Affizierung des eigenen Herzens von fremder Hand, will es Stärke des Herzens zeigen wie üben, absehen können. Und es muss nicht nur potenziell dazu fähig sein, sondern dies bedingungslos vollführen. Egal wer und egal warum wer das eigene Herz berührt, das der ethischen Praktis unterworfenen Herz hat aufgrund moralischer Pflicht eine stark asymmetrische Reziprozität zur Außenwelt einzugehen. Es muss diejenigen Herzen, welche es allererst affiziert haben, nun selbst in einer reziproken Bewegung zu affizieren suchen. Das ethische Subjekt ist dazu aufgefordert unaufhörlich für die Dauer des Lebens, „für dies kurze Dasein“ (PB 11), auf

andere Herzen, welche mit dem eigenen in Berührung gekommen sind, einzuwirken. Und diese reziproke Bewegung ist insofern asymmetrisch zu nennen, als das ethische Subjekt vom Ursprungsaffekt absehen und unbedingt Liebe geben muss. Der Pflicht der Einwirkung des ethischen Subjekts auf die Herzen der anderen ist dabei ein, in diesem kurzen Widmungstext noch diffus gehaltener, Zweck eingeschrieben: „daß nur etwas, etwas von dem Ungeheuren geschehe, wozu mich dieses Herz treibt“ (PB 11). Stifter zeigt damit ein *telos* an, welches zu erfüllen die Bestimmung seiner Ethik scheint, also ein Ziel, dass innerhalb des in dem Zitat implizit zum Vorschein kommenden Moralcode als ein Höchstes anzustreben gilt. Dabei wird diese Bewegung des Anstrebens des Höchsten als wiederum vom Herzen, das Stärke beweist, genötigte ausgewiesen. Für das Albumblatt von 1837 bleibt unter diesem Gesichtspunkt festzuhalten, dass das ethische Subjekt, will es moralisch sein, Stärke des Herzens zu beweisen hat; das moralisch starke Herz wiederum treibt jedoch das Subjekt zum Beweis der eigenen Stärke. In anderen Worten: Das ethische Subjekt ist ein vom eigenen Herzen getriebenes, ihm ist das moralische *telos* dem eigenen Herzen eingeschrieben.

Um diese Spur einer Ethik in den Stifter'schen Schriften zu Politik, Bildung und Kunst adäquat weiterverfolgen zu können, muss an dieser Stelle das an Foucault gewonnene Begriffsinventar nachgeschärft werden. So sollen integrale Begriffe der Foucault'schen Ethik-Konzeption, die zum Teil bereits vorläufig stillschweigend eingeführt wurden – wie derjenige des *moralischen telos* –, als auch solche, die zwar noch keine explizite Erwähnung gefunden haben, jedoch in Aspekten schon berührt worden sind – wie in dem ethisch zu verfertigen Herzen der Begriff der *ethischen Substanz* – im folgenden Schritt entfaltet werden.

### 3) Vier Aspekte von Ethik

Foucault zufolge gliedert sich der Subjektivierungsmodus der Ethik in vier analytisch voneinander differenzierbare Momente: die ethische Substanz, die Weise der Unterwerfung, die Form der Selbstausrbeitung bzw. die Askese, und die moralische Teleologie.<sup>62</sup>

Die ethische Substanz ist derjenige „Teil unserer Selbst, unseres Verhaltens, der ethischer Beurteilung unterliegt“<sup>63</sup>, sozusagen das Material, welches das Individuum „als Hauptstoff seines moralischen Verhaltens konstituieren soll.“<sup>64</sup> Dieses Moment der Ethik dreht sich um die

---

<sup>62</sup> Vgl. Foucault 2020b, S. 44-45; vgl. Foucault 1994, S. 279.

<sup>63</sup> Ebd., S. 275.

<sup>64</sup> Foucault 2020b, S. 37.

Frage: „[W]elcher Aspekt oder Teil meiner selbst oder meines Verhaltens unterliegt moralischer Führung?“<sup>65</sup> Als Beispiel führt Foucault das moralische Problem der „Treue“ an: Man kann die Treuepraktik an „die strenge Beachtung der Verbote und Gebote in den Akten selber“<sup>66</sup> binden; man kann sie aber auch im Sinne einer „Beherrschung der Begierden“<sup>67</sup>, einer Wachsamkeit gegenüber dem eigenen Seelenleben, welchem man mit Skepsis und Misstrauen entgegenblickt, konzipieren; oder man richtet die Treuepraktik aus auf die Ausformung einer spezifischen „Qualität der Beziehung, die die beiden Gatten dauernd verbindet.“<sup>68</sup>

Die Unterwerfungsweise bezeichnet „die Art und Weise, wie das Individuum sein Verhältnis zur Regel einrichtet und sich für verpflichtet hält, sie ins Werk zu setzen“<sup>69</sup>, bzw. – mit stärkerer Betonung des Machtaspekts – „die Art und Weise, in der Leute aufgefordert oder aufgestachelt werden, ihre moralischen Pflichten anzuerkennen.“<sup>70</sup> Foucault führt zur erläuternden Charakterisierung dieses Moments folgende Fragen an: „Ist es zum Beispiel göttliches Gesetz, das in einem Text offenbart wurde? Ist es Naturrecht, eine kosmologische Ordnung, in jedem Fall dasselbe für jedes Lebewesen? Ist es eine Vernunftregel? Ist es der Versuch, seiner Existenz die schönstmögliche Form zu geben?“<sup>71</sup> Um es wieder am Beispiel des moralischen Problems der Treue zu illustrieren: Man kann sich dem Moralcode der Treue unterwerfen, indem „man sich als Teil der gesellschaftlichen Gruppe betrachtet“<sup>72</sup>, die sich zur Konstituierung ihrer Kollektividentität auf ebendiesen Moralcode bezieht; oder man vollzieht das Gesetz der Treue, „indem man sich als Vorbild hinstellt oder seinem persönlichen Leben eine Form zu geben sucht“<sup>73</sup>, die gewissen moralischen Kriterien entspricht bzw. solche reflektiert und signalisiert.

Das dritte Moment der Ethik, die Askese, bezeichnet Foucault auch als „Selbstformungstätigkeit“<sup>74</sup>. Diese umfasst alldiejenigen „Mittel, durch die wir uns zu ethischen Subjekten ausbilden“<sup>75</sup>. Das Askese-Moment des ethischen Selbstsubjektivierungsmodus setzt sich damit zusammen aus den

---

<sup>65</sup> Foucault 1994, S. 275.

<sup>66</sup> Foucault 2020b, S. 38.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> Ebd.

<sup>70</sup> Foucault 1994, S. 276.

<sup>71</sup> Ebd.

<sup>72</sup> Foucault 2020b, S. 38.

<sup>73</sup> Ebd.

<sup>74</sup> Foucault 1994, S. 277.

<sup>75</sup> Ebd.

Formen der ethischen Arbeit oder Ausarbeitung, die man an sich selber vornimmt – und zwar nicht nur, um sein Verhalten einer gegebenen Regel anzupassen, sondern um zu versuchen, sich selber zum moralischen Subjekt seiner Lebensführung umzuformen.<sup>76</sup>

Es geht hierbei um eine gewisse Technologie des Selbst, also um die Form desjenigen Ensembles an Techniken, durch welche man sich selbst als ein moralisches Subjekt formiert, mit dem Zweck, moralisch zu *sein*. Foucault verdeutlicht dies erneut an der Treue:

Was sollen wir tun, entweder um unsere Handlungen zu mäßigen oder um zu entziffern, was wir sind oder unsere Begehren auszulöschen oder um unser sexuelles Begehren auf bestimmte Ziele wie Nachwuchs hinzulenken usw. – all diese Selbstbearbeitung, um sich ethisch zu verhalten. Um seiner Frau treu zu bleiben, kann man seinem Selbst verschiedene Dinge zumuten.<sup>77</sup>

Aber dieses ethische Verhalten ist, um noch einmal darauf zu pochen, nicht als Selbstzweck zu verstehen: das ethische Verhalten ist die praktische Realisierung des *ethos*, es ist auf eine moralische Seinsweise ausgerichtet.<sup>78</sup> Der Begriff der Selbsttechniken besitzt insofern also einen praxeologischen Sinn, daher meint Gehring: „Es geht weniger ums Repetitive oder bloß Automatische, es geht vielmehr ums Gemachte, um das, was durch eigene Anstrengung – auch körperlich – erarbeitet und in diesem Sinne erworben ist.“<sup>79</sup> Der ontologische Status „moralisch“ ist dabei dergestalt zu begreifen, als dass der Selbst-Bezug des moralischen Subjekts sich formuliert als In-der-Wahrheit-stehend, soweit Moral sich immer auch als Bezug zur Wahrheit konstituiert.<sup>80</sup> Der moralische Wert des konkreten Handelns und somit auch des Fremdbezugs im Allgemeinen – Gehring spricht diesbezüglich von „einer praktischen Konstitution und Ko-Konstitution möglicher Selbstfassungen“<sup>81</sup> – haben sich auf diese Weise von der Selbsterfahrung als moralisches Subjekt abzuleiten bzw. implizieren notwendig eine solche. Unter diesem Gesichtspunkt ist die ethische Selbst-Praxis mit Gehring nicht nur als Unterwerfungs- und Selbstkontrollmuster zu bezeichnen, sondern auch als

---

<sup>76</sup> Foucault 2020b, S. 38.

<sup>77</sup> Foucault 1994, S. 277.

<sup>78</sup> Vgl. Foucault 2020b, S. 39.

<sup>79</sup> Petra Gehring (2013): „Ethik und Foucault – Die Frage nach „Technologien des Selbst““, In: Ruth Großmaß / Roland Anhorn (Hg.): *Kritik der Moralisierung. Theoretische Grundlagen – Diskurskritik – Klärungsvorschläge für die berufliche Praxis*, Wiesbaden: Springer Fachmedien (= Perspektiven Kritischer Sozialer Arbeit; Bd. 15), S. 56; vgl. auch Hilmar Schäfer (2010): „Eine Mikrophysik der Praxis – Instanzen diskursiver Stabilität und Instabilität im Anschluss an Michel Foucault“, In: Achim Landwehr (Hg.): *Diskursiver Wandel*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 115-132, S. 122-125.

<sup>80</sup> Vgl. Michel Foucault (2019a): *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 23; vgl. Michel Foucault (2019b): *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 450.

<sup>81</sup> Gehring 2013, S. 55.

„Formen des Sich-Wahrnehmens und Sich-seiner-selbst-sicher-Seins“<sup>82</sup>, durch welche das Subjekt seine ‚Identität‘ als Moralsubjekt herstellt.<sup>83</sup>

Als viertes und letztes Moment des ethischen Selbstbezugs nennt Foucault die „*Teleologie* des Moralsubjekts“<sup>84</sup> und charakterisiert diese in *Zur Genealogie der Ethik* über folgende Frage: „Welche Art Sein erstreben wir, wenn wir uns moralisch verhalten?“<sup>85</sup> In *Der Gebrauch der Lüste* präzisiert Foucault die moralische Teleologie wie folgt: „eine Handlung ist nicht für sich allein genommen schon moralisch; sie ist es auch durch ihre Einfügung und ihren Platz im Ganzen einer Lebensführung“<sup>86</sup>, und weiter: „sie ist ein Element und ein Aspekt dieser Lebensführung.“<sup>87</sup> Und als Element und Aspekt einer angezielten wie erstrebten Lebensführung implizieren moralische Handlungen diese ideale Seinsweise: „Eine moralische Handlung strebt ihrer eigenen Erfüllung entgegen“<sup>88</sup>. Ein konkretes Ensemble an Praktiken zur Erlangung einer ethischen Seinsweise verweist in allen seinen Teilaspekten auf das Ganze ebendieser ethischen Seinsweise, welche und in welcher sich jede moralische Handlung reflektiert bzw. zwangsläufig reflektieren muss, will sie moralisch *sein*. Um ein letztes Mal zu Illustrationszwecken das Foucault’sche Beispiel der Treue zu nehmen: Eine Treuepraxis kann Foucault zufolge einer Lebensführung angehören, welche auf Unsterblichkeit nach dem Tod abzielt; sie kann aber genauso gut vollkommene Selbstbeherrschung anstreben, z.B. als Prärequisit der guten Herrschaft über andere.<sup>89</sup>

Im Hinblick auf das Verhältnis von Ethik als reflektierte Praxis des moralischen Selbstverhältnisses und Moralcode sowie in Bezug auf die genannten vier Aspekte von Ethik konstatiert Foucault zusammenfassend:

Insgesamt kann sich also eine Handlung, um moralisch genannt zu werden, nicht auf einen Akt oder eine Reihe von Akten beschränken, die jener Regel, einem Gesetz oder einem Wert entsprechen. Gewiß enthält jede moralische Handlung ein Verhältnis zu dem Wirklichen, in dem sie sich abspielt, und ein Verhältnis zu dem Code, auf den sie sich bezieht; aber sie impliziert auch ein bestimmtes Verhältnis zu sich; dieses ist nicht einfach „Selbstbewußtsein“, sondern Konstitution seiner selber als „Moralsubjekt“, in der das Individuum den Teil seiner selber umschreibt, der den Gegenstand dieser moralischen Praktik bildet, in der es seine Stellung zu der von ihm befolgten Vorschrift definiert, in der es sich eine bestimmte Seinsweise fixiert, die als moralische Erfüllung seiner selber gelten soll; und um das zu tun, wirkt es auf sich selber

---

<sup>82</sup> Gehring 2013, S. 134.

<sup>83</sup> Vgl. Gehring 2004, S. 133.

<sup>84</sup> Foucault 2020b, S. 39.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., S. 39.

ein, geht es daran, sich zu erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich.<sup>90</sup>

Moral im Sinne des Systems der Codes und Verhaltensregulierungen findet sich in dieser Hinsicht je schon in der ethischen Selbstverfertigung aufgehoben, wird in der Subjektivierungsweise des ethischen Selbstverhältnisses zuallererst entfaltet und überhaupt erst verstehbar. Ethik bietet somit das Intelligibilitätsraster der und für Moral.

#### **4) Herz und Geist als ethisch zu bearbeitende Substanzen**

Wenden wir uns nun wieder Stifter zu und seiner Konzipierung eines ethisch zu verfertigen Herzens. In einer 1854 publizierten Rede zur Eröffnung eines Lehrerseminars meint Stifter: Ein jeder Lehrer „soll seinem Herzen jene Entwicklung zu erringen suchen, sich in die Herzen der Kinder zu versenken, um sie von diesem Herzen aus erziehen zu können.“ (PB 295) Stifter sagt nicht, dass man seinem Herzen diejenige Entwicklung abringen soll, Liebe zu fühlen oder zu glauben, sondern dass sich das eigene Herz in das fremde Herz des anderen Subjekts einzusenken die Pflicht hat. Dass es sich um eine Pflicht dabei handelt, wird zum einen durch den im Verb „soll“ (PB 295) zum Ausdruck kommenden Imperativ markiert. Andererseits weist er jene Entwicklung des Herzens als moralische Pflicht aus, indem er zu Beginn der Rede in Bezug auf die Institution der Schule konstatiert, dass die Lehrer der „religiöse[n] und sittliche[n] Bedeutung dieses Hauses“ (PB 294) in ihrer pädagogischen Praxis zu entsprechen haben. Denn wenn ein Lehrer bloß den formellen Notwendigkeiten der Unterrichtspraxis genügt, also „der Lehrer nur so viel kann, als er lehren soll, und seine Art auf lebende Wesen anwendet, wird sie nur in dem einzelnen Falle passen, als sie eben zufällig einem Kinde gemäß ist, in jedem andern Falle wird der Lehrer mehr zu sich, als zu den Kindern reden.“ (PB 294) Und auf diese Weise würde ein solcher Lehrer jedoch die „religiöse und sittliche Bedeutung“ (PB 294) der Institution Schule nicht zu ihrem Recht verhelfen, er würde der Bestimmung seines Berufs nicht gerecht werden. Stifter schreibt somit dem Lehrerberuf nebst dessen unmittelbare die Sache betreffenden Wissensanforderungen auch eine moralische Pflicht ein; Lehrer müssen sich als solche notwendig ethisch verfertigen. Und Lehrer müssen auf die Subjektconstitution der ihnen anbefohlenen Kinder einwirken, um sie „erziehen zu können.“ (PB 295)

---

<sup>90</sup> Foucault 2020b, S. 39.

Diesen Prozess der Einwirkung auf die Subjektkonstitution von Menschen, um sie als ebensolche Subjekte – der Ausrichtung der Einwirkung entsprechend – hervorzubringen, belegt Foucault mit dem Namen *Macht*. Macht konzipiert Foucault „nicht als Eigentum, sondern als Strategie“<sup>91</sup>; sie ist „keine Substanz“<sup>92</sup>, vielmehr muss man sie sich „als eine bestimmte Art von Beziehungen zwischen Individuen“<sup>93</sup> vorstellen. Macht fasst Foucault dabei nicht als rein negatorisch wirkend auf, er widersetzt sich einer solchen Machtkonzeption sogar explizit, wenn er in *Der Wille zum Wissen* postuliert: „Die Machtbeziehungen bilden nicht den Überbau, der nur eine hemmende oder aufrechterhaltende Rolle spielt – wo sie eine Rolle spielen, wirken sie unmittelbar hervorbringend.“<sup>94</sup> Macht kann daher als Beziehung gefasst werden, in welcher und durch welche auf die Subjektkonstitution von Menschen eingewirkt wird.

Wird die Perspektive auf das Zusammenleben der Menschen gerichtet, so konstatiert Foucault für Macht wie folgt: „Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“<sup>95</sup> Strategie als relationale Machtsituation kann und darf nicht auf ein Subjekt als Träger einer solchen reduziert werden – die strategische Situation bringt Subjekte hervor. Wie Foucault in *Der Wille zum Wissen* deutlich hervorhebt, sind Machtbeziehungen „gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv“<sup>96</sup>, sie sind „durch und durch von einem Kalkül durchsetzt [...]“: keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet.“<sup>97</sup> Jedoch gemahnt Foucault: „Doch heißt das nicht, daß sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts resultiert.“<sup>98</sup> Wie Foucault in dem Gespräch *Das Auge der Macht* aber anmerkt, darf eine strategische Analyse der Machtsituation sich nicht darin erschöpfen, bloß „zu zeigen, dass die Macht anonym und stets siegreich zugleich ist.“<sup>99</sup> Vielmehr gilt es, Subjekte in ihrer Konstitution wie Konstituierung als Positionen in einem mehrdimensionalen Netz von strategisch und taktisch polyvalenten Machtbeziehungen zu begreifen.<sup>100</sup> Machtbeziehungen haben also je eine spezifische

---

<sup>91</sup> Michel Foucault (1979a): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 38.

<sup>92</sup> Foucault, Michel (1981): „Omnes et singulatim“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 188-219, S. 218.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Michel Foucault (2020a): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, 23. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 94.

<sup>95</sup> Ebd., S. 94.

<sup>96</sup> Ebd., S. 95.

<sup>97</sup> Ebd.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Michel Foucault (1977a): „Das Auge der Macht“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 250-271, S. 270.

<sup>100</sup> Vgl. Foucault 2020a, S. 100.

Ausrichtung, eine Art und Weise, wie auf Subjekte eingewirkt wird, um sie als solche hervorzubringen, sowie in dieser Hinsicht gewissermaßen auch ein identifizierbares *telos*. Und zwar ohne dabei an die Intention eines konkreten oder transzendentalen Subjekts gebunden zu sein. Machtbeziehungen übersteigen die Subjekte, gehen ihnen vor. Diesbezüglich kann man dieser Stelle erläuternd Foucaults Darlegung einer Methodologie einer Machtanalytik anführen:

Es geht offenkundig nicht darum, die „Macht“ auf ihre Herkunft, ihre Grundsätze oder ihre legitimen Grenzen hin zu befragen, sondern die Verfahren und Techniken zu untersuchen, die in unterschiedlichen institutionellen Kontexten verwandt werden, um auf das Verhalten der Individuen einzeln oder als Gruppe einzuwirken; um den Modus ihrer Verhaltensführung zu formen, zu lenken und zu verändern, um ihrem Nichthandeln Ziele aufzuerlegen oder es in Gesamtstrategien einzuschreiben, die infolgedessen in Form und Ausübungsort vielfältig und gleichfalls in den eingesetzten Verfahren und Techniken verschiedenartig sind: Diese Machtbeziehungen charakterisieren die Art und Weise, wie die Menschen, die einen von den anderen, „regiert“ werden; und ihre Analyse zeigt, wie durch bestimmte Formen des „Regierens“ von Irren, Kranken, Kriminellen usw. das wahnsinnige, kranke, delinquente Subjekt objektiviert wird. Eine solche Analyse meint also nicht, dass der Missbrauch dieser oder jener Macht Wahnsinnige, Kranke oder Kriminelle dort geschaffen habe, wo es vorher nichts gab, sondern dass die verschiedenartigen und besonderen Formen einer „Regierung“ der Individuen in den unterschiedlichen Objektivierungsmodi des Subjekts bestimmend waren.<sup>101</sup>

Macht ist also, wie Foucault an anderer Stelle klarstellt, zu betrachten „als eine Beziehung in einem Feld von Interaktionen“<sup>102</sup> und auch „immer so zu denken, daß man sie in einem Möglichkeitsfeld und folglich in einem Feld der Umkehrbarkeit, der möglichen Umkehrung sieht.“<sup>103</sup> Und diese Beziehung ist dabei von einer wesentlichen Asymmetrie gekennzeichnet, so sie die mit einer Richtung versehene Einwirkung auf die Subjektconstitution, sprich auf die Form der (sozialen) Intelligibilität von Subjekten für sich und andere, darstellt. Macht als Beziehungsgefüge ist so gesehen also fluide, „der mobile und konkrete Boden“<sup>104</sup>, auf dem sich Subjektconstitution vollzieht. Oder in anderen Worten: Macht *ist* nicht, sie vollzieht sich. Macht *macht* uns; und wir *machen* uns wie einander durch und über – nicht mithilfe von! – Macht, wie wir auch gemacht werden. Sie ist kein Instrument, dessen wir uns willkürlich bedienen oder eben nicht bedienen können, sondern wir üben – immer und je schon – Macht aus, sofern Macht diejenige Form von Relation ist, in welcher wir durch Beziehungen auf andere einwirken. Wobei sie sich auch in institutionalisierbaren (Macht-)Potentialen bündeln kann.<sup>105</sup>

---

<sup>101</sup> Michel Foucault (1984d): „Foucault“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 776-782, S. 781-782.

<sup>102</sup> Michel Foucault (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve, S. 40.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Michel Foucault (1977c): „Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 126-136, S. 130.

<sup>105</sup> Vgl. Foucault 2020a, S. 95.

Um wieder zu Stifter zurückzukommen: Wenn Stifter davon spricht, dass die Lehrer sich in die Herzen der Kinder versenken müssen, um sie von dort aus erziehen zu können, so lässt sich in diesem Appell das Prinzip der Macht im Sinne Foucaults erkennen. Jedoch üben die Lehrer nicht nur auf die Kinder Macht aus, sondern sie selbst sind einer solchen unterworfen, sofern sie der Institution der Schule als Lehrer-Subjekte unterstehen und sich auch als solche zu verfertigen haben. Hinsichtlich dieses Aspekts meint Stifter, dass der Pflicht der Einwirkung auf die anderen durch Einsenkung des eigenen Herzens ins fremde als deren Bedingung die Pflicht zur Formierung des eigenen Herzens durch sich selbst vorausgeht: „Man muss sich seinem Herzen jene Entwicklung zu erringen suchen“. (PB 295) Die moralische Pflicht, welche diejenige zur Einwirkung auf den anderen in moralischer Absicht impliziert wie bedingt, besteht also in einer Selbsttätigkeit, in einer Tätigkeit des Selbst an sich, oder genauer: an einem Teil von sich, dem Herzen, das mit Foucault nun als eine ethische Substanz der Stifter'schen Ethik identifiziert werden kann. Welche Form diese Arbeit genau annehmen soll, gilt es noch zu eruieren. Auch werden wir noch sehen, was Stifter mit ‚Liebe geben‘ meint. Doch soll nun der Stätte des Glaubens und damit der zweiten ethischen Substanz neben dem Herzen bei Stifter nachgegangen werden.

Ein Albumblatt-Text vom 22. April 1848 gibt uns die Spur zu der zweiten ethischen Substanz; darin heißt es, dass „der Mensch mit seinem Herzen u Geiste für die Menschen das Entzükendste [ist]“. Dem Herz stellt Stifter hier den Geist als eigenständige Instanz hinzu. In der politisch-theoretischen Schrift *Der Staat* von 1848 konstatiert Stifter, ausgehend vom Konzept eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags, dass sobald zumindest zwei Menschen, um zusammenzuleben, zusammenkommen auf demselben Flecken Erde, „sie sich in's Einvernehmen setzen [müssen], wie sie die Sachen verwenden wollen, weil jeder das Recht hat, zu leben und seinen Geist und seine sittlichen Kräfte auszubilden.“ (PB 27) Neben dem Recht auf Leben ist für Stifter auch die Ausbildung von Geist und sittlichen Kräften ein universales und unbedingtes Recht des Menschen. Im Artikel *Die einzelnen Personenrechte* führt Stifter diesbezüglich aus:

Der Mensch hat das Recht über seinen Geist, er hat das Recht, ihn beliebig zu entwickeln, auszubilden und der Vollkommenheit entgegen zu führen. Er hat also das Recht, sich Wissenschaften zu erwerben, sich in der Kunst zu versuchen, seine Sittlichkeit zu entwickeln und seine religiösen Gefühle zu beleben. (PB 253)

Stifter ordnet in der zitierten Stelle dem Geist neben Kunst und Wissenschaft auch die beiden Aspekte der Sittlichkeit und der religiösen Gefühle zu. Scheint hier Stifter Sittlichkeit und Religiosität dem Geist zu subsumieren als deren Hyperonym, so werden in *Der Staat* Geist und

Sittlichkeit als ebenbürtige Begriffe dargestellt. Wie aber verhalten sich diese Begriffe zu dem des Herzens?

Wenn wir uns Stifters Text *Über Stand und Würde des Schriftstellers* von 1848 anschauen, dann verkompliziert sich das Gefüge dieser drei Begriffe sogar:

Wenn sich der Fall ereignet, daß Menschen von hervorragender Begabung des Verstandes, der Phantasie und dergleichen doch sehr anmaßend sind, so beweist dieser Fall nichts. Denn das Ganze der Begabung fehlt diesen Menschen gewiß, hauptsächlich jene Begabung, die ich die höchste von allen nennen möchte, die des Herzens. Anmaßung geht niemals aus einem Dasein, sondern nur stets aus einem Mangel hervor. (LT 41)

Die Begabung des Herzens bzw. die Stärke eines solchen weist Stifter hier als das höchste Gut des Menschen aus. Wie wir sehen, verwendet Stifter das Arsenal seiner moralischen Begriffe in einem streng systematischen Sinne nicht unbedingt konsequent und ohne Widersprüche. Nun geht es aber nicht um die Rekonstruktion eines widerspruchsfreien Systems der Stifter'schen Moral-Begriffe, sondern um das Nachzeichnen ihrer jeweiligen relationalen Funktion und Bedeutung, und zwar je nach Konstellation. Die vorliegende Untersuchung hat zur Aufgabe, die taktische Funktion der Stifter'schen Moral-Begriffe, ihre Integration in das strategische Ganze seiner Ethik sowie diese selbst zur Darstellung zu bringen.<sup>106</sup>

Betrachten wir wieder obiges Zitat: Ist das Herz schwach, fehlt dem Menschen als moralischem nicht bloß eine Begabung neben anderen, sondern sogleich „das Ganze der Begabung“ (LT 41). Die Stärke des Herzens hat unter diesem Gesichtspunkt eine Art von regulativer wie auch bündelnder Funktion. Das starke Herz reguliert also die anderen Begabungen, wie Verstand und Phantasie, dergestalt, dass keinerlei Anmaßung im Menschen aufzusteigen fähig wäre. Insofern Stifter das Herz auch die „höchste“ (LT 41) der Begabungen nennt, schreibt er die verschiedenen Begabungen des Menschen in eine hierarchisch gegliederte Topologie ein. Als regulative Spitze dieses Systems der Begabungen organisiert das moralisch starke Herz die anderen Begabungen entsprechend des rechten Verhältnisses zueinander.

In einer *Beilage zu einem Gesuch um Bewilligung öffentlicher Vorträge über Ästhetik*, welche Stifter 1847 an das „k. k. Vicedirektorat der philosophischen Studien an der Hochschule zu Wien“ (LT 22) schrieb, unternimmt er den skizzenhaften Versuch einer systematischen Ordnung der Vermögen des Menschen, in den Worten Stifters: „ein kurzer Abriß der Erfahrungsseelenkunde“ (LT 24). Stifter konstatiert in diesem Abriss als höchste Vermögen des

---

<sup>106</sup> Auf Taktik und Strategie bei Foucault wird an späterer Stelle noch zurückzukommen sein.

Menschen „Vernunft und Freiheit“<sup>107</sup> (LT 25). Vernunft definiert er dabei als „höheres objectives Wahrnehmungsvermögen“ (LT 24), Freiheit als „höheres Strebungsvermögen“ (LT 25) und weist der Freiheit auch die Begriffe „Gesinnung und That“ (LT 25) hinzu. Weiter postuliert Stifter als *telos* des Menschen: „Höchster Zweck: Realisierung der objectiven Menschheit (Sittlichkeit)“ (LT 25). Indem Stifter dem höchsten Ideal der Menschheit das Prädikat der Objektivität zuweist, markiert er die Sittlichkeit als absolut geltende Wahrheit. Weiter ist Sittlichkeit für Stifter auch „das der Menschheit Zusagendste“ (LT 26). Unter dem Terminus des Zusagenden fasst Stifter: „Alles, was irgend eine menschliche Kraft zu der ihr entsprechenden Thätigkeit veranlaßt, ist ein der menschlichen Natur Zusagendes.“ (LT 23) Es kann sich nun ereignen, dass die niederen Triebe durch etwas aktiviert werden, dieses etwas den Trieben also als Zusagendes gelten, diese jedoch hierdurch mit den höheren Kräften in Widerspruch geraten können. Ein Zusagendes, das eine solche Konstellation des Widerspruchs von niederen Trieben und höheren Kräften hervorruft, nennt Stifter „kein unbedingt Gefallendes, also kein Schönes“ (LT 23). Wird eine solche Konstellation nicht aufgelöst, kann sie sich im schlimmsten Falle sogar zur Leidenschaft entwickeln, der „selbstthätige[n] Überordnung des niederen Strebens über das höhere“ (LT 26). Dies stellt eine moralisch verwerfliche Konstellation dar, da für Stifter allseits gilt, dass diese falsche Überordnung des niederen Strebens über das höhere „immer unsittlich [ist]“ (LT 26). Ein bedingt Gefallendes

[...] setzt die einseitige Erregbarkeit der niedern Kraft voraus, der gegenüber es gefällt, es ist daher in diesem Sinne ein Reizendes oder es setzt in einem Individuum eine in der Zeit dauernde Verkehrung der Kräfte (herrschen der niederen über die höhern), also Leidenschaft voraus und ist daher in diesem Sinne ein menschlich allgemein Ungültiges, d. h. Unsittliches. (LT 23)

Das Unsittliche zeigt sich hier für den in Stifters Schriften zu Politik, Bildung und Kunst zum Ausdruck gelangenden Moralcode als das absolut Unwerte. Es darf nicht angestrebt werden; mehr noch, es gilt, es aktiv zu verhindern und auszumerzen. So hält Stifter für die Leidenschaft fest: „Heilbarkeit derselben.“ (LT 26) Man sieht, dass Stifters Ästhetik-Verständnis nicht auf eine wertneutrale Systematisierung der verschiedenen Vermögen des Menschen abzielt, sondern diesem ein als mit normativer Bindekraft markierter Moralcode konstitutiv eingeschrieben ist. Das moralische *telos* liegt hierbei in der Herstellung von Sittlichkeit wie auch der Darstellung derselben, denn „[d]as Sittliche, daß es als Schönes wirke, muß sinnlich wahrgenommen werden.“ (LT 26) Das Zur-Darstellung-Bringen des Sittlichen in Form des Schönen ist als moralischer Auftrag des Menschen, vor allem des Künstlers, zu sehen. Stifter

---

<sup>107</sup> Es soll hier darauf hingewiesen werden, dass Unterstreichungen in Zitaten Stifters stets auf diesen selbst zurückgehen. Es stellt dies eine relativ häufig auftretende idiosynkratische Eigenheit der Schriften Stifters zu Politik, Bildung und Kunst dar.

konstatiert diesbezüglich in der Schrift *Über Beziehung des Theaters zum Volke* von 1867: „Und so ist die Kunst nicht nur eines der höchsten Dinge der Menschheit, sie ist ein Theil der menschlichen Bestimmung, des menschlichen Daseins selber.“ (LT 119) Kunst ist demnach ein integraler Aspekt der *conditio humana*, nämlich insofern, als Kunst wesentlich wie notwendig „die Darstellung des Göttlichen im Reize“ (LT 119) ist und vollzieht.

Um ein wenig der Argumentation vorzugreifen: Wie bei Stifter üblich, zeigt sich die dem Menschen als solchen inhärierende Zweckbestimmung zugleich als Mittel, den entelechisch angestrebten Zustand im Außen der Gesellschaft herzustellen. Strebt die Menschheit aus der ihr innerlichsten Bestimmung dem Göttlichen zu ihrer eigenen Vervollkommnung in diesem entgegen<sup>108</sup>, so muss dieses Streben auch durch Praktiken und Institutionen im Rahmen der Gesellschaft abgesichert und befördert werden. Kunst ist daher für Stifter nicht allein „edles Gut“ (LT 120) und „Theil der menschlichen Bestimmung“ (LT 119) er postuliert hinsichtlich dieser auch: „[S]o ist ihre Pflege nicht blos die Pflicht des einzelnen, sondern sie ist die Pflicht des Ganzen, wie ja immer, wenn Völker in ihrer schönsten Blüthe waren, Fürsten, Staaten und Gemeinwesen die Kunst ehrten und stützten.“ (LT 120) Die Pflege und Ausübung der Kunst ist eines der Mittel, die rechte Ordnung der Menschen untereinander herzustellen.

Die zwei ethischen Substanzen, welche wir bisher identifiziert haben, sind zum einen der Geist und zum anderen das Herz. Dem Geist bzw. der „geistige[n] Begabung“ (LT 40) ordnet, wie schon gezeigt worden ist, Stifter die „Begabung des Verstandes, der Phantasie und dergleichen“ (LT 41) zu. Es sind dies in der *Beilage* alle Aspekte, die dem mittelbaren Vergegenwärtigen – die Seelentätigkeit des Vorstellens – zugeordnet werden, welches zusammen mit dem unmittelbaren Vergegenwärtigen – die Seelentätigkeit des Wahrnehmens – „den Begriff Vergegenwärtigen [erschöpfen]“ (LT 25).<sup>109</sup> Das Vergegenwärtigen ist für Stifter eine „vorzugsweise passive Seelenthätigkeit“, nichtsdestotrotz kann sie auch aktiv werden, wie es z.B. sich im Falle der Einbildungskraft – „Vermögen des veränderten Reproduciens“ (LT 25) – und des Denkens, durch das Urteile und Schlüsse vollzogen werden<sup>110</sup>, ereignen kann. Man darf nicht vergessen, dass Stifter den moralischen Menschen als entsprechend der Sittlichkeit auf sich selbst aktiv einwirkend betrachtet, man hat sich in Geist und Herz immerfort zu bilden und diese zu entwickeln entlang der Fluchtlinie der Vervollkommnung. Wenn nun Stifter in *Über Stand und Würde des Schriftstellers* der geistigen Begabung die

---

<sup>108</sup> Vgl. PB 233-234.

<sup>109</sup> Vgl. LT 25.

<sup>110</sup> Vgl. LT 25.

Begabung des Herzens entgegenstellt, das Herz an dieser Stelle dem Geist sogar überordnet, liegt die Vermutung nahe, dass sich im *Gesuch* ein analoges Verhältnis in der von Stifter skizzierten Ordnung der menschlichen Vermögen finden lässt.

Unter dem Lemma „Affekte“ schreibt Stifter: „einseitiges Überwiegen des Strebens über die andern Seelenthätigkeiten, namentlich über den Verstand.“ (LT 26) Der Verstand wird von Stifter hier als anfällig durch Affekte gezeichnet, wobei dies nicht *per se* als schlecht gilt. Denn Stifter kennt sowohl sittliche wie unsittliche Affekte.<sup>111</sup> In *Die octroierte Verfassung* arbeitet Stifter seine Konzeption von Affekten weiter aus und definiert diese wie folgt:

Der Mensch braucht zu seiner Existenz eine Menge irdischer Dinge, und diese begehren die Triebe in ihm, die oft mit Ungestüm hervortreten, und dann Affecte heißen. Der Affect ist an sich egoistisch, er will nur seinen Gegenstand an sich allein heran reißen. Darum ist die Vernunft in dem Menschen, die da sagt, daß alle gleichmäßig existiren müssen, und daß jeder seine Affecte dahin zu bändigen hat, daß alle gleichmässig, als vernünftige Wesen, ihrem Vernunftzwecke: größter menschlicher Vervollkommnung, nachgehen können. (PB 58)

Affekte sind plötzlich und unvermittelt im Gefüge der Seelentätigkeiten im Menschen Wirkung ausübende Triebe, die ebendiesem Gefüge, um Befriedigung zu erlangen, auch Gewalt anzutun – sprich der vernünftigen Einrichtung der Seelentätigkeit zuwider zu gehen – im Stande sich zeigen. Demgegenüber kann in Anbetracht des obigen Zitats Stifters Konzeption von (sittlichen) Gefühlen dergestalt verstanden werden, dass Gefühle, wie z.B. das weiter oben schon einmal anzitierte ‚religiöse‘<sup>112</sup>, spezifische und in Form einer Stetigkeit – im Sinne der Sicherung einer Gleichmäßigkeit<sup>113</sup> der Seelentätigkeiten – eingerichtete vernunftgemäße Konstellationen des Gefüges der subjektiven Seelentätigkeiten darstellen, welche der Vernunftgemäßheit entsprechend reflektiert-reflektierender Aufrechterhaltung bedürfen – sprich ethischer Arbeit unterliegen – und durch welche unsittliche Affekte einerseits eine Bändigung, sittliche andererseits eine sie erhöhende Vermittlung – als Ausdruck sittlichem Ideals – erfahren.<sup>114</sup> Sittliche Gefühle können in dieser Hinsicht gewissermaßen als ethisch formierte Bollwerke gegen unsittliche Affekte und den aus solchen sich entwickelnden Leidenschaften verstanden werden.

Auch wenn nun dem System der Seelentätigkeiten eine rechte Ordnung als deren Entelechie – der ‚Vernunftzweck[.]‘ (PB 58) – eingeschrieben ist, zeigt es sich als höchst volatil und anfällig für Störungen. Die Wohlgeordnetheit der Seelentätigkeiten richtet sich ein, wenn

---

<sup>111</sup> Vgl. LT 26.

<sup>112</sup> Vgl. PB 112, 253.

<sup>113</sup> Vgl. PB 58.

<sup>114</sup> Vgl. LT 24-26.

sie durch die höchste Kraft, durch Sittlichkeit als das unbedingt Zusagende angestoßen werden, gleichzeitig aber reproduzieren sie Sittlichkeit, indem das Subjekt die Tätigkeiten seiner Seele in der der Sittlichkeit entsprechenden Ordnung übt, bis hin zur „unendliche[n] Wiederholung“ (LT 26). Sittlichkeit zeigt sich hierdurch sowohl als *movens* wie auch als *telos*, als Mittel und Zweck. Nun muss das Sittliche, „daß es als Schönes wirke, [...] sinnlich wahrgenommen werden“ (LT 26), und Stifter nennt „Seligkeit“ (LT 24) das „subjective Innewerden des harmonischen Spieles aller Kräfte im Dienste der höchsten [...], welche jederzeit im Geleite des Schönen, als eines Sittlichen geht.“ (LT 24) Wie Stifter selbst 1866 noch in *Winterbriefe aus Kirchschatz* im Sinne seiner Ästhetik-Konzeption in der *Beilage* festhält, ist den Menschen „das Gefühl für Schönheit [...] eingepflanzt“ (PB 343), wodurch ihnen ein innerlicher Antrieb eignet, zu versuchen, „selber Schönheit hervor zu bringen“ (PB 343). Die „Realisierung der objectiven Menschheit (Sittlichkeit)“ (LT 25) als das moralische *telos* muss sich zwangsläufig auch in einem „subjective[n] Innewerden“ (LT 24) vollziehen – das Gefühl der Schönheit ist hervorzubringen und zu pflegen. Dies ist nun die Stelle im ethisch gewendeten System der moralischen Begriffe Stifters, an dem das Herz als ethische Substanz seine regulative Funktion einzunehmen hat. Ist der Geist für die objektiven Seelentätigkeiten verantwortlich (z. B. Vernunft, Verstand etc.), so übernimmt bzw. bezeichnet das Herz die Regulation der subjektiven Seelentätigkeiten.<sup>115</sup> Ein starkes Herz, so kann man seine Funktion schematisieren, stärkt das subjektive Seelenvermögen entsprechend der Sittlichkeit, lässt sich durch unsittliche Affekte nicht reizen bzw. solche allererst emporkommen und verhindert die Möglichkeit von Leidenschaft. Kurz: Das starke Herz stärkt dem Geist sozusagen das Rückgrat. In dieser Hinsicht wird auch verständlich, warum Stifter sagen kann, dass einem Menschen, der in den geistigen Vermögen wie „Verstand[], Phantasie und dergleichen“ (LT 41) „von hervorragender Begabung“ (LT 41) sich zeigt, im Endeffekt dennoch „das Ganze der Begabung“ (LT 41) fehlt, wenn sein Herz schwach ist. Denn, wie Stifter in *Rechte über den Körper* von 1850 ausführt: „[D]er Geist vermag nur durch den Körper auf die Welt und auf die Mitmenschen zu wirken und auf sich einwirken zu lassen.“ (PB 257)

Denn das Pflicht-Gefühl, oder wie es an anderer Stelle auch heißt: die gefühlte Pflicht zur Sanftmut – als Unempfindlichkeit gegenüber unsittlichen Affekten – liegt bei der Stärke.<sup>116</sup> Weiter besteht für Stifter, wie er in einem Albumblatt vom Mai 1847 vermerkt, „die wahre Gemüthsgröße des Menschen in einer lebenslänglichen Unterordnung seiner Triebe u

---

<sup>115</sup> Vgl. LT 24-26.

<sup>116</sup> Vgl. PB 11, 24.

Leidenschaften unter die Vernunft [...], wenn dies aus Grundsatz u mit Bewußtsein geschieht“ (LT 25). Die Größe des Gemüts oder, wie wir in der bisher erarbeiteten Terminologie Stifters auch sagen können, die Stärke des Herzens offenbart sich in der rechten Einrichtung der Seelentätigkeiten. Und dieser moralisch rechten Ordnung der Seele ist als notwendige Bedingung, um tatsächlich als sittlich, sprich: als moralisch gelten zu können, das Reflektiert-Sein – „aus Grundsatz u mit Bewußtsein“ (LT 25) – eingeschrieben. Das ethische Subjekt muss sich in einer reflektiert-reflektierenden Praxis des Selbst üben; es gilt die Stärke des Herzens als solche bewusst herzustellen. Hier zeigt sich ein gewisser deontologischer Einschlag der Ethik Stifters. Im selben Albumblatt führt Stifter weiter aus, dass „die Wunder des Augenblickes, die prächtig auflodernden Thaten“ (PB 25), also Akte der Heldenhaftigkeit, „eben so gut das Ergebnis der Schwäche sein [können], als der Stärke“ (PB 25), und Stifter hält, seine Argumentation abschließend, fest: „Oft sind sie sogar nicht einmal sittlich.“ (PB 25) Heldentaten können unsittlicher Natur sein, wenn sie aus den falschen Affekten heraus begangen werden bzw. wenn sie rein auf Affekten basierende Reaktionen darstellen. Der Handlung muss, soll sie eine moralische sein, das Bewusstsein ihrer Moralität innewohnen. Eine moralische Handlung darf nicht quasi bewusstlos als aus Affekten unmittelbar entspringend vollzogen werden; andererseits muss der Grundsatz der Handlung durch ein und in einem Gefühl der Pflicht verinnerlicht sein, wie schon dargestellt worden ist. Das Herz ist vom Geist kontaminiert, aber ebenso verhält es sich *vice versa*.

Es ist hinsichtlich des Verhältnisses der beiden ethischen Substanzen Herz und Geist in der Ethik Stifters zu konstatieren, dass sie in einer Beziehung der wechselseitigen Vermittlung stehen. Das Herz kann nicht in totaler Abgrenzung vom Geist definiert werden, da die Stärke des Herzens sich gerade durch vernünftige Reflektiertheit beweist. Umgekehrt ist der Geist nicht sittlich bzw. vermag nicht den Zustand der Sittlichkeit im Seelengefüge herzustellen, stärkt ihm nicht das Herz, metaphorisch gesprochen, den Rücken. Denn fehlt dem geistig begabten Menschen die Begabung des Herzens, so fehlt ihm überhaupt das Ganze der Begabung.

Der hohe Stellenwert der regulativen Funktion des Herzens hinsichtlich des Ganzen des ethischen Subjekts hat bei Stifter unmittelbar politische Konsequenzen (im Sinne des sozialen Gefüges wie dessen Stabilität). Stifter pocht in *Der Staat* darauf, dass die Gefahren des Staates, und damit der Menschheit selbst, „in der Natur des menschlichen Geistes und Herzens [liegen].“ (PB 32-33) Er warnt daher: „Mit dem Gefühle der Unsicherheit beginnen alle Uebel, die davon abhängen“ (PB 29) und führt weiter aus:

Denn Alle welche von ruhigen Gewerben und Geschäften leben, werden bei andauernder Besorgniß der Unsicherheit zur Verzweiflung gebracht, und wünschen lieber die alte Ordnung, die sie doch selber abschaffen geholfen haben, zurück. Die Geschichte erzählt manche Beispiele, wie neue Ordnungen nicht nur wieder in die alten, sondern in weit härtere zurückgefallen sind. (PB 30)

Einer jeden gegebenen sozialen Ordnung ist für Stifter unweigerlich die Gefahr ihrer Implosion wie Regression eingeschrieben infolge des von Grund auf volatilen Wesens der Herzen der in Gemeinschaft lebenden Menschen. Daher meint Stifter in *Die octroirte Verfassung*:

Die Gegner der Freiheit sind die Affecte, welche ein Uebermaß für sich verlangen, und daher einen Abgang für den andern. Daß diese Affecte nicht übergreifen können, dafür ist der Staat da. Je mehr der Mensch noch seinen Affecten hingegeben und je weniger er vernünftig entwickelt ist, desto nöthiger ist der Staat, desto mehr müssen die Affecte gebunden sein, und desto weniger können die Handlungen sein, die den Menschen unbedingt frei gegeben sind. Die Freiheit ist also kein unmittelbar bestimmtes Gut, daß in seiner gewissen Gestalt immer und allzeit dem Menschen gebührt, sondern die Freiheit ist an ein Maß gebunden, und dieses Maß heißt Vernunftentwicklung. Je größer diese Entwicklung, desto größer die Freiheit. (PB 59)

Die Arbeit des ethischen Subjekts an sich als moralisches ist daher bei Stifter, so kann man hinsichtlich des obigen Zitats schließen, auch zugleich die Arbeit an der Stabilität und Wohlgeordnetheit der sozialen und politischen Verfassung der Gesellschaft. Um das Ganze der Gesellschaft zu sichern, gilt es den Geist der Subjekte zu bilden, um die ‚objektive Menschheit‘, die Sittlichkeit, hervorzubringen; vielmehr aber gilt es noch, ihre Herzen zu stärken, einen starken, sprich milden, und – wie wir noch sehen werden – folgerichtigen Charakter des einzelnen Subjekts herauszubilden. Denn ein religiös, ästhetisch wie naturwissenschaftlich informiertes Subjekt kann nur *qua* ethisch formiertem Herzen sich als moralisches, d.i. sittliches, konstituieren und hierdurch die Ordnung und Stabilität des Staates garantieren.

Unter dem Gesichtspunkt des politischen Moments des ethischen Selbstverhältnisses bei Stifter wird im Folgenden nun ein Exkurs zu den Begriffen des Politischen und der Politik unter Bezugnahme auf Foucault und Marchart anzustellen sein. Wenn diese Begriffe geklärt sind, wird sich die vorliegende Untersuchung der Einrichtung des Staates bei Stifter sowie erneut dem Verhältnis von Herz und Geist wie auch der konkreten Ausformung der ethischen Askesetätigkeit hinsichtlich der beiden ethischen Substanzen widmen, um diese Askesetätigkeit in der Folge als durch die Politik in Beschlag genommene Arbeit an der Einrichtung des Sozialen sichtbar machen zu können.

## 5) Exkurs: Das Politische, Minimalbedingungen von Politik und das ethisch-politische Subjekt

### 5.1) Der Begriff des Politischen

Marchart unterscheidet zwischen dem Begriff des Politischen und dem der Politik. Diese Unterscheidung konzeptionalisiert Marchart im Sinne einer ontisch-ontologischen Differenz: Während Politik sich auf die ontische Dimension des Sozialen bezieht, bezeichnet „das Politische jene [ontologische; Anm. MS] Instanz, die das Soziale gründet *wie entgründet*.“<sup>117</sup> Diese Konzeption einer ontisch-ontologischen Differenz von Politik und Politischem – Marchart nennt dies auch kurz: die „politische Differenz“<sup>118</sup> – bewegt sich vor dem theoretischen Hintergrund des Postfundamentalismus, welchen Marchart wie folgt definiert: „Unter Postfundamentalismus wollen wir einen Prozess unabschließbarer Infragestellung metaphysischer Figuren der Fundierung und Letztbegründung verstehen“<sup>119</sup>. Wenngleich jegliches Moment von Fundierung und Letztbegründung im Denken des Postfundamentalismus einer steten Kritik ausgesetzt sind, bestreitet dieser dennoch nicht „die Notwendigkeit (partieller) Gründungen“<sup>120</sup>, sondern arbeitet eher „mit der Hypothese von der Abwesenheit *eines letzten*, nicht *eines jeden* Grundes.“<sup>121</sup>

Eine Denkfigur von zentraler Bedeutung ist hier die anwesend bleibende Abwesenheit eines letzten Grundes<sup>122</sup>, sprich die sich im Ontischen unabdingbar bemerkbar machende ontologische Notwendigkeit der Abwesenheit eines letzten Grundes. Denn die „Unmöglichkeit einer letzten Gründung“<sup>123</sup> markiert jeglichen Grund als solchen im Sinne eines Kontaminiert-Seins durch einen „konstitutiven Mangel[], der umgekehrt zu einem endlosen supplementären Spiel von Substituten führt.“<sup>124</sup> Marchart konstatiert unter diesem Gesichtspunkt für den Versuch der Gründung von Gesellschaft sowie für ontische Systeme schlechthin:

Die ultimative Gründung eines Systems ist nicht deshalb unmöglich, weil Letzteres zu plural und unsere Kapazitäten zu begrenzt wären, sondern weil etwas von gänzlich anderer Ordnung, von der Ordnung des Mangels nämlich (oder des Überflusses bzw. der Differenz, was auf

---

<sup>117</sup> Oliver Marchart (2019): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, 4. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 46.

<sup>118</sup> Ebd., S. 59

<sup>119</sup> Ebd., S. 16.

<sup>120</sup> Ebd.

<sup>121</sup> Ebd.

<sup>122</sup> Vgl. Oliver Marchart (2023a): „Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt“, In: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.): *Das Politische und die Politik*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 143-158, S. 146.

<sup>123</sup> Marchart 2019, S. 67.

<sup>124</sup> Ebd., S. 66.

dasselbe hinausläuft [...]), interveniert. Diese Ordnung ermöglicht Pluralisierung, weil sie zuallererst endgültige Totalisierung verunmöglicht.<sup>125</sup>

Absolute Totalisierung wird verunmöglicht, „da der ontologische Status dieser Unmöglichkeit stärker sein muss als der Status jedes einzelnen pluralen Grundes.“<sup>126</sup>

Wenn die ontische Dimension stets in ihren Möglichkeits- wie Ermöglichungsbedingungen auf die ontologische Dimension verwiesen bleibt, so gilt dies in einem gewissen Umfang auch für die entgegengesetzte Richtung dieses Verhältnisses. Zwar ist der ontologischen Dimension der Primat zuzugestehen, da die ontische Dimension des Sozialen konstitutiv von ihrem anwesend-abwesenden Ab-Grund permanent heimgesucht wird und bleibt. Doch wird auch die ontologische Dimension der Gesellschaft von ihrer ontischen Ausprägung stets kontaminiert. Denn der „Zugang zum reinen, ontologischen Sein [bleibt versperrt] aufgrund des Spiels der ontologischen Differenz – und also aufgrund der notwendigen Verschmutzung des Ontologischen durch das Ontische“<sup>127</sup>. Das ontologische Moment des Politischen kann sich nur durch die ontische Dimension des Sozialen hindurch bemerkbar machen; das Politische muss sich partikular realisieren und damit stets reaktualisieren.

Der Postfundamentalismus ist in dieser Hinsicht eben kein Anti-Fundamentalismus, welcher naiverweise jegliche Gründung für unmöglich halten würde. Ganz im Gegenteil: „Das unabstellbare Spiel zwischen Grund und Ab-Grund, wie es schon Heidegger gedacht hat, unterhöhlt nicht nur jedes noch so stabil erscheinende Fundament, es erzwingt auch ein vorübergehendes Moment der Institution.“<sup>128</sup> Das Faktum „ontologischer Unentscheidbarkeit“<sup>129</sup> stellt an die Dimension des Ontischen die permanente Forderung nach Entscheidungen.<sup>130</sup> Die Abwesenheit eines ultimativen Grundes bleibt als notwendige Bedingung jeglicher partieller und partikularer Gründungsversuche spürbar, so sie zu solchen immer und wieder drängt.<sup>131</sup> Weder das Moment der Gründung noch das der Entgründung von Gesellschaft – oder von einem jeden (sozialen) System – können je absoluten Status beanspruchen.

---

<sup>125</sup> Marchart 2019, S. 66.

<sup>126</sup> Ebd., S. 67.

<sup>127</sup> Ebd., S. 117.

<sup>128</sup> Ebd., S. 21.

<sup>129</sup> Ebd.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., S. 21-22.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., S. 21-22, S. 67.; vgl. Oliver Marchart (2023b): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 437-442.

Dieser ontologische Zwang zur ontischen Institution/Destitution sozialer Strukturen hat für Marchart gewichtige gesellschaftstheoretische Konsequenzen:

[D]a jede Entscheidung – da sie nie im solitären Vakuum völliger Grundlosigkeit getroffen wird – mit konkurrierenden Kräften und Entscheidungsbemühungen konfrontiert ist, steht Gesellschaft vor Phänomenen des *Streits*, der *Teilung* und der *Trennung* – kurzum: des *Antagonismus*.<sup>132</sup>

Im Lichte des postfundamentalistischen Horizonts wird Marchart zufolge nun die Differenz von Politischem und Politik als konzeptuelle Differenz notwendig, um diese „Dimension der immer aufs Neue anstehenden Institution von Gesellschaft“<sup>133</sup> vor dem Hintergrund des sie ontologisch bedingenden Antagonismus begrifflich einfangen zu können. Es ist hierbei aber zu beachten, so Marchart, dass die spezifische Pointe der ontisch-ontologischen Differenz von Politischem und Politik darin liegt, dass diese Differenz stets *als Differenz* im Blick behalten werden muss. Keiner der beiden Pole kann zum Abschluss bzw. zur Letztbegründung des jeweils anderen dienen; vielmehr durchdringen sie einander stets und sind chiastisch miteinander verkreuzt: „Die Dimensionen des Seins und des Seienden bleiben zwar notwendig aufeinander verwiesen, finden aber nie zu völliger Überlappung.“<sup>134</sup> Hinsichtlich der „unmögliche[n] Institution von Gesellschaft“<sup>135</sup> spaltet sich Politik daher nun „von innen her auf in Politik eo ipso (bestimmte Formen des Handelns, ein bestimmtes soziales Teilsystem oder Ähnliches) und eine Dimension, die dem Zugriff sozialer und politischer (systemischer) Domestizierung entkommt: *das Politische*.“<sup>136</sup> Marchart meint diesbezüglich: „Pointiert könnte man sagen, dass die Differenz zwischen Politik und dem Politischen – und zwar als Differenz – die Rolle einer Markierung oder eines Symptoms des abwesenden Grundes von Gesellschaft annimmt.“<sup>137</sup>

Das unabstellbare Spiel supplementärer Substitution einer letztgültigen Institution beschreibt für Marchart die „Konstitutionsbedingungen des sozialen Seins im Allgemeinen“<sup>138</sup>, wobei er festhält: „[A]lles Sein ist sozial“<sup>139</sup>. Wenn Sein als solches von Grund auf sozial ist, so gilt für das Sein, dass dieses niemals neutral sein kann. Marchart stellt daher die ontologische Prämisse auf, dass „*Sein-als-Sein* – Objektivität als solche – intrinsisch politisch ist (da es – Laclau wie Lefort zufolge – auf einem Akt politischer Inzeption basiert, der im Sozialen

---

<sup>132</sup> Marchart 2019, S. 21-22.

<sup>133</sup> Ebd., S. 17.

<sup>134</sup> Ebd., S. 26.

<sup>135</sup> Ebd., S. 27.

<sup>136</sup> Ebd.

<sup>137</sup> Marchart 2023, S. 145.

<sup>138</sup> Marchart 2019, S. 248-249.

<sup>139</sup> Ebd., S. 249.

sedimentiert wurde)<sup>140</sup>. Dem Politischen – verstanden als entgründendes wie „gründendes Supplement *aller* sozialen Relationen“<sup>141</sup> und damit als „das eigentliche Moment der Institution/Destitution von Gesellschaft“<sup>142</sup> – ist unter diesem Gesichtspunkt mit Marchart der Primat dem Sozialen gegenüber einzuräumen.<sup>143</sup> Alles Sein ist sozial, und alles Soziale ist zu Sedimenten geronnenes politisches Moment – und wartet darauf, sich wieder zu verflüssigen und auf ein Neues zu reaktualisieren. Mouffe – eine der Hauptgewährspersonen der Politischen Ontologie Marcharts, vor allem dessen Konzeption von Antagonismus – stellt hinsichtlich des Phänomens der immer möglich bleibenden Durchschlagskraft des alles Gesellschaftliche bedingenden Antagonismus durch sedimentiertes Sein hindurch fest:

Wenn kollektive Identitäten nur im Modus eines wir/sie etabliert werden können, dann ist klar, dass sie unter bestimmten Bedingungen immer in antagonistische Verhältnisse transformiert werden können. Antagonismus kann dann nie überwunden werden und konstituiert eine immer gegenwärtige Möglichkeit von Politik.<sup>144</sup>

Eine Möglichkeit nämlich, welche es, im Vokabular Foucaults, durch taktische Manöver und strategische Haltungen zu nutzen gilt, um sedimentierte Kontingenz wieder erfahrbar zu machen im Angesicht von erstarrten, herrschaftsförmigen Gesellschaftsformationen. Dass dies eine politische Stoßrichtung von Foucaults theoretischem Engagement darstellt, wird besonders ersichtlich, wenn man sich folgende Konstatierung Foucaults in seinem Vortrag *Was ist Kritik?* vor Augen führt: „In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.“<sup>145</sup>

Jeder Instituierungsversuch von Gesellschaft, egal wie vorläufig stabil, ist, Marchart zufolge, in einem fundamentalen Sinne „kontingent (was nicht mit arbiträr verwechselt werden sollte, denn natürlich gibt es immer bestimmte Gründe, warum ein bestimmter Grund die Gründungsfunktion vorübergehend übernehmen konnte).“<sup>146</sup> Der Begriff der Kontingenz ist grundlegend für das ontologische Moment des Politischen: Marchart merkt an, dass das „Moment der Begegnung mit Kontingenz [...] als *Moment des Politischen* bezeichnet werden [kann]“<sup>147</sup>. Er führt weiter aus: „Politisch an Kontingenz ist genau die Erfahrung, dass die Dinge auch anders liegen können, dass Gesellschaft auch anders geordnet sein kann.“<sup>148</sup> Das politische

---

<sup>140</sup> Marchart 2019, S. 218.

<sup>141</sup> Ebd., S. 29.

<sup>142</sup> Ebd., S. 47.

<sup>143</sup> Vgl. ebd.

<sup>144</sup> Chantal Mouffe (2018): *Das demokratische Paradox*, durchgesehene Nachauflage 2015 (Reprint 2018), Wien: Turia + Kant, S. 29.

<sup>145</sup> Vgl. Foucault 1992, S. 15.

<sup>146</sup> Marchart 2023a, S. 146.

<sup>147</sup> Marchart 2019, S. 80.

<sup>148</sup> Ebd.

Moment entfaltet sich also in ebenjenem Moment, in welchem das im Sozialen zum Sediment gestockte politische Potential – d.i. die kontingente Gründung – wieder reaktiviert wird im Sinne der Erfahrung von Konfliktualität, sprich des Moments von Entgründung/Gründung des Sozialen.<sup>149</sup> In Anbetracht des Nexus von unabstellbarem Spiel der Gründung von Gesellschaft und dem Antagonismus als Ab-Grund von allem Sozialen stellt Marchart seine Monographie *Die politische Differenz* beschließend für das Politische fest:

Ja, das Politische kann als *Grund* gelten, so wie es als *Ursache* und als *Bedingung* des sozialen Seins in seiner Gesamtheit gelten kann. Doch ist dies ein Grund, der nie erreicht werden kann und dennoch den Status eines Fundaments geltend macht, eine Ursache, die nichts bestimmt und dennoch Effekte ihrer Abwesenheit produziert, und eine transzendente Bedingung, deren Entstehen selbst historisch bedingt ist und dennoch über-historische Geltung beanspruchen darf.<sup>150</sup>

Das Politische ist Grund des Sozialen, aber selbst von diesem wiederum durchdrungen, so dass es sich niemals in seiner ontologischen Reinheit zeigen kann. Marchart konstatiert diesbezüglich: „Keinem ist je ‚das Politische‘ in aller Reinheit an anderer Stelle begegnet als in den Brüchen und Spalten des Sozialen, die gefüllt, ausgedehnt oder geschlossen werden von: *Politik*.“<sup>151</sup>

Will eine Handlung nun als politische gelten und das ontologische Moment des Politischen im Ontischen reaktivieren sowie einem bestimmten Zweck zuführen, sprich Politik heißen, so ist die Schwelle eines Ensembles konkreter Kriterien hierfür zu überschreiten. Marchart spricht sich für das Konzept einer minimalen Politik, für sogenannte Minimalbedingungen von Politik als solcher aus. Er hält diesbezüglich erklärend fest: „Minimal heißt *nicht*: so wenig Politik wie möglich, sondern das genaue Gegenteil: so viel Politik wie möglich, *und sei dies auch wenig* (unter gegebenen Umständen)“<sup>152</sup>. Diese Minimalbedingungen von Politik sollen nun kurz nachgezeichnet werden.

## 5.2) Bedingungen minimaler Politik

Politisch zu handeln bedeutet für Marchart zuallererst: strategisch zu handeln. Die politische Handlung ist „die strategische Berücksichtigung der [...] Gelegenheitsstruktur eines gegebenen hegemonialen Kräftefelds“<sup>153</sup> und: „Strategisch handeln heißt: mit dem Unkalkulierbaren – dem Grundlosen – kalkulieren, aber nie voraussetzungslos, sondern immer unter Bedingungen

---

<sup>149</sup> Vgl. Marchart 2019, S. 318-322.

<sup>150</sup> Ebd., S. 364-365.

<sup>151</sup> Ebd., S. 328.

<sup>152</sup> Ebd., S. 305.

<sup>153</sup> Ebd., S. 310.

einer konkreten Gelegenheitsstruktur, d. h. partieller Gründe.“<sup>154</sup> Die politische Handlung entfaltet sich in einem konkreten historischen sozialen Terrain, welches, mit Foucault gewendet, von einem spezifischen Machtnetz durchzogen wird, indem die politische Haltung ebendieses Machtnetz zugleich zu durchkreuzen wie es in die eigenen Dienste zu stellen sucht. Man muss also in diesem umkämpften Terrain des sozialen eine hegemoniale<sup>155</sup> Strategie zu installieren suchen.

Um nun eine Strategie innerhalb dieses unübersichtlichen Terrains sozialer Kämpfe verfolgen zu können, benötigt die politische Handlung als solche für Marchart den Willen zur Organisation wie auch zur Kollektivität: politisches Handeln ist damit „definierbar als strategische Organisation eines kollektiven Akteurs“<sup>156</sup>, wobei diese ausgerichtete Kollektivität, die Marchart unter Bezug auf Gramsci auch als „Kollektivwille“<sup>157</sup> wie auch „Bündnis[] gesellschaftlicher Kräfte“<sup>158</sup> bezeichnet, nicht „als additive Ansammlung empirischer Individuen soziologisch missverstanden werden [darf].“<sup>159</sup> Organisation versteht Marchart in Form einer „*minimalen Organisation*“<sup>160</sup>: Politisches Handeln muss am Grunde

---

<sup>154</sup> Marchart 2019, S. 311.

<sup>155</sup> Marchart gewinnt seinen Begriff von Hegemonie über eine Diskussion der Überlegungen Gramscis zu diesem. Er weist dabei zwei grundlegende gesellschaftstheoretische Aspekte von Hegemonie auf: zum einen die Janusköpfigkeit von Zwang und Konsens, und zum anderen die der Hegemonie inhärierende Funktionslogik der Verdichtung (vgl. Marchart 2023b, S. 376-380) In Bezug auf Zwang und Konsens meint Gramsci, dass sich die Ausübung von Hegemonie „durch eine Kombination von Zwang und Konsens aus[zeichnet], die sich die Waage halten, ohne daß der Zwang den Konsens zu sehr überwiegt, sondern im Gegenteil vom Konsens der Mehrheit, wie er in den sogenannten Organen der öffentlichen Meinung zum Ausdruck kommt, getragen erscheint (die daher in gewissen Situationen künstlich vermehrt werden).“ (Antonio Gramsci (2012): GEFÄNGNISHEFTE. Kritische Gesamtausgabe. übers. v. Klaus Bochmann u.a. Hamburg: Argument, S. 120) In dieser Hinsicht spricht Gramsci auch von einem „organisierten Konsens“ (Ebd., S. 117) und konstatiert in Bezug auf die hegemoniale Instanz des Staates – für Marchart können auch soziale Gruppierungen unterhalb der Staatsebene Hegemonie anstreben und ausüben –: „[D]er Staat hat und verlangt den Konsens, aber er ‚erzieht‘ auch zu diesem Konsens“ (Ebd.) Eine hegemoniale Allianz muss dementsprechend zugleich als *führend* als auch als *herrschend* auftreten (vgl. ebd., S. 112). Sie muss sich, mit Marchart wieder gesprochen, als den Kollektivwillen, den sie impliziert, tragend und damit die Gesellschaft in ihrer Totalität repräsentierend inszenieren und zugleich sozialontologisch bedingt Gewalt ausüben: „In ihr wird der Antagonismus ‚plastisch‘, das heißt sozial formgebend, indem er die relationale Textur des Sozialen einerseits knüpft, andererseits auftrennt. Man muss also in Erinnerung behalten, dass der Schreibung der sozialen Textur durch den Antagonismus ein Aspekt von Gewaltbarkeit notwendig anhaftet, da jede neue Institution sozialer Verhältnisse auf der Destruktion vorangegangener Verhältnisse basiert.“ (Marchart 2023b, S. 376) Eine solche „Umschrift sozialer Machtverhältnisse“ (Ebd., S. 377) strebt Hegemonie an. In Bezug auf die Logik der Verdichtung meint Marchart, unter Bezugnahme der Überlegungen Laclaus und Mouffes zum Gramsci’schen Begriff der Hegemonie, wie folgt: „Bei Laclau und Mouffe heißt Verdichtung: Systematisierung von Differenzen zu einem System gegenüber einem rein negativen Außen. Wie bei Gramsci kann das nur geleistet werden, wenn ein *Teil* (eine bestimmte Differenz) die Aufgabe übernimmt, die *Totalität* (das Signifikationssystem) zu verkörpern – was freilich um den Preis der weitgehenden Aufgabe der Identität dieses Teils geschieht.“ (Ebd., S. 378) Diese „Entleerung von partikularen Inhalten“ (Ebd.) bedeutet die (teilweise) Preisgabe unmittelbarer partikulärer Eigeninteressen der hegemonialen Allianz, um ihren ausgedrückten Willen als universellen Kollektivwillen markieren zu können.

<sup>156</sup> Marchart 2019, S. 314.

<sup>157</sup> Ebd., S. 313.

<sup>158</sup> Ebd., S. 303.

<sup>159</sup> Ebd., S. 313.

<sup>160</sup> Ebd., S. 312.

schon die Anschlussfähigkeit zur Organisiertheit aufweisen. Ein solches hat damit zur Minimalbedingung, das *telos* wie auch das Potential der „Konstruktion einer neuen hegemonialen Allianz“<sup>161</sup> zu implizieren durch prinzipielle Anschlussfähigkeit.

Unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich eine weitere Minimalbedingung von Politik: Der politischen Handlung muss der Wille zum „Majoritär-Werden“<sup>162</sup> eingeschrieben sein, sprich: sie muss sich, zumindest implizit, als Exempel eines noch zu instituierenden Allgemeinen verstehen. Es geht dabei „um die Konstruktion einer Majorität, die nicht die numerische Mehrheit der Bevölkerung umfasst, sondern die symbolische“<sup>163</sup>. Daher meint Marchart: „Politik, wie sie hier verstanden wird, bringt immer und ausschließlich kollektive Akteure hervor, auch wenn der Eindruck entstehen kann, sie würde von Individuen (den Aktivisten) getragen. Der Akteur geht aus der Aktion hervor als *Kollektivität*.“<sup>164</sup> Die politische Handlung muss die Funktion einer Exemplifizierung erfüllen können, welche ein Allgemeines, eine Kollektivität impliziert – der Gesellschaft gegenüber symbolisch repräsentiert –, in Hinsicht welcher sich das konkrete politische Subjekt als solches subjektiviert. In den Begriffen Foucaults: Das politische *ethos* hat unter anderem ein politisch-ethisches Gemeinsames zum *telos*, welches den Brennpunkt für die Gestaltung des Selbst in Form ebendes politisch-ethischen Subjekts bildet. Politischem Handeln ist damit strukturkonstitutiv stets „Exemplarität“<sup>165</sup> als wesentliche Eigenschaft eingeschrieben. Das politische Subjekt muss sich, will es als solches gelten, „einem [Prozess] des *Hegemonial-Werdens* aussetzen“<sup>166</sup>. Denn Politik bezeichnet fundamental „einen Prozess *relativer Universalisierung*“<sup>167</sup>. Was uns zur letzten Minimalbedingung führt.

Um einen Prozess der relativen Universalisierung in Kraft zu setzen, benötigt es die (Re-)Aktivierung des am Grund allen sedimentierten sozialen Seins schwelenden Antagonismus, „also jene Instanz radikaler Negativität, die der Schließung des Sozialen zur Totalität von Gesellschaft entgegensteht.“<sup>168</sup> Der Antagonismus ruft nun zwei weitere Minimalbedingungen auf den Plan: „*Konfliktualität*, und darin impliziert, *Parteilichkeit*.“<sup>169</sup> Der im Zuge der sozialen Sedimentierung des Politischen etablierten Imago – im Sinne der konstitutiven symbolischen

---

<sup>161</sup> Marchart 2019, S. 312.

<sup>162</sup> Ebd., S. 301.

<sup>163</sup> Ebd.

<sup>164</sup> Ebd., S. 313.

<sup>165</sup> Ebd., S. 327.

<sup>166</sup> Ebd., S. 303.

<sup>167</sup> Ebd., S. 304.

<sup>168</sup> Ebd., S. 321.

<sup>169</sup> Ebd.

(Selbst-)Repräsentation der Gesellschaft<sup>170</sup> – einer geschlossenen sozialen Totalität wird in der Reaktivierung des Antagonismus radikal ihr konstitutives negatorisches Außen<sup>171</sup> – „das Gegenüber eines Antagonisten“<sup>172</sup>, welcher *qua* eigener Konstituierung konstitutiv negiert wird und werden muss – aufgezeigt, indem zum einen die eigene Kontingenz markiert und zum anderen ein Gegenmodell entgegengehalten wird (das wiederum durch diesen Prozess ebenfalls mit dem Marker der Kontingenz versehen wird). Angesichts eines politischen Projekts kommt es also zwangsläufig zu einer Kollision mit anderen politischen Projekten. Konfliktualität und Strategie implizieren beide nun

die Positionalität jedes einzelnen Akteurs: Er wird immer an einer bestimmten – und doch beweglichen – Stelle innerhalb dieses „Stellungskriegs“ einander durchkreuzender Projekte lokalisiert sein. Sofern ein Akteur dabei mit Notwendigkeit auf der einen oder anderen Seite eines Antagonismus zu stehen kommt, impliziert der Aspekt der Positionalität zugleich jenen der Parteilichkeit. Auch in einem pluralen Feld von Antagonismen gibt es – aus Perspektive der Antagonisten – keine neutrale Position.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> Vgl. Marchart 2019, S. 132: „Diese drei Aspekte können nicht voneinander getrennt werden: die Weise, in der Gesellschaft durch die Instanz der Macht inszeniert wird, gibt ihr zugleich Form (ohne Macht wäre Gesellschaft eine amorphe Masse) und Bedeutung, da die Grundunterscheidungen zwischen wahr und falsch, gerecht und ungerecht, legitim und illegitim den sozialen Raum für uns erst intelligibel machen. Es ist diese Dimension ‚des Politischen‘ – im Sinne der instituierenden Prinzipien eines gegebenen symbolischen Dispositivs –, die das Soziale formt und mit Bedeutung ausstattet, indem sie nämlich das Soziale dem Sozialen selbst gegenüber repräsentiert.“

<sup>171</sup> Marchart hält in Bezug auf das konstitutive Außen einer jeglichen Identität fest, „dass es keine Identität geben kann, die nicht von ihrem eigenen Außen differenziert wäre; und doch besitzt dieses Außen kein unabhängiges Leben jenseits des Innen, sondern bleibt, als dessen Ermöglichungsbedingung, im Inneren präsent (dieses ‚kontaminierend‘, wie Derrida gesagt hätte), womit wiederum die Grenze zwischen innen und außen hybridisiert wird. Somit ist jede Identität zu einem gewissen Grad prekär, denn sie bleibt auf etwas angewiesen, das ihr notwendigerweise entkommt.“ (Marchart 2019, S. 132) Unter dem Gesichtspunkt der Negativität des konstitutiven Außens konstatiert Marchart durch Laclau informiert für Systeme des/im Sozialen: „Das konstitutive Außen des Systems – seine ausschließende Grenze – stabilisiert das System zumindest teilweise, womit es einen Systematizitätseffekt produziert (Äquivalenz). Doch in jenem Ausmaß, in dem das Außen dies durch die *Negation* des differenziellen Charakters des Systeminneren erreicht (der nichtsdestotrotz für die Bedeutungsproduktion notwendig bleibt, da Bedeutung nur in differenziellen Relationen entsteht), führt es einen unüberwindbaren Effekt der Ambivalenz oder Dislozierung in das System ein und spaltet auf diese Weise jedes Element dieses Systems [...]. Diese Spaltung ist der Ort der Unentscheidbarkeit zwischen Differenz und Äquivalenz. Im gleichen Moment, in dem die Identität des Systems affirmiert wird, wird sie auch schon blockiert.“ (Ebd., S. 192) Schließlich vermerkt Marchart im Hinblick auf das konstitutive negatorische Außen einer jeden sozialen Ordnung: „Wenn die Systematizität des Systems – die Laclau auch als ‚Sein‘ des Systems bezeichnet – direkte Folge der ausschließenden Grenze ist, dann dient der Antagonismus dem System als Grund, während er zugleich die Identität dieses Systems subvertiert. [...] Folglich wird es keinerlei Systematizität und also keinerlei Bedeutung geben, so nicht irgendeine minimale Form des Antagonismus konstruiert wird. Ohne Antagonismus keine Bedeutung. [...] Daraus ist zu schließen: Wenn Antagonismus für die Konstruktion oder vorübergehende Stabilisierung aller Bedeutung notwendig ist, und Antagonismus zugleich ein Name des Politischen ist, dann ist *alle* Bedeutung im Kern politisch.“ (Ebd., S. 214) Vgl. diesbezüglich auch Mouffes folgende Ausführungen zu einem negatorischen Außen, der zufolge „soziale Objektivität durch Machtakte konstituiert ist. Das beinhaltet, dass jede soziale Objektivität letztlich politisch ist und Spuren des Ausschlusses, der ihre Konstitution begleitet, aufweist.“ (Mouffe 2018, S. 101)

<sup>172</sup> Marchart 2019, S. 324.

<sup>173</sup> Ebd., S. 321-322.

Die Minimalbedingungen von Politik sind nun wie folgt zusammenzufassen: „Majoritär-Werden, Strategie, Organisation, Kollektivität, Konfliktualität, Parteilichkeit.“<sup>174</sup> Hinsichtlich dieser Minimalbedingungen soll im nächsten und letzten Schritt dieses Exkurses das ethisch-politische Subjekt bei Foucault einer resümierenden Betrachtung unterzogen werden.

### 5.3) Das ethisch-politische Subjekt

Die Frage des Politischen ist für Foucault die Frage nach der Wahrheit: Sie dreht sich „nicht um Irrtum, Illusion, entfremdetes Bewusstsein oder Ideologie; sie dreht sich um die Wahrheit selbst.“<sup>175</sup> Wenn dem nun so ist, so kann dieses Verhältnis des Moments des Politischen und dem Problem der Wahrheit aber auch anders formuliert werden: Die Problematisierung – d.i. die Weise und die Verfahren „in denen das Sein sich gibt als eines, das gedacht werden kann und muß“<sup>176</sup> – von Wahrheit enthält stets potentiell das Moment des Politischen und kann dieses damit entfalten. Folgende Äußerung von Foucault in einer 1978 stattgefundenen Diskussion gibt diesbezüglich Aufschluss:

Mein Problem besteht darin herauszufinden, wie die Menschen sich, und zwar sich selbst und die anderen; durch die Produktion von Wahrheit regieren. Unter Produktion von Wahrheit verstehe ich, wie ich nochmals wiederholen möchte, nicht die Produktion wahrer Aussagen, sondern die Einrichtung von Bereichen, in denen die Praktik von wahr und falsch zugleich reguliert und gültig sein kann.<sup>177</sup>

Dieser Foucault'sche Begriff von Wahrheit beschreibt, um ins Register des Marchart'schen Vokabulars zu wechseln, eine sedimentierte soziale praktische Institution, welche die Herstellung der Imago einer gesellschaftlichen Totalität zur Funktion hat.<sup>178</sup> Insofern sie also eine institutionalisierte Form der Bändigung des Antagonismus darstellt, kann der Kampf um Wahrheit, oder genauer: der Kampf um die Mittel und Verfahren der Produktion von Wahrheit den hegemonial gehegten Antagonismus wieder entfesseln. Das „Spiel des Wahren und Falschen“<sup>179</sup> bestimmt in gewisser Hinsicht das sedimentierte soziale Sein, kann aber die geronnenen antagonistischen Energien als Moment des Politischen jederzeit wieder in Fluss bringen.

---

<sup>174</sup> Marchart 2019, S. 362.

<sup>175</sup> Michel Foucault (1977b): „Gespräch mit Michel Foucault“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 83-107, S. 107.

<sup>176</sup> Foucault 2020b, S. 19.

<sup>177</sup> Michel Foucault (1984a): „Diskussion vom 20. Mai 1978“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 25-43, S. 34.

<sup>178</sup> Vgl. Marchart 2019, S. 132.

<sup>179</sup> Michel Foucault (1984e): „Die Sorge um die Wahrheit“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 823-836, S. 826.

Das Spiel der Wahrheit ist also ein unebenes Terrain, welches von Konflikten und Strategien durchzogen sich zeigt.<sup>180</sup> Wie schon gezeigt worden ist, wütet am Nullpunkt des sozialen Seins, in seinem Untergrund, ein unübersichtliches Gewimmel von Machtbeziehungen. Für den Foucault der genealogischen Phase stellt Marchart daher fest, dass für jenen am Grunde allem sozialen Seins weiterhin das quasi-transzendente Modell der *Schlacht* herrscht, egal wie stabil und konsolidiert dieses Sein scheinen mag.<sup>181</sup> Es ist dies die Schlacht der Machtverhältnisse, denn es gibt kein, wie Marchart in seiner Foucault-Lektüre feststellt, „soziales Verhältnis, das nicht zugleich Konflikt- und Machtverhältnis wäre“<sup>182</sup>. Macht ist in dieser Hinsicht, mit Marchart gesprochen, bloß „der Name für (soziales) Sein *qua* Sein“<sup>183</sup>. Foucault ist auf diese Weise, so Marchart, „auf den Ab-Grund des Sozialen gestoßen, das heißt auf die Gleichursprünglichkeit von Konflikt und Kontingenz.“<sup>184</sup> Es zeigt sich an diesem Punkt, warum der Kampf um Wahrheit das Terrain des Politischen schlechthin für Foucault darstellt. Denn wenn man mit Marchart sowie seiner Auseinandersetzung mit Foucault das politische Moment als die Begegnung mit und Erfahrung von Kontingenz betrachtet, und zwar im Moment der Ent- und Neu-Gründung des sozialen Seins, so entscheidet bzw. mitentscheidet die Frage der Wahrheit die partikulare und partielle Struktur des jeweiligen Nexus von Destitution und Institution des Sozialen Seins. Das Spiel des Wahren und Falschen zeigt sich damit als eine ontische Ausprägung des unabstellbaren ontologischen Spiels von Grund und Ab-Grund des Sozialen, oder kurz: des alles ontische Sein ontologisch bedingenden Antagonismus.

In diesem Spiel findet nun das ethische Subjekt seine Arena der Selbst- wie Ko-Konstitution. Das Subjekt wird zum einen von den es durchdringenden Machtbeziehungen hervorgebracht, zum anderen hat es aber auch die Möglichkeit, innerhalb dieser Schablonen der Subjektivierung sich in gewisser Weise auch frei zu bewegen und diese zu gestalten. Für Foucault ist das Subjekt Form, welche, mit Deleuze und Marchart gewendet, das Außen zu seinem Innen faltet wie vice versa.<sup>185</sup> Das Subjekt als Form zeigt sich in dieser Perspektive als der Name des Spiels vieler differenzieller, kontingenter und hegemonialer Formen von Subjektivität. Wenn Foucault in einem späten Aufsatz sein gesamtes theoretisches Unterfangen auf den Begriff der Erfahrung (des Subjekts von sich als solchem) konzentriert und diesem

---

<sup>180</sup> Vgl. Marchart 2019, S. 322.

<sup>181</sup> Vgl. Marchart 2023b, S. 251 (Fußnote 21), 252-254.

<sup>182</sup> Ebd., S. 432.

<sup>183</sup> Ebd., S. 243.

<sup>184</sup> Ebd., S. 259.

<sup>185</sup> Vgl. Gilles Deleuze (2019): *Foucault*, 9. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135-141; vgl. Marchart 2023b, S. 254.

folgende „dreiteilige ‚Matrix der Erfahrung“<sup>186</sup> einschreibt: „Wahrheitsspiel, Machtbeziehungen und Formen einer Selbstbeziehung sowie Beziehung zu anderen“<sup>187</sup>, zeigt sich unter dem Gesichtspunkt des radikal Politischen des Wahrheitsspiels, dass Ethik als reflektiert-reflektierende Praxis des Verhältnisses des Selbst zu sich als wesentlich politisch zu denken ist.

Foucault weist darauf hin, dass dem Selbstverhältnis immer auch ein Fremdverhältnis konstitutiv eingeschrieben ist und zwar im Sinne des Sich-Verhaltens-zu-Anderen.<sup>188</sup> Dem Verhältnis des Selbst zu sich ist auf diese Weise der Bezug auf den Anderen bzw. auf die Gemeinschaft der Anderen konstitutiv, so das Selbst sich als moralisch innerhalb einer sozialen Konstellation sowie in Bezug zu solchen herausbildet. Kurz: Moral impliziert stets die Frage nach dem Umgang mit den Anderen. Der Subjektivierungsmodus des ethisch reflektierten Selbstverhältnisses ist also weder solipsistisch noch sozial-isoliert strukturiert. Es begreift strukturkonstitutiv je schon das Problem der Wahrheit – sprich das Spiel des Wahren und Falschen – sowie die Regierung des Selbst und der anderen<sup>189</sup> – die Vermittlung jeglicher Fremdbeziehung durch das Selbstverhältnis wie *vice versa* – in sich ein. Hinsichtlich seiner Genealogie der Sexualität merkt Foucault in *Polemik, Politik und Problematisierungen* an, er habe die Ausbildung einer moralischen Haltung

[...] durch das Spiel nachzuzeichnen versucht, das sie mit den politischen Strukturen (im Wesentlichen im Verhältnis zwischen Selbstbeherrschung und Herrschaft über die anderen) und mit den Erkenntnisweisen (Selbsterkenntnis und Erkenntnis der verschiedenen Bereiche der Aktivität) unterhielt.<sup>190</sup>

Anhand dieses Zitats wird ersichtlich, dass Foucault den Nexus der Machtbeziehungen zwischen Selbst und Andere als politisch denkt – hier im Sinne des Ausübens von Herrschaft. Weiter zeigt sich, dass Foucault die ethische Selbst-Praxis im Kreuzungspunkt der beiden Erfahrungslinien von Wahrheitsspiel sowie Regierung des Selbst und der anderen ansetzt. Diesbezüglich meint Foucault in *Der Wille zum Wissen* auch: „Zwischen Wissenstechniken und Machtstrategien besteht keine Äußerlichkeit, auch wenn sie jeweils ihre spezifische Rolle haben und sich von ihrer Differenz aus aneinanderfügen.“<sup>191</sup> Kurzgefasst: Das Subjekt lässt sich in

---

<sup>186</sup> Lemke 2019, S. 27.

<sup>187</sup> Michel Foucault (1984c): „Polemik, Politik und Problematisierungen“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 724-733, S. 731.

<sup>188</sup> Vgl. Foucault 2019b, S. 23.

<sup>189</sup> Vgl. Foucault 2019a, S. 324, 450; vgl. auch Deleuze 2019, S. 140.

<sup>190</sup> Foucault 1984c, S. 731

<sup>191</sup> Foucault 2020a, S. 98.

seiner Konstitution im Nexus des „Macht-Wissens“<sup>192</sup> lokalisieren, sowohl passiv als auch aktiv. Da Subjekte für Foucault im Zuge von (mal mehr, mal weniger genau) geregelten Selbst- und Fremdbezügen sich konstituieren wie auch als solche konstituiert werden.

Mit Marcharts Begriff von minimaler Politik ergänzend gegengelesen, können an dieser Stelle nun, diesen Exkurs abschließend, für eine sich an Foucault orientierenden Ethik-Konzeption des ethisch-politischen Subjekts folgende Kriterien konstatiert werden:

Eine politische Ethik-Praxis muss als moralische Teleologie die minimalpolitischen Aspekte von Kollektivität, Organisation und Majoritär-Werden aufweisen können. In anderen Worten: Die politische Selbst-Praxis stellt ein Selbst-Verhältnis her, indem es teleologisch auf ein ethisches Gemeinsames verweist. Dabei zielt diese Ethik auf Exemplifizierung ab, indem es zum einen dieses ethische Gemeinsame in sich impliziert. Zum anderen indem es die Einwirkung auf andere zum Zwecke der Herstellung dieses ethischen Gemeinsamen verlangt. Und schließlich indem es das herzustellende moralische Selbst entsprechend dem moralischen Ideal gestaltet: das ethische Subjekt ist auf diese Weise bereits (nachzuahmendes und zu reproduzierendes) Exempel *eo ipso*. Die Form der Einwirkung, so sie – implizit oder explizit – das Ziel der Herstellung eines moralischen Gesamtzustandes verfolgt, ist von Grund auf antagonistisch; sie weist die minimalpolitischen Aspekte von Konfliktualität, Parteilichkeit und Strategie auf. Denn das politisch-ethische Subjekt ist nicht neutral, es befindet sich in einem permanenten wertenden Abgleich sowie in einem (bei Bedarf) taktisch-strategisch eingreifenden Verhältnis mit dem es umfassenden sozialen Sein.

Mit dieser Konzeption eines Analyserasters für ethisch-politische Subjektivität wendet sich die vorliegende Untersuchung im nächsten Kapitel wieder den Stifter'schen Schriften zu Politik, Bildung und Kunst zu. Und zwar sollen im Folgenden Stifters Ausführungen zu einer rechten Einrichtung des Staates nachgezeichnet und in Verbindung mit den ethischen Praktiken der individuellen Staatsbürger gebracht werden, welche jene an sich anwenden sollen, um sich der Sittlichkeit entsprechend zu verfertigen. Im Zuge dessen soll die intrikate Verknüpfung von Sittlichkeit auf individueller Ebene und Sittlichkeit auf der Ebene der sozialen Gemeinschaft, deren Wechseltätigkeit in Stifters ethischem Denken einer Darstellung zugeführt werden.

---

<sup>192</sup> Ebd., S. 99.

## 6) Asketische Verfertigung von Geist und Herz und die Einrichtung des sittlichen Staates

Die moralisch wohleingerichtete Gesellschaft ist und wird für Stifter nicht errichtet auf lärmenden Heldentaten, sondern auf der gebildeten Milde des einzelnen Subjekts. Wie weiter oben schon angeführt worden ist, müssen die Subjekte, um zusammenzuleben, „sich in's Einvernehmen setzen“ (PB 27), denn mit der wachsenden Anzahl an in Gemeinschaft lebenden Menschen wächst auch die Notwendigkeit „eine[r] bestimmte[n] Ordnung, welcher sie sich zu fügen haben, daß ein jeder seine körperlichen Bedürfnisse befriedigen, und seinen Geist ausbilden könne.“ (PB 27) Das soziale Zusammenleben muss vernünftig geregelt sein, d.h. einem jeden Menschen sind die diesem eingeborenen Rechte anzuerkennen und es muss die Ausübung dieser Rechte unbedingt einem jeden Menschen notwendig garantiert werden. Es darf niemand jemand anderen an der Wahrnehmung seiner Rechte hindern können, wie Stifter in *Was ist das Recht?* von 1849 vermerkt.<sup>193</sup> Welche diese Rechte sind, darauf wird noch zu kommen sein. Vorerst ist festzuhalten, dass für Stifter ohne die rechte Ordnung Unglück herrschen würde; die Menschheit könnte ohne eine solche nicht zu ihrem allgemeinen Glück gelangen. Daher meint Stifter weiter:

Aber daß sich nur durch Ordnung und Eintheilung das allgemeine Beste der Menschheit entfalten könne, ist eben so gewiß. Die festbegründete Ordnung gibt jedem Einzelnen das Gefühl der Sicherheit, und in diesem Gefühle setzt er sich mit Andern in Verkehr, daß sie wechselweise durch Geschäfte das bekommen, was jeder braucht. (PB 27)

Im Gefühl setzen sich die Menschen miteinander in Verkehr. Das Herz zeigt sich in dieser Hinsicht nicht nur als Regulativ des einzelnen Subjekts, sondern auch als das der Gemeinschaft. Denn jede Störung der Ordnung des Sozialen kann potenziell zur Konsequenz haben, dass „für den Einzelnen das Gefühl der Unsicherheit oder auch nur bloße Furcht eintritt“ (PB 28). Sollte dies geschehen, „so sind die Folgen sogleich sehr traurig“, denn „[j]eder hält mit dem, was er sonst in den Verkehr bringen würde, zurück, er will abwarten, bis die Zeiten sich beruhigen.“ (PB 28) Mit Verkehr ist hier nicht bloß der Handel gemeint, sondern jegliche Form sozialer Interaktion, welcher im Zeichen der gut funktionierenden und moralisch guten Ordnung steht, was in folgender Konstatierung Stifters zum Ausdruck gebracht wird: „Selbst die Wissenschaften und die Religion können nur im Bewußtsein der Ordnung und Sicherheit gedeihen.“ (PB 28) Die soziale Ordnung zeigt sich bei Stifter also als stets von Kontingenz bedroht. Weswegen es für ihn auch notwendig ist, die soziale Ordnung in Sittlichkeit zu gründen

---

<sup>193</sup> Vgl. PB 234.

und darin durch fortwährende Arbeit an ihrer vernunftgemäßen Einrichtung fest zu verankern. Es gilt den am Grunde schlummernden Antagonismus, um mit Marchart zu sprechen, in einer geregelten Form, in einer institutionalisierten Bändigung dauerhaft zu bannen. Und Stifter weist diese Form des Sozialen, die anzustrebende institutionalisiert gebändigte Form des grundlegenden Antagonismus, als die Ordnung der Sittlichkeit aus.

Hinsichtlich der Position des einzelnen Subjekts innerhalb des sozialen Gefüges sowie des Verhältnisses eines solchen Subjekts zur Stabilität der Ordnung des Ganzen postuliert Stifter nun, „daß es die heiligste Pflicht, ja die größte eines jeden Bürgers ist, daß er die Ordnung aufrecht zu erhalten strebe, und jedes auf das Sorgfältigste meide, wodurch sie gestört werden könnte.“ (PB 29) Das moralisch gute Subjekt hat in seiner Rolle des „Bürgers“ eine auf das Ganze des Sozialen abzielende Funktion der Aufrechterhaltung der Ordnung. Dem moralischen *telos* der Stifter'schen Ethik – die Realisierung der objektiven Menschheit als die Sittlichkeit der Einzelnen und des Ganzen – ist die Verfassung der Gesellschaft als Brennpunkt miteingeschrieben. Daher hält Stifter vehement fest: „Wer Privatzwecke hat, lasse sie ruhen, denn sie liegen im Ganzen, und die ungestüme Verfolgung würde sie eher vereiteln, weil dadurch das Allgemeine in Gefahr kömmt.“ (PB 30)

Das moralisch gut formierte Subjekt enthält die Ordnung des sozialen Ganzen in sich. Sittlichkeit begreift Stifter sowohl als die rechte Ordnung der Seelentätigkeiten wie auch als die rechte Ordnung der Menschheit im Ganzen.<sup>194</sup> Alle innerhalb der Gesellschaft lebenden Subjekte haben daher die moralische Pflicht, sich in der Stärke des Herzens zu üben, sprich mit Grundsatz und Bewusstsein aber auch mit Sanftmut und Milde das eigene Leben zu gestalten, immer mit Blick auf die eigene Bedeutung und Funktion in der wie für die Gesellschaft. Das eigene Herz muss stark sein für alle Herzen. Und es ist stark, indem das ethische Subjekt in allen Handlungen sich als sanftmütig und folgerichtig zeigt. „Unfolgerichtigkeit“ (PB 24) ist für Stifter eines der größten Übel, denen das Herz anheimfallen kann. Unter Folgerichtigkeit versteht Stifter dabei die „lebenslängliche[] Unterordnung seiner [des Menschen; Anm. MS] Triebe u Leidenschaften unter die Vernunft“ (PB 25), sowie die Führung eines ganzen Lebens „voll Rechtthun, voll Selbstbezwungung, voll Maß“ (PB 27) und, wie es an anderer Stelle analog heißt, „voll Rechtschaffenheit u Selbstverläugnung“ (PB 66). Wirkliche Gemütsgröße, Größe des Herzens sowie des Menschen selbst kann nur in praktizierter Folgerichtigkeit zu Tragen kommen.<sup>195</sup> Und diese Folgerichtigkeit, soll sie als Rechtschaffenheit und Rechtthun in

---

<sup>194</sup> Vgl. LT 45-46.

<sup>195</sup> Vgl. PB 22, 25-26, 66.

Erscheinung treten, muss auch durch als nötigenfalls gewaltvoll markierte – „Selbstbeziehung“ (PB 27; Kursivierung von MS), „Selbstverleugnung“ (PB 66; Kursivierung von MS) – Praktiken her- wie sichergestellt werden. Um sich moralisch wollen zu können, muss man sich auch Gewalt antun wollen. Ethisch sich zu verfertigen wird von Stifter ausgewiesen als kontinuierliche Arbeit, die sich als solche, sprich als mit Aufwand und Mühe versehen, reflektiert.

„Die großen Thaten der Menschen sind nicht die, welche lärmern“ (PB 22), diese mit Lärm auf sich aufmerksam machenden „Wunder des Augenblicks“ (PB 22, 66) sind oft nicht einmal sittlich, wie schon gezeigt worden ist, und wenn, so gehört zu diesen bloß „ein Augenblick der Größe u Begeisterung (oft nur Leidenschaft)“ (PB 66). Zum Leben in Folgerichtigkeit gehört Stifter zufolge jedoch „Größe selbst.“ (PB 66) Denn für Stifter ist es „viel leichter, gewisse einzelne große Thaten zu thun“ als kontinuierlich sich und das eigene Herz, sprich die eigenen Affekte zu bezwingen wie auch die richtigen Gefühle zu pflegen und in jeder einzelnen Handlung das ganze des moralischen Anspruchs durch Folgerichtigkeit der Haltung zu indizieren. Zur Klärung des Begriffs der Größe verwendet Stifter folgende Analogie mit der Naturordnung: „[D]as Große geschieht so schlicht, wie das Rieseln des Wassers, das Fließen der Luft, das Wachsen des Getreides“ (PB 22). Maß, Sanftmut, Selbstkontrolle im Affekt durch herzustellende und immerfort aufrechtzuerhaltende sittliche Gefühle – als dauerhafte Einrichtungen der subjektiven Seelentätigkeiten nach dem Bild der Vernünftigkeit – sowie Folgerichtigkeit von Haltung und Handlung sind die anzustrebenden Tugenden, welche der Begriff des starken Herzens, das als solches Größe verspricht, in sich fasst.

Selbstbeziehung und Rechttun, Selbstverleugnung und Rechtschaffenheit – in diesen beiden Begriffspaaren zeigt sich in Stifiers Ethik die enge Verflechtung von Regierung des Selbst und Interaktion mit – sprich: Einwirkung auf – andere. An diesem Schnittpunkt von Fremd- und Selbstbezug positioniert Stifter den Begriff des *Charakters* und hält diesbezüglich fest:

In Bezug auf Charakter ist es, wie bei der Begabung, ein menschliches Gesetz, daß der Gesinnungstüchtigste auch der Bescheidenste ist, ja die Bescheidenheit ist selber nur ein Bestandtheil der Gesinnungstüchtigkeit, so wie Milde stets ein Bestandtheil der Kraft ist. Wer sich so herausgebildet hat, daß er seine Leidenschaften beherrscht, ja, daß er gar keine mehr hat, wer daher gegen sich strenge ist, und einfach das Rechte thut, der ist auch gegen Andere gerecht, er gibt ihnen den Raum ihrer Entwicklung, und verfällt nicht sogleich in Ungeduld und Anmaßung, wenn sie auf diesem Wege noch weit hinter ihm sind. Wie seine Vernunft jede Störung seines sittlichen Ganges zurückgewiesen hätte, so stört er auch nun den des Andern nicht. (LT 43)

Ich werde weiter unten noch einmal auf den Topos des Rechten in diesem Zitat zurückkommen, zunächst aber ist ein anderer Aspekt hier für den Fortgang meiner Untersuchung von Interesse. An diesem Zitat kann ersichtlich gemacht werden, wie konsequent Stifter die ethische Arbeit an sich als bewusste und reflektierte Selbstverfertigung betrachtet. Die rechte Art zu denken, die innere Geisteshaltung nennt Stifter hier auch Gesinnungstüchtigkeit. Die rechte Gesinnung, sprich das Denken in sittlicher Form gilt es durch Arbeit an sich selbst hervorzubringen. Auch Rechtschaffenheit ist dem Menschen nichts Naturgegebenes; wohl aber dessen prinzipielles Vermögen, und dieses gilt es, zu entwickeln und zu entfalten. Um es noch einmal formelhaft zu wiederholen: Alles Eruptive, Plötzliche, Gewalthafte assoziiert Stifter durchgehend mit Schwäche; Stärke und Kraft sind immer mild, sanft, geduldig, konsequent und kontinuierlich. In anderen Worten: Schwäche bezeichnet alles Triebhafte und Bewusstlose, Stärke das durch reflektierend-reflektierte ethische Arbeit an sich selbst verfertigte, die sittliche Bändigung des Triebhaften und Bewusstlosen. So kennzeichnet Stifter diejenigen Menschen, die der Leidenschaft sich anheimgeben, ungeduldig sind, ohne Folgerichtigkeit und ohne Bewusstsein handeln, mit dem Signum der „Charakterlosigkeit“ (LT 44).

Es gilt Stifter zufolge also, ohne Unterlass Haltung zu bewahren und, vor allem, eine solche auch zu anzuzeigen. Charakter kommt nur demjenigen Subjekt als dieses innerlich wie nach außen hin prägende Form zu, das sich in lebenslanger Arbeit an sich wie auch in seinem Handeln im Terrain des Sozialen sich selbst und den anderen gegenüber als sittliches beweist. Charakter ist hier eine klar ersichtliche und nachvollziehbare Form – in Handlung und der darin implizierten Gesinnung –, nämlich die der Folgerichtigkeit in und als (gezeigte) Haltung. Wer Charakter zeigt, indiziert ein starkes Herz und einen aufs Wohl des sozialen Ganzen gerichteten Willen; das sittliche Subjekt verkörpert die Ordnung der Sittlichkeit durch und durch, und gibt diese Verkörperung als bewusste Praxis zu erkennen. So stellt Stifter in *An die kleineren Gemeinden Oesterreichs* von 1849 als eine der notwendigen Eigenschaften für die Wählbarkeit eines Lokalpolitikers fest: „eine anerkannte und begründete Rechtschaffenheit, ein einfacher klarer Verstand, eine männliche Mäßigung, und ein wohlgeordneter geregelter Lebenslauf“ (PB 119). Und er führt weiter aus: „[D]enn diese Dinge führen, wie überall, zum Glücke, so auch in Staatssachen zu jenem rechten Ziele, das gleich weit von Tyrannei, wie von Frechheit und Ausgelassenheit entfernt ist.“ (PB 119) Rechtschaffenheit drängt, wie diesem Zitat entnommen werden kann, als solche zur Anerkennung ihrer selbst durch andere, oder anders: Rechtschaffenheit wird vollzogen und erzeugt hierdurch Anerkennung, da Rechtschaffenheit als sittliche Tugend Anerkennung verdient. Und anerkannte Rechtschaffenheit führt nicht nur

in Staatssachen, sondern „überall [...] zum Glücke“ (PB 119). Ein starkes Herz zeigt seine Stärke, muss sie zeigen, da Stärke sich im handelnden Verhältnis des Subjekts zu seiner sozialen Außen- und Umwelt konstituiert.

Weiter heißt ‚starkes Herz‘ nicht bloß, ein ‚gutes‘ Herz zu haben. Ein gutes Herz allein ist nicht hinreichende Bedingung, um die Stabilität der sozialen Ordnung zu gewährleisten. Stifter meint hierzu:

Selbst wenn alle Menschen so gut wären, daß keinem je eine böse That einfiel, würde doch eine solche Ordnung nothwendig sein, weil sonst durch Unkenntniß, durch Mangel an Erfahrung oder durch Zufälle die Ernährung und Entwicklung der Volksmenge in Verwirrung gerathen könnte. (PB 27)

Die Stärke des Herzens beweist sich mitunter in ihrer (ausdauernden) Reflektiertheit auf die eigene Tugend sowie auf die dem sittlichen Ideal und der gesellschaftlichen Position entsprechend gebildeten geistigen Begabungen, um sowohl wohlüberlegt als auch sanft in jeder Situation handeln zu können. Hier zeigt sich wieder das wechseltätige Implikationsverhältnis von Herz und Geist im Zeichen des ethischen Selbstverhältnisses.

Die sittlich gute Ordnung ist notwendig, weil sie die jederzeit und allseits drohende Kontingenz auf ein Minimum zurückzudrängen garantiert. Aber die sittlich *richtige* Ordnung scheint ebenso nicht einfach bloß den potenziell schadhafte Mangel an Kenntnissen von Bürgern zu kompensieren; vielmehr ist eine gegebene Ordnung des Sozialen erst dann sittlich, wenn sie solche Wissensmängel behebt bzw. überhaupt solchen vorbeugt. Stifter stellt daher in *Erziehung in der Familie* von 1849 folgendes Postulat auf:

Das menschliche Geschlecht muß bestehen, darum muß es sich auch seine Mitglieder bilden. Der Staat setzt daher seine Anstalten zur Bildung und Erziehung der Jugend ein, und wenn er den Zweck hat, die Wohlfahrt der Staatsbürger zu befördern, so muß er sie einsetzen, und wenn sie die rechten sind, und das lebendige Leben statt des todten Wortes befördern, so werden aus ihnen gute Menschen und rechte Staatsbürger hervorgehen, sie werden als Eltern ihre Kinder schon wieder besser erziehen, als sie selbst erzogen worden sind, sie werden wieder bessere Eltern werden, und so können wir auf jenen Standpunkt hinkommen, wo wir in strenger Sitte und Kraft das Vaterland unzerstörbar machen und statt wüsten Genusses das heitere sittliche Glück über seine Fluren verbreiten. (PB 125)

Der Staat hat die Aufgabe, „die Wohlfahrt der Staatsbürger zu befördern“ (PB 125), und zwar indem er durch „seine Anstalten zur Bildung und Erziehung“ (PB 125) auf sie einwirkt. Das Volk muss sich bilden, um fortbestehen zu können; und es muss fortbestehen, um seiner ‚heiligen‘ Pflicht der Vervollkommnung der Menschheit nachkommen zu können. Daher braucht das Volk notwendig die Einrichtung des Staates, welcher die rechte Bildung des Volkes garantiert. Nicht nur das einzelne Subjekt muss sich der Sittlichkeit unterwerfen, auch der Staat

muss die Ordnung der Sittlichkeit institutionalisieren. Das einzelne Subjekt und die Ganzheit der sozialen Ordnung stehen in einem Verhältnis der wechselfältigen Vermittlung. Die Subjekte haben an und in sich die Ordnung der Sittlichkeit zu etablieren, um hierdurch „das Vaterland unzerstörbar“ (PB 125) zu machen. Der Staat wiederum muss ebenfalls entsprechend der Sittlichkeit eingerichtet sein und der in diesem Ideal als Imperativ erscheinende Pflicht zur Bildung des Volkes unbedingt nachkommen. Das ethische Subjekt verhält sich entsprechend eines *ethos* der Sittlichkeit, um die moralische Ordnung des Ganzen hervorzubringen, und das Ganze muss ethisch eingerichtet sein, um die Moralität des einzelnen Subjekts garantieren und produzieren zu können.

Stifter kann hinsichtlich seiner Überlegungen zur Verschränkung von Praxen der Regierung und Selbsttechnologien mit Foucault als *gouvernementaler* Denker bezeichnet werden. Unter *Gouvernementalität* versteht Foucault den Nexus von „Herrschafts- und Selbsttechnologien“<sup>196</sup>, also diejenigen Regierungspraktiken, welche auf die Fremd- wie Selbstkonstitution des Subjekts abzielen, um die eigenen Regierungszwecke zu reproduzieren.<sup>197</sup> Foucault fasst in dieser Hinsicht, wie Lemke et al. konstatieren, „den Staat selbst als eine Regierungstechnik, als eine dynamische Form und historische Fixierung von gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen.“<sup>198</sup> *Gouvernementalität* als Analyseraster ermöglicht es Foucault zu eruieren, „was öffentlich ist und was privat ist, was staatlich ist und was nicht staatlich ist“<sup>199</sup>, die konstitutive Wechselwirkungen und Verschränkungen dieser Oppositionen, sowie die Mechanismen der Hervorbringung dieser Differenzen. Mit dem Begriff der *Gouvernementalität* werden auf diese Weise auch Prozesse und Strukturen der „Erfindung und Förderung von Selbsttechnologien, die an Regierungszwecke gekoppelt werden können“<sup>200</sup>, erfassbar. Um die Rationalität der *Gouvernementalität* von einer jeweils gegebenen Ausprägung der Regierungsrationalität des ontischen sozialen Teilsystems Politik<sup>201</sup> – der „Regierung in ihrer politischen Form“<sup>202</sup> – zu unterscheiden, charakterisiert Foucault *Gouvernementalität* als „Gesamtproblematik des Regierens im Allgemeinen“<sup>203</sup>. Regierung ist ein „auf Handeln

---

<sup>196</sup> Thomas Lemke u.a. (2000): „Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung“, In: Dies. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-40, 28.

<sup>197</sup> Vgl. ebd., S. 29.

<sup>198</sup> Ebd., S. 27.

<sup>199</sup> Michel Foucault (2022): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, 8. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 164.

<sup>200</sup> Lemke u.a. 2000, S. 29.

<sup>201</sup> Vgl. Marchart 2019, S. 27.

<sup>202</sup> Foucault 2000, S. 136.

<sup>203</sup> Ebd.

gerichtetes Handeln“<sup>204</sup>, und zwar „richtet sie sich auf handelnde Subjekte, insofern sie handeln oder handeln können.“<sup>205</sup> Den Nexus von Herrschafts- und Selbsttechnologien unter dem Vorzeichen der Selbstreproduktion der Regierung skizziert Foucault – in der Übersetzung Thomas Lemkes – wie folgt:

Man muss die Wechselwirkung zwischen diesen beiden Technikformen – Herrschaftstechniken und Selbsttechniken – untersuchen. Man muss die Punkte analysieren, an denen die Techniken der Herrschaft über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muss man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- oder Herrschaftsstrukturen integriert werden. In der weiten Bedeutung des Wortes ist Regierung nicht eine Weise, Menschen zu zwingen, das zu tun, was der Regierende will; vielmehr ist sie immer ein bewegliches Gleichgewicht mit Ergänzungen und Konflikten zwischen Techniken, die Zwang sicherstellen, und Prozessen, durch die das Selbst durch sich selbst konstruiert oder modifiziert wird [...].<sup>206</sup>

Der Staat hat für Stifter den Auftrag, das Gesetz der Sitte in den Subjekten sanft zu installieren und damit die Sittlichkeit in diesen zu befördern, damit diese als Bürger wiederum dem Staat und damit ihren Mitbürgern adäquat zu Diensten sein können, um das Gesetz der Sitte in diesem – als sittliche Einrichtung des Staates – zu stärken und zu perpetuieren. Stifter denkt dabei den Staat nicht primär als Zwangsapparat, sondern im Sinne einer sozialen Institution, welche die Wohlfahrt seiner Subjekte zu befördern zum Zweck hat.

Der Staat als Garant und Ermöglichungsbedingung der Sittlichkeit seiner Bürger ist insofern für Stifter als ethische Institution notwendig, als, obschon das moralische Gesetz der Sittlichkeit über allem menschengemachten Gesetz steht, es jedoch nicht automatisch alle Menschen sich zu unterwerfen vermag. Stifter meint zwar, dass dasjenige Gesetz, „dem wir alle unterworfen sind, das der Sitte“ (LT 45) ist, hält aber fest, „dass es „leichter gesagt [ist]: Sei tugendhaft, als gethan; denn Tausende wissen nicht einmal anzufangen.“ (PB 112) Die Menschheit ist, so Stifter, der Sittlichkeit als göttliches Gesetz unterworfen *qua* Menschlichkeit, denn das ‚heilige‘ *telos* des Menschen als Mensch besteht, wie schon ausgeführt, für Stifter in der Realisierung der objektiven Menschheit, d.i. die Vervollkommnung des Menschen in und durch Sittlichkeit.<sup>207</sup> Aber der Mensch als solcher untersteht dem Gesetz der Sitte in Form der moralischen Pflicht, sich diesem zu unterwerfen – und das bedeutet: die Pflicht zur ethischen Selbstverfertigung. Das Unterworfensein des Menschen unter die Sittlichkeit *a priori* muss *a posteriori* durch andauernde und unendlich zu wiederholende (praktische) Selbstunterwerfung

---

<sup>204</sup> Michel Foucault (1982): „Subjekt und Macht“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 240-263, S. 257.

<sup>205</sup> Ebd., S. 256.

<sup>206</sup> Michel Foucault (1992): „About the beginning of the Hermeneutics of the Self“, In: *Political Theory*, Vol. 21, No. 2, S. 198-227, S. 203-204, zit. n.: Thomas Lemke u.a. (2000), S. 29.

<sup>207</sup> Vgl. LT 24.

permanent reaktualisiert werden. Und um dies nun zu garantieren, müssen, wie Stifter in *Mittel gegen den sittlichen Verfall der Völker* von 1849 ausführt, vom Staat „alle die Mittelwege, welche den Menschen anleiten und ihm das Gute angewöhnen und ihm die Kenntnisse beibringen, eingeschlagen werden.“ (PB 112) Die Menschen müssen richtig geführt und ihnen das Gute eingewöhnt werden, der Staat muss für Stifter, mit Foucault gesprochen, ein „Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte“<sup>208</sup> (vor)zeichnen, „also Einfluss auf die Wahrscheinlichkeit von Verhalten“<sup>209</sup> entsprechend der Norm der Sittlichkeit nehmen. So meint Stifter: „Ich glaube, es ist die erste und heiligste Pflicht des Staates, daß er die Menschen zu eigentlichen Menschen mache, dies thut aber nur Unterricht und Erziehung.“ (PB 112) Es müssen bereits „in die Herzen der Kinder“ (PB 113) „die Dinge, die den Menschen veredeln und heben“ (PB 113), sprich die folgerichtige Gewohnheit zum Guten – das rechte *ethos* – und das notwendige Wissen hierfür, gebracht werden. Herz und Geist sind bei Stifter als ethische Substanzen nicht nur durch das einzelne Subjekt zu bearbeiten, sondern auch durch den Staat und durch die Ko-Subjekte. Die ethischen Subjekte haben auf sich selbst wie auf einander einzuwirken und werden gleichzeitig durch den Staat zu ethischen Subjekten gebildet und als solche gefördert. Der Staat als soziales und umkämpftes Macht-Terrain zeigt sich hier von verschieden ausgeprägten, wechselfältigen taktischen Beziehungen – die Subjekte zu sich selbst, die Subjekte untereinander (sowohl als Beziehung zwischen Individuen sowie als auf die Gemeinschaft als solche abzielende), der Staat zu den Subjekten und umgekehrt – durchzogen, welche sich jedoch allesamt in eine übergreifende Strategie integrieren: der Rationalität der Sittlichkeit.

Der Mensch hat für Stifter das Recht und die Pflicht, sich sittlich zu bilden, er hat also auch „das Recht über seinen Geist“ (PB 253). Aber Stifter führt in *Die einzelnen Personenrechte* von 1850 weiter aus:

Da er [der Mensch; Anm. MS] aber für die Verwendung seines Geistes nur sich und Gott verantwortlich ist, so hat er auch das Recht, unwissend zu bleiben, unentwickelt und verwahrlos't; er begeht dadurch keine Rechtsverletzung gegen Andere, obwohl eine schwere Sünde, vielleicht die schwerste, gegen sich selber. (PB 253)

Der Staat hat die Aufgabe, ja die ‚heilige‘ Pflicht, wie Stifter oft dies ausdrückt, den Menschen zu einem rechten Staatsbürger zu bilden. Der Staatsbürger aber hat das Recht, nicht von seinem Geist Gebrauch zu machen noch diesen zu entwickeln. Wenn nun aber zutrifft, was Lemke et

---

<sup>208</sup> Foucault 1982, S. 256.

<sup>209</sup> Ebd.

al.<sup>210</sup> in Bezug auf Foucaults Gouvernementalitätskonzept konstatieren, dass nämlich die „Förderung von Handlungsoptionen [...] nicht zu trennen [ist] von der Forderung, einen spezifischen Gebrauch von diesen ‚Freiheiten‘ zu machen“<sup>211</sup>, wie kann dann der Staat seinem Regierungszweck entsprechend auf den Menschen einwirken, ohne eine Rechtsverletzung gegen diesen zu begehen und ohne ihm – als solchen empfundenen – Zwang anzutun? Und wie wirken Subjekte wechselseitig aufeinander ein? Diesen Fragen soll nun im nächsten Abschnitt nachgegangen werden.

## 7) Recht und Freiheit

Um feststellen zu können, was der Staat für Möglichkeiten des Eingriffs in das Verhalten seiner Subjekte besitzt, müssen wir zunächst den für Stifter fundamentalen Fragen nach Recht und Freiheit nachgehen. Stifter vermerkt in *Was ist Freiheit?* von 1849, dass die Freiheit der Menschen „etwas ganz anderes [ist], als pure Ausgelassenheit.“ (PB 69) Denn pure Ausgelassenheit würde das Fehlen jeglicher Form von Recht und damit von Sicherheit bedeuten.<sup>212</sup> Und wie schon ausgeführt worden ist, stellt für Stifter die Wurzel allen Übels des menschlichen Seins als Leben in Gemeinschaft das Gefühl der Unsicherheit dar. Die Freiheit des Menschen gründet Stifter zufolge in der allen Menschen innewohnenden Gleichheit: „Wir sind freilich in einem Stücke alle gleich, aber nur in diesem einzigem Stücke, nämlich wir haben Alle vor Gott die nämliche Pflicht, immer besser, rechtschaffener und sittlicher zu werden.“ (PB 69) Die Gleichheit der Menschen untereinander bestimmt sich in der allen zukommenden Pflicht, dem Ideal der Sittlichkeit zuzustreben. Es muss jedoch festgehalten werden, dass Stifter diese Pflicht in ihrem Prinzip universell konzipiert, jedoch faktisch für jedes Subjekt nach dessen Vermögen und Möglichkeiten individuell moduliert, wie unter anderem in seinen Ausführungen zum Charakter zum Vorschein kommt.<sup>213</sup>

Diese Pflicht eines jeden einzelnen Subjektes ist natürlich stets vor dem Hintergrund ihrer impliziten Totalisierungsmaxime zu verstehen, denn die ‚heilige‘ Pflicht des Menschen ist, sie schon ausgeführt, die „Realisierung der objectiven Menschheit (Sittlichkeit)“ (LT 25), sprich die Hervorbringung des Ganzen eines sittlichen Menschheitskollektivs. Mit Foucault formuliert, finden sich damit alle diese partikularen Pflichten, verstanden als lokal installierte taktische

---

<sup>210</sup> Lemke u.a. 2000.

<sup>211</sup> Ebd., S. 30.

<sup>212</sup> Vgl. PB 69.

<sup>213</sup> Vgl. LT 43.

Regime, je schon eingefaltet in eine globale, alle umfassende Strategie. Die Subjekte sind alle einzeln dazu angehalten, sich selbst entsprechend der Sittlichkeitsmaxime zu verfertigen, werden also je auf ihre eigene Person ausgerichtet, um auf diese Weise alle gleichsam auf dasselbe Ziel hin zu führen. Auf der Folie der Gouvernamentalität betrachtet, erscheint das moralische *telos* der Sittlichkeit somit an der Schnittstelle von „Techniken der Individualisierung und totalisierenden Verfahren“<sup>214</sup>; bei Stifter operiert die Subjektivierungsschablone entlang der Sittlichkeit, welche dabei als „Matrix der Individualisierung“<sup>215</sup> der rechten sozialen Ordnung fungiert.

Der Mensch darf in der Ausübung seiner Pflicht der Selbstvervollkommnung „nicht gestört werden.“ (PB 69) In diesem Verbot der Behinderung dieser allen zukommenden Pflicht findet Stifter die Definition von *Freiheit*: „Das aber ist die menschliche Freiheit, daß Keiner den Menschen in der Pflicht der Sittlichkeit und Tugend stören darf.“ (PB 70) Man darf weder selbst in dieser Pflicht gestört werden, noch darf man jemand anders in dessen Pflicht stören. Es darf auch nicht im Rahmen des Nachkommens der eigenen Pflicht jemand anderes gestört werden, denn dadurch würde die eigene Pflicht auch wieder verletzt werden. Freiheit ist damit eben nicht die „Abwesenheit jeder Beschränkung“ (PB 58), wie Stifter in *Die octroirte Verfassung* von 1848 hervorhebt, sondern sie ist „an ein Maß gebunden, und dieses Maß heißt Vernunftentwicklung“ (PB 59), wobei gilt: „Je größer diese Entwicklung, desto größer die Freiheit.“ (PB 59) Denn, so können wir übersetzen, die Freiheit ist insofern größer je höher das Niveau der Vernunftentwicklung, als das sittliche Subjekt dann die eigenen Handlungsmöglichkeiten nur noch entsprechend der – inneren wie äußeren – Verhaltensschablonen der Sittlichkeit wahrnimmt, sich daher nicht mehr eingeschränkt fühlen kann.

Freiheit ist nur Freiheit, wenn sie klar geregelt ist und nach dem Schema der Sittlichkeit verläuft. Stifter verschränkt auf diese Weise Freiheit mit dem Topos der Stärke des Herzens, nämlich mit dem Moment der unentwegten „Selbstbeziehung“ (PB 27):

Darum verlangt gerade die echte Freiheit die meiste Selbstbeherrschung, die Bändigung seiner Begierden, die Gerechtigkeit, daß man dem Andern nicht zu nahe trete, daß man sich nicht willkürlich räche, sondern einen Schiedsrichter einsetze, der den Streit ausgleiche, und daß man für sich eher zu wenig fordere, als zu viel. (PB 70)

Es kann festgestellt werden, dass Stifter Freiheit nicht als äußerlichen Zustand betrachtet; vielmehr zeichnet sich in seinem Denken eine Konzeption von Freiheit als ein in Handlung sich

---

<sup>214</sup> Foucault 1982, S. 247.

<sup>215</sup> Ebd., S. 248.

realisierendes und ausdrückendes Prinzip ab, welches mit Foucault als ein Modus der praktischen Artikulation von ethischer Subjektivität verstanden werden kann. Und der Staat ist, wie Stifter in *Wie wird die Freiheit eingeführt?* von 1849 ausführt, diejenige Institution, welche die Ausübung von Freiheit garantieren soll. Der Staat garantiert dies nun durch das Erlassen von Gesetzen und die Einrichtung von Gerichten, denn: „Niemand darf sich selber beliebig Hilfe schaffen, weil er zu weit gehen und in einen Angreifer ausarten könnte.“ (PB 73) Das Maß, in welchem ein jeweiliger Streit und ein jeweiliges Unrecht bewertet und entschieden zu werden haben, darf nicht der Gesinnung des individuellen Subjekts entstammen – damit würde dies eben in die Rechte eines anderen eingreifen –, sondern muss den Subjekten gleichsam von außen zugeführt und von diesen dann als das gleiche geteilt werden. Das *telos* der individuellen Vervollkommnung in Sittlichkeit und das *telos* der Hervorbringung der sittlichen Menschengemeinschaft bilden bei Stifter jeweils notwendigerweise die Falte des jeweils anderen. In Anbetracht der ontischen Faktizität einer gegebenen sozialen Ordnung – und damit ihrer ontologischen Unreinheit – kann oder muss jedoch zwangsläufig dieses Verhältnis der wechselseitigen Vermittlung dieser beiden moralischen Maximen zu Spannungen und Komplikationen führen. Daher meint Stifter auch:

Da der Staat ein Menschenwerk ist, so ist wohl nicht zu erwarten, daß er ganz fehlerfrei sei, und daß gar keine Störung vorkommen könne. Jener Staat ist der beste, in welchem die größte Sicherheit herrscht und die wenigsten Störungen vorkommen können. (PB 73)

Die Sicherheit des Staates bewirkt, „daß Jeder auf seinen Wegen und Stegen gehen kann, und nicht befürchten darf, daß ihm etwas Böses geschehe“ (PB 72), weswegen die Aufrechterhaltung der Sicherheit des Staates die Pflicht seiner Subjekte darstellt.<sup>216</sup> Der Staat, und damit der Staatssouverän, ist den Subjekten gegenüber unbedingt souverän und die Subjekte müssen den Staat tragen. Die Souveränität des Staats bzw. des Staatsoberhauptes ergibt sich aus seiner Funktion als Garant von Sicherheit durch Gesetze, sprich sie leitet sich ab von seinem moralischen *telos*, der Realisierung der objektiven Menschheit durch sittliche Förderung und Sicherheitsgarantie – sie gründet damit im Gesetz als Objektivation der sittlichen Maxime der Sicherheit. Nach diesem etwas umwegigen Argumentationsgang sind wir nun endlich bei demjenigen Punkt angelangt, an dem sich das Spannungspotential der wechselfältigen Vermittlung von individueller und kollektiver Sittlichkeit entfaltet: das Gesetz.

Stifter konstatiert in Bezug auf die aufgrund dessen Menschgemachtheit konstitutiven Fehleranfälligkeit des Gesetzes Folgendes:

---

<sup>216</sup> Vgl. PB 72.

Wenn ein Gesetz untauglich ist, oder es mit der Zeit wird, so muß man mit vernünftiger Ueberlegung, mit verständigem Wort und mit Beweisführung daran gehen, daß es auf dem gebräuchlichen Wege umgeändert wird. So lange es aber besteht, muß man ihm unbedingt gehorchen, daß die Würde und Majestät des Staates unverletzt bleibe, weil darin allein die Sicherheit Aller liegt. In den freiesten Staaten, die wir bisher kennen, ist immer die Achtung vor dem Gesetze am allergrößten gewesen, ja die Engländer, die sich auf solche Dinge verstehen, gehorchen sogar mit Eigensinn einem dummen Gesetze, so lange es noch besteht, weil das Gesetz heilig ist, und weil keiner für so staatsunklug angeschaut werden will, daß er die Heiligkeit des Gesetzes nicht einsehe, und weil keiner so lächerlich sein will, daß er nicht einmal wisse, daß er durch Verletzung des Gesetzes nicht dem Gesetze, sondern sich selber eine Wunde schlage. (PB 73-74)

Die Souveränität des Staates ist bedingt durch die Achtung des Gesetzes vonseiten seiner Subjekte. Und weil der Staat der Garant der Sicherheit aller und damit der Ermöglichung der ‚heiligen‘ Pflicht der Freiheitsübung der ethischen Subjekte ist, kommt dem Gesetz Stifter zufolge sogar der Status der Heiligkeit zu. Stifter verschränkt damit ‚göttliche‘ Pflicht – Realisierung der objektiven Menschheit in und durch Sittlichkeit der Menschen als solche sowie Gemeinschaft – mit der ontischen Pflicht zur Achtung des Gesetzes. Die ontologische Pflicht wird an diesem Punkt in der Ethik-Konzeption Stifters durch die Sphäre des Ontischen, d.i. des Sozialen, kontaminiert. Aber auch umgekehrt: Denn selbst wenn ein Gesetz sich als untauglich herausstellen sollte, hat das ethische Subjekt die Pflicht, dem Rechtsgesetz aufgrund dessen Status als Rechtsgesetz zu folgen. Denn die Pflicht der Aufrechterhaltung des Gefühls der Sicherheit im Staat überwiegt die festgestellte Mangelhaftigkeit eines Gesetzes, bis dieses in sittlicher Manier abgeändert oder gestrichen worden ist. Stifter konstatiert diesbezüglich in *Der Staat*:

Daher ist es eine alte Regel, daß man dort, wo man die eingeführte Ordnung umändern und verbessern will, nur allmählich verfahren müsse, daß sich die neuen Dinge leicht anschließen, und in keinem Augenblicke das Gefühl der Ordnung und Sicherheit wanke. (PB 29)

Und auch der späte Stifter beharrt auf der Unantastbarkeit des Rechtsgesetzes, wenn dieser in der frühestens 1865 entstandenen Schrift *Die Volksschule in Oberösterreich in den Jahren 1850-1865*. (*Aus meinem Amtsleben*) konstatiert:

Lassen sich nicht die gebildetsten Staaten der Erde in ihrem Verkehre von Ereignissen, Zufälligkeiten, Nothwendigkeiten, Nützlichkeiten leiten, u sind in stetten Wirrnißen u Nöthen begriffen, statt daß sie unerschütterlich das unantastbarste Gesez der Vernunft, das Rechtsgesez befolgten, wornach alle jene Dinge wegfielen, u jeder glücklich zu sein vermöchte? Und nicht bloß das unantastbarste Gesez ist das Rechtsgesez, es ist auch das höchste Klugheitsgesez. Aber so weit sind wir noch nicht, daß das Rechtsgesez im Bewußtsein unbezwingbare Gewalt erlangt hätte, u daß alle oder die meisten darnach handelten, u den, der es verletzt gemeinschaftlich für ehrlos erklärten u strafte. Sie mißtrauen sich noch alle, u so entstehen die Wirrniße u entsteht die größte Schande für Wesen, die sich vernünftig nennen, der Krieg. (PB 313)

Das unantastbarste Gesetz der Vernunft kann auch als göttliches Gesetz betrachtet werden, da Stifter die Vernunft durchwegs als göttliches Vermögen der Menschen bezeichnet; so z.B. wenn er in *Über Stand und Würde des Schriftstellers* schreibt: „Vernunft, als sittliche[] Gottheit“ (LT 45). Jedoch, Vernunft ist (bloß) ein Vermögen und muss ausgebildet werden, die Anlage des Menschen zum Göttlichen trägt in sich die Bestimmung, zum Göttlichen hin entwickelt und entfaltet zu werden. Bildung des Volkes ist die ‚heilige‘ Pflicht des Staates, wie wir weiter oben schon gesehen haben. Davon ist Stifter selbst noch gegen Ende seines Lebens überzeugt und hält in der Schrift *Aus meinem Amtsleben* fest:

Wer die Bestimmung der Menschheit auf dieser Erde nicht in einen ewigen blinden Kreislauf von Tugend u Laster, von Recht u Gewalt, von Emporsteigen u Niedersinken setzt, was uns an Gott verzweifeln ließe, sondern wer glaubt, daß sie sich nach u nach zur höchsten Blüthe entwikkeln wird, zur Vernünftigkeit, wie wir ja Alles hienieden sich entwikkeln sehen, der wird auch überzeugt sein, daß eines der heiligsten Dinge, die Volkserziehung, seine Vollendung finden werde. (PB 312-313)

Die Volkserziehung ist dabei nicht nur „eines der heiligsten Dinge“ (PB 313), sondern, wie Stifter im selben Text meint, für den Staat sogar „die erste u heiligste Pflicht gegen seine Unterthanen“ (PB 312). Aber bevor weiter auf die Bildung des Volkes durch den Staat bei Stifter eingegangen werden kann, muss sich die vorliegende Untersuchung noch ein wenig der Rechtskonzeption Stifters zuwenden.

Stifter unterscheidet in *Was ist das Recht?* von 1850 *das Rechte* von *dem Recht*. Zum Begriff des Rechten hält Stifter fest, „daß nämlich recht Dasjenige sei, was einem Zwecke anpassend ist“ (PB 232), während er das Recht wie folgt definiert:

Recht ist ein solches Verhalten der Menschen, wodurch alle als Personen, d. h. nach höchster sittlicher Vollkommenheit strebende Wesen, neben einander bestehen können. Als oberstes Rechtsgebot könnte man es so sagen: Enthalte dich jeder Handlung, wodurch ein Anderer in seiner Persönlichkeit, d. h. in seinem Streben nach sittlicher Vollkommenheit, gestört werden würde. (PB 234)

Diese Definition des Rechts ist nahezu identisch mit der oben angeführten Definition der Freiheit. Recht ist eine Praxis, in der Ausübung des Rechts artikuliert sich die Freiheit des Menschen. Dieser Praxis ist dabei ein moralischer Imperativ eingeschrieben, derselbe, wie wir ihn schon beim Begriff der Freiheit gesehen haben: Das Verbot der unrechtmäßigen Einwirkung auf andere in deren Versuch sich sittlich zu vervollkommen. Diese Idealform des Rechts nennt Stifter im selben Artikel auch das „Sittengesetz“ (PB 233), d.i. diejenige Forderung, die das Gewissen des Menschen *qua* der von Gott gegebenen Vernunft „an sich selber und allzeit als Gesetz auf[stellt]“ (PB 233).

Das Recht ist aber auch etwas, „was der Mensch dem Menschen schuldig ist, was nie geweigert werden darf, und was, wenn es doch geweigert wird, erzwungen werden darf“ (PB 233), „wozu uns die Behörde behilflich sein muß“ (PB 233). In dieser Definition des Rechts vermischen sich ontologische wie ontische Bestimmung. Es wird hier ersichtlich, dass in Stifters Ethik-Konzeption das Rechtsgesetz, da es, um als solches zu gelten, in sich die sittliche Bestimmung der Sicherung (des Gefühls) der Sicherheit und Ermöglichung von Freiheit trägt, als ontisch kontaminierte Approximation an das Ideal der göttlichen Sittlichkeit gedacht wird, die wiederum die ontologische Ermöglichungsbedingung von Rechtsgesetzen insgesamt bildet.

In dem an *Was ist das Recht?* anschließenden Artikel *Eigenschaften des Rechtes* vertieft Stifter die Haupteigenschaften, die ontische Rechtsgesetze als solche aufweisen müssen. Das Rechtsgesetz ist für Stifter erstens „ein verneinendes Gesetz oder ein Verbot; denn es sagt nur, welche Handlungen man nicht unternehmen dürfe, sagt aber nicht zugleich, welche man unternehmen müsse.“ (PB 244) Das Rechtsgesetz kann nur Handlungen verbieten bzw. Unterlassungen vorschreiben, einen positiven Inhalt kennt es nicht. Es kommt zwar im Rechtsgesetz die Vernunftforderung nach Freiheit zum Ausdruck, jedoch rein *ex negativo*. Diese Eigenschaft der reinen Negativbestimmung des Soll-Zustandes des sozialen Seins führt uns zur zweiten Haupteigenschaft: „Die zweite Haupteigenschaft des Rechtsgesetzes ist, daß es nur lauter äußerliche Handlungen fordert und nicht verlangt, daß man dabei innerlich diese oder jene Gesinnung habe.“ (PB 245) Diese Äußerlichkeit des ontischen Rechtsgesetzes stellt nun für Stifter ein ethisches Problem dar. Denn, wie ich schon dargelegt habe, trägt Stifters Ethik einen deontologischen Anstrich, sprich: Keine Handlung ist moralisch, liegt sie nicht in einem moralischen Bewusstsein fundiert. Werden Subjekte nicht straffällig, kann und darf der Staat nicht durch Zwang auf seine Subjekte einwirken, so er gerade ihre Freiheit, und damit ihr Freisein von Zwang, rechtlich zu garantieren hat. Es fehlen ihm die Mittel, die Subjekte gegen ihren Willen entsprechend der sittlichen Ordnung, welche der Staat äußerlich herzustellen beauftragt ist, innerlich zu formieren. Das Rechtsgesetz zu achten, ist laut Stifter ‚heilige‘ Pflicht des ethischen Subjekts, das Rechtsgesetz ist sogar in seinem Status als ontische Approximation ans göttliche Gesetz der Sittlichkeit selbst heilig zu nennen. Dennoch besitzt es von sich aus nicht genügend Kraft, dass es „im Bewußtsein unbezwingbare Gewalt erlangt hätte“ (PB 313), wie Stifter moniert.

Angesichts dieses Problems unterscheidet Stifter zwei Arten von Schuldigkeiten. In Bezug auf das ontische Rechtsgesetz spricht Stifter von der „Rechtsschuldigkeit“ (PB 244), also von der „Schuldigkeit eines Verhaltens, das man erzwingen darf.“ (PB 244) Dieser stellt

Stifter „eine moralische oder eine Pflichtschuldigkeit“ (PB 244) entgegen, welche im Weiteren im Terminus „Moralschuldigkeit“ kurzgefasst wird. Unter einer solchen versteht Stifter „Verbindlichkeiten, die nicht erzwungen werden dürfen, sondern die nur das Gewissen gebietet“ (PB 245) und definiert diese als „Tugendpflichten oder Pflichten schlechtweg“ (PB 245). Dies ist nun endlich der Einsatzpunkt von Bildung und Erziehung.

Denn das Gewissen mag zwar den Menschen grundsätzlich zur Moralschuldigkeit antreiben<sup>217</sup>, Stifter geht sogar so weit, in *Folgen des Rechtes* zu behaupten, dass – so das Rechtsgesetz die ontische Ausprägung und Approximation an das göttliche Vernunftgesetz darstellt und Vernunft als göttliches Geschenk den Menschen in Form eines Vermögens eingeboren ist –

[...] in jedem Menschen, selbst in dem rohesten, [...] das ganze Rechtsgesetz mit allen Rechten eingepflanzt [liegt]: er kann das Ding nur nicht sagen, er kann es sich nicht zur Deutlichkeit bringen, er verwechselt und verwirrt es in der Anwendung oder setzt es in der Hitze der Gefühle gar außer Augen. (PB 249)

Den Menschen den Blick für das in ihnen liegende bzw. liegen zu habende Rechtsgesetz zu schärfen sowie sie im Gefühl und auf diese Weise in ihrer Gesinnung daran zu gewöhnen<sup>218</sup>, dies bildet nun die Hauptaufgabe von Wissenschaft – darunter fasst Stifter im Allgemeinen auch alle Bildungs- und Erziehungseinrichtungen<sup>219</sup> –, Kunst und Religion.

## **8) Demonstration der persönlichen Haltung als Katalysator der Totalisierung der Subjekte**

Stifter vermerkt in *Die Schule der Familie* von 1849, dass es, „wenn der Staat eine menschliche Anstalt sein soll“ (PB 142), für diesen „kein Höheres, kein Angestrebteres geben kann, als die Menschwerdung des Menschen in allen Abstufungen der Gesellschaft, wie es in jeder möglich ist“ (PB 142). Unter diesem Gesichtspunkt führt Stifter in *Mittel gegen den sittlichen Verfall der Völker* aus, dass vom Staat „alle die Mittelwege, welche den Menschen anleiten und ihm das Gute angewöhnen und ihm die Kenntnisse beibringen, eingeschlagen werden [müssen].“ (PB 112) Der Staat, als Regierung von Menschen über Menschen für die Menschen, muss sich dabei durch Einrichtung der sittlichen Ordnung auch selbst reproduzieren können; diesbezüglich konstatiert Stifter in *Die Zukunft des Menschlichen Geschlechts* von 1849: „Ich

---

<sup>217</sup> Vgl. PB 244-245.

<sup>218</sup> Vgl. PB 112.

<sup>219</sup> Vgl. PB 168-171.

habe gesagt, daß die erste und größte Eigenschaft jedes Abgeordneten und überhaupt jedes Menschen, der für das allgemeine Wohl zu sorgen hat, die Rechtschaffenheit des Charakters und die feste Tugend seines Herzens ist.“ (PB 93) Um diese durchgreifende und selbstreproduzierende Bildung und Erziehung des Volkes zu bewerkstelligen, muss sich der Staat der „zwei Hauptmittelwege [...] Kirche und Schule“ (PB 112) notwendig bedienen. Stifters Verständnis von Schule und deren Funktion für den Staat wurden schon nachgezeichnet, daher soll im Folgenden die Funktion der Kirche in Stifters Ethik-Konzeption einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

Stifter vermerkt in Bezug auf diese:

Die Kirche gibt dem Menschen das heilige Gut der Religion, das Beste, was die Erde hat, oder eigentlich den Himmel, der auf die Erde gekommen ist. Aus Religion folgt Tugend von selber, und alle Wege, die zu Ordnung und Recht führen. Daher ist ein religiöses Gemüth nicht nur das Heil des Einzelnen, sondern es führt auch zum Wohle Aller. (PB 112)

Sowohl in der Kirche als auch in der Schule müssen den Subjekten „die Dinge, die den Menschen veredeln und heben, in die Herzen“ gelegt werden. Das religiöse Gefühl bildet das Fundament eines ethisch formierten „höhere[n] subjective[n] Wahrnehmungsvermögen[s]“ (LT 25), es ist Grund und Rahmen für ein starkes Herz. Und die Stärke des Herzens in sich herzustellen, ist moralische Anforderung an das sich ethisch selbstformierende Subjekt. Denn, wie gezeigt wurde, die Stärke des Herzens ist unbedingt notwendig, um dem Gefühl der Unsicherheit vorzubeugen, dem größten Übel von Staat und Menschheit. Ohne religiöses Gemüt, was nichts anderes bedeutet, als sittliche Gesinnung, kann ein in den objektiven Vermögen gebildeter Geist nicht sittlich agieren bzw. fehlt einem solchen das Ganze der Sittlichkeit. Nämlich insofern auf der deontologischen Folie von Stifters Ethik ein äußerlich sittlich erscheinendes Verhalten – und mag es nach objektiven Geistes kategorien noch so sehr der Sittlichkeit entsprechen – ohne ein dieses fundierendes sittliches Herz grundsätzlich und vollumfänglich der Qualität der Sittlichkeit entbehrt. Kurzgefasst: Subjekte müssen nicht nur sittlich wirken, sondern selbst auch wirklich glauben und wollen, dass sie sittlich sind. Und sie müssen auch das für diese Aufgabe adäquate Wissen besitzen. Denn, wie Stifter in *Über Beziehung des Theaters zum Volke* von 1867 meint, „[geht] aus den Gefühlen, Ansichten und Meinungen, die in einer Zeit herrschen, die ganze Strömung des Zusammenhandelns der Menschen in dieser Zeit hervor“ (LT 121). Weswegen der Staat es sich zur Aufgabe zu machen hat, eine Hegemonie im Volk herzustellen, durch welche ohne (allzu sehr) gefühlten Zwang in Bezug auf den Nexus von „Gefühlen, Ansichten und Meinungen“ (LT 121) Konsens produziert wird. Dazu Stifter in *Die Wissenschaftsschule* von 1849: „Je mehr eine gleiche Bildung nach

den natürlichsten Abstufungen die ganze Bevölkerung durchdringt, desto fester wird Liebe, Eintracht, Vertrauen, Einsicht und auch Macht und Dauer des Staates bestehen.“ (PB 171) Der Staat hat damit Stifter zufolge ausdrücklich eine hegemoniale Funktion im Sinne Marcharts auszuüben. Stifter macht dies deutlich, wenn er in *Schlusswort über die Schule* von 1849 schreibt, dass der Staat „Vernunft und freien Willen, die uns nur als Keime gegeben werden, ausbilden“ (PB 176) muss, denn für ihn gibt es

[...] keinen andern Weg zum Glücke der Menschheit, weil Vernunft und freier Wille dem Menschen allein als seine höchsten Eigenschaften gegeben sind, und weil sie immer fort bis zu einer Gränze, die wir jetzt noch gar nicht zu ahnen vermögen, ausgebildet werden können. (PB 176)

Die drei Felder der sittlichen Bildung des Menschen repräsentieren, wie schon gesagt, Religion, Kunst und Wissenschaft – und zwar in genau dieser Reihenfolge. Stifter konstatiert in *Über Beziehung des Theaters zum Volke* von 1867:

Und so ist die Kunst nicht nur eines der höchsten Dinge der Menschheit, sie ist ein Theil der menschlichen Bestimmung, des menschlichen Daseins selber. Als die Darstellung des Göttlichen im Reize kömmt sie gleich nach dem Höchsten, was der Mensch hat, nach der Religion. Die Wissenschaft, dieses erhabene Gut des menschlichen Geschlechtes, folgt erst nach ihr, und wird desto höher, je mehr sie der Kunst dient, oder selbst Kunst wird. (LT 119-120)

An der in diesem Zitat skizzierten Hierarchie der drei Volksbildungsfelder zeigt sich ein weiteres Mal, mit welchem Nachdruck Stifter die ethische Formierung des subjektiven Wahrnehmungsvermögens<sup>220</sup> der Subjekte bzw. deren Notwendigkeit betont. Die Wissenschaft, die die Bildung des Geistes hauptsächlich repräsentiert, erlangt ihren Wert durch Unterstützung von Kunst sowie Angleichung an die Wirkungsweise der Kunst. Sie garantiert allerdings zuallererst die Folgerichtigkeit des Geistes durch sittlich adäquates Wissen, denn, wie Stifter in einem Albumblatt von 1858 anmerkt: „Kein Urtheil ist schneller, u keines hält sich für sicherer als das der Unwissenheit.“ (PB 304) Die Staatsbürger bedürfen, um rechte ethische Subjekte zu sein, der Vermittlung „der Erfahrung praktischer Brauchbarkeit“ (PB 210); sie haben für Stifter ein Wissen nötig, das ihnen gestattet, sich im alltäglichen Verkehr – im wirtschaftlichen wie im allgemein sozialen Sinne – sittlich-adäquat bewegen zu können. Aber diese Wissensvermittlung hat vordringlich die Aufgabe, das ethische Subjekt ob seiner Position im Gesamtgefüge des sozialen Seins in diachroner wie synchroner Hinsicht zu informieren. So rät Stifter in einer 1854 zur Eröffnung eines Lehrerseminars in Linz gehaltenen Rede den sich in Ausbildung befindlichen Lehrer, „sich außer ihren Fächern noch die allgemeinsten aber zusammenhängenden Kenntnisse der Natur in Naturgeschichte und Naturlehre, dann der

---

<sup>220</sup> Vgl. LT 24-26.

menschlichen Seele in Seelenlehre, und endlich des menschlichen Geschlechtes in Geschichte anzueignen.“ (PB 295) Denn nur so könnten sie dem eigenen „Geiste durch Bildung jene Beweglichkeit geben, die Natur der verschiedensten Kinder“ (PB 294-295) zu erkennen, um dann das eigene Herz in die Herzen der Kinder zu versenken, sprich in Foucault’schen Begriffen: das rechte *ethos* dort installieren zu können. Die Lehrer müssen zwangsläufig selbst das rechte *ethos* verinnerlicht haben, um die Kinder in ihren Vermögen und ihrem Charakter korrekt erfassen sowie diese formen zu können. Es handelt sich hierbei mit Foucault um einen Prozess der Internalisierung der Macht, wonach Subjekte auch selbst zum Prinzip ihrer Unterwerfung wie auch dem der anderen werden, indem sie das Machtverhältnis, das sie als Subjekte hervorbringt, bzw. dessen Struktur in sich reproduzieren und auf diese Weise verdoppeln.<sup>221</sup> Mit Deleuze: Das Außen der Macht wird in das Innen des Subjekts – auch von diesem selbst – hineingefaltet und dieses Innen als die Faltung des Macht-Außen wird durch ebendieses Subjekt im handelnden Kontakt mit anderen Subjekten zur Affizierung dieser wieder hinausgefaltet, um die Wiederholung dieser Bewegung in den anderen Subjekten anzustoßen.<sup>222</sup>

Das rechte *ethos* Stifters wird unter anderem durch das Wissen ob der eigenen Stellung im Ganzen des Seins ermöglicht, insofern dieses Wissen darin besteht, absolute Bescheidenheit hervorzurufen:

Eine geordnete, wenn auch übrigens nur allgemeine wissenschaftliche Bildung bringt außer dem obgenannten Vortheile [die Herzen der Kinder korrekt beurteilen und formen zu können; Anm. MS] noch einen anderen, sie bewahrt vor der weltlichen Hoffart des Wissens, die ich oft beobachtete, und stets an jenen, die nur ein sehr einseitiges und kleines Wissen hatten, weil sie, die eben das Feld des Wissens nicht überschauen können, einen großen Schatz zu haben meinen, während der wahrhaft wissenschaftliche Mann immer demüthig ist, weil er den Wissensschauplatz übersieht, und sieht, wie unermesslich groß das Feld noch ist, das der menschliche Geist noch nicht kennt, und wie klein das, das er überhaupt kennt, und wie noch kleiner das des Einzelnen. Zu solcher bescheidenen Einsicht gelangt man aber immer nur durch geregelte, wenn auch nicht in den ganzen Umfang einer Wissenschaft passende Erlernungsweise. (PB 295)

Wissen schützt vor Hybris und gewährleistet damit mitunter die Ausbildung von Folgerichtigkeit, Gerechtigkeit und Bescheidenheit des Charakters. Und dieses Wissen muss selbst in geregelter, maßvoller und wiederholter Übung gewonnen werden. Denn das Subjekt spiegelt die soziale Ordnung, so wie sich diese im Subjekt spiegelt. Es geht Stifter in der Wissenschaft gewissermaßen um das Zur-Darstellung-Bringen der rechten Ordnung von Natur

---

<sup>221</sup> Vgl. Michel Foucault (1979): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 260-261.

<sup>222</sup> Vgl. Deleuze 2019, S. 135; vgl. auch Marchart 2023b, S. 254.

und Mensch, also von Sittlichkeit. Dieses Moment der Darstellung der Sittlichkeit ist es, in welchem Wissenschaft sich der Kunst zu approximieren hat. Die Kunst entfaltet ihre Bildungs- und Erziehungsfunktion eben im Modus der Darstellung, sie muss, erklärt Stifter in *Die Kunstschule* von 1849, „etwas hervorbringen, was man durch seinen Sinn wahrnimmt und was durch Schönheit gefällt und uns mit beseligenden Gefühlen erfüllt.“ (PB 172) Kunst fokussiert in erster Linie das Herz, d.i. das subjektive Vermögen innerhalb der Seelentätigkeitsgefüges des Menschen, und durch dieses hindurch erst in zweiter Linie den Geist, d.i. das objektive Vermögen.<sup>223</sup> Und diese Einwirkung auf das Herz vollzieht sich im Modus der Darstellung, des In-Erscheinung-Bringens der Sittlichkeit als rechte Struktur von allem. In ihrer Funktion der „Darstellung des Göttlichen im Kleide des Reizes“ (LT 52), wie Stifter bereits 1951 in einem Albumblatt vermerkt, stellt sie das „höchste irdische Gut“ dar (LT 52), da Religion „das Göttliche an sich“ (LT 52) ist. Aber die Religion benötigt, wie auch Wissenschaft, die Kunst als vermittelndes Medium bzw. als vermittelnde Struktur; denn das Göttliche „könnte von uns auch gar nicht gefaßt werden, wenn es sich nicht auch wieder eines Kleides bediente.“ (LT 52) Kunst, sofern sie es vermag, dem Göttlichen sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck zu verschaffen, wird von Stifter daher in einem Albumblatt von 1855 auch als „Bothe des Göttlichen“ (LT 74) bezeichnet. Kunst vermittelt durch sich hindurch ein ihr Höherstehendes; im Zuge ihrer Funktion der Darstellung, des Zeigens materialisiert und aktualisiert sie je im Ontischen die ontologische Bedingung der Objektivität des Menschlichen: die Sittlichkeit. Die Praxis der Kunst kann in dieser Hinsicht mit Foucault als ein spezifisches „auf Handeln gerichtetes Handeln“<sup>224</sup> verstanden werden, also als eine der Regierungsstrategie des Staates integrierte auf Selbsttechnologien abzielende taktische Praxis, insofern laut Stifter ihr als moralisches *telos* die Entfaltung einer pädagogischen – und damit subjektivierenden – Wirkung auf die das Kunstprodukt rezipierenden Subjekte eingeschrieben ist. Der Kunst kommt damit bei Stifter eine gouvernementale Funktion zu.

Zeigen und Darstellen ist ein wesentliches Moment der Stifter'schen Ethik. Das ethische Subjekt ist permanent dazu angehalten, sein *ethos* in Haltung und Handlung zum Ausdruck zu bringen, es also anzuzeigen. Denn dem ethischen Subjekt ist aufgrund des moralischen *telos* der Herausbildung der sittlichen Menschheit ein (volks)pädagogischer Auftrag eingeschrieben: „Das menschliche Geschlecht muß bestehen, darum muß es sich auch seine Mitglieder bilden.“ (PB 125) Da man aber nicht in die persönliche Freiheit – das Recht auf Erfüllung der Pflicht

---

<sup>223</sup> Vgl. LT 24-26.

<sup>224</sup> Foucault 1982, S. 257.

zur Selbstvervollkommnung, aber auch das Recht, diese moralische Pflicht nicht wahrzunehmen – eingreifen darf und niemanden zur Sittlichkeit zwingen kann, vollzieht sich der Hauptmodus der ethischen Einwirkung auf andere zur sittlichen Formung von Herz und Geist durch Anzeige des eigenen *ethos*, sprich durch Darstellung des ethisch korrekten Selbstverhältnisses im eigenen Verhalten. Denn das Sittliche ist das Schöne und das Schöne drängt auf sein Wahrgenommen-Werden.<sup>225</sup> Stifter führt diesbezüglich in seiner späten Schrift *Über die Behandlung der Poesie in Gimnasien* aus: „Das Schöne ist also das Sittengesetz in seiner Entfaltung und durch sinnliche Mittel wahrnehmbar“ (LT 127), und weiter:

Aus und durch sich selbst muß der Mensch das Sittengesetz verwirklichen können, daß der Erfolg der Seinige sei, damit auch die Wirkung des Erfolgs auf ihn zurück kehre, nemlich die Achtung die Selbstachtung die Selbstliebe, worin das Wesen worin der Vorzug des menschlichen Geschlechtes besteht. (LT 129)

Moralisch rechte Pädagogik muss für Stifter „das lebendige Leben statt des toten Wortes befördern“ (PB 125), die erziehende und bildende Handlung darf nicht auf ein bloßes Sagen hinauslaufen und noch viel weniger darf sie darauf abzielen, dass das Lernen der zu Erziehenden wie bildenden Subjekte als ein reines Auswendiglernen sich gestaltet. Stifter bringt durchwegs seinen Unmut über eine sich nicht lebendig vollziehende sondern bloß an der Reproduktion des ‚toten Wortes‘ orientierten Pädagogik zum Ausdruck, am Eindrücklichsten aber in *Über Kopfrechnen* von 1854, wo er darauf insistiert, dass in Sachen der Pädagogik um jeden Preis „alles Mechanische zu vermeiden“ (PB 286) sei. Denn die rechte Ordnung durchwirkt alles im Leben und muss daher vom sittlichen Menschen stets – zumindest nach dem Maß der eigenen Begabung – auch durch Nachvollzug im eigenen Geiste entfaltet werden können, denn: „Das Leben gibt die Aufgabe, und hilft niemanden darein.“ (PB 289) Kinder lernen nicht wahrhaftig, wenn nur auswendig gelernt wird, stattdessen muss die in jedem Phänomen je angelegte rechte Ordnung ausgefaltet und (in Geist und Herz) nachvollzogen, das Allgemeine und Abstrakte im konkreten Besonderen exemplifiziert und zur Darstellung gebracht werden. Stifter konstatiert in diesem Sinne in *Bildung des Lehrkörpers <III.–IV.>* von 1849 für den Menschen im Allgemeinen: „Auswendiglernen von Gegenständen bildet gar nicht, so lange nicht das Herz und das Gemüth des Menschen sich der Gegenstände langsam bemächtigt, sie verarbeitet, sie menschlich und sittlich fruchtbar macht.“ (PB 190) Das gelernte Wissen muss durch stete Praxis in Herz und Geist eingelassen werden. Wissen zeigt sich in der Hinsicht für Stifter nicht bloß als epistemologischen Gegenstand, sondern auch als Übung, durch welche das Wissen in Haltung und Handlung des Subjekts dauerhaft übergeht und dieses damit sittlich transformiert.

---

<sup>225</sup> Vgl. LT 24-26.

Auch in Sachen der Religion ist die Darstellung des „lebendige[n] Leben[s] statt des todtten Wortes“ (PB 125) von dringlicher Notwendigkeit. Der priesterliche Volkspädagoge hat für Stifter

[...] durch die eindringendste Lehre und namentlich durch das edelste Beispiel die ächte Religiosität zu begründen und zu verbreiten. Ich wiederhole es: durch Beispiel; denn bei allen Menschen, insbesondere die der Erhebung erst bedürfen, steht das Beispiel hoch über der Lehre; denn es macht die Lehre lebendig, anschaulich, und führt unwiderstehlich zur Nachahmung; während die Lehre ohne Beispiel oder gar mit entgegengesetztem Beispiele ein Korn ist, das keinen Fruchthalm treibt, oder ein Samen, aus dem das Unkraut keimt. (PB 112)

Stifter meint mit „Beispiel“ hier nicht nur die sprachliche Figur, sondern mitunter auch das Zur-Darstellung-Bringen der eigenen Haltung, und mahnt daher: „Die Hohen der Kirche müssen mit Unerbittlichkeit auf Güte und Vortrefflichkeit ihrer Untergebenen sehen.“ (PB 112) Lehre kann in fremden Herzen nur Keime tragen, wenn sie anschaulich ist, sowohl in ihrer eigenen Form – als vermittelnde Praxis – wie auch in Form des sie vollziehenden – als Haltung des die Lehre praktizierenden Subjekts. Das pädagogisch wirkende Subjekt hat die sittliche Pflicht, so Stifter in *Bildung des Lehrkörpers* <III.–IV.>, „jene Haltung und Richtung des Charakters zu gewinnen, die nöthig ist, um auf Schüler fruchtbringend einzuwirken“ (PB 192), wobei hinsichtlich der bisherigen Ausführungen der Begriff „Schüler“ eine die Institution der Schule übersteigende Bedeutung zu besitzen zeigt. Die unbedingt notwendige Verschränkung von innerer sittlicher Wahrhaftigkeit des pädagogischen Subjekts und äußerlicher sittlicher Form der pädagogischen Praxis bringt Stifter in folgender, *Bildung des Lehrkörpers* <III.–IV.> beschließender Konstatierung unmissverständlich klar und mit deutlichem moralisch-normativem Impetus zum Ausdruck: „Die Gabe, sein Inneres, sein Gemüth, sein Wesen selbst im wissenschaftlichen Vortrage äußerlich zu gestalten, daß es in den Höhrer wirkt, und sie selber Edleres und Trefflicheres hervorbringen, ist eine Kunst und kommt, wie jede Kunst, von Gott.“ (PB 195) Das pädagogische Subjekt hat in seinem Status als Lehrer für Stifter die höchste moralische Pflicht – eine von Gott kommende – inne, das internalisierte *ethos* in die eigene pädagogische Praxis einzufalten, selbst also Prinzip der ethischen Unterwerfung unter die Sittlichkeit zu werden, um damit ebendieses *ethos* im Zuge der pädagogischen Wissensvermittlung den zu bildenden und zu erziehenden Subjekten in deren Subjektconstitution einzufalten. Pädagogik zeigt sich bei Stifter als Machtpraxis, die es zu vollziehen gilt, um der sozialen Ordnung – und damit den diese hervorbringenden Subjekte – das moralische Ideal der Sittlichkeit aufzuprägen. In *Wirkungen der Schule* von 1849 tritt dabei die ubiquitäre Gegenwärtigkeit der an die Menschheit *qua* Menschheit gestellten sittlichen

Pflicht zum Bilden und Erziehen sowie zum Gebildet- und Erzogen-Werden in Stifters Ethik besonders deutlich zum Vorschein:

[D]ie Menschen haben unaufhörlich zu lernen, theils um Neues zu ergründen, theils um das Vorhandene sich einzuprägen. Alle Veranlassung, wodurch der Mensch etwas lernet, kann man eine Schule heißen. Solche Schulen hat Gott in unermesslicher Fülle um uns her überall ausgebreitet, ja der Mensch thut keinen Schritt, wo er nicht an eine Lehre stößt, und aus dem er nicht Nutzen schöpfen könnte. die ganze Welt und das ganze Leben ist voll Lehrer und Ermahner. (PB 135)

Weiter bringt Stifter das Anzeigen der sittlich-schönen Haltung in Praxis auch in Stellung, um das Problem, wie sittlich schlechte Schriftsteller an der weiteren Ausübung ihrer Tätigkeit gehindert bzw. sie darin entmutigt werden können, ohne deren Recht auf Freiheit zu verletzen, einer Lösung zuzuführen. Stifter meint, man könne eben „keine materielle Schranke“ (LT 46), solange keine rechtliche Straffälligkeit vorliegt, aufstellen, „denn das Reich des Geistes ist ein heiteres und freies, daß in ihm eher der Mißbrauch sei, als die Fessel“ (LT 46). Kunst entsprechend dem Ideal der Sittlichkeit auszuführen ist für Stifter zwar eine Moralschuldigkeit, stellt nicht jedoch eine Rechtschuldigkeit dar, so meint er in *Folgen des Rechtes* von 1850 dementsprechend:

Alles, was nicht im Rechtsgesetze verboten ist, ist rechtlich erlaubt. Alle jene Handlungen, wodurch nicht die Persönlichkeit [d.i. das Recht auf Freiheit; Anm. MS] eines Andern angetastet wird, sind im Rechtsgesetze erlaubt, Das heißt, das Rechtsgesetz ist auf sie nicht anwendbar, wie gut oder schlecht, wie thöricht oder wie gescheit, wie schön oder wie häßlich die Handlungen auch sein können. (PB 247)

Das Rechtsgesetz ist jedoch nicht die einzige Quelle der Legitimität, über diesem steht Stifter zufolge noch das Sittengesetz, welches über das Gewissen den Subjekten vermittelt wird.<sup>226</sup> Und wenn eine Handlung zwar nicht gegen das Rechtsgesetz, wohl aber gegen das Sittengesetz verstößt, so hat ein derartig sittlich falsch handelndes Subjekt mit handfesten Konsequenzen zu rechnen: „[E]s wird ihm Jeder aus dem Wege gehen, Jeder wird ihn scheuen, Jeder wird ihn verachten.“ (PB 248) Ein schlechter Schriftsteller kann darauf vertrauen, dass ihm kein Zwang angetan wird, dass er nicht durch materielle Schranken „hintan zu halten“ (LT 46) sein darf, wohl „aber durch sittliche Schranken, die die Erziehung, die eigene Ehre, und die Scham vor fremder Mißachtung gibt.“ (LT 46) Die Subjekte des Landes sollen also dergestalt erzogen werden und worden sein, dass im Falle eines unbegabten, jedoch Verstand besitzenden schlechten Schriftsteller dieser aufgrund der internalisierten sozialen Intelligibilitätsmatrix der Sittlichkeit von selbst Rat aufsuchen soll. Es sollen ihm aber die Besseren einen solchen Rat auch geben, und ihn durch Anzeige ihrer Haltung gegenüber dessen Mangelhaftigkeit in seinem

---

<sup>226</sup> Vgl. PB 247-248.

Beruf als Schriftsteller dazu bringen, sich Rat bei ihnen einzuholen. Im Falle der „aus Mangel an Gesinnung unberufenen“ (LT 46), also sittlich innerlich wie äußerlich schlecht formierten Schriftsteller jedoch sieht Stifter kein Pardon und fordert als Maßnahme:

Was die anbelangt, die aus Mangel an Gesinnung unberufen sind, so mögen die Edlen und Großen zusammenstehen, sie mögen eine solche reine Haltung beobachten, daß auch der anmaßendste Unreine eine Art Schüchternheit vor ihnen habe, als sei er nicht ihres Gleichen; sie mögen sein, wie die wahre Frauenehre, die den Versucher immer siegreich von sich weis't, obwohl sie keine andere Waffen hat, als ihr einfaches Dasein. (LT 46)

Durch Anzeige der eigenen Haltung, die im Vollzuge dieses Anzeigens als die sittlichere und legitimiere inszeniert wird, sollen sittlich schlechte Schriftsteller davon abgehalten werden, weiterhin den Schriftstellerberuf auszuüben. Das sittlich Falsche darf zwar nicht, sofern es nicht gegen das Recht verstößt, durch Materielle Schranken hintan gehalten werden, wohl aber durch performativ<sup>227</sup> indizierte soziale Ächtung

Unter den „Edlen und Großen“ (LT 46) versteht Stifter nicht Subjekte, die in politisch und gesellschaftlich höheren Positionen sich befinden, sondern grundsätzlich alle sittlich formierten ethischen Subjekte. Stifter verlangt in *Kirche und Schule*, dass ein jedes sittliche Subjekt „sich auf das strengste bemüht, in sein Leben Mäßigung im Genusse, Ordnung in jeder Handlungsweise, und Rechtschaffenheit im Umgang mit Andern zu bringen [...]“ (PB 297) wie auch hiermit „die Kenntnisse [verbinde], die ihm in seinem Kreise nothwendig sind“ (PB 297). Unter diesem Gesichtspunkt wie auch dem Postulat Stifters, dass das menschliche Geschlecht notwendig zu bestehen und daher seine Mitglieder zu bilden hat<sup>228</sup>, kann unter der unbedingten Pflicht zur ordentlichen und rechtschaffenen Handlung nun auch das Einwirken in ethisch-pädagogischer Absicht verstanden werden – sei es durch Rath, sei es durch Missachtung und soziale Ächtung, auf jeden Fall aber immer durch (anschauliche) Anzeige des eigenen ethischen Selbstverhältnisses. Den Menschen muss, so gebietet es Stifter zufolge die ‚heilige‘ Sittlichkeit, das Gute angewöhnt werden<sup>229</sup>; es ist für Stifter von existentieller Wichtigkeit, „die Bildung zur

---

<sup>227</sup> Der in der vorliegenden Untersuchung zur Anwendung kommende Begriff der Performativität geht auf Überlegungen Sybille Krämers zurück. Krämer definiert *Performativität* in dem Artikel *Was haben ‚Performativität‘ und ‚Medialität‘ miteinander zu tun?* im Anschluss an eine Reihe von Überlegungen zu Semiotik und Pragmatik wie folgt: „Das Performative bleibt nicht länger Attribut ausschließlich von Zeichengebräuchen oder gar – noch eingeschränkter – nur von Sprechakten. *Vielmehr erfasst ‚Performativität‘ eine Dimension aller kulturellen Praktiken im Spannungsverhältnis zwischen einem Ereignis und seiner Wahrnehmung; und zwar soweit dieses Verhältnis so beschrieben werden kann, dass das, was ein Akteur hervorbringt, von Betrachtern auf eine Weise rezipiert wird, welche die Symbolizität und Ausdruckseigenschaften dieses Vollzugs gerade überschreitet.*“ (Sybille Krämer (2004): „Was haben ‚Performativität‘ und ‚Medialität‘ miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der ‚Asthetisierung‘ gründende Konzeption des Performativen. Zur Einführung in diesen Band“, in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Wilhelm Fink, S. 13-32, S. 21)

<sup>228</sup> Vgl. PB 125.

<sup>229</sup> Vgl. PB 112.

Güte, Größe, Erkenntniß und Wahrheit einzuleiten“ (PB 128) und deswegen verkündet er in *Einwurf* von 1849:

[...] Jeder, dem es Ernst um die Menschheit ist, muß mit Opfer von Kraft, Geist und Seele beitragen, daß dieses Ziel erreicht werde, oder doch in den nächsten Zeiten sichtbarlich näher rücke. Dies ist Schuldigkeit Aller, die im Volke gebildeter, besser und edler dastehen, und die mit ihren Augen den Abgrund sehen, an welchem die Andern in blinder Vergnüglichkeit spielen. (PB 128)

Die wirksamste Waffe des ethischen Subjekts gegen Unittlichkeit ist zugleich das dessen ethisches Sein gründende: die Anzeige des *ethos* der Sittlichkeit, das sich in und durch Praxis konstituiert. Unter diesem Gesichtspunkt kann auch folgendes Postulat Stifters im späten *Albumblatt für Josefine Stifter* dementsprechend gelesen werden: „Des Menschen größtes Glück ist seine That, des Menschen größte Freude ist der Mensch“ (PB 305).

Das ethische Subjekt unterwirft sich Stifter zufolge dem Moralcode aufgrund göttlicher Gesetzmäßigkeit. Diese allerdings impliziert – oder besser: fordert, so ist Stifter zu verstehen, ein ontisches Regime, welches nach Approximation an die ‚heilige‘ Ordnung der Sittlichkeit streben soll. Um nun diese hervorbringen zu können, ist es den ethischen Subjekten nicht nur erlaubt, sondern ausdrücklich, aufgrund ihres Status als Staatsbürger wie auch als Mensch, ihre ‚heilige‘ Pflicht auszuführen, nämlich ihre Mitmenschen der Sittlichkeit entsprechend zu bilden und in ihnen das korrekte *ethos* zu installieren bzw. dieses in jenen zu befördern.

## 9) Zwischenresümee

In diesem Kapitel ist zu zeigen gewesen, dass Stifter das ethische Subjekt mit Augenmerk auf eine rechte politische Ordnung konzipiert. Als ethische Substanzen konnten die Begriffe des Herzens und des Geistes identifizieren werden. Dabei stehen beide im Zeichen der Moral in einem Verhältnis der wechselfältigen Implikation und Vermittlung. Das ethische Subjekt muss sowohl sich geistig bilden, um dem Leben in sittlich adäquater Weise begegnen zu können, als auch sein Herz stärken, was nichts anderes bedeutet, als eine (verstandesgemäße) kontinuierlich und stabil ausübende Kontrolle über das eigene affektive und emotionale Vermögen zu etablieren.

Das moralische *telos* besteht zum einen in der sittlichen Selbstvervollkommnung, zum anderen aber in der Realisierung der objektiven Menschheit, d.i. der in vollkommener Sittlichkeit lebenden Gemeinschaft der Menschen. Der Ethik-Konzeption Stifters ist insofern eine politische Schlagrichtung eingeschrieben. Um dem moralischen *telos* im Handeln zu

entsprechen, hat das ethische Subjekt in seinem Status als Staatsbürger, also als handelndes und ko-konstituierendes Mitglied der sozialen Ordnung, die Pflicht, die soziale Ordnung um jeden Preis aufrechtzuerhalten sowie sie ihrer Vervollkommnung in sanfter und vernünftiger Weise zuzuführen. Dies schließt das Einwirken auf andere Subjekte in ethisch-pädagogischer Intention konstitutiv mit ein. Der unter diesem Aspekt von Macht im Sinne Foucaults als ethisch-politisches Subjekt zu bezeichnende Mensch ist, Stifter zufolge, sittlich dazu aufgefordert, zu jedem Zeitpunkt, vor allem aber, wenn es unbedingt notwendig ist, um von dem Ideal der Sittlichkeit divergierende Subjekte einer Besserung zu unterziehen oder diese in ihrer Schlechtigkeit hintan zu halten, seine ethische Haltung zu beweisen und in Tat und Willen zum (wahrnehmbaren) Ausdruck zu bringen. Das ethisch-politische Subjekt Stifters erfüllt damit die Marchart'schen Minimalbedingungen für Politik: Die ethische Selbst-Verfertigung des sich als moralisch konstituierenden Subjekts zielt auf Exemplifikation des als universell angesetzten *ethos* – Sittlichkeit – in der eigenen Person durch Praxis ab, wobei diese Exemplifikationstätigkeit auf Universalisierung und Etablierung eines Kollektivsubjekts abstellt – die Realisierung der objektiven Menschheit. Das Ideal der Sittlichkeit, entsprechend welchem die Machtverhältnisse der sozialen Ordnung des Staates zu organisieren sind, muss sich „in einem entsprechenden *Ethos*“<sup>230</sup> der Subjekte „sedimentär niederschlagen“<sup>231</sup>.

Stifters Ethik lehnt zwar vordergründig einen Antagonismus im Sinne von offenem Konflikt ab, anerkennt jedoch die Notwendigkeit von Parteilichkeit sowie antagonistischen Taktiken und Strategien unter dem Deckmantel (paternalistisch-)pädagogischer Interaktionsformen, welche als Bedingung für die Herstellung der als allgemeines Ziel veranschlagten Sittlichkeit und damit selbst wiederum als sittliches Handeln gelten. In seinem ethischen Pädagogik-Konzept versucht Stifter, mit Mouffe gesprochen, die Kontingenz des potenziell jederzeit wie allseits durchbrechenden Antagonismus in einen regulierten wie regulierenden Agonismus<sup>232</sup> zu überführen und auf diese Weise zu bändigen. Diesen Agonismus

---

<sup>230</sup> Marchart 2019, S. 347.

<sup>231</sup> Ebd.

<sup>232</sup> Mouffe definiert Agonismus wie folgt: „*Antagonismus* ist ein Kampf unter Feinen, während *Agonismus* einen Kampf unter Gegnern darstellt.“ (Mouffe 2018, S. 104) Um Antagonismus in einen Agonismus zu transformieren, „müssen Kanäle bereitgestellt werden, durch die hindurch kollektive Leidenschaften Ausdruck in Bezug auf Themen finden können, die genug Identifikationsmöglichkeiten offenlassen, ohne den Opponenten als einen Feind zu konstruieren, sondern eben als einen Gegner.“ (Ebd.) Antagonismus wird durch Institutionalisierung einem Prozess der gezielten Sedimentation ausgesetzt und in geregelte Bahnen gelenkt, um schließlich als Antagonismus sein Gefährdungspotential der etablierten sozialen Ordnung gegenüber zu verlieren. Vgl hierzu auch die Überlegungen von Marchart zu einer *Agonalität* bei Foucault: „Wir haben es folglich mit der Sublimierung eines unregulierten Antagonismus zu einem regelgeleiteten *agon* zu tun. [...] Der soziale und politische *agon* wird in das Subjekt gleichsam hineingefaltet oder – je nach Perspektive – aus dem Subjekt herausgefaltet. Entlang dieser Achse der Agonalität scheint es möglich – so muss der späte Foucault verstanden werden –, Subjektivität und

stellt die staatlich institutionalisierte Sittlichkeit dar. Denn die oberste Maxime des Staates sowie eines jeden Staatsbürgers ist die Herstellung und Aufrechterhaltung des Gefühls der Sicherheit.

In dem Begriff des Sicherheitsgefühls überkreuzen und bündeln sich die beiden Modi der ethischen Unterwerfungsweise von Stifterns Ethik. Der Moralcode ist für Stifter göttliches Gesetz, insofern Sittlichkeit die zu erfüllende und auf Erfüllung drängende Struktur allen Seins darstellt. Sittlichkeit ist für Stifter Gottes Gebot – im Sinne des Sittengesetzes – als auch dessen Geschenk – im Sinne des Vermögens einer Sittlichkeit durch Vernunft – an die Menschen. Den Anforderungen der Sittlichkeit zu genügen, bezeichnet das höchste Gesetz der Menschen und transzendiert das ontische Sein. Auf der anderen Seite muss das ethische Subjekt sich auch dem ontischen Rechtsgesetz unterwerfen, um sich moralisch konstituieren zu können. Denn das Rechtsgesetz wird zum einen von Stifter als der Vernunft und damit dem Willen, der Sittlichkeit zu genügen, entspringend aufgefasst. Zum anderen verkörpert es im ontischen die Sittlichkeit selbst, so dem Rechtsgesetz die oberste ontische Maxime der Wahrung des Gefühls der Sicherheit als *telos* und Existenzbedingung eingeschrieben ist. Unter diesem Gesichtspunkt zeigen sich nun die ontologische Bedingung des sittlichen Menschen – die ‚göttliche‘ Ordnung der Sittlichkeit – und ontische Faktizität des sozialen Seins in einem wechselseitigen Vermittlungsverhältnis stehend, oder anders formuliert: Das ontische Sein kontaminiert die, im Kern als unabdingbar wie unweigerlich konzipierte, ontologische Daseinsberechtigung des Menschen, seine Pflicht zur Vervollkommnung in und durch Sittlichkeit. Denn wie Stifter immer wieder zu konstatieren sich bemüht fühlt, überschreibt das im Rechtsgesetz sich verwirklichende moralische *telos*, unmittelbar Sicherheit im Gefühl des Volkskollektivs zu gewährleisten, lokal und temporal das transzendente Gebot zur unbedingten Realisierung der Sittlichkeit. Das als falsch oder überholt erkannte Rechtsgesetz muss, egal wie falsch es auch sein mag, befolgt werden, bis es durch eine klar geregelte juristische Praxis zur Disposition gestellt werden kann. Diese juristische Praxis wird selbst wiederum als ethische konzipiert, so sie durch Sanftheit, Rechtschaffenheit, Regeltheit, Maß und vor allem: durch das Verbot von Plötzlichkeit, sprich entsprechend dem Gebot der Folgerichtigkeit (analog zum Charakter des ethischen Subjekts) charakterisiert wird. In diesem Sinne nennt Stifter das Rechtsgesetz selbst sogar ‚heilig‘, sei es auch noch so fehler- oder mangelhaft. Diese im Ontischen verankerte Möglichkeit der lokalen wie temporalen Bedingtheit des ontologisch als eigentlich unbeding

---

soziale Objektivität in einem Kontinuum zu verorten, und sei es das Kontinuum eines Möbius-Bandes.“ (Marchart 2023b, S. 254)

wie unbedingbar gedachten Sittlichkeitsgebots – die Realisierung der objektiven Menschheit in Sittlichkeit – steht ganz im Lichte der Kontingenzbewältigungsversuche Stifters und schränkt das politische Potential des ethischen Subjekts zu einem gewissen Grad ein. Die Ethik Stifters wird auf diese Weise von einem ideologischen Moment<sup>233</sup> heimgesucht, als sie unter dem genannten Gesichtspunkt auf einer Struktur der möglichen Verschleierung der Kontingenz des sozialen Seins taktisch wie strategisch aufrucht.<sup>234</sup> Dies ist nun der springende Punkt, an welchem, wie wir sehen werden, Stifter in *Witiko* seine Konzeption eines ethisch-politischen Subjekt Modifikationen unterwerfen wird. Daher wird an dieser Stelle der 1. Teil der vorliegenden Untersuchung abgeschlossen, um nun im 2. Teil der Ausprägung und den Modifikationen der Stifter'schen Ethik im Roman *Witiko* im Zuge einer darin zum Ausdruck kommenden Poetologie des ethisch-politischen Subjekts nachzuspüren.

---

<sup>233</sup> Marchart konzipiert im Rekurs auf Überlegungen Leforts *Ideologie* als spezifische „diskursive Aktualisierung der imaginären Dimension [von Gesellschaft; Anm. MS] als solcher“ (Marchart 2019, S. 145). Die Funktionslogik einer ideologischen Aktualisierung der imaginären Dimension von Gesellschaft besteht in der Verleugnung von Kontingenz. Ideologie erzeugt einen Verblendungszusammenhang, insofern die von ihr affizierte Gesellschaft sich selbst als nicht kontingent repräsentiert und auf diese Weise ihre eigene Verfassung naturalisiert. (Vgl. ebd., S. 143-146, 335-336)

<sup>234</sup> Ich möchte nicht behaupten, dass Stifters Ethik, im Sinne Marcharts, ansonsten frei von ideologischen Momenten wäre; eine solche Behauptung würde sich nur allzu schnell und leicht als unhaltbar erweisen. Allein schon, weil Stifters gesamte Ethik auf der Annahme der Existenz eines als transzendent gedachten göttlichen Wesens fußt. Mir geht es hier allerdings nicht um Ideologie insgesamt, sondern um das im Falle des als fehlerhaft erkannten Rechtsgesetzes plötzlich auftretende Gebot des, trotz der Erkenntnis und dem Wissen ob der Kontingenz besagten Rechtsgesetzes, bis auf weiteres unbedingten Gehorsams diesem gegenüber – so als ob es ‚heilig‘ und eben nicht kontingent und damit sittlich falsch wäre. Dieser Mechanismus zur Bändigung potentieller Krisen verhindert revolutionäre Kräfte total – wie Stifter überhaupt absolut negativ dem Konzept der Revolution gegenübersteht – und damit auch die Möglichkeit von ein solches Moment sich zu Nutzen machenden politischen Taktiken.

## 2. Teil: Stifters Roman *Witiko* – Eine Poetologie des ethisch-politischen Subjekts

### 10) Witiko und der Herzog – Stifters Ethik des Souveräns

Die vorliegende Untersuchung von Stifters Roman *Witiko* richtet das Hauptaugenmerk auf das dritte Kapitel des ersten Buches mit dem Titel *Es war ein großer Saal*, vornehmlich aber auf die Konstellation der Herzogswahl und die diese umgebenden Konstellationen. Zunächst aber soll die Ausgangssituation dieses Kapitels einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Der im Sterben liegende Herzog Soběslaw lässt nach Witiko, dem Titelhelden des Romans, schicken und ihn an sein Bett bringen. Daraufhin beginnt der Herzog folgende Rede:

„Witiko,“ sagte der Herzog, „du bist in dem Zuge, den wir mit dem Könige Konrad nach Sachsen thaten, klug gewesen, du gehörst keinem Vornehmen meines Reiches an, du blickest ehrlich, und wirst mich nicht verrathen. Nimm das beste Pferd, welches in der Burg ist, verwahre dich wohl gegen die Kälte, und reite nach Prag. Dort halten sie auf dem Wyšehrad Versammlungen, und berathen, was nach meinem Tode sein wird. Ergründe, was sie sagen, und vorhaben, und bringe mir die genaue Nachricht zurück. Ich werde dir ein goldenes Kreuzlein mitgeben, das zeige dem Bischofe Silvester, der wird dir in deinem Werke an die Hand gehen. Du hast dich zu denen gesellt, die hier um mich sind, du wirst meinen Auftrag vollführen. (W 99)

Der Herzog beauftragt Witiko mit der Funktion, der Versammlung der Hohen und Edlen des Landes als Zeuge beizuwohnen und dem Herzog von dieser Botschaft zu bringen. Dabei erwähnt der Herzog, wie in seiner Ansprache Witikos deutlich wird, nicht zufällig Witiko aus. Er begründet seine Entscheidung mit der Auflistung von Tugenden. Dabei charakterisiert er Witiko zum einen als klug in Kriegssachen, oder im ethischen Vokabular Stifters, welches im vorangegangenen Abschnitt der vorliegenden Untersuchung nachgezeichnet worden ist, als geistig flexibel und sittlich den Anforderungen nach dergestalt gebildet, um in unsicheren praktischen Situationen adäquat handeln und Ordnung (wieder)herzustellen zu können. Weiter meint er, dass Witiko ehrlich blickt, wodurch er auf Aufrichtigkeit und Treue Witikos schließt. Der Herzog stellt damit in der Rede vom ehrlichen Blick Witikos auf das in Haltung und Verhalten Witikos sich konstituierende und wahrnehmbar werdende *ethos* an. Ausschlaggebend für die Entscheidung des Herzogs, Witiko nach Prag zu schicken, ist demnach nicht bloß das Wissen über in Vergangenheit bewiesene sittliche Handlungen, sondern auch das moralische Wesen Witikos. Oder wie Stifter in Bezug auf den Charakter und die Tugenden eines eine politische Funktion einnehmenden Subjekts meint: In der Charakterisierung Witikos durch den

Herzog kommen in der Person von jenem „eine anerkannte und begründete Rechtschaffenheit, ein einfacher klarer Verstand, eine männliche Mäßigung, und ein wohlgeordneter geregelter Lebenslauf“<sup>235</sup> (PB 119) zum Ausdruck. Die Folgerichtigkeit des Charakters Witikos deutet der Herzog überdies an durch die grammatisch als logisch-kausalen Schluss markierte prognostische Feststellung: „du blickest ehrlich, und wirst mich nicht verrathen.“ (W 99)

Aber der Herzog gibt Witiko auch zu erkennen, dass die Wahl zum Boten auf ihn nicht allein deswegen gefallen ist, weil Witiko seine sittliche Verfasstheit in Vergangenheit durch Handlung bewiesen und gegenwärtig durch Haltung zeigt – also aufgrund seiner anerkannten und begründeten Rechtschaffenheit –; die Wahl Witikos trägt auch ein taktisches Moment in sich, denn für den Herzog ist es wesentlich, dass Witiko keinem Vornehmen seines Reiches angehört, wie er explizit macht. Diese relativ neutrale Stellung sowie die niedrigadelige Position in der Herrschaftshierarchie des Landes machen in den Augen des Herzogs Witiko zum geeigneten Subjekt und damit Mittel seines Zweckes.

Indem der Herzog Witiko dies kundtut, zeigt er selbst in der Rede über das *ethos* Witikos sein eigenes ethisches Selbstverhältnis an. Er verweist implizit auf seine eigene Klugheit in politischen Angelegenheiten wie auch auf sein Vermögen, der hereinbrechenden Kontingenz der sozialen Ordnung adäquat zu antworten und also die rechten Mittel zu ihrer Bändigung zu wählen. Denn die Versammlung der Hohen und Edlen am Wyšehrad ist nicht rechtskonform, wie sich an späterer Stelle im Text zeigt, da die Frage, was nach dem Tode des Herzogs zu tun sei, bereits zu Lebzeiten des Herzogs entschieden worden ist durch ebendiesen: Sein Sohn Wladislaw wurde offiziell als sein Nachfolger festgesetzt.<sup>236</sup> Aber zurück zur ethischen Selbst-Anzeige des Herzogs: So der Herzog als Souverän des Landes alle Rechtsgewalt in sich vereinigt, wäre eine Rechtfertigung seiner Entscheidung in Bezug auf Witiko diesem gegenüber nicht notwendig, er könnte Witiko einfach einen Befehl erteilen. Doch indem er seinem Befehl eine Rechtfertigung in Form einer Liste der Gründe seiner Personenwahl vorausschickt und diese Rechtfertigung mit der, sich als logisch-kausal gerierenden, Feststellung abschließt: „und du wirst mich nicht verrathen“, bringt der Herzog sein eigenes ethisches Selbst-Verhältnis zum Ausdruck.

Er zeigt nicht nur, dass er an die Sittlichkeit Witikos glaubt, sondern auch, dass wahre Sittlichkeit sich in Haltung materialisiert und ein unsittlicher Mensch keine solche Haltung in der eigenen Person zur Darstellung bringen kann. Der Herzog bringt damit die Annahme zur

---

<sup>235</sup> Hinsichtlich Unterstreichungen in Zitaten Stifters sei noch einmal auf die Bemerkung in Fußnote 107 verwiesen.

<sup>236</sup> Vgl. W 131.

Sprache, dass ethische Wahrhaftigkeit nicht vorgetäuscht werden kann. In diesem Akt des Herzogs kommt es auf diese Weise wiederum zur Anzeige von dessen eigener Wahrhaftigkeit. Und zwar, dass er um die Pflicht der ethischen Verfasstheit des souveränen Subjekts in einer gegebenen sozialen Ordnung weiß und dieser nachzukommen sich auch verpflichtet fühlt.

In dieser Textstelle kommt Stifters Konzeption des ethischen Souveräns zu tragen, welches im vorigen Kapitel der vorliegenden Untersuchung im Bild des Lokalpolitikers zumindest schon angeschnitten worden ist. Stifter konstatiert in *Der Staat*, „daß in absoluten Staaten von der Weisheit und Güte des Regenten, und von der Geschicklichkeit, seine Räte zu wählen, nicht nur Vieles, sondern Alles und Jedes abhängt.“ (PB 34) Unter einem absoluten Staat versteht Stifter alle diejenigen Regierungsformen von monarchistischer politischer Ordnung, die von einem Souverän, das in einem einzelnen Subjekt seine Verkörperung findet, regiert werden.<sup>237</sup> Der Souverän muss Weisheit und Güte, sprich Vernünftigkeit des Geistes und Stärke des Herzens besitzen und stets beweisen, um ein moralisch gutes Souveränitäts-Subjekt zu sein, da für Stifter das Ganze der sozialen Ordnung sittlich, und auf diese Weise existenziell, von der individuellen Leitung des Ganzen durch den Souverän abhängt. Aber der Souverän muss auch Geschicklichkeit an den Tag legen in der Wahl seiner Räte, denn selbst, wie Stifter meint, wenn der Souverän stets „aufrichtig das Beste aller anstrebt, so ist es oft nicht möglich, sich genau von der Lage der Dinge im Staate zu unterrichten, da die Räte oft diese Lage unrecht berichten, oder sie selber nicht genugsam in Erfahrung bringen können.“ (PB 33) Stifter zeigt sich in dieser Überlegung nicht nur als gouvernementaler Denker, sondern auch als Denker des Vorraums der Macht im Sinne Carl Schmitts.

Schmitt konstatiert in *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber* in Bezug auf die über die soziale Ordnung Herrschaft ausübende Subjektposition:

Vor jedem Raum direkter Macht bildet sich ein Vorraum indirekter Einflüsse und Gewalten, ein Zugang zum Ohr, ein Korridor zur Seele des Machthabers. Es gibt keine menschliche Macht ohne diesen Vorraum und ohne diesen Korridor.<sup>238</sup>

Die Fähigkeit zur Machtausübung<sup>239</sup> – in Foucault'schen Termini: zur subjektkonstituierenden Einwirkung auf andere – des Souveräns wird aufgrund praktischer Notwendigkeit der

---

<sup>237</sup> Vgl. PB 32.

<sup>238</sup> Carl Schmitt (2017): *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, dritte, korrigierte Auflage, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 22-23.

<sup>239</sup> Macht heißt für Schmitt hier im Allgemeinen die Möglichkeit zur Einwirkung auf andere, was diesem Terminus eine ähnliche Färbung gibt, wie sie der Foucault'sche aufweist. Denn Macht ist nicht nur Gewalt und Zwang und sie ist nicht absolut, sprich sie weist unhintergebar die Eigenschaft der ontischen Bedingtheit auf, so schreibt Schmitt: „Kurz: der Konsens bewirkt die Macht, das ist richtig, aber die Macht bewirkt auch den Konsens und keineswegs in allen Fällen einen unvernünftigen oder unmoralischen Konsens.“ (Schmitt 2017, S. 15) Verwendet

Delegation von Kompetenzen und Aufgaben durch dessen unmittelbare wie mittelbare institutionelle Umgebung beschränkt. Der Subjektposition des Herrschaftsausübenden ist Schmitt zufolge von Grund auf eine „innere Dialektik von Macht und Ohnmacht“<sup>240</sup> eingeschrieben. Auch Stifter geht gewissermaßen von so einer Dialektik aus, wenn er vermerkt, dass, je größer und (gesellschaftlich-ökonomisch) komplexer ein zu regierender Staat ist, desto unübersichtlicher ein solcher sich zeigt und desto vermittelter deswegen die Regierung des Staates organisiert sein muss.<sup>241</sup> Indem der Herzog das taktische Moment seiner Wahl Witikos zum Boten – „du gehörst keinem Vornehmen meines Reiches an“ (W 99) – Witiko gegenüber offenlegt, bewirkt er zweierlei. Einerseits bringt er das Bewusstsein ob der Notwendigkeit, Geschicklichkeit in der Auswahl seiner Räte zu beweisen, sowie die Angewiesenheit auf andere in seiner Machtausübung zum Ausdruck, andererseits zeigt er darüber Witiko gegenüber an, dass er nicht nur ein guter Souverän ist, sondern auch weiß, was einen guten Souverän ausmacht, – wie also ein moralisch gutes Souveränitäts-Subjekt ethisch richtig (selbst-)verfertigt sein muss. Wenn er Witiko „ehrlich“ nennt, so verweist er performativ durch die dieser Aussage vorangegangene Offenlegung des taktischen Moments seiner Wahl auf seine eigene Ehrlichkeit und inszeniert auf diese Weise seine eigene ethische Wahrhaftigkeit.

Das Anzeigen der Wahrhaftigkeit der eigenen ethischen Verfasstheit durch den Herzog intensiviert die Komplexität der Stifter'schen Konzeption der interdependenten Vermittlung von Sittlichkeit im Innen des Subjekts und Sittlichkeit im Außen der sozialen Ordnung. Nicht nur faltet sich das moralische Ideal der Sittlichkeit vom Innen ins Außen wie *vice versa* in Form des wechselfältig vermittelten Verhältnisses von Besonderem des individuellen Subjekts und von Allgemeinem der sozialen Ordnung; der Souverän als vermittelndes Glied zwischen dem Ganzen der sozialen Ordnung und allen Einzelnen der ethischen Subjekte tritt als weitere Faltung der ethischen Ordnung der Sittlichkeit hinzu. Das moralisch rechte souveräne Subjekt entfaltet notwendig in seinem Status als individuelles ethisch formiertes Subjekt exemplifizierende, sprich universalisierende Funktion. Eine auf Universalisierung der eigenen Position strebende Wirkung ist zwar einem jeden ethischen Subjekt als solchem *qua* moralischem *telos* eingeschrieben, doch weist der Fall des Subjektes der staatlichen Souveränität gegenüber dem ‚normalen‘ ethischen Subjekt eine Differenz auf, die zwar auf den

---

man als Folie der Betrachtung Foucaults Macht- und Subjektkonzeption, kann für Schmitts Machtbegriff festgestellt werden, dass in diesem Macht und Subjektconstitution als wesentlich in wechselfältiger Vermittlung stehend betrachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich die Überlegungen zum Vorraum der Macht von Schmitt problemlos in das Konzept der Gouvernementalität Foucaults integrieren.

<sup>240</sup> Schmitt 2017, S. 20.

<sup>241</sup> Vgl. PB 33-34.

ersten Blick bloß als Nuance erscheinen mag, jedoch den Unterschied ums Ganze darstellt. Denn der Souverän ist in seiner ethischen Subjektposition für Stifter sowohl individuelles als auch das die Allgemeinheit der Subjekte des Staates repräsentierendes Subjekt. Alles hängt von ihm ab. Er muss die Ordnung der Sittlichkeit sowohl in ihrer Partikularität als individuelles Subjekt als auch in ihrer Ganzheit als im Ganzen der sozialen Ordnung verwirklichtes bzw. zu verwirklichendes Ideal repräsentieren. Und in dieser Repräsentationsfunktion hat der Souverän auch die Pflicht, die Staatsbürger als rechte ethische Subjekte heranzubilden – die soziale Subjektposition des Souveräns hat für Stifter damit auch einen pädagogischen Auftrag. Und um diesem nachzukommen, muss er auch selbst dementsprechend ethisch formiert sein und dies permanent in Handlung zeigen, welche sich aufgrund seiner Position stets als machtförmige Formierung der Handlungen aller Staatsbürger erweist.

Wenden wir uns wieder der Rede des Herzogs zu. Die Auflistung der Gründe, warum seine Wahl für die Funktion des Boten auf Witiko fällt, ist nicht nur als Rechtfertigung des eigenen Handelns lesbar; in der Rede des Herzogs kann auch das Moment des Sprechakts des Erklärens ausgemacht werden. Die Kunst des Pädagogen ist Rancière zufolge „die Kunst der Distanz“<sup>242</sup>, derjenigen Distanz nämlich, die „zwischen dem gelehrten Gegenstand und dem zu behelnden Subjekt“<sup>243</sup> vom Pädagogen als solche erkannt und damit gesetzt wird. Erklärung und Befehl zeigen sich in Rancières Analyse des pädagogischen Verhältnisses als miteinander untrennbar verknüpft, das pädagogische Verhältnis stellt immer ein, im Sinne Foucaults, machtdurchtränktes und asymmetrisches dar. Denn der Pädagoge hat die Macht und das Privileg, festzustellen, und auf diese Weise festzusetzen, was Verstehen heißt, was verstanden werden muss und wann verstanden worden ist.<sup>244</sup> Im Falle der Rede des Herzogs fallen nun gelehrter Gegenstand – hier: Funktion und Rolle des sittlichen Subjekts – und zu behelndes Subjekt zusammen. Der Herzog erklärt Witiko, warum gerade er auszuwählen ist für die Rolle des Boten für den Herzog. Dabei erklärt der Herzog Witiko, inwiefern dieser sittlich ist, und auch, warum er nicht nur Treue zu beweisen hat, sondern solche auch unhintergebar beweisen wird. Witiko wird so vom Herzog gezeigt, wer er ist und was er nun für den Herzog zu sein hat, welche Rolle und welche Haltung ihm in seiner Beziehung zu dem Souverän – welcher die Sittlichkeit herstellt, aufrechterhält und verkörpert – rechtens eignet – im doppelten Stifter’schen Sinne von *das Rechte*, d.i. das einem vernünftigen Zweck Angemessene, und *von*

---

<sup>242</sup> Jacques Rancière (1987): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, Wien: Passagen Verlag, S. 15.

<sup>243</sup> Ebd.

<sup>244</sup> Vgl. ebd., S. 14-18.

*Rechts wegen*, d.i. aufgrund des in Vernunft gegründeten Rechtsgesetzes. Witiko hat, so wird ihm vom Herzog angezeigt, dieses ihm pädagogisch vermittelte Wissen anzunehmen und sich entsprechend des darin implizierten Machtverhältnisses als Subjekt zu konstituieren, sofern Witiko sich weiterhin als moralisches Subjekt wissen will. Die Rede des Herzogs steckt Witikos Handlungsspielraum ab, appelliert an dessen moralische Konstitution, womit er auch die Freiwilligkeit Witikos anzustacheln bzw. überhaupt hervorzubringen sucht. Der Herzog versucht also ein hegemoniales Verhältnis zwischen sich und Witiko zu stiften, in welchem der von ihm ausgeübte Zwang sich als Konsens aufseiten Witikos zu organisieren beginnt. Die Rede des Herzogs kann in ihrer Machtwirkung daher in den Worten Foucaults als explizites „auf Handeln gerichtetes Handeln“<sup>245</sup> bezeichnet werden.

Der Versuch, Witiko an das ihm eigene *ethos* zu binden durch Erklärung desselben – sprich durch machtförmige Einwirkung auf die Subjektkonstitution im Modus des pädagogischen Verhältnisses, welches der Souverän für Stifter *qua* dessen Funktion von Führung und Leitung der Menschheit hin zu ihrer objektiven Vervollkommnung herzustellen vermag –, drückt sich im ersten Satz der herzoglichen Rede aus und auch im letzten; denn der Herzog meint am Schluss seiner Ansprache: „Du hast dich zu denen gesellt, die hier um mich sind, du wirst meinen Auftrag vollführen.“ (W 99) Er wiederholt damit die Anfangsgeste der prognostischen Feststellung der Treue und Pflichtbewusstheit Witikos durch die Erklärung von dessen *ethos* infolge vollzogener Handlungen und des darin angezeigten ethischen Selbstverhältnisses. Die Prognose des Herzogs ist, allein schon wegen seines Souveränitätsstatus, immer auch als Befehl aufzufassen; er befiehlt Witiko, dessen eigenem *ethos* zu entsprechen, dieses *ethos* weist der Herzog Witiko gegenüber dabei auch als von ihm als solches erkannt aus und gibt Witiko im Modus der Pädagogik wiederum auf, dieses vom Herzog in Witiko erkannte *ethos* selbst als solches zu verstehen. Witiko hat sich im Namen des Herzogs an das von ihm in der Vergangenheit bewiesene ethische Selbstverhältnis weiterhin zu binden, und dies unbedingt.

Die doppelte ethische Anrufung von Witiko als moralisches Subjekt zeigt sich als die Totalität des Befehls begründende wie abschließende Klammer. Um ihre Struktur noch einmal kurzgefasst darzustellen: Witiko wird im Namen der Sittlichkeit vom Herzog zunächst als ethisch verfertigtes Subjekt angerufen. Dann erklärt der Herzog ihm den materiellen Inhalt des Befehls, der in dieser Hinsicht sich als dasjenige Verhaltensmuster darstellt, mit dem vom Zeitpunkt des Befehls an die ethische Selbst-Praxis Witikos Identität anstreben soll Und zum

---

<sup>245</sup> Foucault 1982, S. 257.

Abschluss wird Witiko ein weiteres Mal vom Herzog in denselben Subjektstatus wie zu Beginn von dessen Rede gerufen, um gleichsam die formelle Seite seines Rechtsspruches zu konsolidieren und diesen in Witiko nachhaltig zu installieren bzw. dessen Subjektstatus als moralisches – und also Witikos ‚freien‘ Willen – existenziell an das nun gesprochene Rechtswort des Herzogs zu knüpfen und damit in Witiko den Willen zur Befehlsbefolgung als ‚freien‘ zu organisieren. Nicht nur aufgrund der sich im Wort des Herzogs als Souverän des Landes unmittelbar entfaltenden, von Stifter als unbedingt aufzufassenden, Rechtsgewalt hat Witiko also den an ihn gerichteten Befehl auszuführen. Sondern es ist vor allem auch der in diesem mitschwingende moralische Appell – und das darin implizierte auf den ethischen Subjektivierungsmodus abzielende Machtverhältnis –, dass Witiko die Folgerichtigkeit seines sittlich verfassten Charakters unter Beweis zu stellen und in Verhalten und Haltung sichtbaren Ausdruck zu verleihen hat, der der Bindekraft des Wortes des Herzogs zur moralisch-normativen – in Stifters Worten: göttlich sittliche – Legitimationsgrundlage dient. In dieser Aufforderung zu Konsistenz und Konsequenz im durch fortwährende Selbsteinwirkung ethisch verfertigten Selbstverhältnis liegt dasjenige Moment, in welchem der Herzog seinen Befehl der rein ontischen Ordnung als von einer höheren kommend zu entheben sucht und damit als transzendental markiert, und inszeniert auf diese Weise seinen Befehl gleichsam als eine ontologische Notwendigkeit für Witiko in dessen Status als zur Sittlichkeit strebender moralischer Mensch.

## **11) Ethische Wahrhaftigkeit um jeden Preis – Das ethisch-politische Subjekt und die *parrhesia***

Wie sich gezeigt hat, erzeugt diese das Kapitel *Es war ein großer Saal* einleitende Szene nahezu unmittelbar eine enorme Gravität. Es drängt sich der Anschein auf, als ob Witiko kein anderer Handlungsspielraum übrigbleibt, als der ihm vom Herzog genau vorgezeichnete, und dass Witiko diesen auch zu wollen hat. Verfolgt man diese Szene aber weiter, transformiert sie sich abrupt in eine potentiell höchst explosive und prekäre Situation. So heißt es direkt an die Rede des Herzogs anschließend im Text:

„Hoher Herr,“ entgegnete Witiko, „wenn ich dir die wahre Nachricht zurückbringe, wirst du dann gegen die deines Landes, die dir zuwider handeln, feindlich verfahren?“

„Nein, mein junger Reitersmann,“ erwiderte der Herzog, „ich werde nur wissen, was es ist, und werde dann sterben.“

„So werde ich gehen, und werde dir die rechte Botschaft bringen,“ antwortete Witiko. (W 99)

Witiko „entgegnet[]“ (W 99) dem Befehl des Herzogs mit einer Frage. Er schiebt für die Dauer dieser kurzen Wechselrede das Anzeigen seiner Haltung in Bezug auf den herzoglichen Befehl auf. Die Motive des Befehls und damit des Herzogs selbst werden auf diese Weise von Witiko einer Überprüfung unterzogen. Und indem Witiko den Herzog einer moralischen Prüfung aussetzt, setzt er performativ das bis zu diesem Zeitpunkt statthabende hierarchische Gefälle zwischen ihm und dem Herzog bis zu einem gewissen Grad aus. Die unmittelbare Herrschaftsgewalt, welche im Herzog als Souverän verkörpert wird, findet ihre sie ins Ungewisse aufschiebende Suspendierung in der Frage Witikos, so diese die Kontingenz der Machtposition des Herzogs augenblicklich ins Sichtbare zerrt und (wieder) erfahrbar macht.

Unter dem Gesichtspunkt der im vorangegangenen 1. Teil herausgearbeiteten Ethik Stifters wird an diesem Punkt im Text plötzlich ein Paradoxon der Stifter'schen Ethik deutlich. Es sei hier, um es in Erinnerung zu rufen, in Kurzfassung noch einmal wiederholt: Das vernünftige Abwägen von Situationen im Sinne des Abgleichens dieser mit dem Ideal der Sittlichkeit sowie das Abhängigmachen der eigenen Handlungen von ihrer sittlichen Adäquatheit und Notwendigkeit ist für Stifter ein sich jederzeit an das ethische Subjekt richtendes Gebot. Mehr noch, ein solches Gebot drängt sich, ist das Subjekt wahrhaftig ethisch formiert, von selbst in Gestalt von dessen Gewissen dem ethischen Subjekt auf. Dieses moralische Gebot wird von Stifter jedoch einer grundsätzlichen Bedingung unterworfen: Wie schon gezeigt worden ist, hat das sich als sittlich konstituierend-konstituierte Subjekt die unhintergehbare Pflicht, sich dem ontischen Rechtsgesetz zu unterwerfen, da dieses Stifter zufolge „das unantastbarste Gesetz der Vernunft, [...] das höchste Klugheitsgesetz“ (PB 313) darstellt. Das Rechtsgesetz hat die Funktion, das Gefühl der Sicherheit im Volk herzustellen und zu sichern, und dieses Gefühl ist für die Realisierung der objektiven Menschheit im ‚göttlichen‘ Ideal der Sittlichkeit unbedingt notwendig. Es ist geradezu die Minimalbedingung, um Herstellung wie Aufrechterhaltung von Sittlichkeit zu garantieren. Insofern ein jeder gegebene sittlich formierte Staat für Stifter die Menschheit in ihrer sittlichen Ordnung zu repräsentieren und dadurch als solche auch hervorzubringen die Aufgabe hat, wird das ontische Rechtsgesetz im Innersten von seiner ontologischen Existenzbedingung wie Existenzbestimmung durchtränkt und erhält das Ontische transzendierenden Charakter, da es als Realisierung des Sittlichkeitsgebotes im Ontischen fungiert. Und dies gilt auch und vor allem in einem solchen Fall, wenn sich herausstellt, dass ein Rechtsgesetz in seiner spezifischen Verfasstheit den Ansprüchen der zeitgenössischen sozialen Herausforderungen nicht mehr genügt oder überhaupt mangelhaft bzw. falsch ist. Erkennt ein ethisches Subjekt infolge

vernünftiger Erwägung die Mangelhaftigkeit eines Rechtsgesetzes, dürfte es sich diesem streng genommen nicht mehr unterwerfen, weil das Rechtsgesetz sich als unvernünftig herausgestellt hat. Aber einem solchen Rechtsgesetz darf nicht ohne weiteres jegliche Gültigkeit abgesprochen werden, dies bedarf einer sittlich geregelten, institutionalisierten Vermittlung.<sup>246</sup> Daher überwiegt die in ihrer Ausrichtung auf Sittlichkeit universelle Gültigkeit beanspruchende Sicherheitsgarantie unmittelbar die Partikularität der lokalen Unvernünftigkeit des mangelhaften Rechtsgesetzes. Ein wenig verkürzend ausgedrückt: Vernünftig ist also, wer sich dem unvernünftigen Rechtsgesetz unterwirft, um die Sittlichkeit des Ganzen nicht zu gefährden.

Dieses Paradoxon des Rechtsgesetzes – absolute Gültigkeit als Vernunftgesetz trotz erkannter partikularer Unvernünftigkeit – wird durch Witikos Befragung der Motive hinter dem Befehl des Herzogs plötzlich ausdrücklich zur Disposition gestellt. Witiko beansprucht auf diese Weise für sich die Position, das Rechtsgesetz, welches im Herzog seine als absolut zu denkende Verkörperung findet, auf dessen Vernünftigkeit und so auf dessen Legitimität hin überprüfen zu können. Fanden sich Legalität und Legitimität des Rechtsgesetzes in den Schriften Stifters zu Politik, Bildung und Kunst im Namen der Sittlichkeit miteinander notwendig verknüpft, reißt Witikos Frage die in der Paradoxalität des Rechtsgesetzes gründende Kluft zwischen beiden auf. Und der springende Punkt hierbei ist: Witiko tut dies eben im Namen des Sittlichkeitsgebots der Sicherheit. Denn durch die Antwort des Herzogs, dass er, egal wie die Kunde ausfallen sollte, nichts zu unternehmen vorhabe, signalisiert er Witiko, dass er die soziale Ordnung durch kriegerische Handlungen zu stören nicht bereit ist. Mit Witikos erst daraufhin erfolgender Affirmation der Durchführung des herzoglichen Befehls, suggeriert dieser, dass er den Befehl nicht befolgen würde, führte der Herzog bei negativer Kunde Krieg im Schilde. Im Befehl des Herzogs liegt für Witiko das Schicksal der sozialen Ordnung und damit das Gefühl der Sicherheit im Ganzen des Volkes auf dem Spiel. Witiko macht das Gelingen des Befehls des Herzogs von seiner sittlichen Einschätzung abhängig und schreibt in der Folge der Souveränität des Herzogs eine ethisch-moralische Bedingtheit ein, im Sinne eines an die Moralmaxime der Sicherheit gebundenen konstitutives Selbstverhältnis für sittlich rechte Souveränität. Indem Witiko also eine Affirmation des herzoglichen Befehls zurückhält und wiederum an die ethische Selbstauskunft des Herzogs bindet, zeigt er dem Herzog gegenüber sein eigenes ethisches Selbstverhältnis an. Im Namen der Sicherheit stellt

---

<sup>246</sup> Vgl. PB 29.

Witiko die Möglichkeit seines Widersetzens in den Raum und gibt diese Praxis des Anzeigens einer potenziellen Widersetzung selbst als ethische zu verstehen.

Witikos Lage ist allerdings mitnichten eine ungefährdete. Denn dass der Herzog ohne Widerrede Witiko eine ehrliche Antwort auf dessen Frage zu geben bereit ist, verdeckt nun an dieser Stelle des Textes die hochbrisante Prekarität, in welche sich Witiko hier durch seine Frage tatsächlich begibt. Diese kommt erst retrospektiv klar zum Vorschein, wenn die das dritte Kapitel abschließende Szene einer Betrachtung unterzogen wird. Folgende Konstellation entfaltet sich dort: Der Herzog Soběslaw ist gestorben und sein Titel ist durch Wahl der führenden Adligen auf seinen Neffen Wladislaw übergegangen. Soběslaws Sohn Wladislaw – sowohl der Neffe als auch der Sohn heißen beide Wladislaw –, der zu Lebzeiten seines Vaters von diesem als sein Nachfolger offiziell auserkoren worden ist, ist nach Mähren ins Exil geflohen, um sich dort – wie sich im vierten Kapitel des *Witiko* zeigt – für den Krieg gegen den neuen Herzog vorzubereiten. Der Herzog Wladislaw lässt Witiko zu sich rufen und folgender Dialog findet statt:

„[...] Witiko, mein Oheim hat ein Auge auf dich gerichtet, ich will deßgleichen thun“  
„Hoher Herr,“ entgegnete Witiko, „ich bitte dich, daß du mich jetzt noch meiner Wege gehen lässest.“  
[...]  
„So sei es, wie es ist,“ entgegnete der Herzog. (W 160)

Nachdem der Herzog Witikos Bitte stattgegeben hat, meldet sich einer der engsten Vertrauten des Herzogs, der Sohn des Načerat – wie er im Text heißt –, zu Wort und meint in Bezug auf Witiko: „Er steht gegen dich auf, und sollte vielleicht festgehalten, und wenn er stärker schuldig ist, gestraft werden.“ (W 160) Woraufhin der Herzog meint: „Witiko, gehe deiner Wege. Ich befehle, daß ihn niemand beschimpft oder verletzt.“ (W 160) Ohne an dieser Stelle einer Analyse der ethischen Implikationen in der Serie an Interaktionen in der zitierten Passage vorzugreifen – welche weiter unten noch vorzunehmen ist –, kann hinsichtlich der Äußerung des Sohns des Načerat sowie des Befehls des Herzogs festgehalten werden, dass Gehorsamsverweigerung in Anbetracht eines herzoglichen Befehls unmittelbar lebensbedrohliche Konsequenzen in sich trägt. Dabei geht die Gefahr für Leib und Leben nicht vom Herzog allein aus, auch im Vorraum der Macht, um mit Schmitt zu sprechen, kann eine Befehlsverweigerung gegenüber dem Herzog punitive Konsequenzen entfalten. Und dies selbst dann, wenn der Souverän besagte Verweigerung zunächst legitimierend sanktioniert, wie an der Äußerung des Sohns des Načerat ersichtlich wird.

Hinsichtlich der am Ende des Kapitels im Text explizit als gefährlich markierten Lage Witikos zeigt sich die Interaktion zwischen Witiko und dem Herzog Soběslaw in ihrer tatsächlichen Brisanz. Indem er Befolgung oder Ablehnung des Befehls hinauszögert durch die Prüfung des Herzogs auf dessen Motive, begibt sich Witiko in Lebensgefahr. Es ist dies ein konzeptuelles Moment ethischer Selbstverfertigung, welches in Stifters Schriften zu Politik, Bildung und Kunst als solches nicht thematisch wird. Mehr noch: Während Stifter, wie mehrfach gezeigt, noch in der frühestens 1865 entstandenen Schrift *Aus meinem Amtsleben* festsetzt, dass „das unantastbarste Gesetz der Vernunft, das Rechtsgesetz“ (PB 313) als unerschütterlich zu gelten habe und daher unweigerlich zu befolgen sei, erschüttert Witiko ebendiese moralische Gesetzmäßigkeit, indem er die Personifikation des Rechtsgesetzes, den Herzog, im Zeichen der Moral auf den Prüfstand stellt. Der Anspruch auf die absolute Gültigkeit des Rechtsgesetzes wird so von Witiko temporär suspendiert und in seiner Kontingenz plötzlich erfahrbar. Aber dieses Erfahrbar-Machen der Kontingenz des Rechtsgesetzes ist hier verquickt mit der Konsequenz, dass Witiko sein Leben damit aufs Spiel setzt. Unter diesem Gesichtspunkt wird nun im Text in Witiko die von Foucault in antiken griechischen und römischen Texten analysierte Figur des *parrhesiastes* lesbar.

Die *parrhesia* ist Foucault zufolge die Redefreimütigkeit bzw. die Freimütigkeit zum Wahrsprechen unter spezifischen Bedingungen.<sup>247</sup> Foucault konstatiert diesbezüglich in *Diskurs und Wahrheit*:

[G]enauer gesagt, *parrhesia* ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern. Bei *parrhesia* gebraucht der Sprecher seine Freiheit und wählt Offenheit anstelle von Überredung, die Wahrheit anstelle von Falschheit oder Schweigen, das Risiko des Todes anstelle von Leben und Sicherheit, die Kritik anstelle von Schmeichelei, und die moralische Pflicht anstelle von Eigennutz und moralischer Gleichgültigkeit.<sup>248</sup>

Das parrhesiastische Wahrsprechen ist dabei, so Foucault in *Der Mut zur Wahrheit*, eine Tätigkeit, in der das parrhesiastische Subjekt die Wahrheit, im moralischen Sinne der Wahrhaftigkeit auch, über sich selbst ausspricht, indem Wahrheit einem anderen gesprochen wird. Es ist dies eine Tätigkeit zur ethischen Selbstformierung, die notwendigerweise Form annimmt als „Tätigkeit mit *einem* anderen, eine Praxis zu zweit“<sup>249</sup> und in welcher dieser

---

<sup>247</sup> Vgl. Michel Foucault (1996): *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien*, hg. v. Joseph Pearson, Berlin: Merve, S. 9-11.

<sup>248</sup> Ebd., S. 19.

<sup>249</sup> Foucault 2019b, S. 18.

„notwendig gegenwärtig[e]“<sup>250</sup> Andere Verfügungsgewalt über das Leben des Wahrsprechenden besitzt. Das eigene Leben wird zum Einsatzpunkt der ethischen Selbstverfertigung in der Konfrontation von Regierung des Selbst, des Anderen sowie durch den Anderen.<sup>251</sup> Der Begriff der *parrhesia* bildet auf diese Weise für Foucault einen Kreuzungspunkt folgender Achsen der Subjektivierung: „den Veridiktionsmodi, den Techniken der Gouvernamentalität und der Selbstpraktiken“<sup>252</sup>. Die Veridiktion als geregelte Diskurspraktik zur Herstellung wie Bestimmung des Spiels des Wahren und Falschen ist in ihrem Status als eine der drei Dimensionen der Erfahrung des Subjekts<sup>253</sup> mitunter auch als Verhaltensmatrize für das Subjekt als solches zu verstehen.<sup>254</sup> In einem asymmetrischen Regierungsverhältnis und unter konstitutivem Bezug auf dieses erzeugt das wahrsprechende Subjekt sich als solches wie auch als moralisch wahrhaftiges für sich und den Anderen, dessen Herrschaft es unterworfen ist.

Witiko praktiziert angesichts der Verfügungsgewalt des Herzogs über sein Leben diesem gegenüber das parrhesiastische Wahrsprechen. Durch das Hinterfragen der Motivgrundlage des herzoglichen Befehls impliziert Witiko zunächst die Fragwürdigkeit der Legitimität desselben. Und indem er dann auf die Antwort des Herzogs die Ausführung des Befehls affirmiert, macht er die Möglichkeit der Illegitimität des Befehls bei andersliegender Motivlage, sprich bei Kriessintention des Herzogs, explizit. Witiko gibt dem Herzog durch seine auf den Ausspruch des Befehls folgende wortwörtliche Widerrede – da Witiko eben nicht sofort seinen affirmativen Willen bezeugt – zu verstehen, dass dieser sich potentiell moralisch falsch verhält, dass sogar dem Befehl an sich schon die Möglichkeit der, im Stifter’schen Vokabular, Unsittlichkeit inhäriert.

Die angezeigte Freiheit, wahrsprechen zu können, durch Witikos Widerrede, stellt jedoch mitnichten eine selbstverständliche dar. Die Figur der *parrhesia* taucht Foucault zufolge in der antiken Literatur auch häufig in Form des von ihm sogenannten „parrhesiastischen Vertrag[s]“<sup>255</sup> auf. Dieser Vertrag gestaltet sich derart, dass der Souverän einen Berater wählt und diesem freistellt, dem Souverän die Wahrheit zu sagen, ohne Angst um das eigene Leben haben zu müssen.<sup>256</sup> Ein solcher Vertrag liegt jedoch im Fall der sich zwischen Witiko und dem

---

<sup>250</sup> Ebd.

<sup>251</sup> Vgl. Foucault 2019a, S. 64-65.

<sup>252</sup> Foucault 2019b, S. 23.

<sup>253</sup> Vgl. Foucault 2019a, S. 15-16.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., S. 15-17.

<sup>255</sup> Foucault 2019a, S. 30.

<sup>256</sup> Vgl. ebd., S. 30-31.

Herzog entfaltenden Situation nicht vor. Das Wahrsprechen ist hier Witiko nicht institutionell zugesichert; auch kennt das Ethik-System Stifters, wenn seine Schriften zu Politik, Bildung und Kunst betrachtet werden, diesen Grenzfall der moralischen Verpflichtung zur Wahrheit nicht bzw. schließt diesen systemimmanent implizit durch die Verabsolutierung des Rechtsgesetzes aus. Die Freiheit, die es Witiko also erlaubt, dem Herzog zu widersprechen und diesem gegenüber wahrzusprechen, steht Witiko zunächst nicht (institutionell gesichert) zu – er nimmt sie sich. Witiko zeigt dem Herzog gegenüber sein eigenes ethisches Selbstverhältnis an, dass er es nämlich nicht mit sich vereinbaren kann, im Fall einer mit dem Befolgen des Rechtsgesetzes verbundenen Gefährdung des Gefühls der Sicherheit im Volk, ebendieses Rechtsgesetz zu befolgen. Er gibt dem Herzog also zu verstehen, lieber Ungehorsam zu üben und potentiell sein Leben zu verlieren, als einem unsittlichen Befehl des Herzogs Gehorsam zu leisten, wie es die Sittlichkeit ansonsten jedoch erfordern würde, und dabei das Land in das Chaos des Krieges zu stürzen. Und da Witiko durch Widerrede sein *ethos* für den Herzog wahrnehmbar konstituiert, erzeugt er im gleichen Atemzug die Freiheit, von *parrhesia* Gebrauch zu machen, indem er ebendiese für sich im Angesicht des Herzogs beansprucht.

Witiko nimmt performativ<sup>257</sup> Bezug auf das asymmetrische Verhältnis der Machtpotentiale der jeweiligen Subjektposition – der Herzog auf der einen und Witiko als dessen Unterworfener auf der anderen Seite – und damit auf die institutionelle Rahmung dieses (Regierungs-)Verhältnisses und stellt es damit zur Disposition. Es kommt hierdurch zu einer Art Neuverhandlung dieses Verhältnisses, und zwar insofern, als die Bedingungen ausverhandelt werden, unter denen das zwischen ihnen instituierte Verhältnis sowie die wechselseitige Subjektanerkennung weiterhin legitim aufrechterhalten werden kann. Mersch bringt in dieser Hinsicht das parrhesiastische Verhältnis auch mit einer Zeugenschaft des Selbst in Verbindung; so lässt sich ihm zufolge das *ethos* der Foucault'schen *parrhesia*

[...] als *Ethos der Selbstbezeugung* verstehen. Es zeugt von einer Überzeugung. Nicht so sehr beruht sie auf einem Wahrheitsanspruch, auch wenn dieser stets mitgemeint ist, sondern auf der Relativität der Situation, in der sie vollzogen wird und dem Bezug, den sie jeweils setzt. Nicht Glauben oder Wissen gehört zu Wahrheit, sondern eine Ethik.<sup>258</sup>

Durch Gebrauch von *parrhesia* inszeniert sich Witiko als ethisch wahrhaftig formiertes Subjekt im Angesicht des Herzogs, der den über Witiko Herrschaft ausübenden *Anderen* darstellt. Und in Form dieser Anzeige seines *ethos* – nämlich dass er zum einen bereit ist, die Souveränität des

---

<sup>257</sup> Siehe hierzu die Ausführungen zur Performativität in Fußnote 227.

<sup>258</sup> Dieter Mersch (2006): „Präsenz und Ethizität der Stimme“, in: Doris Kolesch / Sybille Krämer (Hg.): *Stimme. Annäherung an ein Phänomen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 211-237, 231.

Herzogs nicht anzuerkennen und dabei sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen, und dass er zum anderen diese Haltung um jeden Preis auch nach außen hin sichtbar beweisen muss – manifestiert Witiko in und durch sein Verhalten einen vom Herzog als unbedingten aufzufassenden Wahrheitsanspruch. Es ist diese Konstellation von eigentlich absoluter Verfügungsgewalt des Herzogs über Witikos Leben und der Reflexion ebendieses Herrschaftsverhältnisses, die Witiko als parrhesiastisch strukturiertes Spiel der Wahrheit in Gang setzt, durch welches Witiko sich als in der Wahrheit stehend inszenieren kann. Und über welches Witiko mithilfe seines in Haltung und Handlung (an)gezeigten Status der Wahrhaftigkeit Einwirkungskraft auf die Subjektkonstitution des Herzogs auszuüben sucht.

Der Herzog besitzt natürlich die Freiheit, sich zu entscheiden, ob er der Frage Witikos stattgibt und damit den Wahrheitsanspruch Witikos legitimiert, oder ob er sich dieser widersetzt und seine Souveränität restituiert, indem er Witikos Handlung als illegitim ausweist und ihn dessen Insubordination mit dem Leben bezahlen lässt. Nichtsdestotrotz ist diese Freiheit des Herzogs zur Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten – die aufgrund ihrer radikal oppositionellen Stellung zueinander als die einzigen für dieses Argument hier herangezogen werden – ihn als solche durch Witikos Gebrauch der *parrhesia* aufgedrängt worden. Der Herzog hat also einen Handlungsspielraum, aber dieser kommt ihm in Form einer „Entscheidungszumutung“<sup>259</sup> vonseiten Witikos zu. Witiko dreht für die Dauer dieser kurzen Interaktion zwischen ihnen beiden das Machtverhältnis um. Wobei dieses nicht einfach bloß in sein Gegenteil verkehrt wird, als vielmehr sich das Verhältnis umkehrt im gleichzeitigen Verweis auf die wiederherzustellende Stabilität desselben. Das ursprüngliche Machtverhältnis dient in seiner institutionellen Struktur als Bezugspunkt für die temporäre Dislozierung<sup>260</sup> der Subjektposition des Souveräns. Denn es soll ja nicht dauerhaft außer Kraft gesetzt werden, sondern es gilt aus der Perspektive Witikos, dieses Machtverhältnis in seiner Legitimität zu restituieren durch die Affirmation des parrhesiastischen *ethos* Witikos vonseiten des Herzogs. Witiko zwingt den Herzog, dessen eigenes ethisches Selbstverhältnis entsprechend des Wahrheitsanspruches, den Witiko stellt, zum Ausdruck zu bringen, und übt dadurch Macht auf die Selbstkonstituierung des Herzogs als Subjekt aus.

Weiter greift Witiko auch in die Regierungstechniken des Herzogs ein. Indem Witiko den Herzog dazu auffordert, dessen ethisches Selbstverhältnis in Bezug auf seine Subjektposition des Souveräns anzuzeigen, erweist sich Witikos Aufforderung zugleich als Imperativ zur

---

<sup>259</sup> Lemke u.a. 2000, S. 30.

<sup>260</sup> Vgl. Marchart 2019, S. 191.

Regulierung der Regierungstechnologie des Herzogs. Denn das Verhalten des Herzogs als Souverän ist, wie in den Ausführungen zu den Schriften zu Politik, Bildung und Kunst Stifters im 1. Teil der vorliegenden Untersuchung dargelegt, an sein ethisches Selbstverhältnis gebunden bzw. zu binden, um als sittlich gelten zu können. Witiko wirkt auf die gouvernementale Praxis des Herzogs ein, insofern er durch Machteinwirkung auf die Person des Herzogs zugleich Macht auf dessen Selbsttechnologie wie auch auf dessen Regierungsverfahren, die in der Subjektposition des Herzogs als Souverän gründen und zu tragen kommen. Hierdurch kehrt Witiko das pädagogische Verhältnis zwischen sich und dem Herzog um, denn nun ist er es, der über die Definition über das richtige *ethos* der Subjektposition des Souveräns zu entscheiden sich anschickt. Das „Prinzip eines unendlichen Regresses“<sup>261</sup>, das Rancière zufolge einer jeden pädagogischen Praktik zugrunde liegt und welcher unendliche Regress nur vom Erklärenden aufgehalten werden kann<sup>262</sup> durch die Setzung einer mit der Markierung der Letztgültigkeit versehenen Erklärung<sup>263</sup>, wird infolge von Witikos Aufforderung an den Herzog, die dessen Befehl begründenden Motive offenzulegen, reaktiviert. Doch insofern dieser unendliche Regress nur vom Erklärenden aufgehalten wie auch reaktiviert werden kann, beansprucht Witiko an dieser Stelle des Textes performativ die Position des Pädagogen für sich selbst, so er sich dem Herzog gegenüber als in der Lage inszeniert, über die moralische Korrektheit des Herzogs zu entscheiden. Er zeigt dem Herzog seine eigene moralische Korrektheit auf, indem Witiko den Befehl nach Erhalt der ihn zufriedenstellenden Antwort des Herzogs durch Affirmation der geplanten Befehlsausführung für moralisch gut konstituiert erklärt. Dieses Aufzeigen der Sittlichkeit des Herzogs diesem selbst gegenüber mit der taktischen Wirkungsintention, dessen Selbstverständnis als moralisch rechter Souverän dem Wahrheitsanspruch Witikos entsprechend zu modifizieren, erweitert den Wahrheitsanspruch und damit die Machtausübung Witikos also um die Dimension des Pädagogischen.

All dies – Witikos Machtausübung auf die Subjektkonstitution des Herzogs, Witikos Wahrheitsanspruch und auch die Umkehrung des durch den Herzog zuvor eingesetzten pädagogischen Verhältnisses – wird in seiner Legitimität vom Herzog durch dessen Antwort affirmiert. Mehr noch aber inszeniert Witiko sich selbst als Legitimierenden, so er schließlich dem Befehl des Herzogs und auf diese Weise dessen Subjektposition des (sittlichen) Souveräns durch Affirmation der Befehlsausführung performativ stattgibt. Witiko bringt damit zum

---

<sup>261</sup> Rancière 1987, S. 14.

<sup>262</sup> Auch in Form einer Vorläufigkeit der Abschließung des pädagogischen Prozesses, da das den Status des Erklärenden innehabende Subjekt jederzeit die Möglichkeit besitzt, den unendlichen Regress erneut zu starten. (Vgl. ebd., S. 14-15.)

<sup>263</sup> Vgl. ebd., S. 14-15.

Ausdruck, dass er sich freiwillig dem Befehl unterwirft, dass er überhaupt den Befehl nur nach seinen eigenen Bedingungen auszuführen willens ist. Er zeigt zum einen die Freiheit der eigenen Entscheidung an, welche in der zwischen ihm und dem Herzog stattfindenden Ausverhandlung ob der sittlichen Legitimität des Charakters des Herzogs allererst erzeugt wird, und zum anderen auch seine Freiheit im Sinne der Stifter'schen Ethik, nämlich dass niemand jemanden daran hindern darf, sich selbst sittlich zu vervollkommen.

## 12) Witiko und die Versammlung – Die Dialektik des Boten

An späterer Stelle im dritten Kapitel des Romans tritt Witiko erneut als *parrhesiastes* in Erscheinung, wenn er vor der Versammlung spricht. Die Versammlung hat zu tagen begonnen und Witiko ist – durch Beihilfe des Bischofs Silvester – dort anwesend. Zunächst wird in der Versammlung unter Ausschluss der Stimme Witikos, doch in dessen Beisein, darüber beratschlagt, ob es Witiko als Bote des Herzogs Soběslaw gestattet werden solle, der Versammlung zur Gänze beizuwohnen, und falls nicht, was mit ihm zu geschehen habe. Doch es kommt zu keiner verbindlichen Entscheidung, da der erste Führer der Versammlung, der Bischof von Olmütz Zdik, das Treffen einer solchen für nicht der Ordnung entsprechend erachtet und daher die Entscheidungsfindung auf später verschiebt, nämlich nachdem Witiko gesprochen hat. Witiko wird aufgefordert, zu sprechen und sich zu erklären.

Witiko befindet sich an diesem Punkt im Text in einer hochgradig volatilen Situation. Um dies zu verdeutlichen, reicht ein kurzer Abriss der Beratschlagung, die der Rede Witikos vorangeht: Von zwölf der Mächtigen des Landes, die von ihrem Recht der Rede Gebrauch gemacht haben, haben vier dafür plädiert, Witiko zwar auszuschließen, ihn aber keiner Strafe zuzuführen. Acht der Mächtigen des Landes jedoch haben sich ausdrücklich dafür ausgesprochen, dass ein Gericht über Witiko wegen arger Transgression gegen die Versammlung abzuhalten sei. Zwei Drittel der Personen, die in der Beratschlagung ihre Stimme erhoben haben, wollen Witiko streng bestrafen, einer davon, Milhost, verlangt sogar folgendes: „Lasset einen hohen Pfahl vor dem Wyšehrad errichten, und hänget diesen jungen Mann auf den Pfahl, und lasset ihn zum Schreck und Beispiele hängen bis eine Stunde vorher, da der neue Herzog in Prag auf den Fürstenthron gesetzt wird.“ (W 111) Nicht nur ist Witikos Teilnahme an der Versammlung zu diesem Zeitpunkt mehr als unwahrscheinlich, seine Lage ist darüber hinaus offen lebensbedrohlich. Da der Bischof Zdik die Beratschlagung unterbrochen hat mit dem Verweis, dass es die Ordnung ist, „daß [...] der Bote gehört werde, und daß man dann rede,

was mit ihm geschehen soll“ (W 115), hängt an der Rede Witikos nicht bloß die Möglichkeit, seine Botenfunktion für den Herzog erfolgreich ausführen zu können, sondern es für ihn tatsächlich alles an dieser.

Er beginnt seine Rede mit einer Schilderung seiner Herkunft. Besonders hebt Witiko dabei seinen Status hervor: „Mein Geschlecht soll in uralten Tagen im großen Walde sehr mächtig gewesen sein. Aber wie es auch ist, jetzt sind wir nichts.“ (W 116) Er wiederholt auf diese Weise die Erklärung seiner Neutralität gegenüber allen Mächtigen des Landes – abgesehen vom Herzog –, die der Herzog Soběslaw als einen Grund seiner Wahl Witikos zum Boten – „du gehörst keinem Vornehmen meines Landes an“ (W 99) – genannt hat. Witiko bringt damit direkt zu Beginn seiner Rede zum Ausdruck, dass er prinzipiell keine Gefahr darstellen könne für die Versammlung, da der Status seines Geschlechts keine Wirkmächtigkeit zu entfalten fähig ist. Aber er wiederholt auch eine der Bedenken, welche in der der Rede Witikos vorangegangenen Beratschlagung der Versammlung vorgebracht worden sind. Denn Beneš meinte zuvor: „Den Boten, der vor dem Tische steht, kennt niemand, und seine Jahre geben ihm auch kein Recht an dieses Gemach. Es gesellt sich daher zu dem Verbrechen die Vermessenheit, und beides muß gestraft werden.“ (W 110-111) Witiko bestätigt den Vorwurf, dass ihn niemand kennt und ihn auch niemand kennen könne aufgrund des mittlerweile stark verminderten Status seines Geschlechts. Es ist hier interessant, dass Witiko nicht versucht, dem Vorwurf zu entgegnen, sondern diesen nicht nur bestätigt, sondern durch eine Geste der äußersten Bescheidenheit sogar noch zu vertiefen scheint, denn Witiko meint ausdrücklich: „[J]etzt sind wir nichts.“ (W 116) Witiko stellt dem Angriff auf ihn ob seines Status nichts entgegen, außer einer vollumfänglichen Offenbarung der Nichtigkeit desselben. Auf diese Weise zeigt er der Versammlung gegenüber sein ethisches Selbstverhältnis an. Denn Witiko gibt zu erkennen, dass er um jeden Preis der Wahrheit, selbst wenn diese gegen ihn ins Feld geführt wird, sich verpflichtet fühlt. Es deutet sich in dieser Geste also bereits das Moment der *parrhesia* an.

Als nächstes legt Witiko der Versammlung auseinander, wie er in den Dienst des Herzogs gekommen ist. Zum einen streicht er hervor, dass er sich freiwillig dem Herzog angeschlossen hat<sup>264</sup>, und zum anderen gibt er der Versammlung zu verstehen, wie er in die Lage gekommen ist, für den Herzog die Versammlung am Vyšehrad auszuforschen. Auch in diesem Fall wiederholt er einen der Gründe des Herzogs – „du bist in dem Zuge, den wir mit dem Könige Konrad nach Sachsen thaten, klug gewesen“ (W 99) – für dessen Wahl Witikos:

---

<sup>264</sup> Vgl. W 116.

Als im vergangenen Jahre der Zug unseres Volkes in Verbindung mit dem deutschen Könige Konrad gegen die Sachsen war, und als ich einen Weg ausforschte, durch welchen unsere Schaar eine bessere Aufstellung machen konnte, sah ich den Herzog, welcher mich belobte. (W 116)

Hierdurch zeigt Witiko gleich mehrere Sachen zugleich an: Einerseits kann dies als ein Versuch gelesen werden, der Versammlung gegenüber seine Klugheit, und damit Vernünftigkeit, zum Ausdruck zu bringen. Er verweist auf sein taktisches Geschick, welches er als vom Herzog anerkannt ausweist. Den Vorwürfen bezüglich seiner Unerfahrenheit<sup>265</sup> entgegnet Witiko mit einer Darstellung seiner Vernunft. Gleichzeitig entkräftigt er aber diese Vorwürfe nicht, sondern weist sie gewissermaßen auch als wahr aus. Denn er erklärt der Versammlung, dass er in den Dienst des Herzogs gegangen ist, alsbald er „reiten gelernt hatte, und die Waffen führen konnte“ (W 116) und erst seit „achtzehn Monde[n]“ (W 116), sprich seit eineinhalb Jahren dem Herzog dient. Erneut zeigt er der Versammlung sein ethisches Selbstverhältnis, also sein *ethos* der unhintergehbaren Wahrheitsdarlegung an.

Weiter zeichnet Witiko in der Versammlung die Situation des Erhalts seines Auftrags durch den Herzog nach:

Als der Herzog krank war, ritt ich auf Hosta's Burg, um zu erfahren, wie schwer er leide. In dem vorigen Monate ließ er mich in sein Krankengemach rufen, und sagte, ich solle nach Prag reiten, es seien auf dem Wyšehrad Versammlungen, welche berathen, was nach seinem Tode sein wird. Ich solle ergründen, was sie sagen und vorhaben, und soll ihm die genaue Nachricht bringen. (W 116-117)

Witiko ist von der Versammlung durchwegs seine Funktion als Bote des Herzogs vorgeworfen worden, so meint Bogdan: „Der ehrwürdige Abt von Kladrau hat uns gesagt, daß der Bote, welcher vor uns steht, gekommen ist, die Beschlüsse der Versammlung des Reiches zu ergründen, und sie dem Herzoge Soběslaw zu melden. [...] Werft den jungen Mann in den Thurm [...]“ (W 109) Und Domaslaw vermerkt: „Der Bote vor uns will unsere Beschlüsse, wie wir vernommen haben, an den Herzog Soběslaw melden. [...] Was der junge Bote offen anstrebt, ist daher Verrath an unserem Vaterlande.“ (W 110) Bolemil aber bringt zum Ausdruck, dass er nicht glaubt, dass Witiko überhaupt wisse, warum er in der Versammlung ist, und spricht ihm sogar den Status des Boten des Herzogs ab: „Der Knabe, welcher vor uns steht, kennt nicht, um was es sich handelt, der Herzog hat ihn nicht zu uns gesendet, er ist selber zu uns gegangen, und weiß nicht, daß er nicht hieher gehört.“ (W 113) Witiko widerspricht infolge seiner Schilderung der Situation, in welcher er seinen Auftrag vom Herzog erhalten hat, sowie jener des Inhalts seines Auftrags Bolemil ausdrücklich. Er gibt zu erkennen, dass er sehr wohl weiß, worum es sich bei der Versammlung handelt, wie auch bei seiner Beauftragung durch den

---

<sup>265</sup> Vgl. W 110, 113

Herzog. Witiko entkräftet den Vorwurf Bolemlis, um so ein weiteres Mal die sonst gegen ihn vonseiten der Versammlung vorgebrachten Vorwürfe bestätigend zu wiederholen. Er beharrt auf seiner Botenfunktion für den Herzog, auch wenn diese ihm bislang eher zum Nachteil zu gereichen droht. Witiko verdeutlicht vor der Versammlung, dass er sich weigert, irgendetwas zu verschleiern oder der Versammlung Wahrheit vorzuenthalten. Auf diese Weise zeigt er in seinem Verhalten ein ethisches Selbstverständnis an, und zwar, dass er in der Wahrheit steht und in dieser auch unabdingbar zu stehen hat aufgrund seines *ethos*.

Daraufhin, um seinen Botenstatus für den Herzog offiziell zu beweisen, führt Witiko aus: „Zum Zeichen, daß ich nicht aus mir selber rede, hat er mir ein Kreuzlein gegeben, an welches geglaubt werden wird.“ (W 117) Er bricht seine Rede ab, zieht das Kreuz des Herzogs hervor und übergibt es der Versammlung zur Begutachtung. Witiko macht deutlich, dass seine Rede – oder präziser: die Funktion seiner Rede und seiner Präsenz in der Versammlung nicht in ihm gründet, sondern dass er sie empfangen hat vom Herzog. Witiko spricht nicht mit der eigenen Stimme. Sein Handeln hat seinen Grund nicht in Witiko, sondern wo anders. Und zwar im Herzog, welcher von der Versammlung durchwegs als Gefahr für diese markiert wird. Es wird zum einen der Herzog als Herzog anerkannt, andererseits wird er von der Versammlung in ein zu negierendes Außen gedrängt, weil die Entscheidung über dessen Nachfolge nicht von diesem, sondern von der Versammlung nun zu treffen sei. Die Versammlung markiert zwischen sich und dem Herzog in gewisser Weise also eine soziale Kluft, die politische Wirkung entfaltet. Der Herzog wird bis zu einem gewissen Grad als das konstitutive und zu negierende Außen der Versammlung inszeniert. Und über Witiko als der Boten dieses negierten Außens wird plötzlich dieses konstitutive Außen der Versammlung in dessen Negation wieder erfahrbar. Witiko bringt die soziale Ordnung der Versammlung mit einer ihr nicht kompatiblen anderen sozialen Ordnung, nämlich der unbedingten Souveränität des Herzogs, in Kontakt und beginnt hierdurch die in der Versammlung angelegte konstitutive Kluft zwischen diesen beiden sozialen Welten zu verkörpern. Witiko wird in seiner Botenfunktion zum Index der Kontingenz des Herrschaftspotentials der Versammlung, wenn jener dieser gegenüber anzeigt, dass durch ihn hindurch das negatorische Außen der hegemonialen Allianz der Versammlung spricht. Damit expliziert er ausdrücklich zwei der Hauptmerkmale, welche Sybille Krämer zufolge dem Boten zukommen: Witiko spricht mit fremder Stimme und verbindet zwei durch eine konstitutive Differenz voneinander getrennte soziale Welten. Um die Botenfunktion Witikos hinsichtlich ihrer ethischen Implikationen wie Potentiale untersuchen zu können, ist an diesem Punkt der

Untersuchung ein kurzer Exkurs zur medientheoretischen Figur des Boten, wie sie Krämer herausarbeitet, vonnöten.

Krämer sieht im Boten die grundlegende Reflexionsfigur für eine Medientheorie, die nicht auf der „Hypothese, dass Medien ein Apriori unserer Welterfahrung seien“<sup>266</sup>, gründet. Die generativistische Annahme eines Medienapriori mache es, so Krämer, unmöglich, ein „Außerhalb der Medien“<sup>267</sup> zu denken, wodurch die, um mit Foucault zu sprechen, Machtdurchtränktheit, sprich der taktische Einsatz und die Integration in übergreifende Strategien von Medien nicht adäquat erfasst werden können. Gleichzeitig dürfe man aber auch nicht hinter ein rein transitorisches Paradigma zurückfallen, d.h. es gilt auch die Annahme entschieden zurückzuweisen, Medien seien bloße und neutrale Vehikel zum Transport von je schon als solchen bestehenden Botschaften.<sup>268</sup> Denn „die Annahme einer Prägekraft von Medien gegenüber ihren Botschaften“<sup>269</sup> bildet für Krämer „geradezu eine notwendige Präsupposition aller medientheoretischen Bemühungen“<sup>270</sup>. Die Reflexionsfigur des Boten stellt nun die Brücke zwischen generativistischem und instrumentalistischem medientheoretischen Paradigma her.

Krämer zählt fünf konstitutive Aspekte von Medien für eine am Modell des Boten orientierte Medientheorie auf:

Es sind also fünf Attribute, die uns am Botenmodell wichtig sind: (1) Der Bote verbindet heterogene Welten, zwischen denen er etwas ‚in Fluss bringt‘. (2) Er ist nicht selbstbestimmt, vielmehr heteronom, spricht also mit fremder Stimme. (3) Er verkörpert die Figur eines Dritten und bildet somit eine Keimzelle der Entstehung von Sozialität. (4) Er ist eingebettet in ein Materialitätskontinuum, operierend im Zwischenraum des Sinnaufschubs, und zehrt damit von der Trennung zwischen Text und Textur, Sinn und Form. (5) Er ist eine sich selbst neutralisierende Instanz, die dadurch etwas anderes vorstellig macht, dass sie sich selbst zurücknimmt.<sup>271</sup>

Diese Idealsituation kommentiert Krämer mit der Konstatierung: „Der ‚gute‘ Bote ist diskursiv ohnmächtig.“<sup>272</sup> Das Medium tendiert für Krämer *qua* seiner Konstitution dazu, die eigene Materialität hinter das zu Übertragende zurückzustellen. Das bedeutet allerdings nicht, dass Medien nicht selbst generativ werden, sondern dass sie die eigene Generationsleistung zugunsten des Übertragungsvorgangs – quasi als Fiktion einer ‚reinen‘ Übertragung –

---

<sup>266</sup> Sybille Krämer (2020): *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 25.

<sup>267</sup> Ebd.

<sup>268</sup> Vgl. ebd., S. 20-25.

<sup>269</sup> Ebd., S. 21.

<sup>270</sup> Ebd.

<sup>271</sup> Ebd., S. 119.

<sup>272</sup> Ebd.

konstitutiv zu verbergen neigen. Krämer hält diesbezüglich fest: „Der Vollzug von Medien realisiert sich als ihr Entzug.“<sup>273</sup> Hinsichtlich einer Machtanalyse muss daher Krämers Hinweis auf das konstitutive Außen von Medien stets im Blick behalten werden. Denn Medien haben in ihrer Botenfunktion „immer auch teil an der „Telekommunikation der Macht““<sup>274</sup>. Und das bedeutet, um mit Marchart zu sprechen, dass die ontologische Idealausprägung von Medien – die sich als Totalschwund der eigenen Materialität hinter das Übertragene gestaltet – aufgrund deren zwangsläufig ontischer Phänomenalität im Feld des Sozialen vom Politischen kontaminiert werden, wodurch Medien die Funktion von Akteuren bzw. Relais von und in Machtsituationen übernehmen.

Dreh- und Angelpunkt dieser Position von Medien in einem gegebenen Machtnetz ist dabei das in der Botenfunktion realisierte Übertragungsverfahren. Wenn aber Übertragen eben nicht heißt, neutral und ohne Prägung etwas in dessen Form und Inhalt unbeschädigt weiterzuleiten, so fragt sich Krämer „Was also bedeutet ‚Übertragen‘?“<sup>275</sup> und gibt uns zur Antwort folgende vier Aspekte:

- (1) Eine nicht auf raum-zeitliche Entfernung reduzierbare *Differenz* ist die Voraussetzung von Übertragungen.
- (2) Die Rolle des Mittlers ist nicht immer Überbrückung und Nivellierung dieser Differenz, vielmehr auch deren Aufrechterhaltung. Medien – in der Funktionslogik des Boten betrachtet – ermöglichen also den *Umgang* mit Differenz.
- (3) Die Funktion des Boten – und das ist medientheoretisch verallgemeinerbar – ist das *Wahrnehmbarmachen*. Asthetisierung bildet den Nukleus von Übertragungsvorgängen; das Übertragen ist als ein Zeigen rekonstruierbar.
- (4) Möglich ist dies durch eine Transformation, bei der ein Andersartiges dadurch zur Erscheinung gebracht wird, dass das jeweils ‚eigenartige‘ dabei neutralisiert wird. So erzeugt die mediale Mittelbarkeit den Eindruck einer *Unmittelbarkeit*.<sup>276</sup>

Wichtig für die vorliegende Untersuchung des *Witiko* ist nun folgender Punkt, den Krämer besonders stark macht. Für Krämer nämlich ist „[d]ie Botenfunktion [...] ‚ontologisch neutral‘: Sie kann personal, semiotisch oder technisch realisiert werden und vollzieht sich übrigens meist im Zusammenspiel aller drei Komponenten.“<sup>277</sup> Als Medium dürfen in der theoretischen Ausgestaltung des Botenmodells Krämers nicht nur technische Apparate gelten, sondern grundsätzlich kann jede Art von Konstellation als Medium firmieren, sei es in personaler, semiotischer oder technischer Realisierungsweise bzw. als Zusammenspiel aller drei

---

<sup>273</sup> Sybille Krämer (2011): „Der Bote als Topos. oder: Übertragung als eine medientheoretische Grundkonstellation“, in: Till A. Heilmann u.a. (Hg.): *medias in res. Medienkulturwissenschaftliche Positionen*, Bielefeld: transcript (= MedienAnalyse; Bd 6), S. 55.

<sup>274</sup> Krämer 2011, S. 60.

<sup>275</sup> Krämer 2020, S. 261

<sup>276</sup> Ebd., S. 262.

<sup>277</sup> Ebd., S. 121.

Komponenten, sofern eben der Kategorienkatalog des Botenmodells erfüllt wird. Das Botenmodell figuriert für Krämer sowohl als Signatur, die etwas als Medium markiert, wie auch als Analyseraster, um diese Signatur zum Vorschein zu bringen.<sup>278</sup>

In Bezug auf den ersten der 5 Aspekte des Botenmodells können gar keine Zweifel bestehen, dass dieser hinsichtlich Witiko in seinem Status vor der Versammlung als erfüllt gelten darf. Witiko stellt zwischen der Versammlung und dem im Sterben liegenden Herzog eine Verbindung her. Zwischen diesen beiden Welten klafft eine Differenz, die sich nicht auf eine bloß raum-zeitliche reduzieren lässt; sie verkörpern beide je eine Institution der letztgeltenden Rechtssetzung des Landes, der Herzog als der noch eingesetzte Souverän auf der einen Seite und auf der anderen die Versammlung, welche den herzoglichen Rechtsspruch über die Thronnachfolge in seiner Legitimität bezweifelt und sich darüber hinwegzusetzen versucht. Dadurch setzt sich die Versammlung faktisch anstelle des Herzogs in die Subjektposition des Souveräns des Machtgefüges des Landes und versucht effektiv den Herzog daraus zu verdrängen. Um dies am Text zu explizieren, sei nur folgende Äußerung Domaslaws, welcher ein strenges Gericht über Witiko verlangt, angeführt: „Unsere Beschlüsse mögen wie gut immer sein, so kann es geschehen, daß sie dem Herzog Soběslaw mißfallen, und daß sein Geist, der von der Krankheit getrübt ist, Anordnungen trifft, die Verwirrung und Unglück im Lande erregen.“ (W 110) Selbst Bolemil, der die gemäßigtste Meinung hinsichtlich Witikos vertritt, ist von der Legitimität der Versammlung und ihrer Hoheit über den Rechtsspruch ob der Thronnachfolge überzeugt:

Wir haben uns in der schweren Krankheit, die unsern Herzog getroffen hat, hier versammelt, damit wir, wenn ihn Gott ruft, eines Sinnes werden, nicht nur, daß jetzt die tiefen Wunden nicht kommen, welche in das unglückliche Land und in seine Völker geschlagen wurden, wenn Nachfolgestreite ausbrachen, sondern auch, daß solche Dinge in der Zukunft nicht mehr möglich sind. (W 113)

In der Beratschlagung, die der Rede Witikos vorangeht, zeichnet sich recht einhellig die in der Versammlung geteilte Meinung ab, dass die Versammlung in Sachen der Thronnachfolge Vorrang in der Rechtsprechung gegenüber dem Herzog, dem eigentlichen Souverän des Landes, besitzt. Mit Marchart kann man der Versammlung attestieren, dass sie versucht, zum Herzog eine Gegenhegemonie zu etablieren. Denn sie versucht ihr Anliegen zu universalisieren und gibt sich selbst als Exempel für eine zu sichernde Gemeinschaft im Lande zu verstehen, und dies ausdrücklich vor einem als antagonistisch zu bezeichnenden Hintergrund, nämlich der Widersetzung gegen die Gültigkeit der Entscheidung über die Thronnachfolge des Herzogs.

---

<sup>278</sup> Vgl. Krämer 2020, S. 119, 261.

Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen die beiden sozialen Welten, der Herzog und das sich als solches inszenierende Kollektivsubjekt der Versammlung, die durch die Botenfunktion Witikos miteinander in Verbindung gebracht werden, nicht nur als heterogen, vielmehr sogar noch als einander inkommensurabel. Denn dem Legitimitätsanspruch der einen Partei ist konstitutiv die Negation des Legitimitätsanspruchs der anderen eingeschrieben. Witiko bringt zwischen diesen beiden Subjekten ‚etwas in Fluss‘, wie Krämer hinsichtlich der Funktion des Boten vermerkt. Es ist gerade dieses In-Fluss-Bringen, welches die Versammlung in ihrer Autonomiebestrebung zu gefährden beginnt. Dieses, in den beiden oben zitierten Äußerungen von Versammlungsmitgliedern nur allzu deutlich zum Ausdruck kommende, Gefühl einer Gefährdung der eigenen hegemonialen Konstitution zeigt die Stiftung einer Verbindung zwischen Versammlung und Herzog an, welche in der Funktion Witikos als Boten eine Verkörperung findet.

Auch der Aspekt der Fremdbestimmtheit, der „konstitutive[n] Heteronomie des Boten“<sup>279</sup>, wird im Gefährdungsausdruck signalisiert, der sich in den Äußerungen der Mitglieder der Versammlung hinsichtlich der Notwendigkeit der Bestrafung und/oder des Ausschlusses Witikos manifestiert. Dass hinter dem Boten Witiko der Herzog steht und durch Witiko hindurch eine Einflussmöglichkeit auf die Versammlung auszuüben droht, macht in den Augen der sich zu Wort meldenden Versammlungsmitglieder Witiko in seiner Botenfunktion zu einer handfesten Gefahr für das Anliegen der Versammlung. Ebenso aber verweist Witiko selbst auf seine Fremdbestimmtheit, wenn er meint: „Zum Zeichen, daß ich nicht aus mir selber rede, hat er [der Herzog; Anm. MS] mir ein Kreuzlein gegeben, an welches geglaubt werden wird.“ (W 117) Witiko zeigt der Versammlung, dass er wortwörtlich mit fremder Stimme spricht. Die Stimme, die aus ihm kommt, ist nicht mehr die seine, vielmehr verkörpert sich die Stimme des Herzogs in der Person des Boten Witiko. Krämer vermerkt bezüglich des Materialitätskontinuums der Botschaft: „Seiner [des Boten; Anm. MS] Mimesis, seinem ‚Körpergedächtnis‘, ist die Botschaft einverleibt und anvertraut. Inkorporation und Exkorporation kreuzen sich also im Boten.“<sup>280</sup> Indem Witiko sich als Subjekt im eigenen Namen zu entkörpern versucht, inkorporiert er in seiner eigenen Materialität, im genannten Fall in seiner Stimme, den Herzog. Witiko zieht sich als Subjekt hinter seine eigene Körperlichkeit zurück und lässt diese als Medium für den Herzog fungieren.

---

<sup>279</sup> Krämer 2011, S. 62.

<sup>280</sup> Krämer 2020, S. 117.

Das, mit Krämer gesprochen, konstitutive Außerhalb des Botenmediums Witiko stellt also der Herzog dar. Der Herzog wird als solcher von Witiko vor der Versammlung inszeniert. Mit dem Verweis auf die fremde Stimme, die in der eigenen durch Repräsentation zu erklingen und diese zu überlagern und zu verdrängen beginnt, zieht Witiko sich gleichsam selbst hinter die Materialität seiner Stimme zurück. Die Geste des Vorzeigens des herzoglichen Kreuzes, das Witiko zum Beweis seiner Heteronomie und damit Botenfunktion der Versammlung vorlegt, untermauert den Prozess der Exkorporation Witikos als Subjekt eigenen Rechtes zugunsten der Bereitstellung seiner Körperlichkeit als Inkorporationsmedium des Herzogs, indem nun die Legitimität des Botenstatus Witikos nicht nur durch die fremde Stimme in der eigenen, sondern durch einen leblosen Gegenstand, also durch reine Materialität bezeugt wird. Und diese Exkorporationsgeste Witikos, in der er sich gleichsam durch materiale Kontiguität zur Metonymie des Kreuzes und damit des Herzogs macht, wird vonseiten der Versammlung legitimierend sanktioniert: Mehrere Personen, darunter auch der Bischof Silvester und der Bischof Zdik bezeugen vor der Versammlung die Wahrhaftigkeit der herzoglichen Provenienz des Kreuzes.<sup>281</sup> Und in der auf diese Bezeugung folgenden Passage des Erzählertexts – „Da fragte Ben die Versammlung, ob der Bote weiter sprechen solle. Sie bejahten es durch Zeichen der Zustimmung [...]“ (W 118) – wird vonseiten der Versammlung vollends die Legitimität der Botenstellung Witikos affirmiert.

Witiko verhält sich bis zu diesem Punkt im Text so, als ob er „eine Nicht-Person wäre“<sup>282</sup>, wie Krämer über den ‚guten‘ Boten festhält. Er inszeniert in seiner Körperlichkeit ein Materialitätskontinuum der Botschaft und zeigt sich offen als heteronom wie auch als Mittler zwischen Heterogenem. Witiko stellt sich also der Versammlung gegenüber in ebender Botenfunktion dar, welche die Versammlung in ihm sich entfalten sieht und von welcher sie sich beunruhigt und in deren Konstituierung als gegenhegemoniales Kollektivsubjekt in Bezug auf den noch lebenden Herzog irritiert zeigt. Denn die fremde Stimme in derjenigen Witikos droht die von der Versammlung angestrebte rechtliche Wirkmächtigkeit der eigenen Stimme zu subvertieren, noch ehe sie sich konsolidieren können hat.

In Bezug auf das Sprechen mit fremder Stimme des Boten vermerkt Krämer auch: „Mit der Stimme eines anderen und für einen anderen zu sprechen, ist das Ethos des Botengangs.“<sup>283</sup> Wenn als *ethos* des *parrhesiasten*, wie im vorigen Kapitel dargelegt worden ist, die

---

<sup>281</sup> Vgl. W 117-118.

<sup>282</sup> Krämer 2020, S. 121.

<sup>283</sup> Krämer 2011, S. 60.

Selbstbezeugung der eigenen Wahrhaftigkeit, mitunter um jeden Preis, zu nennen ist, so steht das *ethos* des Botengangs nun diesem scheinbar diametral gegenüber. Denn sich selbst zu bezeugen oder für jemand anderen weisen als gerichtete Handlungen zielen auf den ersten Blick nicht miteinander vereinbare Brennpunkte auf. Nimmt man diese hier vorläufig noch getroffene Differenz ernst, so beginnt unter diesem Gesichtspunkt Witikos Bezeugung seiner Botenfunktion infolge der Darreichung des herzoglichen Kreuzes vom Beginn seiner Rede heimgesucht zu werden. Verweist Witiko mithilfe des Kreuzes auf jemand anderes als ihn – als eigentlichen Gegenpol jeglicher durch Witiko als Mittler gestifteten Kommunikation –, legt dieser eingangs seiner Rede allerdings den Fokus auf sich selbst und seine Herkunft. Witiko präsentiert sich selbst zu Beginn seiner Rede, nur um daraufhin sich hinter seine Funktion der Repräsentation des Herzogs zurückzuziehen, doch bleibt er der Versammlung weiterhin in deren Wahrnehmung von ihm bis zu einem gewissen Grad als Subjekt eigenen Rechts intelligibel, was in folgenden später im Text sich ereignenden Ausrufen seitens von Versammlungsmitgliedern in Bezug auf Witiko ersichtlich wird: „Das ist ein treuer Knabe“ (W 119) und „Das ist ein muthiger Mann“ (W 119). Das *ethos* der Selbstbezeugung scheint das *ethos* des Botenganges nachträglich zu kontaminieren. Bei näherer Betrachtung zeigen sich im Falle Witikos jedoch beide Arten von Zeugnis – Selbst- und Fremd-Bezeugung – in einem Aspekt als einander – man könnte fast sagen: notwendigerweise – chiasmatisch überkreuzend und damit als wesentlich miteinander verknüpft.

Der Bote muss den Auftraggeber repräsentieren durch Selbstneutralisierung, ihm ist in seiner Botenfunktion konstitutiv „die Absehung von der eigenen Person, die Selbstzurücknahme, ein ‚Handeln unter fremder Auflage‘ eingeschrieben.“<sup>284</sup> Wie Wenzel für die Repräsentationsleistung des Boten anmerkt, kann die über die Körperlichkeit des Boten laufende Repräsentationsfunktion (durch Botschaftsvermittlung) aber „den originalen Sprecher nicht ersetzen, denn die unmittelbare Präsenz des Repräsentanten steht zwar für das, was er repräsentiert, aber zugleich immer für sich selbst.“<sup>285</sup> Der Bote hat auch die Aufgabe, von seiner Gewissenhaftigkeit eben als Bote zu zeugen, um die Legitimität und Wahrhaftigkeit des Ursprungs der Botschaft, welche er zu übermitteln beauftragt worden ist, zu garantieren. Ein solcher „repräsentiert den Sprecher, der ihn delegiert hat, durch die Haltung seines Körpers, durch seine Gestik, seine Ausstattung und seine Stimme“<sup>286, 287</sup> Während der Bote also in seiner

---

<sup>284</sup> Krämer 2011, S. 62.

<sup>285</sup> Horst Wenzel (2004): „Vom Körper zur Schrift. Boten, Briefe, Bücher“, in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Wilhelm Fink, S. 269-291, S. 275.

<sup>286</sup> Ebd., S. 274.

<sup>287</sup> Vgl. auch Krämer 2011, S. 63-64.

Körperlichkeit für seinen Auftraggeber einsteht, schiebt er sich zugleich aufgrund seiner Körperlichkeit sowie der Notwendigkeit der (gewissenhaften) Anzeige der eigenen Botenfunktion zwischen Botschaft und Auftraggeber.<sup>288</sup> Wenzel hält diese Paradoxie des am Botenmodell orientierten Medienbegriffs in folgender Formel fest: „Das Medium geht in seiner Funktion der Repräsentation nicht völlig auf.“<sup>289</sup>

In dieser Hinsicht kann nun das sich im Beginn der Rede Witikos manifestierende *ethos* der Selbstbezeugung unter dem Aspekt der Bezeugung der eigenen Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit als notwendige Bedingung für die gelingende Erfüllung von Witikos Botenfunktion gelesen werden. Indem Witiko sich als *parrhesiastes* der Versammlung gegenüber inszeniert, arbeitet er dem Status der Glaubwürdigkeit zu, welchen er als Bote unbedingt zu evozieren vermögen muss, um seiner Funktion nachzukommen. In eine kurze Formel gebracht könnte man auch sagen: Witiko zeigt zunächst auf sich, um schließlich (von sich weg) erfolgreich (auf) jemand anderes zeigen zu können. Das *ethos* des Botenganges spaltet sich auf diese Weise in sich selbst und wird von seinem strukturkonstitutiv negatorischen Außen, der Selbstpräsenz des Boten hinter seiner Repräsentationsfunktion, heimgesucht. Witiko, um mit Krämer zu sprechen, „verdinglich[t]“<sup>290</sup> sich über seine Darstellung des Werdegangs des Verhältnisses zwischen ihm und dem Herzog gewissermaßen zum „interesselosen ‚Seismographen‘“<sup>291</sup>, so er kein anderweitiges Interesse der Versammlung gegenüber anzeigt, als dem Auftrag des Herzogs gerecht zu werden. Er spricht nicht aus sich selbst heraus, sondern vielmehr der Herzog durch ihn hindurch.<sup>292</sup> Und er ermöglicht hierdurch dem Herzog zur Telekommunikation von dessen Macht, und schließt damit den Machtzugriff des Herzogs genau an diejenige soziale Ordnung an, deren Konstitution gerade auf dem Ausschluss des herzoglichen Machtzugriffs aufruht. An diesem Punkt im Text zeigt sich aber diese Telekommunikation der herzoglichen Macht noch als äußerst prekär; sie kann jederzeit umgestürzt werden, ohne jemals ihre Wirkung entfaltet haben zu können. Denn Witikos Leben steht nach wie vor auf der Waage.

Um die chiasmatische Stellung von Selbst- und Fremdbezeugung zusammenfassend darzustellen: In der Funktion des *parrhesiastes* zeigt Witiko das *ethos* der Selbstbezeugung im Sinne an, um „Authentizität, Glaub- und Vertrauenswürdigkeit seiner Person“<sup>293</sup> zu indizieren.

---

<sup>288</sup> Vgl. Wenzel 2004, S. 269.

<sup>289</sup> Ebd.

<sup>290</sup> Krämer 2011, S. 63.

<sup>291</sup> Ebd.

<sup>292</sup> Vgl. W 117.

<sup>293</sup> Krämer 2011, S. 64.

In dieser Darstellung eines ethischen Selbstverhältnisses im Sinne eines *parrhesiastes* wird bereits die Anzeige eines ethischen Selbstverhältnisses im Sinne eines Boten strukturell vorbereitet. Denn der Bote muss, um als solcher anerkannt zu werden, den Eindruck von Gewissenhaftigkeit und ethischer Wahrhaftigkeit in Bezug auf die eigene Botenfunktion vermitteln können. Auf diese Weise schließt das *ethos* des Botenganges – im Sinne eines ethisch gewissenhaften „Handeln[s] unter fremder Auflage“<sup>294</sup> – das *ethos* der Selbstbezeugung konstitutiv in sich mit ein. Das Boten-*ethos* wird jedoch auf diese Weise gleichsam durch das *ethos* der Selbstbezeugung nun strukturell heimgesucht. Ein Potential, das vom Boten jederzeit (re)aktiviert werden kann. Aufgrunddessen, also durch das Anzeigen der eigenen Sittlichkeit, ist es Witiko möglich gewesen, vonseiten der Versammlungsmitglieder eine einstimmige Affirmation seiner Botenstellung – also des Status der reinen Repräsentation – zu erwirken. Wodurch es Witiko geschafft hat, eine Telekommunikation der Macht des Herzogs bzw. deren Möglichkeit im Rahmen der Versammlung zumindest vorläufig zu etablieren.

Infolge seines doppelten ethischen Einsatzes – Selbst- wie Fremdbezeugung in sittlicher Wahrhaftigkeit – entfaltet Witiko innerhalb der Versammlung eine Machtwirkung, insofern die Konstitution des in Bezug auf den Herzog gegenhegemonial verfassten Kollektivsubjekts der Versammlung Brüche zu zeigen beginnt. Diese Brüchigkeit der Legitimität der Versammlung als über dem Souverän stehende rechtsetzende Instanz vollzieht sich in Witiko entlang der beiden gouvernementalen Macht-Achsen von Selbsttechnologie einerseits – seine Anzeige des eigenen ethischen Selbstverhältnisses – und Regierungstechniken andererseits – seine Anzeige der legitimen Herrschaftsausübung des Herzogs durch die Regierungspraktik der Botenentsendung. In dieser Hinsicht fungiert Witiko nicht nur als Mittler von Regierungsmacht, sondern entfaltet auch als ethisches Subjekt eigenen Rechts der Versammlung gegenüber politische Wirkung. Denn mithilfe seiner eigenen Körperlichkeit wie auch unter Bezug auf den Herzog (re)aktiviert Witiko, so kann man mit Marchart formulieren, die im Akt des Zusammentretens der Versammlung als solche sich zu konsolidieren wie konventionalisieren beginnenden antagonistischen Kräfte und wirkt dadurch transformativ auf die soziale Ordnung des Landes ein. Er übt durch Anzeigen seines ethischen Selbstverhältnisses also auf die Regierungstechnik der Versammlung Macht aus.

Weder aber negiert Witiko den Herrschaftsanspruch der Versammlung, noch restituiert er die Macht des Herzogs vollumfänglich, doch schlägt er eine Brücke zwischen beiden. Eine Brücke, die die beiden von ihr in Verbindung gebrachten Pole in deren Verfasstheit nun

---

<sup>294</sup> Krämer 2011, S. 62.

wechselseitig in Form der Erfahrbarmachung der jeweiligen historisch-kontingenten Bedingtheit im Sozialen zu affizieren beginnt. Witiko schlägt eine Brücke nämlich, die von beiden Polen jeweils eigentlich aufgrund des jeweiligen notwendigen Ausschlusses des Herrschaftsanspruches des jeweils anderen konstitutiv als unmöglich dargestellt wird. Die Differenz zwischen den beiden Herrschaftsansprüchen wird durch Witiko in seiner Körperlichkeit und Botenfunktion als solche medial in Szene gesetzt. Wie oben schon zitiert, meint Krämer in Bezug auf die mediale Vermittlung von Differenz: „Die Rolle des Mittlers ist nicht immer Überbrückung und Nivellierung dieser Differenz, vielmehr auch deren Aufrechterhaltung.“<sup>295</sup> Die ontologische Differenz zwischen den beiden sozialen Ordnungen von Herzog und der Versammlung, die sich im jeweiligen Status des wechseltätig aufeinander bezogen Seins durch Negation ausdrückt, wird dadurch sowohl einer Überbrückung und Nivellierung – insofern die wechseltätige Negation negiert wird durch das gleichzeitige In-Erscheinung-treten-Lassen beider Herrschaftsansprüche – wie auch ihrer Aufrechterhaltung unterzogen und ausgesetzt. Nämlich insofern ebendiese Differenz nicht vollumfänglich negiert, sondern diese in ihrer in wechselseitigem Ausschluss gründenden Struktur bloß ins Sichtbare gezerrt wird. Indem die Möglichkeit einer Gleichzeitigkeit beider Herrschaftsansprüche durch Witikos Botenfunktion hindurch angezeigt wird, in welcher eine partielle Anerkennung der Legitimität der Versammlung – ansonsten wäre es nicht notwendig gewesen, einen Boten zu senden – vonseiten des Herzogs angelegt ist, bleibt die im jeweiligen Herrschaftsanspruch konstitutiv angelegte Negation des jeweils anderen als sich mit Nachdruck spürbar machende Spur erhalten. Dies zeigt sich besonders deutlich in der im Verhalten der Versammlung zum Ausdruck kommenden Brisanz und Prekarität des gegenwärtigen Arrangements der sozialen Ordnung der Versammlung. Die „Funktionslogik des Boten“<sup>296</sup> ermöglicht Krämer zufolge den „Umgang mit Differenz“<sup>297</sup>, nämlich mit Differenz als solcher, wobei dieser Umgang in seiner konkreten Struktur und Ausrichtung durch den Boten gewissermaßen bestimmt und bedingt wird. Denn der Bote, wie Wenzel anmerkt, gewährleistet durch seine Botentätigkeit „ein ‚reframing‘, einen Akt der Einordnung, der der Kommunikation im Raum der wechselseitigen Wahrnehmung entspricht.“<sup>298</sup> Witiko macht in seiner Körperlichkeit den Herzog der Versammlung gegenüber als deren Kommunikationspartner – obschon auch durch eine raum-

---

<sup>295</sup> Krämer 2020, S. 262.

<sup>296</sup> Ebd.

<sup>297</sup> Ebd.

<sup>298</sup> Wenzel 2004, S. 274.

zeitliche Differenz getrennt – wahrnehmbar, setzt sich dadurch aber selbst wiederum als ethisch sich verhaltenden Akteur in Szene und beginnt politische Wirkung zu entfalten.

Witiko setzt in seiner Person unter gleichzeitiger Absehung von sich als Person den Prozess des Wahrnehmbarwerdens der Differenz beider sozialen Ordnungen von Herzog und Versammlung, ohne dabei deren jeweilige konstitutive Negativität in Bezug auf den jeweils anderen absolut zu nivellieren, in Gang und richtet dieses Wahrnehmbar-Machen perspektivisch aus. Als Relais der wechselseitigen Aisthetisierung fungierend, bringt Witiko beide sozialen Ordnungen einander als gleichzeitige zum Vorschein. Insofern er auf diese Weise die Situation *reframed*, nämlich hinsichtlich der Vermittlung des jeweiligen ethischen Selbstverhältnisses von der Versammlung wie auch vom Herzog, erzeugt Witiko ein Intelligibilitätsschema. Dieses Intelligibilitätsschema beginnt sogleich durch seine Gerichtetheit auf die ethische Verfasstheit des jeweiligen Kommunikationspartners – immer in Vermittlung Witikos –, also durch Bindung der Möglichkeit von sozialer Intelligibilität an Sittlichkeit, normative Wirkung zu beanspruchen. Dieses Schema bedingt dabei auch die Art und Weise, in welcher – im Kontext der oben zitierten Textstelle aktualiter – die Versammlung den Herzog – und dann auch der Herzog die Versammlung – wahrzunehmen hat, nämlich vor einer Folie einer sittlichen Intelligibilität, der sich Witikos ethischer Einsatz, und damit seine Ethik, aufgeprägt hat.

Wie im nächsten Kapitel aber zu zeigen sein wird, beschränkt Witiko seine Einwirkung auf die Versammlung nicht auf seine Botenfunktion und damit auf die Telekommunikation der herzoglichen Macht. Er bringt sich auch selbst, indem er ein *ethos* der Selbstbezeugung zur Darstellung bringt, das den Rahmen einer bloßen Ermöglichungsbedingung des *ethos* des Botengangs radikal überschreitet, als im eigenen Namen handelndes Subjekt ins Spiel und gegen seine eigene Botenfunktion in Stellung.

### **13) Die Aisthetisierungsfunktion des Boten und seine Diabolizität**

Nachdem die Mitglieder der Versammlung „durch Zeichen der Zustimmung“ (W 118) Witikos Botenstatus affirmiert und ihm die Fortführung seiner Rede gestattet haben, beginnt Witiko wieder zu sprechen. Es soll hier nun die Fortsetzung von Witikos Rede einmal im Ganzen zitiert werden:

Als mir der Herzog den Auftrag gegeben hatte, fragte ich ihn, ob er, wenn er alles wisse, gegen die, welche ihm zuwider handeln, etwas Feindseliges ausführen werde. Er antwortete, daß er nur wissen wolle, was geschehe, und daß er dann sterben werde. So sagte ich, daß ich gehen werde, und so bin ich hier. Ich bin kein Kundschafter, weil ich nicht heimlich zu erfahren strebte,

ich habe den hochehrwürdigen Bischof Silvester gebeten, mir zu erwirken, daß mich die hohe Versammlung höre. Ich habe mit keinem Menschen über die Sache gesprochen, und wenn sie mich fragten, habe ich keine Antwort gegeben. Ich bin kein Bote; denn der Herzog hat mich nicht an die Versammlung gesendet, ich bin für mich selber da, und stelle die ehrfurchtbezeugende Bitte, daß mich die Versammlung die Beschlüsse anhören lasse, damit ich dem Herzoge nichts Unreines und Geschändetes bringe. Ich selber komme nicht in Betracht, so wenig, wie ein Stücklein Papier, darauf eine hohe Hand eine Zeile geschrieben hat, die man findet, und achtet. Wenn mich die Versammlung hier duldet, werde ich bleiben, wenn sie mich entfernt, werde ich gehen, werde wieder mit keinem Menschen sprechen, und werde dem Herzoge den Vorgang melden, außer ich werde hier zurückgehalten, und es wird strenger gegen mich verfahren. (W 118-119)

In dieser Textpassage gibt es eine Vielzahl an strukturellen Momenten einer Ethik Witikos zu entfalten. Am augenfälligsten zeigen sich zunächst die von Witiko nun vorgenommenen Modifikationen an seinem zuvor methodisch penibel in der Versammlung etablierten Botenstatus. Zunächst meint Witiko, er sei kein Kundschafter; damit untergräbt er sich noch nicht die eigene Botenstellung, da er spezifiziert, was er unter „Kundschaften“ versteht: nämlich „Auskundschaften“, also den Auftrag, unter Vorspiegelung falscher Tatsachen heimlich auszuforschen, sprich zu spionieren. Witiko zeigt auf diese Weise erneut sein ethisches Selbstverhältnis als in der Wahrheit stehendes und solche sprechendes Subjekt. Er stellt daher nochmals den Hergang dar, wie er zu der Versammlung gekommen ist, und zerstreut damit jede Möglichkeit des Zweifels, dass er aus unlauteren Motiven oder zumindest mit weiterhin verdeckt gehaltenen Hintergedanken vor der Versammlung erschienen ist.

Auch zeigt er vermittelnd ein ethisches Selbstverhältnis des Herzogs an, da er der Versammlung auseinanderlegt, dass der Herzog bloß wissen möchte, ohne jegliche Intention zu haben, Handlungen an dieses Wissen zu knüpfen. Witiko inszeniert sich offen als Bote und seinen Auftraggeber als frei von unlauteren Motiven, wodurch Witiko auch impliziert, selbst eine sittlich reine Motivlage zu besitzen. Er vermittelt dabei eine politisch reflektierte Einschätzung ob der adäquaten Bedingungen, unter welchen er auf vernünftige Art und Weise seine Botenfunktion als solche zu elaborieren wie auch den Inhalt seines Auftrages offenzulegen hat. Auf diese Weise indiziert Witiko der Versammlung ein Bewusstsein ob der politischen Tragweite und Brisanz seiner Stellung sowie ein Bewusstsein darüber, dass er der Sicherheit des Landes wegen nur unter den rechten Bedingungen mit den rechten Personen über seinen Auftrag sprechen darf. Er zeigt damit ethische Gewissenhaftigkeit und politische Klugheit der Versammlung gegenüber an. Bis hierhin bleibt er dem bereits etablierten Bild von sich als Bote des Herzogs treu. Doch bricht er daraufhin nahezu unvermittelt radikal damit.

Nachdem Witiko Empfang und Inhalt seines Auftrages der Versammlung dargelegt sowie jeglichen Zweifel ob heimlicher Motive durch die Verneinung eines eventuellen

„Kundschafter“-Status zerstreut, also nachdem Witiko seine Stellung als offizieller Bote des Herzogs klar herausgearbeitet hat, verkündet er nun plötzlich: „Ich bin kein Bote“ (W 118). Witiko scheint hier performativ einen Widerspruch zu erzeugen. Diese Vermutung wird durch Witikos Präzisierung der Bedeutung der Verneinung, er sei kein Bote, noch weiter vertieft. Denn Witiko verweist zwar explizit darauf, dass er nicht gesendet wurde, sondern eben für sich selbst zur Versammlung gekommen ist, dass aber seine Anwesenheit nichtsdestotrotz das Ziel in sich trägt, dem Herzog wahre Kunde von den Beschlüssen der Versammlung zu übermitteln. Selbst in der Dementierung seiner Botenstellung hebt Witiko also ausdrücklich auf seine Botenfunktion für den Herzog ab. Witiko macht sich plötzlich in seiner Eigenpersönlichkeit vor der Versammlung stark, um daraufhin die Bitte folgen zu lassen, seine Botenfunktion für den Herzog, die er eigentlich soeben negiert hat, erfolgreich ausführen zu können. In dieser scheinbar sich selbst widersprechenden Handlung Witikos können mehrere voneinander unterscheidbare strukturelle Aspekte hinsichtlich der Entfaltung ethischer wie politischer Wirkung beobachtet werden. Zunächst soll sich dem komplexen Spiel von Aisthetisierung und An-Aisthetisierung, von Sichtbarmachung und Unsichtbarmachung zugewendet werden, das Witiko in seiner Rede in Gang zu setzen beginnt.

Witiko bringt seine Person ins Spiel, um sogleich wieder als Person in den Hintergrund, unter die Wahrnehmungsgrenze der Versammlung zu rücken. Er zeigt der Versammlung gegenüber auf sich – „Ich bin kein Bote [...] und stelle die Bitte, daß mich die Versammlung die Beschlüsse anhören lasse“ (W 118) – und postuliert aber direkt im Anschluss daran: „Ich selber komme nicht in Betracht“ (W 119). Die Versammlung wird von Witiko also aufgefordert, ihn in seinem Für-sich-selbst-Stehen nun wahrzunehmen, nachdem dieser zuvor noch behauptet hat, „daß ich nicht aus mir selber rede“ (W 117), nur um der Versammlung sofort wieder diese Wahrnehmung seiner Person zu verunmöglichen. Kurz: Witiko zeigt sich opak, um als Medium auf sein, um mit Krämer zu sprechen, ‚Medien-Außerhalb‘ hin – den Herzog – durchsichtig werden zu können – und beginnt dabei zu schillern. Dieses, mit Sybille Krämer so zu bezeichnende, „Spannungsfeld zwischen Personalität und Depersonalisierung“<sup>299</sup> stellt zwar ihr zufolge die „konstitutive Heteronomie des Boten“<sup>300</sup> dar, doch wendet sich Witiko augenfällig gegen das Ideal eines sogenannten ‚guten‘ Boten, der sich nach Möglichkeit gänzlich hinter seine Vermittlungstätigkeit zurückziehen hat.<sup>301</sup> Witiko reizt seinen konstitutiv heteronomen Status als Bote aus, indem er seiner Botenstellung explizit den Status als für sich selbst

---

<sup>299</sup> Krämer 2011, S. 62.

<sup>300</sup> Ebd.

<sup>301</sup> Vgl. Krämer 2020, S. 119.

stehendes Subjekt einschreibt. Der Bote Witiko wird vom für sich selbst stehenden ethischen Subjekt Witiko heimgesucht.

Mit Krämer ist nun diesbezüglich zu konstatieren, dass Witiko die der Boteninstitution im Zuge ihrer – aufgrund der Gebundenheit an die Redlichkeit und damit auch an die Möglichkeit der Unredlichkeit des Boten konstitutiven – strukturellen Fragilität stets inhärierende Option der „*diabolische[n] Entgleisung*“<sup>302</sup> aktiviert. Die Diabolizität des Boten besteht für Krämer in der Möglichkeit der Botentätigkeit, sowohl „als sym-bolischer Akt (zusammen-werfend), aber auch als dia-bolischer Eingriff (auseinander-dividierend) auftreten“<sup>303</sup> zu können. Der Bote kann Verbindung stiften sowie eine solche auch vernichten. Das Diabolische muss sich allerdings nicht bloß auf ein rein antagonistisches Moment reduzieren, der Bote kann auch dissoziativ in seiner Assoziationstätigkeit wirken. Als „Figur eines Dritten“<sup>304</sup> fungiert der Bote unter anderem auch als „Keimzelle der Entstehung von Sozialität“<sup>305</sup>, wobei er diese Sozialität in ihrer Struktur als sie durch Vermittlung begründende Instanz mitbestimmt. In seiner Stellung als Dritter einer sozialen Situation, die genau in dieser Drittheit allererst gegründet wird, rückt daher, wie Krämer festhält, „das ‚Sozialpotenzial des Mediums‘ gegenüber seinem ‚Technikpotenzial‘ in den Vordergrund.“<sup>306</sup> Witiko macht sich dieses Sozialpotenzial der Boteninstitution aktiv zu Nutze, indem er sich zwar von fremder Hand seine Position im gegenwärtigen brüchigen sozialen Gefüge von Versammlung und Herzog legitimieren lässt – also durch den Herzog –, gleichzeitigerweise aber diese Fremdlegitimation dergestalt verwendet, dass er auf ihr als Fundament seinen eigenen moralischen Anspruch errichtet. Witiko bringt infolge seiner die soziale Situation zwischen Herzog und Versammlung vermittelnden Drittheit diese beiden in wechselfältige Assoziation. Doch schreibt er sich zugleich in diese Assoziation als sowohl assoziierendes wie dissoziatives Element mit ein. Er baut sich in die, ihrem ontologischen Ideal nach als so reibungslos wie möglich zu etablierende, Vermittlungstätigkeit der Botenfunktion sozusagen als Störelement ein. Die im Boten von diesem selbst etablierte Kommunikationssituation zwischen Herzog und Versammlung wird in sich gespalten und der Bote Witiko tritt neben seiner Funktion des Kommunikationskanals auch als Akteur in diese Kommunikation ein. Das spannende hierbei ist jedoch, dass dieses dia-bolische Moment des Boten Witiko nicht zwangsläufig zur Delegitimation seiner Botenstellung führt; vielmehr panzert er sich in seiner Position als

---

<sup>302</sup> Krämer 2020, S. 116.

<sup>303</sup> Ebd.

<sup>304</sup> Ebd., S. 117

<sup>305</sup> Ebd.

<sup>306</sup> Ebd., S. 115.

eigenständig agierendes ethisches Subjekt mit der vom Herzog abgeleiteten Legitimation des Botenstatus.

Betrachtet man Witiko als eigenständiges Subjekt, so rüstet er also seinen eigenen moralischen Anspruch als ethisch sich verfertigendes wie verhaltendes Subjekt mit dem Herrschaftsanspruch des Herzogs zu; wird Witiko jedoch in seiner Botenfunktion wahrgenommen, zeigt sich der Herrschaftsanspruch des Herzogs in seiner ethisch-normativen Ausrichtung als von Witikos eigenem *ethos* heimgesucht. Wobei diese Heimsuchung wiederum sich gleichzeitig auch als Legitimationsgeste der Botenstellung Witikos lesen lässt und sich auf diese Weise in seiner heimsuchenden Phänomenalität verwischt. Nämlich insofern er hierdurch auf die Gewissen- und Wahrhaftigkeit seiner eigenen Person in Anbetracht des von ihm zu vollführenden Auftrags verweist, spricht das *ethos* der Selbstbezeugung in den Dienst des *ethos* des Botenganges stellt und die Boteninstitution der Versammlung gegenüber auf den Plan ruft, wie er dies schon eingangs seiner Rede gemacht hat. Witiko setzt damit ein ästhetisches Verwirrspiel in Szene, welches ihm erlaubt, im Schatten des Herzogs seine eigene Ethik der Versammlung gegenüber – wie schon zuvor dem Herzog gegenüber – in Stellung zu bringen und sich dadurch gleichsam aus diesem Schatten heraus selbst ins Licht zu stellen, während nun der Herzog als ihn legitimierenden Grund zu Witikos Schatten wird.

#### **14) Sicht- und Unsichtbarkeiten – Die ästhetische Dimension politischen Handelns**

Die Aisthetisierungsfunktion, die Witiko als Bote vollzieht, verknüpft sich im vorliegenden Fall mit einem politischen Moment, oder präziser: mit der ästhetischen Dimension von Politik. Rancière bestimmt Ästhetik als diejenige Weise, in der eine „*Aisthesis* [...], die Aufteilung des Sinnlichen, durch welche die Körper sich in Gemeinschaft befinden“<sup>307</sup>, zum Ausdruck gelangt. Unter dem Begriff der Aufteilung des Sinnlichen fasst Rancière dabei „jenes System sinnlicher Evidenzen, das zugleich die Existenz eines Gemeinsamen aufzeigt wie auch die Unterteilungen, durch die innerhalb dieses Gemeinsamen die jeweiligen Orte und Anteile bestimmt werden.“<sup>308</sup> Eine sozial sedimentierte und damit der Wahrnehmung ihrer Kontingenz entzogene Aisthesis

---

<sup>307</sup> Jacques Rancière (2022): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, 8. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 38.

<sup>308</sup> Jacques Rancière (2008a): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, hg. v. Maria Muhle, 2., durchgesehene Auflage, Berlin: b\_books (= PoLYpeN), S. 25.

belegt Rancière mit dem Namen der Polizei<sup>309</sup> und definiert diese als „eine Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt“<sup>310</sup>. Polizei bezeichnet dabei „keine gesellschaftliche Funktion, sondern eine symbolische Konstitution des Sozialen“<sup>311</sup> und ist insofern der Politik entgegengestellt, als diese die Störung der polizeilichen Logik durch Erfahrbarmachung ihrer Kontingenz darstellt. In das über Marchart gewonnene Instrumentarium politischer Begriffe übersetzt: Polizei bezeichnet die sedimentierte Form einer gegebenen sozialen Ordnung – und nicht (bloß) die dem staatlichen Sicherheitsdispositiv zuzuordnende Institution<sup>312</sup> –, Rancières Begriff der Politik dahingehend korreliert dem Marchart’schen Begriff des Politischen. Wenn Rancière also von Politik spricht als „Weise der Kundgebung, die die Aufteilungen des Sinnlichen polizeilicher Ordnung durch die Inszenierung einer Voraussetzung zersetzt, die ihr grundsätzlich fremd ist“<sup>313</sup>, nämlich „diejenige eines Anteils der Anteillosen, die selbst letztendlich die reine Zufälligkeit der Ordnung [...] kundtut“<sup>314</sup>, wird ersichtlich, dass er damit nicht das soziale Teilsystem der Politik im Marchart’schen Sinne meint. Sondern er zielt in diesem Begriff ab auf den dem Moment des Politischen eignenden Prozess von Reaktivierung und Verflüssigung der im Sozialen sedimentierten antagonistischen Kräfte und die damit einhergehende Erfahrbarmachung der radikalen Grundlosigkeit einer jeden sozialen Ordnung – ihrer Kontingenz.

Weiter konstatiert Rancière, dass Politik „ihrem Prinzip nach ästhetisch [ist].“<sup>315</sup> Denn unter dem Gesichtspunkt einer Weise der Artikulation einer sozialen Aisthesis könne man Ästhetik

[...] im Sinne Kants als System der Formen *a priori* auffassen – vielleicht sogar wie sie von Foucault wieder aufgenommen wurde –, insofern sie bestimmen, was der sinnlichen Erfahrung gegeben ist. Die Unterteilung der Zeiten und Räume, des Sichtbaren und Unsichtbaren, der Rede und des Lärms geben zugleich den Ort und den Gegenstand der Politik als Form der Erfahrung vor. Die Politik bestimmt, was man sieht und was man darüber sagen kann, sie legt fest, wer fähig ist, etwas zu sehen und wer qualifiziert ist, etwas zu sagen, sie wirkt sich auf die Eigenschaften der Räume und die der Zeit innewohnenden Möglichkeiten aus.<sup>316</sup>

Dass Rancière in dem Zitat wieder plötzlich von Politik spricht, wo es in seinem Sinne eigentlich um eine polizeiliche Ordnung geht, soll hier nicht weiter stören. Es sei nur kurz

---

<sup>309</sup> Vgl. Jacques Rancière (2008b): *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich/Berlin: diaphanes, S. 31-32.

<sup>310</sup> Rancière 2022, S. 41.

<sup>311</sup> Rancière 2008b, S. 31.

<sup>312</sup> Vgl. Rancière 2022, S. 40.

<sup>313</sup> Ebd., S. 41-42.

<sup>314</sup> Ebd.

<sup>315</sup> Ebd., S. 69.

<sup>316</sup> Rancière 2008a, S. 26-27.

angemerkt, dass diese begriffliche Schwammigkeit hinsichtlich einer Opposition von polizeilicher Politik, also der gesellschaftlichen Handlungsweise, die die gegebene symbolische Konstitution des Sozialen reproduziert, und ‚wahrer‘ Politik im Sinne der Erfahrbarmachung der Kontingenz des Sozialen bereits Marchart angemerkt und durch Integration in sein eigenes Begriffssystem, auf welches sich die vorliegende Untersuchung stützt, zu glätten vorgenommen hat.<sup>317</sup> Unter Politik versteht Rancière in obigem Zitat also das gesellschaftliche Herrschaftssystem, welches sowohl als die soziale Sedimentation konsolidierend wie auch als diese verflüssigend und antagonisierend auftreten kann.

Doch wieder zurück zur Ästhetik: Die ästhetische Dimension von Politik – im Sinne Marcharts – verweist auf die für soziale Systeme mitunter konstitutive „Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird und jenes andere als Lärm.“<sup>318</sup> Das Marchart’sche Moment des Politischen ist vor dem Hintergrund dieser politischen Ästhetik mit Rancière auch zu verstehen als „eine Intervention in das Sichtbare und Sagbare“<sup>319</sup>, in das politisch verfertigte System der sinnlichen Evidenzen, welches sich den Subjekten als Intelligibilitätsschema ebendes Sozialen – und auf diese Weise ihrer selbst als Subjekte – aufprägt. Es ist das Moment des Politischen, das, in den Worten Rancières, den in der polizeilichen Aufteilung des Sinnlichen begründeten Ausschluss von sozialen Gruppen – die als solche durch diese Aufteilung wiederum auch hervorgebracht werden – von der Fähigkeit zur Anteilnahme an der Gestaltung des Gemeinsamen der sozialen Ordnung aufzeigt und diesen Anteil an der Gestaltung des Sozialen reklamiert. Das Politische findet statt als Kampf, in dem es um die „Einrichtung eines Anteils der Anteillosen“<sup>320</sup> geht.

Kommen wir wieder zu *Witiko*. Wie bereits erwähnt worden ist, stellt Witiko die beiden Herrschaftsansprüche von Herzog und Versammlung – als gegenhegemoniales Kollektivsubjekt – als jeweils kontingent aus, indem er ihre im Modus der Negation wechselseitige Aufeinanderverwiesenheit zum Ausdruck bringt. Er installiert damit inmitten der Versammlung eine Blickachse auf den Herzog wie *vice versa*. Indem er nun den Blick des Herzogs in seiner Stellung als Bote inkorporiert und in die Versammlung trägt, konfrontiert er die Versammlung mit der von ihr vollzogenen Aufteilung des Sichtbaren und die darin liegende Paradoxie. Der Herzog Soběslaw wird von den Versammlungsmitgliedern, die bis zum

---

<sup>317</sup> Vgl. Marchart 2019, S. 178-185.

<sup>318</sup> Rancière 2022, S. 41.

<sup>319</sup> Rancière 2008b, S. 32.

<sup>320</sup> Rancière 2022, S. 26.

Zeitpunkt der Rede Witikos zur Sprache gekommen sind, durchwegs noch als in der Subjektposition des Souveräns des Landes stehend betrachtet, so meint bereits der Abt von Kladrau, der die Eröffnungsrede gehalten hat, dass es die Aufgabe der Versammlung sei, darüber zu beraten, „was vorzubereiten ist, daß der Jammer nicht erscheine, der schon öfter bei einem Wechsel auf dem Herzogstuhle in diese Länder gekommen ist“ (W 108). Der Herzog bleibt entsprechend der politischen Aisthesis, die die Versammlung etabliert, in seiner Person und seiner Funktion als Herzog sichtbar. Gleichzeitigweise aber dient ebendiese Aisthesis dazu, den Herzog abzublenden und ihn gleichsam unsichtbar zu machen. Denn wie der Bischof Zdik in einer späteren Rede meint, geht es bei der Versammlung vornehmlich um die Wahl des Nachfolgers des Herzogs, obwohl bereits auf Befehl des Herzogs hin dessen Sohn als Thronfolger eingesetzt worden ist, wie Zdik offen festhält:

Vor zwei Jahren war auf den neunundzwanzigsten Tag des Brachmonates von unserem erhabenen Herzoge Soběslaw ein Landtag nach Sadska einberufen worden, auf welchem die hohen und niederen Herren Böhmens und Mährens auf das Verlangen des Herzoges seinen ältesten Sohn Wladislaw als seinen Nachfolger auf dem Fürstenthron erkannt haben. Es muß entschieden werden, ob alle oder viele an dem jungen Sohne Soběslaws, welcher einundzwanzig Jahre zählt, ferner halten, oder ob sie meinen, daß das vorzeitige Hinscheiden des Herzogs die Sache so verändert hat, daß ein anderes Übereinkommen getroffen werden müsse. (W 131)

Im zweiten Satz dieses Zitats wird der Herzog so behandelt, als ob er schon gestorben wäre, die Sichtbarkeit seiner Person und seiner Stellung als aktualiter relevant wird verdunkelt. Zdik spricht nicht davon dergestalt, ob die Sache sich so verändert haben wird (Futurum exactum), sondern ob sie sich bereits aufgrund des „Hinscheiden[s] [...] verändert hat“ (W 131) (Perfekt). Schon in der Eröffnungsrede des Abts von Kladrau ist von der Unausweichlichkeit des Todes des Herzogs die Rede: nämlich dass die Versammlung notwendig wurde, „[...] als die Nachricht unter die Menschen ging, daß es nicht mehr anders sein werde, als daß unser erlauchter Herzog Soběslaw zum ewigen Leben in der Gesellschaft seiner Brüder seiner Eltern und Vorfahrer werde einberufen werden“ (W 108). Der Abt von Kladrau macht deutlich, dass, als nur „treue Männer“ (W 108) von der Erkrankung des Herzogs Bescheid wussten, bereits untereinander „ihre Worte ausgetauscht [haben], was vorzubereiten ist“ (W 108), doch in dem Moment, als die Kunde des bevorstehenden Hinscheidens des Herzogs publik wurde, wurde die Versammlung offiziell ins Leben gerufen. Der kommende Tod des Herzogs wird gleichsam als bereits sich vollziehendes bzw. nahezu vollzogenes Schicksal behandelt. Die Aufteilung der Körper im Machtnetz des Landes, welche ihre Legitimation von der obersten, diese Aufteilung in sich zentrierenden souveränen Subjektposition des Herzogs empfangen hat, wird durch die Kunde von dessen Schwäche erschüttert und erfährt durch die Versammlung eine Neustrukturierung. Der Herzog Soběslaw aber ist, wie den Aussagen der

Versammlungsmitglieder zu vernehmen ist, nach wie vor zumindest formell der Souverän. Und doch wird er in der Angelegenheit des Herrschaftswechsels gerade in dieser Stellung als Herzog in Hinsicht auf die dieser Stellung zukommende Herrschaftsfunktion abgeblendet. Der Herzog schillert und verliert trotz Souveränitätsstatus seinen Anteil an der Gemeinschaft der sozialen Ordnung des Landes – er wird anteillos gemacht. So zumindest der Versuch, welcher sich in den Handlungen der Versammlung kristallisiert.

Witikos von der Versammlung nicht vorherzusehendes In-Szene-Treten als Bote des Herzogs sowie das aufgrunddessen in den Äußerungen der Versammlungsmitglieder sich zeigende Gefühl der Bedrohung der Versammlung durch den Herzog reaktualisieren die in die Latenz gedrängte Herrschaftsmacht des Herzogs, wodurch der Herzog wieder – gewissermaßen vollumfänglich – sichtbar gemacht wird. Die Aisthetisierungsfunktion der Boteninstitution, die Witiko der Versammlung gegenüber innehat, verbindet sich auf diese Weise mit der ästhetischen Dimension des Moments des Politischen. Durch Wahrnehmbarmachung des verdrängten Anteils des Herzogs, also der Einforderung des ehemaligen Anteils eines nun Anteillos gewordenen, wird das Antagonisierungspotential, welches die Versammlung in ihrer Instituierung in Form eines von ihr geprägten politischen Agonismus zu konsolidieren versucht, wieder latent spürbar. Und dieses Antagonisierungspotential macht sich Witiko nun zu Nutze, um selbst in Erscheinung zu treten und politische Wirkung entfalten zu können.

### **15) „wie ein Stücklein Papier“ – Die politische Aisthetisierungsfunktion der Metapher**

Das Erstaunliche ist, dass sich Witiko in dem Moment, in welchem es darum geht, als er selbst in Erscheinung zu treten, sich einer Metapher bedient, die genau auf das Gegenteil, nämlich des Verschwindens des Boten hinter seine Nachricht, abzielen scheint: „Ich selber komme nicht in Betracht, so wenig, wie ein Stücklein Papier, darauf eine hohe Hand eine Zeile geschrieben hat, die man findet, und achtet.“ (W 119) Witiko, der einen Satz zuvor noch behauptet, „[I]ch bin für mich selber da“ (W 119) und der Versammlung als für sich selbst stehendes Subjekt die Bitte vorträgt, zugelassen zu werden, um dem Herzog wahre Kunde von der Versammlung übermitteln zu können, – derselbe Witiko spricht nun die Relevanz seiner Sichtbarkeit der Versammlung gegenüber ab. Er ruft die Versammlung an, angehört zu werden, um als er selber in den Bereich der Sichtbarkeit rücken und zugleich unter die Wahrnehmungsschwelle der Versammlung wieder verschwinden zu können.

Witikos medialer Status als Bote, welcher konstitutiv zur Funktion hat, „Fremdvergegenwärtigung [...] durch Selbst-ent-gegenwärtigung möglich“<sup>321</sup> zu machen, wird von der Körperlichkeit Witikos und seinem abseits der Botenfunktion zu tragen kommenden Status als für sich selbst stehendes Subjekt aktiv heimgesucht und beginnt das Intelligibilitätsschema, nach welchem Witiko von der Versammlung entsprechend der Aufteilung des Sinnlichen wahrzunehmen wäre, kaleidoskopisch aufzufächern und in sich zu falten. Witiko sagt ausdrücklich, dass es nicht er ist, der „in Betracht“ (W 119) zu kommen hat und lenkt den Blick der Versammlung wieder auf seine mediale Funktion als – um es technisch zu formulieren – Aufzeichnungs- und Wiedergabeapparat. Wenn Mersch von der „*Barriere der Materialität*“<sup>322</sup> des Medialen spricht, also von der „Nichtmediatisierbarkeit des Mediums *als* Medium“<sup>323</sup>, wonach sich dieses „stets als mitläufige ‚Spur‘ *unfüglich* ins Mediatisierte ein[trägt] und [...] – aus der Sicht des Mediums – die Stelle seiner Unverfügbarkeit [markiert]“<sup>324</sup>, so kann Witikos Metapher als der Versuch gelesen werden, über das In-Erscheinung-Treten als Nicht-Medium paradoxerweise genau diese Barriere der Materialität des Medialen – des Boten – in Szene zu setzen. Er lockt den Blick der Versammlung auf genau den Punkt hin, der Mersch zufolge sich nur als Vollzug von Differenz als Differenz ereignen, nicht aber als solcher festgestellt werden kann; er richtet die Perspektive der Versammlung also auf dasjenige Moment der Medialität, das sich als Entzug (der Wahrnehmbarkeit) eben der Medialität konstituiert.<sup>325</sup> Witiko gibt damit der Versammlung performativ<sup>326</sup> die Anweisung, ihn in einem permanenten Oszillieren zwischen dem Trägermaterial – sein Körper als Träger der Botschaft des Herzogs –, dem in ihm Repräsentierten – den Herzog – und dem Subjekt selbst – Witiko selber –, das als Trägermaterial fungiert, wahrzunehmen. Auf diese Weise entzieht sich Witiko einer vollends kommensurablen Intelligibilität, so alle diese Wahrnehmungsweisen jeweils die anderen konstitutiv auszuschließen tendieren<sup>327</sup>, was es ihm erlaubt, zugleich für sich selbst einzustehen, also Ansprüche im eigenen Namen zu stellen – wie die Bitte um die Erlaubnis seiner Präsenz –, und

---

<sup>321</sup> Krämer 2011, S. 57.

<sup>322</sup> Dieter Mersch (2004): „Medialität und Undarstellbarkeit. Einleitung in eine ‚negative‘ Medientheorie“, in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Wilhelm Fink, S. 75-95, S. 90.

<sup>323</sup> Ebd.

<sup>324</sup> Mersch 2004, S. 90.

<sup>325</sup> Vgl. ebd., S. 89-91.

<sup>326</sup> Siehe hierzu die Ausführungen zur Performativität in Fußnote 227.

<sup>327</sup> Die Botenfunktion neigt sowohl zur Verdrängung der Person des Boten als auch der konkreten Materialität des Boten. Die Person des Boten, tritt sie als sie selbst auf, droht die Botenfunktion preiszugeben und damit auch die Möglichkeit, ihrer Körperlichkeit der Botenfunktion anheim zu geben. Die Materialität verdrängt tendenziell, kommt sie in den Blick, die Botenfunktion selbst, da die Botenfunktion im Verschwinden der Materialität hinter die durch diese vermittelte Botschaft sich zu realisieren sucht, als auch die Person als solche, da nur noch ihre Materialität in den Blick kommt, nicht aber ihr Subjektstatus.

sich gleichzeitig mit dem vom Herrschaftsanspruch des Herzogs sich ableitenden Legitimationsanspruch, die ihm eigentlich bloß in Form des Boten zukommen dürfte, zu rüsten und sich darin parasitär einzunisten. Witiko inszeniert die ontologische wie phänomenale Differenz zwischen diesen verschiedenen Seinsweisen eben *als* Differenz und bringt damit seine soziale Intelligibilität der Versammlung gegenüber zum Schillern.

Dass er sich hierfür der rhetorischen Trope der Metapher<sup>328</sup> bedient, fügt Witikos Geste der Selbst-Inszenierung – und des damit verbundenen Sichtbarwerdens innerhalb der Ordnung der Aufteilung des Sichtbaren – ein weiteres Verwirrspiel-Moment hinzu und intensiviert die Komplexität des von ihm ausgelösten Spiels von Sicht- und Unsichtbarkeiten, insofern Witiko mit der Metapher des Stücklein Papiers eine spezifische soziale Intelligibilität seiner selbst zu provozieren versucht. Die Metapher als „*master trope*“ der Rhetorik gehört, wie Campe konstatiert, zu den Verfahren der „Bild-Gebung“<sup>329</sup>. Bild-Gebung konzipiert Campe als Prozess des „Vor-Augen-Stellens“<sup>330</sup>, der sich in zwei strukturelle Aspekte unterteilen lässt: die Momente „des *Verwirklichens* (technisch) und des *Wirklichwerdens* (epiphan)“<sup>331</sup>. Das Vor-Augen-Stellen zeigt etwas, um dieses als solches sich in Form eines Intelligibilitätsschemas der Wahrnehmung einem es wahrnehmenden Subjekt aufzuprägen und damit auch dessen

---

<sup>328</sup> Lausberg hält in Bezug auf die Metapher in seiner begriffsgeschichtlichen Untersuchung zur Rhetorik fest: „Die *metaphora* [...] wird als die *brevitas*-Form des Vergleichs erklärt“ (Heinrich Lausberg (1990): *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3. Auflage, Stuttgart: Franz Steiner, S. 285), die Metapher sei also ein sogenannter ‚verkürzter Vergleich‘. Dementsprechend konstatiert Lausberg weiter: „Zwischen der metaphorischen Bezeichnung und dem so Bezeichneten muß also eine *similitudo* bestehen.“ (Ebd.), wobei er anmerkt: „Da die *similitudo* keine Grenzen kennt, stehen auch der Metapher alle Möglichkeiten offen“ (Ebd.). Groddeck widerspricht hinsichtlich der Beschreibung der Metapher als verkürzten Vergleich Lausberg (vgl. Wolfram Groddeck (2020): *Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens*, unveränderter Nachdruck der 2., durchgesehenen Auflage 2008, Frankfurt a.M.: Klostermann/Nexus, S. 255) und stellt sie auf Aristoteles bezugnehmend als Verfahren der sprachlichen Bildübertragung „nach den Regeln der Analogie“ (Ebd., S. 257) dar. (Vgl. ebd.) Er führt hinsichtlich des Aspekts der Analogie weiter aus, dass sich in der aristotelischen Formulierung ‚der Metapher ‚nach den Regeln der Analogie‘ [...] etwas erkennen [läßt], das in den gängigen Auflistungen von Metaphern-Klassifikationen häufig übersehen wird. Daß hier nicht die Ähnlichkeit das Entscheidende ist, sondern eine gedankliche Operation [...]“ (Ebd.). Als Metapher kann unter diesem Gesichtspunkt ein sprachliches Verfahren der Übertragung eines Bildes auf ein anderes aufgrund beider inhärierenden analogen Strukturen, wobei diese Analogien als solche nicht nur vorgängig zu denken sind, sondern auch über die Metapher hergestellt werden können. (Vgl. ebd., S. 258-260) In dieser Hinsicht zeigt sich das von Witiko aufgerufene Bild des Stücklein Papiers eindeutig als Metapher, insofern eine Äquivalenz zwischen zwei medialen Funktionslogiken hergestellt wird, nämlich zwischen dem Stücklein Papier als Aufzeichnungs- und Übertragungsmedium und der von Witiko in Szene gesetzten Boteninstitution, die ebenfalls als Aufzeichnungs- und Übertragungsmedium fungiert. Bemerkenswert ist hierbei, dass Witiko über diese Metapher nicht nur eine Äquivalenz der jeweiligen Funktionslogik auf den Plan ruft, sondern auch eine Äquivalenz hinsichtlich der dem Stücklein Papier attestierten Wertneutralität, welche er hierdurch auch für sich als ‚Bote‘ beansprucht. Dies stellt dabei die von Groddeck so bezeichnete „gedankliche Operation“ (Ebd., S. 257) der Metapher dar, welche nicht nur Äquivalenzen zwischen verschiedenen Bildern registriert, sondern solche auch zu erzeugen vermag.

<sup>329</sup> Rüdiger Campe (2015): „Vor Augen Stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung“, in: Helmut Lethen u.a. (Hg.): *Auf die Wirklichkeit zeigen. Zum Problem der Evidenz in den Kulturwissenschaften. Ein Reader*, Frankfurt / New York: Campus, S. 106-136, S. 110.

<sup>330</sup> Ebd.

<sup>331</sup> Ebd.

Wahrnehmung von Wirklichkeit. Campe meint daher, dass die Rhetorik als System der Verfahren der Bild-Gebung und deren chiasmischer Struktur sowohl „verwirklichender Effekt einerseits sein [kann] und andererseits Darstellung, die das Dargestellte von sich aus in Erscheinung treten lässt.“<sup>332</sup> Die Figurationsfunktion rhetorischer Mittel entfaltet ihre Wirkung in Form einer „Vorgängigkeit des rhetorisch aktualisierenden, verwirklichenden Nachtrags zum Gesetz der Struktur“<sup>333</sup>. In Bezug auf die Metapher bedeutet dies, dass sie das durch sie Dargestellte nicht einfach dem inneren Auge des die Metapher wahrnehmenden in Erscheinung treten lässt als getreues Abbild einer der Metapher vorgängigen Struktur. Vielmehr ist die Metapher in ihrem Vollzug an der Hervorbringung dieser Struktur allererst beteiligt.

Nicht nur schiebt sich also Witiko in seiner parasitären Botenfunktion zwischen Herzog und Botschaft, er schiebt auch zwischen sich, der selbst schon sich der Wahrnehmung der Versammlung in gespaltener Form darstellt, und der Versammlung ein Bild von sich als Aufzeichnungsmedium, das nicht bloß seine Botenfunktion referenzierend aktualisiert, sondern sich der Versammlung als Darstellung des Gesetzes der Struktur seiner sozialen Seinsweise gibt, um dieses Gesetz zu werden. Er gibt sich durch seine Metapher als ein neutrales Speichermedium zu verstehen, als ein bloßes „Stücklein Papier“ (W 119); der Clou dieser Geste liegt jedoch darin, dass er eben so wenig in Betracht zu kommen hat vonseiten der Versammlung, wie ein neutrales Speichermedium, auf das jedoch „eine hohe Hand eine Zeile geschrieben hat, die man findet, und achtet.“ (W 119) Die Achtung, die man der Zeile entgegenzubringen hat, überträgt sich aufgrund von Kontiguität auch auf das Material, welches als Speichermedium dient. Denn es ist das Medium, das die erhabene Zeile – so die Hoheit der Hand, die sie geschrieben, wie Witiko es darstellt, sich natürlich auf die Zeile überträgt – der ihr entsprechenden Achtung übermittelt. Das die hohe Zeile übertragende Medium, so kann argumentiert werden, zeigt sich auf diese Weise als Ermöglichungsbedingung der von der Zeile ausgelösten Achtung, die sie aufgrund ihrer Hoheit zu empfangen berechtigt ist. Ohne Stücklein Papier keine Zeile und damit auch keine Achtung. Um Achtung zu erfahren, ist die schreibende Hand auf das Stücklein Papier notwendig angewiesen. Aber auch die Achtung-Gebenden sind in ihrer Pflicht, die sie der hohen Hand schulden, auf das Stücklein Papier verwiesen, da sie ohne Zeile keine Achtung zu geben vermögen. Das Präsens, in welchem Witikos Formulierung „die man findet, und achtet“ (W 119) gehalten ist, kann mit Campe auch als „politisches Präsens“<sup>334</sup> gelesen werden, nämlich als Aktualitätsfigur, die in Form der Ersetzung eines als in

---

<sup>332</sup> Campe 2015, S. 136.

<sup>333</sup> Ebd., S. 110.

<sup>334</sup> Ebd.

der Zukunft zu geschehenden Ereignisses „durch etwas, das gegenwärtig geschieht“<sup>335</sup> operiert. Die Referenz, welche das Dargestellte als solches aufruft, geriert sich dabei als gesetzte Struktur, als etwas, das zutreffen wird, und das hierdurch auch normative Geltung zu beanspruchen beginnt, insofern es sich als Intelligibilitätsschema für Wirklichkeit den Wahrnehmenden aufprägt.

Witiko inszeniert sich über wie durch die Medialitäts-Metapher des Stücklein Papiers als integrales Element des gegenwärtigen sozialen Arrangements – der Verkettung der beiden einander eigentlich konstitutiv ausschließenden sozialen Ordnungen von Versammlung und Herzog –, das er wiederum in seiner Präsenz allererst gestiftet hat. Außerdem gibt er der Versammlung performativ zu verstehen, dass sie die Zeile, die sie auf ihm als dem Stücklein Papier von der hohen Hand des Herzogs geschrieben finden, zu achten haben. Er artikuliert darin einen moralisch-normativen Anspruch, denn Stifter zufolge ist dem Hohen entsprechend dem Gesetz der Sittlichkeit – wie im 1. Teil der vorliegenden Untersuchung unter anderem an der Ästhetik-Konzeption Stifters gezeigt worden ist – unbedingt Folge zu leisten. Denn das, was mit dem Begriff des Hohen zu belegen ist, um mit Stifter selbst zu sprechen, ist zugleich notwendigerweise ein „Gefallende[s]“ (LT 23), das „a [...] ein der menschlichen Natur Zusagendes, und b ein durch die Sinne Wahrnehmbares [ist]“ (LT 23). Das Sittliche, das wiederum das Gesetz des ‚Göttlichen‘ darstellt, zeigt sich den Menschen als ein Gefallendes. Im Vokabular Stifters ist das Hohe durchwegs als Sittliches markiert. Darum kann auch für die Stelle im *Witiko* argumentiert werden, dass Witiko eben durch die Verwendung dieses Begriffes in der Formel der „hohe[n] Hand“ (W 119) auf das Gesetz der Sittlichkeit abstellt bzw. ein solches aufruft und auf diese Weise normative Wirkung zu entfalten versucht.

Die Medialitäts-Metapher vom Stücklein Papier fungiert allerdings als perspektivische Kippfigur in ihrer normativen Ausrichtung. Zum einen gibt diese Metapher der Versammlung zu verstehen, dass sie die in Witiko gespeicherte und zum Ausdruck gebrachte Macht des Herzogs zu achten hat. Andererseits bringt Witiko durch diese Metapher auch seine Botenfunktion hinsichtlich der Übertragungsrichtung von Versammlung zu Herzog ins Spiel. Er zeigt auf sich als neutrales Medium, das an der Versammlung teilhaben soll, um die Worte der hohen Hand des Kollektivsubjekts der Versammlung in sich aufzunehmen und dem Herzog zu übermitteln. In dieser Richtung nun betrachtet, gibt Witiko der Versammlung zu verstehen, dass ihre Worte, die sie Witiko anvertrauen, beim Herzog Achtung finden werden. Auch in dieser Richtung der in Witiko als Boten hergestellten Kommunikationssituation inszeniert sich

---

<sup>335</sup> Campe 2015, S. 110.

Witiko als integrales Element, welches es vermag, das Geben von Achtung zu gewährleisten. Weiter zeigt er auf das *ethos* des Herzogs als ‚guter‘ Souverän, welches er bereits in der Darlegung der redlichen Motive des Herzogs zum Ausdruck gebracht hat, und reaktualisiert es damit. Unter diesem Gesichtspunkt erfährt die Metapher Witikos als Geste der Versicherung der Versammlung ob der ethischen Gewissenhaftigkeit des Herzogs eine Vertiefung ihrer möglichen moralischen Bindekraft.

Auch impliziert Witiko über die Ausstellung seiner Funktion als Medium, die prekäre Stabilität der Verfassung der sozialen Ordnungen von Herzog und Versammlung aufrechterhalten zu können. Er zeigt so erneut sein ethisches Selbstverhältnis an, als er zu erkennen gibt, dass die Aufrechterhaltung des Gefühls der Sicherheit im Land – durch die Ermöglichung eines wechselseitigen Achtung-Gebens – seinem schillernden *ethos* – Selbstbezeugung als wahrhaftiges Subjekt sowie Fremdbezeugung der Wahrhaftigkeit des durch ihn als Boten repräsentierten Subjekts des Herzogs – als *telos* inhäriert. In der Anzeige von Witikos ethischem Selbstverhältnis liegt ein moralischer Appell an die Versammlung, welchem der Versuch eingeschrieben ist, entsprechend des in Witikos Ethik implizierten Moralcodes auf das Verhalten der Versammlung und damit ihre (Kollektiv-)Subjektconstitution normativ einzuwirken. Kurz: Witikos ethische Selbstanzeige trägt den Versuch in sich, ein ethisches Verhalten sowie Selbstverständnis im Sinne seiner Ethik bei den Versammlungsmitgliedern zu provozieren.

Witiko setzt seine Ethik also mithilfe einer Vielzahl von Verfahren in Szene: Er zeigt sich der Versammlung als *parrhesiastes*, so aufgrund seines Wahrheitsanspruches der Versammlung gegenüber sein Leben auf dem Spiel steht; er gibt sich aber auch als Bote der Versammlung zu erkennen und auf diese Weise für den Anspruch eines anderen, nämlich den des Herzogs, einstehend, wodurch Witiko gleichzeitig parasitär von dessen Machtpotential zehrt; und schließlich inszeniert er durch ein Arsenal an Aisthetisierungsprozessen – Medialität, Metapher, politische Ästhetik – ein ins Schillern geratendes Spiel von Sicht- und Unsichtbarkeiten. Letztendlich kann nun daher gesagt werden, dass der Versuch der Entfaltung einer normativen Wirkung auf das Verhalten der Versammlung im Zuge all der hierfür in Stellung gebrachten Verfahren einen Kampf mit der Versammlung um Anerkennung als ethisch-politisches Subjekt darstellt, dessen Dreh- und Angelpunkt die ethische Selbst-Anzeige Witikos bildet.

## 16) Ethische Selbstanzeige als Kampf um Anerkennung in der Ordnung des Sichtbaren

In Bezug auf Anerkennung und den Kampf um diese soll hier zunächst Butlers an Foucault geschulte Konzeption eines ethisch zu verfertigenden Anerkennungskampfes skizziert werden, um daraufhin unter diesem Gesichtspunkt nochmal das von Witiko zwischen ihm und der Versammlung hergestellte *parrhesiastische* Verhältnis einer Betrachtung zu unterziehen. Wie Foucault betrachtet Butler Subjekte als in ihrer sozialen Veräußerlichung konstituiert, versteht Subjektivierung also als ein Ensemble von Praktiken.<sup>336</sup> Um als Subjekt in einer gegebenen sozialen Ordnung auftreten zu können, muss man sich darin zum einen als solches manifestieren und zum anderen aber als solches innerhalb dieser Ordnung auch anerkannt werden. Diese Manifestation als Subjekt ist aber, wie Butler unter Bezug auf Foucault festhält, „kein ‚Ausdruck‘ eines Selbst, sondern sie tritt an dessen Stelle, und sie erreicht diese Substitution durch eine Transformation des besonderen Selbst in eine äußere Erscheinung.“<sup>337</sup> Das Subjekt muss sein persönliches *ethos* öffentlich im Verhalten manifestieren entsprechend der Anerkennungs- und damit Ermöglichungsbedingungen eines Subjekts als solches, um als Subjekt in Erscheinung treten zu können, wodurch jedoch allererst das *ethos* sich konstituiert. Hinsichtlich der Foucault'schen *parrhesia* konstatiert Butler nun, dass „das Wahrheitsregime [...] einen Rahmen für den Schauplatz der Anerkennung [bietet]; es legt fest, wer als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt, und es bietet Normen für den Akt der Anerkennung selbst.“<sup>338</sup> Dabei bedeutet das Wahrheitsregime nicht einen statischen und ein für alle Mal festgelegten Horizont der sozialen Intelligibilität von Subjekten als solchen, „vielmehr bedeutet es [das Wahrheitsregime; Anm. MS], dass Anerkennung in Bezug auf diesen Rahmen stattfindet bzw. dass die Normen der Anerkennung in diesem Bezug in Frage gestellt und verändert werden.“<sup>339</sup>

Indem Witiko zu Beginn seiner Rede seine Präsenz vor der Versammlung – die allein aufgrund der Tatsache, dass die Versammlungsmitglieder sich darüber beratschlagen, wie mit Witiko umzugehen sei, als von der Versammlung wahrgenommener Affront gegen ihre Ordnung zum Ausdruck kommt – über seinen vom Herzog empfangenen Botenauftrag erklärt, ruft er selbst den Rahmen der Anerkennung auf, der die in der Versammlung etablierten sozialen

---

<sup>336</sup> Vgl. Judith Butler (2018): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Erweiterte Ausgabe, 5. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 33-37, 150-152.

<sup>337</sup> Ebd., S. 151.

<sup>338</sup> Ebd., S. 34.

<sup>339</sup> Ebd.

Ordnung strukturiert. Zum einen verweist Witiko auf die, mit Rancière gesprochen, ihm innerhalb dieser sozialen Ordnung konstitutiv fehlende Fähigkeit zur Anteilnahme an der Arbeit an ebendieser sozialen Ordnung; er zeigt selbst auf das Skandalon seiner Präsenz innerhalb der Versammlung. Auf der anderen Seite rekurriert Witiko mit dem herzoglichen Botenauftrag auf eine Subjektposition, die als die Position des Souveräns des Landes, trotz aller politischer Verunsichtbarungsversuche seitens der Versammlung, dennoch nach wie vor (zumindest) formell unbedingte Anerkennung für sich beansprucht. Hierdurch macht er gleichsam über den Rücken des Herzogs ein Recht auf Anerkennung innerhalb der Gemeinschaft der Versammlung geltend.

Doch wie schon gezeigt worden ist, verbleibt Witikos Anerkennungsanspruch nicht im Rahmen seiner Botenstellung. Mit seiner Bitte, um seiner selbst willen Teilnahme an der Versammlung beanstanden zu dürfen, verlässt er streng genommen den Rahmen der Legitimität, die ihm seine Botenstellung verschafft. Er verlässt damit auch den Rahmen seiner sozialen Intelligibilität, denn er dürfte eigentlich gar nicht vor der Versammlung sprechen, gar nicht überhaupt in die Position gekommen sein, für sich dort zu bitten. Mit Butler kann man diese Situation, in die sich Witiko bringt mit seiner Bitte um Teilnahme als eigenständiges Subjekt, so beschreiben, dass Witiko „sich einer öffentlichen Art des Erscheinens ausliefert“<sup>340</sup>, wodurch allerdings nicht „ein bereits konstituiertes Selbst enthüllt [wird], sondern es wird die Praxis der Selbstkonstitution selbst vollzogen.“<sup>341</sup> Witiko konstituiert sich vor den Augen der Versammlung als Subjekt, das Anspruch auf Teilnahme für sich erheben kann. Indem er sich also als Subjekt zeigt, das aufgrund seines sozialen Status eigentlich gemäß der Aufteilung des Sichtbaren nicht zur Sichtbarkeit gelangen sollte, dies aber eben anzeigt, macht er sich selbst in seiner konstitutiven Unsichtbarkeit sichtbar und zwingt die Versammlung dazu, egal wie sie sich im Anschluss an seine Bitte entschließen sollte, ihn hier und jetzt in seiner Sichtbarkeit anzuerkennen. Witiko setzt sie also einer Entscheidungszumutung aus, die performativ der Versammlung Witikos sozialer und politische Sichtbarkeit aufdrängt. Witiko repräsentiert damit in diesem Augenblick das Rancière'sche Paradoxon der Einforderung eines „Anteils der Anteillosen“<sup>342</sup>, auf dem jede politische Praxis als solche aufruhet, und inszeniert diese Einforderung als Kampf um Anerkennung von sich als für sich stehendes ethisches Subjekt.

---

<sup>340</sup> Butler 2018, S. 152.

<sup>341</sup> Ebd.

<sup>342</sup> Rancière 2022, S. 26.

Witiko gibt als *parrhesiastes* Rechenschaft von sich, dass er um jeden Preis – selbst den seines Lebens – zu sich als ethisch formiertes Subjekt steht und damit auch in der Wahrheit, und fordert im Zuge dieses für sich beanspruchten Wahrheitsbezuges eine Anerkennung seiner sozialen Intelligibilität innerhalb der die gegebene soziale Ordnung prägenden Wahrheitsregimes ein. Dem ist Butlers folgende Konstatierung in Bezug auf den Akt des Von-sich-Rechenschaft-Gebens anzuschließen:

Schließlich übermittelt man nicht bloß Informationen in einem indifferenten Medium, wenn man Rechenschaft von sich selbst ablegt; die Rechenschaft ist ein Akt, der in eine umfassendere Praxis von Akten eingebettet ist und den man für einen anderen, gegenüber einem, ja sogar *an* einem anderen vollzieht, eine alloktionäre Tat, ein Agieren für den und angesichts des anderen, das manchmal nur in der vom anderen zur Verfügung gestellten Sprache stattfinden kann. Diese Rechenschaft, diese Darlegung zielt nicht darauf, eine definitive Erzählung durchzusetzen; sie stellt vielmehr eine sprachliche und gesellschaftliche Gelegenheit zur Selbsttransformation dar. [...] Rechenschaft zu geben heißt also auch, sich in gewisser Weise zu zeigen, sich zu zeigen, damit geprüft werden kann, ob die Rechenschaft zutreffend erscheint, ob sie für den anderen verständlich ist, der sie vermittelt durch dieses oder jenes Bündel von Normen ‚empfängt‘. Ich habe ein Verhältnis zu mir selbst, aber ich habe dieses Verhältnis in dem Kontext, in dem ich einen anderen anrede. Das Verhältnis wird offen gelegt, aber es wird auch, wie Foucault im Zusammenhang mit der Beichte sagt, *öffentlich gemacht*, in den Bereich der Erscheinung gebracht, es wird zu einer sozialen Manifestation.<sup>343</sup>

Witiko vollzieht seine ethische Selbstanzeige im Intelligibilitätsrahmen der Versammlung. Dabei vollzieht Witiko im Zuge seiner ethischen Selbstanzeige auch die Reflexion dieses Intelligibilitätsrahmens. Und schließlich bindet er die Versammlung in diese Reflexion konstitutiv mit ein, so er seine ethische Selbstanzeige – den Akt des Von-Sich-Rechenschaft-Gebens – *an* der Versammlung vollzieht. Er bringt die Bedingungen seiner Wahrnehmung und hierdurch in geradezu eigentlich ‚unmöglicher‘ Weise sich selbst in Erscheinung und transformiert auf diese Weise ebenjene Bedingungen, so er die Versammlung dazu nötigt, ihn als ethisches und für sich selbst stehendes Subjekt zu sehen. Durch das Anzeigen seines ethischen Selbstverhältnisses stellt sich Witiko sowie den Intelligibilitätsrahmen zur Disposition und macht sich damit zu einem disponiblen als auch zu einem disponierenden Subjekt.

Witiko ruft also den Rahmen der Anerkennungsbedingungen auf, zeigt sich als eigentlich nicht anerkennungsfähig und beansprucht gerade auf diese Weise performativ Anerkennung vonseiten der Versammlung. Die Inszenierung Witikos als Wahrheit-Sagenden im Angesicht der Lebensgefahr macht ihn in paradoxer Weise anteilhaft an der Rancière’schen

---

<sup>343</sup> Butler 2018, S. 173-174.

Gemeinschaftsfähigkeit. Die Struktur dieses Aktes Witikos lässt sich treffend mit folgender Bemerkung Butlers zur Foucault'schen *parrhesia* beschreiben:

Wenn Machtbeziehungen auf mir lasten, sobald ich die Wahrheit sage, und wenn ich diese Machtbeziehungen, indem ich die Wahrheit sage, auch anderen aufbürde, dann teile ich nicht einfach die Wahrheit mit, wenn ich die Wahrheit sage, sondern ich setze im Diskurs auch die Macht ein, ich nutze sie, und ich verteile sie, ich werde zum Schauplatz ihrer Verschaltung und Verdoppelung.<sup>344</sup>

Als mit dem Machtpotential des Herzogs parasitär zugerüsteter – da sie überhaupt die Bedingung der Möglichkeit des vor der Versammlung In-Erscheinung-Tretens Witikos darstellt – *parrhesiastes* macht Witiko mit seiner Bitte die Versammlung zu einem „Schauplatz der Unterbrechung im Horizont der Normativität“<sup>345</sup>, und zwar im Sinne der sozialen Dimension des Normativen, wie Butler dies beschreibt.<sup>346</sup> Durch seine ethische Selbstanzeige als *parrhesiastes* ruft Witiko die Aufteilung der Körper und ihrer Sichtbarkeiten im Raum der sozialen Ordnung sowie den dieser zugrunde liegenden Moralcode auf den Plan und schreibt sich als legitimes und moralisch konstituiertes Subjekt darin ein.

Witiko beharrt zwar darauf, dass er „nicht in Betracht“ (W 119) komme, doch hat seine, von ihm der Versammlung aufgedrängte, Wahrnehmung vonseiten der Versammlung bereits von Grund auf die Anordnung der Sichtbarkeiten und damit die soziale Ordnung der Versammlung gestört und in der Folge verändert, so seine Präsenz eigentlich nicht vorgesehen war. Und hier wird ersichtlich, wieso das ethische Schillern, das energische Aufrechterhalten der Oszillationsbewegung zwischen *ethos* der Selbstbezeugung und *ethos* des Botenganges so wesentlich für Witiko sich darstellt. Nur so kann er gleichzeitig parasitär am Machtpotential des Herzogs teilhaben und überhaupt allererst der Versammlung gegenüber sichtbar werden, und in der Folge trotzdem als Subjekt im eigenen Recht auftreten und als solches politisch aktiv werden. Denn Witiko zeigt der Versammlung sein ethisches Selbstverhältnis als ein in der Wahrheit der Sittlichkeit stehendes Subjekt an und fordert die Versammlung dazu auf, ihn als ebendieses sittliche Subjekt anzuerkennen. Er strebt auf diese Weise in seiner individuellen Erscheinung eine Universalisierung des in seinem *ethos* implizierten Moralcodes an und (re)aktiviert die in der sozialen Ordnung der Versammlung geronnenen antagonistischen Kräfte, da er mit seinem Gebrauch von *parrhesia* wie auch über seine Bitte um Teilnahme an der Versammlung einen Kampf um Anerkennung inszeniert, der seinen Tod als reale mögliche Konsequenz beinhaltet, sogar gerade in dieser Lebensgefahr gründet.

---

<sup>344</sup> Butler 2018, S. 165-166.

<sup>345</sup> Ebd., S. 36.

<sup>346</sup> Vgl. ebd., 35-36.

## 17) Die Entscheidung der Versammlung

Im Anschluss an die Rede Witikos äußern sich zwei Versammlungsmitglieder mit den Ausrufen „Das ist ein treuer Knabe“ (W 119) und „Das ist ein muthiger Mann“ (W 119) und belegen so die ethische Selbst-Anzeige Witikos mit einem Zeichen vorläufiger partieller Legitimation. Daraufhin wird Witiko von Ben, dem „zweiten Führer der Versammlung“ (W 119) auf seine Wahrhaftigkeit hin befragt. Unter anderem fragt er Witiko, warum „der Herzog nicht einen Lechen des Reiches an die Versammlung gesendet [hat]“ (W 120), worauf Witiko antwortet: „Ich weiß es nicht, [...] er hat gesagt: Du blickest ehrlich, du wirst meinen Auftrag vollführen.“ (W 120) Noch einmal referiert hier Witiko auf die durch den Herzog sanktionierte ethische Verfassung seiner selbst und gibt sich als sittlich der Versammlung zu erkennen.

Auf diese Antwort Witikos lässt Ben seine letzte Frage folgen, welche sich auf Witikos geplantes Verhalten in der Versammlung richtet, sollte ihm seine Teilnahme daran bewilligt werden: „Und wenn du hier verweilen darfst, Witiko, wirst du auch reden wollen?“ (W 120) Und Witiko gibt zur Antwort: „Das hätte ich nicht gethan, wenn die Frage auch nicht an mich gerichtet worden wäre, [...] ich bin nicht einer der Versammlung, und meine Bitte ging um das Hören, nicht um das Sprechen.“ (W 120) Witiko zeigt an, dass er nicht intendiert, die Ordnung der Versammlung zu unterbrechen noch zu verändern. Er verweist mit dem Hinweis auf das bloße „Hören“ (W 1120) wieder auf seine Botenstellung und macht damit das *ethos* des Botenganges und auf diese Weise seine Sittlichkeit stark. Außerdem wiederholt er den Topos seiner Neutralität und Wirkungslosigkeit auf die Machtstruktur der sozialen Ordnung der Versammlung, wie er dies schon in seiner Metapher vom Stücklein Papier zum Ausdruck gebracht hat. Denn er betont, dass er ausdrücklich nicht zum Sprechen zur Versammlung gekommen ist, also nicht vor dieser in Erscheinung getreten ist, um in sie handelnd einzugreifen bzw., mit Rancière gefasst, dass es nicht seine Intention gewesen ist, einen Anteil an der Arbeit an der Gemeinschaft der Versammlung zu erlangen. Jedoch zeigt sich Witikos Äußerung als paradox, als er ja vor der Versammlung sprechen hat müssen, um überhaupt die Bitte platzieren zu können, bloß hören zu dürfen. Er hat also zur Sprache greifen müssen, um nicht mehr sprechen zu müssen und bloß noch hören zu dürfen. Witiko verdeckt damit der Versammlung ein weiteres Mal seinen Eingriff in und daher seine Transformationstätigkeit an der Verfasstheit des sozialen Seins der Versammlung. Er weckt inmitten der sozialen Ordnung der Versammlung den Reflex des Politischen und zieht gleichsam das *ethos* des ‚neutralen‘ Boten als Deckmantel darüber.

Nach dieser Befragung findet noch einmal eine Runde der Beratschlagung zwischen den Versammlungsmitgliedern statt, die Zdik mit folgender Rede beendet:

Weil die Sprache über den Zwischenfall, der sich in unserer Versammlung ereignet hat, geendet ist, so rufe ich die Versammlung auf, ihren Beschluß zu fassen. Ich sage, daß ein jeder, welcher meiner Meinung ist, daß zum Frieden und Heile des Landes dieser Bote dagelassen werden möge, dieses durch das Zeichen der Erhebung von seinem Platze aussprechen wolle. (W 128)

Zdik lässt der Versammlung gegenüber nur zwei Entscheidungsmöglichkeiten zu: Entweder man gewähre Witiko dessen Bitte im Zeichen der Sicherheit des Landes oder man wende sich gegen diese Bitte und bekunde damit eine Abkehr vom Willen auf Sicherheit. Zdik stilisiert Witiko selber auf diese Weise zum Zeichen der Möglichkeit auf Sicherheit bzw. ihrer Wahrung, wodurch Witiko symbolisch der Status der Verkörperung des Gesetzes der Sittlichkeit eingeschrieben wird. Es zeigt sich hier, dass Witikos in ethischer Selbst-Anzeige gegründetes politisches Projekt zumindest bei Zdik von Erfolg gezeichnet ist. Nachdem daraufhin die Mehrheit der Versammlungsmitglieder sich erhoben hat, ruft der Bischof Zdik aus: „Ich rufe die Versammlung auf, daß sie auf sich blicke, und sehe, daß ihr größerer Theil sich für meinen Antrag entschlossen hat. Die Schreiber werden es auf dem Pergamente verzeichnen.“ (W 128) Mit diesem Aufruf zur Selbstbetrachtung der Versammlung führt Zdik performativ eine neue Aufteilung des Sinnlichen hervor und etabliert damit eine neue grundlegende Selbstrepräsentation der Versammlung. Seiner Rede ist unter diesem Aspekt eine Geste der politischen Ästhetik eingeschrieben, insofern er die Aufteilung des Sinnlichen in einen Diskurs über sie überführt und hierdurch einer Veränderung unterzieht. Mit dem Befehl der Besiegelung dieser neuen Ordnung des sozialen Seins der Versammlung durch Verzeichnung dieser „auf dem Pergamente“ (W 128) wird im Text nochmals das Bild des „Stücklein Papier[s]“ (119) aufgerufen und retrospektiv offiziell sanktioniert. Witikos Metapher hat unter diesem Gesichtspunkt wortwörtlich die von Campe beschriebene „Vorgängigkeit des rhetorisch aktualisierenden, verwirklichenden Nachtrags zum Gesetz der Struktur“<sup>347</sup> der sozialen Ordnung der Versammlung eingeschrieben. Auf diese Weise verwirklicht sich Witikos Metapher, die auf seinen Status vor der Versammlung ausgerichtet gewesen ist, in der Legitimationsgeste der neuen sozialen Ordnung der Versammlung, insofern sie diese wirklich werden lässt. Witikos politischer Einsatz durch Anzeige seines ethischen Selbstverhältnisses zeigt sich als vollumfänglich erfolgreich. Er ist sowohl als Subjekt eigenen Rechts sowie als Bote des Herzogs anerkannt worden und hat dabei die soziale und politische Struktur der Versammlung entsprechend seiner Ethik einer transformierenden Revision unterworfen.

---

<sup>347</sup> Campe 2015, S. 110.

## 18) Witiko und der neue Herzog

Witiko wird zum neuen Herzog Wladislaw gerufen, den Neffen des verstorbenen Herzogs. An diesem Punkt wird im Text die neue Aufteilung der Sichtbarkeiten in der sozialen Ordnung des Landes auf subtile Weise vom Erzählertext gestisch dargestellt. Denn um zum neuen Herzog – der neue Bezugspunkt des Herrschaftsgefüges im Land – zu gelangen, erzählt der Text von Witiko: „Witiko wurde zu dem Herzoge beschieden. Er mußte zu ihm auf den Wyšehrad gehen.“ (W 160) Die Aufteilung der Körper und ihrer Sichtbarkeiten im Raum der Macht hat buchstäblich eine räumliche Transformation erfahren. Starb der alte Herzog in „Hosta’s Burg“ (98), wo er seine letzte Lebenszeit verbracht hat, befindet sich der neue Herzog am Wyšehrad, dem traditionellen Regierungszentrum des Landes – eine Geste der offiziellen Legitimation seiner Herrschaft unter Bezug auf Gewohnheit und Sitte. Die Verschiebung des Ortes des Körpers des Souveräns vollzieht sich auf diese Weise in Form einer Restitution der alten Ordnung, worin der Versuch sich zeigt, die Tradition den zuvor vollzogenen Bruch mit ihr – infolge der Entscheidung, den Herrschaftswechsel durch Wahl zu gestalten und nicht durch Dekret des zu diesem Zeitpunkt noch lebenden Herzogs – nachträglich legitimieren und damit heilen zu lassen. Die Aufteilung des Sinnlichen erfährt dabei in ihrer Neustrukturierung eine Erweiterung um die Sichtbarkeit Witikos durch den Souverän. Die von Witiko also in der Versammlung erkämpfte und etablierte Sichtbarkeit im und die damit einhergegangene Teilhabe am Machtgefüge der sozialen Ordnung der Versammlung finden strukturell Einzug in das im gewählten Herzog Wladislaw verkörperte neue Sein der sozialen Ordnung. Indem Witiko seine Botenfunktion zum Schillern gebracht und damit seinen Status als für sich selbst stehendes ethisch sich verhaltendes Subjekt der Betrachtung frei gegeben hat, ohne dabei die in seinem herzoglichen Botenstatus begründete (zumindest vorläufige) Legitimität seiner Präsenz aufzugeben – an dieser also parasitär weiter teilhabend –, hat er sich dem Wahrnehmungshorizont der die Versammlung bildenden Hohen und Mächtigen des Landes in seiner ethisch formierten Selbstinszenierung aufzuprägen vermocht. Dies kann mit Marchart als politisch-taktische Handlung bewertet werden. Witiko hat seinen Botenstatus dazu genutzt, sich die „Bedingungen einer konkreten Gelegenheitsstruktur“<sup>348</sup>, nämlich die Schwäche des im sterben liegenden Souveräns sowie die Prekarität der Legitimität der Versammlung als gegenhegemoniales Kollektivsubjekt in Hinblick auf die Bestimmung des nächsten Souveräns,

---

<sup>348</sup> Marchart 2019, S. 311.

zu eigen zu machen und sich im umkämpften Terrain des Politischen sichtbar zu positionieren sowie auf diese Weise in dieser transformierenden Wirkung zu entfalten.

Dieser Prozess findet in folgender Wechselrede zwischen Witiko und dem neuen Herzog auch seinen reflexiven Ausdruck:

„Witiko,“ sagte er [der Herzog; Anm. MS], „setze dich auf einen jener Stühle.“

Witiko that es.

„Siehst du,“ fuhr er fort, indem er lächelte, „es ist doch wahr geworden, was mir der Schalk eingegeben hat.“

„Du wirst das Wort nicht im bösen Sinne aufbewahren,“ sagte Witiko.

„Ich bewahre es in gutem auf,“ sagte der Herzog, „unsere Freundschaft soll sich von Chynow her fortsetzen. Witiko, mein Oheim hat ein Auge auf dich gerichtet, ich will deßgleichen thun.“  
(W 160)

Witikos Selbstinszenierung als ethisches Subjekt der Versammlung gegenüber wird in ihrem politisch-taktischen Anspruch mit dem Ausspruch des neuen Herzogs, dass auch er wie sein Vorgänger Witiko in Evidenz halten will, nachträglich als von Erfolg gezeichnet markiert. Die taktische Handlung Witikos hat somit nicht nur in ein unmittelbares Gelingen seiner Bitte um Teilnahme an der Versammlung gemündet, sondern zeigt sich in seiner politischen Wirkung auch mit Nachdrücklichkeit und Längerfristigkeit versehen. Aber wie in dem zitierten Dialog ersichtlich wird, leitet sich Witikos erfolgreich erreichte Sichtbarkeit durch den Souverän des Landes nicht nur von seiner Performanz in der Versammlung ab. Der Herzog Wladislaw rekurriert auf eine frühere Begegnung mit Witiko: Im zweiten Kapitel des *Witiko* trifft nämlich der Titelprotagonist auf seinem Weg zum Herzog Soběslaw mit dem Ziel, in dessen Dienste zu treten, auf Wladislaw mit dessen Gefährten und verbringt eine Strecke des Weges gemeinsam mit ihnen, ohne zunächst zu wissen, wer Wladislaw ist. In dieser kurzen gemeinsamen Zeit zeigt Witiko mehrfach sein ethisches Selbstverhältnis gegenüber dem zukünftigen Herzog an.

So äußert sich Wladislaw in Bezug auf Witikos Erscheinung, der in Ledermontur unterwegs ist, „daß man meinen sollte, du könntest Hosta's Burg, die der Herzog jetzt so eilig neu baut, gemach niederreiten.“ (W 65) Woraufhin Witiko erwidert:

Und wenn ich die Burg des Hosta und den reichen Wyšehrad und das ganze Böhmen niederreiten könnte, [...] so würde ich es nicht thun, so lange Soběslaw besteht, um dessen langes Leben ihr Gott bitten solltet; aber deines Herzens Gelüsten wäre es, hier zu schalten, weil du die Worte zu mir gesagt hast, die der Schalk dir eingab. (W 65)

Genau auf diesen Ausspruch Witikos wird sich später Wladislaw beziehen, wenn er als neuer Herzog mit ihm spricht. Witiko markiert mit seiner Entgegnung Wladislaw gegenüber dessen Äußerung als moralisch anzüglich. Denn Witiko könnte es nicht mit seinem *ethos* in Einklang bringen, einem rechtens eingesetzten Herzog die Stellung streitig zu machen, wäre hierfür die

Möglichkeit auch gegeben. Diese ethische Haltung vertieft Witiko noch weiter in folgender Wechselrede zwischen ihm und Wladislaw, die sich gleich auf die oben zitierte ereignet:

„Und du wirst den Herzog Soběslaw streng gegen mich vertheidigen?“ sagte der Scharlachreiter.

„Es ist ganz umsonst, über nichtige Dinge zu streiten,“ entgegnete Witiko, „aber ich würde ihn mit dem letzten Blutstropfen vertheidigen, weil er zu Recht eingesetzt ist, ein guter Mann ist, und recht regiert.“

„Also einen schlechten Herzog würdest du absetzen?“ sagte der Scharlachreiter.

„Wenn ich einen schlimmen Herzog absetzen könnte, und nur ich allein,“ antwortete Witiko, „so würde ich es nicht thun, wenn er mit Recht besteht, weil ein schlimmerer unrechter kommen könnte; aber dienen würde ich ihm nicht.“ (W 66)

Die unrechtmäßige, sprich nicht durch legitim institutionalisierte Kanäle und Praktiken erfolgende, Absetzung eines schlechten Souveräns weist Witiko aufgrund des Status der Unrechtmäßigkeit aus als moralisch auf jeden Fall abzulehnen. Die institutionell verbürgte Rechtmäßigkeit eines Souveräns hat, ungeachtet dessen tatsächlicher Regierungsweise, in den Augen Witikos unbedingt normative Bindekraft. Denn es geht dabei um die Sicherheit des Landes, wie in Witikos Begründung seiner Position – „weil ein schlimmerer unrechter kommen könnte“ (W 66) – zum Vorschein kommt. Es drückt sich in der Position Witikos Stifters Konzeption des in der Wahrung des Gefühls der Sicherheit im Lande begründeten sittlichen Vorrangs der formellen Legitimität des Rechtsgesetzes gegenüber dessen, sollte der Fall eintreten, inhaltlichen Unsittlichkeit. Es wird in Witikos Haltung lesbar der Stifter'sche moralische Appell einer unbedingten Anerkennung des schlechten Gesetzes *qua* Gesetzesstatus, ungeachtet dessen Fehlerhaftigkeit, im Dienste der Aufrechterhaltung der Sittlichkeit im Lande, nämlich durch Abwehr des Gefühls der Unsicherheit, der Wurzel allen Übels in den Augen Stifters. Jedoch findet hinsichtlich dieses moralischen Appells bei Witiko eine Verschiebung statt, denn Witiko unterscheidet zwischen (bloßer) Anerkennung, die zwar absolut sein muss, und dem persönlichen Dienen des schlechten Herzogs, der als Souverän die Personifikation des Rechtsgesetzes darstellt. Das heißt, Witiko fühlt sich zwar dazu verpflichtet, den Herzog und also auch dessen Befehle zu achten, nicht jedoch als ethisches Subjekt von sich aus, sprich ohne vorangehendem Impuls seitens des schlechten Herzogs, für diesen aktiv zu werden. Diese Unterlassung einer aktiven Unterstützung eines schlechten Herzogs trotz bestehender Anerkennung von dessen Souveränitätsposition stellt ein ethisch-politisches Statement Witikos dar. In dieser Haltung Witikos kommt die Stifter'sche Unterscheidung zwischen Rechtsschuldigkeit und Moralschuldigkeit<sup>349</sup> als mögliche Form eines ethisch-politischen Ausdrucks zu tragen. Denn Witiko impliziert in seiner Haltung, seine Rechtsschuldigkeit – der

---

<sup>349</sup> Siehe hierzu Kapitel 7.

ein gewisser Sittlichkeitsanspruch eingeschrieben ist in Bezug auf die Sittlichkeitsstellung des Rechtsgesetzes – einem schlechten Herzog gegenüber anzuerkennen, jedoch eine Moralschuldigkeit – im Sinne eines trotz fehlender Rechtsnotwendigkeit als moralische Verpflichtung empfundenen aktiven Tätigwerdens – in solch einem Falle von Grund auf abzulehnen. In der Figur Witikos wird auf diese Weise die formale Unterscheidung zwischen Rechts- und Moralschuldigkeit hinsichtlich eines normativen Handlungshorizonts um die Dimension der Möglichkeit von politischem Aktivismus erweitert, indem nun diese Unterscheidung von einem Subjekt als moralische Implikation im Rahmen des Anzeigens eines ethischen Selbstverhältnisses aktiviert werden kann, um politische Wirkung zu entfalten. Es ist dies die Möglichkeit zur performativen Kritik des Souveräns, ohne dabei gegen das Rechtsgesetz verstoßen und damit die eigene sittliche Verfasstheit preisgeben zu müssen.

Um nun unter diesem Gesichtspunkt mit der Untersuchung wieder zum Wechselgespräch zwischen Witiko und dem neuen Herzog Wladislaw zurückzukommen: Witiko reaktualisiert dem Herzog Wladislaw gegenüber nun das *ethos*, das er im Dialog zwischen ihm und Wladislaw im zweiten Kapitel des *Witiko* diesem angezeigt hat. So heißt es in Bezug auf die implizite Aufforderung Witikos vonseiten Wladislaw, in dessen Dienst einzutreten, im Text weiter:

„Hoher Herr,“ entgegnete Witiko, „ich bitte dich, daß du mich jetzt noch meiner Wege gehen lässest.“

„So hältst du mich für einen schlimmen Fürsten, dem du nicht dienen magst, wie du damals sagtest,“ entgegnete der herzog.

„Nein,“ antwortete Witiko, „aber ich möchte nur meine Gedanken sammeln.“ (W 160)

Witiko sagt dem Herzog zwar, dass er ihn nicht als schlechten empfindet, jedoch äußert er diesem gegenüber auch nicht das Gegenteil. Er hält sein Urteil über den neuen Herzog diesem gegenüber in Schwebelage und bittet sogar ausdrücklich darum, sein Urteil unabhängig bilden zu dürfen. Auf diese Weise begibt sich Witiko wieder in die Position des *parrhesiastes*. Er setzt sein Leben aufs Spiel, was in dem späteren Befehl des Herzogs in den Raum hinein – „Ich befehle, daß ihn niemand beschimpft oder verletzt.“ – sich expliziert. Witiko macht dies, um sich in die Position des zum Wahrsagen-Befähigten zu begeben. Denn er bringt durch sein Verhalten dem Herzog gegenüber zum Ausdruck, dass er noch nicht sich hinsichtlich dessen ethischer Konstitution sicher sein kann. Überhaupt zeigt er damit dem Herzog an, dass er sich fähig dazu glaubt, die Güte eines Souveräns feststellen zu können. Witiko inszeniert auf diese Weise auf der einen Seite einen Kampf um die Anerkennung der Wahrhaftigkeit seines eigenen *ethos* – nämlich dass er um jeden Preis gewissenhaft handeln will und muss – und zum anderen

damit einhergehend auch einen Kampf um das Wahrheitsregime selbst, so Witiko sich als die Wahrheit über den Herzog auszusagen fähig darstellt.

In den ethischen Termini Stifters, die im 1. Teil der vorliegenden Untersuchung erarbeitet wurden, zeigt Witiko darüber hinaus in seinem zur Schau gestellten ethischen Selbstverhältnis sowohl Folgerichtigkeit des Charakters als auch Vernünftigkeit im Sinne einer mit Maß und Zeit sich anzueignenden Wohlüberlegtheit bezüglich des vorliegenden Sachverhalts an. Denn das an dieser Stelle des Textes sich in seinem Verhalten manifestierende *ethos* kann als Kontinuum des im zweiten Kapitel des Romas Wladislaw gegenüber von Witiko schon einmal angezeigten *ethos* betrachtet werden. Und Witiko weigert sich entsprechend seines ethischen Selbstverständnisses, ohne gründlicher Überlegung und Beforschung des Sachverhalts seine ethische Haltung einfach umzuwerfen. Er zeigt sich als vernunftgemäß selbstbeherrscht und Herr seiner Affekte. Witiko erkennt zwar die Stellung des Herzogs als Souverän an, jedoch versucht Witiko diesen wiederum zur Anerkennung seiner ethischen Haltung zu zwingen. Und er zeitigt diesen Versuch mit Erfolg, wie es sich in der Antwort des Herzogs ausdrückt, mit welcher er Witikos Bitte stattgibt: „So sei es, wie es ist,“ entgegnete der Herzog.“ (W 160) Diese Anzeige der eigenen ethischen Haltung dem Herzog gegenüber ist potentiell ein riskantes taktisches Unterfangen seitens Witiko, so er die soeben erworbene Einflussmöglichkeit in Form der auf ihn gerichteten Aufmerksamkeit des Herzogs und seiner damit einhergehenden, mit Schmitt so zu bezeichnend, Integration in den Vorraum der Macht aufs Spiel setzt, um die Folgerichtigkeit seines Charakters zu bewahren durch Festhalten an seinem *ethos*. Wie sich über hundert Seiten später gegen Ende des vierten Kapitels herausstellen wird, zahlt sich auch hier die Anzeige des ethischen Selbstverhältnisses in politischer Hinsicht aus: Der Herzog Wladislaw befindet sich im Krieg gegen Konrad von Znaim, der für sich den Titel des Herzogs beansprucht und von Soběslaws Sohn unterstützt wird. Witiko reitet zum Herzog Wladislaw, um ihm im Krieg zu dienen. Dabei entspinnt sich folgender Dialog:

Witiko ging bis zu dem Herzoge vorwärts, und verneigte sich. Dieser stand auf, reichte ihm die Hand, und sagte: „Sei willkommen. So bist du doch gekommen, dem schlimmen Herzoge zu dienen? Oder bringst du ihm die Absage in eigener Person, wie du es gethan hast, nachdem ihm andere in Prag gehuldigt hatten?“

„nein, hoher Herr,“ entgegnete Witiko, „ich bin gekommen, dir zu dienen, und bringe einige arme Waldleute mit.“

„Ich weiß es,“ antwortete der Herzog, „es ist mir schon gesagt worden. Du bist in den Wald trotzten gegangen, Witiko, bist du nicht ein unvernünftiger Mann?“

„Ich habe die Vernunft in einer andern Gestalt als in der ihrigen nicht erkannt,“ sagte Witiko.

„Da war gar keine Vernunft in gar keiner Gestalt, als du mich kennen lerntest [bei Chynow, der ersten Begegnung zwischen ihm und Witiko; Anm. MS],“ entgegnete der Herzog, „aber du hättest die Zeit abwarten sollen.“

„Ich bin von dir fortgegangen, hoher Herr,“ sagte Witiko, „weil ich dem Herzoge Soběslaw, wenn er auch todt war, dienen wollte, und weil, wenn auch Soběslaw seinem Sohne Wladislaw gerathen und ihm geboten hatte, sein in Sadska erworbenes Nachfolgerecht auf dich zu übertragen, er es nicht gethan hat, und mir sein Recht zu bestehen schien. Jetzt aber hat er es weggeworfen, und auf einen unbefugten Mann kommen lassen, und es fällt auf dich, weil du gewählt bist, und dich Soběslaw anerkannt hat, du bist der Herzog, und ich bin gekommen, meine Pflicht zu erfüllen.“

„Seht ihr, die ihr dort unten steht, ich habe es gesagt, daß er kommen wird,“ entgegnete der Herzog, „und es freut mich, daß du es wahr gemacht hast, Witiko, du gutes junges blut. Das Land bedarf der Ehre, und hier ist sie um mich versammelt. „Du darfst nun so wie diese Männer, die du hier siehst, ohne daß dich meine Waachen aufhalten können, zu mir in mein Zelt kommen, wenn du willst. [...] Jetzt gehabe dich wohl, Witiko, und komme bald wieder zu mir.“ (W 274)

Witikos Anzeige seines ethischen Selbstverhältnisses gegenüber dem Herzog am Ende des dritten Kapitels wird nachträglich in dem obig zitierten Dialog als in politischer Hinsicht erfolgreiche Taktik markiert. Nicht nur ist es ihm gelungen, den Herzog in Erwartung seiner zu versetzen, sich also dessen politischer Aisthesis als permanent sichtbar aufzuprägen. Witiko wird darüber hinaus die Lizenz zum uneingeschränkten Besuchsrecht des Herzogs zugesprochen und erhält damit unbedingten Zutritt zum Schmitt'schen Vorraum der Macht.

Ohne noch näher auf diese Stelle und damit auf das vierte Kapitel des *Witiko* einzugehen, kann also an dieser Stelle den 2. Teil der Untersuchung abschließend festgestellt werden, dass Witiko durchwegs von Stifter als politisch wirksames Subjekt gezeichnet wird. Und zwar indem Witiko stets mit der Intention auf Universalisierung seines *ethos* im politischen Rahmen der sozialen Ordnung des Landes gegenüber mit Herrschaftsmacht ausgestatteten hegemonialen Subjekten – der Versammlung als gegenhegemoniales Kollektivsubjekt und die beiden Herzoge als Souveränitätssubjekte – antagonistisch auftritt durch Anzeige seines ethischen Selbstverhältnisses. Und diesen Antagonismus auch durchzusetzen versteht, indem Witiko seine Ethik den besagten mit Herrschaftsmacht ausgestatteten Subjekten als Intelligibilitätsschema aufprägt. Denn er zeigt sich im Kampf um Anerkennung seiner ethisch-politischen Subjektposition in der Ordnung der Sichtbarkeiten der jeweiligen sozialen Ordnung jedes Mal im Stande, seine Forderungen durchzusetzen und dabei die soziale Ordnung entsprechend seines Sittlichkeitsideals zu transformieren. Witiko wird also von Stifter dergestalt gezeichnet, dass er infolge ethischer Selbstpraktiken es vermag, auf die Regierungstechniken der Subjektposition der Souveränität einzuwirken. Witikos Ethik entfaltet sich in der gesellschaftlichen Dimension der Gouvernamentalität und zeitigt damit politische Wirkkraft.

## *Schlussbetrachtung*

Die vorliegende Arbeit verpflichtete ihre Untersuchungen der Frage, wie Stifters *Witiko* als Propädeutik des ethisch-politischen Subjekts gelesen werden kann. Nachdem hierfür zunächst ein Konzept einer politischen Ethik in Stifters Schriften zu Politik, Bildung und Kunst herausgearbeitet wurde, konnte gezeigt werden, dass sich Stifters Ethik am Begriff der Sittlichkeit entfaltet, welchem eine doppelte Bewegung eingeschrieben ist. Zum einen hat sich Stifter zufolge das individuelle Subjekt als sittlich zu konstituieren, um eine Gemeinschaft in Sittlichkeit zu garantieren. Zum anderen muss ebendiese Gemeinschaft in Form des Staates dem Ideal der Sittlichkeit entsprechend allererst eingerichtet sein, damit eine fortgesetzte sittliche Selbst-Verfertigung der vom Staat begriffenen Subjekte gewährleisten zu können. Im Stifter'schen Begriff der Sittlichkeit wird somit, mit Deleuze und Foucault gesprochen, die Faltung der sozialen Ordnung zum Innen des Subjekts als auch die Faltung des Innens des Subjekts – dessen *ethos* – ins Außen als soziale Ordnung als einander wechselseitig konstituierende Bewegungen miteinbegriffen. Hinsichtlich dieser wechselfältigen Vermittlung von Innen und Außen im Zeichen der Sittlichkeit konnte Stifter auch als gouvernementaler Denker kenntlich gemacht werden. Sein Sittlichkeitskonzept ist am Schnittpunkt von Regierungspraktiken und Selbsttechnologien anzusiedeln, wobei eine der zentralen Vermittlungspraktiken zwischen beiden die der Pädagogik darstellt. Das politische Moment der Ethik Stifters konnte diesbezüglich in dem Gebot des permanenten Anzeigens eines *ethos* der Sittlichkeit durch Verhalten und Haltung lokalisiert werden, insofern dieses Anzeigen von Sittlichkeit stets auch in pädagogischer Absicht auszuüben ist. Denn es gilt, Sittlichkeit als Seinweise zu internalisieren, und diesen Internalisierungsprozess auch in anderen Subjekten anzustoßen und zu fördern durch pädagogische Einwirkung auf diese.

Im Anschluss daran wurde mit der im ersten Teil der vorliegenden Arbeit gewonnenen Konzeption einer Stifter'schen politischen Ethik der Roman *Witiko* einer eingehenden Betrachtung unterzogen. Es konnte beobachtet werden, dass es im Verhalten der Figur des titelgebenden Protagonisten Witiko zu einem Bruch mit einem wesentlichen ethischen Postulat der politischen Schriften Stifters kommt, dass nämlich dem Rechtsgesetz auch bei Sichtbarwerden von sittlicher Defizienz unweigerlich weiterhin absolute Geltung im Namen der Sittlichkeit zukommen muss. Denn Witiko verweigert dem Herzog, als Verkörperung des Rechtsgesetzes in dessen Subjektposition des Souveräns, seinen unmittelbaren Gehorsam auf dessen Auftrag, als Bote des Herzogs zur Versammlung der Hohen und Edlen in Prag zu gehen. In dieser Anzeige eines ethischen Selbstverhältnisses Witikos, welchem das moralische *telos*

der unbedingten Aufrechterhaltung des Gefühls der Sicherheit im Lande eingeschrieben liegt, angesichts einer durch diese Anzeige hervorgerufenen Lebensgefahr, konnte die Foucault'sche Denkfigur des *parrhesiastes* nachgezeichnet werden. Ausgehend von dieser Beobachtung wurde aufgezeigt, dass Stifter in der Figur Witikos seine politische Ethik um die Perspektive eines taktischen politischen Vermögens sittlich verfertigter Subjekte erweitert. Dieses taktische politische Vermögen kann von Subjekten gegenüber diesen mit Herrschaftsmacht ausgestatteten anderen Subjekten zum einen durch Inszenierung eines parrhesiastischen Verhältnisses aktiviert werden. Zum anderen konnte auch gezeigt werden, dass Stifter in institutionalisierten sozialen Vermittlungspraktiken, wie der des Boten, ein aktivierbares politisches Moment sieht. Mithilfe von Denkfiguren Rancières, Krämers und Butlers konnte offengelegt werden, wie die Figur Witiko in ihrer Botenfunktion für den Herzog gegenüber der hegemonialen Allianz der Versammlung deren eigene in Kontingenz gründende soziale Verfassung in einem Spiel von Sicht- und Unsichtbarkeiten zur Reflexion bringen können und hierdurch einer Modifikation unterzogen hat. Durch die Inszenierung seiner Medialität als Bote einerseits und seiner ethischen Verfasstheit als eigenständiges Subjekt andererseits konnte sich Witiko dem sozialen Intelligibilitätshorizonts der Versammlung als sichtbar einschreiben und auf diese Weise einen Anteil an der Fähigkeit zur Arbeit an der Gemeinschaft einfordern.

Abschließend konnte die vorliegende Arbeit noch zeigen, dass Stifter diesen über ethische Selbstanzeige laufenden taktisch-politischen Einsatz Witikos durchgehend als erfolgreich darstellt. Hierfür wurde Witikos Verhältnis zum neu gewählten Herzog Wladislaw am Ende des dritten Kapitels des Romans unter Bezugnahme auf Stellen des vierten Kapitels beleuchtet. Betrachtet man das vierte Kapitel, so erweist sich, dass das Beweisen einer Folgerichtigkeit seines Charakters und *ethos* gegenüber dem neuen Herzog Witiko schließlich dessen Anerkennung und einen Aufstieg in der sozialen Hierarchie sichert. Denn Witiko bekommt an dieser Stelle als Konsequenz seiner Konsistenz hinsichtlich seines *ethos* unbeschränkten Zugang zum Vorraum der Macht des neuen Herzogs.

Die zentrale These dieser Arbeit, nach der Stifiers *Witiko* im Kontrast zur herkömmlichen Lesart sehr wohl konzeptuell ein genuin politisches Moment entfaltet, welches in der Konzeption von Sittlichkeit als Möglichkeitsraum politischer Praxis liegt, konnte somit erfolgreich untermauert werden. Darüber hinaus kann konstatiert werden, dass Stifter Ethik und das Politische als miteinander wesentlich verbunden denkt und anhand der Figur des Witiko eine Propädeutik des ethisch-politischen Subjekts vorführt. Unter diesem Gesichtspunkt einer zur politischen Handlung befähigenden Ethik lassen sich zwei Anknüpfungsmöglichkeiten an

diese Arbeit denken: Zum einen scheint das Unterfangen, den gesamten Roman nach dem Vorbild der vorliegenden Arbeit zu analysieren, als produktive Weiterführung und Erweiterung der soeben angeführten Thesen und Erkenntnisse.

Eine weitere fruchtbar erscheinende Anschlussmöglichkeit besteht in einer kritischen Zusammenführung des hier entfalteteten Ansatzes mit denen von Kaufmann und Bolterauer: Kaufmann betrachtet *Witiko* als „eine narrative Inszenierung von stark ritualisierten Formen oraler Kommunikation, die von symbolischen Gesten begleitet wird“<sup>350</sup>, wobei er festhält, dass mit Fortschreiten der Handlung im *Witiko* bürokratische Verfahren wie das mündliche Protokoll und schriftliche Akte in der Regelung der sozialen Ordnung das Legitimationsprinzip des feudalen Staates heimzusuchen beginnen.<sup>351</sup> Auch Bolterauer verzeichnet entlang des Romans eine Zunahme an Ritualität in den Praktiken der Figuren, die die Ordnung des Ganzen aufrechtzuerhalten bzw. wiederherzustellen versuchen.<sup>352</sup> Dabei konstatiert sie für die Verhalten der Figuren in Bezug auf die erzählte politische Ordnung wie folgt:

Das als wünschenswert und in moralischer Hinsicht als überlegen zu taxierende politische Verhalten ist immer eins, das der Entscheidung bedarf, es ist aber auch eines, das sich nur annäherungsweise realisieren lässt, das gewissermaßen nur als Utopie zu formulieren ist und dessen vorrangiger Wert in seinem optativen Charakter liegt.<sup>353</sup>

Obwohl es als ihr Verdienst hervorzuheben ist, die hohe Ritualisierung sowohl auf formaler als auch auf inhaltlicher Ebene des Romans sowie deren wechselseitiger Vermittlung herausgearbeitet zu haben, scheint Bolterauer hier den sich zwingend aufdrängenden Charakter ethisch-politischer Selbstanzeige im Sinne eines Anerkennungskampfes zu übersehen: Es ist nicht der optative Charakter, der den vorrangigen Wert dieser Handlungen stiftet; vielmehr versucht die ethische Handlung, so kann man mit Campe argumentieren, die als *telos* eine ‚Utopie‘ einer sittlich konstituierten politischen Ordnung aufruft, sich gleichsam zur Metapher dieser Utopie macht und damit als Reaktualisierung der Struktur der sozialen Ordnung selbst diese Ordnung hervorzubringen sucht. Die politisch-ethische Handlung sucht wirklichkeitsstiftende Wirkung zu entfalten und verbindet damit auch einen als unbedingt markierten Anerkennungsanspruch.

In Hinblick auf eine Zusammenführung von Bolterauers und Kaufmanns Ansätzen mit dem in dieser Arbeit stark gemachten Ansatz einer politischen Ethik ließen sich nun folgende Überlegungen anstellen: Zum einen müssten die Wechselwirkungen von Ritualisierung von

---

<sup>350</sup> Kaufmann 2008, S. 128.

<sup>351</sup> Vgl. ebd.

<sup>352</sup> Vgl. Alice Bolterauer (2005): *Ritual und Ritualität bei Adalbert Stifter*, Wien: Verlag Edition Praesens, S. 360.

<sup>353</sup> Ebd., S. 367.

ethisch-politischem Verhalten auf der Ebene der Darstellung mit einer solchen Ritualisierung auf der Ebene des Dargestellten mithilfe von Bolterauers Erkenntnissen herausgearbeitet werden. In weiterer Folge müsste eine solche *Witiko*-Lektüre die Feststellung Kaufmanns einer zunehmenden Bürokratisierung des Legitimationssystems der Herrschaftsordnung im Roman in eine Betrachtung der in *Witiko* dargestellten ethisch-politischen Praktiken mit aufnehmen. Dabei würden zwei Fragen virulent werden: Erstens, inwiefern in diese bürokratischen Verfahren Formen einer ethischen Subjektivierungsweise eingelassen sind. Und zweitens ob ethisch-politische Handlungen in *Witiko* auch das Potential als kritische Interventionen in bürokratische Apparate fungieren können.

## Literaturverzeichnis

### Schriften von Adalbert Stifter:

- Stifter, Adalbert (1837): „Albumblatt <Aus Ludwig Mielichhofers Album>“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 11.
- (1845): „Albumblatt für eine Schülerin. Für Julie Koch“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 21.
- (1847a): „Beilage zu einem Gesuch um Bewilligung öffentlicher Vorträge über Ästhetik“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,1. Schriften zu Literatur und Theater*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (1997), S. 22-27.
- (1847b): „Albumblatt für das Album des Freifräuleins Emilie von Schlechta“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 22.
- (1847c): „Albumblatt für das Album der Baronin Josephine Remekházy“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 23.
- (1847d): „Albumblatt“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 24.2
- (1847e): „Albumblatt“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 25.
- (1847f): „Albumblatt“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 26.
- (1848a): „Über Stand und Würde des Schriftstellers“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,1. Schriften zu Literatur und Theater*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (1997), S. 34-46.
- (1848b): „Der Staat“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 27-39.
- (1848c): „Albumblatt“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 40.
- (1849a): „Die octroirte Verfassung“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 58-64.
- (1849b): „Albumblatt für das Album des Fräuleins Emilie Ringseis“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 66.
- (1849c): „Albumblatt für das Album des Fräuleins Marie Ringseis“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 67.
- (1849d): „Was ist Freiheit?“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 68-70.
- (1849e): „Wie wird die Freiheit eingeführt?“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 71-74.
- (1849f): „Die Zukunft des menschlichen Geschlechts“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 93-96.

- (1849g): „Mittel gegen den sittlichen Verfall der Völker“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 111-113.
- (1849h): „An die kleineren Gemeinden Oesterreichs“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 117-119.
- (1849i): „Erziehung in der Familie“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 123-125.
- (1849j): „Ein Einwurf“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 126-128.
- (1849k): „Wirkungen der Schule“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 129-135.
- (1849l): „Die Schule der Familie“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 140-143.
- (1849m): „Die Wissenschaftsschule“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 168-171.
- (1849n): „Die Kunstschule“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 172-175.
- (1849o): „Schlußwort über die Schule“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 176-179.
- (1849p): „Bildung des Lehrkörpers <III.–IV.>“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 188-195.
- (1850a): „Was ist das Recht?“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 231-234.
- (1850b): „Eigenschaften des Rechtes“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 244-246.
- (1850c): „Folgen des Rechtes“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 247-249.
- (1850d): „Die einzelnen Personenrechte“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 253-256.
- (1850e): „Rechte über den Körper“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 257-260.
- (1851): „Albumblatt“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,1. Schriften zu Literatur und Theater*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (1997), S. 74
- (1854a): „Über Kopfrechnen“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 276-290.
- (1854b): „Rede <Vorgetragen bei der Eröffnung des Lehrerseminars>“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 294-296.

- (1855): „Kirche und Schule“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S.
- (1858a): „Albumblatt“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 340
- (1858b): „Albumblatt für Josefine Stifter“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 305.
- (1865): „Die Volksschule in Oberösterreich in den Jahren 1850-1865. (Aus meinem Amtsleben)“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 312-317.
- (1866): „Winterbriefe aus Kirchschlag“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,2. Schriften zu Politik und Bildung. Texte*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (2010), S. 318-344.
- (1867a): „Über Beziehung des Theaters zum Volke“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,1. Schriften zu Literatur und Theater*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (1997), S. 118-124.
- (1867b): „Über die Behandlung der Poesie in Gimnasien“, In: Ders.: *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,1. Schriften zu Literatur und Theater*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer (1997), S. 125-141.
- (1984): *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 5,1. Witiko. Eine Erzählung. Erster Band*, hg v. Alfred Doppler / Wolfgang Wiesmüller, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- (2012): *Werke und Briefe. Historisch-Kritische Gesamtausgabe. Band 8,3. Schriften zu Politik und Bildung. Apparat. Kommentar*, hg. v. Werner M. Bauer, Stuttgart: W. Kohlhammer.

## Theoriewerke und Sekundärliteratur:

- Ammer, Andreas / Koschorke, Albrecht (1987): „Der Text ohne Bedeutung oder die Erstarrung der Angst. Zu Stifters letzter Erzählung *Der fromme Spruch*“, In: *DVJS* 61, S. 676-719.
- Butler, Judith (2018): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Erweiterte Ausgabe, 5. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Campe, Rüdiger (2015): „Vor Augen Stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung“, in: Helmut Lethen u.a. (Hg.): *Auf die Wirklichkeit zeigen. Zum Problem der Evidenz in den Kulturwissenschaften. Ein Reader*, Frankfurt / New York: Campus, S. 106-136.
- Deleuze, Gilles (2019): *Foucault*, 9. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Federmaier, Leopold (2006): „Stifters *Witiko* und Grillparzers *Bruderzwist*. Ein Vergleich“, In: *Jahrbuch des Adalbert-Stifter-Institutes des Landes Oberösterreich*, Band 13, S. 60-70.
- Foucault, Michel (1977a): „Das Auge der Macht“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band III. 1976-1979*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 250-271.
- (1977b): „Gespräch mit Michel Foucault“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 83-107.
- (1977c): „Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 126-136.
- (1979): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1981): „Omnes et singulatim“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 188-219.

- (1982): „Subjekt und Macht“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 240-263.
  - (1984a): „Diskussion vom 20. Mai 1978“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 25-43.
  - (1984b): „Ethik und Politik: ein Interview“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 715-724.
  - (1984c): „Polemik, Politik und Problematisierungen“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 724-733.
  - (1984d): „Foucault“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 776-782.
  - (1984e): „Die Sorge um die Wahrheit“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 823-836.
  - (1984f): „Die Rückkehr der Moral“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 859-872.
  - (1984g): „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, In: Ders.: *Analytik der Macht*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 274-300.
  - (1984h): „Technologien des Selbst“, In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Band IV. 1980-1988*, hg. v. Daniel Defert und François Ewald unter Mitarbeit v. Jacques Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 966-998.
  - (1992): *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve.
  - (1994): „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten“, In: Hubert L. Dreyfus / Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault*, 2. Auflage, Weinheim: Beltz Athenäum, S. 265-292.
  - (1996): *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien*, hg. v. Joseph Pearson, Berlin: Merve.
  - (2016): *Hermeneutik des Selbst*, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2018): *Archäologie des Wissens*, 18. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2019a): *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2019b): *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2020a): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, 23. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2020b): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, 14. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2022): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977-1978*, 8. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gehring, Petra (2004): *Foucault – Die Philosophie im Archiv*, Frankfurt a.M. / New York: Campus Verlag.
- (2013): „Ethik und Foucault – Die Frage nach „Technologien des Selbst““, In: Ruth Großmaß / Roland Anhorn (Hg.): *Kritik der Moralisation. Theoretische Grundlagen – Diskurskritik – Klärungsvorschläge für die berufliche Praxis*, Wiesbaden: Springer Fachmedien (= Perspektiven Kritischer Sozialer Arbeit; Bd. 15).
- Gramsci, Antonio (2012): *GEFÄNGNISHEFTE. Kritische Gesamtausgabe*. übers. v. Klaus Bochmann u.a. Hamburg: Argument.

- Greiner, Ulrich (2006): „Denken wie der Wald – Versuch über Stifiers *Witiko*. Vortrag StifterHaus Linz, 13. September 2005“, In: *Jahrbuch des Adalbert-Stifter-Institutes des Landes Oberösterreich*, Band 13, S. 19-30
- Groddeck, Wolfram (2020): *Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens*, unveränderter Nachdruck der 2., durchgesehenen Auflage 2008, Frankfurt a.M.: Klostermann/Nexus.
- Kaufmann, Kai (2008): „Mündliche Rede, schriftliche Urkunde, wörtliches Protokoll. Adalbert Stifiers Geschichtsroman *Witiko*“, In: Achim Geisenhanslüke / Georg Mein (Hg.): *Grenzräume der Schrift*, Bielefeld: transcript (= Literalität und Liminalität, hg. v. Achim Geisenhanslüke und Georg Mein; Bd 2).
- Knapp, Fritz Peter (1991): „Mittelalterliche Herrschaftsideale und Stifiers *Witiko*“, In: *Adalbert Stifter Institut. Vierteljahresschrift*, Jahrgang 40, Folge 1/2, S. 63-73.
- Koschorke, Albrecht (2004): „Bewahren und Überschreiben. Zu Adalbert Stifiers Roman ‚Witiko‘“, In: Aleida Assmann / Michael C. Frank (Hg.): *Vergessene Texte*, Konstanz: UVK Verlag (= Texte zur Weltliteratur 5).
- Krämer, Sybille (2004): „Was haben ‚Performativität‘ und ‚Medialität‘ miteinander zu tun? Plädoyer für eine in der ‚Aisthetisierung‘ gründende Konzeption des Performativen. Zur Einführung in diesen Band“, in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Wilhelm Fink, S. 13-32.
- (2011): „Der Bote als Topos. oder: Übertragung als eine medientheoretische Grundkonstellation“, in: Till A. Heilmann u.a. (Hg.): *medias in res. Medienkulturwissenschaftliche Positionen*, Bielefeld: transcript (= MedienAnalyse; Bd 6).
- (2020): *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lausberg, Heinrich (1990): *Handbuch der Literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3. Auflage, Stuttgart: Franz Steiner
- Lemke, Thomas (2019): „„Eine andere Vorgehensweise“. Erfahrung und Kritik bei Foucault“, In: Oliver Marchart / Renate Martinsen (Hg.): *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, Wiesbaden: Springer VS, S. 23-48.
- Lemke, Thomas u.a. (2000): „Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung“, In: Dies. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-40.
- Lengauer, Hubert (2018): „„Bezwingung seiner selbst“. Liebe, Kunst und Politik bei Adalbert Stifter“, In: Hubert Lengauer u.a. (Hg.): *„Bezwingung seiner selbst“. Liebe, Kunst und Politik bei Adalbert Stifter*, Linz: Katalog zur Ausstellung im StifterHaus (= „Literatur im StifterHaus“, Bd 31).
- Marchart, Oliver (2019): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, 4. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2023a): „Politische Theorie als Erste Philosophie. Warum der ontologischen Differenz die politische Differenz zugrunde liegt“, In: Thomas Bedorf / Kurt Röttgers (Hg.): *Das Politische und die Politik*, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 143-158.
- (2023b): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Menke, Christoph (2003): „Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz“, In: Axel Honneth / Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, S. 283-299.
- Mersch, Dieter (2004): „Medialität und Undarstellbarkeit. Einleitung in eine ‚negative‘ Medientheorie“, in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Wilhelm Fink, S. 75-95.
- (2006): „Präsenz und Ethizität der Stimme“, in: Doris Kolesch / Sybille Krämer (Hg.): *Stimme. Annäherung an ein Phänomen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 211-237.
- Mouffe, Chantal (2018): *Das demokratische Paradox*, durchgesehene Nachauflage 2015 (Reprint 2018), Wien: Turia + Kant.
- Pethes, Nicolas (2020): „Ornamentaler Realismus. Zur Poetik der reinen Prosa bei Adalbert Stifter“, In: Thorsten Hahn / Nicolas Pethes (Hg.): *Formästhetiken und Formen der Literatur. Materialität – Ornament – Codierung*, Bielefeld: transcript (= Literatur – Medien – Ästhetik; Bd 2), S. 209-228.

- Ragg-Kirkby, Helena (2000): *Adalbert Stifter's Late Prose. The Mania for Moderation*, Rochester: Camden House Inc.
- Rancière, Jacques (1987): *Der unwissende Lehrmeister. Fünf Lektionen über die intellektuelle Emanzipation*, Wien: Passagen Verlag.
- (2008a): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, hg. v. Maria Muhle, 2., durchgesehene Auflage, Berlin: b\_books (= PoLYpeN).
  - (2008b): *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich/Berlin: diaphanes.
  - (2022): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, 8. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ritzer, Monika (2010): „Lektionen in Demokratie: Adalbert Stifters politische Essays. Textstrategie und kulturhistorische Heuristik“, In: *KulturPoetik*, Bd 10/2, S. 177-198.
- Schäfer, Hilmar (2010): „Eine Mikrophysik der Praxis – Instanzen diskursiver Stabilität und Instabilität im Anschluss an Michel Foucault“, In: Achim Landwehr (Hg.): *Diskursiver Wandel*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 115-132.
- Schmitt, Carl (2017): *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, dritte, korrigierte Auflage, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Wenzel, Horst (2004): „Vom Körper zur Schrift. Boten, Briefe, Bücher“, in: Sybille Krämer (Hg.): *Performativität und Medialität*, München: Wilhelm Fink, S. 269-291.
- Wiesmüller, Wolfgang (1990): „Adalbert Stifter: Schicksal und Geschichte“, In: *Stifter Jahrbuch*, Neue Folge 4, S. 33-38.
- (1991): „Schreiben zwischen Flucht und Widerstand: Adalbert Stifters Arbeit am *Witiko*“, In: *Adalbert Stifter Institut. Vierteljahresschrift*, Jahrgang 40, Folge 1/2, S. 46-62.
  - (2006): „Der historische Roman im Spannungsfeld von Geschichte, Fiktion und Ideologie. Stifters *Witiko* und *Ecos Baudolino* im Vergleich“, In: *Jahrbuch des Adalbert-Stifter-Institutes des Landes Oberösterreich*, Band 13, S. 49-59.
  - (2015): „*Witiko*“, In: *Stichwörter zur öö. Literaturgeschichte*; online unter: <https://www.stifterhaus.at/stichwoerter/witiko> (13.07.2024).

## *Anhang*

### **1) Abstract (deutsch)**

Die vorliegende Arbeit widmet sich dem Moment des Politischen im Werk Adalbert Stifters, indem sie sich dessen Roman *Witiko* (1865-1867) zum Gegenstand nimmt. Sie lässt sich dabei von der Fragestellung leiten, wie *Witiko* als Propädeutik des ethisch-politischen Subjekts gelesen werden kann. Anknüpfend an die von Kai Kaufmann vorgebrachte These, dass *Witiko* als Darstellung verschiedener und teils einander negierender Verfahren der Legitimation politischer Wirkkraft und Macht betrachtet werden kann, schlägt die vorliegende Arbeit vor, in der Figur Witikos das Idealbild einer ethisch verfertigten politischen Subjektivierungsweise zu lesen: Stifter stellt das Subjekt zwar im Rahmen der in seinen Schriften zu Politik, Bildung und Kunst ausgedrückten politischen Ethik in dessen politischer Handlungsfähigkeit zurück zugunsten eines Moralcodes, der allen Subjekten einen unverrückbaren Platz zuweist. Dahingegen, so die These dieser Arbeit, rückt Stifter in *Witiko* das eigenständig politisch handelnde Subjekt in der Figur Witikos nun in den Fokus, indem sie ein ethisches Selbstverhältnis in Tat und Haltung anzeigt. Stifters zentrales Vorgehen ist es dabei, politische Handlungsmacht wesentlich an das Anzeigen eines ethischen Selbstverhältnisses zu binden. Um ihrem Anliegen nachzukommen, in *Witiko* einen politischen Text im Sinne einer Darstellung von Weisen politischer Handlungsfähigkeit offenzulegen, etabliert diese Arbeit zunächst eine Konzeption der politischen Ethik Stifters. Hierfür werden Michel Foucaults Konzepte von Subjekt, Macht, Gouvernementalität und Ethik als Theorieperspektiven herangezogen und mit Oliver Marcharts Begriff des Politischen erweitert. Indem diese der Arbeit im weiteren Verlauf als Analyseraster dienen, wird es möglich, die politische Signifikanz der taktischen Handlungsmacht von Subjekten in Stifters *Witiko* erkennbar zu machen: Denn während sich in Bezug auf die politische Ethik Stifters im ersten Teil zeigt, dass Stifter dort das Subjekt in seinen Handlungen immer als notwendig so handelnd versteht, werden in *Witiko* die Handlungen der Figuren als taktische Entscheidungen, die von diesen selbst ausgehen, gestaltet. Die Modifikationen, die Stifter an seinem politischen Ethik-Konzept von seinen Schriften hin zu seinem Roman vornimmt, werden als Perspektivenwechsel lesbar. Betrachtete Stifter zuvor Subjekte in ihren Handlungen als von einem Gesetz der Sittlichkeit konstitutiv bestimmt, zeigen sich in *Witiko* die Figuren als durch taktische Entscheidungen dieses Gesetz der Sittlichkeit hervorbringend. Die vorliegende Arbeit bietet sich damit als eine Deutung an, die sich im literaturwissenschaftlichen Diskurs um *Witiko* als Gegenstimme zur Disposition stellt, indem

sie entgegen der traditionellen Lektürewise nicht ein depolitisierendes Moment des *Witiko* behauptet, sondern diesen als eine Propädeutik des ethisch-politischen Subjekts zu verstehen gibt.

## **2) Abstract (english)**

This thesis is dedicated to the moment of the political in Adalbert Stifter's work by taking his novel *Witiko* (1865-1867) as its subject. It is guided by the question of how *Witiko* can be read as a propaedeutic of the ethical-political subject. Following on from Kai Kaufmann's thesis that *Witiko* can be seen as a representation of different and partly mutually negating procedures of legitimizing political effectiveness and power, the present work proposes to read in the figure of Witiko the ideal image of an ethically produced political mode of subjectivation: Within the framework of the political ethics expressed in his writings on politics, education and art, Stifter relegates the subject's political agency in favor of a moral code that assigns all subjects an immovable place. In contrast, according to the thesis of this work, in *Witiko* Stifter now focuses on the independently politically acting subject in the figure of Witiko by indicating an ethical self-relation in deed and attitude. Stifter's central approach here is to tie political agency essentially to the display of an ethical self-relation. In order to fulfill its aim of revealing a political text in *Witiko* in the sense of a representation of ways of political agency, this work first establishes a conception of Stifter's political ethics. To this end, Michel Foucault's concepts of subject, power, governmentality and ethics are used as theoretical perspectives and expanded with Oliver Marchart's concept of the political. By using these as an analytical framework in the further course of this thesis, it is possible to recognize the political significance of the agency of subjects in Stifter's *Witiko*: For while in relation to Stifter's political ethics in the first part of this thesis it becomes apparent that Stifter there always understands the subject in his actions as necessarily acting in this way, in *Witiko* the characters' actions are framed as tactical decisions emanating from the characters themselves. The modifications that Stifter makes to his concept of political ethics from his writings to his novel can be read as a change of perspective. Whereas Stifter previously regarded subjects in their actions as constitutively determined by a law of morality, in *Witiko* the characters are shown to generate this law of morality through tactical decisions. The present work thus offers itself as an interpretation that presents itself as a dissenting voice in the literary discourse on *Witiko* by not asserting a depoliticizing moment of *Witiko*, contrary to the traditional way of reading it, but rather by understanding it as a propaedeutic of the ethical-political subject.