

# WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 31 Globalisierung (1998), S. 167-183  
Neuerscheinungen  
Rezension

**Besprechungen**

**Neuerscheinungen**

Vilém Flusser  
**Zwiesgespräche. Interviews 1967-1991**

hg. von K. Sander, Göttingen 1996  
(European Photography)

Seitdem die Philosophie ihre Formen erweitert hat und sich in der Öffentlichkeit vielfältiger und unterhaltsam präsentiert, wird ihr auch ein verstärktes Interesse entgegengebracht. Indiz dafür ist nicht allein der beachtliche Publikumserfolg von Jostein Gaarders „Sofies Welt“, der dazu beitrug, „Philosophie mit Kindern“ als Thema ins öffentliche Bewußtsein zu tragen. Auch alternative Formen des Philosophierens außerhalb der Universitätsinstitute finden einen regen Zuspruch durch alle Altersklassen hindurch. Die Verlage reagieren auf diese Nachfrage zunehmend offensiv. Bei Diederichs erscheint eine Buchreihe mit dem kämpferischen Titel „Philosophie Jetzt!“ und der Münchner Fink-Verlag offeriert eine Philoso-

phiegeschichte als „Bildergeschichte“ - ein Comic!

Interviews mit Philosophen haben in den Medien eine längere Tradition, wenn auch in der Regel nur Stichworte abgefragt werden und das, was Philosophie ausmacht - das Denken - zu kurz kommt, zumal philosophische Gedanken häufig beim besten Willen nicht in leicht verdauliche, mit Anekdoten gewürzte Häppchen zerlegt werden können. „Daß man für die Philosophie ein Interesse zeigt, bezeugt noch keine Bereitschaft zum Denken“, bemerkte Heidegger (1951), und damit läßt sich das problematische Verhältnis von medialer Öffentlichkeit und Philosophie auf den Punkt bringen. Dem Willen, von anderen verstanden zu werden, stehen manchmal, wenn auch nicht immer, die Problemtiefe und die Selbstachtung entgegen.

Ein philosophisches Gespräch ist von einer anderen Stimmung getragen als ein Interview - es entspannt sich ein „Zwiesgespräch“, in dem die

Positionen des Fragenden und des Antwortenden verwischen, weil sie ständig wechseln. Es entsteht entweder ein Streitgespräch, in dem verschiedene Positionen zu einem bestimmten Thema kontrovers aufeinandertreffen oder - ohne die starke agonale Akzentuierung - ein Dialog, in dem die beiden Partner gemeinsam ein Thema erörtern und diskutieren. Zwar wandelt sich damit die Atmosphäre, läßt aber, wie die „Zwiegespräche“ mit dem Philosophen und Kommunikologen Vilém Flusser aus den Jahren 1967-1991 zeigen, keineswegs Langeweile, bloße Ernsthaftigkeit oder völlige Humorlosigkeit aufkommen. Es schließt - im Gegenteil - Lust am Mitdenken, Andersdenken und Diskutieren ein. Das philosophische Denken findet in seine seit Platon vernachlässigte Form - den Dialog. Wer hingegen unterredet sich in einem Selbstgespräch - aus Flussers jüdischer Sicht die beherrschende Form der Philosophie des Abendlandes - eigentlich mit wem? Ich kann gedanklich einen Sachverhalt kommentieren, weil niemand da ist, dem ich meine Gedanken mitteilen kann, und diese Art des Selbstgesprächs hat die Zustimmung und den Beifall immer inklusive. Bei einem „inneren Dialog“, beim Analysieren eines Problems z.B., nehme ich im Geist zwei entgegengesetzte Positionen ein und wiege sie gedanklich gegeneinander ab, um zu einem Urteil zu kommen. In diesem

Spiel gegen sich selbst sind die nächsten Züge immer absehbar, die Karten des Gegners sind bekannt, und auf Überraschungen wartet man vergebens. Der andere ist eben doch immer man selbst, und der vermeintlich andere geht immer im Selbst auf.

Ein „Zwiegespräch“, wie der Herausgeber Klaus Sander die Interviews mit Flusser genannt hat, legt die Betonung auf das Gespräch, das zweigeteilt ist, aber um ein Thema kreist. Flusser geht es in erster Linie um das Problem, nicht um einen Kampf in der Diskussion. „Die Wissenschaft ist ein Dialog, bei dem sich die Leute in der Sache verlieren.“ Die „Zwiegespräche“ werden dadurch über weite Strecken zu einer spannenden philosophischen Lektüre, die das Lesen und Mitdenken zu einem Vergnügen machen, und Flussers Witz, Ironie und Virtuosität in der Verknüpfung quer durch alle Disziplinen hindurch zeigen. Eine Reihe etwas zähflüssiger, typischer Journalisteninterviews, in denen Flusser ständig korrigieren und erläutern muß, geben, darin liegt auch ein Vorteil, dem Leser einen Einblick in die Breite der Interessen und Problematisierungen Flussers, die von Fotografie und Telematik über Schriftlichkeit und Kreativität bis hin zu Städtebau und existentieller Ethik reichen.

Der Herausgeber hat in dieser Mischung insgesamt eine glückliche Hand bei der Auswahl bewiesen,

## Neuerscheinungen

und das Buch eignet sich für den Einsteiger als Erstlektüre. Nachdem der Bollmann-Verlag in seiner Edition hauptsächlich die Herausgabe der nachgelassenen Schriften Flussers übernommen hat, bringt der Göttinger Verlag European Photography, der Flussers in Deutschland erstveröffentlichte, mit seiner Edition das monographische Spätwerk des Autors in einer einheitlichen Form heraus. Fünf Jahre nach dem Unfalltod Flussers ist damit der Weg geebnet, sich philosophisch mit diesem außergewöhnlichen und undisziplinierten Denker auseinanderzusetzen, für den Philosophieren eine bestimmte Art und Weise ist, sich einem Problem zu nähern und nicht nur der Geschichte der Philosophie, wie es zumeist an den Universitäten betrieben wird.

Flussers Thesen sind provokant, eröffnen neue Denkhorizonte und bringen Probleme auf den Punkt. Nicht selten formuliert Flussers seine Positionen so überspitzt, daß sie den Widerspruchsgeist erwecken, d.h. eigenes Denken provozieren. Flussers schreibt und redet immer in der Hoffnung, daß andere ihm widersprechen. Zur Schulbildung eignet sich Flussers nicht, und darin liegt seine Stärke: eine kritisch-skeptische Denkhaltung zu fördern, die sich mit vorschnellen Antworten nicht beruhigen läßt, die sich auf Perspektivenwechsel einläßt und dem, was heute geschieht, andere Denkmöglichkeiten entgegensetzt.

„Fragen Sie mich nie nach Lösungen - ich habe keine. Ich habe schon genug damit zu tun, die Probleme ein wenig zu formulieren.“

*Christian Vogt*

Karen Gloy

### **Das Verständnis der Natur. Band I: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens**

München 1995 (C.H. Beck-Verlag), 354 S., 48.- DM. - Band II: Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens, München 1996 (C.H. Beck Verlag), 274 S. 48.- DM.

In den siebziger Jahren stellte sich so manchem Denker und Dichter die Frage, ob ein „Gespräch über Bäume“ nicht ein „Verbrechen“ sei. Angesichts der chemischen Entlaubung des vietnamesischen Dschungels durch den amerikanischen „Agent orange“, angesichts von Napalm auf Menschen, Kultur und Natur. - Heute stellt sich die Frage, ob man noch ein Buch über Natur schreiben kann, in dem ebendiese Natur gar nicht vorkommt, vielmehr bloß die Kulisse für ein Schauspiel abgibt, das darstellt, wie wir Natur überwunden haben.

In der Schrift von Karen Gloy kommt Natur nicht vor, jedenfalls nicht in dem lebensweltlichen Verständnis von Umwelt, Mitwelt oder

ökologischem System. Natur wird vielmehr als Abstraktes präsentiert, das vom frühen Altertum bis in die jüngste Gegenwart als Objekt intellektuellen Verstehens davon dient: Natur also bloß als Medium philosophischer Reflexion über Natur.

Natürlich trifft zu, daß der jeweilige Umgang mit der „wilden“ Natur von den entsprechenden theoretischen Konzeptionen darüber bestimmt wird, und natürlich trifft auch zu, daß Karen Gloy diese über die Jahrtausende wechselnden Perzeptionen von Natur nicht entworfen hat, sondern bloß referiert und interpretiert. Doch rechtfertigt dies, nur Ausschnitte, bloß einen Abriß aus der Geschichte der Philosophie vom wissenschaftlichen Denken unter diesem Titel vorzustellen? Schließlich ist Geschichte das Geschehene, die Abfolge von Ereignissen, die sich nicht auf philosophisches Sichten reduzieren läßt, wie einflußreich immer es gewesen sein mag.

Von Geschichte aber ist nichts zu vermerken. Gloy präsentiert Auszüge philosophischer Betrachtungen aller historischen Epochen, zumeist als mehr oder weniger ausführliche Details, selten im Zusammenhang, als Überblick. Die Gründe für den Wechsel einer Betrachtungsweise bleiben ebenso im Dunkel wie die Frage nach den Auswirkungen der wechselnden Paradigmen. Die Abhandlung entwickelt sich gewissermaßen im gesellschaftsleeren Meta-

Raum, also ohne die Wirksamkeit politischer, religiöser, sozialer und vor allem ökonomischer Interessen zu berücksichtigen, und damit ohne Basis.

Auch eine Schrift, die nur eine „Geschichte des wissenschaftlichen Denkens über das Verständnis der Natur“ verfassen will, bietet ohne diese Kontexte nur einen geringen Erklärungswert, weil sie keine einsichtigen und überzeugenden Auskünfte über die wechselseitigen Beeinflussungen zu geben vermag. Dies ließe sich an Galileis Widerruf angesichts des päpstlichen Banns exemplarisch ebenso zeigen wie etwa an Demokrits Atom-Theorie, die mit der Finanzierung des Manhattan-Projekts durch die amerikanische Regierung in Hiroshima und Nagasaki dann doch noch zu einem ganz unphilosophischen Ende gebracht wurde.

Aber selbst wenn es - wie das „Gespräch über Bäume“ - kein „Verbrechen“ ist, nur über die Natur der Natur zu sprechen, sondern lediglich als ein freilich sehr fachspezifischer Zugang der Autorin zu ihrem Thema angesehen werden könnte, über dessen Grenzen sie sich nicht hinauswagt, so wäre damit allenfalls die Möglichkeit eröffnet, über die zutreffende Beurteilung zu diskutieren, jedoch die Chance vergeblich, einer breiten Leserschaft Zugang zu verschaffen zur Entwicklung des theoretischen Verständnisses der Natur und dem dar-

## Neuerscheinungen

aus folgenden ethischen Verhältnis zur Natur, was heute drängender erscheint als je zuvor.

Diesen Zugang zu finden, wäre so schwer nicht gefallen: Der griechischen Antike war die intellektuelle Konstruktion des Kosmos, die Beschreibung der natürlichen Dinge, bloß eine Methode der Verständigung über die Natur; erst im Mittelalter entsteht durch den christlichen Schöpfergott daraus die Vorstellung einer wohlgeordneten, realen Konstruktion, der geometrische und mathematische Gesetze innewohnen; die Neuzeit kann sich deshalb von der Annahme leiten lassen, daß die Welt aufgrund dieser immanenten Naturgesetze wie eine Maschine funktioniert, die sich nachbauen, vielleicht sogar verbessern läßt; daher kommen die technischen Allmachts-Phantasien der Gegenwart.

Aber natürlich ist die Entwicklung nicht so linear und eindimensional verlaufen. Vielmehr hat seit der Renaissance sich eine Weltsicht zu Wort gemeldet, die Gehör erst erlangte, als die vom eisernen Griff dieser anthropomorphen Mechanisierung gewürgte Natur so vernehmlich zu stöhnen begann, daß selbst die hartgesottenen rationalistischen Konstrukteure sich der Geister unsicher werden, die sie eliminieren wollten.

Dieses als ganzheitlich bezeichnete Denken, Gegenstand des zweiten Bandes, wendet sich zugunsten einer Sicht der Welt als lebendigem

Organismus, in dem das Universum als magische Einheit erscheint, gegen die analytische Differenzierung einer dem Menschen aufgegebenen Natur. Karen Gloy behandelt die verschiedenen Zweige dieser alternierenden Weltsicht in der ihr eigenen Manier. Die organozistische Naturphilosophie, vor allem des deutschen Idealismus und der Romantik, erscheint so als leblose Reflexion einiger philosophischer Entwürfe, die wegen ihrer nicht beweisbaren kosmologischen Orientierung ohne spürbare Wirkungen bleiben. Besonders unangenehm bemerkbar wird diese Haltung bei der nur noch kursorischen Behandlung der Ansätze in der zeitgenössischen Ökologiebewegung, der wegen ihrer aktuellen Relevanz und Potentialität in der gegenwärtigen Krise eine weit differenziertere Auseinandersetzung geschuldet gewesen wäre.

Doch dies ist ein Charakteristikum beider Bände: Der Autorin geht es nicht darum, Natur zu verstehen oder verständlich zu machen, sie will bloß das sich wandelnde Verständnis so notieren, wie es in den Köpfen verschiedener Deuter entstand, letztlich die Entwicklung also so darstellen, wie sie nun einmal verlief, selbst wenn sie unter dem Ansturm der genetischen Manipulationen in einer dann zum „dynamischen Holismus“ pervertierten grundstürzenden Entwurzelung ihren Machern endgültig entgleitet.

Dabei wäre es darauf angekommen, die Geschichte des naturwissenschaftlichen wie des ganzheitlichen Denkens so darzustellen, daß ein möglichst breites Publikum die lebenswirklichen Wechsel- und Rückwirkungen von Theorie und Praxis zu verstehen vermag; dafür besteht eine gewissermaßen objektive Notwendigkeit.

Für diese Zwecke ist das Werk schwerlich geeignet. Das verwehrt nicht zuletzt die Sprache, die so ausufernd in abgehobener Terminologie kramt, daß sich davon allenfalls Fachkollegen animiert fühlen könnten, auch wenn nicht Forschungsarbeit angeboten wird, sondern vornehmlich Rezeption, die auf eigene Meinungen ebenso verzichtet wie auf die Darstellung von Wirkungen.

*Bernd M. Malumat*

Anke Graness, Kai Kresse (Eds.)

**Sagacious Reasoning. Henry Odera Orika in memoriam**

Frankfurt/Main 1997 (Peter Lang), brosch., 268 S., 79.- DM.

„Sagacious Reasoning“ ist dem kenianische Philosophen Henry Odera Orika gewidmet, der im Dezember 1995 in Nairobi von einem LKW überfahren wurde. Graness und Kresse haben den Reader in zwei Hälften geteilt und bieten so die Möglichkeit wichtige Texte von

Odera Orika, die bisher z.T. schwer zugänglich waren, zur Hand zu haben und zugleich einen Einblick in die Diskussion zu gewinnen, die sich um sein Konzept der „sage philosophy“ entwickelt hat.

In der Debatte um die afrikanische Philosophie spielt der Begriff der „sage philosophy“ eine wichtige Rolle. Odera Orikas These besteht in der Behauptung einer genuin afrikanischen Philosophie, die in der oral-überlieferten Volksweisheit bewahrt ist. Er unterscheidet zwischen „popular wisdom“ und „didactic wisdom“ und möchte nur letzteres als eigentlich philosophisch verstanden wissen, weil es den Kriterien von Rationalität und Reflexivität Genüge tut. „Popular wisdom“ ist gleichbedeutend mit allgemeinem Volkswissen: ein philosophisches Wissen erster Ordnung, in dem die Individualität des „sage“, d.h. des Weisen, keine Rolle spielt. Er ist nur das Sprachrohr der kollektiven Weisheit. Orika nennt ihn den „folk sage“, im Unterschied zum „philosophic sage“, der in der Lage ist, sich dem Volkswissen gegenüber reflexiv und bewertend zu verhalten. Er bildet eine individuelle philosophische Lehre und Persönlichkeit aus, die sich als vergleichbare Größe in den Kanon der Philosophiegeschichte eingliedern ließe. Denn hier werden ja einzelne Denker wie Platon, Descartes und Kant behandelt und nicht antike, französische

## Neuerscheinungen

sische oder deutsche Philosophie im allgemeinen.

Odera Orukas Philosophiebegriff (soweit er im Zusammenhang der „sage philosophy“ deutlich wird) orientiert sich am Vorbild des antiken Sokrates. Damit ist einerseits die Brücke zur europäischen Philosophie geschlagen, andererseits das methodische Hauptproblem benannt. Sokrates wird als in seiner Gemeinschaft wurzelnder, eigenständiger und kritischer Denker angesehen, der durch seine Art des Hinterfragens des „common sense“ den Grundstein für reflexiv-rationales Denken gelegt hat. In der europäischen Philosophie stellt er aber nur noch eine idealisierte Bezugsgröße dar, die nicht die gegenwärtige Praxis der Philosophie repräsentiert, die vielmehr von akademisch-wissenschaftlichen

Maßstäben beherrscht ist. Selbstverständlich versucht Oruka die afrikanische Philosophie nicht auf die Ebene der Gleichzeitigkeit mit der europäischen Philosophie zu heben, trotzdem formuliert er mit dem „philosophic sage“ und seiner Eingebundenheit in die gesellschaftliche Praxis auch die Utopie einer univerealen Philosophie.

Schwierig ist die Unterscheidung der „sage philosophy“ von der sog. Ethnophilosophie, was in der gleichermaßen verwendeten ethnographischen Methode begründet liegt. Oruka hat zahlreiche Interviews mit Leuten geführt, die von ihrer com-

munity als Weise angesehen werden. Dabei interpretiert er deren Aussagen nach seinen Kriterien von Reflexivität und Rationalität. Er liest also, so könnte sein Verfahren kritisiert werden, die Philosophie in die Aussagen der Interviewpartner hinein. Ganz unberechtigt ist diese Kritik sicher nicht, allerdings sieht Oruka die „sage philosophy“ nur als einen Zwischenschritt in der Entwicklung der afrikanischen Philosophie an. Seine Bearbeitung stellt gewissermaßen die Vermittlung zwischen originär afrikanischem Denken und universaler Philosophie dar.

Ein weiterer Arbeitsschwerpunkt Orukas ist die „ecophilosophy“, die ökologische Philosophie, die sich mit einer ethischen Grundlegung der globalen Politik beschäftigt. Dabei setzt er sich insbesondere mit der Armut und Unterdrückung in Afrika auseinander sowie den Möglichkeiten ihrer Abhilfe. Er plädiert für ein globales Wertestem, das über die Idee der Entwicklungshilfe hinausgeht und sich für eine „global ethical obligation to humanity“ einsetzt. Hierfür müßte zuallererst eine materielle Grundlage geschaffen werden; denn, so Orukas Argument, wer unter existentieller Bedrohung leidet, ist nicht in der Lage als gleichberechtigter Partner im internationalen Gespräch zu agieren. Wer hungert und kein Obdach hat, ist manipulierbar und kann daher - also nicht, weil er prinzipiell nicht

dazu in der Lage wäre - nicht rational handeln.

Die von Graness und Kresse ausgewählten Aufsätze repräsentieren Orukas intellektuelles und politische Engagement in seiner Entfaltung seit 1972, wobei der Schwerpunkt auf Arbeiten aus dem letzten Jahrzehnt liegt, in dem Oruka bereits als einer der profiliertesten Vertreter der afrikanischen Philosophie angesehen wurde. Dies wird besonders im zweiten Teil des Buches deutlich, in dem Weggefährten und Kritiker zu Orukas Arbeit Stellung nehmen. Alle diese Aufsätze sind extra für dieses Buch geschrieben. Sie reichen von einer kollegialen Würdigung von Kwasi Wiredu über die intensive Auseinandersetzung mit der „sage philosophy“ von verschiedenen Leuten, die mit Oruka zusammengearbeitet haben (Sophie B.Oluwole, Muiyiwa Falaiye, F.Ochieng'-Odhambo, Dikirr Patrick Maison, Gail M.Presbey), bis zur Diskussion der Bedeutung seines Denkens für die Entwicklung und das akademische Denken (Ulrich Lölke, Dismas A. Masolo). Im Anhang ist das letzte mit dem Philosophen geführte Interview (vom August 1995) von Kai Kresse abgedruckt.

„Sagacious Reasoning“ ist eine kleine Einführung das Lebenswerk eines wichtigen zeitgenössischen Philosophen, das durch seine Mischung besticht und direkt zu den Kernproblemen der afrikanischen Philo-

sophie führt. Geschmälert wird die Freude über das Buch allein durch den Anlaß, den plötzlichen Tod Orukas, dessen Werk - auch dies dokumentiert das Buch - aber doch weitergeführt werden wird.

*Ronnie M. Peplow*

Jürgen Habermas

**Die Einbeziehung des Anderen.  
Studien zur politischen Theorie**

Frankfurt/Main 1996 (Suhrkamp),  
404 S., 36.- DM.

Der Band enthält acht, in den Jahren 1992-96 publizierte Aufsätze und drei Originalbeiträge. Die thematischen Schwerpunkte des Bandes bilden die Hervorhebung des kognitivistischen Gehaltes der Diskursethik, der sie von anderen Moral- oder Ethiktheorien abhebt; die Auseinandersetzung mit Rawls' Gerechtigkeitstheorie sowie die Fragen nach der Zeitgemäßheit des Nationalstaates und dem Modell eines demokratischen Rechtsstaates unter Bedingungen der Globalisierung und des Verlustes an Gemeinschaft. In einem gut 100 Seiten langen „Anhang“ antwortet der Autor schließlich auf kritische Stellungnahmen zu seinem Buch „Faktizität und Geltung“.

Die Diskursethik, die Habermas zusammen mit Apel u.a. vertritt, kann



## Neuerscheinungen

als starke kognitivistische Ethiktheorie umschrieben werden. Kognitivistisch ist sie insofern, als davon ausgegangen wird, normative Aussagen ließen sich prinzipiell als eine Form von begründbarem moralischen Wissen verstehen. Als kognitivistisch in einem starken Sinne läßt sie sich deshalb namhaft machen, weil sie voraussetzt, daß normative Aussagen, welche die Basis von moralischen Urteilen und Pflichten bilden, in ihrem irreduziblen vernunftgeleiteten Geltungssinn betrachtet werden müssen. Das bedeutet, daß moralische Normen weder auf Motiv- und Wirkungszusammenhänge zu beschränken sind noch im Hinblick auf ihren Begründungszusammenhang durch Gefühle, Werte, Nützlichkeitsabwägungen, Prinzipien des Interesseausgleichs oder der Güterabwägung hinreichend fundiert werden können. Sie beruhen vielmehr auf einer verständigungsorientierten „Einsicht“, die in der praktisch-moralischen Vernunft schlechthin wurzelt. Bekanntlich gewinnt die Diskurstheorie diese Sichtweise aus einer kommunikationstheoretisch und historisch-genetisch erweiterten Kantischen Morallehre. Der kategorische Imperativ wird nicht mehr, wie bei Kant, an der primären ratio cognoscendi des Faktums der praktischen Vernunft festgemacht, sondern an der unhintergehbaren Prozedur des auf wissend-konsensuelle Verständigung abzielenden Gesprächs. Zu-

dem wird, als historisch-genetisches (gleichsam Hegelsches) Element, der Weg zur konsensuellen Verständigung als Stufenprozeß eines historischen Fortschreitens zur und Kampfes um Anerkennung skizziert.

Im ersten Schwerpunkt wendet Habermas sich einer „genealogischen Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“ zu, die die Diskurstheik vor dem Hintergrund von zwei Problemfeldern klar profilieren soll. Zum einen wird die moderne Ausgangslage einer Moralbegründung geschildert, in der die religiös-weltanschauliche Legitimationsbasis entwertet ist; diesem nachmetaphysischen Zustand trage das in der Diskurstheorie ausgewiesene Verfahren einer autonom-demokratischen Normenbegründung adäquat Rechnung. Zum anderen führt Habermas die Auseinandersetzung mit aktuellen - von ihm als Formen des „Nonkognitivismus“ und als „schwacher Kognitivismus“ verorteten - Ethikansätzen, die in der Beschreibung der Ausgangslage mehr oder weniger übereinstimmen. Namentlich werden der „Emotivismus“, der „Utilitarismus“, der „moralische Realismus“ sowie die schottische Theorie der moralischen Gefühle und der auf Hobbes zurückführbare „Kontraktualismus“ behandelt. Habermas stellt in all diesen Theorien ein grundlegendes Defizit fest: Sie sind nicht in der Lage, Normen unter

dem Aspekt moralischer Geltung tout court begreiflich zu machen; sie verkennen den Primat des Vernünftigen vor dem Guten.

Insgesamt besteht Habermas bei diesen kritischen Ausführungen zu recht darauf, daß Normen nicht auf psychologische oder Wirkungszusammenhänge der Moral reduziert werden können, daß sie vielmehr gerade im Blick auf den Begründungszusammenhang unter dem Aspekt verständigungsorientierter Geltung zu begreifen sind. Da mittlerweile aber nicht nur die Habermassche Theorie die Resultate der kritisierten Theorien zu integrieren vermag, sondern - wie nicht zuletzt auch aus dem „Anhang“ hervorgeht - einige dieser Theorien auch der Habermasschen Intention einer Freilegung des Vernunft- oder Geltungssinnes der Moral stark entgegenkommen, wird nicht mehr einsichtig, weshalb Habermas im Rahmen seiner Theorie in jedem Falle den Primat des Vernünftigen vor dem Guten verfehlt. Das Beharren auf einem solchen Primat ist zweifellos legitim, wenn eine Theorie die Begründung der Moral einer bloß partikulären Vorstellung des Guten überantwortet, oder wenn sie von einer allgemeinen Vorstellung des Guten ausgeht, die der autonom-demokratischen Moralbegründung widerspricht. Weshalb Habermas aber auch dort am Vorrang festhält, wo eine Theorie das Gute als die dem Vernünftigen eigene Quelle zu

verstehen versucht - z.B. als das der verständigenden Gesprächssituation vorangehende Solidaritätsgefühl (vgl. 42 ff., 349 ff.) - ist nur schwer einzusehen.

Nur als teilweise berechtigt erscheint ferner, daß Habermas Tugendhats Auffassung einer „vormoralischen“ Moralbegründung im Sinne eines Wählens oder Sich-Entscheidens für eine Moral (bzw. für das Moralischsein) der hoffnungslosen „Paradoxie“ des Nichtakzeptieren-Wollens des je schon Akzeptierten bezichtigt (33 ff.). In dieser Streitkonstellation - die ganz an Kants Querelen mit dem Vorwurf eines intelligiblen Fatalismus des freien Sittengesetzes erinnert - hat Habermas zwar insoweit Recht, als es den - von Tugendhat unterstellten - vormoralischen Zustand der Moralbegründung als Zustand *aufser* der Moral in der Tat nicht gibt. Aber es gibt auf der anderen Seite auch keinen noch so vernünftigen moralischen Zustand, im welchem die moralische Freiheit es uns nicht erlaubt, daß wir uns mit Gründen für oder gegen ihn aussprechen können. Die monierte Paradoxie läßt sich mit anderen Worten nicht eliminieren, sondern lediglich im Hinblick auf ein schrittweises, propädeutisches Akzeptieren eines Moralkonzepts produktiv machen.

Im Unterschied zur Auseinandersetzung mit den Theorien des ersten Schwerpunktes handelt es sich bei Habermas' kritischen Einlassungen

## Neuerscheinungen

zu Rawls' Gerechtigkeitstheorie um einen „Familienstreit“. Denn Rawls ist wie Habermas erklärtermaßen ein starker Kognitivist, ein Apologet des Primates des Vernünftigen bzw. Gerechten vor dem Guten. Wie Habermas praktiziert er zudem einen erweiterten moraltheoretischen Kantianismus, zumal er die Auffassung eines apriorischen Rechtes im Sinne eines „Urzustandes“ rekonstruiert, in welchem Subjekte für eine gerechte Regelung ihres Zusammenlebens entscheiden. Und schließlich teilt Rawls mit Habermas auch die nachmetaphysische Ausgangslage, derzufolge das einheitliche, moralitätslegitimierende Weltbild einer Pluralität von Vorstellungen des Guten gewichen ist. Die Konstituierung von Gerechtigkeit muß nach Rawls aufgrund dieser Ausgangslage derart verstanden werden, daß historisch, metaphysisch oder lebensweltlich unbeschriebene freie und gleiche Subjekte sich rational für Gerechtigkeitsprinzipien entscheiden. Zugleich will Rawls der Tatsache, daß diese - wenn man so will - abstrakten Subjekte auch eine konkrete Seite haben, nach welcher sie voneinander abweichende Vorstellungen des Guten geltend machen, mit der Forderung begegnen, zum Zwecke der Stabilisierung der Gerechtigkeitskonzeption solle ein übergreifender Konsens des Guten angestrebt werden.

Doch bei all diesen Affinitäten zwischen Rawls' Gerechtigkeitstheorie und der Diskursethik zeichnen sich im Detail unübersehbare Differenzen ab, die Habermas denn auch sorgfältig herausarbeitet. Während der Vorwurf, Rawls behandle die Grundrechte nach wie vor im Stile eines Wertethikers als „Grundgüter“ eher ein terminologisches Problem tangiert, erweisen sich Habermas' Einwände gegen die Konzeption des Urzustandes als substantiell. Mit dieser Konzeption wird Habermas zufolge zwar eine symmetrische Ausgangsposition von interessierten und rational argumentierenden Subjekten entworfen, jedoch die verständigungsorientierte Dimension des Argumentierens verfehlt, weil die Subjekte ihren Allgemeinheitsentscheid auf verallgemeinerter individueller Basis fällen (67 ff.). Rawls beschreibt den Urzustand vornehmlich als ein Verfahren des inneren vernünftigen Abwägens gleichmäßiger Interessen aller und der daraus folgenden Konstruktion einer gerechten Ordnung. Zurecht hält Habermas deshalb fest, daß Rawls Mühe bekundet, neben dem gleichmäßigen Interessen aller auch das gemeinsame Interesse aller ins Visier nehmen zu können. Leider wird bei dieser Kritik nicht mit der nötigen Schärfe aufgezeigt, welche Konsequenzen der herausgearbeitete Unterschied für den harten Kern von Rawls' Gerechtigkeitskonzeption hat. Habermas deu-

tet lediglich an, daß das Prinzip der Gerechtigkeit ein Prinzip der „Solidarität“ implizieren solle (z.B. 50). Ob und inwieweit er damit über Rawls' sozialen Gedanken der Umverteilung hinausgehen möchte, wird nicht ersichtlich. Weiter weist Habermas darauf hin, daß Rawls mit der Annahme von historisch, metaphysisch usw. unbeschriebenen Subjekten - dem berühmten „Schleiers des Nichtwissens“ - zu viele Informationen von vorne herein ausschließt und sich dadurch (trotz der Einführung eines reflective equilibrium) der Gefahr der Revisionsunfähigkeit der ersten Prinzipien aussetzt (76 f.). Mit dieser Kritik trifft Habermas m.E. die Achillesferse von Rawls' Theorie, und ich bin der Überzeugung, daß man diese Kritik vor dem Hintergrund des historisch-genetischen Elementes der Diskursethik präzisieren sollte. Rawls setzt bei seinem Urzustand gleiche und freie Subjekte voraus, die von allem Wissen über ihre eigene Geschichte und die Geschichte der Gesellschaft, in der sie leben, entlastet sein müssen (bzw. lediglich ein unspezifisches Elementarwissen von Gesellschaft, Ökonomie usw. haben dürfen), da sonst, wie Rawls befürchtet, die symmetrische Ausgangsbedingung verletzt wird. Damit wird aber eindeutig zuviel an historisch-sozialem Wissen abgeschattet. Ein allgemeines Wissen über die spezifischen Bedingungen der Gesellschaft, in

der die Subjekte leben werden, würde die Symmetrie nicht nur nicht verletzen. Ein solches Wissen wäre darüber hinaus sehr hilfreich, störende Widersprüche bei der Anwendung von Gerechtigkeitsprinzipien vermeiden zu können. Substantielle Kritik übt Habermas schließlich auch an Rawls' Auffassung des übergreifenden Konsenses. Der Hauptvorwurf lautet hier, Rawls mache sich einer „Vermischung von Geltungs- und Akzeptanzfragen“ schuldig (87) und lasse dadurch ungeklärt, ob er in diesem Konsens eine leitende „neutrale“, vernünftig-konsensbildende Perspektive einführen möchte, oder ob er es bei einer strategischen, zu Stabilitätszwecken gebildeten Konstruktion belassen wolle (109). In dieser Sache bin ich der Auffassung, daß Habermas in der Tat auf Unklarheiten bei Rawls aufmerksam macht. Allerdings kann ich mich gleichzeitig nur schwer des Eindrucks erwehren, daß Habermas seine Kritik unter einer Rawls unterlegten Zielsetzung betreibt, die in keiner Weise in dessen Absicht liegt. Habermas möchte das diskurstheoretische Verfahren der Konsensbildung sowohl bei sich als auch bei Rawls ebenfalls auf den Bereich des Guten angewandt wissen. Dagegen hat Rawls - weil er davon ausgeht, daß die Pluralität des Guten ein zu akzeptierendes Faktum ist - lediglich einen kompromißartigen oder jedenfalls weniger streng gefaßten

## Neuerscheinungen

Konsens des Guten im Auge. Diesem Konsens, den er vornehmlich aus Gründen der Stabilität der Gerechtigkeitsstruktur in Vorschlag bringt, kommt selbstverständlich insoweit ein Geltungsaspekt zu, als er die Vorstellungen des Guten so zu bündeln hat, daß sie dem übergeordneten Sinn des Guten, der in der Gerechtigkeitskonzeption steckt, nicht widersprechen.

Im dritten Schwerpunkt des Buches prägt weitgehend die besonders von den Kommunitaristen in den vergangenen Jahrzehnten geäußerte Sorge um das kulturell-politische Gemeinschaftsfundament des individualistisch-liberalen Rechtsstaates die Habermassche Gedankenführung. Welche Gemeinschaftsressourcen soll sich der liberale Rechtsstaat heute zu eigen machen? Kann die „Nation“ oder die „Souveränität“ des „Volkes“ noch ein Thema sein? War die Nation einst der unentbehrliche politisch-kulturelle Träger des demokratisch-rechtsstaatlichen Systems, so ist sie heute, so die Diagnose von Habermas, auf dem besten Wege, zum großen Hemmschuh dieses Systems zu verkommen. Die Option eines Vorrangs nationaler Selbstbestimmung vor der Universalisierung der Menschenrechte operiert in der Regel nicht nur mit einem falschen Rechtsbegriff (Recht als Form der Moralisierung statt als Moralitätsentlastung oder Schutz - 220 ff.), sondern befördert u.U. ein neues

nationalistisches Desaster. Kommt als ganz simples organisatorisches Faktum hinzu, daß der nationale Staat nicht mehr das richtige Mittel ist, angemessen auf heutige globale Zusammenhänge zu reagieren. Angesichts dieses Befundes spricht Habermas sich weder für eine völlige Beseitigung der einzelnen Nationalstaaten noch für die Bildung eines die Souveränität der Einzelstaaten vollends brechenden Supranationalstaates aus (es braucht z.B. für die europäische Einheit keine europäische Nation, kein „europäisches Staatsvolk“ - 186). Eine sinnvolle Alternative sieht Habermas vielmehr - im Einklang mit der Kantischen Friedensschrift von 1795 - in einer Art Aufhebung des Nationalstaates in ein übergeordnetes Staatengebilde. Allerdings muß dabei - anders als Kant bei seinem lockeren Staatenbund - das Staatengebilde selbst souverän genug sein, internationales Recht durchsetzen zu können (196 f.). Die Vision von Habermas, wonach der demokratisch-rechtsstaatliche Kern des Staates aus dem alten nationalen Gehäuse heraustreten und sich in einem überstaatlichen Gebilde neu und kraftvoller als zuvor formieren kann, provoziert freilich nicht zuletzt die Frage, wie die Nation eigens als kulturelles Phänomen überwunden werden kann. Die von Habermas an dieser Stelle vorgeschlagene Anknüpfung an eine demokratische Kultur des „Verfas-

sungspatriotismus“ (143) hat gewiß den Vorteil, daß nicht einfach funktionalistisch nach der möglichen Substituierung eines alten durch ein neues Kulturangebot gefragt wird. Der Schritt in den postnationalen Staat muß zugleich ein Schritt über das Verständnis von Kultur als Angebot hinaus sein. Als ein Nachteil von Habermas' Vorschlag könnte sich allerdings die Einengung der demokratischen Kultur auf den Bereich des Rechtes und der Politik herausstellen.

*Martin Bondeli*

Volker Hildebrandt  
**Epochenumbruch in der Moderne. Eine Kontroverse zwischen Robert Kurz und Ulrich Beck. Im Anhang: Gespräche mit Robert Kurz und Ulrich Beck**  
Münster 1996 (Literatur-Verlag), 164 S. brosch, 34,80 DM.  
Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft, Bad Honnef 1996 (Edition Krisis im Horlemann Verlag), 160 S., brosch, 16.- DM.

„Mit Robert Kurz und Ulrich Beck stehen sich ... zwei exponierte Kritiker des Modernisierungskonsenses gegenüber ... Es ist ... die zu überprüfende Grundthese dieser Arbeit, daß die Becksche 'Theorie reflexiver Modernisierung' und das 'Zusammenbruchstheorem' von Kurz nicht

dermaßen unvereinbar zueinander stehen, wie es auf den ersten Blick scheint“ (3). Der Versuch des Politologen Volker Hildebrandt, zwischen Beck und Kurz eine imaginäre Kontroverse zu entfachen, verdient vor allem durch seine umfassende Darstellung und Kritik der Wert- und Zusammenbruchstheorie von Robert Kurz Beachtung. Kurz' Position, die hier stellvertretend für die Kapitalismuskritik des Kreises um die Zeitschrift „Krisis“ steht, hat innerhalb der Linken eine zunehmende Anerkennung gefunden, gilt manchen sogar als einziger ernstzunehmender Ansatz von Ökonomiekritik. Obwohl Hildebrandt der Kurzschen Theorie einiges abgewinnt, distanziert er sich doch von einer euphorischen Rezeption, die in den umfänglichen Besprechungen der Kurzschen Neuerscheinungen ansonsten nicht selten ist. Hildebrandts detaillierte Darstellung der „Krisis“-Position bietet zugleich einen Ausblick auf mögliche und notwendige Schritte, um die Wertkritik und ihre Diagnose eines „Kollaps der Modernisierung“ gegen immanente Vereinseitigungen, also gegen sich selbst zu verteidigen.

Im Zentrum steht die Frage, ob mit dem Begriff des Epochenumbruchs überhaupt gegenwärtige Strukturveränderungen des Kapitalismus erfaßbar sind; auszugehen ist dabei von einer „Krise der Arbeit“. Sie fällt mit der „Krise des Marxismus“

## Neuerscheinungen

zusammen und nötigt theoretisch zum Abschied eines Gesellschaftsmodells, das wesentlich auf „Arbeit“ basiert. Beck und Kurz nähern sich dieser Krise von zwei verschiedenen Seiten; während Beck jedoch „die Krise der Arbeit nicht als eine ökonomische thematisiert“ und schließlich „überhaupt nicht mehr thematisiert“ (77), bildet diese Krise für Kurz den Angelpunkt aller Analysen. Hildebrandt teilt diese Diagnose einer Krise der Arbeit, die „nicht als eine partikuläre Krise eines Teilsystems, sondern als ... Zusammenbruch einer auf Arbeit sich gründenden gesellschaftlichen Basislogik“ (45) verstanden wird. Hier sei, so die gängige Ansicht der wertkritischen Position, mit einem „ontologischen Standpunkt der Arbeit“ zu brechen - und ebenso wie einst Habermas sich vom Produktionsparadigma verabschiedete, sei ein Vertrauen auf die Arbeiterklasse und den Klassenkampf aufgrund dieser „tendenziellen Eliminierung produktiver Arbeit und somit der negativen Aufhebung der abstrakten Arbeit“ (Kurz, 23) hinfällig. Allerdings will es so scheinen, als ob Kurz hier ebenso wie Hildebrandt einem Zirkelschluß aufsitzen, indem der Arbeitsbegriff allzu leichtfertig aus der Modernisierungstheorie deduziert wird: meint Arbeit einerseits „betrieblich organisierte Lohnarbeit“, so ist der Bogen zu einer Krise der konkreten und dann auch abstrakten Arbeit unaufgeklärt; andererseits

ist Arbeit als „Ressource“ begriffen, was im marxistischen Sinne die Differenzierung zwischen Arbeit und Arbeitskraft hieß. Während Hildebrandt genau diese fehlenden Differenzierungen im Arbeitsbegriff bei Beck kritisiert, scheint er das Desiderat bei Kurz etwas leichtfertig im modernisierungspolitologischen Blick zu billigen. Dabei hat Hildebrandt den prekären Grund luzide benannt, auf dem Kurz seine Theorie der „Arbeitsgesellschaft“ errichtet: er „bricht mit dem materialistischen Credo des Marxismus“, daß sich eine Gesellschaft in erster Linie über ihre materielle Produktionsweise und damit über Arbeit erklären lasse. Demgegenüber versteht Kurz den übergreifenden Inhalt menschlicher Gesellschaftlichkeit im reflexiven Denken. Dieses Denken brachte, so Kurz, in der bisherigen Menschheitsgeschichte eine gesellschaftliche Praxis (beispielsweise Arbeit) hervor, deren Form den Menschen unbewußt blieb. Die bewußtlose Form-Bestimmung der Gesellschaft und ihrer Mitglieder nennt Kurz „Fetisch-Konstitution“, Geschichte als „Geschichte von Fetischverhältnissen“ (29). Damit bricht Kurz jedoch mit dem Marxismus insgesamt: der Fetischcharakter wird geradezu idealistisch eskamotiert und ist nicht, wie Marx es begründete, Resultat der Warenproduktion, der Ware selbst. Kurz fällt zurück auf einen Positivismus, der nur in der eigenen fetischistischen

Befangenheit den Fetischismus abzuleiten vermag (Kurz: „Was aber ... niemals 'automatisch' zusammenbrechen kann, ist die allgemeine menschliche Verkehrsform, wie sie vom Wertverhältnis historisch herausgesetzt wurde.“).

Das für die Diskussion um die „Krisis“-Position unverzichtbare Buch schließt mit zwei Interviews. Im Gespräch mit Kurz wird dabei eine theoretische Umorientierung deutlich, die in der „Krisis“ Nr.18 inhaltsleitend ist: die Frage nach politischer Praxis. Auf der Ebene einer nicht materialistischen Warentheorie gerät eine nachgereichte Theorie des Subjekts zum voluntaristischen Wunsch: „Arbeitszeitverkürzung“ oder Teilzeitarbeit ... auch ohne Lohnausgleich“ enthalte „nämlich einen Zugewinn an disponibler Zeit“ - Kurz projiziert „(vielleicht ebenso wie die Situationisten auch Herbert Marcuse kritisch historisierend) eine *Kultur der Verweigerung*“ (49).

Wie Kurz verortet auch *Ernst Lobhoff* (im gleichen Heft) das Politische in Lebensbereichen, „die sich der warentheoretischen Zurichtung sperren“ (57). *Norbert Trenkle* und *Heinz Weinhausen* - letzterer am Beispiel von Gorz - diskutieren Alternativen einer „lokalen Ökonomie“. Trotz aller theoretischer Unstimmigkeiten, die hier durchbrechen, verdient die vom „Krisis“-Kreis ganz unerwartet aufgeworfene Frage nach Praxis Aufmerksamkeit.

Hier bahnen sich Diskussionsräume an, die zuvor durch krude Polemik verschlossen waren. *Franz Schandls* Beitrag über „Dimensionen des Mülls“ hätte übrigens auch gut in den „Widerspruch“ Heft 25 gepaßt, das der „Philosophie des Mülls“ gewidmet war.

*Roger Behrens*

Manfred Wöhlcke

### **Soziale Entropie. Die Zivilisation und der Weg allen Fleisches**

München 1996 (Deutscher Taschenbuch Verlag), 238 S., 24.90 DM.

Durch die Verknüpfung von Politischer Soziologie mit einem fundamentalen Satz der Physik versucht Manfred Wöhlcke einem fast der Vergessenheit anheimgefallenen Genre mit großem rhetorischem Getöse ein Revival zu verschaffen. Die Rede handelt vom „Weltuntergang“, der am Fin de siècle schon öfter einen temporären Höhepunkt erlebte.

Unser Autor verfängt sich allerdings beinahe regelmäßig in den vielen Fallstricken, die er selbst ausgelegt hat. Der 2. Hauptsatz der Thermodynamik, der von der Entropie handelt, gilt erstens nur für geschlossene Systeme und ist zweitens in beiden Richtungen offen, zumin-



dest prinzipiell. Entropie bedeutet schlicht „Umwendung“, meint also keineswegs nur den tendenziellen Ausgleich aller Energie-Differenzen, der gleichbedeutend ist mit einem finalen Wärmetod. Wäre dem so, das Ergebnis wäre natürlich determiniert, gewissermaßen schon vor dem ersten Wort, und an dessen weiterem Schwall bestünde daher auch kein Bedarf mehr. Außerdem: irgendwann wird die Sonne untergehen! Mit Syntropie eine Entgegengesetzung zu konstruieren, macht deshalb natürlich auch keinen Sinn, ganz abgesehen davon, daß es diesen Begriff als Terminus nur in der Medizin gibt, wo er das Zusammenreffen verschiedener Krankheitsbilder meint - das allerdings trifft auf diese Schrift zu.

Ein Maß für Entropie kann der Autor daher natürlich auch nicht nennen. In seiner Diktion ist alles das entropisch, was aus beliebigem Grund nicht zu seinen Perzeptionen paßt: er stochert mit der langen Stange im dichten Nebel seiner Frustrationen und Traumata, die ihm vor allem die Soziologie zugefügt zu haben scheinen. Die entsprechende sozialwissenschaftliche Diskussion scheint Wöhlcke zwar - wie manches andere - vom Hörensagen zu kennen, sich damit zur Vermeidung der vielen Fettnäpfe auseinanderzusetzen, scheint ihm die Sache aber nicht wert. Unserem Autor sind die einfachen, pauschalen Erklärungen lieber, etwa die, daß

die Weltgesellschaft sich atomisieren und in Anarchie (!) auflösen wird.

Derartige Beliebigkeit disqualifiziert, verwehrt Anspruch auf Ernsthaftigkeit. Nur als Beispiel für seine generelle These: Die annähernde Gleichverteilung von Einkommen, Vermögen und Besitz wäre entropisch, deren vollständige Konzentration hingegen syntropisch. Das ist es im Klartext, was Wöhlcke mit seinen mühsam verschleierte Vorstellungen von Elite, der er sich selbst mehrfach zuordnet, „beweisen“ will: Egalität gleich Entropie gleich Weltuntergang. Die Entwicklung des Geistes, in dem sich die größte Energie „syntropiert“, streift er hingegen nicht mit einem einzigen Gedanken - aus naheliegenden Gründen.

Doch weit ärgerlicher als diese vielen Ärgernisse ist, daß das sachliche Anliegen, das die Schrift durchaus auch enthält, lediglich als Transportmittel für Vorurteile und Aversionen herhalten muß, der „harte Kern“ durch diese Darstellung in seiner Virulenz aber so sehr entwertet wird, daß er ebenso beliebig erscheint wie die Schrift selbst. Und das ist ein schlimmes Ergebnis, denn nicht ganz zu Unrecht befürchtet Wöhlcke in einem seiner zuweilen luziden Momente: „Es gibt viele Wege in die Katastrophe. Die Menschheit hat sich entschlossen, alle Varianten des Untergangs

gleichzeitig auszuprobieren, um herauszufinden, welche die beste ist.“ Das gilt insbesondere natürlich für die globalen Probleme, die in besonderer Dichte vor allem in der sog. Dritten Welt konzentriert sind, aber nicht nur diese selbst betreffen, sondern als „Exportgüter“ zugleich die ganze Welt in Mitleidenschaft ziehen können. Es steht außer Frage, daß das rapide Wachstum der Weltbevölkerung, die Zunahme des Massenelends und der steigende Migrationsdruck, die erneute Ausbreitung der verschiedensten lebensbedrohenden Krankheiten, die Entwicklung des Drogenmarktes zum zweitgrößten Weltmarkt, aber auch die große Zahl zumeist schnell vergessener Kriege mit den entsprechenden Rüstungs-Anstrengungen, die allesamt mit ökonomischer Unterentwicklung in Zusammenhang stehen und sich wechselseitig verstärken, Bedrohungen darstellen, die zu außergewöhnlichen Anstrengungen herausfordern, denen sich (noch) niemand so recht verpflichtet fühlt. Bei gutem Willen läßt sich diese allerdings bereits besser analysierte Entwicklung unter das Signum „soziale Entropie“ zwingen, wenn darunter die Verschlechterung der humanen Lebensbedingungen verstanden wird. Und natürlich werden diese Bedingungen durch die nachholende Zerstörung der Umwelt, die im „armen Süden“ besonders rasant verläuft, noch erheblich verschärft.

Bei diesem Komplex handelt es sich um Wöhlckes Spezialgebiet, und seiner Darstellung läßt sich im Grunde zustimmen, auch wenn sie etwas einseitig ausfällt. Zu vertreten ist allerdings nicht, daß es sich lediglich um einen neuen Aufguß aus seinen alten Schriften handelt. Darunter leidet die Qualität der Daten, die - aus den alten Arbeiten übernommen - dementsprechend fünf bis zehn Jahre alt sind. Angesichts einer Entwicklung, deren Halbzeit oft nur wenige Jahre beträgt, ist derartiges Material kaum noch verdaulich, selbst wenn sich die generellen Trends nur wenig geändert haben sollten, weil es von jedem Anfänger leicht zu widerlegen ist und dadurch die verständige Auseinandersetzung behindert.

Was sich sonst noch an Aussagen über soziale Entropie in rückständigen, unterentwickelten, halbentwickelten, vor allem aber in hochentwickelten Gesellschaften findet, ist der Würdigung eigentlich nicht wert, denn Wöhlcke selbst räumt offen ein, darüber allenfalls rudimentäres Wissen zu verfügen. Mit solchen Allgemeinplätzen, die mit völlig unmotiviert eingestreuten Zitaten aus einem Soziologie-Lexikon konfrontiert werden, läßt sich allenfalls die Lufthoheit über den Stammtischen verteidigen, an deren dumpfe Emotionalität sich ein beträchtlicher Teil seiner leichtfertigen Rede wendet; zur ernsthaften Aus-

## Neuerscheinungen

einandersetzung aber sind sie nicht geeignet.

Zum Schluß: Natürlich kann jeder Schriftsteller den Versuch unternehmen, Essig als Wein loszuschlagen, auch wenn dies Irritationen hinsichtlich der Kompetenz jener Institution auslöst, für die er offizielle wissenschaftliche Politik-Beratung betreibt. Dem Lektor allerdings, der diesem ungenießbaren Gebräu Publizität eröffnete, ist der Vorwurf zu machen, seiner Aufgabe nicht nachgekommen zu sein.

*Bernd M. Malinat*