

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 32 Was ist Bildung – heute? (1998), S. 90-126

Neuerscheinungen

Rezensionen

Besprechungen

Neuerscheinungen

Aristoteles

Organon Band 1. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse.

Herausgegeben, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl. Zweisprachige Ausgabe, Hamburg 1997 (Meiner), 682 S., 128.- DM.

Während das philosophische Denken im Mittelalter und in der Renaissance der Topik des Aristoteles große Aufmerksamkeit entgegenbrachte, galt sie später und für längere Zeit als der am wenigsten brauchbare Teil des „Organon“ und wird in philosophischen Auseinandersetzungen daher auch relativ selten zitiert. Das Interesse an der Interpretation dieses Werkes und der Versuch der Weiterführung

seiner Gedanken bestehen erst wieder seit den sechziger Jahren. Dieser Versuch ist mit der Entwicklung der „Argumentationstheorie“ und der sogenannten „informalen Logik“ verbunden. Speziell in der deutschsprachigen Rechtsphilosophie übt das 1953 erschienene Werk Th. Viehwegs „Topik und Jurisprudenz“ einen gewissen Einfluß auf die methodologische Diskussion aus. Das Interesse an der Topik hat in den letzten Jahren noch stärker zugenommen.

Die Topik ist die Lehre von den dialektischen Schlüssen. In dialektischen Schlüssen werden einleuchtende oder plausible oder auf allgemeiner Meinung beruhende Prämissen (Endoxa) benutzt. Die Topik liefert die Regeln (Topoi) zur Bildung dieser Schlüsse. Diese Regeln scheinen eine

Neuerscheinungen

andere Struktur zu besitzen und einen in mehrfacher Hinsicht unterschiedlichen Anwendungsbereich zu beanspruchen als die Regeln, die der später entstandenen Analytik abgegriffen werden können. Die Klassifikation und die Bildung der Topoi geht - zumindest der Intention des Aristoteles nach - von den Arten der Prädikation aus, die in den jeweiligen dialektischen Problemstellungen verwendet werden: Die Prädikationen können Prädikationen der Gattung oder des Akzidens oder des Definiens oder eines ‚idion‘ (Eigenheit, Eigenschaft, Eigentümliches, Proprium) sein. Zu den dialektischen Schlüssen treten noch die eristisch genannten hinzu, die entweder nur scheinbar schließen, oder nur aus scheinbar einleuchtenden, plausiblen oder auf allgemeiner Meinung beruhenden Prämissen schließen. Der Ausdruck „Sophistische Widerlegungsschlüsse“ bedeutet genau die Abhandlung über die (inkorrekten) Widerlegungen von einleuchtenden Annahmen oder einleuchtenden Konklusionen durch eristische Schlüsse.

Die Texte der acht Bücher der Topik und des neunten Buches, der Sophistischen Widerlegungsschlüsse, sind sehr gut überliefert worden.

Die Interpretation der Topik wirft zahlreiche allgemeine Fragen auf: Es geht um die genaue Bestimmung ihres Anwendungsbereichs sowie

um die genaue Abgrenzung zwischen dialektischer und apodeiktischer Beweisführung. Um die Unterscheidung der Topik einerseits von der Analytik, andererseits von der Rhetorik. Um die Begriffe und die Struktur der Endoxa und der Topoi sowie um ihr Verhältnis zueinander. Um den Grund und die Grenzen der „Gültigkeit“ der Topoi. Um die Möglichkeit der Gewinnung wahrer und nicht nur auf Meinung bezogener Erkenntnis durch dialektische Beweisführung. Hinzu treten viele Fragen der korrekten Interpretation einzelner Stellen.

Die neue Ausgabe der Topik und der Sophistischen Widerlegungsschlüsse in der „Philosophischen Bibliothek“ erscheint als erster Band einer Neuübersetzung und Kommentierung des gesamten Organon. Wie der Herausgeber Hans Günter Zekl in dem Vorwort zum Gesamtvorhaben schreibt, will er dabei vor allem die neueren Gesamtdarstellungen der aristotelischen Logik sowie die Ergebnisse der neuen Forschung (z.B. W. Jaeger) gegen die „rückwärtsgeordnete systemorientierte Interpretation“ bei der Aristoteles-Interpretation berücksichtigen. Die bisher vorliegende kommentierte Übersetzung in der „Philosophischen Bibliothek“ durch E. Rolfes aus den Jahren 1918-1922 hatte die zur damaligen

Zeit erst entstehende entwicklungs- geschichtliche Betrachtung nicht rezipiert. In der neuen Ausgabe erscheinen Topik und Sophistische Widerlegungsschlüsse als erster Teil des Organon, da ein zureichendes Verständnis der ersten und der zweiten Analytik den Weg über die Topik voraussetze, deren Bücher zudem früher entstanden sind als die anderen Teile des Organon. Überdies sei durch die neuere Forschung „die Distanz der aristotelischen Philosophie des Logos zu dem, was traditionelle und moderne Logik betrieben haben und betreiben, so evident geworden, daß übersetzerisch und interpretatorisch niemand mehr dahinter zurückbleiben darf“. Bereits an diesem Punkt drängen sich dem Leser gerade angesichts der neueren Arbeiten von Lukasiewicz, Patzig und J. Lear, die sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede der aristotelischen und der modernen Logik herausgearbeitet haben, Zweifel darüber auf, ob nun die durch diese Arbeiten aufgewiesenen Unterschiede eine vollständige übersetzerische und interpretatorische Abkoppelung von der logischen Terminologie und Begriffsbildung tatsächlich rechtfertigen. Die pauschalisierende Ansicht des Herausgebers zu diesem Thema wird allerdings erst dann vollständig beurteilt werden können, wenn auch die

Übersetzungen und Kommentierungen der Analytiken vorliegen, worauf sich die genannten Arbeiten vorwiegend beziehen.

Dennoch ist die Entscheidung, bei der Übersetzung von der Terminologie der Logik Abstand zu nehmen, im Prinzip zustimmungswürdig, da auf diese Weise in der Tat der vom aristotelischen Text eröffnete Spielraum der Interpretation so wenig wie möglich durch die Übersetzung eingeschränkt wird und die Sprache den Leser mehr herausfordert; sie wirkt auf ihn wesentlich lebendiger, ähnlich wie die Sprache des Originals. Grundsätzlich versucht der Übersetzer so nahe wie möglich an dem Text und dessen Struktur zu bleiben.

Mit dieser Auffassung geht die weitere Absicht des Herausgebers einher, bei der Übersetzung - anders als bei der Einleitung und bei der Kommentierung - keine Fremdwörter zu benutzen, da auch Aristoteles keine benutzt habe. Dies erscheint jedenfalls bis zu einem gewissen Grad zustimmungswürdig. Zwar erweckt die dafür abgegebene Begründung den Anschein eines sophistischen Widerlegungsschlusses. Aber andererseits zeigt sich, beispielsweise im Fall der Übersetzung von „epagoge“, daß das dafür gewählte Wort „Heranführung“ treffender ist als das übliche „Induktion“. Auch für die Wiedergabe

Neuerscheinungen

der „Kategorien“ durch „Grundformen von Aussage“ und „Aussagearten“ ließen sich gute Gründe anführen, die allerdings der Übersetzer nicht nennt. Die Entscheidung, auf Fremdwörter zu verzichten, wirkt sich problematisch aus, wenn für ein mehrfach vorkommendes gleiches Wort, das im griechischen Text eine bestimmte Bedeutung als *terminus technicus* haben könnte, unterschiedliche Übersetzungen gebraucht werden, wie dies zum Beispiel bei dem Wort „*topos*“ oder dem Wort „*eidōs*“ passiert. Zwar wird am Ende des Buches sowohl ein Verzeichnis der deutschen Übersetzungen mit ihren Entsprechungen im griechischen als auch der *Index Verborum* der zugrundeliegenden Ausgabe von Ross angefügt. Diese Verzeichnisse sind aber nicht vollständig. Beispielsweise wird für „*Eidos*“ nur „Art“, „Form“, „Erscheinung“ angegeben, während es im Text auch durch „Anschauungsform“ übersetzt wird (zu 131 a 4-5). Letztendlich muß jeder, der feststellen möchte, ob und wo ein solcher *Terminus* vorliegt, sowohl die Verzeichnisse durchgehen als auch die einschlägigen Stellen des Originals vergleichen.

In der Kommentierung der Ausgabe sind nur sehr wenige Verweise auf neuere Forschungsarbeiten zur aristotelischen Logik und Topik zu

finden. Auch in der Einleitung wird nicht der Versuch unternommen, in den gegenwärtigen Forschungsstand einzuführen. Es fehlt auch jegliche Bemerkung zu der Streitfrage, was denn ein *Topos* ist oder auch zu dem Wert dieser Frage.

Besonders hervorzuheben sind die zahlreichen und kenntnisreichen Stellenangaben aus anderen Werken von Aristoteles oder aus anderen zeitgenössischen philosophischen Quellen (*Doxographie*, Werke und Fragmente). Dadurch werden vor allem die Meinungsstreitigkeiten, die Thesen oder die Überlieferungs- und Diskussionskontexte identifiziert und relativ ausführlich erläutert, von denen Aristoteles ausgehen oder auf die er sich mit seinen manchmal knapp formulierten Beispielen beziehen dürfte.

Die Interpretationen und Beurteilungen einzelner Stellen durch den Kommentar sind in der Regel sehr anregend: Häufig sind sie durchaus klarstellend und sachgerecht, gelegentlich aber auch zu pauschal oder oberflächlich (vgl. Anm. 97, 148, 188, 441), während sie in einigen anderen Fällen auch Anlaß zu entschiedenem Widerspruch geben: Nicht nachvollziehbar ist die Bemerkung (Anm.72), daß der *Topos* „*ab antecedentibus et a consequentibus*“ in die Rhetorik gehöre. Es handelt sich um die logisch gültigen Formen des *Modus Ponens* und des

Modus Tollens. Auch die Anmerkung 19 zu 103 a 6, in der Zekl behauptet, daß der Einsatz des Identitätskapitels wie ein unabhängiger Neuanfang aussieht, verdient keine Zustimmung, wenn man 102 a 11-12 berücksichtigt. Die Rede von symmetrischen Relationen in Anm. 283 ist nicht korrekt: „Symmetrisch“ heißt eine zweistellige (zweigliedrige) Relation, die in beiden Richtungen gilt, wie „x ist Bruder von y“. Mit der Anm. 493 zum Marxismus überschreitet der Kommentator die Grenzen der Sachlichkeit.

Der Herausgeber hat sich angesichts der fehlenden oder nicht ersichtlichen Auseinandersetzung mit zahlreichen neueren Analysen mit großer Selbständigkeit der Bearbeitung der Topik gewidmet. Die äußerst pauschalisierende Behandlung mancher Punkte läßt sich nicht rechtfertigen. Nichtsdestotrotz ist diese in mehrfacher Sicht herausfordere Übersetzung vor allem denjenigen, die sich mit gewisser Kenntnis des griechischen selbständig der aristotelischen Topik und deren Interpretationsprobleme annehmen möchten, besonders zu empfehlen.

Georgios Karageorgoudis

Martin Bondeli

Der Kantianismus des jungen

Hegel.

Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System Hamburg 1997 (Meiner), Ln., 368 S., 132.- DM.

In Jena, so scheint es, war Hegel plötzlich ‚da‘. Zwar wußte man, nicht zuletzt durch G. Lukács, ‚Der junge Hegel‘, daß Hegel in seiner frühen Berner Zeit (1792-1795) sich vor allem als ein Vordenker der Revolution hatte profilieren wollen und etwas eigenartige ‚Theologische Jugendschriften‘ verfaßt hatte, daß er danach in Frankfurt (1797-1800) - unter dem Einfluß von Hölderlin, wie Dieter Henrich annahm - intensiv die ‚Liebe‘ und das ‚Leben‘ verehrt hatte, um sich schließlich in Jena unter der Leitung Schellings – wie dieser eifrig kolportierte – in den mainstream der nachkantischen Systemphilosophie einzureihen und bald zu ihrem führenden Kopf zu werden. *Daß* Hegel mancherlei Wendungen vollzogen hatte, war bekannt, aber *nie* diese Steinchen sich zu einem sinnvollen Mosaik zusammenfügen lassen, ist recht unverstanden geblieben.

Nun hat der Berner Philosoph Martin Bondeli, der als Dissertation schon ‚Hegel in Bern‘ (Bonn 1990) vorgelegt hat, in seinem neuen Buch eine Darstellung dieser Entwicklung

Neuerscheinungen

des Hegelschen Denkens gegeben. Bondeli spricht vom „Kantianismus des jungen Hegel“ und will „mittels einer eng an die Kantischen Vorgaben heranführenden Darstellung“ (2) die Genese von Hegels Kant-Aneignung und –Kritik nachvollziehen. Anhand der zwei großen Themen der praktischen Philosophie Kants, des Sittengesetzes und der Idee der Freiheit, rekonstruiert er die Wandlung in Hegels Denken: von der frühen unkritischen Akzeptanz des Sittengesetzes als der Kritikinstanz des „christlichen Unterdrückungsgeistes“ bis zum allmählichen Zweifel an diesem Revolutionsprogramm, der in dem Vorwurf gegen Kant mündet, die Verwirklichung des Sittengesetzes bringe statt Freiheit erneut „Herrschaft, Negativität, Schrecken“. In ähnlicher Weise zeichnet Bondeli Hegels Auseinandersetzung mit dem Kantischen Postulat der Existenz Gottes nach, die Hegel vom Begriff eines moralisch Gesollten zu dem absoluten Sein führt, das Freiheit und Natur, Subjektives und Objektives, vereinigt und versöhnt, vom Verständnis Gottes als oberstem Befehlshaber zu Gott als dem Sein der Liebe, - sowie die damit verbundene Ausarbeitung von Hegels späterer dialektischer Methode, das Andere als das Andere seiner selbst zu fassen.

Der entscheidende Gesichtspunkt von Bondelis Verfahren ist dabei, Hegels frühe Wandlung vom kantischen Sollen zum Hegelschen Sein primär nicht durch äußere Umstände – sei es die Zeitgeschichte oder seine Freunde und Kollegen - zu erklären, sondern sich in erster Linie auf die immanente Auseinandersetzung mit zentralen Theoremen der Kantischen Philosophie zu konzentrieren. Hegels Kant-Kritik, so Bondelis These, rekurriert auf Kant; er argumentiert mit Kant gegen Kant. So haben die Ideen des Schönen, des Erhabenen und insbesondere des intuitiven Verstandes in Kants „Kritik der Urteilskraft“, der Liebesbegriff in Kants „Religionschrift“, aber auch der Begriff des „Lebens“ in der „Metaphysik der Sitten“ die Folie abgegeben, auf der Hegel Kant kritisiert und seine Alternative zur Kantischen Philosophie ausgearbeitet hat. Dies gilt auch für die Antinomienlehre, für die Kant selbst die Mittel bereitgestellt habe, sie zu überwinden. Kants Lehre habe „sich notwendig selbst untergraben und über sich hinaus in eine neue Form der Philosophie übergehen (müssen)“ (42). Bondeli ist hierbei souverän genug, zwischen dieser These Hegels und ihrem tatsächlichen Gehalt zu unterscheiden.

Ohne die detaillierte und intensive Darstellung der Argumentationsver-

schiebungen hier nachzeichnen zu können, ist sie überzeugend. Sie revidiert das obige Bild, wonach der „junge Hegel“ aufgrund äußerer Umstände und unter Leitung anderer philosophiert habe. Ein Bild, das so gar nicht zu der selbständigen und gediegener Art zu philosophieren passen will, die wir vom „späten Hegel“ kennen. Bondeli zeigt, daß die Genese der Hegelschen Philosophie – im Gegensatz zu den Philosophien Reinholds, Fichtes und Schellings, die rasch „über Kant hinaus“ gingen - in der eindringlichen und wiederholten Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants lag. Diese bildet gleichsam den „roten Faden“, der die Tübinger, Berner und Frankfurter mit der Jenaer Zeit verbindet.

Bondelis Rede vom „Kantianismus des jungen Hegel“ scheint nicht zu widersprechen, daß bei diesem wohl von vornherein „vereinigungsphilosophische Denkresearchen“ (2) vorhanden waren, die die Kant-Aneignung wie –kritik Hegels motiviert und vielleicht auch gesteuert haben. Hier verweist er auf stoische und neuplatonische Elemente. Auch hält er Hegels, fast augustinisches Ringen um die „Person Jesu“ im Hintergrund. Dies geschieht meines Erachtens zurecht. Denn Bondeli will nicht klären, ob Hegels Kantianismus „kantisch“ war, sondern zeigen, daß uns die

Auseinandersetzung mit der Kantischen Philosophie die Genese der Hegelschen Philosophie erklärbar und jenes Puzzle zusammensetzbar macht.

Mit dieser Arbeit dürfte Bondeli mehr als nur einen Diskussionsbeitrag zum Thema „der junge Hegel“ gegeben haben. Sie stellt ein gehaltvolles, dem Hegelschen Philosophieren angemessenes Modell vor, das in den scheinbar abrupten Wandlungen des Hegelschen Denkens die Kontinuität erkennen läßt.

Alexander von Pechmann

Norbert Brieskorn

Menschenrechte.

Eine historisch-philosophische

Grundlegung

Stuttgart 1997 (Kohlhammer), 208

S., 36.- DM.

Brieskorn, Rechts- und Sozialphilosoph an der Münchner Hochschule für Philosophie und - nach eigener Angabe - langjähriger Mitarbeiter von „Amnesty International“, unternimmt in seinem Buch den Versuch, die Geschichte und die Begründungszusammenhänge der Menschenrechte zu systematisieren. Auf die Präambel zur „Erklärung der Menschenrechte“ vom 26. August 1789 folgt zunächst ein Interpretationsversuch anhand der darin

Neuerscheinungen

prägnant enthaltenen Stichwörter. Im Anschluß daran gliedert Brieskorn das Thema ‚Menschenrechte, in sieben Kapitel, denen er jeweils eine eigene These voranstellt.

Die erste These besagt, daß es allen Rechtskulturen um den Menschen ging. Seitdem es überhaupt so etwas wie das Recht gibt, geht es Brieskorn zufolge um den Schutz des Menschen. „Unter Rechtskultur ist dabei das von den Menschen einer bestimmten Sprache und Denkart erarbeitete, vielfältige Verhältnis zu verstehen, welches die Rechte und Pflichten der Menschen untereinander und das Spiel der politischen Institutionen in ihrem Rechte-Pflichten-Verhältnis bestimmt und umfaßt“ (19). Diese Tradition reicht also weiter zurück als bis zu französischen Revolution. Wie sich der Schutz des Menschen in der Geschichte konkret gezeigt hat, erarbeitet Brieskorn an den Beispielen Sparta und Rom, an der jüdisch-christlichen Ausprägung, an den Rechtskulturen des Hoch- und Spätmittelalters - darin eingeschlossen das Problem der Minderheitenrechte am Beispiel der Juden - und am neuzeitlichen Rechtsverständnis. In einem, näher an der Entwicklung der Menschenrechte bzw. deren Vorläufer orientierten, Kapitel stärkt er seine These, daß nicht einzelne Menschen, sondern Gruppen die jeweiligen Rechte erstritten

haben. Die dritte These befaßt sich mit dem Problem der Definition von Menschenrechten bzw., genauer, mit der Definition von ‚Mensch, und ‚Recht, und der damit im Zusammenhang stehenden Machtverhältnisse.

In der vierten und wohl interessantesten These geht Brieskorn den bisherigen Begründungsversuchen der Menschenrechte nach. Rortys Ansicht, daß Menschenrechte nicht begründet werden müssen, weil sie auf der Hand liegen und jede Begründung auf eine kontingente Definition des Wesens des Menschen hinauslaufe, wird von Brieskorn abgelehnt. Dasselbe Schicksal erleiden die Begründungsversuche aus der Tradition oder aus der Gottähnlichkeit des Menschen. „Der Unterschied zwischen dem Verständnis vom Menschen innerhalb der Menschenrechtsbewegung und der Auffassung des christlichen Menschenbildes ist so erheblich, daß die Begründung entweder die Menschenrechte oder die jüdisch-christliche Botschaft verstümmeln müßte“ (22). Ebenso lehnt er die Begründung der Menschenrechte durch die Diskursethik von Habermas ab. „Recht und Pflicht der Selbstentscheidung bilden ein unveräußerliches Element der Würde des Menschen. Er selbst ist und bleibt Rechts- und Freiheitsträger, der ‚Diskursgemeinschaft‘ kommt

solche Auszeichnung als ganzer nicht zu“ (156). Die fünfte These bezieht sich auf die Ausformulierung der Menschenrechte unter Berücksichtigung der kulturellen Unterschiede der Menschen. „Das eine Anliegen ist plural zu normieren“ (22). Die sechste These fordert, daß die Menschenrechtsbewegung sich stets den Schwächsten zuwenden muß, und ein wirklicher Erfolg dieser Bewegung erst dann zu verzeichnen ist, wenn jeder einzelne seine Rechte vor der internationalen Völkergemeinschaft wirklich einklagen kann. Die siebte These schließlich besagt, daß auch der Umgang mit den Menschenrechten einer sittlichen Vorgabe bedarf.

Briesskorns fundiertes Wissen um die Geschichte der Menschenrechte und seine Erfahrungen mit dem realen Umgang mit Menschenrechten sind an vielen Stellen erhellend. Seine Offenheit für nur scheinbar nebensächliche Vorgänge, die Bereitschaft, auf Fragen einzugehen, die den eurozentrischen Gesichtskreis verlassen, würden einen tatsächlichen Diskurs über Menschenrechte mit Menschen aus anderen Kulturen ermöglichen, wäre dieses Buch nicht in zwei Punkten mangelhaft. Die inhaltlichen Ausführungen Briesskorns zu den einzelnen Themenbereichen sind teilweise entschieden zu knapp gehalten.

Habermas' Diskursethik wird zusammen mit zwei anderen Vorschlägen auf drei Seiten vorgestellt und kritisiert! Für eine wirkliche Auseinandersetzung fehlen die weiter- und tiefgehenden Argumente. Da alle anderen Begründungsversuche von Briesskorn als entweder nicht hinreichend oder falsch beurteilt werden, ist der Leser natürlich neugierig, welchen Vorschlag Briesskorn selbst lanciert. Aber er wird enttäuscht, da in diesem zentralen Kapitel des Buchs wiederum mehr Fragen als Antworten aufgeworfen werden. Briesskorn schlägt ein Verfahren in drei Schritten vor: aus Einsicht schlußfolgern, einen sozial sich vergewissernden und einen die Minderheiten befragenden Schritt. Jeder von den drei Punkten ist notwendig; ungeklärt bleibt dabei aber, inwieweit und gegenüber wem diese drei Schritte als Begründung hinreichend sind, und welchen logischen Status sie selbst untereinander einnehmen. Zur „Ehrenrettung“ Briesskorns sei aber angemerkt, daß diejenigen, die die Macht besitzen, Menschenrechte zu gewähren oder zu verweigern, einer inhaltlichen Begründung für Menschenrechte gar nicht zugänglich sind, weil diese Macht jeglicher Begründung von Menschenrechten zuwider läuft.

Wolfgang Habermeyer

Manfred Faßler

Was ist Kommunikation?

München 1997 (Fink-Verlag), 231 S., 24.80 DM.

Die Tatsache, daß im Jahr weltweit etwa 80 000 Jahre telefoniert werden, zeugt zwar vom gewaltigen Ausmaß der telematischen Nutzung, zeigt aber weder, was in all den Gesprächen gesagt, noch ob etwas verstanden wurde: Die Informationsnetze funktionieren als reiner Datentransport. Die Kommunikation ertränke im eigenen Saft, würden - in einer Art Schlagwortstatistik - auch noch Inhalte erfaßt werden.

Demgegenüber ist die menschliche Kommunikation vollgestopft mit inhaltsschwerem Sinn, mit Erinnerung und Widersprüchlichkeit. Ist nun aber Kommunikation ein Austausch, der an die Verstehensleistung gebunden ist, oder gleicht sie der Übergabe eines beschriebenen Blattes Papier? Zwar ist die Kommunikation zu einem Weltverfahren geworden, ob aber eine e-mail kommuniziert, ist noch keineswegs ausgemacht.

Höchste Zeit also, daß der Medienwissenschaftler Manfred Faßler die Grundsatzfrage stellt: „Was ist Kommunikation?“ Das Buch stellt

verschiedene Kommunikationsmodelle vor und untersucht den Übergang der kommunikativen Gepflogenheiten vom Sprachtext hin zur medialen Interaktion. Zwar verfällt Faßler bisweilen systemtheoretischen Selbstbeschreibungen, doch gelangen ihm entscheidende Richtigstellungen in Sachen Informationsaustausch.

Schon die Rede von der ‘unmittelbaren Kommunikation’ der Neuen Medien ist ihm suspekt, solange sie nicht an das gebunden bleibt, was sie vermittelt - an den Inhalt: ‘Kommunikation’ sei nicht von ‘Bedeutung’ zu lösen. Ohne Sinnabsicht würde sich Kommunikation sogar erübrigen. Wenn es aber einerlei ist, ob Menschen an Kommunikation beteiligt sind oder nicht, erweise sich Massenkommunikation als diffuse Massenbenachrichtigung, in der selbst Tote, die noch Post erhalten, kommunizieren.

Faßler prüft die Dimension des Inhalts an der Frage, ob bei Kommunikation Wissen oder ob Information kommuniziert werde. Beide seien nicht zu verwechseln; denn die Information umreißt einen Zustand vor der Erkenntnis, wohingegen das Wissen der Erkenntnis erst folge. Information sei Wissen im Wartezustand. Es wartet darauf, humane Weisheitsschübe auslösen zu können.

Da also die Informationsaufnahme ein allzu menschlicher Akt ist, handelt es sich noch nicht um Kommunikation, wenn Anrufbeantworter ihren Dienst tun oder Informationen auf der Festplatte erscheinen. Nichtsdestotrotz vermitteln die Apparate zwischen den Kommunikationspartnern und führen einerseits am anderen Ende der Leitung zu Erkenntnis, andererseits aber leiden die Kommunikationspartner zusehends an realen Kommunikationsschwierigkeiten.

Faßler analysiert eine paradoxe Entwicklung: Die analogen Bereiche menschlichen Verhaltens und Handelns würden formalisiert, um als elektronisch eigenständige Realität zu funktionieren. Computertechnologien würden in ihren materialen und kulturellen Ausdehnungen den Bereich der menschlichen Souveränität aufheben. Gleichzeitig aber lieferten die Neuen Medien neue 'Einsichten', die durch ihre mediale Art der Vermittlung eine „Erweiterung in der Art unseres Denkens“ bewirkten. Das Wissens- und Weisheitsmonopol scheint nicht mehr nur der Mensch zu besitzen, vielmehr avanciere das Medium zur „eigenständigen, überzeitlichen Ordnungsrepräsentation“, das dazu einlädt, der Kommunikation als eine Simulation des Denkens zu folgen. Während die zwischenmenschliche Kommunikation den vielschichtigen

Sinn einzugrenzen hat, operieren die Apparate bereits komplexitätsreduziert und zwingen den Nutzer auf eben dies Sinn-neutrale Plateau: Informationen sind schlagkräftige Waffen wider die Komplexität der Welt. Deshalb habe - dies ist die Pointe in der Analyse Faßlers - „Information den Platz der Organisation von Wissen und Handlung eingenommen, den bis vor wenigen Jahrzehnten Tradition einnahm“. Das komplex Gewachsene weiche dem informativ Aktuellen und jede „Hermeneutik wird zur Hermeneutik des Programms“.

Ob sich dabei noch Kommunikationsmodelle denken lassen, die auf das Soziale bezogen sind, macht Faßler davon abhängig, inwieweit es die Sozialwissenschaften verstehen, die Feldforschung upzudaten, „Theorien der Software“ zu entwickeln und durch „Interaktions-Analysen“ den Kommunikationskompetenzen ins Epizentrum zu blicken. Erst dann würde klar werden, was zusehends suspekt erscheint: weshalb Kommunikation überhaupt erstrebenswert ist.

Matthias Groll

Geronimo

Glut und Asche.

Reflexionen zur Politik der autonomen Bewegung, Münster 1997 (UNRAST-Verlag, br., 245 S.,

24.80 DM.

Nachdem der wissenschaftliche und mehr schlecht als recht angewandte Sozialismus den Status eines umstrittenen historischen Ereignisses eingenommen hat, und die Vertreter der dazu gehörigen wissenschaftlichen Weltanschauung mittlerweile der roten Liste der bedrohten Arten anzugehören scheinen, und nachdem Mutanten dieser Art, die sich dissident wähnten, aber, so beansprucht, die wahrere Sozialistische Theorie praxisrelevanter Provenienz mit wissenschaftlicher Akribie zu betreiben, mangels praxisrelevanter gesellschaftspolitischer Ansätze und aus Gründen gefälliger Selbstdarstellung vollkommen im Himmelsschloß akademistischer Feingeisterei angekommen sind, - scheint linksradikale Politik in nennenswertem Umfang nur noch in den als ‚theoriefeindlich, etikettierten, autonomen und anderen kleineren, militant agierenden subversiven Gruppen stattzufinden.

Seit geraumer Zeit ist von dort die erfreuliche Tendenz zu vermelden, daß über Praxis und Theorie reflektiert wird. Fast wäre man geneigt zu sagen, endlich! Doch scheint es so zu sein, daß dieses Unterfangen ebenfalls Ausdruck einer, auch für diese Gruppierungen, krisenhaften Entwicklung ist. Einst lieferte Gerónimo einer militärisch, quantitativ

und qualitativ, weit überlegenen Streitmacht einen langen und erbitterten Kampf in den Wüsten von Texas und Mexiko. Jetzt beansprucht er, mit der Reflexion über autonome Politik eine Aufhebung im besten hegelschen Sinne zu betreiben, nämlich durch das Immer-so-weiter-machen, einer Form des Aufhörens bisheriger autonomer Politik. In seinem neuesten Buch, das sich nicht zuletzt auch durch einen beträchtlichen Unterhaltungswert auszeichnet, ist der Autor zur Erkenntnis gekommen, daß eine Bewegung, die revolutionär im konkreten und nicht in einem sich selbst kostümierenden und legitimierenden Sinne sein will, kein Gedächtnis hat und sich auch nicht für das Abheften ihrer produzierten Schriften interessieren dürfte. Setzt dies ein, so sei diese Bewegung an ihr Ende gekommen. (7) Diese Grundthese versucht der Autor mit Fleisch zu füllen, indem er den kollektiven Prozeß der Selbstreflexion dieser Bewegung beschreibt und gleichzeitig an jüngeren Beispielen das Ende der bisherigen, sich revolutionär wähnenden, radikalen Linken thematisiert. Wie also ist es um ein Häuflein Abenteurer am Morgen danach bestellt, wenn sie im morgendlichen Nebel um ihr zu Glut und Asche gewordenes Lagerfeuer sitzen?

Das Buch läßt drei Teile erkennen. Der erste Teil behandelt den „Autonomie-Kongress“. Der exklusive Anspruch, autonom sein zu wollen, ist natürlich ein Selbstwiderspruch, wie der Autor selbstkritisch einräumt (138), da dieser Begriff nur über die Auseinandersetzung mit anderen linksradikalen Gruppierungen politisch zu füllen ist. Gegenüber Linksradikalen, die sich selbst als „Stalinisten, bezeichnen, sei eine Position von Nöten, die sich nicht nur abgrenzt, sondern die deutlich eine andere Politik einfordert und eben gerade jenes Radikalismusverständnis zutiefst ablehnt, das sich durch die Zahl der bekämpften vermeintlichen und / oder tatsächlichen Gegner und am Grad deren Ausmerzung definiert (139). Was aber bedeutet praktizierte Autonomie heute? - In dem von mir als zweiten identifizierten Teil zeichnet Geronimo an verschiedenen Events der 90er Jahre den Verlust politischer Substanz autonomer Praxis auf. Erfolge (31ff.), Spitzel in den eigenen Reihen (61ff.) und ein Ableiten in eine Räuber-und-Gendarm-Dialektik (87ff.) zeigen - verschiedentlich auf schmerzhaft Weise den Verlust des Politischen: vermeintliche Politik mutiert zur inhaltslosen Aufrechterhaltung einer folkloristischen Veranstaltung - im Gegensatz zum Musikantenstadl aber mit teilweise unmittelbar bluti-

gen Folgen. Das Hauptdilemma ist dabei, daß eine solche Politik zur unbegriffenen autistischen Selbstbefassung mit inneren Widersprüchen führt - anstatt sich als ein aus der Gesellschaft heraus Widersprüche fortreibendes Element zu begreifen. Dies ansatzweise begriffen zu haben, zeigt der durchgeführte Kongreß durch die Einsicht, mit Kongressen den Prozeß des Begreifens „langwieriger, vertüttelter sozialer Prozesse“ (191) eben nicht abkürzen zu können. In dem Buch wird immer wieder deutlich, daß der Autor auch seine eigene Rolle und seine politische Heimat einer Selbstreflexion unterzieht (köstlich: Benimmregeln, 169ff.) und das Scheitern politischer Projekte auch auf sich selbst bezieht. Der dadurch oft zu unvermittelt lancierte Szeneargon ist aber nicht die einzige Schwäche an diesem Buch: irgendwie bleibt die zentrale Kategorie des Politischen unklar, womit der dritte Teil des Buches zur Sprache kommt. - Der Autor versteht das Politische sowohl als Auseinandersetzung als auch als Meinungskampf - ohne dabei einen Feind als persönliches Gegenüber zu bestimmen. Denn, so versichert uns der Autor, „wir sind nicht gegensätzlich oder antagonistisch zueinander, wir sind nur verschieden.“ (27) Wer ist ‚Wir,? Die autonome Bewegung? Dann ist dieses Buch eine Nabel-

Neuerscheinungen

schau derselben, die sich als kollektives Subjekt den Luxus einer Therapie leistet. Denn trotz aller Selbstreflexion kann der Konflikt einer Bewegung nicht auf eine innere Angelegenheit derselben reduziert werden. Sind mit ‚Wir, also alle Subjekte in dieser Gesellschaft gemeint? Dann hat diese Aussage einen bestenfalls ethischen Wert; schlimmstenfalls ist sie naiv und falsch. In einer grundlegend antagonistischen Gesellschaft gibt es kein ‚Wir. Es gibt Emanzipation und Unterdrückung, Freiheit und Unfreiheit, Gleichheit und Ungleichheit, Gewinnmaximierung und Bedürfnisbefriedigung. Entlang dieser Koordinaten spielen sich die gesellschaftlichen Konflikte ab: sie sind der Motor deren Entwicklung. Und es gibt keine Oase, die davon ausgenommen wäre, daher sind „politisch maskierte, rassistische, therapeutische ... Diskurse“ (29), im Gegensatz zur Meinung des Autors, immer politisch und werden gerade deswegen als unpolitisch deklariert, um ihren gesellschaftlichen Gehalt zu eskamotieren. Der zu kritisierende Politikbegriff des Autors führt m.E. dazu, daß es dem Autor nicht ganz gelingt, die Brücke von der überzeugend dargelegten Problematik eines autonomen Politikverständnisses hin zu den Widersprüchen autonomer Politik im Klassen-

kampf der relevanten Zeiträume zu schlagen.

Der/die geneigte Leser/in wird in dieser weitestgehend auf eine Binnensicht autonomer Politik beschränkten Schrift auf Analyseversuche des gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustandes, aus denen relevante Einsichten für Praxisprobleme radikaler Politik sichtbar werden könnten, verzichten müssen. Die immer wieder hervorgekehrte Einsicht, daß autonome Politik das Ziel in der Aktion antizipieren müsse, ist einleuchtend, aber hilft in einer Situation der Agonie linker Politikprojekte auch nicht viel weiter. Über die Selbstreflexion einiger autonomer Politikaktionen hinaus wären aber Überlegungen zu den Implikationen und Antinomien linksradikaler Politik notwendig gewesen: einer Politik, die einerseits den aufklärerischen Ansatz in Anspruch nimmt, die Massen für ein emanzipatorisches Projekt zu gewinnen, und die andererseits die Massen angesichts ihres reaktionären oder semifaschistischen Bewußtseins mit Chaos, Straßenkämpfen und wortmächtigen Pamphleten oder eben mit elitärer Verachtung bestraft.

Es bleibt zu hoffen, daß das Pseudonym nicht für das gleiche hoffnungslose Ende steht, das der Namensvetter erdulden mußte. Dagegen spricht, daß aus dem

Bewußtsein, Verlierer zu sein, ein Ausbruch aus dem Dilemma von Macht und Gegenmacht und von Sieger und Verlierer im inklusiven bürgerlichen Staat möglich scheint.

Thomas Lemke

Eine Kritik der politischen Vernunft.

Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität.

Hamburg 1997 (Argument-Verlag), 412 S., 39.80 DM.

In letzter Zeit ist es um Michel Foucault ruhiger geworden. Die Debatten der 80er Jahre um seinen „heillosen Subjektivismus“ (Habermas) und das Begründungslose seiner Praxis, sowie die Häme über Foucaults vermeintlichen Rückzug ins Private der Selbstsorge gehören der Vergangenheit an. Im ausgehenden Kohlismus fristet er als Lebenskünstler sein geistiges Dasein in den Kompendien, die zum „guten Leben“ anleiten.

Thomas Lemke hat diese Ruhe gut genutzt und aus teils noch unbekanntem Material des Pariser Foucault-Archivs die Systematik des Gesamtwerks zu rekonstruieren unternommen. Dabei geht es ihm weniger um die Inhalte, die Foucault bearbeitet hat (auch wenn

diese nicht zu kurz kommen), aber auch nicht primär um die Begriffe, Konzepte und die Methodik, mit denen er gearbeitet hat, sondern um die Paradoxien, Widersprüche und Aporien, die Foucault selbst reflektiert hat, und die ihn Mitte der 70er Jahre zur Transformation, ja zum „Bruch“ (Foucault) mit seiner früheren Theorie der Macht veranlaßt haben. Lemke stellt uns Foucault nicht nur als den bekannten Analytiker und Historiker von Machtstrukturen und –diskursen vor, sondern als einen äußerst subversiven Denker, der seine eigenen Konzeptualisierungen in Frage stellt und der das zentrale Thema seiner Philosophie, Macht und Widerstand, eher umkreist als „auf den Begriff, bringt. Er kommt zum Ergebnis, daß Foucault, entgegen den Vermutungen, niemals den Widerstand zugunsten des Privaten aufgegeben hat; daß es aber für Foucault das fundamentale – theoretische wie praktische – Problem war, daß der Widerstand selbst Macht ist, und daher die Kritik der Macht auf sich selbst angewandt werden muß. Foucault entziehe sich dem gängigen Entweder-Oder und suche die Entwicklung einer „Grenzhaltung“. Er selbst hat diese Haltung als einen „Slalom, zwischen der traditionellen Philosophie und der Aufgabe jeglichen Ernstes“ (352) beschrieben.

Neuerscheinungen

Der erste Teil von Lemkes Arbeit referiert überwiegend Bekanntes: Foucaults „Mikrophysik der Macht“, die die Technologien der Disziplinierung von Individuen anhand der psychiatrischen Klinik, des Gefängnisses und der „Wissenschaft vom Menschen“ analysiert.

Der zweite Teil bildet den Kern der Arbeit. Hier stellt er jene Art der Selbstkritik Foucaults dar, die in der öffentlichen Diskussion unbeachtet blieb. Er stützt sich dabei auf teils unveröffentlichte Texte und Tondokumente, die sich auf eine Vorlesungsreihe beziehen, die Foucault 1978 und 1979 am Collège de France gehalten hat. 1977 gesteht Foucault ein, bislang einen reduzierten Begriff von Macht gebraucht zu haben: „Es ist klar, daß alles, was ich im Laufe der letzten Jahre gemacht habe, vom Modell Krieg-Unterdrückung ausging.“ (127) Foucault, so versteht Lemke diese Selbstkritik, habe den Verdacht, daß sein strategisches Modell der Macht noch immer in der Tradition der juristischen Konzeption von Macht steht, die er damit überwinden wollte. Deshalb müsse das Modell Krieg-Unterdrückung überdacht, wenn nicht überhaupt aufgegeben werden; denn unter dem Gesichtspunkt der disziplinären Zurichtung müssen Widerstandspotentiale ebenso unmöglich erscheinen wie eine „Geschichte der Besiegten“, da

diesen per definitionem die Sprache der Sieger aufgezwungen werde. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob „Herrschaftsprozesse nicht viel komplexer und vieldeutiger als Krieg“ (143) sind.

Foucault antwortet auf diese konzeptuelle Krise mit dem Begriff „*gouvernement*“; Lemke übersetzt: „Regierung“, „Führung“. Diesen Begriff der „Regierung“ interpretiert Lemke als Konsequenz aus den struktur- wie subjekttheoretischen Defiziten der bisherigen Machtanalysen. Er erhält die „Scharnierfunktion“ (31), die zwischen strategischen Machtbeziehungen *und* Subjektivierungsprozessen, Techniken der Herrschaft *und* des „Selbst-, Politik *und* Ethik, vermittelt und beide verbindet. Weil man diese Neukonzeption übersehen habe, so Lemke, habe man bei Foucault fälschlich von einem „Übergang von der Politik zur Ethik“ gesprochen. Entscheidend für diesen Begriff „*gouvernement*“ sei, daß er die Macht über andere nicht mehr in Kategorien der Kriegführung beschreibt, sondern auf „Wahrheit“ rekurriert. „Foucault identifiziert Regierung als eine spezifische Form der Machtausübung, die weniger als repressiver Zwang oder als ideologische Verstellung funktioniert, sondern im Gegenteil über die Produktion von Wahrheit operiert. Im Gegensatz zu anderen Machtfor-

men verlangt Regierung auf der Seite der Individuen nicht nur Unterwerfung und Gehorsam, sondern Wahrheitsakte. Foucaults zentrales Problem ist daher die Frage, ‚wie Menschen sich selbst und andere über die Produktion von Wahrheit regieren?‘ (32) Auf der Grundlage dieses Begriffs gibt Foucault eine *Genealogie des modernen Staates*, die Lemke recht ausführlich, von der Polizeiwissenschaft des absolutistischen Staates bis zum neoliberalen Modell der „Chicagoer Schule“, vorstellt.

Der dritte Teil schließlich geht auf Foucaults Ethik ein. Diese sei keine Rückkehr zu seinem existentialistisch geprägten Frühwerk, sondern habe die *Genealogie des modernen Subjekts* zum Thema und müsse als Fortsetzung und Ergänzung der *Genealogie des modernen Staates* verstanden werden. Ging es dort um das *gouvernement des autres*, geht es hier um das *gouvernement de soi*. In *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* analysiert Foucault anhand der Sexualität und der Selbstsorge die Technologien, durch die und mittels derer das moderne Subjekt sich konstituiert. Beide Werke verfolgen die Veränderung der Selbsttechniken anhand der moralischen Reflexion der Sexualität und des Verhältnisses zu sich selbst. Foucaults früher Tod habe die Ausarbeitung dieses Konzepts des

Regierens anderer und sich selbst verhindert.

Wenngleich Lemkes Buch im zweiten Teil Längen hat, die man mit dem Hinweis auf die Unbekanntheit des Materials rechtfertigen kann, ist Lemkes Foucault-Interpretation äußerst überzeugend. Es wird jedenfalls der methodischen wie inhaltlichen Subtilität des Denkens Foucaults gerechter als die früheren Holzschnitt Diskussionen. Vielleicht mag es darüber hinaus eine neue Diskussion über Macht und Widerstand und ihre Formen initiieren, das die alten Dualismen hinter sich läßt. Abschließend sei angemerkt, daß der umfassenden Bibliographie am Ende des Buches die Ergänzung um ein Sachregister gut getan hätte, und daß der bemühte Aktualismus des „Waschzettels“ dem Inhalt des Buches nicht gerecht wird.

Alexander von Pechmann

Hans Joas

Die Entstehung der Werte

Frankfurt/Main 1997 (Suhrkamp),
300 S., 48.- DM.

Joas, Buch ist kein historischer Abriss über die Entstehung der Werte. Es bezieht sich auf die Theoriesgeschichte: wie haben sich Philosophen und Soziologen das Entstehen und Vorhandensein von

Neuerscheinungen

Werten und Wertbeziehungen erklärt? Auf diese „klare Frage“ als ersten Satz seiner Abhandlung folgt mit dem zweiten Satz sogleich eine klare Antwort: „Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz.“ Was das genau heißt, darüber handeln die restlichen Seiten dieses Buchs, die die Erklärungsmuster von F. Nietzsche und W. James bis zu Ch. Taylor und R. Rorty umfassen. Daß dabei die Ansichten des amerikanischen Pragmatismus nicht nur im Vordergrund stehen, sondern die Basis der theoretischen Bemühung ausmachen, darf bei Joas, dem deutschen Herold des amerikanischen Pragmatismus nicht überraschen. Ihm geht es in seinem Buch explizit um die Vermittlung zweier Positionen: der aus den USA kommende Kommunitarismus und seine dezidierte Orientierung an Werten soll mit der deutschen Lesart des Liberalismus und Universalismus in Gestalt von Jürgen Habermas verbunden werden. Joas beginnt mit Nietzsche, weil er an ihm exemplarisch aufzeigen will, wie sich im jüdisch-christlichen Diskurs des Abendlands eine Umwertung der Werte vollzieht, ohne das Bezugsraster dieses Diskurses zu verlassen. Seine anti-religiöse Radikalität ist selbst noch ganz befangen im Ringen um Religiosität. Allerdings ermöglicht Nietzsches Konstruktion eines

aristokratischen und totalen (totalitären?) Ichs die Öffnung zur vernünftigeren Frage des Selbst und seiner Konstitution. Bei James hingegen, dem Stammvater des amerikanischen Pragmatismus, wird Religion und Moralität strikt getrennt. Weder sei Religion eine Hyper-Moralität, noch ließen sich die Normen des rechten gesellschaftlichen Handelns aus Religion ableiten. Religion, genauer: Religiosität, sei das Resultat von Erfahrungen der Selbstaufgabe, die wiederum die „idealen Kräfte des Individuums stärken und tragen können“ (86). Mit James, so Joas, gewinnt der Begriff des Selbst als Bindeglied zwischen vorgängiger Gesellschaftlichkeit des Individuums und je individueller Erfahrung seine Konturen. Über Dewey, Mead, Durkheim, Simmel und Scheler gelangt Joas zu Taylor und zur Bestätigung seiner Ansicht, daß sich die Frage nach den Werten des Individuums und seinen Wertbindungen, die Fragen von Moral und Ethik und, vor allem, die Frage nach dem Guten und dem Rechten ohne Rekurs auf die Bildung des Selbst und seiner Identität nicht beantworten lassen.

Taylor bindet in einer Differenzierung der Wünsche auf individueller Ebene Werte, Moral und Identitätsbildung zusammen. Dies geschehe, weil der Mensch fähig sei, seine

Wünsche zu reflektieren und ihnen eine hierarchische Struktur zu geben. In dieser Reflexion lassen sich Gründe für moralische Gefühle erkennen, die als Bezugspunkt eine Lebensform, ein Ideal bezeichnen und uns eine „Vorstellung geben, welche Art von Person wir nach unseren eigenen Maßstäben sein wollen“ (203). Das Subjekt, so Taylor, erfährt seine eigenen starken Wertungen nicht als Setzungen, sondern als etwas unabhängig von ihm selbst Gegebenes. Er spricht von „frameworks’ qualitativer Unterscheidungen, in die unsere Wahrnehmungen unserer selbst und anderer, die Situationen unseres Handelns und unsere Handlungen eingegliedert sind“ (204). Unsere Identität bezieht sich dem gemäß darauf, daß wir unterscheiden können, was uns wichtig ist und was nicht. Wichtig für Taylor ist nun, daß die Reflexion über und Artikulation der höchsten Werte/Güter eine genuine Verbindung eingehen: „Ein Gott oder das platonische Gute, der romantische Naturbegriff oder das rationale Handeln im Sinne Kants lassen sich nur als *artikulierte* Güter vermitteln und begreifen... ohne explizite Formulierung in irgendeiner Form ... stellen diese Güter nicht einmal Optionen dar“ (Taylor, 218). Diesen Ansatz konfrontiert Joas mit Überlegungen des von ihm so bezeichneten „postmodernen Philosophen“ Richard Rorty. Dessen Lob

der Differenz und der Befreiung aus der Zwangsjacke einer starren Identität relativiert Joas mit dem Einwand, Differenzen ohne Spannung seien nicht nur langweilig, sondern belassen die jeweiligen Protagonisten einfach in ihrem dumpfen So-Sein. Das schöpferische Potential der Differenz werde eliminiert, „weil keiner der Beteiligten sich mehr ans bestimmte Eigene gebunden fühlt, keiner das Andere als möglicherweise heilsame Provokation zur ernsthaften Selbstveränderung erlebt und alle Gerichtetheit auf einen möglichen Konsens - und sei es den über Differenz - verschwunden ist“ (251).

Die Eingangsthese, daß Werte in Erfahrungen von Selbstbildung und Selbsttranszendenz entstehen, daß also Moralität und Identität sowohl innerhalb einer Person als auch zwischen den Personen einen spannungsreichen Zusammenhang bilden, erweitert Joas am Ende des Buches unter dem Titel „Werte und Normen: Das Gute und das Rechte“. Auf der Basis des Pragmatismus und im speziellen einer Ethik, die sich auf die Perspektive des Handelnden und seine Not, in Handlungsproblemen zu Lösungen zu kommen, einläßt, ließen sich nämlich zwei, einander eigentlich ausschließende Vorgänge zusammenbringen: die universalistische Moral-konzeption und

Neuerscheinungen

kontingenzbezogene Wertentstehungstheorien. „Für die Rechtfertigung von Normen gibt es in dieser Sichtweise keine höhere Instanz als den Diskurs. In der Perspektive des Akteurs aber, der seine Handlungen unter kontingenten Bedingungen entwirft, steht nicht die Rechtfertigung obenan, sondern die Spezifizierung des Guten oder des Rechten in einer Handlungssituation“ (267). Diesen Ansatz konfrontiert Joas nun mit der Diskursethik von Habermas. Die rein auf Verfahrensrationalität zielende Diskursethik, zu der Habermas in den 70er Jahren ja erst durch seine Aneignung des frühen amerikanischen Pragmatismus gelangte, leite ihren Universalitätsanspruch auch daraus ab, daß nur diejenigen „Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffener als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden können“ (275) - Joas nennt dies die diskurstheoretische Lesart des kategorischen Imperativs -, und daß sich aus dieser formalen Prozedur des ethischen Diskurses keine substantiellen Folgerungen mehr ziehen lassen. In unserer nachmetaphysischen Welt gilt daher für Habermas das Primat des Rechten vor dem Guten. Joas, Haupteinwand gegen dieses Diktum bezieht sich nun darauf, daß unter den Gesichtspunkten einer pragmatischen Ethik

sehr wohl noch substantielle und damit partikulare und kontingente Werte, Güter oder Ideale vertretbar und verfechtbar sind - ohne deshalb sofort vom Bannstrahl des Universalismus in die reaktionäre Ecke verwiesen werden zu können. Er widerspricht Habermas, wenn dieser behauptet, die moralische Gemeinschaft konstituiere sich „*allein* über die negative Idee der Abschaffung von Diskriminierung und Leid sowie der Einbeziehung der - und des - Marginalisierten in eine wechselseitige Rücksichtnahme“ (290). Auch die Kommunitaristen vertreten eine Gemeinschaft, die sich das Etikett „moralisch“ an die Brust heften dürfe, weil eben Werte reproduziert werden müssen, damit die Gesellschaft sich nicht auflöst. Und wo wäre dies besser möglich als in einer Gesellschaft, die sich auch als „Gemeinschaft“ (Kommune) versteht? So läßt das Buch zum Ende hin den Leser ein wenig unbefriedigt zurück, weil es so aussieht, als wäre das ganze doch nur ein kleiner und bescheidener Einwand gegen Habermas, der sich kürzer und prägnanter hätte darstellen lassen, und der gewichtige Alternativen ausblendet. Zygmunt Baumanns Versuch einer postmodernen Ethik etwa wird von Joas als „elitär“ zurückgewiesen, weil dessen These vom Ende aller Gewißheiten dieje-

nigen vor den Kopf stoße, die für sich selbst noch eine Wertsicherheit reklamieren. Über Werteverlust klagen aber nach wie vor nur diejenigen, die sicher sind, die richtigen Werte zu besitzen, und daß es den anderen an Werten bzw. den richtigen Werten mangle. Das Problem heute jedoch ist, daß zwar Werte an sich nichts schlechtes sind, daß aber die damit verbundene Sicherheit am Ende dieses Jahrhunderts selbst zu einer Frage der Moral geworden ist. Hierfür ließen sich Beispiele aus der jüngsten Geschichte nennen. Insofern ist der Vorwurf, Bauman sei elitär, weil er verunsichere, wenig einleuchtend.

Wer sich jedoch für Kommunitarismus und Pragmatismus interessiert und einen verständlichen (allerdings themenzentrierten) Einstieg zu Taylor und Dewey, James und Rorty sucht, wird freilich fündig werden. Dennoch hätte das Buch, das sich wiederholt auf sich selbst bezieht und den Fortgang der Argumentation als eine Entfaltung der anfangs dargelegten These und der möglichen Einwände betreibt, einer klarer strukturierten Gliederung bedurft. Eine Gliederung, die über die bloße Aneinanderreihung von zehn gleichberechtigten Punkten hinausginge, wäre schön gewesen. Oder verweist dies auf eine Schwäche des Buches - das eigentlich gar nicht geplant war (7)?

Ulrich Kohlmann

Dialektik der Moral.

Untersuchungen zur Moralphilosophie Adornos
Lüneburg 1997 (zu Klampen-Verlag) , 257 S., 38.- DM.

„Ethik hat Hochkonjunktur.“ (11) - Kohlmanns einleitender Feststellung ließe sich hinzufügen: Veröffentlichungen zum Thema Moralphilosophie bei Adorno auch. Kohlmanns Buch ist neben einigen Aufsätzen und einem Sammelband bereits die dritte Monographie seit 1993, die sich primär mit diesem - bisher weitgehend vernachlässigten - Aspekt von Adornos Denken auseinandersetzt. Um es gleich vorwegzunehmen: eine durchweg leistungswerte Schrift von durchgängig apologetischem Charakter.

In der ersten Hälfte seiner Schrift präsentiert Kohlmann die Geschichte der Moralphilosophie seit Kant überzeugend als konsequente Fortentwicklung, die - wie könnte es anders sein - in Adornos Moralphilosophie kulminiert. Kants Kritik an der Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises raubt sowohl der rationalistischen Metaphysik als auch der traditionellen Moral ihr

Neuerscheinungen

Fundament. Kants Ethik, die im Bereich der Moralphilosophie einen entscheidenden Wendepunkt darstellt, kann als Antwort auf seine Kritik am ontologischen Gottesbeweis begriffen werden. Denn sie unternimmt als autonome Reflexionsmoral bzw. als Selbstgesetzgebung der Vernunft den Versuch, dem moralischen Gesetz in der praktischen Vernunft ein neues Fundament zu verschaffen. Gegen die von Kant unterstellte Einheit von Vernunft und Sittlichkeit führt Kohlmann Adornos de Sade-Interpretation aus der *Dialektik der Aufklärung* ins Feld, die die Allgemeingültigkeit des kategorischen Imperativs bestreitet und mit dem Aufweis der Einheit von Vernunft und Herrschaft schließt. Adorno weist also den Autonomieanspruch der Kantschen Ethik zurück und entwickelt vornehmlich an ihr seine Kritik am repressiven Gehalt von Ethik.

Auch Schopenhauer bemüht sich für Kohlmann darum, der Ethik ein neues tragfähiges Fundament zu verschaffen. Dieses findet seine Gefühlsmoral im Mitleid, das er als Quietiv des Willens verherrlicht. Adorno weist aber die Mitleidsethik als Ausweg aus den Aporien der Reflexionsmoral zurück, denn das Mitleid läßt sich prinzipiell nur als ethisches Ausnahmeprinzip begreifen. Die nachfolgenden Auf-

hebungsversuche der Moral durch Hegel in der verwirklichten Sittlichkeit und durch Marx im zukünftigen Gesellschaftszustand radikalieren zwar die Kritik an Moral, bleiben für Kohlmann aber unzureichend. Während Kohlmann seine Sichtweise von Hegels wirklichkeitsverklärendem Aufhebungsversuch anhand von einigen Zitaten auch als die Adornos belegen kann, wird der Leser in der Passage zu Marx über Adornos Position im unklaren gelassen. Ein Hinweis auf Adornos Kritik an Marx' Revolutionstheorie hätte jedoch ausgereicht, um mit Adorno behaupten zu können, daß Marx' „Moralkritik pragmatistisch verkürzt blieb“ (100).

Die bisherige Forschung hat bereits vereinzelt Nietzsches Einfluß auf Adorno nachgewiesen. Kohlmann versucht nun zu zeigen, daß Adorno auch im Bereich der Moralphilosophie an Nietzsches Reflexionen anknüpft. Nietzsche zieht nicht nur aus dem Scheitern des traditionellen Begründungsdiskurses der Moral die Konsequenzen. Bei ihm findet sich auch bereits die entscheidende Frage nach der Dialektik der Moral, auf deren Entfaltung negative Moralphilosophie gerichtet ist: Ist Ethik als System der Moral selbst moralisch, genügt sie ihren eigenen Prinzipien? Die Kritik an Moral, die sich daraus ergibt und die das Unmoralische an Ethik aufzeigen will, ist bei

Nietzsche und Adorno als solche wiederum moralisch motiviert. Das Unmoralische an Moral ist „ihr latentes Motiv, zu strafen und zu verfolgen, wie ihre Absicht zu zwingen“ (102).

Dieser Ansatz, so Kohlmann, werde bei Nietzsche nicht weiterentwickelt und kritisiere „allein die christliche Moral“ (102). Nietzsche bleibe zudem in einer moralphilosophischen Aporie stecken, da der moralische Bezugspunkt und der Wahrheitsanspruch seiner Kritik an Moral von seiner radikalen Kritik an Moral und Wahrheit selbst erfaßt wird. Kohlmann bemüht sich auch zu zeigen, daß sich Nietzsche aus dieser Aporie nicht, wie Adorno annimmt, in neue Werte und eine positive Lehre flüchtet, sondern seine eigenen Lehren (Wille zur Macht, Übermensch, Ewige Wiederkehr, Amor fati) selbst destruiert (81ff.).

Kohlmanns Nietzsche-Deutung kann nicht unwidersprochen stehenbleiben. Zum einen kritisiert Nietzsche nicht allein die christliche Moral, sondern beispielsweise auch die jüdische, die buddhistische und die Schopenhauers (vgl. *Genealogie der Moral*, Vorrede 5, Erste Abhandlung). Zum anderen scheint sich Kohlmann die Kritik von Habermas zu eigen zu machen, der Nietzsches Satz ‚Es gibt keine Wahrheit‘ als performativen Selbstwiderspruch

begreift. Dagegen ließe sich einwenden, daß ‚Es gibt keine Wahrheit‘ kein einfacher, deskriptiver Satz ist, sondern das Ergebnis eines langen Diskurses mit einer Vielzahl deskriptiver Sätze. Des weiteren macht es sich Kohlmann mit Nietzsches positiver Lehre, die dieser angeblich selbst destruiere, etwas zu einfach. So ist weder vom Willen zur Macht als Hermeneutik noch von dem Zusammenhang dieser Hermeneutik mit dem Übermensch die Rede. Und noch nebenbei bemerkt: Napoleon ist für Nietzsche kein Beispiel für eine leibhaftige Personifizierung des Übermenschen (84), sondern eine „Synthesis von Unmensch und Übermensch“ (*Genealogie der Moral*, Erste Abhandlung, 16).

Bei Adorno wird Nietzsches Ansatz dann zu einer negativen Moralphilosophie ausgebaut, die selbst keine ethischen Handlungsimperative aufrichtet und nichts weiter ist als immanente Kritik an Ethik. Diese entlarvt Ethik als Technik zur Herrschaft über die innere Natur des Menschen und als genuinen Abkömmling instrumenteller selbsterhaltender Vernunft. Adornos Bezugspunkt, der seine Kritik an Moral ermöglicht, findet sich im ‚leibhaften Moment‘, das Leiden als das ‚Unmenschliche‘ indiziert (147). Kohlmanns Interesse an Adornos negativer Moralphilosophie ist erfreulicherweise kein rein philoso-

phiegeschichtliches. Denn es geht ihm nicht zuletzt darum, Nietzsches und vor allem Adornos moralisch motivierte Kritik an Moral gegen aktuelle Ethikmodelle in Stellung zu bringen und die Zweifel an deren sachlicher Relevanz zu stärken. Diese Zweifel rechtfertigen sich für ihn vor allem durch die Unbekümmertheit, mit der in der gegenwärtigen Ethikdebatte Nietzsches und Adornos stichhaltige Kritik an der Möglichkeit und Wünschbarkeit von Moral überhaupt ignoriert wird. Zu schade nur, daß Kohlmann bei der erinnernden Rekonstruktion dieser Kritik abbricht und ihre konkrete Anwendung an keinem einzigen Ethikmodell des gegenwärtigen Booms vorführt.

Manuel Knoll

Rainer Rotermundt
**Plädoyer für eine Erneuerung der
Geschichtsphilosophie**

Münster 1997 (Westfälisches
Dampfboot), 130 S., 29.80 DM.

Einem ehrgeizigen, sympathischen, notwendigen, in diesem Falle gescheiterten Projekt widmet sich R. Rotermundt, Professor für Politikwissenschaft an der FH Düsseldorf, der mit seiner neuesten Veröffentlichung den Weg zu einer Wiederher-

stellung der Geschichtsphilosophie - die im Zuge der Postmoderne nicht nur aus dem öffentlichen Denken verschwunden scheint - ebnen will. Der Absicht des Autors nach soll dies - „bewußt knapp und sehr dicht gehalten, weil sonst der polemische Reiz dahin wäre“ - mit Rückbindung an die hegelsche Geschichtsphilosophie und in Anlehnung an die Analyse der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen von Marx geleistet werden. Er postuliert eine Rückbesinnung „auf die angeblich überwundene Metaphysik“ - im Sinne Aristoteles' als „Denken des Denkens“- , wie sie in der Hegelschen Philosophie, nach der die Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ zu erfassen sei, anwesend ist.

Um für den Entwicklungszusammenhang der Geschichte ein Kriterium zu erhalten, ist es Rotermundt zunächst um eine Analyse des Vernunftbegriffes Hegels zu tun. Dieser ist „untrennbar“ mit „Wahrheitsanspruch ... und Seinsbegriff verknüpft... Wahr ist - in Philosophie wie in der Geschichte - was als Sein begriffen werden kann, und was als Sein begriffen wird, ist vernünftig.“ (27) Die Vernunft wiederum ist in konkreter Allianz mit den Begriffen Geist und Freiheit, die in ihrer Gesamtheit den hegelschen Geschichtsbegriff konstituieren. Frei-

heit nach Hegel ist nicht die willkürliche Entscheidungsfreiheit, sondern die Struktur des „Beisich-Seins im andern seiner Selbst“. Diese Struktur der Freiheit ist aber in Reinform nur im Akt des Denkens (im Gedachten ist der Denkende im andern seiner selbst präsent), im Geist, im Bewußtsein vorhanden. Dies wird abermals vom hegelschen Begriff umfaßt. Der Begriff ist gedachtes Sein und seiendes Denken in einem, wobei Rotermundt zwar den Unterschied von Denken und Sein („Kein Denken ohne Sein“) herausstellt, aber die *unmittelbare* Einheit beider betont: „Wer jenseits allen Seins denken wollte, wäre ebenso verloren wie der, der jenseits allen Denkens sein wollte!“ (44) Im Begriff, in dem „Allgemeinheit, Einzelheit und Besonderheit ineinander vermittelt sind“, dergestalt daß der Begriff Subjekt und Prädikat eines Urteilsatzes umfaßt, in der Allgemeines und Besonderes nicht nur in einer empirischen („Diese Rose ist rot“), sondern auch logischen Beziehung („Die Rose ist eine Pflanze“) zueinander stehen, bilden Vernunft, Freiheit, Geist und Sein ein Ganzes. Dementsprechend meint Rotermundt, die eigentliche Geschichtsphilosophie Hegels in dessen ‚Logik‘ gefunden zu haben. Des weitern sind Individuum und Allgemeinheit über den Staat ver-

mittelt; und somit beginnt die Geschichte, deren Substanz die Freiheit ist, mit der Entstehung des Staatswesens. Die Gesamtheit der Vermitteltheit der Individuen eines Volks oder einer Epoche bezeichnet Hegel als „Volksgeist“ und deren vermitteltes Ganzes nennt er „Weltgeist“. Die Struktur des Begriffs, der allseitigen Vermittlung, erscheint mithin als allgegenwärtig, und sonach erfolgt die Geschichte „durch die Bewegung des Begriffs selbst“, während „eine jede Epoche ... in eine andere“ als in ihre „bestimmte Negation“ übergeht. Nebenbei erfährt man noch, daß es sich bei Hegels Gottesbegriff um eine „hochintellektuelle Angelegenheit“ handelt, der abermals die Konstruktion der Vermitteltheit von Allgemeinen, Einzelnen und Besonderen und die Geschichte als Ganzes umschließt.

Bis zum Ende der Hegel-Kapitel ist die Darstellung wahnsinnig kompliziert, aber einigermaßen stringent; ab der Hälfte des Buches wird sie weniger stringent, mehr wahnsinnig, aber nicht weniger kompliziert. Kennzeichnend für das Denken unserer Zeit ist, fährt Rotermundt fort, der Nihilismus, in welchem die Vermittlung von Besonderem und Allgemeinen nicht mehr wahrgenommen wird, und der Mensch seine gesellschaftlichen Gegenstände nicht mehr als selbst produzierte,

Neuerscheinungen

als das Andere seiner selbst, be- greift: „Der Begriff der Totalität, wie er sich dereinst in Gestalt des „Staates“, der „Gesellschaft“, der „invisible hands“, der „volonté générale“ usw. äußerte, ist aus dem Bewußtsein verdrängt. ... Der Beg- riff des „Politischen“ wird „in das Verhältnis Freund und Feind trans- formiert.“ (68) Für beide Seiten des nihilistischen Bewußtseins, die Rotermundt scharfsinnig in Kom- munismus und Nationalsozialismus erblickt, „ist nicht nur Gott tot, sondern auch der Staat.“ (70) Auch bei „modernen“ Phänomenen wie Stammtischen, ethnischen Säube- rungen, Selbstmordsekten, Rechts- radikalismus („Die Angst vor dem absolut Fremden ist nur die Kehr- seite des heute geltenden Freiheits- begriffs“; 75) und Drogenkonsum findet keine Vermittlung von Ein- zelnem und Allgemeinem statt. Und im Falle der NS- bzw. DDR- Vergangenheit oder der Nichtver- antwortlichkeit des Einzelnen für das Kapital, das als rein Fremder- zeugtes wahrgenommen wird, stellt Rotermundt erschreckt fest: „In *beiden* Fällen sind *alle* einzelnen vom Weltgeist abgekoppelt.“ (71) Doch damit nicht genug. Nun wird auch im „Geist“ oder „Begriff“ einer Zeit die unmittelbare Einheit von Sein und Bewußtsein postuliert: das Denken stellt „eine besondere Wei- se des Handelns und dieses eine

besondere Weise des Denkens“ (78) dar.

So wird denn Marx erst einmal eine „(kantianische) Getrenntheit von Denken und Sein“ (84) attestiert: „Marx unterstellt ... eine Trennung von Wirklichkeit und ordnendem Geist, von Weltmaterial und Welt- geist“ (83). Gleichzeitig aber sei bei Marx, dem alten Hegelianer, sozu- sagen hinter seinem Rücken, im „Kapital“ die „Einheit von Denken und Sein zugrundegelegt.“ (84) Als Indiz hierfür fungiert der Tatbe- stand, daß Marx „den Hegelschen Gedanken der List der Vernunft, welcher schließlich die Einheit von Denken und Sein voraussetzt (!), ... vehement und an entscheidender Stelle“ (84) vertritt. Beim Zusam- menhang von abnehmender not- wendiger Arbeitszeit und Überpro- duktion gelangt Rotermundt zu dem findigen Schluß, daß „Arbeit“ „im- mer noch ... substantiell als Reich- tum aufgefaßt“ wird und „freie Zeit“ „nicht als das auftreten kann, was sie ist.“ Doch immerhin beste- he „das besondere und neue Mo- ment der gegenwärtigen Krise“ darin, daß sie „zum erstmal nicht als eine Überproduktion von Waren erscheint, sondern als das, was sie ist: Überproduktion von freier Zeit.“ (109)

Zwar klingt in Rotermundts Plädoyer mancherorts der Bewegungscha- rakter der Hegelschen Begrifflich-

keiten, wie Vernunft, Geist, Freiheit oder Begriff, an; für den Rezensenten ergibt sich jedoch, besonders nach der Lektüre des zweiten Teils, daß diese in ihrer Prozeßhaftigkeit nicht verstanden worden sind. Denn das gesellschaftlich Allgemeine konstituiert zwar das individuelle Bewußtsein, und die widersprüchliche Summe der menschlichen Tätigkeiten bildet dies Allgemeine; aber dieses ist nicht fähig, den Bestand des Besonderen zu garantieren. Wäre die Einheit von Denken und Sein bei Hegel (geschweige denn in der Realität) ein in sich ruhender Pol, müßte weder die Vernunft „listig“ sein, noch müßten die welthistorischen Persönlichkeiten dauernd von der Weltbühne abdanken. Im Prozeß der Selbstexplikation der absoluten Idee stellt sich die Einheit von Wirklichkeit und Begriff her, - aber zugleich so, daß sich in den allgemeinen Ablauf der Zufall, das Individuelle, das Subjektive, das Empirische, die Tatsache mischt. Es verwundert daher nicht, daß es Hegel in Fragen der Geschichte nicht bei der ‚Logik‘ bewenden ließ, sondern über sie eigens Vorlesungen hielt: „Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, *empirisch* zu verfahren“ (Philosophie der Weltgeschichte). Davon ist Rotermundt weit entfernt: statt von der Empirie geht er von

konstruierten Prinzipien aus, die aus nicht minder phantasiegesättigten Denkakxiomen abgeleitet werden. Andererseits bleibt Rotermundt ein „Hegeling“: das Bewußtsein wird als rein durchs Denken erzeugt verstanden, und da alles Handeln durchs Denken vermittelt ist, scheint auch dieses in letzter Instanz im Denken begründet.

Es schadet wenig, Hegel durch eine dialektisch-materialistischen Brille zu lesen; sie verhindert, im Morast idealistisch-konstruktivistischen

Unsinn verlorenzugehen, wo assoziatives Denken fröhliche Urständ' feiert. Rotermundt will gegen den Zeitgeist Front machen; er sitzt ihm aber selber auf. Denn für unsere Zeit wie für Rotermundt ist ein naiver Begriffsrealismus bezeichnend, der beständig Begriff und Gegenstand ineinssetzt. Der Begriff steht für sich: Geist *ist* Geist; die Metapher wird Realität: die List der Vernunft *ist* die List der Vernunft; - und Denken mutiert zur kalauernden Tautologie. Bei Hegel ist die Reise des Begriffs die Selbstauswicklung der Idee mitsamt ihren Entwicklungsmomenten in ihrer Totalität; bei Rotermundt ist der Begriff die reine, nicht widersprüchliche Einheit: der Staat vermittelt das Individuum mit der Allgemeinheit, - *ohne* durch Klassengegensätze gezeichnet zu sein; das Bewußtsein verändert sich *aus sich selbst*; die Weimarer Republik ist

Neuerscheinungen

Weimarer Republik ist *die* Arbeiterbewegung, die wiederum *identisch* ist mit dem Geist der II. Internationale; usw. Rotermond ersetzt die Gegenstände wie ihre Geschichte durch platte Bewußtseinsakte und vergißt somit, was er dauernd im Mund führt: ihre Dialektik.

Rotermonds „Plädoyer für eine Erneuerung der Geschichtsphilosophie“ macht auf schlagende Art offenbar, wo man endet, wenn hegelische und marxische Kategorien aus ihrem Gesamtzusammenhang herausgebrochen werden und man es unterläßt, ihre Entwicklung nachzuvollziehen: weder beim Weltgeist noch beim Kapital, sondern im Feuilleton der Tageszeitung. Bewunderswert bleibt letztlich der todesverachtende Wagemut des Verlages, dessen Programm mit Publikationen wie dieser schneller sinken dürfte wie die „Tirpitz“ nach der Torpedierung.

Reinhard Jellen

Nietzsche

ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski. München 1997 (Diederichs), Reihe „Philosophie Jetzt!“, Ln., 480 S., 48.- DM.

Einerseits soll in Nietzsches Denken *eingeführt* werden, andererseits

soll für Nietzsches Denken *geworben*, d.h. seine Kategorien als tauglich empfohlen werden, die Probleme des „Jetzt“ neu zu klären. Dem einen Anliegen ist die umfangreiche Auswahl der Texte gewidmet, die, in 14 Kapitel gegliedert, der Chronologie der Werke folgt und sie in ihren Kernaussagen vorführt. Von den frühen, autobiographischen und philologischen Arbeiten bis zu den nachgelassenen Aphorismen (auch Briefe, Selbstkritiken und Gedichte sind berücksichtigt) erscheint die Auswahl so als Abkürzung des gesamten Œuvres. Dem anderen Anliegen wird in den beiden Vorworten von Peter Sloterdijk (für die gesamte Reihe) und Rüdiger Safranski (für den Nietzsche-Band speziell) Rechnung getragen, wobei das Anliegen der Aktualisierung dem Anliegen der bloßen Vermittlung natürlich den Stempel aufdrückt und die Auswahl der Texte mitbestimmt.

Worin besteht also Nietzsches Tauglichkeit fürs „Jetzt“? Der Aspekt, unter dem er dem heutigen, „postmodernen“ Publikum interessant und schmackhaft gemacht werden soll, ist der der *Bildung*. Nietzsche wird als „Denker in der ersten Person“ präsentiert, d.h. als Denker, dem es vornehmlich um *Selbstwahrnehmung* und *Selbstprüfung*, um das Experiment mit dem *eigenen Ich*, um *Selbstbehauptung* und

vor allem um *Selbstgestaltung* zu tun ist. Nur als ästhetisches Phänomen läßt sich das Dasein rechtfertigen, nur indem das Ich zum Kunstwerk gebildet und das eigene Leben als eine Art (unabgeschlossener) Bildungsroman begriffen wird, ist die Individualität vor seiner sozialen und ökonomischen Beschädigung zu retten.

Modernität heißt Dynamisierung aller Lebensbereiche. Eine stabile Welt, an der sich die Individuen reiben, ihre Hörner ablaufen, mit der sie sich schließlich versöhnen können, gibt es nicht mehr. Bildung kann deshalb zu keinem Abschluß mehr kommen. Sie wird zum live-long-learning, zur ständigen, chamäleonhaften Anpassung an veränderte Lebensbedingungen, verbunden mit der fortgesetzten Anstrengung, das patchwork und „Dividuierte“ aufs Neue zu vereinigen. Unter diesen Bedingungen soll Nietzsche nun die frohe Botschaft bringen: die Rettung des Selbst (im Wechsel der Masken) als ästhetischer Existenz.

Suggeriert wird, der *Wille zur Macht* sei vor allem darauf gerichtet, Macht über sich selbst zu gewinnen, so wie ein Künstler im Schaffensprozeß Macht über seinen Stoff gewinnt. Suggeriert wird weiterhin, die Forderung, sich zum *Übermenschen* zu erheben, sei mit der Forderung identisch, seinen „Halbfabrikats“-Zustand aus Elternhaus und Schule

zu überschreiten, sich als Ich-Kunstwerk zu vollenden und damit, sich zum „globalwelttauglichen Individuum“ zu erheben.

Die Konzentration auf den Begriff der (Selbst-)Bildung läßt die Frage aufkommen, warum ausgerechnet die fünf Basler Vorträge „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ nicht mit in die Auswahl aufgenommen sind, die sich doch explizit dem Thema widmen. Erstaunlich allerdings ist diese Auslassung nicht, zumal sich die Vorstellungen, die Nietzsche hier entwickelt, doch wesentlich von denjenigen unterscheiden, die Sloterdijk und Safranski ihm unterstellen. In erster Linie ist da nämlich (am Ende des fünften Vortrags) von Gehorsam, Dienstbarkeit und Unterordnung, von Gefolgschaft und Führertum die Rede. Kurz nach dem militärischen Sieg Deutschlands im Frühjahr 1872 geäußert, ist Nietzsches Bildungsbegriff von der Furcht inspiriert, der „Geist“ des besiegten Frankreichs, d.h. die Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die gerade in der Pariser Commune wieder aufgeflackert sind, könnten wieder auf Deutschland übergreifen. Dabei sieht Nietzsche die Vorgänge von 1870/71 in geschichtlicher Parallele zu den Perserkriegen des Altertums, die ihm keineswegs (wie etwa dem liberalen Hegel) als Geburtsstunde Europas gelten, sondern als Beginn

Neuerscheinungen

des Niedergangs. Der militärisch besiegte Orient (so Nietzsche) hat geistig den Sieg davongetragen, nämlich mit der Ausbreitung der jüdisch-christlichen Religion, die die Herrschaft des Sklaven und Herdenmenschen eingeläutet hat. Was also im Kriege gewonnen, das wurde im Frieden wieder verspielt. Gerade infolge des Sieges und der sich daran anschließenden Erschlaffung also konnten die griechische Kultur und Bildung ihr Letztes und Höchstes nicht erreichen.

Dem gilt es nun vorzubeugen. Nietzsches Bildungsprogramm ist gegen die Wiederholung einer solchen „Fehlentwicklung“ gerichtet. Und deshalb ist es ihm auch vorrangig nicht um Selbsterfahrung, Auslotung des eigenen Ichs oder um die Integration des Individuums zu tun, sondern um die Fortsetzung des Krieges (als Konkurrenz und Daseinskampf), um die Herstellung einer natürlichen Rangordnung und die praktische Entscheidung darüber, wer Herr und wer Sklave ist. Denn das Sklaventum ist unaufhebbar und die Voraussetzung jeder höheren Bildung und Kultur - so steht es in der (ebenfalls nicht in die Auswahl mit aufgenommenen) Schrift „Der griechische Staat“, in der Nietzsche seinen Nazi-Adepten auf halbem Wege entgegengekommen ist.

Safranski verschweigt die Abgründe der Nietzscheschen Philosophie nicht. Offenbar glaubt er aber, mit der Benennung und Kritik der „bösen“ Seiten sei es getan, so daß die „gute“ Seite dann, die ästhetische Selbstinszenierung und Rettung der Individualität, davon abgesondert und als Anregung und Orientierung empfohlen werden könne. Seine Interpretation schießt auf ein Publikum, das die Philosophie als Spaß entdeckt hat und nun, mit Nietzsche, zu der Überzeugung gelangen möchte, es ehre die Menschheit vor allem dadurch, daß es sich selbst zur Persönlichkeit ausbilde. Es soll nun auch philosophisch beglaubigt sein, daß es sich wieder lohnt, man selbst zu sein!

Safranski versäumt es nicht, Nietzsche als einen Denker zu kritisieren, der außerhalb des „demokratischen Grundkonsenses“ steht. Wenn er (wie auch Sloterdijk) trotzdem das Nietzschesche (Selbst-) Bildungsprogramm empfiehlt, dann wäre wohl doch zu klären, wie eine Demokratie undemokratisch-gebildeter Individuen aussehen könnte.

Konrad Lotter

John R. Searle

Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Zur Ontologie sozialer Tatsachen,

Reinbek bei Hamburg 1997 (rowohlts enzyklopädie), kart., 249 S., 24.90 DM.

Hatte Searle in seinen früheren Arbeiten zur Theorie der Sprechakte versucht, die Frage zu beantworten: „Wie kommen wir von der Physik der Äußerungen zu sinnvollen Sprechakten, die von Sprechern und Autoren geäußert werden?“, so galt sein 1993 erschienenes Buch „Die Wiederentdeckung des Geistes“ der Frage: „Wie paßt eine geistige Wirklichkeit, eine Welt des Bewußtseins, der Intentionalität und anderer geistiger Phänomene in eine Welt, die vollkommen aus physischen Teilchen in Kraftfeldern besteht?“ Im neuesten Buch untersucht Searle wiederum das Verhältnis von physikalischer und geistiger Welt und „dehnt diese Untersuchung auf die gesellschaftliche Wirklichkeit aus“. Die Frage, die er umkreist, lautet: „Wie kann es eine objektive Welt“, eine Welt der sozialen Tatsachen, „des Geldes, des Eigentums und der Ehe, von Regierungen, Wahlen, Footballspielen, Cocktailparties und Gerichtshöfen geben in einer Welt, die gänzlich aus physischen Teilchen in Kraftfeldern besteht und in der einige dieser Teilchen zu Systemen organisiert sind, die bewußte biologische Lebewesen sind wie wir selbst?“

Um diese Frage zu beantworten, baut Searle das Buch wie folgt auf: Von den insgesamt neun Kapiteln bilden die ersten fünf den Schwerpunkt der Arbeit. Sie befassen sich mit den genaueren Fragestellungen: „Wie kann es eine objektive Wirklichkeit geben, die zum Teil kraft menschlicher Übereinkunft existiert?“ und „welche Rolle spielt die Sprache bei der Konstitution derartiger Tatsachen?“, und entwerfen anschließend „eine allgemeine Theorie der Ontologie gesellschaftlicher Tatsachen und gesellschaftlicher Institutionen“. Das sechste Kapitel befaßt sich mit den „konstitutiven Regeln menschlicher Institutionen“ und der „verwirrenden Tatsache“, „daß sich die fraglichen Akteure normalerweise dieser Regeln nicht bewußt sind“, und versucht für dieses Problem ein theoretisches Werkzeug zu entwickeln.

Die Kapitel 7-9 bilden zusammen den zweiten Teil des Buches. In ihm sichert Searle den erkenntnistheoretischen Unterbau seiner „allgemeiner Theorie der Ontologie gesellschaftlicher Tatsachen“ ab. Dabei knüpft er an das klassische Konzept des Realismus an, die Annahme einer bewußtseinsunabhängigen, objektiven äußeren Realität und die Möglichkeit wahrer Aussagen nach Maßgabe des aristotelischen Kriteriums der Übereinstimmung von Aussage und Sachverhalt.

Neuerscheinungen

Die Kapitel gelten der Verteidigung „der Idee, daß es eine reale Welt gibt, die von unserem Denken und Sprechen unabhängig ist, sowie der Verteidigung der Korrespondenztheorie der Wahrheit, das heißt der Idee, daß unsere wahren Aussagen normalerweise durch die Art und Weise wahr gemacht werden, wie die Dinge in der wirklichen Welt sind, die unabhängig von den Aussagen existiert“ (8).

Des weiteren ist Searle der Auffassung, „daß der Realismus und eine Korrespondenztheorie der Wahrheit wesentliche Voraussetzungen jeder vernünftigen Philosophie sind, von der Wissenschaft ganz zu schweigen“. Sie bildet auch die wesentliche Voraussetzung für die Sprechakttheorie Searles und seine „allgemeine Theorie der Ontologie gesellschaftlicher Tatsachen“, die sich auf die Annahme einer bewußtseinsunabhängigen „objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeit“ stützt. Ursprünglich nur als knappes Anfangskapitel konzipiert, sah Searle sich nach eigener Aussage zu einer ausführlicheren Darstellung durch die zwischenzeitlich einsetzende Konjunktur des philosophischen Konstruktivismus veranlaßt. Da dieser die gesamte Wirklichkeit zu einer Konstruktion des menschlichen Bewußtseins erklärt und also keine bewußtseinsunabhängige, objektive Außenwelt anerkennt,

läuft er nicht nur der Alltagserfahrung zuwider, sondern bestreitet auch den theoretischen Unterbau der Theorien Searles. Damit dient Searles Buch - auf einer grundlegenden Ebene - sowohl der Absicherung der Fundamente seiner Sprachtheorien wie auch als Streitschrift gegen den Konstruktivismus und dessen Behauptung eines ausschließlichen Monismus des Bewußtseins.

Für Searle bilden objektive Außenwelt und Bewußtsein ein einheitliches Kontinuum, allerdings eines, das die Organisationsformen der physikalischen Welt wie der geistigen Welt umfaßt. Gegenüber allen dualistischen Konzeptionen, die Bewußtsein und Materie als verschiedene Prinzipien voneinander trennen, vertritt Searle die Position eines *wissenschaftlichen Monismus*. Bewußtsein wird demzufolge als eine besondere, höhere, nämlich komplexere Organisationsform der Materie beschrieben, ohne jedoch auf diese reduzierbar zu sein: „Genau wie geistige Zustände Eigenschaften höherer Stufen unseres Nervensystems sind und es infolgedessen keinen Gegensatz zwischen dem Geistigen und dem Physischen gibt, das Geistige einfach eine Menge von physischen Eigenschaften des Gehirns auf einer höheren Ebene der Beschreibung als der der Neuronen ist, so gibt es keinen

Gegensatz zwischen Kultur und Biologie; Kultur ist die Form, welche die Biologie annimmt“ (235). Verbindungsglieder zwischen Kultur und Biologie sind „Bewußtsein und Intentionalität“: „Das besondere an der Kultur ist die Manifestation kollektiver Intentionalität und insbesondere die kollektive Zuweisung von Funktionen an Phänomene in Fällen, wo die Funktion nicht einzig dank der bloßen physischen Eigenschaften der Phänomene verrichtet werden kann“ (235).

Während sich die klassische Korrespondenztheorie mit ihrer Unterscheidung ‚wahr – falsch, auf die Übereinstimmung von Aussage und physikalisch beschreibbarem Sachverhalt bezieht, bezieht Searles Sprechakttheorie die Intentionalität in die Theorie der Aussagen mit ein. Die Sprechakttheorie erklärt - womit sie über die klassische Korrespondenztheorie hinausgeht -, die Relation von Sprechakt und, nicht physikalisch beschreibbaren, sozialen Tatsachen und gesellschaftlichen Institutionen, die sich über der physischen Organisationsform einer Gesellschaft erheben. Diesen Institutionen schreibt Searle *sonohl* den Status eines Konstrukts *als auch* einer objektiven Wirklichkeit zu. Daher ist der Titel des Buches: „Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit“ durchaus mißverständlich; kennt man seinen

Inhalt nicht, läßt sich der Titel auch im Sinne des Konstruktivismus verstehen. Die „gesellschaftliche Wirklichkeit“ wäre „Konstruktion“ im Sinne ihrer Unabhängigkeit von einer ontologisch gesicherten Einsichtsmöglichkeit in den Aufbau der physikalischen oder gesellschaftlichen Welt. Nach Searle jedoch ist die „gesellschaftliche Wirklichkeit“ Konstruktion, weil sie auf *Übereinkunft* und *Bewußtsein* beruht. Sie stellt eine Organisationsform höherer Ordnung dar, die sich über der physikalischen Welt erhebt und die, weil in ihr menschliche Zwecke ins Spiel kommen, relativ zu dieser ‚freier‘ ist. Die Erkenntnis der objektiven physikalischen Welt wird von Searle also nicht nur als prinzipiell möglich eingeräumt, sondern sie ist für ihn auch die *Bedingung* der - hinsichtlich der physikalischen Gesetzmäßigkeiten - relativ freieren Gestaltungen und Übereinkünfte in der „gesellschaftlichen Wirklichkeit“. Die gesellschaftliche Wirklichkeit ist also objektiv, weil sie der physikalischen Welt ‚aufliegt‘, und zugleich Konstruktion, weil sie nach menschlichen Kriterien formiert ist. Nach dem von Searle selbst formulierten Anspruch soll sein neuestes Buch einen Beitrag zur „großen Erzählung“ leisten, die kontinuierlich von der physikalischen Welt zur Welt der gesellschaftlichen Tatsachen aufsteigt. Diese müssen wis-

Neuerscheinungen

senschaftlich und möglichst umfassend analysiert werden. Wenn Searle jedoch als Beispiele gesellschaftlicher Institutionen immer wieder die Institute des Geldes, der Ehe, der Gerichte usw. anführt, dann gibt er mit diesen konkreten Inhalten auch die Grenze seiner Theorie an. Denn eine Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die auch die *besonderen Inhalte* der Institutionen umfaßt, kann seine Sprachtheorie nicht leisten. Um die von ihm geforderte Kontinuität zu wahren, d.h. die unterschiedlichen Formen und Inhalte der gesellschaftlichen Institutionen in ihrem Vermittlungszusammenhang zu analysieren und auch zu kritisieren, benötigt man ein theoretisches Werkzeug, das nicht nur auf die *Praxis der Sprache*, die Sprechakte, beschränkt ist, sondern das auch die außersprachliche *Praxis der Arbeit* (die aufgrund ihrer Arbeitsteiligkeit und Gesellschaftlichkeit auf sprachliche Vermittlung angewiesen ist) erfäßt.

Wolfgang Thorwart

Annegret Stopczyk

Sophias Leib.

Entfesselung der Weisheit
Heidelberg 1998 (Carl-Auer-Systeme) 388 S., 49.80 DM.

möglich war, eine Vernunft zu erfinden, die eine solche Gestaltungskraft auf der Erde hatte, wie wir es erleben, mit all der Technik und den angenehmen und bedrohlichen Folgen, dann könnte doch jetzt ein neues Jahrtausend beginnen, in dem es darum geht, das Bisberige weiterzuentwickeln in Richtung Ja zu Leben und Leib.“ (219)

Die Philosophin und Autorin Annegret Stopczyk denkt über die Möglichkeiten, die sich aus einer lebensbejahenden Leibphilosophie ergeben, nach und begibt sich „am Leitfaden des Leibes“ auf die Spuren einer europäischen Weisheitstradition. Ihre Philosophie ist, wie sie selbst schreibt, als ein „philosophischer Aufbruch“ zu verstehen. Während so mancher ihrer Philosophen-Kollegen an deutschen und europäischen Akademien auf gut begehbareren Erkenntnispfaden oft auch fernab jeglicher Lebensrealität nach wahren Erkenntnissen sucht, begibt sich Stopczyk auf Erkenntniswege, die für unser Leben, unseren Alltag nutzbar sind. Sie geht „als pragmatische Agnostikerin davon aus, daß wir Menschen die Wirklichkeit höchstwahrscheinlich sowieso nicht ganz verstehen können. Wir sind wie Blinde, die an einem großen Elefantenkörper herumtasten und zu definieren versuchen, was ein Elefant ist. Der eine hat den

„Wenn es vor dreitausend Jahren

Schwanz in der Hand und beschreibt etwas ganz anderes als diejenige, die ein Ohr begriffen hat. Sie können sich streiten, wie sie wollen, sie haben alle irgendwie recht, aber niemand hat insgesamt verstanden, was genau ein Elefant ist. Trotzdem sind die Details unserer Weltwahrnehmung nicht ganz falsch verstanden. Innerhalb eines bestimmten Rahmens beschreiben sie die Wirklichkeit, in der wir uns bewegen können, nur ob sie insgesamt so ist wie das Detail, das weiß ich nicht.“ (218).

Unser Denken ist von der abendländischen Vernunfttradition bestimmt: Körper-Geist-Dualismus, Entweder-Oder-Logik, Denken in Begriffen und Rationalität sind nur einige Schlüsselbegriffe einer Philo-Logie genannt werden sollte. Denn wenn von Philosophie und noch dazu von akademischer Philosophie gesprochen wird, meinen wir eigentlich Freund (Philo) des Logos, der menschlichen Vernunft, des logischen Urteils oder des Begriffes. Für die Probleme des Lebens in unserer heutigen Zeit am Ende des 2. Jahrtausends bietet eine derartige Philo-Logie allein keine geeigneten Lösungen an. Annegret Stopczyk ist auf der Suche nach einem Ausgleich dieses vom Logos dominierten Denkens. Philosophie heißt „Freund der Weisheit“. Mit einer

anderen Erkenntnis- und Wahrnehmungsart, nämlich über den Leibsinn, gewinnen wir neue Perspektiven und öffnen wir uns einer größeren Menge Informationen, die uns zu anderen Erkenntnisweisen über uns und unser Leben führen, als dies bisher möglich war. „Wir erkennen körperlich, leiblich, gedanklich in einer einzigen Sekunde viel mehr, als unser Sprachbewußtsein realisiert.“ (219) Eine leibphilosophische Sichtweise zu entwickeln, bedeute nicht, ein fertiges philosophisches System oder Konzept herzustellen. Philosophieren „am Leitfaden des Leibes“ gebe nur eine Richtung an. Was der Leibsinn eigentlich ist, kann nicht definiert werden. Es kann aber „eine ‚ungefähre‘ Bedeutungsrichtung des Wortes ‚Leib‘ erkennbar werden, ohne daß ich nach linearer naturwissenschaftlicher Methode genau definieren müßte, was damit gemeint ist.“ (49). Mit den Wahrnehmungsmöglichkeiten über den Leibsinn wird unsere rechte Gehirnhälfte, die für die räumliche Wahrnehmung und bildhafte Informationsverarbeitung verantwortlich ist, aktiver werden. Ein Ausgleich zur dominanten linken Gehirnhälfte, die für unsere Sprachleistungen und arithmetischen Leistungen relevant ist, könnte stattfinden. So schreibt Stopczyk „Ein ‚Leibsinn‘ wäre so etwas wie

Neuerscheinungen

ein ‚Transportunternehmen‘ zwischen den verschiedenen Ebenen des Wahrnehmens und bewußten sprachlichen, bildlichen und verspürten Erkennens. Es wäre ein bewußt gewollter und lernbarer Sinn, der bikameral das Wissen aus den verschiedenen Erkenntnisregionen leichter koordinieren kann als unser kontrollierendes und ständig aussortierendes Sprachbewußtsein.“ (220).

Mit diesem Buch wird der Grundstein für eine neue europäische Philosophie gelegt. Sicher gab es vor Annegret Stopczyk Philosophen, die sich von einer akademischen Begriffs-Philosophie abwandten, um eine lebensnähere Philosophie zu entwickeln. Die Autorin selbst setzt sich in einem Kapitel mit dem Titel „Am Leitfaden des Leibes“ mit Philosophen auseinander, die ähnliche Absichten, wie sie

verfolgten. Dem Leser werden interessante Einblicke in die Philosophie von Ludwig Feuerbach, Paracelsus, Friedrich Nietzsche und viele andere mehr gewährt. Annegret Stopczyk allerdings geht weiter als all die Philosophen vor ihr: Sie öffnet mit ihrem leibphilosophischen Ansatz ein großes und interessantes Gebiet für eine lebensnahe philosophische Forschung von gesellschaftlicher, wissenschaftlicher und politischer Dimension. Vor allem dürfte ihr Denken für alle diejenigen richtungsweisend sein, die weder in einer feministischen Nische noch angepaßt an akademische Denknormen philosophieren und forschen wollen. Dieses Buch hat das Potential eines philosophischen Bestsellers - bleibt zu hoffen, daß es zur rechten Zeit erschienen ist.

Gesina Störz