

WIDERSPRUCH

In: Widerspruch Nr. 34 Geschlechter-Differenz (1999), S. 93-135

Neuerscheinungen
Rezensionen

Besprechungen

Neuerscheinungen

Walter Benjamin

Gesammelte Briefe: Band IV.

1931-1934, hg. von Chr. Gödde und H. Lonitz, Frankfurt/Main 1998 (Suhrkamp), Ln., 593 S., 98.- DM.

Über seine Bedeutung als einer der wichtigsten Denker des 20. Jahrhunderts hinaus ist Walter Benjamin in den letzten Jahrzehnten zu einer intellektuellen Kultfigur avanciert. Dem Leben keines anderen zeitgenössischen Philosophen – vielleicht nur noch Ludwig Wittgensteins – ist soviel öffentliches Interesse zuteil geworden wie dem Walter Benjamins. Der vor und in der Emigration mit großen Anstrengungen, existentiellen Schwierigkeiten und persönlichen Krisen verbundene Versuch Benjamins, in bewußter Opposition zum akademischen und literarischen Betrieb eine freie, der

eigenen Arbeit gewidmete Existenz zu führen, auch an verschiedenen Orten, die Bereitschaft, das eigene Werk der Spannung durch unterschiedliche Freundschaften verkörperter Denkansätze auszusetzen und nicht zuletzt sein ruheloses Leben selbst sowie sein geradezu mythisch verkürter Tod evozieren anscheinend ein Bild Benjamins als einer romantischen Gegenfigur zur Langeweile des geordneten und wohl bestellten akademischen Alltags und subventionierten Literaturbetriebs. Andererseits kann die Veröffentlichung der Briefe Benjamins dessen Mythisierung entgegenwirken, indem man die Briefe nicht nur als persönliche Dokumente liest, sondern, aus der historischen Distanz, auch als vom Verfasser getrennte Texte, in denen sich nicht nur persönliches, sondern auch typisches

artikuliert. Dies entspräche durchaus der Intention Benjamins selbst, dokumentieren die Briefe doch, daß Benjamin seine philosophischen Produktionen stets als Resultate in der Auseinandersetzung mit der eigenen Lebenserfahrung wie den gesellschaftlichen Tendenzen verstanden wissen wollte. Paradigmatisch hierfür kann der in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre verfaßte Text *Berliner Kindheit im 19. Jahrhundert* einstehen, dessen autobiographischen Charakter Benjamin bewußt destruiert, um aus der Perspektive des von der Vernichtung bedrohten deutschen Juden die „Schutzhüllen“ des bürgerlichen Subjekts sich als Schein transparent zu machen. Versuchte man in der von Benjamin selbst nahegelegten Lesart auch die persönlichen Texte des Philosophen nicht nur als Dokumente eines singulären Schicksals anzusehen, so könnten sie vielleicht Einsichten offenbaren, die – ganz im Sinne des Denkens Benjamins – auch den Namenlosen eine Stimme verleihen würden – wie beispielsweise den jüdischen Zwangsarbeitern, die sich auch heute von den Rechtsnachfolgern ihrer Peiniger demütigen lassen müssen.

Georg Koch

Pierre Bourdieu

Die Regeln der Kunst. Genese und Struktur des literarischen Feldes, übers. von B. Schwibs und A. Russer, Frankfurt/Main 1999 (Suhrkamp), geb., 552 S., 98.- DM.

Wie das Buch „Homo academicus“ (frz. 1984; dt. 1988) bietet „Die Regeln der Kunst“ (frz. 1992) eine umfangreich spezialisierte Anwendung der soziologischen Feldtheorie Bourdieus, nun bezogen auf die sozialen „Koordinaten“ der literarischen Produktion(en) und entwickelt zum Entwurf von „Grundlagen einer Wissenschaft von den Kulturprodukten“. (Zweiter Teil). Gesellschaftliche Teilbereiche als „soziale Felder“ zu untersuchen, heißt nach Bourdieus Methode, den Einflüssen verschiedener „Kapitalsorten“ wie eines ökonomischen und eines symbolischen Kapitals auf die Institutionen und „Akteure“ der Felder nachzugehen. Die sogenannten „Akteure“ werden hierbei als geprägt und prägend aufgefasst, insofern sie jene Einflüsse „habituell“ und nur in relativer Autonomie und über spezifische symbolische Ausdrucksformen verarbeiten und so das jeweilige Feld mit konstituieren.

Bourdieu beansprucht in seiner Soziologie der literarischen Produktion und der literarischen Produkte sowohl mit „gefälligen Gemeinplätzen“ einer „bloß literarischen Lek-

türe literarischer Texte“ als auch und mit einem Kult um Kunst und Schöpfertum (Vorwort) zu brechen, die theoriegeschichtlich von einem „Ahistorismus“ hermeneutischer Prägung (Dritter Teil: Das Verstehen verstehen) nicht zu trennen seien. Hierbei gehe es jedoch gerade nicht um eine Eliminierung oder Herabsetzung ästhetischer Erfahrungen, sondern im Gegenteil darum, über eine „Rekonstruktion des Raums, dem der Autor als Schnittpunkt angehört“, die jeweilige „Einzigartigkeit“ von Autorenschaft und Werk herauszustellen (Vorwort).

Im Sinne einer gebrochenen und paradoxen Intentionalität äußert sich für Bourdieu in außergewöhnlichen oder epochalen Werken ein durch die soziale Notwendigkeit des Feldes auferlegtes „Ausdrucksstreben“, das durch „Formgebung“ selber tendenziell unkenntlich gemacht sei. Die Illusion des „reinen Werks“ wird dabei als Effekt einer „illusio“ der „reinen Form“ angesehen, die der gesellschaftlichen Determination ästhetisch verarbeitend entgegengesetzt werde. Dies ist für Bourdieu nicht zu trennen von der historischen „Genese einer reinen Ästhetik“ (Dritter Teil) und der Herausbildung überhaupt einer autonomen Kunst und Literatur seit Mitte des neunzehnten Jahrhunderts.

Hierzu analysiert Bourdieu exemplarisch Flauberts „L'Education sentimentale“ (1869; Die Erziehung des Herzens. Prolog: Flaubert als Analytiker Flauberts). Über die Figur des ‚Frédéric‘, zerrissen und orientierungslos zwischen den verschiedenen sozialen Milieus der Pariser Gesellschaft, markiere Flaubert seine eigene Situation zwischen Bourgeoisie und Bohème, zwischen Großschriftstellertum und Avantgardisten, und erfinde schließlich den „reinen Schriftsteller“, sich abgrenzend gegen diverse Gruppen oder Schulen, gegen eine romantische Tradition des Romans, gegen einen gesellschaftskritischen Realismus und gegen die naturalistische Bewegung um Zola. Die Erfindung des scheinbar unabhängigen Schriftstellers vollzieht sich für Bourdieu durch Flauberts Formgebung, durch „die versierte Verzahnung von direktem, indirektem und freiem indirektem Stil, die erlaubt, auf ungeheuer subtile Weise die Distanz zwischen Subjekt und Objekt der Erzählung und den Standpunkt des Erzählers in bezug auf den Standpunkt der Romanfiguren zu variieren“.

In umfangreichen Teilstudien versucht Bourdieu, „drei Entwicklungsstufen“ eines autonomen literarischen Feldes herauszuarbeiten. Nach einer „Eroberung der Autonomie“ gegenüber staatlichen Insti-

tutionen und Akademien, maßgeblich getragen durch Flaubert und Baudelaire, aber auch über Abgrenzungen zwischen Teilgruppen der Avantgarde und der Bohème, habe sich eine „dualistische Struktur“ abgezeichnet, die en gros bis heute festzustellen sei. Bourdieu betont eine tendenzielle Spaltung der ästhetischen Produktionsfelder „in einen experimentellen und einen kommerziellen Sektor“. So stehe „eine starke spezifische Konsekration“ von Avantgardisten „geringen ökonomischen Profiten“ entgegen, wie auch umgekehrt am Markt Erfolgreiches über ein geringeres symbolisches Kapital verfüge. Wohlgermerkt handele es sich hierbei um zwei Seiten eines Feldes, das in einer dritten Entwicklungsstufe einen „Markt der symbolischen Güter“ ausbilde, in dem eine relative Autonomie und eine relative kommerzielle Abhängigkeit und damit „zwei ökonomische Logiken“ verarbeitet und verwoben seien.

Paradoxerweise sei der geringe kommerzielle Wert von Avantgardistischem und ein damit einhergehender hoher symbolischer Wert als Qualitätskriterium einzusetzen, um einen wenn auch auf Nischen orientierten Marktwert zu erlangen. So ist für Bourdieu eine „autonome Kunst“ auf die Entwicklung von Spielregeln der „Akteure“ angewiesen, über die zum Beispiel im Gefü-

ge von Autorenschaft, Verlagswesen, Medien und Kritik ständig das kaschiert werden müsse, was es gerade zu erreichen gelte.

Für Bourdieu ist demnach eine „historische Genese der reinen Ästhetik“ (Dritter Teil) durch die Mechanismen zu begreifen, die dazu geführt haben, eine Illusion von Unabhängigkeit gegen eine sehr wohl reflektierte und ästhetisch verarbeitete Abhängigkeit aufrecht zu erhalten. Damit zeichnet sich zweifellos ein markantes Ergebnis der soziologischen Sicht ab, zumal der Soziologe Bourdieu – zu erinnern ist an „Homo academicus“ – wenn auch auf ein weniger offenes Feld der eigenen (Theorie-)Produktion bezogen, vielfach für eine größtmögliche Unabhängigkeit in der Abhängigkeit plädiert hat. Während die Produktion eines „Glaubens“, jener „literarischen illusio“, und die „ursprüngliche Hingegebenheit ans literarische Spiel“ untrennbar zum literarischen Feld gehörten (Mallarmé), sei dennoch der Einfluß der besagten Mechanismen möglichst gering zu halten und zu bekämpfen. In seinem normativ verstandenen „Postscriptum“ (Für einen Korporatismus des Universellen) schreibt Bourdieu: „Die anarchische Ordnung, die in einem in hohem Maße autonom gewordenen Feld herrscht, ist stets fragil und bedroht, insofern sie für die Geset-

ze der gewöhnlichen, ökonomisch regierten Welt und die Regeln des gesunden Menschenverstandes eine Provokation darstellt.“ Bourdieu schreibt dies auch angesichts eines wachsenden Einflusses der Massenmedien „im eigentlichen Bereich der Kulturproduktion“ und angesichts einer „Leere des Medienlabla“ (hierzu auch: Über das Fernsehen, 1998).

Bourdieu weist den Anspruch zurück, eine soziologische „Großtheorie“ liefern zu wollen, die die Felder der kulturellen Produktion „pyramidal“ begreifen könne. Vielmehr sei die Feldtheorie offen zu halten für empirisch angeregte und faktenbedingte Korrekturen und Ergänzungen. Dies lädt zu einigen Bemerkungen ein, die Lücken der Untersuchung betreffen, allerdings nur zum Teil empirischer Art.

So kann die Analyse des Werkes von Flaubert nur als exemplarisch bezeichnet werden im Blick auf eine Vorläuferschaft an einer der Schnittstellen zur Entwicklung neuer (Prosa-)Konzeptionen im Sinne für sich selbst stehender Formen und Darstellungsweisen. Indem Bourdieu Prousts „A la recherche du temps perdu“, Joyces „Ulyses“ und das frühe Prosawerk Becketts, auch das essayistische, fast gänzlich außer Acht läßt, und damit auch die komplexen Wechselbeziehungen und Abgrenzungen innerhalb des Pariser

Literaturbetriebes sowohl der Jahrhundertwende als auch der zwanziger und dreißiger Jahre, wird mit ihren Schlüsselwerken die literarische Moderne selbst vernachlässigt. Trotz eines Plädoyers für die Form scheinen dem Untersuchungsansatz solche Werkkomplexe Schwierigkeiten zu bereiten, die Adorno sinngemäß als gesellschaftlich disfunktional bezeichnet hat.

Und dies könnte mit dem Problem einer Grenze jeder soziologischen Kunstbetrachtung zu tun haben, mit gesellschaftstheoretischen Herleitungen zwar Produktions- und Rezeptionsbedingungen, nicht aber die Resultate bezeichnend erfassen zu können, kulminierend in sogenannten ästhetischen Erfahrungen. Eine Grenze gilt in Varianten wohl für alle theoretischen Bezüge auf ästhetische Prozesse, wenn sich auch die Vermittlungsprobleme von Wahrnehmung und Reflexion in soziologischen Kunstbetrachtungen besonders krass zeigen. Eine reflektierte Wahrnehmung ist nicht mit einer Koinzidenz von Reflexion und Wahrnehmung zu verwechseln. Und sollte eine virtuelle Verwechslung von Begriffen und Gegenständen zur Semantik von Kunst-Theorien gehören, könnte allein eine strikte Reflexion der Verwechslungen selber verhindern, sogenannte ästhetische Diskurse undurchsichtbar und idiomatisch werden zu lassen.

Bourdieu's methodologische Überlegungen beziehen derartiges durchaus ein, sofern es gelte, mit gefühlseligen oder idealistischen Topoi einer Werkerfassung aufzuräumen, „das Subjekt der Objektivierung“ zu objektivieren, und die eigene Analyse einer Polarisierung von „Intelligibilität“ und „Sensibilität“ zu entziehen. Daß Bourdieu aus dem Spannungsfeld beider heraus schreibt, macht die Lektüre des umfangreichen Buches besonders anregend.

Ignaz Knips

Olaf Briese

Konkurrenzen. Philosophische Kultur in Deutschland 1830-1850. Porträts und Profile, Würzburg 1998 (Königshausen & Neumann), br., 196 S., 39.80 DM.

Im Bildungsweg junger Historiker sind gewisse Erfahrungen vorgezeichnet. Wenn sie die bloße Rezeption der Lehrbücher und Monographien hinter sich gelassen und sich dem Studium der Quellen zugewandt haben, erfahren sie, wie sehr in den Gesamtdarstellungen das vielfältige, sich oft widersprechende empirische Material verallgemeinert wurde, wie sehr die Historiker gezwungen waren oder glaubten gezwungen zu sein, generalisierende Linien und Einteilungen über die unübersichtliche Fülle der Quellen zu stülpen, um eine allgemeine Ent-

wicklung oder wenigstens eine Tendenz darstellen zu können. Wer schon einmal zu einem beliebigen historischen Thema sich in eine Tageszeitung jener Zeit vertieft hat, kann leicht feststellen, wie sehr der Historiker in das Material eingegriffen, ausgewählt und Schwerpunkte gesetzt hat und wie wenig von der Fülle des aus den Quellen sprechenden konkreten Lebens der Menschen in das Bild, das die Historiker von dieser Zeit malen, eingegangen ist. Nicht nur der Historiker der politischen oder gesellschaftlichen Geschichte wird dies erfahren, auch der Philosophiehistoriker kommt nicht darum herum, zumal dann, wenn er sich nicht auf die rein systematische Rezeption der Philosophie beschränkt, sondern wenn er die Philosophie in den historischen Kontext einbettet und individuelle, politische und institutionelle Voraussetzungen und Rahmenbedingungen berücksichtigt. Die These von Olaf Briese lautet, daß sich in der Philosophiegeschichtsschreibung Einteilungsschemata etabliert haben und diese bis heute tradiert werden, obwohl sie einer genaueren Untersuchung nicht standhalten; einen Grund sieht der Autor darin, daß die Philosophiehistoriker nur die philosophischen Texte, nicht aber die empirischen Voraussetzungen beachteten.

Briese hat sich für die Untermauerung seiner These eine höchst interessante Epoche der Geschichte der Philosophie ausgewählt. Die Zeit zwischen 1830 und 1850, deren epochemachende Daten gewöhnlich mit der Julirevolution (1830), Hegels und Goethes Tod (1831 bzw. 1832) einerseits und der europäischen Revolution von 1848 und vielleicht Schellings Tod (1854) andererseits angegeben werden, scheint geradezu prädestiniert zur Untermauerung dieser These zu sein. So hat sich nach einem der gängigen Schemata die Philosophie nach Hegels Tod in drei Lager, in eine rechte, eine linke und in eine Zentrumsfraktion gespalten. Diesen Richtungen werden meist Attribute wie ‚Abschluß‘, ‚Zukunft‘ und ‚Preisgabe der Extreme‘ oder ‚Reaktion‘, ‚Revolution‘ und ‚politische Abstinenz‘ zugeordnet. Briese, der schon vor Jahren mit einer kleinen aber beachtlichen Arbeit über Schellings Auftreten in Berlin¹ auf sich aufmerksam gemacht hat, glaubt mit der vorliegenden Arbeit nachweisen zu können, daß solche „polarisierende Raster“ den Blick auf die Realität der philosophischen Ent-

wicklung verstellen würden. „Selbst wenn es solche konstanten Blöcke gegeben hat, dann wechselten paradoxerweise die einzelnen Akteure zwischen ihnen.“ (6) Im Anschluß an Pierre Bourdieu und Dieter Henrich will Briese zeigen, daß das philosophische Leben eher mit Kategorien wie „intellektuelle Felder“ und „situative Konstellationen“ zu begreifen seien als mit jenen altbekannten Rastern. Die Gründe und Methoden seines anderen Ansatzes legt Briese in der Einleitung dar.² So unterhielt z. B. David Friedrich Strauß – der Urheber jenes oben erwähnten Fraktionierungsmodells der nachhegelschen Philosophie – freundschaftliche Beziehungen zu dem Mystiker und Theosophen Justinus Kerner; andererseits hinderte die sinistre Gesinnung Kerner nicht, später, im Revolutionsjahr 1848 sich mit einem öffentlichen Sendschreiben für den Liberalen Strauß einzusetzen. Strauß selbst, der wegen seines Buchs „Das Leben Jesu“ (1835/36) mit dessen „gotteslästerlichen verderblichen Tendenz und der darin enthaltenen, alles auflösenden

¹ O. Briese, „In einem freisinnigen Geiste“. Schellings Auftreten in Berlin im Licht neu erschlossener Zeugnisse. In: J. Wetzel (Hg.), Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin, Bd. 14, Berlin 1995, S. 85-100.

² Diese Einleitung ist ein kaum veränderter Wiederabdruck von O. Briese, Felder und Konstellationen. Zur philosophischen Kultur in Deutschland zwischen 1830 und 1850, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, H. 2, 1997, 141-166. Briese versäumt es allerdings, auf diese nur unwesentlich veränderte Vorausveröffentlichung hinzuweisen.

Kritik“ von der Tübinger Universität verwiesen wurde, verteidigte im württembergischen Landtag die standrechtliche Erschießung des Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung Robert Blum im November 1848 in Wien. Solche und noch viele andere widersprüchliche Konstellationen führen Briese zu dem Schluß, daß philosophische Entwürfe nicht nur einer innertheoretischen Dynamik erwachsen, sondern daß sie sich in Feldern konturieren, die von Einfluß und Prestigekämpfen geprägt sind. Um persönliche Einflußbereiche der einzelnen Philosophen und die Kompetenzen der verschiedenen philosophischen Schulen wird ebenso gestritten, wie die Philosophie andererseits in Geltungskämpfe mit den anderen Wissenschaftszweigen verwickelt ist.

Ist das, was Briese als neuen Ansatz einer soziologisch orientierten Philosophiegeschichtsschreibung vorträgt, mehr als die Verallgemeinerung jener oben erwähnten Erfahrung angehender Historiker? Wehrt sich Briese gegen die Fixierung von Stilrichtungen, Einteilungsschemata, Epochenbegriffe etc. generell oder wendet er sich nur gegen ein falsches, vielleicht zu pauschal verfahrenes Schematisieren? Hier stellt der Rezensent einen gewissen Kontrast zwischen dem vorgetragenen kritischen Ansatz und der Durch-

führung fest. Einerseits moniert Briese, daß mit der Entscheidung für ein bestimmtes „Lager-Modell“ (links, rechts, Zentrum) andere Gegensätze innerhalb der Lager nur noch als „Ausdifferenzierungen“ erscheinen oder zu „besonderen Notizen innerhalb (der) präexistenten Generallinie umgedeutet würden“ (14), andererseits aber favorisiert er wenigstens für die hegelianisierenden Richtungen nur ein *anderes* „Lager-Modell“. Hier spricht Briese von „zwei Strömungen“, deren eine „eine eher substanzorientierte eher traditionsgebundene und politisch eher konservativ“ (14) orientierte Richtung sei, deren andere dagegen eher subjektorientiert, religionskritisch und liberal-demokratisch bzw. kommunistisch orientiert sei. Hier sind also gewisse methodische Unsicherheiten zu erkennen.

Eine andere Schwäche dieser soziologisch und biographisch orientierten Philosophiegeschichtsschreibung liegt darin, daß es für die Anfeindungen, Affinitäten und Übertritte zu gegensätzlichen Lagern einzelner philosophischer Akteure nicht nur geltungssüchtige, profilneurotische oder machterhaltende Gründe gab, sondern daß solche Bewegungen durchaus philosophische Ursachen haben können, wobei eine Mischung der verschiedenen Motive nicht bloß möglich, sondern wahrscheinlich die Regel

sein dürfte. Die vorliegende Darstellung legt ihren Schwerpunkt zu sehr auf die soziologische und biographische Seite, die philosophische Seite kommt jedoch zu kurz. Vielleicht ist ein einzelner Autor überfordert, die einzelnen philosophischen Entwürfe vollständig zu rezipieren, und sie dann in den historischen, politischen, soziologischen und individuellen Kontext einzubetten. Deutlich ist zu spüren, daß der Autor dann, wenn es um die Rezeption der Philosophien selbst geht, sich zu sehr auf philosophiehistorische Darstellungen anderer Philosophiehistoriker verläßt.

Wenn man aber von diesen methodischen Mängeln absieht, und die folgenden zwölf Einzelporträts als eine Demonstration dafür nimmt, daß die Philosophie nicht bloß empirische und biographische Voraussetzungen hat, sondern daß sie immer auch in institutionelle Gefüge eingebunden ist, daß diese äußeren Umstände nicht ohne Einfluß auf die inhaltliche Gestaltung der jeweiligen Entwürfe sind, und daß das Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren stets nur individuell, am Einzelfall zu studieren und darzustellen ist, dann legt dieser Band einige hervorragende Beiträge für eine solche Philosophiegeschichtsschreibung vor. Er gewährt wichtige Einblicke in die Höhen und Tiefen des akademischen und

nichtakademischen Philosophiebetriebs jener Zeit. Dies gilt nicht nur für die Bekannten, die „Heros“ der Philosophiegeschichte dieser Zeit wie Schelling, Feuerbach oder Schopenhauer, sondern auch für jene, denen oft nur kleine Unterabschnitte eingeräumt werden, wie Karl Rosenkranz, Christian H. Weiße, Johann F. Herbart, Franz Baader und erst recht für diejenigen, die man oft vergeblich sucht, wie den Literaturkritiker Wolfgang Menzel, den Religionsphilosophen Georg Fr. Daumer, den Naturphilosophen Gustav Th. Fechner oder den Theologen der Tübinger Schule Ferdinand Chr. Baur.

Dem Band ist leider nur ein Verzeichnis der zeitgenössischen Philosophen, Wissenschaftler und Künstler beigegeben. Ein allgemeines Namen- und Personenregister, ein Sachregister sowie ein Literaturverzeichnis hätten dem Band gut getan.

Martin Schraven

Hansgeorg Conert

Vom Handelskapital zur Globalisierung. Entwicklung und Kritik der kapitalistischen Ökonomie, Münster 1998 (Westfälisches Dampfboot), kt., 579 S., 68.- DM.

Einen weiten, aber durchaus des Mitmarschierens lohnenden Weg – nämlich den besagten vom Han-

Neuerscheinungen

delskapital zur Globalisierung – beschreibt Hansgeorg Conert mit seiner profunden und ausführlichen, knapp sechshundertseitigen Nachzeichnung sowohl der wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Genese des Kapitals als auch ihrer theoretischen Exegese in der bürgerlichen Philosophie und Ökonomie von Locke bis F.A. Hayek, die im Lichte der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie vorgenommen wird. Neben diesen, ohnehin nicht als unelementar zu bezeichnenden, Analysen leistet Conert noch dazu eine Darstellung des konkreten wirtschaftlichen Werdegangs von Deutschland und Sowjetrußland von 1919 bis zur Gegenwart, die in ihrer nachvollziehungsfreundlichen Deutlichkeit von einem souveränen Umgang mit empirischem Material Kunde gibt.

Das Werk selbst hat nach Aussage des Autors „den Charakter eines Handbuchs“ (12f.) und muß nicht unbedingt als Ganzes gelesen werden, sondern ist auch als selektive Lektüre geeignet, übersichtlich und qualifiziert zu bestimmten Themenkomplexen einen Einstieg sowie eine Weiterführung in die marxistische Debatte zu geben: etwa die Wirtschafts- und Sozialgeschichte mitsamt ihren bürgerlichen Theoretiker sowie deren Kritik und Weiterführung durch Karl Marx; die Analyse und Darstellung der kapitalisti-

schen Produktionsweise mit einer Untersuchung ihres konkreten Verlaufs in den letzten beiden Jahrzehnten inclusive einer Untersuchung über das Scheitern des fordistischen Sozialstaats sowie des ersten realsozialistischen Modells; einen Ausblick auf die Zukunft des globalisierten Kapitalismus „pur“ und Ansätze etwaiger Alternativen. Es ist somit als Einführung in die Materie von Anfängern gut zu gebrauchen – auch wenn manche Ausführungen des Autors durchaus strittig sind (was aber dem Wert des Gesamttextes keinen Abbruch tut und eben als Eigenbeitrag zum historisch-materialistischen Diskurs der Legitimität nicht entbehrt). Zu einigem Mißmut geben allenfalls die in regelmäßiger Wiederholung sich einfindenden Beteuerungen des Autors Anlaß, aus Platzgründen über den jeweiligen Gegenstand nur recht verkürzt verhandeln zu können – eine grundsätzliche Erwähnung dieses Umstands im Vorwort hätte dem Genüge getan und einiges an Platz gespart –, sowie die Platzierung der insgesamt – teilweise überaus ausführlichen – 1169 Fußnoten am Ende des Buches, die dem Leser – oder zumindest dem Rezensenten, der das Buch von vorne nach hinten zu lesen hatte – ein umständliches Umblättern nicht ersparen.

Den anfänglich geäußerten Befürchtungen des Verfassers, daß seine

Schrift dem „Eingeweihten“ wenig Neues zu bieten hat und dem Anfänger recht anspruchsvoll erscheinen mag, kann der Rezensent zwar nicht zur Gänze widersprechen, doch ist beides dem Gegenstand geschuldet und äußerst bedingt tadelnswert. Denn zum einen ist die marxistische Theorie eben kein postmoderner Jahrmarkt, auf dem der alte Wein stets in neue Schläuche gegossen werden muß, um Interesse zu erwecken, sondern eine Geistesbewegung, die sich grundsätzlich auch auf die Entdeckung von Neuem im Alten versteht; zum andern ist die „Kritik der politischen Ökonomie“ nicht zum Giddens-Tarif zu haben: hier wird nicht der common sense bestätigt, sondern dieser im Gegenteil auf die Grundlagen seiner Kategorienbildung hinterfragt, und dazu ist eben – hegelisch gesprochen – die Anstrengung des Begriffs nötig. Mögen auch jene Erkenntnisse, daß die mit fortgeschrittener Arbeitsteilung von isoliert erzeugenden Privatproduzenten geschaffenen Wirtschaftsabläufe nicht vom Willen ihrer Macher, sondern von den Funktionsgesetzen der Warenproduktion bestimmt werden, und daß diese Produktionsweise sich zunehmend zur eigengesetzlich reproduzierenden Ordnung verselbständigt (vgl. S. 24), unter Marxisten ein alter Hut sein, so würde dieser doch

sämtlichen Politikern und Wirtschaftsexperten gut zu Gesicht stehen, die sich von genau dieser Eigendynamik abhängig machen und an die segnende Allmacht des Marktes und an die heilende Wirkung der Profitmaximierung für den Menschen glauben, wie Kinder an das Christkind. Hier kann also das Alte, das noch nicht verstanden ist, sofern es eine richtige Erkenntnis zu vermitteln im Stande ist, eine wahrhaft revolutionäre Neuerung im Denken bedeuten.

Eine „historische, theoretische und aktuell-empirische Darlegung der Voraussetzungen, Grundlagen, Triebkräfte und Widerspruchsdynamik der kapitalistischen Produktionsweise sowie deren Kritik“ zu leisten und damit „den Zusammenhang aktueller sozialer, national- und weltwirtschaftlicher, ökologischer und politischer Fehlentwicklungen und Gefahrenpotentiale mit den konstitutiven Strukturen und Funktionsbedingungen der heute weltweit dominanten Wirtschaftsweise einsichtig zu machen“ (12) ist fürwahr kein Pappenstil und und dieses in einem immerhin 600-seitigen Abriß vollbracht zu haben, ist schlichtweg der vollen Anerkennung wert.

Reinhard Jellen

Michel Foaleng

Über die Logik der Unterentwicklung. Die Schulphilosophie und die problematische Akkulturation in Schwarzafrika, Frankfurt/Main 1999 (IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation), 135 S., 29.80 DM.

Der Kameruner Philosoph Michel Foaeng sucht in seinem Buch nach einer Perspektive der Philosophie in Afrika, die seiner Meinung nach einen Beitrag zur Entwicklung der Menschheit leisten muß. Dieses Unternehmen hat drei Aspekte: Zunächst setzt sich der Autor kritisch mit dem Problem einer „afrikanischen Philosophie“ auseinander. Im zweiten Teil seines Buches beschreibt er das Bildungswesen in Afrika als institutionalisierte Nachahmung des kolonialen Systems, dessen Ziel die Anpassung der afrikanischen Gesellschaft an den Westen ist. Der Mißentwicklung Afrikas, die auf die Akkulturation zurückzuführen ist, setzt Foaeng abschließend eine Entwicklungsphilosophie entgegen, die lokal angepaßte Lösungsvorschläge für die Krise der afrikanischen Gesellschaften erarbeiten soll.

Die Debatte um eine „afrikanische Philosophie“ ist noch längst nicht zur Ruhe gekommen. Wenn die Frage auch heute nicht mehr zuerst lautet „Gibt es überhaupt eine Phi-

losophie in Afrika?“³, so muß doch gefragt werden, welche Rolle die Philosophie in der afrikanischen Kultur und Gesellschaft übernehmen kann. Nach einer Auseinandersetzung mit der Ethnophilosophie, die Foaeng als einen Diskurs entlarvt, der sich in seiner ersten Phase vor allem an die Europäer wendet und in seiner zweiten Phase als Postulierung einer afrikanischen Authentizität ein politisches und ideologisches Ablenkungsmanöver darstellt (26/7), wendet er sich den neueren Bestimmungen des afrikanischen Philosophiebegriffs zu. Es sind dabei zwei Trends zu unterscheiden: der pro-westliche Szientismus bezieht zwar alle Problemstellungen in den Kreis der Philosophie ein, diese selbst wird aber allein durch die abendländische Rationalitätsform vertreten, so daß afrikanische Denktraditionen unterschlagen werden. Die „Sage Philosophy“ von Henry Odera Oruka stellt für Foaeng einen gangbaren Weg dar, der weder in einen anachronistischen Traditionalismus verfällt noch die Eigenständigkeit durch die Übernahme des westlichen Diskurses preisgibt. Im kritischen Anschluß an Oruka definiert er afrikanische Philosophie als ein Unternehmen, daß drei Dimensionen aufweist: 1. die

³ Vgl. zu diesem Komplex: Widerspruch Nr. 30: „Afrikanische Philosophie“.

Weltanschauung einer Gruppe; 2. die Literatur, in der diese Weltanschauung fixiert wird – dies nennt er „Philosophie der ersten Ebene“ – ; 3. die Kritik und Reflexion der Philosophie der ersten Ebene und Fragen der Philosophie als akademischer Disziplin. Dies ist eine „Philosophie der zweiten Ebene“ (38).

Die Analyse der Philosophie als Fach an den weiterführenden Schulen und als akademische Disziplin an den Universitäten fällt erschreckend aus: Sowohl die Lehrmethoden als auch die Unterrichtsmaterialien sind veraltet. Zeitschriften überleben in der Regel die erste Nummer nicht, so daß es keine Kommunikation zwischen den Philosophen gibt. Die Bildungsreformen richten sich nach westlichen Kriterien und nehmen kaum Rücksicht auf die tatsächliche Situation in den verschiedenen afrikanischen Staaten. Foaleng kommt zu dem Schluß, daß die Versuche zur „Entwicklung“ Afrikas, die vielfach auf die Bestrebung einer Verwestlichung hinausliefen, kontraproduktiv sind und „in vielerlei Hinsicht die ‚Unterentwicklung‘ afrikanischer Länder verschlimmern.“ (63) Dies ist auf die von den Kolonialmächten aufgezwungene Akkulturation zurückzuführen, die einen Verlust der kulturellen Elemente und deren Ersetzung durch assimilierte Formen gebracht hat. Diese Akkultura-

tion wirkt sich auch in den westlichen Entwicklungstheorien aus, die den Transfer von Technologie präferieren, der Bevölkerung aber keine Chance einräumen, ihre Entwicklung selbst zu gestalten.

An dieser Stelle setzt Foaleng mit seinem Konzept einer Philosophie der Eigenentwicklung an, die zwei Aspekte aufweist, Lokalität und Bildung des Individuums statt reiner Technologiegläubigkeit: „Erstrebenswert ist ..., eine Technologie zu erfinden oder zu entwickeln, die den lokalen Eigenheiten entspricht. Die ‚Entwicklung‘ soll vor allem ein menschlich-kultureller Prozeß sein.“

(80) Die Entwicklungsphilosophie überbrückt vor allem die Kluft zwischen Theorie und Praxis, indem sie eine Alternative zu den theoretischen Diskussionen darstellt, die für die Bevölkerung ohne Belang sind. Damit will sie den universalen Anspruch der Philosophie einlösen, „Weltwissen“ zu sein, statt nur Schulweisheiten zu produzieren. Voraussetzung für diese Richtungsänderung ist ein Umdenken der wissenschaftlichen und politischen Eliten, die durch die Akkulturation ein Bewußtsein der Überlegenheit ausgebildet und sich auf diese Weise von der Lebenswirklichkeit in ihrer Kultur entfernt haben. Da die Wissenschaftspraxis vom Westen abhängig ist, ignoriert sie offiziell das traditionelle Wissen, obgleich die

Neuerscheinungen

Wissenschaftler privat durchaus z.B. die Hilfe eines Heilers in Anspruch nehmen. Diesen Widerspruch soll die Entwicklungsphilosophie durch die Anerkennung und Ausbildung der eigenen kulturellen Ressourcen auflösen. Dabei wird sie neue und vom westlichen Denken unabhängige Formen im Dialog mit den traditionellen Wissens- und Weisheitsformen hervorbringen. Foaeng sieht seine Fassung der Philosophie der Eigenentwicklung nicht in der Anstrengung erschöpft, die Lebensbedingungen der Bevölkerung zu verbessern oder normative Kriterien der Entwicklung a priori zu formulieren. „Die Entwicklungsphilosophie ist vielmehr und vor allem ein Versuch, die Geheimnisse und die Mystik der afrikanischen Verhaltensweisen ans Licht zu bringen. Andererseits weist sie darauf hin, daß Afrikaner ihre Krise selbst lösen können, und daran anschließend verweist sie darauf, daß die „Entwicklung“ eine Umorientierung der wissenschaftlichen Praxis voraussetzt.“ (104)

Foaengs Erwartungen an die Philosophie sind hoch. Sie soll einen kritischen Diskurs etablieren, der die Eigenständigkeit des afrikanischen Denkens aufdeckt, und soll sich durch dessen Impulse zu einer Praxis transformieren, die die Eigenentwicklung der afrikanischen Völker vorantreibt. Dies kann nur

geschehen, wenn zugleich das Bildungssystem neu gestaltet wird, und zwar so, daß einerseits der Anschluß an die (westliche) Welt nicht verloren geht, andererseits aber auch das endogene Wissen an die nächste Generation vermittelt wird, damit diese eine autonome Identität entwickeln kann. Dies Modell von Entwicklung als Kultivierung des Menschen ist klar aus dem Humanismus hergeleitet, und es drängte sich dem Rezensenten bei der Lektüre die Frage auf, ob nicht auch dies eine Form der Akkulturation ist. Foaengs Argumentation macht transparent, daß es für die afrikanischen Gesellschaften keinen Weg zurück geben kann (Ablehnung der Authentizität), und sie sich daher an den vom Westen aufgedrängten symbolischen Formen abarbeiten müssen. Zugleich wird aber auch deutlich, wie die Perspektive einer philosophisch-sozialen Praxis in einer anderen Kultur aussehen könnte, die den emanzipatorischen Gehalt der abendländischen Philosophie ernst zu nehmen gewillt ist.

Ronnie M. Peplow

Anselm Haverkamp (Hg.)

Die paradoxe Metapher, Frankfurt/Main 1998 (Suhrkamp), 481 S., 29.80 DM.

Mit dem Band beansprucht der Herausgeber, die metaphortheoretischen Erörterungen der letzten fünfzehn Jahre zu dokumentieren und auf einen „Paradigmawechsel“ hinzuweisen. Dieser habe nicht nur die „orthodoxe“ Unterscheidung von wörtlicher und übertragener Bedeutung ad absurdum geführt, sondern auch, wie Haverkamp in der Einleitung betont, eine deutliche Verschiebung des Interesses bewirkt. An die Stelle der Beschäftigung mit einer „paradoxen Randlage der Metapher“ in philosophischen Texten sei die Beschäftigung mit den „ästhetischen Phänomenen“ des Metaphorischen getreten, die in ihrer „Unlogik“ mit jener Orthodoxie nicht vermittelbar seien und „ästhetisch in einem anderen Sinne als dem der philosophischen Disziplinierung von Ästhetik“.

In dem seinerzeit als skandalös empfundenen Aufsatz „Was Metaphern bedeuten“ (1978; 49 ff.) erschließt *Donald Davidson* die Grundzüge semantischer Verhältnisse, Bedeutung und Referenz, gerade von der Metapher her. Eine Untersuchung des Metaphorischen, so *Davidson*, kann zeigen, daß es sich bei der Unterscheidung von wörtlicher und übertragener Bedeutung nur um eine graduelle und nicht um eine qualitative Unterscheidung handeln kann: „Was die Metapher dem Gewöhnlichen hinzufügt, ist eine Leis-

tung, die keine semantischen Mittel verwendet, die über diejenigen hinausgehen, auf die das Gewöhnliche angewiesen ist.“ Diese Leistung ist die einer vergeblichen Paraphrase im Bemühen um eine Verknüpfung verschiedener Vorstellungen mit verschiedenen Wörtern. Auch wenn eine Metapher mit einer „phantasievollen Verwendung von Wörtern und Sätzen“ verbunden ist, so bleibt sie doch in völliger Abhängigkeit „von den gewöhnlichen Bedeutungen der Sätze, in denen sie enthalten sind.“ Aber Metaphern bleiben Metaphern, auch wenn sie wiederholt und wiederholt paraphrasiert werden. Das „Element des Neuen oder der Überraschung“ verweist auf ein „eingebautes ästhetisches Merkmal, das wir immer wieder erleben können.“ Die Pointe von *Davidsons* Metaphernauffassung ist also die, daß die Lücken im sprachtheoretischen Erklären des Funktionierens von Metaphern die Grenzen von traditionellen Bedeutungstheorien mitmarkieren: „Die Metapher sorgt dafür, daß wir ein Ding als etwas anderes sehen, indem sie eine buchstäbliche Aussage macht, die die Einsicht auslöst oder veranlaßt.“

Auch mit *Paul de Mans* „Pascals Allegorie der Überzeugung“ (1981; 76 ff.) liegt ein Schlüsselbeitrag zur Metapherndiskussion vor. Nach *de Man* ist die Verwendung von Allegorien in philosophischen Texten

„dem Druck ausgesetzt, in der narrativen oder essayistisch darstellenden Ordnung der Persuasion eine epistemologische Ordnung aus Wahrheit und Täuschung zu artikulieren“. Die Formulierung eines „epistemologischen Wissens“ büßt „ihre Schlüssigkeit im selben Sinne und aus genau denselben Gründen ein, die auch zur Allegorie führen“, sobald rhetorische Mittel der Überzeugung (Persuasion) verwendet werden. Genau das läßt sich nicht vermeiden, und der Einsatz von Figuren, Tropen dient paradoxerweise dem, was durch sie nicht leistbar ist: der Unterstützung eines Codes der „vérité“ (Pascal). So zeichnet sich für de Man eine „vortropologische“ Geschichte des Metaphorischen ab: „In dem Maße, in dem die Sprache immer sowohl kognitiv und tropologisch als auch performativ ist, ist sie eine heterogene Entität: zur Gerechtigkeit ebenso unfähig wie zur Richtigkeit.“ Der „Riß“ in einer Argumentation, die „Wissen“ von den metaphorischen Mitteln seiner Artikulation zu trennen versucht, läßt sich wiederum nur mit übertragenen Mitteln zum Ausdruck bringen. Auf diese Unvermeidbarkeit wollen De Mans Überlegungen aufmerksam machen. In *Jacques Derridas* „Der Entzug der Metapher“ (1978; 197 ff.) wird im Blick auf die Sprache der Philosophie eine Zirkularität der Ausgren-

zung des Metaphorischen wie der Abgrenzung überhaupt hergestellt. In Nähe zu Heidegger (Der Satz vom Grund; Unterwegs zur Sprache) sieht Derrida das Metaphorische als unabtrennbar von der Metaphysik (Ontologie) an: Metaphysik ist metaphorisch und deren „Überwindung“ (Heidegger) nur durch die paradoxe Preisgabe und Nutzung ihrer Mittel zugleich zu leisten. Derrida schreibt vom „Drama“ der Unmöglichkeit, „unmetaphorisch von der Metapher zu sprechen“.

Eine „irreduzible Metaphorizität“ der Bemühungen um eine Verhältnisbestimmung der Philosophie zu ihren sprachlichen Mitteln markiert „die Bedingungen der Unmöglichkeit“ einer „philosophischen Metaphorologie“, so *Rodolphe Gasché* in dem Beitrag „Metapher und Quasi-Metaphorizität“ (1986; 235 ff.). Gasché warnt davor, hier eine Einebnung der Genres eines philosophischen und eines literarischen Schreibens zu sehen: „Derridas Reformulierung des Metaphernproblems geht es um die fundamentale Komplizenschaft zwischen der philosophischen Bestimmung des Begriffs der Metapher und dem anscheinend subversiven Versuch, die Philosophie mit der Behauptung in Frage zu stellen, ihre Begriffe seien allesamt versteckte Tropen.“

So wird bei Derrida – und auf je unterschiedliche Weise bei Davidson und de Man – das an philosophischen Diskursen rational, logisch oder systematisch Genannte nicht in eine vulgäre Opposition zu diesen übertragenen Mitteln gebracht, sondern werden diese als permanent klärungsbedürftige Kehrseite der mit philosophischen Texten verbundenen strikten Grundzüge angesehen.

Wenn Haverkamp, wie bereits erwähnt, in der Metapherndiskussion eine zunehmende Konzentration auf das „Ästhetische“ sieht, ist dem zuzustimmen, falls damit die Sensibilisierung für eine komplexe Wahrnehmung komplexer sprachlicher Phänomene gemeint ist, wie sie in philosophischen Diskursen der Fall sind. Paul de Mans „Hypogramm und Inschrift“ (1981; 375 ff.) und Cynthia Chase's „Einem Namen ein Gesicht geben“ (1986; 414 ff.) sind aufschlußreich für die Einschätzung einer derartigen Entwicklung. Fraglich ist jedoch, ob hier der Begriff eines „Paradigmawechsels“, also eines neuen Typus von Theorie(n), zutreffend und angemessen ist, zumal der zeitliche Abstand noch nicht gegeben ist, um von einem „neuen Paradigma“ sprechen zu können. Bedenklich sind auch Haverkamps verwirrende Einordnungen und vielfache Epochalisierungen der heterogen gruppierten Bei-

träge: ‚klassisch neu‘, ‚analytisch‘, ‚postanalytisch‘, ‚poststrukturalistisch‘, ‚rhetorisch‘, ‚metapherologisch‘, ‚dekonstruktivistisch‘ und viele andere mehr.

Um so anregender ist jedoch die Auswahl der zumeist bereits früher in deutschsprachiger Übersetzung verstreut veröffentlichten Beiträge. Anregend vor allem in Richtung einer rückblickenden Einschätzung jener polarisierenden Auseinandersetzungen um ‚Literatur‘ und ‚Philosophie‘, wie sie unter anderem von John R. Searle und Jürgen Habermas ausgingen, von Auseinandersetzungen um sogenannte poststrukturalistische oder postmoderne Entwicklungen. Auch sollte dieser dokumentierende Band bei der Lektüre jüngerer Kommentare nicht außer Acht gelassen werden. Gedacht ist etwa an Karl Heinz Bohrer's „Die Grenzen des Ästhetischen“ (München/Wien 1998) oder den Band 594/595 der Zeitschrift „Merkur“: „Postmoderne – Eine Bilanz“ (Stuttgart 1998).

Ignaz Knips

Julian Nida-Rümelin, Monika Betzler (Hg.)

Ästhetik und Kunstphilosophie.

Von der Antike bis zur Gegenwart

Neuerscheinungen

in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1998 (Kröner), 838 S., 68.- DM.

Bereits seit etlichen Jahren erfreut der Alfred Kröner Verlag sowohl philosophisch interessierte Leser als auch Studenten und Dozenten durch die Veröffentlichung einer Reihe nützlicher Nachschlagewerke. Nach dem umfassenden *Lexikon der philosophischen Werke* und der *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen* präsentiert die jüngste Publikation 152 Positionen der europäischen und angloamerikanischen Ästhetik und Kunstphilosophie in alphabetischer Ordnung. (Mit-)herausgeber ist wie bei den anderen Nachschlagewerken Julian Nida-Rümelin, dem es gelungen ist, das Erscheinen dieses Bandes in demselben Jahr zu bewerkstelligen, in dem er zum Kulturreferenten der Stadt München avancierte. Sein schriftlicher Beitrag beschränkt sich jedoch auf ein Vorwort von knapp vier Seiten.

Die Perspektive der Kunst auf die Philosophie wird von den Herausgebern „bewußt ausgeklammert“ (X). Deshalb könnte das Lexikon, ausschließlich der philosophischen Perspektive auf die Kunst verpflichtet, von seiten der Kunst auch als Dokument einer seit Platon bestehenden „totalitären Anmaßung“ der Philosophie verstanden werden, die tyrannisch die „Austreibung der

Kunst aus dem Universum des Diskurses“ praktiziert (B. Lypp).

Die einzelnen Artikel sind je nach Bedeutung der einzelnen Denker von unterschiedlicher Länge, so daß sich Pseudo-Longinos, antiker Verfasser der Abhandlung *Vom Erhabenen*, mit zwei Seiten begnügen muß, während Hegels Ästhetik auf vierzehn Seiten vorgestellt wird. Dank der Kompetenz der von den Herausgebern gewonnenen Autoren sind jedoch fast alle Beiträge lesenswert. Der gemeinsame formale Rahmen der verschiedenen Darstellungen besteht darin, daß zu jedem Denker eine Kurzbiographie, ein Abriß des philosophischen Kontexts und der Rezeptionsgeschichte sowie eine Bibliographie mit den wichtigsten Werken und einiger Sekundärliteratur geboten wird. Den Einzeldarstellungen ist eine sechszwanzigseitige Einleitung von Monika Betzler vorangestellt, welche die Orientierung erleichtern und eine „auf bestimmte Klassiker, Epochen und Ansätze gerichtete Lektüre der Artikel ermöglichen soll“ (XIII). Da dieser Text von dem Ehrgeiz getragen ist, alle 152 Positionen in ihrem jeweiligen Kontext anzusprechen, kommt es zu beträchtlichen Verkürzungen, welche die Qualität der Einleitung stellenweise vermindern.

Doch nun einige inhaltliche Anmerkungen zu verschiedenen Einzeldar-

stellungen: 1) Jens Timmermann gibt in seinem Platonartikel eine überzeugende und einfache Deutung des in der Literatur kontrovers diskutierten Verhältnisses zwischen den Büchern II und III der *Politeia* einerseits und Buch X andererseits. Legen erstere nahe, daß die Dichtkunst nach der Zensur der anstößigen Stellen in die *Politeia* aufgenommen wird, wird in letzterem alle Dichtkunst als nachahmend aus dem Staat verbannt. Zugelassen werden lediglich Gesänge an die Götter und Loblieder an die Tugendhaften. Diese Diskrepanz erklärt Zimmermann folgendermaßen: „Die früheren Darlegungen zur Kunst in Buch II und III scheinen nur präliminarischen Charakter zu besitzen, wie sie denn auch im Rahmen der Überlegungen zum ebenfalls vorläufigen Wächterstaat stehen. Im zehnten Buch dagegen wird vor dem Hintergrund der elaborierten philosophischen und psychologischen Theorien der Mittelbücher das Thema Kunst abschließend behandelt“ (636f.). 2) Der Beitrag von Annemarie Gethmann-Siefert und Bernadette Collenberg-Plotnikov verwirklicht die von ihnen erhobene Forderung, bei der Darstellung von Hegels Ästhetik nicht mehr die von seinem Schüler H. G. Hotho aus eigenen Notizen und studentischen Vorlesungsnachschriften kompilierte Ausgabe zu verwenden, sondern

die Quellen zu den Berliner Ästhetikvorlesungen (364f.). Die mehrfach herausgestellten Divergenzen zwischen dem publizierten Text und den Quellen sind gewiß nicht unerheblich. Zum Teil handelt es sich jedoch nicht um gegensätzliche, sondern lediglich um komplementäre Bestimmungen; etwa wenn in den Quellen das Schöne als „Dasein“, „Existenz“ oder „Lebendigkeit“ der Idee definiert wird, während es die gedruckte Ästhetik als das „sinnliche Scheinen der Idee“ bestimmt (367). 3) Günther Wohlfarts Nietzsche-Text darf wohl als einer der schwächsten Texte des Lexikons bezeichnet werden. Fragwürdig ist beispielsweise, daß er dem frühen Nietzsche der *Geburt der Tragödie* einen „Pessimismus ‚jenseits von Gut und Böse‘“ unterstellt (578). Gelingt doch Nietzsche bereits in dieser Schrift die Überwindung des durch Schopenhauer verkörperten Pessimismus. Auch die Interpretation des Zarathustras kann nicht überzeugen. Denn hier wird – angefangen von der „Artisten-Metaphysik“ des frühen Nietzsche bis hin zu der gegen Schopenhauer gerichteten Bestimmung der Kunst als das „größte Stimulans des Lebens“ aus der *Götterdämmerung* – alles zusammengewürfelt, synchronisiert und in die Auslegung miteinbezogen. Wenn dann auch noch von der „magischen Formel“ vom

„Willen zur Macht“ die Rede ist und die unter dem gleichnamigen Titel erschienene Kompilation als die „zum Teil auch heute noch kanonische“ bezeichnet wird, ergibt sich der Verdacht, daß Wohlfahrt trotz seiner Publikationen zu diesem Autor mit der aktuellen Nietzscheforschung nicht vertraut ist (581). 4) Christoph Menke gelingt es in seinem zehnteiligen Text, Kontinuität und Wandel in Adornos ästhetischem Denken aufzuzeigen und dabei alle relevanten Schriften zu berücksichtigen. Adornos publizierte Gedanken zur Ästhetik beginnen mit der Habilitationsschrift über Kierkegaard, die das Motiv einer „Dialektik des Scheins“ formuliert, das bis zur *Ästhetischen Theorie*, der Summe seines ästhetischen Denkens, zentral bleibt. Unverständlich ist jedoch, warum Menke das nicht minder zentrale Motiv, die Bestimmung von Kunst als Ausdruck des Leidens, mit keinem Wort erwähnt.

Manuel Knoll

Christine Resch

Die Schönen Guten Waren. Die Kunstwelt und ihre Selbstdarsteller, Münster 1999 (Westfälisches Dampfboot), br., 346 S., 48.-DM.

Eine materialistische Kritik der Kultur, die beim mechanischen Modell von Basis und Überbau nicht stehenbleibt, die ein ästhetisches

Problem erkennt, ohne ihren Gegenstand problemlos auf die Ästhetik zu verengen, konzentriert sich auf die Produktions- wie Reproduktionsverhältnisse innerhalb der kulturellen Sphäre. Auch in Fragen der Kunst entscheidet die Verteilung der Arbeitsmittel über Form und Inhalt, ebenso wie die technologischen Möglichkeiten. Während der Stellenwert der Technik vor allem im Medienzeitalter bürgerlicher Kulturkritik allgemein anerkannt ist, bleibt der Produktionsvorgang selbst zumeist außerhalb der Betrachtung, sofern nicht das geniale Schaffen der Künstlerpersönlichkeit thematisiert wird. Doch materialistische Kulturkritik konzentriert sich auf das Vorhaben, im Sinne eines Zusammenspiels von werk-, produktions- und rezeptionsästhetischen Erwägungen die Kultur – trotz ihrer punktuellen Schönheit und Erhabenheit – nüchtern zu betrachten: als Feld sozialer Praxis, als Ort, an dem gesellschaftliche Widersprüche ausgetragen werden. In dieser Weise wären Antonio Gramscis Konzept der kulturellen Hegemonie zu verstehen oder Walter Benjamins methodischer Ansatz, wonach Kultur den „Ausdruckszusammenhang“ der ökonomischen Basisverhältnisse darstellt.

Gleichwohl sieht sich eine kritische Kulturanalyse in Zeiten der Kulturindustrie vor das Problem gestellt,

unterschiedlichste Produktions- und Rezeptionsmuster genau zu beschreiben, emanzipatorische Möglichkeiten ebenso zu erkennen, wie vor Scheinvielfalt und Regression zu warnen. Heinz Steinert hat dafür einen Ansatz entwickelt, den er mit dem aus der Psychoanalyse genommenen Begriff der Arbeitsbündnisse bezeichnet. Als „entscheidendes Prinzip der Interaktion“ von Übertragung und Gegenübertragung bezeichnet Steinert mit „Arbeitsbündnissen“ die „Regeln, die also vom organisatorischen, institutionellen und sonst gesellschaftlichen Rahmen der Interaktion und von den beteiligten vorgegeben, vorausgesetzt und ausgehandelt werden.“ (Steinert, Kulturindustrie, Münster 1998, 59) Christine Resch hat diesen methodischen Ansatz nun in ihrer Studie „Die Schönen Guten Waren“ zugespitzt; ausgehend von dem Befund einer „erweiterten Kulturindustrie“ geht es ihr um die Rekonstruktion eines Kunstbegriffs, der vor allem einerseits die Selbstdarstellung der Intellektuellen entlarvt, die schon durch einen spezifischen Kunstbegriff impliziert ist: „Es wird möglich, die soziale Position der Intellektuellen anhand der „Kunstwelt“ aus mehreren Perspektiven zu bestimmen. Bei einer thematischen Eingrenzung auf „Kunst“ lassen sich nämlich auch wissenschaftliche Theorien ausgezeichnet mit der

Frage verbinden, wie sich die „gebildete Schicht“ positioniert. Sie sind Reflexion über den Gegenstand und zugleich „Material“: Kunst- und Kulturtheorien sind immer auch Intellektuellen-Theorien. Sozialstruktur und Kultur oder Kulturindustrie und gesellschaftlich verfügbare Wissensformen sind der Rahmen für eine soziologische Ästhetik und Theorie der Intellektuellen, zu der diese Studie einen Beitrag leistet.“ (22f.) Resch ergänzt dabei Horkheimers und Adornos Kulturindustrie-Diagnose u.a. um Bourdieus Theorie der „Feinen Unterschiede“ und die Cultural Studies; kritisch setzt sie sich mit der Avantgardetheorie Peter Bürgers auseinander.

Resch will die Kulturindustriethese keineswegs entschärfen, sondern vielmehr durch eine Akzentverschiebung auf spezifische Rezeptionspraxen aktualisieren: Über Kunst und den Kunstbegriff konstituiert sich Herrschaft, reproduziert sich Konkurrenz. Resch hebt – parallel zu Bourdieu oder Gramsci – die Funktion von Bildung als „Resource für einen privilegierten Zugang zu gesellschaftlichen Zugehörigkeiten und als Persönlichkeitsmerkmal“ hervor (243). Indem Intellektuelle über Bildung kulturelle Konkurrenzen ausfechten und sich selbst unter Druck setzen, bleibt intellektuelle Herrschaftskritik zu-

meist Schein und Phrase. Resch unterfüttert ihre Studie mit reichlich empirischen Erhebungen und theoretischem Fundament; so läßt sie beispielsweise Fußballfans Jackson Pollocks „Herbst Rhythmus“ interpretieren.

Inwiefern das Buch auch seinen Beitrag für die Frage nach Politik und emanzipatorischer Kultur leistet, zeigt Reschs im Resümee: „Als Modell für Befreiung eignet ... sich [Kunst] nur noch, wenn es gelingt, eine Kritik von Kunst in der Kulturindustrie oder allgemeiner, eine Kritik der Künste in der Kulturindustrie interaktionsästhetisch zu fundieren.“ (293) Dafür hat Resch mehr als den Weg bereitet; eine materialistische Kritik erhält hier neue Impulse.

Roger Behrens

Norbert Retlich

Literatur für das Philosophiestudium, Stuttgart und Weimar 1998 (Metzler), VIII, 180 S., 24.80 DM.

Eine längst überfällige Arbeit hat sich Norbert Retlich vorgenommen und den Studierenden aber auch den sonst mit Philosophie Befassten ein nützliches und brauchbares Büchlein vorgelegt: eine Bibliographie der Werke der und über die Philosophie einschließlich der der Philosophie zuzurechnenden Hilfs-

wissenschaften. Retlich betritt damit kein Neuland; er kann auf bekannte Vorarbeiten zurückgreifen, wie etwa auf die von Lutz Geldsetzer herausgegebene Allgemeine Bücher- und Institutionenkunde für das Philosophiestudium oder auf die verschiedenen Publikationen von Wilhelm Totok, dessen bekanntestes das sechsbändige Werk „Handbuch der Geschichte der Philosophie“ ist. Doch sind diese und andere Werke entweder schon vor längerer Zeit erschienen und daher veraltet, oder sie sind so umfangreich (und teuer), daß Studierende zu solchen Werken nur über große Bibliotheken Zugang finden werden. Die von Retlich vorgelegte Sammlung ist preislich noch in dem Bereich, daß sie von Studierenden gekauft werden kann.

Das Bändchen ist übersichtlich in einerseits zwei große Abschnitte („philosophische Publikationen und Hilfsmittel“ und „Studium und Beruf“), andererseits in 12 Kapitel gegliedert. Während der II. Abschnitt die sonst so vernachlässigten Thematika der „Studienorganisation“ (Kap. 10), der „Studienpraxis“ (Kap. 11) und der „Berufsfelder für Philosophinnen und Philosophen“ (Kap. 12) gewidmet ist, behandeln die neun Kapitel des ersten Abschnitts die traditionellen Themenfelder. Sinnvollerweise stehen am Anfang die Einführungen in die Philoso-

phie. Sie sind untergliedert in „Erste Orientierungen“, „Voraussetzungsvollere Einführungen“ gefolgt von „Einführungen mit spezieller Ausrichtung“ – darunter versteht Retlich die verschiedenen Perspektiven, unter denen die Einführungen behandelt werden wie z. B. an der analytischen Philosophie oder „stark an Heidegger orientiert“ – und „Einführungen in philosophisches Argumentieren“. Im zweiten Kapitel werden die Überblicksdarstellungen aufgelistet, aufgeteilt in Werke zur Geschichte der Philosophie und solche, die mehr systematisch aufgebaut sind. Wer Literatur zu Einzelthemen sucht, wird diese in den Kapiteln vier und fünf finden. Auch hier wird differenziert zwischen Epochen, Personen, Regionen einerseits und Disziplinen, Strömungen und Methoden der Philosophie andererseits. Einen guten Überblick über die fast unübersehbare Zahl von philosophischen Zeitschriften sind im 6. Kapitel zu finden, in dem allerdings der Rezensent die bedeutende Münchner Zeitschrift für Philosophie: „WIDERSPRUCH“ vermißt. Auch hier werden die Zeitschriften nach einleuchtenden Kriterien eingeteilt, so daß der Suchende bald fündig werden wird. Im 7. Kapitel wird der Suchende dann weitere Wege finden, wenn ihm der hier zu besprechende Band nicht mehr ausreicht: bei den Bibliographien, ge-

gliedert u.a. in Bibliographien der Bibliographien, Zeitschriftenbibliographien, Bibliographien der Hochschulschriften hat Retlich nun auch die elektronischen Datenbanken für die Literaturrecherche aufgenommen. Diesem letzten Thema hat er dann auch noch ein eigenes Kapitel (8) gewidmet, „Wege und Methoden der Literatur- und Informationssuche“, und in das letzte Kapitel dieses Abschnitts ist die Literatur zu den Institutionen der Philosophie, den Bibliotheken und Archiven sowie der Philosophie im Internet aufgenommen.

Bei einem solchen Vorhaben, bei dem der zur Verfügung stehende Raum (knapp 200 Seiten) nicht ohne Einfluß auf den Inhalt sein kann, kann vieles angemerkt und moniert werden. Verdienstvoll ist es, daß Retlich einen Teil der Titel mit einem kurzen Kommentar versehen hat. Neben der Literaturrecherche dürfte dies die Hauptarbeit des Autors gewesen sein. Leider wird nicht jeder Titel gleichermaßen mit einer Kurzcharakteristik bedacht, bei nicht wenigen fehlt sie ganz, und bei anderen scheinen sie recht unausgeglichen zu sein, so etwa die Hinweise auf die geistige Provenienz der Autoren. Dies ist sehr nötig und verdienstvoll, doch nicht ganz nachvollziehbar ist es, daß zwar stets auf die christliche oder marxistische Herkunft einzel-

Neuerscheinungen

ner Autoren hingewiesen wird, weniger aber auch auf die kantianische oder neukantianische. So wird beispielsweise beim Philosophischen Wörterbuch von W. Brugger die Orientierung an der *abendländisch-christlichen Tradition* (28) hervorgehoben – dies ist völlig korrekt – aber die neukantianische Tradition des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von R. Eisler wird nicht erwähnt. Es scheint so, als unterscheide Retlich zwischen irgendwie vorbelasteten und nicht vorbelasteten Autoren und Werken; dies ist allerdings eine Unterscheidung, die selbst vorbelastet ist. Im übrigen hält sich der Verfasser in seiner Kommentierung sehr zurück. Es gibt aber auch in der Philosophie durchaus Publikationen, vor denen der Anfänger gewarnt werden sollte, weil sie einfach schlecht sind. Solche Hinweise findet man in diesem Band nicht. Andere Kommentare kommen nicht über abstrakt-allgemeine Formulierungen hinaus. So heißt es etwa bei der Bemerkung zu einer „vertiefenden Überblicksdarstellung“ zur Philosophiegeschichte, daß der Autor „sich gegen manche traditionelle Gewichtung wendet“; es scheint, als unterstelle Retlich beim Benutzer seiner Bibliographie, dieser wisse schon, was unter „traditionell“ zu verstehen sei. Auch beim alten „Philosophen-Lexikon“ von Ziegenfuß wird eine „stellenweise

problematische Auswahl und Gewichtung“ (33) bemängelt. Darüber, worin das Problematische besteht, wird der Benutzer des Bändchens im Unklaren gelassen. Auch vermißt der Rezensent manch andere Differenzierungen. Die Geschichte des Denkens, das Marx und/oder Engels zu ihren Vätern zählt, hat sich in den letzten eineinhalb Jahrhunderten sehr differenziert. Während richtigerweise das „Philosophische Wörterbuch“ von Klaus/Buhr in die *marxistisch-leninistische Tradition* eingeordnet wird, wird ein anderer Sammelband, der ebenfalls von Buhr herausgegeben wurde, (nicht richtig) als bloß *marxistisch* ausgerichtet gekennzeichnet.

Der Verfasser hat sich nicht immer vom *Prinzip der Autopsie* leiten lassen. Dies fällt an einigen Stellen auf. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, die Schelling-Ausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft *kein Nachdruck der 1. Abteilung*, sondern eine *Auswahl* der Ausgabe der *Sämtliche Werke*, die K. F. A. Schelling ab 1856 herausgegeben hat. Ein für ein Nachschlagewerk unübersehbarer Mangel sind die Register. Sie fehlen vollständig! Weder ein Verzeichnis der Philosophen, der Herausgeber oder der Autoren noch ein Sachregister ist vorhanden. Es scheint fast, als wolle der Verfasser den Benutzer dazu zwingen, zuerst das Bändchen durchzuarbeiten, bevor er etwas fin-

den darf.

Insgesamt ist der vorliegende Band ein sehr nützliches Hilfsmittel, das im Bücherregal jeder Philosophiestudentin und jedes Philosophiestudenten nicht fehlen sollte, und dem man für die künftigen Jahre stets aktualisierte und von den genannten Mängeln bereinigte Neuauflagen wünschen kann.

Martin Schraven

Manfred Riedel

Freilichtgedanken - Nietzsches dichterische Welterfahrung, Stuttgart 1998 (Klett Cotta), 375 S., 68.-

Wissen, Reflexion und Informationsverarbeitung, das sind die unabdingbaren Voraussetzungen für ein Leben im globalen Dorf. Die Philosophie scheint just daher auch an ihrem Ende angelangt; denn verwertbares, konkretes Wissen ist ihre Sache nicht.

Vielleicht stoßen aber gerade deshalb heute eher jene Philosophen noch auf Interesse, die sich um solches Wissen gar nicht kümmern und die sich wie beispielsweise Nietzsche auch noch als Dichter und Literaten erweisen. Manfred Riedel, Professor in Halle/Saale, dem man durchaus auch literarische Neigungen nachsagen darf, stellt in seinem neuen Buch „Freilichtgedanken“ Philosophie und Dichtung

im Werk Nietzsches als notwendige Einheit vor - ein durchaus so einleuchtender wie origineller Gedanke, hat man doch bisher in der Nietzsche-Interpretation zumeist entweder den Dichter oder den Denker Nietzsche betont.

Riedel entfaltet in seinem Buch, das den Untertitel ‚Nietzsches dichterische Welterfahrung‘ trägt, die Nietzschesche Philosophie aus seiner Dichtung heraus. Er tritt damit all jenen entgegen, die Nietzsches Ideen, beispielsweise den Willen zur Macht vitalistisch interpretieren, oder die in der Idee des Übermenschen eine konkrete historische Perspektive zu einer humaneren Gesellschaft erblicken. „Nietzsches Grundbegriffe sind Formeln, die als solche nichts anderes umschreiben als Denkmöglichkeiten... Der Wille zur Macht ist nichts anderes als eine Denkmöglichkeit, die sich auf ein Faktum der Erfahrung stützt, das gleichsam am Grunde der Natur- und Menschengeschichte immer schon spielt... Auch der Übermensch ... wird nicht gestützt durch ein Sittengesetz der praktischen Vernunft, sondern er ist eine Denkmöglichkeit, die ihrerseits ausgearbeitet, vorgearbeitet wurde in der Dichtung. Das Wort selber kommt von Goethe und von Herder her. Es findet sich bei Byron. Und das Gleiche ist mit der Wiederkehr des Gleichen, mit Nietz-

Neuerscheinungen

ches Zeitlehre der Fall. Auch das ist eine Denkmöglichkeit.“

Gegenüber jenen, die Nietzsche als einen Denker der Stärke, der Macht oder der Vornehmheit interpretieren, führt Riedel ein Konzept der Schwäche des Denkens an. Wenn das moderne Denken technisch wurde und damit den Bezug zu wesentlichen Lebensproblemen der Menschen verloren hat, dann muß es erst diese Schwäche erkennen, um wieder an Stärke zu gewinnen - eine Perspektive, die Riedel aber mit Nietzsche nicht in der Ethik sucht, wie es heute zeitgemäß wäre, sondern in der Dichtung: „Ich wollte gleichsam die Stärke des schwachen Denkens ausprobieren. Denn das Dichten ist gegenüber dem Denken immer im Nachteil gewesen, weil es sich eben nur im Bereich der Möglichkeiten, der Phantasie bewegt hat. Ich wollte das neue Zusammenspiel des Denkens mit dem Dichten erkunden. D.h. ich wollte zugleich zeigen, wie das schwache metaphysische Fundament, das Nietzsche gewinnt in der Lehre vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und der Wiederkehr des Gleichen gefestigt wird durch die Kunst. Durch die Kunst gewinnen nämlich diese Denkmöglichkeiten Anschauung.“

Diese Fragestellung bleibt in Manfred Riedels Buch aber keineswegs abstrakt. Vielmehr führt er essayis-

tisch und trotzdem mit der gebotenen wissenschaftlichen Strenge vor, wie sich Nietzsches dichterische wie gedankliche Perspektive mit hochaktuellen Fragestellungen überschneidet. Denn im Zentrum von Nietzsches dichterischer Welterfahrung steht die Natur im Zeitalter der Industrialisierung: „Aus dem Naturgefühl stiftet sich eine neue Sicht auf die Natur durch die Kunst. Die Kunst rettet gleichsam, was die Wissenschaft in Frage zu stellen vermag, was sie zu zerstören vermag. Und Nietzsche hat ... von der umgestürzten Säule der Geschichte gesprochen. Das ist Natur für ihn. D.h. die Natur ist umgestürzt für ihn... Der Mensch vergegenständlicht sich selbst durch die Wissenschaft. Seine Seele wird wissenschaftlich seziert. Die Natur selbst wird zum Gegenstand industrieller Ausbeutung. Und von dieser Grunderfahrung ist der junge Nietzsche ausgegangen, der ja aufwächst in der Zeit des großen industriellen Aufschwungs in Deutschland.“

Die Dichtung ist also keine zufällige Flucht vor einer fatalen Gegenwart. Sie präsentiert sich nicht als Ersatz für eine verloren gegangene Hoffnung - eine beliebte Perspektive im 20. Jhrt. Statt solcher Fluchtgedanken erweist sich die Dichtung als das zentrale Bindeglied zwischen dem Denken und der Naturerfahrung. Wie anders sollte man der

technischen Beherrschung von Natur denn sonst begegnen als in einer anderen Sprache, eben in der Sprache der Dichtung? Wie anders als dichterisch sollte sich im Zeitalter der modernen Wissenschaft die Naturerfahrung jenseits wissenschaftlicher Naturerkenntnis formulieren? Diesem Anspruch, das führt Riedel auf bisher nicht begangenen Wegen vor, ist Nietzsche nicht nur theoretisch, also denkerisch gerecht geworden, sondern praktisch als Dichter: „[Ich] bin dabei einen anderen Weg gegangen als den der gewöhnlichen Nietzsche-Interpretation, die sich immer am tragischen Kunstwerk, an der Tragödie, also an der Wagner-Konstellation orientiert hat. Ich orientiere mich mehr an einer Goethe-Hölderlin-Nietzsche Konstellation und führe sie zurück auf die antiken Ursprünge der Dichtung“.

In der dichterischen Form spiegelt sich also das Denken unmittelbar - spiegelt es sich als Verlusterfahrung von Natur. Damit schließt sich der Kreis wieder, den Riedels Buch in Nietzsches dichterischem Denken eröffnet. Nietzsche ist weder ein gelegentlicher Dichter noch ein abseitiger Denker. Er konzentriert sich auf zentrale Fragestellungen seiner Zeit, nämlich auf den Verlust der Natur im Industriezeitalter, vielmehr gerade dadurch, daß er diese

Erfahrung dichterisch zum Gedanken formt.

„In diesem Zusammenhang habe ich die Gedichte gedeutet, also das Sügedicht, ‚Nach neuen Meeren‘, verbunden dem Nordgedicht ‚Aus hohen Bergen‘ und gezeigt welche Rolle das Zarathustra-Epigramm spielt, das ‚Sils-Maria‘-Gedicht. All das habe ich getan um eine neue Sicht auf Nietzsche zu ermöglichen, die nicht verstellt ist durch die Dionysos-Theoreme und die Dithyramben-Kunst des spätesten Nietzsche.“

Gerade aber in den großen Gedichten aus der Zarathustra-Zeit, dem Sügedicht ‚Nach neuen Meeren‘, verbunden dem Nordgedicht ‚Aus hohen Bergen‘ und dem ‚Sils-Maria‘-Gedicht, öffnet sich nicht nur eine neue Perspektive der Nietzsche-Interpretation. Wie kann man denn Naturerfahrung in den dichterischen Gedanken erheben, wenn dieser – wie in der traditionellen Philosophie des Geistes – keinen Ort und keine Zeit hat? Wenn von ihm keine Himmelsrichtung und keine Höhe über dem Meeresspiegel angegeben wird? Nietzsches Vermittlung von Denken und Dichten kann sich nur um Natur drehen, wenn diese auch konkret ausgewiesen ist, wenn sie einen Ort hat. Dieser Erfahrung Nietzsches, mit der er das Denken revolutioniert, ist Riedel nachgegangen. Derart begreift er

Neuerscheinungen

„Nietzsches dichterische Welterfahrung“ als „Freilichtgedanken“, in deren Zentrum er den Werdegang des Gedichts ‚Sils-Maria‘ stellt:

Hier saß ich, wartend, wartend,
doch auf Nichts,

Jenseits von Gut und Böse, bald des
Lichts

Genießend, bald des Schattens, ganz
nur Spiel,

Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit
ohne Ziel.

Da plötzlich, Freundin! Wurde Eins
zu Zwei -

Und Zarathustra ging an mir vorbei.

Hans-Martin Schönherr-Mann

John Ralston Saul

Der Markt frißt seine Kinder.

Wider die Ökonomisierung der
Gesellschaft, aus dem Engl. von F.
R. Glunk, Frankfurt/New York
1997 (Campus), 219 S., 36.- DM.

Der Titel der kanadischen Originalausgabe *The Unconscious Civilization* bringt viel deutlicher zum Ausdruck, worum es Saul in seiner in spät-aufklärerischer Absicht verfaßten Schrift geht, als es die in eine ganz andere Richtung weisende deutsche Titelgebung vermag. Nicht gegen den Markt richtet sich die im Stil eines Essays verfaßte Abhandlung, sondern gegen dessen Macher, die alles beherrschenden Korporatisten.

Wie ein roter Faden allgegenwärtig ist in Sauls Auseinandersetzung, was er bis in viele Details als *Herrschaft des Korporatismus* geißelt. Sein Verständnis von Korporatismus einzufangen, fällt allerdings nicht ganz leicht. Saul rezipiert weder mehr als bruchstückhaft das historische Verständnis von Korporatismus, noch bezieht er sich ausführlicher auf die jüngere politikwissenschaftliche Diskussion des Neo-Korporatismus. Für seine ganze Schrift ist die selektive Wahl und Zusammenstellung der Argumente kennzeichnend, die weniger wissenschaftlichem Habitus folgt, als vielmehr intellektuelle Provokation beabsichtigt. Seinem Ansatz am ehesten gerecht wird man wohl mit der Beschreibung von Korporatismus als ‚pluralistischer Willensbildung und Entscheidungsfindung durch verbandsgeprägte Interessen‘. Saul hält einem so zu interpretierenden Korporatismus vor, sich nicht nur an die Stelle einer von aktiven Bürgern geprägten Demokratie gesetzt, sondern deren Selbst-Bewußtsein schon so herabgewürdigt zu haben, daß sie dies nicht einmal mehr erkennen oder – mehr noch – sich ohne Bewußtsein willig fügen. Korporatistische Herrschaft bedingt und fördert also eine weithin bewußtlose Gesellschaft, wie umgekehrt eine bewußtlose Gesellschaft korporatistische Herrschaft

erlaubt und erleichtert. Die Ökonomisierung der Gesellschaft spielt dabei als Medium zwar eine wichtige Nebenrolle; im Kern aber geht es ihm um die Ausübung von Herrschaft durch korporatistische Macht zulasten des Individuums und dessen Freiheit. Für die Korporatisten nämlich ist Quelle der Legitimation die Gruppe, nicht der einzelne Bürger, der dazu aber insofern beiträgt, als er in erster Linie als Mitglied einer Gruppe handelt und für Erfolge belohnt wird, die deren Funktionieren dienen; notwendig muß dies zu Lasten der ‚interessefreien‘ Gesellschaft gehen.

Als besonders verderblich erscheint Saul diese Tendenz, weil Individualismus nur noch als Begriffs-Maske für Korporatismus steht, der die Interessen von Gruppen auf dem Weg von Verhandlungen gegen die des abgewerteten Individuums durchsetzt. Dabei stellt er Jesuiten, Jakobiner, Bolschewiken, Faschisten und die Prediger des freien Marktes in eine historische Reihe, die als Minderheiten sich im Besitz von Wahrheit und dem Recht wännen, sie auf jede erdenkliche Weise – als Ideologie mithin – durchzusetzen.

Sehr viel schwieriger wiederzugeben sind Sauls Argumentationslinien, die immer eigenwillig gewählt, zwischen den unterschiedlichsten Aspekten springen. Gelegentlich ist es ermüdend, seinen Gedankensplittern

nachzutauchen, aufs Ganze aber bietet seine Schrift eine belebende Fülle klarsichtiger Urteile. Wie Saul sein ‚sokratisches Bürgerrecht‘ auf Kritik und Zurückweisung von Konformität, Tatenlosigkeit und Unvermeidlichkeiten ausübt, vermag den von den billigen Metaphern der Globalisierung aufgelösten demokratischen Diskurs zu ermutigen, sich der von den Korporatisten – teils ganz offen – geforderten Lethargie bewußt zu erwehren.

Saul beginnt bei der Sprache, an die Herrschaft gebunden ist. Redefreiheit nützt dem, der sich Gehör verschaffen kann. Gehör findet nicht die öffentliche Sprache, die Zweifel als Kern von Demokratie ausdrücken könnte; sie bleibt sprachlos. Gehör verschafft sich die korporatistische Sprache. Da sie als ‚Dialekt‘ für Experten-Wissen reserviert ist, dient korporatistische Information dazu, Bürger vom Widerstand abzuhalten. Sprache als Mittel der Verständigung wird so ins Gegenteil verkehrt; durch die Behinderung von Gedankenaustausch wird sie zum Machtmittel der Ideologie. Propaganda und Rhetorik, die anderen Spielarten korporatistischer Sprache als Werkzeug von Herrschaft, verfolgen als Ziel die Normalisierung des Unwahren; ihr Medium ist das Fernsehen.

Neuerscheinungen

Im nächsten Abschnitt nimmt Saul die Auseinandersetzung mit den Vorurteilen auf, die zur Verfestigung der schleichenden korporatistischen Übernahme der bürgerlichen Demokratie lanciert werden. Die Bürger allein seien die Quelle der Legitimität und des Gemeinwohls. Wenn sie ihre Macht nicht wirklich ausüben, tun es andere. Dann aber hat das Gemeinwohl keine Chance mehr, weil es zu verfolgen nur von der gewählten Regierung gefordert werden kann. Den Verfechtern des freien Marktes ist es indes gelungen, den staatlichen Bereich öffentlichkeitswirksam zu verteufeln. Dabei sind die Leistungen der Regierungen besser, als alles was die Privatwirtschaft liefert; sie funktionieren so gut, daß man es kaum bemerkt. Ein ‚schlanker‘ Staat gewinnt nicht, sondern verliert an Kraft. Durch die Privatisierung staatlicher Leistungen wird aus dem Bürger als Eigentümer und Auftraggeber ein bloßer Kunde. Saul interpretiert dies als ‚Staatsstreich in Zeitlupe‘, weil der Korporatismus die zeitgemäße Form des mittelalterlichen Feudalismus repräsentiert, ohne allerdings dessen Schutz zu übernehmen.

Nicht weniger zurückhaltend beurteilt Saul die Klasse der Manager, die – an die Stelle von Kapitalisten getreten – sich vor allem als risikoscheue Spekulanten hervortun. Statt

in Forschung und Entwicklung, Kreativität und Innovation zu investieren, vertreiben sie sich ihre Zeit mit risikolosen Immobilien, Privatisierungen und Fusionen oder dem Kauf kleiner Eigentümergesellschaften. Diese Großunternehmen sind moderne Ausgaben des Merkantilismus. Wegen der Globalisierung können sie aber kaum besteuert werden. Weil nur noch die Mittelschichten zahlen, steigt die Staatsverschuldung, die öffentlichen Leistungen hingegen werden gekürzt. Da aber erst Demokratie und Bürgerschaft die Mechanismen des lernunfähigen Marktes zu einer gesellschaftlich annehmbaren Form gezwungen haben, bedeutet die Akzeptanz der Globalisierung, daß gesellschaftliche Spaltung und Gewaltausbrüche wiederkehren werden.

Eine eigenartige Wendung nimmt die Schrift, wenn der kühl analysierende Kritiker sich sozialromantisch anmutenden Lösungen zuwendet. Ziemlich überraschend lehnt Saul die direkte Demokratie ebenso wie das Referendum als vollendetes Ideal der Unvernunft und Anti-Demokratie ab, weil er dahinter ihre Vereinnahmung durch den Korporatismus wittert. Als Ausweg – und als Aufgabe – verlangt Saul nach dem mündigen Bürger, der durch Kritik und aktive Teilhabe zum bewußten Demokraten wird. Dazu

schlägt er eine umfassende, um fünf bis zehn Jahre verlängerte Ausbildung vor, um die der Ruhestand verkürzt werden kann. In dieser Zeit soll den Menschen die Fähigkeit vermittelt werden, alle ihre verschiedenen Gaben in einem bestmöglichen Gleichgewicht zu entwickeln und zu gebrauchen. Wenn der Bürger das Gemeinwohl zu seiner Sache macht, entsteht auch ein harmonisches Gleichgewicht der Gesellschaft, dem der Korporatismus nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen hat.

So sympathisch dieser idealistische wie humanistische Vorschlag klingen mag, so unrealistisch ist er. Als Kronzeuge dafür steht Saul selbst, der auf den Seiten vorher ziemlich überzeugend darlegt, daß der Korporatismus mit der Macht auch das Recht und die Realität auf seine Seite gezogen hat, die zu ändern für ihn kein Anlaß besteht. Damit aber stellt sich die Frage, wie sich die Vorschläge verwirklichen lassen. Ohne eine Antwort darauf ist der Vorschlag eben nur ein Vor-Schlag – dem andere folgen können.

Zumindest als Pflicht-Übung bleibt aber auch die Frage, ob Saul nicht einem tautologischen Fehlschluß aufsitzt, indem er selbst einer als Ideologie verfeimten Utopie verfällt, oder – schlimmer – weil er damit das Geschäft des Korporatismus betreibt, der sich nach einer – pejo-

rativ gemeinten – Utopie geradezu sehnt, solange nicht Volksentscheide seine Ansprüche behindern.

Bernd M. Malunat

Georg Simmel

Gesamtausgabe Band 16: Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Grundfragen der Soziologie. Vom Wesen des historischen Verstehens. Der Konflikt der modernen Kultur. Lebensanschauung, Frankfurt/Main 1999 (Suhrkamp), Ln., 516 S., 64.- DM.

Als Vordenker der Soziologie und modernen Sozialphilosophie hat der Philosoph und Soziologe Georg Simmel zahlreiche andere Theoretiker beeinflusst. Die Verlagerung seiner Gesellschaftsanalysen auf die Perspektive des Konsumenten und seine Theorie des modernen Individuums dokumentieren seine Aktualität. Weniger Beachtung finden hingegen die fragwürdigen metatheoretischen, lebensphilosophischen Grundlagen seines Denkens. Das zentrale Anliegen der in dem vorliegenden Band versammelten fünf letzten Einzelveröffentlichungen Simmels scheint – gleichermaßen rückschauend, wie unter aktuellen Vorzeichen – die Selbstreflexion dieser Grundlagen seines Denkens

gewesen zu sein. Dies belegen vor allem die Texte, in deren Mittelpunkt die Reflexion des Begriffs des „Lebens“ steht: der umfangreiche metaphysische Entwurf *Lebensanschauung*, die Textsammlung *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* sowie der Vortrag über den *Konflikt der modernen Kultur*. Trotz der unverkennbaren pessimistischen Akzentuierung des Spätwerks – eine Wendung, die Simmel mit dem Zeitgenossen Sigmund Freud teilt – können die Arbeiten so Schlaglichter auf das gesamte Schaffen des Denkers werfen.

Der paradoxe Lebensbegriff – den man wohl eher als Phantasmagorie charakterisieren müßte – offenbart den Grund für die Uneinheitlichkeit des Simmelschen Denkens, wie er sich gleichzeitig als dessen Einheit offenbart. Jede kontingente, flüchtige Erscheinung des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens der Moderne, der das Interesse Simmels gilt, reflektiert dieser zugleich „sub specie aeternitatis“ als Teil einer (schlechten) Unendlichkeit. Die Eigentümlichkeit des Simmelschen Ansatzes, sich auf die konkrete Nähe gesellschaftlicher und kultureller Phänomene einzulassen und gleichzeitig im Blick auf die Verwobenheit mit dem Ganzen in die Ferne zu rücken, hat bereits früh Siegfried Kracauer, Schüler Sim-

mels, detailliert und kritisch beschrieben.

Die Unfaßbarkeit der Unmittelbarkeit des „Lebens“, die nur in der Vermitteltheit sozialer und kultureller Formen aufscheint, die die Dynamik des Lebensprozesses gleichermaßen hervorbringt wie negiert, woraus der permanente Konflikt zwischen „Geist“ und „Leben“, „subjektiver“ und „objektiver“ Kultur resultiert, wie ihn Simmel in dem Vortrag über den Konflikt der modernen Kultur anhand zeitgenössischer Kunstrichtungen und anderer kultureller Phänomene aufzeigt, macht auch die unterschiedlichen und widersprüchlichen Gewichtungen in Simmels Ansatz nachvollziehbar. So akzentuiert der Text *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* die Sicht auf das Ganze, will Simmel doch die metaphysische Leistung des Krieges darin erkennen, dem Individuum zu ermöglichen, sich der Entfremdung des durch zunehmende Spezialisierung und Differenzierungen gekennzeichneten alltäglichen Lebens zu entledigen und seines existentiellen Kerns zu versichern, der organisch, absolut und „von der Ganzheit und Größe des Lebens erfüllt“ sein soll. Befremdlich ist diese zeittypische positive Einschätzung des Krieges nicht zuletzt auch vor dem Hintergrund, daß Simmel als Jude im akademischen Leben der wilhelmi-

nischen Gesellschaft nur eine Ausenseiterexistenz führen konnte, eine Erfahrung, der Simmel in der Denkfigur des „Fremden“ auch innerhalb seiner Sozialphilosophie Gültigkeit verliehen hat.

Obwohl die Kriegs-Texte das Aufgehen des Individuums im Ganzen postulieren, liegt der Schwerpunkt des Simmelschen Denkens in seiner Theorie des Individuums. Dies verdeutlichen die im selben Zeitraum verfaßten Arbeiten über die Grundfragen der Soziologie, wie der metaphysische Entwurf Lebensanschauung, in dessen Zentrum der Begriff des „individuellen Gesetzes“ steht, in dem Simmel eine über Kant hinausgehende individuelle Ethik formuliert. Der Mensch solle, so fordert Simmel, selbst schöpferisch die Totalität der sein Selbst bestimmenden Regeln produzieren und dieses Ganze in seinen Handlungen darstellen. Das Vorbild dieser Vermittlung von Individualität und Totalität in der Haltung des Individuums, erblickt Simmel in der Kunst, in der „jener unbeschreibliche Stil und Rhythmus einer Persönlichkeit, ihre Grundgeste“, jede ihrer Äußerungen „zu etwas unverwechselbar ihr Zugehörigem“ mache.

Georg Koch

Bernhard Sommerfeld

Symphilosophie und Praxis. Studien zum Frühwerk Walter Benjamins, Würzburg 1998 (Königshausen & Neumann), 400 S., 78,- DM.

Allzuoft herrschen in der Walter Benjamin-Rezeption recht pauschale Vereinnahmungen, Einseitigkeiten und unkritische Interpretationen vor. Davon hebt sich Sommerfelds Studie über den frühen Benjamin erfreulich ab. Sie verfolgt kritisch, historisch und systematisch die Frühphase der intellektuellen Entwicklung des schillernd reflektierenden und wandelbaren Intellektuellen, analysiert die Thesen und Argumente, begründet, erörtert und erläutert die abgeleiteten Behauptungen und kompensiert häufig – eine besondere Leistung dieses Buches – das offensichtliche Begründungsdefizit, das Benjamin eigen war, seinen eklektischen und synkretistischen Umgang mit Literatur und seinen fragmentarischen, kryptischen, dunklen, sperrigen, hermetischen und esoterischen Stil. *Symphilosophie* bezeichnet den romantisch jugendbewegten („nicht die Welt ändern, sondern sie begreifen“, II 916) und *Praxis* den reformerisch jugendbewegten Benjamin. Symphilosophie ist die zur Wahrheitssuche treibende Kraft, die Freunde und Liebende durch den ontotheologischen Grund der Wahrheit vereint, in einer divinatorischen

Neuerscheinungen

Diversifikation des Einen in Vielfalt erscheinenden Geistes. Der Benjamin der Praxis versucht mit Reformen, mit den pädagogischen und jugendbewegten Idealen Gustav Wynekens, des Gründers der „Freien Schulgemeinde Wickersdorf“, in die Gesellschaft gestaltend einzugreifen. Dem jungen Benjamin geht es, wie Sommerfeld herausarbeitet, um Ekstase, den punktuellen Akt der Vereinigung von Mensch und Gott. Der Religionssucher, vom überirdischen geblendet, erfährt den Widerstreit zwischen Unendlichkeit und Beschränkung und das Göttliche als punktuelle Offenbarung. Durch die Teilhabe des Menschen an der Einheit des Seins ist es ihm aufgetragen, sich der Spannung von Unendlichem und Endlichem auszusetzen, diese Spannung für wahr zu halten und sich ihr hinzugeben, um Religion zu erfahren. Diese ist eine Form der Geistigkeit zur Überwindung der Entzweiung von endlichem Wissen und unendlichem Zuwissenden. Aus dem Göttlichen erwacht ein Wissen von der Vorhandenheit des Unendlichen. Da Gott als Grund allen Seins Mensch und Natur verbindet, wird der Gegensatz beider in Religion aufgehoben.

Einen Dialog von Religionsuchern läßt Benjamin damit enden, dass er die beiden in einer untergehenden Religion postiert, um die Möglichkeit einer neuen Religiosität einzu-

leiten: die Religionskritik der *Aufklärung* und der harmonische Naturgenuß des *alleinheitlichen Seins* münden in ein Streben nach Vereinigung mit Gott. Benjamin bezieht sich hierbei auf Werke der Dichtung, auf Kant, Spinoza und Schleiermacher und diagnostiziert den Zeitgeist des frühen 20. Jahrhunderts, der von materialistisch sozialen und ökonomischen Strukturen beherrscht sei, die für ihn aber auch die Ermöglichungsbedingungen der Religiosität sind.

Benjamin will die Entfremdung des Subjekts, die auf dem Boden des Materialismus entstanden ist, zur Restitution der Religion nutzen. Sie soll der Verdinglichung des Menschen, die durch den Ordnungssinn gesellschaftlicher Zwecksetzungen bedingt ist, entgegenwirken. Die Philosophie ist für ihn dabei der geistbeseelte Austausch über Wahrheit, die durch den göttlichen Grund gestiftet und zusammengehalten wird; und das Sym- die Bedingung der Möglichkeit einer gottmenschlichen Zusammenkunft durch den Daimon. Da der Wunsch des Menschen nach Erkenntnis mit der Sehnsucht nach dem Göttlichen einhergehe, könne man Philosophie auch „die Wissenschaft der Sehnsucht nennen“. Nicht nach dem Maß eines kantischen Vernunftgesetzes, sondern im Augenblick religiösen Erlebens wird dem Men-

schen sein Geschick, sein Schicksal bewußt, nimmt er Einblick in seine Existenz, in die er gesandt ist. In Übereinstimmung mit den Romantikern versteht Benjamin unter „Natur“ die kosmische Einheit, in der sich Gott offenbart, ohne mit ihr eins zu sein, und an der der Mensch Anteil hat.

Bis zum Abschluß seiner Dissertation im Jahre 1919 bemüht sich Benjamin, die religiöse Erfahrung in den Erkenntnisbegriff zu integrieren. Da der Mensch nicht mehr – wie Adam – die unmittelbare Schöpfungssignatur in den Dingen erfaßt, muß er der Magie von außen, durch die signifikante Sprache, zugeführt werden; und für die Erkenntnis der Kunstformen gilt der Versuch, sie alle als Sprachen aufzufassen und ihren Zusammenhang mit Natur-sprachen zu suchen. Der in der Natur und Kultur aufscheinende intelligible Geist Gottes treibt den Menschen dazu, ihn sprachlich zu repräsentieren, und zur Identifikation des aufscheinenden Sinns tritt die referenzielle Sprache ihr Recht an die Symbolsprache ab. „Es bleibt in aller Sprache und ihren Gebilden außer dem Mitteilbaren ein Nicht-Mitteilbares, ein, je nach dem Zusammenhang, in dem es angetroffen wird, Symbolisierendes oder Symbolisiertes“ (IV, 19)

Neben diesem Begriff der „Symphilosophie“ geht Sommerfeld der

jugendbewegten Praxis Benjamins nach. In dem Text „Die freie Schulgemeinde“, in dem Benjamin seinen Lehrer Wyneken zitiert, der sich auf Hegel und den objektiven Geist bezieht, erläutert er seine Auffassungen über die Jugendbewegung: „Die Jugend ist die Zeit der Empfänglichkeit für die absoluten Werte des Lebens, die Zeit des Idealismus. Sie ist die einzige Zeit, ... in der ein soziales Empfinden entstehen kann, das nicht auf dem Opportunismus beruht, nicht das größtmögliche Glück möglichst vieler erstrebt, sondern das die Gesellschaft ansieht als eine Organisation zum Zwecke der Förderung des Geistes“ (VII, 12). Diesem Ziel entgegen führe die Kantische Vorstellung eines formal-moralischen Vernunftideals zur Weltflucht, weil die Natur des Menschen nicht statisch, sondern dialektisch sei und sich im Laufe der Zeit verändert.

Wegen seiner dogmatischen Haltung zu Wyneken erfährt Benjamin von der Berliner Freien Studentenschaft eine weitgehende Ablehnung. Er bekennt: „über die Schulfrage nur soviel: Ich habe im Positiven keine eigenen Ansichten, sondern bin strenger und fanatischer Schüler von G. Wyneken“ (W. Benjamin, Briefe 1912). Sein Dogmatismus geht so weit, dass er versucht, Andersdenkende, wie z. B. Keller, aus der freistudentischen Gruppe aus-

zuschließen. Da Wyneken die Politik ablehnt, vertritt Benjamin die Auffassung, daß die Jugendkultur ein der Parteipolitik inkompatibles Gemeinwesen sei, die sich in der reinen Geistigkeit ihrer Kultur von der interessegeleiteten Parteilichkeit politischer Kräfte unterscheidet. Er fängt an, die Jugendbewegung zu kritisieren und sich von ihr abzuwenden, da ihr das Bewußtsein zur tatkräftigen Entäußerung ihres unbewußten Willens fehle und sie lediglich in dem erhabenen Schein lebe, ein Bewußtsein von sich selbst erlangt zu haben. Als Wyneken sich schließlich für den Krieg ausspricht, setzt Benjamin sich auch von ihm ab und kritisiert dessen scheußlichen Verrat. Wyneken habe sein Ideal der Pädagogik zugunsten des von der Erwachsenenwelt getragenen staatlichen Interesse nivelliert und das geistige und leibliche Wesen der Jugend der staatlichen Herrschaft untergeordnet.

1932, aus dem marxistischen Bewußtsein heraus, reflektiert und beschreibt Benjamin in der „Berliner Chronik“ seine Wyneken-Phase: „Es war ein äußerst, heroischer Versuch, die Haltung des Menschen zu verändern ohne ihre Verhältnisse anzugreifen. Wir wußten nicht, daß er scheitern mußte, aber kaum einer war unter uns, den solches Wissen umzustimmen vermocht hätte“ (VI, 478).

Allen, die ein kritisches Interesse an Benjamin haben, die bereit sind, ihre Meinung zu revidieren, aber auch denjenigen, die dazu nicht bereit sind, sei diese grundlegende, kritische und transparente Studie Sommerfelds empfohlen.

Branislav Petrovic

Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Begründet von F. Kirchner und C. Michaëlis, fortgesetzt von J. Hoffmeister, vollständig neu herausgegeben von A. Regenbogen und U. Meyer, Hamburg 1998 (Felix Meiner) geb. X, 895 S., 68.- DM.

Das vorliegende Begriffswörterbuch ist kein Neuling auf dem Markt. Es setzt eine lange Tradition fort, die mit dem „Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe“ von Friedrich Kirchner 1886 begann. Nach mehreren Auflagen wurde es von H. Leisegang und später von J. Hoffmeister jeweils vollständig neu bearbeitet. Diese von Hoffmeister betreute Ausgabe, die erstmals 1944 herauskam, wurde in der Nachkriegszeit noch einmal 1955 in einer gründlich überarbeiteten Auflage herausgegeben. In dieser Version ist das Wörterbuch heute einem breiten Publikum bekannt; zumal der Verlag 1988 mit einem unveränder-

ten Nachdruck nicht nur eine gewisse Nachfrage beim meist studentischen Publikum befriedigte, sondern mit diesem über dreißig Jahre alten Werk in recht eigennützigter Absicht wohl alle pekuniären Möglichkeiten des Marktes abgeschöpft hatte. Eine Neubearbeitung wurde zum dringenden Desiderat; denn gegenüber der Konkurrenz, die inzwischen auf dem Markt angetreten war, konnte der alte und veraltete „Hoffmeister“ nicht mehr bestehen. Dieses Wörterbuch ist, wie der Untertitel betont, „vollständig neu herausgegeben“ worden. Die Aufgabe der Herausgeber und – dies wird im Titel bescheidenweise unterschlagen – der Bearbeiter und Autoren war, die Lemmata des alten Hoffmeisters dahingehend zu durchforschen, ob sie in die neue Ausgabe übernommen werden konnten, welche inzwischen wegfallen und welche neu aufgenommen werden sollten. Die bestehenden Artikel mußten nach fehlenden aktuellen Bezügen durchgesehen und gegebenenfalls ergänzt oder, wenn sie zu sehr das Philosophieren der fünfziger Jahre widerspiegelten und ihre Bedeutung heute im wesentlichen verblaßt ist, gekürzt werden. Zu beurteilen ist, ob die neuen Entwicklungen der letzten fünfzig Jahre aufgenommen wurden, ob ein neuer unserer Zeit entsprechender Umgang mit der philosophischen Tradi-

tion erkennbar ist, ob die Mängel des alten „Hoffmeister“ beseitigt und die Benutzerfreundlichkeit verbessert worden ist.

Wenn man diese Neuausgabe mit der alten vergleicht, so fand die Entwicklung der Philosophie der letzten Jahrzehnte vor allem in den Bereichen Logik und Sprachphilosophie statt, für die der Mitherausgeber Uwe Meyer verantwortlich zeichnet. Auf anderen Gebieten scheint sich seit 1955 nur in sehr eingeschränktem Maße Neues getan zu haben.

Die Lemmata „Geschlechterpsychologie“ und „Geschlechtermetaphysik“ des „Hoffmeister“ wurden gestrichen und durch das Lemma „Feminismus“ ersetzt, aber der Artikel „androgyn“ ist unverändert aus dem alten Hoffmeister übernommen worden; Stichwörter wie „Geschlechterdifferenz“, „Betroffeneit“, „Patriarchat“ fehlen, dagegen blieb „Patriotismus“ erhalten, auch scheint für die Herausgeber „Emanzipation“ kein philosophierelevanter Begriff zu sein scheint. Denktraditionen und Denkrichtungen, die sich 1955 noch nicht hinreichend bemerkbar gemacht haben und heute entweder zum philosophischen Alltag gehören oder auch schon wieder zur Geschichte der Philosophie zu rechnen sind, werden nur sehr zurückhaltend aufgenommen. Zwar ist die „Frankfurter Schule“ mit einem eigenen Artikel vertreten, aber signi-

Neuerscheinungen

fikate Begriffe aus dieser Schule, wie „Ideologiekritik“ oder „Verblendungszusammenhang“ sucht man vergebens und unter dem Stichwort „Dialektik“ vermißt man einen Hinweis auf die „negative Dialektik“, während der Artikel „negative Theologie“ (sinnvollerweise) beibehalten wurde. Der Artikel „Historismus“ wurde zwar überarbeitet, aber die grundsätzliche Kritik von W. Benjamin bleibt unerwähnt. Auch unter den Lemmata „Aufklärung“ und „Mythos“ findet man keinen Hinweis auf Adornos und Horkheimers „Dialektik der Aufklärung“. Zum Begriff „Mythos“ scheint Hans Blumenberg nichts Erwähnenswertes beigetragen zu haben; auf ihn wird im ganzen Wörterbuch kein einziges Mal hingewiesen. „Verdinglichung“ und „Entfremdung“ gelangen in der geschichtlichen Erläuterung bis Hegel und Marx; über die Diskussion des 20. Jahrhundert wird kein Wort verloren; auch sucht man einen Positivismusstreit vergebens.

Solche Desiderata sind aber nicht bloß gegenüber den politisch eher links einzuordnenden Traditionen auffallend. So ist zwar die Postmoderne mit einem Artikel vertreten, aber solche für die Postmoderne wichtigen Begriffe wie „Ornament“ oder „Zitat“ fehlen. Neu ist der Artikel „Dekonstruktion“; man vermißt aber den philosophiehistorisch

wichtigen Hinweis, daß dieser Begriff zuerst von Schelling geprägt wurde. Dies sind nur einige Beispiele. Auch andere Begriffe der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jhrts werden sehr stiefmütterlich behandelt; die „Transzendentalpragmatik“ eines Karl-Otto Apel oder „Erkenntnisinteresse“ (z. B. Habermas) scheinen ebensowenig erwähnenswerte philosophische Begriffe des 20. Jhrts gewesen zu sein wie eine „Theoriebeladenheit unserer Erkenntnisse“ (Quine, T. S. Kuhn). Verwunderlich ist auch, daß in einem Wörterbuch, das sich der Begriffsgeschichte verpflichtet fühlt, kein Lemma „Begriffsgeschichte“ aufgenommen wurde.

Der Umgang mit den verschiedenen Denktraditionen war in den fünfziger Jahren ein anderer als heute. Hoffmeister bezog sich bei seinen Erläuterungen oft auf Hegel und Kant. Andere Traditionen, auch solche, die in der philosophischen Welt der fünfziger Jahre bereits etabliert waren, hatten es dieser Ausrichtung gegenüber sehr schwer. Zwar wurde kaum eine gänzlich unberücksichtigt gelassen, aber ihr Beitrag zur Entwicklung der Philosophie wurde deutlich marginalisiert. An dieser (deutschen) Kant-Hegel-Dominanz hat sich wenig geändert. Auch der Beitrag, den Marx zur Entwicklung der Philosophie beigetragen hat, ist zwar hier und da neu aufgenommen

worden, aber insgesamt herrscht doch die Tendenz der Ausblendung vor, die Hoffmeister ganz im Geist der fünfziger Jahre praktizierte. So wird z. B. in „Denkform“ zwar auf die „Abhängigkeit der Denkformen von gesellschaftlichen Bedingungen“ hingewiesen, aber nicht Marx, sondern „zuerst ... M. Scheler und K. Mannheim“ sollen dies untersucht haben; es scheint so, als habe Marx nie ein Fetischkapitel geschrieben. Einen solchen Hinweis findet man auch nicht im Artikel „Fetisch“, obwohl dieser ergänzt worden ist.

Auch der alte „Hoffmeister“ hatte seine Vorlieben und Gebrechen. So finden sich dort noch viele Lemmata der empirischen Psychologie und vor allen der Psychopathologie. Völlig zu Recht meinen die Herausgeber, daß solche Termini niemand mehr in einem philosophischen Lexikon suchen würde. (IX) Die Termini der grundlegenden historischen und auch philosophisch-psychologischen Grenzgebiete (Psychoanalyse, Kognitionswissenschaft) blieben dagegen erhalten. Auf anderen Gebieten ist ein einheitliches Prinzip der Entrümpelung und der Ergänzung kaum zu erkennen. Ein großer Teil der Lemmata wurden nicht oder nur wenig verändert. Eine Reihe anderer Artikel wurde so stark gekürzt, daß ihr Bezug zur Philosophie nicht mehr erkennbar

ist. Wenn z. B. unter „Assimilation“ erläutert wurde, welche Bedeutung die Assimilation in der Biologie, in der Genetik, in der Psychologie, der Soziologie, der Gesteinskunde und der Sprachwissenschaft hat, sucht man vergeblich nach der Bedeutung in der Philosophie oder einem philosophischen Teilgebiet. Hier hätte die Möglichkeit bestanden, durch mutigere Eingriffe Raum für die Darstellung der neueren Entwicklungen zu schaffen. Bei manchen Artikeln gehen die Erläuterungen nicht über die eines kleinen konventionellen Universallexikons hinaus, wie z. B. Chemie, Chimäre, Chromosome, archaisch, Chiologie, Zwang, Zerebralsystem, und bei „actus purus“ wurden die wenigen Hinweise von Hoffmeister auf Nikolaus von Kues, Leibniz, Schelling und den Buddhismus ersatzlos gestrichen. Dies ist bei einem Wörterbuch, das sich der Begriffsgeschichte verpflichtet weiß, ebensowenig verständlich wie die häufige Tilgung der Bezüge und Hinweise aufs Mittelalter und die Antike. Bei Begriffen, die aus der mittelalterlichen Tradition stammen oder die in den Grenzbereich zur Theologie gehören, scheinen sich die Herausgeber zu sehr auf die Vorgaben von Hoffmeister zu verlassen. So etwa bezieht sich der „concurus dei“ nicht bloß auf die Vorgänge zwischen Seele und Leib, sondern hat in der

mittelalterlichen und der frühen neuzeitlichen Diskussion eine grundlegende Bedeutung für die Freiheit des Menschen. Hier wäre eine kritische Revision angebracht gewesen. Neu erarbeitet wurden verschiedene Register. In einer Zusammenstellung der „Literatur zur Begriffsgeschichte“ kann man die einschlägige Literatur finden. Zwar wurde vieles aus dem alten „Hoffmeister“ übernommen – dort fand man die Verweise noch bei den einzelnen Artikel und nicht unterschieden in weiterführende und begriffsgeschichtliche Literatur –, aber auch die neuere Literatur wurde teilweise berücksichtigt. Ein weiteres Register ist das „Autoren- und Werkeverzeichnis“. Damit ist es doch möglich, das Begriffswörterbuch über die Philosophinnen und Philosophen aufzuschlüsseln, die in einem Begriffswörterbuch selbstverständlich kein Lemma besitzen. Studierende, die nicht in der Lage sind, sich mehrere Lexika verschiedener Programmatik anzuschaffen, werden dankbar sein. Und schließlich kann man über das umfangreiche Sachregister (821-895) auch jene Stichwörter erreichen, die im Wörterbuch selber kein eigenes Lemma erhalten haben. Dies ist wirklich ein Gewinn.

Martin Schraven

Theodore Ziolkowski

Das Wunderjahr in Jena, Stuttgart 1998 (Klett-Cotta), 354 S., 48.-DM.

Ort des Geschehens ist Jena, die thüringische Kleinstadt mit ihren 4300 Einwohnern, die ganz von ihrer Universität geprägt ist, und eine Universität, die sich (dank vierfacher, sich wechselseitig in Schach haltender, fürstlicher Kontrolle) einer im deutschen Reich einmaligen Liberalität erfreut. Zeit des Geschehens sind die 16 Monate zwischen Mai/Juni 1794 und September 1795. Das revolutionäre Frankreich erlebt gerade den Höhepunkt und das Ende der Jakobinerherrschaft und, nach der Hinrichtung Robespierres und St. Justs, den Eintritt in die Phase der „réaction thermidorienne“ (August 1794 bis Oktober 1795). Genau diese Wende spiegelt sich im Jenaer „Wunderjahr“ wider, nur auf das Gebiet des Geistes verlagert: als Wende von der jakobinischen, aufklärerisch-revolutionären Philosophie zur nachrevolutionären, klassischen Literatur, oder: von der Politik und Moral zur „Bildung“ und zur ästhetischen Erziehung.

Damit sind wir bei den dramatis personae angelangt. Anders als bei Heinrich Heine, der Robespierre zu Kant, Napoleon zu Fichte, den Bürgerkönig Louis Philippe zu Hegel in Parallele setzt, erscheint bei Ziolkowski der junge, noch kantianische

Fichte als deutscher revenant Robespierres. Dessen „Entmachtung“ leitet dann, um im Bild zu bleiben, in die Herrschaft des Direktoriums von Schiller und Goethe über. Weitere Hauptfiguren sind Reinhold, der Lehrstuhl-Vorgänger Fichtes, und W. v. Humboldt, Hölderlin und Sophie Mereau, Niethammer, Woltmann (der Historiker, der später von F. Schlegel des Plagiats beschuldigt wird) und einige andere mehr.

Den Rahmen, gewissermaßen den „Chor“, der im Gegensatz zur antiken Tragödie allerdings sehr wohl in das Geschehen eingreift, bildet die akademische oder intellektuelle Öffentlichkeit, allen voran die 860 Studenten Jenas, die in politischen oder philosophischen Zirkeln organisiert, zu Aufsässigkeit und Tumult gestimmt sind, ihren geistigen Anführern Triumph- und nächtliche Fackelzüge veranstalten, ihren Feinden oder in Ugnade gefallenen Anführern aber auch (ebenfalls nächtens) die Türen und Fenster einwerfen.

Ziolkowski schreibt glänzend und zugleich spannend. Seine Darstellung hält zu zwei Extremen hin gleichermaßen Abstand. Zum einen zu einem nur lokalgeschichtlichen oder biographischen Ansatz, obwohl auch viele Details aus dem Jenaer Studenten- und Professorenleben (wie Speisekarte oder finanzielle Ausstattung) oder Intima aus dem Sexu-

alleben der Protagonisten zur Sprache kommen. Zum anderen zu einer abgehobenen Literatur- oder Philosophiegeschichte, obwohl die wichtigsten im „Wunderjahr“ entstandenen Werke, wie Fichtes Antrittsvorlesung über „Die Bestimmung des Gelehrten“, Schillers ästhetische Briefe und sein „Spaziergang“, Hölderlins „Hyperion“ oder Goethes „Erzählungen deutscher Ausgewanderten“ knapp und treffend interpretiert werden. Stattdessen handelt es sich um eine erzählende Darstellung, die über weite Strecken fast die Qualitäten eines Campus-Romans annimmt, bei dem selbst das obligate Liebespaar – die von der Revolution inspirierte Dichterin und Professorengattin Sophie Mereau, die sich dem armen Studenten Johann Heinrich Kipp hingibt – nicht fehlt. „Erzählend“ vor allem aber dadurch, daß das Allgemeine des geistigen Umbruchs an das Individuelle persönlicher Umbrüche, an Umzüge und wechselnde Freundschafts-Beziehungen zurückgebunden wird. So beginnt das „Wunderjahr“ mit dem triumphalen Auftritt Fichtes, der ihn zur „Seele von Jena“ werden läßt und ihm eine beherrschende Stellung im Dreierbund mit W. v. Humboldt und Schiller sichert, mit denen er die „Horen“ herausgibt. Goethe, der in Weimar lebt und erst später zu häufigen Besuchen nach Jena herü-

berkommt, steht noch abseits. Sehr schnell aber, gewissermaßen mit der fortschreitenden Ausarbeitung der „Wissenschaftslehre“, schwindet Fichtes Einfluß (was gewissermaßen durch seinen Umzug nach Oßmannstedt symbolisiert wird). Am 20. Juli 1794 findet jenes „glückliche Ereignis“ eines Gesprächs im Abschluß an eine Sitzung der Botanischen Gesellschaft statt, das die Freundschaft Schillers und Goethes begründet, die nicht nur der weiteren Entwicklung der beiden, sondern auch der Entwicklung der „Horen“ ihren Stempel aufdrückt, die nun zum Organ und Manifest des Klassizismus werden. Am Ende des Jahres steht Fichte weitgehend isoliert. Hölderlin und Niethammer (der Herausgeber des „Philosophischen Journals“) gehen auf Distanz. Aufgebrachte Studenten, die dem Unitistenordens angehören, werden tätlich gegen ihn und schlagen ihm die Fenster ein. Goethe, von Schiller über den Jenaer Skandal auf dem laufenden gehalten, bringt für das Opfer nur noch Spott auf: „Sie haben also das absolute Ich in großer Verlegenheit gesehen und freylich ist es von den Nicht Ichs, die man doch gesetzt hat, sehr unhöflich durch die Scheiben zu fliegen“. Noch Hölderlins späteres „Empedokles“-Drama, so Ziolkowski, verarbeitet Erfahrungen des Jenaer Aufenthalts, indem es den griechi-

schen Philosophen im Auf und Ab der öffentlichen Meinung nach dem Vorbild Fichtes modelliert.

Nicht mehr erzählt wird die Ankunft der beiden Schlegels und Carolines, der frisch angetrauten Gattin, in Jena (Sommer 1796), die anfangs doch ersprießliche Mitarbeit an den „Horen“ und das durch herbe Kritik Friedrichs daran verursachte Zerwürfnis mit Schiller. Nicht mehr erzählt wird auch das neue Ansehen, daß Fichte mit seinem absoluten Ich im Kreise der Frühromantiker und ihrer ironischen Weltsicht gewinnt. Diese Vorgänge böten leicht den Stoff für eine Fortsetzung dieses Quasi-Campusromans, den Stoff eines weiteren „Wunderjahres“, das die Scheidung von Klassikern und Romantikern behandelte, die sich mit Schillers Umzug auch geographisch, als zunehmende Entfernung von Jena und Weimar, festmachen ließe.

Konrad Lotter

Slavoj Zizek

Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus, Frankfurt/Main 1998 (Fischer Taschenbuch), 24.80 DM.

Zizek schreibt über den Deutschen Idealismus, in erster Linie über Kant und Hegel. Fichte und Schel-

ling streift er bloß. Ziel seines Schreibens sei, heißt es schon im Vorwort, dem Deutschen Idealismus wieder Aktualität zu verleihen. Gegenwartsrelevanz besitze er schon, weil er – anders als postmoderne Theorien – Bereitschaft mitbringe, „mit dem wahrhaft traumatischen Kern des modernen Subjekts begrifflich fertig zu werden. Das Mittel, den Deutschen Idealismus ins Licht zu setzen, ist Lacans Psychoanalyse, deren Begrifflichkeit Zizek ausgiebig nutzt. Obwohl der Text – wie oft bei Zizek – mit Beispielen aus Film, Literatur und Geschichte angereichert wird, erleichtern Grundkenntnisse des Lacanschen Vokabulars die Lektüre.

Die Beziehungen zwischen Philosophie und Psychoanalyse sind gespannt. Es ist gleichermaßen unmöglich, die Psychoanalyse auf Philosophie zu reduzieren, weil jene diese braucht, um ihre Grundbegriffe zu klären, noch umgekehrt. Zizek fragt nach dem möglichen Beitrag der Psychoanalyse zur Philosophie und antwortet prompt. Die Psychoanalyse könne den innersten Kern moderner Subjektivität sichtbar machen, dem sich die „Standardphilosophie“ sperre: ihrer konstitutiven Verrücktheit, die durch die „Nacht der Welt“ führe. Zizek borgt dieses Bild aus Hegels Jenaer Realphilosophie und findet dort das leere Nichts, das dem selbsttransparenten

Ego zugrunde liege. Beide gehören zu verschiedenen Sphären, die ein Abgrund trennt. Am Anfang stehe der Rückzug aus der realen Welt, die erst Raum schaffe für ihre symbolische Rekonstruktion. Die symbolische Welt entschädige den Menschen zwar für „den Verlust der unmittelbaren, präsymbolischen Realität“, der vollzogene Bruch läßt sich aber nie rückgängig machen. Zizek nennt ihn auch „verrückte‘ Geste“, die erlaube, aus der ausschließlich natürlichen Lebensumwelt ins symbolische Universum umzuziehen.

Das Buch hat zwei Teile, die sich in je drei Kapitel untergliedern. Der erste Teil erörtert drei Facetten der Leere, die das Subjekt ist: Loch in der Welt, sexualisiert und abhängig von einem irreduziblen Rest des kontingenten Realen. Der zweite Teil sucht die Subjektivität in der Reflexion, indem er 1. die Reflexivität in ihre Umkehrung verfolgt, das Umschlagen des Verbots zu begehren in das Begehren des Verbots, anschließend 2. Hegels Wesenslogik ideologisch liest, um sie 3. als Modell der modernen Subjektivität auszuzeichnen. Wo ich denke, bin ich nicht. Das Selbstbewußtsein bleibt unbewußt.

Die Lektüre Zizeks erfordert selbst bisweilen ein gestrenges Über-Ich, das befiehlt: Genieße!

Olaf Sanders

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 34 Geschlechter-Differenz (1999), S. 93-135

Neuerscheinungen

Rezensionen