

WIDERSPRUCH

In: Widerspruch Nr. 35 ~~Nie~~ wieder Krieg (2000), S. 79-129
Neuerscheinungen
Rezensionen

Besprechungen

Neuerscheinungen

Walter Benjamin

Briefe 1935–1937.

Briefe in sechs Bänden, Bd. 5; hg. v. Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt/Main 1999 (Suhrkamp), geb., 672 S., 98.- DM.

Mit der Veröffentlichung des fünften Bandes wird die auf sieben Bände angelegte Ausgabe der Briefe Benjamins demnächst abgeschlossen sein. Die Briefe zwischen 1935 und 1937 stehen im Zentrum der wichtigsten Phase in Benjamins schaffen. In diese Zeit fällt der berühmte Aufsatz über „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“; vor allem ist es aber die Kulturphilosophie Benjamins, die als materialistisch fundierte Konturen gewinnt. Kein anderer marxistischer Autor vermochte bislang so sachgerecht und fruchtbar das philosophische Kernstück der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie, die Analyse vom Fetischcharakter der Ware auf die jüngste Vergangenheit der Reproduktions- und Konsumtionssphäre anzuwenden wie Benjamin es mit

seinen Denkfiguren von „Ausdruckszusammenhang“, „dialektischem Bild“, „Konstellation“, „Jetztzeit“, „Traumschlaf der Epoche“, „Allegorie“, „Emblematik“ und dergleichen unternahm. Programmatisch kommentieren Benjamins Zeilen an Horkheimer vom 6. Dezember 1937 dessen wegweisenden Beitrag „Traditionelle und kritische Theorie“: „Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, daß die Kritik des Systembegriffs, wie sie zumal ihren letztgenannten Essay bestimmt, meiner Ansicht zu den Grundpfeilern unserer Arbeit gehört. Es ist nur leider der dialektische Witz der Sache, daß bei den ‚reinen‘ Methodenfragen die politischen Zwecke, für die diese Methoden wirken, nicht weniger ‚rein‘ zum Vorschein kommen. Etwas günstiger steht es mit den kunstkritischen Methoden.“ (619) Georg Koch hat bereits in seiner Rezension des vierten Bandes der Briefe darauf hingewiesen, welche Bedeutung gerade für Benjamins Schriften die Korrespondenz hatte (vgl. Widerspruch Nr. 34, 93 ff.): Emigration, finanzielle Not und

persönliche Krisen zwangen Benjamin zur Nichtseßhaftigkeit einer theoretischen Produktion, für das der Schriftwechsel oft der einzige Arbeitszusammenhang, Ruheraum und Heimat des Gedankens. Adorno bemerkt zu Benjamin als Briefeschreiber treffend: „Der Brief wurde ihm zur Form.“ (GS 11, 584) Noch einmal gibt diese heute fast schon antiquierte Form der Kommunikation den Blick frei auf die Konstruktionsprinzipien von Montage und Kommentar, die in moderner Kommunikationstechnologie nur ihre Surrogate finden. „Änderungen einverstanden = Benjamin“ (262). Selbst solche Kurzmitteilungen bewahren sich ihren Gehalt, wenngleich sie freilich an der Schwelle zu eben der technischen Reproduzierbarkeit stehen, die längst auch das Wort der persönlichen Nachricht erfaßt hat. Die sorgfältige Edition, die Kommentierungen und der Anhang, den die Herausgeber Christoph Gödde und Henri Lonitz zusammenstellten, sind für alle bislang publizierten Bände der „Briefe“ hervorzuheben. Als Mangel mag erscheinen, daß es sich nicht um eine Korrespondenz handelt, sondern eben nur Benjamins Briefe publiziert sind – vollständige Briefwechsel mit einzelnen sind mittlerweile allerdings separat zugänglich, etwa der Briefwechsel zwischen Adorno und Benjamin (Suhrkamp 1994). Andere haben das Unterfangen einer siebenbändigen Ausgabe insgesamt als Augenwischerei dargestellt: die Briefe böten sachlich gegenüber der bisherigen zweibändigen Ausgabe von 1966 nicht wirklich Neues. Das ist nicht von der Hand zu weisen; allerdings

offenbart erst die komplette Publikation der erhaltenen Briefe Benjamins das ganze Bild der politischen und geistigen Situation, in der schließlich auch die kritische Theorie begrifflich fixiert wurde.

Roger Behrens

Olaf Bockhorn, Ingeborg Grau,
Walter Schicho (Hg.)

Wie aus Bauern Arbeiter wurden.
Wiederkehrende Prozesse des gesellschaftlichen Wandels im Norden und im Süden einer Welt (Historische Sozialkunde 13), Frankfurt/Main 1998 (Brandes & Apsel), 190 S., 39.80 DM.

Die Untersuchung der Entstehung einer Arbeiterklasse aus einer bäuerlichen Bevölkerung war schon immer ein Desiderat historischer Forschung. Vor allem wurden die Defizite nicht nur in den einschlägigen Arbeiten zur Geschichte Sowjetrußlands bemerkbar, sondern in ihrer aktuelleren Komponente vor allem in den Länder der Dritten Welt nach der Erringung der staatlichen Eigenständigkeit der dortigen Länder. Konnte man noch peinlich berührt verschweigen, daß die Stimme eines Arbeiters im revolutionären Rußland bei Wahlen die fünffache Wertigkeit gegenüber einer Stimme eines Bauern besaß, befand man sich bei Entwicklungsprozessen jüngerer Datums in Erklärungsnot. Das traf insbesondere auf die Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zu. Weil die Beantwortung der Frage vor allem für die marxistische Wissenschaft von Bedeutung ist, hat man sich hierum insbesondere in

den Ländern des vormaligen realen Sozialismus bemüht. Dies war wichtig, mußte man doch im Auftrage der herrschenden dogmatischen Parteien den Beweis antreten, daß sie die Avantgarde der Arbeiterklasse seien. Und wo keine solchen Voraussetzungen waren, wurden sie herbeigeschrieben. Kann man auch viele solcher Arbeiten getrost dem Reißwolf überantworten, so gibt es daneben doch Ergebnisse solider Forschung, die noch heute Bestand haben. Sie bestechen entweder durch ihre Materialfülle oder durch theoretische Leistungen, die vereinzelt sogar die Forschung in westlichen Ländern inspiriert haben.

Die vorliegende Publikation legt Zeugnis davon ab, was auf dem Gebiet der Erforschung der Entstehung einer Arbeiterschaft in ausgewählten Ländern der Dritten Welt geleistet worden ist. Der Sammelband enthält alle Vorträge einer gleichnamigen Ringvorlesung, die an der Universität Wien im Sommersemester 1996 gehalten worden ist. Es ging dabei darum, den Prozeß aufzuzeigen, wie Menschen, die bisher über ihre Arbeit, ihre Zeit und ihre Produktionsmittel selbst verfügten, zu Lohnabhängigen wurden, denen die Kontrolle über die eigene Arbeitskraft weitgehend entzogen ist. Die Beiträge analysieren die sich wiederholende Dynamik in der Auseinandersetzung von Kapital und Arbeitskraft sowie die Rolle der beteiligten gesellschaftlichen Institutionen. Dies geschieht in komparativen Studien und an Fallbeispielen aus Asien, Afrika, Südamerika und Europa. Berücksichtigt werden externe Bedingungen, die diesen Prozeß beeinflussten, wie Enteignungen,

die Zerstörung traditioneller Produktionsweisen, die Verinnerlichung dominierender Konzepte von Kultur, Religion, Erziehung und Konsum sowie das Entstehen neuer gesellschaftlicher Strukturen in der Stadt wie in Regionen mit kapitalistischer Agrarproduktion. Nicht zuletzt wird dargelegt, wie sich Widerstandswillen und verschiedene Formen sozialen Protests gegen die kapitalistischen Vereinnahmung herausbildeten.

Der Band enthält insgesamt elf Beiträge. Nach einer recht ausführlichen Einleitung durch die Herausgeber befassen sich zwei Autoren (*M. Mitterauer, O. Bockhorn*) mit europäischen Themen. Während der erste Beitrag einen Überblick über die Frühformen der Lohnarbeit in europäischen Agrargesellschaften gibt, stellt der andere eine Fallstudie aus der Zuckerindustrie vor. *M. Kaneko* umreißt den Proletarisierungsprozeß in Japan und *M. Schädler* den in China. Die Arbeiterschaft im kolonialen Indien steht im Mittelpunkt des Aufsatzes von *A. Haffner*. Gerade weil die Autorin seit Jahrzehnten über die indische Arbeiterklasse gearbeitet und eine Reihe von Veröffentlichungen dazu vorgelegt hat, verwundert es, daß sie, auch nicht im Literaturverzeichnis, das von ihr als Co-Herausgeberin verantwortete Buch „Sklave-Kuli-Lohnarbeiter“ erwähnt. Immerhin sollte das Buch, seiner Zeit in der DDR erschienen, einem ähnlichen Anliegen wie der vorliegende Band dienen.

Nachdem *C. Coquery-Vidrovitch* die übergeordnete Problematik relativ umfassend für Afrika südlich der Sahara analysiert hat, behandeln *I.*

Neuerscheinungen

Grau spezielle Themen aus Südnigeria und *W. Schicho* aus Zentralafrika. *R. Häuptli* und *V. Blum* verfolgen die Proletarisierungsprozesse in Lateinamerika.

Alle Autorinnen und Autoren stellen nicht nur ihre neuesten Forschungsergebnisse in den für den Druck überarbeiteten Referaten vor, sondern können auf verschiedene Weise – vor dem Hintergrund der analysierten historisch-geographischen Region – eine zum Teil neue Sicht auf die Probleme und Vorgänge vermitteln, die beim Prozeß der weltweiten Proletarisierung als Bestandteil der Moderne auftreten.

Ulrich van der Heyden

Roger Bromley, Udo Göttlich, Carsten Winter (Hg.)

Cultural Studies – Grundlagentexte zur Einführung, Lüneburg 1999 (Zu Klampen), 389 S., 48.- DM.

Eins ist vollkommen klar: Beim Cultural Studies-Reader des Lüneburger zu Klampen Verlages handelt es sich um ein wichtiges Buch. Erstmals liegen Schlüsseltexte der Cultural Studies in einem Sammelband in deutscher Übersetzung vor. Vorangestellt sind zwei Einleitungen. Roger Bromley skizziert kenntnisreich die Entwicklungsgeschichte der Cultural Studies ausgehend von ihren – nicht unumstrittenen – englischen Ursprüngen.

Obwohl sich kein „Nullpunkt“ (Stuart Hall) bestimmen läßt, gelten doch Richard Hoggart, Raymond Williams und – mit Einschränkungen – auch Edward P. Thompson

als Initiatoren. Hoggart arbeitete in den 50er Jahren in der Erwachsenenbildung, und diese Erfahrung floß in *The Uses of Literacy* (1957) ein. Das Buch thematisiert die Verflechtungen verschiedener kultureller Aspekte im Arbeiteralltag. Nebenbei öffnete es die britische Literaturwissenschaft für populäre Texte. Und seinem Erfolg verdankt Hoggart den Ruf als Englischprofessor an die Universität von Birmingham, wo er 1964 das Center for Contemporary Cultural Studies, kurz: CCCS, gründete. Williams definierte Kultur in *Culture and Society* (1958) als „whole way of life“, der Deutungsmuster biete für die gemeinsame Erfahrung und so als Fundament für Widerstand dienen könne. Thompson teilt mit Hoggart und Williams den Glauben an eine anti-hegemoniale Populärkultur, kritisierte aber deren literaturwissenschaftlichen Zugriff, das close reading, welches durch sozialhistorische Methoden ergänzt werden müsse, um nicht-elitäre Analysen der Alltagskultur zu ermöglichen, wie sie am CCCS erarbeitet werden sollten. Der Cultural Studies-Reader vermittelt im 2. Abschnitt „Zur Geschichte der Cultural Studies“ anhand von Ausschnitten Eindrücke von den Auseinandersetzungen der Gründungsjahre. Abgeschlossen wird der Abschnitt mit Stuart Halls Aufsatz „Kodieren / Dekodieren“, jenem Basistext, auf dem alle „Studien zur Populärkultur“ und zur „Medien- und Publikumsforschung“ im 4. Und 5. Abschnitt mehr oder minder explizit aufbauen. Menschen interpretieren im Rahmen ihrer Lebensumstände und lesen nicht unbedingt, was gemeint war.

Hall war Hoggarts Nachfolger am CCCS, das er von 1968 bis 1979 leitete. Ihm folgte Richard Johnson. Beide, Hall und Johnson, steuern einen Beitrag zum 3. Abschnitt bei – „Theoretische Reflexionen“, die die Einleitung von Bromley um zwei Innenperspektiven erweitern. Hall steht für den Einbau poststrukturalistischer Gedanken in die Denkweisen der britischen „Neuen Linken“ und Johnson für die Etablierung der Cultural Studies als akademische Disziplin. Die Akademisierung birgt selbst Probleme, weil sie zu mehr Systematik nötigt als den Cultural Studies als lebendige intellektuelle Praxis, die analysiert, um einzugreifen, gut tut.

Besonders deutlich werden die Tendenzen zum Eingriff in den beiden letzten Abschnitten des Bandes. Zur „Medien- und Publikumsforschung“ kommen David Morley, Ien Ang und Douglas Kellner zu Wort. Zur „Populärkultur“ äußern sich Simon Frith, Lawrence Grossberg und John Fiske. Frith zeigt, daß wissenschaftliche Analysen der Rezeption von Popmusik, oft die Lebenskontexte der Rezipienten unterbewerten, und plädiert dafür die Seminarräume (wieder) zu verlassen. Draußen ließe sich entdecken, daß Identitäten und Identifikationen in der Popkultur wichtiger sind als in der universitären (Fiske), daß die Produkte, Platten, Filme, Idole, geliebt werden und mit affektiven Energien besetzt sind. „Die Populärkultur“, diagnostiziert Grossberg, „arbeitet an der Schnittstelle von Körper und Gefühl.“ Sie ermöglicht „affektive Ermächtigung“, neudeutsch: Empowerment, und schafft Zusammenhänge. „Af-

fektive Zusammenhänge“, so Grossberg weiter, „sind die Bedingungen der Möglichkeit von Optimismus, Lebendigkeit und Leidenschaft – Attribute, ohne die es keinen Kampf um die Veränderung der Welt geben kann. Die Populärkultur stellt die Ressourcen zur Verfügung, die mobilisiert und in populäre Kampf-, Widerstands- und Oppositionsformen verwandelt werden können.“ Daß die Linke auf das politische Potential der Populärkultur zu ihrem Nachteil weitgehend ignoriert, stellt Fiske fest: Ihr fehle ein populäre Rhetorik, sie tue sich schwer mit populärer Veränderung, die besser sei als keine.

Der Sammelband wirkt vielschichtig – und für den Einstieg in die Auseinandersetzung mit den Cultural Studies vielleicht vielschichtig genug, denn, so Udo Göttlich und Carsten Winter, ihre Rezeption im deutschsprachigen Raum stehe erst am Anfang. Der Band spart allerdings viele Entwicklungen aus, die regionale Ausbreitung und Ausdifferenzierung, den Postkolonialismus, Gender- und Queer Theory. Insofern wird man bei der Lektüre das Gefühl nicht los, nie wirklich in der Gegenwart anzukommen. Das kann dem Cultural Studies-Reader natürlich nur in begrenztem Umfang angelastet werden. Weiter müssen folgen (und sind ja auch schon gefolgt).

Olaf Sanders

Ernst Cassirer

Ziele und Wege der Wirklichkeitskenntnis. Hg. von K. Chr. Köhnke und J. M. Krois.

Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hg. von K. Chr. Köhnke und J. M. Krois und O. Schwemmer. Bd 2, Hamburg 1999 (Felix Meiner), 229 S., 120.- DM.

Geschrieben zwischen 1936 und 1937 war diese nahezu fertig gestellte Monographie nach Cassirers eigener Aussage gedacht als systematische Ergänzung seines 4. Bandes des „Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“, die beide beständig aufeinander Bezug nehmen würden. Dabei sollte der hier erstmals veröffentlichte Text in Ergänzung seines historischen Pendants „einen allgemeinen systematischen Überblick über die verschiedenen Methoden geben, die in den Einzelwissenschaften (Mathematik, Physik, Biologie, Geschichte) verwandt werden und die deren ‚Wirklichkeitsbegriff‘ bestimmen.“ (zit. aus einem Brief Cassirer vom 27.6.1938 an Gottfried Bermann-Fischer, hier 186) Die Anmerkungen und der Anhang der Herausgeber zur Textgestaltung sowie Literaturverzeichnis und Personenregister sind sauber gearbeitet und machen den vorliegenden Text zu einem echten „Arbeitsbuch“.

Im Folgenden sollen Grundzüge der von Cassirer entwickelten Themen und Thesen referiert werden, um einen Eindruck der systematischen Quintessenz und Schwerpunkte der Argumentation zu vermitteln.

In seinem auf das systematische Problem der Objektivierung zielendem Versuch, das Phänomen des Erscheinens in all seinen Facetten auszuleuchten, kommt dem in Anschluß an Goethe formuliertem

Konzept des „Urphänomens“ herausragende Bedeutung zu. Die Vergegenwärtigung des So-Seins der Phänomene, „ohne nach ihrem Ursprung zu fragen“ (8), oder, in Goethes Formulierung, die Verfolgung der Phänomene bis zu ihren Urquellen, „bis dorthin, wo sie bloß erscheinen und sind, und wo sich nichts weiter an ihnen erklären läßt.“ (Goethe, zit. 8), ist für Cassirer der symbolische Ort, an dem die Kausalität bei ihrem Versuch „über das Ganze der Dingwelt zu reflektieren und uns ihre Struktur und ihre Gliederung durchsichtig zu machen“ (8), versagt.

Ich, Du und Es (Natur und Kultur) – die Welt der reinen Bewußtseinsphänomene, die Welt der anderen Subjekte und die Selbständigkeit und Beständigkeit des Werkes, an dem erst „die Welt des Menschen ... ihren festen Kristallisationspunkt und damit ihren sicheren Mittelpunkt“ (11) findet, sind die Modi der Objektivität, die erst in ihrer konstitutiven Verklammerung die spezifisch menschliche Wirklichkeit ausmachen. Sie, die Kultur, das funktionale Zusammenspiel von produktiver Bildung und Aneignung ist für Cassirer jenseits der Entgegensetzung von Natur- und Geistes- oder Real- und Idealwissenschaften der gemeinsame Bezugspunkt aller Erkenntnis, die jeder Form des Wissens sein eigenes Maß und seine spezifische Berechtigung zugesteht, ohne danach zu streben, das von ihr favorisierte Teilgebiet der Erkenntnis als allgemeingültig und „Ausdruck des ‚Seins‘, der Objektivität schlechthin“ (12) zu verabsolutieren. Die Annahme einer in sich zusammenhängenden, gegenständlich

ausdifferenzierten Erfahrung läßt den verschiedenen „Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis“ und den in ihnen jeweils verfolgten „Erkenntnisidealen“ ihre Berechtigung und gibt der Philosophie die Möglichkeit, „die wahre Einheit der einen Wirklichkeit“ in einer Weise zu verfolgen, die, ohne die Differenzen zwischen diesen Richtungen zu verwischen, diese vielmehr festhält, als solche kenntlich und erst verständlich macht.

Seine Behandlung der mathematischen Synthesis im zweiten Kapitel stellt Cassirer in den Zusammenhang der durch die Welt der idealen mathematischen Objekte nachdrücklich unterstrichenen These, daß zwischen Wahrheit und Wirklichkeit kein einfaches Identitäts- oder Abbildverhältnis besteht, sondern ein solches ständiger Spannung gegeneinander, das erst die Bewegung der Erkenntnis ermögliche. (33f.) Seine Diskussion historischer und zeitgenössischer Zahlentheorien führt ihn schließlich zur an der Entwicklung mathematischer Selbsterkenntnis exemplarisch demonstrierbaren erkenntnis- bzw. wirklichkeitstheoretischen Bedeutung von Ordnung und Verknüpfung.

In der Diskussion von Invarianten der Wahrnehmung und des Begriffs im dritten Kapitel arbeitet Cassirer den notwendigen Übergang von den „fließenden Übergängen der Wahrnehmung“ zu den „strengen und eindeutigen Grenzbestimmungen“ begrifflicher Erkenntnis heraus, in dem sich „die gegenständliche Erkenntnis von den zufälligen Bedingungen der psychophysischen Organisation freimacht.“ (109) Hier

findet sich eine Entfaltung der „Gesamtform mythischen Denkens“ (87ff.) ebenso wie der Versuch, die Menschwerdung als Eintritt des Menschen in seine ihm eigentümlich Gegenstands- und Formwelt zu kennzeichnen, in die der Mensch jedoch nicht mit einem Schlag eintrete, sondern die er „einer anderen, mehr elementaren Schicht des Daseins und des Verhaltens Schritt für Schritt“ (86) erst abgewinnen müsse.

Seinen eigenen Ansatz einer „Kulturphilosophie der symbolischen Formen“ verfolgt Cassirer schließlich explizit im abschließenden Kapitel zur Kulturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. Hier bestimmt er das Ausdrucksphänomen als eine der wesentlichen Quellen der Erkenntnis des Lebens und der geistigen Wirklichkeit. Während in der Naturerkenntnis nichts mehr an deren Bedingtheit durch das Subjekt der Erkenntnis erinnern solle, deren Basis dennoch die Sinneserkenntnis bleibe, gehe es in der Kulturwissenschaft gerade darum, die Konstituierung einer mit der Welt der Formen spezifisch menschlichen Objektivität zu erhellen. Die Welt des Menschen ist eine Welt der Formen. Der von Cassirer behauptete „objektive Anthropomorphismus“ der menschlichen Welt zielt auf das objektive Wesen der Form, der sich nur im funktionellen Vollzug ihrer Konstituierung erschließe. Fester und dauerhafter Mittelpunkt dieses Prozesses und damit der „Welt der Formen“ bleibt das Subjekt in der Eroberung immer weiterer Daseinskreise und umfassenderer Aktivitäts-Horizonte. Durch seine Ausbreitung in der Fülle dieser Formen

Neuerscheinungen

gewinne es eine universelle Weite, ohne sich jedoch in dieser zu verlieren. (170) Gerade das „Ineinander-Aufgehen“ des Individuellen und Universellen, die Teilhabe des Besonderen am Allgemeinen, das dieses Allgemeine als „Inbegriff von Formen“ repräsentiert, kennzeichnet für Cassirer die Eigenart der Kultur.

Basisphänomen der Kultur ist für ihn das Ausdruckerlebnis, dessen Dynamik im konstitutiven Zusammenhang von Sinnlichem und Intelligiblem liege. „Dem sinnlichen Moment verdankt es seine unmittelbare Ansprechbarkeit, und an ihm hat es seine konkrete Fülle; aus dem ideellen Moment stammt seine Tiefe, und in ihm gründet sich seine Sicherheit.“ (149) Dieses ideelle Moment will er ausdrücklich nicht auf den Vollzug rein theoretischer Akte beschränkt, sondern auf jede Grundrichtung geistigen Seins als Medium von Sinn bezogen wissen. Im Zusammenhang einer „sinnlichen Hermeneutik“ (148), in der sich ein unreflektiertes Wissen vom anderem Menschen allein aus sinnlichen Komponenten aufzubauen schein und uns alles Äußere dieses anderen Menschen zu einer Äußerung werde, besteht er darauf, das alles „echte und eigentliche Wissen vom Sein der anderen Subjekte“ (149) erst durch sprachliche Vermittlung entstehe. Die eigentümliche Spezifik der Kultur als einer „Welt der Formen, die er selbst hervorbringt und in denen er ist und lebt“ (150), erschließt sich dem Menschen erst in der methodischen Wendung auf dieses Phänomen der Form. Diese methodische Wendung kreierte einen eigenen Gegenstandsbereich neben

Natur- und Geschichtswissenschaft, eben die Kulturwissenschaft als die „Lehre von den Formen, in denen das geistige Leben der Menschheit sich vollzieht.“ (160) Deren Konzentration auf die immer reichere und immer feiner differenzierte Ganzheit der Form- und Stilbegriffe zielt auf den Effekt, den Menschen selbst als ein zu reichem und differenziertem kulturellen Ausdruck befähigtes wie bedürftiges Wesen anthropologisch auszuzeichnen.

Wolfgang Bialas

Diedrich Diederichsen

Der lange Weg nach Mitte.

Der Sound und die Stadt, Köln

1999 (Kiepenheuer & Witsch), 312

S. brosch, 24.90 DM.

Nach „Freiheit macht arm“ von 1993 und „Politische Korrekturen“ von 1996 beschließt Diederichsen mit „Der lange Weg nach Mitte“ eine Trilogie, die sich an der Aufgabe versucht, die spezifische Vernetzung von Popkultur und Gesellschaft zu analysieren, sie überhaupt begrifflich zu fassen. Diederichsen unternimmt dies vermittels einer historischen Differenzierung von „Pop I (60er bis 80er, spezifischer Pop)“ und „Pop II (90er, allgemeiner Pop)“ (vgl. 272ff.). Pop II ist mithin alles. „Pop-Kultur II – so könnte man zuspitzen – hat heute eine Funktion wie das ästhetische Erlebnis in Kants Philosophie: Sie verankert auf der jeweils höchst subjektiven Ebene des Kunsterlebnisses ... den allgemeinen kulturellen Zusammenhalt.“ (284)

Ob für solche These von totaler Popgesellschaft eine beigegebene Kant-Anleihe nötig ist, scheint fraglich angesichts der dann doch im Resultat gebotenen Redundanz der Diederichsenschen Begriffsverklärung. Diese Schluß-Großthese von der in „Unendlichkeit“ mündenden Popgesellschaft gehört zur Kolportage, zum Karl-May-Haften des Theorie-Praxis-Zugangs, dem Diederichsen schon sprachgestisch seinen typischen Habitus verleiht: Ähnlich wie Günther Anders vertritt wohl auch er die Überkreuzung – und würde Crossover sagen – von Journalismus und Metaphysik, nur verdreht er Metaphysisches im journalistischen Jargon, transfiguriert den journalistischen Bericht zum philosophischen Exkurs mit metaphysischer Tiefe. Schlicht und wohlwollend gesagt, bleibt Diederichsen der Künstler-Autor; nur kraft des Poetischen vermag er Theorie und Praxis der Popkultur zu fassen. Zu recht nennt er seinen „Anspruch“ den des „existentiellen Besserwissens“ (vgl. 36f.), sieht sich in der Tradition von Bohème und Subkultur. Zum stark ästhetisierenden Zugang zum Thema gehört die Stärke der guten, brauchbaren These. Hier wird programmatisch formuliert: „Eine These dieses Buches behauptet, daß die Verbindung von Kultur und Politik trotz gegenteiliger Bekenntnisse zunehmend verloren geht. Die Vervielfältigung kultureller Milieus und als ‚Realität‘ empfundener Einzugsbereiche von Weltanschauungen haben nicht nur Stämmen und Ausdrucksmöglichkeiten vermehrt, sondern gleichzeitig auch die selbstverständlichen Verbindungen zwischen kulturellen und

politischen Orientierungen gekappt.“ (9)

Die getroffene historische Differenzierung von Pop I und Pop II ist Resultat der räumlichen Differenzierung der urbanen Pophänomene: „In diesem Buch geht es um die verschiedenen Investitionen in Stadtpolitik und Pop-Musik in den 90ern.“ (35) Die neue Mitte ist in diesem Sinne Metapher, politische Formel und Stadtzentrum (nämlich konkret auch Berlin-Mitte) zugleich. Diederichsen focussiert insofern seine Untersuchung des Zusammenhangs von Pop und Stadt in ähnlicher Perspektive wie Walter Benjamin im „Passagen-Werk“ auf Paris als Hauptstadt des 19. Jahrhundert blickte. Hier geht es um die neue Hauptstadt, die ihre Kultur an die Peripherie treibt und wieder in die Mitte zurückholt, um die Differenzmaschine, um Zentrum und Dezentrierung der Popkultur: „Pop und Stadt sind nun ja auch – als Diskussionsgegenstände wie als Lebensform – charakteristische Überlagerungen aus politischen und ästhetischen Bestimmungen. Deshalb sind sie der geeignete Ort für die Verhandlung wie auch gleichzeitig ihr Gegenstand.“ (27) Pop ist Stadt, Stadt ist Pop: „Es gibt zahlreiche Beispiele, in denen sich die Musik aus Stadtgeräuschen herauschält und wieder in sie versinkt und sich auf andere Weise als einen unter vielen urbanen Sounds inszeniert.“ (54)

Diederichsens Beispiele reichen von Erwägungen zum Innen- und Außenraum des Klangerlebens, etwa beim Musikkonsum durch tragbare Abspielgeräte, über die Club-

Culture und ihre räumlichen Inszenierungsmittel, bis zu kategorialen Bestimmungen. Hier spricht Diederichsen etwa von „Atmosphäre und Situationen“ respektive „Melodien und Grooves“ (vgl. 59ff.) – vermutlich in Anlehnung auch an die Ästhetik Gernot Böhmes, sicher aber mit Referenz zur Situationistischen Internationale. Doch Diederichsens Versuche der begrifflich-theoretischen Übersetzung funktionieren nicht immer; so bleibt uneinsichtig, weshalb in der Pop-Musik Melodie der Situation und Groove der Atmosphäre entspräche, vor allem wie durch solche Analogie Antwort auf „unsere Frage nach einer Verbesserung der linken Heuristik“ gegeben wird (59). Heuristik meint Diederichsen als Finde-„Kunst“ ernst, projiziert damit ein methodisches Programm: „Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Frage der Heuristik ... Wie kann einerseits das Leben mit Pop-Musik und intensiver Stadtbeobachtung helfen, den neuen Verhältnissen so auf die Spur zu kommen, daß das, was man weiß und täglich erlebt, auch politisch praktisch wird?“ (35) Diederichsens Antworten verraten schlußendlich aber mehr Sammelleidenschaft als etwa geschulte Heuristik (die ja von der marxistischen Sozialforschung Gerhard Kleinings und seiner Schüler diskutiert wird). Was er auf seine eigenen Fragen findet oder was er der Leserschaft als Fund- und Bruchstücke von Antworten offeriert, sind dann Kurzbeiträge, Kritiken, Rezensionen der neunziger Jahre. Das erinnert schon an den Blick auf eine „Exotik des Alltags“, wie ihn Siegfried Kracauer oder Georg Simmel

einzunehmen wußten – auch damals vor dem Hintergrund urban-kultureller Umwälzungen der Gesellschaft. Aber die Texte erinnern auch an das Uneingelöste: Diederichsens Beschreibungen von Schallplatten, Filmen, Begebenheiten bleiben soweit subjektiv ausgewählt, daß sie keinen Pop II als allgemeinen Pop der Neunziger vorstellen, sondern eben doch die Besonderheit und Exklusivität einer kulturell beschränkten Welt: ein Panoptikum des bolschewistischen Salonpopismus (im Gegensatz zu den beiden anderen Büchern der Trilogie finden sich auf dem Buchrücken von „Der lange Weg nach Mitte“ nur Namen, keine Stichworte). Damit widerlegt Diederichsen zwar leider seine Pop-I-und-II-Differenzierung, bleibt aber im falschen und unnötigen Differenzieren dicht an der popkulturellen Logik der Gegenwart – und ist damit doch wieder evident.

Roger Behrens

Dan Diner

Das Jahrhundert verstehen.

Eine universalhistorische Deutung, München 1999 (Luchterhand), Originalpappband mit Umschlag, 383 S., 49,80 DM.

Am Ende des kalendarischen Saeculum dessen Deutung in universalhistorischer Absicht zu wagen, liegt einerseits nahe, andererseits erscheint dies jedoch angesichts zeitgenössischer Ansichten vom „Ende der Geschichte“ oder dem „Ende großer Erzählungen“ wie auch der Komplexität der Materie als kühnes

Projekt. Der Historiker Dan Diner, der an den Universitäten Essen und Tel Aviv lehrt, läßt jedoch schon in der Einleitung wie auch in der Struktur des vorliegenden Werks erkennen, daß es ihm weder um die Darstellung eines historischen Kontinuums im Sinne des traditionellen Verständnisses von Universalgeschichte noch um die Präsentation eines objektiven, von den Akteuren und Betrachtern getrennten Verstehens des zurückliegenden Jahrhunderts geht. Diners Analysen, die er erstmals in Gastvorlesungen an der Universität München Anfang 1997 vorstellte, versuchen vielmehr in einer Perspektive, die bestimmt ist von den Katastrophen des 20. Jahrhunderts, Grundkonstellationen eines Verständnisses von Geschichte auszuloten. So reflektiert er nicht nur die Verschränkungen und Konversionen traditioneller Konfliktlinien mit weltumspannenden ideologischen Gegensätzen, sondern fragt auch nach der Wirkmächtigkeit von sich in „Ereignisikonen“, „Narrativen“ und „Gedächtnissen“ verdichtenden Erfahrungen und Bildern – Diner knüpft hier auch an Überlegungen seines Buchs „Der Krieg der Erinnerungen und die Ordnung der Welt“ (1991) an. Wie er diese aus verschiedenen Blickwinkeln Bezüge herstellende, komplexe Betrachtungsweise und auch die Historiographie selbst in den historischen Diskurs einbezieht, so erhält die hinterfragende historische Rekonstruktion den Status des Arguments: Diners erklärte Absicht ist es „Gebieten der Geschichte“ bildet den Ausgangspunkt von Diners Überlegungen nicht die „Ereignisikone“

1917 und damit als logisches Pendant das Jahr 1989 als Eckdaten des im Gegensatz von „Freiheit“ und „buchstäblicher Gleichheit“ wurzelnden geschichtsphilosophisch bestimmten „Weltbürgerkriegs der Ideologien und Werte“, dessen Ende mit dem Zusammenbruch des Kommunismus sich im zeithistorischen Gedächtnis als „Ende der Geschichte“ manifestiert, sondern sein Blick fällt gleichermaßen retrospektiv wie aktualisierend auf die europäischen Peripherien, die traditionellen politgeographischen Konfliktlinien zwischen den europäischen Hegemonialmächten und den darin wurzelnden Konfliktfeldern. Von der großen Treppe in Odessa aus richtet der Betrachter den Blick nach Westen und nach Süden auf die – so Diner – Schlüsselregionen Europas, den baltisch-polnischen Raumes ebenso wie das Schwarze Meer und die Levante, und damit auf weit zurückreichende Problemlagen, wie beispielsweise die sogenannte „orientalische Frage“ – das heißt „die den Zerfallsprozeß des Osmanenreiches begleitenden Probleme des nationalen Erwachens von Völkern mit langen historischen Gedächtnissen, wie etwa Serben und Griechen, sowie die Rivalität der Mächte im Bereich der Meeren, des Balkans und des östlichen Mittelmeers.“

Diese „virtuell erzeugte Tiefenschärfe“ verdeutlicht die Vorgehensweise Diners, die „zentrale Deutungsachse“ dieses Jahrhunderts, den vordergründigen, in der Tradition der Aufklärung und Revolution wurzelnden ideologischen Antagonismus der politischen Blöcke mit jener hintergründigen Ebene in Be-

ziehung zu setzen, die „im Gegenteil auf einer Wiederbelebung archaisch anmutender Zugehörigkeiten – auf Ethnos und Nationalität, auf der Geltung und Wirkung langer Gedächtnisse und der sie begründenden Vergangenheiten“ beruht. Anhand signifikanter Vorgänge, versucht Diner die Verflechtung beider Ebenen, sowie die Konversion von der einen in die andere zu veranschaulichen. Nicht zuletzt erblickt Diner in diesen Spannungsfeldern das Potential ethnischer Säuberungen, Massaker und Genozide, die das Jahrhundert geprägt haben.

Überdies gelingt es Diner so, ein Interpretationsmodell von Konfliktlinien zu entwerfen, deren Relevanz nicht nur untergründig auch die vom „Kalten Krieg“ und der „Dekolonialisierung“ dominierte zweite Jahrhunderthälfte mitprägten – wie Diner plausibel nachweist –, sondern auch einen Ausblick auf Krisenkonstellationen der Gegenwart eröffnet.

Das klassische Interpretationsmuster des ideologischen Weltbürgerkriegs erweist sich vor allem dort als unzureichend, wo das katastrophische Jahrhundert sein wahres Gesicht zeigte: im Nationalsozialismus und Holocaust. Entschieden weist Diner implizit den im Rahmen des „Historikerstreits“ von Ernst Nolte unternommenen Versuch zurück, auf der Grundlage des Anti-Bolschewismus den Nationalsozialismus dem Westen anzunähern, in dem er den fundamentalen Unterschied zwischen dem in liberaler und demokratischer Tradition begründeten Anti-Bolschewismus des Westens und dem rassistisch-biolo-

gistischen Anti-Bolschewismus der nationalsozialistischen Weltanschauung herausstellt. Ebenso hebt Diner, sich auf den bei deutschen Historikern beliebten Vergleich von Stalinismus und Nationalsozialismus beziehend, die in den „kollektiven Gedächtnissen“ der Opfer aufgehobenen Unterschiede hervor: erwies sich der Stalinismus als terroristische Willkürherrschaft gegenüber dem eigenen Volk, charakterisiert den Nationalsozialismus die systematisch betriebene Vernichtung alles „Fremdvölkischen“. Diner verdeutlicht überdies, daß die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und dessen Vorgeschichte zugleich die Auseinandersetzung mit einer sich in „politischen Modi“ vollziehenden deutschen Historiographie impliziert.

Dan Diners Ansatz, der wie der Autor schon in der Einleitung betont, nicht den Anspruch erhebt, allumfassendes Erklärungsmodell zu sein, sondern durch Reduktion und Konzentration wesentliche Züge des 20. Jahrhunderts herauszustellen versucht, vermittelt eine differenzierte und facettenreiche Deutung, deren Begriffe über die historische Auseinandersetzung hinausgehend einen geschichtstheoretischen Diskurs anvisieren, der das Buch auch für Philosophen und Politikwissenschaftler zu einem höchst lesens- und bedenkenswerten Buch macht.

Georg Koch

Hans Ebeling
Gewalt und Gewissen.

Das verborgene Eine, Würzburg 1999 (Könighausen & Neumann), 94 S., 24.80 DM.

Ebelings Thema ist die Gewalt des Seins und das Gewissen, das sich im Sollen ausdrückt. Die Einheit beider ist das „verborgene Eine“. Es geht um „die Einbettung des Seins in die Gewißheit des Einen“. Dieses Eine werde sowohl von Heideggers „Mythik des Seins“ wie auch von der Vernunftkritik Horkheimers und Adornos verfehlt. In der Auseinandersetzung mit diesen Positionen entfaltet Ebeling seine These, daß wir dem Ende der Welt nur entgehen, wenn die „selbstinszenierte Widersprüchlichkeit der Heideggerschen Philosophie abgearbeitet“ worden ist. Dies ist möglich, indem wir „jenes Eine ... begreifen, das das Taugliche ist!“ Das „Eine“ als „das verborgene Gericht“ zeigt sich als Weltgericht. Die religiöse Konnotation ist dabei durchaus erwünscht. Den Verlust des Einen erklärt Ebeling aus dem Verlust der Kontinuität der Geistesgeschichte seit Hegel. Ähnlich wie Hans Sedlmayr die moderne Kunst als „Verlust der Mitte“ begreift.

In der Kritik der „religiösen Selbstmystifikation“, des „Glauben(s) an die Weltrevolution des marxistisch-leninistischen Typs“ und des Rechtspositivismus entfaltet Ebeling seine Theorie des Sollens als des Widerstandes des Subjekts gegen die Gewalt des Seins. Dabei betont Ebeling den „unbedingten Geltungsanspruch“ der Menschenrechte, die für prinzipiell invariierbar erklärt werden. Leider kann Ebeling weder plausibel machen, warum „Sein“ per

se „Gewalt“ ist, und sich in „der“ Technik verkörpert, noch warum aus dem geistesgeschichtlichen Spannungsfeld von Sein und Sollen, von dem Ebeling die europäische Geistesgeschichte geprägt sieht, eine Einheit im „Einen“ ergibt, das allen – außer Ebeling – verborgen ist. Das „Eine“ wird hier zum Fetisch wie andernorts das „Sein“. An vielen Stellen wird der Leser mit bloßen Setzungen konfrontiert, die durch ihren sprachlichen Gestus die Gestalt von Folgerungen annehmen sollen: „Subjektsein und Einssein sind nur möglich aus der Fülle des Einen. Das Eine erweist sich, der Auftraggeber des Subjektseins zu sein.“ Hier wird jedoch nichts erwiesen, sondern lediglich behauptet. Die Kritik an „Technik“ und eine Diskussion ihrer moralischen Implikationen wurde von anderen Autoren überzeugender und differenzierter geleistet. Im Allgemeinen wurde dort das „Ende der Welt“ eher von Atombomben oder der Zerstörung der ökologischen Lebensgrundlagen abhängig gemacht, als von der gelungenen Kritik einer Philosophie. Der Rezensent sieht darin eine maßlose Überschätzung der Bedeutung von Philosophie für die Welt. Das „Eine“ in Ebelings Philosophie ist, trotz gegenteiliger Behauptung, eine philosophisch verbrämte Installation Gottes, der nicht geglaubt, sondern rational bewiesen und intellektuell angeschaut werden soll – rationale Theologie in Sinne Hegels.

Lothar Butzke

Ferdinand Fellmann

Die Angst des Ethiklehrers vor der Klasse. Ist Moral lehrbar?, Stuttgart 2000 (Reclam), 162 S., 7.-DM.

In einem Brief an ihre Freundin M. McCarthy schrieb Hannah Arendt: „Man kann nicht sagen, wie das Leben ist, wie Zufall oder Schicksal die Menschen behandeln, es sei denn, man erzählt die Geschichte.“¹ Leider macht der philosophische Diskurs – gerade in Deutschland, wo das Literarische in der Philosophie geradezu verdächtig erscheint – selten von Geschichten oder von der Kunst des Erzählens Gebrauch. Vielleicht erscheint er deshalb manchmal so leblos und lebensfremd. Um so erfreulicher, daß wir von dem, „was die Ethik kann und will“ (11), in Form einer Erzählung erfahren können. So erzählt uns Fellmann die Geschichte eines Ethiklehrers, der schnell merkt, daß die Inhalte, die er über Ethik an der Universität erworben hat, sowie die Form, in der sie ihm vermittelt wurde, wenig Anwendung für den Ethikunterricht finden können. Der fiktive Ethiklehrer beginnt einen Weg zu finden, seine Kenntnisse über Ethik und Moral mit der sozialen und kulturellen Realität unserer Zeit zu vereinbaren. Und Fellmann läßt uns, Leser und Leserinnen, dazu ein, ihn auf der Suche nach diesem Weg zu begleiten.

Es sind die drei Fragen, die als Leitfaden auf diesem Weg dienen: Die

erste Frage, die auch der Untertitel des Buches ist, lautet: *Ist Moral lehrbar?* die zweite: *In welcher Welt leben wir?* und die dritte: *wer bin ich?* Die erste Frage stellt sich der Ethiklehrer selbst, und sie hilft ihm, sich seiner auf keinen Fall einfachen Rolle vor der Klasse bewußt zu werden. Er hat die schwere Aufgabe, „wissenschaftliche Theorie in die Praxis umzusetzen, d.h. die Schüler dazu zu bringen, moralisch zu handeln.“ (12). Ein Ethiklehrer muß dann offen für die Fragen seiner Klasse sein, ohne sich als Therapeut, als Arzt oder als Beichtvaters zu verstehen, doch die Nähe zu seiner Klasse darf ihn auch nicht zu einer Form von Freundschaft verleiten, die die notwendige Distanz für seine erzieherische Aufgabe gefährden könnte.

Die zweite und die dritte Frage sind Ausgangsfragen, die den primären Rahmen des Ethikunterrichts gestalten. Sie entsprechen der sozialen sowie der individuellen Dimension moralischen Handelns und Bewußtseins, die sehr eng miteinander verbunden sind. Diese Verbindung wird dem Ethiklehrer deutlich, wenn er anhand dieser beiden Fragen sich erneut der Frage nach der Lehrbarkeit der Moral zuwendet. So stellt Fellmann fest: „Moral ist in Form der Aufdeckung und Auslegung der Wirklichkeit lehrbar, in denen die Menschen sich selbst und anderen begegnen.“ Wird sich der Ethiklehrer bewußt, daß er nicht mehr machen kann, als bei dieser Aufdeckung und Auslegung zu helfen, dann, so der Autor, sollte die Angst des Ethiklehrers vor der Klasse zunächst abgefangen sein (52).

¹ Hannah Arendt, Mary MacCarthy, *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*. Hg. von Carol Brightman, München 1995 (Piper), 426.

Der Ethiklehrer wählt für seinen Unterricht zunächst zwei in der Ethik sehr kontroverse, aber präzise Begriffe, den Begriff des Bösen und den Begriff der Lust. Die Auswahl kann nicht besser sein; denn alle Schüler sind in der einen oder anderen Weise mit diesen beiden Themen in Berührung gekommen. Zudem handelt es sich um Themen, mit denen jede Person im Laufe ihres Lebens immer wieder konfrontiert wird. Der Lehrer nutzt auch die Faszination und die Aufmerksamkeit, die beide Themen bei den Schülern hervorrufen. Und – wie steht es mit dem Erfolg des Ethikunterrichts? Was heißt eigentlich Erfolg? Warum hat er so eine große Bedeutung in unserer Zeit? Erfolg möchte jeder/jede haben, – aber das Streben nach Erfolg wird in der Ethik nicht gerade als eine Tugend behandelt (108). Die negative Konnotation des Begriffes wird selbst bei den Meinungen der Schüler deutlich, doch auch die Notwendigkeit sich mit diesem Begriff auseinanderzusetzen kann wir uns nach unseren „gelungenen Leben“ fragen (133), müssen wir uns über das Verständnis von Erfolg im Klaren sein. Am Ende des Schuljahres fährt unser fiktiver Lehrer mit der Klasse auf eine Südseeinsel. Die Reise endet in einen Schiffbruch, der die Klasse von der Außenwelt abschneidet. Für kurze Zeit entsteht eine neue Gemeinschaft. Sind die bis jetzt gelernten ethischen Grundsätze auch in dieser besonderen Lebenssituation gültig? Spätestens bei dieser fiktiven Reise wird klar, daß moralische Werte „nur in einem

lebensweltlichen Kontext Verbindlichkeit beanspruchen können.“ (152) Ob diese Verbindlichkeit sich immer mit dem „pragmatischen Imperativ: Leben und leben lassen“ (150) vereinbaren läßt, fragt sich die Leserin. Doch die Reise geht zu Ende und die Geschichte des Ethiklehrers und seiner Klasse genauso. Fellmann schließt seine geistreiche Geschichte mit dem Motto *Non scholae, sed vitae discimus* – gerade mit den Worten, die am Beginn des Ethikunterrichts stehen sollen.

Die Lektüre dieses Buches bietet dem Leser und der Leserin ein kleines sowohl philosophisches als auch literarisches Vergnügen, denn es ist mit viel Geist und Wissen geschrieben. Doch dieses Buch hat noch mehr zu bieten, jenseits aller Probleme eines Lehrers. Es ist eine Einladung, sich mit den grundsätzlichen Problemen der Ethik auseinanderzusetzen und darüber nachzudenken. Für die Lehrer und Lehrerinnen kann dieses Buch zum Handbuch des Ethikunterrichts werden, aber auch für Universitätsdozenten und Studenten könnte es sehr hilfreich sein. Die Schüler aber können nur hoffen, daß ihre Lehrer und Lehrerinnen das Buch zur Grundlage ihres Ethikunterricht nehmen.

Nur eines läßt das Buch vermissen, einen Exkurs zur Geschlechterproblematik. Fellmann ist diese Problematik nicht fremd, wie die Überlegungen des Lehrers verraten. Er ist sich nicht sicher, ob die traditionellen Geschlechterrollen auch auf der Insel weiterhin so gültig sein werden: „Muß er in Zukunft zwischen einer männlichen und einer weiblichen Ethik unterscheiden?“ fragt er sich

und dann denkt er sich erleichtert: „Glücklicherweise hat er während der gesamten Zeit auf der Insel keine Veranlassung gehabt, über diese Frage nachzudenken. Eine tröstliche Erfahrung“ (137). Hier spricht zweifellos ein Lehrer. Wie aber wäre es, wenn es sich um eine Lehrerin gehandelt hätte? Hätte sie einen anderen Blick geworfen und diese kleine Geschichte anders erzählt? Ich vermute ja. Und – warum ist der Lehrer glücklich darüber, daß er nicht darüber nachdenken muß; und warum ist dies eine tröstliche Erfahrung? Schade, daß ein so offener Ethiklehrer kein Bedürfnis sieht, mit seinen Schülern und vor allem mit seinen Schülerinnen darüber nachzudenken. Zum Beispiel darüber, warum in Sachen Moral ausschließlich von männlichen Autoritäten die Rede ist, und warum in vielen Ethikdiskursen die Frauen so abgewertet werden. Na ja, es war ja schließlich das erste Schuljahr, und wer weiß, ob der Lehrer dieses Thema nicht in den nächsten Jahren einführt.

María Isabel Peña Aguado

Michel Foucault

In Verteidigung der Gesellschaft.

Aus dem Französischen von M. Ott, Frankfurt/Main 1999 (Suhrkamp), geb., 314 S., 48.- DM.

Vorweg: es handelt sich um kein vom Autor noch selbst zum Druck vorbereitetes Werk aus dem Nachlaß. Der Lehrstuhl am *Collège de France*, den Foucault seit 1971 innehatte, war mit der Verpflichtung zu öffentlichen Vorträgen gekoppelt, in denen Forschungsergebnisse vorgestellt werden sollten. Von Januar bis

März 1976 fand eine Reihe von elf solcher Vorträge statt, aus deren Manuskripten und Tonbandmitschnitten das vorliegende Buch dann rekonstruiert wurde. Ob der Titel von Foucault selbst oder den Rekonstrukteuren stammt, ist nicht zu ersehen; Angaben über den Zustand des „Rohmaterials“ und die Kriterien der Bearbeitung fehlen.

Der Diskurs, den Foucault da führt, könnte ebenso den Titel *Vom ewigen Kriege* oder gar *Anti-Leviathan* tragen; sein Thema nämlich ist die Präsenz des bellum omnium contra omnes, der Fortbestand des Naturzustandes, auch innerhalb des ausgebildeten Staats. Durch einen solchen Titel wäre der Hintergrund, der „Prä-Text“, vielleicht sogar besser gekennzeichnet, gegen den sich die Vorträge argumentativ richten. Es ist zum einen die *Naturrechtslehre*, die glaubte, den Natur- oder Kriegszustand durch einen Vertrag beenden (bzw. auf das Verhältnis der Staaten zueinander beschränken) zu können. Es sind zum anderen die *Illusionen* von Solon bis Kant, die die Rückkehr ins Goldene Zeitalter oder das Millenium eines ewigen Friedens für möglich hielten. Es ist schließlich auch die *Philosophie Hegels*, die den Krieg der Widersprüche beenden und die Dialektik durch das System kolonisieren, d.h. kaltstellen wollte.

Gesellschaft: das ist für Foucault das Terrain des Krieges, auf dem der Einzelne seine ursprünglichen Freiheitsrechte keineswegs aufgegeben und an einen Souverän abgetreten hat; das ist vielmehr die Gesamtheit der Techniken und Taktiken, die die Erweiterung der

eigenen Macht zum Zweck haben. Friede: das ist nur ein verdeckter Kriegszustand, in dem die unaufhebbare Asymmetrie der Menschen und Gruppen eine vorübergehende, nur scheinbar stabile Verlaufsform angenommen hat.

So kommt Foucault zur Umkehrung des Clausewitzschen Satzes. Nicht der Krieg ist die Fortsetzung der Politik, sondern die Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Doch halt! Nicht Foucault kehrt Clausewitz' Satz um; Clausewitz selbst (so Foucaults Interpretation) ist die Umkehrung einer früheren Einsicht. Und das eigene Verdienst beschränkt sich darauf, im Zuge eines *archäologischen* und *genealogischen* Verfahrens, den früheren, verschütteten Diskurs wieder in seine Rechte einzusetzen und für die gegenwärtige Auseinandersetzung fruchtbar zu machen.

Dieser verschüttete Diskurs, dem der Hauptteil der Vorlesungen gewidmet ist, findet sich bei den englischen Historikern des 16. (E. Coke, J. Lilburne) und den französischen Historikern des 17. und 18. Jahrhunderts (Boulainvillier, Freret, du Buat-Nancay, Sieyès, Thierry). Sie haben den Staat und das Gesetz als das Resultat vorgängiger Kriegshandlungen erklärt und den Krieg als Dauerzustand der zivilen Gesellschaft, als „Chiffre des Friedens“, dargestellt. Dabei haben sie zwei neue Formen der Geschichtsschreibung entwickelt. Erstens die Darstellung der Geschichte als *Rassenkampf* (der noch nichts mit Rassismus oder Sozialdarwinismus zu tun hat), wobei die englische Geschichte als Krieg der normannischen Aris-

tokratie gegen das angelsächsische Volk oder die französische Geschichte als Krieg zwischen (germanischer) Aristokratie und „gallo-römischem Bürgertum“ entschlüsselt wird. Zweitens die Geschichte als *Klassenkampf*, die dann später von Marx und Engels aufgegriffen und ökonomisch untermauert worden ist.

Beide bewertet Foucault als *Gegen-Diskurse*, als „hebräischen“, auf die *Erschütterung*, im Gegensatz zum „römischen“, auf den *Erhalt* der bestehenden Machtverhältnisse ausgerichtete Typus der Geschichtsschreibung. Erst der „Staatsrassismus“ des Nationalsozialismus und des Stalinismus hat beide pervertiert und, mit Betonung der biologischen oder mentalen „Hygiene“, in einen affirmativen, „antirevolutionären Diskurs“ verfälscht. Ihr prinzipieller Mangel besteht, Foucault zufolge, nur in ihrer Einseitigkeit, mit der sie eine *bestimmte Front* zur *Hauptfront* des Krieges erheben, wodurch dann die *Vielgestaltigkeit* und *Dialektik* des Machtkampfes verdeckt wird – eine Kritik, die schon deshalb modifiziert werden mußte, als auch der Klassenkampf-Diskurs von mehreren Fronten (ökonomisch, politisch, sozial) ausgeht und bis in die Privatsphäre der Menschen herunterdekliniert worden ist.

Was die genannten Historiker von Hobbes' naturrechtlicher Geschichtskonstruktion unterscheidet, ist ihre Empirie, ihre *historisch-politische Methode*, die die Geschichte nicht als Fortschritt (vom Natur- zum Gesellschaftszustand) oder als Verfall, sondern als eine bloße Serie von Tatsachen sieht, von physischen

Neuerscheinungen

Kräfte, Siegen, Niederlagen etc., als eine „fundamentale und anhaltende Irrationalität“, als Überlagerung und Durchkreuzung vieler „Willen zur Macht“. Daran schließt sich auch Foucault an.

Primär ist also nicht die politische Macht; primär sind vielmehr die Unterwerfungsprozesse, wie sie alltäglich in den zwischenmenschlichen Beziehungen stattfinden, in der Familie, der Schule, am Arbeitsplatz, im Hospital etc. Foucault gibt eine Macht-Analyse „von unten“, er geht von der Peripherie, der „Fassade“, den „lokalen Systemen“ der Macht aus. Insofern sind in den vorliegenden Vorlesungen auch die früheren Untersuchungen über die Ausgrenzung bestimmter Personen (Wahnsinniger, Kranker), die Kontrolle bestimmter Verhaltensweisen (Sexualität), den Ausschluß bestimmter Wahrheiten (Diskurse) etc. immer präsent. Erst der ökonomische oder politische Nutzen veranlassen den Staat, die „Mikromechanismen“ zu globalen Systemen der Macht zu erheben.

Neben dem Verzicht auf Vertragskonstruktionen, der empirischen Methode, der Analyse „von unten“ gibt es einen weiteren Gegensatz zur Naturrechtslehre: daß nämlich mit keinem Wort nach der *Legitimität der Macht* gefragt wird. Hierin zeigt sich die Nähe des Foucaultschen Anti- oder „Junghegelianismus“ zu Nietzsche vielleicht am schlagendsten.

Als ganze macht Foucaults Vortragsreihe nicht gerade den Eindruck des Komponierten, Geplanten, Abgerundeten. Teils werden Themen angekündigt, die dann

nicht behandelt werden, teils werden die angekündigten Themen von vornherein mit einem „vielleicht“ versehen. Das soll aber wohl auch so sein. Das Offene, Lockere, Assoziative, Aufzählende des „Forschungsberichts“ hat etwas Unterhaltendes und Anregendes. Vieles wird gestreift, was aus den veröffentlichten Werken bekannt ist; vieles bleibt ungenau, wie z.B. Zitate aus dem Gedächtnis (womit dann die Herausgeber ihre liebe Not hatten). Viele Gedanken reizen aber auch dazu, Parallelen zu ziehen, zu übertragen, weiterzudenken, mit eigenen Erfahrungen und eigenen Kenntnissen aufzufüllen.

Konrad Lotter

Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.)

Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt/Main 1998 (Suhrkamp), 417 S., 27.80 DM.

Die Beiträge zu diesem Band stammen fast ausschließlich von einem Symposium zu diesem Thema, das im Mai 1995 in Berlin abgehalten wurde.

In ihm geht es nicht um die Geschichte der Menschenrechte, sondern um deren Begründungen, um die Möglichkeit, aus unserem kulturellen Kontext heraus zu begründen, welche Rechte der Menschen als Menschenrechte anzusehen sind, und warum diese Rechte universal gültig sind bzw. sein sollen. Dabei bildet die unbestrittene Basis der meisten Beiträge die von Georg Jellinek bereits im Jahr 1905 in seinem „System der subjektiven öffentli-

chen Rechte“ aufgestellte Unterscheidung der *negativen* Freiheitsrechte (z. B. Schutz des Bürgers vor staatlichen Übergriffen), der *positiven* Teilhaberechte (z. B. das Recht auf Teilhabe am politischen Willensbildungsprozeß) und der *sozialen* Teilhaberechte (Gewährung gleicher und angemessener Lebensbedingung für alle). Dieser älteren juridischen Auffächerung entsprechend werden die Menschenrechte im vorliegenden Band zumeist behandelt.

Otfried Höffe's Beitrag, der den Sammelband eröffnet, trägt den Titel „Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für die Menschenrechte?“ Höffe geht von der für die Menschenrechte bezeichnenderweise schwierigen Trennung ihrer Genesis und ihrer Geltung aus. Verknüpft man nämlich den Begründungszusammenhang der Menschenrechte zu sehr mit unserer abendländischen Geschichte, so kommt man, ohne ein ausgesprochener Relativist zu sein, in Hinblick auf ihre universale Geltung in des Teufels Küche. Aufgrund dieser Überlegung bringt Höffe folgenden Gedanken ins Spiel: Zu den Menschenrechten gehört scheinbar immer ein Menschenbild. Dieses Menschenbild ist jedoch kulturell determiniert: „Dort, wo man, was der Mensch ist, durch ein Menschenbild qualifiziert, bindet man die Rechte, die der Mensch bloß deshalb hat, weil er Mensch ist, an eine Interpretation von begrenzter Gültigkeit.“ Ginge man so vor, würde man die „Idee“ des Menschen sans phrase aufs Spiel setzen und damit auch „den Gedanken, der Mensch habe unabhängig von allen Interpretationskontroversen unveräußerliche

Rechte.“ Höffe setzt dem entgegen, daß die Menschenrechte bewußt auf eine normative Festlegung, was der Mensch sei, verzichten. Die Idee der Menschenrechte pflegt „hinsichtlich des Humanum eine bewußte Unbestimmtheit.“ Dies führe zu einer entscheidenden Wende in der Anthropologie: Es wird nicht mehr definiert, was der Mensch ist oder teleologisch zu sein hat, sondern es wird nur noch gesagt, was den Menschen als Menschen *möglich* macht. Es geht also um die transzendentale Elemente der Anthropologie: um transzendente Interessen.

Nun läßt sich damit zwar erklären, warum die Menschenrechte unabhängig von jeglicher kultureller Determinierung für alle Menschen gültig sind; ungeklärt bleibt dabei jedoch die Frage, wie aus einem Interesse ein subjektives Recht wird. Der Mensch ist zwar „von Natur“ aus ein Sozialwesen; zum real existierenden Sozialwesen wird er jedoch nur aufgrund eigenen Handelns: „Gesellschaft entsteht erst aus einer wechselseitigen Anerkennung ... Auf die Anerkennung einer Leistung besteht dort ein moralischer Anspruch, wo die Leistung lediglich unter einem Vorbehalt erbracht wird: unter der Voraussetzung, daß eine korrespondierende Gegenleistung erfolgt. Weil Menschenrechte einen Anspruch meinen, stellen sie kein Geschenk dar ... Menschenrechte legitimieren sich aus einer Wechselseitigkeit heraus...“ Sie entspringen also einem Tauschverhältnis. Diesen Tausch faßt Höffe sehr umfassend auf: als zeitgleiches Geben und Nehmen und – wichtiger noch – als phasen-

Neuerscheinungen

verschobenen, diachronen Tausch (z. B. im „Generationenvertrag“). Dieser Tausch dürfe weder zu ungeduldig (wegen der Phasenverschiebung), noch zu eng (es geht nicht immer nur um Geld bzw. Waren) oder zu kleinlich (es wird nicht nur exakt dem zuerst Gebenden und ausschließlich ihm zurückgegeben) aufgefaßt werden. Mit Hilfe dieser Tauschgerechtigkeit erklärt Höffe, warum man etwa im Bereich des Umweltschutzes von Menschenrechten sprechen kann: „...die jeweils vorangehende Generation darf der jüngeren keine Hypotheken vererben, für die keine entsprechende hohen Bürgschaften mitvererbt werden.“ Da jedoch nicht alle fundamentalen Rechts-Situationen unter dem Aspekt dieses transzendentalen Tauschs gesehen werden können, schränkt Höffe den Geltungsbereich von Menschenrechten ein: „...dort, wo sich Menschenrechte nicht mit Hilfe von Gedanken der Wechselseitigkeit und des Ausgleichs von Unrecht legitimieren lassen, ziehe man die Möglichkeit in Frage, daß vielleicht Menscheninteressen, aber nicht wirklich Menschenrechte vorliegen.“

Da die Menschenrechte in der abendländischen Geschichte zuallererst zum Schutz des Individuums vor staatlicher Macht entstanden sind, beschäftigt sich *Ernst Tugendhat* in seinem Aufsatz mit der Frage, wie sich Menschenrecht, Legitimation und staatliche Ordnung zu einander verhalten. Als Rechte werden die Menschenrechte verliehen: sie sind nur in einem metaphorischen Sinne angeboren; denn Rechte gibt es in der Natur nicht, sie werden von Menschen gemacht, also verlie-

hen. Dies bedingt unweigerlich die These: Die universale Geltung der Menschenrechte bedeutet, daß jede staatliche Ordnung, die ihren Bürgern die Menschenrechte nicht verleiht, eine nicht legitime Ordnung darstellt.

Im Rahmen dieser Vorgabe diskutiert nun Tugendhat das spannungsvolle Verhältnis von Liberalismus (Schutz des Bürgers vor dem Staat) und Demokratie (Selbstorganisation der Bürger statt autokratischer Herrschaft). Wenn traditionelle moralische Konzepte zur Begründung staatlicher Machtausübung entfallen – und in Hinblick auf die universale Geltung der Menschenrechte müssen solche Konzepte entfallen – dann gibt es nur noch eine Instanz, die staatlicher Macht Legitimität verleiht: Das Interesse der Individuen selbst. „...wenn sich keine Gründe anführen lassen, warum manche Individuen mehr wert sind als andere, läuft das auf die gleichmäßige Berücksichtigung der Interessen aller hinaus... Es ist jedoch wichtig zu sehen, daß auch die gleiche Berücksichtigung der Interessen aller ein moralisches Konzept ist.“ Aus diesem Grund sieht Tugendhat auch im Übergang zur Demokratie den entscheidenden Schritt, „in dem die Legitimität der politischen Macht von einer traditionalistisch vorgegebenen zu einer auf das Wollen der Individuen selbst sich aufbauenden übergegangen ist.“

Auf dieser Basis wurde in den vergangenen 150 Jahren eine bestimmte Art der Kritik am klassischen Liberalismus geübt, die ihre allgemeine Anerkennung jedoch erst in den letzten 30 Jahren aufgrund der An-

strengungen des Feminismus erfuhr. Der klassische Liberalismus hatte nämlich immer nur eine bestimmte Gruppe von Menschen im Auge, deren Rechte gegenüber dem Staat gesichert werden müssen: den Mann als Besitzer von Privateigentum. Die Staatsgründungsideologie des Liberalismus setzte vor die Frage nach dem „Wie“ der staatlichen Ordnung die Frage nach dem „Ob-überhaupt“: Sollen sich die Freien überhaupt zu so etwas wie einem Staat zusammenschließen? Die Antwort auf diese Frage bildete im klassischen Liberalismus die Basis der Legitimität des Staates. Sicherlich, so Tugendhat, muß auch heute noch zugestanden werden, daß „frei zu sein, autonom zu sein, tun und lassen zu können, was man selbst will...ein Grundinteresse des Menschen ist; aber das heißt nicht, daß sich von daher alle Interessen der Individuen verstehen ließen.“ Für die meisten Menschen stehe vor der Frage der Freiheit die Frage nach dem Überleben als solchem. Dabei aber gehe es nicht um ein „Ob-überhaupt“, sondern um das „Wie“ der staatlichen Ordnung. Dies wiederum bedingt z. B. die Pflicht des Staates zur Schaffung von angemessenen Arbeitsbedingungen, aber auch die Sicherstellung der Freizügigkeit: Jeder Mensch muß dorthin gehen können, wo ihm ein materielles Überleben als gesichert erscheint. Diese letzte Forderung steht jedoch in fundamentalem Maße quer zu einer „Festung Europa“: hier ist mit „jeder Mensch“ nur die eigenen Bürger gemeint – und eben nicht alle. Am Recht auf Freizügigkeit blamiert sich daher das allgemeine Menschenrecht, wie wir das

„Abendland“ es versteht: Es scheint abermals nur ein Recht Privilegierter zu sein.

Dieser Punkt weist darauf hin, daß vor jedem Dialog mit anderen Kulturen die Prüfung steht, was uns die Menschenrechte bedeuten, und wie wir für uns selbst ihre Universalität gut begründet werden kann. Einen richtigen Fingerzeig erarbeitet m. E. der Aufsatz von *Georg Lohmann* „Menschenrechte zwischen Moral und Recht“, in dem er sich mit den prinzipiellen Ansätzen von Habermas versus Tugendhat auseinandersetzt. Lohmann geht von folgender Überlegung aus: Rechte unterscheiden sich von sonstigen Ansprüchen oder Wünschen dadurch, daß ein Mensch als Rechtsträger von einem anderen Menschen bzw. dem Staat eine Pflicht zum Schutz bzw. zur Durchsetzung dieses Rechts einklagen kann. Bleibt man auf der Ebene zweier Bürger A und B, so stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar: „Ohne Bezug auf Rechte glaubt A gegenüber B zu X verpflichtet zu sein, weil es eine bestimmte moralische Norm gibt... B ist daher nur Objekt moralischer Verpflichtungen. Glaubte A aber, daß B ein Recht auf X ihr gegenüber hat, so weiß sie sich verpflichtet, zunächst (a) weil B ein Recht dazu hat, und dann (b), weil dieses Recht mit Bezug auf eine bestimmte ... Norm gerechtfertigt ist. Hier ist B daher *nicht nur* Objekt von moralischen Verpflichtungen, sondern spielt als Träger von Rechten eine *moralische Subjekt-Rolle*.“ Damit dies funktioniert, muß der eine den anderen als Träger von Rechten anerkennen. „Rechte wachsen Personen ja nicht zu wie natürliche Eigenschaften... Sie wer-

Neuerscheinungen

den vielmehr von einer bestimmten Autorität gestiftet und sind deshalb selber mit einem bestimmten Machtanspruch verbunden. Wenn nun die Beteiligten als moralischen Verpflichtungsgrund keine dritte 'höhere Autorität' (wie Gott, die Natur oder die Vernunft) anerkennen, dann bleibt nur übrig, daß sie selbst sich als diese Autorität anerkennen.“ Dieser schlichte Schluß bildet m. E. letztlich den Hintergrund der Emanzipationsgeschichte der abendländischen Gesellschaften. Lohmanns Aufsatz macht auch klar, daß und warum zur Diskussion um die Menschenrechte auch Ansätze wie A. Honneth's Auseinandersetzung mit der ‚Anerkennung des Anderen‘ gehören. In der Menschenrechtsdiskussion müssen wir selbst zuerst und entscheidend ein Bewußtsein darüber bekommen, was die Anerkennung des Anderen in unseren eigenen Gesellschaften bedeutet. Diese scheinbar einfache Forderung hat jedoch weitreichende Konsequenzen. Denn wenn in aufgeklärten Gesellschaften die Bürger auf dem Weg der Anerkennung des Anderen ihre Selbstachtung ausdrücken und entwickeln, dann ist es um die Basis der Menschenrechte dort schlecht bestellt, wo politische Systeme nur dem Schein nach demokratisch angelegt sind und bloß noch Sachzwänge exekutieren oder durch Bestechungsgelder funktionieren. Solche Systeme bilden diametrale Gegensätze zur Selbstachtung und Anerkennung. Könnte es daher nicht sein, daß es uns und den anderen gut täte, wenn das, was im Kern mit Menschenrechten gemeint ist, – vor allem Waffengang – zuerst bei uns verwirklicht wird?

Was die Verwirklichung der Menschenrechte mit einem neu verstandenen Kommunismus zu haben könnte, erfährt man im Aufsatz von *Stefan Gosepath* über die Begründung sozialer Menschenrechte: das Zusammentreffen von Menschenrechten und Gerechtigkeit führt (zwingend?) zur Forderung nach Verteilungsgerechtigkeit. Warum die Demokratie nun doch nicht zum Kanon der Menschenrechte gehören soll, sondern nur solche Dinge wie die Kontrolle politischer Macht, steht im Aufsatz von *Ernst-Wolfgang Böckenförde*. Daß der Gedanke des Kommunitarismus, wenn überhaupt, nur dann einen Beitrag zur Diskussion um die Universalität von Menschenrechten liefert, wenn er sich mit der Forderung nach einem aufrichtigen kulturellen Dialog verbindet, kann man im Beitrag von *Henry Shue* nachlesen: Sein Anknüpfungspunkt ist die Überlegung, daß Rechte allein keinen Sinn machen, wenn es niemandes Pflicht ist, die Menschen vor ihrer Verletzung zu schützen. Von *Susan Moller Okin* erfährt der Leser, daß das allgemein anerkannte Recht auf Religionsfreiheit an Grenzen stoßen kann: wenn, wie im Fall der Klitorisbeschneidung, „fundamentalere“ Rechte von Frauen eingeschränkt werden.

Als Unterrichtsmaterial für die gymnasiale Oberstufe sind die meisten Texte nur bedingt geeignet, da sie einiges an philosophischer Vorkenntnis voraussetzen. Philosophiestudenten und -Interessierte bekommen mit diesem Sammelband jedoch einen sehr guten Überblick über einen Teil der momentan stattfindenden Diskussion um die Menschenrechte. Zum Einstieg (und mit Anleitung auch für die Oberstufe)

geeignet sind die Beiträge von Höffe, Tugendhat, Shue und Okin.

Wolfgang Habermeyer

Wolfgang Fritz Haug

Politisch richtig oder richtig politisch. Linke Politik im transnationalen High-Tech-Kapitalismus, Hamburg 1999 (Argument), 220 S., 34.80 DM.

Die rot-grüne Regierung läßt einen Angriffskrieg gegen die Republik Jugoslawien führen, der sozialdemokratische Finanzminister verkündet ein Sparpaket, das den ökonomisch Ausgegrenzten (Arbeitslose, SozialhilfeempfängerInnen etc.) weniger Mittel zur Verfügung stellen will, während Einkommens- und Vermögensmillionäre weniger Abgaben zahlen sollen. Gleichzeitig setzt sich sein Kanzler dafür ein, daß noch lebende Zwangsarbeiter aus der Nazizeit sich keinesfalls rechtlich von der BRD die ihnen zustehende „Entschädigung“ verlangen können.

Nur wenige Beispiele der herrschenden bundesrepublikanischen Normalität lassen die Fragen aufkommen, wie es zu erklären ist, daß nach Ablösung der Regierung Kohl eine von vielen erwartete politische Wende ausblieb, und welche Möglichkeiten des politischen Handelns dagegen möglich und sinnvoll sind. Der Zusammenhang geht beim Blick auf die einzelnen Skandale verloren; einerseits, weil derer so viele sind und man nicht weiß, wo anzufangen wäre mit einer Gegenwehr; andererseits, weil sie so insze-

niert werden als seien sie wie Naturgewalten, als wären die Ziele und Anweisungen der politischen und ökonomischen Akteure eine hinzunehmende Normalität, der man sich zu stellen habe und die nicht aufzuhalten sei. – Parallel dazu ist eine Mischung von postmodernen und Intellektuellen einer „Zweiten Moderne“ dabei, die westlichen Gesellschaften ideologisch an die neoliberalen Erfordernisse anzupassen und die Notwendigkeit einer Gegenwehr umzudeuten in traditionelles und antiquiertes Besitzstandsdenken. So ruft Anthony Giddens in einem Interview mit der gewerkschaftlichen „Mitbestimmung“ nach „guten Regierungen“: „Es geht nicht mehr um weniger Staat, sondern darum, das Regieren an die neuen Umstände eines globalen Zeitalters anzupassen“. Und er hofft, daß sich der deutsche Kanzler Schröder „mit seinem Modernisierungskurs durchsetzt“².

Gegen diese Form von Anpassung und für ein kritisches Durchdenken der „Umstände“ schreibt Haug in seinem neuen Buch an. Nach Brecht sind die richtigen Begriffe die Griffe, die uns befähigen sollen, die Welt zu ergreifen; sie stellen eine Möglichkeit dar, das uns zusammenhanglos Umgebende in den Griff zu kriegen und damit in den Verhältnissen denken, arbeiten und leben zu können. Ist Begriffsarbeit also die Tätigkeit, um uns die Wege, die wir beschreiten werden, müh-

² „Wir brauchen nicht mehr Staat, sondern gute Regierungen“, Interview mit Anthony Giddens, Mitbestimmung 8/99, 56/57.

Neuerscheinungen

sam selbst zu bereiten, dann kann Haugs Buch einiges Handwerkszeug dafür liefern. Man soll sich von dem etwas langweiligen Titel des Bandes nicht beirren lassen: Über political correctness oder gar über Anweisungen für eine „richtige“ linke Politik handelt er nicht. Ganz im Gegensatz zum farblosen Einband handelt das Buch davon, wie, von wem und mit welchen Mitteln die Welt denen enteignet wird, denen sie gehören soll: den darin lebenden und arbeitenden Menschen. Und so klug die Enteignung von Welt erklärt wird, so vorsichtig und nachdenklich versucht Haug Wege der Wieder-Aneignung von unten zu denken und zu finden. Dazu greift er aktuelle Tendenzen auf, durchdenkt sie experimentell und versucht sie in die Praxis zu wenden.

Im ersten Kapitel analysiert Haug dazu die realen Veränderungen im Übergang vom Fordismus zur mikroelektronischen, hochtechnologischen Produktionsweise. Die erneute „Wende in der Produktion“ (10), bedingt durch die „Schlüsselfunktion der elektronischen Datenverarbeitung“ (ebd.), wird dabei konkret und ohne Umschweife auf den Punkt gebracht: „Ermöglicht war diese Prozessrationalität durch die elektronisch integrierte Lagerhaltung. Automation als Kombination eines ganzen Ensembles von Rechen-, Sensor-, Mess- und Regeltechniken, die ihren Ausgang in der Kriegstechnik genommen hatten, drang sukzessive in alle Bereiche der industriellen Herstellung, des Handels und der Verwaltung vor, bis sie sich auch einen wachsenden Teil der Freizeit eroberte“ (11). Diesen Prozeß der Umwälzung aller Le-

bensbereiche durch die „Umwälzung der Produktivkräfte und folglich der Produktionsweise“ (25) gilt es zu verstehen, um darin Optionen für eine Demokratisierung der Weltgesellschaft auszumachen. Im Sinne des „Kommunistischen Manifests“ von Marx und Engels verweist Haug auf die Widersprüchlichkeit kapitalistischer Entwicklung: „Marx und Engels sehen ... in der Globalisierung des Kapitalismus – durch alle Verbrechen und Brutalitäten hindurch – das Werden der Bedingungen einer sich global als solchen konstituierenden Menschheit“ (31). Er weist aber auch deutlich darauf hin, daß die soziale und kulturelle Vereinigung der Menschheit lediglich „der Möglichkeit nach“ (32) besteht, daß die Zugänge zu den technologischen Ressourcen natürlich nur einer Minderheit vorbehalten bleiben soll, wenn es nach dem Willen einer neoliberalen Globalisierungspolitik ginge. Gegen diese Politik, nicht gegen die Globalisierung, setzt Haug die durch Antonio Gramsci inspirierte Idee der Zivilgesellschaft: einer möglichen Gesellschaft, deren „Geschäfte“ von den in ihr lebenden Menschen geregelt werden. Daß der Weg zu einer solchen Gesellschaft „zwischen beschönigenden Illusionismen und marktgängiger Apokalypik“ (57) erst noch gesucht werden muß, ist eine Selbstverständlichkeit.

Am Beispiel antirassistischer Politik zeigt Haug, wie eine vermeintlich humane und herrschaftskritische Bewegung sich in Fallstricken verfängt, weil sie die ethnischen Ausgrenzungsprozesse nicht in der sozial-ökonomischen Veränderung sieht. Ausgangspunkt seiner Überle-

gungen zum Rassismus in europäischen Ländern sind „lagebedingte Gruppenkonflikte innerhalb der subalternen Klassen“ (131), deren reale Befürchtungen von Verlusten handeln: „Dabei geht es nicht nur um Zahlungen, sondern mehr noch um Ressourcen wie Wohnraum, öffentliche Verkehrsmittel, Krankenversorgung, Bildungschancen“ (132) und andere „in der fordistischen Phase erkämpfte korporatistische Sozialzugeständnisse“ (ebd.). Der „neue Rassismus“ bestimmt sich nun nicht dadurch, „daß er bestimmte Rassen als ‚minderwertig‘ ansieht, sondern dadurch, daß er in allen Rassen die ‚Minderwertigen‘ fallen lassen wird“ (135). So beginnt in allen Ländern ein „Jogging um die Spitzenplätze“ (ebd.), das mit der Ausgrenzung der jeweils als Leistungsunfähigen und Unfiten einhergeht. Ein Anti-Rassismus, der sich lediglich auf die Spaltung zwischen Deutschen und Nicht-Deutschen einläßt und dies anklagt, „verwechselt systematisch Symptom mit Ursache... In der Sache erreicht er das Gegenteil von dem, was er verkündet“ (144), weil er den jeweiligen Gruppen „Selbstbild, Halt und Zusammenhalt durch ein Gegenbild gibt“ (ebd.) und damit die zugrundeliegenden Ausgrenzungsprozesse nicht erkennen kann. „Die Widersprüche sind unsere Hoffnung“, heißt es, Brecht zitierend, im ersten Kapitel. Im letzten Teil des Buchs wird die Hoffnung im Sinne der Möglichkeiten eingreifender Veränderungspolitik von links unter Lenins Motto „Was tun?“ in den Mittelpunkt gerückt. Haug greift hier vor allem die neuen Politikformen der Zapatistas auf (Politik

per Internet, Politik der Poesie, Organisation linkspopularer Diskurse etc.), um zaghaft und vorsichtig Vorschläge für eine linke Politik in den sogenannten entwickelten Ländern zu machen. Der Schlüssel einer veränderten linken Politik liegt dabei in der Neuorganisation der Arbeit und des Sozialen. Postmodernen Diskurse um das „Ende der Arbeitsgesellschaft“ und eine neue „Bürgergesellschaft“ mit ehrenamtlichen Engagement begegnet Haug mit Überlegungen, wie der Arbeitsbegriff erweitert werden kann unter Einbeziehung jeder gesellschaftlich anerkannter Arbeit, worunter immer „eine Produktion von Gütern“ zu verstehen sei: „Güter umfassen Gesundheit und Erziehung ebenso wie eine bewohnbare Umwelt. Das Problem unter Bedingungen des Kapitalismus besteht darin, daß nicht alle Güter profitabel verkauft werden können, während alle Güter kosten“ (203). Deshalb sei der Logik des Profits eine Logik der sozialen Effektivität entgegenzusetzen.

Daß eine aktuell agierende rotgrüne Realpolitik solche Gedanken aufzunehmen nicht in der Lage ist, und wieso sie quasi automatisch in die vormals gegnerische Position einschert, erklärt Haug mit dem Bedürfnis (auch und gerade der Abweicheung überdrüssiger) linker PolitikerInnen: Die Stärke einer Realpolitik „besteht darin, daß sie den Kontakt zum Alltagsverstand der Bevölkerung hält und sich um Konsens bemüht. Solange sie aber diesen Kontakt nicht nutzt für ein umfassendes alternatives Projekt, glaubt sie zu schieben und wird doch immer weiter geschoben. Denn der Status Quo ist ein Wider-

spruch in sich. Er war und ist immer aufs Neue das Resultat von Kräfteverhältnissen. Anpassung vermag daher den Anpassungsbedarf nie zu stillen. Die vermeintliche Realpolitik, die dem Status Quo Rechnung tragen soll, geht immer als Kraft in dessen Werden ein. Paßt sie sich an, verändert sie ihn auch schon, weil sie ein Stück Gegenkraft zurückzieht, worauf sich der Kompromißpunkt, dem sie sich angenähert hat, von ihr wieder wegverlagert, so daß das Spiel wieder von vorne beginnen kann“ (144). Eine „richtige Politik“ für eine Veränderung in Richtung auf zivilgesellschaftliche Organisation der Gesellschaft kann also nur bedeuten, Standpunkt und Kompromiß nicht zu verwechseln und „die Niederlagen zu erkämpfen“ (Brecht), um nicht ohne Kampf noch schwerer geschlagen zu werden.

Für diese Kämpfe, die uns noch bevorstehen, ist Haugs Buch eine Schatztruhe, die uns mit den Begriffen und Denkweisen versorgt, mit denen wir die Unübersichtlichkeiten und verwirrenden Welt-Verhältnisse begreifen lernen können.

Klaus Weber

Karlfriedrich Herb

Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant, Freiburg/München 1999, (Karl Alber), geb., 234 S., 65.- DM.

Mit dem aus der Perspektive der Antike paradoxen Aufstieg des „ἄδιότης“, des Privatmenschen, zum Bürger endet Ende des 18. Jahrhunderts die politische „Querelle des anciens et des modernes“ zugunsten der Moderne. Bürger zu

sein und am politischen Leben zu partizipieren, entsprach dem Freiheitsverständnis der Antike. Bürger zu sein und zugleich ausschließlich dem Privatleben frönen zu können, ist eine Errungenschaft der Moderne. Es bleibt eine Aporie, ob sich Freiheit, wie es Isiah Berlin in seinem Essay „Two concepts of liberty“ formuliert hat, als positive oder als negative Freiheit, als aktive Teilnahme der Bürger am Gemeinwesen oder als individuelle Unabhängigkeit in einer Sphäre integerer privater Freiheit (15), äußert.

Karlfriedrich Herb rekonstruiert in seiner Habilitationsschrift anhand der politischen Theorien von Hobbes, Rousseau, Kant, Sieyès und Constant den kontraktualistischen und den liberalen Begriff der Freiheit, ihre Institutionalisierung in der modernen Republik und ihre geschichtliche Vermittlung. Herb sieht in Benjamin Constant den sich bewußt gegen die Tradition absetzenden Vollender der „liberté des modernes“. Constants Theorie dient Herb als „analytisches Raster“ zur Kontrastierung der Theorien des Triumvirats Hobbes, Rousseau, Kant. Seine ideengeschichtlich-systematisch angelegte Analyse ist in die Teile Freiheit, Herrschaft und Geschichte gegliedert.

Thomas Hobbes hat im „Leviathan“ das Fundament des modernen Freiheitsbegriffs gelegt. Er trennt die politische Freiheit als – allerdings auf den Vertragsakt reduzierte – Partizipation von der bürgerlichen, im Sinne einer negativen, vom „Schweigen der Gesetze“ abhängigen Freiheit. Rousseau lokalisiert diese Problematik in der Di-

chotomie von bourgeois und citoyen und versucht sie im „Contrat social“ zu therapieren: Die „vollkommene Entäußerung“ jedes Gesellschaftsmitgliedes soll eine individuelle und kollektive Identitätsbildung, ein „gemeinschaftliches Ich“, in einer vertragsrechtlich und lebensweltlich verankerten Republik bewirken. Rousseau ergreift die Partei der Alten: die private Freiheit hat der politischen Freiheit der Bürger zu weichen. Autonomie manifestiert sich in der direkten Teilhabe am Gemeinwesen als deren Lebensprinzip. Souveränität und Partizipation verbieten jegliche Repräsentation.

Kant hingegen erteilt einer materialen oder ethischen Definition des Gemeinwohls eine Absage. In seiner vernunftrechtlich angelegten „Republik der bloß äußeren Freiheit“ (228) bleibt die Innenwelt Tabu. Er verbindet politische und bürgerliche Freiheit, indem er Rousseaus Autonomieforderung zwar übernimmt, sie aber so deutet, „daß auch die Ansprüche des Privaten Raum haben und politische Repräsentation möglich wird.“ Repräsentation wird ein „anti-rousseauistisches Projekt zu Rousseauschen Zwecken. Sie soll die Herrschaft der *volonté générale* operabel machen“ (227).

Als maßgeblichen Wegbereiter der Moderne führt Herb den Abbé Sieyès in die Diskussion ein. Sieyès gilt als Vertragstheoretiker, der die politische Gewalt, nicht aber das politische Gemeinwesen kontraktualistisch erfaßt, als Autor des Übergangs. Als Verfechter der „*droits naturels et imprescriptibles de*

l'homme“ und als Theoretiker der Repräsentation ist er eindeutig der Moderne zuzuordnen. Der Gemeinwille bleibt bei ihm mit Rousseau unveräußerliches Rechtsprinzip. Zugleich aber werden gegen Rousseau die „vollkommene Entäußerung“ und das Konzept der Souveränität als absolute Macht verabschiedet. Repräsentation ist für Sieyès „delegierte Ausübung der Rechtskonstitution der souveränen Nation. Als solche ist sie unerläßliche Bedingung für die Realisation nationaler Souveränität“ (152). Der antike Widerspruch zwischen Arbeit und Bürgersein wird aufgehoben, indem die Arbeit zu einem politischen Integrationsfaktor, ja zum Zulassungskriterium zur Nation erhoben wird. Die Absorption des Einzelnen durch Arbeit und die damit verbundene Politikferne der Bürger sowie die Arbeitsteilung und Fragmentierung der Gesellschaft gleichen Sieyès nicht zu Hindernissen politischer Freiheit. Im Gegenteil, die Entlastung des Bürgers vom Politischen durch das Repräsentationssystem führt zu mehr individueller Freiheit: „Gegründet auf das Prinzip des liberalen *faire faire*, führt die Repräsentation zur Steigerung und Maximierung bürgerlicher Freiheit“ (159).

Damit ist das Fundament zu Constants „*principes de politique*“ gelegt. Ohne Rekurs auf Naturzustand und Vertragstheorie, von einem Apriorismus des Rechts ausgehend und im Bewußtsein des historischen Relativismus politischer Rechtsformen entwickelt Constant – den Prinzipien der französischen Revolution verpflichtet – einen Begriff liberaler Freiheit jenseits der Be-

teilung der Individuen an staatlicher Gesetzgebung. „Die ‚jouissances‘ des modernen Menschen liegen nicht in der Gesetzgebung, sondern in einer Privatheit, die weitgehend von den Ansprüchen der politischen Existenz verschont bleibt. Constants Bürgerbegriff löst die Einheit von Freiheit und politischer Teilhabe auf“ (15). Die repräsentative Republik kommt der Selbstverwirklichung des Individuums in der Verborgenheit des privaten Lebens entgegen und wird zur unüberschreitbaren Herrschaftsform der Moderne. Die Unabhängigkeit des Bürgers vom Staat impliziert einen negativen, der Logik der Abwehrrechte folgenden Freiheitsbegriff.

Doch selbst Constant kommen Zweifel an der liberalen Abwertung politischer Freiheit. Die Indifferenz des ‚ιδιότης‘ gegenüber den öffentlichen Angelegenheiten könnte sich wiederum als freiheitsgefährdend erweisen. So vermag Freiheit als Unabhängigkeit in der Moderne zwar die Realität, aber nicht das Ideal politischer Theorie sein.

In seiner facettenreichen Analyse der politischen Freiheit der Moderne ist es Herb gelungen, die Crux der Aporie des Bürgerseins in der modernen repräsentativen Demokratie vor Augen zu führen.

Marianne Rosenfelder

Frank Hermenau

Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft, Lüneburg 1999 (zu Klampen), 48.- DM.

Noch nie haben die Person und das Werk Hannah Arendts in Deutschland so viel Interesse erregt wie heute. Doch auch die Kritik an ihrem Politikverständnis wird immer lauter: sie habe, so die Kritiker, ihr Politikverständnis allzusehr aus der Antike gewonnen und lasse daher die Probleme unserer gegenwärtigen Gesellschaften außer Acht. Arendts unvollendet gebliebene Theorie der Urteilkraft könnte da jedoch neue Anstöße geben. Denn wenn es stimmt, daß in unserer postmodernen Ära sich das Gefühl ausbreitet, wir hätten, wo es um die Beachtung und Regulierung von Pluralität und Differenzen geht, kaum mehr Kriterien, deren Gültigkeit über eine bestimmte Situation hinausreicht, dann ist unsere Urteilkompetenz ebenso gefragt, wie bei der Beurteilung der neuen, durch technische und wissenschaftliche Fortschritte eröffneten Möglichkeiten. Viele dieser Möglichkeiten werfen ethische Dilemmata auf, die nicht einfach juristisch, durch Rückgriff auf vorhandene Gesetze, zu lösen sind.

Einen ersten Beitrag zur Rekonstruktion von Arendts unvollendeter Theorie der Urteilkraft leistet Frank Hermenaus Buch. Er konzentriert seine Untersuchung dabei auf die *politische* Bedeutung, die Arendt aus der Tradition des Begriffs der Urteilkraft gewinnen möchte. Auch wenn dieser Begriff in seinem römischen Ursprung zweifellos eine starke politische Prägung besitzt, so bezieht sich Arendt doch in erster Linie auf Kants Kritik der Urteilkraft, d.h. auf die *ästhetische* Rezeption dieses Begriffs. Diese ästhetische Dimension der Urteilkraft, die für das Verständnis der Beziehung zwi-

schen Denken und Handeln in Arendts Werk unentbehrlich ist, findet in Hermenaus Arbeit kaum Beachtung. Da jedoch Arendts Theorie der Urteilskraft nicht nur unvollendet blieb, sondern, wie auch Hermenaus betont, Arendt selbst „die Frage nach der Urteilskraft in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen behandelt hat“ (43), läßt sich die Beschränkung auf den einen Aspekt ihrer Theorie rechtfertigen.

Hermenaus Lektüre von Arendts Theorie ist als eine „negative“ (12) zu verstehen. Er geht von der Prämisse aus, daß die Urteilskraft sich nur als Mangel bemerkbar mache. Unsere Urteilskompetenz gewinne um so mehr an Bedeutung, je stärker wir diese Kompetenz vermissen, wenn wir uns also außerstande sehen, Krisensituationen zu bewältigen, oder Erfahrungen machen, die unseren bis dahin geltenden Maßstäbe widerstreiten. Solche Erfahrungen stellen die Empfindung einer gemeinsamen Welt in Frage, so daß ein Gefühl der Orientierungslosigkeit und des Verlorenseins entsteht. Dann ist die Beeinträchtigung, ja der Verlust unseres Urteilsvermögens für dies entstehende Gefühl verantwortlich.

Dieser „negativen“ Lektüre folgend verwendet Hermenaus einen großen Teil seiner Aufmerksamkeit auf Arendts Begriff der Weltlosigkeit. Er stellt uns so Arendts Texte viel zu sehr aufgrund seiner eigenen Interpretation und seiner eigenen Diagnose vor, nach der es Arendt „ausschließlich um die Krisensituationen der Moderne“ (15) gegangen sei, und reduziert die politische und phi-

losophische Funktion einer Theorie der Urteilskraft – schließlich geht es hier um das menschlichste und im Grunde genommen rationalste Vermögen, das wir besitzen: unsere Reflexionsfähigkeit – auf ihre negative Funktion, ohne sich den positiven Perspektiven anzunähern. Folglich geht er auch nicht den Möglichkeiten, die die Urteilskraft für die Zeit der Krise zu eröffnen vermag, weiter nach. Dies liegt zum einen an seiner Überzeugung, daß Arendt „die intendierte Formulierung einer ‚positiven‘ Theorie der Urteilskraft nicht gelungen ist...“ (12), und zum anderen an seinem Interesse, die Ausübung der Urteilskraft an Institutionen gebunden zu sehen, ohne allerdings näher zu erklären, was die von ihm genannten „Institutionen des Urteilens“ sein sollen (170), und wie eine solche Fähigkeit institutionalisiert werden kann. Es erscheint merkwürdig, wenn man einerseits die Urteilskraft im Sinne Arendts als ein politisches Vermögen gewinnen möchte, andererseits aber annimmt, daß die Ausübung dieser Fähigkeit nur im Rahmen von Institutionen möglich sei. Bedeutet das, daß die Gleichsetzung von Politik und Institutionen für selbstverständlich erklärt wird?

Soll uns die Ausübung unserer Reflexionsvermögen Schutz vor voreiligem und unverantwortlichem Handeln bieten, dann ist dieses Vermögen das Ergebnis eines Denkens, das das öffentliche Moment des Politischen braucht, in dem der Meinungsaustausch dieses Denken bestätigt oder korrigiert, ja zum Teil mitkonfiguriert. Hier erscheint eine „ästhetische“ Lektüre ergiebiger als Hermenaus denkt. Viele ästhetische

Fragen haben einen exemplarischen Charakter für soziale und politische Kompetenzen, und Arendt war sich dessen sehr bewußt, wie ihr Interesse für Kants Auffassung des Geschmacks und für den Begriff des *sensus communis* zeigt. Eine solche ästhetische Lektüre hätte auch den Vorteil, daß eine Theorie der Urteilskraft auch aus Sicht der *vita contemplativa* fruchtbar gemacht werden kann. Denn ein politisches Handeln, das sich an der Urteilskraft orientiert, verlangt ein Denken, das sich immer wieder kontextualisiert. Diese Kontextualisierung aber ist nur mit Hilfe unserer Urteilskraft möglich. Indem wir diese Kompetenz ausüben, zeigen wir, wie öffentlich unser Denken ist.

Hätte Hermenau die Urteilskraft wirklich als politisches Vermögen gewinnen wollen, wie im Titel des Buches angekündigt, dann hätte er die Frage behandeln müssen, wie wir mithilfe der Urteilskraft unsere Teilhabe und Teilnahme am politischen Leben aktivieren und optimieren können. Denn nur durch diese Teilnahme können wir die politische Sphäre und unsere menschliche Welt aufrechterhalten. Es überrascht daher ein wenig, daß er sein Anliegen gerade am Begriff der Urteilskraft festmachen will. Weil es ihm jedoch eher um die Entfremdung und Orientierungslosigkeit im Zeitalter der digitalisierten und globalen Gesellschaft geht, gelingt ihm diese Bezugnahme im Grunde nicht.

María Isabel Peña Aguado

Friedrich Heinrich Jacobi

Schriften zum Spinozastreit.

Werke Bd. 1,1 und 1,2. Hg. von K. Hammacher und I.-M. Piske, Hamburg 1998 (Meiner; Frommann-Holzboog), 640 S., 298.- DM.

Die vorliegenden beiden Bände der im Rahmen der Jacobi-Gesamtausgabe (hg. von Hammacher und Jaeschke) neueditierten Werke des Dichters und Philosophen präsentieren und kommentieren die Schrift „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn“, welche dank ihrer enormen Wirkung zu den Klassikern der neuzeitlichen Philosophie zu zählen ist. Das erstmals 1785 erschienene und in zwei erweiterten Fassungen (1789 und 1819) wiederaufgelegte Spinoza-Büchlein dokumentiert nicht nur das Ergebnis einer spannenden, psychologisch ungemein vielschichtigen Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Mendelssohn um das in einem Gespräch mit Jacobi geäußerte Bekenntnis Lessings zum Pantheismus und zur Lehre des Spinoza (Lessing: „... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Hen kai pan! Ich weiß nichts anders.“ 1,1.16). Durch seine pointierte Kritik der Lehre Spinozas markiert das Büchlein auch den Ausgangspunkt einer mehrere Jahrzehnte dauernden Kontroverse, die als Spinoza- oder Pantheismusstreit in die Philosophie- und Literaturgeschichte eingegangen ist. Prominent und wirkungsvoll ist Jacobis Atheismusvorwurf gegen den Spinozismus („Spinozismus ist Atheismus“ 1,1. 120) und den Pantheismus, ein Vorwurf der auf der These beruht, daß jeder Gott, der nicht als

„extramundanes“, persönliches, willentlich schöpfendes Wesen kenntlich wird (Jacobi: „Ich glaube eine persönliche verständige Ursache der Welt“ 1,1. 20), der falsche und mithin gar kein Gott ist. Diese Intervention führte damals schlagartig zu einer Polarisierung der Geister. So gut wie alle namhaften Gelehrten der damaligen Zeit gerieten in ihren Sog und sahen sich gezwungen, für die eine oder andere Seite Partei zu ergreifen. Die gewichtigen Stimmen, die sich auf die Seite Spinozas schlugen, waren in der Überzahl. Allerdings kam es dabei zunächst nicht zu einer Verteidigung des Atheisten Spinoza, sondern Spinozas vor dem Atheismus. In Konfrontation mit Jacobis doch reichlich naivem theistischen Gottesbild ging es um die Rettung eines moralisch-religiös aufrichtigen, ja nachgerade heiligen Spinoza vor einer erneuerten obskuren Glaubenslehre. Goethe, Herder und Mendelssohn, nach ihnen die Frühromantiker und die deutschen Idealisten vertraten mit dieser Frontstellung allesamt einen religiösen Spinozismus. Es war ein Spinozismus der vernünftigen, liebenden diesseits- und naturfrömmigen Gottesverehrung. Während manche aus dieser Optik für einen zu läuternden Spinozismus bzw. Pantheismus plädierten, waren andere der Ansicht, Spinozas Lehre sei schon von Haus aus religiös geläutert. Herder beispielsweise verfocht die Auffassung, Spinozas Lehre sei nicht einmal pantheistisch, sondern vielmehr in einem neuen, nicht-naiven Sinne theistisch. Und Hegel sah in Spinoza – der Akosmismusthese Wolffs folgend –, als Gegenteil des monierten Atheismus,

sogar ein ‚Zuviel‘ an Gott. Erst später, im Kreise der Linkshegelianer, kam es zur Verteidigung des Atheisten Spinoza gegen die religiösen Ankläger. Während Heinrich Heine unter diesem Vorzeichen erwartungsvoll ein pantheistisches Zeitalter im Geiste Brunos und Spinozas anbrechen sah, waren Feuerbach und der junge Marx (in dessen Texten sich bekanntlich einige Anspielungen auf Jacobis Schrift finden) der zu verteidigenden Sache immer auch schon einen Schritt voraus. Der Pantheist und Atheist Spinoza wurde begrüßt, wohlwissend daß der Pantheismus die noch theologisch befangene Form des Atheismus ist.

In jüngerer Zeit ist man darauf aufmerksam geworden, daß das Spinoza-Büchlein im Falle des deutschen Idealismus eine mehr als nur die parteiliche Streitsache um Spinoza betreffende Wirkung hinterlassen hat. Die eingehendere Untersuchung fördert hier enge theoriestrukturelle Bezüge zutage, die Anlaß zur Annahme geben, daß es ohne Jacobis Spinoza-Büchlein den deutschen Idealismus nicht gegeben hätte. Ohne Jacobi wäre es in der postkantischen Phase wohl bei einer Neufundierung und Neusystematisierung der Kantischen Vernunftkritik im Stile von Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens geblieben. Denn wenn die deutschen Idealisten ab Mitte der 90er Jahre des ausgehenden 18. Jahrhunderts die Kantisch-Reinholdsche System- und Freiheitsphilosophie in eine neue Ein-Alles-Lehre zu transformieren beginnen, so ist dies vor allem der durch das Spinoza-Büchlein ermöglichten Wiederentdeckung der ket-

Neuerscheinungen

zerischen Lehren Spinozas und G. Brunos zu verdanken. Die Interpretation von Kants Vernunftsystem aus der Sicht einer pantheistisch ausgelegten dritten Kritik erhielt dadurch mächtig Auftrieb. Und wenn der deutsche Idealismus sich sukzessive mittels kritischer Aufhebungen der Grundsatz-, der Reflexions- und schließlich der Subjektphilosophie formiert, so hat dies nicht wenig mit Jacobi zu tun. Im Spinoza-Büchlein profiliert Jacobi sich erstmals als Philosoph einer einzig im Glauben zugänglichen Offenbarung des „Unauflöflichen“ „Unmittelbaren“, „Einfachen“ bzw. als Vertreter einer Philosophie, die ihre vornehmste Aufgabe darin sieht, „Daseyn zu enthüllen. (1,1 29, 124 f.). Die Tatsache, der zufolge die reifen Systeme der deutschen Idealisten Jacobis Glaubensstandpunkt auf der Basis einer spekulativen Wissenslehre kritisieren, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß unter diesem Standpunkt kräftig jene Gehalte propagiert wurden (Kritik aller Formen der Reflexion; Leben, Sein und nicht mehr Ich als höchstes Prinzip der Philosophie, u.a.), die auch den deutschen Idealisten, insbesondere Schelling und Hegel, sodann lieb und teuer waren. In der Literatur zu Spinoza gilt Jacobis Spinoza-Büchlein schließlich seit längerem als wichtige Station der Rezeption und Kritik des Autors der „Ethica“. Dabei kommt man allerdings nicht umhin festzuhalten, daß Jacobis zentrale Einwürfe gegen Spinoza zwar sehr konzentriert und plakativ, aber nicht eigentlich originell und besonders stichhaltig sind. In bezug auf den direkten, auf der These der Verweltli-

chung Gottes beruhenden Atheismusvorwurf steht Jacobi in der Nachfolge Bayles; seine Zurückführung der „Ethica“ auf jüdisch-kabbalistische Ursprünge hält sich erklärtermaßen an J.G. Wachter und schließt überdies an Bayles Verfahren an, Spinoza in eine unrühmliche Genealogie einzugliedern. (Bayle sah die Anfänge von Spinozas Lehre beim Obernilisten Foe = Buddha.) Der angesichts von Spinozas Begriff der natura naturans und des amor dei intellectualis nur bedingt haltbare Vorwurf des Fatalismus, der gegenüber Spinoza besagen will, daß dessen göttliche Substanz ein Substrat ohne Kraft, Wille, Freiheit ist, ist bereits ausführlich und nicht weniger differenziert bei Toland und Wolff abgehandelt worden. Jacobi ist hier nur ganz einfach radikaler, indem er den Fatalismus zusätzlich an der demonstrativen Methode des Philosophierens („Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus“ 1,1.123) und damit am gesamten Rationalismus festmacht. Und der Einwurf der fehlenden Extramundanität der Substanz bzw. Gottes im System Spinozas gehört zu den gängigen Einwänden gegen jene Ein-Alles-Lehren, die angeblich die Transzendenz des Einen innerhalb des Immanenzverhältnisses von Einem und Allem verkennen. Spinoza kann er nicht treffen, zumal der Autor der „Ethica“ bei seiner Einwelten-theorie eine qualitative strukturelle Differenz von Unendlichem und Endlichem voraussetzt. Was Jacobis kritischer Darstellung indessen einen originellen und auch interessanten Anstrich verleiht, sind die Überlegungen zum antinomischen Geist in Spinozas System. Wie

in Spinozas System. Wie später Hegel legt Jacobi großen Wert auf Spinozas Prinzip „omnis determinatio est negatio“. Wegweisend für die nachkantische Problemlage sind zudem die Versuche, Spinozas unmittelbare oder immanente Kausalität des Unendlichen mit der vermittelten, übergelenden Kausalität im Bereich des Endlichen strukturell zu verbinden. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang nicht zuletzt, daß Jacobi im Unterschied zu Bayle und Wolff trotz seiner massiven Vorwürfe ein biegsamer Spinoza-Kritiker bleibt. Er stößt Spinoza von sich, glaubt aber dennoch ein Stück weit in dessen Geist zu verfahren. Er sieht und verurteilt in Spinoza die konsequenteste Form des Pantheismus, gleichzeitig unterbreitet er dem Leser einen Auszug aus Brunos *De la causa, principio et uno* und verweist mit sichtlicher Begeisterung auf dessen nicht auf der cartesianischen, demonstrativ-fatalistischen Linie liegenden dynamischlebendigen Pantheismus. (Der kritische Leser fragt sich stets, ob diese Form des Pantheismus nun eine Vorform oder eine Alternative des endgültigen, Spinozanischen Pantheismus sein soll). Er bezichtigt Goethe, Herder und Mendelssohn aufgrund ihrer Bemühungen, einen geläuterten Spinozismus der substantiellen Kraft zu kreieren, der Schwärmerei, weil er den Spinozismus grundsätzlich nicht für läuterbar hält. Mit seinen eigenen Ansichten, insbesondere mit seiner glaubensphilosophischen *docta ignorantia*, schließt Jacobi jedoch selbst an eine Tradition der Ein-Alles-Lehre an. Es ist deshalb nicht leicht einzusehen, wo – abgesehen vielleicht

von der radikal antireflexiven Auffassung des höchsten Seins – Jacobi sich bei Lichte besehen von einem geläuterten Spinozismus Herderschen Typs unterscheidet.

Zweifellos ist die zweibändige kritische Ausgabe, in der das Spinoza-Büchlein nun erscheint, der großen Bedeutung der Sache gerecht geworden. Der erste Band versammelt die erste Auflage des Büchleins, die Erweiterungen der 2. und 3. Auflage sowie den überprüften Briefwechsel Mendelssohns mit Jacobi von 1786. Alle nicht Erweiterungen betreffenden Veränderungen der 2. und 3. Auflage sind zudem minutiös unten an der Seite vermerkt worden. Der Leser hat damit simultan den Text aller Auflagen vor sich. Der kleine Nachteil bei einem solchen Vorgehen ist natürlich die übermäßige Anhäufung von Ziffern und Abkürzungen. Der zweite, ebenfalls sehr aufwendige Band beinhaltet neben dem editorischen Bericht und den schätzenswerten Verzeichnissen einen mehr als 200 Seiten starken, gründlichen und informativen Kommentar zu zahlreichen Stellen des Textes. Viele wichtige Verästelungen zum damals aktuellen Kontext und zur Vorgeschichte des Spinozismus und Pantheismus werden sichtbar gemacht. Zu bemängeln gibt es sehr wenig. 1,1. 309 oben findet sich ein ärgerlicher Fehler: („culation“ statt „Speculation“). Beim Kommentar wünschte man sich an der einen oder anderen Stelle mehr historisch-terminologische Genauigkeit. So liest man zum Beispiel zu Jacobis Äußerung zum „Spinozisten oder Pantheisten“ Lessing (1,1. 17) im Kommentar: „Spinozisten oder Pantheisten] Der Begriff in der

Begriff in der Bedeutung der substantiellen Identität von Gott und Welt wurde geprägt durch John Toland: Pantheisticon...“ (1,2. 393). Daß der später (z.B. beim nicht aufgeführten J.C. Edelmann) eingedeutschte Terminus „pantheists“ wesentlich auf den vormaligen Deisten Toland zurückgeht, ist wohl richtig. Irreführend ist allerdings, daß hier zum Unterschied von Spinozismus und Pantheismus nichts gesagt wird. Zwar mag das Immanenzverhältnis von Gott und Welt in bestimmter Gestalt sowohl für Spinoza als auch Toland gelten. Aber daß der Terminus „Spinozismus“ mit dem von Toland geprägten Terminus „Pantheismus“ gegen Ende des 18. Jahrhunderts synonym verwendet wird, ist überhaupt nicht selbstverständlich. Denn Tolands Pantheismus war eine scharf gegen Spinozas statische Substanzlehre gerichtete dynamische Ein-Alles-Lehre, die unter anderem zentral auf G. Bruno rekurrierte. Tolands Pantheismus steht vermutlich näher bei Jacobi als dieser glaubte.

Martin Bondeli

Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft.

Hg. von Georg Mohr und Marcus Willaschek, Berlin 1998 (Akademie Verlag), 680 S., 79.- DM.

Mit 24 Originalbeiträgen (davon 5 in englischer Sprache) von 24 international namhaften Autoren und einer Einleitung ist in der Reihe *Klassiker Auslegen* der Band zu Kants *Kritik der reinen Vernunft* erschienen. Jeder Aufsatz dieses Bandes erläu-

tert einen Abschnitt der *Kritik* in seinen Zusammenhängen. Das Autorenkollektiv setzt sich aus Kantforschern zusammen, die an deutschen, amerikanischen und französischen Universitäten oder Instituten tätig sind.

G. Mohr und M. Willaschek, die Herausgeber dieses kooperativen Kommentars, bezeichnen in ihrer Einleitung die *Kritik der reinen Vernunft* als das bedeutendste philosophische Werk deutscher Sprache. Diese dezidierte Stellungnahme wirkt sich keinesfalls negativ auf die Qualitäten des Kommentars aus. Einige Kommentatoren scheuen sich keineswegs, Kant Fehlschlüsse nachzuweisen. Freilich ist – wie weiter unten anzusprechen – eine subtile Auswahl oder Gewichtung der besprochenen Interpretationsansätze erkennbar, die nicht nur durch das Ausmaß der verfügbaren Literatur zu diesem Werk bedingt sein dürfte.

Zu den Vorteilen des Werkes zählt, daß die transzendente Dialektik und die transzendente Methodenlehre insgesamt in gleichem Umfang kommentiert werden, wie die dem philosophischen Publikum vertraueneren ersten Teile der *Kritik*. Somit kommen in den Kommentierungen zu dem letzten Teil auch die politischen und kulturphilosophischen Implikationen der Vernunftkritik ausreichend zur Sprache.

Den zwei größeren Abweichungen zwischen erster und zweiter Auflage wird dadurch Rechnung getragen, daß die A-Deduktion und die A-Paralogismen jeweils in separaten Beiträgen ausführlich behandelt werden; auch die restlichen Abwei-

chungen zwischen den beiden Auflagen werden berücksichtigt und erörtert. Die Kommentierung erfolgt in fast allen Fällen textnah, so daß der Leser der *Kritik* in seinen Versuchen, den Argumentationszusammenhang nachzuvollziehen, wesentlich und effektiv unterstützt wird. In jedem Beitrag wird gesondert neben dem Textkommentar und allgemeineren Ausführungen zur Stellung und Funktion des kommentierten Abschnittes vom Stand der Forschung und bedeutsamen Interpretationsdebatten größerer Tragweite berichtet, die sich nicht ausschließlich an bestimmte Textstellen anknüpfen lassen. Eines dieser Interpretationsprobleme größerer Tragweite ist die Frage der Vollständigkeit der Urteilstafel, die erwähnt, aber nicht weiter untersucht wird.

In anderen Beiträgen werden ausführlichere Äußerungen zu den größeren Interpretationsdebatten gemacht. Die Frage der Vollständigkeit der Urteilstafel scheint allerdings bisher weit häufiger in Deutschland als im Ausland diskutiert worden zu sein. Zwischen den verschiedenen Beiträgen bestehen im Hinblick auf die besondere Interpretationen durchaus Unterschiede. Zudem gehen einige Kommentierungen eher problemorientiert vor, während andere etwas lehrbuchmäßig gestaltet sind. Das Verhältnis der transzendental-idealistischen Argumentation zu neueren Entwicklungen der Naturwissenschaften wird an manchen Stellen angesprochen, ohne weiter vertieft zu werden.

Auf viele der Autoren ist ein gewisser Einfluß der Interpretationen der *Kritik* im Horizont der analytischen Philosophie deutlich, und zwar nicht unbedingt als direkte Favorisierung konkreter, in dieser Interpretationsrichtung gewonnener inhaltlicher Positionen, sondern vor allem in dem Sinne, daß diese vorrangig berücksichtigt werden und daß die durch sie gesetzten Maßstäbe und Vorgehensweisen vorausgesetzt werden. Das Verständnis der *Kritik* im Horizont analytischer Philosophie, das vor allem durch die Arbeiten P. Strawsons und J. Bennetts angeregt wurde, bringt für die Interpretation eines Textes mit hoher Argumentationsdichte, wie die *Kritik*, jedenfalls erhebliche Vorteile. Beschränkend dürfte es sich aber insofern auswirken, als damit Erklärungen und Erklärungsfragen vereitelt werden, die nicht nach der zugrundeliegenden Argumentationslogik suchen, sondern nach Systemzwang, metaphysischen Einflüssen oder anderen entwicklungsgeschichtlichen oder weniger rationalen Faktoren. Anlaß zu solchen Erklärungen geben z.B. einige Beweisgänge in der *Kritik*, die als redundant erscheinen. Klarzustellen ist aber, daß in den Beiträgen die Ansichten etwa von Heidegger durchaus genannt werden. Die durch diese Richtung beeinflusste Sekundärliteratur (z.B. Ingeborg Heidemanns *Spontaneität und Zeitlichkeit* von 1958) wurde allerdings nicht verfolgt. Auch die älteren Kommentare Kemp Smiths (¹1923) und Vaihingers (1881/1892, ²1922) werden berücksichtigt.

Im Rahmen dieser Rezension kann nicht jeder Aufsatz gesondert be-

sprochen werden. Eine Fehlleistung ist, daß die vollständigen Titelangaben für die Verweise „Moreau 1974 und Baumanns 1981“ (129) sich nirgendwo im Buch finden. Anzumerken wäre auch, daß der auf S. 428 von dem Kommentar T. E. Wilkersons (1. Auflage, 1976) übernommene Einwand gegen Kants Darstellung der Begründung der Theses der ersten Antinomie von Wilkerson in der zweiten Auflage aufgegeben wird (siehe Wilkerson, Kants *Critique of Pure Reason*, Bristol 21998, 121).

Der kooperative Kommentar ist für das Verständnis und den Einstieg in die aktuelle wissenschaftliche Diskussion der *Kritik*, auch im internationalen Vergleich, sehr zu empfehlen. Unter Beachtung der Tatsache, daß neuerdings in Großbritannien und den Vereinigten Staaten zahlreiche neue Reihen unterschiedlicher Konzeption von philosophischen Nachschlagewerken, Lehrbüchern oder „Companions“ zu Philosophen und Werken publiziert werden, erscheint der Band zudem als Beleg für den Erfolg (jedenfalls im außenmarktwirtschaftlichen Sinne) des bisher singulären Konzeptes der Reihe *Klassiker Auslegen*.

Georgios Karageorgoudis

Robert Kurz

Schwarzbuch Kapitalismus – Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt/Main 1999 (Eichborn), Hardcover, 816 S., 68.- DM.

Nach dem „Ende der Geschichte“, das Francis Fukuyama 1989 angesichts des beendeten Ost-West-

Konflikts – voreilig – verkündete (und das er mit dem endgültigen „Sieg“ des Liberalismus und des „freien“ Marktes gleichsetzte), dürfen wir nunmehr, eine Dekade später, dem „postsozialistischen“ Abgesang auf die Marktwirtschaft von Robert Kurz in seinem „Schwarzbuch Kapitalismus“ lauschen. Der Autor weiß offensichtlich wovon er spricht: Er hat die (Markt-)Gesetze des globalen Kapitalismus nicht nur analytisch-theoretisch im vorliegenden Band durchdrungen und auf ihre Widersprüche hin untersucht – er weiß sie auch praktisch anzuwenden. Denn der gewählte Titel ist eine publicityträchtige Anspielung auf das „Schwarzbuch des Kommunismus“: jenem Anfang 1998 erschienenen Sammelband, in dem eine Reihe von überwiegend konservativen Historikern versuchten, die „Verfehlungen“ der sozialistischen Bewegungen im 20. Jahrhundert zu dokumentieren.

Die implizit geweckte Erwartung wird allerdings enttäuscht. Kurz geht auf das „Schwarzbuch des Kommunismus“ nur indirekt ein – und leistet somit auch keine, meines Erachtens aber durchaus wünschenswerte, Auseinandersetzung mit den heftig umstrittenen Thesen speziell im Vorwort des Herausgebers Courtois (der dort u.a. ausführte, daß die „kommunistischen Verbrechen“ keine geschichtliche Zufälligkeit, sondern in der zugrundeliegenden Ideologie zwingend angelegt waren). Diese „Enthaltsamkeit“ ist wahrscheinlich sogar klug. Denn warum sollte man sich daran abarbeiten, was konservative Kommentatoren dem – historischen – Phänomen „Sozialismus“ zur Last le-

gen, wenn man eine kritische Auseinandersetzung mit dem destruktiven System des Kapitalismus beabsichtigt? Andererseits ist das auch eine Form von „Etikettenschwindel“ (der noch dazu durch ein ästhetisches Mimikry unterstützt wird, indem man das Cover-Design imitiert). Doch lassen wir dem Autor diesen „Etikettenschwindel“ als subversiven Beweis seiner Kompetenz durchgehen! Fragen wir lieber nach dem, was der vorliegende Band leistet. Die Bilanz kann, trotz der Länge des Textes, relativ „kurz“ ausfallen:

Der einschlägig vorgebildete Leser wird leider wenig Neues erfahren. Auch auf aktuelle Literatur, insbesondere aus dem englischsprachigen Bereich, wird kaum Bezug genommen. Dafür erhält man einen flüssig geschriebenen und mit vielen anschaulichen Beispielen angereicherten Überblick über die (widersprüchliche) historische Entwicklung und durchgängige Problematik des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Dies geschieht, so Kurz, um einen Beitrag zur kollektiven Gedächtnisbildung zu leisten, sowie vor dem Hintergrundbewußtsein, daß die Utopien verbraucht sind, und es in der „totalen Banalität des Marktes“ nichts mehr zu entdecken gibt. Nur ein Abenteuer bleibt uns angeblich noch: „die Überwindung der Massenarmut jenseits des Staatssozialismus“ (13).

Letzterem ist der Autor übrigens durchaus auch kritisch gegenüber eingestellt. Kurz verweist u.a. auf die antisemitischen, rassistischen und allgemein biologistischen Tendenzen innerhalb der sozialistischen

Bewegung. Noch weitaus skeptischer wird freilich der (Neo-)Liberalismus betrachtet: Denn zur utopisch in den Raum gestellten Überwindung der Massenarmut ist der ungezügelter Kapitalismus schon deshalb ungeeignet, da er notwendig auf Ausbeutung beruht. Auch die Geschichte beweist, daß der allgemeine Wohlstand durch die kapitalistische Wirtschaftsweise keineswegs gesteigert wurde. Insbesondere im aktuellen Kapitalismus der totalen Konkurrenz kommt es zu einer verstärkten Polarisierung zwischen Arm und Reich. In seiner finalen Phase hat sich der Kapitalismus nämlich von den ihm vorübergehend durchaus dienlichen Fesseln der Nation (die eine Konstruktion des absolutistischen Staates war) „emanzipiert“, so daß selbst im nationalen Rahmen keinerlei – instrumentelle – Solidarität mehr gegeben ist.

Die Logik dieser Entwicklung folgt gemäß Kurz den „innovativen“ Schüben von drei industriellen Revolutionen: Die erste industrielle Revolution bewirkte erstmals einen breiten Maschineneinsatz und löste sichtbare Verelendungsprozesse aus, die u.a. zur Formierung von „maschinestürmerischen“ Gegenbewegungen führten. Die zweite industrielle Revolution, die durch die Einführung der fordistischen Massenproduktion gekennzeichnet war, brachte durch eine immense Steigerung des industriellen Ausstoßes gleichzeitig eine Lösung und Verschärfung der Krisenanfälligkeit des Kapitalismus, denn es kam zu einer erheblichen Überproduktion. Einer der eingeschlagenen „Auswege“ war die Vernichtungsmaschinerie des

Faschismus, der nicht nur humane und produktive „Überkapazitäten“ (im Krieg und im Konzentrationslager) abbaute, sondern insbesondere das Bewußtsein für die Problematik der kapitalistischen Maschinerie „entsorgen“ sollte. Der andere Weg, den die westlichen Länder einschlugen, war die keynesianische Umverteilungspolitik, die auf die steuernde Kapazität der nationalstaatlichen Politik baute.

Mit der derzeitigen dritten industriellen Revolution entsteht allerdings eine globale Dienstleistungsgesellschaft, in der die Grenzen der Nation von fluiden Kapitalströmen unterlaufen werden (und so den bürgerlichen Wohlfahrtsstaat gefährden). Doch damit, so Kurz, beginnen auch die „Dämonen“ wieder zu erwachen – überwiegend in der Form faschistoider Cyber- und Gentechnik-Phantasien (z.B. à la Sloterdijk). Dem stellt Kurz die Forderung nach radikalen Gegenbewegungen und einer Kultur der Verweigerung entgegen. Ob man darin einen Aufruf zur Revolution sehen will, bleibt jedem selbst überlassen – ebenso wie die Entscheidung, für das „Schwarzbuch Kapitalismus“ 68.- DM auf den Ladentisch zu legen. Ein wirklich revolutionärer, der Marktlogik entgegen gerichteter Akt wäre es doch eher gewesen, den Text zum freien Download im Internet bereit zu stellen.

Anil K. Jain

Herbert Marcuse

Nachgelassene Schriften.

Bd. 1: Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie, hg. v. Peter-Erwin Jansen, Lüneburg 1999 (zu Klampen), 176 S., geb., 38.- DM.

Weder der 100. Geburtstag Herbert Marcuses im vergangenen Jahr noch der 20. Todestag in diesem Jahr fanden auf dem Buchmarkt größere Beachtung; in der Presse gab es einige Erinnerungsberichte und Aktualisierungsversuche, eine Gedenktagung in Berkeley und die InkrIT-Tagung in Berlin – beide 1998 – blieben die Ausnahmen. Daß Marcuses kritische Gesellschaftstheorie längst noch nicht erledigt ist und eigentlich nicht einmal ein Jubiläum als Anlaß zur Vergegenwärtigung bräuchte, hat der Lüneburger zu Klampen Verlag bereits durch die Herausgabe der Berichte und Studien gezeigt, die Marcuse für den amerikanischen Geheimdienst über Nazideutschland anfertigte („Feindanalysen“, 1998; vgl. die Rezension von G. Koch in Widerspruch 33, 93). Douglas Kellner hat schon im letzten Jahr eine amerikanische Edition einiger Nachlaßschriften Marcuses besorgt; Peter-Erwin Jansen betreut nun die auf fünf Bände angelegten „Nachgelassenen Schriften“ Marcuses, deren erster Band jetzt vorliegt: „Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie“. Die Entstehungszeit der hier versammelten Texte – Aufzeichnungen und Vorträge – erstreckt sich von 1951, „als Marcuse, noch im Dienste der US-Regierung, einen ersten Blick auf die wiedererstandene Demokratie in Westdeutschland wirft, bis in die Jahre 1973/74, als er die autoritären

Tendenzen der von Vietnam-Krieg und Watergate-Skandal zerrissenen amerikanischen Demokratie geißelt.“ (Klappentext) Kurzum: ein politisch-philosophisches Lesebuch, in dem – wie bei den Texten dieses Zeitraumes nicht anders zu erwarten – einiges vorweggenommen ist, was Marcuse schließlich in „Triebstruktur und Gesellschaft“ sowie „Der eindimensionale Mensch“ explizierte. Dazu gehört vor allem die Darstellung seiner Kritik der Konsumgesellschaft, die ja keineswegs als Bemängelung eines Verbraucherbewußtseins gemeint war und etwa den mündigen Käufer forderte, sondern eine radikale Erweiterung der Kritik der politischen Ökonomie darstellt: Marcuse zeigt an der Dialektik der technologischen Rationalität, die ihre Folgen in der prekären affirmativen Verketzung von Produktions- und Reproduktionsphäre – die keine Aufhebung der Arbeitsteilung bedeutet – einen Warenfetischismus in fortschrittlichem Gewand; er zeigt zudem – und das zielt auf sein politisches Motiv –, daß keine krude Mobilisierung des Klassenbewußtseins Garantie für eine emanzipatorische Bewegung verheißt, weil mittlerweile die Identifikation mit der Logik des Warentauschs für das Subjekt konstitutiv geworden ist. Dies ist allem Klassenbewußtsein vorgeordnet, insofern es die grundsätzliche Bejahung und Aufrechterhaltung der kapitalistischen Prinzipien und ihres politischen wie kulturellen Überbaus gewährleistet. Die Nachlaßschriften sind keine bloße Ergänzung; vor allem in Hinblick auf die Klärung der Begriffe markieren sie entscheidende Mo-

mente in Marcuses philosophischen Programm. Dies gilt etwa für Marcuses umstrittene Unterscheidung von „wahren“ und „falschen“ Bedürfnissen. Daß Marcuses mitnichten eine Bedürfnisdiktatur im Sinn hatte, zeigt die Erläuterung der Dialektik des Bedürfnisproblems: „Die vorhandenen menschlichen Bedürfnisse sagen aus sich selbst heraus nichts über den Umfang dessen aus, was für ihre Befriedigung unabdingbar ist – unabdingbar im Hinblick auf die Herausbildung besserer Lebensformen ... Es gibt ‚falsche‘ und ‚wahre‘ Bedürfnisse, wobei erste dazu dienen, Plackerei, Aggressivität und die jeweils herrschenden Verhältnisse zu perpetuieren... Letztlich muß die Frage nach den ‚wahren‘ Bedürfnissen durch die Individuen selbst beantwortet werden.“ (59)

Die sechs Beiträge werden von Oskar Negt eingeleitet, der die spezifische Dialektik in Marcuses kritischer Sozialphilosophie hervorhebt; eine kleine Auswahl an Abbildungen und Fotografien runden den Band ab. Die weiteren Bände werden Schriften zu folgenden Themen enthalten: Band 2: Kunst und Befreiung; Band 3: Philosophie und Psychoanalyse; Band 4: Die Studentenbewegung und ihre Folgen; Band 5: Ökologie und Gesellschaftskritik.

Roger Behrens

Jürgen Messing

Allgemeine Theorie des menschlichen Bewußtseins.

Berlin 1999 (Weidler-Verlag), brosch., 128 S., 32.- DM.

Neuerscheinungen

Eine „allgemeine Theorie des menschlichen Bewußtseins“ erweckt den Eindruck, „als ob wir gleichsam alles, was Menschen als geistige Leistungen einerseits individuell erleben und andererseits im gesellschaftlichen Erkenntnisprozeß der Wissenschaften historisch und kulturell vollbringen und vollbracht haben, in einer einheitlichen Sicht beschreiben wollen“ (13). Als Theorie aber muß sie auch eine Reihe von Fragen beantworten, die die Philosophen und Wissenschaftler bereits seit einiger Zeit beschäftigen. Sie muß erklären, wie aus den neuronalen Strukturen unseres Gehirns Denken und Bewußtsein entstehen, wie wir zu einem ganzheitlichen Erleben der Welt gelangen und aufgrund welcher Prozesse oder Mechanismen wir imstande sind, dieses Erleben auch noch mit anderen Menschen zu teilen. Woher „wissen“ wir etwas über die Welt, wie gelangen wir zu einem Selbstbewußtsein, woher kommt gesellschaftliches Bewußtsein ...?

Das Vorhaben erscheint gigantisch, und der Umfang des Bändchen legt nahe, diese Aufgabe sicher nicht zu leisten, zumal Messing allein zwei Kapitel darauf verwendet, die bisherigen Versuche der Psychologen und Philosophen auf diesem Gebiet als unzureichend und für das Verständnis des menschlichen Bewußtseins eher hinderlich darzustellen. Aufgrund seines interdisziplinären Vorgehens gelingt es Messing dennoch hervorragend, das Anliegen der Kognitionswissenschaften zu erfüllen, wenn er sowohl biologische, psychologische, linguistische und philosophische Ansätze miteinander verbindet. Er nutzt sowohl den An-

satz des ökologischen Realismus des Wahrnehmungspsychologen J.J. Gibson wie auch den konstruktiven Ansatz des Neurobiologen G. Roth, um zusammen mit seinen eigenen Forschungen auf dem Gebiet der Linguistik und dem Ansatz der kritischen Psychologie von K. Holzkamp und des Tätigkeitspsychologen A.N. Leontjew eine konsistente nichtreduktionistische Theorie über menschliches Bewußtsein aufzustellen, in der der Mensch nicht aus dem Zusammenhang seiner ökologischen wie sozialen Umwelt gerissen wird, sondern als das aktive Lebewesen Berücksichtigung findet, das durch seine Tätigkeit die Umwelt nicht nur vorfindet, sondern mitbestimmt und verändert.

Nun sind die Ergebnisse, die Messing mithilfe jener Forscher formuliert, so neu auch nicht. Man möchte es beinahe als Binsenweisheit bezeichnen, wenn wir hören, Wahrnehmung bestehe eben nicht in der passiven Aufnahme von Sinnesreizen, sondern sei das Ergebnis von aktiver Teilhabe an der Welt. Ebenso wenig aufregend ist die Definition von Bewußtsein als gesteuerter Aufmerksamkeit und, daß Sprache die Voraussetzung darstellt, kulturelles und soziales Wissen anzuhäufen und weiterzugeben. Doch hier, auf seinem eigenen Forschungsgebiet, gelingt es Messing, sehr schlüssig und detailliert aufzuzeigen, inwiefern Sprache nicht nur durch aktive Teilnahme an der Welt erworben wird, sondern wie sie auch unsere Erkenntnisse von der Welt strukturiert. Und obwohl Messing von Neurobiologen die These übernimmt, Wissen bzw. Erkenntnis sei stets die Erfahrung eines

Subjekts, muß er nicht auf Allgemeingültigkeit verzichten. Diese sieht er durch den sozialen Rahmen gewährleistet, innerhalb dessen jede menschliche Entwicklung stattfindet. „Das Allgemeine (einer Gesellschaft und Kultur) wird in Gegenständen und Aktivitäten geschaffen. Als Allgemeines wird es durch die Sprache signalisiert“ (78).

Die Theorie des Psychologen Gibson, der Wahrnehmung als aktives Auffinden von Invarianten in der Umwelt eines Lebewesens definiert, wendet Messing auch auf das Sprachverhalten und auf Bewußtseinsprozesse allgemein an. So nimmt er vom Bewußtsein an, „daß es in Situationen instabiler Invarianten auftritt“ (83), und bezeichnet die Herausarbeitung von Invarianten der Umwelt eines Lebewesens als Lernen. Diese Herangehensweise erweist sich als äußerst fruchtbar; denn Messing kann mit ein und derselben Hypothese Bewußtsein, Selbstbewußtsein, gesellschaftliches Bewußtsein wie den wissenschaftlichen Fortschritt fassen.

Im letzten Kapitel zeigt Messing einige Schlußfolgerungen auf, die sich hinsichtlich seiner Theorie für die Wissenschaften ergeben, insbesondere für Psychologie und Pädagogik, und wirft einige Fragen auf, die sich im Zeitalter von Globalisierung und technischem Fortschritt stellen. Er schließt mit dem moralischen Appell, es als die Aufgabe einer Wissenschaft vom Bewußtsein anzusehen, Handlungsfähigkeit und Selbstbewußtsein in einer humanen Gesellschaft zu ermöglichen.

Messing erweist sich seiner gestellten Aufgabe als gewachsen, wenn er

auch die Voraussetzungen seiner Theorie nur am Rande streifen kann. Doch besonders seine Ausführungen zum Spracherwerb und zur funktionalen Rolle von Sprache in der Gesellschaft sind überzeugend und bieten reichlich Stoff für weitere Arbeiten auf diesem Gebiet. Aufmachung und sprachliche Gestaltung können als weiterer Pluspunkt genannt werden. Insgesamt gesehen ist das Buch eine runde Sache, der viel Aufmerksamkeit zu wünschen ist.

Sibylle Weicker

Amartya K. Sen

Development as Freedom, New York 1999 (Knopf), 366 S., \$ 27.50.

Idealerweise zielen Entwicklungsmaßnahmen auf die Überwindung oder Vermeidung menschlicher Not und Unterdrückung. Amartya Sen hat sich in vielen Publikationen mit den verschiedensten Aspekten der Wohlfahrtsökonomie beschäftigt, nicht zuletzt auch mit deren sozial- und moralphilosophischen Grundlagen. Sein besonderes Verdienst liegt in der Verbindung ökonomischer und philosophischer Überlegungen als theoretischer Grundlage für sozialpolitische Maßnahmen. Im Zentrum steht sein *Capability*-Ansatz, der auf der Vorstellung von Leben als einer Kombination verschiedener Handlungen und Seinszustände basiert, wobei die Qualität des Lebens sich nach der Möglichkeit („capability“) bemißt, wertvolle Funktionen („functionings“) frei kombinieren zu können, d.h. bestimmte Fähigkeiten entwickeln

Neuerscheinungen

(z.B. lesen), Tätigkeiten ausüben (an politischen Entscheidungsprozessen mitwirken) und Seinszustände erreichen bzw. wahren zu können (gesund sein). Ausgehend von den gegebenen Möglichkeiten („capabilities“), die einer Person zur Verfügung stehen, für sie wertvolle Handlungen vollziehen und Seinszustände erreichen zu können, wird deren Wohlstand ermittelt. Um nun den tatsächlichen Entwicklungsgrad einer bestimmten Gesellschaft bestimmen zu können, bedienen sich verschiedene Gerechtigkeitstheorien unterschiedlicher Informationen. (So ist es z.B. immer noch üblich, lediglich das Bruttosozialprodukt und die Zahlungsbilanz als einzigen Gradmesser der Leistungsfähigkeit einer Volkswirtschaft zu nehmen und daraus direkte Rückschlüsse auf die Qualität des Lebens in einer so analysierten Gesellschaft zu ziehen.) Sens Ansatz hingegen erachtet die gegebene Menge tatsächlicher Möglichkeiten („capabilities“), die den jeweiligen Gesellschaftsmitgliedern zur Verfügung stehen, als zentral für die Bestimmung der Lebensqualität bzw. den tatsächlichen Entwicklungsstand. Gerade in der Wahl der Informationsbasis unterscheidet sich Sen von anderen Ansätzen.

Entwicklung wird von Sen als integrierter Prozeß der Erweiterung grundlegender Freiheiten verstanden, die in wechselseitiger Beziehung miteinander stehen. „Integriert“ bedeutet hier, daß ökonomische, gesellschaftliche und politische Aspekte gleichzeitig wirksam sind und sich wechselseitig beeinflussen. Von menschlichen „Freiheiten“ spricht Sen im Plural, da fünf Typen

zu unterscheiden seien: 1. politische Freiheiten, 2. ökonomische Möglichkeiten, 3. gesellschaftliche Chancen, 4. Transparenzgarantien und 5. Schutzrechte.

Die Kernthese des Buches lautet: Entwicklung bedeutet *mehr* als ökonomisches Wachstum. Die Beseitigung grundlegender Unfreiheiten ist konstitutiv für jede Art von Entwicklung, denn ohne den gezielten Ausbau individueller Freiheitsräume gibt es keine positive Entwicklung. Trotz dieser starken Betonung der individuellen Freiheit gehört Sen jedoch nicht dem Lager der Radikalliberalen an. Sein Verständnis von Freiheit als *Capability* veranlaßt ihn vielmehr dazu, gerade auch gesellschaftliche Rahmenbedingungen in seine Überlegungen miteinzubeziehen. Individuelle Freiheit ist für Sen letztendlich ein gesellschaftliches Produkt (31). Es gibt zwei Hauptgründe, warum Freiheiten – verstanden als *Capabilities* – im Kontext der Entwicklungsdebatte für Sen solch eine zentrale Rolle spielen: zum einen der normativ-kritische Aspekt: Entwicklung kann überhaupt nur in Hinblick auf die Erweiterung grundlegender Freiheiten angemessen beurteilt werden; zum anderen der Effektivitätsaspekt: Entwicklung braucht notwendig freie Menschen, die als Motor jeder Entwicklungsdynamik fungieren, was sich empirisch belegen läßt.

In den ersten drei Kapiteln umreißt Sen das Fundament seines Ansatzes. Die Konzentration auf die „basic capabilities“ als Informationsgrundlage setzt er hierbei von einer Reihe anderer Methoden ab, den Entwicklungsstand einer Gesellschaft zu

bemessen: 1. den Ökonomismus (Einkommen und materieller Wohlstand), 2. den Utilitarismus (mentale Zustände wie Glück oder Wunscherfüllung) und 3. den Liberalismus (nur negative Freiheit bzw. liberale Schutzrechte ohne Beachtung der Folgen).

In seiner Kritik des Ökonomismus widerspricht Sen einer ökonomisch verengten Perspektive, die – auch aus Gründen der Operationalisierbarkeit – Entwicklung mit dem Wachstum des Bruttosozialprodukts bzw. des individuellen Einkommens identifiziert. Der Marktliberalismus tendiert dazu, Freiheit lediglich als Mittel zum Zweck der Effizienzsteigerung zu betrachten, was den intrinsischen Wert bestimmter Freiheiten zu vernachlässigen droht. Gegen diese instrumentalistische Perspektive macht Sen deutlich, daß individuelle Freiheit gleichzeitig Mittel und Zweck an sich ist. Darüber hinaus wird auf den positiven Verstärkungseffekt zwischen verschiedenen Grundfreiheiten verwiesen, was Sen dazu veranlaßt, Entwicklungsprozesse eher als „support-led“ denn „growth-mediated“ (43 ff.) anzusehen. Letzteres meint, gesellschaftliche Entwicklung primär auf dem Wege ökonomischen Wachstums – sozusagen als Nebenprodukt – befördern zu wollen. „Support-led“ hingegen heißt, durch den geschickten und in Niedriglohnländern oftmals wenig kostenintensiven Ausbau grundlegender Sozialeinrichtungen (Gesundheitsversorgung, Schulbildung, Ernährungsprogramme etc.) den allgemeinen Lebensstandard drastisch erhöhen, worauf ökonomischer Wachstum aufbauen kann und

soll. (Welche Auswirkungen beispielsweise „social sharing“-Maßnahmen zeitigen können, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß in Großbritannien die durchschnittliche Lebenserwartung der Zivilbevölkerung gerade während der beiden Weltkriege deutlich gestiegen ist; ferner gab es kaum noch Fälle extremer Unterernährung, da in diesen Krisenzeiten eine besonders effektive Gleichverteilung von Gesundheitsfürsorge und Lebensmitteln via öffentliche Einrichtungen stattgefunden hat.)

Gegen den Utilitarismus wendet Sen ein, daß mit dem Begriff des Nutzens allein, gleichgültig wie er im einzelnen inhaltlich bestimmt sein mag, das Wohlergehen des Menschen nicht adäquat erfaßt werden kann. Die gängige Gleichsetzung von Nutzen mit dem Erleben bestimmter mentaler Zustände wie Glück, Lust, Interessenbefriedigung etc. greift zu kurz. Der Mensch wird hierbei als ein Wesen begriffen, bei dem sich „nützliche“ mentale Zustände ereignen, die noch dazu auf Kosten anderer Aspekte menschlichen Wohlergehens maßlos überbewertet werden. Autonomie beispielsweise läßt sich nicht einfach auf das Erlangen eines bestimmten mentalen Zustands reduzieren. Und schließlich, so sein Einwand, lassen sich aus dem utilitaristischen Prinzip der Nutzenmaximierung keinerlei Kriterien für eine gerechte Nutzenverteilung herleiten.

Eine liberalistische Perspektive hingegen, die lediglich auf die Existenz bestimmter Schutzrechte (inklusive Eigentumsrecht) abstellt, ohne die Konsequenzen abzuwägen, erweist

Neuerscheinungen

sich nach Sen hinsichtlich ihrer Informationsbasis als zu beschränkt. Grundlegende Freiheiten (wie etwa die Möglichkeit eine Schulausbildung zu genießen) werden hier ignoriert.

Sens Konzentration auf Freiheiten im Sinne von *Capabilities* führt jedoch keineswegs zu einem einheitlichen Entwicklungskonzept. Vielmehr liegt genau darin eine der Stärken seines Ansatzes: Uneinheitlichkeit ist ein wesentlicher Bestandteil demokratisch-pluraler Entwicklungsprozesse. Die *Capability*-Perspektive ermöglicht und fordert sogar, daß konkrete politische Maßnahmen kulturell und historisch bedingte Unterschiede berücksichtigen.

Ausgehend von dem in den ersten drei Kapiteln entfalteten Grundkonzept widmen sich die folgenden neun Kapitel bestimmten Aspekten der Entwicklungsproblematik. So wird im vierten Kapitel ausgeführt, daß Armut nicht nur als Fehlen von Einkommen verstanden werden kann, sondern umfassender als „capability deprivation“ begriffen werden muß, was schließlich zu völlig anderen Maßnahmen der praktischen Armutsbekämpfung führt. Ähnliches gilt für Fragen des Bevölkerungswachstums, die Unterdrückung von Frauen und die Bekämpfung von Hungersnöten. So läßt sich nachweisen, daß es weltweit im Rahmen einer funktionierenden Mehrparteien-Demokratie – auch wenn das entsprechende Land sehr arm ist – noch nie zu einer katastrophalen Ernährungskrise gekommen ist (178). Nicht zuletzt dadurch wird deutlich, daß aus der *Capability*-

Perspektive auf gesellschaftliche Entwicklungsprozesse die demokratischen Grundrechte nicht nur ein kontingentes Beiwerk sind, die man einräumen kann, sobald ein gewisser Entwicklungsstand erreicht ist. (Sen wendet sich hier (148) besonders gegen den Hauptvertreter eines asiatischen Autoritarismus, Lee Kuan Yew, den ehemaligen Premierminister Singapurs.) Vielmehr ist die Demokratie der einzige Weg, auf dem *Capabilities* entwickelt und gesamtgesellschaftlich fruchtbar gemacht werden können. Demokratie und gesellschaftliche Entwicklung sind aufeinander angewiesen und müssen als komplementäre Elemente verstanden werden. „Development as Freedom“ allerdings nichts, was nicht auch schon in anderen Publikationen Sens zu finden wäre. Das Buch ist aus sechs Vorträgen hervorgegangen, die er 1996/97 als Presidential Fellow der Weltbank gehalten hat. Man merkt ihm seine Entstehungsgeschichte an: der lockere Vortragsstil mit vielen illustrierenden Beispielen – aber auch etlichen Redundanzen – bleibt gewahrt. Sen will damit all jene erreichen, die an einer öffentlichen Diskussion über Weltentwicklungsfragen interessiert sind: Banker, Politiker, Mitarbeiter in internationalen Organisationen, die mündigen Bürger. Deshalb bleibt die Argumentation frei von technischen Überlegungen. (Sen verweist allerdings in einem über 50 Seiten umfassenden Anmerkungsstück auf weiterführende Literatur und eigene Arbeiten, die die gleichen Fragen detaillierter und formaler bearbeitet haben.) Das leicht zu lesende Buch verschafft

einen guten ersten Einblick in Sens Denkweise, bleibt argumentativ jedoch weitgehend an der Oberfläche. Die vielen Fallbeispiele und die Bezugnahme auf aktuelle Ereignisse (z.B. die Asienkrise) demonstrieren dennoch eindrücklich die analytische Kraft der Sen'schen Perspektive. Aufgrund der Anmerkungen und Literaturhinweise kann das Werk als Wegweiser zur vertieften Auseinandersetzung mit der Thematik und mit Sens spezifischen *Capability*-Ansatz dienen. (Im August 2000 soll die Paperback Ausgabe erscheinen.)

Christian Elspas

Johannes Venator Anglicus

Logica. Vol. 1 und 2.

First critical edition from the manuscript by L.M. de Rijk (Grammatica speculativa, Bd.6), Stuttgart-Bad Cannstatt 1999 (Frommann-Holzboog), 608 S., 590.- DM.

Hic liber tractandus demonstrat minor auctores quam libelli habent sua fata. Solum liber conservatus est, auctoris autem tantum suum nomen latinum: Johannes Venator anglicus. Editores opinantur hunc Johannem eundem esse, qui logicus anglicus John Huntman fine saeculi XIV in Oxonia (Oxford) docuerit et anno MCCCLXXXII consensus sui causa cum doctrinis haeticis Johanni Wycliffi universitate expulsus sit. At adhuc extra tales opiniones verisimiles nulla demonstratio data est. Itaque necesse est nos vice auctorem librum tenere.

Huius libri sunt duo manuscripta conservata vel adhuc inventa: alter

in Bibliotheca Apostolica Vaticana, alter in Biblioteca Cattedrale Pistoiae. Editores manuscripta utraque comperaverunt et eos locos, qui inter se dissentiunt, in annotationibus testificati sunt. Quattuor tractati logici, ex quibus liber consistit, doctrinam scholasticam in toto obsecuti sunt: ad aliquam quaestionem datam primo argumenta et contra-argumenta collecta sunt, deinde responsiones vel conclusiones tractatae sunt. Sine dubio hic methodus habet quicquam ligneum et doctrinale; etiam multae quaestiones videntur per nostros hodiernos parvas similitudines cum logica habere, velut si quaestiones disputantur, an hoc, quod hominem creat, deus sit (I, 97 pp.), vel an „anima Antichristi necessario erit“ (II, 410). Etiam si ad explicationem et declarationem istarum quaestionum paene nemo nisi Aristoteles et commentator suus Averroes consultus est, attamen tractati non sunt commentarii scriptorum logicorum Aristotelis, sed disputant tum magnas quaestiones de fundamentis religionis christianae.

Ab editoribus hoc opus logicum scholam logicam Oxoniensem adnominatur; imprimis vel discipulorum educandorum causa scriptum et factum est, et itaque vix opiniones ipsius auctoris perspectae sunt. Non ductis pretium et momentum libri medievalis difficulter iudicandum est. Studium diligentissimum necesse erit, quam editores scribent, ut diversas relationes ad alios auctores vel electionem cuiusque quaestionis disputatae illustrentur.

Alexander von Pechmann

Eric Voegelin

Der Gottesmord. Hg. u. eingel. v. Peter J. Opitz, Nachwort v. Thomas Hollweck, München 1999 (Wilhelm Fink), br., 169 S., 38,- DM.

Nicht erst die aktuelle Debatte um den Kommunitarismus beklagt einen fatalen Verfall der ethischen Werte und moralischen Normen in der modernen Gesellschaft. Eine solche Kritik – wenn auch vor dem Hintergrund des kalten Krieges – formulierte bereits in den 50er Jahren der politische Philosoph Eric Voegelin und warf damit dem Westen Schwäche gegenüber dem Osten vor. Doch seine Begründung weist weit über eine bloß aktuelle Situationsanalyse hinaus bis in die Anfänge des abendländischen Denkens und könnte damit auch den Hintergrund der heutigen postmodernen Lage treffend beschreiben. *Der Gottesmord*, Titel des soeben erschienenen Buches, das Texte aus dem Jahre 1958 zusammenstellt, verbindet damit Nietzsches „Gott ist tot“-These, die ja die erste Vorahnung der Postmoderne anklingen ließ.

Eric Voegelin, 1901 geboren, in Wien aufgewachsen, 1985 in den USA gestorben, gehört nicht nur zu den Vordenkern der Politischen Wissenschaft im 20. Jahrhundert, er gründete auch auf Geheiß der Bayerischen Staatsregierung 1958 an der Universität München das Institut für Politische Wissenschaft, das den Namen der Geschwister Scholl trägt, und leitete es bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1968. Zuvor war er seit seiner Flucht vor den Nazis an verschiedenen Universitäten in den USA tätig gewesen.

Die Krise der westlichen Demokratien prägt Voegelins Denken. Sein Blick richtet sich also zwangsläufig auf die totalitären Bewegungen. Peter Opitz, Voegelin-Schüler und sein langjähriger Assistent, Gründer und Leiter des Voegelin-Archivs am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München, beschreibt Voegelins Werdegang: „Er kommt von der Wiener Universität, war Schüler von Kelsen und Spann, war eigentlich eher Verfassungsjurist, Verfassungstheoretiker, und Soziologe ... Er wollte eine große Verfassungslehre schreiben, so daß er sich schon relativ früh mit den ideologischen Bewegungen des 20. Jahrhundert auseinandersetzt. Zum einen mit den italienischen Faschisten, zum anderen mit dem Kommunismus in der UdSSR und dann natürlich auch schon vor der Machtübernahme und auch danach mit dem Nationalsozialismus.“³ Diese kritischen Studien lassen ihn als Staatsrechtslehrer in Wien nach der Besetzung Österreichs durch Hitlerdeutschland sehr schnell ins Fadenkreuz der Nazis geraten. Er verliert seine Lehrbefugnis an der Universität. Nach mehreren Hausdurchsuchungen flieht er gerade noch rechtzeitig, bevor man ihm den Paß entzogen hätte, ins Ausland und lebt dann lange als Emigrant in den USA.

Voegelin diagnostiziert die totalitären Bewegungen und Regime des 20. Jahrhunderts nicht allein aus ihren sozialen und ökonomischen Motiven heraus. Er richtet seinen Blick auf deren geistesgeschichtliche

³ Aus einem Rundfunkgespräch, das am 26. 7. 1999 stattfand.

Herkunft. Damit gelingt Voegelin, einen historischen Zusammenhang zwischen totalitären und demokratischen Neigungen herzustellen. Opitz betont „daß er Politik immer in einer sehr engen Verbindung mit Religion sah. Seine These: Das Wesen des Staates wurzelt im Wesen des Menschen und um eine Staatslehre zu schreiben, muß zunächst einmal eine philosophische Anthropologie entwickelt werden. Und diese philosophische Anthropologie, bei der er sich sehr wesentlich auf Jaspers, auf Scheler, Dilthey, bezogen hat, im Zentrum dieser philosophischen Anthropologie stehen bestimmte existentielle Grunderfahrungen des Menschen, insbesondere die Erfahrung der Kreatürlichkeit. Seine These ist: Diese Grunderfahrungen sind die Stimuli, die anregenden Kräfte, die dann auch die Verfassungsentwürfe mitbestimmen.“

In Voegelins neu erschienenem Buch *Der Gottesmord* formuliert er nun eine der zentralen Thesen seines Werks: Totalitarismus und Demokratie haben eine lange gemeinsame Herkunft, nämlich aus einer bestimmten Entwicklung eines religiösen Denkens seit der Antike heraus, das die Welt ablehnte und ursprünglich aus ihr fliehen wollte, seit der Neuzeit aber vor allem daran ging, die Welt zu verändern. Opitz konstatiert: „Das Ärgernis für viele war, daß er überhaupt die Moderne als Gnosis bezeichnet ... Dahinter steht ein bestimmter Ansatz, der strukturelle Ähnlichkeiten sieht. Die klassische Gnosis, die antike Gnosis ... eine Großreligion, die sich im 4. 5. vorchristlichen Jahrhundert, als Reaktion auf die Großreiche entwi-

ckelt, in der dann die kleinen Völker zusammengepfercht wurden, die meistens politisch abhängig waren... Das Spezifische dieser antiken Gnosis ist, daß die Welt als fremde erfahren wird, der der Mensch entfliehen muß.“

Zur antiken Gnosis rechnet Voegelin beispielsweise die Stoa, die asketisch kontemplative Hauptströmung des philosophischen Denkens im Römischen Reich, aber auch Strömungen des Frühchristentum, eine christliche Gnosis, deren Lehre sich als die wahre Ausdeutung des Christentums versteht; auch die dualistische Lehre des Manichäismus persischer Herkunft, die im ganzen Kosmos einen Kampf zwischen dem bösen irdischen Prinzip und dem guten göttlichen Prinzip sieht. Opitz: „Das Wissen wie ich diese Entfremdung überwinden kann und wieder wahrer Mensch werde, ist die Gnosis. Insofern ist Gnosis ein Heilswissen. Aber das Spezifische an der antiken Gnosis ist eine Art Weltflucht... Insofern sind die sozialen Reaktionen zumeist Mönchtum, Austritt aus der Gesellschaft oder eben bestimmte aktivistische Sekten, die versuchen in kleineren Gemeinschaften ein Leben zu führen, das darauf vorbereitet aus dieser Welt eben auszutreten.“

Der christliche Vordenker Origines von Alexandria im dritten Jahrhundert, der sich vor lauter Weltablehnung gleich selbst entmannte, verbindet auch das offizielle Christentum mit der Gnosis. Im Mittelalter lebt die Gnosis in häretischen Sekten, Armutsbewegungen, die ebenfalls die Welt und die Weltlichkeit der katholischen Kirche ablehnen.

Neuerscheinungen

Mit der Neuzeit wandelt sich das gnostische Denken. Es sucht nicht mehr die Weltflucht. Opitz über Voegelin: „In der modernen Gnosis ist dieselbe Erlösungshoffnung da wie bei der antiken Gnosis und wir haben dieselben Entfremdungserfahrungen... Der Mensch ist erst entfremdet, ... kommt erst im Laufe eines Prozesses, sei es der Natur, sei es der Geschichte zu seinem vollen Sein. Im Hintergrund steht dieselbe Vorstellung der Erlösung. Man muß von der Welt erlöst werden, die durch die verschiedensten Dinge wie Unterdrückung, Ausbeutung usw. gekennzeichnet ist.“

Die gnostischen Bewegungen der Neuzeit wie der Moderne fliehen nicht mehr einfach der Welt. Sie fangen an, sie zu beherrschen, sie umzugestalten und versuchen das trostspendende Jenseits bereits im Diesseits zu verwirklichen. Das bleibt nicht ohne Folgen für religiöse Motive.

„Es muß nun gezeigt werden, ... daß die jetzige Weltordnung schlecht ist, daß diese Weltordnung beseitigt werden muß, daß ein Teil dieser schlechten Weltordnung der Glaube ist, daß diese Weltordnung von einem Gott sei, daß insofern auch mit dieser schlechten Weltordnung auch der Glaube an einen Schöpfergott beseitigt werden muß und nun der Mensch als sich selbst erlösendes Individuum ins Zentrum tritt... Das ist eine Bewegung, die mit der Aufklärung entsteht... In diesem Prozeß, so die Voeglinsche These, ... muß versucht werden, Religion und Gott als etwas Fremdes zu beseitigen. Das ist, was er mit Nietzsche

unter dem Begriff des Gottesmordes einführt.“

Die gnostischen Religionen – diese These vertritt Voegelin bereits in seiner grundlegenden Schrift aus dem Jahre 1951 *Die neue Wissenschaft der Politik* – leben also in den modernen politischen Religionen fort, im Grunde nicht nur in den totalitären – das sieht man ganz deutlich – sondern auch in den liberalen Konzeptionen der Politik. Peter Opitz, der das Buch *Der Gottesmord* herausgegeben und eingeleitet hat, stellt fest: „Was Voegelin, meiner Ansicht nach aus Rücksicht auf seine Immigration nicht so deutlich herausstellt, ... daß er natürlich auch die Rettung durch den westlichen Liberalismus, durch den Materialismus, durch den Konsum, daß er das letztlich auch als eine Variante der Gnosis bezeichnen würde.“ Positivismus und Psychoanalyse gehören jedenfalls explizit dazu und damit die großen Denkmodelle der liberalen Moderne, die den Niedergang der Werte und der traditionellen Ordnungsstrukturen verursacht haben – insoweit verlängert sich seine Analyse bis hin zur Postmoderne. Doch seine Kritik an der liberalen Demokratie bleibt abgewogen. Er erkennt auch durchaus die Vorzüge der westlichen Welt an: „Worauf bezieht sich Voegelin? Er bezieht sich sehr deutlich auf das Ordnungsmodell wie wir es speziell in den angelsächsischen Demokratien haben, Gewaltenteilung, Menschenrechte. Warum findet er das so wichtig? Das ist ja auch etwas Modernes. Er findet es wichtig, weil sich in diesen Modellen noch immer die Vorstellung findet, sozusagen die christlichen Elemente und die

klassisch philosophischen Elemente einer Anthropologie, in der der Mensch sich als Geschöpf, als Teil der Seinsordnung versteht.“

Voegelin denkt aus der christlichen Tradition heraus. In ihr überliefern sich grundlegende Ordnungsstrukturen, die in der modernen Welt zunehmend übersehen werden. In seinem unvollendeten, fünfbändigen Hauptwerk *Order and History* – Ordnung und Geschichte – das bisher nur in englischer Sprache vorliegt, geht Voegelin diesem Grundgedanken nach. Peter Opitz: „Das bleiben für ihn die großen Ordnungsmodelle, die nun gefüllt werden müssen, im persönlichen Verhalten speziell durch die aristotelische Ethik oder angereichert durch Ordnungsvorstellungen, die sich bei Augustinus oder bei Thomas finden. Insofern gibt es dabei ein sehr starkes christliches Element bei Voegelin.“

In seinem Buch *Der Gottesmord* steht die Gnosis-These vom religiösen Hintergrund moderner weltlicher Ideologien im Vordergrund. Während man anhand dieser These in der Tat interessante Einblicke in historische Entwicklungen gewinnen kann, bleibt fraglich, ob Voegelin's Suche nach traditionellen Ordnungsstrukturen des menschlichen Lebens noch mit den postmodernen Einsichten zusammenzubringen ist, daß der Mensch auf einem trudelnden Himmelskörper lebt, der eben kein Oben und Unten hat.

Hans-Martin Schönherr-Mann

Bernhard Waldenfels

Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3, Frankfurt/Main 1999 (Suhrkamp), 243 S., 19.80 DM.

Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4, Frankfurt/Main 1999 (Suhrkamp), 224 S., 19.80 DM.

In den vorliegenden Studien greift Waldenfels vielfach auf Hauptmotive seiner Untersuchungen „Ordnung im Zwielficht“ (1987), „Der Stachel des Fremden“ (1990) und „Antwortregister“ (1994) zurück. Dort geht es um ein überreguliertes Ordnungsdenken, das bezogen auf Handeln, Sprachverwendung, Wahrnehmung und Erkenntnis, ästhetische und gesellschaftliche Prozesse, außer Acht läßt, daß ein Ordnetes nicht selber dem ordnenden Zugang entstammt. Die so gewonnene Einsicht in die Kontingenz jeglicher Ordnung und Regelung führt zu der weiterreichenden Überlegung, daß eine ordnende Theorie selektive und exklusive Züge aufweist und deshalb Grenzen, die sich nicht aufheben oder einebnen lassen. Zuweisungen nach Kriterien der Regelmäßigkeit oder Regelwidrigkeit treffen auf Regelloses, das nur als Kehrseite eines Verstehens oder Erklärens bestimmt werden kann. Das Modell einer „responsiven Rationalität“ soll deshalb ermöglichen, auf Äußeres und Fremdes ohne ordnende Vereinnahmung zu antworten.

Vor diesem Hintergrund bezieht sich Waldenfels in den ersten Bänden seiner Studien, „Topographie des Fremden“ (1997) und „Grenzen der Normalisierung“ (1998), vor al-

Neuerscheinungen

lem auf zeitgenössische Versuche einer Aneignung und Normalisierung des Fremden, das er als latent Unverfügbares nicht nur innerhalb der philosophischen Theoriebildung selbst, sondern auch im Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen und ästhetische Prozesse begreift.

Die Studien des 1999 erschienenen dritten Bandes der Reihe *Sinneschwellen* sind ausgerichtet auf Erkundungen der Binnengrenzen von Verfügbarem und Unverfügbarem im Bereich der Sinneswahrnehmung, auf „Einbrüche, wo die gewohnten Regelungen versagen“, auf eine „Entregelung aller Sinne“ (Rimbaud). Die Verwendung der Schwellen-Metapher ist an Benjamins „Passagen-Werk“ angelehnt. Waldenfels betont einen „Ort des Übergangs“ und einen „Niemand-sort“, und dies in zeitbezogenen Assoziationen zum Raumbild: Wahrnehmung kann niemals mit einer Wahrnehmung der Wahrnehmung koinzidieren. Auch wird auf ein „vertikales Intensitätsgefälle“ dessen hingewiesen, worauf die Sinne ansprechen“.

Die Grundlage der Überlegungen Waldenfels bilden Betrachtungen einer Phänomenologie der Leiblichkeit im Anschluß an Husserl und Merleau-Ponty: Der Leib als Mittel der Wahrnehmung kann sich als wahrnehmend nur begrenzt wahrnehmen, so daß die Bestimmung eines wahrnehmenden 'Ich' über eine Eigenwahrnehmung weder in eine „reine Subjektbeziehung“ noch in eine „reine Objektbeziehung“ noch in eine „Synthese beider Erfahrungen“ auflösbar ist. Dem entspricht eine Ambiguität der Rede in der ers-

ten und der dritten Person, wenn auf Wahrnehmung und auf Selbstwahrnehmung Bezug genommen wird.

Von diesen Überlegungen ausgehend, versucht der Autor im folgenden zu einer „differentiellen Sinnes- und Kunstlehre“ überzuleiten. So thematisiert Waldenfels vom Blickereignis her „Fragen der Bildauffassung und Bildfertigung“. Er rekurriert dabei auf „bekannte Einsichten der Bildsemiotik“, daß ein darstellendes Bild etwas sichtbar macht, indem das Dargestellte gerade nicht sichtbar gemacht wird. Irritationen bis hin zu einem reflektierenden Sehen (Imdahl), die von einer Bildbetrachtung ausgehen können, haben für Waldenfels Entsprechungen in Alltagserfahrungen, in denen ein bloß schweifendes Schauen und ein bewußtes Ansehen oder Betrachten changieren. Die anschließenden Texte des Bandes, in denen sich der Autor mit Fragen des „Anderssehens“, der „Lebenswelt als Hörwelt“ oder der „Architektur am Leitfaden des Leibes“ befaßt, variieren eines der Hauptmotive der Studien: daß eine Theorie der Wahrnehmung und eine Theorie der Kunst, eine „Ästhesiologie und Ästhetik“, in ein Verhältnis gebracht werden könnten, das auf eine „Genealogie der Künste“ selbst verweise, „vielfach allerdings in einer Phasenverschiebung von Kunstausbildung und Kunstdeutung“.

Die Studien des vierten Bandes, *Vielstimmigkeit der Rede*, sind durch die Frage geleitet, „ob es eine Fremdheit der Rede selbst“ gebe. Kritisch begutachtet Waldenfels Positionen, die eine „Differenz von

Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ im Sinne von „Nähe und Distanz“ zum Auszudrückenden zu bestimmen versuchen. Diesen Auffassungen widersprechend sieht Waldenfels „Überschneidungen, Überlagerungen und Übergänge zwischen mündlichen und schriftlichen Ausdrucksformen“ und einen „Chiasmus von Wort und Schrift“. Die synchronische Betrachtung verweist hierbei auf eine „unaufhebbare Differenz von Sprechereignis und Sprachgehalt“, die einem supplementären Verhältnis von Geschriebenem zum Schreiben entspreche. Beides verweise auf eine „unwiderfliche Ferne in der Nähe“: Weder gehe das „Gesagte“ im „Sagen“ auf noch könne das Schreiben „seiner eigenen Bedingungen Herr“ werden, es sei denn, es gäbe „ein erstes Wort ...“, das sich selbst einsetzen würde“.

Wird von einer Metaphysik der Nähe des Gesprochenen zu den Logoi Abstand genommen, so zeigen sich gerade die vereinnahmenden „Strategien der Entzeitlichung“ „in der Tradition der Philosophie“. Waldenfels bezieht sich hierbei auf eine hermeneutische Philosophie, die von einem „Fremdheitsgefälle zwischen mündlicher Rede und schriftlichem Text“ ausgehe. In Gadammers Hermeneutik, so Waldenfels, wird die „Vormachtstellung der hermeneutischen Verständigung“ dadurch nahegelegt, „daß den befremdenden Abarten“ von Verständigung „ein ‘wahres Gespräch’ als Urform gegenübergestellt wird“, deutlich verbunden mit der Unterstellung einer „Sinnganzheit“ und eines „vorgängigen Einverständnisses“: „Fremdheit erscheint als Produkt einer Ent-

fremdung, das heißt einer Sinnverdunklung und Sinnerstarrung, die durch Aneignung rückgängig zu machen ist. Eine ähnliche Richtung verfolgt Waldenfels’ Kritik an Habermas’ „Die Einbeziehung des Anderen“ (1996). Habermas’ Voraussetzung einer „inkluisiven Gemeinschaft“ in der „Unbeschränktheit des Zugangs zum Diskurs“, so der Haupteinwand, unterstellt zugleich „jene Instanz, die im Konfliktfall über zulässige faktische Exklusionen entscheidet“.

Im Blick auf eine Verhältnisbestimmung von Kommunikation, Normierung und Fremdheit sieht Waldenfels hingegen wertvolle Anregungen durch neuere ethnologische Forschungen, die dazu angehalten sind, sich „der Disposition von allgemeingültigen Gesetzen oder Werten und individuellen Tatsachen“ per methodischer Distanzierung zu entziehen und sich damit strenger als die philosophischen Traditionen den „Paradoxien und Dilemmata“ einer „Fremddarstellung“ zu stellen. Gegenüber einem unreflektierten „Zentrismus des Normalen“ pointiert Waldenfels „hybride Formen der Rede“, so die „Vielstimmigkeit eines Polylogos“ im Sinne von Bachtins Motiven des Zitierens und der Möglichkeit, „Eigenes in der fremden Sprache und Fremdes in der eigenen zu sagen“.

Aspekte einer dezentrierten Inter textualität und einer „Reflexivität der poetischen Sprache“ leiten über zu der Überlegung, inwieweit umgekehrt eine „paradoxiert trächige Selbstbegrenzung“ kontingenter Ordnungen Figuren des Fremden hervorreibt, die als Außerordentli-

ches die Kehrseite jeglicher Ordnung bilden“. Der Kontingenz Rechnung zu tragen, hieße demnach für eine Theoriebildung zunächst, die eigenen Operationen distanzierend zu reflektieren. Dies geschehe in Luhmanns Systemtheorie dadurch, daß die beobachtend unterscheidende und ausgrenzende Instanz sich als Unterscheidendes beobachtet. Eine „Fremdreferenz“ wird als „zeitlich verschobene Selbstreferenz“ operationalisiert, wobei der Beobachter „der Andere seiner selbst“ ist. Waldenfels schließt sich diesem Gedanken nicht an, den er als eine bloß systemgerechte Operationalisierung kennzeichnet: „Solange Philosophie ebenso wie Kunst und Literatur ihre Störfunktion ernst nehmen, geht von ihnen eine Anomalisierung aus, die die unvermeidlichen und unentbehrlichen Normalisierungsprozesse daran hindert, eine Ordnung in die Ordnung“ schlechthin umzuwandeln. Dabei bleibt die Frage offen, von welcher Philosophie diese Funktion einzunehmen sei, denn schon ein Bezug auf Grenzen und unaufhebbar Fremdes kann dem Einwand ausgesetzt werden, das zur Sprache bringen zu wollen, was zugleich für unbestimmbar erklärt wird. Walden-

fels hält jedoch die Möglichkeit offen, durch eine „indirekte Rede“ ein „Unsagbares“ zumindest einzugrenzen, unter anderem durch vielfältige überdisziplinäre Anknüpfungen und Metakommentare. Dennoch stellt sich weiterhin die Frage nach einer Form, die die kontingenten Ordnungen nicht nur reflektieren, sondern verlassen kann.

Die überaus anregenden Studien beziehen ihrerseits markante literarische Anregungen ein, unter anderem durch Proust, Beckett und Musil. Dabei aber werden ein sogenanntes philosophisches und ein sogenanntes literarisches Schreiben indirekt immer wieder in Gegensatz gebracht oder zumindest via negativa gegenseitig beleuchtet. Die mit dem vierten Band abgeschlossenen „Studien zur Phänomenologie des Fremden“ machen gespannt auf Waldenfels' weitere Beschäftigung mit dem besagten Form-Problem, einbezogen die im dritten Band der Reihe erwähnte „Genealogie der Künste“ aus elementaren Wahrnehmungsgegebenheiten und die Frage nach einer „autonomen Ästhetik“.

Ignaz Knips