

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 36 Perspektiven postnationaler Demokratie (2001), S. 123-141

Neuerscheinungen

Rezensionen

Besprechungen

Neuerscheinungen

Andreas Arndt/Christian Iber (Hg)

Hegels Seinslogik.

Interpretationen und Perspektiven, Berlin 2000 (Akademie-Verlag), 336 S., 128.- DM.

Hegels „Wissenschaft der Logik“ ist aus dem Zentrum einer öffentlichen Diskussion gerückt, die sich in den 70er Jahren am Begriff der Dialektik und an der Frage ihrer wissenschaftlichen Fruchtbarkeit festgemacht hatte. Der Rückgang des öffentlichen Interesses an dieser Fragestellung muß für die Erforschung einer dialektischen Logik nichts Schlechtes bedeuten; diene die intensive Beschäftigung mit ihr doch nur allzuoft dem Schlagabtausch letztlich politisch motivierter Fronten.

Andreas Arndt und Christian Iber haben nun Beiträge zur „Seinslogik“ Hegels versammelt, die nicht nur eine verblüffende Vielfalt von Perspektiven und Zugangsweisen vorstellen, sondern auch den gegenwärtigen Stand der Hegel-Forschung oder -Beschäftigung repräsentieren. Im ersten

Teil des Bandes geht es um „Orientierungen“, die eine Situierung der Seinslogik aus der Gesamtkonzeption der Hegelschen Logik vornehmen. Während *Christian Iber* in seinem Beitrag die vertraute These wiederholt, Hegel beabsichtige mit ihr eine „Versöhnung von klassischer Metaphysik ... und moderner Transzendental- und Subjektivitätsphilosophie“ (31), und sogar meint, daß sie „in Wahrheit deren [der Subjektivitätsphilosophie] Vollendung“ (32) sei, liest *Christine Weckwerth* sie als eine „Systematisierung der Wissenschaften“, die durch ihre Kategorien den Gegenstand „als aufeinander aufbauende Sphären des Mathematischen, Physikalische, Chemischen, Organischen und Kulturellen (erschließt)“ (44). *Pirmin Stekeler-Weithofer* hingegen interpretiert in seinem Beitrag „Kritik der Erkenntnistheorie“ Hegels Logik sprachlogisch als eine kritische Bestandsaufnahme unterschiedlicher und möglicher Kriterien für die Gültigkeit von Aussage- und Urteilsbereichen. Der zweite Teil befaßt sich mit dem „Problem des [voraussetzungslosen]

Anfangs“. Dazu nimmt *Milan Sobotka* C.L. Reinhold und dessen Einfluß auf Hegels Konzeption des Anfangs in den Blick; *Hans-Jürgen Ganoll* verweist auf den Einfluß F.H. Jacobis und dessen Kritik der Philosophie; *Milan Prucha* zieht Parallelen zwischen dem Hegelschen Anfang und der Seinsfrage Heideggers; und *Andreas Arndt* diskutiert das Anfangen des reinen Denkens in Auseinandersetzung mit Dieter Henrichs Interpretationsvorschlag.

Die folgenden Teile schließlich versammeln Rekonstruktionen und Analysen zu einzelnen Kategorien der „Seinslogik“, dem Dasein, dem Fürsichsein, der Quantität und dem Maß. Zieht man das Resümee aus diesen detaillierten Analysen der einzelnen Kategorien, so stellt sich unvermeidlich die Frage, ob die Vielfalt der Zugänge und Behandlungsarten wirklich Ausdruck der Fruchtbarkeit der Diskussion um Hegels Logik ist, oder doch mehr Ausdruck einer Ratlosigkeit über den Status der Hegelschen Logik in der gegenwärtigen Diskussion. Vor allem die kritischen Beiträge – insbesondere *Wolfgang Iefevres* Untersuchung des Fürsichseins, der die von Hegel formulierte Kritik an Kants Metaphysik für schlicht verfehlt und „gegenstandslos“ (265) erklärt; aber auch *Heinz Kimmerles* Kritik an Hegels „logischer Homogenisierung des Andersseins“ (172), die das Andere nicht zu seinem Recht kommen lasse, oder *Renate Wahsners* Untersuchung des „mathematisch Unendlichen“, die zum Ergebnis hat, daß Hegel letztlich den Gegenstand verfehlt und dort, wo er ihn getroffen habe, das Problem falsch verstanden habe, – diese Beiträge verdeutlichen – gerade in der Genauigkeit ihrer Textanalysen – nicht, worin die Bedeu-

tung von Hegels dialektisch verfahrender Kategorienlehre liegen könnte. Einzig Pirmin Stekeler-Weithofer skizziert einen Bezugsrahmen, in dem sie auch heute diskutabel wäre, der jedoch recht weit entfernt ist von dem, was Hegel selbst meinte. So bleibt bei allem Respekt vor der Investition an rekonstruktivem Geist, die sich vor allem bei *Anton F. Kochs* Darstellung von „Sein – Nichts – Werden“ gelohnt hat, die ratlosbange Frage nach dem Sinn dieser Unternehmungen.

Alexander von Pechmann

Ernst Bloch

Logos der Materie. Eine Logik im Werden, aus dem Nachlaß 1923-1949, hg. von Gerardo Cunico, Frankfurt/Main 2000 (Suhrkamp), 679 S., 89,- DM.

Wer hätte das gedacht, daß wir solches noch erleben dürfen! So, wie es nur noch wenige Großväter gibt, die sich an die Zeit zu erinnern, als Hertha BSC Berlin Anwärterin auf die Tabellenspitze der Fußball-Bundesliga war (wie es dieser Tage tatsächlich der Fall ist), so gibt es nur noch wenige Mitglieder der Bloch-Gemeinde, die sich daran erinnern können, wie Gerardo Cunico, als kundiger Ritter des Blochschen Nachlasses, einst auszog, die Logik-Manuskripte zu edieren. Nach dreizehn (!) Jahren liegt die Blochsche „Logik“ nun vor uns, oder genauer gesagt: liegen jene Texte vor, die eine solche Logik mitkonstituiert hätten, wäre sie denn von Bloch vollständig geschrieben worden. Zum Zeitablauf vermerkt der Herausgeber nur lapidar

die allen offenkundige Faktizität: „Im Sommer 1986 habe ich im Ernst-Bloch-Archiv der Universitätsbibliothek Tübingen Blochs Nachlaßbestände gesichtet ... Im Sommer 1987 habe ich diese [als Logik rekonstruierten] Texte fast vollständig abgeschrieben und angefangen, sie zum Druck vorzubereiten.“ (455, Anm. 13, H.v.m.)

Um es gleich vorwegzunehmen: Das vorliegende Ergebnis dieser Bemühungen ist mehr als zufriedenstellend, es ist tatsächlich außerordentlich gut gelungen. Daraus freilich sollten wir nicht schließen, daß sich mithin das lange, ungeduldige Warten gelohnt habe: Es gibt vielmehr immer noch die vernünftige Einschätzung dessen, was nach Maßgabe des Gegebenen als angemessen zu gelten hat. – Davon abgesehen aber, bestätigt sich von der ersten Zeile an, was ohnehin seit langem abzusehen war: Nicht nur stützen die nunmehr veröffentlichten Texte aus dem Nachlaß manche systematische wie methodische Vermutung, welche angesichts der vorliegenden Werke im großen Kontext Blochscher Philosophie zu erwarten stand. Vielmehr erweist sich nun auch im Detail der noch unveröffentlichten Konzeption der allumfassende Ausgriff einer Blochschen Logik, die durch das 1975 herausgegebene Werk „Experimentum Mundi“ nur sehr unvollständig widergespiegelt worden ist. Fast liegt es nahe zu vermuten, der Suhrkamp-Verlag habe seinerzeit erhebliche Kürzungswünsche geltend gemacht; denn in verschiedenen Passagen des nunmehr Herausgegebenen erfahren wir weit mehr (und Interessanteres), als in „Experimentum Mundi“ schließlich ersichtlich geworden ist. Das gilt vor allem für die Ausführungen zur *Kategorienlehre*, im Vorlie-

genden namentlich im Hauptteil des „Prager Manuskripts“ von 1937 [VII: Ausführung der Kategorienlehre. Organisationskategorien der Materie], in den Abschnitten 7 und 8 (225-235), allerdings auch für die Ausführungen zur Kategorie „Zeit“ (Abschnitt 21, 266-275).

Die Teile dieser über ein Vierteljahrhundert hinweg entwickelten Logik sind vom Herausgeber nicht chronologisch geordnet worden, sondern nach Maßgabe eines von ihm rekonstruierten möglichen Inhaltsverzeichnisses der von Bloch angestrebten „Logik“. Diesem Vorgehen muß vorbehaltlos zugestimmt werden; denn das Ergebnis besteht in einer schlüssigen Komposition von im gesamten Nachlaß verstreuten Fragmenten, welche imstande ist, den Lesern die Blochsche Gesamtkonzeption auf derart konsistente Weise aufzuschließen und darzulegen, daß es verlockend erscheint, die rund 450 Seiten des Textkonvolutes für das geplante Werk selber zu nehmen. Dazu kommt ein sehr sorgfältig erstellter Apparat von weiteren rund 200 (überwiegend kleingedruckten) Seiten, aufgeteilt in „textkritische Anmerkungen“ und „sachliche Erläuterungen“. In den letzteren sind vor allem zahlreiche, ansonsten nur verstreut zugängliche Primärquellen verzeichnet worden, welche sich einer wissenschaftlichen Bearbeitung als sehr förderlich erweisen dürften. Die Zusammenstellung der insgesamt zehn Teile des Konvolutes (mit Teil VII, dem „Prager Manuskript“ im engeren Sinne, als dem umfangreichsten) erweist sich – den Kommentar mit eingeschlossen – als ein durchaus homogener und in sich geschlossener, bei erster Durchsicht zugleich konsistent strukturierter Block, der

auch eine auf das übrige Werk Blochs ausgreifende Bezugnahme gestattet. Das kurzgehaltene und nüchterne Nachwort des Herausgebers (451-467) faßt Hauptpunkte des Konvolut's treffend zusammen, und es ist weiterhin positiv zu vermerken, daß sich der Herausgeber (nicht nur hier) bescheiden im Hintergrund hält.

Darüber hinaus finden sich viele, interessante Fundstellen zu wesentlichen Themen: etwa eine frühe Erwähnung des Emergenzbegriffs (151) und des Begriffes vom „Multiversum“ (225), explizite Ausführungen zur Materie (168 f.), zur Ökonomie mit Blick auf die Natur (193, 432 f.), zu Galilei (231), zum Zeitbegriff (267 f.), zu Schelling (373), zum Montagebegriff (377), zu den Realchiffen (419 f.). Die letzteren betreffend sind auch die ausführlicheren Darlegungen im Hauptabschnitt VIII (Unterabschnitt: Zahlen und utopische Figuren ...) erhellend, – wie ich meine, vielleicht sogar erhellender als jene entsprechenden in „Experimentum Mundi“ (vgl. EM 218-223). Neue Aspekte werden zudem (sogar von Beginn der ersten Entwürfe und einleitenden Bemerkungen an) mit Blick auf eine immer noch ausstehende (einst von der Klymene-Gruppe unternommene) „Strukturforschung“ der Wissenschaften (23) oder in Hinsicht auf das praktische Verhältnis von Vernunft und Phantasie (68, 72) erschlossen.

Verstärkter Aufmerksamkeit bedürfen die schon erwähnten zentralen Abschnitte über die Kategorienlehre und vor allem die Kategorie der Zeit: Hier werden bereits Bekanntem neue Aspekte hinzuzufügen sein. In der Hauptsache wird dabei der Unterschied zwischen formaler und materialer Logik und zugleich zwischen

richtigem und wahren Denken. (VII 7, 225 ff.) erhellt. Auch zur Widerspiegelung bzw. Abbildung im erkenntnistheoretischen Sinne gibt es neue Einsichten zu vermerken, vor allem in Hinblick auf die Frage, wieviel „Idealismus“ noch in materialistischer Theorie enthalten ist und bleiben wird. Dies rührt an eine nach wie vor aktuelle Fragestellung, welche darauf abzielt, den Unterschied zwischen Welt und Weltengrund immer schon als selbstreferent verfaßten zu formulieren, dabei die Erkenntnisgründe wesentlich mit den Realgründen ineinsfallen lassend. Überhaupt gibt es nur vor dem Hintergrund dieser Problematik noch immer einen Vermittlungszusammenhang zwischen Kosmologie und Ethik, derart zwar, daß in der Modellierung einer kosmologischen Insichtnahme des Ganzen der Welt spekulative Vorannahmen von vornherein mit berücksichtigt sind, welche die Modellierung selbst beeinflussen und prägen und in diesem Sinne auch auf die Interpretation der Ergebnisse und mithin auf die explizit ethischen Entwürfe als Konsequenzen daraus immer schon ausstrahlen. Ferner wird dies alles vor dem expliziten Hintergrund einer primär onto-epistemischen Verfaßtheit von Welthaftem diskutiert, etwa in der folgenden, wichtigen Passage: „Kategorien sind Daseinsgestalten, weil sie die Organisations-Gestalten des Seins-Inhalts (als der Materie) darstellen; daher bezeichnen die Kategorien ebensoviele Standformen, Mehrseins-Formen des sich entwickelnden Seins. ... ‚Seinsfülle kommuniziert derart ‚mit‘ der treibenden Inhaltsfülle der Daseinsformen ...“ (164)

In seinem Nachwort geht der Herausgeber ausführlicher auf diesen Aspekt (auch im Bezug auf 33-35 und

mit Verweis auf eine Denkfigur bei Schelling) ein und schließt daraus: „Logik als Kategorienlehre zeigt sich in diesem Sinn als Theorie des werdenden Selbsterkenntnisprozesses, der zugleich den Selbstverwirklichungsprozeß der Welt bildet.“ (460, vgl. 457) Und das trägt ja doch eindeutige Konnotationen dessen, was von mir früher an diversen anderen Orten über den wesentlich onto-epistemischen Charakter der Blochschen Argumentation ausgeführt worden ist.¹ Zudem wird auch die Kategorie der Zeit als Abbildung einer konkreten Größe der welthaften Veränderung eingeführt, als die Repräsentation eines praktischen Entwicklungsraumes, in welchem sich das Welthafte auffaltet (266 ff.). Dabei scheint Bloch wesentlich näher an jene Fragestellung heranzukommen, die uns heute ganz aktuell umtreibt: inwieweit nämlich Zeit selbst lediglich Ausdruck welthafter Kategorisierung (somit Metaphorisierung) ist, der auf der fundamentalen Weltebene (des Weltengrundes) abwesend ist. Und zur zelebrierten „Punktualität“ heißt es bereits früh: „Das zuckende Jetzt und wieder Jetzt geht zum Erlebnis der fließenden Zeit als der Form des Intensiven in allem über ...“ (15). Das heißt, das Diskrete inmitten des kontinuierlichen Flusses von Zeit wird neuerlich aufgegriffen und unter erweiterter Perspektive diskutiert. Im Vorliegenden kann eine ausführliche Diskussion der neuen, mit dieser Thematik verbundenen Aspekte freilich nicht geleistet werden. Daher sei hier auf weitere Ausführungen ver-

wiesen.² Ansonsten können wir diese gelungene Vorlage bisher unveröffentlichter Manuskripte Blochs nur als Bereicherung unser gegenwärtigen Einsichtnahme Blochscher Philosophie begrüßen. Die Sorgfalt der Edition schlägt sich zudem in dem Befund nieder, daß tatsächlich (bisher) nur ein einziger Druckfehler (229: kitschlich) aufgefunden werden konnte. Übrigens ist auch die (hartgebundene) Ausgabe selbst sehr lesefreundlich und angenehm gestaltet. Es gibt also auch in der Sloterdijk-Ära noch Invarianten beim Suhrkamp-Verlag!

Rainer E. Zimmermann

Gilles Deleuze/Felix Guattari

Was ist Philosophie? Aus dem Französischen von B. Schwibs und J. Vogl, Frankfurt/Main 2000 (Suhrkamp), 263 S., 19,90 DM.

Eingangs wird hervorgehoben, mit dem Buch (*Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991) keine neue Philosophie entwerfen zu wollen. Vielmehr gehe es darum, „die Voraussetzungen, die Unbekannten der Frage“ zu benennen. Eine Leitfrage sei die, wie die Philosophie im Unterschied zu den Wissenschaften und den Künsten arbeite.

Philosophie sei „die Disziplin, die in der Erschaffung der Begriffe“ bestehe, und der Philosoph sei der „Freund des Begriffs“. Dabei sei Philosophie aber „weder Kontemplation noch Reflexion, noch Kommunikation, selbst wenn sie mal das eine, mal das andere zu sein glauben konnte“.

¹ Zuletzt ausführlich in meiner „Klymene-Schrift“ (Kassel 1999).

² R.E. Zimmermann, *Subjekt und Existenz. Zur Systematik Blochscher Philosophie*, Philo, Berlin 2001, im Druck.

Diese Bestimmungen sind zunächst verblüffend allgemein und schwer nachvollziehbar. Werden nicht auch in den Wissenschaften (gemeint sind die Naturwissenschaften) Begriffe gebildet? Wird in philosophischer Theoriebildung nicht reflektiert, nicht auf andere Begriffe und mit Reflexionsbegriffen? Ist nicht der Topos einer *ars contemplativa* auch eine Begriffsbestimmung von Philosophie? Und wenn Philosophie sprachliche Gebilde erzeugt, wie dann ohne Kommunikation?

Die Lektüre zeigt, daß Deleuze und Guattari diese Bestimmungen zunehmend polemisch spezifizieren, vom Stil her erinnernd an andere gemeinsam verfaßte Schriften u.a. *L'Anti-Oedipe* (*Anti-Ödipus*, Frankfurt/Main 1977) und *Rhizome* (*Rhizom*, Berlin 1977). In ihren Antworten auf die Frage „Was ist Philosophie?“ greifen die Autoren das antike Motiv der „Freundschaft“ auf, aber auch das der Rivalität, des Wettkampfes (*agon*) und des *polemos*.

Ihre Zuweisung, Philosophie entwerfe, darin anders als die Wissenschaften vornehmlich Begriffe, erläutern die Autoren damit, daß ein philosophischer Begriff keine Referenz besitze: „Er ist selbstreferentiell und setzt seinen Gegenstand gleichzeitig mit seiner Erschaffung.“ So ist wohl an Begriffe ohne Objektreferenz gedacht, an nur ‚immanent referentielle‘ Begriffe. Anders als die wissenschaftlichen Terminologien und Sätze seien die philosophischen nicht „propositional“: „Die Wissenschaft hat nicht Begriffe zum Gegenstand, sondern Funktionen, die sich als Propositionen in diskursiven Systemen darstellen. Die Elemente der Funktionen heißen Funktive.“ Eine Unterscheidung also, die „Referenz“ sehr eng

faßt, etwa im Sinne der Fregeschen „Bedeutung“. Allerdings wird auch auf Interferenzen von wissenschaftlicher und philosophischer Begriffsbildung hingewiesen, zu denken etwa an den mit der Relativitätstheorie verbundenen Riemannschen (gekrümmten; vierdimensionalen) „Raum“.

Da in der Philosophie jeder Begriff auf andere Begriffe verweise und da jeder Begriff Komponenten besitze, die ihrerseits als Begriffe aufgefaßt werden könnten, zeige sich mit jeder philosophischen Begriffsbildung (einer *creatio continua*) die Einrichtung einer jeweiligen „Immanenzebene“, bestimmt als Bild des Denkens, das Bild, das das Denken sich davon gibt, was Denken, vom Denken Gebrauch machen, sich im Denken orientieren, bedeutet.“

Damit sei ein weiterer Begleitumstand der philosophischen Begriffsschöpfung verbunden, der einer Kreation von sogenannten „Begriffspersonen“, von Heteronymen der Philosophen, zu verstehen als eine Art Dramaturgie imaginärer Artikulationszentren. Unter anderem wird verwiesen auf Platons „Sokrates“, Descartes' „Idioten“ (im Gegensatz zum Scholastiker), auf Nietzsches „Dionysos“ und „Zarathustra“. Das Schreiben wird als Akt „in der dritten Person“ aufgefaßt, „in dem stets eine Begriffsperson ‚ich‘ sagt: „Ich als Idiot denke ...“ Aber auch Leibnizens Monade, Kants Bedingung, Schellings Potenz, Bergsons Dauer seien „signierte“ Begriffe und entäußerte Konstruktionen, in Anlehnung an Blanchot und Foucault bestimmt als „das Innerste im Denken und doch das absolute Außen“. In diesem Sinne habe vor allem Spinoza in Verabschiedung der Illusionen von Trans-

zendentem und Universalem „die reinste Immanenzebene gezeigt“.

Die Bestimmung, Philosophie sei nicht „Kontemplation“, begreift letztere in ihrem illusionistischen Sinn einer Vertiefung in eine gegebene Ordnung „der Dinge selbst“: „Das erste Prinzip der Philosophie ist, daß die Universalien nichts erklären, sie müssen selbst erklärt werden.“ Und Philosophie sei „nicht Reflexion, weil niemand Philosophie benötigt, um über irgend etwas zu reflektieren ... Mathematiker haben niemals auf die Philosophen gewartet, um über die Mathematik zu reflektieren, und ebensowenig die Künstler, um über Malerei oder die Musik zu reflektieren“. Die Autoren lehnen jegliche „Vorrangstellung“ von Philosophie als andere Disziplinen reflektierende Grundlagendisziplin ab.

Wenn es heißt, Philosophie sei nicht „Kommunikation“, ist an eine allein auf „Konsens“ ausgerichtete Kommunikation gedacht, die potentiell nur Meinungen bearbeite. Diskursivität neige zwingend zum Ausschluß von Unvereinbarem, und divergierende Konzepte ließen sich nicht einschmelzen wie Kanonen, mit denen man vorher aufeinander geschossen habe. Konsensmodelle, die „Universalien der Kommunikation“ suggerierten, lieferten schließlich „die Regeln einer imaginären Beherrschung der Märkte und Medien“. Ein „intersubjektiver Idealismus“ des „Kommunikationsmarketing“ und „eine Gesellschaft von Dienstleistungen und Informations-Engineering“, eine auf Präsentation von allem und jedem ausgerichtete „kommerzielle Berufsbildung“, werden als „ein absolutes Desaster für das Denken“ befürchtet, was immer auch „die sozialen Wohltaten vom Standpunkt des universa-

len Kapitalismus aus sein mögen“. In diesem Zusammenhang wird auch von einer „Scham“ geschrieben „angesichts der Niedertracht und Vulgarität der Existenz, die die Demokratie heimsucht, angesichts der Ausbreitung dieser Existenzweisen und dieses marktgerechten Denkens“: „Wir sind nicht für die Opfer verantwortlich, vielmehr vor den Opfern.“

Dieses „wir“ ist nicht nur allgemein philosophiebezogen zu verstehen, sondern auch personenbezogen. Deleuze und Guattari schreiben auch über das „Alter“ und ihr „Alterswerk“ „zwischen Leben und Tod“, von Grenzüberschreitungen „auf einem Weg ohne Wiederkehr“. Und dies, ohne etwas am Einfluß von Philosophie zu beschönigen und mit vielen Gesten, einer schöpferischen Polemik Perspektiven abzuverlangen. Im Schlußkapitel des Buches heißt es: „Wir wollen doch nichts anderes als ein wenig Ordnung, um uns vor dem Chaos zu schützen. Nichts ist schmerzvoller, furchteinflößender als ein sich selbst entgleitendes Denken“. Der „Immanenzebene“ der Philosophie, der „Kompositionsebene“ und den „Perzepten und Affekten“ der Künste, der „Referenz- oder Koordinationsebene“ der Wissenschaften komme dies, bei „äußerlichen Interferenzen“, auf eine je eigene Weise zu. Seitens der Philosophie sei mit einem „Kampf gegen das Chaos“ der „gegen die Meinung“ unabtrennbar verbunden, der gegen jegliche Dogmatik, einbezogen „das Aktuelle“. Dieses Buch gibt also einiges zu denken.

Ignaz Knips

Jacques Derrida

Politik der Freundschaft.

Übersetzt von S. Lorenzer, Frankfurt/Main 2000 (Suhrkamp), geb., 492 S., 88.- DM.

Das 1994 im französischen Original erschienene Buch geht im Argumentationsgang und in den Bezugspunkten auf ein 1988/89 veranstaltetes Seminar zurück. Derrida betont den einleitenden Charakter seines Versuchs: „Dieser Essay gleicht einem langen Vorwort. Vielleicht ist er eher die Vorbemerkung zu einem Buch, das ich eines Tages gern schreiben würde.“ Wie in früheren philosophisch politischen Schriften Derridas (u.a.: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, dt. 1991; *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, dt. 1992) gilt das dekonstruktive Verfahren scheinbar irreduziblen ethischen und politischen Begriffen und einer mit ihnen nur scheinbar sanktionierten politischen Praxis. Die „genealogische Dekonstruktion“ der „Politik der Freundschaft“ ist ausgerichtet auf Begriffe des Politischen, der Freundschaft, der Demokratie und auf die Verbindungen der Begriffe. Den Lektüren von Texten Aristoteles', Montaignes, Nietzsches, Blanchots, Carl Schmitts und Heideggers zeigt sich eine aporetische Konstellation.

Für die Theoriegeschichte ist einerseits markant, dass „der Begriff des Politischen ... selten ohne eine bestimmte Rückbindung des Staates an die Familie, selten ohne einen Schematismus der Abstammung“ auskommt, der den „Stamm, die Gattung oder die Art, das Geschlecht, das Blut, die Geburt, die Natur, die Nation“ umfasse. Andererseits ist einem Grundverständnis von Demo-

kratie eine Vorstellung von Brüderlichkeit (und einzufordern: von „Schwesterlichkeit“) in einem figurativen Sinne inhärent, die nicht zulasse, das Politische auf jenes Muster der Zugehörigkeit oder der Einheitlichkeit respektive der Ausschlüsse festzulegen.

Eine solche Aporie herauszustellen und die mit ihr verbundenen Antinomien auszuhalten, dieses „Modell der Abstammung“ in Frage zu stellen, heißt für Derrida, einen perspektivisch offenen Schritt in Richtung einer „künftigen Theorie der Demokratie“ zu tun. Mit den Irritationen, den Ungewissheiten beginnt für Derrida die „Verantwortung“, und so sei die Frage nach einer „Zurechenbarkeit“ der „politischen Verbrechen“ zu stellen. Hierzu gehört auch jenes Verbrechen, „in dem sich vielleicht, in kaum fassbarem Unterschied zu seiner unmittelbaren Verdrängung, das Politisch-sein des Politischen in seiner wirkungsmächtigsten Tradition konstituiert“: „die ‚reale Möglichkeit‘ der physischen Tötung des Feindes“. Jene reale Möglichkeit, rechtlich von Mord und Verbrechen unterschieden, ist immerhin konstitutiver Bestandteil von Carl Schmitts Axiom der Feindschaft als Grundbedingung des „Politischen“ (Der Begriff des Politischen, 1932). Kann dieses letale Moment der Souveränität, das nicht ohne Ausschluss von Ungleichartigem auskommt, zwingend zu demokratischen Verfassungen gehören? Zeigt sich nicht vielmehr ein latenter Bruch zwischen Staatsrecht und Gerechtigkeitsvorstellungen, zwischen Legalität und Legitimität?

Die Lektüren des Buches zentrieren sich um Lesarten, Varianten, Modalitäten des Ausspruches „O meine Freunde, es gibt keine Freunde!“ von

Montaigne in dem Essay „Über die Freundschaft“ zitiert und nach der ungewissen Überlieferung des Diogenes Laertius' Aristoteles zugeschrieben: Zitat eines ungewissen Zitats. Die disparaten Lesarten zeigen für Derrida eine „Hyperaporetik“ der Verbindungen von Begriffen des Politischen mit denen der Freundschaft, die auf „Sperrern“ im Begriff der Freundschaft selber zurückzuführen und die herauszuarbeiten sei.

Dieser Ausspruch (Ausdruck eines Vermissens, eines Appells oder einer Klage) ist nach Gehalt und Form paradox adressiert und zwingt dazu, den Begriff der Freunde je zu bestimmen und zu temporalisieren: Es gibt keine oder wenig ‚echte‘ Freunde; es gibt keine Freunde mehr, es gibt noch keine Freunde ... In den Lesarten zeige sich keineswegs eine „kontinuierliche Akkumulation von Paradigmen“, sondern eher eine „Reihe von Brüchen“, ein „Zickzack“, von dem gezeigt werden solle, „dass es die Geschichte ohne Geschichte dessen prägt, was im Französischen ‚amité‘ heißt.“

So findet sich in Aristoteles' Ethiken zwar eine Anerkennung der „philia“ in Verbindung mit Vorstellungen einer (demokratischen) Gleichheit in politischen Gemeinwesen, jedoch auch die aristokratische und selbst oligarchische Ausrichtung auf eine „geringe Zahl derer, ..., von denen man spricht“. Und mit einer Verbindung von „philia“ und „eros“ spitzt sich die Frage nach der Zahl und „Arithmetik“ derer zu, denen Freundschaft und Liebe überhaupt zukommen könne.

Wenn es um Erbschaften „des politischen Begriffs der Freundschaft“ geht, sind besonders die folgenreichen Entwicklungslinien von Nietz-

sche zu Carl Schmitt und Heidegger zu beachten. In „Menschliches, Allzumenschliches“ (1878-1880) kehrt Nietzsche den besagten Ausspruch um, schreibend als ‚der lebende Tor‘: „Feinde, es gibt keine Feinde!“ Nietzsches „verrückte“ Inversion des paradoxen Appells ist gegen den demokratischen Geschmack gerichtet, nicht aber ohne dessen hyperbolische Überbietung: „Eine neue Menschenfreundlichkeit: pessimistisch, ungläubig, skeptisch, ernüchtert?“ Derrida schreibt weiter: „Ein Begriff trägt so stets das Gespenst des anderen bei sich.“

So wird in Derridas Entgegnungen auf Schmitts Axiom der Feindschaft als Grundbedingung des Politischen die Frage gestellt, was vom Politischen übrigbleibe angesichts einer Gleichgültigkeit „gegenüber sämtlichen Formen des sozialen Bandes, der Gemeinschaft, der Freundschaft“. Weiter die Frage, wie damit umzugehen sei – wie oben erwähnt –, dass heutige demokratische Verfassungen nicht frei von jener Axiomatik seien.

Die Heideggerlektüren des Buches (Heideggers ‚Ohr. Philopolemologie; Vortrag Chicago 1989) stellen eine „Rhetorik der Freundschaft“ in Sein und Zeit (1927) einer Rhetorik des Kampfes in der Rektoratsrede (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 1933) entgegen, einer Rhetorik der Kampfgemeinschaft, die eine Gemeinschaft nur als kämpfende sei. Derridas Betrachtungen gelten Heideggers „Schweigen“, dem des Philosophen angesichts der Einbindung des faschistischen Engagements in das der Philosophie.

Wie eingangs erwähnt, versteht Derrida die „Politik der Freundschaft“ als eine Art „Vorwort“. Tragend sind

letztlich die Ergebnisse der Aristoteleslektüre, Ergebnisse, nach denen eine politische Freundschaft im „Unterschied von der Freundschaft unter Verwandten oder der Freundschaft unter Kameraden auf einen Zusammenschluss oder eine Gemeinschaft um des Nutzens willen“ auszurichten sei. Derrida beschließt den Hauptteil des Buches mit einer weiteren offenen Variation des besagten Ausspruches: „O Freunde, Demokraten...“ Die Aussparung des ‚es gibt keine...‘ entzieht den Ausspruch einer paradoxen Adressierung und lässt dennoch offen, an wen das Plädoyer für eine „künftige Demokratie“ adressiert sei, und wie folgenreich es genauer zu adressieren wäre. So lädt das Buch zu einer Lektüre ein, die utopische Motive kaum außer Acht lassen kann.

Ignaz Knips

Freeman J. Dyson

Die Sonne, das Genom und das Internet. Wissenschaftliche Innovation und die Technologien der Zukunft, Frankfurt/Main 2000 (Fischer), 221 S., 32,- DM.

Im Vorwort schreibt der theoretische Physiker Dyson über einen seiner Mentoren, einen Mathematiker, dieser sei stolz darauf gewesen, in seinem ganzen Arbeitsleben nie „etwas Nützliches“ hervorgebracht zu haben. Dies Buch soll es zu einem Teil rechtfertigen, von diesem Pfade wissenschaftlicher Tugend abgewichen zu sein; zum anderen spricht Dyson in ihm über Verfahren und Ergebnisse moderner praktischer Naturwissenschaft. Er vergleicht an den Beispielen Astronomie und Genetik ihre Arbeitsmethoden und ihren Arbeitsaufwand. Astronomen arbeiten

sehr effektiv – wenn das Teleskop einmal steht, ist der weitere Aufwand sehr gering. Sie sind es gewöhnt, ihre Arbeitsinstrumente (Kameras, Detektoren) selber zu entwerfen und zu bauen sowie ihre Auswertungsprogramme für die Rechenanlagen selber zu schreiben. Ein astronomisches Projekt, das Planeten sucht, schreibt Dyson, werde von zwei Faktoren getragen: „lokale Begeisterung und das Internet.“ Die Begeisterung wird für die freiwillige Arbeit der Astronomen auf ihren Sternwarten benötigt, und das Internet zur Koordination und Kommunikation. Im Gegensatz dazu sei Gentechnologie, wie sie heutzutage betrieben wird, extrem teuer. Die Apparaturen werden von Spezialfirmen hergestellt und auch der EDV-Aufwand ist extrem hoch.

Weiter schreibt er über Techniken, die den Menschen das Leben erleichtern; wobei er nicht die sozialen Unterschiede vergißt, die einen mehr oder weniger privilegierten Zugang zu diesen Errungenschaften bedingen. Auch können Technologien dazu eingesetzt werden, anderen den Zugang zu Technologie und Wohlstand zu versperren. Das Internet hingegen bietet fast allen Menschen, ohne Ansehen der sozialen Position, einen Zugang zum Wissen der Menschheit – darum findet es sich im Titel des Buches.

Im Gegensatz zu Max Weber, dem die neuzeitliche Technik die Auswirkung einer neuen Ethik gewesen sei, vertritt Dyson die Auffassung, neue Ethiken seien Auswirkung neuer Technologien. Dass die heutige Technik alles bietet, um allen Menschen auf diesem Planeten ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen, verleiht ihm die Hoffnung, moderne Naturwissenschaft und Technik werden

dies auch vollziehen. Dyson beschreibt die Utopie eines Kreislaufs mit regenerierenden Energiequellen (Pflanzen), in dem das Internet die Möglichkeiten der dezentralisierten Arbeit und so eine Entlastung der Megacitys bietet. Sein Traum: „dass Sonnenenergie, Gentechnik und Internet gemeinsam eine sozial gerechte Welt ermöglichen werden...“ (137).

Das Buch enthält dann noch ein utopisches Kapitel mit dem Titel „Der Weg ins All“, das sich auch mit den gesellschaftlichen Möglichkeiten moderner Technik befaßt. Da Dyson freilich keinen Ansatz zur gesellschaftlichen Analyse und auch keine Theorie gesellschaftlicher Veränderungen hat, bleibt die Frage offen, *wie* die Menschen in sein Paradies gelangen sollen.

Dysons kleines Buch lädt ein zum Flanieren über die Boulevards der heutigen Naturwissenschaft. Durch seine zwanglose Darstellung der wissenschaftlichen Forschung, wie er sie aus eigener Erfahrung kennt, mit gelegentlichen mehrseitigen Abschweifungen, ist es unterhaltsam, ohne den Faden zu verlieren. Es bietet keine Lösungen, aber Anregungen und – natürlich – Appelle.

Percy Turtur

Ute Guzzoni

Nichts: Bilder und Beispiele. Düsseldorf 1999 (Parerga), 112 S., 28.-DM.

Das Nichts, das in unserem Kulturkreis im allgemeinen negativ konnotiert ist, wird von Ute Guzzoni thematisiert. Dabei handelt es sich weniger um eine theoretische Auseinandersetzung, als um eine essayistische Annäherung an das, was wir unter

dem Nichts verstehen und was in anderen Kulturen unter dem Nichts verstanden wird.

Es ist ein gänzlich un-modisches Buch, das unserer Vorstellung über das Nichts zu Leibe rückt und über sie hinausgeht. Ein Gewebe des Nichts wird in dem Buch entfaltet. Wie Perlen an einer Kette nimmt die Autorin einzelne Textstellen auf von Saint-Exupery, Celan, Nietzsche, Heidegger, japanische Haikus, Gedichte von Hölderlin, Rilke, Benn u. a. sowie Bilder von japanischen Lackarbeiten, um zu zeigen, was es mit dem Nichts auf sich hat. Aspekte des Nichts sind das Schweigen, die Unsichtbarkeit, die Abwesenheit, Augenblicke im nichthaften Raum, der Raum zwischen Himmel und Erde und schließlich das Altwerden und der Tod. Die Gedanken sind vor allem vom Spätwerk Heideggers inspiriert und begleitet. Selbst für den philosophisch geschulten Leser tun sich neue, andersartige Betrachtungsweisen auf. Behutsam werden ein ums andere Mal die Momente der Nichtshaftigkeit, des Unsichtbaren und Unhörbaren offen gelegt. Eine ungewohnte Langsamkeit, Diffizilität des Denkens und Schauens stellt sich beim Lesen ein. Eine Aura des Einsamen, der Vereinzelung weht aus den Zeilen, so als führe ein entrücktes Nichts selbst die Feder. Zwischen den einzelnen Perlen des Nichts wird ein sehr dünnes, subtiles Netz geflochten. Wie Herbstblätter vom Baum fallen hier die verschiedenen Gedichte, Textstellen und Bilder aus ihrem üblichen Zusammenhang heraus. Der Grundton des Buches ist weniger prächtig und bunt als vielmehr gelassen und zärtlich.

Wenn man die glücklichen Augenblicke des Nichts, die hier nur zwischen

den Zeilen zur Sprache kommen, für eine Weile missen kann und bereit ist, sich auf eine ungewöhnliche Reise zum Nichts einzulassen, ist das Buch sehr lesenswert.

Gabriele Heidl

Stuart Hall

Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt, Ausgewählte Schriften 3, Hamburg 2000 (Argument Verlag), 158 S., 29.80 DM.

Nach Band 1 zu „Ideologie, Kultur, Rassismus“ (1989) und 2 zu „Rassismus und kulturelle Identität“ (1994) erschien letztes Jahr im Argument Verlag Band 3 der Ausgewählten Schriften: Cultural Studies von Stuart Hall. Abgedruckt sind allerdings vorwiegend Gespräche oder Reden, was den Stil des Bandes prägt. Das gesprochene Wort wirkt leichter, reißt vieles an, erspart sich aber oft auch die Tiefe des Schriftlichen. Das muss im Falle der Cultural Studies, die eher darauf abzielen Denkräume zu eröffnen als abzuschließen, kein Nachteil sein.

Stuart Hall merkt an, dass er sich in Bezug auf die Cultural Studies manchmal wie ein „tableau vivant“ (34) fühle, wie ein lebendiges Archiv oder „ein aus der Vergangenheit aufgestandener Geist“, der sich auf die Autorität des Ursprungs berufe. Hall war von Anfang an dabei. 1964 bot Richard Hoggart, selbst Gründungsdirektor des Birminghamer Centre for Contemporary Cultural Studies, Hall die einzige Stelle am CCCS an, das als Mutterinstitution der Cultural Studies insgesamt gelten kann. Hall beschreibt die Arbeit am Zentrum als „Treibhaus“ ohne Trennung zwischen Studierenden und Lehrenden.

Dieser „alternativen Universität“ stand er inoffiziell von 1968 und offiziell von 1972 bis 1979 vor. Als Gründe zu gehen nennt Hall den anstehenden Generationenwechsel und den Feminismus. Obwohl er kein Gegner des Feminismus gewesen sei, sondern ihn am Zentrum nachdrücklich gefördert habe, habe der Widerspruch, als patriarchale Leitfigur notwendig zum Feind gemacht zu werden, seine Weiterarbeit verunmöglicht.

In dem biographischen Gespräch über „Die Formierung eines Diaspora-Intellektuellen“ äussert sich Hall ausführlich über seine Jugend auf Jamaica, seine Politisierung, das Studium in Oxford, die Zeit bei „Universities and Left Review“ sowie die Jahre an der Open University. Die eigene Diaspora-Erfahrung, „genügend Entfremdung, um das Gefühl des Verlustes und des Exils zu erleben und genügend Nähe, um das Rätsel einer auf ewig aufgeschobenen ‚Ankunft‘ zu verstehen“ (17), beschreibe als klassisch postmoderne Erfahrung inzwischen mehr und mehr das Leben aller.

Nun sei die Postmoderne kein Grund zum Feiern, sondern eurozentristisch und inzwischen überholt wie die Cultural Studies selbst auch. Lese ich hier richtig? Mit besagter Autorität scheint Hall schon 1990 – in diesem Jahr hielt er den Vortrag „Das theoretische Vermächtnis der Cultural Studies“ – beiläufig gleich noch ihr Ende verkünden zu wollen; denn was soll die Rede von einem Vermächtnis sonst bedeuten? Hall spielt auf die Institutionalisierung und Disziplinierung der Cultural Studies und ihre „Glättung“ im US-amerikanischen Kontext an, die er – wie die Kanonisierung auch – für eine Gefahr hält. Der „theoretische Lärm“ speist sich aus der diskursiven

Vielfalt, die immer darauf aus sei, zu irritieren, zu belästigen oder zu stören, aber nicht auf theoretische Schließung bestehe. Ganz im Geiste Hölderlins lassen sich die Cultural Studies nur als Werden im Vergehen begreifen.

In „*Postmoderne und Artikulation*“ formuliert Hall seine Kritik an Baudrillard und Lyotard, die den „dummen Fehler“ begangen haben, die eigenen, analytisch brauchbaren Metaphern wörtlich zu nehmen. Analytisch brauchbar sind die Metaphern, weil wir „in einer Periode unendlicher Vielfalt von Kodierungen“ (60) leben. Die Postmoderne erscheint aus Halls Perspektive als notwendiger Umweg über eine „Sprache ohne Sprecher“ zur Neuformulierung des Subjekt-Begriffs, die auch im Aufsatz „Die Bedeutung der Neuen Zeiten“ thematisiert wird. Hall besteht auf den gesamten Bedeutungsumfang von „articulate“, das nicht nur „ausdrücken“ oder „zur Sprache bringen“ meint, sondern auch auf Verkopplungen verweise, die gelöst werden können. Artikulation impliziert Möglichkeit und Flüchtigkeit.

Der Aufsatz „*Was ist ‚schwarz‘ an der populären schwarzen Kultur?*“ fordert, „das Populare ein für allemal zu dekonstruieren“ (103), und entwirft ein ambivalentes Bild populärer Kultur. „Die populäre Kultur ist der populären Erfahrung verwurzelt und steht gleichzeitig der Ausbeutung zur Verfügung.“ (104) Ausserdem fehle eine zur schwarzen Diaspora passende Diaspora-Ästhetik, die berücksichtigt, dass der Körper oft das einzige kulturelle Kapital darstelle, das die kulturellen Rankings „hoch und niedrig“ aushebelt und die transformatorische Kraft des Bachtin'schen Karnevalen zur Geltung bringt.

Um Bachtins Überlegungen und die Konstruktion kultureller Hierarchien kreist auch die Denkschrift „Für Allon White. Metaphern der Transformation“. Das abschließende Interview „Cultural Studies und die Politik der Institutionalisierung“ greift die ambivalente Sicht Halls auf die Cultural Studies ein weiteres Mal auf. Einerseits scheinen sie ihrer Kraft verloren zu haben, andererseits gelangen sie in der regionalen Reformulierung zu neuer Kraft. Über die Zukunft der Cultural Studies mag sich selbst Stuart Hall nicht äussern. Das wirkt klug wie viele seiner anderen verstreuten Gedanken.

Olaf Sanders

Konrad Lotter

Schönheit als Glücksversprechen,
édition questions im Salon Verlag,
Köln 2000, 32 S., 15.- DM.

Das Schöne und das Erhabene sind die beiden Schlüsselbegriffe der neuzeitlichen Ästhetik, die sich seit Baumgarten im philosophischen Diskurs etabliert hat. Vor allem mit dem Begriff des Schönen verband sich aufs Engste die Idee des Guten und Wahren, die das Bürgertum schließlich in Wirklichkeit umsetzen wollte: in der Schönheit sollte die in die Welt gesetzte Vernunft anschaulich werden. Die Realität bürgerlicher Vergesellschaftung allerdings hatte mit solcher Schönheit wenig zu tun; so wurde Schönheit zum Fluchort, an dem seither im Namen der Kunst aufgehoben ist, was im kapitalistischen Zeitalter Versprechen bleibt – zum Beispiel Glück. „Die Schönheit ist in meinen Augen immer nur ein Glücksversprechen.“ Stendhals Satz

bedeutete nicht nur eine weitere Facette neuzeitlicher Ästhetik, sondern kann als Leitmotiv der kritischen Ästhetik bis zu Adorno gelten.

Konrad Lotter nimmt in seinem Essay Stendhals Satz zum Ausgangspunkt für eine „Kette von Assoziationen“ (3): welche Bedeutung hat das „promesse de bonheur“ für – so im Untertitel der Schrift angekündigt – „Stendhal, Heine, Tocqueville, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche, Freud und Adorno“? Seine kritische, ja gesellschaftskritische Dimension erhält das Glücksversprechen bereits bei Stendhal, der den Begriff der „Dialektik von Versprechen und Erfüllung in einem politischen Sinne interpretiert. ‚Glück‘ wird dann gleichbedeutend mit Freiheit oder Selbstbestimmung, die Schönheit oder überhaupt die Kunst zum Versprechen politischer Freiheit.“ (4 f.) Interessant ist dann die Frage, was mit der Kunst bei möglicher Glückserfüllung als Verwirklichung der politischen Freiheit passiert – und bereits hier geht es um ein „Ende der Kunst“ nicht im Hegelschen, sondern Marcuseschen Sinne: „Ein glückliches Leben bedarf ihrer nicht mehr, da mit der Einlösung des Versprechens das Versprechen selbst aufgehoben und in Vergessenheit geraten ist.“ (5)

Hier greift Heine den Gedanken auf und radikalisiert ihn politisch, indem es um die Aufgabe geht, „das Glück der Menschheit tätig zu befördern.“ (11) Eine Wendung, die über diese noch in sich befangene Ästhetik hinausweist, erfährt die am Motiv des Glücksversprechens orientierte Kunsttheorie bei Tocqueville: Lotter verweist auf seine, wenn man so will, frühe Analyse frühester Kulturindustrie: Kunst hebt sich in der Moderne vor allem unter den Bedingungen des

Marktes auf, wo sie nämlich Ware wird. Zumindest die höhere Kultur wird überflüssig, demokratisch bedroht – und insbesondere die deutsche Kulturkritik, bis zu Nietzsche, wehrt in diesem konservativen Interesse den demokratischen Fortschritt ab, um höhere Kultur zu bewahren: „Das Unglück der Sklaven erscheint durch das Glück der Gebildeten und zur Schönheit Befähigten gerechtfertigt.“ (14). Oder, wie Lotter Nietzsche zitiert: „Das Elend der mühsam lebenden Menschen muss noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwerke zu ermöglichen.“ (28) Vor allem ist solche Kulturkritik bei Nietzsche von Schopenhauer gefärbt und mit ihm gewendet – zum Glücksversprechen tritt der Wille hinzu: „Hatte Schopenhauer die Schönheit als den Königsweg aus dem Leben heraus beschrieben, als Kalmierung des Willens, als Sehnsucht nach dem Tode, so begreift sie Nietzsche als das gerade Gegenteil: als Aktivierung des Willens und Stimulierung des Lebens.“ (25)

Im Bogen von Stendhal zu Nietzsche zeigt sich theoriegeschichtlich die Dialektik einer Radikalisierung des politischen Aspektes einer Ästhetik des Glücksversprechens einerseits, das steigende Ressentiment gegenüber möglicher Einlösung des Versprechens durch Massenkultur andererseits. Zwar ist auch bekanntlich Adorno kein Freund der Massenkultur gewesen, seine Kritik zielt allerdings auf Massenkultur nicht grundsätzlich kulturpessimistisch-konservativ, sondern richtet sich gegen deren nur scheinbare Einlösung des Glücksversprechens. Mehr noch, bereits das Glück, welches von der Kulturindust-

rie in Aussicht gestellt wird, ist keines: „Das so erhaltene Glück [bietet] keine eigentliche Befriedigung mehr. Es ist falsch, Surrogat, bloßer Ersatz; an die Stelle der Erfüllung von Versprechungen tritt die Abfertigung von Bedürfnissen, von solchen insbesondere, die durch die Verheißung der Werbung (das ‚Image‘ der Waren) schon genormt und klassifiziert sind.“ (33) – Dieses benennt nun im Kern den „Massenbetrug“ der Kulturindustrie, das „falsche Glücksversprechen“. So begründet sich für Adorno – mit Kant – die Rückführung des Versprechens der Schönheit in deren „Interesselosigkeit“ (37). Mit diesem Gedanken beschließt Lotter seinen Essay und verteidigt damit einen Ansatz kritischer Ästhetik, der im Zuge der post- und spätmodernistischen Debatte, die sich allzusehr auf die Idealbegriffe von Schönheit und Erhabenheit konzentrierten, etwas in Vergessenheit geriet: Es ginge – so wäre der Essay, der als theoriegeschichtlicher Exkurs angelegt ist, politisch zu interpretieren – um einen Begriff des Glücks, der tragfähig ist, auch gegen die falschen Versprechen der Kulturindustrie, die radikalen, d.i. emanzipatorischen Momente der Gegenwartskunst freizulegen – denn diese (das wäre eine mögliche Fortsetzung des Essays) weiß ja um ihre Bedingungen längst und reflektiert sie: mit den künstlerischen Mitteln, die noch immer im Interesse des *promesse de bonheur* operieren.

Roger Behrens

Christina Lutter/Markus Reisenleitner
Cultural Studies. Eine Einführung,
 Wien 1998 (Verlag Turia + Kant),
 159 S., 29.- DM.

Weil der Begriff der Kulturwissenschaft „im deutschsprachigen und damit auch österreichischen Wissenschaftsdiskurs gegenwärtig Hochkonjunktur“ (7) hat, wollen die Autoren einerseits zur (Er-)Klärung der heterogenen Gegenstandsbereiche von Cultural Studies beitragen, andererseits aber ihren wissenschaftspolitischen Standpunkt nicht verhehlen. Dieser geht bereits in die Definition von „Kultur“ ein, die in der Einleitung (Kapitel 1) des Bandes vorgestellt wird. Ausgegangen wird dabei von einem Kulturbegriff, der Kultur nicht mit einer „Hoch- bzw. Elitenkultur bildungsbürgerlicher Prägung gleichsetzt“ (10), sondern sie als „Wechselspiel von verschiedenen Prozessen und Praktiken in spezifischen ökonomischen, sozialen und politischen Kontexten“ (ebd.) betrachtet. Im zweiten Kapitel wird dann genau dieser Weg der Cultural Studies von einer Literaturwissenschaft, die sich mit der kulturellen Erziehung zur Englishness über das Studium literarischer Werke befasst, über die wissenschaftliche Beschäftigung mit den alltäglichen Erfahrungen und Praktiken der englischen Arbeiterklasse in den 50er Jahren bis hin zur kritischen Gesellschaftsanalyse abgebildet. Die Autoren verstehen es dabei vorzüglich, die sozialhistorischen Dimensionen dieser Entwicklung und ihre Zusammenhänge mit den jeweiligen ökonomisch-gesellschaftlichen und damit politischen Umbruchsprozessen so zu vermitteln, dass dem Leser deutlich wird, wie Cultural Studies als Denkweise und später als Institution in die jeweiligen ideologischen Kämpfe intervenierte und durch sie verändert wurde. So musste beispielsweise der Alltags-Begriff sowohl

gegen den elitären britischen Kulturbegriff in Stellung gebracht werden als auch gegen die streng deterministische Ideologietheorie marxistischer Herkunft. Im Mittelpunkt der Theoretisierung menschlichen Alltags durch die Cultural Studies stand – ganz im Sinne der marxistischen Feuerbachthesen – ein Subjektbegriff, der dieses als aktiv in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingreifend dachte. In E.P. Thompsons historischer Untersuchung *The Making of the English Working Class* definierte dieser „Kultur als Konflikt zwischen Lebensformen ... und beschrieb die Erfahrungen, Werte und Ideen gewöhnlicher Menschen. Klasse wurde von Thompson als prozesshaft entstandenes historisches Phänomen verstanden, nicht als soziale Kategorie oder Struktur. Dadurch wird das aktive Handeln der Betroffenen in ihre Beziehungen zueinander und zu den Machthabern in den Vordergrund gerückt“ (29). Der interdisziplinäre und deshalb fruchtbare Ansatz Thompsons hatte ihm „vernichtende Kritik der Fach-Spezialisten“ (33) eingebracht. Lediglich im Rahmen des Birmingham Centre für Contemporary Cultural Studies (CCCS) wurden – besonders unter der Führung Stuart Halls (1968-1979) – solche neomarxistischen Theorieentwürfe gewürdigt und in den eigenen theoretischen Grundlagenkanon eingebaut. Neben Thompsons Arbeiten wurden besonders die ideologiekritischen Arbeiten Althusser, die poststrukturalistischen Philosophien Roland Barthes’ und Levi-Strauss’ sowie die psychoanalytischen Lehren von Lacan und Kristeva im CCCS bearbeitet. Mit deren Rezeption und der Verlagerung des Forschungsschwerpunkts auf mediale und textuelle „Ereignisse“ verschob

sich erneut der Kultur-Begriff: Nun wurde „Kultur als Feld der Auseinandersetzung um die Definition von Bedeutungen ‚gelesen‘“ (34), was den Cultural Studies den Vorwurf der Textlastigkeit einbrachte. Stuart Halls Methode eines „politischen Lesens“ (49) von medialen Texten und Bedeutungen, das encoding/decoding-Modell, versucht diesem Vorwurf zu entgehen, indem darauf hingewiesen wird, dass die von kulturellen Texten (Filme, TV, Literatur etc.) produzierten Bedeutungen (Ideologien) sowohl den Ort des Subjekts als auch seine gesellschaftlichen Praktiken umrahmen: „Die Möglichkeiten der Interpretation sind vielfältig, aber nicht beliebig, da durch die Ideologie der klassenspezifischen Position, die sich als ‚natürlich‘ präsentiert, eingeschränkt“ (72).

Die Stellung der sich entwickelnden Cultural Studies zu Theorien der Frankfurter Schule, zur Sprachtheorie Saussures’ und Levi-Strauss’, zu linguistisch-anthropologischen Studien von Barthes und nicht zuletzt zu aktuellen postmodernen Konzeptionen (Lyotard, Derrida) wird von den Autoren des Bandes ausführlich und anschaulich im dritten Kapitel beschrieben, wobei die Tendenz zur Entpolitisierung (von der „Praxis“ zum „Sinn“) eines Teils der ForscherInnen und von Forschungsinhalten nicht verschwiegen wird: „Die Gefahr an der Zelebrierung der Subversivität im Konsum von Popularkultur ist, dass die Möglichkeit politischer Kritik verschwindet... Produktionsbedingungen sind eindeutig wichtig als Rahmen, innerhalb dessen sich die – durchaus vieldeutigen – Muster der Interpretation und Rezeption bewegen können“ (78/9). Während die postmodern orientierten Konsumati-

onsforscher weitgehend die Produktionsbedingungen ausklammern, versuchen die marxistisch orientierten Theoretiker der Cultural Studies mit der Hegemonietheorie Gramscis „das Soziale wieder in die CS einzuführen und eine Balance zwischen Fragen der human agency und der sozialen und ökonomischen Ebene herzustellen“ (80). Dass dabei die Frage der Bewertung gesellschaftlich-politischer Prozesse und Ereignisse nicht ausgeklammert werden kann – und von den WissenschaftlerInnen also ein politischer Standpunkt eingefordert wird – betonen die österreichischen Autoren mit einem gut nachvollziehbaren Beispiel: „Die Subtilität der Analyse eines Madonna-Videos als Ermächtigungsstrategie für junge Frauen entbindet das Programm der CS nicht davon, aufzuzeigen und zu sagen, dass die Bild-Zeitung ein konservatives ideologisches Programm verfolgt und die Massen verblendet. Der Kaiserball in Bad Ischl hat einen anderen Stellenwert als Maifeiern und dies zu zeigen muss Aufgabe der CS bleiben“ (92).

Die nächsten drei Kapitel des Buches (4 bis 7) widmen sich den wichtigsten Forschungsfeldern der Cultural Studies: Identität und Differenz, Geschlecht und Sexualität sowie Ethnizität, „Rasse“ und Nation sind die Themenfelder, in denen die Arbeiten vor allem des CCCS zu theoretischen Entwürfen führten, welche die Fragen von Macht, Herrschaft und Subjektivität verknüpfen. Mit den jeweils aktuellsten Entwicklungen in diesen Bereichen (Theorie der Andersheit im Identitätsdiskurs; subversive Sexualitäten im Geschlechterdiskurs; Konzepte der „Diaspora“ und des „dritten Raums“ im Diskurs von Migration) zeigen die Autoren auf,

wie produktiv und vielfältig Cultural Studies nach wie vor sind. Allerdings weisen sie eindringlich darauf hin, dass sowohl Konzepte von Macht als auch von Produktion und Reproduktion notwendig sind, um der postmodernen Rede von der Konstruktion und Diskursivität der Subjekt-Welt-Beziehung nicht auf den Leim zu gehen: „Die Tatsache, dass wir Dinge nur innerhalb und durch diskursive Strukturen vermittelt wahrnehmen und wir uns den ‚wirklichen‘ Dingen immer nur annähern können, heißt nicht, dass sie nicht existieren“ (132). Der Einführungsband in Theorie und Praxis von Cultural Studies ist empfehlenswert in jeder Hinsicht: Er entfaltet seinen Gegenstand in seiner historischen Entwicklung und in seiner widersprüchlichen Existenzweise als Institution und Theorie. Diesen Widerspruch zwischen prozesshafter theoretischer Durchdringung der sozialen und kulturellen Welt bei gleichzeitiger Etablierung als Forschungsinstitut durchzuhalten, zeichnet die Cultural Studies aus. Die AutorInnen stehen dem in Nichts nach.

Klaus Weber

Volker Gerhardt/Renate Reschke
(Hg)

Nietzscheforschung.

Jahrbuch der Nietzschegesellschaft
Bd.5/6, Berlin 2000 (Akademieverlag), geb., 610 S., 98.- DM.

Der Doppelband, von V. Gerhardt und R. Reschke im Auftrag der Nietzschegesellschaft herausgegeben, gibt einen repräsentativen Querschnitt der deutschen Nietzsche-Forschung der Jahre 1997 und 1998 wieder, in ihren Themen und Fragestellungen ebenso, wie in ihren

methodischen Herangehensweisen. Eingeleitet wird er mit einer Würdigung von *Curt Paul Janz*, dem Nietzsche-Preisträger von Sachsen-Anhalt (von R. Reschke) und einem Vortrag des Preisträgers über „Nietzsches Frage nach dem Wesen der Musik“, der souverän, auch unter Berücksichtigung der Kompositionen, die Entwicklung von Nietzsches Musikästhetik nachzeichnet. Sie beginnt, so Janz, bei einer Gehaltsästhetik, die die Musik als Ausdeutung eines „Programms“ bzw. der Wiedergabe von „Stimmungen“ begreift und mündet, unter dem Einfluß des Wagner-Feindes Eduard Hanslick, in eine Auffassung der Musik als Form: als einer das Begriffliche und „die Grenzen des rational Fassbaren“ überschreitenden „Sprache“.

Es folgen die Referate dreier Nietzsche-Tagungen (in Schulpforta und Dortmund), die den größten Teil des Bandes einnehmen. Sie besitzen in den Themen der jeweiligen Tagung ihre gemeinsame Ausrichtung und lassen sich so als Beiträge zu drei Zentren der gegenwärtigen Diskussion zusammenlesen. Am interessantesten vielleicht die erste, von *Volker Caysa* kenntnisreich eröffnete Tagung, die der „Philosophie des Leibes“ gewidmet war. Die große Vernunft des Leibes wird zum einen gegen die kleine Vernunft des Ich, d.h. den Rationalismus, zum anderen gegen die Körperromantik im Sinne Rousseaus und Heideggers abgegrenzt. Hervorheben möchte ich vor allem die Beiträge von *Christian Hicks* („Denken als Symptom – Symptome als Gedanken“), der die „große Gesundheit“ als Form des Denkens interpretiert und von *Dirk Soltes* („Die Kunst – eine Krankheit des Leibes?“), der die fundamentale Bedeu-

tung des Rausches in Nietzsches Ästhetik schlüssig darlegt.

Die zweite Tagung hatte den Einfluß Nietzsches auf die Frankfurter Schule zum Thema. *Christoph Menke* macht auf die Parallelen (aber auch die Gegensätze) zwischen Nietzsches Konzept der „Genealogie“ und Adornos Konzept der „Kritik“ der Moral aufmerksam. Vor allem aber weist er auf den Bruch zwischen Adorno und Habermas hin, dessen Diskursethik an Kant orientiert ist und nichts mehr mit Nietzsche zu tun hat. Neben dem Einfluß auf die Ethik, den auch *Harald Lemkes* Beitrag „Nietzsche: Kritische Theorie als Ethik“ behandelt, wird Nietzsches Einfluß auf die Grundkonzeption der „Dialektik der Aufklärung“ thematisiert (*Karsten Fischer*) und Nietzsches Wagnerkritik mit derjenigen Adornos verglichen (*Bernad Kulawik*).

Bei keinem anderen Philosophen sind Kindheit und Jugend so umfangreich dokumentiert wie bei Nietzsche. Tausende von Gedichten, Briefen, Aufsätzen und andere Prosatexten sind überliefert, sogar Theaterstücke. Zur großen Freude der Philologen, die in den frühen Werken die (freilich unreifen) Spuren der späteren auffinden können, oder der Psychologen, die daraus die einzelnen Entwicklungsschritte rekonstruieren. Unter dem Titel „denn ich liebe es schreibend zu denken“ richtet sich die dritte Gruppe von Referaten auf die Kindheit und die Schulzeit Nietzsches. Nimmt man allerdings z.B. die überlieferte Frage, des Vierjährigen, „warum der liebe Gott den Papa ... nicht gesund mache“, die *H.J. Schmidt* als die erste Ankündigung des späteren Philosophen deutet, so möchte man andere Denker beglückwünschen, deren

Frühstwerk weniger detailliert dokumentiert ist.

Unter den anregenden Aufsätzen, die am Ende des Bandes versammelt sind, liegt keine gemeinsame Themenstellung vor. Trotzdem lassen sich zwei Schwerpunkte ausmachen, nämlich Nietzsche als Vorläufer einer ökologischen Fragestellung (*Wilhelm Schmid, Reinhart Maurer*) und Nietzsches Beitrag zur Ästhetik (*Elke Wachendorff*). *Birgit Recki* interpretiert Nietzsche als einen Aufklärer und Deseillusionierer (Ideologiekritiker), der uns hilft, durch ein „verändertes Selbstverständnis ... zu einem angemessenen Weltverhältnis“ und so zu einer „besseren Praxis“ und einer „lebensförderlichen Gestaltung der Verhältnisse“ zu gelangen. Leicht ließe sich von da ein Bogen zu dem überwiegend positiven Echo schlagen, das Nietzsche in der „linken Szene“ der Jahrhundertwende (Franz Mehring, Paul Ernst, Bruno Wille, Kurt Eisner) gefunden hat, wie es *Hans-Martin Gerlach* in seinem Aufsatz nachzeichnet.

Konrad Lotter

Henning Ottmann (Hg)

Nietzsche Handbuch.

Leben - Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000 (Metzler), 565 S., 78.- DM.

Friedrich Nietzsche hätte seine Freude an diesem genau 100 Jahre nach seinem Tod erschienenen Handbuch gehabt. Denn in der multiperspektivischen Zugangsweise zu seinem Gegenstand verwirklicht es eine wichtige methodische Forderung, die sich aus der Erkenntnistheorie des Philosophen ergibt: „Es gibt nur ein per-

spektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein“ (GM, 3. Abh., Nr. 12). Das Handbuch ermöglicht einen in 169 Artikeln fixierten Blick auf Nietzsche und sein Werk durch die Augen von ca. 50 internationalen Kennern. Neben verschiedenen biographischen Perspektiven auf Zeit und Person(en) präsentieren die Beiträge unter Einbeziehung der wichtigsten Diskussionen: Nietzsches gesamtes Werk in chronologischer Reihenfolge; ein nach wichtigen Begriffen, Theorien und Metaphern (z.B. Wahrheit, Wille zur Macht) geordnetes ausführliches Lexikon; die Lektüren, Quellen und Einflüsse, die in Nietzsches Werk eingegangen sind, was einen schnellen und guten Überblick über sein Verhältnis etwa zu Platon, Raffael oder Darwin zuläßt; die vielfältigen Aspekte der Rezeption und Wirkung etwa auf die Kunst, die Wissenschaften oder auf verschiedene Länder und Kulturkreise.

In kritischer Distanz zu der bewegten und von Extremen gezeichneten Rezeptionsgeschichte Nietzsches erhebt der Herausgeber Henning Ottmann, der selber viele der Artikel verfaßt hat, für sein Handbuch den Anspruch: „Es soll fern aller Nietzsche-Verteufelung und fern aller Nietzsche-Verherrlichung nichts als eine Schule des genauen Lesens sein“ (IX). Diesem Anspruch werden die nüchternen und sachlichen Artikel, die sich fast alle durch eine eher verhaltene Interpretationspraxis auszeichnen, zweifellos gerecht. Damit

leisten sie einen wichtigen Beitrag zu einer „Nietzsche-Philologie“, die – wie der Herausgeber in seiner 1987 veröffentlichten Habilitationsschrift Philosophie und Politik bei Nietzsche bemerkt – „noch an ihrem Anfang“ steht (8).

Zu den verschiedenen Beiträgen gäbe es selbstverständlich viel zu sagen. Hier nur wenige kurze Bemerkungen zu einzelnen Lexikonartikeln, die überwiegend von hervorragender Qualität sind. So entmythologisiert etwa Henning Ottmann kurz und bündig die Legenden, die sich um das Schlagwort Die blonde Bestie ranken. Hervorzuheben ist auch *Miguel Skirls* umfangreicher Artikel über die Ewige Wiederkunft, der nicht nur nach ethischer, kosmologischer und politischer Bedeutung der Wiederkunftslehre differenziert, sondern die verschiedenen Deutungen im Stile eines Forschungsberichts auch ihren jeweiligen Vertretern in der Literatur zuordnet. Dagegen fällt *Giorgio Penzos* Artikel zum Übermenschen sowohl durch sprachliche Schwächen als auch durch nicht nachvollziehbare Deutungen auf. So begreift er Nietzsche als einen Philosophen, „der im Bereich des Grundes die Affinität zwischen der philosophischen Problematik und der Wirklichkeit des authentisch Sakralen ins Licht rücken will“ (342 f.). Und während der Leser nichts von Müller-Lauthers These erfährt, daß es bei Nietzsche zwei Typen von Übermenschen gibt, präsentiert Penzo im Abschnitt über die Wirkungsgeschichte des Übermenschen unnötigerweise allgemein Bekanntes wie: „Seit Beginn der geistigen Umnachtung N.s wurde sein Werk immer bekannter, bis N. innerhalb kurzer Zeit zum Mythos, sein eigentliches Anliegen aber oft völlig

verkannt wurde“ (344). Daß Nietzschekenner nicht notwendig auch Kenner der Philosophiegeschichte sind, läßt sich an *Knut Ebelings* Abriss über die Lust illustrieren. So heißt es über Nietzsche: „N. wird zumeist das Verdienst zuerkannt, den Begriff der Lust in die moderne Philosophie eingeführt zu haben. [...] Er war der erste Philosoph der Neuzeit, der nicht allein die Wahrheit, sondern auch die Lust zum Gegenstand der Philosophie erhob“ (278). Diese Aussage übergeht nicht nur die französischen Materialisten, die sowohl Vertreter des Hedonismus waren als auch über die Lust theoretisierten, wie etwa LaMettrie in seinem *L'art de jouir* von 1751, sondern blendet auch das für die utilitaristische Ethik von Bentham und Mill zentrale hedonistische Kalkül aus.

Trotz angesprochener vereinzelter Schwächen ist das Nietzsche-Handbuch insbesondere wegen der multiperspektivischen Zugangsweise zu seinem Gegenstand eine bedeutende Bereicherung für jeden an Nietzsche Interessierten. Natürlich mag, wie Henning Ottmann selber bemerkt, „mancher immer noch das eine oder andere Stichwort vermissen“ (IX). Desiderate für den Lexikonteil wären etwa: Amor fati, Gefährlich leben, Fortschritt, Hermeneutik/Interpretation und Physiologie. So bleibt nur zu hoffen, daß die vom Herausgeber in Aussicht gestellte zweite Auflage bald erscheint. Bis dahin gilt es aber erst einmal, den Reichtum der Vorhandenen auszuschöpfen.

Manuel Knoll

Herbert Schnädelbach

Hegels praktische Philosophie.

Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung, Frankfurt/Main 2000 (Suhrkamp), 394 S., 29.90 DM.

Der vorliegende Band zu Hegels praktischer Philosophie ist der dritte Teil eines Gesamtkommentars zu Hegels Hauptwerken. Er umfaßt – in historischer Reihenfolge – Hegels Naturrechtsschrift von 1802/3, das „System der Sittlichkeit“ von 1802/3, die Jenaer „Philosophie des Geistes“ von 1803-06 sowie, als Schwerpunkt, die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821 – „das letzte große Exempel von systematischer, praktischer Philosophie überhaupt“ (164). Der von Schnädelbach verfaßte Kommentar dieser Werke ersetzt weder die eigenständige Hegel-Lektüre noch buchstabiert er dem Leser den Text. Er folgt vielmehr dem Text und seiner Gliederung und gibt dort Erläuterungen, wo Begriffe erklärt, dunkle Stellen erhellt, Ableitungen verständlich gemacht werden müssen, oder wo Hegel auf andere Texten verweist. Dabei geht Schnädelbach glücklicherweise nicht schematisch vor und erlaubt sich verschiedentlich, Auffassungen Hegels auch aus der gegenwärtigen Perspektive zu diskutieren, ohne dabei zu vorschnellen Urteilen zu gelangen. Dies hält er vorbildlich durch.

Äußerst erhellend sind Schnädelbachs Kommentare, die den gefürchteten Definitionen Hegels, wie etwa der Familie als der „unmittelbare Substantialität des Geistes“ (Rph § 158), nicht nur einen Sinn abgewinnen, sondern sie durch die Erläuterungen zugleich in das Ganze des Hegelschen Systems der Sittlichkeit einordnen. Hilfreich sind seine Erläuterun-

gen auch da, wo es um ‚das Konkrete‘ geht, das Hegels Anliegen ist. Dies betrifft vor allem die uns heute fremd anmutenden Begriffe, wie den der „Polizey“ oder der „Korporation“, deren Bedeutungen Schnädelbach im historischen Zusammenhang erläutert. Ausgezeichnet ist auch sein knapper, aber informationsreicher Kommentar zu Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, deren Struktur und Entwicklung im Hegelschen Denken er erläutert und historisch verortet.

Ein wenig zu kurz kommen m.E. die Argumente, die Hegel gegen das „Abstrakte“ des liberalen Staatsmodells, gegen die „Vermittlungslosigkeit“ von bourgeois und citoyen anführt, und die er durch die Stände und Korporationen auffüllen will, deren wesentliche Aufgabe in der „Vermittlung zwischen dem ‚bürgerlichen und dem politischen Leben‘ besteht.“ (319). Schnädelbach hat zweifellos Recht, daß in den modernen politischen System an die Stelle der Stände die Parteien als Transmissionsinstanzen getreten sind; er geht aber nicht auf die korporatistischen Elemente ein, die – vernünftig oder nicht – auch heute wirksam sind und manche von einem „Verbändestaat“ sprechen lassen. Auch verstehe ich nicht sein wie selbstverständlich vorgebrachtes Urteil, Hegels Modell einer konstitutionellen Monarchie mit ihrem dynastischen Element sei überholt, wo doch noch heute vom Haus Windsor über das Haus Oranien bis zum das Haus Bourbon das dynastische Element repräsentiert wird, so daß man fast sagen muß, daß in Europa die Republiken die Minderheit darstellen. Dies gilt um so mehr, als das, was Hegel der fürstlichen Gewalt zubilligt, nicht einmal

die englische Königin, geschweige denn den französischen Präsidenten, zufriedenstellen würde.

Nicht ganz klar ist dem Rezensenten Hegels eigentümlicher Staatsbegriff geworden. Zwar arbeitet Schnädelbach gut heraus, daß Hegel den Staat einmal als die Idee der sittlichen Totalität überhaupt begreift und damit an den antiken Polisbegriff anschließt; daß er für ihn dann als der „Not- und Verstandesstaat“ gleichsam der rechtliche Überbau der bürgerlichen Gesellschaft ist; und daß er drittens schließlich, als Staat im engeren Sinne, das gegenüber der Gesellschaft Sittlich-Vernünftige selbst ist. Diese drei Bausteine der Theorie bleiben jedoch irgendwie nebeneinander bestehen, so daß man doch wieder zur Frage geführt wird: Was eigentlich ist für Hegel „der Staat“?

Am Ende steht natürlich die Gretchen-Frage: Wie hältst du es mit Hegels politischer Philosophie? Schnädelbach ist erfreulicherweise weit davon entfernt, sie in die Totalitarismusdebatte einzuordnen, wenngleich er nicht verschweigt, „daß die neuhegelianische Rechtsphilosophie der 20er und 30er Jahre (Julius Binder, Karl Larenz u.a.) durchaus dem Präfaschismus zuzurechnen ist.“ (264). Er insistiert bei jeder Gelegenheit auf den liberalen Elementen in Hegels Staatsphilosophie, die gleichwohl nicht liberalistisch sei. Für Hegel sei der vernünftige Staat das Dasein des freien Willens und daher die Freiheit das Fundament des Staates. Gegenüber diesem politischen Streit um Hegels Rechtsphilosophie hebt Schnädelbach hervor, daß es das Eigentliche der Hegelsche praktischen Philosophie sei, eine große Versöhnungsfeier von Geist und Macht im modernen Staat zu insze-

nieren, die nicht nur ihre Wurzeln, sondern auch ihre Begründung im Christlichen, im Glauben an die Menschwerdung des Sohnes, findet. „Hegels praktische Philosophie transportiert im Ergebnis Geschichtsförmigkeit als säkularisierte Form christlicher Frömmigkeit.“ (352) Im letzten Satz läßt Schnädelbach anklingen, was ihn derzeit bewegt: die Kritik an einer Philosophie aus dem Absoluten. Daher endet sein Hegel-Kommentar: „Wir sind von Hegel zu Kant zurückgekehrt.“ (353)

Alexander von Pechmann

Ludwig Siep

Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“, Frankfurt/Main 2000 (Suhrkamp), kt., 500 S., 29.90 DM.

Als sich vor mehr als dreißig Jahren viele junge Philosophen und Studierende der Philosophie von Neuem der Philosophie Hegels zuwandten, stießen sie auf eine unerwartete Schwierigkeit: Gründliche brauchbare Kommentare zu Hegels Hauptwerken suchte man vergeblich. Es ist zwar eine Binsenweisheit, daß man nur durch das gründliche Studium der Texte selbst zu wirklichen Kenntnissen gelangen kann, doch wünschte man sich bei den schwierigen Passagen – und solche gibt es bei Hegel bekanntlich viele –, daß man mit Hilfe einschlägiger Erläuterungen die eine oder andere Hürde überwinden könne. Interpretationen des Gesamtwerkes – man denke nur an Blochs „Subjekt-Objekt“ – halfen den Studierenden wenig. Einführende Kommentare, die den Studenten bei

der Hand nahmen und ihn Satz für Satz durch das Werk führten, waren nicht vorhanden. Inzwischen sind einige recht brauchbare Kommentare, beispielsweise die von Scheier (1986) oder Falke (1996), erschienen, an denen sich Sieps neuer „einführender Kommentar“ messen lassen muß. Wer andere in schwierige philosophische Texte einführen will, muß mindestens zwei Fähigkeiten besitzen: gründliche Kenntnisse der Sache selbst und eine reichhaltige Erfahrung als philosophischer Lehrer. Für das erste hat sich Siep durch mehrere einschlägige Veröffentlichungen ausgewiesen; von der zweiten Fähigkeit ist in diesem Band wenig zu erkennen.

Sehr sinnvoll ist es, einen Kommentar zu Hegels Phänomenologie nicht mit deren Einleitung oder Vorrede beginnen zu lassen. Siep bezieht die philosophische Entwicklung Hegels von den Anfängen in der Tübinger und Berner Zeit ein, in der Hegel als Kantianer an die Postulatenlehre angeknüpft hatte, um dann seine „Differenzschrift“ – Hegels erstes Buch – als einen wichtigen Schritt hin zur Phänomenologie zu betrachten. Dieser Zugang erleichtert das Verständnis z.B. des Begriffs des Absoluten oder des Zusammenhangs von Substanz und Subjekt. Dies ist Siep gelungen. Sobald jedoch die Kommentierung einzelner Abschnitte der Phänomenologie selber beginnt, nimmt er seine Ankündigung, einen „einführenden Kommentar“ zu geben, schrittweise wieder zurück. Es sei „bei einer Einleitung nicht möglich, den Gedankengang aller einzelnen Kapitel zu kommentieren“. Etwas später will er auch nur noch einen „zusammenfassenden Überblick“ geben, um endlich die Darstellung auf

drei Aspekte zu beschränken, nämlich „die Überwindung der Entzweiung von Wissen und Gegenstand, Individuum und sozialer Realität, Wahrheit und Geschichte“ (82). So räumt er der „sinnlichen Gewißheit“ insgesamt vier Seiten ein, worin für die positive Darstellung dieses Kapitels gerade einmal *eine* Seite übrig bleibt (85). Für eine Nachbereitung nach getaner Arbeit kann dies nützlich sein; ist aber kein „einführender Kommentar“. Dieser Mangel wird auch dort deutlich, wo manche Abschnitte sogleich mit einer Kritik beginnen, ohne zuerst auf den Inhalt oder die Intention Hegels eingegangen zu sein. Zu großes Gewicht legt Siep auf die *philosophiehistorischen* Bezüge, die zwar auch Hegel immer wieder andeutet, und die in einem *ausführlichen* Kommentar nicht fehlen dürfen, aber doch hinter der Darstellung des systematischen Gangs zurücksehen sollten. So geht ein zentrales Anliegen Hegels unter, daß nämlich die Erfahrung, die das Bewußtsein mit sich selbst macht, selbst Wissenschaft ist (Cf. Phänomenologie, Einleitung). Nicht, daß Siep dies nicht alles wüßte, – aber es ist ihm nicht gelungen, sein Wissen mit einem sinnvollen didaktischen Konzept zu verbinden. Diese Diskrepanz zwischen zusammenfassender Darstellung und Einführung fällt bei den späteren Abschnitten, nach dem „Selbstbewußtsein“, nicht mehr so ins Gewicht, da man hier bei den Studierenden bereits eine gewisse Übung mit dem Text voraussetzen kann.

So steht das vorliegende Buch hinter anderen zugänglichen Kommentaren zurück. Doch es versucht, ihnen gegenüber einen anderen interpretatorischen Akzent zu setzen: Ein nicht zu

übersehendes Motiv der Hegelrezeption der siebziger Jahre war politischer Natur. Das Hegelstudium folgte auf das Marxstudium. Wie verschieden auch immer die von Marx herkommenden Rezipienten mit dem „auf dem Kopf stehenden Marx“ umgegangen sind, so bestand doch weitgehend Konsens darüber, daß, wenn Marx die „Logik der Sache“ entwickelte, es Hegel war, der vor ihm die „Sache der Logik“ dargestellt hatte, die man *mutatis mutandis* bei Marx so sehr vermißte. Zugleich vermittelte Hegel den jungen Philosophiestudenten auch jene Teile der Philosophie, die bei Marx zu kurz gekommen schienen. Von diesem Traditionszusammenhang ist bei Siep nichts mehr übrig. Für ihn ist Hegel vor allem der Anti-Aufklärer, der sich gegen die Beschränkung der „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“ (Kant) gewendet habe und als Religionsphilosoph „entdeckt“ werden müsse. Siep charakterisiert die „Phänomenologie des Geistes“ als Hegels Versuch nachzuweisen, „daß die wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis der Neuzeit die religiöse Überzeugung bestätigt, daß sich in der Welt eine absolute (göttliche) Weisheit“ (16) offenbare. Nichts ist mehr von der These übrig, die der sicherlich nicht dem linken Lager nahestehende Joachim Ritter schon in den 50er Jahren vertreten hatte, daß Hegel auf dem Gebiet des Geistes das vollendet habe, was den Franzosen wenige Jahrzehnte zuvor in politischer Hinsicht gelang. Die Stationen der Traditions- und Wirkungsgeschichte Hegels sollen nun nicht mehr Aristoteles, Spinoza, Kant und, wenn man will, auch Marx, sondern der Neuplatonismus, Thomas von Aquin und Leibniz sein. (18) Dieser

Interpretationsansatz ist allerdings nicht sehr originell. Geht er doch letztlich auf eine alte rechtshegeliansche Position der 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts zurück. Dies ist die politische Dimension von Sieps neuer Hegelinterpretation, die wohl viel mit dem gegenwärtigen Zeitgeist zu tun hat.

Martin Schraven

Wilhelm Vossenkuhl

Ludwig Wittgenstein, München
1995 (Beck), kart., 367 S., 29.80 DM.

Vorab: Vossenkuhls Wittgensteinbuch ist ein Genuß für die Leser, die an einer übersichtlichen Gesamtdarstellung von Wittgensteins Werk interessiert sind. „Nur wenn man noch verrückter denkt, als die Philosophen, kann man ihre Probleme lösen“.

Das steht als Klappentext auf der Rückseite von Vossenkuhls Wittgensteinbuch. Angesichts der inflationären Fülle an Publikationen zu Wittgenstein ist es nahezu noch verrückter, diese Fülle mit weiteren Beiträgen aufzublähen. Es sei denn, dass es neben der Eitelkeit der Autoren noch andere Gründe gibt, sich auf diesem Terrain zu profilieren. Ein Grund wäre, endlich einmal Wittgensteins Denken durch eine lesbare Gesamtdarstellung zu erfassen.

Publikationen zu Wittgenstein verbeissen sich entweder ins Detail und sind gerademal für die paar Experten geschrieben, die dieses Feld bestellen, oder die Interpretationen versuchen sich am Ganzen und scheitern an der Komplexität des Materials. Genau in dieser Hinsicht ist Vossenkuhls Buch eine gelungene Ausnahme. Durch den Ansatz, Wittgensteins Denken als

Ganzes zu erfassen und kohärent darzustellen, unterscheidet es sich erfreulich zu den vielen Beiträgen, in denen nur Spezialfragen bis auf ihre chemische Reinheit hin untersucht werden. Wittgenstein hat dieses Problem aber selbst verursacht. Ihn einfach ohne Interpretationshilfe zu lesen, ist aufgrund fehlender Eindeutigkeit bzw. wegen der Neuartigkeit seiner Gedanken schwierig. Verlässt man sich auf die vorhandenen Interpretationen, ist man erst recht im Durcheinander des akademischen Disputs. Auch in dieser Hinsicht ist Vossenkuhls Buch klar. Seine Auswahl zentraler Aspekte von Wittgensteins Denken ist überzeugend. Er verfolgt dabei einen systematischen Fahrplan, den Wittgenstein zum Leidwesen der Verständnissuchenden selbst nicht entwickelte.

So sind dann auch die zwölf grossen Teile des Buches zu lesen. Die ersten beiden Kapitel sind biografisch und kulturhistorisch gehalten und behandeln das Leben und Werk Wittgensteins. Das dritte Kapitel bringt sehr gerafft einen ersten Überblick von Wittgensteins Denken. Philosophisch interessant werden dann erst die folgenden Kapitel. Leider ersetzt Vossenkuhl den Lesern, die ihm bis hierher leicht gefolgt sind, mit der Darstellung des logischen Grundgerüsts des Traktats und Wittgensteins Beziehung zu Frege und Russell einen schweren Bissen vor. Vossenkuhls Einstieg in die inhaltliche Darstellung ist unglücklich gewählt. Viele werden an dieser Stelle passen, weil sie keine Lust auf diese akademische Gedankenakrobatik haben. So werden sie wahrscheinlich nicht zu den hervorragenden Kapiteln über Solipsismus, Philosophie der Psychologie und Regelfolgen vordringen. Hier stellt sich

die Frage, an welches Lesepublikum Vossenkuhl und der Verlag sich eigentlich wendet. Auf der einen Seite steht der hohe wissenschaftliche Standard, auf der anderen stehen die biografischen und kultur- bzw. philosophiehistorischen Ausflüge, die in dieser Form schlecht zusammenpassen. Wittgensteins antiakademischer Geist stellt einen Philosophieprofessor vor ein Problem. Wie kann er sich einem durch und durch sperrigen Denken nähern, ohne Wittgensteins Texte durch professorale Auslegungskünste zu verbiegen? Was Vossenkuhl in dieser Hinsicht bei der Diskussion rund um den Traktat einreiss, baut er in den Kapiteln rund um die Philosophischen Untersuchungen wieder auf. Besonders sein Ansatz, Wittgenstein als praktischen Solipsisten zu sehen, ist in der bisherigen Literatur viel zu wenig beachtet worden. Auch hier hat Vossenkuhl wieder das Gesamtwerk Wittgensteins vor Augen. Von dem Solipsismus im Traktat, der sich zeigt, führt ein direkter Weg zum Solipsisten Wittgenstein der Philosophischen Untersuchungen. Vossenkuhl verdeutlicht, wie sich Wittgenstein immer wieder die Perspektive eines Solipsisten zu eigen macht, weil es gar keine Alternative zu dieser Position gibt. ‚Ich bin meine Welt‘, heisst es lapidar im Traktat. Für Wittgenstein ist es grundlegend, was er denkt, fühlt und tut. Sich Klarheit über die Welt zu verschaffen heisst in diesem Zusammenhang, Klarheit über sich selbst und die Motive des Handelns zu gewinnen. In dieser Haltung ist Wittgenstein grausam zu anderen, aber eben auch grausam zu sich selbst. Er will sein Denken und Handeln verstehen.

Neuerscheinungen

Vossenkuhls Solipsismuskapitel führt geradezu zur Philosophie der Psychologie, führt zum Problem Äusseres/Inneres, Subjektivität/Objektivität, zum Problem der Trennung zwischen geistigen und körperlichen Vorgängen. Er diskutiert es wieder aus solipsistischer Perspektive am Beispiel unserer Schmerzäusserungen. Dieser komplizierte Sachverhalt Inneres/Äusseres und deren logische Verbindung wird von Vossenkuhl klar und überzeugend interpretiert; mit dem Resultat: Das Seelische ist sowenig ein Gegenstand möglicher Darstellung wie das Logische. Wie es zur Logik keine Metalogik gibt, so gehört das Seelische ganz in die Domäne des Solipsisten. In solchen Beg-

riffen lässt sich all das einstellen, worüber nichts gesagt, aber auch nichts widerlegt werden kann. Das Seelische ist dennoch genauso unbezweifelbar wie das Logische.

Vossenkuhl hat mit seinem Buch eine immanente Interpretation von Wittgensteins Gesamtwerk geliefert. Er ist dabei ganz hinter das Denken des wohl leidenschaftlichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts zurückgetreten. Das gibt diesem Buch auch seinen authentischen Charakter. Ein solches Herangehen verzichtet zwangsläufig auf viele Details zugunsten des Ganzen. Es hilft uns, Wittgenstein besser zu verstehen.

Hans Jürgen Kühn