

# WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 42 Gesundheit (2004), S. 157-209  
Neuerscheinungen  
Rezensionen

## Besprechungen

## Neuerscheinungen

**Theodor W. Adorno/  
Max Horkheimer,  
Briefwechsel Band I (1927-1937)  
hg. von Christoph Gödde und  
Henri Lonitz, Frankfurt/Main  
2003 (Suhrkamp), Ln., 608 S.,  
44.90 EUR.**

Theodor W. Adornos intellektuelle Allianz mit Max Horkheimer, die in der gemeinsamen Niederschrift der epochemachenden „Dialektik der Aufklärung“ ihren sichtbaren Ausdruck fand, stellt bis heute ein imposantes Beispiel für die Ergiebigkeit einer bewusst kooperativ betriebenen Theoriebildung dar. Zumindest innerhalb der Philosophie des 20. Jahrhunderts hat sie – sowohl was ihre Dauer, wie was ihre Intensität anlangt – keine vergleichbare Parallele.

Kann schon rücksichtlich dessen, die nun vom Frankfurter Adorno Archiv begonnene Publikation des kompletten Schriftwechsels der beiden Denker, auf einiges Interesse hoffen,

erschöpft es sich jedoch darin noch keineswegs. Denn nicht zuletzt deshalb, weil in ihrer Korrespondenz sich die philosophisch aussagekräftigen Passagen noch gleichsam in einem lockeren Aggregatzustand mit dazu vermeintlich marginalen, weil trivialen Diskurselementen befinden – das reicht von zeitgeschichtlichen Kommentaren über private Mitteilungen bis hin zur offenen Artikulation persönlicher Empfindlichkeiten –, entsteht bei der Lektüre ihres Briefverkehrs ein integrales Panorama der frühen Kritischen Theorie. Treten doch dergestalt jene filigranen Vermittlungslinien zwischen den jeweiligen konkreten Erfahrungsgehalten und deren reflexiver Verarbeitung hervor, die, bis in zentrale Argumentationsfiguren hinein, den philosophischen Gestus der sogenannten „ersten Frankfurter Schule“ maßgeblich bestimmte.

Insoweit ist es auch ausdrücklich zu begrüßen, dass bereits im ersten Band

## Neuerscheinungen

dieser mehrteiligen Edition, neben allen noch verfügbaren Briefen auch sämtliche Postkarten, Telegramme und wissenschaftliche Gutachten berücksichtigt wurden, die Adorno und Horkheimer in den Jahren 1927 bis 1937 austauschten. Der von dem bewährten Herausgeberteam Christoph Gödde und Henri Lonitz gezeigte zeitliche Rahmen orientiert sich unmittelbar an der Biographie Adornos. Umfasst er doch genau die Epoche seiner frühesten, noch distanzierteren Kontakte zu Horkheimer, welche in die Periode seines ersten (und gescheiterten) Habilitationsversuchs zurückreichen, bis zu seiner definitiven Emigration in die USA, mit der die Phase ihrer engen Zusammenarbeit definitiv einsetzte.

Wie jedoch anhand verschiedener Briefstellen immer wieder deutlich wird, gestaltete sich das persönliche Verhältnis der beiden Briefpartner, jedenfalls anfänglich, durchaus kompliziert. So kam es beispielsweise im Herbst 1934 zwischen dem in New York lebenden Horkheimer und dem zwischen Deutschland und England pendelnden Wiesengrund-Adorno zu folgendem Schriftwechsel: „Lieber Herr Wiesengrund,... Ich muss... meinem gegen Sie angesammelten Groll Luft machen. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass wir uns seit März 1933 nicht gesprochen haben... Sie haben sich bis zum April 1934 weder persönlich noch durch eine... Mittelsperson ausdrücklich an mich gewandt und mir Nachricht über Ihre Lage und Ihre Pläne gegeben... Wenn es gegenwärtig überhaupt Beziehungen zwischen theoretisch arbeitenden

Menschen gibt, die fruchtbar werden können, dann zählt die regelmäßige Zusammenarbeit zwischen Ihnen und dem Institut dazu. Sie hatten einfach die Verpflichtung, mit uns in Kontakt zu bleiben...“ (18) „Lieber Herr Horkheimer, lassen Sie mich sogleich antworten ... den Groll ... halte ich für ungerecht und muß mich zur Wehr setzen, so absurd eine solche Haltung mir auch Ihnen gegenüber erscheint... Ich meine, wenn jemand Grund hätte, von uns beiden, sich vom anderen im Stich gelassen zu fühlen, so wäre ich es gewiß eher als Sie. Oder was anderes kann es bedeuten, dass beim Ausbruch des dritten Reiches ich allein ... in Deutschland zurückblieb; ohne Instruktionen vom Institut, was zu tun, wohin zu gehen ... Fragen möchte ich Sie heute nur: was weiter und wie ist zwischen uns der richtige Zustand zu realisieren? Und schließlich: ist Ihnen ... an mir noch so viel gelegen...? Ich selber stehe nicht an, die reziproke Frage für mich zu bejahen...“ (22 ff.)

Protokolliert der Band somit einerseits die diffizilen und bisweilen kapriziös verzerrten persönlichen Beziehungen zwischen Adorno und Horkheimer, sind in dem versammelten Briefmaterial andererseits auch unmittelbar philosophisch relevante Themenstellungen zu entdecken. Sie finden sich vor allem in jenen Partien der Korrespondenz, die sich mit dem von den beiden Briefpartnern schlagwortartig als „materialistische Logik“ bezeichneten Theorieprojekt beschäftigen.

Der wesentliche Impuls hierzu ging von Max Horkheimer aus, der damit

eine Art philosophischer Summe seiner gedanklichen (und politischen) Entwicklung seit den frühen Dreißiger Jahren beabsichtigte: Konfrontiert mit dem schier unaufhaltsamen Vormarsch des Faschismus, sowie dem um sich greifenden Terror in der stalinistischen Sowjetunion, war Horkheimer zu der festen Überzeugung gekommen, dass das theoretische Herzstück einer explizit *materialistischen* Sozialphilosophie, d.h. eine Gesellschaftstheorie, die sich kategorisch an der Endlichkeit der Menschen wie ihrem irreduziblen Glücksanspruch orientiert, primär in der prinzipiellen Kritik des Aprioris idealistisch verhöhlter Identität von Bewusstsein und Sein, Begriff und Gegenstand, Subjekt und Objekt besteht. War es ihm auch in seiner Abhandlung „Dämmerung“ oder dem Aufsatz „Egoismus und Freiheitsbewegung“ exemplarisch gelungen, die Implikationen dieser Position zu skizzieren, so stand das entsprechende philosophische Grundlagenwerk noch aus. Um nun sein ambitioniertes Vorhaben – immerhin plante Horkheimer die „bestimmte Negation“ der Hegelschen „Logik“ – endlich in Angriff zu nehmen, kontaktierte er den in Oxford an einer Untersuchung über Husserl arbeitenden Adorno, um diesen als Koautor zu gewinnen.

Zwar griff Adorno die Offerte Horkheimers begeistert auf, aber dem ungeachtet zeigt der vorliegende Briefwechsel, dass, trotz der Überzeugung beider Philosophen von der dringlichen Wünschbarkeit einer „materialistischen Logik“, die jeweils damit verknüpften theoretischen Ansprüche

und Intentionen erheblich voneinander abwichen. Ging es dem materialistischen Gesellschaftstheoretiker Horkheimer hauptsächlich um eine ideologiekritische Entzauberung der spekulativen Systeme des Deutschen Idealismus, hatte Adorno, dessen philosophischer Blickwinkel insbesondere durch Benjamins Konzept der „Rettung“ und den Ideen avantgardistischer (Musik-) Ästhetik bestimmt wurde, die Vorstellung einer „Sprengrung der Metaphysik von innen her“ im Sinn. Aufgrund dessen erschien ihm auch die Phänomenologie Husserls, die Adorno als ein allegorisch zu entzifferndes Zerfallsprodukt des metaphysischen Denkens begriff, ein besonders lohnendes Studienobjekt für die geplante Idealismuskritik zu sein.

Auf den diesbezüglichen Vorschlag Adornos reagierte Horkheimer mit folgendem, im Ton zwar freundlichen, doch sachlich entschieden widersprechenden Schreiben: „Lieber Teddie, ... Wie sehr ich mich auch in Ihre Ausführungen vertiefe, so kann ich doch Ihren leidenschaftlichen Glauben, dass der Angriff auf die Husserlsche Philosophie mit der Überwindung der wichtigsten zum Idealismus treibenden Denkmotive zusammenfalle, nicht bestätigt finden. Auch der gut orientierte Leser wird den Sprung von der subtilen Auslegung Husserlscher Theorien ... zur Erklärung, dass nun dem Idealismus nichts mehr übrig bleibe, schwer mitmachen können...“ (429 f.) Ebenso selbstbewusst antwortete darauf Adorno: „Lieber Max, ... Lassen Sie mich vorweg sagen, dass ich selbstverständlich bereit

bin, jedes pompöse pronunciamiento über die Vernichtung des Idealismus ... preiszugeben ... Der Sache nach aber bin ich freilich der Überzeugung, dass der Schlag gegen Husserl den Idealismus selber trifft ... Sie präsentieren mir Kant und Hegel und sagen mit großem Recht, dass diese durch meine Husserlkritik nicht erledigt seien... Aber dass man es heute im Idealismus nicht mehr mit Hegel, sondern eben mit Husserl zu tun hat, das liegt nicht nur in der Konsequenz des Verfalls des bürgerlichen Denkens, sondern auch ... in der Hegelschen Philosophie selber. So fraglos der Vorrang Hegels über alle spätere bürgerliche Philosophie ist, so wenig kann doch deren Kritiker auf einen rekonstruierten Hegel sich beziehen ... Allein der Gedanke, heute etwa zur Kritik des Idealismus eine Hegelkritik zu schreiben, hätte ein Moment der – im Hegelschen Sinne – „Abstraktheit“, das Sie am letzten befürwortet werden...“ (448 ff.)

Lässt der hier erstmals vollständig zugängliche Schriftverkehr zwischen Adorno und Horkheimer auch insofern ihre mitunter beträchtliche sachliche Unstimmigkeiten erkennen, so dokumentiert sich darin allerdings stets auch das bemerkenswerte Vermögen beider, jene Differenzen auf eine konstruktive Art und Weise zu wenden. Schon deshalb ist dieser Briefband mehr als bloß eine geistesgeschichtlich bedeutsame Dokumentensammlung. Näher betrachtet erweist er sich als ein genuines Produkt des philosophischen Denkens selbst. Jahrzehnte später hat Adorno den in diesem Zusammenhang ausschlagge-

benden Gedanken in seiner „Negativen Dialektik“ wie folgt auf den Punkt gebracht: „Nicht ist es an Philosophie, ... die Phänomene auf ein Minimum von Sätzen zu reduzieren... Vielmehr will sie buchstäblich in das ihr Heterogene sich versenken, ohne es auf vorgefertigte Kategorien zu bringen ... Einzig dort ist der philosophische Gehalt zu ergreifen, wo Philosophie ihn nicht oktroyiert.“ Eine passenderer Vorschlag, wie das vorliegende Buch zu lesen sei, ist kaum zu geben.

*Thomas Wimmer*

**Ulrich Beck**

**Der kosmopolitische Blick oder:  
Krieg ist Frieden, Edition Zweite  
Moderne, Frankfurt/Main 2004  
(Suhrkamp), 281 S., 14.80 EUR.**

Ulrich Beck, der durch seine einflussreiche Theorie der Risikogesellschaft und durch seine Analysen der Globalisierung bekannt ist, führt in seinem jüngsten Buch wiederum ein neues Konzept ein, das der „Kosmopolitisierung“. Für Beck ist es unzweifelhaft, dass im Zuge der Globalisierung „die Wirklichkeit selbst kosmopolitisch geworden ist“ (8). Deshalb lautet die wichtigste These des Buches, ist „Kosmopolitismus“ keine Utopie, sondern eine Realität, deren politische Implikationen sich aus den Prämissen des Nationalstaates befreien sollen. Diese Befreiung würde demzufolge zur „Kosmopolitisierung“ führen. Während „Globalisierung“ zu einem „politischen Modewort“ (18) mit hauptsächlich wirtschaftlicher Bedeutung geworden ist, muss demgegenüber Kosmopolitisierung als „multidimen-

sionaler Prozess entschlüsselt werden, der irreversibel die historische ‚Natur‘ sozialer Werte und den Stellenwert von Staaten verändert hat“ (18). Den „kosmopolitischen Blick“, den Beck sowohl ontologisch als auch idealistisch fasst, stellt er dem „Denken in Entweder-Oder-Kategorien“ (13) entgegen. Sowohl in den klassischen positivistischen soziologischen Theorien als auch in der modernen politischen Soziologie und Staatslehre ist, so Beck, das „Entweder-Oder-Denken“ herrschend und auf die Dualitäten des Schemas „Nationalstaat“ bezogen.

Als Gegenbild zu diesem Denken, das er als „territoriale Gefängnistheorie von Identität“ bezeichnet (16), diskutiert er ein wichtiges Konstitutionsprinzip des kosmopolitischen Blicks, „das Prinzip der weltgesellschaftlichen Krisenerfahrung“ (16), d.h. der sozialpolitischen Interdependenz, die aus gemeinsamen, globalen Risiken und Krisen entsteht, wie z.B. der globalisierten Terrorgefahr. Diese Interdependenz führt zu einer Globalisierung der Emotionen und damit zu einem globalen, kosmopolitischen „imaginierten Mitleiden“ (17), das durch die Transnationalisierung der politischen Öffentlichkeiten (z.B. transnationale Demonstrationen und soziale Bewegungen) und durch die Globalisierung der massenmedialen Kommunikation vorangetrieben wird.

Um zu zeigen, dass das „Entweder-Oder-Denken“ in der heutigen, durch Interdependenzen gekennzeichneten Situation immer problematischer wird, geht Beck von einer Analyse der Auflösung alter Dichotomien aus und setzt mit Orwells „Doppeldenken“ an, in

dem „Krieg Frieden bedeutet, Freiheit Sklaverei ist, Unwissenheit Stärke“. Beck spricht von einer Art „Meta-Doppeldenken“, in dem sich „die Grenzen zwischen den scheinbar anthropologisch gesicherten Dualen – Krieg und Frieden, Zivilgesellschaft und Militär, Feind und Freund, Krieg und Verbrechen, Militär und Polizei – verwischen“ (199). In der „Sowohl-als auch“-Logik, im „Meta-Doppeldenken“ werden Widersprüche vereinheitlicht. Die Menschenrechte beispielsweise gelten als Quelle von Weltkonflikten und zugleich „eröffnen sie neue Hoffnung und Handlungsmöglichkeiten“ (213). Das Menschenrecht „zivilisiert Staaten und entbändigt sie zugleich von den nationalen Fesseln der Macht und Gewalt“ (214); es „ermächtigt Ohnmächtige innerhalb von Staaten und setzt ohnmächtige Staaten dem militärischen Zugriff mächtiger Staaten aus“ (216). Auch der Anti-Terrorkrieg ist nach Beck ein Krieg-Frieden. Im Namen der Terrorismusbekämpfung und der Sicherung von Frieden werden Kriege geführt, die im Fall Afghanistans und des Irak auf ein globales Risiko reagieren (222).

Das „Entweder-Oder-Denken“, das Beck mit der postmodernen „Sowohl-als auch-Logik“ zu überwinden sucht, nennt er „methodologischen Nationalismus“ (40). In dessen Rahmen, den er als ein veraltetes, für die Interdependenzrealität der heutigen internationalen Beziehungen ungeeignetes Paradigma kritisiert, hat der Nationalstaat und die Nationalgesellschaft ein politisches Primat über den Kosmopolitismus. Die „Nationalsoziologien“ Durkheims, Parsons’, aber

auch Rawls', die Beck kritisiert, sind auf ein territoriales Verständnis der Gesellschaft konzentriert und betrachten die Gesellschaft als dem Nationalstaat untergeordnet (44). Aus der kritischen Analyse des methodologischen Nationalismus schließt Beck, dass das „Internationale“ dabei als bloßer Gegensatz zum „Nationalen“ erforscht wird. Dem gemäß werden Dualismen wie „Inländer-Ausländer“ nicht aufgebrochen, werden die mit der „Einheit“ nationaler Staatssysteme verknüpften Stereotypen wiederholt und wird die soziokulturelle Pluralität des „Kosmopolitischwerdens“ (10) als eine einfache Reflexion der Nationalgesellschaften betrachtet.

Während der „nationale Blick den Nationalstaat auf der unbefragten Basis seiner eigenen Prämissen analysiert“ (53), wird mit „kosmopolitischem Blick“ der Nationalstaat als kein „selbstverständlicher Ausgangspunkt“ (53) gesehen. Im Fall Europas und seiner Politik, so Beck, herrscht dieser nationale Blick, der sowohl im Föderalismus als auch im Intergouvernementalismus anwesend ist. Er ist der Ansicht, dass das „Europa der Differenz“ und ein potentieller, damit verbundener „kosmopolitischer Staat“ (258) durch solche politischen und politikwissenschaftlichen Denkmuster nicht radikalisiert wird. In seinem „kosmopolitischen Realismus“ (259) „wird Europa niemals als Projekt nationaler Homogenität möglich“ (259). Realismus meint, wie Beck betont, weder Altruismus noch Idealismus. Eine pragmatische Kosmopolitiserungspolitik ist seiner Meinung nach notwendig, da die Abwehr glo-

baler Gefahren heute zu einer Überlebenspolitik geworden ist, die nur mit kosmopolitischen, auf „nationale“ Orientierungen verzichtende Kooperationsnormen geschaffen werden kann (265). In diesem Sinne bedeutet „Anti-Kosmopolitismus“ zugleich „anti-national“, weil verkannt wird, „dass es im Zeitalter globaler Interdependenzen und Gefahren nur einen, nämlich den kosmopolitischen Weg gibt, um nationale Interessen zu verfolgen und zu maximieren“ (265).

Beck wirft in seinem Buch eine Reihe von hochinteressanten Fragen auf, die er mit Prozessen der Entnationalisierung treffend verknüpft. Sein philosophischer und zugleich empirisch/pragmatischer Schreibstil, seine besonders illustrative Argumentation und die Vielfalt der aufgegriffenen Thesen machen das Buch mehr als lesenswert. Becks Art und Weise, Begriffe und Konzepte zu entwickeln, neu zu diskutieren und sie in die Diskussion über Globalisierung erfolgreich einzuführen, verstärken seine Argumente. Durch die Kritik an den Prämissen des Nationalstaates stellt er zugleich die epistemologischen Prämissen der mainstream-Soziologie und -Politikwissenschaft in Frage. Seine Vision einer kosmopolitischen Weltgesellschaft und einer politischen Kosmopolitiserung kombiniert er mit Beispielen der aktuellen internationalen Entwicklungen.

Man kann natürlich auch an vielen Stellen widersprechen oder Kritik daran üben, dass Beck weder die Machtverhältnisse der „kosmopolitischen“ Gesellschaft tiefgehend untersucht, noch den Zusammenhang zwischen

Nationalstaat und Gesellschaft „nach innen“ analysiert, sondern sich auf das Agieren des Nationalstaates „nach außen“ konzentriert. Die Kosmopolitisierungstheorie ist jedoch eine umfassende Gesellschaftstheorie. Und wie jede Gesellschaftstheorie ist auch sie nicht fähig, auf bestimmte Abstraktionen zu verzichten und die Gesamtheit des Komplexes Politik-Wirtschaft-Gesellschaft aufzudecken.

*Maria Markantonaton*

**Gernot Böhme, Hartmut Böhme  
Feuer, Wasser, Erde, Luft  
Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 2004 (C. H. Beck, becksche reihe 1565), 344 S., 47 Abb., 16.90 EUR.**

Mit der Vorstellung, dass die Welt aus „Elementen“ aufgebaut sei, beginnt die systematische Betrachtung der Natur – Wissenschaft. „Elemente“ kann man sich dabei nicht, wie in moderner Naturwissenschaft, als „Bausteine“ vorstellen, die sich zur Materie zusammenfügen, sondern als Prinzipien, die in allen Dingen in unterschiedlicher Weise zusammengefügt sind. Vier Elemente werden sehr bald zur Grundlage des Denkens.

Verschiedene Aspekte der Lehre von den vier Elementen werden in diesem Buch der Reihe nach vom Ursprungsmythos bis zur Neuzeit, dem „Auslauf“ dieses Modells der Naturerkenntnis, dargestellt, zunächst die Geschichte der Philosophie und Wissenschaften:

Im *Mythos* beginnt die Welt mit der

Ausdifferenzierung der Elemente aus dem Chaos; und sie endet mit dem Vergehen darin. Der Schöpfungsmythos zumindest der Kulturen am östlichen Mittelmeer und Kleinasien (auch der Bibel) ähneln einander darin, dass zuerst Himmel und Erde, Wasser und festes Land geschieden werden. Der *Mensch* kommt in diesem Schöpfungsakt als Letzter in die Welt, geschaffen aus Lehm/Erde/Schlamm. Er soll die Erde beherrschen, verwalten, organisieren, hüten – aber verantwortungsvoll und mit Maß. Gemeinsam ist den frühen Kulturen die Darstellung der Hybris des Menschen (etwa Phaetons Feuerflug) und der göttlichen Strafe (Sintflut).

Mit *Empedokles* vollzieht sich ein erster Übergang vom Mythos der frühen Erzählungen zum wissenschaftlichen Logos, der aus dem Überlieferten ein System konstruiert. *Platon* und *Aristoteles* nehmen diesen Gedanken auf; in *Ovids* „Metamorphosen“ findet sich eine entwickelte Darstellung, die die Verwandlung der Natur ins Zentrum stellt.

In der mittelalterlichen Alchemie bildet die Elementenlehre die Grundlage heute bizarr anmutender Natursysteme. Als eine der klarsten Darstellungen stellen die Autoren die Schriften der *Lauteren Brüder* vor; Quecksilber und Schwefel erscheinen darin als Vermittlungsglieder zwischen den vier Elementen und den Mineralien. Natur wird dabei als der große alchemische Prozess betrachtet, den es nachzuvollziehen gilt. *Paracelsus* (1493–1551) verbindet Philosophie, Naturtheorie und Medizin. Mit den Theorien der Neuzeit endet die Elementenlehre als

Wissenschaft.

Mit der *Quintessenz*, je nach Theorie ist es das *Licht* oder der *Äther*, wird schon von Beginn an die Lehre der vier Elemente durchbrochen. Den fünf platonische Körpern wird je ein Element zugeordnet – in Platons *Timaios* soll es das Weltall als Ganzes sein. Auch in der mittelalterlichen Mystik nimmt das Licht – real und allegorisch – eine Sonderstellung ein. Selbst die Physik der Neuzeit versucht noch mit einer Äthertheorie, die Unstimmigkeiten in der klassischen Mechanik zu klären. Relativitätstheorie und Quantenphysik lösen die klassische Physik ab – Licht wird zum Pendant der Materie.

Auch in der *Medizin* spielt die Lehre der vier Elemente von Beginn an eine große Rolle. Viele der frühen Naturphilosophen waren, wie Empedokles, auch Ärzte. Ihre Vorstellungen vom Menschen sind in hohem Maße davon bestimmt, dass er aus den Elementen zusammengesetzt ist. Die Harmonie dieser Elemente scheint ihnen konstitutiv für dessen Gesundheit. Für Paracelsus ist der Mensch Quintessenz der vier Elemente, mit fleischlichem und siderischem Leib ausgestattet.

Im Kapitel „Hermetische Ikonologie der Elemente“ stellen die Autoren mittelalterliche Kosmologien vor, angefangen mit Hildegard von Bingen bis zu Salomon de Caus. Mit vielen Kupferstichen und Bildern (die in der Taschenbuchausgabe leider etwas klein geraten sind) werden Weltansichten und -deutungen vorgestellt.

Eine „Katastrophentheorie der Elemente“ beschäftigt sich mit den Ge-

fahren, die den Menschen von den Elementen immer gedroht haben und bis heute drohen: Feuersbrünste, Überschwemmungen, Erdbeben und Stürme sind Begleiter der Menschheitsgeschichte und von Anfang an in den Mythologien präsent. Katastrophen, so die Autoren, gäbe es heute nach wie vor; dank der Massenmedien seien sie sogar erheblich präsenter als früher. Von einer „Beherrschung“ der Naturgewalten könne heute so wenig die Rede sein wie vor 2000 Jahren. Lediglich die Möglichkeiten, ihnen auszuweichen und sich zu schützen, seien für einen Teil der Menschheit besser geworden – für den anderen, weit größeren Teil, der seiner Armut wegen keinen Zugang zu moderner Technologie hat, seien sie dafür umso entsetzlicher geworden.

In der Gegenwart haben die klassischen vier Elemente in der Wissenschaft keinen Ort mehr; umso mehr sind sie in Kunst, lebensweltlicher Erfahrung, Ökologie und Esoterik präsent. „Prinzipien“, stellen die Autoren fest, zählen in den empirischen Wissenschaften wenig – dafür umso mehr in der Kultur.

Die Absicht der beiden Verfasser ist nicht nur, die Geschichte einer weggeworfenen Wissenschaftstheorie zu erzählen, so gut ihnen das auch gelungen ist. Aktueller Anlass dieses Buchs war die Überlegung, dass in der Verbannung der Vier-Elemente-Lehre aus den modernen Naturwissenschaften (um 1800) sich nicht einfach der Fortschritt widerspiegeln, sondern auch die Verdrängung der Eigenständigkeit der Natur, die für die heutigen Umweltkrisen mit ver-



antwortlich ist.

Ein ausführlicher Apparat mit umfangreichem Literaturverzeichnis und mehreren Registern runden dieses reizvolle Sachbuch (im besten Sinne des Wortes) ab.

*Percy Turtur*

**Jacques Derrida**  
**Die Einsprachigkeit des Anderen**  
Aus dem Französischen von  
Michael Wetzels, Sonderausgabe,  
München 2004 (Wilhelm Fink),  
154 S., 19.90 EUR.

Dieses Buch bietet die Übersetzung von Derridas „Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine“ (Paris 1996), der erweiterten Fassung eines Vortrages auf dem Kolloquium „Echos from Elsewhere“ (April 1992) an der Universität des Staates Louisiana in Baton Rouge. Das internationale und zweisprachige Kolloquium befasste sich mit Themen und Problemen der Frankophonie außerhalb Frankreichs.

Der Titel „Die Einsprachigkeit des Anderen“ wird von einem letztlich unauflösbaren antinomischen Leitmotiv aus entwickelt: „Ich habe nur eine Sprache, und die ist nicht die meinige / die gehört nicht mir“ (11). Eine Variante in nun auch untereinander widersprüchlichen „Vorschlägen“ lautet: „1. Man spricht immer nur eine einzige Sprache. 2. Man spricht niemals eine einzige Sprache“ (19).

Von den Werkhintergründen Derridas, besonders von der „Grammatologie“ und von „Die Schrift und die Differenz“ aus erschließt sich diese Antinomie von Solipsität und Heterogenität, die eines Eigenen zugleich als eines Fremden an der Sprache, vor allem vom Motiv der „différance“ her. Gemeint ist die jeweilige temporale Singularität von Sprechereignissen und das Supplementäre, Aufschiebende, Verzögernde und partiell Unverfügbare an der „Schrift“.

Formulierungen wie die des besagten Leitmotivs können dem Vorwurf eines performativen Selbstwiderspruchs ausgesetzt werden, den Derrida jedoch als trivial zurückweist. Als trivial, weil er eine philosophische Reflexion abbreche, der es um ein „Gesetz der Sprache selbst“ gehe. Was, wenn es sich um ein in sich widersprüchliches Gesetz“ handelte, und sich dieses „Gesetz“ nur mit genau den widersprüchlichen Mitteln demonstrieren ließe, die mit ihm benannt sind? Der besagte Vorwurf erschiene dann als kindische Waffe“ (15).

Hierbei hätte Derrida auch auf Betrachtungen Wittgensteins zu Fragen des „Solipsismus“ zurückgreifen können: „Was der Solipsismus nämlich meint, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht sagen, sondern es zeigt sich“ (Tractatus, 5.62). Oder auch: „Horchte ich auf die Rede meines Mundes, so könnte ich sagen, ein Anderer spreche aus meinem Mund.“ (Philosophische Untersuchungen. Frankfurt/Main 1971, 304)

Derridas Text ist in weiten Teilen dialogisch angelegt, dialogisch zwischen einem „Du“ und einem „Du“. Die „disseminative“ Formgebung unterstreicht oder transportiert den Chiasmus des antinomischen Leitmotivs. Dabei verfährt Derrida autobiographisch bezeugend: „Es ist möglich, einsprachig zu sein (ich bin es wohl, oder?) und eine Sprache zu sprechen, die nicht die seinige ist“ (18).

Er bezieht sich auf seine Kindheit und Jugendzeit in Algerien und beschreibt und erinnert den Status der frankophonen Juden, denen 1870 durch den Crémieux-Erlass die fran-

zösische Staatsbürgerschaft verliehen worden war. Im Oktober 1940 wurde ihnen durch die Petain-Regierung Frankreichs diese Staatsbürgerschaft aberkannt, „ohne dass die sogenannte Gruppe irgendeine andere Staatsbürgerschaft erhielt“ (32). 1943 wurde ihr die französische Staatsbürgerschaft wieder zuerkannt.

Derrida schreibt von einer nachhaltigen „Störung der Identität“, auch wenn eine Staatsbürgerschaft „keine kulturelle, sprachliche oder historische Zugehörigkeit im allgemeinen“ definiert (31). Der Ausschluss jedoch, „auch von der den jungen Franzosen zugesicherten Schulbildung“, vermittelte zugleich die Erfahrung einer „Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit von Sprache“ (34). Die eigene Sprache der in Familie und Schule frankophon erzogenen assimilierten Juden wurde unmittelbar als die des „Anderen“ erfahren, die Sprache der Ausgeschlossenen zugleich als die der ausschließenden Gewalt und der „Herren“, die Sprache von „Kultur“ und „Humanismus“ als die der „Kolonialisierung“.

Derartige Erfahrungen, verwandt denen der arabischen und berberischen Bevölkerung (das Arabische als fakultative Fremdsprache im Schulunterricht) werden von Derrida als Erfahrungen eines „Unheimlichen“ (dt. im Orig.) und als extreme „Entfremdungen“ beschrieben (64).

Was die „Störung der Identität“ der von 1940 bis 1943 von der französischen Staatsbürgerschaft ausgeschlossenen jüdischen Bevölkerung Algeriens verschärfte, ist der Umstand, dass „eine profunde, rasche, eifrige

und spektakuläre Assimilation innerhalb zweier Generationen“ stattgefunden hatte (36), eine weitgehende Abkoppelung von jüdischen Traditionen. Es blieb keine „andere eigene“ Sprache als das Französische, kein Ersatz wie das Jiddisch oder das Ladino.

In diesem Zusammenhang richtet Derrida den Subtext einer langen Fußnote (93-112) ein, die programmatische Ankündigung einer „zukünftigen Generalstudie“ zu einer Typologie des europäischen Judentums im Blick auf eine Ethik der Sprache („Die Einsprachigkeit des Gastes. Die Juden des 20. Jahrhunderts, die Muttersprache und die Sprache des Anderen, von beiden Seiten des Mittelmeers“). Die Fußnote bezieht sich vor allem auf Franz Rosenzweig, Hannah Arendt und Emmanuel Lévinas.

Der persönlichen Erfahrung, über die Derrida schreibt, der Erfahrung, „dass man nur eine Sprache spricht und dass man sie nicht *hat*“ (69), korrespondiert, so die Kernthese der Ausführungen, eine generelle „aliénation“ („Veränderung“) über die Sprache selbst, die „Souveränität eines Gesetzes“ als Ursprung und Möglichkeitsbedingung einer „kolonialen Struktur aller Kultur“ (67).

Hierbei betont Derrida eine Genealogie seiner Sprach- und Schriftauffassung, des Motivs der „différance“ und des Verfahrens der „Dekonstruktion“, auch wenn die besagten Erlebnisse nicht alles erklären könnten. Mit der Figur einer „Einsprachigkeit des Anderen“, jener unauflösbaren Antinomie eines Hetero-Solipsismus, unterzieht er die Termini der Genealo-

gie (Muttersprache, Kultur, Entfremdung, Aneignung, Zuhause, Subjekt, Identität, Mono- und Multikulturalismus) ihrerseits einer radikalen „Dekonstruktion“.

Kein hermeneutischer Zirkel also, sondern eine Operation stets „*am Rand* des Zusammenbruchs“ (118): „Der Einsprachige, von dem ich rede, spricht eine Sprache, die ihm entzogen (*privé*) ist. Es ist nicht die seinige, das Französische“ (119). So kann die autobiographische „Anamnese“ nicht einer partiellen „Amnesie“ entgehen und somit nicht in einem kohärenten Sinne gelingen: Sie wäre ein „Exposé“ dessen, „was eine solche Selbst-Exposition vereitelt hat“ (135).

So bewegt sich der Versuch an einer schmalen Grenze zwischen Gelingen und Scheitern. Vom ersteren kann nur die Rede sein im Hinblick auf eine *strukturelle Öffnung* für einen virtuell unabgeschlossen und – dies wäre die Seite des Scheiterns – *unabschließbaren* Diskurs.

In seinen Solipsismus-Erörterungen vertritt Derrida keine engeren Privatsprachenargumente und Unübersetzbarkeitstheoreme, wie sie aus dem Umfeld der analytischen Philosophie bekannt sind. Als „unübersetzbar“ bezeichnet er allein „die poetische Ökonomie des Idioms“: „Prosodie, Metrik (der Akzent und die Quantität in der Zeit der Aussprache)“ (112 f.). Dies wäre dann als die besagte „einzige Sprache“ zu verstehen, die jemand ohne „aliénation“ sprechen kann. Ein „prothetisches“ Original jedoch, das mit dem „Supplementären“ von „Schrift“, wie Derrida sie auffasst, wiederum die Seite des „Anderen“

aufwies.

Im „Nachwort von Michael Wetzell („Alienationen. Jacques Derridas Dekonstruktion der Muttersprache“) wird besonders hervorgehoben, dass Derrida „die ideologische Unterstellung eines muttersprachlichen Stammes ebenso wie die utopistische Vorstellung eines polyglotten Kosmopolitismus der dekonstruktiven Verwerfung überantwortet“ und „gegen das Monopol und die Hegemonie einer Kultur“ optiert und damit „für die Chance einer *Gastlichkeit* der Sprache“ (148).

Gerade mit dem Beharren auf einem Bruch *in* der Sprache, weil es *die* Sprache nicht gibt, läuft Derridas exemplarische Darstellung einer Entfremdung letztlich auf eine Ethik und Politik des *Gastrechts* hinaus.

*Ignaz Knips*

**Rolf Wiggershaus**  
**Jürgen Habermas**  
Reinbek 2004 (rororo  
monographien 50644), kt.,  
154 S. mit Abb., 8.50 EUR.

Auf den ersten Blick ist es eine von vielen Biographien: In zeitlich abgegrenzten Kapiteln führt die Monographie chronologisch durch das philosophisch-soziologische Leben des Linksintellektuellen und Gesellschaftskritikers Jürgen Habermas, der in diesem Jahr seinen 75. Geburtstag feierte.

Nach kurzer und knapper Schilderung der Kinder- und Jugendjahre von 1929-49 geht Wiggershaus bereits ausführlicher auf die Studienzeit des schon damals hochpolitisierten Philosophie- und Soziologiestudenten

(1949-56) ein. Im weiteren Verlauf werden dann – im bekannten Rowohlt-Monographie-Stil – kapitelweise die einzelnen Lebensabschnitte von Habermas wiedergegeben: Forschungsassistent und Habilitand in Frankfurt (1956-61), Philosophie-Professor in Heidelberg (1961-64), Philosophie- und Soziologie-Professor in Frankfurt (1964-71), Direktor des Starnberger Max-Planck-Instituts (1971-81), Philosophie-Professor in Frankfurt (1983-94) und zuletzt kosmopolitischer Starnberger Emeritus (ab 1994). Mehrere farbige Bilder und Abbildungen runden die Monographie ab. Sie bietet zwar eine geradlinige und wertungsfreie Darstellung des Lebens, ist jedoch teilweise, was das allgemeine Verständnis betrifft, sehr knapp und sachlich.

Speziell für diese Biographie hatte Rolf Wiggershaus 2003 noch ein längeres Interview mit Jürgen Habermas geführt, aus dem sich nun auf fast jeder Seite des Buches Zitate finden, sodass man den Eindruck gewinnt, Habermas würde die gesammelten Daten und Ereignisse stets kommentieren und bestätigen.

Das Hauptaugenmerk legt die Monographie auf die wissenschaftliche Karriere Habermas' sowie sein Wirken in Politik und Gesellschaft. Große Namen wie Adorno, Marcuse, Gadamer, Horkheimer, von Weizsäcker oder Apel begleiteten die Laufbahn und Wiggershaus erklärt kurz deren Denkansätze, um danach zu zeigen, wie weit sie Habermas' Denken beeinflusst haben – und natürlich umgekehrt. Auch alle von Habermas veröffentlichten Werke werden im jeweiligen Kapitel auf-

geführt und ihre Kernthesen kurz und prägnant erläutert.

Ein interessanter Aspekt dieser Biographie ist allerdings die Vernetzung zwischen den Vorgängen im politischen (Nachkriegs-)Deutschland und der geistigen Entwicklung Habermas'. Kritisch allen politischen, sozialen oder gesellschaftlichen Vorgängen in Deutschland gegenüber und stets nach links orientiert, zieht sich die Tätigkeit als Beobachter und Kommentator der Entwicklungen innerhalb Deutschlands durch das gesamte Leben des Neomarxisten. Wiederum in kurzen Episoden erläutert Wiggershaus in jedem Kapitel die damalige aktuelle politische und gesellschaftliche Lage und zeigt dann auf, wie Habermas diese Ereignisse deutete und darauf reagierte. Sei es die amerikanische „Reeducation“ im Nachkriegsdeutschland, die 68er-Proteste, deren (zeitweilige) Leitfigur Habermas war, oder seine wichtige Rolle im „Frankfurter Quartett“ – um nur einige zu nennen.

In vielerlei Hinsicht ist diese Synthese von Geschichte und Werk das Bemerkenswerteste an der Monographie; denn die Einbettung in den gesellschaftlichen Kontext hilft dem Leser, die Person Habermas besser zu verstehen und führt mitunter zu einem tieferen Verständnis seiner Werke. Zudem zeigt sie ihn nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch als politischen Publizisten und engagierten Staatsmann, dessen Stimme in vielen wissenschaftlichen und politischen Kontroversen wichtig war und ist. Nicht umsonst wird Habermas der „Stichwortgeber der Republik“ ge-

Neuerscheinungen

nannt.

Es bleibt allerdings eine Geschmacksfrage, ob man die vielen Zitate, die sich quer durch die Biographie ziehen, als hilfreich oder eher als störend empfindet. Auch stellt sich die Frage, ob die Erläuterungen der einzelnen Denkansätze und Wegbegleiter sowie die Kurzbeschreibungen der Werke nicht teils allzu knapp geraten sind, teils sich in sätzelanger Fachwort-Akrobatik ergehen. „Habermas-Experten“ finden in dieser Monographie sicherlich eine gelungene Kurzzusammenfassung seiner Gesamtphilosophie und -soziologie und ihrer Vernetzung auf- und zueinander. Allerdings sei die Anmerkung erlaubt, dass es „Habermas-Laien“ schwer fallen wird, die philosophischen und soziologischen Errungenschaften dieses Gesellschaftskritikers voll und ganz zu verstehen. Doch allein die Zeitgeschichte, die Wiggershaus nachvollzieht, lohnt, das Buch zu lesen. Zudem regen die vielfältigen Denkansätze Habermas' an, mehr über ihn zu erfahren und von ihm zu lesen.

Es wäre eine Lebensaufgabe, das physische und geistige Leben dieses vielseitig engagierten Wissenschaftlers ausführlich und in allen Facetten wiederzugeben. Dafür bietet die Rowohlt-Monographie auf 155 Seiten bei weitem nicht den Platz und erhebt auch nicht den Anspruch, voll und ganz ins tiefgreifende Gedankensystem des Philosophen einzusteigen. Wiggershaus' Buch ist ein Kompromiss zwischen reiner Biographie und der Darstellung der Philosophie und Soziologie von Habermas, und dieser Kompromiss ist ihm bei aller Kürze des

Buches gut gelungen.

*Alexander Nawrath*

**Dieter Thomä (Hg)**  
**Heidegger-Handbuch.**  
**Leben – Werk – Wirken, unter**  
**Mitwirkung von Kathrin Meyer**  
**und Hans Bernhard Schmid,**  
**Stuttgart / Weimar 2003 (Metzler-**  
**Verlag), geb. 574 S., 49.95 EUR.**

Seit einigen Jahren erscheinen im Metzler-Verlag sogenannte „Handbücher“ zu den (deutschen) Philosophen Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger, die deren jeweiliges Gesamtwerk überschaubar machen sollen. War das Handbuch zu Kant wie auch das zu Hegel von einem einzigen Autor verfasst, beschränkt der Herausgeber im Fall Heideggers den entgegengesetzten Weg: insgesamt 48 Autoren aus verschiedenen Ländern – „notorische Heidegger-Kritiker“ (X) wie - Schüler und -Freunde – geben in 72 Artikeln nicht nur einen Überblick über das Werk und die Wirkung Heideggers, sondern wollen damit auch dem Umstrittenen des Philosophen und seines Philosophierens Rechnung tragen. Werk und Wirkung sollen nicht nur aus einer Perspektive, sondern als ein Mosaik aus Nähe *und* Distanz dargestellt werden. In dieser Kooperation meint der Herausgeber, „ein gutes Zeichen“ (ebd.) sehen zu dürfen.

Thematisch besteht das Handbuch aus drei Teilen: der erste vollzieht in 38 Beiträgen das Gesamtwerk Heideggers nach und reicht vom Antimodernisten-Kampf des jungen Theologen bis zu den späten Texten über Sprache, Dichtung und Kunst im

„Haus des Seins“. Wenn auch aus unterschiedlichen Perspektiven geben die Artikel eine gelungene Einführung und einen souveränen Überblick über die Phasen und Brüche in Heideggers Denken, der durch Querverweise in den einzelnen Artikeln und eine Literaturliste am Ende jedes Beitrags ergänzt wird. Der zweite Teil, der die Wirkung Heideggers zum Thema hat, ist demgegenüber recht stereotyp ausgefallen. 34 Beiträge befassen sich mit „Heidegger und ...“. Hier ist kaum jemand von Rang und Namen ist ausgelassen worden: natürlich Jaspers und Arendt, aber auch Ryle, Wittgenstein und Foucault; natürlich die Theologen, aber auch die Medienwissenschaftler und die Psychotherapeuten. Hier scheint Vollständigkeit erstrebt und erreicht worden zu sein; es ist so ein Panoptikum der Philosophie und der Wissenschaften des 20. Jh.s entstanden. Der dritte Teil schließlich enthält die ausführliche Chronik „Leben und Werk Heideggers im Kontext“, die keines der skandalträchtigen Ereignisse im Leben Heideggers auslässt, sie in den historischen Kontext stellt und nichts beschönigt. Insofern, so das Fazit, erschließt das Handbuch auf fast 600 Seiten in bislang einmaliger Weise die verschlungenen Denkwege und oft verstiegenen Sprachwerke Heideggers sowie die epochale Wirkung seiner Philosophie.

So bleibt dem Rezensenten nur der Verweis auf das Problematische eines solchen Handbuchs, dem auch der Herausgeber in seiner Einleitung durchaus Rechnung trägt. Es ist zwar weit davon entfernt, Heidegger hand-

lich als „philosophisches finger food“ (IX) zu verabreichen; es repräsentiert in der Tat den „avancierten Stand der Forschung“ (ebd.). Aber gerade deshalb bietet es – nolens volens – ein wohlgeordnetes und geglättetes Bild, weil es mit umsichtiger Gelehrsamkeit Sperriges aufschließt, Unklares klärt und Dunkles erhellt. Das bekommt öfters etwas Oberlehrerhaftes, wenn Christian Iber etwa auf „Defizite“ (238) in Heideggers Vorsokratik-Interpretationen verweist, Franz Josef Wetz „Irrtümer“ (285 ff.) des heideggerischen Denkens aufdeckt oder Emil Angehrn Heidegger „Blindheit“ (278) gegenüber der Geschichte und ihren Kräften attestiert. Hier regiert denn doch oft der philologisch gebildete und analytisch geschulte Normalverstand der Heutigen, die es „besser wissen“. So kommt bei diesen interpretatorischen Richtigstellungen zwangsläufig das Abgründige und Grundlose des Denkens dieses Denkers zu kurz. Um nur ein Beispiel zu nennen: zwar wird dem Verhältnis „Heidegger und die Frankfurter Schule“ (361 ff.) nachgegangen; aber es lassen sich nur umgekehrt Aussagen von Benjamin, Horkheimer und Adorno über Heidegger finden, während er selbst beharrlich schwieg. Könnte nicht dieses Schweigen äußerst beredt gewesen sein, weil er über diese (jüdische?) ‚Asphaltphilosophie‘ in der Tat nichts zu sagen hatte? So bleibt das Bedenken, dass gerade hinter der gelungenen Ordnung des Werks der ‚eigentliche Heidegger‘ irgendwie verborgen bleibt.

*Alexander von Pechmann*

Neuerscheinungen



**Hermann Kopp, Werner Seppmann  
Gescheiterte Moderne?  
Zur Ideologiekritik des Postmo-  
dernismus, Essen 2002 (Neue  
Impulse), Pb., 232 S., 15.80 EUR.**

Der von Hermann Kopp und Werner Seppmann herausgegebene Band ist eine Aufsatzsammlung zum Thema *Ideologie der Postmoderne*, in der sich, mitunter auf recht bemerkenswerte Weise, marxistische Theoretiker wie András Gedö, Erich Hahn, Hans Heinz Holz, Hartmut Krauss, Morus Markart, Thomas Metscher, Werner Seppmann, Robert Steigerwald und Gottfried Stiehler zur postmodernen Philosophie zu Wort melden.

Der ungarische Philosoph András Gedö macht eingangs darauf aufmerksam, dass die postmodernen Philosophen grundlegend mit zwei Begriffen der Moderne operieren, die sie beständig in eins setzen, und dass darin bereits ihre Undeutigkeiten und Zwiespältigkeiten angelegt sind. Indem sie nämlich den Moderne-Begriff, der aus der Aufklärung stammt und sich positiv auf Vernunft, Geschichte und Philosophie bezieht, gänzlich negieren und vorbehaltlos den spätbürgerlichen Begriff übernehmen, der bereits bei Chateaubriand, Friedrich Schlegel, Cotès, Comte und Renan vorformuliert wurde, bei Nietzsche und Heidegger dann seine klassische Prägung bekam und genau auf die Auflösung und Zersplitterung der Kategorien des Moderne-Begriffs der Aufklärung abzielt, merken sie nicht, wie sehr sie in der Tradition und Kontinuität mit dem letzteren stehen. Dabei sei die von der Postmoderne

propagierte totale Ambivalenz der krisenhaft verlaufenden gesellschaftlichen Entwicklung, an der das spätbürgerliche Denken offensichtlich den Reiz des Neuartigen gewinnt, nicht einmal neu; denn diese Dynamik sei bereits von Marx – der trotz seiner Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft vorbehaltlos der Aufklärung zugeordnet wird – konstitutiv herausgearbeitet worden: „Dieses Novum – der heutige Krisenzustand der Gesellschaft, samt der sozialen Entwicklungen infolge der Umwälzung der Technik, der ökologischen Spannungen, der Bedrohung durch eine thermonuklearen Krieg, des ungleichmäßigen und widersprüchlichen, nicht-linearen Gangs der Klassenkämpfe usw. – befindet sich in der Gesellschaftstotalität, deren Hauptkoordinaten und fundamentalen Bewegungsgesetze Marx erschloss, bzw. deren Werdegang auf Grund der Marxschen Theorie zu eruieren ist“ (26), die angesichts des postmodernen Erkenntnisnihilismus als die „philosophische Wiedergewinnung der Realität“ (28) zutage trete.

Der postmodernen Ästhetisierung rückt der Soziologe Erich Hahn zu leibe. Er zeigt am Beispiel von Wolfgang Iser, wie leicht es sich die Postmodernen bei einem von ihnen favorisierten Theorem machen. So werde die Relevanz einer „prinzipiellen Proästhetik der Kognition“ mit einigen Kant-Zitaten philosophiegeschichtlich hergeleitet und „begründet“, um dann – ist einmal deren proästhetischer Charakter anhand einer „spielerischen“ Argumentation unterstellt – entgegen dem eigenen ultrakritischen Gestus den postulierten

## Neuerscheinungen

ten Sachverhalt nicht mehr zum Gegenstand einer Analyse, sondern gleich zur Prämisse ihrer Untersuchung machen: „Während man zunächst den Eindruck gewinnen konnte, die generelle Behauptung des ästhetischen Charakters der Wirklichkeit sollte aus empirischen Prämissen abgeleitet und so begründet werden, sieht man sich plötzlich mit einer Umkehrung konfrontiert – das eigentlich Abzuleitende fungiert als unvermittelt gesetzter Grund für empirische Erscheinungsformen des Ästhetischen.“ (42) Zwar werde, so Hahn, sämtlichen Theorien und Begriffen ein Universalisierungsanspruch unterstellt; ihre eigenen Postulate aber werden mit dem Status unhintergebar „keiner weiteren Begründung bedürftiger Gewissheiten“ versehen, „aus denen beliebige Weiterungen abgeleitet werden können.“ (46) Das führe letztlich dazu, dass die Ästhetisierung „als autonomer Prozess verstanden“ wird, „der seine historischen und gesellschaftlichen Bedingungen und Determinanten“ nicht in die Analyse einbezieht, so dass der postmoderne Denker auch nicht mehr fähig ist einzusehen, dass diese naive Ästhetisierung einem warenfetischistischen Alltagsbewusstseins entspricht.

Analog zu Gedö sieht Hans Heinz Holz die Postmoderne in der Entwicklungslinie der Gegenauflklärung, deren „Argumentationsmuster ... sich seit zweihundert Jahren kaum verändert“ haben; „sie sind nur immer flacher geworden, und natürlich haben sie sich dem jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Problemlage und den gesellschaftlichen Antagonismen

angepasst.“ (67) Sie propagiere stets dieselbe ewige Ordnung des Seins (in freilich neuen Gewändern), die sich dem Handeln der Menschen entziehen und auch nicht rational fassbar sein soll. In einem kognitiven salto mortale werde, nachdem die Perspektive gesellschaftlichen Handelns ad acta gelegt wurde, die Handlungsfähigkeit der Menschen in die Innerlichkeit des Ich verlegt:

„Psychologismus und Ästhetizismus sind die Kehrseite der konservativen Ordnungsideologien; nur scheinbar richten sie sich auf Freiheit und Herrschaftsverweigerung, in Wirklichkeit schlägt ihr Aufbegehren um in Unterwerfung durch die Flucht ... in das unantastbare Reich der individuellen Seele und Seligkeit.“ (68) Somit geriere sich auch der moderne Irrationalismus als eine logische Dienstleistung gesellschaftlicher Sonderinteressen.

Der Sozial- und Erziehungswissenschaftler Hartmut Krauss macht sich über die Subjektkonstruktionen der Postmoderne Gedanken. Nicht das von der Postmoderne theoretisch sanktionierte nichtidentische Subjekt, das in der Praxis kaum fähig wäre, sich die Schuhe zu binden, sondern gerade das gescholtene identitäre Subjekt vermag sich den postulierten Anrufungen zu widersetzen. Krauss kommt zum Ergebnis, dass der kognitive Modus des postmodernen Denkens „die spektakulär vorgetragene einfache Verkehrung des Negierten in sein blankes Gegenteil ist: Differenz statt Universalität; Dissens statt Konsens; Subjektdefätismus statt Subjekttriumphalismus, absolute

Bedeutungskontingenz statt absoluter Wahrheit etc.“ (95) Diese binären Oppositionen wiederholten gegen ihre eigene Intention die aufklärerisch-moralischen Entweder-Oder-Ausschlussmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft auf erkenntnistheoretischen Ebene, die doch seinerzeit schon von Hegel – der ebenfalls pauschal der Aufklärung zugeordnet wird, ohne seine elementare Kritik an der Aufklärung zu sehen – grundlegend kritisiert wurde.

Der Bremer Philosophieprofessor Thomas Metscher koinzidiert zwar mit den Postmodernen darin, dass es im medial vermittelten Alltag des Immergleichen immer schwieriger würde, die Differenzen zu erkennen; er gibt aber zu bedenken, dass dies „nur noch einem Denken möglich ist, das die Positivität des Faktischen durchstößt, das Identität ebenso kennt und anerkennt wie Qualität, Quantität und Vermittlung, das an der Differenz von Existenz und Wesen, Substanz und Erscheinung festhält ... Auch einem solchen Denken geht es um die Rettung der *différence*, nicht um totalisierende Vereinnahmung ... Differenzen sind aber nur zu denken ..., wo auch Identitäten gedacht werden. Denn nur dann werden Gegenstände vergleichbar und rücken in Relation zueinander.“ (156) Somit werde, wie auch Robert Steigerwald schlüssig nachweist, „namens des Kampfes gegen Gleichmacherei ... am radikalsten mechanisch gleichgemacht.“ (206).

Zum Abschluss bringt Gottfried Stiehler gegen die postmoderne Dekonstruktionseuphorie den Menschen als Produkt und Produzenten sozialer

Strukturen, deren Ausgangs- und Endpunkt er ist, ins Gedächtnis: zwar nehme einerseits, allgemein gesprochen, die Macht der Subjekte über die Umwelt zu, andererseits aber auch die Ohnmacht gegenüber den gesellschaftlichen Verhältnisse, wobei es allerdings die reale „Wechselwirkung zwischen Subjekt und objektiver Wirklichkeit in der gesellschaftlichen Praxis“ (216) zu berücksichtigen gelte, weil gerade die Eingebundenheit in soziale Verhältnisse die Basis für souveränes Handeln darstellt.

Der durchweg erfreuliche Band gibt durchgehend profund über die Paradoxie der Postmodernen Auskunft, dass sie, die sich die Vermeidung und Bekämpfung von Vereinseitigungen, Universalismen und Pauschalisierungen auf die Fahnen geschrieben habe, genau diesen aufsitzen, weil sie ihre eigenen Begrifflichkeiten nicht als Relations-, sondern als Substanzkategorien nehmen, die doch kognitiv sinnvoll nur mit ihren Komplementärkategorien eingesetzt werden können. Anhand einer bizarr binären Ausschlusslogik wollen sie die Welt und ihre Erscheinungen denken, die gerade in ihrer Verwobenheit besteht.

*Reinhard Jellen*

**Leo Löwenthal/Siegfried Kracauer  
In steter Freundschaft –  
Briefwechsel 1921-1966**  
hg. von Peter-Erwin Jansen und  
Christian Schmidt, mit einer Ein-  
leitung von Martin Jay, Lüneburg  
2003 (Zu Klampen), kart., 292 S.,  
24.– EUR.

Der Zeitpunkt der Herausgabe des Briefwechsels zwischen dem Philosophen, Soziologen und Literaturwissenschaftler Leo Löwenthal und dem Philosophen, Soziologen, Filmtheoretiker und Romancier Siegfried Kracauer im Jahr der Feierlichkeiten zum 100. Geburtstag Theodor W. Adornos und der Edition des ersten Bandes der monumentalen Briefedition Adorno/Horkheimer erweist sich als gut gewählt. Gehörten doch einerseits Kracauer wie Löwenthal jener durch intellektuelle und persönliche Beziehungen verflochtenen Gruppe deutscher jüdischer Intellektueller an, in der sich die „Kritische Theorie“ herausbildete, ermöglicht andererseits die sich von 1921 bis 1966 erstreckende Korrespondenz zwischen dem jahrzehntelang dem „Institut für Sozialforschung“ angehörenden Löwenthal und dem unabhängigeren Kracauer eine distanziertere und kritische Sicht nicht nur hinsichtlich der Entwicklungen innerhalb der „Kritische Theorie“, sondern auch auf fragwürdige institutsinterne Verwicklungen von intellektuellen und strategischen Interessen. So gewährt der umsichtig durch Anmerkungen kommentierte Briefwechsel einen Einblick in das durch die Verweigerung eines Pensionsanspruchs ausgelöste

löste Zerwürfnis zwischen Löwenthal und dem Institut, das schließlich zu einer für Löwenthal traumatischen „Entfremdung von der alten Gruppe“ führte. So wichtig die Hervorhebung dieses Kontextes ist, so unangemessen wäre es doch, die vorliegende Briefedition nur als ein Seitenstück zur Geschichte der „Frankfurter Schule“ zu betrachten, steht doch die intensive Beziehung dieser beiden bedeutenden kritischen Intellektuellen im Zentrum.

Kracauer und der elf Jahre jüngere, noch studierende Löwenthal lernten sich im Kreis um den Frankfurter Rabbiner Nobel kennen, der sich der Erneuerung der jüdischen Tradition verschrieben hatte. Löwenthal vertrat damals einen radikalen utopischen Messianismus, der sich in seinen frühen philosophischen Schriften niederschlug. Kracauer brachte der sich darin ausdrückenden rebellischen Haltung zwar Sympathie entgegen, kritisierte diesen Ansatz aber mit ebenso freundlicher Bestimmtheit, wie er ihn in der Gestaltung Ernst Blochs oder Franz Rosenzweigs harsch verwarf. Kracauer, wie eine ganze Intellektuellengeneration beeinflusst von Georg Lukács „Theorie des Romans“ (wie ebenso von dessen einige Jahre später folgenden „Geschichte und Klassenbewußtsein“) und deren Zentralkategorie der „transzendentalen Obdachlosigkeit“, verfocht hingegen die geschichtsphilosophische Absolenz jeglichen positiven metaphysischen oder religiösen Absolutheitsanspruchs und Erneuerungsversuchs. Deren utopisch-humanistisches Potential wäre nur noch

errettbar in einer „negativen Metaphysik“, die sich der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht verschließe. Diese zentrale Denkfigur der Kritischen Theorie findet sich in Kracauers Anfang der 20er Jahre – neben seiner beginnenden Laufbahn als zunächst noch freier Redakteur – verfassten philosophischen Schriften ebenso vorgedacht wie die in der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls formulierte Kritik idealistischer Erkenntnistheorie. In einem den Band abschließenden Vortrag – einem schönen Portrait Kracauers – resümiert Löwenthal, wie sehr ihn der philosophische Ansatz des Freundes, dem religiösen Impuls zu entraten und die Wahrheit in der „Profanität“ gesellschaftlicher Wirklichkeit aufzuspüren, geprägt habe. Löwenthal trat bereits 1926 dem „Institut“ bei. Leider sind aus der Weimarer Zeit fast nur Briefe Kracauers erhalten, so dass der Werdegang Löwenthals nur aus der regen Anteilnahme in den Briefen Kracauers ersichtlich wird.

Unter den Bedingungen des Faschismus und des Exils erfährt die Korrespondenz eine dramatische Wendung, die den intellektuellen Disput zwangsläufig in den Hintergrund drängt. Konnte Löwenthal bereits 1934 mit dem von den Nazis geschlossenen „Institut für Sozialforschung“ in die Vereinigten Staaten emigrieren, floh Kracauer, der als „Jude und Linksmann“ seine Stellung als Redakteur verloren hatte, zunächst in die Schweiz, um von dort aus nach Frankreich zu gelangen. Da Kracauer von Seiten des „Instituts“ kaum Hil-

festellung erfahren konnte, oblag es allein Löwenthal, die rettende Ausreise für den Freund und dessen Frau zu organisieren. Die Briefe dieser Jahre dokumentieren in ebenso unspektakulärer wie eindringlicher Weise die verzweifelte Lage Kracauers wie die unermüdlichen Bemühungen Löwenthals, dem es nicht nur gelang, die an schwierig zu erfüllende Bedingungen geknüpfte Einwanderung der Kracauers in die USA zu ermöglichen, sondern auch für die unter prekärsten materiellen Bedingungen lebenden Freunde pekuniäre Zuwendungen zu organisieren und die Ausreisekosten zu deckeln. Dies geschah ab 1941, dem Zeitpunkt der Immigration Kracauers, gewährt sowohl Einblicke in die schwierige Situation europäischer Immigranten wie auch in komplexe wissenschaftliche und theoretische Zusammenhänge. Obwohl Kracauer und Löwenthal sich in unterschiedlichen Arbeitskontexten befinden – Löwenthal zunächst noch als fester Mitarbeiter des „Instituts“, später als Hochschullehrer für Literatursoziologie in Berkeley; Kracauer als freier Mitarbeiter und Stipendiat in verschiedenen Projekten – zeigen sich immer wieder Überschneidungen und Gemeinsamkeiten in den Arbeiten beider Denker, die überdies auch auf den Gesamtkontext der „Kritischen Theorie“ verweisen. Dies betrifft zunächst Projekte enger wissenschaftlicher Zusammenarbeit hinsichtlich der Voraussetzungen und Folgen des Nationalsozialismus im besonderen, sowie totalitärer und autoritärer Einstellungen im allgemeinen. Ein übergreifender Ge-

## Neuerscheinungen

sichtspunkt ist auch das zwischen immigrierten europäischen und amerikanischen Sozialwissenschaftlern diskutierte Verhältnis zwischen Gesellschaftstheorie und empirischer Sozialforschung oder in der Terminologie Kracauers, der hierzu wichtige methodologische Arbeiten verfasst hat, zwischen „quantitativer“ und „qualitativer“ Analyse.

Ein weiteres Zentralthema, die kritische Auseinandersetzung mit Phänomenen der Massenkultur, nimmt im Gedankenaustausch der Briefpartner einen breiten Raum ein, verfassen doch sowohl Löwenthal als auch Kracauer große Arbeiten zu dieser Thematik: Löwenthal im Bereich der Literatur, Kracauer im Bereich des Films.

Von besonderem Interesse dürften auch die brieflichen Mitteilungen der auf Reisen gewonnenen Eindrücke und kritischen Einschätzungen der Entwicklung Nachkriegsdeutschlands sein. Skeptisch beobachteten die Freunde auch die rasche Etablierung Horkheimers und Adornos im Wissenschafts- und Kulturbetrieb der Restaurationszeit. So schrieb Kracauer 1958: „Es geht viel Kulturgeschwätz dort um; Du wirst ja auch von dem Münchner Kongress für Kulturkritik gelesen haben, wo Horkheimer und Hannah Arendt sprachen, die letztere mit größerem Erfolg. Was ist überhaupt Kulturkritik? Teddie scheint mit schuld zu sein an dieser intellektuellen commotion, die sich radikal gebärdet und ohne jede Konsequenz ist.“ Und Löwenthal 1959, von einem Kongress zurückkehrend, ähnlich gestimmt: „Ich bin ein besserer Europäer, wenn ich in Amerika meiner Nostalgie nachhän-

ge, als wenn ich an einem intellektuellen Betrieb teilnehme, der tiefsinnigen und trivialen Blödsinn produziert.“

Bemerkenswert an dieser Korrespondenz ist überdies jegliches Fehlen von kleinlichen Eifersüchteleien, Neidereien und Kapriziositäten. Auch Auseinandersetzungen finden in freundschaftlicher und großzügiger Atmosphäre statt, Verstimmungen sind nicht zu verspüren. Wie sich hier nicht abstrakte Partner eines intellektuellen Schriftverkehrs gegenüberreten, so ist das Persönliche selbstverständlicher Teil des Ganzen.

Martin Jay, der als Kenner und Historiker der „Frankfurter Schule“ den Band mit einer Einleitung versehen hat, assoziiert diesen Briefwechsel mit jener Lebensform, die die Briefe in Walter Benjamins Sammlung „Deutsche Menschen“ auszeichnet: das Interesse an der intellektuellen Entwicklung mit persönlicher Anteilnahme am Schicksal des Anderen zu verbinden und dennoch nicht den Blick auf das gesellschaftliche Ganze zu verlieren. Mit Jay lässt sich hervorheben, dass es gerade die deutschen jüdischen Intellektuellen waren, die aufgrund ihrer steten Erfahrung als „Fremde“ – der Charakteristik in Georg Simmels gleichnamigen Essay entsprechend – aporetisch an jenem traditionellen Kulturbegriff festhielten, dessen Kompromittierung und Zertrümmerung sie illusionslos erkannten, um dennoch einer „Identifikation mit den nihilistischen Kräften, die dieser Kultur das Grab geschaufelt hatten, zu widerstehen“. Derartige Einschätzungen können als Plädoyer für eine Sichtweise der vorliegenden

Korrespondenz begriffen werden, die sich einer hierarchisierenden Einteilung in wissenschaftlich Relevantes und beiläufig Persönliches widersetzt. So kann der Briefwechsel zwischen Leo Löwenthal und Siegfried Kracauer nicht nur als intellektuelles Portrait und eindrucksvolles Zeitdokument, sondern auch als Ausdruck einer allen Widrigkeiten widerstehenden Beziehung freundschaftlicher Loyalität und Solidarität, Zeugnis eines gelebten realen Humanismus, verstanden werden.

*Georg Koch*

**Hartmut Krauss**

**Faschismus und  
Fundamentalismus.**

**Varianten totalitärer Bewegung  
zwischen „prämoderner“ Herr-  
schaftskultur und kapitalistischer  
„Moderne“, Osnabrück 2003  
(Hintergrund-Verlag), Pb., 312 S.,  
12.80 EUR.**

Will man einen Gegenstand erforschen und herausbekommen, aus welchen Komponenten er besteht und wie seine innere Struktur beschaffen ist, hat es wenig Sinn, mit dem Hammer draufzuhauen. Man muss ihn filigran zerlegen, ohne die wesentlichen Teile zu beschädigen, und gegebenenfalls die Nuancen, die Zwischentöne und Mittelbegriffe herausarbeiten, die es erlauben, ihn auch wieder zusammenzubauen.

Auf der Ebene der Ideologiekritik bedeutet dies, nicht nur auf blinde Flecken der jeweiligen Theorie aufmerksam zu machen (wenn zur Er-

klärung gesellschaftlicher Tatbestände etwa die „Natur des Menschen“ oder gleich eine „göttliche Ordnung“ bemüht wird), sondern auch zu zeigen, warum diese subjektiven Denk- und Verhaltensmuster zustande gekommen sind. Ideologie muss nicht notwendigerweise mit Propaganda zusammenfallen, sondern kann auch ein unbewusster Denkreflex sein, um sich in einer feindlich erlebten Umwelt überhaupt einfügen zu können. Objektive Herrschaftsverhältnisse erfahren ihren letzten Schliff, wenn sie von den Menschen versubjektiviert, verdichtet und verabsolutiert werden, so dass sie sich gar nichts anderes mehr als die gegebene Situation vorstellen können, und sie ihre Repression als Schicksal hinnehmen, als Freiheit begreifen oder gar als Lust empfinden.

Diesem Problem widmet sich ausführlich das Buch des Sozial- und Erziehungswissenschaftlers und Redakteurs der linken Theoriezeitschrift *Hintergrund*. Es zeigt auf, wie totalitäre Bewegungen auf Bewusstseinsinhalte zurückgreifen können, die durch die sozialen Verhältnisse bereits hervorgebracht worden sind. Krauss stellt der durch die Warenwirtschaft geprägten bürgerlichen Gesellschaft – in der seiner Meinung nach das Projekt der Aufklärung unvollendet geblieben ist – die Diagnose, dass in ihr der materielle Lebensprozess der Gesellschaft den Individuen nicht einsichtig ist. Die Gesetze des Marktes wirken blind wie Naturgesetze: Sie belohnen den einen, ruinieren den anderen wider eigenes Verdienst oder Verschulden (so bringt eine zufällige Börsenschwankung einem Broker ein Ver-

mögen und bedeutet gleichzeitig für Tausende Arbeitslosigkeit) und produzieren unausgesetzt Irrationalismen und letztendlich Zustände, welche die Bedürfnisbefriedigung und Selbstbestimmung der meisten Menschen blockieren.

Die Prinzipien der in letzter Konsequenz irrationalen Marktgesellschaft können nun sowohl in Form naturanaloger Zwänge und Normen (z.B. Arbeitsethos, Konkurrenzdenken und Leistungsprinzip) verinnerlicht als auch in Gestalt des Sündenbocks oder anderen Unterdrückungsobjekten nach außen projiziert werden. Daher schließen sich vormoderne repressive Ideologeme und bestimmte Aspekte moderner ökonomischer, technologischer und bürokratischer Rationalität nicht nur nicht aus, sondern sind auch bestens im Stande aneinander anzudocken. Somit sind für Krauss der Gang der kapitalistischen Moderne *und* das Phänomen der Entstehung und Etablierung totalitärer Bewegungen, deren Inhalt stets ein radikaler Anti-Humanismus ist und in eine Entmündigungs- und Entindividualisierungspraxis mündet, synthetisch miteinander verbunden.

Krauss exemplifiziert diesen Gedanken einerseits *historisch*, indem er die Entwicklung des deutschen Faschismus als den (seit den Bauernkriegen) besonderen Gang Deutschlands in die kapitalistische Warenwirtschaft nachzeichnet: Der „deutsche“ Kapitalismus entfaltete sich in einer Feudalgesellschaft, die zwar vom Bürgertum durchdrungen, aber nicht abgeschafft wurde. Dies zeitigte ein gesellschaftliches Klima, in dem die

liberalen Prinzipien des Bürgertums sich jenseits der Ökonomie nicht zur Geltung bringen konnten. Dementsprechend waren die Deutschen anfällig für nationalchauvinistische, antisemitische und irrationalistische Denkmuster und Weltanschauungen, auf denen der deutsche Faschismus ein *Arbeitsethos* *und* *Leistungsprinzip* *strukturell* auf, wie sich die Wiederkehr des religiösen Fundamentalismus in einer entwickelten Marktgesellschaft ereignet. Die Desintegrationserfahrungen der Individuen in einer formal gleichen, de facto antagonistischen, von Ambivalenz, Abhängigkeit, Konkurrenz und Leistungsdruck geprägten Gesellschaft, in der sich die Menschen den Teilprozessen unterzuordnen haben und – bei einem in Theorie und Praxis als grundsätzlich nicht erkenn- und regelbar ausgegebenen Gesellschaftsganzen – die permanenten Krisenerfahrung zur „Normalität“ erklärt wird, führen gerade nicht zur rationalen Analyse dieser Zustände, sondern zu Versuchen, sie zu verdrängen. Das Erklärungsdefizit in Anbetracht der krisenhaften Zustände wird dann von simplifizierenden Erklärungsmodellen und das Abhängigkeitsgefühl kompensierenden Handlungsmustern ausgeglichen, die – trotz Aufklärung und positivistischer „Entzauberung“ der Welt – im Stande sind, als eine Art verstärkter Religiosität wiederzukehren: „Der Mensch ist darauf verwiesen, im Interesse der Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung seiner Handlungsfähigkeit die erfahrenen Widersprüchlichkeiten zwischen individueller Lebenstätigkeit und ge-



sellschaftlicher Entwicklung durch An-eignung widerspruchslösender Bedeu-tungen zu überwinden. Somit ergibt sich aus der Schere zwischen subjek-tiver Sinnsuche und diesbezüglich disparater Konstitution der modernen positivistischen Wissenschaften eine ‚Welterklärungslücke‘, die religiösen Bedeutungssystemen unterschied-lichster Art ein breites Wirkungs- und Betätigungsfeld überlässt, um in den subjektiven Sinnhorizont der erklä-rungssuchenden Menschen einzudringen.“ (155 f)

Für Krauss stellt der islamische Fundamentalismus die momentan be-drohlichste und wirksamste Ausprä-gung dieses Phänomens dar. Er stellt fest, dass die Medien ein holzschnitt-artiges (Feind-) Bild verbreiten, wehrt sich aber gegen die „Gleichsetzung des islamischen Fundamentalismus mit dem Islam schlechthin“. Anderer-seits aber habe sich „in einfacher Umkehrung dieser simplifizierenden Feindbildkonstruktion ein *euphemis-tisch-islamophiler Gegendiskurs* herausge-bildet, der unter Rückgriff auf kul-turrelativistische Deutungs- und Ver-leugnungsmuster eine bagatellisieren-de bis apologetische Haltung gegen-über den konkreten Tatbeständen und Wesenszügen des islamischen Funda-mentalismus einnimmt.“ (184). Krauss weist zwar auf die emanzipatorischen Komponenten innerhalb der islami-schen Philosophie (wie z.B. den Rati-onalismus Avicennas und Averroes) hin, aber auch darauf, dass der Islam durch keine hegemonial gewordene Aufklärung geläutert wurde, und die religiöse Orthodoxie ihre zentrale Machtstellung beibehalten konnte (wä-

re das Christentum nicht durchs Fe-gefeuer der Aufklärung gegangen, wer weiß, ob nicht auch Kardinal Ratzin-ger oder Bischof Friedrich die ein oder andere Daumenschraube parat hätten?). Dementsprechend konnten sich verschiedene Glaubensinhalte des Islam, das theozentrische Weltbild, der Glaube an das Wahrheitsmonopol des Islam und die Authentizität des Koran oder die Exklusivität der Glau-bensgemeinschaft der Muslime, un-gebrochen halten, die in Verbindung mit dem kapitalistischen Modernisie-rungsprozess in den betreffenden Län-dern eine fatale Verstärkung erfahren: „Was den fundamentalistischen Dis-kurs in den Augen der gläubigen Mas-sen ... attraktiv erscheinen lässt, ist die *Umdeutung von Leidens- und Unterdrü-ckungsverfabrung bzw. die Restriktion subjek-tiver Entwicklungsinteressen in eine göttlich bestimmte Bewährungsprobe ...*“ (219)

Dass die USA, die Kriege geführt, Terrorregimes unterstützt, Menschen-rechtsverletzungen begangen und Mas-saker geduldet haben, wann immer es ihrem Kalkül entsprach, mit ihrem „Feldzug gegen den Terror“ weniger Lösung als Teil und sogar Multiplika-tor des Problems sind, wird von Krauss ebenfalls mit in Rechnung gestellt.

Krauss macht es somit vermutlich keiner der Fraktionen der deutschen Linken recht. Wenn aber ‚Links sein‘ heißt, weder die reaktionären Slogans der Medien aufzugreifen und schlicht das Gegenteil zu behaupten, noch sich, anti-deutsch, zu dieser Position spiegelbildlich negativ zu verhalten, sondern dass man sich notfalls zwis-chen die Stühle setzt, wo die Lage

Neuerscheinungen

besser zu überblicken ist, dann hat Hartmut Krauss mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag dazu geliefert. Er hat darüber hinaus eine differenzierte Darstellung des Themas geliefert, die ohne moralischen Zeigefinger auskommt und gerade dadurch mit einem konkreten Humanismus verbunden ist.

*Reinhard Jellen*

**Claus Leggewie**  
**Die Globalisierung und ihre**  
**Gegner, München 2003 (C. H.**  
**Beck), 206 S., 9.90 EUR.**

Das rosarote Image der Globalisierung ist durch den Börsen-Crash der vergangenen Jahre verblichen, die einstige Ablehnung des Protestes gegen die Globalisierung wird dagegen schwächer: Die Gegner erhalten Zustimmung, Unterstützung und regen Zulauf. Zu deutlich ist nämlich geworden, welche negativen Konsequenzen die neo-liberale Form der globalen wirtschaftlichen und finanziellen Verflechtungen zeitigen. Diese Umkehrung der Bewertungen versucht Claus Leggewie, der sich als ‚teilnehmender Beobachter‘ versteht, zu belegen und zu begründen, aber auch zu kritisieren, um dann Wege in eine globale Demokratie zu skizzieren. Die ökonomische und finanzielle Globalisierung neo-liberaler Form, so wie wir sie kennen gelernt haben, wird in dieser Darstellung allerdings fast vollständig ausgeblendet. Dafür zeigt der Autor positive Aspekte, welche eine ausgewogene Globalisierung – zumindest potentiell – aufzuweisen hat.

Leggewie versucht, die Feinde, Gegner und Kritiker der Globalisierung zu typisieren, um so zwei relevante Richtungen des Protestes herauszuarbeiten. Da ist zunächst der medien- und deshalb öffentlichkeitswirksame ‚Protest der Straße‘; diese außerparlamentarische Protestbewegung hat durch ihre – auch gewaltsamen – Aktionen den Stein ins Rollen gebracht. Doch wie schon bei den früheren sozialen Bewegungen ist es bei der Ablehnung nicht geblieben; vielmehr hat sich eine Gegen-Kompetenz gebildet, die – als Nicht-Regierungs-Organisationen (NRO) – inzwischen wachsenden Einfluss an den Verhandlungstischen vor allem international einflussreicher Organisationen gewinnen.

Das Problem daran ist: Die NRO sind von niemandem legitimiert, haben keinen einsehbaren Prozess der Meinungsbildung, legen keine Rechenschaft ab, vertreten auch keineswegs Mehrheiten. Problematisch ist das, weil die echte Demokratisierung politischer Entscheidungen zu den wichtigsten Forderungen der NRO zählt, die längst in einem Netzwerk lokaler, regionaler und globaler Initiativen weltweit agieren und dadurch eine Vorform transnationaler Demokratie bilden. Denn je globaler politisch-ökonomische Entscheidungen wirken, desto transnationaler müssen sie getroffen werden, fordert der Autor.

Die neo-liberal geprägte Form der Globalisierung scheint am Ende angelangt, nicht zuletzt dank des Engagements dieser erstmals weltweit vertretenen Protestbewegung, die sich als NRO Zutritt zu den Foren der Macht verschaffte. Ihre Aufgabe sei es nun,

meint Leggewie, durch eine intelligente De-Globalisierung auf die Erhaltung und Bereitstellung weltöffentlicher Kollektivgüter zu dringen. Dazu müssten sie allerdings ihr eigenes Demokratiedefizit abbauen, um in nicht mehr territorial gebundener Form transnationale Partizipation und Repräsentation zu ermöglichen, die sich am besten in regional verfassten Föderationen organisieren lasse.

Bernd M. Malunat

**Dirk Lüddecke**  
**Staat – Mythos – Politik**  
**Überlegungen zum politischen**  
**Denken bei Ernst Cassirer, Würz-**  
**burg 2003 (Ergon-Verlag), kart.,**  
**450 S., 58 EUR.**

Ernst Cassirer, in der Weimarer Republik *der* Repräsentant aufgeklärter Philosophie, ereilte – wie andere auch – das Schicksal des Vergessens. 1933 als Jude aus Deutschland vertrieben und 1945 im Exil in New York gestorben, war er im postfaschistischen Deutschland, dessen politische Debatte weitgehend durch den Katholizismus bestimmt wurde und von Leuten, die sich ihre Sporen im Nazi-Reich verdient hatten, vergessen. Seit Anfang der 90er Jahre hat dies sich geändert: 1994 legte der Meiner-Verlag Cassirers Hauptwerk *Die Philosophie der symbolischen Formen* neu auf, und seit 1998 werden die *Gesammelten Werke* herausgegeben und wird der *Nachlass* ediert. Um angesichts dieses neu erwachten Interesses die Bedeutung von Cassirers politischem Denken zu erschließen und Anknüpfungspunkte

für die aktuelle Diskussion zu finden, will Dirk Lüddeckes Buch einen Beitrag leisten.

Im Untertitel nennt Lüddecke es: „Überlegungen zum politischen Denken“; denn Cassirer sei „kein besonders politischer Mensch“ (3) gewesen – wenn darunter die Tagespolitik verstanden wird. Er habe vielmehr sein ganzes Philosophieren in den Dienst der Aufklärung gestellt bzw. es selbst als Aufklärung verstanden. Dabei hebt Lüddecke zwei Wurzeln seines Denkens hervor: die Bezugnahme auf den Renaissance-Humanismus, der die Individualität und die Persönlichkeit ins Zentrum gestellt hatte, und, damit verbunden, Cassirers Goethe-Verehrung; sowie der Kantianismus, der sein Philosophieren an die Vernunft band. Cassirers Schritt über Kant hinaus bestand jedoch in der Erweiterung der Bewusstseins- zur Kulturphilosophie, der kantischen Erkenntnistheorie zur Theorie der symbolischen Formen, die den Menschen nicht mehr abstrakt als ein animal rationale, sondern als das *animal symbolicum* betrachtete, das sich in Symbolen seine eigene gegenständliche Welt schafft.

Lüddecke arbeitet nun die Spannung in Cassirers kulturphilosophischer Konzeption heraus: Auf der einen Seite war ihm der Mythos bzw. das *mythische Denken* eine eigenständige und vormalige Form der symbolischen Welterschließung, die als solche Gegenstand der Geistes- bzw. Kulturwissenschaft sei. Auf der anderen Seite wurde ihm der Mythos jedoch zunehmend zum aktuellen Gefahrenpotential, das die Freiheit, Individualität und Vernunft bedrohte. Hatte Cassirer in seiner *Philosophie der*

rer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* das Mythische noch rein wissenschaftlich behandelt und auf das Verständnis seiner Denkformen gezielt, war dann der 1946 posthum erschienene *Mythos des Staates* ein dezidiert politisches Werk, das den Pathologien der Gegenwartskultur, ihren Formen und Ursprüngen, nachging. „Aus dem Erkenntnistheoretiker und Kulturphilosophen“, stellt Lüddecke fest, ist „ein engagierter Bürger und Verteidiger der ... Republik geworden“ (3).

In der Diskussion um den ‚Mythos des Staates‘, dem Cassirer von Platon über Hobbes und Rousseau bis zu Heidegger und dem „Mythus des 20. Jahrhunderts“ Rosenbergs wiederholt nachgegangen ist, hebt Lüddecke hervor, dass seines Erachtens Cassirers Kritik zu kurz greift. Es genüge nicht, das Mythische nur durch das *Symbolische* zu erklären; es müsse um die Dimension des *Dia-bolischen* ergänzt werden. „Allgemeiner und metaphorisch gesprochen lautet unser Fazit daher: Die Philosophie der symbolischen Formen verlangt in der Analyse der politischen Katastrophe des 20. Jh.s als Bestandteil einer kulturphilosophischen Anthropologie nach einer flankierenden – sit venia verbo – Philosophie der diabolischen Formen.“ (389) Eine Theorie, die die Macht des Mythos nur als einen „Rückfall“ beschreibt, greift zu kurz; ihr fehlt das „Lügenmoment“ (339).

Auch wenn Lüddeckes Buch allzu viele Ansätze, Interpretationen und Urteile der Cassirer-Interpreten versammelt, die oft nur nebeneinander gestellt werden, und es zuweilen zwi-

schen der Bestimmung des Politischen bei Cassirer und der eigenen Interpretation changiert, stellt es eine verdienstvolle Aufbereitung des Beitrags Cassirers für die politische Philosophie dar. Es macht deutlich, dass dieser sich weniger auf die Wissenschaft des Politischen im engeren Sinne erstrecken wird als auf ein politisches Denken, das sich der Würde und Freiheit des Einzelnen und der rationalen Begründbarkeit der politisch Handelnden verpflichtet weiß. Darüber hinaus ist dem Autor das Kunststück gelungen, das höchst umfangreiche und oft auch sperrige Material in eine flüssige und lebendige Sprache zu kleiden.

*Alexander von Pechmann*

**Thomas Mohrs  
Weltbürgerlicher  
Kommunitarismus  
Zeitgeistkonträre Anregungen zu  
einer konkreten Utopie, Würz-  
burg 2003 (Königshausen &  
Neumann), 236 S., 38.– EUR.**

Thomas Mohrs Arbeiten kreisen um das Thema universalistischer kollektiver Werte im Zeitalter der Globalisierung, die jenseits des Marktökonomismus liegen (vgl. *Vom Weltstaat*, 1997; *Eine Welt – eine Moral*, 2001). Den theoretischen Mittelpunkt bildet für ihn dabei die Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Da der Band selbst keine Geschichte und Analyse des Kommunitarismus leisten will, sei kurz dessen theoretische Verortung dargestellt.

Wesentlicher Angriffspunkt des Kommunitarismus war und ist der

methodologische Individualismus, wie er der liberalistischen Tradition von Hobbes über Kant bis zu Rawls eignet und wie er sich in so verschiedenen ethischen Theorietraditionen wie der Vertragstheorie, dem Utilitarismus, dem klassischen ökonomischen (Smith, Ricardo) und dem politischen Liberalismus niedergeschlagen hat. Seit Michael Sandel (1976) richtet sich diese Kritik gegen die liberalistische Annahme, dass man bei einer guten Gesellschaftstheorie von Individuen als isolierten, autonomen Subjekten ausgehen könne und solle, die, obwohl sie allein ihrem Eigennutz folgen, trotzdem tragfähige Gesellschaften bilden können.

Die Kritik des Kommunitarismus am Individualismus ist dabei in zweierlei Richtung zu verstehen (vgl. Walzer, 1984): einmal als Kritik an einer falschen Theorie. In diesem Sinne meinen Kommunitaristen, dass der Liberalismus keine adäquate Beschreibung von Gesellschaften gebe: Individuen handeln schlichtweg nicht autonom und isoliert, sondern treffen ihre Entscheidungen primär auf der Basis gemeinschaftlich vermittelter Werte und einer gemeinsamen Geschichte. Im zweiten Sinne versteht sich der Kommunitarismus als Kritik an einer falschen liberalen Praxis: überall wo Menschen tatsächlich nach liberalen Kriterien handeln und in all den sozialen Institutionen, in denen liberale Prinzipien verankert sind, treten grundlegende Krisen auf. Anders ausgedrückt: die ökonomischen und sozialen Krisenerscheinungen unserer Zeit beruhen im Wesentlichen darauf, dass man traditionelle und ge-

meinschaftliche Wertesysteme über Bord geworfen und sie einfach durch abstrakte, liberale Modelle ersetzt habe.

In dieser Auseinandersetzung schlägt Mohrs sich zunächst auf die Seite eines die falsche liberale Praxis kritisierenden Kommunitarismus. Dazu operiert er mit dem Begriff des „selbstzerstörerischen Individualismus“. Dieser sei, verbunden mit der „Tyrannei des Marktes“ und „blindem Ökonomismus“, der Grund für die Auflösung des sozialen Gemeinsinns und die Ursache für die Erosion des Nationalstaats. Dieser Innenperspektive entspreche in der Außenperspektive der Globalismus, in dem die Nationalstaaten entweder nur mehr Erfüllungsgelhilfen der nationalen Wirtschaft sind oder für supranationale Unternehmen überflüssig werden. Mohrs Hauptgegner ist damit in eigenen Worten der „neoliberale Globalismus“, der alle menschlichen Interaktionen auf ökonomische Transaktionen freier und autonomer Warenproduzenten reduzieren will. Demgegenüber zielt Mohrs weltbürgerlicher Kommunitarismus auf die Rückgewinnung des Primats der Politik gegenüber der Ökonomie bzw. auf die Vorstellung alternativer Kandidaten für eine globale Weltkultur.

Diesen weltbürgerlichen Kommunitarismus grenzt Mohrs vor allem vom „traditionellen Kommunitarismus“ ab, als dessen prototypischen Vertreter er S. Huntington und dessen Theorie des „clash of civilizations“ sieht. Nach ihr nämlich sollen traditionelle Wertesysteme wieder restauriert werden. Nur durch die Rückbesinnung

## Neuerscheinungen

auf die eigenen Wurzeln und das je Eigene (Remoralisierung), nur durch eine klare kulturelle Abgrenzung, so Mohrs über Huntington, sei der durch den Liberalismus bedrohte Gemeinsinn zu retten.

Mohrs Argumente gegen einen solchen „falschen Kommunitarismus“ liegen auf der Hand: wie sollen durch kulturelle Abgrenzungen transkulturelle Konflikte gelöst werden; bzw. leisten solche Abgrenzungen ihnen nicht sogar Vorschub? Und zum Zweiten wird der „clash“ zu einer self-fulfilling prophecy: sollen zuerst klarere Demarkationslinien zwischen den Kulturen gezogen werden, so führen die entstehenden Klüfte zwangsweise zu neuen Konflikten.

Mohrs weltbürgerlicher Kommunitarismus hingegen folgt vier Leitlinien: Er ist aufgeklärt, progressiv, utopisch und er ist transkulturell. In seiner aufklärerischen Haltung sieht sich Mohrs' Kommunitarismus dem Kantschen Gedanken der Autonomie verpflichtet – ein seltsames Konstrukt; war der Kommunitarismus doch angetreten, eben diese Autonomie zu bestreiten oder sie für die Krisen unserer Zeit verantwortlich zu machen. Doch Mohrs' Autonomie hat im wesentlichen eine nur negative Funktion: sie soll all die Menschenbilder ausschließen, die den Menschen als kommunitär-deterministisches Wesen festzurufen wollen.

In seiner progressiven Haltung betont der weltbürgerliche Kommunitarismus die Ablehnung aller Konzepte, die neue kollektive Bewegungen automatisch mit der Rückbesinnung auf traditionelle Wertesysteme identifizie-

ren. Dies führt Mohrs zu einer utopischen Haltung, die allerdings weder etwas mit dem „Paradies auf Erden“ noch mit der Stipulierung des „Übermenschen“ zu tun habe; statt dessen bestünde die konkrete Utopie darin, Lösungsstrategien so zu entwickeln, dass von realistischen Prämissen ausgehend idealistische Projektionen entworfen werden.

So soll als ein „Eckstein“ des weltbürgerlichen Kommunitarismus die „transkulturelle Identität“ fungieren. Ihr theoretischer Ort liege jenseits des Kultur-Monismus, der nur eine Weltkultur kennt, und des Kulturrelativismus, für den es viele geschlossene und einander ausschließende Kulturen gibt. Für Mohrs bedeutet damit der Begriff zunächst einmal die Aufforderung zur Suche nach Kandidaten, die weder totalitär alles einer Kultur unterwerfen noch die kulturellen Unterschiede als Naturgesetze zementieren wollen.

Wie aber können wir uns diesen neuen weltbürgerlichen Kommunitarismus vorstellen, und wie kann er vorangebracht werden? Auf die erste Frage bleibt Mohrs leider die Antwort schuldig; einziger Kandidat eines solchen Kommunitarismus seien die universalistischen Menschenrechte, die einen „overlapping consensus“ (J. Rawls) aller Kulturen darstellten.

Hinsichtlich der zweiten Frage werden wir darauf getröstet, dass jede Utopie „letztlich eine Frage des guten Willens“ sei. Nur durch dauernde Menschenbildung und Erziehung sei ein „weltbürgerlicher Kommunitarismus“ herstellbar.

Am Ende fühlt der Leser sich man-

cherorts in die Irre geführt: wo man Kandidaten und positive Konzepte erwartet, flüchtet Mohrs sich in negative Abgrenzungen oder verweist auf den guten Willen. Am schwersten wiegt jedoch die Irreführung mit den Begriffen Kommunitarismus und Liberalismus. Warum Mohrs sich keiner detaillierten Darstellung des Kommunitarismus widmet, wird recht klar: er will dieses Konzept nur als Kampfbegriff gegen den von ihm abgelehnten liberalistischen Ökonomismus, genannt Globalismus, einsetzen. Nachdem er dann den eigenen Kommunitarismus von allen anderen Kommunitarismen abgegrenzt hat, bleibt am Ende ein universalistisches Konstrukt übrig, mit dem jeder aufgeklärte heutige Liberale (auch J. Rawls) mehr als gut leben könnte. So wird man das Gefühl nicht ganz los, dass da jemand auf den unter Volldampf fahrenden Zug des Kommunitarismus aufspringt, die Fahrgäste und den Lokführer herauswerfen will, um ihn dann unter der Fahrt wieder liberalistisch umzubauen. Bleibt man nur so in der Diskussion?

*Wolfgang Melchior*

**Clemens K. Stepina**  
**Sichtungen**  
**Historismus versus Kreativität.,**  
**Wien 2003 (Passagen-Verlag),**  
**br., 120 S., 14.90 EUR.**

Angesichts des konsumgesellschaftlichen Geschwindigkeitsrausches im postmodernen Turbokapitalismus überrascht es kaum, wenn Universitätsphilosophie heute kritisch innehaltendes Gesellschaftsdenken vermissen lässt. Ir-

ritiert vom unbegriffenen Aufbrechen der Widersprüche zwischen ökonomisch und informationstechnisch vereinheitlichender Globalisierung und der individuellen Betroffenheit von nationaler, sozialer und kultureller Desintegration zieht sich Philosophie hinter die platonischen Akademie-mauern eines universitär abgehobenen Institutionalismus und Historismus zurück. Die seinerzeit von Hegel ins Spiel gebrachte Anregung, die durchaus auch aktual-historische Zeit in Gedanken zu fassen, wird geflüchtig übersehen. Die von Lenin gegebene Empfehlung, die Grundgedanken der von Marx entwickelten Kapitalanalyse vor dem Hintergrund der dialektischen Logik von Hegel zu aktualisieren, stößt heute weitgehend auf Unverständnis. In einem scheinbar nahtlosen Anschluss an gängige Lehrmeinungen des späten 19. und beginnenden 20. Jh.s versteht sich die akademische Philosophie der Gegenwart, wie es scheint, zu überwiegenden Anteilen als Ort der möglichst wortgetreuen, studienplanmäßig geregelten Wiedergabe einer primär ideengeschichtlich verstandenen „philosophia perennis“.

Demgegenüber beharrt Clemens K. Stepina im ersten Teil der von ihm vorgelegten Aufsatzsammlung mit polemisch bissigen Seitenhieben auf die sich des praxisbezogenen Politikdiskurses beharrlich enthaltende akademische Philosophie darauf, dass es wichtiger sei „das Eigene im Denken intuitiv zu erfassen und mutig zur Sprache zu bringen...“, als die großen Philosophen der Weltgeschichte auswendig gelernt, und sie damit für ihre

Erneuerung hinsichtlich aktueller Gesellschaftsprobleme verlernt zu haben“ (14). Eigenständiges Denken orientiert nach Auffassung des Autors auf die Entwicklung kreativer, praxisrelevanter Strategien zur Lösung sozio-ökonomischer Handlungswidersprüche. Gefordert wäre demnach ein diesem Denken entsprechender philosophischer Ansatz zur Herstellung einer Relationspragmatik ökonomischer und solidarischer Handlungskompetenzen im Rahmen einer Sozialtheorie des kreativen Handelns. Was sich Stepina davon verspricht, sind sowohl theoriegeleitete Eingriffe in den sozialen Alltag als auch praxisgeleitete Impulse zur kreativitätsphilosophischen Transformation der Schulphilosophie im Zeichen der von Gramsci getroffenen Feststellung, dass alle Menschen Philosophen seien. Würde es heute gelingen, in Anknüpfung daran Philosophie im Sinne von Marx überall dort praktisch werden zu lassen, wo sich fremdbestimmtes Denken und Handeln über konsumindustriell fixierte Warenfetischismen seuchenartig verbreitet, entstünden daraus Chancen für den Wiedergewinn verloren gegangener, kritisch-emanzipatorischer Potentiale.

Im zweiten Teil des vorliegenden Aufsatzbandes gewährt Stepina Einblicke in den Versuch seiner gesellschafts- und handlungstheoretischen Modellierung des von ihm entwickelten Ansatzes einer systemischen Kommunikationsphilosophie. Die mit ihrer Theorie zum Begriff gebrachte Dialektik versteht sich als Prozess einer kommunikativ handelnden, synthetisierenden Vermittlung zwischen

einander widerstreitenden Elementen eines sozio-ökonomischen Gegensatzes: Subjektivität/Individuum vs. Intersubjektivität/Gemeinschaft, bzw. ökonomisches vs. soziales Handeln. Aus der Zusammenfassung der an dieser Dialektik beteiligten Ebenen resultiert im ersten Kapitel des zweiten Teils sowohl die Begriffsbestimmung des Realtypus von Gesellschaft als Kommunikationssystem als auch die des Idealtypus von Kommunikationsgemeinschaft, erweitert um die Dimension der virtualgesellschaftlichen, computerisierten Kommunikation. Im zweiten Kapitel geht es um einen kurzen Streifzug durch die idealistisch-philosophischen Theorien der kognitiven und praktischen Selbstkonstitution des Subjekts bei Descartes und Kant, gefolgt von der Dialektik der Intersubjektivität bei Hegel. Indes geht es hier letztendlich darum zu zeigen, inwieweit Subjektivität und Intersubjektivität als zwei gleichursprüngliche Momente der Humanexistenz vorgefunden werden können.

Darauf baut wiederum die Argumentation im dritten Kapitel auf, wo unter Bezugnahme auf die Theorien von J. Rawls und Ch. Taylor ein Gesellschaftstheorem formuliert wird, nach welchem die anthropologische Verfassung in einem ersten Anlauf durch die Koexistenz der Individualität von Einzelsubjekten mit der sozialen Gemeinschaft im Sinne eines Kollektivsubjekts zu charakterisieren wäre. Die hier angesprochene Gleichzeitigkeit von Individualität und Sozietät wird im vierten Kapitel auf eine dialektische Vermittlungsebene geführt. Das von Stepina entwickelte Modell einer



Handlungs- und Gesellschaftstheorie übergreifenden Kommunikationsphilosophie figuriert dabei gleichzeitig als begrifflich-synthetisch vermittelnde Theorie der Individualgemeinschaft. Von hier aus wird im fünften und letzten Kapitel des zweiten Teils dann der Ausblick auf eine Dialektik der virtuellen Kommunikationsgemeinschaft eröffnet.

Der vorliegende Band fordert vom Leser die sich lohnende Bereitschaft zur Arbeit am philosophischen Begriff und seiner kommunikationstheoretischen Explikation. Geboten werden dafür spannungsreiche Theorieeinsichten und innovationsträchtige Anregungen, sowohl für kommunikationstheoretisch interessierte Philosophen, als auch für grundlagenorientierte Kommunikationswissenschaftler.

*Josef Rhemann*

**Wladyslaw Tartarkiewicz**  
**Geschichte der sechs Begriffe.**  
**Kunst, Schönheit, Form, Kreativität, Mimesis, Ästhetisches Erlebnis. Aus dem Polnischen übersetzt von F. Griese, Frankfurt/Main 2003 (Suhrkamp), geb., 561 S., 38.90 EUR.**

Die „Geschichte der sechs Begriffe“ des polnischen Philosophen Tartarkiewicz wurde in den Jahren 1968 bis 1973 geschrieben; sie ist den Fachleuten schon aus einer der über zehn Übersetzungen – zumeist wohl aus der englischen – bekannt, in denen es seitdem erschienen ist. Wenn sie nun, gewissermaßen als kulturelle Begrüßung

Polens in der europäischen Union, vom auswärtigen Amt finanziell unterstützt und im Rahmen der „polnischen Bibliothek“ des Suhrkamp-Verlags auch auf deutsch erscheint, so handelt es sich um eine erste Wahl. Tartarkiewicz (1886-1980) hat sich in Deutschland vor allem durch seine „Geschichte der Ästhetik“ (1960/67, übersetzt 1979/86) einen Namen gemacht, ein (Standard-) Werk, das trotz seines enormen Umfangs von drei Bänden unvollendet geblieben und im Gang der Darstellung nur bis zum Ende des 18. Jh.s fortgeschritten ist. Dazu bildet das vorliegende Buch eine freilich ganz eigenständige Fortsetzung und Ergänzung. Zum einen, weil ein systematisches Interesse im Vordergrund steht: die sechs Begriffe der Kunst, der Schönheit, der Form, der Kreativität, der Mimesis und des ästhetischen Erlebnisses stellen den Kernbestand der Ästhetik überhaupt dar. Das geschichtliche Interesse an den Definitionen und Bedeutungsverschiebungen der Begriffe bleibt dem systematischen Interesse untergeordnet. Zum anderen, weil die (Begriffs-) Geschichte über den in der „Geschichte der Ästhetik“ behandelten Zeitraum hinaus bis in die Gegenwart weitergeführt wird.

Bei der Behandlung der genannten Begriffe konzentriert sich Tartarkiewicz durchwegs auf das Grundsätzliche, auf das Grundsätzliche einer 2500-jährigen Geschichte:

– beim Begriff der *Kunst* z.B. auf den langwierigen Prozess, in dem sich der Begriff überhaupt im heutigen Sinne als Allgemeinbegriff, d.h. als Zusammenfassung und System verschiede-

## Neuerscheinungen

ner Einzelkünste herausgebildet hat;  
– beim Begriff der *Schönheit* auf die im 5. vorchristlichen Jh. entstandene und bis ins 17. Jh. gültige „große Theorie“, nach der die Schönheit objektiv ist und (als Proportion, Maß, Zahl, Harmonie) den Dingen selbst zukommt, sowie auf den langen Streit zwischen der objektiven und der subjektiven Auffassung von Schönheit;  
– auf die fünf Bedeutungen des Begriffs der Form: als Anordnung der Teile, als den Sinnen unmittelbar gegeben, als Kontur, als Wesen, Entelechie oder Idee, als apriorischer Beitrag des Geistes zum Erkenntnisgegenstand;  
– auf den Begriff des *Schöpferischen*, der 1000 Jahre, solange die Kunst als *poesis*, als ein „Machen“ oder Handwerk betrachtet wurde, gar nicht existiert hat, weitere 1000 Jahre auf die welterschöpfende Tätigkeit Gottes beschränkt blieb und erst seit dem 17. Jh. auf das „Schaffen“ des Künstlers ausgeweitet wurde und den Begriff der Schönheit (als gemeinsamen Nenner dessen, was man „Kunst“ nannte) verdrängte;  
– auf die vier Bedeutungen der *Mimesis*: als ritueller Tanz oder Kulthandlung des Priesters, als Nachahmung der tätigen Natur, der empirischen Wirklichkeit oder des Gesetzmäßigen, Allgemeinen, Typischen der Wirklichkeit; und schließlich  
– auf das ästhetische *Erlebnis*, über das man sich zwar in der Antike schon Gedanken gemacht hat, dessen eigentlicher Begriff aber erst in der psychologischen Ästhetik des 19. und 20. Jh.s, als „Kontemplation“, „Elementargefühl“ oder einer auf Einfühlung oder Assoziation beruhenden „Lust“ oder

„Unlust“, gebildet wurde.

Methodisch geht Tartarkiewicz dabei so vor, dass er jeweils 1. den Hauptbegriff oder (in der Reihe ihrer geschichtlichen Entstehung) die Hauptbegriffe darstellt, 2. die Varianten, Ergänzungen, Erweiterungen verfolgt, die sich an diese Begriffe anschließen, 3. die Gegenbegriffe und Konkurrenzkonzepte aufzeigt, 4. die verschiedenen Geschichtsepochen danach qualifiziert, welcher Begriff oder welche Diskussion darin vorherrschend war. Innerhalb der beeindruckenden Materialfülle, die Tartarkiewicz verarbeitet, behält der Leser dadurch stets einen klaren Überblick. Zuweilen allerdings treten auch Grenzen der historisch-typologisierenden Betrachtungsweise ins Bewusstsein, wo über der Fülle des ausgebreiteten Materials die geistige Orientierung ins Hintertreffen gerät, etwa dort, wo 25 verschiedene Definitionen des Romantischen aufgelistet werden (272 ff.). Da hätte man schon gerne gewusst, welcher der richtige ist, zumindest, welche ideologischen Interessen die verschiedenen Definitionen implizieren

Tartarkiewicz' Hauptberufungsinstanzen sind Platon und Aristoteles. Daneben stehen Pythagoras und die Sophisten aus der Frühzeit des griechischen Denkens sowie die neuplatonische und die stoische Schule aus der Zeit des Hellenismus. Stark vertreten sind Autoren des Mittelalters, der Renaissance und auch des 17. und 18. Jh.s. Danach wird es dürftiger. Mit Hegel, der zwar einige Male zitiert wird, kann Tartarkiewicz ganz offensichtlich nicht viel anfangen. Marx und Nietzsche werden jeweils nur

einmal und ganz am Rande erwähnt. Am ehesten erscheint das 19. Jh. durch jene Philosophen repräsentiert, denen Tartarkiewicz auch persönlich verbunden ist: durch die Formalisten Herbart und Robert Zimmermann sowie die „Ästhetik von unten“ G. Th. Fechners. Über die Hauptströmungen der Gegenwart erfährt man, mit Ausnahme der informationstheoretischen oder semiotischen Ästhetik, fast gar nichts. Etwas ausführlicher taucht das 19. und 20. Jh. nur an zwei Stellen auf: bei der Behandlung des Wirklichkeitsverständnisses der Realisten, Naturalisten, Impressionisten, Kubisten und Suprematisten (innerhalb der Mimesis-Problematik) und bei der Frage nach der Psychologie des ästhetischen Erlebnisses.

Diese ungleiche Verteilung ist nicht nur die Folge der weiten Perspektive, mit der Tartarkiewicz die Geschichte der Ästhetik behandelt, sondern auch die Konsequenz seines ganzen Konzepts. Im Gegensatz zur üblichen Ansicht nämlich, dass die Ästhetik als Wissenschaft eigentlich erst mit Baumgarten oder Kant beginnt und in der klassischen deutschen Philosophie (bei Hegel) ihren ersten (und vielleicht eigentlichen) Höhepunkt erlebt, vertritt Tartarkiewicz die Auffassung, dass die Ästhetik im 18. Jh. schon wesentlich an ihrem Ende angelangt sei. Denn alle Begriffe und Elemente, mit denen sie arbeitet, alle Probleme und Argumente, die sie auch weiterhin wälzt und gegeneinander ausspielt (absolute und relative Schönheit, Nachahmung, Form und Inhalt, Inspiration, Phantasie, Autonomie etc.) liegen um diese Zeit be-

reits vor. Von der Warte der „Geschichte der sechs Begriffe“ stellt sich Tartarkiewicz’ „Geschichte der Ästhetik“ deshalb (entgegen der verbreiteten Annahme) auch nicht eigentlich als unvollendetes Werk dar; vielmehr als ein Werk, das dort aufhört, wo es sich nicht mehr lohnt, fortzufahren, weil alles Wesentliche bereits hervorgebracht und dargestellt ist. Im Grunde lassen sich so das 19. und 20. Jh. auf der Ebene von Randglossen und Fußnoten abhandeln.

Am Ende des Buches steht das Wort „Irrtum“. Bei der Geschichte der Ästhetik handelt es sich, so Tartarkiewicz, über weite Strecken hinweg um die Geschichte von Irrtümern. Die Antike ist von Irrtümern durchzogen (wie z.B. Platons Verdammung der Kunst oder Aristoteles’ Katharsistheorie), ebenso das Mittelalter und die Renaissance. Im 19. Jh., bei Schelling und Hegel, nehmen die Irrtümer überhand; im 20. Jh. gewinnen sie nahezu die Alleinherrschaft: es gibt „letztlich fast ebenso viele Irrtümer wie Theorien“ (491). Warum sollte man die Geschichte der Ästhetik aber dann studieren und in Erinnerung behalten? Tartarkiewicz’ Antwort lautet: weil alle Theorien neben ihren Irrtümern und überzogenen Verallgemeinerungen auch partikuläre Wahrheiten enthalten. Mehr lässt sich seiner Ansicht nach über Kunst auch nicht aussagen, die Ästhetik ist ein Gebiet, auf dem es letztlich nur Teilwahrheiten gibt.

*Konrad Lotter*

**Wolfgang Thorwart**  
**Heinrich von Kleists**  
**Kritik der gesellschaftlichen**  
**Ordnungsprinzipien**  
**Zu H. v. Kleists Leben und Werk**  
**unter besonderer Berücksichti-**  
**gung der theologisch-**  
**rationalistischen Jugendschriften,**  
**Würzburg 2004 (Königshausen &**  
**Neumann), 295 S., 38.- EUR.**

Das vorliegende Buch ist eine gründlich überarbeitete Version der Dissertation Wolfgang Thorwarts. Auffällig wie ungewöhnlich ist sein interdisziplinärer methodologischer Ansatz, der den ideengeschichtlich-philosophischen Hintergrund mit einer familien- und sozialgeschichtlichen Ebene verschränkt, um daraus auf der ästhetischen und biographischen Ebene Ergebnisse zu gewinnen. Thorwart versucht dabei nicht einfach, sich dem Gegenstand auf verschiedenen Wegen zu nähern, um ihn aus unterschiedlichen Perspektiven immer wieder neu zu beleuchten, sondern er *verbindet* alle Ebenen geschickt zu einem Ganzen. Die Wahrheit des Gegenstandes ergibt sich dann als systematische Gesamtheit aller Perspektiven.

So teilt sich die Arbeit denn auch in vier Teile: während Teil I die zur Kleists Lebenszeit vorherrschenden philosophischen und religiösen Strömungen anhand seiner theologisch-rationalistischen Jugendschriften entwickelt, beschäftigt sich der zweite Teil mit der Familiengeschichte und der preußischen Sozialgeschichte. In Teil III werden dann die in den beiden vorigen Teilen gewonnenen Resultate zunächst auf die Biografie Kleists und

in Teil IV auf dessen ästhetisches Schaffen in ausführlichen Interpretationen ausgewählter Dramen angewendet. Während Thorwart im ersten Teil auf sein fundiertes philosophisches Fachwissen zurückgreift, bezieht er sich im biografisch-historischen zweiten Teil weitgehend auf die Forschungsergebnisse der führenden Historiker des jeweiligen Gebietes.

Thorwarts neue Forschungshypothese besteht darin, „dass sich ausgehend vom theologischen Rationalismus der Jugendschriften *trotz der großen Lebenskrise von 1801 und über die Lebenskrise hinaus eine Kontinuität der Weltsicht und Weltanalyse Kleists* nachweisen lässt“ (13; H. im Orig.). Diese Weltanalyse hätte, so Thorwart, im Wesentlichen in der „*gebrechlichen Einrichtung der Welt*, das heißt in der Be- oder Verhinderung souveräner Moralität“ bestanden.

Man mag dies als germanistisches Spezialproblem abtun, allerdings gelingt es Thorwarts Arbeit immer wieder, das Übergreifende und Allgemeine aus dem Besonderen herauszuschälen und somit Kleists Weltsicht als eine typische wie auch besondere Antwort auf die drängenden gesellschaftlichen Fragen seiner Zeit auszuweisen. Denn es wird klar, dass die vorherrschende Thematik, die Kleist wie seine Zeitgenossen in der Nachfolge Leibnizens umgetrieben hatte in der *Theodizee* lag, also der Rechtfertigung einer höchsten Rationalität – personifiziert in Gott mit den Attributen der Allgüte, -mächtigkeit und -gerechtigkeit – angesichts des „Zweckwidrigen in der Welt“, wie Kant es formuliert hatte, oder: der Ungerechtigkeit und Unordnung der Welt.

So widmet sich der erste, ideengeschichtliche Teil von Thorwarts Buch Kleists theologisch-rationalistischer Frühschrift „Aufsatz, den sicheren Grund des Glücks zu finden“, deren Hauptmotiv der Theodizee entspringt. Kleist hat diesen Aufsatz im zarten Alter von 21 Jahren geschrieben als eine Art Durchhaltepamphlet für seinen Freund Rühle, sich vom harten preußischen Militärdienst nicht unterkriegen zu lassen. Thorwart Analyse des „Aufsatzes“ zieht die Leibniz-Wolffsche Metaphysik dabei ebenso heran wie den zu Kleists Lebzeiten vorherrschenden Pietismus und kommt zum Ergebnis: Kleists Denken beruhte auf der Leibnizschen Annahme einer fortschreitenden Vervollkommnung der Welt. Für den einzelnen bedeutet dies eine zunehmende Moralisierung im Sinne einer „fortschreitenden Aufklärung der Seele“, wobei darunter nicht nur eigentlich die Zunahme an Tugendhaftigkeit (ethisch), sondern auch der Erkenntnisfortschritt (kognitiv-epistemisch), vor allem aber die Steigerung des Glücksempfindens (emotional) verstanden wird. Durch den Vervollkommnungsgedanken war es für Kleist möglich, auf eine aus den göttlichen Attributen der Güte und Gerechtigkeit abgeleitete gerechte Tiefenstruktur der Welt zu verweisen, die selbst dann Bestand haben sollte, wenn die Welt aktual nicht gut und gerecht eingerichtet war. Und es war Kleist – ganz nach pietistischer Tradition – damit möglich, äußere gesellschaftliche Ungerechtigkeiten mit dem Verweis auf ein Inneres, das Glücksempfinden weg-zuerklären. Zu beachten ist hier, dass

Kleist in seinem „Aufsatz“ die gerechte Einrichtung der Welt einmal aus den Attributen Gottes unterstellend „ableitet“ (wenn Gott gerecht ist, muss er auch eine Welt geschaffen haben, die diesen Attributen genügt), jedoch vor allem ihre Vollkommenheit *abhängig macht* von einer fortschreitenden Aufklärung der Seele: erst in einem Zustand, in der die Seele alles clare et distincte erblicken würde – so Thorwarts Interpretation –, könnte die gerechte Tiefenstruktur wahrhaft erkannt werden, ergo sei wahre Tugendhaftigkeit, wahres Glück möglich. Man könnte somit sagen, dass Kleist von Beginn an die aktual gerechte Einrichtung der Welt nicht einfach unterstellt, sondern sie im Rahmen der Theodizee *als ein Programm* formuliert, welches den idealen Fortgang der Welt vorzeichnet. Bemerkenswert dabei ist, dass Kleist dezidiert den Kandidaten für die zunehmende Moralisierung nicht in einer abstrakten oder gesellschaftlichen Ordnung, sondern im Glücksempfinden des Individuums angibt. Der Fortschritt der Welt habe eben das Glück des einzelnen zu befördern!

Die historisch-biografischen Hintergründe einer solchen zugleich aufklärerisch-progressiven wie konservativ-regressiven Position beleuchtet der zweite Teil. Dort wird Kleist als Glied eines uralten preußisch-pommerschen Adels beschrieben. Interessant wie raffiniert gelingt es Thorwart, auch in dieser Perspektive zwei Stränge herauszuarbeiten, die bei Kleist zu einem Ganzen sich verbinden (herauszuheben sei das hervorragende Kapitel II, 4): das altständische

## Neuerscheinungen

Erbe mit seinem „*Leitbild des weitgehend autonomen Edelmanns, der nur seinen Überzeugungen und seinem Ehrgefühl verpflichtet ist*“ (S. 144; H. im Orig.), und die aufklärerische Idee von der Eigenständigkeit des Denkvermögens mit seinen Forderungen nach Mündigkeit des Individuums (*Sapere aude*) und der Selbstverwirklichung (das Zur-Geltung-bringen des intellektuellen wie moralischen Vermögens). Kleist habe – so Thorwart – die zentralen Begriffe von Autonomie und Selbstverwirklichung zwar weitgehend aus seinem altständischen Erbe hergeleitet, ihn jedoch aus seinem feudalistisch-dynastischen Umfeld von Stand und Familie herausgelöst, um ihn nun, ganz aufklärerisch, dem Individuum zugeschlagen. Oder andersherum: Kleist hat den Adel als ideales Modell individualistisch universalisiert und, wenn so will, eine Art egalitärer Aristokratie oder aristokratischen Egalitarismus propagiert.

Erst vor dem Hintergrund des Leibnizschen Vervollkommnungsprogramms und dem noch altständischem Denken verpflichteten Aufklärungsgedankens ist abzusehen, dass Kleist sowohl in der „preußischen wie französischen Welt“ sowie an der modernen kantischen und nach-kantischen Philosophie scheitern *musste*. So war der preußische Staat zu Kleists Zeiten im Wesentlichen militaristisch und streng hierarchisch geordnet und sah seine vornehmste Aufgabe darin, seine Untertanen zu disziplinieren und zu subordinieren (staatspolitisches Ziel war die „Unterwerfung“ des Adels unter die absolutistische Herrschaft des Fürsten). Das preußische Militär,

dem Kleist, bis er 21 Jahre war, angehörte, war geradezu der Inbegriff dieser Disziplinierungs- und Subordinationstendenzen. Anders die französische Welt: Kleist verzweifelte dort an dem allorts spürbaren „bürgerlichen Bereicherungswillen“, den er für ein Entartungsphänomen des Individualismus hält. Und schließlich sieht er sich auch gezwungen, das Programm der „fortschreitenden Aufklärung der Seele“ angesichts der Kantischen Philosophie zu begraben, die die Erkenntnis Gottes aus dem Bereich der Vernunft verbannt und dem Glauben zuweist. Nach der Lektüre Fichtes gibt Kleist daher das Ziel eines wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns auf.

Kleist, der weder im preußischen Militär und Staat noch im nachrevolutionär bourgeois Frankreich und letztlich auch nicht in der Wissenschaft einen Weg vernünftiger Selbstverwirklichung sieht, wendet sich nun, als letztem Ausweg, der ästhetischen Gestaltung der Welt zu. Diese ästhetische Weltansicht müsse jedoch – so Thorwart – als Antwort auf das Scheitern des Theodizee-Programms gesehen werden: war die Theodizee das Ziel jenes frühen „Aufsatzes“, und liefen die folgenden Lebensstationen diesem Programm zuwider bis sie es vollkommen entkräfteten, gibt Kleist nun die Theodizee in seinem literarischen Schaffen zugunsten der These von der „gebrechlichen Einrichtung der Welt“ auf. Diese These war damit das Resultat der nicht mehr aufrecht zu haltenden Annahme, dass die gerechte Einrichtung der Welt sich in der Verwirklichung einer freien und souveränen Moralität zeige.

Unter diesem Verdikt standen vor allem Kleists Dramen: hatte die „Familie Schrockenstein“, Kleists Erstlingswerk, die Gebrechlichkeit der altständischen Ordnung durch das Eindringen eines bürgerlich-individualistischen Bereicherungswillens zum Gegenstand, so nahm Kleists Hauptwerk „Der Zerbrochene Krug“ die Doppelmoral der bürgerlichen Welt aufs Korn, in der jeder „ohne Ansehen der Person“ beurteilt werde. Einzig im „Prinz von Homburg“, dem letzten Werk, habe Kleist, so Thorwars, ein Modell der Aussöhnung von individuellem Glücksstreben und staatlich-absolutistischer Subordinationsforderung propagiert – allerdings unter der Prämisse, dass diese „neue Ordnung“ sich als eine nationale Bewegung manifestiere.

Thorwars interdisziplinäre Methodologie erschließt in den Schriften Kleists, insbesondere in seinen Dramen, eine neue Dimension: sie betet keine bestimmte literaturwissenschaftliche Methode anwendungsweise herunter, sondern versucht, das Werk des Autors durch systematische Zusammenführung der wesentlichen Produktionsbedingungen seines Schaffens (ideengeschichtlich, historisch-soziologisch, biografisch) zu erschließen. Sein Buch sei deshalb nicht nur Germanisten und Kleistkennern wie Liebhabern empfohlen, sondern auch Philosophen, die lernen wollen, wie interdisziplinäres **Vorgehen** gelingen kann. Gewinn ziehen werden außerdem alle, die an einer klaren und deutlichen Darstellung der philosophischen Strömungen am Ende des 18. Jh.s interessiert sind.

Wolfgang Melchior

**Martin Walser**  
**Der Augenblick der Liebe**  
 (Roman), Reinbek 2004 (Rowohlt), 255 S., 19.90 EUR.

*Ich bin wie die Sonne,  
 es genügt, dass ich scheine.<sup>1</sup>*

*Imagine there's no countries,  
 It isn't hard to do,*

*Nothing to kill or die for,  
 And no religion too ...<sup>2</sup>*

Es sind wieder die fröhlichen Zeiten des *Walser bashing* angebrochen, zu denen jede Neuerscheinung des Autors seit einigen Jahren Anlass zu geben scheint. Ob Literaturkritik oder Kollegenkreis, über ein breites Spektrum hinweg bis hin zu Roger Willemsen, der wieder einmal Ankes „Klugscheißer-Set“ entsprungen ist: Überall versucht man die Rückwendung (oder Zurechtbiegung) des Werkes auf eine Thematik hin, für welche Martin Walser stets den geeigneten Zündstoff bereitzuhalten unterstellt wird. Und gelingt die Kritik nicht auf der Seite ideologischer Vereinnahmung, dann mobilisiert man sie auf der Ebene der eigenen Befindlichkeit und erklärt, man habe einfach keine Lust, sich mit einer solchen Liebesgeschichte (zwischen einem Alten und einer Jungen) zu beschäftigen – so als wären Geschichten dieser Art nicht immer schon eines der literarischen Hauptthemen gewesen.

Davon abgesehen, thematisiert der Roman aber auch eine philosophische Theorie, nämlich jene La Mettries. Und weil dieser Sachverhalt vergleichs-

<sup>1</sup> Der Augenblick der Liebe, 45.

<sup>2</sup> John Lennon.

weise selten ist, erscheint es angezeigt, ihn auch einmal abseits des literarischen Feldes aus philosophischer Sicht zu besprechen. Aus Platzgründen müssen wir uns dabei auf die Hauptfrage konzentrieren, für welche der Vortrag des Haupt-Protagonisten im Roman über La Mettrie den Anlass gibt: Es ist auffällig, dass die zugehörigen Passagen des Romans in der kritischen Rezeption nur ungenau oder gar nicht wiedergegeben werden.<sup>3</sup>

Im Eröffnungsvortrag zur La-Mettrie-Tagung in Berkeley lautet die zentrale Passage des Protagonisten: „Der Philosoph muss formulieren: Die Tugend ist nichts als eine willkürliche Konvention. Die aber will er, auch wenn er sie nicht absolut gelten lässt, doch achten. Genauso wie er nichts tut oder tun will, was ihm Schuldgefühle verursacht, obwohl er erkennt, dass Schuldgefühle nur ein Produkt der Erziehung sind. Er ist ein Moralist der höheren Art. Die Ketten der Vorurteile und Schuldgefühle zerbrechen: Das ist sein unerschöpfliches Motiv. Sein Ziel: die Glückseligkeit der ganzen Menschheit.“ (123)

Im Roman wird diese Äußerung zum Anlass genommen, den eingeladenen Eröffnungsdiskutanten der Tagung von den Gastgebern kritisch abstrafen zu lassen.

Denn es gehe um folgendes: „Ein deutscher Intellektueller kommt an eine US-Elite-Universität und versucht unter dem Vorwand, er spreche über La Mettrie, den Deutschen einen Freispruch zu erschwindeln.“ (168)

An eben diesem Punkt hat sich die Kontroverse der Rezeption entzündet: Walser wird vorgeworfen, er habe diese von vornherein unverfängliche Konstruktion eines Vortrages in den USA zum Anlass genommen, auf „sein altes Thema“ zurückzukommen und seinen Gegnern implizit vorzuwerfen, dass Äußerungen (zum Beispiel auch philosophische) verschieden behandelt würden, je nachdem, ob sie von einem Deutschen gesagt würden oder nicht. Insofern werde also ein Recht der segregierten Sprachregelung unterstellt. Und für bestimmte Themen würden sich die Kritiker tatsächlich das Recht nehmen, eine solche Sprachregelung zu erlassen. Mit seinem Protagonisten aber habe Walser dieser impliziten Kritik im Impliziten entgegengeschleudert, Tugenden (also moralisch positiv besetzte Verhaltensweisen) seien nichts weiter als Konvention. Alles sei also Konvention, es gebe mithin keine sicheren, wahren Werte.<sup>4</sup>

Worum geht es zunächst bei La Mettrie? Dort ist die Frage der Schuld tatsächlich ein wesentliches Konzept,

---

<sup>3</sup> Schon im Zusammenhang mit der Kritik an dem Roman „Tod eines Kritikers“ (Suhrkamp, Frankfurt/Main 2002) hatte sich ja gezeigt, dass es im Grunde gar nicht um die genaue Textrezeption geht. Die inkriminierten Seiten 144, 145 der damals noch bei Suhrkamp erschienenen Ausgabe sind ganz offensichtlich kaum gelesen worden.

---

<sup>4</sup> In eben dieser Fragestellung haben sich erst vor kurzem Gerhard Roth und Micha Brumlik in einem Interview mit der Zeitschrift „Chrismon“ rettungslos verhaspelt, so dass der Leser nach wenigen Sätzen gar nicht mehr wußte, was eigentlich das Thema war. (Chrismon 09/2004, 24-26)



das im Zusammenhang mit dem wichtig wird, was bei La Mettrie „absoluter Materialismus“ genannt werden kann. Dieser Punkt ist im übrigen gerade Gegenstand der aktuellen Forschung.<sup>5</sup> Unter dem ethischen Aspekt zielt dieser Ansatz nicht nur auf eine atheistische Grundhaltung, sondern explizit auf die Schädlichkeit der Religion: Das heißt, La Mettrie sieht eine mögliche Welt ohne Gott als offene Vision einer Gesellschaft aufgeklärter, nicht einem Über-Ich unterworfenen Menschen, in der die Setzung von Normen bewußt erfolgt. (Utopie jenseits des Nihilismus) Ich habe hier eine Passage von Laska paraphrasiert. In seiner Debatte mit Kondylis formuliert Laska nochmals genauer: Es geht um eine Welt, in der Normen nicht irrational im Über-Ich verankert sind. Wie bei Walser ganz richtig vermerkt, geht es also um ein Anti-Freud-Programm. (70)

Freilich sollte man das Kind nicht mit dem Bade ausschütten: Freud wird hierbei etwas zu mechanistisch überhöht. Seine dialektischen Qualitäten stehen denen La Mettries in nichts nach. Und auch das Über-Ich kann als soziale Sprachregelung interpretiert werden (vor allem aus der Sicht Lacans, bei dem die Psychoanalyse recht eigentlich Sprachphilosophie wird). Auch sind Scham und Schuld eher Thema des Anti-Seneca, wie schon Claudia Becker bemerkt

hat.<sup>6</sup> Auch der Begriff der Spekulation bei La Mettrie ist mit Vorsicht zu genießen. Es ist sicherlich richtig: „Der entscheidende Unterschied zwischen Gott und der Natur: Die Natur war mit den Sinnen erfahrbar, studierbar, prüfbar. Und soweit sie nicht erkennbar war, durfte sie nicht in den Dienst der Erkenntnis genommen werden. Das war die Leistung La Mettries: nicht zu spekulieren.“ (115) Ebenso: „Bei La Mettrie gelernt: etwas, das man durch keine Erfahrung belegen kann, nicht durch Einfälle ersetzen.“ (54) Andererseits ist die spekulative Philosophie fester Bestandteil des epistemischen Inventars, das Philosophie als eine begründende Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang auffaßt. Freilich handelt es sich hierbei um eine Spekulation im Rahmen dessen, was über die Welt gewußt wird (ist also nicht bloße Phantasie, sondern kataleptische Phantasie), und das ist nicht die Spekulation, die an einen Gott glaubt. Aber diese Aspekte müssen der Zeit und vor allem der Sprache La Mettries geschuldet werden. Dass allerdings der Mensch nicht vollkommenste Substanz sei (118) oder auch Materie überhaupt nicht Substanz (115), das hätte La Mettrie wohl bei Spinoza schon finden können. (122) Allein, sein natürliches Gesetz ist eine nüchterne Annäherung an die mögliche Welt der Menschmaschine, in der es

<sup>5</sup> Cf. mein Kapitel im Rahmen des Otherland-Projektes: Ethik ohne Moral. Die mögliche Welt der Menschmaschine. 2004. In Vorbereitung.

<sup>6</sup> L'homme machine. Laska-Übersetzung (L.): Der Mensch als Maschine. LSR, Nürnberg, 2. Auflage 1988. – Übersetzung von Claudia Becker (M) (zweispaprige Ausgabe): Meiner, Hamburg, 1990.

auch verschiedene andere Maschinentypen gibt. (L 59) Hier gibt es auch mehr Nähe zum aktuellen Konzept des Cyberlife als Laska zugeben möchte.<sup>7</sup> (L 26, 39, 41)

Wie würden wir das alles heute formulieren? Wir würden sagen: Die Welt ist nicht so, wie wir sie wahrnehmen. Materie (bzw. Raum-Zeit) ist das Substrat dessen, was wir unsere Welt nennen, was aber nur Teil der wahren Welt ist (die wir in ihrer Vollständigkeit aber nicht erkennen können, weil wir keine Wahrnehmung von ihr haben). Ethik bedeutet die Lehre vom angemessenen Verhalten inmitten des Welthaften, angemessen nach Maßgabe dessen, was wir wissen können. Ethik wertet also nicht, sondern prüft lediglich auf Angemessenheit. (Spinoza) Ethik ist im Grunde Wissen. (Moral, die wertet, ist im Grunde Glauben.) Wenn das Wissen variiert, so variiert auch die Ethik. Es gibt also angemessenes Verhalten, welches das Zusammenleben der Menschen reguliert. Aber es gibt sicherlich keinen wahren Werte, die irgendwo in der Welt herumstehen würden, wie heilige Säulen.

Und damit sind wir beim eigentlichen Kern der Kritik: Was der (wenn auch vormodernen) Konstruktion La Mettries vorgeworfen wird, ist das, was ihr immer vorgeworfen wurde, sogar von den Protagonisten der Aufklärung selbst. Dass sie nämlich behauptet, nicht des Gottesbegriffes zu bedürfen. Für die Zeit La Mettries war

dieser Gedanke undenkbar. Für unsere Zeit heute ist er das nicht mehr. Gleichwohl stellt die Möglichkeit, ihn zu denken, für alle jene einen Skandal dar, die noch an einen Gott glauben. (Und es scheint, als habe deren Zahl seit kurzem wieder zugenommen.) Allein, die Kritik an diesem Gedanken fällt den Gläubigen unserer Tage nicht so leicht, wie das noch in der Zeit der Inquisition der Fall war. Heute lassen sich Denkverbote zwar immer noch leicht erteilen, sie sind aber weitaus schwieriger zu kontrollieren.

Jene Verfechter also, die Schuld und Sühne als „ewige Werte“ beibehalten wollen, sind jene, die solche Begriffe unbedingt benötigen, um einen Rahmen für ihre Kontrollbemühungen aufrechterhalten zu können. Für sie ist eine absolute Instanz unveräußerlich, und Schuld und Sühne sind die Mittel ihrer Herrschaft auf Erden. Werden diese gelehnet, dann fällt damit jede Instanz. Und natürlich fällt damit auch jeder (politische oder bloß ideologische) Herrschaftsanspruch jener, die behaupten, die Wege des Herrn zu kennen.

Genauso kann die implizite Kritik im Roman Walsers gelesen werden: Die Reaktion der amerikanischen Gastgeber auf den Vortrag ist nichts weiter als eine Entäußerung des Ärgers darüber, dass ethische Konsequenzen eines atheistischen Ansatzes dargelegt werden. (In der Tat: Es mir nicht bekannt, ob Walser ein konkret durchgeführter Kongreß zu La Mettrie in den USA vorgeschwebt hat, aber ich kann mir eine solche Veranstaltung nur schwer vorstellen, inmitten der Hochburg der analytischen Philoso-

---

<sup>7</sup> Er verweist in diesem Zusammenhang sogar auf Mario Bunge, aber dessen Sichtweise ist keineswegs mehr die gegenwärtig verbindliche.

phie.) Man weiß ja, dass auch in den USA Kriege neuerdings wieder mit Bezug auf die Eingebung des Herrn begründet werden.

Die Ironie liegt darin, dass nicht nur die im Roman explizierte Kritik der Gastgeber an ihrem Gast vor diesem Hintergrund gedeutet werden kann, sondern auch die Kritik der Literaturkritiker und Literaturkollegen am Autor. Wenn auch nicht alle Kritiker einen Gottesbegriff einklagen wollen, aber viele leiden doch eben an einer zunehmenden Säkularisierung der Kunst, von der sie sich so etwas wie eine (im alten Sinne) „metaphysische Alternative“ erhofft hatten. Sogar viele philosophische Kollegen leiden unter diesem Aspekt, wie man deutlich erkennen kann, wenn man die zahlreiche idealistisch und neukantianisch geprägte Fachliteratur zur Kenntnis nimmt.

Die Frage ist, wie eine Ethik zu entwerfen ist, die sich nicht von einer absoluten Instanz ableitet. (Wenn man denn davon ausgeht, dass der Gottesbegriff für uns heute entbehrlich erscheint.) Wie das aber zu denken sei, darüber haben wir von Sartre beispielsweise (um nur einen zu nennen) Einiges lernen können.<sup>8</sup> Und wir stellen fest, dass so gesehen, La Mettrie von dieser Sichtweise gar nicht so weit entfernt war, denn auch ihm ging es um einen existentialistischen Prinzip der Authentizität. So sagt er einmal: „Um rechter Wissenschaftler und Philosoph zu sein, genügt es nicht, die Natur zu erforschen und die Wahrheit zu finden. Man muß auch den Mut

haben, die Wahrheit auszusprechen, und zwar für die kleine Zahl derer, die denken wollen und können.“ (L 17) Das hätte wohl auch Sartre sagen können. Und weiter heißt es: „Wer weiß übrigens, ob der Grund der Existenz des Menschen nicht in seiner Existenz selbst liegt. Vielleicht ist er aufs Geratewohl auf einen Punkt der Erdoberfläche geworfen worden, ohne dass man wissen kann, wie und warum ...“ (M 85, L 60)

Ich denke, dass wir mit einer solchen Sicht besser ausgerüstet sind, unserem Alltag zu begegnen, als wir dies jemals durch einen Glauben an eine absolute Instanz leisten könnten. In diesem Sinne drückt La Mettrie den tatsächlichen Kern des Aufklärungsgedankens aus, auf radikale und stringente Weise. Und Walsers Roman fügt sich von der literarischen Seite her in diese Denktradition ein und kann dazu dienen, uns unsere je eigene Vorstellung von jener Konzeption zu erarbeiten, die uns in die Zukunft zu führen imstande ist. Und im Grunde kommt diese Vorstellung auch jenem Bild nahe, das wir immer schon von Walser hatten: der als Romanschriftsteller zugleich auch Alltagsaufklärer ist.

*Rainer E. Zimmermann*

---

<sup>8</sup> Cf. meine „Kritik der interkulturellen Vernunft“, Mentis, Paderborn, 2002.

**Franz M. Wimmer**  
**Interkulturelle Philosophie.**  
**Eine Einführung, UTB 2470, Wien**  
**2004 (WUV), 263 S., 21.50 EUR.**

In der letzten Zeit sind einige Einführungen in die Interkulturelle Philosophie erschienen, die das Interesse nicht nur aufgrund des „cultural turns“ in den Sozialwissenschaften, sondern auch aufgrund der interkulturellen Abhängigkeiten in den Bereichen der Wirtschaft und Politik auf sich zieht. Während die Einführungen von R.A. Mall (Philosophie im Vergleich der Kulturen, 1995) und von H. Kimmle (Interkulturelle Philosophie, 2002; siehe Widerspruch Nr. 40) vor allem das Philosophieren zwischen den Kulturen selbst vorgestellt haben, geht die vorliegende Einführung in erster Linie den methodischen Fragen nach, die sich diesem neuen Zweig der Philosophie stellen.

Franz M. Wimmer, Philosoph in Wien und durch ein umfangreiches Werk zur Interkulturellen Philosophie (1990) hervorgetreten, führt im vorliegenden Band vorzugsweise in die Probleme der begrifflichen Klärung ein. Es beginnt mit einer Art Neubestimmung der Philosophie, die aus der Kritik am traditionellen eurozentrischen Verständnis einen Philosophiebegriff zu entwickeln versucht, der konstitutiv auch die anderen, außereuropäischen Kulturen umfasst. Diese interkulturelle Ausrichtung der Philosophie lässt sich mit Wimmer mit der methodischen Grundregel beschreiben: ‚Zweifle an Antworten auf philosophische Fragen, wenn sie nur *einer* Kultur entstammen.‘

Der anschließende Teil ist dem Begriff der Kultur gewidmet. Er verdeutlicht, dass eine interkulturelle Philosophie weder davon ausgehen kann, dass es qualitative Unterschiede zwischen Kulturen gar nicht gebe, noch davon, dass Kulturen schlechterdings verschieden und damit unvergleichbar seien. Heute zumindest befinden wir uns, so Wimmer, in einer Situation, in der einerseits „Kulturen ... dazu (tendieren), ‚intern universell‘ zu sein, das heißt, alle Lebensbereiche und Ausdrucksweisen der Menschen, die sie repräsentieren, zu bestimmen“ (46); in der sie andererseits zu einer neuen „globalen Menschheitskultur“ (47) zusammenwachsen können. Angesichts dieser Situation sei es „keine bloß akademische Frage“, ob „wir eher ein Konzert oder einen Kampf der Kulturen zu befördern suchen“ (47). Interkulturelle Philosophie jedenfalls zielt auf den Dialog der Kulturen, den Wimmer sinnvollerweise als einen „Polylog der Kulturen“ (66) beschreibt.

Über die Klärung der Begriffe „Philosophie“ und „Kultur“ hinaus gibt die Einführung einen Überblick über Arten der Philosophiegeschichte, die heute global angelegt sein müssen, und wendet sich, damit verbunden, den methodologischen Fragen des kulturellen Verstehens und Missverstehens zu. Hierzu formuliert Wimmer, in Anlehnung an Popper, das „Prinzip der hermeneutischen Fairness“ (147), das unter anderem besagt, dass man Menschen fremder Sprache und Kultur „möglichst kein un- oder vorlogisches Denken zuschreibt, sondern eher davon ausgeht,

dass man sie missverstanden hat.“ (147) Angesichts der umlaufenden Bilder vom kulturell Anderen oder dem ‚Feind‘ stellt dieses doch so einfache Prinzip immer noch eine fast ‚revolutionär‘ zu nennende Forderung dar.

Der letzte Teil des Buches schließlich gibt einen konzentrierten Überblick über die Ursprünge der Philosophie in anderen Kulturen, in China, Indien und im Islam.

Wimmer skizziert in seiner Einführung das in der Tat weite Gebiet einer interkulturellen Philosophie, die in erster Linie die verschiedenen Denksysteme nicht vergleicht, sondern auf das gegenseitige Verstehen der Denkformen je anderer Kulturen zielt. Dem unbedarften Leser stellt sich dennoch die Frage, ob nicht der Philosophiebegriff selbst, den Wimmer seiner Darstellung zugrundelegt, in der eurozentrischen Sichtweise befangen bleibt. So will er einerseits die Philosophie klar von anderen Denk- und Ausdrucksformen wie der Religion und Kunst, aber auch der Wissenschaft unterscheiden, muss dann aber gleichwohl einräumen, dass diese Differenzierungen doch eher Produkte der europäischen Moderne sind, als dass sie für alle anderen Kulturen gelten (159 ff.). Ein so konzipiertes interkulturelles Philosophieren steht damit vor der Gefahr, äußerlich dort Grenzen zu ziehen, wo keine sind, und sich so den Zugang zu Denkweisen anderer Kulturen zu verbauen.

Deutlich wird dies hermeneutische Problem am Thema der „Menschenrechte“ (163-182), an dem Wimmer den Sinn und die Relevanz interkultureller Philosophie expliziert. Er stellt

hier in den Mittelpunkt die Frage, ob die Idee der Menschenrechte und die darauf gegründeten Normen, die ja zweifellos europäisch-neuzeitlichen Ursprungs sind, mit den Menschenbildern anderer Kulturen verträglich sind, und also auch dort ihre Gültigkeit haben können. Er behandelt aber nicht die eigentlich interessante Frage, wie in diesen Kulturen selbst das Bild vom Menschen beschaffen ist, und wie sie darauf die Rechte und Pflichten der Menschen begründen. Wimmer scheint mir hier zwischen einer transkulturellen Philosophie, die universell gültige Normen annimmt, und einer interkulturellen Philosophie, die eben dies bestreitet, zu schwanken.

Gegenüber anderen Einführungen ist die vorliegende zweifellos die methodischste. Wer sich daher für die begrifflichen Grundlegungen und methodischen Voraussetzungen dieses neuen Gebiets der Philosophie interessiert, wird um Wimmers klar und umsichtig geschriebene Darstellung nicht herumkommen. Sie bildet insofern eine notwendige und wertvolle Ergänzung.

*Alexander von Pechmann*

