

Internet und digitale Gesellschaft

Alexander von Pechmann

Das Internet als Medium

Michaela Homolka

Kant und der Cyberspace

Christian Siefkes

Wie im Internet eine neue Produktionsweise entsteht

Katja Riefler

Zur Lage des Internet-Journalismus

Petra Sitte

Digital ist überall – zur Netzpolitik

Hans Otto Seitschek

„Philosophie an der Ludwig-Maximilians- Universität“

Wolf-A. Konrad und Diana Raufelder

Anmerkungen zum Fortschritt des menschlichen Geistes

Widerspruch 52

Internet
und digitale Gesellschaft

suchen wissen

ich was suchen
ich nicht wissen was suchen
ich nicht wissen wie wissen was suchen
ich suchen wie wissen was suchen

ich wissen was suchen
ich suchen wie wissen was suchen
ich wissen ich suchen wie wissen was suchen
ich was wissen

*Aus: Ernst Jandl, die bearbeitung der mütze
Gedichte, Darmstadt 1978 (Luchterhand), S.82*

WIDERSPRUCH Nr. 52 Inhaltsverzeichnis 5

Zum Thema	Internet und digitale Gesellschaft	9
Artikel	<i>Alexander von Pechmann</i> Das Internet als Medium Ein Beitrag zur medientheoretischen Debatte	13
	<i>Michaela Homolka</i> Kant und der Cyberspace	26
	<i>Christian Sieffkes</i> Peer Produktion Wie im Internet eine neue Produktionsweise entsteht	37
	<i>Katja Riefler</i> Zur Lage des Internet-Journalismus	52
	<i>Petra Sitte</i> Digital ist überall Netzpolitik ist als Querschnittsaufgabe zu begreifen	59
Bücher zum Thema	Frank Hartmann Medien und Kommunikation <i>Alexander von Pechmann</i>	75
	Geert Lovink Zero Comments <i>Nico Hartmann</i>	76
	Stefan Münker Emergenz digitaler Öffentlichkeiten <i>Nico Hartmann</i>	77
	Christian Schicha, Carsten Brosda (Hg.) Handbuch Medienethik <i>Percy Turtur</i>	79
	Ivonne Spielmann Hybridkultur <i>Olaf Sanders</i>	81

Bücher zum Thema	Rainer Winter Widerstand im Netz <i>Helga Sporer</i>	81
Münchener Philosophie	<i>Hans Otto Seitschek</i> „Philosophie an der Ludwig-Maximilians- Universität“ Gespräch mit dem Herausgeber	85
Sonderthema	Wolf-A. Konrad, Diana Raufelder Anmerkungen zum Fortschritt des menschlichen Geistes und zu der Frage, wie die verschüttete Tomatensoße wieder zurück in den Topf finden soll...	101
Neu- erscheinungen	Wolfgang Bock Vom Blickwispeln der Dinge <i>Pery Turtur</i>	119
	Reinhardt Brandt Immanuel Kant – Was bleibt? <i>Franco Zotta</i>	121
	Susan Buck-Morss Hegel, Haiti and Universal History <i>Enrique Martino Martín</i>	123
	Judith Butler Raster des Krieges <i>Jadwiga Adamiak</i>	126
	Maxime Doyon Der transzendente Anspruch der Dekonstruktion <i>Alexey Weis Müller</i>	127
	Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi, Martin Saar (Hg) Sozialphilosophie und Kritik <i>Ottmar Mareis</i>	129

**Neu-
erscheinungen**

Gerhard Fröhlich, Boike Rehbein (Hg.) Bourdieu Handbuch <i>Lothar Butzke</i>	132
Johannes Grave, Arno Schubbach (Hg.) Denken mit dem Bild <i>Percy Turtur</i>	133
Raphael Gross Anständig geblieben <i>Emanuel Kapfinger</i>	134
John Holloway Kapitalismus aufbrechen <i>Mario Schäbel</i>	137
Wilhelm Korff (Hg.) Handbuch der Wirtschaftsethik <i>Fritz Rebeis</i>	140
Michael Kühnlein (Hg.) Kommunitarismus und Religion <i>Helga Sporer</i>	143
Domenico Losurdo Nietzsche, der aristokratische Rebell <i>Konrad Lotter</i>	145
Denis Mäder Fortschritt bei Marx <i>Konrad Lotter</i>	148
Reinhard Mehring Carl Schmitt <i>Georg Koch</i>	150
Thomas Metscher Logos und Wirklichkeit <i>Reinhard Jellen</i>	153

Neu- erscheinungen	Jean-Michel Palmier	155
	Walter Benjamin, Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein <i>Ignaz Knips</i>	
	Philipp Sarasin, Marianne Sommer (Hg.)	158
	Evolution <i>Michael Ruoff</i>	
	Gert Scobel	159
	Der Ausweg aus dem Fliegenglas <i>Alexander von Pechmann</i>	
	Rolf Tiedemann	161
	Mythos und Utopie <i>Ottmar Mareis</i>	
	Tzvetan Todorov	164
	Die Angst vor den Barbaren <i>Marianne Rosenfelder</i>	
Anhang	Emil Walter-Busch	166
	Geschichte der Frankfurter Schule <i>Fabian Schmidt</i>	
	Hamid Reza Yousefi	168
	Interkulturalität und Geschichte <i>Dieter Gernert</i>	
AutorInnen	171	
Impressum	172	

Zum Thema**Internet und digitale Gesellschaft**

Mit dem World Wide Web beginnt eine neue Zeitrechnung. Wie der Buchdruck die europäische Aufklärung einläutete, so markiert das Internet den Übergang zur digitalen Weltgesellschaft.

Schnell akzeptiert wurde das neue Medium als Hort kollektiven Wissens und kollektiver Intelligenz, der es dem Einzelnen erlaubt, sich in einer komplexer werdenden Welt Informationen und Orientierung zu verschaffen; als Möglichkeit, den Alltag des Konsumenten durch Einkäufe, Leistungsvergleiche oder Bankgeschäfte zu erleichtern; als Produktivkraft, die Nachrichten überträgt, die Produktion und Zirkulation der Waren beschleunigt und Geldströme lenkt.

Doch das Internet ist mehr. Das Interesse der Philosophie an ihm setzt dort ein, wo seine politischen und ideologischen Konsequenzen und seine Auswirkungen auf die Kultur sichtbar werden: bei der Transformation der Schriftkultur in eine neue multimediale Einheit von Wort, Bild und Ton; bei der tendenziellen Aufhebung des Privateigentums auf dem Terrain wissenschaftlicher und künstlerischer Werke; bei neuen Formen des Kampfs gegen die „Verschwörungen“ autoritärer Herrschaft; bei der Frage, wo die Öffentlichkeit aufhört und die Privatsphäre beginnt; oder bei dem Problem der Identität angesichts von Virtual- und Cross-Identity.

Vor allem aber hat das World Wide Web der Vision einer Weltrepublik mit freier Kommunikation neue Nahrung gegeben, einer demokratischen Öffentlichkeit, bei der alle nationalen und sozialen Schranken fallen werden.

Es ist die Vision einer neuen „Ordnung des Diskurses“, die Machtstrukturen bestehender Institutionen zerstört und keine missliebigen Themen, Argumente oder Personen ausschließt. Es ist zugleich die Vision eines „herrschaftsfreien Diskurses“, der nicht mehr von oben nach unten verläuft, sondern Sender und Empfänger in einer Person vereint.

Während die virtuelle Welt des Internet beginnt, die reale Welt des Kapitalismus zu unterminieren, schlägt diese zurück und versucht, die unbotmäßigen Entwicklungen wieder zu kanalisieren und ihren Gesetzen zu unterwerfen. Tim Berner-Lee, der vor genau zwanzig Jahren, im Dezember 1990, die erste Website und den ersten Browser erstellte, sieht seine Schöpfung heute von vier Seiten her bedroht: durch eine *Fragmentierung* des Netzes, die das freie Verlinken der Seiten über Hypertext unterbindet, so dass seine Universalität verloren geht; durch die *Monopolisierung* einzelner Fragmente, die sich nur noch über eigene Shop-Programme öffnen lassen, wodurch die Offenheit des Netzes zerstört wird; durch die *Privilegierung* zahlkräftiger Klienten beim Datenverkehr, die das Prinzip der Gleichheit und Neutralität aushebelt; durch *autoritäre Staaten*, die das Netz zensieren oder zur Überwachung der Bürger benutzen.

Eine andere Gefahr droht dem Internet durch die schiere *Datenmenge*. Wenn es, wie geschätzt wird, eines Jahrhunderts bedürfe, um die Daten eines einzigen Tages zur Kenntnis zu nehmen, könnte das Licht der Aufklärung schnell in die Finsternis geistiger Verwirrung und Desorientierung umschlagen und den Weg für religiöse oder politische Despoten freimachen.

Die Diskussion um das Internet eröffnen wir mit dem Beitrag „Das Internet als Medium“ von *Alexander von Pechmann*, der das Eigentümliche der digitalen Technik untersucht und die rechtlichen, ethischen und epistemischen Konfliktfelder zwischen digitaler und analoger Welt skizziert.

Der Beitrag von *Michaela Homolka* „Kant und der Cyberspace“ setzt sich mit der Vision eines ‚klinisch reinen‘ Raums der Daten auseinander und geht dem gegensätzlichen Verhältnis von digitalem Datenraum und analogem Lebensraum nach.

Christian Siefkes stellt in seinem Artikel den Begriff der Peer-Produktion sowie die verschiedenen, neu entstandenen Arten nicht-proprietärer Produktionsweisen vor.

In ihrem Beitrag „Zur Lage des Internet-Journalismus“ geht *Katja Riefler* dem derzeit spannungsreichen Verhältnis zwischen alter und neuer Medienwelt nach.

Petra Sitte, Mitglied der Enquetekommission des Bundestags „Internet und digitale Gesellschaft“, benennt in ihrem Beitrag „Digital ist überall“ die zentralen Probleme einer digitalen Gesellschaft und formuliert aus Sicht der „Linken“ die Aufgaben und Ziele für die Politik.

Rezensionen von Büchern zum Thema schließen den Schwerpunkt dieses Hefts ab.

Die Rubrik „Münchener Philosophie“ ist diesmal mit der Münchener Philosophie als solcher befasst. Das Gespräch mit *Hans Otto Seitschek* lotet im historischen Rückblick die Traditionen, Entwicklungen und Schwerpunkte der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität aus.

Das Sonderthema des Hefts ist die Kritik der Vernunft. *Wolf-A. Konrad* und *Diana Raufelder* befragen in ihrem Artikel die innere Logik der Vernunft als der zentralen Begründungsinstanz in der Moderne.

Ein umfangreicher Rezensionsteil von ausgewählten Neuerscheinungen schließt das Heft ab.

Die Redaktion

Alexander
von Pechmann

Das Internet als Medium
Ein Beitrag zur medientheoretischen
Debatte

Seite 13 – 25

„Sollen sich alle schämen, die gedankenlos sich der Wunder der Wissenschaft und Technik bedienen und nicht davon mehr geistig erfasst haben als die Kub von der Botanik der Pflanzen, die sie mit Wohlbehagen frisst.“

Albert Einstein, 1930 bei Eröffnung der Funkausstellung in Berlin

Gängige Einführungen und Handbücher stellen das Internet in der Regel in zwei Teilen dar. Im ersten Teil wird das Internet als globales und dezentrales Netzwerk der elektronischen Datenübertragung vorgestellt sowie die Arten des Datentransports und die speziellen Codierungen der Informationsvermittlung wie das TCP/IP-Protokoll oder die Hypertextsprache HTML. Im zweiten Teil dann erscheint das Internet als eine Vielzahl von Foren, Plattformen und Netzwerken, die den Bedürfnissen seiner Nutzer nach Unterhaltung und Diskussion, nach Kommerz, Kunst oder Wissenschaft dienen. Während in diesen Darstellungen das Internet also einmal als Werk von Ingenieuren und Informatikern erscheint, das als solches neutral gegenüber dem Kommunizierten ist, wird es das andere Mal als Gegenstand der Soziologen präsentiert, die die Inhalte, Formen und Vernetzungen der globalen Kommunikation und Vergesellschaftung beschreiben, um anschließend – je nach Standpunkt – affirmierend oder kritisch einige kritische Bemerkungen über Macht und Einfluss staatlicher und kommerzieller Agenten sowie über die Gefahren des Missbrauchs anzufügen. Das Internet scheint demnach aus zwei Kulturen zu bestehen: aus einer naturwissenschaftlich-technischen *und* einer sozialwissenschaftlich-kommunikativen Kultur.

Betrachtet man das Internet daraufhin aus sozialphilosophischer Perspektive, so findet man, bei aller unterschiedlichen Gewichtung, zwei gegensätzliche Urteile über das neue Medium, die augenscheinlich den Einstellungen und Mentalitäten der Urteilenden entsprechen. Bei den sog. „teilnehmenden Beobachtern“ – bei denjenigen also, die ‚aus Erfahrung‘ wissen, wovon sie sprechen – überwiegt ein Optimismus, der die technische Struktur des

Internets mit der virtuellen Realität eines herrschaftsfreien, demokratischen und egalitären Raums verbindet. Die digitale Technologie, so prognostizierte einer der Vordenker der Internetgemeinde, Nicholas Negroponte, werde „wie eine Naturgewalt wirken, die die Menschen zu größerer Weltharmonie zwingt.“¹ Bei den „distanzierten Beobachtern“ hingegen, die der neuen Medienwelt mit Skepsis begegnen, herrscht ein kulturphilosophischer Pessimismus vor, der die Technologie des Internets in der Tradition der „Frankfurter Schule“ als das adäquate Instrument einer universell gewordenen Manipulation, der Vereinzelung und Entmündigung der Individuen interpretiert², und der in der Tradition französischer Sozialphilosophie so weit geht, im Cyberspace gar die Wirklichkeit verschwinden zu sehen.³ So gegensätzlich beide Auffassungen der „Internetkultur“ auch sind, so stimmen sie doch darin überein, recht ungeprüft von der technischen Basis auf den kulturellen Überbau zu schließen.⁴

Interessant wird das Internet jedoch für die Theoriebildung, wenn es nicht eindimensional, ob euphorisch oder sarkastisch, als die „schöne neue Welt“ interpretiert wird, sondern sobald es als *beides zugleich*, d.h. als eine dialektische Einheit von Technik *und* sozialem Handeln, verstanden wird. Als Begriff, der dieses „Zugleich“ benennt, hat sich in den letzten Jahrzehnten der des *Mediums* herausgebildet, so dass das Internet demnach als ein solches neues Medium verstanden werden muss, in dem sich die technische Entwicklung und die sich formierenden kommunikativen Strukturen einander wechselseitig bedingen. Zwar zeigt die medienphilosophische Debatte der vergangenen Jahre, wie verschieden dieser Begriff definiert werden

¹ N. Negroponte, Total Digital. Die Welt zwischen 0 und 1 oder Die Zukunft der Kommunikation, München 1995, 279. – Vgl. auch die *Unabhängigkeitserklärung des Cyberspace* von J.P. Barlow: „Wir erschaffen eine Welt, die alle betreten können ohne Bevorzugung oder Vorurteil bezüglich Rasse, Wohlstand, militärischer Macht und Herkunft... Eure Rechtsvorstellungen von Eigentum, Redefreiheit, Persönlichkeit, Freizügigkeit und Kontext treffen auf uns nicht zu.“ (<http://www.heise.de/tp/r4/artikel/1/1028/1.html>).

² vgl. dazu: G. Lovink, Zero Comments. Elemente einer kritischen Internetkultur, Bielefeld 2008, 129-145.

³ „... von Medium zu Medium verflüchtigt sich das Reale, es wird zur Allegorie des Todes, aber noch in seiner Zerstörung bestätigt und überhöht es sich: es wird zum Realen schlechthin, Fetischismus des verlorenen Objekts“ (J. Baudrillard, Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982, 113).

⁴ S. Münker nennt dies den „*immaterialistischen Fehlschluss*“, weil die digitale Welt entweder utopisch verklärt oder in ihr die „Auslöschung des Wirklichen durch sein Double“ gesehen wird (Emergenz digitaler Öffentlichkeiten. Die Sozialen Medien im Web 2.0, Frankfurt/Main 2009, 53).

kann. Er reicht von Luhmanns systemtheoretischer Sicht als „Möglichkeitsraum“, über Merleau-Pontys phänomenologischer Deutung als „das Transparente“, Foucaults diskurstheoretischer Interpretation als „Dispositiv“, Derridas grammatologischer Konzeption der „différance“ bis hin zur einfachen Definition eines „Dazwischen“⁵. In all diesen Bestimmungsversuchen geht es jedoch darum, das Technisch-Objektive und das Praktisch-Subjektive in seiner Vermittlung als Einheit zu erfassen und diese Einheit darstellbar zu machen. Medien, so lässt sich das Verhältnis beschreiben, sind sowohl *Mittel* oder ‚Organe‘, die Menschen soziales Handeln *ermöglichen* bzw. *erweitern*, als auch *Bedingungen*, welche ihr soziales Handeln *prägen*.⁶ Das eine ist nicht ohne das andere. Und so wie der Raum des kommunikativen Handelns durch die Technik des Buchdrucks am Beginn der Neuzeit auf ungeahnte Weise erweitert wurde, sich damit zugleich jedoch eine spezifisch neuzeitliche Schreib- und Lesekultur herausbildete, so steht zu erwarten, dass das Internet mit der Erweiterung der Öffentlichkeit zum globalen Raum zugleich die Lebensformen des 21. Jahrhunderts prägen wird.

Unter dieser Perspektive soll im Folgenden, thesenartig, drei Dimensionen des Internets nachgegangen werden: der Eigenart dieses Mediums selbst, die diese Erweiterung ermöglicht, den Herausforderungen an das Rechtssystem und die Regeln der Kommunikation sowie den epistemologischen Konsequenzen der ‚Internetwelt‘.

I. Die Reproduzierbarkeit der Medien

1. Die elementaren Medien sind Sprache, Bild und Musik. Die Sprache ermöglicht uns zu reden, d.h. Gedanken zu äußern; ihre Grammatik bestimmt jedoch die Art und Weise zu denken. Das Bild gibt uns die Möglichkeit, unsere Anschauungen und Vorstellungen zu vergegenständlichen und zu kommunizieren; zugleich prägen Bilder unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen. Musik erlaubt, unsere Gefühle und Stimmungen auszudrücken, formt umgekehrt jedoch die Art und Weise unserer Gefühle. Diese drei Medien sind also die Mittel der menschlichen Expression und Kommunikation und zugleich die strukturierenden Bedingungen dieser Möglichkeiten.

⁵ siehe L. Wiesing, Was ist Medienphilosophie? In: Information Philosophie 3/2008, 30-39.

⁶ So auch M. McLuhan in: Understanding Media. The Extensions of Men (New York 1964), der allerdings auch Autos, Geld oder Waffen als Medien interpretiert.

Die Folgerung, die in semiotischer Hinsicht daraus gezogen werden muss, ist, dass die Medien Sprache, Bild und Musik zum einen drei verschiedene Systeme von *Zeichen* sind, die als solche auf anderes verweisen, auf Gedanken, Vorstellungen und Gefühle der Produzenten wie Rezipienten; dass diese Zeichen zugleich aber auch eine „*Materialität*“ besitzen, welche ihrerseits das Bezeichnete, das Denken, Anschauen und Fühlen, prägt. So verstanden, gibt es kein „Außerhalb“ des Mediums, so dass *zuerst* gedacht, angeschaut oder gefühlt und *dann* das Gedachte, Geschaute oder Gefühlte mittels Sprache, Bild und Musik kommuniziert würde. Unter dem Begriff des Mediums bilden die mentalen Zustände und die materiellen Ereignisse, das Signifikat und der Signifikant, eine dialektische Einheit.⁷

2. Um die verschwindende Rede, das verblassende Bild oder die verklingende Musik zu bewahren und den Kreis der Rezipienten zu erweitern, sind *Techniken der Reproduktion* erfunden worden. Die Rede wurde in Gestalt der Schrift visualisiert, und diese in dauerhaftes Material geprägt bzw. auf vermehrbares Material gedruckt⁸. Die Graphik übertrug die Gestalt der Bilder auf Platten; mit der Photographie entstand die Technik, das verschwindende Bild optisch-chemisch zu fixieren und zu vervielfältigen⁹. Die akustische Aufzeichnung erlaubte es, Töne dauerhaftem Material mechanisch einzugravieren bzw. elektromagnetisch zu speichern und wieder hörbar zu machen. Telefon, Rundfunk und Fernsehen schließlich übertrugen Töne und Bilder mittels elektromagnetischer Wellen.

Diese Techniken der Speicherung und Verbreitung von Sprache, Bild und Musik legten die Basis für das, was man treffend als „*Massenmedien*“ bezeichnet. Diese erweiterten im 20. Jahrhundert nicht nur den Kreis der Rezipienten und Konsumenten, sondern veränderten unter den Bedingungen der technischen Reproduzierbarkeit auch die kommunikative Situation insge-

⁷ Zu dieser Dialektik schon Hegel: „Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der *Gegenständlichkeit*, ... also die Gestalt der *Äußerlichkeit* geben, und zwar einer solchen Äußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten *Innerlichkeit* trägt. Ein so innerliches Äußerliches ist allein der *artikulierte* Ton, das *Wort*. Ohne Worte denken zu wollen, wie *Mesmer* einmal versucht hat, erscheint daher als Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte.“ (G.W.F. Hegel, Werke, Bd. 10, Frankfurt/Main 1970, 280).

⁸ vgl. S. H. Steinberg: Die schwarze Kunst. 500 Jahre Buchwesen, München 1988.

⁹ vgl. René Hürner (Hg): Vom Holzschnitt zum Internet. Die Kunst und die Geschichte der Bildmedien von 1450 bis heute, Ostfildern-Ruit 1997.

samt. Es entstand eine neue, durch Medientechnik vermittelte Öffentlichkeit, die ihrerseits die Welt der Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen prägte, und mit ihr institutionalisierte sich seit den 70er Jahren die Medienwissenschaft als eigene Disziplin.¹⁰

3. Betrachtet man auf diesem Hintergrund das *Internet* als ein neues Medium, so besteht das Neue in der Vereinigung von drei medialen Eigenschaften: es ist erstens – wie das Telefon – ein weltweites und zeitgleiches Netzwerk der reziproken Informationsübertragung; es integriert zweitens – wie Tonfilm und Fernsehen – die verschiedenen Medien Musik, Rede, Schrift und Bild; und es verbindet drittens – und dies ist das eigentlich Neue – die Eigenschaft der *Interaktivität*, d.h. der Reziprozität von Sender und Empfänger bzw. Produzent und Konsument, mit der Eigenschaft der *Multimedialität*. Im Internet ist jeder Teilnehmer, zumindest im Prinzip, sowohl sein eigener multimedialer Produzent als auch Konsument der Produkte aller anderen Teilnehmer.¹¹

Mit dieser neuen Qualität des Internet stellen sich, wie bei jedem Medium, die Fragen sowohl nach der *Technik*, die seine medialen Eigenschaften ermöglicht, als auch nach der „*kommunikativen Situation*“, die sich mittels dieses neuen Mediums formiert.

II. Die Digitalisierung der Medien

Sieht man zunächst auf das Gemeinsame der traditionellen Techniken der Speicherung und Verbreitung, so besteht es in der Methode der *Nachahmung* oder *-bildung* des Originals. Die Schrift bildet, zumindest als Lautschrift, die Elemente der Rede in Gestalt visueller Zeichen nach; die Fotografie überträgt mittels der Gesetze der Optik und Chemie die Farben, aus denen Bilder bestehen, auf lichtempfindliches Material; die Schallwellen, aus denen Töne zusammengesetzt sind, werden mittels mechanischer oder elektromagnetischer Gesetze auf Polyvinylchloridplatten oder Metalloxid-Kunststoffbänder übertragen. All diese Techniken bestehen in der Kunst, die einmalige, aber vergängliche oder räumlich gebundene Struktur des Originals mittels physikalischer und chemischer Gesetze analog auf ein dauerhaftes Material zu übertragen, um das so erzeugte Abbild, gleichfalls mittels Naturgesetze, zu vervielfältigen.

¹⁰ vgl. K. Hickethier, Einführung in die Medienwissenschaft, Stuttgart 2003.

¹¹ Für S. Münker folgt aus dem interaktiven Charakter des Internet, dass „seine spezifische Medialität ... sich kaum mehr technisch, sondern in ihren wesentlichen Zügen nur noch sozial erklären lässt.“ (S. Münker, Emergenz digitaler Öffentlichkeiten, a.a.O., 71).

Dem Medium Internet liegt jedoch ein qualitativ *anderes* Verfahren der Speicherung und Verbreitung zugrunde. Der Speicher ist nicht Abbild des Urbilds, und die Exemplare sind nicht Abbilder dieses Abbilds; der Speicher existiert vielmehr als *Programm zur Simulation des Originals*. Das Original wird nicht mittels der Gesetze der Natur kopiert, sondern die Struktur des Originals wird mathematisiert. Scanner oder Sampler schaffen kein materielles Abbild, sondern transformieren physische Bilder und Töne in eine Reihe binärer Symbole, deren Syntax zugleich als Anweisung existiert, das Original mittels geeigneter bild- oder tongebender Geräte zu simulieren.

Damit aber ist das Internet gegenüber allen bisherigen Medien ein qualitativ anderes Medium; es stellt eine „Zäsur in der Entwicklung der Medien selbst“¹² dar. Diese Zäsur besteht jedoch nicht in der Virtualität, die jedem technischen Medium innewohnt, das ein bloßes Zeichen des Originals schafft; sie liegt vielmehr im neuen technischen Verfahren. Die Reproduktion des Originals ist nicht mehr an die Kunst des Handwerkers oder Ingenieurs gebunden, deren Gegenstand der *physische Raum* und die *kontinuierliche Größe* ist, und die die Gesetze der *Natur* zweckmäßig anwenden; sie beruht vielmehr auf der Kunst des Programmierers, der den *mathematischen Raum* und die diskrete *Zahl* als Gegenstand hat, und der nach den *Gesetzen der Logik* operiert. Während Handwerker und Ingenieure den natürlichen Gesetzen gehorchen müssen, folgt der Programmierer bloß den Gesetzen der mathematischen Logik.¹³ Das aber bedeutet, dass der Programmierer – anders als der Ingenieur – methodisch kein „Ungefähr“ oder „Mehr oder Weniger“ kennt, da im logisch-mathematischen Raum nur das darstellbar ist, was als Algorithmus, d.h. als exakte Zahl, darstellbar ist; dass er in ihm aber sach-

¹² G. Chr. Tholen, Medium/Medien. In: Roesler/Stiegler (Hg), Grundbegriffe der Medientheorie, 153.

¹³ Darauf hat schon J. Weizenbaum verwiesen: „Ein Ingenieur ist der materiellen Welt unlösbar verhaftet. Seine Kreativität findet ihre Schranken in deren Gesetzen; er kann schließlich nur das tun, was sich diesen Gesetzen entsprechend tun lässt ... Der Programmierer ist jedoch der Schöpfer von Universen, deren alleiniger Gesetzgeber er selbst ist ... in Form von Computerprogrammen können Universen von möglicherweise unbegrenzter Komplexität geschaffen werden. Außerdem, und das ist der springende Punkt, *handeln* die so formulierten und entwickelten Systeme ihren eigenen Programmen gemäß.“ (Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt/Main 1978, 159 f.)

lich beliebige virtuelle Bilder entwerfen und Töne erzeugen kann, da die Zahlen willkürlich wähl- und kombinierbar sind.¹⁴

Es ist zweifellos diese Technik der *Digitalisierung*, die jenen drei spezifischen Eigenschaften des Internet, der Gleichzeitigkeit der Übertragung, der Verknüpfung der verschiedenen Medien sowie der Interaktivität der Nutzer, zugrunde liegt und sie allererst ermöglicht. Stefan Münker nennt sie deshalb „den modernen König Midas“¹⁵. Denn die Digitalisierung verwandelt die Qualitäten der materiellen Welt, die mannigfachen Töne und Farben, einheitlich in bloße Reihen binärer Zahlen, die als solche Symbole problemlos verknüpf- und leicht transportierbar sind. Was den griechischen Philosophen Leukipp und Demokrit einst für die reale Welt galt, dass nämlich alle sinnlichen Qualitäten nur Schein sind, das Wahre aber das „Atom“ und das „Leere“, aus deren Anordnung alles besteht, gilt heute für die mediale Welt: Was wir sehen und hören ist nur Simulation, das Wahre aber sind „Eins“ und „Null“, aus deren Anordnung im digitalen Raum alles besteht.¹⁶

III. Die „kommunikative Situation“

Hält man sich diese digitale Technik der Speicherung und Verbreitung als Basis des Internet vor Augen, dann muss unmittelbar einleuchten, dass sich mit ihr der „Überbau“, die Formen und Regeln der Kommunikation sowie die Formierung der Gedanken, Vorstellungen und Gefühle, historisch verändern wird. So wie die Techniken der Schrift und des Buchdrucks, dann des Films und Fernsehens die Art unseres Redens, Sehens und Hörens verändert haben, so wird auch die Technik des Internets die Formen menschlicher Kommunikation und Expression verändern.

Ein solcher Wandel der „kommunikativen Situation“ zeigt sich, wenn man das Internet nicht, wie bislang, als technisches Produkt, sondern als integralen Teil der Gesellschaft betrachtet, als soziales Netzwerk oder kulturellen Raum. Er zeigt sich heute insbesondere in den Konflikten um das Rechtsverhältnis zwischen privatem und öffentlichem Raum und in den Debatten um das Selbstverständnis der Individuen.

¹⁴ Zum damit verbundenen Problem der Manipulierbarkeit siehe: K. Hoffmann, Das dokumentarische Bild im Zeitalter der digitalen Manipulierbarkeit. In: ders. (Hg), Trau-Schau-Wem. Digitalisierung und dokumentarische Form. Konstanz 1997, 13-28.

¹⁵ S. Münker, Emergenz digitaler Öffentlichkeiten, a.a.O., 62.

¹⁶ N. Negroponte nannte dies den „Wechsel vom [schweren] Atom zum [gewichtlosen] Bit“ (Total Digital, a.a.O., 11)

1. Bürgerliches Recht gründet neuzeitlich auf der klaren Trennung des Privaten und des Öffentlichen. Der Bourgeois ist das – oft kritisierte und verhöhnte – Zwitterwesen, das sich zwischen der Privatsphäre, wo er „Herr“ im eigenen Haus oder Betrieb ist, und dem öffentlichen Bereich, wo er sich den staatlichen Gesetzen und sozialen Regeln unterzuordnen hat, bewegt. Nach diesem Rechtsverständnis sind auch die Kommunikationsmittel Schrift, Bild und Musik in der materiellen Gestalt des Buchs, Films oder Tonträgers privates Eigentum der Produzenten, die nur mittels ihres Verkaufs als *Waren* verbreitet werden können und dürfen. Herstellung und Verlag der Medien sind – zumindest in unserem Rechtsraum – privatrechtlich organisiert. – In der digitalen Welt des Internet nehmen die erstellten Produkte in ihrer immateriellen Form jedoch *von vornherein* einen gesellschaftlichen Charakter an. Sie sind keine knappen Güter, sondern beliebig vermehrbare und allen Teilnehmern gleichermaßen zugängliche Programme, so dass es zu ihrer Vergesellschaftung keines zusätzlichen Akts des Warenkaufs bedarf. Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um das Urheberrecht von Autoren und Verlegern bzw. neue Formen der Vergütung sowie um die privatrechtliche Verfügung über Internetportale oder Netzwerke zeigen, dass es sich nicht um die rechtliche Regelung der Vergesellschaftung von an sich privaten Gütern handelt, sondern umgekehrt um den Kampf, die an sich öffentlichen Güter der bürgerlichen Privateigentumsordnung ein- und unterzuordnen.¹⁷

2. Eine ähnliche Situation zeigt die Debatte um den Datenschutz im Internet. Auch hier geht die bürgerliche Rechtsordnung von einem quasi naturrechtlichen Arkanbereich der Individuen aus, von einem Recht auf informationelle Selbstbestimmung, den der Staat gegenüber der Öffentlichkeit zu schützen habe.¹⁸ Diese eigentümliche Existenzweise löst das Internet allein

¹⁷ So auch M. Paetau: „Die Entwicklung der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse befindet sich an einem Kreuzweg, an dem entschieden wird, ob sich die proprietären Prinzipien auf Basis marktwirtschaftlicher Regulierungen, basierend auf veralteten Modellvorstellungen einer Wissensordnung der Industriegesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, durchsetzen werden, oder – das wäre die andere Möglichkeit – ob sich eine gesellschaftliche Wissensformation herausbildet, in der die freie gemeinschaftliche Verfügung von Wissen vorherrscht und entsprechend politisch, juristisch und ökonomisch abgesichert wird.“ (Die Piratenpartei. Vision einer freien Wissensordnung. In: Forum Wissenschaft 4/2010, 51).

¹⁸ Europäische Menschenrechtskonvention Art. 8, Abs. 1: „Jedermann hat Anspruch auf Achtung seines Privat- und Familienlebens, seiner Wohnung und seines Briefverkehrs.“

durch seine Funktionsweise auf. Denn da in ihm die reale *Identität der Person* in die Gestalt einer Kennziffer (oder mehrerer) als Zeichen der Person umgewandelt wird, sind die scheinbar privaten Aktivitäten zugleich als identifizierbare „Spuren“ oder „Abdrücke“ der Person im Netz dauerhaft und weltweit präsent, die ihrer Verfügungsmacht entzogen sind. Man muss daraus nicht gleich wie der Medienphilosoph Norbert Bolz schließen: „Der Mensch der Zukunft ist nicht mehr neuzeitliches Individuum, sondern Schaltmoment im Medienverbund.“¹⁹ Unbestreitbar ist jedoch, dass allein die Existenz des Internet als globales Netzwerk dieser Tradition des bürgerlichen Individuums widerspricht und Transparenz schafft. Die Debatten um den Datenschutz zeigen denn auch den Konflikt zwischen dem privatrechtlich geforderten Schutz der privaten Daten und der durch die digitale Technik bedingten Unmöglichkeit seiner Gewährleistung.

3. Über das Recht hinaus weist die zunehmende Integration des Internet in den Alltag der Gesellschaften auf nachhaltige Veränderungen im *Selbstverständnis* der Individuen hin. Galten doch auch hier Wertvorstellungen, die klar zwischen Kommunikationsformen im Intimbereich der Familie und der Freunde und im anonymen Raum der Verträge und Geschäfte unterschieden haben. Während die Privatsphäre durch emotionale Tugenden wie Teilnahme, Nähe und Vertrauen geprägt sein sollte, sah man sich im öffentlichen Raum aufgefordert, die rationalen Tugenden der Argumentation, der urbanen Distanz und des wohlverstandenen Eigeninteresses zur Geltung zu bringen. Das Internet als neues Medium *unterläuft*, wie die einschlägigen Studien zeigen, diese Wertvorstellungen und ersetzt sie durch neue Standards der Kommunikation: In der Blogosphäre kommen die (Un-)Tugenden der Emotionalisierung bzw. Subjektivierung der Textbeiträge zur Geltung. Die traditionellen Verfahren der objektiven Darstellung und rationaler Argumentation werden durch Mechanismen einer „Aufmerksamkeitsökonomie“ ersetzt, die insbesondere durch subjektive Zustimmung bzw. Ablehnung motiviert ist. „Privates und Öffentliches miteinander zu vermischen“, so der Medientheoretiker Geert Lovink, „ist geradezu ein Imperativ des Bloggens.“²⁰ Mit ihm ist der neue Typ eines Massenmediums ‚von unten‘ entstanden, das in Konkurrenz zum traditionellen Zeitungs- und Nachrichtenwesen tritt. – Die mit dem Web 2.0 entstandenen Sozialen Netzwerke

¹⁹ N. Bolz, *Am Ende der Gutenberg-Galaxis: die neuen Kommunikationsverhältnisse*, München 2008, 194.

²⁰ G. Lovink, *Zero Comments*, a.a.O., 54.

wie Facebook oder Twitter unterlaufen gleichfalls die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Raum. Sie bilden ein emergentes und sich wandelndes Geflecht aus engeren und fernen sozialen Beziehungen²¹, das, wie sich in jüngster Zeit zeigte, auch in Konflikt mit den Parteien als den traditionellen Institutionen öffentlicher Willensbildung tritt. Einen gewissen Endpunkt dürfte diese Entwicklung der Kommunikationsformen dort erreicht haben, wo und wenn die Individuen mit portablen Geräten „das Netz permanent am Körper tragen“²² und folglich ständig online sind.

Ein wenig beachteter, bislang nur unter dem Aspekt des Jugendschutzes diskutierter, Bereich ist die *Sexualität* im Internet. Folgt man hier der Einsicht Foucaults in die zentrale Funktion der Sexualität zur Bildung moderner Subjektivität, dann ist der Umgang mit ihr als ein entscheidender Gradmesser für den Wandel des Selbstverständnisses anzusehen. Unter diesem Aspekt stellt man einen recht grundlegenden Wandel des Sexualverhaltens fest: Sexuelle Handlungen werden in hohem Maße nicht mehr, bürgerlicher Moral gemäß, privat vollzogen oder, als Kehrseite, in Warenform angeboten. Im Internet werden vielmehr alle denkbaren Arten des Geschlechtsverkehrs massenhaft und öffentlich präsentiert. 12% aller Webseiten und 35% aller Downloads, so die „Internet Pornography Statistics“, haben die Sexualität zum Inhalt²³. Welche Folgen diese Überschreitung der traditionellen sexualethischen Grenzen für die Konstitution der Subjektivität haben wird, scheint heute freilich nicht recht absehbar zu sein.

IV. Wandert das Wissen ins Internet?

Für das Selbstverständnis der Wissenschaften und damit auch für die Philosophie könnten mit dem Internet die Fragen nach dem Ort und nach der Struktur des Wissens von epochaler Bedeutung werden. Das klassische, auf Platon (vielleicht schon Heraklit) zurückgehende Verständnis knüpfte Wissen an einen bestimmten Seelen- bzw. Bewusstseinszustand.²⁴ Es wurde als das Haben einer wahren und zudem begründeten Meinung definiert, so dass Wissen den Zustand eines individuellen Geistes auszeichnet, der nicht nur (zufällig) das Wahre trifft, sondern die wahre Meinung auch, reflexiv, zu begründen vermag. Wer weiß, weiß auch, dass er weiß. Diese *Gegenwärtigkeit des Be-*

²¹ siehe dazu: S. Münker, Die Öffentlichkeiten des Web 2.0. In: ders., Emergenz digitaler Öffentlichkeiten, a.a.O., 73-94.

²² ebd., 79.

²³ vgl.: internet-filter-review.toptenreviews.com/internet-pornography-statistics-pg4.html

²⁴ siehe Platon: Theätet 187a ff., Politeia 477b-e, Gorgias 454d.

musstseins als Selbstbewusstsein gilt bis heute als der privilegierte, aber auch hermetische Ort des Wissens, der von einem Meer des Irrtums, Meinens oder der Ideologie umgeben ist. Er begründet Wissen als Kennzeichen einer Elite.

Gegen diese Definition des Wissens sind freilich seit langem Einwände erhoben worden. So war etwa für Spinoza das Wissenssubjekt die „unendliche Substanz“, an der ein endliches Bewusstsein nur als ihr Modus teilhat. Hegel dann sah als Träger und Subjekt des Wissens den sich geschichtlich entfaltenden *Weltgeist*, so dass jeder endliche Geist allemal „Kind seiner Zeit“ bleibt. Nach diesem Verständnis ist Wissen nicht an die Existenz eines individuellen, sich gegenwärtigen und bewussten Seins gebunden, sondern besitzt eine kollektive, gesellschaftlich-kommunikative und zudem historische Dimension.

Im vergangenen Jahrhundert wurde dann über den Ort hinaus auch die klassische Struktur der Selbstbezüglichkeit von Wissen der Kritik unterzogen. Mit Bezug auf Marx und Freud, Nietzsche und Heidegger ging Foucault den unthematisierten Potenzen nach, die sich im „*Willen zum Wissen*“ artikulieren, und formulierte insbesondere Derridas „Grammatologie“ die Kritik an der Idee einer (vermeintlichen) Präsenz, die er als die Metaphysik eines eigentümlich abendländischen Logo- bzw. Phonozentrismus charakterisierte. Für diesen sei die Rede, das gesprochene Wort, der authentische Ausdruck des wissenden und sich wissenden Subjekts²⁵. Wissen, so Derridas Dekonstruktivismus, habe nicht die Struktur zeitloser Präsenz, sondern die Struktur der Schrift, des Graphems, des Programms, und es vollziehe sich im *geschichtlichen Prozess* der deutenden Aneignung dieser Zeichen. Die Idee eines zeichenlos Ursprünglichen, eines hermetischen Ortes des Wissens, sei daher eine abendländische Illusion, die, wie er vermutet, an ihr Ende gekommen ist.²⁶

²⁵ insb.: Der Signifikant und die Wahrheit, in: J. Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/Main 1974.

²⁶ In „Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift“ prognostiziert Derrida: „Die Heraufkunft der Schrift ist die Heraufkunft des Spiels; heute kommt das Spiel zu sich selbst, indem es die Grenze auslöscht, von der aus man die Zirkulation der Zeichen meinte regeln zu können, indem es alle noch Sicherheit gewährenden Signifikate mit sich reißt, alle vom Spiel noch nicht erfassten Schlupfwinkel aufstößt und alle Festen schleift, die bis dahin den Bereich der Sprache kontrolliert hatten. Streng genommen läuft dies auf die Destruktion des Begriffs ‚Zeichen‘ und seiner ganzen Logik hinaus. in: ebd.,

Setzt man diese philosophische Kontroverse um Ort und Struktur des Wissens in Bezug zum Internet als neuem Medium, so stellt sich die epistemologische Alternative, ob es, nach klassischem Verständnis, als ein *Mittel* der Kommunikation verstanden werden kann, das ein schon vorhandenes, im „Geist“ des Wissenschaftlers oder einer Expertengruppe präsent Wissen allgemein verfügbar macht; oder ob das Internet *selbst* als der Ort des Wissens verstanden werden muss, so dass die Akteure, wie im Fall der Enzyklopädie *Wikipedia*²⁷, nur gemeinsam, als Teilnehmer dieses Mediums, Wissen produzieren. Nach dem einen Verständnis wäre Wissen als mentaler Zustand präsent, der mittels Internet auf andere Bewusstseine übertragen wird; nach dem anderen Verständnis existierte Wissen in der Gestalt eines Systems binärer Zeichen, das durch die handelnden Akteure kollektiv ständig interpretiert und reinterpretiert, formiert und reformiert wird. Im ersten Fall hätte Wissen seinen Ort außerhalb, im zweiten Fall innerhalb des Mediums.

Mehr implizit als explizit weisen auf diese Kontroverse das verbreitete Unbehagen und eine gewisse Ratlosigkeit der „Experten“ angesichts der Offenheit des Netzes hin. Das Internet setzt als globales und allgemein zugängliches Netzwerk offenkundig die Kriterien und Regeln, die den abendländischen Diskurs bislang formiert haben, außer Kraft. Anders als im akademisch kontrollierten Diskurs und im fachlich geordneten Verlagswesen stehen im Internet die Inhalte nicht nur ungefiltert nebeneinander, sondern sind auch von den Akteuren nach beliebigen Gesichtspunkten verknüpfbar. Was daher den einen, die das „Lob des Amateurs“ und Außenseiters anstimmen, als Chance der Kreativität erscheint, um das Monopol der traditionellen Wissenseliten zu brechen, werten die anderen, die mit Adorno das Wuchern der „Halbbildung“ im Internet beklagen, als Verlust eines gemeinsamen Kanons und von verbindlichen Standards.

Diese Krise des Wissensdiskurses dürfte ihre Ursache freilich weniger im Moralisch-Praktischen haben, in einer mangelnden Reflexionsfähigkeit im Denken und Handeln, als in der Technik des Internets selbst. Denn da die Funktionsweise dieses Mediums, wie gesehen, darin besteht, das Bedeutungsvolle der Äußerungen in die Form von Zahlen zu transformieren, existieren sie im digitalen Raum nicht nur gleichgültig nebeneinander, sondern sind auch beliebig verknüpf- und veränderbar. Diese mediale Form aber drängt dazu, die vorgegebenen semantischen Kontexte und Grenzen

²⁷ siehe: D. Pscheida, *Das Wikipedia-Universum. Wie das Internet unsere Wissenskultur verändert*, Bielefeld 2010.

zu überschreiten. Derrida nannte dies die „Heraufkunft des Spiels“. Es ist daher nur konsequent, wenn die Ordnung der Inhalte im Netz sich allein nach dem Kriterium der Häufigkeit richtet, mit der auf sie zugegriffen wird. Diese interne Ordnung unterstellt damit, dass nicht das relevant ist, was *wenige* als relevant beurteilen, sondern was *viele* für relevant finden. „Die kulturelle Öffentlichkeit im Netz“, schreibt Münker, ist zufallsgesteuert, interaktiv und interessengeleitet – hier hat Erfolg, wer die Bedürfnisse und Vorlieben der Nutzer am besten trifft.“²⁸

* * *

Unternimmt man es abschließend und versuchsweise, das Internet als globales Kommunikationsmedium im Sinne Hegels als gegenwärtige Gestalt des „Weltgeistes“ zu interpretieren, so ist dessen aktuelle Struktur offenbar die Gestaltlosigkeit. Im Internet lösen sich alle bestimmten und besonderen, alle „buntscheckigen“ Bande und Gestalten auf; alle haben gleiches Recht. In der Welt des Internets sind daher die Teilnehmer unterschiedslos gleich: ob die Akteure dem europäischen oder japanischen Kulturraum angehören oder, wie in den letzten Jahren vermehrt, dem chinesischen, indischen oder arabischen – um am globalen Medium teilzuhaben und -zunehmen, müssen alle derselben Regel, der digitalen Transformation, folgen, die zugleich vom Bedeutungsvollen, den kulturellen Inhalten und seinen Normen, abstrahiert.

So wie der Markt zur Zeit das *ökonomische* Medium ist, dessen Funktionsweise darin besteht, von den Besonderheiten der Waren und ihrer Herstellung abzusehen und sie nur als Produkte von gleicher Durchschnittsarbeit gelten zu lassen, so wird das Internet zu dem *kommunikativen* Medium, das die Vergleichbarkeit der kulturellen Besonderheiten der Sprachen, der Bilder und der Musiktraditionen zur Bedingung ihrer globalen Kommunizierbarkeit macht. Und so wie der Weltmarkt nur eine Sprache kennt, die Sprache des Geldes als universellen Tauschwert, die alle Waren sprechen müssen, so anerkennt auch das globale Netzwerk nur eine gemeinsame Sprache, den digitalen Code, in den sich jede Äußerung transformieren muss, um kommuniziert zu werden.

Es wird interessant sein zu sehen, ob und wie aus diesem globalen Netz durch das Handeln der Akteure künftige Strukturen einer trans- oder interkulturellen Kommunikation und Öffentlichkeit emergieren werden.

²⁸ S. Münker, *Emergenz digitaler Öffentlichkeiten*, a.a.O., 88.

Michaela Homolka

Kant und der Cyberspace

Seite 26 – 36

Welche Rolle spielt der Faktor Mensch in der Informations-Technokratie unserer Informationsgesellschaft? Ist das Individuum, 20 Jahre nach der Einführung des World Wide Web, schon zum posthumanen Residuum geschrumpft, das die Restnatur über das Netz verwaltet?

Das Verhältnis Mensch – Informationstechnik steht, bezogen auf die gegenwärtigen gesellschaftlichen Gestaltungsräume, unter Hochspannung. Der angeblichen Entgrenzung von Information einerseits¹ steht die Verdichtung und Verknappung von Ressourcen andererseits gegenüber. Auf der Landkarte unserer Möglichkeiten findet gegenwärtig eine dramatische Verschiebung statt. Die Relation von Mitteln und Zwecken verändert sich: Im selben Maß, wie die objektiven technischen Mittel zunehmen, die uns zur Verfügung stehen, schmelzen, wie unsere Polkappen, die subjektiv gesetzten Zwecke und Ziele weg. Die Oberfläche des Werkzeugs, das uns die Informationstechnologie zur Verfügung stellt, glänzt so verführerisch. Ist die Informationstechnologie nicht längst das liebste Spielzeug unserer großen Zivilisationsmaschine, die Informationstechnologie heißt?

¹ Der Fall Assange widerlegt das. Vgl. auch Homolka, „Human Turn“ in der Weltklasse. In: Anil Jain, Dietram Schneider (Hg), Weltklasse für Unternehmen, Staat und Gesellschaft: Fiktionen und Realitäten, 2009, 66.

Cyberspace und der „Posthumanismus“

1984 taucht *Cyberspace* als Begriff, der heute auch das Internet einschließt, zum ersten Mal und voll Sehnsucht in William Gibsons Romantrilogie *Neuromancer* auf: „Nach einem Jahr hier träumte er immer noch vom Cyberspace, doch seine Hoffnung schwand mit jeder Nacht. Alles Speed, das er nahm, alle Streifzüge durch die Gassen und Winkel von Night City halfen nicht; immer noch sah er im Schlaf die Matrix, helle Gitter der Logik, die sich vor der farblosen Leere entfalteten...“²

Dadurch dass Gibson seinen Roman im distopischen, rechtsfreien Milieu des *Sprawl* situiert, enthebt er ihn aller ethischen Bedenken. Der Reiz jedoch, der seinen Cyberpunkroman erst plausibel macht, ist der ihm anhaftende *Geruch*. Der Dunst, aus schimmelnden Ecken, nach Plastik, nach zerbröselnden Matratzen aus fleckigem Temperschaum, nach Blut, Schweiß und faulenden Zähnen, nicht funktionierenden Duschen und gebrauchtem Operationsbesteck, der von dieser hässlichen neuen Welt aufsteigt, zeigt mit geradezu surrealer Schärfe, wie weit die humane Ausstattung, das „Fleisch“, dem technisch Machbaren mit großem Abstand hinterher hinkt. Es schreit geradezu nach „Verbesserung“.

Indem Gibson sein Technikphantasma – bewusst oder unbewusst – mit dem archaischen, für Gerüche zuständigen limbischen System des Menschen assoziiert, ermöglicht er dem Leser oder sich selbst, die Dynamik erst zu erzeugen und dann für möglich zu halten, die seine Phantasie für uns bereithält. Sie wies damals auf eine radikal neue Welt. So gesehen hätte Demokrit, der avancierteste Atomtheoretiker seiner Zeit, den Beinamen „die Nase der Antike“ redlich verdient. Doch wo Demokrits Genießernase gewissermaßen in die feinstoffliche Zukunft wies, weist Gibsons Sinn für schlechte Gerüche und Verfall aus der Zukunft zurück in eine analoge Gegenwart, an der die Vergangenheit klebt. Das stoffliche Etwas des Menschen, das „Fleisch“ ist dort, ohne Aufrüstung mit Neuroimplantaten, dem Verwesenen preisgegeben. 1993 betont Gibson, im Nachwort einer neuen Ausgabe, und 10 Jahre nachdem er den *Neuromancer* auf „einer kleinen Reiseschreibmaschine, einer Hermes 2000 mit grünen Zelluloidtasten und einer rissigen grün-schwarzen Lackierung“³, geschrieben hatte, *dass er 1981 auch keine persönliche Erfahrung auf dem Personalcomputer brauchte, um zu spüren,*

² William Gibson, *Die Neuromancer-Trilogie*, München 2003, 31.

³ Gibson, *Neuromancer*, München, 2003, S. 1005.

dass wir alle Hals über Kopf auf eine Interaktivität, eine Vernetzung unvorstellbaren Ausmaßes zurasten, auf einen Informationsfluss von unvorstellbarer Geschwindigkeit, Breite und Tiefe.⁴

Wie kryptisch die Handlung von Neuromancer auch sein mag – und Handlung in diesem Zusammenhang nicht das richtige Wort ist, – Gibsons Fiktion des Cyberspace als Raum für die Interaktivität zwischen Mensch und Maschine, ist und bleibt weitsichtig. Der so genannte *Posthumanismus* tut gut daran, das Verhältnis von Mensch und Technik neu zu klären. Das Interface am Computer als der Prothese der Prothese, die unser Körper nach Hayles⁵, sein soll, wirft automatisch die Frage auf: Was kommt *nach* dem Posthumanismus? Wird die „Menschheit in unserer Person“⁶, die Kant als heilig beschwor, zum Anhängsel der Maschine?

Wer nicht ans Glück im Cyberspace glaubt, wer nicht glaubt, die Verzahnung zwischen Mensch und Computer bringe die Existenz des Menschen an ihr Ende, verleihe ihr keinen höheren Sinn, sei nicht der Schlusspunkt, der fragt: Verzahnung *wozu*, Erweiterung *wohin*; werden wir deshalb menschlicher? Verstehen wir uns dadurch besser? Hilft es kommenden Generationen? Retten wir dadurch unser Klima? Versetzen wir unsere Regierungschefs damit in Lage, den globalen Problemen endlich ins Auge zu sehen und die Klimaverhandlungen wie Erwachsene zu führen statt im Kleinkindstatus zu verharren? Können wir China dadurch besser verstehen? Löst es das Hungerproblem der Erde? Sättigen wir dadurch unser Bedürfnis nach Anerkennung und Liebe? Kann uns die digitale Technik helfen, unsere Ressentiments zu verkleinern? Und das ist nur ein bescheidener Ausschnitt der Fragen, die Ungläubige stellen.

Angesichts schwindender Spielräume und knapper Zeitfenster bringt uns *die Erweiterung der Mittel der Mittel der Mittel* nicht weiter; sie führen in den Regress. Hatten all die Cyberspace-Phantasien, unbewusst, das Bedürfnis, die unvollständige Ausstattung des ziellos umherirrenden Menschen endlich zu ergänzen, um in ihm endlich den Cybernauten, den großen, glänzenden Steuermann aufzurufen? Aber den hatten wir schon. Die neidischen Blicke auf den Chinaboom und darauf, wie schnell dort, ohne Einbindung einer

⁴ vgl. a.a.O., S. 1005.

⁵ Katherine, Hayles, *How We Became Posthuman, Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, (1999).

⁶ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1990, S. 151, (A 237) und S.102 (A157).

Zivilgesellschaft und ohne kritische Diskussion, Beschlüsse in kürzester Zeit gefasst und umgesetzt werden, stehen uns nicht an. Wir haben eine Wahl: Wir können uns im Prinzip Verantwortung üben!

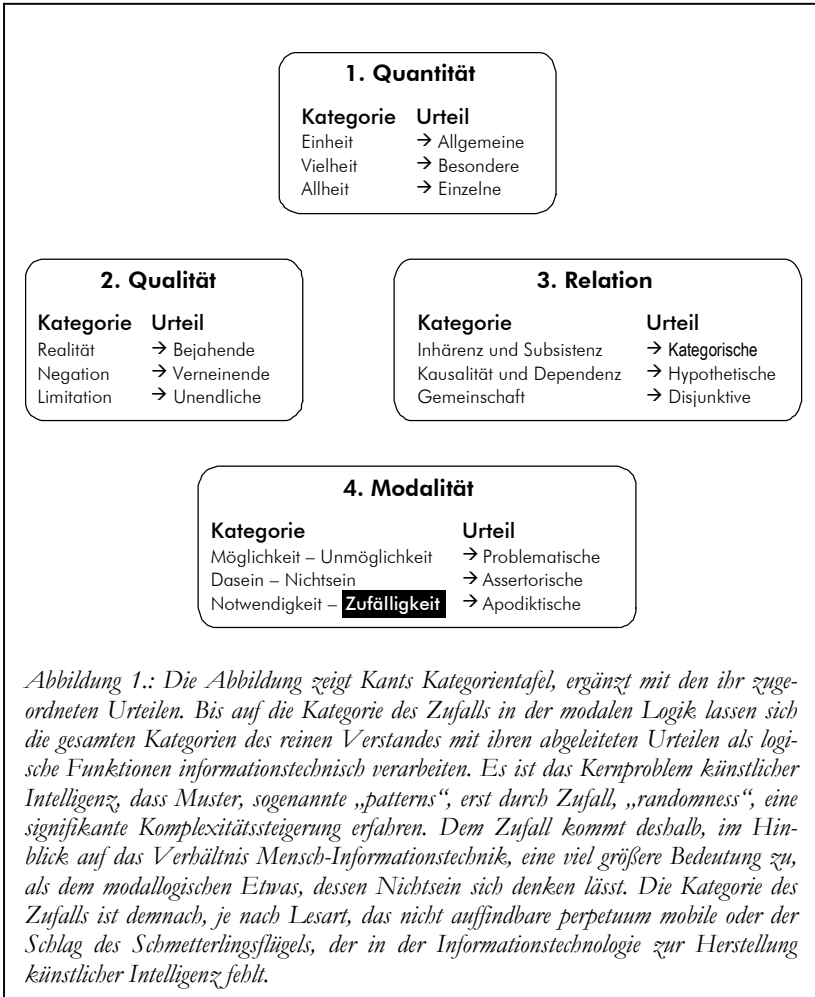
Sherry Turkle hat das Internet als das *größte Sozillaboratorium*, das es je gegeben hat, apostrophiert⁷. Schade nur, dass nicht jeder mindestens sechs Stunden täglich für Selbsterfahrung im Netz übrig hat, so wie die Laboranten, die dort im kollektiven unreflektierten Selbstversuch laborieren. Wenn der Posthumanismus ein Jenseits und eine Überwindung des Menschen im Sinne Nietzsches meint, nur dass sie sich im Zeichen der Technik vollzieht (und nicht des autonomen Subjekts); und wenn Malewitschs „Schwarzes Quadrat auf weißem Grund“ in einer im Sinne des Suprematismus erfolgten Abstraktion, auf Augenhöhe zu Gibsons Trilogie, dessen ruhenden Gegenpol vorwegnimmt, wo geht unsere Reise dann hin? Zu Zarathustras unsterblicher Flatline im Cyberspace, aufgerüstet zur künstlichen Superintelligenz? Schumpeters Einsicht, dass der Markt nicht durch Angebot und Nachfrage entsteht, sondern durch den puren Innovationsdruck schöpferischer Zerstörung, könnte Nietzsches Geist lachend und verwundert auf unserem heutigen Marktplatz erscheinen lassen. Er würde uns, bevor er kopfschüttelnd wieder verschwände, zurufen: „Ihr späteren Menschen, steckt also fest im Sturm und Drang einer technikgetriebenen Ökonomie, die eher euren Untergang will, als dass ihr erwachsen werdet!“

Die wirtschaftliche Dynamik, verschwistert mit der Informationstechnologie und getrieben vom systemimmanenten Prinzip schöpferischer Zerstörung, wird nicht von Angebot und Nachfrage induziert. Sie folgt, von sich aus, nicht rational gesetzten Zwecken. Sie folgt entweder ihrem *immanent* vorhandenen Innovationspotenzial – oder dem *Zufall*. Da dieser sich aber im digitalen Bereich der Modallogik (siehe Abb.) nicht, wie ansonsten, nahtlos in Computersprachen übersetzen lässt und eines der großen unge lösten Probleme ist, kann er nicht einmal Hoffnung auf Richtungsänderung geben. Deshalb sind Interventionen von außen, aus der analogen Welt, geboten, um die ökonomische Gewalt dem Prinzip Verantwortung zu unterwerfen.

Was der Stakeholderdialog für die Wirtschaft bedeutet, das ist die kritische Öffentlichkeit für die Politik und die gezielte Intervention von außen für die Informationstechnologie. Es kommt darauf an, den Schumpeterschen

⁷Leben im Netz. Identität im Zeichen des Internet, Reinbek, 1999;

Innovationsdruck bewusst und zielführend zu nutzen. Es kommt also darauf an, insgesamt eine neue Konstellation aus Macht, Innovation und Sinn (aus der analogen Welt) herzustellen.⁸



⁸ Siehe auch Werner Rammert, Technik aus soziologischer Perspektive 2, Kultur-Innovation-Virtualität, (2000), Rammert schlägt möglichst heterogen besetzte Innovationsnetzwerke vor.

Raum und Zeit in der globalisierten (Daten)-Welt

1. Seit dem Big Bang des World Wide Web im Jahr 1990 führen Cyberspace und Internet gleichsam ein Eigenleben, indem sie sich, wie unser physischer Kosmos in seiner Anfangszeit, inflationär ausdehnen. Diese Dynamik erzeugte unter Zeitzeugen vielfach Unbehagen. Rowan Wilken thematisiert rückblickend diese Beschaffenheit des Datenraumes in seinem Aufsatz: *The Haunting Affect of Place in the Discourse of the Virtual* (frei übersetzt: Der gespenstische Einfluss auf den Ort im Diskurs über das Virtuelle)⁹. Er verfolgt darin die in den Anfängen der Informationstechnologie strittige Frage nach „dem Ort des Ortes“ im Cyberspace aus ontologisch-geographischer Sicht, indem er einen interdisziplinären Diskurs zwischen Philosophie und Geographie rekonstruiert, für den Derridas konstruktivistisch-dekonstruktivistische Praxis paradigmatisch ist. Derrida zufolge ermögliche es der Gebrauch räumlich-architektonischer Metaphern, das Denken zu strukturieren und zu fundieren, aber auch dessen Rissen, Sprüngen und Abgründen zu folgen, die gemeinhin übertüncht würden. Laut Wilken habe Derrida zu seiner Zeit auch in Erwägung gezogen, dass die Metapher als solche für Philosophie und Rhetorik ausgereizt sei.¹⁰ Wilken zufolge beklagen nun Kritiker der Raummetapher des Cyberspace, dass deren struktureller Rahmen nach Belieben benutzt und verworfen werde, dass er letztlich dazu diene, die sozialen Funktionen von bestehenden Orten und Hierarchien abzulösen.¹¹ Mit solchen Bedenken wurden vor allem Ansätze der *Anthropogeographie* verteidigt, die sich in die soziokulturelle Bedeutung von analogen Orten vertieft. Diese Richtung differenziert sich gegenwärtig, wie im Luhmannschen Lehrbuch, aus: ihren aktuellen Höhepunkt bildet die US-amerikanische Friedhofsgeographie. Für uns freilich wirft die oben beklagte Ablösung die Frage auf, ob hier eine allgemeine Dematerialisierungstendenz sichtbar ist. Dem gespenstischen Einfluss auf den Ort im Diskurs über das Virtuelle kann Philosophie nur durch Aufklärung begegnen.

Für *Kant* ist der Raum eine reine Form unserer Anschauung.¹² Er entspricht dem äußeren Sinn des Menschen, und die Zeit dem inneren. Was

⁹ in: *Ethics, Place and Environment*, Vol 10, No I. 49-63, London, 2007.

¹⁰ vgl. a.a.O. S. 53, und J. Derrida, *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy*, *Margins of Philosophy*, Hertfordshire, 1982, S. 207-271;

¹¹ Rowan Wilken, *The Haunting Affect of Place in the Discourse of the Virtual*, in: *Ethics, Place and Environment*, Vol 10, No I. 49-63, London, 2007, S. 54 ff;

¹² Kritik der reinen Vernunft, S. 66 ff, (A22), (B 37).

die Kategorien, d. h. die reinen Verstandesbegriffe, für die Vernunft sind, das sind Raum und Zeit für die Anschauung. Selbst Adorno, der explizit der Wahrheit einen Zeitkern zusprach, gebrauchte damit bereits eine räumliche Anschauung: Denn im Begriff des Kerns ist bereits Inneres und Äußeres, und damit die Form des Raumes, mitgedacht.¹³ Sobald das Denken anschaulich wird, kommen räumliche *und* zeitliche Aspekte zum Tragen.

In den *Geowissenschaften* ist der Datenraum weit mehr als eine Metapher. Es lohnt sich daher ein Blick auf das Verhältnis zwischen dem *analogen* Raum und dem *digitalen* Datenraum. Während der analoge Raum einer „Zeitraumkompression“ unterliegt und zu schrumpfen scheint, expandiert der digitale „Große Bruder“ mit zunehmender Geschwindigkeit. Damit aber stellt sich die Frage: Gibt es eine Rückkopplung zwischen beiden Tendenzen, oder sind beide, Kompression und Expansion, voneinander unabhängig? Festzuhalten bleibt zunächst, dass der Faktor Zeit in das Raumkonzept der Zeitraumkompression einbezogen ist.

Heute ist es durch satellitengestützte Bildgebungsverfahren der Fernerkundung möglich, großflächig immer genauere und bessere Bilder und Daten von der Erde zu erhalten. Dadurch wird der physische Raum in einem bislang unbekanntem Maß überschaubar und überwachbar. Durch die Messung unterschiedlicher Wellenlängen der Abstrahlung von der Erde lassen sich großflächig Daten über das Pflanzenwachstum und die CO₂ Emissionen aller Länder erhalten sowie Tiefseeergräben vermessen, Wellenhöhen und Meeresströmungen bestimmen und anderes mehr. Diese gesamte Datenmenge der Erde kann nun in einem Rechenzentrum komprimiert werden. Obwohl dieser Vorgang sich nur auf der Informationsebene abspielt, hat er im gegenwärtigen Informationszeitalter dennoch wesentliche Auswirkungen auf die analoge Welt. Man denke nur an die Erdsystemforschung im Zusammenhang mit der Klimaerwärmung oder die Möglichkeiten chirurgischer Kriegsführung.

2. Globalisierung und das Bild unserer Erde verändern sich wechselseitig. Grundsätzlich gibt es die zwei konkurrierenden Globalisierungskonzepte, der *Komplexität* und der *Kompression*: Einmal bedeutet Globalisierung, dass unsere Welt immer komplexer und vernetzter wird; das andere Mal eine Zeitraumkompression, die unsere Welt immer einförmiger macht.

¹³ siehe auch: Michaela Homolka, nach Adorno. Zum Aspekt des Räumlichen, in: Widerspruch NR. 41, Anstoß Adorno, (2003), S. 29-48.

Das *Komplexitätspostulat* stammt aus der Systemtheorie, die in den letzten Jahren eindeutig an ihre eigenen Grenzen gestoßen ist.¹⁴ Sie reicht gerade bis zur Beschreibung der gegenwärtigen Krisen, kann aber zu deren Bewältigung nichts beitragen. Aus systemtheoretischer Sicht hängen jedoch beide Thesen unmittelbar zusammen: Auf die Überforderung durch die überkomplexe Umwelt reagieren Systeme mit der Reduktion von Komplexität durch systemische Schließung und kommunizieren untereinander durch systemische Kopplung. Doch damit ist nur das Problem bestätigt.

Die These der *Zeitraumkompression* verbindet Raum und Zeit in einer dynamischen Einheit. Wie im Raumzeitkontinuum der speziellen Relativitätstheorie wird der Raum demnach durch den Zeitfaktor, im übertragenen Sinn, als deformiert betrachtet. Sie wird von Globalisierungskritikern wie Elmar Altvater, David Harvey und Rem Koolhaas als Definition von Globalisierung vertreten und ist gestützt z. B. durch das weltweite Artensterben und die zunehmende Einförmigkeit des Saatguts. Auch Phänomene, wie die weltweit zunehmende Angleichung der Innenstädte und das international zunehmende Normenwerk, belegen sie.

Tatsächlich trifft jedoch die erste These der zunehmenden Komplexität auf die *digital* geprägte Welt der Massenmedien, der Finanzwirtschaft und des Cyberspace zu, die Kompressions- und Reduktionsthese hingegen auf die *analoge* Welt. Die Fragestellung lautet nun nicht, welche der Thesen die richtige ist. Sie muss vielmehr lauten: Wie hängen beide Thesen genau zusammen; wo bedingen sie sich eventuell wechselseitig und wo nicht?

3. Bereits in den Anfängen der Kommunikationswissenschaft haben diese räumlichen und zeitlichen Aspekte eine wichtige Rolle gespielt. So unterschied Harold Innis 1951 in seinem Buch *Bias of Communication* zwei grundlegende zivilisationsspezifische Tendenzen. Die eine ist vorwiegend raumbindend d. h. space-biased, die andere vorwiegend zeitbindend, d. h. time-biased. Auf Basis dieser Unterscheidung wies Innis der auf Dauer zielenden Kommunikationsstrategie eine religiös-geistige Dynamik zu, der raumgreifenden dagegen eine militärisch-expansive Tendenz. Als Ideal sah er ein Gleichgewicht von räumlichen und zeitlichen Kommunikationsmustern.

Innis analysierte den Zivilisationsprozess insgesamt vom Gesichtspunkt des jeweils vorherrschenden Mediums aus. Er bezog sich auf Victor Hugo, für den die Architektur eine sechs Jahrtausende herrschende großartige

¹⁴ vgl. Homolka, (2009).

„Handschrift der Menschheit“ ist, die durch die Einführung der Druckerpresse ihre Funktion als Leitmedium endgültig verlor. Gegenüber der zeitbindenden Architektur interpretierte Innis den Buchdruck als raumbherrschendes, auf Verbreitung angelegtes Medium. Innis war nicht nur Pionier der Medienwissenschaft, sondern auch ein bedeutender kanadischer Ökonom. Sein Raum-Zeitkonzept war von der kanadischen Staple Economy geprägt, die er entwickelte, und sein Raum- und Zeitverständnis war wesentlich vom Transportwesen Kanadas zur Mitte des vorigen Jahrhunderts beeinflusst.

Marshall McLuhan, Innis' Schüler und Nachfolger, rief 1962 in seinem Buch *The Gutenberg Galaxy* das elektronische Zeitalter, *The Global Village*, aus und verabschiedete damit das Zeitalter des Buchdrucks.

Margaret Wertheim schließlich maß mit Recht dem Übergang von der, aus der Antike stammenden, mittelalterlichen Kosmologie zum mechanistischen Weltbild der Neuzeit eine entscheidende Bedeutung zu. Während der mittelalterliche Kosmos begrenzt war und deshalb ein Jenseits dieser Grenze als geistigen Raum denkbar machte, sei das Cartesianische Weltbild von der Unendlichkeit eines physikalischen Raumkonzepts geprägt, das kein Jenseits mehr zuließ. Die Unterscheidung von *res extensa* und *res cogitans* entspreche demnach keinem echten Dualismus, sondern führe zu einem Rationalismus, der den Kosmos als unendlichen (ohne Jenseits) denkt. Der Cyberspace bildet demgegenüber wieder ein Jenseits zum Diesseits der analogen Welt als quasisirengische Projektionsfläche.¹⁵

Innis, McLuhan und Wertheim arbeiteten jeweils mit Ansätzen, für die räumliche *und* zeitliche bzw. geschichtliche Faktoren grundlegend sind. Sie klären jedoch den oben dargestellten Widerspruch zwischen den beiden Globalisierungsthesen nicht auf. Beide Globalisierungsaspekte, Komplexität und Kompression, weisen vielmehr auf eine grundlegende Spaltung hin.

Gehen wir davon aus, dass der Cyberspace unsere Welt digital abbildet, so wird alles, was der Digitalisierung sich entzieht, entweder problematisch oder ausgeblendet. Das betrifft in besonderem Maße lebendige, unbekannte und kreative Prozesse aus der analogen Sphäre. Das Verhältnis zwischen analogem und digitalem Bereich wäre – parallel zum mittelalterlichen Universalienstreit – untersuchbar.

¹⁵ Katherine Hayles, *How we became Posthuman, Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, (1999).

Analoge und digitale Welt

Die Spaltung zwischen analog und digital geht mitten durch die Gesellschaft. Sie spaltet Alte und Junge, Arme und Reiche, Freie und Unfreie, Mächtige und Ohnmächtige. Es gibt auch eine Diskrepanz zwischen der medialen Oberfläche und deren technisch-materieller Realität. Die Entwicklung der Gesellschaft hin zu einer Dienstleistungsgesellschaft, bei gesättigten Märkten im landwirtschaftlichen und industriellen Sektor und mit einer zunehmenden Dematerialisierung einhergehend, die Fourastie 1949 als „Die große Hoffnung des 21. Jahrhunderts“ bezeichnete, ist nicht in Sicht. Die Informationstechnologie ist nicht immateriell. Die Stoffströme, die Abfälle und der Energieverbrauch sind materiell und zum Teil hochgiftig; die Verfallszeit von Computern und angegliederter Technik wird immer kürzer und heizt den Verbrauch weiter an; Kreislaufwirtschaft und papierloses Büro sind noch in weiter Ferne. Und dennoch erscheint der Terror von al-Qaida neben den informationstechnischen Angriffen Assanges geradezu anachronistisch ineffizient und roh.

Eines der Scharniere im Ungleichgewicht zwischen Cyberspace und analoger Welt führt unmittelbar zurück zur Rolle des *Zufalls* für die Konstruktion künstlicher Intelligenz. Künstliche Intelligenz bedarf genau des heterogenen Impulses von außen, wie es, modallogisch gesehen, der Zufall ist. Das Modell gelungener Interaktivität zwischen Mensch und Technik sieht modallogisch so aus, dass der Mensch, der ja Perspektivwechsel vollziehen kann, *beide* Perspektiven bewusst benutzt: die Außenperspektive zur Informationstechnologie und deren Binnenraum. Der Mensch übernimmt für das technische Informationssystem bewusst die Rolle des Zufallsgenerators, indem er seine Zwecke einführt. Für das IT-System und dessen digitale systemimmanente Funktion spielt es keine Rolle, ob der Zufall wirklich Zufall ist; wichtig ist nur der für das System *heterogene* Impuls. Für die analog gegebene Umwelt hingegen entscheidet er alles. Aus dieser Perspektive lautete Kants kategorischer Imperativ, angewandt auf das Verhältnis Mensch-Cyberspace, so: „Handle so, dass der Cyberspace niemals nur Zweck an sich selbst, sondern immer auch Mittel ist.“

Literatur:

- Jacques Derrida, *White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy, Margins of Philosophy* (1982).
- William Gibson, *Die Neuromancer-Trilogie* (2003); (engl. Erstausgabe 1984).
- Katherine Hayles, *How We Became Posthuman, Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (1999).
- Michaela Homolka, *Nach Adorno. Zum Aspekt des Räumlichen*. In: *Widerspruch* Nr. 41 (2003), 29-48.
- Harold Innis, *The Bias of Communication* (1951).
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1990).
- Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1990).
- Marshall McLuhan, *The Gutenberg Galaxy* (1962).
- Werner Rammert, *Technik aus soziologischer Perspektive 2, Kultur-Innovation-Virtualität* (2000).
- Sherry Turkle, *Leben im Netz, Identität im Zeichen des Internet* (1999).
- Margaret Wertheim, *Die Himmelstür zum Cyberspace, Eine Geschichte des Raumes von Dante zum Internet* (2000).
- Rowan Wilken, *The Haunting Affect of Place in the Discourse of the Virtual*. In: *Ethics, Place and Environment*, Vol. 10, No. 1 (2007).

Christian Siefkes

Peer Produktion
Wie im Internet eine neue
Produktionsweise entsteht

Seite 37 – 51

„Kreativ zu sein, ist eine inhärente Eigenschaft des menschlichen Geistes ... Warum singt Figaro, warum schreibt Mozart Musik, die Figaro singt, warum erfinden wir alle neue Worte? Weil wir es können. Homo ludens trifft Homo faber. Die soziale Bedingung globaler Verbundenheit, die wir das Internet nennen, ermöglicht uns allen, kreativ zu sein auf eine neue und nie erträumte Weise. Wenn wir nur nicht das ‚Eigentum‘ dazwischenfunken lassen.“

So beschreibt der US-amerikanische Rechtsprofessor Eben Moglen (1999) das bemerkenswerte Phänomen, das *Peer-Produktion* genannt wird. Es hat die Art und Weise der Produktion von Software und Kulturgütern in den letzten Jahrzehnten kräftig durcheinander gewirbelt. Was ist das Geheimnis der Peer-Produktion, und wie weit reicht ihr Potential? Warum und unter welchen Umständen kommt es zur spontanen und ungezwungenen Kooperation gleichberechtigter „Peers“? Welche Bereiche der gesellschaftlichen Produktion wurden dadurch schon verändert, und wo stehen Veränderungen ähnlicher Reichweite bevor? Darum soll es im Folgenden gehen.

1. Die Grundlagen der Peer-Produktion

Gemeingüter und freiwillige Kooperation: Eines der ältesten und bekanntesten Beispiele ist die *Freie Software*. Zu den verbreitetsten Projekten gehört das Betriebssystem *Linux*, das nach Microsoft Windows und Apple Mac OS auf Platz 3 der am häufigsten benutzten Betriebssysteme steht. Vielen Endnutzer/innen vergleichsweise unbekannt, wird es auf vielen Webservern und Rechnern, die zuverlässig laufen müssen, verwendet. Linux basiert seiner-

seits auf dem GNU-Projekt – einem Projekt, das die Bezeichnung „Freie Software“ erfunden und definiert und das Selbstverständnis der Community stark geprägt hat.

Hinzu kommt eine Vielzahl freier Anwendungsprogramme, die auf den unterschiedlichsten Betriebssystemen laufen. Zwei der bekanntesten sind der Webbrowser *Firefox*, der in Deutschland ähnlich erfolgreich ist wie sein großer Konkurrent, der Microsoft Internet Explorer, und das E-Mail-Programm *Thunderbird* – beide werden vom *Mozilla-Projekt* entwickelt. Doch auch zur Bearbeitung von Grafiken, Audioaufnahmen oder Videos, für Programmiersprachen oder auch Spiele – wo sich genügend Leute finden, entstehen freie Programme.

Freie Software ist ein *Gemeingut*, das alle nicht nur nutzen, sondern an dessen Weiterentwicklung sich auch alle beteiligen dürfen. Dabei sind Gemeingüter – anders als Software – durchaus alte Phänomene. In früheren Gesellschaften galten Wasser, Luft, Wälder und Land als Gemeingüter (Allmenden oder engl. *Commons*). Sie wurden von größeren oder kleineren Gruppen genutzt, konnten aber niemals Privateigentum im modernen Sinne mit umfangreichen Exklusivrechten der Privateigentümer/innen werden (vgl. Tomales Bay Institute 2006).

Alle Gemeingüter, materielle wie immaterielle, haben gemeinsam, dass sie von einer Gemeinschaft produziert und gepflegt werden und dass sie für die Nutzer/innen nach gemeinsam festgelegten Regeln verfügbar sind. Wer das Gemeingut nutzen kann, wird von der Gemeinschaft festgelegt, die sich darum kümmert – mindestens die Mitglieder dieser Community, im Falle von Freier Software oder anderen Formen Freien Wissens sogar die ganze Welt. Gemeingüter sind also niemals einfach nur da, sondern müssen entwickelt und gepflegt werden.

Um diese gemeinschaftliche und offene Produktionsweise zu bezeichnen, die in den letzten Jahrzehnten die Entwicklung des Internets geprägt hat, hat der amerikanische Jurist Yochai Benkler (2006) den Begriff der *commons-basierten Peer-Produktion* geprägt. Commons, die Gemeingüter, sind die Grundlage, während Peer-Produktion den Modus der Zusammenarbeit bezeichnet. Mit ihr ist die freiwillige Kooperation von Gleichberechtigten (engl.: *Peers*) gemeint, die zum gemeinsamen Ziel beitragen. Man kooperiert mit anderen also nicht, um Geld zu verdienen oder aus Zwang, sondern weil man mit ihnen dasselbe Ziel (oder ein ähnliches Ziel) teilt. Die Kooperation macht deshalb Sinn, ohne externen Anreiz wie Geld oder Zwang.

Freie Software fällt nicht vom Himmel, sondern wird von Leuten geschaffen, die als Peers zusammenarbeiten.

Beispiele der Peer-Produktion: Was in den 1980er Jahren mit der Freien Software begann, hat um die Jahrtausendwende auf andere Inhalte übergegriffen. Das bekannteste und größte Projekt für Freie Inhalte ist die *Wikipedia*, eine Enzyklopädie, die nicht nur eine der zehn beliebtesten Websites ist, sondern auch von Hunderttausenden Nutzern/innen weiterentwickelt wird. Sie hat herkömmlichen Enzyklopädien wie dem „Brockhaus“, der „Encyclopaedia Britannica“ oder proprietären (nichtfreien) digitalen Lexika wie der „Microsoft Encarta“ inzwischen weitgehend das Wasser abgegraben.

Für solche Freien Inhalte werden meist *Creative-Commons-Lizenzen* verwendet. Die Idee des Creative-Commons-Projekts war es, das Lizenzmodell, das für Freie Software funktionierte, anderen Werken wie Texten, Musik oder Filmen anzupassen. Im Rahmen dieses Projekts bietet sich eine ganze Familie von Lizenzen zur Auswahl an, aus der sich Autor/innen aussuchen können, welche Rechte sie freigeben und welche nicht. Einer dieser Bausteine ist das *Copyleft*, das später noch Thema sein wird; ein anderer ist die Entscheidung der Autor/innen, ob sie kommerzielle Nutzungen zulassen oder nicht (bei Freier Software sind sie immer erlaubt). Ein weiterer Baustein ist, ob das Werk von anderen nur in unveränderter Fassung genutzt und weitergegeben werden kann, oder ob auch Änderungen erlaubt sind. (Von „Peer-Produktion“ kann man nur reden, wo Änderungen zulässig sind, da andernfalls keine Beiträge anderer möglich wären.)

Ein weiteres großes Projekt ist *OpenStreetMap*, in dem frei nutzbare Karten der ganzen Welt erstellt werden, in die all das eingetragen werden kann, was interessiert. Über die reine Informationsproduktion hinaus gehen die *Freien Funknetze*. Deren Idee ist die Öffnung der drahtlosen Internetzugänge (WLAN) der Beteiligten, so dass andere in der Nähe online gehen können. Diese Freien Funknetze können auch kleine autonome Netzwerke bilden, in denen die zusammengeschalteten Rechner miteinander kommunizieren (wobei andere Rechner im Netzwerk die Daten weiterleiten, wenn zwischen Start- und Zielrechner keine direkte WLAN-Verbindung besteht). In Entwicklungsländern, wo es mancherorts kein Internet gibt, kann man über solche autonomen Funk-Netzwerke ohne Internetzugang telefonieren oder Mails austauschen.

Auch *Gemeinschaftsgärten* (*community gardens*) sind eine Form der Peer-Produktion, die freilich mit der digitalen Welt nichts zu tun hat. Gemeinsam

werden Freiflächen gesucht, oft ungenutzte, verwilderte Grundstücke in der Stadt, und dort ein Garten angelegt. So entstehen städtische Allmenden, die allen offen stehen und von Freiwilligen gestaltet und gepflegt werden.

2. *Wie und warum funktioniert Peer-Produktion?*

Was die Beteiligten motiviert: Wie kommt es, dass die Peer-Produktion in so vielen Bereichen gut funktioniert? Dies hat insbesondere in der Anfangszeit einige Verwirrung ausgelöst, da sie augenfällig dem gängigen Modell des *Homo oeconomicus* widerspricht (vgl. z.B. Kirchgässner 2008). Ihm liegt die Annahme zugrunde, man tue Dinge, um Geld zu verdienen oder auf andere Weise den Eigennutzen zu maximieren, wobei der Nutzen des einen oft genug als Schaden der anderen gesehen wird.

Manche der an Peer-Projekten Beteiligten passen gut in dieses Schema: Es gibt Firmen, die mit Freier Software Geld verdienen, indem sie z.B. Dienstleistungen rund um die Software verkaufen und sich deshalb an der Entwicklung der Software beteiligen. Andere Firmen nutzen eine bestimmte Freie Software selbst und beauftragen deswegen Mitarbeiter/innen, sie anzupassen und weiterzuentwickeln. Aber damit lassen sich keineswegs alle Beteiligten erfassen: bei vielen Freien Softwareprojekten engagiert sich der Großteil der Beteiligten unentgeltlich¹; bei der Wikipedia wird praktisch niemand für die Teilnahme bezahlt.

Studien über die Beteiligung an Freien Softwareprojekten oder anderen Formen der Peer-Produktion (z.B. Lakhani und Wolf 2005, Lehmann 2004) ergeben verschiedene Motivationen, die man in drei Gruppen zusammenfassen kann:

Erstens gibt es *pragmatische Gründe*: man beteiligt sich an der Produktion eines Gutes (z.B. einer Software), weil man es haben möchte. Wird diese Software im Internet freigegeben, so schadet dies der Einzelnen nicht; im besten Fall nutzt es ihr, weil andere sich finden, die sich an ihrer Entwicklung beteiligen: gemeinsam kommt man schneller ans Ziel. Noch besser ist

¹ Mikkonen et al. (2007) haben festgestellt, dass die Frage, ob die an Freien Softwareprojekten Beteiligten bezahlt werden, stark vom Charakter des Projekts abhängt. Bei ursprünglich von Firmen entwickelten Programmen wie der Entwicklungsplattform *Eclipse* und dem Datenbanksystem *MySQL* werden über 90 % der Entwickler/innen bezahlt, bei Community-orientierten Projekten wie der Linux-Distribution *Debian* und der Desktop-Oberfläche *Gnome* dagegen nur etwa 10 bis 20 %. Lakhani und Wolf (2005) fanden heraus, dass im Durchschnitt etwa 40 % der an Freien Softwareprojekten Beteiligten dafür bezahlt werden, und zitieren andere Studien, die zu ähnlichen Ergebnissen kamen.

es, wenn eine Freie Software schon ungefähr das tut, was man braucht. Dann lässt sich auf der Arbeit anderer aufbauen, um sie so abzuändern, dass sie den eigenen Bedürfnissen entspricht. Es macht also aus ganz pragmatischen Gründen Sinn, sich an der Weiterentwicklung der Software zu beteiligen.

Ein zweiter Grund ist *Spaß* oder *Befriedigung*: man macht es, weil man es gerne macht. Linus Torvalds, der Gründer des Linux-Projekts, hat seine Autobiografie „Just for Fun“ genannt (Torvalds und Diamond 2001). Mittlerweile verdient er mit Linux Geld; aber dies war nicht seine anfängliche Motivation. Er hatte das Projekt gestartet, weil er Spaß daran hatte. Viele, die zur Wikipedia beitragen oder Freie Software schreiben, tun es, weil sie es genießen.

Eine dritte Art von Gründen ist *ethischer Natur*. Richard Stallman, dem Gründer des GNU-Projekts, ging es darum, „seinen Nachbarn helfen“ zu können (vgl. Stallman 2002, insb. Kap. 1). Er fand es inakzeptabel, dass man z.B. mit Windows oder Microsoft Office auf dem Rechner seinen Nachbar/innen offiziell nicht helfen darf. Ethisch richtig wäre, die Software an den Nachbarn weiterzugeben, wenn er sie auch gerne hätte; mit proprietärer Software aber macht man sich dabei strafbar. Um dieses Dilemma aufzulösen, beschloss er, nur solche Software zu schreiben und zu unterstützen, die den ethischen Wunsch nicht erschwert oder kriminalisiert. Ein anderes häufig genanntes ethisches Motiv für die Beteiligung an Freien Projekten ist: „Ich möchte der Community etwas zurückgeben“. Da andere mir Gutes getan haben, möchte ich selbst anderen Gutes tun.

Die Spielregeln der Kooperation: Peer-Projekte unterscheiden sich grundsätzlich von anderen Formen der Zusammenarbeit. In Firmen oder beim Militär sind es Vorgesetzte, die den Untergebenen sagen, was zu tun ist. In Schulen sind es die Lehrer/innen, die den Schüler/innen vorschreiben. Als Selbständige/r geht man Verträge ein, die verpflichten.

Bei Peer-Projekten gibt es nichts dergleichen. Hier steht stattdessen ein *gemeinsames Ziel* am Anfang. Eric Raymond, einer der ersten, der Freie Software nicht nur selbst entwickelt, sondern auch analysiert hat, schrieb: „Jede gute Software setzt an einer Stelle an, wo’s ihre Entwickler/in juckt“ (Raymond 2001, eigene Übersetzung). Am Anfang steht ein Bedürfnis, das man sich erfüllen, oder eine Idee, die man umsetzen möchte; man sucht dann andere, die ein ähnliches Ziel verfolgen, da man es durch die Zusammenarbeit besser und schneller erreichen kann. Peer-Produktion basiert also auf

dem *Bedürfnisprinzip*: die konkreten Bedürfnisse, Wünsche und Ziele der Beteiligten bestimmen, was geschieht.

Da alle Beteiligten freiwillig mitarbeiten, brauchen die Gründer oder Koordinatoren des Projekts („Maintainer/in“ genannt) Takt und Fingerspitzengefühl, um niemand zu verprellen. Die anderen können nicht als bloße Zuarbeiter/innen behandelt werden wie in Firmen, sondern sind „Peers“, Ebenbürtige, die nur kommen und bleiben, wenn der/die Maintainer/in dies anerkennt. Projektgründer/innen behandeln daher andere nicht deswegen als ebenbürtig, weil sie gute Menschen sind, sondern weil sie keine Alternative haben, wenn ihr Projekt nicht scheitern soll.

Wichtig ist für jedes Projekt, weitere Mitarbeiter zu gewinnen; denn je kleiner die Gruppe ist, desto langsamer geht das Projekt voran und desto größer ist das Risiko, dass es einschläft. Da die meisten Beitragenden aus dem Kreis der Nutzer/innen kommen, sind Peer-Projekte freigiebig im Umgang mit ihren Resultaten und teilen, was sie können. Denn je mehr Leute die Ergebnisse des Projekts nutzen, desto mehr potenzielle Beitragende hat es.

„Teilen was man kann“ bedeutet bei digitaler Peer-Produktion, dass die Software bzw. die entwickelten Inhalte als Gemeingüter freigegeben werden, so dass sie von allen genutzt werden können. Bei Gemeinschaftsgärten heißt es, dass der Garten frei zugänglich ist; bei Freien Funknetzen, dass das Funknetz ohne Hürden von allen genutzt werden kann, die in Reichweite sind.

Festzustellen ist, dass der Übergang von Nutzer/innen zu aktiv Beitragenden im Allgemeinen fließend ist. Ein Großteil nutzt die Produkte nur; einige tragen gelegentlich bei, wenn ihnen etwas auffällt; nur ein kleiner Teil engagiert sich regelmäßig und intensiv. Da jede/r selbst entscheidet, ob und wie intensiv er/sie sich beteiligt, ist es für Projekte wichtig, offen zu sein und niedrige Einstiegshürden zu haben. Soll ein Projekt florieren, muss es sowohl die Nutzung der Projektergebnisse als auch die aktive Beteiligung leicht machen.

Da die Mitarbeit bei Peer-Projekten freiwillig ist, ist niemand gezwungen, bestimmte Aufgaben zu übernehmen. Die Aufgabenverteilung erfolgt stattdessen in einem offenen Prozess, für den sich in Anlehnung an das griechische Wort „stigma“ (dt.: „Zeichen“, „Hinweis“) der Begriff *Stigmergie* etabliert hat (vgl. Heylighen 2007). Die Beteiligten hinterlassen Hinweise, was sie sich wünschen oder was verbessert werden sollte. In der Wikipedia oder

anderen Wikis² gehören zu solchen Hinweisen „rote Links“ auf Seiten, die es noch nicht gibt. Bei Freien Softwareprojekten werden Hinweise in To-Do-Listen und Bugreports (Fehlerberichten) gesammelt. Viele der Neueinsteiger/innen orientieren sich an diesen Hinweisen, ebenso jene, die eine bestimmte Arbeit abgeschlossen haben und neue Aufgaben suchen. Je mehr Beteiligten eine Sache am Herzen liegt, desto sichtbarer werden die Hinweise und desto größer die Chance ihrer Bearbeitung.

Peer-Produktion basiert auf vielfältigen *flexiblen Projektstrukturen*, die sich den Bedürfnissen der Beteiligten gemäß entwickeln (vgl. z.B. Bruns 2008, Lehmann 2004, O’Neil 2009). Kleine Projekte kommen weitgehend ohne formale Strukturen aus. Hier gibt es typischerweise eine Person, die „Maintainer/in“, an die sich diejenigen wenden, die etwas beitragen möchten. Bei großen Projekten wird es komplexer: neben der Hauptmaintainer/in gibt es oft eine Reihe von Bereichsmaintainer/innen, die sich um bestimmte Teilbereiche oder Aufgabengebiete kümmern. Das Linux-Projekt etwa hat ca. 100 Bereichsmaintainer/innen, die dem Projektgründer, Linus Torvalds, die meisten Entscheidungen abnehmen. Bei anderen Projekten, z.B. der Linux-Distribution *Debian* und der Programmiersprache *Perl*, steht nicht eine langfristig aktive Maintainer/in im Zentrum, sondern eine Person oder eine Gruppe, die regelmäßig neu gewählt wird. Ähnlich bei der Wikipedia, die mittlerweile eine sehr komplexe Struktur hat.

Für die Entscheidungsfindung in Freien Projekten hat sich das Prinzip des *groben Konsenses* etabliert: auch wenn es eine Maintainer/in oder Koordinator/in gibt, kann sie nicht allein entscheiden, sondern muss sich um die Einigung zumindest mit dem Großteil der Beteiligten bemühen. Nicht alle müssen der Entscheidung begeistert zustimmen, aber zumindest sollte kaum jemand vehement widersprechen.

Der Begriff des groben Konsenses geht auf David Clark zurück³, einen der Hauptakteure der *Internet Engineering Task Force*, die die wichtigsten technischen Standards für das Internet entwickelt:

„Wir lehnen ab: Könige, Präsidenten und Abstimmungen.

Wir glauben an: groben Konsens und lauffähigen Code.“

„Lauffähiger Code“ meint, dass die getroffenen Entscheidungen gut umsetzbar, d.h. technisch und sozial sinnvoll, sein sollen. Es geht um das Fin-

² Wikis sind Webseiten, die alle editieren können.

³ vgl. Wikiquote: http://en.wikiquote.org/wiki/David_D._Clark (Zugriff am 9.11.2010)

den einer guten Lösung, nicht darum, den eigenen Willen durchzusetzen. Die Ablehnung von „Präsidenten und Abstimmungen“ soll klarmachen, dass auch dort, wo gewählt wird, die Gewählten nicht Repräsentant/innen sind, die nur ihrem Gewissen verpflichtet sind. Unabhängig davon, wer entscheidet, soll es vor allem darum gehen, dass die Projektbeteiligten mit der Entscheidung zufrieden sind. Knappe Mehrheitsentscheidungen oder ohne Rücksprache mit der Community getroffene Entscheidungen führen häufig dazu, dass ein Großteil der Beteiligten mit der Entscheidung unzufrieden ist und dem Projekt den Rücken kehrt. Da dies das Projekt schwächt, wird es nach Möglichkeit vermieden.

Für Fälle, in denen in einem wesentlichen Punkt tatsächlich keine Einigung erzielt werden kann, gibt ein etabliertes und akzeptiertes Muster: alle, die sich fehl am Platz fühlen, können das Projekt verlassen und ein eigenes aufmachen. Man nennt dies *forken*⁴: das Projekt wird in zwei separate Projekte aufgeteilt. So lassen sich Konflikte ohne endlose Streitereien lösen.

Drei Freiheiten, die ein Gemeingut definieren: Freie Software und andere Freie Werke sind, wie gesagt, Gemeingüter, die alle nicht nur nutzen, sondern bei Interesse auch selber anpassen und weiterentwickeln können. Freie Werke werden dabei durch drei Freiheiten definiert:

1. Jede/r darf das Werk *verwenden*, wie sie oder er es möchte. Dies klingt selbstverständlich; aber bei proprietärer Software gibt es oft viele Klauseln, die genau regulieren, was man machen darf und was nicht. Freie Software erlaubt dies nicht.
2. Jede/r darf das Werk *verändern* und den eigenen Bedürfnissen und Vorstellungen *anpassen*. Dazu ist notwendig, zunächst untersuchen zu können, wie es funktioniert. Für Software benötigt man dazu den Zugang zum *Quellcode*, also zu der Version der Software, die Menschen erstellt haben und verändern können. Deshalb wird Freie Software auch *Open Source* genannt. Der Quellcode (Sourcecode) muss zugänglich sein, damit andere nicht nur das theoretische Recht, sondern auch die praktische Möglichkeit zur Änderung haben.
3. Jede/r darf das Werk *kopieren und verbreiten*. Man darf es weitergeben und mit anderen teilen, ohne dafür um Erlaubnis zu fragen.

Damit ein Werk frei ist, müssen diese drei Freiheiten nicht nur einzeln gelten, sondern auch in Kombination. So muss es möglich sein, ein Werk

⁴ von engl. *fork* = Gabel.

zu verändern und die geänderte Fassung anderen weiterzugeben. Bei Freier Software wird daher meist von „vier Freiheiten“ gesprochen, wobei die vierte die Kombination der zweiten und dritten ist: das Recht, veränderte Versionen zu verbreiten.

Durch diese beiden Freiheiten – das Recht zum Kopieren und zum Erschaffen neuer, abgewandelter und verbesserter Werke – entsteht die Fülle, der Reichtum der digitalen Welt. Wer ein bestimmtes Bedürfnis hat oder ein bestimmtes Ziel verfolgt, muss sich weder mit dem begnügen, was da ist, noch muss er oder sie bei Null anfangen. Stattdessen kann man auf Vorhandenem aufbauen, es erweitern und verbessern.

Die drei Freiheiten sind dabei keine bloßen Versprechen, die man zurücknehmen oder einschränken könnte. Sie sind vielmehr unwiderrufliche Rechte, die allen für alle Zeiten eingeräumt werden, wenn ein Werk einmal unter diesen drei Freiheiten veröffentlicht wurde.

Doch was ist mit veränderten Fassungen? Ändere ich ein Werk, entsteht ein neues, über das ich als Urheber verfügen kann. Ich könnte also sagen: „Es wird nicht freigegeben; ihr müsst es bei mir kaufen.“ Manche der Autor/innen Freier Software haben damit kein Problem.⁵ Anderen, wie dem GNU-Projekt, ist es wichtig, dass nicht nur die eigenen Versionen, sondern *alle* Versionen der Software frei bleiben. Dafür gibt es das *Copyleft-Prinzip*: Es schreibt fest, dass alle abgeleiteten Werke unter derselben oder einer sehr ähnlichen Lizenz stehen müssen wie das Original. Somit gelten die drei Freiheiten auch für alle Nutzer/innen veränderter Fassungen, und die Freiheit von unter Copyleft stehenden Werken ist nicht nur für das Original, sondern auch für alle Weiterentwicklungen gesichert.

3. Von Freiem Wissen zu Freien Dingen?

Spielarten des Teilens: Funktioniert Peer-Produktion nur in der immateriellen Welt des Wissens, das so leicht zu kopieren und zu vervielfältigen ist und nicht schlechter wird, wenn andere es nutzen? Ist Ähnliches auch in der materiellen Welt denkbar, oder greift der gern geäußerte Einwand (z.B. Davey 2010), dass Peer-Produktion uns zwar einen virtuellen Überfluss an leicht kopierbaren Informationsgütern beschert, aber bei materiellen Gütern nicht greifen kann, da diese nicht einfach kopiert werden können?

⁵ Beispielsweise das Apache-Projekt, das u.a. den weltweit erfolgreichsten Webserver herstellt.

Dieser Einwand tangiert insbesondere die dritte der oben genannten Freiheiten – das Recht, Werke weiterzugeben und mit anderen zu teilen. Er wirft die Frage nach der Vervielfältigung materieller Dinge auf, um die es im nächsten Abschnitt gehen soll. Zunächst ist jedoch zu beachten, dass es noch andere Möglichkeiten zum Verbreiten und Teilen von Dingen gibt.

Manche Dinge lassen sich gut *gemeinsam nutzen*. Ein Beispiel sind öffentliche Verkehrsmittel: je mehr Leute eine bestimmte Buslinie benutzen, desto höher wird die sinnvolle Taktfrequenz, desto häufiger können die Busse also fahren. Für die Nutzer/innen ist das von Vorteil, weil sie schneller zum Ziel kommen. Dadurch steigt zwar der Ressourcenverbrauch, aber viel langsamer als beim Individualverkehr. Bei Netzwerken und ähnlichen Systemen wird dieser Effekt als *Netzwerkeffekt* bezeichnet: Je mehr Menschen am Internet oder am Telefonnetz beteiligt sind, mit desto mehr Leuten kann man kommunizieren und interagieren. Je größer das Netzwerk, desto besser für alle. Zwar steigt mit steigender Teilnehmerzahl auch der Ressourcenverbrauch, aber im Allgemeinen weniger als die Zahl der Teilnehmer.

Zudem können bestimmte Dinge oft nicht nur von einer Person, sondern von mehreren *gleichzeitig* benutzt werden. Das ist die Idee der Freien Funknetze: Ich kann meinen Zugangspunkt zum Internet problemlos mit anderen teilen, da ich nur selten die gesamte Bandbreite ausnutze. Dadurch dass zwei oder drei andere meinen Zugang mitbenutzen, wird er im Allgemeinen nicht spürbar langsamer.

Eine andere Möglichkeit ist die *abwechselnde Nutzung*. Wer ein Fahrrad oder Auto benötigt, braucht es nicht die ganze Zeit – bei schlechtem Wetter oder für lange Strecken nimmt man Bus oder Bahn anstelle des Fahrrads, und wer zuhause ist, braucht es auch nicht. Die Einrichtung von *Pools* ermöglicht es, Ressourcen und Aufwand zu sparen. Sie enthalten Dinge wie Fahrräder, Autos, Werkzeuge oder Waschmaschinen, die von einer Gruppe von Leuten abgewechselt genutzt werden.

Eine weitere Spielart des Teilens von Dingen ist ihre *Weitergabe* an andere, wenn man sie nicht mehr braucht. So ist das *BookCrossing*-Projekt⁶ ein weltweit erfolgreiches Peer-Projekt, das sich zum Ziel gesetzt hat, gelesene Bücher freizugeben und „wandern“ zu lassen in der Hoffnung, neue interessierte Leser/innen zu finden.

⁶ <http://www.bookcrossing.com/>

Bei der Peer-Produktion materieller Dinge dürfte die Weitergabe zur allgemeinen Gepflogenheit werden, da sie immer *bedarfsorientiert* erfolgt: Dinge werden produziert, um verwendet zu werden, nicht um ungenutzt zu verstauben. Dies ist anders bei der Produktion für den Markt, auf dem den Verkäufer nicht interessiert, was nach dem Verkauf mit dem Produkt passiert. Als materielles Gegenstück zum oben erwähnten *Copyleft* wäre für Peer-produzierte Dinge eine „*Nutze-oder-teile*“-Klausel denkbar, die festlegt: „Du darfst das Gut nutzen, wie und wie lange du willst; aber wenn du es nicht mehr nutzen willst und es noch brauchbar ist, gib es an andere weiter, damit es in Verwendung bleibt.“

Ein Gegenstück zum *Copyleft* wäre eine solche Regelung insbesondere dann, wenn sie *transitiv* gilt, wenn also die Produzent/innen von Produktionsmaschinen und anderen Werkzeugen sagen: „Dieses Werkzeug fällt unter die *Nutze-oder-teile*-Klausel, und alle damit hergestellten Dinge tun das ebenfalls.“ Damit würden alle mit Hilfe solcher Werkzeuge hergestellten Dinge – ob Fahrräder, Häuser oder Computer – unter diese Regelung fallen; sie könnten genutzt oder anderen zur Nutzung übergeben werden, dürften aber nicht verkauft oder vermietet werden.

Die Peer-Produktion materieller Dinge: Es gibt also verschiedene Möglichkeiten, Dinge mit anderen zu teilen und gemeinsam zu nutzen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass sie erstmal produziert werden müssen. Wir kommen also um die Frage der Vervielfältigung materieller Güter nicht herum.

Tatsächlich ist der Unterschied zwischen der Vervielfältigung von Informationen und materiellen Dingen nicht so fundamental, wie gerne behauptet wird, sondern eher graduell. Dass Informationen heute nahezu kostenlos weitergegeben und vervielfältigt werden können, liegt an der beinahe universellen Verfügbarkeit⁷ einer *Infrastruktur*, die dies ermöglicht: dem Internet als dezentralem und kostengünstig zugänglichem Netzwerk und den unzähligen Computern, die es verbindet. Grundsätzlich lassen sich auch materielle Güter vervielfältigen – tatsächlich ist moderne Massenproduktion nichts anderes als die sehr effiziente Vervielfältigung materieller Güter.

Aber, so der Einwand, gibt es Informationsgüter nicht im Überfluss, während materielle Güter notwendigerweise knapp sind? *Knappheit* bedeutet, dass „ein materielles oder ideelles Gut in geringerer Menge vorhanden ist,

⁷ Zumindest in den hochindustrialisierten Ländern - in Entwicklungsländern sieht es anders aus.

als man seiner bedarf.“⁸ Möchten zwei Personen gleichzeitig Rad fahren, haben aber insgesamt nur ein Fahrrad zur Verfügung, ist das Fahrrad knapp. Stellen sie ein zweites Fahrrad her, oder gibt es ihnen jemand, ist die Knappheit überwunden.

Auch bei materiellen Dingen ist Knappheit also keine „natürliche“ und unvermeidliche Eigenschaft, sondern eine gesellschaftliche: ob ein Gut knapp ist, hängt davon ab, in wie großer Stückzahl es produziert und wie es verteilt wird. Je nach Anzahl der Interessent/innen braucht man vielleicht nicht nur zwei, sondern drei oder fünf oder (für alle heute lebenden Menschen) ca. sieben Milliarden Fahrräder; das heißt aber nicht, dass die Produktion dieser Fahrräder unmöglich wäre.

In gewissen Fällen wird sie allerdings durch die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen und die begrenzte Aufnahmekapazität der Erde verhindert. Es wäre kaum möglich, sieben Milliarden Autos herzustellen und zu verwenden, da allein das benötigte Benzin die vorhandenen Ölvorräte in kurzer Zeit aufbrauchen und die freigesetzten CO₂-Emissionen die Erderwärmung katastrophal beschleunigen würden (vgl. Exner et al. 2008). Hingegen sollte es ohne Weiteres möglich sein, Fahrräder für alle zu produzieren, ohne dass die Grenzen der verfügbaren Biokapazität gesprengt werden. Auch für andere nicht allzu ressourcenintensive Dinge sollte es möglich sein, sie in ausreichender Zahl zu produzieren, um die entsprechenden Bedürfnisse zu befriedigen.

Zweifellos ist das Vervielfältigen materieller Dinge nicht so einfach wie das Kopieren von Informationen. Unter gewissen Umständen sind aber auch materielle Produkte kopierbar, nämlich dann, wenn man über die *gesamten Baupläne* sowie über die *benötigten Produktionsmittel* und *Ressourcen* verfügt.

Was die erste dieser drei Voraussetzungen betrifft, gibt es heute schon viele Peer-Projekte, die *Baupläne* und *Konstruktionsbeschreibungen* gemeinsam entwickeln und gemäß den drei Freiheiten mit der ganzen Welt teilen – dies wird *Freies Design* oder *Open Hardware* genannt. Dieser Bereich der Peer-Produktion ist zwar noch vergleichsweise klein, wächst aber stark.⁹

⁸ So der entsprechende Wikipedia-Artikel (Zugriff am 12.11.2010)

⁹ Das US-Magazin *Make* veröffentlicht jährlich einen großen Report über Freie Hardware, dessen neueste Version vom Winter 2009 schon über 125 Projekte und damit mehr als doppelt so viele wie im Vorjahr enthält (Make 2009).

Von besonderem Interesse sind Open-Hardware-Projekte, die sich der zweiten Voraussetzung, nämlich der Produktion von *Produktionsmitteln* widmen. Dazu gehören der *Contraptor*, eine Plattform für den experimentellen Bau von CNC- und anderen Maschinen, sowie sogenannte 3D-Drucker wie *RepRap* und *Fab@Home*.¹⁰ Gleichzeitig entstehen selbstorganisierte Räume – beispielsweise *Hackerspaces* und *Fab Labs* –, in denen solche Tools genutzt werden können.¹¹ Diese Projekte sind noch in einem frühen Stadium; es ist jedoch denkbar, dass eine frei zugängliche Infrastruktur für die Produktion nützlicher Dinge entsteht. Dies wird insbesondere dann spannend, wenn die freien Produktionsmaschinen so vielseitig und leistungsfähig werden, dass mit ihrer Hilfe weitere ähnlich leistungsfähige Maschinen hergestellt werden können. Dies würde es ermöglichen, weitere offene Werkstätten aufzubauen, ohne die benötigte Ausstattung kaufen zu müssen.

Perspektivisch könnte dieses Modell einer gemeinschaftlichen, selbstorganisierten Produktion den Markt in immer weiteren Bereichen überflüssig machen. Dinge, die ohne viel Aufwand gemeinsam selber hergestellt werden können, müssen nicht mehr mit Geld gekauft werden. Dies reduziert die Abhängigkeit von Lohnarbeit oder staatlichen Almosen und eröffnet neue Möglichkeiten für ein selbstbestimmtes Leben.

Damit die Peer-Produktion auch jenseits des virtuellen Raums um sich greifen kann, ist allerdings auch die dritte genannte Voraussetzung von Bedeutung: die Frage nach den materiellen *Ressourcen*, und wer sie kontrolliert. Das Modell der *Gemeingüter* kann dafür Antworten bieten; denn die gemeinsame Verwaltung und Nutzung natürlicher Ressourcen als Gemeingüter war und ist an vielen Orten und auf vielfältige Weise gängige Praxis. Hier sind die Erkenntnisse von Commons-Forscher/innen wie der Wirtschaftsnobelpreisträgerin Elinor Ostrom (1999, 2009) und Historiker/innen wie Peter Linebaugh (2008) relevant, die klarmachen, dass Gemeingüter keineswegs nur im virtuellen Raum des Internets von Bedeutung sind. Wenn sich die Menschen das Wissen und die natürlichen Ressourcen wie-

¹⁰ Typische CNC-Maschinen stellen Objekte aus Holz oder Metall her, indem sie die nicht benötigten Teile eines Materialblocks absägen oder wegfräsen. 3D-Drucker produzieren Gegenstände aus Plastik oder Metalllegierungen, indem sie das in Pulverform gebrachte Material Schicht für Schicht auftragen, wobei die einzelnen Schichten ähnlich wie bei einem Tintenstrahldrucker quasi „ausgedruckt“ werden. Informationen zu den genannten Projekten gibt es online: <http://www.contraptor.org/>, <http://www.reprap.org/>, <http://fabathome.org/>.

¹¹ siehe <http://hackerspaces.org/>, <http://fab.cba.mit.edu/>

der als Gemeingüter aneignen, und wenn die Produktion in immer weiteren Bereichen bedarfsorientiert gemäß den Interessen und Vorstellungen der Beteiligten erfolgen kann, dürfte das kaum einen Bereich der menschlichen Gesellschaft unverändert lassen.

Literatur:

- Benkler, Yochai (2006): *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*. Yale University Press, New Haven. URL: http://cyber.law.harvard.edu/wealth_of_networks/ (Zugriff am 16.11.2010).
- Bruns, Axel (2008): *Blogs, Wikipedia, Second Life, and Beyond: From Production to Prodsusage*. Peter Lang, New York.
- Davey, Brian (2010): *The Abundance of Food vs the Abundance of Recipes*. URL: http://p2pfoundation.net/Abundance_of_Food_vs_the_Abundance_of_Recipes (Zugriff am 19.11.2010).
- Exner, Andreas; Christian Lauk; Konstantin Kulterer (2008): *Die Grenzen des Kapitalismus. Wie wir am Wachstum scheitern*. Ueberreuter, Wien.
- Heylighen, Francis (2007): Warum ist Open-Access-Entwicklung so erfolgreich? In: Bernd Lutterbeck, Matthias Bärwolff, Robert A. Gehring (Hg.), *Open Source Jahrbuch 2007*. Lehmanns Media, Berlin. URL: <http://www.opensourcejahrbuch.de/portal/articles/pdfs/osjb2007-02-04-heylighen.pdf> (Zugriff am 16.11.2010).
- Kirchgässner, Gebhard (2008): *Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*. Mohr, Tübingen, 3. Aufl.
- Lakhani, Karim R.; Robert G. Wolf (2005): Why Hackers Do What They Do: Understanding Motivation and Effort in Free/Open Source Software Projects. In: Joseph Feller; Brian Fitzgerald; Scott A. Hissam; Karim R. Lakhani (Hg.), *Perspectives on Free and Open Source Software*. MIT Press, Cambridge, MA. URL: <http://opensource.mit.edu/papers/lakhaniwolf.pdf> (Zugriff am 16.11.2010).
- Lehmann, Frauke (2004): FLOSS Developers as a Social Formation. In: *First Monday*, 9(11). URL: <http://firstmonday.org/htbin/cgiwrap/bin/ojs/index.php/fm/article/view/1186/1106> (Zugriff am 16.11.2010).
- Linebaugh, Peter (2008): *The Magna Carta Manifesto*. University of California Press, Berkeley.

- Make (2009): Open Source Hardware 2009. URL: http://blog.makezine.com/archive/2009/12/open_source_hardware_2009_-_the_def.html (Zugriff am 16.11.2010).
- Mikkonen, Teemu; Tere Vadén; Niklas Vainio (2007): The Protestant Ethic Strikes Back: Open Source Developers and the Ethic of Capitalism. In: *First Monday*, 12(2). URL: <http://firstmonday.org/htbin/cgiwrap/bin/ojs/index.php/fm/article/view/1623/1538> (Zugriff am 17.11.2010).
- Moglen, Eben (1999): Anarchism Triumphant: Free Software and the Death of Copyright. In: *First Monday*, 4(8). Deutsche Übersetzung: <http://emoglen.law.columbia.edu/publications/anarchism-deutsch.html> (Zugriff am 16.11.2010).
- O’Neil, Mathieu (2009): *Cyberchiefs: Autonomy and Authority in Online Tribes*. Pluto, London.
- Ostrom, Elinor (1999): Die Verfassung der Allmende. Mohr, Tübingen.
- Ostrom, Elinor (2009): Gemeingütermanagement – eine Perspektive für bürgerschaftliches Engagement. In: Silke Helfrich und Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.): *Wem gehört die Welt?* Oekom, München, S. 218-228. URL: <http://commonsblog.wordpress.com/das-buch-el-libro/> (Zugriff am 22.11.2010).
- Raymond, Eric S. (2001): The Cathedral and the Bazaar. In: *The Cathedral and the Bazaar: Musings on Linux and Open Source by an Accidental Revolutionary*. O’Reilly, Sebastopol, CA, 2. Aufl. Deutsche Übersetzung: <http://gnuwin.epfl.ch/articles/de/Kathedrale/> (Zugriff am 16.11.2010).
- Stallman, Richard M. (2002): *Free Software, Free Society*. GNU Press, Boston, MA. URL: <http://shop.fsf.org/product/free-software-free-society/> (Zugriff am 16.11.2010).
- Tomales Bay Institute (2006): *State of the Commons*. URL: <http://onthecommons.org/sites/default/files/stateofthecommons.pdf> (Zugriff am 16.11.2010).
- Torvalds, Linus; David Diamond (2001): *Just for Fun: The Story of an Accidental Revolutionary*. HarperCollins, New York. Deutsche Ausgabe: *Just for Fun. Wie ein Freak die Computerwelt revolutionierte*. dtv, München 2002.

Katja Riefler

Zur Lage des Internet-Journalismus

Seite 52 – 58

1. *Wie ändert das Internet die „Welt der Medien“?*

Mit seinen interaktiven Möglichkeiten verändert das Internet die Kommunikationsstrukturen. Es ist in gewisser Weise die Verwirklichung eines Mediums mit gleichberechtigten Sendern und Empfängern, wie es Bertolt Brecht in seiner zwischen 1927 und 1932 entwickelten Radiotheorie bereits erahnte. In Zeiten des Web 2.0 und der sozialen Medien ermöglicht das Internet es nicht nur jedermann, jeden beliebigen Inhalt unzensiert zu veröffentlichen, sondern stellt auch die Instrumente zur Verfügung, dass diese Inhalte praktisch ohne Zeitverzögerung ein interessiertes Publikum erreichen können.

Dies ist zum einen ein begrüßenswerter Zuwachs an *Transparenz*. Für die Öffentlichkeit erhöht sich die Möglichkeit der Kontrolle der Exekutivorgane in repräsentativen Demokratien. Der offizielle Kommunikationsfluss wird weniger kontrollierbar – Beispiele hierfür haben wir im Kleinen in Deutschland mit diversen Twitter-Kurznachrichten aus Parlamentssitzungen, Gerichtsverhandlungen oder bei der Wahl des Bundespräsidenten gesehen. Für den globalen Kontext könnte man hier die jüngsten Veröffentlichungen von Wikileaks zum Afghanistankrieg oder zu den diplomatischen Geheimpapieren der USA anführen. Auf lokaler Ebene wären Mitmach-Plattformen wie myheimat.de zu nennen, auf Fachebene der Austausch in hochspezialisierten Online-Communities.

Auf der anderen Seite - und gleichzeitig! - führt diese Praxis aber auch zu mehr *Intransparenz*. Wo immer mehr Medien- und Werbebotschaften ungefiltert und in ständig wachsendem Maße auf den Einzelnen niederprasseln, sinkt die Bereitschaft, eine einzelne Nachricht überhaupt noch wahrzunehmen oder ihr gar Bedeutung beizumessen. Um mit seiner Botschaft überhaupt durchzudringen, muss der Absender entweder bereits eine gewisse

Glaubwürdigkeit bei den Empfängern besitzen, die ihm aufgrund des bereits aufgebauten Vertrauens Gehör schenken, oder die Botschaft muss ihrem Inhalt nach bereits auf eine gewisse latente Rezeptionsbereitschaft treffen.

Im Prinzip sehen wir hier das „Gatekeeper“-Problem der klassischen Medien wiederkehren, bei dem sich alles darum drehte, veröffentlicht zu werden und damit die Chance zu haben, einer breiteren Öffentlichkeit überhaupt bekannt zu werden. „Mann beißt Hund“ ist eine Nachricht; „Hund beißt Mann“ in der Regel keine. Auch im Netz verbreiten sich Informationen über Skandale, Katastrophen oder Prominente wesentlich leichter und schneller als schwierig zu verstehende Sachverhalte. Obwohl es also theoretisch und praktisch eine Ausweitung der öffentlich zugänglichen Informationen für jedermann gibt, ändert sich die praktische Informiertheit des Einzelnen keineswegs unbedingt, da die meisten – selbst wichtige – Informationen abgeblockt werden, bevor sie überhaupt das Bewusstsein erreichen.

Hinzu kommt das Problem des „*Digital Divide*“. Die große Mehrheit der Deutschen ist nach wie vor nicht Teil der digitalen Gesellschaft, da sie die vielfältigen Möglichkeiten des Internets nicht oder nur eingeschränkt nutzt bzw. nutzen kann. Auch wenn mittlerweile mehr als zwei Drittel der Deutschen Zugang zum Internet haben und der Anteil bei jungen Leuten bei beinahe 100 % liegt, heißt dies nicht, dass sie alle die interaktiven Möglichkeiten auch intensiv nutzen. Dies wird aktuell belegt z.B. durch die im Dezember 2010 veröffentlichte zweite Ausgabe der Studie „Die digitale Gesellschaft in Deutschland 2010“ der Initiative D21.

An dieser Stelle kommen die *klassischen Medien* ins Spiel. Für sie ändert sich durch das Internet kurzfristig wenig, langfristig alles. Langfristig stellt die Interaktivität des Internets in hohem Maße das Selbstverständnis der etablierten Medien in Frage. Journalisten können die Rolle des „Gatekeepers“ nicht weiterhin für sich in Anspruch nehmen. Sie können die massenhafte Verbreitung von Informationen nicht länger verhindern. Neben den traditionellen Veröffentlichungskanälen entsteht eine unüberschbare Masse von Publikationsplattformen, die alle ihr Publikum finden.

Ebenso wenig können Journalisten ihren Lesern weiterhin als letzte Instanz die Welt erklären. Durch das Internet haben die Rezipienten journalistischer Arbeit häufig Zugriff auf die gleichen Quellen und zusätzlich auf das Wissen ausgewiesener Fachleute – Herzchirurgen, Steuerberater oder Rechtsanwälte wissen über die Bedingungen und Hintergründe ihrer Arbeit notwendig immer mehr als der beste Journalist.

Die journalistische Leistung wird somit transparent und angreifbar – keine angenehme Situation für Journalisten alten Schlages. Journalisten neuen Schlages hingegen sehen die sich verändernden Rahmenbedingungen als Chance und nutzen die Möglichkeit zu Dialog und Einbindung des Publikums. Nach ihrer Auffassung kann durch die Einbindung des Fachwissens des Publikums letztendlich ein qualitativ höherwertiges journalistisches Produkt entstehen als durch die Arbeit des einzelnen Journalisten. Sie legen ihre Quellen offen, verlinken auf weiterführende Informationen und laden zum Dialog auf Augenhöhe ein. Ansätze hierzu sieht man beispielsweise auf der Website des „Freitag“ (www.freitag.de).

Traditionelle Medien können kurz- bis mittelfristig vom Internet profitieren und die Mechanismen zum Ausbau ihrer eigenen Reichweite nutzen. Aufgrund ihrer Bekanntheit in der Offline-Welt fällt es ihnen auch online leichter, die *Glaubwürdigkeit* auszustrahlen, ohne die Informationsverbreitung im Internet nicht funktioniert. Sie können eigene Netzwerke aufbauen. Sie können auch Multiplikatoren der Internetwelt wie Blogger oder aktive Nutzer sozialer Medien durch ihre Inhalte überzeugen und sie dafür gewinnen, die Inhalte in den entsprechenden Netzwerken weiter zu verbreiten.

Zudem müssten die traditionellen Medien zumindest in der Theorie in der Lage sein, einen überdurchschnittlich hohen Anteil an Informationsprofis als Mitarbeiter zu gewinnen, die die im Internet ablaufenden Prozesse durchschauen und für die eigenen Medienprodukte nutzbar machen können. Ob dies der Masse der traditionellen Medien wirklich gelingt, ist zum heutigen Zeitpunkt jedoch nicht abschbar.

2. Wird es eine „Neutralität des Netzes“ geben?

Wer davon träumt, „netzinterne Qualitätskriterien“ oder gar eine „Netz-Demokratie“ aufzubauen, verdrängt die Tatsache, dass das Internet selbst *kein* anarchistisch-freies Gebilde ist, sondern von politischen und gesellschaftlichen Interessen dominiert wird. Jeder einzelne Kabelstrang, der Internetrechner verbindet, kostet ebenso wie die Computer selbst Geld bei Anschaffung und Instandhaltung – alles Investitionen, die nicht für einen wie auch immer gearteten allgemeinen gesamtgesellschaftlichen Nutzen getätigt wurden und werden, sondern mit der Erwartung eines Return on Investment. Die „Internet Corporation for Assigned Names and Numbers“ (ICANN), die über die Grundlagen der Verwaltung der Top-Level-Domains entscheidet und damit darüber, welche Internetadressen weltweit

erreichbar sind, unterstand bis September 2009 direkt dem US-Handelsministerium. Inzwischen wurde die Kontrolle gelockert, doch da das Hauptquartier der Organisation weiterhin in Kalifornien angesiedelt ist, unterliegt die Netzverwaltungsorganisation weiterhin US-amerikanischer Rechtsprechung.

Die Reaktion amerikanischer Unternehmen auf die Proteste gegen die Wikileaks-Veröffentlichungen aus dem US-Außenministerium zeigen deutlich, wie wenig „Netzneutralität“ es in der Praxis gibt: Amazon verbannte die Inhalte von seinen Mietrechnern und versetzte damit dem noch jungen Trend hin zum „*Cloud-Computing*“ einen herben Schlag. Die Verfechter dieses Technikrends argumentierten bislang nämlich, dass Inhalte, die nicht auf einem eigenen Computer hinterlegt sind, sondern die verteilte Rechen- und Speicherleistung des Serverparks eines Internetanbieters nutzen, besser gegen Ausfälle geschützt sind und praktisch immer und überall erreichbar sind. Der Internetserviceprovider EveryDNS, der im Auftrag von Wikileaks die Internetadressen wikileaks.org und wikileaks.ch verwaltete, sperrte den Zugang zu diesen Domains. Ebays Bezahlendienst Paypal nahm Wikileaks umgehend die Möglichkeit, über diese Plattform Spendengelder von Unterstützern zu erhalten.

In totalitären Gesellschaften ist es gang und gäbe, dass es keinen freien und gleichen Zugang zu allen Inhalten des Internets gibt – man denke nur an die Proteste der westlichen Journalisten während der Olympischen Spiele in China. Zensur gibt es aber auch an vielen anderen Stellen. Google beispielsweise beschränkt weltweit die Zugriffsmöglichkeiten auf bestimmte Inhalte gemäß den jeweiligen nationalen Gesetzeslagen und Wünschen. Im Internet vorhandene nationalsozialistische Inhalte sind in Deutschland beispielsweise nicht auffindbar.

Nicht zuletzt sind es die Verbraucher und Unternehmen selbst, die die Idee der Gleichwertigkeit aller Teilnehmer und Beiträge aushöhlen. Wer heute in Deutschland bereit ist, mehr an ein Telekommunikationsunternehmen zu bezahlen, bekommt schnelleren Zugang zum Internet und zu allen seinen Daten. Insofern muss es nicht wundern, dass inzwischen auch Unternehmen an Internetserviceprovider herantreten, um eine bevorzugte Beförderung eigener Daten durch die weltweiten Netze zu erreichen. Forderungen der Internetnutzer nach Netzneutralität können die ökonomischen oder gesetzlichen Regeln der Datenflüsse sicherlich beeinflussen. Die letzte Entscheidung obliegt letztlich jedoch den bestehenden politökonomischen Machtinstanzen.

3. Gibt es einen Konflikt zwischen „gutem“ und „freiem“ Journalismus?

Ob es – was den „guten Journalismus“ auszeichnen soll – eine strikte Trennung der Informationsvermittlung von der Meinungsbildung in den Medien tatsächlich gibt, und ob es sie, außerhalb von Volontärskursen, je gab, erscheint mir als höchst zweifelhaft. In dem Moment, in dem ein Journalist sein professionelles Interesse einem Gegenstand zuwendet, filtert er die vorhandenen Informationen und lenkt das Interesse seines Publikums auf spezielle Aspekte. Auch die Art der Erzählform, die gewählte Reihenfolge der dargelegten Fakten, die Auswahl der Zitate, das zur Illustration gewählte Foto- oder Filmmaterial tragen dazu bei, ein subjektiv geprägtes Bild der Welt zu vermitteln. Damit beeinflusst der Journalist – bewusst oder unbewusst – die Meinungsbildung der Rezipienten.

Gar nicht zu reden ist hier von der mehr oder weniger gewollten Vermischung von Information und Meinung sowie der kritiklosen Einbindung von PR-Material, die sich in verschiedensten Talkformaten oder Special-Interest-Zeitschriften finden, bei denen auch die Trennung zwischen redaktionellen Inhalten und Werbung immer mehr aufgeweicht wird. Thematisiert werden können hier auch nicht die inhaltlichen Beschränkungen, mit denen sich die „Tendenzträger“ in der Presse seit jeher konfrontiert sehen – und zwar immer auch schon bei der Veröffentlichung von Informationsbeiträgen und nicht nur bei der Meinungsäußerung. Außer in der Theorie ist eine strikte Trennung von Informationsvermittlung und Meinungsbildung kaum möglich.

Falsch oder zumindest irreführend ist auch die Annahme, das Internet sei ein rechtsfreier Raum, in dem sich Journalismus frei entfalten und neu erfinden könne. – Gegen Internetunternehmen werden zahlreiche Prozesse beispielsweise wegen Urheberrechtsverletzungen geführt. Ein Beispiel aus jüngerer Zeit ist Piratebay, ein Beispiel aus den Anfängen des Internets Napster. Einzelne Internetnutzer müssen Strafverfolgung wegen des illegalen Downloads von Musikdateien fürchten, ganz zu schweigen vom Besitz kinderpornographischer Darstellungen. Ein unvollständiges Impressum oder ausgewiesene Preise ohne Mehrwertsteuer können in Deutschland zu Abmahnungen führen. Die Europäische Kommission geht seit Anfang Dezember 2010 Beschwerden nach, gemäß denen Google gegen das Kartellrecht verstoßen hat – all dies wäre in einem rechtsfreien Raum nicht möglich.

Interessant ist dennoch, ob unter diesen Bedingungen des Internets ein Konflikt zwischen „gutem“ und „freiem“ Journalismus besteht, wobei bei „freiem Journalismus“ die Doppelbedeutung von „frei von“ und „frei zu“

mitschwingt. Dies berührt die Grundfragen, wer künftig für Journalismus bezahlen wird, und inwieweit sich eine Gesellschaft – in öffentlich-rechtlich oder privatwirtschaftlich organisierten Medien – guten Journalismus noch leisten will. Derzeit sind fast alle klassischen Medien auf Sparkurs. Dieser Trend macht vor den Redaktionen nicht halt. Nur wenige journalistische Internetangebote erzielen derzeit mit ihren digitalen Angeboten genügend Erlöse, um journalistische Qualität ohne Quersubventionierung aus anderen Medienkanälen bereitzustellen.

Es gibt Versuche, unabhängig von traditionellen Medien, Internetnutzer für das Abonnement von journalistisch hochwertigen Online-Angeboten zu gewinnen (z.B. Mediapart in Frankreich) oder Journalismus mit Spendengeldern zu finanzieren (z.B. Spotify, Flattr, Kachingle). Doch nur wenige freie Journalisten und Informationsangebote konnten sich bislang eine wirtschaftliche Basis schaffen, um ihre Informationsvermittlung auf eine solide Grundlage zu stellen.

Hier zeigt sich, dass wir erst in den Anfängen der Internetgesellschaft stecken. Mitten in einer Revolution kann man nicht erkennen, wie funktionierende nach-revolutionäre Modelle wirklich aussehen werden. Bereits 1979 hat Elizabeth L. Eisenstein in ihrer bemerkenswerten Magisterarbeit „The printing press as an agent of change“ aufgezeigt, dass zur Zeit Gutenbergs kein Zeitgenosse das Ausmaß des Umbruchs und seine Konsequenzen wirklich abschätzen konnte. In einer Umbruchphase wird nur rasch offensichtlich, welche alten Modelle nicht mehr funktionieren. Doch erst die Zeit zeigt, welche neuen Erfindungen wirklich revolutionär waren – im Fall des Buchdrucks die Erfindung kleinformatiger Bücher durch den venezianischen Drucker und Verleger Aldus Manutius. Die Bücher wurden dadurch billiger, leichter transportierbar und entsprechend attraktiver für den Massenmarkt – ein Geschäftsmodell für den Buchdruck war gefunden.

4. *Wie wird das Internet die Arbeitsbedingungen des Journalisten als „Öffentlichkeitsarbeiter“ ändern?*

Vom aktuellen Sparkurs der etablierten Medien habe ich bereits gesprochen. Die absolute Zahl an festen Arbeitsstellen für Journalisten in klassischen Medien wird sich weiter verringern. Gleichzeitig steigen die Anforderungen an das handwerkliche Können: „*multimediales Storytelling*“ ist ein vielzitiertes Schlagwort in der Aus- und Weiterbildung für Journalisten. Wenn auch nicht unbedingt die Beherrschung der verschiedensten Medienarten

gefordert wird, so doch zumindest das Verständnis für die Stärken und Schwächen der Einzelmedien und ihre Einsatzmöglichkeiten. Immer unverzichtbarer wird der souveräne Umgang mit der Technik, auch wenn bessere Benutzeroberflächen die Bedienung von Geräten wie Software immer mehr vereinfachen.

Eine weitere gravierende Veränderung ist der Wegfall des festen Redaktionsschlusses – im Netz können die Inhalte rund um die Uhr aktualisiert werden und entsprechend wird dies von Nutzern erwartet. Dies führt zu einem permanenten Veröffentlichungsdruck, der allerdings durch die gleichfalls permanente Möglichkeit der Korrektur und Aktualisierung gemildert wird. „*Mojos*“ – mobile Journalisten, die mit entsprechendem technischen Equipment direkt bzw. zeitnah multimedial von ihren Einsatzorten berichten, sind eine Ausprägungsform des neuen Berufsbildes. Servicejournalisten, die bei freier Zeiteinteilung Inhalte zu vorgegebenen Themen produzieren, wie es zum Beispiel die US-Firma Demand Media zeigt, sind eine weitere Arbeitsmöglichkeit. Daneben wird und muss es jedoch weiterhin gut recherchierenden, aufwendigeren Journalismus geben – wer diesen finanzieren wird, ist jedoch zunehmend unklar.

Die Struktur des Internets führt zu einem zuvor nie gekannten *Konkurrenzdruck*. Weil alle Inhalte überall erreichbar sind, sinkt der Wert nicht-exklusiver Information. „Do what you can do best, link to the rest“ empfiehlt entsprechend der US-Professor und Buchautor Jeff Jarvis, der unter anderem den britischen „Guardian“ bei seiner Internetstrategie berät. Mit dieser Offenheit und bewussten Beschränkung auf das Wesentliche können auch einzelne Journalisten gut fahren: ihr *Name*, verbunden mit ihrer persönlichen Glaubwürdigkeit, wird zur Marke. In den Nischen bzw. Spezialisierungen steckt auch die größte Chance für Journalisten: wer sich in einem Teilbereich sehr gut auskennt und entsprechend in der Szene vernetzt ist, wird für die verschiedensten Auftraggeber arbeiten oder sein eigenes Geschäft aufbauen können.

Petra Sitte

Digital ist überall
Netzpolitik ist als Querschnittsaufgabe
zu begreifen

Seite 59 – 73

Das Internet und damit die modernen, netzbasierten Kommunikations- und Arbeitsmittel sind längst mehr als eine Frage klassischer Medienpolitik. Die digitale Gesellschaft ist Realität. Das zeigen nicht erst die Veröffentlichungen der Whistleblower Wikileaks zu den Kriegen in Afghanistan und im Irak oder den diplomatischen Depeschen der USA.

Ähnlich wie der Buchdruck verändert die internetbasierte Informations- und Kommunikationswelt nicht nur die Art und Weise, wie wir Medien im breiten Sinne nutzen, sondern auch die Ökonomie sowie den Alltag der Gesellschaft tief greifend. Angefangen bei der Bedeutung, die Emails in modernen Arbeitsprozessen haben, über die wachsende staatliche Kontrolle des Individuums durch zentralisierte Datenbanken und elektronische Ausweisdokumente sowie die Informations- und Konsumkanäle, die das Internet bietet, bis hin zu den partizipativen Kommunikations- und Vernetzungstools von Online-Netzwerken, der globalen publizistischen Relevanz von Blogs und Microbloggingdiensten wie Twitter: Die Digitalisierung der Welt ist längst im Gange.

Dabei ist sie nicht auf eine kleine Informationselite in den Industrienationen beschränkt. Die Digitalisierung rührt an Zensurpolitik diktatorischer Regime, bestimmt Arbeitsverhältnisse auch dort, wo die Massenproduktion der internetfähigen Endgeräte vom Computer über Smartphones, Spielkonsolen und digitale Musikabspielgeräte stattfindet, und beeinflusst global Konflikte um Ressourcen.

Das Internet ist konstituierender Bestandteil unserer Gesellschaft: 72 % aller Einwohner der Bundesrepublik über 14 Jahre sind heute online; in der Gruppe der 14- bis 29-jährigen ist das Internet mit einer Nutzungsrate von 95,8 % praktisch allgegenwärtig. In der Generation 50plus nutzt annähernd die Hälfte das Internet; die größte Zuwachsrate war im vergangenen Jahr bei den 60- bis 69-jährigen zu verzeichnen.¹ – Gleichzeitig vergrößert sich die digitale Spaltung. Zwar schrumpft die Zahl derer, die das Internet überhaupt nicht nutzen; aber es bleibt die Personengruppe, die über wenig Kompetenz und Wissen zu digitalen Themen verfügt. Einer aktuellen Umfrage zufolge sind diese digitalen Außenseiter vorwiegend weiblich, verfügen nur über eine geringe formale Bildung, sind vorwiegend nicht berufstätig, haben ein unterdurchschnittliches Haushaltseinkommen und sind im Durchschnitt fast 65 Jahre alt.²

Die Digitalisierung der gesellschaftlichen Kommunikationsstrukturen muss – wie andere Technologiesprünge in der Geschichte auch – als ein Querschnittsprozess betrachtet werden, der Fragen nach der politischen Gestaltung aus linker Perspektive nach sich zieht – nicht zuletzt zur sozialen Frage.

Anfang 2010 hat der Bundestag die Enquetekommission „*Internet und Digitale Gesellschaft*“ ins Leben gerufen, um zu diesen Aspekten längerfristige politische Perspektiven zu erarbeiten.

KritikerInnen monieren, dass solche Kommissionen vor allem der Beschäftigung der ParlamentarierInnen dienen, um sie vom Tagesgeschäft abzuhalten. Die Termin- und Aufgabendichte der Internet-Enquete, die zusätzlich zur normalen Parlamentsarbeit hinzukommen, passen genauso zu dieser Kritik wie auch der Umstand, dass die Regierungsfractionen immer wieder versuchen, tagespolitisch relevante Entscheidungen der Netzpolitik aus der auf die mittelfristige Zukunft ausgelegten Enquetearbeit herauszuhalten.

¹ Zahlen zitiert aus dem (N)ONLINER Atlas der Initiative D21, einem Zusammenschluss von rund 200 Wirtschaftsunternehmen, Vereinen und öffentlichen Einrichtungen: <http://www.initiatived21.de/nonliner-atlas/zentralen-ergebnisse-noa2010> (Abruf am 03.12.2010).

² vgl. die Studie zur digitalen Gesellschaft der Initiative D21: http://www.initiatived21.de/wp-content/uploads/2010/12/Digitale_Gesellschaft_2010.pdf (Abruf am 03.12.2010).

Gleichwohl bietet ein solcher umfassender Zugang zu einem offensichtlich zukunftsrelevanten und bedeutenden gesellschaftlichen Wandel die Chance, die eigenen politischen Positionen mit den Umwälzungen abzugleichen und Positionen zum digitalen Wandel zu entwickeln.

Netzneutralität, Netzzugang und Netzstruktur

„Netzneutralität“ als politische Zielvorstellung meint zum einen, dass alle TeilnehmerInnen alle Angebote und Möglichkeiten des Internet in vollem Umfang nutzen können. Außerdem müssen alle Datenströme gleich und diskriminierungsfrei behandelt werden. Dies sind die Voraussetzungen für ein freies und demokratisches Internet, in dem sich die NutzerInnen als Sender und Empfänger uneingeschränkt entfalten und nicht als bloße Konsumenten, sondern als gleichberechtigte Teilhaber im Netz behandelt werden.

Was sich in der Theorie schlüssig anhört, stößt in der Realität des existierenden und kommenden Internets allerdings auf Probleme.

Die großen Internetprovider, wie die Telekom, behaupten gern, die technische Infrastruktur könne mit den rasant wachsenden Datenströmen, die insbesondere Live- und Bewegtbilder erzeugen, schwerlich Schritt halten; und ohne Netzwerkmanagement entstünden somit Kapazitätsengpässe im Netz. Deshalb werden *Priorisierungen* bestimmter Datenklassen gefordert. Allerdings gibt es bisher keine belastbaren Zahlen, die auf Engpässe hinweisen. Im Gegenteil, es scheint kein Problem zu sein, die Rechenzentren, in denen die großen Knotenpunkte des Netzes zusammenlaufen, dem Datenzuwachs entsprechend nachzurüsten. Auch auf der so genannten „letzten Meile“ zu den EndnutzerInnen können moderne Glasfaserkabel eine bis zu 60.000-fach größere Datenmenge transportieren als herkömmliche Datenkabel³. Der Ausbau eines solchen Breitbandnetzes ist keine Frage technischer Machbarkeit, sondern eine Frage des *politischen Willens*.

Im Funkbereich hingegen sind die technischen Grenzen enger. Unabhängig von der Bandbreite kann ein Netz, das alle Daten ohne Ansicht deren Beschaffenheit nach dem Best-Effort-Prinzip gleich behandelt, bei Anwendungen wie der recht datensparsamen Telefonie, die auf Direktübertragung beruhen, schnell zu Problemen führen. Derlei Daten müssen, damit die Anwendungen funktionieren, verzögerungsfrei und sukzessive übertragen

³ vgl.: <http://www.heise.de/ct/artikel/Bastelei-am-Netzanschluss-1074632.html> (Abruf am 06.12.2010)

werden. Bei Emails oder dem Aufbau einer Homepage ist es jedoch nicht von Belang, welche Teile der Information wann oder in welcher Reihenfolge bei den NutzerInnen eintreffen.

Wie viel Netzwerkmanagement künftig in welcher Form nötig sein wird, wie detailliert wer beim Netzwerkmanagement Daten überprüfen darf, sind hier die zentralen Fragen. Netzbetreiber, die zunehmend eigene Inhalte anbieten, wollen ihren Produkten Vorrang in der Netzübertragung einräumen. Sie könnten zudem, mehr als heute, bei den nach Bandbreitenangebot gestaffelten Anschlusspreisen Premium-Netzzugänge verkaufen. Diesen Interessen gegenüber bestehen die Grundvoraussetzungen des Netzes in seiner verteilten, *zentrumlosen Struktur* und einer paketvermittelten *gleichberechtigten Steuerung*. Das Netz sollte weder einen einzigen Eigentümer haben noch eine zentrale Leitung. Diese Grundlagen eines Systems der offenen Informationsbereitstellung garantieren seinen fortbestehenden Erfolg und seine innovative Dynamik. Sie sind die Basis für einen demokratischen Charakter des Netzes, dessen egalitärer Zugang dementsprechend auch technisch zu sichern ist. Hierfür ist die saubere Trennung von Netzbetrieb und Inhaltsdienste-Angebot ein wichtiges Mittel. Die Sicherung eines diskriminierungsfreien Zugangs zur Netzinfrastruktur ist, wie die Versorgung mit Wasser und Strom, eine wichtige Aufgabe der Daseinsvorsorge.

Weil derzeit jedoch vor allem die Markt- und Anbieterinteressen maßgeblich sind, belegen zum Beispiel die ostdeutschen Flächenländer die letzten Plätze in der Nutzung des Internets. Auch hängen Einkommen und Nutzungsverhalten deutlich zusammen. 92 % der Menschen, die in Haushalten mit einem monatlichen Einkommen über 3000 EUR leben, nutzen regelmäßig das Internet, aber nur knapp über 50 % bei einem Einkommen von weniger als 1000 EUR. Hier besteht ein genuiner Anknüpfungspunkt für eine linke Politik, die die Interessen der sozial Benachteiligten im Blick haben muss.

Mit dem Einsatz für ein freies und partizipatives Netz muss es Ziel linker Politik sein, dass das Netz nicht zu einem „zweiten Fernsehen“ verkommt, in dem privatwirtschaftliches Profitinteresse das Entertainment vor die Information und den Konsum anstelle der Teilhabe setzt. Einer Zwei- oder Mehr-Klassen-Informationsgesellschaft gilt es mit aller Kraft entgegenzutreten. Die Grundversorgung mit lebensnotwendigen Leistungen muss heute auch einen gesicherten und für sozial Schwache leistbaren Zugang zu den Informations-, Kommunikations- und Teilhabemöglichkeiten des Internet beinhalten. Ein *gleichberechtigter Zugang aller*, ob arm oder reich, ob in

der Stadt oder auf dem Land, muss erreicht werden. Letzteres bedingt eine flächendeckende Breitbandversorgung gerade in strukturschwachen Regionen und für alle sozial wie gesellschaftlich Benachteiligten.

Ein solcher Breitbandausbau durch die Privatwirtschaft scheidet bislang an den geringen Profitchancen. Daher muss – analog den Debatten um das Versagen der Privatisierung des öffentlichen Nah- und Fernverkehrs und der Strom- oder Wasserversorgung – darüber nachgedacht werden, den Ausbau der technischen Infrastruktur des Internets durch die *Gesellschaft* voranzutreiben. Kommunale Initiativen zum Netzausbau im ländlichen Raum sollten deshalb ebenso unterstützt werden wie Freifunk-Initiativen, die durch freie öffentliche WLAN- oder mobile Netze eine für den Nutzer weitgehend kostenfreie Netz-Grundversorgung sichern. Ebenso gilt es, Standards für einen barrierefreien Zugang zu entwickeln und durchzusetzen.

Bei all diesen Überlegungen darf nicht vergessen werden, dass das Internet nicht an nationalen Grenzen Halt macht, dass es also globaler Lösungen bedarf. Eine Regulierung darf nicht in den Bahnen althergebrachter Machtstrukturen geschehen, sondern muss die Teilhabe zivilgesellschaftlicher Stakeholder einbeziehen und so das partizipative und emanzipatorische Potential des Netzes aufnehmen.

Demokratie und Staat

Das eben beschriebene Potential verändert die Einflussmöglichkeiten der Einzelnen in der Gesellschaft. Zunehmend schwindet die Hegemonie alter Massenmedien über das, was wir lernen und wissen, worüber wir reden und was wir meinen sollten. Die schnelle Vernetzung und Informationsweitergabe, auch aus Quellen jenseits des Mainstreams, bieten nicht erst mit den erwähnten Wikileaks-Enthüllungen den Nährboden für Gegenöffentlichkeiten.

Ein erstes, im Umfeld der Globalisierungskritik entstandenes Beispiel ist *indymedia*, ein globales Netzwerk unabhängiger Medienaktivisten und Journalisten. Die Bedeutung von *Twitter*-Nachrichten als Informationsquellen aus dem Iran während der „grünen Revolution“ Mitte 2009⁴ wurde allgemein erkannt und betont. Neue, spontane Protestformen wie *Flashmobs* funktionieren insbesondere durch die Mobilisierung über das Netz. Der ohne große Verbandsunterstützung organisierte *Protest gegen Netzsperrn* im

⁴ vgl.: <http://www.spiegel.de/netzwelt/web/0,1518,630519,00.html> (Abruf am 06.12.2010)

Rahmen eines durch die damalige Familienministerin Ursula von der Leyen angestoßenen „Zugangerschwerungsgesetzes“, dessen Kern eine von über 130.000 Menschen unterschriebene Online-Petition beim Deutschen Bundestag war, zeigte 2009, wie wirkmächtig Onlinepartizipation sein kann. Dass dies nicht nur bei netzaffinen Themen funktioniert, ist an der Online-Petition des deutschen Hebammenverbands vom Mai 2010 gegen steigende Haftpflichtprämien und für bessere Bezahlung zu sehen, die binnen weniger Wochen über 185.000 Unterschriften erhielt.

Demokratische Chancen der digitalen Vernetzung müssen angenommen und gestärkt werden. Dabei sollte nicht nur an Protestformen gedacht werden. Das Prinzip der Graswurzelbewegung kann über Initiativen unter den Stichworten „Open Government“ und „E-Demokratie“ zu anderen neuen Formen politischer Beteiligung und Entscheidungsfindung führen. Erfolgreiche linke Projekte wie etwa die auf kommunaler Ebene umgesetzten *Bürgerhaushalte* nutzen schon jetzt digitale Kommunikations- und Informationsmedien. Auch Konzepte wie „Open Data“, der allgemein freie Zugang zu öffentlichen Daten wie Archivdaten, Parlamentsvorgängen oder Rechtstexten, verringern die Kluft zwischen politischer Mandatselite und BürgerInnen. Onlinebasierte Diskussions- und Abstimmungsprozesse ermöglichen mehr Transparenz von und Beteiligung an politischen Entscheidungen.

Wirtschaft, Arbeit, Green IT

Die Digital- und Kreativwirtschaft zählt zu den am schnellsten wachsenden Branchen in Deutschland und Europa. Die Zahl der Erwerbstätigen allein in der Kreativwirtschaft wächst in den letzten Jahren kontinuierlich und hat mittlerweile die Millionenmarke überschritten. Selbst die Wirtschaftskrise konnte der Kultur- und Kreativwirtschaft wenig anhaben. Ihr Umsatz ging zwar von 2008 bis 2009 um 3,5% zurück, während die Gesamtwirtschaft jedoch im selben Zeitraum 8,5% einbüßte. Im Jahr 2009 lag der Umsatzanteil der Kultur- und Kreativwirtschaft an der Gesamtwirtschaft über dem der Chemieindustrie. Und anders als bei der Autoindustrie, wo 97% des Umsatzes von einer Handvoll Großunternehmen erzielt werden, zeichnen bei den Kreativschaffenden die *Kleinunternehmer* für einen Großteil des Branchenumsatzes verantwortlich.⁵

⁵ Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie (BMWi): Monitoring zu ausgewählten wirtschaftlichen Eckdaten der Kultur- und Kreativwirtschaft 2009, Kurzfassung, Stand Juli 2010 (Forschungsbericht 589), Text und Redaktion: Michael Sönder-

Allerdings sind die Beschäftigungsverhältnisse hier oft *prekär*. Lange Arbeitszeiten, unbezahlte Überstunden, mangelnde Aufstiegschancen und geringe Jobsicherheit gehören zum Alltag. Ein nicht unbedeutender Teil dieser Arbeit wird von Freiberuflern und Soloselbstständigen erbracht. Von vereinzelt Versuchen abgesehen, bestehen derzeit keine funktionierenden und angemessenen Organisations- und Interessensvertretungen der Betroffenen. Schlechte Bezahlung ist nicht Resultat einer immer wieder behaupteten „Umsonst-Mentalität“ der digitalen Gesellschaft, sondern der mangelnden Verhandlungsmacht der Kreativen. Da gerade Kreative oft freiberuflich tätig sind und folglich keinen tarifrechtlichen Schutz genießen, können sie sich in individuellen Vertragsverhandlungen mit den großen Konzernen nur unzulänglich behaupten. Neben dieser Gruppe ist auch ein *Informationsproletariat* in der Games-Industrie, der Film- und Fernsehproduktion sowie in weiteren Branchen von schlechter Bezahlung und prekärer Beschäftigung erfasst. Hinzuzuzählen sind die Beschäftigten in einer großen Zahl von Callcentern, die – oft outgesourct an Dienstleister in Gegenden mit besonders niedrigem Lohnniveau – mit digitaler Technik den Kundenkontakt für andere Firmen übernehmen. Hier muss linke Politik dafür sorgen, dass auch diese Arbeitnehmer schlagkräftig ihre Rechte gegenüber der Industrie einfordern können.

Die Infrastruktur der digitalen Gesellschaft vom digitalen Versandhandel über die ständige Anbindung an das Internet bis hin zu netzbasierten Produktionsdienstleistungen verbraucht große Mengen *Energie* und wird damit zu einem CO₂-Emittenten ernstzunehmender Dimension. Die rasant wachsende Kommunikationsbranche hat erhebliche Auswirkungen auf weltweite Produktionsstandards, den Verbrauch natürlicher Ressourcen und die vom Menschen verursachte Erderwärmung. Rechtliche Regelungen für die Branche müssen schnellstmöglich sicherstellen, dass in der gesamten Wertschöpfungskette die Zunahme des Energie- und Rohstoffverbrauchs gebremst, aber auch Sozialstandards für Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer gesichert werden.

Das Internet ist nicht nur ein globaler Kommunikations- und Handelsraum. Auch die für die weltweite Vernetzung notwendige Technik muss

mann, Büro für Kulturwirtschaftsforschung, Köln. <http://www.kultur-kreativwirtschaft.de/Dateien/KuK/PDF/doku-589-monitoring-zu-ausgewaehlten-wirtschaftlichen-eckdaten-2009,property=pdf,bereich=kuk,sprache=de,rwb=true.pdf> (Aufruf am 06.12.2010)

unter einem globalen Blick betrachtet werden. Digitale *Hardware* wird in der Regel in Weltregionen produziert, in denen kein ausreichender Arbeitsschutz, keine Rechte für ArbeitnehmerInnen und unzureichende Bezahlung bestehen. Solche Ausbeutungsbedingungen müssen benannt und bekämpft werden. Dringender Handlungsbedarf besteht auch bei der Ausbeutung und Aneignung stofflicher *Rohstoffe* für die Produktion digitaler Hardware. Augenscheinlichstes Problem ist aktuell das Fördermonopol Chinas bei seltenen Erden. Obwohl China über lediglich rund 36% der weltweit nachgewiesenen und förderbaren Reserven verfügt und in Kanada, Grönland, den USA, Russland oder auch Australien große Vorkommen existieren, bleibt die digitale Weltwirtschaft aufgrund des chinesischen Vorsprungs im Know-How (zu dem in der Regel keine ArbeitnehmerInnenrechte oder Umweltschutzmaßnahmen gehören) von der Rohstoff- und Außenhandelspolitik des Pekinger Regimes abhängig.⁶ Andere Rohstoffe, die für die Produktion digitaler Hardware notwendig sind, wie beispielsweise das Metall Tantal, erweisen sich als Spielmasse in kriegerischen Auseinandersetzungen.⁷

Open Source, Bildung und Forschung

Aus den kollaborativen Möglichkeiten des Internets ist bei der Entwicklung von Software die Idee der *Open-Source* entstanden und umgesetzt worden. Open Source erfüllt folgende Kriterien:

1. Die Software (d.h. der Quelltext) liegt in einer für den Menschen lesbaren und verständlichen Form vor.
2. Die Software darf beliebig kopiert, verbreitet und genutzt werden.
3. Die Software darf verändert und in der veränderten Form weitergegeben werden.

Open Source ermöglicht es potentiell allen, an der Weiterentwicklung mitzuarbeiten, die Funktionsweise ist transparent und die Nutzung erfolgt nicht nach eigenmächtiger Maßgabe der UrheberInnen. Die Nutzung von Open Source Anwendungen ermöglicht eine besondere Unabhängigkeit von den Anwendungsproduzenten, die beispielsweise im Einsatz in der öffentlichen Verwaltung Abhängigkeiten des Gemeinwesens von einzelnen privatwirtschaftlichen Quasimonopolisten auf dem Softwaremarkt auflöst.

⁶ vgl. dazu: <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/33/33651/1.html> (Abruf am 06.12.2010)

⁷ vgl. dazu: <http://www.dradio.de/aktuell/1252122/> (Abruf am 06.12.2010)

Die Aspekte der breiten Beteiligung an der (Weiter-)Entwicklung, der Transparenz und der Unabhängigkeit machen deutlich, dass die Förderung von Open Source-Initiativen Teil linker Politik sein sollte.

Analog zu Open Source gibt es im Bereich der Wissensproduktion das *Open Access*-Modell, das (unter Verweis auf den jeweiligen Ursprung) vorsieht, dass Wissen beliebig kopiert, verbreitet und genutzt, verändert und in der veränderten Form weitergegeben werden darf. Die Digitalisierung erlaubt es, ortsunabhängig auf Wissen zuzugreifen, das vormals physikalisch in Archiven und Bibliotheken verwahrt wurde und aufgrund der Bindung an physikalische Träger nur beschränkt zugänglich war.

In der Realität des deutschen Wissenschaftsbetriebs sieht es größtenteils leider anders aus. Durch öffentliche Mittel finanzierte Wissenschaftsergebnisse werden bei Zahlung von Druckkostenzuschüssen (in die in der Regel öffentliche Mittel fließen) und, oft druckreif abgeliefert, von privatwirtschaftlichen Verlagen publiziert. Diese Publikationen werden dann von den aus öffentlichen Mitteln finanzierten Bibliotheken der Wissenschaftseinrichtungen erworben. Für eine digitale Vollversion oder das Recht auf Digitalisierung, sei es auch auf NutzerInnen der jeweiligen Forschungseinrichtung beschränkt, fallen, wenn dies überhaupt ermöglicht oder erlaubt wird, weitere Gebühren an den privatwirtschaftlichen Verlag an. Hier gilt es, gerade weil diese Form der Wissensproduktion ihre materielle Absicherung in aller Regel nicht im Verkauf dieses Wissens, sondern in der öffentlichen Alimentierung findet, im Sinne des Gemeinwohls entgegenzusteuern und Open Access-Modelle zu etablieren, um die Entwicklung einer *Wissensallmende* voranzutreiben.

Urheberrecht

Das geltende Urheberrecht steckt in einer Krise. Viele der eigentlichen UrheberInnen profitieren von der geltenden Rechtslage nicht. Sie führt vielfach dazu, dass Verlage und andere Verwerter ihnen alle Rechte abkaufen (Total-Buy-Out) – oft zu Preisen, die ein tragfähiges Auskommen nicht ermöglichen. Ferner wächst durch die Digitalisierung die Dimension des nicht-kommerziellen Werkschaffens und Publizierens rasant. Dabei erstarben auch Formen kollaborativer und kollektiver Kreativität. Entstanden ist eine Kultur von *Remixes* und *Mash-ups*, die Musikstücke und Filme neu kombiniert. Oft steht dieser partizipativen Nutzung des Webs das geltende Urheberrecht im Weg, da es die Wiederverwertung bereits veröffentlichter

Werke, wenn überhaupt, nur mit strengen und meist teuren Einschränkungen erlaubt. Die hierbei, allermeist durch Unwissen über die Details der komplizierten Rechtslage, auftretenden Urheberrechtsverletzungen haben zum Entstehen einer hochprofitablen *Abmahnindustrie* geführt, die vor allem nichtkommerzielle Publikationen immer wieder vor erhebliche finanzielle Risiken stellt.

Nicht zuletzt klagen die industriellen Verwerter kreativer Werke, dass ihr Geschäftsmodell durch illegalen Download urheberrechtlich geschützter Werke in Gefahr gerät. Zwar zeigen Geschäftsdaten vor allem der Musikindustrie, dass sich die unbestreitbaren Umsatzverluste im Verkauf von Werkträgern durch andere Einnahmequellen wie Liveauftritte, limitierte Sondereditionen oder Merchandise mindestens egalisieren lassen, doch ob sich dies auf andere Branchen übertragen lässt, bleibt fraglich.

Digitale Technologien bieten die Möglichkeit, Werke deutlich kostengünstiger und unabhängig von Verwertungsindustrien zu publizieren. Die Produktionsmittel können weitgehend in die Hände der UrheberInnen gelegt werden. Gleichzeitig schwindet die Möglichkeit, über die Vervielfältigung der Werke in Form physikalischer Werkträger Erlöse zu erzielen. Denn im Gegensatz zu traditionellen stofflichen Gütern ist ein informationelles Gut in der digitalen Gesellschaft nie knapp. Die Konsumtion des Originals erzeugt eine Kopie, die dem Original ebenbürtig ist und neben diesem weiter besteht und weitergegeben werden kann. Diese *Entknappung von Wissen und Information* ist aus der Perspektive des Gemeinwohls von großem Vorteil, ermöglicht sie doch breiten und ungehinderten Zugang zu diesen immateriellen Gütern und damit die Teilhabe am kulturellen und gesellschaftlichen Leben. Wer diese emanzipatorische Kreativität auch im nicht- oder semi-professionellen Bereich fördern möchte, muss eine *grundsätzliche Reform* des geltenden Urheberrechts erwägen.

Bei den oben genannten Abmahnungen bedarf es nicht nur einer gesetzlichen Bagatellgrenze, sondern auch einer im Alltag wirksamen und durchsetzungsfesten Höchstgebühre. Durch die Abmahnpraxis der letzten Jahre hat insbesondere die Musikindustrie rechtsstaatliche Verfahrensweisen wie das Stellen von Pro-Forma-Anzeigen, um an die Daten potentieller NutzerInnen zu kommen und diese anschließend zivilrechtlich verfolgen zu können, missbraucht. Wer zigtausende, oftmals gleichlautende Abmahnungen samt Unterlassungserklärungen wegen Urheberrechtsverstößen verschickt, handelt rechtsmissbräuchlich. Ein solches Verhalten gefährdet nicht nur die

Funktionsfähigkeit der Gerichte, sondern stellt eine massive Kriminalisierung der NutzerInnen des Netzes dar. Das Festhalten an technisch überkommenen und rechtsmissbräuchlichen Geschäftsmodellen kann nicht Ziel einer zukunftsfähigen Urheberrechtspolitik sein.

Gleiches gilt für die seit geraumer Zeit im Raum stehenden Forderungen nach einem Leistungsschutzrecht für Presse- und Schulbuchverleger. Dieses Recht soll neue Bezahlschranken für die Nutzung von Verlagsprodukten einführen, die durch eine Gratiskultur, wie behauptet wird, nicht mehr angemessen zu veräußern seien. Dem ist zu entgegnen, dass es die Verlage waren, die einseitig auf ein werbefinanziertes Gratisangebot ihrer Produkte setzten. Desweiteren wird die verlegerische Leistung (Satz, Layout, Vertrieb, etc.) in aller Regel bei der Übernahme von Texten und Bildern im Web nicht mit übernommen; für die Nutzung dieser Inhalte aber sieht das Urheberrecht klare Regelungen vor. Eine pauschale Abgabe auf die gewerbliche Nutzung von Presseerzeugnissen würde darüber hinaus vor allem kleine Betriebe und Soloselbstständige (und damit insbesondere JournalistInnen) treffen.

Neben der Abwehr von Forderungen nach neuen Schutzrechten auf alte oder verfehlte Geschäftsmodelle und der Einführung realitätsnaher Nutzungsschranken bedarf es einer sozialverträglichen Transformation der Beschäftigung innerhalb der Kreativindustrie sowie einer plausible Antwort, wie Journalisten, Autoren, Musiker, Webdesigner, Spieleentwickler u.a. eine gerechte Entlohnung erzielen können. Hier gilt es, *neue Modelle der Finanzierung* kreativer Werke zu entwickeln. Dazu zählt die Prüfung der Vor- und Nachteile einer pauschalen Gebühr zur Nutzung von immateriellen Gütern (*Kulturflatrate*) oder anderer Bezahlmodelle wie *Micro Payments*. Auch gesetzlich geregelte Mindestvergütungen können, analog den freien Berufen, Kreativen und Beschäftigten in einer digitalen Arbeitswelt, die von Scheinselbstständigkeit und prekären Lebensrealitäten dominiert wird, ein auskömmliches Einkommen bieten.

Ein neues Urheberrecht darf also nicht nur die technischen Realitäten der Werkproduktion in der digitalen Gesellschaft berücksichtigen, sondern muss diesen technischen Wandel auch als Chance nutzen, die Bedürfnisse von UrheberInnen und NutzerInnen, deren Rollenbilder immer mehr verschwimmen, gemeinsam in den Fokus neuer Regelungen nehmen.

Datenschutz, Persönlichkeitsrechte und Verbraucherschutz

Ein Hauptstreitpunkt auf diesem Feld ist das Verhältnis von Informationsfreiheit und Datenschutz. Es geht dabei um die Frage, wie strikt Datenschutz in einer Informationsgesellschaft sein darf, die auf eine möglichst große Masse frei verfügbarer Informationen angewiesen ist.

Online-Netzwerke, Suchmaschinen, Geodatendienste, Online-Shops und andere Inhalteanbieter sammeln die persönlichen Daten von Millionen Menschen weltweit und verknüpfen sie. Immer vielfältigere *Datenprofile* von NutzerInnen entstehen und werden von privatwirtschaftlichen Unternehmen abgerufen. Dem Vorteile frei zugänglicher Information und sozialer Interaktion steht die Ausbeutung privater Daten gegenüber. Entsprechend bedarf es einer Weiterentwicklung des Rechts auf *freie Entfaltung und informationelle Selbstbestimmung* der BürgerInnen. Das Recht auf eine unversehrte Privatsphäre und einen kontextuellen Datenschutz muss auch in Online-Netzwerken wie im gesamten Internet bestehen.

Dies gilt sowohl für privatwirtschaftlich motivierte Datensammlungen als auch für *staatliche* Maßnahmen wie Vorratsdatenspeicherung oder Netzsperrern. Rechtsverstöße sind zu ahnden; Vorverurteilungen von BürgerInnen und präventive Überwachungsmaßnahmen werden jedoch durch technologischen Fortschritt nicht richtiger und müssen entschieden abgelehnt werden.

Zu den Mitteln, die den Datenhunger der Konzerne zügeln können und den NutzerInnen mehr Kontrolle über ihre gespeicherten Daten erlauben, zählt ein „*Datenschutzbrief*“, der Kundinnen und Kunden über bei Unternehmen und Behörden gespeicherte Daten informiert, ebenso wie die Stärkung von Widerspruchsrechten und Löschanträgen. Dazu zählt zusätzlich auch ein Recht auf *Anonymität* im Internet, dass die Grundlage für die Möglichkeit zu einem selbstbestimmten Identitätsmanagement bietet. Allen Nutzerinnen und Nutzern muss es selbst überlassen sein, wie viele und welche persönlichen Daten und Identitäten sie in der digitalen Welt verwenden und preisgeben möchten. Dies schließt die Verwendung von Pseudonymen ausdrücklich ein.

Ein pauschales, weniger am Datenschutz als an unreflektierten Anforderungen der Informationsgesellschaft mit ihren verschiedensten öffentlichen, privaten und privatwirtschaftlichen Akteuren und deren Interessen darf es nicht geben. Nur wer sich darüber bewusst ist, welche seiner persönlichen Daten von wem und zu welchem Zweck erhoben und verarbeitet werden,

kann selbstbestimmt an den Möglichkeiten einer digitalisierten Gesellschaft teilhaben.

Nutzungs- und Lizenzbestimmungen für Computerprogramme und -anwendungen dürfen VerbraucherInnen gegenüber der Nutzung herkömmlicher, analoger Produkte nicht unangemessen benachteiligen; insbesondere sind das Anlegen von Sicherungskopien, die Vermietung und der Verleih sowie die Möglichkeit zur Weiterveräußerung ausdrücklich sicherzustellen. Technische Schutzmaßnahmen wie der Einsatz von Technologien des *Digitalen-Rechte-Managements* (DRM) dürfen die Möglichkeit zur Privatkopie und uneingeschränkte Nutzungsbedingungen durch Verfallsdaten nicht unterlaufen. Rechtsunsicherheiten durch den Ausschluss von Haftungs- und Gewährleistungsansprüchen sowie durch so genannte „salvatorische Klauseln“, mit denen unwirksame oder undurchführbare Vertrags- und Nutzungsbedingungen auf die Verbraucherinnen und Verbraucher abgewälzt werden, sind zu unterbinden. Allgemeine Geschäftsbedingungen müssen verständlich, widerspruchsfrei sowie – im Falle von internationalen Anbietern – inhaltlich und sprachlich an das deutsche Recht angepasst formuliert sein, so dass die VerbraucherInnen in der Wahrnehmung ihrer Rechte und Pflichten weder überfordert noch übervorteilt werden.

Auch im digitalen Verbraucherschutz müssen Aufklärung und Verbraucherbildung Schwerpunkte linker Politik bleiben. Dies umfasst nicht nur die Pflichten, sondern insbesondere die Rechte von NutzerInnen. Durch Kriminalisierungskampagnen wird indes das Gegenteil erreicht, da kaum einer mehr unterscheiden kann, was erlaubt und was verboten ist.

Medienkompetenz

In einer digitalen Gesellschaft ist die Fähigkeit, am Informationsaustausch teilzuhaben, noch grundlegender vonnöten als zuvor. Informationen zu beschaffen, zu verarbeiten und zu verbreiten bedeutet, mit digitalen Medien umfassend umgehen zu können. Der schnelle Wandel der zugrundeliegenden Technik, immer neue Bedien- und Nutzungsoptionen erfordern dabei ein lebenslanges Lernen über und mit Medien. Das Internet wächst mit immer neuen Diensten und Inhalten, greift in gewachsene Strukturen ein, stellt unser Rechtssystem vor neue Probleme und prägt längst auch die private Kommunikation. Digitale Medien verlangen von jedem Einzelnen stetig wachsende und sich ändernde Kompetenzen, deren Vermittlung

staatlicher Bildungsauftrag ist. Medienkompetenz darf nicht ausschließlich vom Elternhaus oder von materieller Ausstattung abhängig sein.

Auch in Deutschland wird diese Problematik zunehmend erkannt. Dennoch fehlt es weiterhin an einem umfassenden Konzept zur Förderung von Medienkompetenz. Bund und Länder befördern Einzel- und Pilotprojekte, deren mögliche Zusammenhänge, aber auch inhaltliche Redundanz aufgrund fehlender Koordinierung kaum entdeckt werden können. Eine systematische Vermittlung von Medienkompetenz in Kindergärten, Horten und Schulen findet nicht statt. Von der von der EU-Kommission empfohlenen Aufnahme der Medienerziehung in die schulischen Pflichtlehrpläne ist Deutschland weit entfernt. Denn, das kostet Geld, erheblich mehr als bislang zur Verfügung steht. Auch deshalb ist es kein Wunder, dass sich Teile der Politik, statt Aufklärung zu befördern, immer wieder unter das Regiment des Jugendmedienschutzes stellen.

Zu welchen Widersprüchen dies führt, verdeutlicht das Beispiel der *Games-Industrie*. Sie hat sich zu einem bedeutenden Wirtschaftsfaktor entwickelt. Die Computer- und Videospielebranche bildet das am stärksten wachsende Segment der Medienwirtschaft in Deutschland. Sie macht heute mehr Umsatz als die Filmindustrie an den Kinokassen. Diese Umsatzzahlen erreicht sie allerdings in erheblichem Maße durch Entwicklung und Verkauf *gewalthaltiger Spiele*. Man muss solche Spiele nicht mögen, um zu begreifen, dass es sich bei dieser Art von Unterhaltung durch Spiel längst um eine massenmediale Erscheinung der Populär- und Alltagskultur handelt und Forderungen nach dem *Verbot* von „Killerspielen“ in die Irre führen. Im Falle von Online-Spielen, dem momentanen Expansionspfad der Games-Industrie, würde die Durchsetzung solcher Verbote zudem unweigerlich zu Internetsperren führen – mit der Folge, dass die universelle Netzinfrastruktur zu einer Kontrollinfrastruktur umgebaut würde.

Tatsächlich ist die Liste potentiell zu löschender Inhalte aus Sicht eines repressiven Jugendmedienschutzes lang: Neben den erwähnten Online-Games kommen – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – Hass- und Gewaltverherrlichung, Pornographie sowie Gangsta- und Porno-Rap, Nazipropaganda und Holocaust-Leugnung, religiöser Extremismus und Fanatismus, entwürdigende Darstellungen und Cyber-Mobbing in Frage. All das ist im Netz auffindbar, wenngleich nicht in einem Ausmaß, in dem es die oft anzutreffende mediale Skandalisierung zu beschreiben sucht. Jugendmedienschutz als Verbotspädagogik neigt dazu, die negativen Aspekte in der

Mediennutzung Heranwachsender zu überzeichnen und das Internet als einen Tummelplatz der Unmoral, einen Hort der Perversion und des beständigen Tabubruchs darzustellen. Der vermeintlich ethische Grundkonsens einer Gesellschaft, auf den sich ein repressiver Jugendmedienschutz zu berufen trachtet, ist immer auch interessengeleitete Auslegung.

Zur Umsetzung eines umfassenderen Konzepts von Medienkompetenz ist zuallererst die *Infrastruktur* und das *Know-how* in allen Bildungseinrichtungen bereitzustellen. Weiter muss die Medienkompetenzförderung in allen Bildungsbereichen verankert werden. Sie muss bereits in Horten und Kindertagesstätten beginnen und sollte über schulische, akademische und berufliche Bildung bis hin zur Fortbildung insbesondere von Entscheidungsträgern gehen. Auf diese Weise wäre Medienkompetenz gewissermaßen vorausschauender Jugendmedienschutz und machte den prohibitiven Jugendmedienschutz endgültig überflüssig. Dies allerdings ist eine gesamtgesellschaftliche Bildungsaufgabe, die nicht aus Gründen des Markts und Wettbewerbs geschieht.

In einer digitalen Gesellschaft ist eine solche Vermittlung von Medienkompetenz nur möglich, wenn das Internet als *öffentliche Daseinsvorsorge* einen besonderen Stellenwert einnimmt, wenn der Zugang zu und damit der kompetente Umgang mit den digitalen Medien allen Menschen, unabhängig von ihrer sozialen Lage, ermöglicht ist. Eine entsprechende Ausstattung in allen öffentlichen Einrichtungen, auch denen die nicht primär Bildungsaufgaben wahrnehmen, muss selbstverständlich sein.

Frank Hartmann
Medien und Kommunikation
Wien 2008 (UTB-Profile), br.,
111 S., 9,90 EUR

In dem schmalen und preiswerten Band hat *Frank Hartmann*, im deutschsprachigen Raum bekannter Medienphilosoph und derzeit Professor für Kommunikation an der Bauhaus-Universität Weimar, gleichsam die Quintessenz seiner langjährigen Beschäftigung mit dem Thema gezogen. Das Buch gibt einen gut strukturierten, in 12 Kapitel gegliederten und mit hervorgehobenen „Merksätzen“ versehenen Überblick über Gegenstände, Methoden und Diskussionen der Medientheorie.

Hartmann beginnt mit der Feststellung, dass es Kommunikation gibt, seit es Menschen gibt; dass jedoch die Erfahrung ihrer medialen Vermittlung erst spät, mit dem 19. Jahrhundert, eingesetzt hat. Sie wurde zentral mit der Entstehung einer breiten Öffentlichkeit (3. Kap.) und mit ihrer bewussten Formierung durch Massenmedien und die PR-Arbeit, die dann folgerichtig zur kritischen Ausein-

andersetzung mit der „Kulturindustrie“ (4. Kap.) führte. Insbesondere in diesem Kapitel macht Hartmann deutlich, dass er der kulturpessimistischen Sicht auf die modernen Medien – bei aller analytischen Schärfe ihrer Kritik – wenig abzugewinnen vermag, dass sich ihm vielmehr die wertneutrale „Perspektive einer Medienevolution als Alternative“ (40) anbietet.

Die folgenden Kapitel skizzieren die Entwicklung der Medientheorie im engeren Sinne, die ihre Anfänge in der Kybernetik und der Informations- und Kommunikationstheorie Mitte des 20. Jahrhunderts hatte. Heutige Medientheorien gehen jedoch darüber hinaus, indem sie die Arten der Wahrnehmungen und der Medien zum Verständnis der Kommunikationsformen einbeziehen. Diese Theoriebildung könne grundsätzlich aus zwei Perspektiven erfolgen: aus der medienkonstruktivistischen, die Kommunikation als Grundbegriff sozialer Systeme fasst (9. Kap.), oder aus der diskurstheoretischen, die die „Materialität“ der Diskurse und der spezifischen Medien hinsichtlich ihrer Effekte auf

Gedanken und Theorien untersucht (10. Kap.).

Das letzte Kapitel – „Nach der Kommunikation“ – behandelt das digitale Zeitalter, in dessen Fokus „weniger die Verständigungsleistungen ..., sondern kulturelle Formen der Informationsverarbeitung“ (102) stehen (werden).

Mit seinem klaren Aufbau und dem umsichtigen, auch historisch informierten Überblick bietet das Buch eine gelungene Einführung in die Medien- und Kommunikationstheorie und ihren gegenwärtigen Forschungsstand, der eine – freilich ergänzungsfähige – Literaturlauswahl der einschlägigen Werke beigefügt ist.

Alexander von Pechmann

Geert Lovink

Zero Comments

Elemente einer kritischen Internetkultur, übersetzt aus dem Englischen von Andreas Kallfelz, Bielefeld 2008 (Transcript), kart., 332 S., 28,80 EUR

Geert Lovink, Professor für interaktive Medien an der Universität Amsterdam, versteht sich als teilnehmender Beobachter, der die Entstehung der „Internetkultur“ seit Beginn mit Veröffentlichungen begleitet hat. Sein neuestes Buch „Zero Comments“ – der Sinn des Titels hat sich dem Rezensenten leider nicht erschlossen – erhebt zwar den Anspruch, „Elemente einer kritischen Internetkultur“ zu entwickeln; es ist jedoch eher als eine Essaysammlung von treffenden Beobachtungen und interessanten Überlegungen zu den verschiedenen Bereichen der gegenwärtigen Internetkultur zu verstehen. Sie enthält u.a. Studien und Analysen zur „Neuen

Medienkunst“, zur „Internet-Zeit“ oder zur „Online-Zusammenarbeit“.

Ein allgemeines Desiderat, das Lovink in der Einleitung einfordert, ohne es dann allerdings konsequent weiter zu verfolgen, ist die Verbindung der unterschiedlichen Medienaktivität im Internet mit der Ökonomie. Für ihn bedeutet dies, das „Lob des Amateurs zu untergraben“ (12), der in den letzten Jahrzehnten das Netz mit seinen Kreationen und Innovationen nicht nur belebt und wesentlich mitgestaltet, sondern auch – wie man heute sieht – vollgestopft hat. Lovink klagt angesichts dieser Situation die Professionalisierung des Amateurs ein, „allerdings nicht aus der Perspektive des bedrohten Establishments, sondern aus der Perspektive der kreativen (Unter-)Klasse, der virtuellen Intelligenz, des Prekariats, der Multitude, die versucht, ihre soziale Position als Neue Medienschaffende zu professionalisieren. Was wir brauchen, sind ökonomische Modelle, die ambitionierte Amateure darin unterstützen, mit ihrer Arbeit ein angemessenes Einkommen zu erzielen.“ (12) Hier, meint er, sei es wichtig, auf Einkommensquellen „jenseits der gegenwärtigen Copyright-Systeme hinzuwirken“ (14).

Ein weiteres Element zu einer kritischen Internetkultur sieht der Autor in einer „allgemeinen Theorie des Bloggens“ (24 f.). Man müsse zur Kenntnis nehmen, dass die Idee des Weblogs als einer Öffentlichkeit von unten, als einer „Gegenstimme zur herrschenden Nachrichtenindustrie“ (34), mit der Wirklichkeit nicht recht übereinstimmt, die zeigt, dass die führende Blog-Kultur „ein Gewirr aufgebracht, verwirrter, zynischer und engagierter Stimmen“ (ebd.) sei, denen es weniger um inhaltliche Qualität als darum geht, im Kon-

kurrenzkampf um die Aufmerksamkeit im Netz zu siegen, und deren Mehrheit überdies dem konservativen Lager entstammt. Die Stärke der Blogosphäre, das Öffentliche auf neuartige Weise mit dem Privaten zu verbinden, zeige sich bislang nur in gelungenen Ausnahmen.

Für deutsche Leser von besonderem Interesse dürften Lovinks süffisante Bemerkungen zur „deutschen Medienphilosophie“ sein. Trotz des allseits beliebten „Adorno-Bashings“ dominiere, wie er feststellt, das Gejammer der Apokalyptiker und das kulturpessimistische Raunen des „Es wird böse enden“. Deutsches Philosophieren sei „an ihrem militärischen Techno-Determinismus [zu] erkennen, ... und einem unverbesserlichen und wenig subtilen Anti-Amerikanismus, den man aus ihren Schriften herauslesen kann, sobald es um Hollywood oder Microsoft geht.“ (135) Sehe ich es richtig, so versteht er diese kulturkritische Attitüde, bei aller Distanz, als ein durchaus ernst zu nehmendes Gegengewicht gegenüber einer allzu seicht-optimistischen Medieneuphorie vor allem kalifornischer Provenienz.

Lovinks neuestes Buch ist mehr als das Tagebuch von einem der derzeit führenden Medientheoretiker – auch wenn es sich manchmal in Details verliert; es gibt Einblick in den Stand einer intensiven Debatte um eine kritische Internetkultur, die nolens volens auch für noch Außenstehende an Bedeutung gewinnen wird.

Nico Hartmann

Stefan Münker
Emergenz digitaler
Öffentlichkeiten
Die Sozialen Medien im Web 2.0,
Frankfurt/Main 2009 (edition
unseld), br., 143 S., 10,-- EUR

Stefan Münker, Privatdozent am Institut für Medienwissenschaften der Universität Basel, gibt in seinem neuen Buch nicht nur einen Überblick über die in den letzten Jahren entstandenen „digitalen Öffentlichkeiten“, sondern analysiert auch die zentralen Problemfelder der Beziehung des neuen Mediums zu den traditionellen Medien Buch, Presse und Fernsehen sowie zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dabei macht Münker klar, aus welcher Perspektive er das „Web 2.0“ in den Blick nimmt: Weder möchte er in ihm utopisch die Alternative zum Kapitalismus sehen, wie sie zu Anfangszeiten von manchem Internetfreak ausgerufen wurde, noch möchte er den Aufstieg des Internets als Verfallsgeschichte sozialer und kultureller Errungenschaften beschreiben. Er kennzeichnet seine Perspektive als optimistisch, weil das Netz strukturell offen sei und seine Ausgestaltung von seinen Nutzern selbst abhängt. Es könne daher nicht besser oder schlechter sein als die Gesellschaft, deren Teil das Netz zunehmend wird. Allerdings – und davon ist Münker überzeugt – werden sich die Gesellschaften in Richtung auf mehr Transparenz und Partizipation ändern müssen.

Das schlanke Buch besteht aus einer Reihe locker angeordneter Kapitel, die die genannten Spannungsverhältnisse ausloten. Dabei sind es vor allem vier Schwerpunkte, die seine eigene Position sichtbar machen, und die er – trotz mancher Wiederholungen – dem Leser

durchaus überzeugend darlegt.

Münker bestreitet erstens, dass die Technik das Medium determiniere. Anhand des Telefons zeigt er auf, wie es, nachdem die Technik elektrischer Nachrichtenübertragung erfunden war, erst eines längeren sozialen Suchprozesses bedurfte, bis das Telefon sich als Medium etabliert hat. Erst recht gelte dies für das Internet. Die digitale Technik, auf der es beruht, determiniere bestenfalls dadurch, dass sie nichts determiniert, sondern einen schier unbegrenzten Möglichkeitsraum schafft, der durch die Praxis der Nutzer selbst gestaltet wird. Anders als Buch, Radio oder Fernsehen, die aufgrund ihrer Materialität ihren Gebrauch spezifisch prägen, stelle die digitale Technik nur Möglichkeiten bereit, deren Verwirklichung durch die Nutzer erzeugt wird. Da ihr kein apriorischer Zweck implantiert sei, lege sie die Struktur für einen dezentralen, gleichwertigen und anarchischen Gebrauch durch ihre Anwender.

Auf dieser Grundlage beschreibt Münker zweitens die „digitalen Öffentlichkeiten“ als sich selbst organisierende soziale Netzwerke, die sich im Spannungsfeld zwischen anarchischem Potential und den Regeln ihrer Umwelt herausbilden. Sie seien „Effekt des gemeinsamen Gebrauchs ...; kein schlichtes Resultat ihrer technischen Implantierung“ (72). Netzwerke wie *Facebook*, *You Tube* oder *Twitter* mögen effiziente Maschinen zur Produktion kommunikativen Schrotts sein; interessanter aber sei zu beobachten, wie durch die Tätigkeiten ihrer Nutzer im Netz Ordnungsmuster, themen- und personen-zentrierte „Knoten“ emergieren, welche keinen vorgeschriebenen Regeln folgen. Die so entstehenden Kommunikationsräume bzw. Öffentlichkeiten verbinden

sich ihrerseits durch Verlinkungen zu einem Geflecht, das aus engeren und lockereren, näheren und ferneren sozialen Bindungen besteht, die in wachsendem Maße zum integralen Bestandteil des Alltagslebens werden.

Mit der Lösung der digitalen Technik vom Computer und ihrer Implantierung in mobile Geräte ist der Schritt getan, dass der Nutzer das Netz permanent am Körper trägt; „für kritische Traditionalisten sicher ein Schrecken Orwellscher Dimension: sie sind nie offline“ (79). Damit aber löse das Netz die traditionellen Unterschiede zwischen privater und öffentlicher Sphäre auf und vermische beide Bereiche.

Anhand der Online-Enzyklopädie *Wikipedia* verdeutlicht Münker drittens, wie sich mit dem Netz die Struktur unseres Wissens verändert und verändern wird. Während die klassischen Enzyklopädien wie der „Brockhaus“ einen elitären Charakter hatten, weil klar zwischen Wissensproduzenten und -konsumenten unterschieden werden konnte, besitzt *Wikipedia* eine andere Struktur. Wissen emaniert nicht aus dem Wissen weniger, sondern emergiert aus dem Wissen der vielen; und seine Verbindlichkeit geht aus der wechselseitigen Kontrolle der Akteure hervor. Hier ist Wissen ein unabschließbarer Prozess, der, zumindest prinzipiell, der permanenten Veränderbarkeit unterworfen ist. *Wikipedia* sei so das beste Beispiel, an dem sich die emergente Logik des Web 2.0 studieren lässt. Dass es trotz aller Kritik an einzelnen Artikeln zur selbstverständlichen Wissensquelle geworden ist, zeige, wie sehr das Web 2.0 in die Alltagspraxis mittlerweile integriert sei.

Über das Technische, Soziale und Epistemische hinaus befasst sich Münker viertens auch mit der politischen

Dimension. Zwar sei der Traum vom Cyberspace als einer demokratisch verfassten Gegenöffentlichkeit Utopie geblieben; in gleicher Weise gehe aber auch das Verdikt einer entpolitisierenden Fragmentierung der Öffentlichkeit durch das Internet an der Wirklichkeit vorbei. Denn zum einen finde der Prozess der Pluralisierung auch außerhalb des Netzes statt und sei kein Netzeffekt. Zum anderen seien die digitalen Öffentlichkeiten strukturell die bislang wohl am besten verwirklichten Formen von Demokratie, wenn darunter mit Habermas eine herrschaftsfreie Kommunikation verstanden wird, in der Offenheit des Zugangs, Gleichheit der Teilnehmer und Freiheit der Themenwahl herrschen. Diese Kriterien seien „in den meisten Angeboten des Web 2.0 kein fernes Ideal, sondern ... schlicht Teil der Spielregeln“ (74). Sie unterscheiden sich daher qualitativ von einer Öffentlichkeit, die von den traditionellen Massenmedien wie Radio, Fernsehen und Zeitungen von zentralen Instanzen aus hergestellt wird. Diese Offenheit des Netzes, schränkt Münker ein, verschaffe freilich auch Gruppen Gehör, die sich gegen diese Ideale der Offenheit und Transparenz wenden.

Münker schließt seine Analyse des Web 2.0 mit der Prognose: „eines ist sicher: Andere Öffentlichkeiten als digitale wird es ... auf absehbare Zeit nicht mehr geben. (134) Wir werden mit ihnen leben müssen.“

Nico Hartmann

**Christian Schicha,
Carsten Brosda (Hg.)
Handbuch Medienethik
Wiesbaden 2010 (VS), 580 S.,
49,95 EUR**

Wie es sich für ein Handbuch gehört, ist der starke Band sehr systematisch aufgebaut. Im ersten Abschnitt „Begründung der Medienethik“ werden verschiedene Ansätze der Ethik im Allgemeinen vorgestellt. *Schichas* Aufsatz über „Philosophische Ethik“ gibt einen knappen Überblick über die Moralphilosophie im Hinblick auf die Medien. Weitere Aufsätze behandeln verschiedene Ansätze einer Ethik des Journalismus vom Standpunkt des Konstruktivismus, der Systemtheorie und der Diskursethik, dazu kommen „Theologische Perspektiven“ und „Cultural Studies“. Deren Forschungsergebnisse legen nahe, so *Andreas Dörner*, dass im Gegensatz zur „klassischen“ Kulturtheorie bis hin zu Horkheimer und Adorno, Vergnügen an der Rezeption von Unterhaltung durchaus „ein hervorragendes Vehikel der Subversion“ (128) sein kann. Kultur – auch die der Unterhaltungsindustrie – lässt sich damit nicht mehr einfach als homogenes Mittel der Volksverdummung zu begreifen, sondern ist selber ein „Forum des Kampfes und des Konflikts“. Selbst das vermeintlich „werteverachtende Unterhaltungsformat“ (132) der Doku-Soap („Big Brother“) führt hin und wieder zum „reflektierten Diskurs über Respekt und Anerkennung“. Unterhaltung und „ethische Reflexion“ gehen so zuweilen Hand in Hand.

Im Fortgang des Handbuchs werden die „Institutionen der Medienethik“ vorgestellt, die Instanzen, die zur Kontrolle der Medien vorgesehen sind: Redaktio-

nen, (freiwillige) Selbstkontrolle, Presse-rat, die Unternehmen und letztendlich das Publikum, das als Konsument, als schutzbedürftiges Individuum oder als Subjekt (der Politik) der Adressat aller Bemühungen der Medienschaffenden ist. *Rüdiger Funiok* stellt in seinem Aufsatz dazu die Notwendigkeit von Kompetenz im Umgang mit Medien und der Beteiligung des Publikums in den Vordergrund. *Friedrich Krotz* sieht in „Zivilgesellschaft und Stiftung Medientest“ die derzeitige Entwicklung kritisch und befürchtet eine Verflachung und Instrumentalisierung der zivilgesellschaftlichen Diskurse.

„Anwendungsfelder der Medienethik“ sind Journalismus, Public Relations, Werbung, Bildethik und schließlich „New Media Ethics“, die von *Bernhard Debatin* untersucht werden. In dem (englischen) Aufsatz werden die Herausforderungen der neuen Technologien in ethischer Hinsicht angesprochen: Die neuen Kommunikationstechnologien haben direkte Auswirkungen auf die Freiheiten der Einzelnen, ihre Rechte und die Teilnahme an den demokratischen Prozessen. Fortschritte in der Kommunikation sollten zu Verbesserungen in diesen Bereichen führen, können jedoch auch (unerwünschte) Nebeneffekte haben. Das „telos“ der Grenzenlosigkeit und Allgegenwärtigkeit (321) führe zu einem neuen (virtuellen) Raum, dem „*information space*“, der eine neue, komplexe Struktur erfordere, die es überhaupt erst ermögliche, in ihm zu navigieren und Informationen zu finden. Das Paradoxon sei, so Debatin, dass die zunehmende Komplexität des Informationssystems notwendig mit einem Verlust an Transparenz einhergehe. Mit dem „World Wide Web“ sei der Schritt von der Verteilung der Information zu ihrer

eigenständigen Verknüpfung durch die (intelligente) Maschinerie getan: Der Benutzer durchschaue und kontrolliere dieses „black-box system“ nicht, er bekomme nur die (mehr oder weniger erwünschten) Ergebnisse geliefert. Dabei kämen die üblichen soziokulturellen Barrieren, die durch Einkommen, Alter, Vorbildung etc. erzeugt werden, weltweit zum Tragen, was die bestehende Ungleichheit noch weiter verstärke. Der technische Fortschritt erhöhe den Informationsfluss, während die menschliche Kapazität der Informationsverarbeitung nicht Schritt halten könne. Auf der anderen Seite sei die Barriere, selber Informationen zu produzieren und zu veröffentlichen, wesentlich gesenkt worden, was den Bereich der Öffentlichkeit stark erweitere. Dagegen sei wiederum der Boden bereitet für Desinformation, Fragmentierung der Kultur und das Sammeln von Daten im persönlichen Intimbereich (social network). Mit den neuen mobilen Technologien, die demnächst in jeden Aspekt des Alltagslebens eingebettet sein werden, dürften auch neue, unabsehbare und unbeabsichtigte Folgen mit neuen ethischen Implikationen verbunden sein. Debatins abschließende These: Die Zukunft der Neuen Medien ist untrennbar verknüpft mit einem demokratischen Entscheidungsfindungsprozess und darf nicht allein privaten (Markt-) Interessen überlassen werden.

In den „Spannungsfeldern der Medienethik“ geht es um Profit, Qualität und Recht. „Beispiele medienethischer Grenzbereiche“ liefern praktisches Material zur Auseinandersetzung mit der Moral im Informationsgeschäft: von „Medienkandalen“ über „Zensur“ zur „Kriegsberichterstattung“ und zum „Sportjournalismus“. Abschließend werden verschie-

dene „Länderperspektiven“ vorgestellt, unter anderen die der USA, Frankreichs und Russlands, mit deren jeweils unterschiedlichen Rechtslagen und Herangehensweisen.

Das Handbuch sollte zwar im Bücherregal jedes Journalisten und jedes Verlegers stehen; von allgemeinem Interesse ist es eher weniger. Mit Ausnahme des Aufsatzes von Debatin, der ausführlicher auf die Herausforderungen durch die neuen, interaktiven Medien eingeht, beschränkt es sich weitgehend auf den Bereich der traditionellen Medien. Für diesen Bereich bietet es verschiedene Sichtweisen, die sich durch die weiterführenden Literaturangaben noch vertiefen lassen.

Percy Turtur

Ivonne Spielmann
Hybridkultur
 Berlin 2010 (Suhrkamp), 293 S.,
 12,-- EUR

Der Titel von Ivonne Spielmanns Buch ist zu weit gewählt. Denn es geht ihr nicht um Hybridkulturen im Allgemeinen, sondern um eine ganz besondere Spielart, nämlich um Hybridationen in der kreativ-künstlerischen Medienentwicklung in Japan während des letzten Vierteljahrhunderts. Die Autorin versucht einen fremden Blick auf eine ihr fremde Kultur, deren Sprache und Zeichensystem sie nicht versteht, um auf diese Weise den eigenen Diskurs, die europäisch-amerikanische Medientheorie, in ihrer Zentriertheit um den Nordatlantik zu entlarven und ihm eine neue Strömung hinzuzufügen: eine pazifische, deren Entwicklungsdynamik sie zeigen will.

Spielmann baut dabei auf ein breites

theoretisches Fundament von den „Cultural Studies“ bis zur Japanologie, die ihrer Ansicht nach jede für sich nicht tragfähig sind. Tragfähigkeit entsteht erst durch Hybridität. Das Hybride soll aber weder abschließend noch kategorial bestimmt werden. Spielmann hofft vielmehr, dass dessen dynamische und fließende Eigenschaften zu Fusionen anregen, zu Zusammenflüssen.

Ihr Buch ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil ist der medialen und kulturellen Vielfalt gewidmet; der zweite den Diskursen der Hybridation und der dritte Teil schließlich befasst sich mit Interaktivität und Hybridität. Abgeschlossen wird das Buch von einem ca. 50-seitigen Bildteil, der die beschriebenen Arbeiten in schwarz-weißen Standbildern einfriert, wobei die europäischen Beispiele insgesamt nur als Kontrastmittel dienen.

Olaf Sanders

Rainer Winter
Widerstand im Netz
 Zur Herausbildung einer
 transnationalen Öffentlichkeit
 durch netzbasierte Kommunikation,
 Bielefeld 2010 (transkript), kart.,
 168 S., 18,80 EUR

Unser Alltagsleben wird zunehmend von komplexen Netzwerken bestimmt, in denen digitale Medien eine wichtige, wenn nicht die zentrale Rolle spielen. Sie sind kostengünstig, leicht zugänglich, mobil und interaktiv. Durch die Verfügbarkeit des Mobiltelefons und die Verbreitung des Breitband-Internets sind technologische Netzwerke „ubiquitous“ geworden. Insbesondere Jugendliche schaffen sich durch sie weltweit mobile Identitäten, nutzen sie als Plattform für

die Bildung sozialer Netzwerke und schaffen sich so einen virtuellen privaten Raum (9 f.). Wie wirksam die digitale Vernetzung in politische Prozesse eingreifen kann, zeigte sich am Beispiel der politischen Mobilisierung im Iran durch die Beiträge von Twitter und SMS. Auch auf den Philippinen haben SMS-Mitteilungen spontane politische Mobilisierungen ausgelöst. Als Vorbild dieser und anderer politischen Netzwerkaktivitäten gilt der Erfolg der mexikanischen Zapatisten, des *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN), dessen intellektuelle Leader schon zu Beginn der 1990er Jahre die politischen Möglichkeiten der netzbasierten Kommunikation erkannt haben. Der Aufstand in Chiapas gilt als ein Beispiel dafür, wie eine kleine Organisation die traditionellen Medien umgehen, ihr Anliegen ohne Zensur und Selektion darstellen und die interaktiven und dezentralen Qualitäten der neuen Netzwerke nutzen kann. „Die erste informelle Guerillabewegung“ (Manuel Castell, 2002) erklärte mit dem Schlagwort „Ya basta“ der neoliberal orientierten Regierung den Krieg, als das nordamerikanische Handelsabkommen NAFTA – zum Nachteil der indigenen Bevölkerung – am 1. Januar 1994 in Kraft trat. Die Zapatisten schafften es, „eine elektronische transnationale zivilgesellschaftliche Bewegung zu organisieren“ (Saskia Sassen 2008), die sich als eine transnationale Gegenöffentlichkeit begreifen lässt. Die Regierung lenkte ein, die Umsiedlung der Dörfer konnte verhindert werden. Hardt und Negri haben den Erfolg des Zapatismus, der durch die Unterstützung der Netzwerk-Organisation *The Association of Progressive Communication* (APC) möglich wurde, als positives Signal für seine neomarxisti-

sche „Empire“-Theorie gewertet: „Der Zapatismus ist keine gegen Entwicklung gerichtete Ideologie, er steht zum Primat der Produktion, doch er bindet das zurück an die Gemeinschaft als Prozess“ (Hardt/Negri 2002).

Die technologischen Möglichkeiten digitaler Kommunikation haben sich seither in ungeahnter Weise vervielfacht. Rainer Winter geht in dem vorliegenden Buch, das unter der Mitarbeit von Sonja Kutschera-Groinig entstand, den Prozessen der kulturellen und sozialen Transformation nach, die sich in alltäglichen Praktiken niederschlagen, oft aber auch unbemerkt bleiben und nur allmählich zur Geltung kommen. Welche Rolle, so fragt er, spielen die sozialen Netzwerke im „gewöhnlichen Leben“? Und wie kann es durch sie zu Veränderungen im politischen Prozess kommen? Wie kann sich Widerstand im Netz heute formieren? Die Ereignisse von 9/11 haben Winter zufolge dem politischen Aktivismus im Netz einen unerhörten Schub versetzt. Zum ersten Mal wurde aber auch deutlich, dass Staaten sich aus Sicherheitsgründen bemühen, die Inhalte des Internets zu filtern, zu kontrollieren und dafür ausgeklügelte Kontrollformen zu entwickeln. Immer neue Software steht zur Verfügung: „Neue Studien zeigen, dass die Kontrollpraktiken, die mit strenger Regulation und harten Strafen verbunden sein können, nicht nur auf dafür bekannte Staaten wie Iran, Nordkorea und Saudi Arabien beschränkt bleiben, sondern weltweit betrieben werden und zunehmen“ (16). Es liegt, so schreibt Winter, in der Logik dieser Prozesse, dass politische Kontrollkapazitäten, wenn sie erst einmal entwickelt sind, ausgebaut und gesteigert werden.

Andere Formen der Internetzensur hängen mit der zunehmenden Kommer-

zialisierung der Netze zusammen. So gelten beispielsweise die Bemühungen, das intellektuelle Eigentum und das Copyright zu schützen, als veraltet und bisweilen sogar als rückschrittlich, insbesondere bei den Anhängern eines nicht kommerzialisierten und nicht an Profitmaximierung orientierten Angebots. Als Reaktion auf das Internet, das der Buchautor mit einem *patchwork quilt* vergleicht, ist eine soziale Bewegung entstanden, die das Internet als ein Forum für *freedom of expression* und als freien Zugang zu Information bewahren und ausbauen möchte. Nach der Lesart der *Cultural Studies*, die unter Kultur einen Prozess der Sinnschöpfung verstehen, ist deshalb ein Verständnis digitaler Netzwerke und Medien erst möglich, wenn die „sozialen und kulturellen Kontexte ihres Gebrauchs berücksichtigt werden“ (17 f.).

Nach dieser Eingrenzung seines Themas verspricht Winter dann auf den folgenden 150 Seiten „ein bescheidenes Ziel“ zu verfolgen. Er untersucht, welchen Beitrag die traditionellen Konzepte der Öffentlichkeit, des Widerstands und des Kosmopolitismus, die ja eine unterschiedlich lange Geschichte im Kontext politischer Theorie haben, zum Verständnis der durch Internet und digitale Technologien veränderten Gegenwart leisten können. Dabei gerät die soziologische Dimension ebenso in den Blick wie die technische Entwicklung des *World Wide Web*. Die Entstehung von Fan-Kulturen, die Herausbildung einer neuen Form kollektiver Intelligenz und die virtuelle Partizipation an politischen Projekten werden thematisiert. Ein eigenes Kapitel ist transnationalen zivilgesellschaftlichen virtuellen Netzöffentlichkeiten gewidmet, z.B. der Funktion und Wirkung des Web 2.0. (111 f.)

In drei Fallbeispielen werden solche Netzwerke vorgestellt und näher analysiert: *The Association of Progressive Communication (APC)*, *Friends of the Earth International* und *OneWorld*. „APC bemüht sich, Informations- und Kommunikationstechnologien für die Zivilgesellschaft nutzbar zu machen und ihr demokratisches Potential zu entfalten, indem sie Software, Trainingsprogramme und ihr virtuelles Portal als Plattform für Organisationen zur Verfügung stellt. Ihr oberstes Ziel ist der Aufbau ... einer transnationalen Netzöffentlichkeit, welche durch ihre Größe Einfluss auf politische Entscheidungen gewinnen soll“ (113). *Friends of the Earth* vernetzt die Aktivitäten von Umweltorganisationen auf der ganzen Welt und erzeugt so – über die Verknüpfung von lokalen und globalen Kampagnen hinweg – kosmopolitische Synergieeffekte. Das *OneWorld*-Netzwerk versteht sich als Metaportal, in dem Informationen und Nachrichten aus allen Regionen der Welt zusammenfließen. Das Hauptanliegen der *OneWorld*-Akteure, die keine Foren anbieten, sondern sich als Lieferanten zusätzlicher Information verstehen, ist es, den NGOs bei ihren Auftritten zu helfen und alternative Informationen zu offerieren. Eine Hauptdomain enthält Verlinkungen zu diversen Untergruppen, den *Subdomains*.

Welche Rolle digitale Praktiken im Kampf um eine andere Globalisierung spielen, können Winter und Kutschera-Groinig als Ergebnis ihrer *Cultural Studies* zum Thema netzbasierte Kommunikation allgemeinverständlich darlegen. Zustimmung kann man ihrem Fazit, dass die Demokratisierung der neuen Medien davon abhängt, welche Angebote zur Förderung der Medienkompetenzen beispielsweise von *APC* oder

OneWorld an ein Publikum gemacht werden, das heute noch den neuen Medien kognitiv und/oder emotional distanziert gegenübersteht. Ob sich allerdings mit der Nutzung digitaler Medien die Hoffnung auf demokratische Veränderungen und globale Solidarität, verbunden mit der Neuerfindung von Gemeinschaft und kollektiv geteilten Visionen, erfüllen wird, bleibt zumindest fraglich.

Schließlich haben ja auch die „Feinde“ der Demokratie (z.B. in China) Zugang zu den ubiquitären Netzwerken. Überzeugende Argumente für ihre euphorische Sichtweise, zu der eine „moralische Imagination (gehört), die sich auf *alle* Menschen bezieht“, bleiben die Autoren schuldig.

Helga Sporer

Hans Otto Seitschek
Gespräch mit dem
Herausgeber

„Philosophie an der
Ludwig-Maximilians-
Universität“

Seite 85 – 99

Pechmann: Herr Seitschek, im Vorwort zu dem von Ihnen herausgegebenen Buch über die „Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität“ schreiben Sie, dass die Herausgabe eine eigene Geschichte hat. Können Sie kurz erzählen?

Seitschek: Zum ersten Mal kam ich mit dem Projekt 2003 in Berührung, als ich eine Skizze über Rémi Brague anfertigte, der Nachfolger von Hans Maier auf dem Guardini-Lehrstuhl geworden war. Dabei sah ich, dass hinter dem Projekt einer „Instituts Geschichte“ mehr steckte. Sie lag in einer bislang letzten Fassung von 1998 vor. Eines Tages kam ich mit Fräulein Ries, der langjährigen Sekretärin und „Seele“ des Lehrstuhls I, eher zufällig im Café Schneller ins Gespräch, und sie sagte mir, dass die Instituts Geschichte nicht recht weitergebracht wird. Sie war durch verschiedene Hände gegangen, aber keiner hatte sich richtig zuständig gefühlt. Anfang 2009 fragte mich Fräulein Ries dann, ob ich das nicht in die Hand nehmen möchte. Ich habe mich daraufhin mit den an der Herausgabe Beteiligten abgesprochen, mit Herrn Henckmann vor allen Dingen sowie mit Herrn Mulsow, der auf dem Umweg über Amerika jetzt in Erfurt und Gotha, Herrn Nickl, der in Hannover gelandet ist, und mit Herrn Ricklin, der zwischenzeitlich auch an dem Projekt beteiligt war. Dabei kam die Frage auf, wo wir den Einschnitt machen: schon in den 1990er Jahren, oder ob wir das Projekt bis heute (2010) weiterführen sollten. Nach einigen Überlegun-

gen kam ich zu dem Schluss, es bis in die Gegenwart zu führen. Weite Textpassagen waren schon in einem recht guten Zustand, so dass ich nur hier und da Lücken füllen und Veröffentlichungen aktualisieren musste. Ich habe dann noch einige Personenskizzen beigelegt, insbesondere für die Zeit nach 1945 bis heute. Diese Aufgabe war für mich nicht so leicht, weil ich sie über das Jahr 2009 hinweg parallel zu meiner Habilitation in Angriff genommen habe.

Lotter: Für wen ist das Buch denn gedacht, für Studenten?

Seitschek: Von Fräulein Ries war es anfangs tatsächlich als Handreichung für Studenten gedacht. Aber es ist dann immer mehr gewachsen, immer mehr Texte kamen hinzu, so dass es ein recht umfangreicher Band geworden ist. Ich würde sagen: Er ist für historisch Interessierte im weiten Sinn.

Lotter: Durch das Buch habe ich erfahren, dass die Ludwig-Maximilians-Universität ihren Namen schon 1802 erhalten hat. Die Universität ist also nicht nach König Ludwig I. benannt, der sie erst 1826 von Landshut nach München geholt hat, sondern nach Herzog Ludwig IX., der sie 1472 in Ingolstadt gegründet bzw. nach Max I. Joseph (dem Vater Ludwigs I.), auf dessen Veranlassung sie 1800 von Ingolstadt nach Landshut verlegt worden ist.

Pechmann: Diese Wanderung der Universität, auf die ihr Name verweist, geschah ja nicht willkürlich, sondern hatte eine inhaltliche Bedeutung. Was, meinen Sie, waren die Motive und Gründe der ...

Seitschek: ... *translatio universitatis*? Zunächst ist festzustellen, dass die Universität immer mehr an die Residenzstadt München heranrückte – aber nicht zu nah. Am Anfang lag das Hauptgebäude der LMU, wie wir es heute kennen, nicht im Stadtkern, sondern am Rande der Stadt. Einerseits wollte man die *universitas litterarum* an die Residenz und damit ans Zentrum der Macht holen, andererseits die Studenten offenbar nicht zu sehr ins Zentrum der Residenzstadt vordringen lassen. Dabei muss man freilich sehen, dass mit dem Umzug nach München eine wissenschaftspolitisch wichtige Sache verbunden war: die Berufung von Schelling. Er hatte 1826 der Berufung an die nach München verlegte Universität zugestimmt und 1827 mit der Lehre begonnen. Das war sicher eine wichtige Zäsur, die auch im Buch zum Ausdruck kommt. Die beiden Stationen vorher, Ingolstadt und Landshut, waren noch stark durch die neuscholastische Philosophie geprägt gewesen.

Pechmann: Für mich hat sich ein etwas anderes Bild ergeben. In Ingolstadt hatte es im 18. Jahrhundert heftige Auseinandersetzungen zwischen dem

Jesuitenorden, dem die Lehre übertragen worden war, und den Aufklärern gegeben, der 1773 mit der Aufhebung des Jesuitenordens und 1800 mit der Verlagerung nach Landshut endete. Während dieser Landshuter Zeit hat man den Eindruck, dass es sich um eine Periode des Streits zwischen Anhängern Kants und Schellings, also den Aufklärern mit den, vereinfacht gesagt, Romantikern handelt. Dies passt ja auch gut in die Umbruchzeiten zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Es ging also nicht so sehr um die Scholastik.

Seitschek: Um die Scholastik schon gar nicht; wenn schon, dann um die scholastische Tradition oder Methode. Das hat sich vor allem institutionell gezeigt. Inhaltlich wirken – da haben Sie Recht – die Strömungen des, wenn man so sagen will, philosophischen „Sturm und Drangs“ des späten 18. Jahrhunderts in die Landshuter Zeit. Herr Henckmann hat darüber ein sehr schönes Kapitel geschrieben.

Lotter: Ich hatte den Eindruck, dass Landshut im Zeichen einer katholisch geprägten Spät-Aufklärung stand. Diese Zeit war ja in Bayern von dem Reformier Graf Montgelas geprägt, der die Säkularisierung der Kirchengüter durchführte, und von Max I. Joseph, der mit Napoleon verbündet war. Die Nähe zu Frankreich drückte sich in der Philosophie so aus, dass man von der scholastisch geprägten Zeit in Ingolstadt (allerdings auch von dem radikalen Illuminatenorden von Adam Weißhaupt, der 1785 verboten wurde) abrückte und eine bescheidene Art von Volksaufklärung betrieb.

Seitschek: Vielleicht. Man kann schon damals gegenläufige Prozesse feststellen: Institutionell orientierte sich die Philosophie tatsächlich noch an älteren Strukturen; aber inhaltlich mussten natürlich die neuen Themen der Zeit – Stichwort: Aufklärung – verarbeitet werden. Das drückt sich in der Münchener Zeit dann in den verschiedenen Lehrstuhltraditionen aus. Ich habe für das Buch eine graphische Darstellung der Lehrstuhlgenealogie erstellt: zum einen der Lehrstuhl von Schelling, den später dann Jakob Frohschammer besetzen konnte; zum anderen gegenläufige Besetzungen, die eher an theologischem Philosophieren orientiert waren (Meilinger u. a.). Ich denke, das ist ein Prozess, den man schon in der Landshuter Zeit sehen kann. Die Philosophie lebt praktisch immer auch vom Antagonismus, von der Dialektik.

Lotter: Kurz nach der Verlegung der Universität nach Landshut wurde eine Verordnung erlassen, die erstmals Nicht-Katholiken und Nicht-Bayern gestattete, an der Universität zu lehren. Es war ein wichtiges Moment der Auf-

klärung, sich für den protestantischen Norden zu öffnen und sich nicht mehr auf katholische Lehrbücher festzulegen, wie noch in der Ingolstädter Zeit.

Seitschek: Ja, sicher. 1801 erfolgte auch die erstmalige Verleihung des Bürgerrechts an einen Protestanten hier in München. Das sind natürlich Strömungen und Entwicklungen, die vor der Universität nicht Halt gemacht haben. Dazu gehören auch die so genannten „Nordlichter“, Intellektuelle und Professoren aus dem Norden Deutschlands, die insbesondere in der Münchener Zeit an der Universität gewirkt haben. Dieser Prozess beginnt schon in der Landshuter Zeit. Ich möchte nur darauf hinweisen, dass die Institutionen – Studien- und Lehrstuhlstrukturen – in ihrer Entwicklung längere Zeit in Anspruch nehmen als das Denken selbst. Es dauert oft lange, bis etwas weitergeht. Das ist ja bis heute so.

Pechmann: Für die schließliche Umsiedlung nach München war der Gedanke prägend, die Universität zu einem Bildungszentrum des deutschen Volkes werden zu lassen, dessen Repräsentant Schelling sein sollte, der es 20 Jahre lang dann auch war. König Ludwig I. wollte, dass München nicht nur in Kunst und Architektur, sondern auch in der Wissenschaft ausstrahlt.

Lotter: München als „geistige Hauptstadt des deutschen Reiches“.

Seitschek: So ist es. Es ist festzustellen, dass damit ein Schritt hin zur Öffnung für die philosophisch-wissenschaftliche Avantgarde geleistet wurde, und Schelling die prägende Gestalt war. Er hat zwar dann noch in Berlin eine Spätwirkung entfaltet, aber wesentliche Gedanken, insbesondere zu seiner Naturphilosophie, gehen auf die Münchener Zeit zurück. Und das war, denke ich, nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Universität als ganze prägend.

Lotter: Ludwig I. war ja Romantiker, der München nicht nur zur geistigen Hauptstadt machen, sondern auch in Konkurrenz zu Berlin bringen wollte. Schelling sollte den Gegenpol zu Hegel bilden. Die beiden Jugendfreunde waren zu diesem Zeitpunkt längst zerstritten. Später dominierten in Berlin die Hegelianer, die „Linken“, sag ich mal; während es in München die Konservativen mit Schelling an der Spitze waren. Schelling wurde dafür ja vom bayrischen Staat nicht schlecht bezahlt, sein Gehalt überstieg das anderer Professoren um ein Vielfaches.

Seitschek: Ja, Schelling hat gut verhandelt. Das ist richtig, auch der Antagonismus zu Berlin ist nicht zu vernachlässigen. Hinzukommt freilich, dass zu dieser Zeit das bayerische Königreich noch nicht so alt war und einen

Selbststand in sich gesucht hat. Man hat daher versucht, in der Berufungspolitik ein eigenes Profil herauszubilden, und das ist mit Schelling ganz gut geglückt, auch wenn er schließlich vom Gang nach Berlin nicht zurückgehalten werden konnte. In dieser Zeit bilden sich jedoch zwei Lehrstühle heraus: Schelling und Meilinger, der selber Ordenschrist, Benediktiner, war und die gegenläufige Richtung vertreten hat, die nicht durch die Romantik, sondern von der Scholastik her geprägt war und eher ans Theologische anschloss. Auf diesen Lehrstuhl ist in der Folge zwar der Schelling-Schüler Beckers gekommen, in der weiteren Berufungsphase jedoch auch Johann Nepomuk Huber, der anfangs eher als ein konservatives Gegengewicht gesehen werden muss, zu Beckers und zu Frohschammer, der zu der Zeit mit der Kirche schon im tiefen Clinch lag. Später schloss sich Huber der Bewegung der „Altkatholiken“ an.

Pechmann: Wenn man diese Besetzungspolitik betrachtet, – lässt sich Ihrer Meinung nach so etwas wie eine „Grundlinie“ der Münchener Philosophie finden? Gibt es da bei allen syn- und diachronen Differenzen etwas Typisches?

Seitschek: Ja. Im Vorwort habe ich deshalb von der „Münchener Philosophie“ gesprochen. Aber was ist das Besondere? Es ist nicht verkehrt, wenn man sagt, dass in München viele philosophischen Strömungen zusammengekommen sind. Schaut man sich die Institutionen an, so gibt es heute drei Lehrstühle, die in der Tradition auf Schelling und Meilinger zurückgehen. Welche Denktraditionen wurden da genau weitergeführt? Die schellingsche, naturphilosophische Tradition ging weiter mit Karl von Prantl, der ursprünglich klassischer Philologe war. Dann waren die Lehrstuhlinhaber Carl Stumpf, Theodor Lipps, Oswald Külpe, Erich Becher, Richard Hönigswald und nach dem 2. Weltkrieg Aloys Wenzl. Mit ihnen bildete sich eine naturphilosophische Tradition aus, die das Naturdenken nicht im engeren Sinn des scholastischen „natura“-Begriffs, sondern in einem weiteren philosophischen Sinn entwickelt hat. Nach Wenzl teilt sich diese Linie: Sie geht einmal mit Wolfgang Stegmüller weiter, der die Wissenschaftstheorie in München etabliert hat, aber als ein breit angelegtes Projekt, das (Natur-)Wissenschaftler und Philosophen ganz unterschiedlicher Couleur einbezog. Auf der anderen Seite konnte sich der heutige Lehrstuhl II etablieren, auf den zuerst Helmut Kuhn kam, dann Hermann Krings, Dieter Henrich – dazwischen Eckart Förster – bis zu Axel Hutter. Die Linie, die von Schelling ausgeht, teilt sich heute also in den wissenschaftstheoretischen Lehr-

stuhl, den momentan Carlos Ulises Moulines – selbst ein Stegmüller-Schüler – inne hat, und in den Lehrstuhl II, mit dem Schwerpunkt der klassischen deutschen Philosophie. In beiden Lehrstühlen lebt das Erbe Schellings in unterschiedlicher Weise fort.

Die andere große Münchener Lehrstuhltradition ist die des heutigen Konkordatslehrstuhls, des Lehrstuhls I, der auf Meilinger zurückgeht. Dieser Lehrstuhl wurde mit verschiedenen Unterbrechungen und Umbesetzungen fortgeführt. 1882 kam dann Georg von Hertling, der später auch kurzzeitig von 1917 bis 1918 Reichskanzler war. Der Lehrstuhl von Hertlings wurde in den 1920er Jahren zum Konkordatslehrstuhl, den zunächst Clemens Baeumker, dann Joseph Geysler und Fritz-Joachim von Rintelen innehatten. Im Dritten Reich verödete der Lehrstuhl und blieb unbesetzt. Nach dem Krieg wurden Alois Dempf, Max Müller, Robert Spaemann und schließlich Wilhelm Vossenkuhl auf den heutigen Lehrstuhl I berufen.

Pechmann: Ich sehe noch eine andere Kontinuität. Betrachtet man die Münchener Philosophie auch im kulturellen Rahmen Münchens und Bayerns, so sieht man auf der einen Seite die Fortführung einer Tradition, die letztlich aus der Scholastik kommt. Auf der anderen Seite erkennt man immer den Versuch der Öffnung zum anderen, dem modernen und gegenwärtigen Denken. Was modernes Denken freilich jeweils ist, das musste immer wieder neu bestimmt werden. Wenn Sie von der naturphilosophischen Tradition des Lehrstuhls II reden, dann muss man bedenken, dass sie einen jeweils anderen Charakter hatte: erst der Psychologismus von Theodor Lipps, dann die eher erkenntnistheoretischen Bemühungen von Erich Becher, ab den 1950er Jahren dann die Wissenschaftstheorie und analytische Philosophie. Dabei scheint es mir bei der „Münchener Philosophie“ um ein Austarieren zwischen Tradition und Gegenwart gegangen zu sein, so dass man nicht zu konservativ blieb und sich nicht zu sehr von den modernen Entwicklungen abschottete. Dabei entstanden freilich immer wieder Konflikte. Johann Nepomuk Huber etwa hat den Antimodernismus des Papstes nicht mitgemacht; Graf von Hertling sehr wohl. Als die katholische Lehre auf die Antimoderne eingeschworen wurde, war das, so scheint mir, für die Münchener Philosophie eine schwierige Situation, weil man sich ja zugleich den modernen Entwicklungen nicht verschließen wollte. Da kam es beim Austarieren notwendigerweise immer wieder zu Reibereien.

Seitschek: Ja, sicher. Die Philosophie lebt ja von Reibereien. Der Antimodernisten-Eid, der von den Priestern geleistet wurde, nicht aber von jedem

Katholiken, drückt in besonderer Weise aus, dass es hier einen Widerstand gegen das gab, was man mit „Moderne“ bezeichnete. Die Frage ist natürlich, ob das nicht eine denkerische Herausforderung ist, die die Moderne für sich einfordert. Die Moderne braucht also einen kritischen Widerpart, um sich selbst, vielleicht auch ausgelagert, zu reflektieren. Das wird, denke ich, gerade an den genannten zwei Traditionslinien deutlich. – Da Sie den „Psychologismus“ genannt haben, möchte ich noch erwähnen, dass die Psychologie sehr eng zur Geschichte unserer Fakultät bis ins 20. Jahrhundert hinein gehörte. Kurt Huber etwa, Mitglied der „Weißen Rose“, hatte am Psychologischen Institut angefangen, wo schon früh empirische Studien geleistet wurden. Dort war von 8 bis 20 Uhr Geschäftszeit, während der Klienten getestet wurden. Es war der moderne Aufschwung der Psychologie, bevor sie sich dann als eigenes Fach verselbständigt hat. Noch immer sind Fakultät 10 (Philosophie) und Fakultät 11 (Psychologie und Pädagogik) institutionell benachbart. Die eine wuchs sozusagen aus der anderen heraus.

Lotter: Die Modernisierung nach dem zweiten Weltkrieg durch Stegmüller, die Wissenschaftstheorie und die formale Logik scheint mir allerdings weniger geplant als ein Zufallsprodukt gewesen zu sein. Stegmüller war damals ja ein Kompromisskandidat. Die eine Gruppe wollte von Rintelen nach München zurückholen, die andere favorisierte Helmut Kuhn. Da man sich nicht einigen konnte, hatte man plötzlich jemanden berufen, der eigentlich nicht hineinpasste, weil er das scholastisch-metaphysische, katholische Klima durchbrach.

Seitschek: Ich würde das für Helmut Kuhn in gewisser Weise auch beanspruchen, der ebenfalls ein eigener Kopf war und zwischenzeitlich im amerikanistischen Institut war, bevor er den Lehrstuhl II besetzen konnte. Aber in der Tat, Stegmüller war von Haus aus promovierter Nationalökonom, der dann Philosophie studiert hatte und in diesem Fach ebenfalls promoviert wurde. Er bringt tatsächlich ein neues Denken: die strukturalistische Wissenschaftstheorie, die am von den Naturwissenschaften, besonders der Physik, herkommenden Paradigma orientiert ist. Die „Logistik“ jedoch, wie die Logik anfangs noch hieß, kam eigentlich nicht von Stegmüller, sondern von Wilhelm Britzelmayr, der beruflich im Bankwesen verankert gewesen war und die formale Logik an die Universität brachte. Sie hat sich dann durch viele Professuren etabliert bis hin zur aktuellen Berufung von Hannes Leitgeb, einem international renommierten Philosophen und Mathematiker, der als Nachfolger von Godehard Link auf einen eigenen Lehrstuhl für

Sprachphilosophie und Logik berufen wurde. Auf diese jüngste Entwicklung konnte das Buch leider nur in Fußnoten eingehen.

Pechmann: Ich kann mich erinnern, dass in den 1960er und 70er Jahren die Vorstellung herrschte, dass die jeweils anderen gar keine Philosophen seien. Man hatte nicht den Eindruck eines austarierten Zusammenspiels, sondern von zwei Lagern. Für die einen waren die anderen nicht Philosophen, sondern bloß Logiker; und für die anderen war es nur Geschwätz, kein exaktes Denken, was die einen da machten.

Seitschek: Sie meinen die Kontroverse zwischen Max Müller und Wolfgang Stegmüller, die anekdotisch überliefert ist und auch im Buch zitiert wurde. Stegmüller zu Müller: „Ich halte das, was Sie machen, Herr Kollege, für die Universität für nützlich, auch wenn ich es nicht für Wissenschaft halte.“ Und Müller gegenüber Stegmüller: „Auch ich halte das, was Sie machen, für nützlich, auch wenn ich es nicht für Philosophie halte.“ Da wird diese Kontroverse zwischen den Lehrstühlen durchaus greifbar.

Pechmann: Man gewinnt in der Tat den Eindruck, dass die Berufung Stegmüllers ungeplant war, und man die Auseinanderentwicklung der Lehrstühle nicht so vor Augen gehabt hatte. Ansonsten scheint es mir, dass die entsprechenden Stellen doch immer darauf geachtet haben, einen gewissen Ausgleich herzustellen. Dieses Austarieren der Lager scheint mir, bei allen Veränderungen, doch etwas spezifisch Münchnerisches zu sein, das ja auch gut in die bayerische Tradition passt: nicht zuviel Moderne, aber auch nicht zu konservativ. Inhaltlich ist das natürlich immer ein Suchprozess.

Seitschek: ... *liberalitas bavariae* ...

Pechmann: In Frankfurt oder Marburg, überhaupt in protestantischen Universitäten herrschte doch ein anderes Klima, das nicht durch diese Art der Traditionsbildung geprägt war.

Seitschek: Traditionsbildung gibt es woanders aber doch auch. Ich denke, dass die philosophische Denkbewegung sich nicht so leicht klassifizieren lässt: hier konservativ – da modern. Das ist doch ein lebhaftes Denken, das von fortwährenden Kontroversen lebt. Nicht umsonst geht es Robert Spaemann in einem seiner Essays um „Die kontroverse Natur der Philosophie“ (1983).

Pechmann: Na ja, es geht doch um den Umgang mit der Tradition. Für von Hertling etwa, aber nicht nur für ihn, war der Gedanke einer *philosophia*

perennis wesentlich. Das muss nicht konservativ im politischen Sinn sein, sondern besteht in der Auffassung, die Moderne und Gegenwart gewissermaßen in Dosen in einen großen Traditionszusammenhang einzubinden. Und das ist ein spezifisches Verständnis von Philosophie, das man so an protestantisch geprägten Universitäten wohl nicht findet.

Seitschek: So gesehen, ja.

Lotter: Bei aller Verschiedenheit zeichnet die „Münchener Philosophie“ doch auch aus, welche Berufungen nicht stattgefunden haben. Im Buch wird ja erwähnt, dass prominente Philosophen, mit denen man nichts anfangen konnte oder wollte, abgelehnt wurden. Das fing mit Fichte an, der nach Landshut kommen sollte, den man aber des Atheismusstreits wegen ablehnte. Dann kam Feuerbach, der Materialist, gegen den sich Schelling persönlich gestellt hatte. Auch Heinrich Heine konnte an der Münchener Universität nicht Fuß fassen. In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts waren es dann Habermas und Blumenberg. Bestimmte Leute wollte man trotz der *liberalitas bavariae* offenbar draußen haben.

Seitschek: Es gehört zum Widerstreit verschiedener philosophischer Richtungen dazu, dass er eben auch ins Berufungspolitische hineinwirkt. Das lässt sich nicht vermeiden. Vielleicht wurde gerade durch diese Ablehnungen ein neuer Eros geweckt. Sie haben es ja alle woanders doch geschafft.

Lotter: Aber es geht nicht darum, ob sie es geschafft haben, sondern dass die Münchner sich offenbar hier mit ihnen nicht auseinandersetzen wollten.

Seitschek: Sie meinen, was München mit diesen Denkern hätte sein können? Im Buch geht Martin Mulsow kurz der Frage nach, wie man sich die philosophische Fakultät mit Blumenberg und Habermas hätte vorstellen können. Das wäre natürlich eine besondere Herausforderung gewesen. Aber der philosophische Richtungsstreit steckte offenbar so tief, dass er sich in der Berufungs- und Ernennungspolitik fortsetzte – nicht immer nur zum Wohl der Fakultät. Das muss man klar sagen.

Lotter: Welche Funktion hatte eigentlich die Philosophie während der verschiedenen Entwicklungsetappen des philosophischen Seminars? Kann man sagen, dass sie in Ingolstadt in erster Linie Teil der Priesterausbildung war, während später die Gymnasiallehrer im Zentrum der Ausbildung standen? Oft wurden ja auch Gymnasiallehrer zu Professoren. Nach 1945 scheint die Vermittlung einer „christlichen Weltanschauung“ im Zentrum des Interesses gestanden zu haben, auch beim „Studium generale“.

Seitschek: Das spielt alles jeweils eine eigene Rolle. Betrachten wir zunächst die alte Universität, die *universitas* als solche. Sie hatte die drei oberen Fakultäten, Theologie, Jurisprudenz und Medizin, und die untere, die Artistenfakultät, die ihren Namen von den *artes liberales*, den sieben freien Künsten, hat. Das *Trivium*, das am Anfang der Ausbildung stand, und das wir heute noch im Wort „trivial“ kennen, Grammatik, Rhetorik und Dialektik – wobei ich mich frage, ob Dialektik wirklich so trivial ist –, dann das *Quadrivium* mit Geometrie, Arithmetik, Musik (Harmonik) und Astronomie. Dies hat sich mit der Zeit immer mehr ausdifferenziert, so dass die untere, also die philosophische Fakultät im Vergleich zu den drei anderen immer mehr aufstieg. Aber in der Tat war es so, dass die Philosophie den Status einer Grundausbildung für alle hatte, für Theologen, Juristen und Mediziner, für die es jeweils abgestimmte philosophische (Vor-)Studien gab.

Pechmann: Das galt in der Ingolstädter Zeit. Mit den Umbrüchen im 19. Jahrhundert war damit aber Schluss. Mit der Aufklärung kam ja die Auffassung auf, die Philosophie sei nicht Magd der Theologen, sondern eine autonome Wissenschaft. Ich möchte nur an Schellings Rede über das akademische Studium von 1803 erinnern, in der er forderte, dass die Philosophie funktionslos, Selbstzweck sein müsse, was er in seiner Münchener Zeit dann wohl auch weitgehend durchgesetzt hat. Das heißt, man wollte zu der Zeit keine Studenten haben, die Philosophie etwas anderes wegen studieren, sondern um der Philosophie willen. Erst danach kam die Frage auf: „Für wen machen wir das eigentlich?“ Und erst dann rückte die Ausbildung der Gymnasiallehrer in den Fokus. Da hatte die akademische Philosophie wieder eine Funktion.

Seitschek: Das gymnasiale Lehramt war in der Tat ein Anker, aber erst im beginnenden 20. Jahrhundert. Da gab es auch Überschneidungen, so dass Gymnasiallehrer auch Professoren wurden. Ein gutes Beispiel ist Aloys Wenzl, der Physiklehrer am Luitpold-Gymnasium gewesen war – und außerdem als Landtagsstenograf einen Weltrekord in Stenografie aufgestellt hatte. Er erhielt 1946 eine Berufung auf den späteren Lehrstuhl II, nachdem er sich bereits 1926 habilitiert hatte und 1938 von den Nazis aus der Uni vertrieben worden war. Was die Lehrerausbildung betrifft, so war in der Tat das *Philosophicum* lange Zeit Pflicht, und jeder Lehramtskandidat musste einmal eine mündliche Prüfung vor einem Philosophieprofessor ablegen. Von Adorno gibt es übrigens eine sehr schöne Frankfurter Rede, die an Lehramtskandidaten gerichtet ist: „Philosophie und Lehrer“ (1962).

In den 1970er Jahren wurde das *Philosophicum* dann abgeschafft und in das erziehungswissenschaftliche Studium (EWS) integriert. Das ist eigentlich schade, weil es schön wäre, wenn die Philosophie in der Lehrerausbildung wieder ein Standbein hätte.

Pechmann: Das war auf die Ausbildung bezogen. Nach der Zeit des Faschismus kam jedoch, was Herr Lotter erwähnte, hinzu, dass man der Philosophie wieder eine gesellschaftliche Aufgabe zusprach, nämlich Werte zu vermitteln, und dass sie in die Öffentlichkeit wirken müsse. Da herrschte das Verständnis, dass die Philosophie nicht nur Teil der Ausbildung ist, ...

Seitschek: ... sondern im Wesentlichen Bildung vermitteln, den Menschen zum Denken, zum Bedenken anregen soll. Dem Anspruch nach geht das, meine ich, schon auf die Landshuter Zeit zurück, auf die Auseinandersetzungen der Anhänger Kants, Jacobis oder Schellings. Parallel dazu gab es tatsächlich immer die institutionell verankerten Aufgaben der Priester- oder Lehrerausbildung bis in die 1970er Jahre hinein. Erst dann hat sich das Eigentliche der Philosophie entfalten können als einer Philosophie, die frei ist, keinen festen Lehrplan hat, und wo kein Lehrstuhlinhaber Rechenschaft ablegen muss, sondern einfach „drauf loslehrt“. Zu dieser Zeit herrschte der Gedanke vor, dass die Philosophie einen Denkraum gibt, und dass sie damit eine eminent wichtige Funktion für die Demokratie hat, die sich solche Denkräume leisten können muss, anders als in Systemen, wo „man regiert wird“. In der Demokratie spielt der Gedanke der Selbstbeteiligung eine zentrale Rolle, die allerdings eine gewisse Reflexionsfähigkeit voraussetzt und dazu Denkräume benötigt. Das war die Zeit, als die Philosophie tatsächlich eine große institutionelle Freiheit genoss, die sie auch gut genutzt hat: in München Spaemann, Henrich, Beierwaltes oder Hans Maier; da war einiges los. Es wurden hier viele spätere Professoren ausgebildet, die an anderen Orten die Philosophie wiederum stark geprägt haben.

Lotter: Und heute? Mit dem „Bolognaprozess“ wird der Philosophie ja wieder eine ganz andere Rolle zugewiesen. Offenbar sollen Philosophen als Mediatoren, Wirtschaftsethiker, „Firmenphilosophen“, Vermittler etc. qualifiziert werden, also Fähigkeiten erwerben, durch die sie für die Industrie nützlich sein können.

Seitschek: Zuerst hat man angefangen zu zählen: Wie viele Studenten? Wie viele Abschlüsse? Das Ganze wurde wieder stark „verfunktionalisiert“ bis zum heutigen Bachelor/Master-Prozess. In München haben wir allerdings

das Glück, einen sehr breiten Lehrkörper zu haben und verschiedene Richtungen abdecken zu können. Für die Philosophie ist und bleibt wichtig, wovon wir schon gesprochen haben, dass nicht nur eine Richtung, Spätidealismus oder was auch immer, vertreten wird, sondern dass es verschiedene Strömungen gibt, die untereinander streiten, aber auch miteinander reden und damit eine gute Grundlage für das Studium bilden.

Pechmann: Wenn man diese gegenwärtige „Reform“ historisch zu verorten versucht, so erscheint sie mir als ein gewaltiger Bruch mit der Tradition von philosophischer Lehre und Studium. Wie sehen Sie das?

Seitschek: Ja, das ist ein Bruch. Reformen hat es immer gegeben. Die Studien- und Studentenordnungen wurden, wie im Buch dokumentiert, immer wieder umgeschrieben. Aber was wir heute als „Bologna-Prozess“ bezeichnen, ist schon ein sehr harter Einschnitt, weil die Struktur des Bachelorstudiums sich an Studiengängen orientiert, die erstens sehr anwendungsbezogen sind und zweitens nach dem „Baukastenprinzip“ funktionieren. Für die Philosophie erweist es sich als äußerst schwierig, das Studium in solche „Bausteine“ (Module) zu zergliedern. Dahinter steckt der Gedanke, das Studium für die Wirtschaft, wie es so schön heißt, „greifbarer“ zu machen. Der Personalchef, der die Leute einstellt, will wissen, was dahintersteckt, wenn einer mit der Bachelor-Urkunde daherkommt.

Was uns einigermaßen rettet, ist tatsächlich die Vielfalt der Münchener Philosophie, weil wir die verschiedenen „Bausteine“ für ein breit angelegtes Philosophiestudium liefern können. Wir haben beispielsweise praktische Philosophie, einmal mehr in Richtung politischer Philosophie (Julian Nida-Rümelin), einmal mehr in Richtung Ökonomie (Karl Homann); auch in der Antike stehen wir auf mehreren Beinen, der klassischen Metaphysik (Thomas Buchheim), aber auch der antiken Rhetorik (Christof Rapp) und anderen Richtungen. Wenn wir diese Vielfalt, die vor allem in den letzten Jahrzehnten entstanden ist, für den Bachelor nutzbar machen können, ist das ein Standortvorteil gegenüber anderen Universitäten.

Pechmann: Halten wir fest: In Ingolstadt war es so, dass an der Universität nach kirchlichen Lehrbüchern indoktriniert wurde. Dann kam die Zeit der Reformen in der Landshuter Zeit, die Befreiung des Studiums, weil man sagte, gerade die Philosophie müsse frei sein. Diese Freiheit, haben wir gesagt, herrschte dann wieder von den 1970er bis in die 1990er Jahre, in denen die Münchener Philosophie eine gewisse Ausstrahlung besaß. Jetzt

aber befinden wir uns in einer Phase, in der das Studium sich an den Personalchefs orientiert. In Ingolstadt musste man darauf achten, was der Herzog oder der Bischof über die Ausbildung sagt; im München des Jahres 2010 muss man darauf achten, was der künftige Personalchef dazu sagt. Das erscheint mir nicht nur als ein Einschnitt, sondern in historischer Sicht als ein großer Rückschritt.

Seitschek: Wenn man mutig ist, muss man sagen, das es der bisher größte Einschnitt in der philosophischen Lehre ist. Die Philosophie muss jetzt einem Studienschema Genüge leisten, das für ganz andere Fächerkulturen geschaffen wurde. Das ist wie die Quadratur des Kreises. Schaut man sich bei anderen Universitäten um, sieht man, wie schwer sich die Philosophie dort tut. In Eichstätt z.B. wird es vorerst keinen grundständigen Philosophiestudiengang mehr geben.

Mag sein, dass wir die Freiheit zuvor zu sehr genossen, zu vollmundig genommen haben. Man konnte sich zu meiner Studienzeit im Magisterstudium mit drei Proseminarscheinen zur Zwischenprüfung anmelden – immerhin gab es schon eine Zwischenprüfung. Zuvor gab es teilweise nur die Lehramtsstudiengänge und die Promotion. Wie man dorthin kam, war sehr frei gestaltet. Vielleicht gab es zu wenig Strukturen, und die Freiräume wurden zu sehr ausgenutzt. Was dann allerdings kam, war eine politische Überreaktion. Man spricht zwar vom gemeinsamen europäischen Hochschulraum, was sehr schön nach Freiheit klingt, wenn man in München anfängt, in Paris weitermacht und in London abschließt. Das sind tolle Ideen. Es steht aber sehr zu befürchten, dass sie Utopien bleiben. Der Grund dafür ist, dass auf der anderen Seite die massive Verschulung droht, die „Einkastelung“ des Studiums, um es so funktional zu gestalten, dass es wirklich jeder Personalchef kapiert. Früher hielt man Seminare, die zwei, drei Semester lang fortgesetzt wurden, weil sich eine Gruppe von Studenten zusammenfand, die an einem bestimmten, komplizierten Text, wie Hegels „Logik“, dranbleiben wollte. Das ist in der jetzigen Situation praktisch unmöglich. Man kann nur hoffen, dass sich kleinere und größere Schlupflöcher auftun, so dass die Philosophie den genuinen Eros des Denkens behält – auch im Bachelor.

Lotter: Kommen wir zum Schluss noch einmal auf das Buch zurück. Mir erscheint die Darstellung an einigen Stellen sehr harmonisierend zu sein, als handle es sich um eine Werbeschrift für die „Münchener Philosophie“. Zwei Punkte sind mir aufgefallen: zum einen schreiben einige Autoren über

sich selbst; zum anderen passt einmal die Fußnote nicht recht zum Text. Im Text heißt es, der Lehrstuhl für Humanismus sei quasi als „Abrechnung“ mit dem Dritten Reich und mit dem Ziel, sich auf die humanistischen Werte der europäischen Tradition zurückzubedenken, geschaffen worden; er sei dann mit Ernesto Grassi besetzt worden. In der Fußnote steht, dass Grassi mit dem Nationalsozialismus und dem Faschismus zusammenarbeitete, 1938 in Berlin Honorarprofessor war und bei Alfred Rosenberg veröffentlicht hatte.

Seitschek: Das ist wieder ein Beispiel für den Widerstreit in der Philosophie. Grassis Persönlichkeit ist nicht so leicht zu fassen und sehr schillernd. Seine Schüler, die sich auch um die Texte im Buch gekümmert haben, sehen das aus ihrer Erfahrung mit ihm oft anders. Man soll es aber nicht verschweigen: Er war zur Zeit des Dritten Reichs in Rom und in Berlin aktiv. Wollte er sich dort lediglich Möglichkeiten zur Veröffentlichung verschaffen, oder verstand er sich als eine Art Vordenker?

Pechmann: Darüber hinaus scheint mir das Buch sehr aus Sicht der Ordinarien geschrieben zu sein. Die Darstellung ist von den Professoren her gedacht, von ihrer Sichtweise und Position, so dass man den Eindruck einer Darstellung von oben nach unten hat: erst die Ordinarien, dann die Extraordinarien usw. Studenten kommen eigentlich nur dann vor, wenn sie aufmüßig waren. Sie scheinen eigentlich nicht zum Korpus zu gehören. Zudem erfährt man von Konflikten oft nur unterschwellig. Von Max Müller etwa heißt es, er habe sich aufgrund der Auseinandersetzungen in den 1960er Jahren enttäuscht zurückgezogen. Aber dass er auch ordentlich zur Sache gegangen ist, erfährt man nicht. Auch über die Diskussionen am Ende der Weimarer Republik oder, gerade in München, über die Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Altkatholiken Mitte des 19. Jahrhunderts erfährt man wenig. Es gibt zwar Hinweise, aber manches erscheint mir als zu glatt.

Seitschek: Na ja. Das Buch ist zusammenführend, würde ich sagen. Die Darstellung ist gewiss nicht die von *disiecta membra*; eine gewisse innere Bezogenheit und Linienführung nehme ich für mich schon in Anspruch. Ob harmonisierend? Vielleicht an manchen Stellen. Man hätte da mehr schaffen können, wenn mehr persönliche Berichte vorhanden gewesen wären. Ich habe Max Müller nicht persönlich kennen gelernt, aber vieles aus anschaulichen Berichten erfahren. Ja, der konnte zur Sache gehen.

Lotter: Er wollte ja die Studenten mit dem Schlauch aus der Uni spritzen. Der „Widerspruch“ hat vor zwei Jahren zum 40. Jubiläum ein Heft zu „1968“ herausgegeben mit dem Erfahrungsbericht eines Philosophiestudenten, der das damalige Studium nicht von oben, sondern von unten schildert. Da sind schon einige interessante Dinge passiert.

Seitschek: Das ist sicher für eine weitere Auflage oder ein noch größeres Projekt interessant. Manche haben mir gesagt, man könne die Geschichte des Faches von 1472 bis heute nicht auf ein paar hundert Seiten zusammenfassen. Das ist richtig: Man könnte über jeden Lehrstuhl einen eigenen Band schreiben. Die Frage ist, was man als Habilitand mit einer halben Stelle leisten kann, der ein solches Projekt praktisch nebenher machen muss. Mit dem vorliegenden Buch ist jetzt jedenfalls ein Anfang gemacht. Sollte eine zweite Auflage möglich sein, müsste man solche Erfahrungsberichte einfügen. Ich habe auch schon gesehen, wo man tiefer bohren muss: die Weimarer Zeit oder 1968, wie Sie sagten, überhaupt die Schwellen- und Übergangszeiten. Man sollte sich auch das Verhältnis der Fakultät zur Bayerischen Akademie der Wissenschaften oder zur Görres-Gesellschaft anschauen. Sie sehen, das Projekt einer Geschichte der Philosophie an der LMU ist ein „work in progress“, dem wir wohl alle eine Fortführung und Erweiterung wünschen.

Lotter: Herr Seitschek, wir danken Ihnen für das Gespräch.

Das Gespräch führten Konrad Lotter und Alexander von Pechmann

**Wolf-A. Konrad
Diana Raufelder**

**Anmerkungen zum Fortschritt
des menschlichen Geistes
und zu der Frage, wie die verschüttete
Tomatensoße wieder zurück in den
Topf finden soll...**

Seite 101 – 118

In seiner Schrift „Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes“ (1793) zeichnet uns der Marquis de Condorcet ein Bild der zukünftigen menschlichen Gesellschaft, wie es strahlender kaum sein könnte: Die Vernunft wird regieren, Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Menschen herrschen, der technische Fortschritt wird den Menschen die Arbeit erleichtern und Zeit für eine Muse schaffen, die der „menschlichen Vervollkommnung“ dienen soll.

Heute müssen wir leider feststellen, dass es anders gekommen ist: Die Entwicklung, die sich seither vollzogen hat, gibt sich in weiten Teilen immer mehr als fataler Irrtum zu erkennen. Das helle Licht der Vernunft leuchtet, aber es wärmt nicht. Der Fortschritt, der uns befreien und alle Gefahren einer übermächtigen Natur vom Leibe halten sollte, zeigt zunehmend selbst Wirkungen, die uns ängstigen. Was der Marquis wohl ebenso wenig wie seine aufklärenden Zeitgenossen bedacht hat, war, dass der Fortschritt blind ist. Es gibt keine Instanz, die eine soziale, technische oder kulturelle Entwicklung so steuern könnte, dass der Fortschritt der Menschheit als Ganzem dient. Die von der Aufklärung so geliebte Vernunft erweist sich mit dieser Aufgabe gnadenlos überfordert und der technische Fortschritt folgt einer (durch die Vielzahl der Partikularinteressen getriebenen) Eigendynamik, die dem allgemeinen (Über-)Lebensinteresse widerstrebt.

Da es mit gleichen Mitteln immer viel leichter ist, Unordnung herzustellen, als Ordnung zu schaffen, liegt die Gefahr bereits in unserer zunehmen-

den Fähigkeit, mit Hilfe von Wissenschaft und Technik die Welt umzugestalten – denn mit wachsender technischer Potenz wächst zwangsläufig auch die Wahrscheinlichkeit, dass die technischen Mittel, mit denen irreversible Unordnungen hergestellt werden können, nicht kontrollierbar bleiben:

Die Ökosphäre lässt sich als autopoietisches System beschreiben, das seine inneren Gleichgewichte selbst generiert. Als „Subsystem“ kann der Mensch diese Gleichgewichte zwar stören (perturbieren), aber nicht steuern. Mit dem technischen Fortschritt wird nun die „Perturbationsmacht“ immer größer und so ist es zwangsläufig nur eine Frage der Zeit, wann ein sich neu generierendes Gleichgewicht dem „perturbierenden Subsystem“ die Nische zuschütten wird.

1. Technischer oder menschlicher Fortschritt?

Der Fortschritt ist uns zur allgegenwärtigen Selbstverständlichkeit geworden, er stellt sich dar als beständiges Fortschreiten vom gerade eben Bestehenden. Wohin, das wissen wir nicht, nur eben weg von dem was ist – fort, in eine andere Zukunft.

Das war nicht immer so, denkt man an die winterlich tief verschneite Landschaft des Mittelalters: Dörfer, vereinzelte Herrschaftshäuser der Landesherren, Klöster. Ein jagender Ritter, ein paar Bauern und Knechte bei der Arbeit im Wald. In den Häusern am Ofen eine Horde schmutziger Kinder, Frauen beschäftigt mit mühseliger Handarbeit, spinnen, weben, stopfen ... Es wird früh dunkel und man geht früh zu Bett. Das ganze Leben auf Sparflamme – warten auf den Frühling. Was gibt es zu tun, was kann man erhoffen? Dass der Winter nicht zu kalt wird, aber kalt genug, um den Schädlingen auf den Feldern den Garaus zu machen. Dass die Burgherren nicht wieder alle Lämmer holen im Frühjahr, dass die nächste Geburt der Bäuerin nicht so schwer wird wie die letzte.

Wie auch immer, das Frühjahr kommt und der Sommer und der Herbst und der nächste Winter. Und auch wenn kein Jahr wie das andere ist, die Vorstellung, es könnte alles ganz anders, besser werden, es könne einen Fortschritt geben, sie fehlt.

Der Gedanke, dass Gott es so eingerichtet hat, wie es ist, dass es so sein soll und bleiben muss, lässt die Vorstellung, dass es etwas anderes geben könnte – etwas, das der Priester nicht weiß – in der dörflichen Gemeinschaft ebenso wenig aufkommen, wie an den Höfen und Klöstern: Alle wesentlichen Wahrheiten sind offenbart und bekannt.

Die Zeit verläuft zyklisch, nicht linear. Die immer wiederkehrenden Jahre, Arbeiten, Feste, Lebensläufe bestimmen das Denken. Die ganze Existenz des mittelalterlichen Menschen ist eingebunden in diese Kreisläufe, der Mensch selbst erlebt sich als Teil dieser Kreisläufe.

Es ist kein Zufall, dass die Ideen der Aufklärung zu einer Zeit auftreten, als die Gesellschaft ihr Gesicht gründlich zu ändern beginnt. Die Zentralisierung, der Aufbau der Städte, zunehmende funktionale Differenzierung, die Geldwirtschaft: eine solche Gesellschaft muss die Zwänge christlich-dogmatischer Sinnggebung aufbrechen. So kommt die Aufklärung daher und stellt fest, dass der Mensch frei sei und dass es seiner Bestimmung entspreche, sich von der Natur zu emanzipieren.

Das Licht der Vernunft, das „lumen naturalis“, soll sich über die Welt ausbreiten und jeden auch noch so abgelegenen Winkel erleuchten. Es soll die Welt von Ungerechtigkeit befreien, soll die Menschen zu mündigen und emanzipierten Bürgern machen. Die Natur – mag sie eine Schöpfung Gottes sein oder nicht – unterliegt festen Gesetze, die, einmal erkannt, dem Menschen die Macht geben, sie zu seinen Zwecken zu verändern. Diese Kontrolle hebt ihn aus seiner angestammten, von Gott und Dämonen bewohnten Welt heraus und gibt ihm eine Sonderstellung. Unabänderlichkeit und Unvorhersehbarkeit von Schicksal und göttlichem Willen nicht mehr hinnehmen zu müssen, verspricht Freiheit: Entrinnen aus göttlicher Vormundschaft. Ein Prozess allgemeiner Säkularisierung beginnt, der schließlich zum „Tod Gottes“ führt und jegliche Art von Spiritualität, ja sogar die Metaphysik als unnütze oder gar schädliche Spekulation diffamiert. Zyklen verlieren ihre Bedeutung, dienen noch als Takteinheiten auf einer linear gewordenen Zeitachse, die in Richtung Fortschritt deutet.

Zu Condorcets Zeit hatte Fortschritt ein klares Ziel: Befreiung des Menschen von der Fron alltäglicher mühsamer Arbeit, denn Muse war ihm Grundlage und Voraussetzung für menschliche Vervollkommnung. Das Brennholz musste gespalten, gesägt und gehackt werden. Wie mühsam war es, die Küche ein bisschen warm zu kriegen. Heute wird die gewünschte Temperatur von der Zentralheizung vollautomatisch eingesteuert. Es ist weniger der persönliche Kontakt als die Fernsehnachrichten, die uns über das Wetter informieren. Zweifellos ein Fortschritt, keine Angst mehr haben zu müssen, ob die Vorräte reichen, wenn die nächste Ernte verregnet. Überhaupt: Erntedankfest – was ist denn das? In welcher Beziehung steht dieses Wort zum Weizenweltmarktpreis? Es kann uns egal sein, ob die

Ernte verregnet (wenn wir nicht gerade Warentermingeschäfte machen), der Brotpreis wird sich, solange die Ernte nicht wirklich weltweit verregnet ist, kaum beeindrucken lassen. Befreit aus der Umklammerung eines launischen Wettergottes, können wir heute in der wohltemperierten Küche sitzen und Brot essen, soviel wir wollen.

Andererseits haben wir für diese Freiheiten andere Abhängigkeiten eingetauscht. Ist der einzelne Mensch nicht auch heute ausgeliefert an eine übermächtige Macht? (Wissen wir noch, woraus dieses Brot besteht, das wir da in unserer gut geheizten Küche essen? Gentechnisch ausgefeilte Weizenspezialsorten aus Afrika, industriell vorgefertigte Backmischungen aus Ludwigshafen?) Eine Macht, die alles für ihn regelt, ihm seine Bedürfnisse zuweist und befriedigt, bis hin zur persönlichen Sinngebung seines Lebens: die „Gesellschaft“ – ein undurchschaubares Gewirr von Sachzwängen und Notwendigkeiten.

War es im Mittelalter die als beseelt erlebte, unmittelbar von Gott gegebene Natur und Welt, die den Einzelnen orientierten, so werden es im Zuge der Aufklärung immer mehr die Gedanken der anderen, die herrschenden Konventionen und Selbstverständlichkeiten, die orientieren, ohne göttliche Bezüge herstellen zu müssen. Die Beziehung Mensch – Gott wird zunehmend durch die Beziehung Mensch – Gesellschaft ersetzt. Nur etwa 100 Jahre nach der französischen Revolution feiert der große Soziologe Durkheim stolz und freudig diesen Prozess. In seinen Schriften wird ganz deutlich, dass für ihn die Gesellschaft in ihrer sinnstiftenden Funktion Gott bereits vollständig ersetzt hat. Erkenntnistheoretisch einem naiven Realismus anhängend, glaubt Durkheim, die Wissenschaft habe sicheren Zugang zu letzten Wahrheiten. Religiöse Lehren sind ihm Metaphern des kollektiven Bewusstseins der Gesellschaft, die Gottheit selbst ist ihm „der symbolische Ausdruck der Kollektivität“ (Durkheim 1925/1984, 151).

In einer säkularen Welt, in der sich der Mensch nur noch am Menschen orientiert, wirft sich der Fortschritt zwangsläufig auf die äußeren lebensweltlichen Verhältnisse – das Verhältnis zu den anderen erlangt zentrale Bedeutung. Es muss deutlich werden, dass man den Vergleich aushält: jeder zeigt, wer er ist, indem er zeigt, was er hat. Was bleibt uns sonst zu tun, in einer Welt, in der alle Götter gestorben sind, in der Sinnfragen keinen persönlichen, individuellen Charakter mehr haben dürfen, weil jede Wahrheit intersubjektiver Überprüfung standhalten muss und durch analytisches Zerstückeln einer entseelten, reinen Körperwelt ans Licht gebracht werden

soll; in einer Welt, in der das wissenschaftliche Durchdringen der Welt oft Zwecken dient, die bei genauer Betrachtung niemand mehr wollen kann, außer den wenigen, die daran verdienen? Die Mechanismen, die wir – wie der Zauberlehrling – in Bewegung gebracht haben, tragen uns mitsamt unserem Fortschritt immer weiter. Nicht die wilden Tiere des Waldes sind es, die uns heute zu schaffen machen, auch nicht die verhagelten Ernten – es ist überhaupt nicht mehr „die Natur“, die uns zu schaffen macht. Die Probleme, die wir haben, sind durchweg Nebeneffekte zunehmender „Naturbeherrschung“: das Ozonloch, der Treibhauseffekt, die zunehmende Belastung durch gepulste hochfrequente Felder und andere Arten von „Elektrosmog“, die Belastung durch Schadstoffe in der Luft und in den Lebensmitteln, das Bevölkerungswachstum und vieles mehr.

Durch jede Handlung, die mit spezifischer Absicht erfolgt und eine bestimmte Wirkung auf Welt und Natur intendiert, wird aber auch der Gesamtzusammenhang ein anderer und das sich ergebende Bild ist immer eine Überraschung. Es braucht weder Chaostheorie noch Systemforschung, um zu sehen, dass es nur ein Irrtum sein kann, die Steuerung gesellschaftlicher, technischer oder sonstiger Veränderung den politischen Entscheidungsträgern zuschreiben zu wollen: wie soll die Koordination eines alle sozialen, kulturellen und vor allem technischen Bereiche durchdringenden, komplexen Fortschrittsprozesses geplant, gesteuert, kontrolliert und gegen eine Vielzahl von Partikularinteressen durchgesetzt werden?

Der Fortschritt wächst vielmehr, wo immer er Boden findet und wachsen kann. Indem er fortschreitet, treibt er uns durch die Produktion immer neuer „Sachzwänge“ – wir erleiden gewissermaßen einen Fortschritt, der völlig blind Blüten in jede Richtung treibt. (Ist es nicht wunderbar, dass es jetzt den Laubsauger gibt, mit dem man unter einem Höllenlärm das Herbstlaub in einen Sack saugen kann. Welch ein Fortschritt gegenüber dem Bäumchen vor zweihundert Jahren, das in seiner unermesslichen Dummheit womöglich noch gefragt haben würde, weshalb man es überhaupt weg macht und nicht einfach liegen lässt, das Laub.)

Die Begriffe „Fortschritt“ und „Vernunft“ konotieren ausgesprochen positiv und es scheint ein Sakrileg zu sein, nachzufragen, warum das so ist oder gar, ob es so bleiben muss: „Die freigelassene Vernunft ist zersetzend. Im Vollzug des Spiels, das sie, um Aufklärung bemüht, mit sich selbst treibt, verspielt sie das Kapital der Aufklärung. Sie verspielt es in allen ihr wesentlichen Anspruchsdimensionen: weder ist das Problem lösbar, ob es

Erkenntnis überhaupt gibt; noch erscheint die Frage nach der arché, dem Grund des Weltinsgesamts, als sinnvoll; und schließlich tritt zutage, dass sich die Idee der Selbstverwirklichung des Menschen nicht zufriedenstellend entfalten lässt“, schreibt Strasser (1986). Trotzdem glaubt er das Lob dieser „verspielten Aufklärung“ anstimmen zu müssen: „Dafür gibt es einen schlichten Grund: Die verspielte Aufklärung ist schon die ganze Aufklärung; es ist die beste, die wir haben. Denjenigen, die meinen, die bisherige Aufklärung ‚überwinden‘ zu müssen, geht es zumeist bloß darum, die freigelassene Vernunft wieder einzufangen, sie unter das Diktat vernunftfremder Zwecke zu stellen.“ (ebd.) Ist es nicht traurig, nur deshalb an etwas festhalten zu wollen, weil man nichts Besseres hat? Und was bedeutet es, die Vernunft „unter das Diktat vernunftfremder Zwecke“ zu stellen? Weshalb soll Aufklärung nicht über sich selbst nachdenken dürfen, ihre eigenen Grundlagen nicht zur Disposition stellen dürfen – ist nicht gerade ein solches Tabu ein vernunftfremdes Diktat?

Aufklärung über Aufklärung (Selbstaufklärung – wenn man so will) bedeutet dann zwar, dass man der Vernunft ihren „zerstörerischen“ Lauf lässt und sie zeigen lässt, dass, wenn sie sich ausgetobt hat, nichts bleibt, was unbedingte Gültigkeit beanspruchen kann – es bedeutet aber auch, zu sehen, weshalb die (bedingte) Wahrheit, die wir haben, trotzdem keinesfalls willkürlich oder beliebig ist, sondern – durch die gegebenen Bedingungen legitimierte – Gültigkeit beanspruchen kann.

2. Aufklärung über Aufklärung

Aufklärung tritt an mit dem Anspruch, Ideologiekritik zu sein: Die Vernunft bringt die Wahrheit zu Tage, weil sie Ideologien und religiöse wie sonstige Dogmen abgestreift hat und nur der eigenen Einsicht gehorcht! Nicht die Autoritäten sind Garant für Wahrheit, wie in der Scholastik, sondern ausschließlich die Vernunft. Vernünftig ist etwas, weil es unmittelbar aus dem Naturrecht sich ergibt, oder weil „jeder freie Denker“ es sofort erkennen wird. Vernunft ist nicht logisches Instrument, sondern selbst Urgrund allen Wissens – tabulos und emanzipiert von aller Autorität weist sie uns den Weg zur Wahrheit: Was vernünftig ist, sagt uns die Vernunft! Vernünftig ist, was die Vernunft gebietet! Ein Zirkelschluss, der uns kaum auffällt, weil er uns ganz geläufig ist: Der Verweis auf die Vernunft genügt, um zu erklären, was immer man will. Die von der Vernunft in die Welt gebrachte „Ordnung der Natur“ bestimmt, was wahr, richtig und sittlich ist.

Etwas ist vernünftig, wenn es der Natur entspricht, ob aber etwas der Natur entspricht, entscheidet die Vernunft!

So hat die Aufklärung die Vernunft genau in dem Sinne zu einem Erklärungsprinzip gemacht, in dem Bateson (1972, 87 ff.) in seinem häufig (und hier noch einmal) zitierten Instinkt-„Metalog“ von einem Erklärungsprinzip spricht:

„Tochter: Pappi, was ist ein Instinkt?

Vater: Ein Instinkt, meine Liebe, ist ein Erklärungsprinzip.

T: Aber was erklärt es?

V: Alles – fast alles überhaupt. Alles, was man damit erklären will.

T: Sei nicht albern. Es erklärt doch nicht die Schwerkraft.

V: Nein. Aber nur deshalb, weil niemand will, dass „Instinkt“ die Schwerkraft erklärt. Wollte man es, dann würde er auch das erklären. Wir könnten einfach sagen, dass der Mond einen Instinkt hat, dessen Stärke sich umgekehrt proportional zum Quadrat der Entfernung verändert...

T: Aber das ist Unsinn, Pappi.

V: Ja, sicher. Aber du hast doch mit „Instinkt“ angefangen, nicht ich.

T: Na gut. Aber was erklärt denn dann wirklich die Schwerkraft?

V: Nichts, mein Schatz, weil Schwerkraft ein Erklärungsprinzip ist.

(...)

T: Pappi, ist ein Erklärungsprinzip dasselbe wie eine Hypothese?

V: Fast, aber nicht ganz. Weißt du, eine Hypothese versucht, ein besonderes Etwas zu erklären, aber ein Erklärungsprinzip – wie „Schwerkraft“ oder „Instinkt“ – erklärt in Wirklichkeit nichts. Es ist eine Art konventionelle Übereinkunft zwischen Wissenschaftlern, die dazu dient, an einem bestimmten Punkt mit dem Erklären der Dinge aufzuhören.

(...“

Der scholastische Realist des Mittelalters hatte gute Gründe, den allgemeinen Ideen allein bedeutungsvolle Wirklichkeit zuzusprechen („universalia ante res“), und der Nominalist hatte andere ebenso gute Gründe, das gleiche mit den Einzeldingen zu tun („universalia post res“). Auch damals wurde gestritten, genau wie heute; aber die Axiome an der Spitze der Erklärungssysteme waren andere. Was dem Scholastiker und seinen Zeitgenossen die Berufung auf Gottes Wort, i.e. die „heilige Schrift“ und die Auslegungen der Autoritäten war, ist unseren Zeitgenossen die Berufung auf die (empirische) Vernunft.

Durkheim sagt das ganz deutlich: „Aber trotz all der Meinungsverschiedenheiten gibt es neuerdings an der Basis unserer Zivilisation eine gewisse Anzahl von Prinzipien, die implizit oder explizit allen gemeinsam sind, die jedenfalls in der Tat nur wenige frei und offen zu leugnen wagen: Achtung vor der Vernunft, vor der Wissenschaft, vor den Ideen und Gefühlen, welche die Basis der demokratischen Moral ausmachen. Die Rolle des Staates ist es, diese wesentlichen Prinzipien zu entwerfen, sie in seinen Schulen lehren zu lassen, darauf zu sehen, dass nirgendwo die Kinder darüber unwissend gehalten werden und dass überall von ihnen mit dem ihnen schuldigen Respekt gesprochen wird.“

Ersetzt man in dem Zitat die genannten aufklärerischen Prinzipien durch die entsprechenden scholastischen Werte so ergibt sich: „Aber trotz all der Meinungsverschiedenheiten gibt es innerhalb der Christenheit eine gewisse Anzahl von Prinzipien, die implizit oder explizit allen gemeinsam sind, die jedenfalls in der Tat nur wenige frei und offen zu leugnen wagen: Achtung vor der heiligen Schrift, vor der Kirche, vor den Ideen und Gefühlen, welche die Basis der christlichen Moral ausmachen. Die Rolle der Kirche ist es, diese wesentlichen Prinzipien zu entwerfen, sie in ihren Schulen lehren zu lassen, darauf zu sehen, dass nirgendwo die Kinder darüber unwissend gehalten werden und dass überall von ihnen mit dem ihnen schuldigen Respekt gesprochen wird.“ Das geht einfach. Der gleiche Satz begründet (als „Prinzipien, die allen gemeinsam sind“) was immer man in die Leerstellen hineinschreiben will. Wenn trotzdem das eine Prinzip gilt und das andere nicht, dann liegt das an den Lebens- und Machtverhältnissen, die eben das eine durchsetzen wollen und können und das andere nicht. An unzähligen Beispielen lässt sich zeigen, dass vernünftige Gedanken sich nicht durchsetzen, weil die Einsicht den Gedanken einrasten lässt, sondern weil der allgemeine Konsens bzw. die herrschende Meinung es fordert.

Etwa der Gedanke: „Alle Menschen sind gleich und haben von Natur aus gleiche Rechte!“, sicher ein schöner Gedanke – aber zwingt er zur Einsicht? Hat er den Feudalherren, den Sklavenhalter gezwungen? Zwingt er die Volksrepublik China, zwingt er die Türkei?

Geht es nicht eigentlich um den Schutz von Interessen? Bleibt die Wahrheit nicht immer nur solange Wahrheit, wie sie Interessen vertritt, die machtvoll genug sind, ihr „zu ihrem Recht“ zu verhelfen, sie zu legitimieren. Als Wilhelm von Ockham vor mehr als sechshundert Jahren nach München flüchtete und bei Kaiser Ludwig dem Bayern Schutz suchte, zu

dem er ja die bekannten Worte gesprochen haben soll: „Verteidige du mich mit dem Schwerte, ich will dich mit der Feder verteidigen!“ (vgl. Martin 1949), wusste er das offensichtlich sehr gut. Ockham war der Ansicht, der Papst sei nicht befugt, irgendein menschliches Wesen seiner natürlichen Rechte zu berauben. Vor allem dürften solche Rechte nicht beschnitten werden, welche schon vor dem Auftreten Christi bestanden haben, denn den Christen solche Rechte zu nehmen oder vorzuenthalten, hieße, die Freiheit der Christen geringer zu machen, als die von Heiden und Ungläubigen. Ein vernünftiges Argument, so sollte man meinen – es hätte ihm den Kerker nicht erspart.

Weshalb fällt es uns heute so viel leichter, dieses Argument anzuerkennen? Condorcet würde sagen, weil wir der Vernunft folgen. Aber ist es nicht vielmehr so, dass es daran liegt, dass wir heute einer Ideologie der Vernunft folgen, die bestimmte Wahrheiten axiomatisch setzt und mit dem Hinweis auf die Vernunft legitimiert – Wahrheiten, die Ockham in diesem Punkt näher sind als die Wahrheiten seiner orthodoxen Zeitgenossen. (An ein staatliches Gewaltmonopol gewöhnt, ist uns der Gedanke, der Papst sei legitimiert, selbst unmittelbar Gewalt auszuüben, sowieso fremd geworden.)

Das Wissen und die Verhältnisse gehören zusammen, sind wechselseitig aufeinander bezogen. Eine „soziale Tatsache“ wird sich gegenüber einer Außenseiterposition immer durchsetzen. Als die Ständegesellschaft „gottgegeben“ eine Tatsache war, standen die Menschen auch mit aller Macht für diese Wahrheit ein. Heute halten wir die Demokratie für eine der unabdingbaren Voraussetzungen eines gerechten Staatssystems, für ein nicht zu hinterfragendes Vernunftgebot. So hat, wer sich im Diskurs auf die Demokratie beziehen kann, ein mächtiges Argument. Trotzdem ist dieses Argument nicht unproblematisch: in einer demokratischen Welt bestimmt sich der Gang der Entwicklung letztlich nach der Macht und Möglichkeit, die Interessensgruppen haben, die Menschen „glauben zu machen“ bzw. „wissen zu lassen“. Wenn ich mir unter der Lagerung von radioaktivem Müll eine geräumige Lagerhalle oder die sauberen Stollen eines alten Bergwerkes vorstelle, in denen ein Gabelstabler Fässer und Paletten ordentlich in große Regale stellt, wo sie nicht herunterfallen können und für die nächsten Jahrhunderte sicher stehen, werde ich mich politisch vielleicht anders entscheiden, als wenn ich dabei an eine heiß-brodende Suppe denke, die ständig belüftet und gekühlt werden muss, damit sie nicht explodiert. Das Bild, das wir von den Dingen haben, entsteht aber nicht zufällig: Wir werden infor-

miert. In demokratischen Gesellschaften mit Pressefreiheit sind natürlich prinzipiell alle Informationen frei zugänglich. Es ist aber festzustellen, dass nicht alles in gleichem Maße rezipiert wird. Ein großer Teil der ausgebildeten Psychologen geht zur Industrie und arbeitet daran, eine bestimmte Auswahl an Informationen so aufzubereiten, dass sie angenommen werden. Foucault verweist auf diese gegenseitige Abhängigkeit von Macht und Wissen als unauflösbares Geflecht. Damit etwas vernünftig ist, müssen mit entsprechender Legitimation oder Macht bzw. Geld ausgestattete Institutionen wollen, dass es vernünftig ist.

Der sozial jeweils gegebene status quo impliziter Sinn- und Interessenstrukturen der Zeit determiniert die Vernunft. „Die Idee einer absoluten Vernunft ist eine Illusion“, schrieb Gadamer 1977, „Vernunft ist nur als reale geschichtliche.“ Und Schnädelbach (1987) meint: „Das Eindringen des Historischen ins Rationale musste dem traditionellen Rationalisten bis heute als Einbruch des Irrationalismus, ja als ‚Zerstörung der Vernunft‘ (Lukács) erscheinen; es ist aber unbestreitbar, dass sich dieser Prozess mit unbestreitbar rationalen Argumenten vollzog und deshalb als ‚historische Aufklärung‘ zu bestimmen ist.“

Zweifellos, Condorcet und seine Zeitgenossen haben es noch glauben können, dass das Licht der Vernunft in der Lage ist, gesicherte, unbezweifelbare Wahrheit zur Welt zu bringen, die für alle und für alle Tage gelten wird. Heute aber, nach 200 weiteren Jahren vergeblicher Suche nach Gewissheit, sollten wir billigerweise zugeben, dass wir zwar eine Menge wissenschaftlich-technisches Wissen zustandegebracht haben, Wissen das „funktioniert“ und mit dem wir vieles bewegen können, dass wir aber in der Frage, wie sichere Erkenntnis möglich ist, kein bisschen weiter gekommen sind. Immerhin ist es so evident, dass wir auf dem richtigen Weg sind, dass es keines weiteren Beweises bedarf – wer möchte, wenn er Zahnschmerzen hat, auf die moderne Technik der Zahnmedizin verzichten!? Zumal die Mathematik gezeigt hat, dass es keine derartigen Beweise geben kann, dass aber die Unbeweisbarkeit der Konsistenz wissenschaftlicher Erkenntnis zumindest ein Indiz für eben diese Konsistenz ist. Der auf Aufklärung und Wissenschaft gründenden Kultur ist der weltweite Durchbruch gelungen: Es gibt keine ernstzunehmende Gegenkultur mehr. Die aufgeklärte Vernunft kam, sah und siegte.

Was sie dabei immer gerne verschwiegen hat, war, dass sie begründen kann, was immer sie will! Wäre es anders, dann gäbe es keine endlosen

Kontroversen: der Rechthabende könnte dieses Recht dem anderen zwingend beweisen. Aber das genau geht ja nun nicht, bzw. geht nur dann, wenn der zu Überzeugende die impliziten und expliziten Voraussetzungen des Argumentierenden anerkennt. Das muss er nur leider freiwillig tun, dazu kann er diskursiv nicht gezwungen werden, denn um die Richtigkeit der Voraussetzungen beweisen zu können, muss sich der Argumentierende wiederum auf Voraussetzungen stützen, die dann ihrerseits wiederum zu beweisen wären etc.

Jede noch so verstiegene Behauptung kann sich auf Argumente stützen, wenn man nur tief genug nach gemeinsamen Voraussetzungen gräbt und von diesen weit abgelegenen Voraussetzungen auf dem Weg zu der zu beweisenden Behauptung dann mit der notwendigen terminologischen Schwammigkeit ausreichend unübersichtliche und verwickelte Umwege macht. Vernunft dient ja nicht dem Zweck, die Wahrheit zu suchen und zu finden, sondern die intendierte oder bereits vorhandene Wahrheit zu begründen – denn um etwas, was ich will, durchsetzen zu können, muss ich meinen Anspruch legitimieren. Ich brauche gute Gründe für meinen Anspruch. Oder aber, wenn ich sehr mächtig bin, reicht es auch, wenn ich schlechte Gründe habe. Die Begründung „Weil es mir so gefällt“, die der Araber-Scheich (Anthony Quinn im Spielfilm „Lawrence von Arabien“) für seine Handlungen gibt, und die mit der bewussten Absicht, willkürliche Machtfülle zur Schau zu stellen, gegeben wird, erscheint uns im Zeitalter der Aufklärung barbarisch. Wir würden von unseren Anführern erwarten, dass sie uns nicht nach Gutdünken und willkürlich zu einer Eroberung führen, sondern wir wollen erklärt haben, warum es vernünftig ist, zu erobern – bei uns wird daraus vielleicht der von der Vernunft geforderte, weil zur eigenen Sicherheit notwendige Präventivschlag.

Häufig betrachten wir gerade die Entscheidung als vernünftig, die momentan unangenehm ist und schwerer fällt: Vernünftig wäre es, heute nicht im warmen Bett zu bleiben, sondern aufzustehen und ins Geschäft zu gehen. Denn nur wenn ich ins Geschäft gehe und dann meine Miete zahlen kann, kann ich langfristig in meinem warmen Bett liegen. Die vernünftige Entscheidung ist meist die Entscheidung, die auf möglicherweise unangenehmen Umwegen – aber ohne schädliche Nebenwirkungen – das verwirklichen soll, was man jetzt eben gerade eigentlich viel lieber täte.

Da ist das Huhn, das immer vor dem Korn auf der anderen Seite des Zaunes hin und herläuft, ohne zu begreifen, dass es, wenn es um den Zaun

herumlaufen würde, dieses Korn leicht erreichen könnte. Es will das Korn nicht aus dem Auge verlieren und läuft deshalb nie weit genug, um das Ende des Zaunes zu erreichen. Es ist ein unvernünftiges, unglückliches Huhn.

Die wichtige Funktion einer instrumentellen Vernunft, die dem armen Huhn verwehrt ist, kann also nicht bestritten werden. Sie hilft vorgegebene Ziele zu erreichen. Aber in dieser Funktion erklärt sie nichts und trifft keine Entscheidungen.

Das Telefon klingelt! Was werde ich vernünftigerweise tun? Soll ich abheben? Soll ich mich mit meinem Namen, mit meiner Telefonnummer oder mit einem verärgerten „Hallo“ melden? Wie kann mir die Vernunft bei meiner Entscheidung helfen? Nun, sie kann mir unter Einbeziehung aller verfügbaren Daten (Gewohnheiten der Freunde und Bekannten, Uhrzeit des Anrufs etc.) helfen herauszufinden, wer das wohl sein könnte, der mich da anruft. Hat die Kalkulation der Vernunft beispielsweise ergeben, dass der Anruf mit hoher Wahrscheinlichkeit von meiner Freundin kommt (und sehnsüchtig erwartet wird) und mit sehr geringer Wahrscheinlichkeit von meinem Vermieter (der mir die Hölle heiß machen will, weil ich zwei Monatsmieten im Rückstand bin), werde ich das Gespräch vernünftigerweise annehmen, was bedeutet: ich will es annehmen

Jetzt, nachdem die Entscheidung gefallen ist, dass ich das Gespräch annehmen will, brauche ich die Vernunft noch einmal, denn sie ist es, die mir sagt: „Da du das Gespräch annehmen willst, nimm den Hörer ab und melde dich.“

Es ist zu verlockend, den oben abgebrochenen Metalog Batesons mit seiner Tochter hier auf eigene Art und Weise fortzuführen:

T: Zuerst behauptest du, ein Erklärungsprinzip sei nur eine Konvention und jetzt sagst du auch noch, die Vernunft sei solch ein Erklärungsprinzip und könne tatsächlich begründen, was immer sie wolle. Wenn das aber so ist, dann gibt es keine Wahrheit mehr, nichts mehr lässt sich wirklich begründen.

V: Das Umgekehrte ist der Fall: wirklich alles lässt sich begründen.

T: Aber wie soll man nun herausfinden, welches die richtigen Begründungen sind?

V: Man muss sich nur einig werden.

T: Soll das heißen, dass es überhaupt keine wirklich richtigen Begründungen gibt?

V: Doch, natürlich, jede Begründung auf die man sich hat einigen können, ist richtig. Es gibt Begründungen, die keine Anhänger finden werden, Begründungen, die nicht anerkannt werden, das sind falsche Begründungen. Wie Begründungen beschaffen sein müssen, um Anerkennung finden zu können, hängt von den bestehenden Sinnsystemen und dem Gesamtkontext ab, auf die diese Begründungen treffen. Die historische Situation ist es, die die Vernunft und ihre Begründungen normiert.

T: Das ist deine Position und diese Position besagt ja, dass jede Position begründet werden kann, also auch die Gegenposition, nämlich dass es keineswegs so ist, dass die Vernunft nicht in der Lage sei, Wahrheit zu erzeugen.

V: Hmm.

T: Diese Gegenposition ist populärer als deine, also richtiger.

V: Das stimmt! Die Gegenposition ist der Meinung, es gäbe eine Wahrheit, und die Vernunft helfe dazu. Aber mir scheint das ein merkwürdiges Vorgehen zu sein, wenn man sich an die eigenen Prinzipien nicht hält: Wer behauptet, die Wahrheit sei mittels der Vernunft zu begründen, unabhängig davon, was die Leute sagen, der sollte es auch tun. Die Behauptung, dass es geht, so ganz alleine für sich, ist doch ein bisschen wenig!

T: Aber deine Behauptung bedeutet doch, dass nichts wirklich wahr ist, was dann auch bedeutet, dass deine Behauptung nicht wirklich wahr ist und das ist ein Selbstwiderspruch.

V: Nein. Für meine Position muss es heißen: Etwas gilt unter diesen und jenen Voraussetzungen, es soll gar keine unbedingte, für alle Zeiten und Verhältnisse gültige Aussage gemacht werden. Es soll nur bedeuten, dass sich in unserer Sprache die Begriffe aufeinander beziehen, und durch diese Beziehungen ihren Sinn erhalten – das hat schon Vico gesagt. Mir leuchtet das ein! Ich jedenfalls habe mich für diese Sicht der Dinge entschieden. Und es ist ja auch nicht so, dass ich mir das ausgedacht hätte und alleine damit wäre, ganz im Gegenteil, ich bin in einer großen und schon sehr alten Gesellschaft von anerkannt klugen Leuten. Aber es ist eben eine mit der Aufklärung schlecht verträgliche Position und wir leben eben noch immer im Zeitalter der Aufklärung. Deshalb ist diese Position heute leider falsch!

T: Siehst du nicht selbst, dass alles zusammenbricht und wir uns nicht einmal mehr richtig unterhalten können werden, wenn du so weiter machst – alles ist gleich richtig und gleich falsch!

V: Genau nicht! Etwas ist vielleicht nicht mehr aus sich selbst heraus richtig oder falsch, es bedarf der Stellungnahme. Das ist der Unterschied: Wo es

vorher „der Sachzwang“ war, die „Wahrheit“ oder die „Vernunft“, die etwas „gefordert“ haben, bedarf es jetzt meiner Stellungnahme. Meine Anerkennung des Sachzwanges macht diesen erst zum Sachzwang, nicht die Vernunft fordert, sondern ich will, dass es so ist und allein deshalb erscheint es als „Gebot der Vernunft“! Nicht weil die Natur es so will, sondern weil ich mit den anderen übereingekommen bin, dass wir der Natur - „wohlbegründet“ – unterstellen wollen, dass sie es will, erhalten die Dinge ihre Gültigkeit. („Die Natur will, dass es Arme und Reiche gibt, denn wie sonst könnte es Wohltätigkeit und Mildtätigkeit unter den Menschen geben.“) Ich kann doch stattdessen auch dann an sozialen Regeln festhalten, wenn ich weiß, dass sie nur gelten, weil ich und die anderen wollen, dass sie gelten.

T: Soziale Regeln, meinestwegen, aber was ist mit harten Tatsachen? Widerspricht es nicht der Vernunft, den Finger in kochendes Wasser zu halten?

V: Wenn ich nicht will, dass mein Finger weh tut und Blasen bekommt, dann darf ich ihn nicht ins heiße Wasser stecken. Kurz: es ist vernünftig den Finger nicht ins heiße Wasser zu stecken! Aber die Bedingungen werden unterschlagen: Ich will nicht, dass es weh tut und mein Finger Blasen bekommt, das ist die unterschlagene Voraussetzung.

T: Natürlich will ich nicht, dass es weh tut, das muss ich doch nicht dazusagen!

V: Aber weil du es nicht dazusagst, kommt es zu dem Missverständnis: Wenn es nie dazugesagt wird, glaubt man zuletzt, es würde nicht dazu gehören, etwas sei aus sich heraus vernünftig, und nicht wegen einer vorausgesetzten Selbstverständlichkeit. Zum Beispiel die Aussage: „Es ist nicht vernünftig, am ersten Urlaubstag zu viel in die Sonne zu gehen“, soll besagen: „Ich will keinen Sonnenbrand, also gehe ich nicht in die Sonne.“ Oder der Satz: „Es ist vernünftig, nicht zu rauchen“, meint genauer gesagt: „Ich will keinen Lungenkrebs, Herzinfarkt etc., deshalb rauche ich nicht.“ Die Vernunftklärung – sofern sie erklärt – stellt einen kausalen Zusammenhang her zwischen einer „Selbstverständlichkeit“ und dem zu Begründenden, darüber hinaus kann sie nichts.

T: Du willst die Vernunft nur noch als logisches Instrument, nicht mehr als Erklärungsprinzip gelten lassen und trotzdem versuchst du, das vernünftig zu begründen ...

V: Du willst mich verwirren! Aber es gelingt dir nicht: Wenn die Vernunft begründen kann, was sie will, warum soll sie nicht auch begründen können, was ich will?

T: Was mich jetzt noch interessieren würde, ist, wie du unter solchen Voraussetzungen zukünftig deine blödsinnigen Erziehungsversuche mir gegenüber legitimieren willst, wenn es kein Gebot der Vernunft und keine Sachzwänge mehr gibt!

V: Du bist eine vorlaute Göre! Es wird gut sein, wenn du jetzt ins Bett gehst!

T: Weil du es willst und das Sagen hast?

V: Genau! Mag sein, dass das Argument nicht überzeugt, aber die Überzeugungskraft hängt auch vom Gesamtkontext ab, in dem ich als argumentierender Vater stehe. Je größer meine restlichen Möglichkeiten sind, meine Meinung durchzusetzen, desto schlechter darf das Argument sein.

T: Gute Nacht!

Die Entwicklung des aufgeklärten Weltbildes ist auf Vorentscheidungen gegründet, die heute nicht straflos in Frage gestellt werden dürfen. Grundlegende Prämissen in Zweifel zu ziehen ließe das ganze Gebäude wackeln und rührt damit auch am Selbstverständnis eines jeden, der dieses Weltbild zur eigenen Orientierung braucht, und das sind wir ja letztlich alle. Trotzdem bzw. gerade deshalb erscheint es aber wichtig, zurückzublicken und zu sehen, was es für Entscheidungen waren, die damals getroffen worden sind und die uns in die heutige Misere geführt haben.

Vielleicht das folgenschwerste begriffliche Ordnungsprinzip, das die Aufklärer der Welt beschert haben, scheint mir der von Descartes gemachte Schnitt zwischen der bloßen Materie (inklusive Pflanzen, Tiere und auch dem Körper des Menschen) auf der einen und Geist bzw. Seele auf der anderen Seite. Diese Trennung führt (neben all den Problemen, die sich die Philosophie damit eingehandelt hat) im Bewusstsein des aufgeklärten Menschen dazu, dass der Körper als zweitrangig dem Geist untergeordnet wird. Der „eigentliche“ Wert liegt schnell im Geist, der Körper wird Ballast.

Auf dieser Grundlage entsteht das moderne Weltbild. Die Forderung der wissenschaftlichen Methode, das forschende Subjekt dürfe in seiner Subjektivität keinen Einfluss auf die Erkenntnis nehmen, ist ein Ausfluss dieses Denkens, das sich bis zu der absurden Vorstellung versteigt, der Erkenntnisprozess könne sich dank strenger wissenschaftlicher Methodik vollziehen, ohne dass der Beschaffenheit des erkennenden Subjektes irgendeine Bedeutung zukäme, so dass es quasi zu einer Erkenntnis ohne Erkenntnis-subjekt kommt. Der Forscher ist körperlos, emotionslos, ohne eigene Interessen, ein rein geistiges Wesen, bestehend aus objektivierter Vernunft,

reinem Geist. Das haben wir Descartes zu verdanken. Leider hat aber diese „Entleibung“ des Menschen nicht das wahrhaft menschliche zum Vorschein gebracht, sondern eine notwendige Einheit zerbrochen (Bateson 1972).

Der Fortschritt kann doch, wenn er dem Subjekt Mensch dienen soll, nur an eben diesem Subjekt Mensch orientiert sein – einem Subjekt, das sich im Laufe von Jahrmillionen auch physiologisch an eine bestimmte Umwelt angepasst hat. Fortschritt müsste demnach vernünftigerweise bedeuten, dass der Mensch sich selbst Lebensbedingungen schafft, um unbeschwert leben zu können, die man im Tierreich „artgerechte Haltung“ nennen würde.

Das Gegenteil ist der Fall, mit der Aufklärung setzt ein Prozess wachsender Selbstkontrolle und Körperbeherrschung (Elias 1939) ein; jede Technik, die spontane körperliche Lebendigkeit einschränkt oder beseitigt, ist willkommen. Gefühlte persönliche Wahrheit wird angesichts einer standardisierten wissenschaftlichen Vernunft entwertet. Das Zeitalter der großen Erzieher, die die Menschen in „vernunftgemäße“ Formen zu bringen versuchen, ist angebrochen. Körperliche Beweglichkeit wird normiert und standardisiert. Die „Vernunft“ dringt in alle Lebensbereiche ein, „vernunftgemäße“ Selbst-, Körper- und Affektbeherrschung werden zu zentralen Stützen des „intersubjektivierten“, seinen vitalen und physischen Bedürfnissen entfremdeten und sozial genormten und gesteuerten Menschen. Das mit der Aufklärung in die Welt tretende Problem, wie es gelingen soll, die „menschlichen Leidenschaften“ in sozial verträgliche Bahnen zu lenken, scheint auf eine Art und Weise gelöst, die alle Lasten dem Individuum überlässt.

3. Vom Tomatensoßeneffekt und vom Elend des Fortschritts

Es gibt eine Überlegung, die den Fortschritt ungeheuer problematisiert: Schäden lassen sich – mit den gleichen Mitteln – immer viel leichter erzeugen als beseitigen. Die Tomatensoße, die ich mit einer Handbewegung in der Küche verteilen kann, lässt sich mit einer, wie auch immer gearteten Handbewegung nicht wieder zurück in die Schüssel bringen. Das ist nicht so schlimm im Falle der Tomatensoße – putze ich eben! Aber mit zunehmendem funktionalen Wissen werden die Möglichkeiten, Dinge zu bewegen, immer größer. Die gesamte Streitmacht Karls des Großen wäre nicht in der Lage gewesen, eine Verheerung anzurichten, wie heute ein einziges fingergroßes, mit einem biologischen Kampfstoff gefülltes Projektil. Wenn erst das technische Know-how vorhanden ist, um etwa einen Virus zu

produzieren, der so ansteckend ist, dass er sich vielleicht in einem einfachen Brief weltweit verschicken lässt und der am lebendigen Subjekt so wenig nachzuweisen ist, wie z.B. der Rinderwahnsinn, und einen ebenso tödlichen Verlauf nimmt, wer will dann noch verhindern, dass Länder, die vor terroristischen Aktionen nicht zurückschrecken, dieses Wissen für ihre Zwecke nutzen?

Zwangsläufig ist es immer viel einfacher, einen böartigen Virus, als den Impfstoff dagegen zu produzieren. Jedenfalls hinkt – und es ist unmittelbar einsichtig, dass das so sein muss – der Virenkiller dem Virus immer hinterher. Der Virus muss erst isoliert, analysiert und auf seine schwachen Punkte hin untersucht sein; dann kann es (zumindest im Computer, nicht so leicht im Rind oder im Menschen) dazu kommen, dass ein Gegenmittel produziert wird. Der Techniker (Virenproduzent) mit „bösen“ Absichten wird dem Kontrahenten mit „guten“ Absichten (Antivirenproduzent) bei gleichem Wissensstand immer eine Nasenlänge voraus sein. Was also tun, wenn der liebesranke Gentechniker beschließt, ein Virus zu basteln, der ansteckend wie Grippe ist und bewirkt, dass allen Menschen die Haare ausfallen, nur weil seine Frau mit einem Friseur durchgebrannt ist?

So wächst der technische Fortschritt wild – wie die Zellen des Krebsgewebes, die ihren Sinn und Zweck für das Gesamtgefüge verloren haben – in jedem Teilbereich regiert die je eigene Vernunft, getrieben durch das je eigene Interesse.

Literatur:

Alff, W. (1976). Condorcet und die bewußt gewordene Geschichte, Einführung zu: Condorcet, Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, hg. von W. Alff, Frankfurt/Main, 7-29 [Lizenzausg. der Ausgabe von 1963].

Bateson, G. (1972). Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven. Frankfurt/Main.

Bateson, G. (1972). Steps to an ecology of mind. New York.

Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de (1793). Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain; dt. Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, zweisprachige Ausg., hg. von W. Alff (1963), Frankfurt/Main.

- Descartes, R. (1641/2008). *Meditationes de prima philosophia – Meditationen über die Erste Philosophie* (lat.-dt. übersetzt von G. Schmidt).
- Durkheim, E. (1925/1984). *Erziehung, Moral und Gesellschaft*. Frankfurt/Main.
- Elias, N. (1939) *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. Basel.
- Gadamer, H-G. (1977). *Mythos und Vernunft*. In: *Kleine Schriften Bd. IV*, Tübingen.
- Lukács, G. (1954). *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin.
- Martin, G. (1949). *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*. Berlin.
- Schnädelbach, H. (1987). *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen* (1), Frankfurt/Main.
- Strasser, P. (1986). *Die verspielte Aufklärung*. Frankfurt/Main.

Wolfgang Bock
Vom Blickwispern der Dinge
Sprache, Erinnerung und Ästhetik
bei Walter Benjamin, Würzburg
2010 (Königshausen & Neumann),
br., 210 S., 19,80 EUR

Das Buch versammelt Vorlesungen von Bock, gehalten an der Universität von Rio de Janeiro; der Text erschien gleichzeitig in einer brasilianischen und einer deutschen Ausgabe. Er eignet sich gut zur Einführung und begleitenden Lektüre einschlägiger Texte Walter Benjamins. Jede Vorlesung ist ergänzt durch einen Diskussionsteil mit Fragen und Beiträgen von Studenten.

Nach einer knappen Einführung in Zeit und Leben Walter Benjamins folgt ein kurzer Abriss über den Wandel seines Begriffs von Erfahrung. Bock legt in den weiteren Vorträgen den Schwerpunkt auf Benjamins Ästhetik, seinen Begriff von Erfahrung und seine weniger bekannte Sprachtheorie.

Die ersten Vorlesungen kreisen um die Themen Erfahrung, Erfahrungsverlust und, damit verbunden, das „Ende der Erzählung“ bei Bergson und Proust.

Mit dem Begriff des Gedächtnisses, der nachträglichen Verarbeitung des „Chokes“, wie Freud sie untersucht hat, führt Bock hin zum Begriff der Arbeit, der mit der Industrialisierung eine neue Qualität gewinne. Die Arbeit an der Maschine erfordere eine „Dressur des Arbeiters“, die sich von der Erfahrung des Handwerksmeisters grundsätzlich unterscheidet. Die Etablierung des industriell erzeugten Massenprodukts bewirke einen ähnlichen Effekt (gegenüber dem handwerklichen Erzeugnis) wie den Verlust der Aura in der Kultur.

Bock interpretiert den Begriff der Aura bei Benjamin als ein besonderes Objekt-Subjekt-Verhältnis, in dem sich beide Seiten auf ein gemeinsames Kontinuum von gleichzeitiger Nähe und Ferne beziehen. Diese Vorstellung sei der Romantik entlehnt und beinhalte den Gedanken, dass die Dinge (die eine Aura tragen), in eine besondere Beziehung zum Betrachter treten – jenes „Blickwispern“, das im Titel des Buches angesprochen ist. Der Verlust dieser Aura in der „technischen Reproduzierbarkeit“ – etwa in der Fotografie – sei gleichzeitig schmerzlicher Verlust und

neue ästhetische Möglichkeit. Der Verlust – auch der Verlust der Erfahrung – mache den Weg frei für Neues, für die Verwirklichung von Utopien.

Weiterhin versucht Block zu zeigen, dass Benjamin ein Konzept des Räumlichen entwickelte, in dem Raum und Zeit permanent ineinander umschlagen. Auch die Aura habe eine räumliche Struktur – ebenso wie einen zeitlichen Ort.

Schließlich versucht er, eine (wie nahezu alle Ansätze bei Benjamin) fragmentarische „Farbtheorie“ zu rekonstruieren, in der Farben nicht bloße (und zufällige) Eigenschaften von Objekten sind, sondern eine „Identifikations- und Transportsphäre“, die eine eigene Beziehung zu den Objekten erschaffe.

Auf eine Frage aus dem Publikum erörtert Bock die neuen Möglichkeiten, die der Verlust der Aura in der Fotografie für Benjamin bedeutet; im Kapitel über die „Kulturindustrie“ in der „Dialektik der Aufklärung“ wendeten Horkheimer und Adorno das, was bei Benjamin noch als Potential aufscheine, ins Negative.

Kritisches Schreiben sei für Benjamin keine Frage der richtigen „politischen Tendenz“, sondern nach der Verbindung von Form und Inhalt, die auch eine Montage von Bild und Text, eine Synthese von visueller und sprachlicher Form als Möglichkeit einschließt.

In der zehnten, vorletzten Vorlesung geht es um *Giorgio Agamben* und sein Projekt des „homo sacer“, eines „nackten Lebens“. Anders als bei Agamben habe bei Benjamin dieses „bloße Leben“ jedoch Opferstatus. Agambens Theorie gehe in eine andere Richtung; für ihn sei der „homo sacer“ ein „Grenzfall“ der Religions- und Rechtsordnung. „Dialektik“ wird nach Bocks Interpretation von Benjamin anders gefasst als bei Marx und Hegel: Bei diesem sei es ein litera-

risch-ästhetischer Begriff von Stillstand der Bewegung in der Erinnerung.

Die letzte Vorlesung dreht sich um „Zukünftige Sprache und zukünftige Kultur“ und beginnt mit einer Reflexion von Benjamin über das Übersetzen: Da eine vollständige Übersetzung aus einer Sprache in die andere nicht möglich sei, müsse die Übertragung auf einen Gehalt des Textes rekurrieren, der außerhalb dieses selber liegt und historische sowie zukünftige Momente der Interpretation beinhaltet. Damit gewinne der Übersetzer eine neue Freiheit, die Heteronomie der verschiedenen Sprachen in eine Konvergenz der Kulturen überzuführen. Die Übersetzung verändere die Sprache, in die übersetzt werde, ebenso wie die Sprache, aus der der ursprüngliche Text stammt.

Die Vorlesungen stellen einen breit gefächerten Versuch dar, in Denken und Theorie Walter Benjamins einzuführen, noch dazu in einem anderen Land mit anderen Denktraditionen. Auch wenn man nicht jeder Interpretation zustimmen wird, so liefern die kurzen Texte doch Einblicke und Denkanstöße zur Lektüre der behandelten Texte. Dabei stehen die ästhetische Theorie und die Rezeption anderer – vor allem literarischer – Autoren durch Benjamin im Zentrum. Man könnte bemängeln, dass Benjamins Geschichtstheorie zu kurz kommt; andererseits zeigt sich in der Beschränkung der Meister. Schon der vorhandene Umfang der Vorlesung nebst der begleitenden Lektüre dürfte für die zuhörenden Studenten eine ziemliche Herausforderung gewesen sein – wie es der Text gerade wegen seiner Gedrängtheit oft auch ist. Aber er lädt ein zur weiteren Beschäftigung mit einem der wichtigsten kritischen, originären Denker der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Percy Turtur

Reinhardt Brandt
Immanuel Kant – Was bleibt?
Hamburg 2010 (Felix Meiner),
geb., 269 S., 22,90 EUR

Was bleibt von Kant? Gute Frage. Schließlich gehört Kant zu den Philosophen, deren Einfluss auf die Geistesgeschichte kaum zu überschätzen ist. Zur Beantwortung einer solchen Frage veranstaltet die Philosophenzunft normalerweise Kongresse, wo unzählige Exegeten sich in unzähligen Details verlieren und so unfreiwillig dokumentieren, dass die Auseinandersetzung mit dem Werk des vor über 200 Jahren verstorbenen Denkers inzwischen vor allem zu einem unüberschaubaren Geschäft geworden ist. Ein Autor, der es wagt, diese Frage auf einen Buchtitel zu schreiben, erweckt schon insofern Misstrauen, als die Bilanz der Kantischen Wirkungsgeschichte von einem Einzelnen kaum zu leisten ist. Was dem Misstrauen entgegen wirkt, ist der Umstand, dass es sich um Reinhardt Brandt handelt, den Gründer des Marburger Kant-Archivs, der seit Jahrzehnten zu den intimsten Kennern und klügsten Interpreten des Kantischen Werks zählt.

Brandt sucht die Antwort auf die Frage nach dem bleibenden Wert der Kantischen Philosophie in sieben Kapiteln. Die Bandbreite der dort behandelten Themen ist so vielfältig wie das Kantische Oeuvre selbst und reicht von den Problemen der transzendentalen Ästhetik über die Frage nach der Möglichkeit der Freiheit angesichts des Moralisch-Bösen in der Welt bis zur Auseinandersetzung um dem Kategorischen Imperativ, von der Rechtslehre, dem Natur- und Teleologiekonzept bis zu den Begriffen der Aufklärung und der Würde. In seinem Vorwort setzt sich Brandt

von der *Gigantomachie* der aktuell sich um Kant rankenden Debatten um Deutungshoheiten ab. Stattdessen möchte er „Kant eher mikrologisch in eine Auseinandersetzung um einige seiner Lehren“ (13) verwickeln. Dieser Methodik ist freilich auch geschuldet, dass das Buch jeden enttäuschen wird, der eine allgemein verständliche Bestandsaufnahme für philosophisch interessierte Leser erwartet. Brandts Buch richtet sich unverkennbar an ein Fachpublikum, das nicht davor zurückschreckt, sich unter kundiger Führung auf eine unbarmherzige Reise in die Untiefen Kantischer Theorien zu begeben und dabei zuweilen hoch komplexe Defekte kennen zu lernen. Die Reise wird zudem noch dadurch erschwert, dass das Buch eine Bündelung von Vorträgen und bereits veröffentlichten Texten darstellt. Stilistisch macht das die Lektüre zu keinem leichten Vergnügen, und manche sprachliche Seltsamkeit, bei der der Autor vom „Auf und Ab nachcartesischer Zirbeldrüsen“, von „postmetaphysischen Fußgängern der Verallgemeinerung“ oder „herumtappenden Heinos“ phantasiert, wäre besser einem gründlichen Lektorat zum Opfer gefallen.

Brandts Buch lebt in weiten Teilen von der erfrischenden Absicht des Autors, Kant in jene Ecken zu treiben, wo nicht hagiographische Milde, sondern allein das bessere Argument darüber entscheidet, ob von dort aus noch eine tragfähige Perspektive zu finden ist. Brandts Bilanz wird jene Philosophen verstören, die besonders in der deutschen Szene häufig anzutreffen sind und das Werk des Königsberger „Allzermalmers“ für den Endpunkt der Philosophie halten. Dieser romantischen Verklärung hält der Autor gute – natürlich ihrerseits bestrittene und bestreitbare –

Argumente entgegen. Wenn Brandt gelegentlich vom „Scheitern“ Kants spricht, so hält er Kant doch zugute, dass dieses Scheitern auf einem sehr hohen Niveau erfolgt.

In einer dezidiert entwicklungsgeschichtlichen Lesart, gelangt Brandt zu dem Schluss, dass das Werk Kants an einigen zentralen Stellen in letztlich unaufhebbare Widersprüche mündet. Die brüchige Architektonik der transzendentalen Ästhetik, immerhin das „unverzichtbare *Organon*“ (64) der *Kritik der reinen Vernunft*, vermag letztlich weder die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, noch die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung verlässlich tragen. Auch Kants „Vernunftversion der Erbsünde“ (82 f.), der zufolge die Freiheit zur bösen Tat im Kontext des Postulats der uneingeschränkten Bestimmung der freien Willkür durch das moralische Gesetz zu denken ist, gerät argumentativ in „größte Turbulenzen“ (79). Der totale Anspruch des kategorischen Imperativs, alle moralischen Konflikte eindeutig lösen zu können, erleidet Schiffbruch, da die ihm zu Grunde liegende Gesetzesethik im Angesicht sittlicher Grenzprobleme in einen formalistischen Wahn münden kann, dem das Gespür für das stärkere, weil sittlich geschulte situative Urteil fehlt (111 f.). In der Rechtslehre führt das Vertragsrecht zu schwer auflösbaren Aporien und auch Kants Staatsverständnis vermag das diffizile Verhältnis von individuellen Rechten und der allgewaltigen Staatsräson nur um den zu hohen Preis eines extremen Etatismus zu bestimmen (143 ff.). Kants Naturzwecklehre schließlich basiert auf einem totalitären Verständnis der Teleologie, das in seiner fortschrittsfixierten geschichtsphilosophischen Ausprägung nicht umhin kommt, selbst den

Monstern der Geschichte einen gebührenden Platz einzuräumen, da die Architektonik dieses teleologischen Geschichtsmodells immer dazu zwingt, das reale Geschehen als praktisch vernünftig zu verstehen (166 ff.).

Was also bleibt von Kant? Nicht allzu viel, legen weite Teile des Buches nahe. Offenbar erschrocken von den eigenen Befunden, gewinnt der Kantianer in Brandt zum Ende des Buches doch noch die Oberhand. In den beiden letzten Kapiteln nimmt das Buch fast die Gestalt einer Predigt an, in der Brandt mit einem bis dato unbekanntem Pathos das wirklich Bleibende Kants in dessen emphatischer Idee der Aufklärung verortet. Phasenweise wird Kant zum sozial engagierten Rebellen gegen die kapitalistische Gesellschaftsordnung stilisiert. Das liest sich zwar sympathisch, kann aber kaum überzeugen. Nicht zuletzt auch deshalb, weil Brandt sich dabei auf Nachlassnotizen aus den 1760er Jahren stützt, die doch eigentlich quer zum veröffentlichten politischen und rechtsphilosophischen Spätwerk Kants stehen. Dagegen wäre nichts zu sagen, würde Brandt sich das Pathos nicht erkaufen durch mehr oder weniger unpassende Ausflüge in die Zeitgeistanalyse und eine um Abgrenzung bemühte und von Unverständnis gezeichnete Interpretation der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno. Ganz so, als müsse der 2002 emeritierte Professor es noch einmal allen zeigen, die ihm lange Jahre auf die Nerven gefallen sind, polemisiert Brandt gegen den Konsumismus, die Bürokratie, den Parteienstaat und die Herrschaft der Medien. Fast noch schlimmer erwischt es die kritischen Theoretiker aus Frankfurt am Main, denen Brandt attestiert, ihr Werk gleiche einem Schauprozess (199), bei dem der

emanzipierende Gedanke der Aufklärung zu Gunsten einer zeitbezogenen Diagnose des Grauens geopfert werde. Horkheimer und Adorno hätten sich mit ihrem antiaufklärerischen Buch sogar „aktiv am Unrecht beteiligt, das sie beklagen“ (200). Von sprachlichen Entgleisungen abgesehen, zeugen diese Stellen von überwältigender Ahnungslosigkeit. Sagen wir es am Ende versöhnlich: So lange Brandt sich mit Kant befasst, ist das Buch mit Gewinn zu lesen. Über den kleinen Rest breite man besser den Mantel des Schweigens.

Franco Zotta

Susan Buck-Morss
Hegel, Haiti and
Universal History
Pittsburgh 2009 (University Press),
br., 160 S., 15.99 \$

Der vorliegende Band stellt die erweiterte Fassung des vor zehn Jahren in der Zeitschrift *Critical Inquiry* erschienenen, viel bejubelten Artikels „Hegel and Haiti“ dar. Der erste Teil besteht aus dem Nachdruck dieses ursprünglichen Artikels, erweitert um eine Replik auf geäußerte Kritik und eine Bekräftigung der kontroversen These. Im zweiten Teil entwickelt Buck-Morss in einem zugleich fragmentarischen und programmatischen Essay die Methode und politische Dringlichkeit der von ihr vorgeschlagenen „Universal History“. Eine deutsche Ausgabe dieses relativ kurzen Buches wird Anfang 2012 in einer Übersetzung von Laurent Faasch-Ibrahim in der Edition Suhrkamp erscheinen.

Die Resonanz des Artikels „Hegel and Haiti“ war unter Kritikern und Kritikerinnen des Eurozentrismus so stark, dass der Titel zur Kurzformel für das

postkoloniale Projekt, den „originären“ Status Europas für die Moderne zu dezentrieren, avancierte. Buck-Morss' entscheidender Einsatz ist, dass sie die lange verdrängte und verleugnete Haitianische Revolution zu einem singulären Ereignis in der Geschichte der Aufklärung erhebt. Damit unterläuft sie die traditionellen Koordinaten der politischen Theorie. Basierend auf einer Disziplinen übergreifenden Verknüpfung geschichtspolitischer und -philosophischer Betrachtungen lautet ihre zentrale These: Der Anstoß für die berühmteste Dialektik Hegels, die Dialektik von Herr und Knecht, war die Unabhängigkeit Haitis am 1. Januar 1804.

Der transatlantische Sklavenhandel lieferte somit nicht nur Rohstoffe und Kapital für die Industrialisierung westlicher Nationen, sondern ermöglichte im Moment seiner höchsten Intensität und Widersprüchlichkeit der Sklavenrevolte auf Saint-Domingue auch das Neu- und Weiter-Denken des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft. Hegel stand (zwar) auf dem Kopf, konnte aber selbst aus dieser Position noch viel beobachten. Zentrales Beweisstück in Buck-Morss' Argumentation stellt die von Hegel abonnierte Zeitschrift *Minerva* dar, die über die Entwicklung der Haitianischen Revolution regelmäßig und ausführlich berichtete. Als aufmerksamer Nachrichtenleser und Beobachter des Zeitgeschehens konnte Hegel dieses Ereignis nicht verpasst haben. Im späten 18. Jahrhundert stand Saint-Domingue synonym für Sklaverei als System. Über die Hälfte des Zucker- und Kaffeebedarfs Europas wurde durch die Arbeit einer halben Million versklavter Afrikaner und Afrikanerinnen gedeckt, von denen ein Drittel im Laufe der Revolution umkam. Das revolutionäre

Motto „Freiheit oder Tod“ zierte nach dem Sieg der Revolution gegen ein riesiges Kontingent der Napoleonischen Armee im Jahr 1803 den Briefkopf der Unabhängigkeitserklärung, die der ehemalige Sklave Jean-Jacques Dessalines verfasst hatte.

In der sklavenhaltenden Gesellschaft auf Saint-Domingue hatten die Widersprüche der französischen Freiheitsphilosophie und die Asymmetrie der sozialen Ordnung ihren historischen Höhepunkt erreicht. Aus diesem Grund konnte sich die Herr-Knecht-Abstraktion der Hegelschen Dialektik auch in unübertrefflicher Klarheit und Konkretion herauskristallisieren. Darauf hatte bereits C. L. R. James in *Die Schwarzen Jakobiner* hingewiesen. Darüber hinaus beharrt Buck-Morss darauf, dass Hegel die Ereignisse in Haiti bereits konkret im Kopf hatte, als er den „Kampf um Anerkennung“ als eine Eskalation konzeptualisierte, in der der Sklave den Sieg davonträgt. Buck-Morss' Argumente stützen sich auf eine Reihe suggestiver Parallelen und Übereinstimmungen der Ereignisse in Haiti mit der inhaltlichen Logik der Herr-Knecht-Dialektik, wie sie sich bereits in Hegels *Jenaer Systemwüfze* (1803-1806) und dem kurz darauf verfassten Entwurf für das berühmte Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* manifestiert. Ihren Gedanken fasst Buck-Morss so zusammen: „Mutual recognition among equals emerges with logical necessity out of the contradictions of slavery, not the least of which is trading human slaves as, legally, 'things', when they show themselves capable of becoming the active agents of history by struggling against slavery in a 'battle of recognition' under the banner 'Liberty or Death!' ... The connection seems obvious, so obvious

that the burden of proof would seem to fall on those who wish to argue otherwise“ (12).

Eine in der *New Left Review* erschienene Rezension unter dem Titel „The Philosophers Island“ hält Buck-Morss' These entgegen, dass Hegel Haiti nur ein einziges Mal erwähnt hat und zwar erst in einer Fußnote im Jahre 1830. Dieses (man möchte fast sagen: beredete) Schweigen Hegels lässt sich Buck-Morss zufolge allerdings damit erklären, dass der junge Akademiker Hegel seine Ablehnung der Sklaverei im von Napoleon besetzten Jena und später, an einer preußischen Universität, nicht öffentlich ausdrücken konnte.

Ihre Originalität und Überzeugungskraft gewinnt Buck-Morss' Argumentation aus der Interdisziplinarität ihres Ansatzes. Sie ist durch eine gewisse Bilderstürmerei und Achtlosigkeit gegenüber den Ansätzen der etablierten Hegelforschung gekennzeichnet, die noch immer darauf besteht, die Herr-Knecht-Dialektik entweder als Kommentar auf den historischen Verlauf der Antike oder als „reine Abstraktion“ im Kontext der Philosophiegeschichte zu lesen.

Der zweite Essay des Buchs, der den Titel „Universal History“ trägt, bietet originelle Einblicke in die Geschichte der Haitianischen Revolution, beispielsweise in den Ausführungen zu den Anführern des Aufstandes im Jahr 1791, die westafrikanische Muslime waren und einen Jihad auszufechten versuchten. Ausführlich zeigt Buck-Morss auch die Parallelen zwischen bestimmten Gruppen der Freimaurer und Voudou auf, die sie als grenzüberschreitende synkretistische Formen der Einschließung zusammen denkt. Mit diesen Parallelen plädiert Buck-Morss zugleich für eine radikale politische Philosophie des

humanistischen Universalismus. Die gegenwärtige Notwendigkeit einer „common humanity beyond cultural limits“ (133) konstatierend, stellt sie sich gegen die postmoderne Wendung zur Partikularität und ihrem Credo „salvaging modernity’s universal intent, rather than calling for a plurality of alternative modernities“ (ix). Die Geschichte der Haitianischen Revolution sei ihrer Interpretation zufolge weder als ein Ablauf von partikularen Schlachten noch als geo-historischer globaler Bürgerkrieg zu verstehen, vielmehr sei sie als Bestandteil des Projekts universeller Emanzipation in einen eindeutigen Kampf gegen die Versklavung der Menschen einzuordnen. Hierin sieht Buck-Morss ein Kriterium der „Universal History“: „rather than giving multiple, distinct cultures equal due, whereby people are recognized as part of humanity indirectly through the mediation of collective cultural identities, human universality emerges in the historical event at the point of rupture“ (133).

Buck-Morss ist eine zentrale Figur des neuen, links ausgerichteten Universalismus, der sich im angloamerikanischen akademischen Raum institutionalisiert hat. Der allgemeinere Trend von der postkolonialen Theorie zur (erneuten) radikalen politischen Philosophie ließe sich beinahe als „Haitian Turn“ bezeichnen, insofern die Haitianische Revolution seit dem Ersterscheinen von Buck-Morss’ Artikel im Jahr 2001 zu einer zentralen Referenz für globale emanzipatorische Politik avanciert ist, z.B. in den Arbeiten von Alain Badiou, Slavoj Žižek, Peter Hallward, Michael Hardt und Antonio Negri. Mit ihrem Beitrag zu dem von Žižek herausgegebenen Buch *On The Idea of Communism* hat sich der kanonische Status ihrer Ar-

beit weiter befestigt. Wie Joachim Ritter in seinem Buch *Hegel und die französische Revolution* behauptet, wurde mit Hegel die Philosophie zur Theorie ihres Zeitalters. In der von Buck-Morss vorgeschlagenen Perspektive verschiebt sich der Fokus jedoch von 1789 zu 1804, was eine Neu-Periodisierung und Neu-Lokalisierung nicht nur der Philosophie Hegels, sondern dieses „Zeitalters der Aufklärung“ insgesamt impliziert. Dies ist nur einer der Gründe, warum die Originalität und Bedeutung dieses verflechtungsgeschichtlichen Beitrags für die Geistesgeschichte durchaus mit dem Beitrag zu vergleichen ist, den die Welt-System Theorie zur Geschichte des Kapitalismus leistete.

Das Buch ist polemisch und mitreißend geschrieben. Dem Weg der Versklavten folgend, greift es die partikuläre Anmaßung der *Déclaration des Droits de l’Homme* auf und denkt ihre wahre Universalität zu Ende. Die Unabhängigkeitserklärung von 1804 dekretierte gleiche Rechte für alle ehemals Versklavten, inklusive der Frauen. Die Unabhängigkeitsgeschichte Haitis verweist auch hier wieder auf die Herr-Knecht-Dialektik Hegels, auf die Buck-Morss an dieser Stelle aber nicht weiter eingeht. Der Sklave „gewinnt“ nicht dadurch, dass der eine Herr durch einen anderen ersetzt wird, sondern dadurch, dass die Menschen ihre „wahre“ Autonomie erringen. Nach 1804 wurde das Plantagenregime durch den haitianischen Staat in neuer Form weitergeführt, getragen von einer militärisch kontrollierten Lohnarbeit. Die ehemals Versklavten verweigerten sich dieser Fortschreibung kolonialer Ordnung und transformierten sich im Prozess des „Entziehens“ zu Kleinbauern. Eine Betrachtung dieser internen Klassentransformation in der

nachrevolutionären Gesellschaft enthält wichtige Hinweise für die politische Theorie und das Verständnis einer widersprüchlich verlaufenden Geschichte. Diese wird im vorliegenden Band nicht weiter vertieft, was seiner Bedeutung für die Philosophie und für die Geisteswissenschaften insgesamt aber keinen Abbruch tut.

Enrique Martino Martín

Judith Butler
Raster des Krieges
Warum wir nicht jedes Leid
beklagen, Frankfurt/Main 2010
(Campus), br., 180 S., 19,90 EUR

Der Westen bemüht in politischen Debatten häufig die Begriffe der Menschenrechte und der Demokratie, deren Verteidigung bzw. Verbreitung notfalls auch Kriege erfordere, damit Menschen ein freies Leben führen könnten. Wie sind angesichts dieses hehren Anspruchs Praktiken wie in den Gefängnissen von Abu Ghraib im Irak oder Bagram in Afghanistan erklärbar, wenn man die dort von amerikanischen Soldaten an Muslimen begangenen Folterungen, die teilweise zum Tod der Gefangenen führten, nicht nur als bedauerliche Einzelfälle von Fehlverhalten unterer Chargen begreift, sondern als Symbol für eine Haltung gegenüber Menschen aus einer anderen Kultur?

Butler geht bei ihrem Erklärungsansatz davon aus, dass die Wahrnehmung des Kriegs in einem bestimmten (normativen und interpretierenden) Rahmen steht, durch den die Affekte der Trauer reduziert (z.B. gegenüber Muslimen) oder gesteigert werden (gegenüber den „eigenen“ Leuten). Dieser Rahmen reflektiere nicht die materiellen Bedin-

gungen des Krieges; er präge aber seine Realität und politische Ausrichtung, wobei eine bestimmte, für die Kriegsführung unverzichtbare Auswahl an Erfahrungen mobilisiert wird (32). Er strukturiere zugleich die Anerkennung, die bestimmten Personen zuteil und anderen Personen vorenthalten wird. Mit dieser Ab- und Ausgrenzung beeinflusse er die Erhaltungsbedingungen des Lebens.

Ausgangspunkt für diese Aussage ist, dass der Erhalt des Lebens die Erfüllung bestimmter sozialer und wirtschaftlicher Bedingungen erfordere. Jedes Leben sei *per definitionem* gefährdet und könne absichtlich oder versehentlich ausgelöscht werden, sobald diese Bedingungen nicht mehr existieren. Weil jedes Leben potentiell von anderen Leben bedroht ist, die ihrerseits gefährdet sind, entstünden verschiedene Formen von Herrschaft. Wie Butler herausarbeitet, gewinnt dieser Gedanke Hegels angesichts der heutigen Kriege einen noch spezifischeren Sinn (36). Der geteilte Gefährdungszustand führe nicht zu wechselseitiger Anerkennung, sondern zur Ausbeutung eines Lebens, das nicht als gleichwertig anerkannt und deshalb als „zerstörbar“ und nicht der Trauer würdig erachtet wird. Diese Menschengruppen seien verloren oder aufgegeben, weil sie in einem Rahmen wahrgenommen werden, der sie vorweg als verloren oder aufgegeben qualifiziert. Sie würden als Bedrohung menschlichen Lebens dargestellt und nicht als Menschen wahrgenommen, die Schutz vor illegitimer Staatsgewalt, vor Hunger oder Seuchen brauchen. In Überschneidung mit dem Konzept des Gefährdetseins bezeichne der Begriff des „Prekariats“ jenen politisch bedingten Zustand, in dem bestimmte Bevölkerungsgruppen aus

sozialen und wirtschaftlichen Netzen herausfallen und dem Risiko der Ausgrenzung, der Isolation und der Gewalt ausgesetzt sind.

Die in der Einleitung, die fast ein Viertel des Buchs ausmacht, dargestellte Wirkung von Wahrnehmungsrastern auf das Verstehen und Beurteilen von Sachverhalten wird in den folgenden Kapiteln auf den Gebieten der Fotografie, der Folter und der Sexualpolitik untersucht und konkretisiert. Butlers These ist, dass der Krieg inzwischen auch das Raster für die Wahrnehmung des Multikulturalismus und der Debatten um die sexuelle Freiheit abgibt. Progressive Konzepte feministischer Rechte oder sexueller Freiheiten würden in den Dienst der Rationalisierung von Kriegen gegen vorwiegend muslimische Bevölkerungen gestellt; sie würden – sozusagen an der Heimatfront – auch zur Begrenzung der Einwanderung aus vorwiegend muslimischen Ländern mobilisiert.

Mit Verweis auf Anregungen aus Talal Asads Buch *On Suicide Bombing* rekapituliert Butler, dass manche Begriffe, mit denen wir die heutigen globalen Konflikte zu erfassen suchten, uns von vornherein in Richtung ganz bestimmter moralischer Reaktionen und normativer Schlüsse drängen (146). Die Offenlegung der Beschränktheit einer solchen Sichtweise ermögliche Kritik und eine andere Perspektive. Butlers Anliegen ist es, zu einer neuen Ausrichtung linker Politik und einer Öffnung zu neuen Koalitionen (auch mit Muslimen) beizutragen.

Jadwiga Adamiak

Maxime Doyon
**Der transzendente Anspruch
 der Dekonstruktion**
 Zur Erneuerung des Begriffs
transzendental bei Derrida,
 Würzburg 2010 (Ergon), kart.,
 267 S., 35,-- EUR

Am Ende seines Gesprächs mit Thomas Baldwin gab Derrida ein Rätsel auf: „So I am not a transcendentalist: I am an ultra-transcendentalist or a quasi-transcendentalist. But explaining this would require a long time.“ Damit hat er einen Sporn in den Bauch poststrukturalistischer Hierophanten getrieben. Maxime Doyon beschäftigt sich genau mit diesem von Derrida aufgeworfenen Rätsel. Was heißt hier „kein Transzendentalist“? Und dann doch „Quasi-“ oder sogar „Ultra-Transzendentalist“? *Der transzendente Anspruch der Dekonstruktion* ist ein eleganter Galopp durch die Geschichte des Wörtchens „transzendental“, die großen Raststätten dabei sind Kant, Husserl und Derrida.

Zunächst wird auf erstaunlich transparente Weise der „quasi-transzendente“ Status der Schrift aufgezeigt, wie er laut Doyon bereits in Derridas *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* entwickelt wird. Insofern die Schrift eine Bedingung der Möglichkeit der Idealität darstellt, ist sie „transzendental“; denn nur durch den Akt der Schrift kann objektive Idealität erzeugt werden. Dabei bleibt sie immer vom Faktischen kontaminiert, daher das „Quasi“. Als Kriterium des „Quasi-Transzendentalen“ nennt Doyon das Axiom der „Bedingung der Möglichkeit als Bedingung der Un-Möglichkeit“.

Anschließend verfolgt Doyon Derridas Spur in *Die Stimme und das Phänomen*. Die „konstituierende Macht der Nicht-

Gegenwärtigkeit“ untersuchend, stellt er die These auf, dass „die Spur oder *différance*“ sowohl der Logik der Quasi- als auch der Ultra-Transzendentalität zu gehorchen scheint. Denn Derrida beschreibt die Spur als „originärer“ als die phänomenologische Gegenwärtigkeit selbst und als „stets älter ... als die Gegenwärtigkeit“ – Doyon spricht von dem „ultra-transzendentalen“ Status der Spur.

Gleichermaßen sei sie „quasi-transzendental“, da sie „von einer apriorischen Zerspaltung im Inneren der Gegenwärtigkeit“ zeuge. Es sind Gedanken, so wird der Nietzschefreund bemerken, die Nietzsche schon 100 Jahre vor *Die Stimme und das Phänomen* mit der Bemerkung andeutete, dass „die Verwechslung ... das Urphänomen“ sei.

Eine „Logik der Ultra-Transzendentalität“ erblickt Doyon in Derridas *Grammatologie*. Die ultra-transzendente Logik sei eine Überbietung der transzendentalphilosophischen Axiomatik; die Radikalisierung des transzendentalen Fragens („Hyperanalytismus“) lasse das „Quasi-Transzendente“ in Erscheinung treten, da sich die präsenzmetaphysischen Begriffe *eidos*, *arche*, *telos* oder *ousia* auflösen und man auf die Irreduzibilität der *différance*, der Spur oder der Schrift stoße.

Rortys Diagnose, dass es zwei Derridas gebe: den frühen im Sumpf der Metaphysik versunkenen und den späten, der ab *Glas* sein philosophisches Denken privatisiert „zugunsten des freien Phantasierens“, versucht Doyon zu entkräften. Er hält dagegen, dass mit *Glas* das Glas der Transzendentalität in Derridas Philosophie nicht zersprungen sei, sondern transzendente Fragestellungen das ganze Werk von Derrida mitbestimmen: als „einzige Kraft, die dem Empirismus und dem Relativismus widersteht“. Sich

Derridas Spätwerk zuwendend, markiert Doyon auch den darin zentralen Begriff des „Ereignisses“ als quasi-transzendental: Das Ereignis markiere „einen Bezug auf eine absolute Exteriorität“, – sein Geschehen als das „Un-Mögliche“ erzwingt die „Neukonfigurierung des Bereichs des Möglichen“.

Der transzendente Anspruch der Dekonstruktion ist sorgfältig recherchiert und differenziert dargestellt. Störend sind allerdings die vielen Druckfehler (bei großzügigem Zählen mindestens 60): fehlende Leertasten, klein geschriebene Substantive oder auch grammatikalische Fehler. Innerhalb eines zentralen Zitats wird aus einem „can“ ein „an“ (242) und auch das Schlusswort weist einen eklatanten Fehler auf. Dort findet sich der Satz: „Die Dekonstruktion der Idee einer transzendentalen Subjektivität, die in der intentionalen Beziehung mit sich eins wird, wurde beispielsweise in *Die Stimme und das Phänomen* für unhaltbar gehalten, sofern die Selbstbeziehung des Selbstbewusstseins ohne eine ihr innewohnende Spur oder *différance* nicht denkbar ist.“ Wer *Die Stimme und das Phänomen* gelesen hat, wird leicht davon zu überzeugen sein, dass darin nicht die *Dekonstruktion* der Idee einer transzendentalen Subjektivität für unhaltbar gehalten werde, sondern die *Idee* einer transzendentalen Subjektivität selbst – in deren Dekonstruktion besteht ja gerade das Hauptanliegen des Werks. Einer Dissertation, gerade einer solch ambitionierten, wäre eine größere Sorgfalt von Seiten des Verlages wohl würdiger gewesen. Oder, um im Jargon zu bleiben: eine Arbeit, die sich unter anderem mit der Nichtexistenz eines transzendentalen Signifikats beschäftigt, sollte doch ein wenig Wert auf die Signifikanten legen.

Wenn auch mit abnehmender Transparenz liefert Doyon eine eindrucksvolle Untersuchung, die nahe legt, dass es nicht ausreicht, Derrida als eine Art dadaistischen Komparatistik-Guru anzusehen, sondern vielmehr als den „letzten und vielleicht auch radikalsten Transzendentalphilosophen der zeitgenössischen Philosophie“. Doyons Thesen zeigen sich zumeist als wohlbegründet. Eine Ausnahme bildet allerdings der folgende Satz: „Eine Rechtfertigung für diese starke Behauptung ist in Derridas Text leider nicht ausführlich angegeben, aber aller Wahrscheinlichkeit nach hat er wohl Recht“. „Toute thèse est une prothèse“ ist ein bekannter Ausspruch Derridas, selten wurde dieses *bon mot* eindrücklicher demonstriert. Davon abgesehen handelt es sich um eine beeindruckend fundierte, sowohl Husserls Phänomenologie als auch die Scholastik mit einbeziehende Untersuchung, die nahezu kein Werk Derridas unerwähnt lässt.

Alexey Weißmüller

**Rainer Forst, Martin Hartmann,
Rahel Jaeggi, Martin Saar (Hg)
Sozialphilosophie und Kritik
Frankfurt/Main 2009 (Suhrkamp),
br., 743 S., 20,- EUR**

Die genannten Herausgeber haben einen dicken Band mit 32 Aufsätzen verschiedenster Autoren veröffentlicht und ihm den nicht unbescheidenen Titel „Sozialphilosophie und Kritik“ gegeben. Er ist Axel Honneth zum 60. Geburtstag gewidmet und stellt eine Art Leistungsschau der vierten Generation von Kritischen Theoretikern dar, die sich um Axel Honneths Anerkennungstheorie geschart hat und die dritte Generation

der Kritischen Theorie darstellt. Es lässt sich allerdings bezweifeln, ob diese Zertifizierungen noch zutreffen. Untergliedert ist der Band in vier Teile: „Perspektiven der Anerkennung: Sozialphilosophie mit und nach Hegel“, „Erweiterte Gerechtigkeit: Autonomie, Moral, Politik“, „Theorie und Kritik: Analysen der Gesellschaft“ und „Elemente einer Zeitdiagnose: Psyche, Kultur, Moderne“. Die Kapitelüberschriften erwecken die Hoffnung, ein kritischer Leser könnte auf seine Kosten kommen und einen Denkansatz in der Hand halten, der an die Dimensionen Adornos und Horkheimers anschließt. Doch je mehr Aufsätze man anliest, desto schneller blättert man, weil man sich mit dem Verlust dieser Dimension nicht abfinden kann. Am Ende ist der mit Kritischer Theorie vertraute Leser über die verpasste Chance enttäuscht.

Selbst wenn man nicht an den Vätern der Kritischen Theorie misst und die Erwartung auf das Level von Honneths Anerkennungstheorie zurückgeschraubt, drängt sich die Problematik von Honneths affirmativen Ansatz auf. Viele Autoren des Bandes meinen, mit Honneths Theorie des *Kampfs um Anerkennung* wäre die Sozialpsychologie in der aktuellen kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft adäquat beschrieben. Sie wäre es aber ansatzweise auch nur dann, wenn die Theorie mit praktischen Beispielen oder ethnographischen Beschreibungen aus der konkreten Praxis unterfüttert wäre. Tatsächlich sind die Beiträge des Bandes aber ein rein akademisches Glasperlenspiel. Wenn überhaupt, so bedienen sie ein anerkennungstheoretisches Kritikverständnis, das der Dynamik eines postmodernen liberalen Konkurrenzkampfes zuarbeitet, aber keines, das sich berechtigt auf die Kritische

Theorie beziehen könnte.

Von den 32 Aufsätzen erscheinen mir nur drei erwähnenswert. Der Aufsatz von *Eva Illouz* (Professorin für Soziologie und Anthropologie an der Hebrew University in Jerusalem) handelt vom „Verlangen nach Anerkennung“ und von „der Liebe und Verletzlichkeit des Selbst“ in aktuellen Beziehungen. Er schildert eindrucksvoll, dass der Status des moderne Selbst nicht mehr qua Geburt, Stand oder Kaste gesichert ist und deshalb keiner Veränderung unterliegt. Seit dem Beginn der Neuzeit wird das Selbst einer Performativität unterworfen, die es zwingt, unverwechselbar zu werden, und zwar nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv, d.h. durch Arbeit, Beruf, Hobbys etc. vermittelt, und das in dieser Unverwechselbarkeit von anderen aber auch anerkannt werden muss. Hier kommt die Liebe ins Spiel, die ihres irrationalen Moments wegen die soziale und emotionale Kompliziertheit des Anerkennungsspiels ins Unermeßliche steigert. Dies wiederum schlägt auf die Liebe zurück und führt zu enormer Volatilität. Illouz ist nie um empirische Beispiele aus selbst geführten oder zitierten Interviews verlegen. Zuletzt stellt sie den Fall eines Paares vor, der die Skepsis, die beim Leser über die Fragwürdigkeit postmoderner Beziehungsdynamik vorhanden sein könnte, ausräumt. Der Fall ist in seiner extremen Volatilität exemplarisch und wird sich mit der Lebenserfahrung vieler Leser zumindest im Ansatz decken.

Der zweite erwähnenswerte Beitrag stammt von *Nancy Fraser* und trägt den Titel „Feminismus, Kapitalismus und die List der Geschichte“. Auf wenigen Seiten versteht es die Autorin, das Schicksal des Feminismus „der zweiten Welle“ zu erläutern. Dieser seit 1968

reüssierende Feminismus ist auf eine generelle Frauenemanzipation hin angelegt und basiert auf einer radikalen Kritik am androzentrischen Weltbild und seinem Ökonomismus und Etatismus. Die Forderung, die Haus- und Erziehungsarbeit, die immer noch hauptsächlich von Frauen bestritten wird, genauso zu entlohnen wie jede andere Arbeit auch, hat allerdings eine seltsame Wandlung erfahren. Zwar würde sie weiter bestehen, doch hat sie sich in die für den Kapitalismus kompatible Maske verwandelt, dass Frauen auf dem ersten Arbeitsmarkt eine ebenso große Chancengleichheit haben müssen wie Männer. Da dies der androzentrische Kapitalismus bis heute nicht paritätisch bewerkstelligen kann, ist die Frauenquote teils eingeführt, teils nur diskutiert worden. Das Ergebnis freilich ist, dass Hausarbeit immer noch unbezahlt ist, und Frauen, die sich bewusst für Kinder und Erziehungsarbeit entscheiden, nun unter dem verstärkten ökonomischen und gesellschaftlichen Druck stehen, sich auch noch für den Arbeitsmarkt zur Verfügung halten zu müssen. Die eigenen Forderungen nach ökonomischer und menschlicher Gleichstellung sind somit als Bumerang auf die Frauen zurückgelenkt worden. Der Kampf um Anerkennung als feministisches Subjekt ist zum Kampf um Anerkennung auf dem Arbeitsmarkt mutiert und damit instrumentalisiert worden.

Der dritte interessante Aufsatz stammt von *Luc Boltanski*: „Eine Studie in Schwarz. Recht und soziale Ordnung im Kriminalroman“. Die Sherlock Holmes-Kriminalgeschichten, so seine These, stellen die Funktionsweise der (damaligen) Klassenordnung plastisch dar, wenn man versteht, sie soziologisch zu lesen. Der Detektiv tritt auf, wenn der

staatliche Kommissar nicht mehr weiter weiß oder einer falschen Fährte folgt. Die Mittelschicht der aufgestiegenen Angestellten, die der Kommissar verkörpert, ist der Raffinesse und Verschleierungstaktik der verbrecherischen Bourgeoisie nicht gewachsen. Das ist der Zeitpunkt, zu dem der Detektiv die Ermittlungen mit Methoden aufnimmt, die dem Kommissar schon aus rechtlichen Gründen, speziell aber aufgrund seiner milieuspezifischen Sozialisations- erfahrung nicht zur Verfügung stehen. Sie sind dem Arsenal der Bourgeoisie entliehen, mit der Holmes auf Empfängen und persönlichen Beziehungen Kontakte unterhält. Er weiß um die bourgeois Kniffe, die er nun gegen sie selbst wendet. Boltanski präsentiert eine souveräne kritische Analyse, die den meisten Beiträgen des Bandes fehlt. Zudem taucht hier ein eigentlich selbstverständlicher Satz auf, der mit der Dialektik der Anerkennungstheorie wie Pech und Schwefel amalgamiert sein müsste, der aber weder im vorliegenden Band noch in der anderen Literatur zur Anerkennungstheorie die gebührende Aufmerksamkeit findet. Es ist der Satz, dass in der bestehenden Gesellschafts- ordnung „soziale Ordnungen der Anerkennung und soziale Ordnungen der Missachtung“ unauflöslich miteinander verquickt sind. Denn eine soziale Ordnung, die nach wie vor von Rackets organisiert wird, arbeitet unweigerlich mit mehr verborgenen als offenen Mechanismen, um ihre Existenz zu sichern. Leider liegt die Analyse dieses spezifischen Verdrängungs- und Missachtungskampfes völlig brach. Nicht einmal ansatzweise ist bis heute das Erkenntnispotential ausgeschöpft, das die Verlagerung des Schwerpunkts auf die *Nicht*-Anerkennungs- oder *Missach-*

tungsstrategien speziell der Honneth- schen Professorgeneration anderen (späteren) Generationen, Standpunkten oder Wissenskulturen gegenüber eröffnete. Gerade weil sie mit Honneth den Schwerpunkt auf die Sieger des Anerkennungskampfes legt, kann sie die Dialektik und die Mechanismen des Verleugnens, Ignorierens oder Nicht- wahr-haben-wollens nicht sehen, obwohl sie sie doch täglich selbst praktiziert. Honneth und viele 68er haben sich darin den traditionellen Theorien (Rackets) anverwandt, deren Treiben sie vormals anprangerten. Während die alten Ordinarien ein unbeholfener, kaum reflektierter Abwehrreflex trieb, haben sie ein subtiles, lautloses Nicht- anerkennungsspiel perfektioniert, das sie freilich nicht thematisieren. Es funktioniert über Zitierkartelle, Mauscheleien und Postenschieberei. Die eigene Kampferfahrung der Etablierung ihrer Professuren und die Anpassungsleistung, die damit verbunden war, wird nicht reflektiert. Genau das aber hätte der Ansatz einer neuen Kritischen Theorie sein können. Die Verdrängung der eigenen oft schmerzhaften (Kampf-)Erfahrung, das Vergessen der eigenen Geschichte aber kommt einem Nach- mir- die-Sintflut-Gestus gleich. Dieser Gestus hat lebendige Teilhabe und Demokratie unterhöhlt und der deutschen Universität jene Stagnation und Mittelmäßigkeit beschert, die ihr in vielen internationalen Studien bescheinigt wird.

Ottmar Marié

**Gerhard Fröhlich,
Boike Rehbein (Hg.)
Bourdieu Handbuch
Stuttgart/Weimar 2009 (Metzler),
436 S., 49,95 EUR**

Das Handbuch möchte „motivieren, in die kritische Aneignung und Auslegung der Texte Bourdieus zu investieren“.

Pierre Bourdieus Buch „La Distinction“, übersetzt unter dem Titel „Die feinen Unterschiede“, wurde bei einer Umfrage der International Sociological Association auf Platz 6 der hundert wichtigsten soziologischen Werke gewählt, noch vor Durkheim, Elias und Habermas. Pierre Bourdieu zählt damit zu den international wichtigsten und wirkungsmächtigsten Soziologen der Gegenwart. Das rechtfertigt ein solches umfangreiches Handbuch allemal. Es wendet sich dabei weniger an den mit Bourdieu vertrauten Forscher als vielmehr an den interessierten Neueinsteiger. Es soll als „Leitfaden durch das Labyrinth der Gelehrsamkeit Pierre Bourdieus dienen“, möchte die Lektüre von Einführungsliteratur jedoch nicht ersetzen.

Das Handbuch ist in vier Teile gegliedert: Der erste Teil enthält neben einer kurzen Biographie eine Darstellung der wesentlichen Einflüsse, die zur Formung des Werks beigetragen haben. Von Phänomenologie und Strukturalismus über Durkheim und Elias zu Marx und Wittgenstein. Die Theorie Bourdieus wird in ihre historischen und theoretischen Bezüge gestellt.

Im zweiten Teil werden Grundbegriffe der Bourdieuschen Theorie dargestellt. Dabei wird in allen Artikeln mehr oder weniger dasselbe Schema verwendet: zunächst wird der Begriff historisch erläutert, der Bedeutungskern bei

Bourdieu herausgestellt, die Funktion und Verwendungsweise im Werk und abschließend die Kritik oder die weitere Rezeption behandelt. Hier werden beispielsweise Feld und Habitus, symbolisches Kapital und sozialer Raum erläutert. Ein solches Vorgehen wird damit begründet, dass diese Konzepte zum Verständnis überaus wichtig sind, in den Schriften aber nicht immer in der entsprechenden Deutlichkeit dargestellt oder abgeleitet werden. Bourdieu setzt sie teilweise implizit voraus, was dann jedoch zu Fehlinterpretationen führe, so die Herausgeber. Der Spagat zwischen Ausführlichkeit und Vollständigkeit wurde dabei gut bewältigt.

Der dritte Teil behandelt die wichtigsten Werke wie die „Feinen Unterschiede“ und „Das Elend der Welt“. Kleinere Werke werden zu thematischen Feldanalysen zusammengefasst. Hier wird das Vorgehen Bourdieus entsprechend seiner eigenen Theorie des Feldes sinnfällig gemacht. Bei den Feldanalysen geht es unter anderem um Wissenschaft, Politik, Kunst und Literatur.

Im vierten Teil wird die internationale Rezeption Bourdieus dargestellt. Dabei wird, ganz im Geist der Zeit und Bourdieus Feld-Theorie, zunächst die Ergebnisliste der Treffer in der Google-Suche länderspezifisch ausgewertet. Danach die statistische Auswertung der Nennung von Bourdieu und zentraler Kategorien – Feld, Habitus usw. – in Wissenschaftsdatenbanken bzw. Journalen. Nach Bourdieus Feld-Theorie ist, sehr vereinfacht ausgedrückt, auch die Wissenschaft ein Feld, auf dem es um Macht, Erfolg und die Durchsetzung eigener gegen konkurrierende Interessen geht. Und dies spiegle sich auch in der Rezeption wieder. Die Häufigkeit ist so auch ein Beweis für die Wirkungs-

mächtigkeit der Theorie. Allerdings sind Wahrheitsgehalt und Wirkung nicht unbedingt identisch. Daneben wird die inhaltliche Auseinandersetzung in verschiedenen Ländern dargestellt. Ein letzter Abschnitt ist der Kritik und den blinden Flecken Bourdieus gewidmet.

Im Anhang findet sich neben der Bibliographie und dem Personenregister auch ein Glossar, in dem weitere Begriffe kurz erläutert werden. Es dient zugleich als Sachregister.

Das Handbuch bietet mit seiner Einteilung verschiedene Schnitte durch das Werk Bourdieus. Dabei ist in der Darstellung die Rezeption, Kritik und Weiterentwicklung mitenthalten und bietet so auch ein Stück internationaler Theoriegeschichte. Die Aufteilung auf verschiedene Autoren liefert, bei aller spürbarer Begeisterung für den Gegenstand, eine differenzierte Sicht auf diese Theorie. Etwas merkwürdig ist dabei nur, dass bei der Behandlung des Feldes der Kunst, mit dem sich Bourdieu an vielen Stellen beschäftigt, tatsächlich so getan wird, als wäre Bourdieu der erste, der eine Soziologie der Kunst überhaupt vorgelegt hätte. So, als hätte es beispielsweise Arnold Hauser, Alphons Silbermann oder Adornos „Einleitung in die Musiksoziologie“ nie gegeben. Hier geht es freilich nicht so sehr um die schichtenspezifische Einordnung des Musikkonsums, sondern um die Frage, wie die Gesellschaft in der Kunst enthalten ist, wie Kunst und Gesellschaft vermittelt sind. Wobei Adorno empirische Untersuchungen fordert, wie sie Bourdieu dann durchgeführt hat. Fraglich ist, ob hier nicht eine Bourdieu selbst zugeschriebene „Immunisierungsstrategie“ (401) wirksam wird. Es wäre wesentlich interessanter gewesen, hier etwa Adornos Musiksoziologie mit Bour-

dieu verschiedenen Ansätzen zu konfrontieren. Dass Bourdieu gegenüber der Zuordnung von Rezeptionsweisen von Kunst zu gesellschaftlichen Klassen den Gegenstand selbst fast aus den Augen verliert, wird im Handbuch wiederum thematisiert.

Das Lesevergnügen wird durch häufige Druckfehler leider etwas getrübt. Ansonsten löst das Handbuch sein Versprechen ein und bietet dem Leser einen umfangreichen Führer durch das Dickicht der Bourdieuschen Theorie. Es ist dabei verständlich geschrieben und kann jedem Interessierten uneingeschränkt empfohlen werden.

Lothar Butzke

**Johannes Grave,
Arno Schubbach (Hg.)
Denken mit dem Bild
Philosophische Einsätze des
Bildbegriffs von Platon bis Hegel,
München 2010 (eikones),
187 S., 29,90 EUR**

Interdisziplinäre Gespräche von Philosophen und Kunsthistorikern führten zu einer „philosophiehistorischen Spurensuche“ (9) mit dem ungewöhnlichen Ansatz, wie sich das Denken des Bildes bedient und im Bild sich der Gedanke selber schon manifestiert. Die hier versammelten Aufsätze stellen einige Ideen dazu dar.

David Ambuel zeigt in seinem Beitrag „Platon: In Bildern denken“ auf, wie sehr sich das platonische Denken des Bildes bedient, um seine Begrifflichkeit zu finden. Dazu muss er den Gegensatz zwischen dem bildlichen und dem begrifflichen Denken, das spätere Interpretieren immer in Platons Philosophie ausgemacht haben wollen, erst einmal

auflösen. Das gelingt ihm mit der Unterscheidung verschiedener Bild-Begriffe, wobei sich als zusätzlicher „Mehrwert“ eine schöne Einführung in Platons Denken ergibt, aus einer etwas anderen Perspektive, als es sonst bei Platon-Exegeten üblich ist.

Michel Fattal vertieft diesen Ansatz in „Bild und Weltproduktion bei Plotin. Eine Kritik des gnostischen Bildes“ und erweitert ihn auf dessen Auseinandersetzung mit den Gnostikern. Das Bild, so Fattal, gewinnt seinen Eigenwert bei Plotin nicht aus der *Nachahmung* der Natur, sondern aus der Darstellung einer *Idee*. Die Aufsätze von *Johannes Kreuzer* zu Augustinus und Meister Eckhard und von *Thomas Leinkauf* zu Cusanus beschäftigen sich mit der mittelalterlichen, religiös geprägten Philosophie.

Aus dem Rahmen fällt der Aufsatz von *Birgit Sandkaulen*, „Bilder sind. Zur Ontologie des Bildes im Diskurs um 1800“ (Hervorhebung im Original), der sich – nach einem großen Zeitsprung – mit dem Bildbegriff im deutschen Idealismus von Fichte, Jacobi, Kant und Hegel auseinandersetzt. In der *Wissenschaftslehre* entwickle Fichte einen „Bildernihilismus“, der die (begriffliche) Erkenntnis ins Leere laufen lasse. Hingegen zeige das Bild bei Hegel sich in einer „furchtbaren Nacht“, die alle Vorstellungen als (unbegriffene) Unendlichkeit enthalte. Die Aufhebung dieser Phantasmagorie finde sich bei Hegel im Begriff, im „gemachten“ Zeichen, über das die Vernunft ihre Kontrolle ausüben könne. Das mache Hegel (vorne) zum Antagonisten des gegenwärtigen *iconic turn* und „herausragenden Repräsentanten der Moderne“.

Der abschließende Aufsatz „Begriffe des Bildes vor dem Zeitalter der Ästhetik“ von *Grave* und *Schubbach* nimmt

das Thema von einer kunstgeschichtlichen Seite auf und fragt nach dem Bild nicht als *Gegenstand* der Philosophie, sondern als *Werkzeug* einer Erkenntnis, die sich nicht unter Begriffe und Sprache subsumieren lässt. Die Hoffnung sei, so die beiden Autoren, dass die Darstellung im Bild die Grenze zwischen Ding an sich und Vorstellung passierbar machen könne.

Formal lässt sich feststellen, dass die eigenwillige Ästhetik des edel aufgemachten Bändchens, mit Paginierung lediglich auf den rechten Seiten und nachgesetzten Fußnoten, dem Lesefluss nicht immer förderlich ist. Inhaltlich wird ein originelles und reizvolles Thema kenntnisreich und spannend dargebracht. Die Beschränkung auf wenige Denktraditionen des Altertums und Mittelalters mit nur einem Text zu neuzeitlicher Philosophie kann man der kleinen Sammlung schwerlich vorwerfen. Die Philosophiegeschichte bietet allerdings viel Stoff für weitere Erörterungen zum Thema „Denken *mit* dem Bild“.

Percy Turtur

Raphael Gross
Anständig gelieben
Nationalsozialistische Moral,
Frankfurt/Main 2010 (Fischer-
Verlag), geb., 192 S., 19,95 EUR

Nachdem Martin Walser 1998 seine Rede über das Verhältnis der Deutschen zum Holocaust in der Frankfurter Paulskirche gehalten hatte, war die Empörung groß – noch größer aber die begeisterte Zustimmung. Endlich war gesagt worden, was vielen auf der Seele brannte. Seine Zurückweisung der Erinnerung an Auschwitz in aktuellen politischen Kontroversen, die „Instrumentalisierung von

Auschwitz“, sowie die Bezeichnung des Holocaust als „Schande der Deutschen“ waren in der Paulskirche mit standing ovations begrüßt worden. Für Raphael Gross war die dadurch ausgelöste Debatte der Anlass, das Fortwirken nationalsozialistischer Moral in der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft zu untersuchen und dafür auch eine neuartige Perspektive auf den Nationalsozialismus selbst einzunehmen. „Anständig geblieben“ zu sein attestiert Gross mit dem Titel seines Buches daher auch der deutschen Gegenwartsgesellschaft, „anständig“ im Sinne einer untergründig fortwirkenden nationalsozialistischen Moral.

Im letzten Jahrzehnt, in dem sich der Autor zusammen mit Werner Konitzer der Frage nach der nationalsozialistischen Moral zugewandt hatte, entstanden auch von anderen Forschern/innen Beiträge zu diesem Thema – unter anderem von Claudia Koonz, Raimond Reiter und Harald Welzer. Diese Perspektive stellt insofern eine Neuorientierung in der akademischen Forschung dar, als sie einerseits nicht mehr von einer kleinen Gruppe von Verbrechern in den Führungsstäben ausgeht, andererseits die „internen Bindungskräfte“ (9) des Nationalsozialismus unter Absetzung von bloßen psychologischen Mechanismen zu verstehen versucht. Wörtlich spricht er vom „weitverbreiteten Enthusiasmus“ und den „positiven Gefühle(n) vieler Deutscher für den Nationalsozialismus“ (17). Gross projiziert ein umfassendes interdisziplinäres Forschungsprogramm, das die nationalsozialistische Moral von der Philosophiegeschichte, den Erziehungsmethoden, den Werten der NS-Organisationen, der Legitimierung des Massenmords und auch der Zeitgeschichte nach 1945 her aufschlüsseln will.

Für Gross ist die Analyse der Moral zentral für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Weder die Etablierung des Nationalsozialismus noch die Überzeugungskraft seiner Ideologie lässt sich seiner Ansicht nach ohne seine moralischen Normen erklären. Zugleich sei die Moral für die Frage von Kontinuitäten wichtig, da sie tiefer in den Subjekten verankert sei als die politische Ideologie: wichtig sowohl für die Übernahme preußischer und christlicher Moral in eine nationalsozialistische als auch für das Fortwirken des Nationalsozialismus bis heute. Da dieser bisher als grundsätzlich amoralisch aufgefasst worden sei, habe der belastenden Frage nach der eigenen Involviertheit ausgewichen werden können. Das Ergebnis sei, dass in Deutschland immer noch in Kategorien wie Schande und Treue gedacht wird. Immer noch seien viele von einer „partikularen Moral“ überzeugt, nach der für Deutsche andere Werte gelten als etwa für Juden.

Seine moraltheoretischen Grundlagen übernimmt Gross aus den Vorlesungen über Ethik von Ernst Tugendhat, der Moral eher soziologisch fasst. Normativität erlangt Moral bei Tugendhat, da moralisch gute Handlungen über die moralischen Gefühle Schuld, Groll und Empörung wechselseitig eingefordert werden. Diese Tradition der moralischen Gefühle geht auf Adam Smith zurück und stellt den theoretischen Kern des Buchs dar. Nur mit ihr lässt sich laut Gross erklären, warum der Nationalsozialismus einen so hohen Grad an gesellschaftlicher Akzeptanz erreicht hat. (vgl. 9, 39, 209) Allerdings ist diese Theorie noch unzureichend. Sie thematisiert nicht, warum diese Gefühle wechselseitig eingefordert wurden und warum sie sich auf spezifisch

nationalsozialistische Normen bezogen haben. Gross beschreibt zwar den Nationalsozialismus als allgemein-gesellschaftliche Moralordnung, also nicht nur als allgemeinen Zwang und Betrug; doch bleibt er auf der Ebene von Individuen, die von anderen bestimmtes Verhalten fordern, und erklärt nicht, warum diese bestimmten nationalsozialistischen Forderungen entstanden sind. Dies würde eine gesellschaftstheoretische Analyse erfordern, die Gross' moralischer Perspektive aber fremd bleibt.

Gegen die partikuläre Moral des Nationalsozialismus, in der also für verschiedene Gruppen unterschiedliche Normen gelten, setzt Raphael Gross einen Universalismus, der sich meines Ermessens an Kant orientiert. Diesen wendet er auch gegen Hegels geschichtliche Entwicklung von Sittlichkeit, die laut Gross nur eine partikuläre Moral darstellt, da zu verschiedenen Zeiten verschiedene moralische Normen gelten (vgl. 219, Fn.). Damit erweist sich Gross' „Moralgeschichte“ als rein deskriptiv, während wirkliche, universelle Moral für ihn überzeitlich und unveränderlich gilt – also auch zu Zeiten, in der der Universalismus historisch gar nicht entwickelt ist. Bei all diesen Auseinandersetzungen fehlt leider das Gespür für die Dialektik der Aufklärung und ebenjenes Kantianischen Universalismus'.

Die Gliederung des Buchs ist nicht glücklich. Da es keine kohärent erarbeitete Monographie ist, sondern eine Sammlung von Aufsätzen, die in den letzten zehn Jahren entstanden sind, kann sich die innere Logik des Buchs nur an den Themen dieser Aufsätze orientieren. Dementsprechend verfolgen die ersten Kapitel eine immanente

Analyse der nationalsozialistischen Moral, in deren Zentrum Rassenschande, Treue und Religion stehen. Ihnen folgt die Analyse von Schuld- und Rechtsdebatten unmittelbar nach dem Krieg, wo unter anderem Jaspers' Schuldfrage und der Eichmann-Prozess untersucht werden. Den Abschluss stellt die Analyse des Fortwirkens der nationalsozialistischen Moral anhand der Rede Martin Walsers dar. Problematisch bei dieser Gliederung ist, dass keine klare Unterscheidung zwischen theoretisch-begrifflicher Arbeit und Sachuntersuchungen getroffen wird. Die sachhaltige Arbeit ist, wie eben dargestellt, unmittelbar dem Inhaltsverzeichnis zu entnehmen; aber die theoretischen Auseinandersetzungen etwa über den Begriff einer nationalsozialistischen Moral oder auch methodische Reflexionen sind über alle Kapitel verteilt und weder im Inhaltsverzeichnis noch in der Einleitung ausgewiesen. Die Explizierung der moraltheoretischen Grundlage erfolgt sogar erst im vorletzten Kapitel. Es wäre ein Leichtes und der Orientierung der Leser sehr zuträglich gewesen, diesen Teil als eigenes Kapitel voranzustellen.

Gleichwohl sind die Fallstudien, die Gross in den einzelnen Kapiteln entwickelt, spannend und kenntnisreich geschrieben und damit nicht nur aufschlussreich hinsichtlich des Kernthemas des Buches, also der Moralgeschichte des Nationalsozialismus. Neben den oben bereits genannten Themen analysiert Gross etwa die Filme *Jud Süß* und *Der Untergang*, den SS-Spruch „Meine Ehre heißt Treue“, die Kritik des angeblichen Rechtspositivismus der Nazis in der Nachkriegszeit sowie die Auseinandersetzung von ehemaligen Nazis (Hitlers Sekretärin Traudl Junge und Reichsrechtsführer Hans Frank) mit

ihrer Schuld. Die Unterschiedlichkeit der Quellengattungen hat insofern System, als keiner eine Vorrangstellung eingeräumt wird und moralisch relevante Äußerungen eben in nahezu allen Medien zu finden sind. Die Wahl der Quellen scheint mir zwar mehr aus Gründen ihrer Popularität als aus systematischen Überlegungen heraus getroffen worden zu sein, aber das muss kein Mangel für ein Buch sein, das exemplarisch vorgeht und seine Schlüsse aus verschiedenen Fallstudien zieht. Einzig an den Fallstudien selbst ist auszusetzen, dass sie zum Teil etwas oberflächlich bleiben. So wird zwar im vierten Kapitel der Treue-Begriff anhand historischer Äußerungen genau charakterisiert, es fehlen aber Aufschlüsse über diesen Begriff selbst, unabhängig von diesen Äußerungen. Den Fragen, was Treue inhaltlich – abseits von formalen Beziehungen zu Führer oder Volk – bedeutet, wie daher das Subjekt in die Treue involviert ist, und welche subjektive Wirkung ein Motto wie „Meine Ehre heißt Treue“ hatte, wird nicht nachgegangen. Ähnliches gilt für die Untersuchung des antisemitischen Ekels vor dem Eindringen von Juden in den Intimbereich im zweiten Kapitel.

Insgesamt ist das Buch sehr gut lesbar und bietet eine Fülle an spannenden Themen. Die inhaltliche Ausrichtung aber wird dem eigenen Anspruch nicht gerecht. Die Fixierung auf das moralische System lässt nicht erkennen, wie die Moral mit der ökonomischen Krise, mit massenpsychologischen Prozessen und politischen Interessen zusammenhängen könnte. Wichtig ist jedoch Gross' Anliegen, die nationalsozialistische Moral genau zu beschreiben – und hierin ist das Buch sehr gut. Denn erst mit dieser Kenntnis kann ihre Fortexi-

stenz in der Gegenwart fundiert angegriffen werden.

Emanuel Kapfinger

John Holloway
Kapitalismus aufbrechen
aus dem Englischen von Marcel
Stoetzer, Münster 2010
(Westfälisches Dampfboot),
276 S., 24,90 EUR

John Holloways Buch *Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen* (2002) entfachte eine bis heute anhaltende, lebhaft internationale Debatte über mögliche Strategien, die Welt radikal zu verändern. Holloway diskreditiert darin die staatszentrierte Vorstellung von Revolution und den mit ihr verbundenen Weg der Veränderung. Die traditionelle Form des antikapitalistischen Kampfs hat in den Augen Holloways die Eroberung der Staatsmacht zum Ziel der Revolution auserkoren, nicht aber die Emanzipation des Menschen. Letztlich wurden so bestehende Macht- und Herrschaftsverhältnisse reproduziert, und nichts wirklich verändert.

Kapitalismus aufbrechen setzt bei der Frage nach anderen Wegen der Veränderung an. Holloway selbst vergleicht das Verhältnis beider Bücher als das einer ziemlich selbständigen und unabhängigen Tochter zu ihrer Mutter und verweist darauf, dass es nicht notwendig sei die Mutter zu kennen, um die Tochter zu verstehen. Da beide jedoch aus demselben Fleisch und Blut seien, könne es aber auch nicht schaden. Die grundlegende Argumentation von Mutter und Tochter ist einfach: Der Mensch macht den Kapitalismus; also kann er auch aufhören ihn zu machen. In der englischen Ausgabe von *Kapita-*

lismus aufbrechen wird diese Aussage prägnant auf den Punkt gebracht: „If we can make it, we can break it.“ Hinter dieser Argumentation steckt eine radikale Kritik *ad hominem absconditum*, welche das Subjekt – in Anlehnung an Marx Kritik des Fetischcharakters der Ware – als Grund der Welt, wie sie ist, ansieht.

In beiden Büchern stößt die Frage nach Wegen der Weltveränderung so auf dasselbe Dilemma: der Mensch macht zwar die Geschichte; aber sein Tun kehrt sich gegen ihn selbst und schafft die Bedingungen seiner eigenen Zerstörung. Die von der Kritischen Theorie aufgeworfenen sozialen Pathologien sind Holloway wohlbekannt. Im Gegensatz zu ihrem Pessimismus gibt Holloway die Hoffnung auf Veränderung allerdings nicht auf. Er kehrt die Fragestellung einfach um. Auf seiner Suche nach Strategien, die Welt zu verändern, beschäftigt sich Holloway in beiden Büchern mit der Frage, wie es möglich ist, mit der kontinuierlichen Reproduktion des Kapitalismus zu brechen, statt mit der Frage, wie der Kapitalismus zerstört werden kann. Mit Bloch insistiert er angesichts der These von der totalen Verblendung auf der Offenheit negativer Dialektik und wendet die Kategorienkritik der Kritischen Theorie auf sie selbst an. Holloways „offener Marxismus“ wirft der Kritischen Theorie die Geschlossenheit ihrer Kategorie der Totalität vor und begreift die scheinbar feststehende Tatsache der Verblendung als offenen Kampf.

In *Kapitalismus aufbrechen* setzt Holloway das Programm des offenen Marxismus fort, die geschlossenen Kategorien revolutionären Denkens zu öffnen. Die entscheidende theoretische Figur hierfür bildet der schon aus der Mutter be-

kannte „Bruch des Tuns“. In Anlehnung an die Formtheorie von Sohn-Rethel entwirft Holloway die Beziehung der beiden Aspekte gebrochenen Tuns als einen lebendigen Antagonismus, der den Hintergrund des wohl zentralen Arguments seines Buches bildet. Er stellt die These auf, die von Marx im *Kapital* entwickelte Differenz von abstrakter und konkreter Arbeit sei analog zur Differenz von Entfremdung und bewusster Lebenstätigkeit aus den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* zu verstehen. Beide stellen für ihn ein permanentes Spannungsverhältnis ekstatischer Nicht-Identität dar, bei dem Form und Inhalt wechselseitig übereinander hinausweisen. So existiert z.B. bei der Kategorie der Arbeit das konkrete Tätigsein in, gegen und über die abstrakte Arbeit hinaus. „Eine andere Welt wird von diesem Über- und Hinaus-schreiten, dieser Ek-stasis, geboren werden, oder sie wird nicht geboren werden. Dieser ekstatische Raum ist der Raum der Menschenwürde, das Wesen der Brüche.“ Den Bruch begreift Holloway als Revolte der einen Form des Tuns gegen die andere. Der kapitalistische Alltag sei geprägt von einem permanenten Antagonismus zwischen Fremd- und Selbstbestimmung als Formen des Tuns. In ihm zwingt der Markt den Menschen, seine gesellschaftliche Selbstbestimmung aufzugeben und sein Handeln einer instrumentellen Logik zu unterwerfen. Dennoch sind für Holloway nicht automatisch alle Menschen Charaktermasken, die nur auf der Basis an sie gerichteter gesellschaftlicher Erwartungen agieren. Im Gegensatz zum Pessimismus der Kritischen Theorie bemerkt er zwar auch ein Verschwinden des Antagonismus, aber er deutet dies Verschwinden als Unterdrückung. Der

Wunsch des Menschen, sein Tun selbst zu bestimmen und aus seinen ihm aufgezwungenen gesellschaftlichen Rollen und Verhaltensweisen auszubrechen, erlöse durch seine Negation nicht, sondern verstärke sich. Mit anderen Worten: der Mensch im Kapitalismus mag wirklich in totaler Verblendung existieren; aber wenn er in dieser Form existiert, dann existiert er gleichzeitig gegen und über sie hinaus. So wie die bewusste Lebenstätigkeit des Menschen nicht absolut in entfremdeter Form existiert, so ist auch die abstrakte Arbeit nicht absolut die einzige Form von Arbeit überhaupt. Die Form des Tuns ist umkämpft, auch wenn dieser Konflikt eher latent und unsichtbar ist als offen.

Dem traditionellen Marxismus wirft Holloway in diesem Zusammenhang vor, aufgrund der theoretischen Vernachlässigung des antagonistischen *Doppelcharakters der Arbeit* die revolutionäre Bewegung auf einen Kampf der (Lohn-)Arbeit gegen das Kapital reduziert zu haben. In *Kapitalismus aufbrechen* will Holloway die Kategorie des Klassenkampfes für andere Formen von Widerstand öffnen. Jeder Kampf gegen die instrumentelle Logik der abstrakten Arbeit als synthetischem Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und gleichzeitig für alternative Strukturen gesellschaftlicher Organisation fällt für ihn unter die Kategorie des Klassenkampfes. Er füllt etliche Seiten des Buches mit Beispielen für die Vielfalt solcher „Experimente des Anderstuns“. Die Politik der Zapatisten mit ihrer Forderung nach Gesellschaftsverhältnissen, die auf wechselseitiger Anerkennung und Respekt beruhen, gehört für ihn genauso zum Klassenkampf wie Christiania, Permakultur oder jede alltägliche Weige-

rung eines Menschen, das zu tun, was er soll.

Dabei sollte der Leser sich davor hüten, Holloway solche Definitionen vorschnell abzukaufen. Die Lektüre ist ambivalent und subversiv. Er selbst lässt die Frage, ob es sich bei den von ihm genannten Brüchen tatsächlich um Formen des Widerstands handelt, konsequent unbeantwortet. Zwar gibt er sich pathetischer Lobpreisung der Brüche hin, warnt aber gleichzeitig davor, sie zu romantisieren. Holloway sieht die Negativität als gemeinsame Identität der Brüche durchaus kritisch. „Reinheit findet sich hier nicht, aber eine gemeinsame Zurückweisung der Zwangslogik des Kapitalismus und der Versuch, etwas anderes zu schaffen.“ Deswegen sei es gut möglich, dass die Bruchversuche demselben Dilemma wie eine staatszentrierte Revolution unterliegen und letztlich, statt zum Zusammenbruch des kapitalistischen Systems beizutragen, von der „klebrigen Gallerte der kapitalistischen Gesellschaftssynthese“ absorbiert werden und so die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse konservieren.

Vor dem Hintergrund seiner negativen Dialektik muss jede These des Buchs als offene, provokative Frage verstanden werden. Holloway vergleicht seine Lektüre mit einer Busfahrt, „bei der an der falschen Stelle ausgestiegen werden kann“. Insbesondere die Definition des Bruchs kann und muss dementsprechend kritisch hinterfragt werden. „Reißt die Wände und Mauern überall und jederzeit nieder. Lasst sie uns niederreißen, indem wir uns weigern, sie überhaupt erst zu errichten.“ Die Absurdität etwas niederzureißen, was noch gar nicht errichtet ist, ist für die Argumentation von Holloway durchaus nicht zu unterschätzen. Die theoretische Speerspitze

von *Kapitalismus aufbrechen* kann in der These gesehen werden, dass es letztlich der Wille sein könnte, mit dem System zu brechen, der es reproduziert. Es sei daran erinnert, dass jener „Bruch des Tuns“ in der Mutter noch als der Grund für Verdinglichung und Entfremdung identifiziert wurde, wo er jetzt, in der Tochter, plötzlich als Mittel der positiven Weltveränderung erscheint. *Kapitalismus aufbrechen* macht Lust auf kritische Fragen und darf wohl, wie schon seine Mutter, als Einladung zur Debatte gelesen werden.

Mario Schäbel

Wilhelm Korff (Hg.)
Handbuch der Wirtschaftsethik
 hg. im Auftrag der Görres-
 Gesellschaft, Berlin 2009
 (University Press), Neuauflage,
 4 Bde, 2924 S., 120,- EUR

Beginnen wir mit dem Einfachsten und zugleich Schwierigsten, der Begriffsklärung: Wie verhalten sich Wirtschaft und Ethik zueinander? Sind sie nebeneinander stehende Seins- bzw. Wissenschaftsbereiche? Ist die Wirtschaft der Ethik sachlich oder normativ übergeordnet oder umgekehrt? Oder sind beide Ausdruck eines Dritten, das erst zu bestimmen wäre? Zumindest auf diese Fragen sollte ein Handbuch der Wirtschaftsethik eine umfassende Antwort geben können. Genau diesen Anspruch erheben auch die Herausgeber des von der „Alfred Krupp von Bohlen und Halbach-“ und von der „Heinz Nixdorf-Stiftung“ geförderten, fast 3000 Seiten starken Druckwerks. Die ersten beiden Halbbände wollen das „Verhältnis zwischen Wirtschaft und Ethik“ bestimmen. Im zweiten Band geht es um die „Ethik

wirtschaftlicher Ordnungen“, im dritten um die „Ethik wirtschaftlichen Handelns“ und in den beiden vierten Halbbänden um „konkrete wirtschaftsethische Problemfelder“. Zur Bewältigung dieser Aufgabe haben die 122 Autoren, so das Vorwort der Neuauflage des 1999 erstmals erschienenen Handbuchs, den „Sachverstand“ unterschiedlicher Bereiche zusammengetragen: der Unternehmenspraxis, der Betriebs- und Volkswirtschaft, des Wirtschaftsrechts und der Wirtschaftspolitik sowie der Philosophie und der Theologie. Das Handbuch will eine bisher fehlende „solide Basis für die künftige wirtschaftsethische Diskussion“ legen. Auf dem Buchrücken wirbt der Verlag zudem mit dem „exzellenten Rang der Herausgeber und Autoren“, mit der „gezielten Neutralität in der Behandlung“ und mit der Berücksichtigung „aller wichtigen Handlungsfelder, Ansätze und Schulen“. Leider erfährt der Käufer bzw. Leser nicht, ob das Handbuch im Rahmen der Neuauflage auch inhaltlich überarbeitet wurde. Zehn Jahre sind schließlich im Kontext der wirtschaftlichen Dynamik eine lange Zeit.

Diese wirtschaftliche Dynamik ist es auch, die in der Einführung der Herausgeber als Kennzeichen der „modernen Wirtschaft“ festgehalten wird. Als „Innovativwirtschaft“ unterscheidet sie sich von allen bisherigen Formen menschlichen Wirtschaftens; sie ist zugleich „Konsequenz“ und „Motor“ eines „Kultursystems, das nach seinem Ansatz darauf ausgelegt ist, die Einrichtungen und das Wissen des Menschen in methodischer Weise zu mehren“ (21). Diese Dynamik ist auch dafür verantwortlich, dass sich die Wirtschaft als „autonomer Kultursachbereich“ immer mehr von „Prärogativen“ der

politischen Herrschaft zu befreien suchte und erst so ihr innovatives Potenzial voll entfalten konnte. „Fortschritt ist offensichtlich nicht ohne Spezialisierung auf der Erkenntnisebene und ohne Diversifizierung auf der Handlungsebene möglich. Das gilt generell. Auch die Wirtschaft gewinnt sonach ihre Effizienz gerade aus der Begrenzung ihrer Aufgabenstellung. Dies aber schließt zugleich – und hier liegt der Kern des Problems – Begrenzung auch ihrer moralischen Zuständigkeit ein“ (22 f.). Im Klartext: In der Wirtschaft geht es um Effizienz bei der Beschaffung, Herstellung und Verteilung von Gütern mittels Unternehmen, die nach Rentabilität streben und sich auf Märkten bewähren müssen – nicht um Moral. „Hinter diese Position darf die moderne Welt nie mehr zurück...“ (23) Und damit alle Zweifel ausgeschlossen sind: „Kein Tatbestand beweist die Notwendigkeit, der Wirtschaft einen autonomen Entfaltungsraum zu sichern, deutlicher als der sukzessive Zusammenbruch kommunistischer Systeme, die diese im 18. Jahrhundert eingeleitete Trennung von politischer und ökonomischer Sphäre unter neuzeitlichen Prämissen noch einmal rückgängig zu machen suchten“ (22). Moderne Wirtschaftsethik besteht im Kern in der Austeriarung von Wirtschaft und Ethik, von Effizienz und Interesse, von Rentabilität und Humanität. Die Herausgeber verstehen dies im Übrigen durchaus als Ausdruck einer christlichen Moral, die die Liebe zum anderen und die Liebe zu sich selbst auf gleiche Stufe stellt („Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“).

Soviel zum Vorverständnis. Auf dieser Grundlage präsentiert das Handbuch in der Tat eine beeindruckende Fülle von wirtschaftsethischen Themen. Im ersten

Band sind dies die „Konstitutiven Bauelemente moderner Wirtschaftsethik“ (Bedürfnis, Eigentum, Arbeit, Technik, Beziehungen, Bevölkerungsentwicklung, Ökologie), die „Ethische Rationalität im Kontext neuzeitlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte“ (Selbstverständnis und Aufgabe der Ethik, Sozialethik, Entscheidungsverfahren, Ökonomik“), die „Geschichte der ökonomischen Theorien in ihren ethischen Dimensionen (Antike, Mittelalter, frühe Neuzeit, 17. - 19. Jahrhundert, 20. Jahrhundert, einzelwirtschaftliche Theoriebildung), die „Interdependenzen von Religion und Wirtschaft“, die „Politisch-strukturellen Implikationen moderner Wirtschaft“ und „Das Zuordnungsverhältnis von Ethik und Ökonomik als Grundproblem der Wirtschaftsethik“. Im zweiten Band geht es um „Ethische Aspekte“ der „Institutionalisierung wirtschaftlicher Prozesse“ grundsätzlich sowie ihrer „innerstaatlichen“ und „interstaatlichen“ Dimensionierung. Im dritten Band werden „Ethische Aspekte wirtschaftlichen Handelns im institutionellen Rahmen“, „im Rahmen von Unternehmungen“, in „privaten Haushalten“, von „Interessenverbänden“, von „gemeinnützigen Einrichtungen“ und „öffentlichen Einrichtungen“ thematisiert. Themen des vierten Bandes sind: „Arbeit – Arbeitslosigkeit“, „Arbeit – Zukunft der Arbeitsgesellschaft“, „Armut – national“, „Armut – Entwicklungsländer“, „Bevölkerungsentwicklung“ und Migration, „Bildung und Ausbildung“, „Drogen“, „Familie“, „Führungsethik“, „Gesundheitswesen“, „Insiderhandel und Spekulation“, „Korruption“, „Kunst“, „Medien“, „Schattenwirtschaft“, „Shareholder Value“, „Soziale Sicherungssysteme“, „Sozialkapital“, „Sport“, „Tiere im Wirt-

schaftsprozess“, „Umwelt- und Ressourcenökonomik“, „Vermögensbildung“, „Versicherungen“, „Werbung“ und „Wirtschaftskriminalität“. Den Abschluss bilden ein Personen- und ein ausführliches Sachregister.

Löst das Handbuch seinen hochgesteckten Neutralitäts- und Pluralitätsanspruch ein? Einerseits bietet es in der Tat einen umfassenden Einblick in das Themenfeld der Wirtschaftsethik. Andererseits tut es dies aus einer äußerst verengten Perspektive. Was wird alles ausgeblendet? *Erstens* alle Formen des Wirtschaftens, die nicht dem eingangs angeführten Autonomiekriterium entsprechen. Wenn Güter und Dienste in Eigenarbeit in der Familie, in der Nachbarschaft oder in Tauschringen erbracht werden, wird dieses Kriterium nicht erfüllt, weil bei diesen Formen des Wirtschaftens die menschlichen Beziehungen eine fundamentale Rolle spielen, die Akteure sich also bewusst nicht der Rationalität des Marktes unterwerfen. Verengt ist die Perspektive des Handbuchs *zweitens* auch in Bezug auf solche theoretische und konzeptionelle Ansätze des Wirtschaftens, die zwar der Rationalität des Marktes folgen, nicht aber der kapitalistischen Ausrichtungen der Marktwirtschaft („Laborismus“ bzw. „radikale Neoklassik“ und Freigeldlehre). Der Laborismus als Gegenstück zum Kapitalismus z.B. ist ein mit den Mitteln der neoklassischen Analyse erarbeiteter theoretisch konsistenter und auf praktische Umsetzbarkeit zielender Ansatz, der im Kontext des Ordoliberalismus (z.B. Alexander Rüstow) wie auch ost-europäischer (z.B. Ota Sik) und west-deutscher (z.B. Winfried Vogt) Diskurse der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen Terminologien entwickelt wurde. In ihm

wird der Bedürfnisbegriff nicht nur auf das Konsumieren, sondern auch auf das Arbeiten bezogen und nach Konsequenzen für die Verfügungs- und Eigentumsordnung in Bezug auf die Produktionsmittel gefragt (Genossenschaft). Auch die Darstellung der *Kritischen Theorie* findet eine extrem oberflächliche Berücksichtigung, wenn z.B. Herbert Marcuses Unterscheidung zwischen „richtigen“ und „falschen“ Bedürfnissen als totalitarismusverdächtig zurückgewiesen wird, obwohl Marcuse ausdrücklich das kritische Urteil der Individuen zur letzten Instanz dieser Unterscheidung gemacht hat. Ähnlich unausgegoren sind die Ausführungen zur ökologischen Ökonomie und zum Leitbild der nachhaltigen Entwicklung, die jene Kontroversen, die im Abschlussbericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags „Schutz des Menschen und der Umwelt“ von 2000 dokumentiert sind, nicht einmal ansatzweise abbildet. Dass schließlich *drittens* die Bedeutung der durch Marx begründete Tradition der Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie im Handbuch völlig verzerrt und verkannt wird, macht schon die oben zitierte, sich selbst entlarvende Äußerung zum Ende des Ost-West-Gegensatzes deutlich. Wenn der ehemalige Verfassungsrichter, Katholik und Sozialdemokrat Ernst-Wolfgang Böckenförde in der Süddeutschen Zeitung vom 24.4.2009 auf die wachsende Bedeutung der Marxschen Analyse angesichts der realen Entwicklung des Kapitalismus hinweist, zeigt das, wie sehr dieses Handbuch seinen eigenen Anspruch verfehlt.

Fritz Reheis

Michael Kühnlein (Hg.)
Kommunitarismus und Religion
 Berlin 2010 (Akademie Verlag),
 geb., 396 S., 59,80 EUR

Die Krise des politischen Liberalismus und die allgemein zu beobachtende Re-Orientierung an der Religion rückt Fragen in den Fokus der Sozialphilosophie, die als längst beantwortet galten. In der Einleitung zu seinem umfangreichen Konvolut empfiehlt Michael Kühnlein daher eine erneute Lektüre der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus, wie sie schon in den 1990er Jahren renommierte amerikanische Denker wie Walzer, Bellah, Taylor oder MacIntyre geübt hatten, die vor der Verselbständigung der „liberalistischen Vernunft“ gewarnt hatten. Die Beiträge greifen Themen auf, die damals vernachlässigt wurden, beispielsweise Überlegungen, die sich mit der konstitutiven Rolle der Religion beschäftigen, „deren Bestand in der freiheitlichen Ordnung immer schon mit gesetzt ist“ (9). Vor allem an Rawls *Theory of justice* arbeiten sich die Autoren des Buchs mit neuen Fragen ab.

Mit der Einführung in die hermeneutische Signatur des Kommunitarismus lenkt Jean-Pierre Wils das Augenmerk auf einen nicht unbedeutenden Aspekt der kommunitaristischen Kritik am Liberalismus. Denn als ein Manko des politischen freiheitlichen Denkens gilt dessen wenig entwickeltes Gespür für die hermeneutische Qualität einer jeden gesellschaftlichen Selbstverständigung. Die formalen Aspekte, vor allem die Zurückstellung des Guten vor dem Rechten, mussten die konservativen, an der aristotelischen Ethik orientierten Kommunitarier herausfordern: Was kann eine politische Philosophie leisten, die sich kaum um die Frage kümmert, wie Menschen

sich in einer Gesellschaft überhaupt noch verstehen können? Ist der Gerechtigkeits-sinn, wie Rawls ihn darlegt, wirklich (nur) das Ergebnis von Geschichte und Kultur? Hat er nicht auch eine emotionale Komponente? Auf diese Fragen gab Rawls selbst die erstaunliche Antwort: „Das liberale Modell einer öffentlichen Rechtfertigung von Gerechtigkeitsgrundsätzen und völkerrechtlichen Regelungen setzt moralische (oder gar religiöse) Quellen voraus und führt in diese zurück“ (21). Dieses hermeneutische Interesse verbindet Rawls mit einigen seiner wichtigsten Kritiker, nämlich mit Michael Walzer und Charles Taylor, wobei für beide der Bezug auf Bibelpstellen und Religion noch weitaus wichtiger ist als für den Verfasser der *Theory of Justice* selbst. Walzers Kritik geht in zwei Richtungen. Sie greift einerseits deliberative Konzepte an, die den stets erneuerten Kampf um die Beseitigung von Ungleichheit ersetzen wollen, andererseits die abstrakte Rawls'sche Theorie vom „Schleier des Nichtwissens“, die den Bürger zu einem Vergessen der eigenen Lebensgeschichte zwingen möchte. Weder die Kunstfigur der herrschaftsfreien Kommunikation noch die Deliberation können Walzer zufolge die schwierigen, teils widersprüchlichen und mit Asymmetrien durchsetzten, partikulären Gespräche ersetzen. Für ihn bildet die Zivilgesellschaft das Herzstück einer demokratischen Kultur. Der orthodox liberale Vorrang des Rechten vor dem Guten bedürfe heute der Korrektur. Mit dieser These kritisiert Walzer die Rawls'sche Gerechtigkeitstheorie. Das gute Leben sei zwar unwiederbringlich pluralisiert, dies bedeute aber noch lange nicht, dass es individualisiert und in die Privatsphäre verdrängt sein muss (22 ff.).

Auch Charles Taylor kritisiert den Liberalismus in hermeneutisch-konzeptionalisiertem Duktus. Seine Einwände gehen jedoch über die kommunitaristisch eingefärbte Opposition hinaus und stehen auf einer anthropologischen und handlungstheoretischen Grundlage. Die Klarheit über sich selbst – darauf läuft Taylors Hermeneutik vom Menschen hinaus – ist ebenso eine Frage des Gefühls wie der (Selbst-)Erkenntnis. Der Schlüssel für seine Hermeneutik ist die schonungslose Selbstinterpretation. Denn die liberale Auffassung, Freiheit sei lediglich die Fähigkeit zu wählen, würde die Abwesenheit von Beschränkungen voraussetzen und demnach die *Wirklichkeit* der Freiheit verfehlen. Diese These bestimmt Taylors philosophisches Denken durchgehend. Bis in sein Spätwerk hinein konzeptualisiert er den Widerstand gegen die Vorstellung vom Menschen, die in der Neuzeit lizenziert wurde und deren besonderes Kennzeichen er als *Kontextverlust* bezeichnet (33 f).

Während Walzer von den „Schattenseiten“ einer Gesellschaft spricht, deren Mobilität weder rückgängig gemacht werden kann noch (wegen der Individualfreiheiten, die sie ermöglicht) rückgängig gemacht werden sollte, thematisiert der Katholik Taylor einen mehrfachen Verlust. Während für Walzer eine wesentliche Verknüpfung von Liberalismus und Freiheit besteht, attestiert Taylor dem Liberalismus Praxis- und Kontextvergessenheit. Sein Vorwurf an den Liberalismus und damit auch an Rawls' Gerechtigkeitstheorie besagt, dass ohne Anerkennung der Priorität des Guten und ohne (religiöse) Moral die Handlungssubjekte weder sich selbst noch andere verstehen können. Sie würden ein gehaltvolles Leben verfehlen. Der Irrtum des modernen Rationalismus besteht

laut Taylor darin, dass das Denken unausweichlich im Status quo gefangen bleiben muss, wenn „unsere moralische Urteilskraft nur um den Preis der Unabhängigkeit von praktischen Handlungskontexten kritisch sein kann“ (36).

Im Verlauf der weiteren Beiträge wird ein breites Panorama kommunitaristisch unterschiedlicher religiöser Bezugnahmen ausgedeutet: Von Alasdair MacIntyres Kritik an den Charaktermasken der Moderne über Robert N. Bellahs zivilreligiöse Gemeinschaftskritik, Hans Joas' Überlegungen zur säkularen Option, Hauke Brunkhorsts Interpretation von Kapitalismus und Religion in einer Weltgesellschaft bis zur Kontroverse zwischen Charles Taylor und Jürgen Habermas über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Die spezifische Verbindung von Religion und kommunitaristischer Liberalismuskritik wird insbesondere in den Aufsätzen zur zivilreligiösen Begründung gesellschaftspolitischer Legitimationsverfahren deutlich. Sie wird bisweilen auch in der radikalen Ablehnung der Moderne thematisiert. Kühnlein und seine Ko-Autoren haben ihr Versprechen eingelöst, den Sinn des von liberaler Seite anscheinend für selbstverständlich hingenommenen Zusammenhanges von Unabhängigkeit und Freiheit kritisch zu hinterfragen und „das Sittlichkeitsdefizit in den unsituiereten Freiheitsgrundlagen liberalistischen Selbstverständnisses“ (10) vom Begriff der Religion her zu durchdenken. Diese Art der hermeneutischen Selbstkritik kann neuerdings mit prominentem Zuspruch rechnen: Angesichts der Krise der praktischen Vernunft kommt selbst Habermas nicht umhin, „postsäkulare“ Korrekturen im Verhältnis zwischen Religion und Philosophie anzumahnen.

Helga Sporer

Domenico Losurdo
Nietzsche, der
aristokratische Rebell
aus dem Italienischen von Erdmute
Brielmayer, hg. und mit einer
Einführung von Jan Rehmann,
Berlin 2009 (Argument Verlag),
2 Bd., geb., 1104 S., 98,- EUR

„Intellektuelle Biographie“ nennt Losurdo sein voluminöses Werk über Nietzsche treffend im Untertitel. Soll heißen: Die wirklichen Lebensumstände sind darin weitgehend ausgespart; im Zentrum steht die intellektuelle Entwicklung Nietzsches und zwar im Zusammenhang ihrer Zeit und ihrer geschichtlichen Umstände. Durch diese Art der Kontextualisierung steht Losurdos Darstellung im Gegensatz zum heutigen, im Zeichen der Postmoderne üblichen Verständnis. Sie ist eine Ohrfeige für alle Versuche, Nietzsche als Zeitgenossen zu behandeln, dessen „experimentelle“, „perspektivische“, „ironisch-vieldeutige“ Denkweise *unmittelbar* auf die Gegenwart bezogen werden könnte. Losurdo nimmt Nietzsche stattdessen *wörtlich*. Er bezieht seine Aussagen auf die Geschichte der Französischen Revolution, das Aufkommen der Arbeiterbewegung, den Stimmungsumschwung nach 1848, den Deutsch-französischen Krieg, die Reichsgründung, die Kolonisation oder die Aufhebung der Sklaverei in Amerika und bestimmt seine (klassenmäßige) Position. Nietzsche vertritt nicht nur das Interesse des herrschenden Bürgertums gegen die aufkommende Sozialdemokratie, sondern zugleich das Interesse eines zukünftigen, um die Weltherrschaft kämpfenden gegen die gegenwärtige Bürgertum, das seiner Ansicht nach von Moral, Mitleid und Pazifismus

angekränkt ist und sich um Harmonie und die reformerische Lösung sozialer Konflikte bemüht. Seine aggressive und auf die Verwirklichung des „Übermenschlichen“ zielende Elitetheorie wird mit dem Begriff des „aristokratischen Rebellentums“ bezeichnet.

Losurdo betreibt Ideologiekritik im klassischen Sinn und bleibt damit – in methodischer Hinsicht – der Marxschen Tradition verpflichtet. Was ihn von den früheren Interpretationen unterscheidet, die der gleichen Tradition verpflichtet sind, ist der überwältigende Materialreichtum und die politische Distanz, mit der er diesen Reichtum ausbreitet. Losurdo hasst das Objekt seiner Darstellung nicht mehr. Die Neugierde und das Interesse der Erkenntnis haben das Interesse der polemischen Verurteilung verdrängt. Darüber hinaus besitzt Losurdo ein Gespür für das Faszinierende an Nietzsches Philosophie und ist bereit, von ihr auch zu lernen. (865 f., 907, 926 f., 926 f.)

Originell ist die Konsequenz, mit der Nietzsche beständig auf Marx bezogen wird, umso mehr, als beide Autoren keinerlei Notiz voneinander genommen haben. Losurdo stellt diese Beziehung über eine dreifache Vermittlung her. Erstens durch die Gegenüberstellung ihrer Stellungnahmen zu historischen Ereignissen und Persönlichkeiten (Reformation und Revolution, Napoleon und Bismarck etc.), zweitens durch den Vergleich ihrer Begriffe (wie z.B. des Begriffs der Ideologie, 436 ff.), ihrer Wertmaßstäbe oder ihrer Antworten auf aktuelle Probleme („soziale Frage“, „Judenfrage“). Drittens wird Nietzsche weit über seine Freund-Feindschaft zu Schopenhauer und Wagner hinaus als Leser und Kritiker von Hegel und Goethe, Heine und Carlyle, Stirner, D. F. Strauss, Ranke, Darwin

oder Dühring dargestellt: alles Autoren, die auch Marx und Engels gelesen und kritisiert haben. Aus den gegensätzlichen Rezeptionen vervollständigt sich das Bild der beiden Theorien und ihrer Zukunftsperspektiven. Dabei erstaunt, dass sich die Beschreibung der Phänomene zuweilen, wie etwa der Geschichte als „Stände- und Klassenkampf“ oder des modernen Lohnarbeiters als „Lohnsklaven“, bis in die Wortwahl hinein sehr nahe kommen. In der Einordnung und Beurteilung der Phänomene gehen die Wege freilich weit auseinander.

Folgt man Losurdos Interpretation, so lässt sich die oft bewunderte Differenziertheit und Raffinesse Nietzsches doch letztlich auf sehr einfache und handfeste, zudem vom Geiste des Nationalismus und der Judenfeindschaft inspirierte Dichotomien reduzieren. Auf der einen Seite steht das Tiefe, Tragische oder Dionysische, das aus dem älteren Griechentum abgeleitet, zum Programm der Gesundung des „deutschen Wesens“ (als Bildungsoffensive nach der Reichsgründung 1870) erhoben wird, auf der anderen Seite der oberflächliche Optimismus der Aufklärung, die „Heiterkeit“, der „Merkantilismus“ und „Pazifismus“, die in Sokrates ihren Ahnhern haben und über die Juden und Christen Eintritt in die französische Zivilisation gefunden haben (115 ff.). So ist die *Geburt der Tragödie* auch ein Manifest gegen die Moderne, gegen die die deutsche Kultur zum entschiedenen Widerstand aufgerufen wird. Der große „Unzeitgemäße“, als der sich Nietzsche sein Leben lang in Szene setzt, ist er dennoch nicht. In Losurdos „komparativer“ Sicht erscheint er vielmehr als Spiegel und Sprachrohr aller reaktionären, gegen die Moderne gerichteten Tendenzen, die das europäische Geistesleben der zweiten Jahrhunderthälfte aufzuweisen hat.

„Wer Nietzsche ... wörtlich nimmt“, schrieb Thomas Mann 1945, der „ist verloren“. Die Postmoderne, die Nietzsches Verbindung zum Faschismus (im Gegensatz zu Thomas Mann) ignoriert, hat diesen Satz gerne aufgenommen und von den „Masken“ gefaselt, hinter denen der Denker auf der Bühne sein wahres Antlitz verbirgt. Gerade eine der umstrittensten Aussagen Nietzsches, dass nämlich jede höhere Kultur Sklaven voraussetze und die Mehrheit der Menschen nur die Funktion von Werkzeugen für die Ermöglichung von Eliten habe, ist gar nicht „metaphorisch“, sondern durchaus wörtlich gemeint. Das macht Losurdo dadurch plausibel, dass er sie auf den anti-abolitionistischen Diskurs bezieht, der im Zusammenhang mit der Abschaffung der Sklaverei in Amerika geführt wurde (380 ff.). U.a. merkt er dabei an, dass Nietzsches Rechtfertigung der Sklaverei im Namen der „höheren Kultur“ schon von Linguet vorweggenommen wurde, einem französischen Kritiker der Aufklärung, den Marx bereits in den *Theorien über den Mehrwert* abgefertigt hatte.

An der Unterscheidung der drei Entwicklungsstufen Nietzsches, der „metaphysischen“ (des Frühwerks), der „aufgeklärten“ (von *Menschliches-Allzumenschliches*) und der „immoralistischen“ (seit *Jenseits von Gut und Böse*), wie sie in der Nietzsche-Literatur üblich ist, hält auch Losurdo fest, wobei er innerhalb der ersten eine weitere Differenzierung vornimmt. Im Gegensatz zu den anderen Interpretationen werden allerdings nicht nur theorie-immanente Merkmale herangezogen, sondern veränderte politische Frontstellungen ins Spiel gebracht. Produktiv wurde dabei vor allem Nietzsches Enttäuschung über die (in seinen Augen) vertane Chance der Erneuerung des

Deutschtums im Zweiten Reich, die (angebliche) Nachgiebigkeit Bismarcks gegenüber der Sozialdemokratie und schließlich das Zurückschrecken vor der „großen Politik“, die Kolonien erwirbt und die Weltherrschaft anstrebt. Das Verbindende und einheitsstiftende Moment dieser drei oder vier Entwicklungsepochen ist die auf verschiedenen Stufen erneuerte „Revolutionskritik“ und der Entwurf einer Gesellschaftsordnung, die jenseits von Menschenrechten und Mitleidsethik, von Demokratie und Sozialismus steht.

Neu ist auch das Licht, das Losurdo auf Nietzsches Verhältnis zu den Juden wirft, wobei er explizit von (kulturell motivierter) „Judenfeindschaft“ und nicht von (rassisch bedingtem) „Antisemitismus“ spricht. Dabei unterscheidet er dreierlei „Typen“ von Juden. Während sich Nietzsches Attacken auf den Typus des Pöbels, des Moralapostels und Resentiment-Priesters und den Typus des (subversiven) Intellektuellen und Zeitungsschreiber durch das ganze Werk hindurch ziehen, scheinen im Spätwerk die Hochachtung vor den Juden als Repräsentanten von „Geist“ und „Geld“ sowie die Abwehr des dummen Antisemitismus die Oberhand zu gewinnen. Losurdos These dagegen ist: Nietzsches Versuch, die jüdischen Kapitalisten mit den preußischen Junkern zu amalgamieren und seine Hoffnung auf eine „europäische Rasse“, in der auch die Juden integriert sind, ist seiner Perspektive auf den bevorstehenden Endkampf um die Weltherrschaft untergeordnet, zu dem die assimilierten Juden ihren Teil beitragen sollen. Selbst seine Abneigung gegen den Hofprediger Stöcker entspringt nicht in erster Linie dessen Antisemitismus. Ausschlaggebend ist vielmehr dessen christlich motiviertes Engagement, das ihn

(im Verein mit Wilhelm II. und Papst Leo XIII.) für die Aufhebung der Sklaverei in den afrikanischen Kolonien und die Linderung des Arbeiter-Elends durch Sozialgesetzgebung eintreten ließ (545 ff.).

So stark Losurdos Argumentation gegen die postmoderne „Hermeneutik der Unschuld“ ist, so wenig können seine Argumente gegen Lukács überzeugen, der – ebenso wie Ritter, Hobsbawm, Elias, Mayer u.a. – Nietzsche als Vorläufer und Wegbereiter des Faschismus darstellt. Richtig ist Losurdos Argument, dass Irrationalismus, Sozialdarwinismus, Eugenik oder Rassetheorien keine deutsche Spezialität, sondern in anderen europäischen Ländern ebenso verbreitet waren und sogar (wie im Falle Gobineaus, Daltons, Chamberlains u.a.) von dort her importiert wurden. Aber das wusste Lukács auch, der trotz seiner selbstgewählten Konzentration auf Deutschland auch die französischen und englischen Quellen behandelte und den Irrationalismus *expressis verbis* als „internationale Erscheinung in der imperialistischen Epoche“ darstellte. Richtig ist auch Losurdos Anmerkung, dass man den deutschen Faschismus aus seinen geschichtlichen Umständen (Niederlage im Ersten Weltkrieg, Demütigung durch den Versailler Friedensvertrag, Wirtschaftskrise) begreifen und nicht ursächlich aus der Ideologie und der „Zerstörung der Vernunft“ ableiten kann; aber das versteht sich für einen Marxisten von selbst. Lukács' Absicht war es nicht, eine Kausalkette von Nietzsche zu Hitler zu konstruieren; sein Ausgangspunkt war vielmehr das Staunen darüber, dass ein kultiviertes und gebildetes Volk, ein Volk, das Goethe und Hegel hervorgebracht hatte, sich anfällig zeigen konnte für die Schundideologie der Nazis. Zur Erklärung dieses Phänomens spielt

Nietzsche mit seinen Elite-, Menschenzuchtungs-, Macht- und Vernichtungsphantasien, wie Losurdo ja selbst glänzend belegt, eine prominente Vermittlerrolle.

Nicht überzeugend erscheint auch Losurdos Zurückweisung eines deutschen „Sonderwegs“, den er als einen diabolischen „Mythos“ (608, 812) bezeichnet, dem sich nicht einmal die marxistisch inspirierte Geschichtsschreibung entziehen konnte. Nicht überzeugend deshalb, weil doch eigentlich sein ganzes Buch von diesem Sonderweg handelt, der freilich nicht in der „ideologischen Konstellation“, sondern in der *geschichtlichen* Konstellation Deutschlands liegt: in der verspäteten Entwicklung des Kapitalismus, der Schwäche des Bürgertums, dem Fehlschlagen der Revolution und der Nationalstaatsgründung „von oben“ ohne demokratischer Legitimation „von unten“. Sieht man von seiner „komparativen Analyse“ der reaktionären Ideologie-Prozesse ab, so besteht Losurdos Verdienst m. E. gerade darin, Nietzsche zugleich als das Produkt dieses Sonderwegs wie auch als Rebellenden dagegen interpretiert zu haben.

Konrad Lotter

Denis Mäder
Fortschritt bei Marx
 Berlin 2010 (Akademik Verlag),
 geb., 367 S., 49,80 EUR

Zwei Ziele verfolgt Denis Mäder mit seiner Arbeit. Das erste ist die *Rekonstruktion* von Marx' Begriff des Fortschritts. Dieser Begriff gehört, wie Mäder schreibt, weder zum Kernbereich der Marxschen Theorie, die in erster Linie auf das Bewegungsgesetz der Geschichte bzw. der kapitalistischen Ökonomie

und nicht auf deren Fortschritte gerichtet ist, noch ist er überhaupt von Marx explizit entwickelt worden. Marx spricht wohl von „Fortschritten“ im Hinblick auf die Entwicklung der Wissenschaft, der Produktivkräfte oder des Reichtums, auf bestimmte geschichtliche Ereignisse (Revolutionen) oder im Zusammenhang der Kritik an anderen Fortschritts-Theorien. Um aber zu begreifen, was er *allgemein* darunter versteht, muss sein Begriff erst rekonstruiert werden. Das zweite Ziel, das Mäder verfolgt, ist der Nachweis der *Aktualität* des Marxschen Begriffs vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion, die dem Fortschritt aus verschiedenen Gründen ablehnend gegenübersteht. Zum einen wird der Begriff im Zusammenhang von Heilslehren diskutiert: Wer von „Fortschritt“ spricht, überschreitet die Grenzen seriöser Wissenschaft und begibt sich auf das Feld der Religion und Prophetie. Zum anderen wird auf die Ambivalenz des Fortschritts verwiesen: Man berechnet die „Kosten des Fortschritts“ und lehnt ihn ab, weil die langfristigen Schäden und negativen Auswirkungen, die er (insbesondere in der Form des technischen Fortschritts) mit sich bringt, seine Vorteile und seinen Nutzen überwiegen.

Beide Einwände gegen den Fortschritt wurden zugleich als Einwände gegen Marx vorgebracht oder als Interpretationen der Marxschen Theorie ausgegeben. Der Vorwurf, Marx' Theorie sei eine Heilslehre, die das Proletariat als säkularen Messias begreife, stammt von Karl Löwith und wurde – trotz des berechtigten Einspruchs von Hans Blumenberg – von Lyotard, Spaemann, Rorty oder Susan Neiman (in ihrer Theorie des Bösen) nur abgewandelt und wiederholt. Als Kronzeugen der Ambivalenztheorie, die den Fortschritt als Weg

in die Katastrophe beschreibt, nennt Mäder neben Wright vor allem Adorno und Horkheimer. Aus deren *Dialektik der Aufklärung* zitiert er den bezeichnenden Satz „Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression“.

Mäder unterscheidet zwischen quantitativem, „genetischem“, auf ein bloßes Mehr gerichtetem und qualitativem, „axiologischem“ Fortschritt, der auf die Entstehung von etwas Neuem gerichtet ist. Vor allem aber hält er an einem Begriff des Fortschritts als „Verbesserung“ oder „historischer Bewegung des Guten“ fest. In diesem positiven Begriff sieht er Marx mit der Tradition der Aufklärung verbunden. Im Gegensatz zur Aufklärung allerdings hat sich Marx vom universellen Fortschrittsbegriff, dem „Fortschritt im Kollektivsingular“ verabschiedet, der Geschichte und Fortschritt gleichsetzt. Stattdessen besitzt der Begriff bei ihm nur noch einen „sektorialen oder sphärischen Geltungsbereich“ (302, 317), als Fortschritt der Wissenschaft, der Produktivkräfte etc. Der Fortschritt auf einem Sektor der gesellschaftlichen Wirklichkeit kann neben oder gleichzeitig mit dem Stillstand oder sogar dem Rückschritt auf anderen Sektoren bestehen, ohne dass der eine die Bedingung oder die Ursache des anderen wäre, wie es die Ambivalenztheorie will.

Sehr gut und treffend grenzt Mäder den Marxschen Begriff des Fortschritts gegen Hegel, gegen August von Cieszkowski und Moses Hess (die beide den Junghegelianern nahe stehen) und vor allem gegen Proudhon ab. Die Originalität von Marx' Konzeption, wie sie im *Elend der Philosophie*, also in der Kritik an Proudhon, ihre endgültige Gestalt annimmt, besteht für Mäder erstens darin, dass der Fortschritt nicht mehr teleolo-

gisch begriffen, dass also auf Gott, den Weltgeist oder eine andere Instanz, die die Höherentwicklung der Menschheit garantiert, verzichtet wird. Zweitens ist Marx' Fortschrittsbegriff nicht mehr am traditionellen Konfliktmodell ausgerichtet, das auf die fortschreitende Versöhnung der bestehenden Gegensätze hinausläuft. In Mäders Worten: Marx setzt an die Stelle des „Fortschritts-als-Gegensatz“ den „Fortschritt-im-Gegensatz“. Die Geschichte hat kein Ziel, sie mündet nicht in einen Zustand der Erlösung und der ewigen Harmonie; der Kampf der Gegensätze ist ihre unaufhebbare Bedingung. Immer wieder zitiert Mäder den Satz „Ohne Gegensätze kein Fortschritt“, der seiner Ansicht nach den Schlüssel zu Marx' Begriff des Fortschritts darstellt. Soll heißen: Fortschritt und Rückschritt sind gleichberechtigt; der eine kann nicht auf den anderen zurückgeführt werden, wie etwa in der Theodizee, die das Böse oder den Rückschritt dadurch legitimiert und aufhebt, dass sie sie zur Bedingung und zur Ursache des Fortschritts erklärt.

Nach der Bildungsgeschichte des Marxschen Begriffs analysiert Mäder den „Fortschritt“ als Bewegungs- (5. Kapitel) und als Wertbegriff (6. Kapitel). Als Mangel erscheint dabei, dass er mit keinem Wort auf Hegels „List der Vernunft“ und die Modifikationen eingeht, die dieser Begriff innerhalb der Marxschen Theorie erlebt. Auch die Verselbständigung des kapitalistischen Wachstums und die ökologischen Gefahren, die von den „Sachzwängen“ dieser Verselbständigung ausgehen, werden nicht behandelt. Sie wären doch der Rahmen und die Voraussetzung, von der aus die Frage nach den gegenwärtigen Möglichkeiten des Fortschritts gestellt werden müssten. Breit ausgeführt ist dagegen die Rele-

vanz der Ethik für die inhaltliche Bestimmung des Begriffs. Marx' kategorischer Imperativ „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ wird dabei zum Maßstab, an dem sich der soziale Fortschritt misst.

Mäders Darstellung ist weit gefächert und scharfsinnig. Wer sich über Marx' Begriff des Fortschritts oder über die Möglichkeit unterrichten will, überhaupt von gesellschaftlichem Fortschritt zu sprechen, ist hier an einer guten Adresse. Trotzdem bleibt der Verdacht, dass ein beunruhigender Gedanke, der verschiedentlich angedeutet ist, am Ende doch nicht gebührend ausgeführt wird. Es ist der Gedanke, dass die Marxsche Theorie auch „als Niedergangstheorie verstanden werden“ könne (29), und dass die Dialektik als wissenschaftliche Theorie das Bestehende vornehmlich in seinem „notwendigen Untergang“, nach seiner „vergänglichen Seite“ (245) und somit in seinem über Krisen, Verelendung, zunehmende Entfremdung und Naturzerstörung vermittelten Niedergang begreift. Letztlich kann von geschichtlichem Fortschritt nur *post festum* gesprochen werden; Mäder selbst nennt ihn eine „rückblickende Urteilkategorie“ (303). Im *Kommunistischen Manifest* schwärmen Marx und Engels geradezu von den Fortschritten, die das Bürgertum zu Zeiten des Feudalismus und der Absoluten Monarchie gebracht hat. Zu dieser Zeit (1848) war das Ziel dieses Fortschritts, die Französische Revolution, freilich längst erreicht. Auch Lenin, Stalin und der offizielle Histomat (von dem sich Mäder wiederholt distanziert) konnten den Kampf zwischen Kapital und Arbeit als Fortschritt darstellen und damit zu dem (Fehl-)Urteil kommen, die Marx-

sche Theorie sei eine Theorie der zunehmenden Verwirklichung des Sozialismus. Für sie war die Russische Revolution das Ziel, von dem aus *post festum* die Emanzipation der Arbeiterklasse trotz aller Rückschläge, Irrwege und Verzögerungen als Fortschritt dargestellt werden konnte. Was aber, wenn die Überwindung des Kapitalismus (noch) gar nicht stattgefunden hat, also noch gar kein *post festum* existiert, von dem aus Fortschritte und Rückschritte eindeutig identifiziert werden können? Wie lässt sich von Fortschritt als „Verbesserung“ und „historischer Bewegung des Guten“ sprechen, wenn sich die Widersprüche zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und den bestehenden Produktionsverhältnissen noch immer verschärfen? Erweist sich der „Fortschritt-im-Gegensatz“ dann nicht vielmehr als ein „Rückschritt-im-Gegensatz“?

Konrad Lotter

Reinhard Mehring

Carl Schmitt

Aufstieg und Fall. Eine Biographie,
München 2009 (C. H. Beck), geb.,
748 S., mit Abb., 29,90 EUR

Carl Schmitt gilt neben Max Weber und Martin Heidegger als der am meisten rezipierte und einflussreichste deutsche Denker des 20. Jahrhunderts. Die Schmitt'schen Begriffe des „Politischen“, der „politischen Theologie“, des „Ausnahmestands“ oder die polarisierenden Dichotomien „Legalität / Legitimität“, „Freund / Feind“ und „Dezision / Diskussion“ haben ihren Nachhall vor allem im konservativen Denken gefunden. Aber auch in der radikalen Linken hat Schmitt seine Anhänger. Ebenso hat sich seit längerem in der Bundesrepu-

blik ein Diskurs etabliert, der versucht, Schmitt zu entschärfen und zu liberalisieren, um ihn für gegenwärtige Diskussionen fruchtbar zu machen.

Der Heidelberger Politikwissenschaftler *Reinhard Mehring*, der sich seit seiner Dissertation (1989) in zahlreichen Publikationen, unter anderem in einer guten Einführung, mit dem Werk des Plettenberger Staatsrechtlers und -theoretikers beschäftigt hat, hat nun eine umfassende kritische Biographie vorgelegt, die sich auf eine breite Materialbasis, nicht zuletzt auf die noch unveröffentlichten Tagebücher stützt. Die Konzeption der Biographie ist im gewissen Sinn vom Duktus dieses Materials inspiriert: Persönliche Biographie und intellektuelle Entwicklung sind nicht getrennt, sondern ineinander verwoben. Das erschwert die Lektüre mitunter, vermittelt aber auch interessante Einblicke. Mehrings Biographie zeichnet sich dadurch aus, dass sie dennoch keine Kurzschlüsse von der Persönlichkeit Schmitts auf die Entwicklung seines Denkens zulässt. Dem Autor gelingt es, in ausführlichen Analysen zu verdeutlichen, dass Schmitts Denken und seine Positionierungen nicht aus dem zeithistorischen Kontext, den gesellschaftlichen Widersprüchen, den politischen und theoretischen Auseinandersetzungen, aus deren Seismograph sich Schmitt erweist, extrapoliert werden kann. Zu den Qualitäten des Buchs zählt auch, dass Mehring zwar nicht auf Interpretationen verzichtet, seinen Gegenstand aber auch keinem apriorischen Bewertungsschema unterwirft. Kontinuitäten wie Diskontinuitäten und Modifizierungen des Schmitt'schen Denkens, das Mehring in zahlreichen Referaten, nicht nur der Hauptwerke, sondern auch der kleineren Schriften, bis hin zu Rezensionen vorstellt, gewinnen so

Konturen. Dieser Offenheit ist es auch geschuldet, dass Schmitts Affinität zum Nationalsozialismus und sein Wirken darin ebenso in allen Facetten offen gelegt werden, wie Schmitts Scheinapologien nach 1945.

Auf der Grundlage dieses komplexen methodischen Ansatzes zeichnet die Biographie das Bild einer bizarren, affektgeleiteten Außenseiter-Persönlichkeit, die aus kleinen Verhältnissen stammend, vom Ehrgeiz getrieben ist, nach oben zu gelangen. Sie zeigt aber andererseits auch einen hochbegabten Juristen und scharfsinnigen Denker, der schon durch frühe Arbeiten Aufmerksamkeit erregte und sich dadurch Zugang zu wissenschaftlichen und künstlerischen Kreisen verschaffte. Bereits in seinen frühen Schriften kristallisieren sich zentrale Motive heraus, die Schmitts Denken prägen: Seine scharfen Attacken gegen den bürgerlichen Liberalismus und Individualismus artikulieren sich juristisch in der ausschließlichen Definition des Subjekts als Rechtssubjekt, aber auch in der Kritik am Rechtspositivismus, der vom Spätwilhelminismus bis zur Weimarer Republik verbreitet und vor allem durch Hans Kelsen repräsentiert war. Schmitts Subjektkritik versteht sich aber auch politisch, wie sein bekanntestes Frühwerk *Die Politische Romantik* demonstriert, in dem er an Hegels Romantikkritik anknüpft. Schmitts These von der Unentschiedenheit des bürgerlichen Subjekts antizipiert seine spätere Parlamentarismuskritik. Seine theoretische Exorzierung des Subjekts steht freilich in einem schrillen Kontrast zu seiner eigenen exzessiven Subjektivität, wie sie sich in seinem eigenen filmreifen Ehe- und Sex-Doppelleben offenbart.

Ein weiteres durchgängiges Motiv bei

Schmitt ist sein Antisemitismus. Obwohl dieser sich vor der nationalsozialistischen Machtergreifung vor allem als subjektiver Affekt artikuliert, wie die Tagebücher belegen, trotz der zahlreichen Beziehungen zu jüdischen Kollegen, Schülern und Freunden, lassen sich doch – vermittelt über seine Liberalismuskritik oder seine Hochschätzung anti-jüdischer Denker wie Donoso Cortes oder Bruno Bauer – zumindest indirekt auch theoretische Bezüge herstellen. Von daher ist Schmitt für die spätere Anwendung an den Nationalsozialismus disponiert.

Schmitts frühes Denken ist, auch evoziert durch seine katholisch-kleinbürgerliche Herkunft, vom politischen Katholizismus mitgeprägt. Aus dessen Perspektive erweist sich die bürgerlich-kapitalistische Moderne als Ursache für die Zerstörung staatlicher Souveränität und Repräsentation wie für den Verlust des „Sinns“ im Politischen. Schmitt ist jedoch kein Romantiker. Mehring verwahrt sich gegen eine Überbewertung von Schmitts katholischem Ursprung. Er hebt nicht nur die Widersprüche zwischen Schmitts politischem Katholizismus und seinem Staatsbegriff hervor, sondern verweist auch auf andere theoretische Einflüsse, wie die von Hobbes, Rousseau oder Hegel.

Zu den Auffälligkeiten in Schmitts Biographie und Werk gehört, dass es in seinem Werdegang niemals eine „linke Phase“ gegeben hat. Ebenso wie Schmitts politisches Denken durch den Versailler Friedensvertrag und die Genfer Konventionen – „Versailles“ und „Genf“ sind Topoi seines Denkens – und seinen Anti-Liberalismus geprägt war, so bildete auch die Zeugenschaft der Münchner Räterepublik, ihrer Niedererschlagung und des Milieus, aus dem

sich die NS-Bewegung rekrutierte, eine prägende Erfahrung. Verwirft Schmitt auch den Marxismus – und noch mehr den Anarchismus – so fasziniert ihn doch die Idee der „Legitimität“ einer revolutionären Massenbewegung, wie er sie in Sorels Theorie des Generalstreiks und in der nationalistischen Bewegung des italienischen Faschismus, mit dem er früh sympathisierte, erblickte.

Ob Schmitts politische und staatsrechtliche Theorien in der Weimarer Zeit, die sich zwischen Parlamentarismuskritik und starkem Staat bewegten (und ab dem Ende der 20er Jahre von politischem Engagement begleitet waren), direkt den Führerstaat antizipierten, gehört zu den am meisten diskutierten Fragen, bei Schmitt-Anhängern und Schmitt-Gegnern. Der ausführlichen Darstellung Mehrings folgend, kann man das Verhältnis von Legalität und Legitimität als ein Spannungsfeld betrachten, dessen Konsequenzen unmissverständlich zum Nationalsozialismus führten. In der Mitte des Buchs entwirft Mehring eine „Topik“ von 42 „Entscheidungsgründen“, deren Evidenz keine Zweifel zulässt. Detailliert zeichnet er den „aufhaltsamen Aufstieg“ des Carl Schmitt im Dritten Reich nach. Die alte Unterscheidung von Legalität und Legitimität transformiert sich in die Dichotomie des „unmittelbar gerechten nationalsozialistischen Staates“ gegenüber dem formalen Rechtsstaat. Signifikant für Schmitts rechtliche Lizenzierung der Gewalt Herrschaft ist die öffentliche Rechtfertigung der Röhm-Morde: „Der Führer schützt das Recht“. Sukzessive passt er seine alten staatsrechtlichen Begriffe der völkischen Sprachregelung an: aus der substantiellen „Homogenität“ wird auf diese Weise die rassische „Art-

gleichheit". Das letztendliche Scheitern Schmitts im Nationalsozialismus verdankt sich keinen späten Einsichten, sondern der Selbstüberschätzung seiner Bedeutung für den NS-Staat und internen Intrigen. Auch wenn Schmitt aufgrund seiner Verstrickungen in den Nationalsozialismus nach 1945 keine öffentliche Funktion mehr wahrnehmen konnte, übte er, wie der letzte Teil der Biographie ausführlich dokumentiert, von seiner Plettenberger Residenz aus beträchtlichen Einfluß auf das wissenschaftliche und politische Geschehen in der Bundesrepublik aus.

Georg Koch

Thomas Metscher
Logos und Wirklichkeit
 Ein Beitrag zu einer Theorie des
 gesellschaftlichen Bewusstseins,
 Frankfurt/Main 2010 (Peter Lang),
 geb., 493 S., 49,80 EUR

Thomas Metscher ist emeritierter Professor für Literaturwissenschaften und Ästhetik an der Universität Bremen und hat mit *Logos und Wirklichkeit* den wie mir scheint erfolgreichen Versuch unternommen, auf Höhe des Erkenntnisstandpunkts der neueren Philosophie und Wissenschaft die widersprüchliche Einheit der Vernunft zu erkunden, die vom Alltagsbewusstsein bis zur Religion, zur Wissenschaft, zur Philosophie und zur Kunst reicht. Er tut dies einmal strukturell, indem er auf den von ihm so genannten „elementaren Logos“ aus der Analyse des allgemeinen Arbeitsprozesses von Marx im fünften Kapitel des *Kapital* zurückgreift. In der Kombination aus Zweckgerichtetheit und Kausalität formt der Mensch nach Maßgabe des Möglichen seinen Arbeitsgegenstand um

und tritt damit selbst aus dem unmittelbaren Naturzusammenhang heraus. Dieses aus der Notwendigkeit des menschlichen Reproduktionsprozesses evolutionär entstandene Bewusstsein wird zum konstitutiven Faktor, überall in der Menschheitsentwicklung.

Da die Menschen unabhängig von der besonderen Kultur, in die sie hineingeboren werden, ihre Lebensmittel erst produzieren müssen, sind nach Metscher die daraus resultierenden Bewusstseinskomponenten allerorten präsent. Diesen inhärenten bereits verschiedene Komplexe von Bestimmungen wie Sein, Negation, Werden, Qualität, Quantität, Maß etc, also die Grundkategorien dialektischer Vernunft, wie sie von Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik* entwickelt und bereits in Kants *Kritik der reinen Vernunft* genannt wurden. Diese Kategorien ermöglichen ein wie auch immer geartetes und kulturell verschiedenes Interpretieren und Verstehen von Welt bis in die höchsten Ebenen der Religion, der Philosophie und der Kunst, sind aber gleichwohl auf jeder Ebene vorhanden.

Diesen strukturellen Aspekt verzahnt Metscher mit dem Komplex der „gegenständlichen Tätigkeit“, der für ihn seit den *Feuerbachthesen* die Grundkategorie des Marxschen Denkens darstellt: Mit dem alten Materialismus geht Marx von der Gegenständlichkeit der realen Welt aus, betont aber gleichfalls – gegen ihn und mit der idealistischen Philosophie – den Produziertheitscharakter dieser Welt. Gegen die idealistische Philosophie extrapoliert er aber die Tätigkeit als nicht primär geistigen, sondern als primär gegenständlichen Akt (wobei natürlich geistige Komponenten anwesend sind). So gesehen sind alle Bereiche des menschlichen Lebens geschichtlich, zugleich wer-

dend und geworden.

Interessant ist, wie Metscher das komplexe Problem von Ideologien aufgreift. Sie resultieren letztendlich aus den praktischen Fragen des Alltags und verdichten, verkomplizieren und verselbständigen sich in den Sphären der Philosophie, der Kunst, der Wissenschaft und der Politik. Diese lassen sich nicht auf „falsches Bewusstsein“ reduzieren, sondern beinhalten stets Unwahrheit und Wahrheit zugleich. Zwar sind Ideologien immer auch (gesellschaftlich verursachte) Verkehrungen des Bewusstseins, „borniertes, seiner eigenen Voraussetzungen nicht bewusstes Bewusstsein“, aber innerhalb dieser mit erkenntnistheoretischen Mängeln behafteten Systeme ringen auch die Menschen um die Bewusstwerdung ihrer Lebensäußerungen, und so kann diesen Verkehrungen und Absolut-Setzungen Momente von Wahrheit abgetrotzt werden.

Dies bedeutet aber nicht, dass allen (stets bis zu einem gewissen Grad ideologisch befangenen) kulturellen Äußerungen das gleiche Wahrheitspotential zugeschrieben werden kann. Insofern gebe es eine erste Kultur, welche die Formierung der Gesellschaft von oben und die Einrichtung in dieselbe propagiert, und eine zweite, die sich dem entgegenstellt. Dabei sind diese Bedeutungszusammenhänge z.B. Kunstwerken nicht auf ewig gleich eingeschrieben, sondern können sich immer wieder neu aus den verschiedenen Gebrauchskontexten ergeben. Es ist sogar möglich, dass beide Stränge in einem Kunstwerk koexistieren. Metscher zeigt im Prozess der Kulturbildung eine aufsteigende Linie vom Mythos, der Religion, Wissenschaft, Philosophie und Kunst auf, ohne aber die der in der aktuellen Epoche des Spätimperialismus gegebene

nen Gefahren der Umkehrung zu unterschlagen. Auf diesen Komplex geht Metscher in seinem unlängst erschienenen Buch *Imperialismus und Moderne* gesondert ein.

Der letzte Teil ist der Kultur und dem Ästhetischen gewidmet. Metscher versucht hier, die „ästhetische Wahrheit“ einerseits so zu entwickeln, dass diese ein objektives Entsprechungsverhältnis in den Werken darstellt, also die Art und Weise, wie hier Wirklichkeit verarbeitet wird, andererseits sich aber Wahrheit in den Künsten letzten Endes doch im ästhetischen Erlebnis verdichtet, das in den Werken kommuniziert und in der kathartischen Erschütterung transportiert wird. Am Ende dieser Kunsterfahrung steht für Metscher immer Rilkes: „Du sollst dein Leben ändern“.

Metscher ist mit seiner Darstellung im Grunde eine geisteswissenschaftliche Sensation gelungen. Denn er hat mit dem „elementaren Logos“ das allen konkreten Vernunftformen zugrundeliegende aufgezeigt, das auch empirisch nachweisbar ist. Der von der idealistischen Philosophie behauptete Zusammenhang der Vernunft wird von Metscher materialistisch-interdisziplinär entwickelt, wobei historisch und geographisch unterschiedliche Rationalitätstypen nicht unterschlagen werden. Er sammelt die in der gegenwärtigen Philosophie verstreuten Teilerkenntnisse und bringt sie in einen Zusammenhang. Er zeigt auf, dass in der Art und Weise, wie der Mensch sich die Welt durch Bewusstsein erschließt, Erkennen (als positiver Akt), Wissen (das sedimentierte Resultat von Erkennen) und Verstehen (als eine Deutung von Welt) eine Symbiose eingehen, und versöhnt damit die riesigen, getrennt marschierenden geisteswissenschaftlichen Disziplinen der

Hermeneutik und Epistemologie miteinander. Dazu wird auf Ergebnisse der mit Analogien der neuesten Gehirnforschung arbeitenden Bewusstseins- und Sprachphilosophie eingegangen. Von der Substanz her kann sich sein „Logos“ mit Hegel und Kant messen, deren Werke Metscher auf produktive und originelle Weise dialektisch aufhebt. Allerdings gibt es in Sachen „Darstellung“ peinlich hohe Punktabzüge; denn das Buch hätte dringend der Homogenisierung und Straffung bedurft, um dem Leser eine durchgängige Lektüre des ganzen Themenkomplexes einfacher zu machen. Dies wiederum hätte man jedoch den Autoren der *Kritik der reinen Vernunft* oder der *Wissenschaft der Logik* auch vorwerfen können. Manche Werke sind ohne eine bestimmte Komplexitätsstufe eben nicht zu haben.

Reinhard Jellen

Jean-Michel Palmier
Walter Benjamin
Lumpensammler, Engel und
bucklicht Männlein
Ästhetik und Politik bei Walter
Benjamin, hg. und mit einem Vor-
wort versehen von Florent Perrier.
Aus dem Französischen von Horst
Brühmann, Frankfurt/Main 2009
(Suhrkamp), 1372 S., 64,- EUR

Das Werk ist die Toten-
maske der Konzeption.

(Walter Benjamin: Einbahnstraße, 1928)

Von Jean-Michel Palmier (1944-1998) war ursprünglich eine Studie über Walter Benjamin als Ausweitung des Schlusskapitels der Untersuchung „Weimar en exil. Le destin de l'émigration intellectuelle antinazie en

Europe et aux Etats-Unis“ (Paris 1988) konzipiert (36). Hieraus entstand der Plan zu einer umfangreichen Werk-Biographie, die nicht abgeschlossen werden konnte. Nach Anmerkungen des Herausgebers waren aus dem Nachlass nur drei Teile in Wahrung der Ansprüche des Verfassers vollständig edierbar, von einem vierten Teil nur ein Anfangskapitel (1205). Bezogen auf den weiteren vierten Teil und auf einen geplanten fünften Teil konnte auf Gliederungsentwürfe zurückgegriffen werden (1206 ff.) und weiter auf Themenverzeichnisse (1209-1216) sowie auf Textentwürfe (1217-1297) zur „Geschichte der Passagen“ (zum fünften Teil) und zu „Begriff und Funktion des dialektischen Bildes bei Walter Benjamin“ (zum vierten Teil). Die Übersetzungsausgabe orientiert sich am Editionsstand des Originals (Paris 2006) und bietet ein marginal aktualisiertes Literaturverzeichnis.

Der erste Teil des Bandes („Zwischen zwei Apokalypsen: Die Tragödie eines deutsch-jüdischen Intellektuellen“) ist mit den Bezügen auf Benjamins Berliner Kindheit, die Studienjahre, die Jahre der Freundschaft mit Gershom Scholem, die Jahre der Weimarer Republik und die Jahre des Exils en gros chronologisch-biographisch angelegt. Pointiert wird aber hierbei Linien einer Werkgenese nachgegangen, bezogen auf Grundmotive, die zu Leitmotiven wurden. Im Blick auf Kontinuitäten und Diskontinuitäten markiert Palmier im Anfangsteil der Studie die thematischen Akzente der Folgeteile und nimmt hierbei Reprisen und Überschneidungen in Kauf.

Bezogen auf die Jahre 1892-1912 geht es Palmier um Benjamins „Berliner Kindheiten“, um ein Verhältnis von „Fiktion und Realität in den autobio-

graphischen Schriften“ (143-168). So wird Bezug genommen auf die Diachronien der „Berliner Chronik“- und der unabgeschlossenen „Berliner Kindheit seit neunzehnhundert“ (1932-1938). Weiter geht es um die Übersetzung von Baudelaire's „Tableaux parisiens“ (1923), um die prägenden Proustlektüren und die Proustübersetzungen zusammen mit Franz Hessel (1926-1930), um das „Pariser Tagebuch“ (1930), um „Das Paris des Second Empire bei Baudelaire“ (1938) und um „Über einige Motive bei Baudelaire“ (1939), um Schriften also, die die Genese des unabgeschlossenen „Passagen-Werks“ einleiten (geplanter fünfter Teil: „Die Pariser Passagen oder die Archäologie der Moderne“). Palmier macht darauf aufmerksam, dass schließlich die Proustlektüren entscheidend Benjamins „Topographie des Imaginären“ und „Metaphysik der Zeit“ prägen (155) und die disparaten Linien der späteren Geschichtsphilosophie der aporetischen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ (1940) (geplanter vierter Teil: „Materialismus und Messianismus: Benjamin und die Philosophie der Geschichte“).

In den Jahren der 1915 beginnenden Freundschaft mit Scholem beschäftigt sich Benjamin verstärkt mit Themen wie Judentum, Kabbalaforschung, Zionismus, Sozialismus und Anarchismus. Palmier bezieht sich schließlich auf Benjamins Beschäftigung mit einem Verhältnis von „Judentum und Philosophie“ (281-316) und die ersten Ansätze zu den späteren sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Entwürfen (Zweiter Teil: „Sprache, Philosophie und Magie“).

Der transzendentalphilosophisch orientierte Ansatz von Benjamins Dissertation „Der Begriff der Kunstkritik in der

deutschen Romantik“ (erschieden 1920) erfährt nach Palmiers Darstellung bald erste Modifikationen in Richtung einer materialistischen Ästhetik, mit angeregt durch erste Begegnungen mit Ernst Bloch seit 1918 (Zweiter Teil, zweites Kapitel: „Sprache und Wahrheit: Die Notwendigkeit des Rückgriffs auf eine Erkenntnistheorie“). Auch zeichnen sich in diesen frühen Jahren bereits Pläne zu einer „Neuerschaffung“ der „Literaturkritik als Gattung“ ab (Zweiter Teil, drittes Kapitel).

Palmiers Bezüge auf die Jahre der Weimarer Republik, vor allem auf Benjamins 1925 gescheitertes Habilitationsprojekt über den „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ (erschieden 1928), leiten über zu einer ausführlichen Darstellung im zweiten Teil (viertes Kapitel: „Trauerspiel, Allegorie und Trauer“). Es geht um Benjamins Thesen zu einer brüchig werdenden barocken Allegorese, die sich in Melancholie und Schweigen selbst stigmatisiert, und um die Suche nach einer neuen Funktion der Allegorie im Sinne des „dialektischen Bildes“. Der dritte Teil („Ästhetik und Politik: das Projekt einer materialistischen Ästhetik“) schließt hieran thematisch unmittelbar an.

Die Studie ist durchgängig mit ausführlichen Anmerkungen versehen, die auf eine akribische Quellenforschung zurückgehen, auf Recherchen zu Benjamins Verhältnis zur zeitgenössischen Philosophie, Soziologie, Literatur und Kunst, zu Benjamins Bekanntschaften, zu den produzierenden Kontakten und Auseinandersetzungen sowie zu einer Benjaminrezeption seit den fünfziger Jahren und zu disparaten Rezeptionslinien.

Mit der Geste eines Quellenhistorikers ist Palmier zugleich um Vollständigkeit wie um Zurückhaltung in der ausdeu-

tenden Beurteilung bemüht, vor allem, wenn es um Prekäres geht wie zum Beispiel Benjamins Zusammenarbeit mit dem exilierten „Institut für Sozialforschung“ und der „Zeitschrift für Sozialforschung“ in der Zeit von Benjamins Pariser Exil. Bezogen auf die redaktionellen Auseinandersetzungen mit Horkheimer und Adorno um ein Verständnis von dialektischem Materialismus bei der Vorbereitung der Endfassung des 1939 in der Zeitschrift erschienenen Essays „Über einige Motive bei Baudeaire“ ging es angesichts einer materiellen und administrativen Abhängigkeit vom Institut gerade in der Zeit der verzweifelten Vorbereitung eines Flucht- und Ausreiseversuchs Ende der dreißiger Jahre wohl um mehr als um eine „fruchtbare Freundschaft trotz theoretischer Konflikte“ in einer Grauzone von „Aufrichtigkeit“ und „erzwungener Orthodoxie“ (96-99; 479-552).

Unter Verweis auf eine „Fülle“ der „Benjamin-Literatur“ wird ausdrücklich nicht beansprucht, „eine ‚neue‘ Interpretation des Benjaminschen Werkes“ vorzulegen, wohl aber die „bedeutendsten Wegmarken der Benjamin-Interpretation“ zu berücksichtigen (Einleitung, 32 f. u. 34 f.). Wider eine „eher hagiographische oder mimetische Annäherung“ soll eine „historische und kritische Lektüre“ Vorrang haben, die auf „keinerlei Synthese“ abzielen soll, sondern auf eine „Herausarbeitung der Spannungen“, die gerade eine „Aktualität“ der Schriften ausmachen (34).

Mit den Mitteln einer weitgehend nachzeichnenden Lektüre wird vor allem darauf insistiert, dass sich ein Spannungsverhältnis oder gar Dilemma der Orientierungen an einer materialistischen Dialektik und an metaphysischen und profanisiert-theologischen „messianischen

und apokalyptischen Perspektiven“ in Benjamins Schriften nicht auflösen lässt, geschweige denn zu einer einseitigen Auflösung hin interpretieren lässt (50 ff. u. 67 ff.). Die Distanz gegenüber einem Oeuvre, das sich ausdrücklich Begriffs- und Theoriesystemen zu entziehen oder zu verweigern versucht (795 ff.), wird aber nicht durchgängig gewahrt. So wird, wenn es um Benjamins „dialektische Bilder“ geht, durchaus in systematisierender Absicht, Benjamin mit Benjamin gelesen. Semantische Konzentrate der Benjaminschen Allegoresen sollen insgesamt einen strukturierenden Lektüreleitfaden abgeben und einen „Schlüssel“ zum Werk (Einleitung, 39-44; Vorwort, XXVII-LXII): die metaphorische Figur des „Lumpensammlers“ aus Benjamins Schriften über Baudelaire, weiter die einem Kinderlied entlehnte Figur des „bucklicht Männlein“, das Unheil bringt und Bilder stiehlt („Berliner Kindheit“ und „Franz Kafka“), und vor allem die mit durch ein Aquarell von Klee („Angelus Novus“, 1920) angeregte Allegorie einer Geschichtsphilosophie zwischen Hoffnung und Hoffnungslosigkeit. Bekanntlich hat Benjamin selbst die Allegorien ausführlich ausgedeutet, denn es handelt sich weniger um Erfundenes als um Gefundenes. Ob nun die besagten „Grundfiguren“ über eine Nachzeichnung hinausgehend eine „philosophische Erzählung“ zum Tragen bringen können, die „systematisch die Komplexität von Benjamins Denken erschließt“ (Umschlagtext), kann angesichts einer (auch biographisch) leitmotivischen Allegorisierung von Allegoresen bezweifelt werden.

Das Verzeichnis der Sekundärliteratur (1312-1348) ist umfangreicher als eine bloße Auswahlbibliographie, aber nicht umfangreich genug, um den Ansprüchen

eines kompendienhaften „Standardwerks“ (Umschlagtext) genügen zu können. Gerade weil Palmiers Studie unangefangenen blieb, wäre eine um mehr Vollständigkeit bemühte supplementäre Bibliographie angemessen gewesen.

Ignaz Knips

**Philipp Sarasin,
Marianne Sommer (Hg.)
Evolution
Ein interdisziplinäres Handbuch,
Stuttgart-Weimar 2010 (Metzler
Verlag), geb., 424 S., 49,95 EUR**

Mit dem Handbuch zur Evolution haben die Herausgeber Philipp Sarasin und Marianne Sommer eine wichtige Informationslücke geschlossen. Biologische Erklärungen, genetische Begründungen und evolutionäre Modelle treten in einem immer breiter werdenden Kontext auf. Unter dieser Voraussetzung gewinnt ein Handbuch zur Evolution besonderen Wert, zumal es sich mit dem Anspruch auf Interdisziplinarität vorstellt und diesen Anspruch auch einlöst.

An erster Stelle nennt das Inhaltsverzeichnis Erklärungen zu Konzepten und biologischen Kernbegriffen. Dazu zählen Abstammung, Art, Darwinismus, Gendrift, Organismus, Reproduktion, Variation, Umwelt, Zuchtwahl – insgesamt 26 Positionen –, wobei auch die Begriffsgeschichte Berücksichtigung findet.

Das zweite Kapitel stellt Theorien und Debatten der Biologiegeschichte dar. Es beginnt mit den Theorien zur Entstehung der Arten bis 1860 und kommt über Darwins Hauptwerk zur Entwicklung der Evolutionsbiologie bis 1900. Es folgen Darstellungen der Genetik und der neueren Evolutionsbiologie. Als Beispiel für die grundsoliden Infor-

mationen lässt sich der Beitrag von Manfred Laubichler anführen. Wo bei dem umfangreichen Thema des Organismus der geschichtliche Teil den Rahmen zu sprengen droht, wird auf das *Historische Wörterbuch der Biologie* verwiesen. Diese Form der Sorgfaltspflicht ist im gesamten Handbuch durchgehalten.

Im dritten Kapitel findet sich eine Darstellung der Institutionen, Repräsentationen und Praktiken, die sich von den ersten Sammlungen (Fossilien) und botanischen Gärten bis zu den modernen Datenbanken und Statistiken erstreckt. Es muss nicht betont werden, wie nützlich derartige Übersichten sein können, wenn in der interdisziplinären Anwendung von Nicht-Biologen Dispositiv zu erstellen sind und damit das berühmte Ungesagte eine zentrale Rolle als Beobachtungseinrichtung oder als Institution zu spielen beginnt.

Das vierte Kapitel ist schließlich nach den verschiedenartigen Einflüssen der Evolutionstheorie auf die Wissenschaften und die Gesellschaft geordnet. Darin werden ihre Auswirkungen auf die Anthropologie, die Ethnologie, die Geschichtswissenschaft, die Informatik, die Kultur- und Literaturwissenschaft, die Philosophie (insbesondere die Ethik), die Ökonomik oder die Soziologie behandelt. Auch die Einflüsse der Evolutionstheorie auf die Politik und der Missbrauch, der in ihrem Namen getrieben wird (Rassismus, Eugenik), sind nicht ausgespart. Jeder Beitrag im Handbuch schließt mit einer Liste weiterführender Literatur.

Die Breite und Vielfalt der Beiträge könnte die Vermutung aufkommen lassen, es handle sich um ein kulturwissenschaftliches Sammelsurium und um die Auswüchse eines naturwissenschaftlichen Paradigmas. Genau dies ist nicht der Fall!

Im Gegenteil: Die einzelnen Aufsätze tragen den unkontrollierten Konnotationen, den ideologischen Vehikeln und den ungerechtfertigten Übertragungen evolutionären Gedankenguts durch kritische Auseinandersetzung gezielt Rechnung. Exemplarisch dafür ist der Beitrag von Christian Geulen zur Geschichtswissenschaft, der die Bezüge der Evolution zu Historismus, Modernisierung und Globalisierung hinterfragt. Wo Darwin mit der Zukunftsblindheit seines Modells eine gewisse Offenheit lässt, tendierten viele Historiker dazu, Handlungsoptionen des Menschen einzufügen. So entstanden unter Berufung auf die Evolutionstheorie die „Idealbilder“ des Imperialisten, Kolonialunternehmers oder Weltmachtdenkers, die von der Höherentwicklung des Menschen sprachen, in Wirklichkeit aber nur die Interessen der eigenen Nation (oder Rasse) verfolgten und sie brutal auf Kosten der anderen Nationen durchsetzten. Nicht unerwähnt bleiben dabei die feineren Zwischentöne zwischen der Euthanasie, dem Sozialdarwinismus und der Rassenhygiene.

Der besondere Wert des Handbuches liegt über dem angemessenen Umgang mit der Komplexität des Themas hinaus in dem breiten Hintergrundwissen seiner Autoren. So wird dem Nutzer neben der Erläuterung fachspezifischer Begriffe aus der Biologie eine differenzierte Sicht interdisziplinärer Zusammenhänge geboten. Am Ende aber bleibt doch ein Wehmutstropfen. Es hätte diesem Arbeitsmittel außerordentlich gut getan, wenn man ihm nicht nur ein Personen- sondern auch ein Sachregister spendiert hätte.

Michael Ruoff

Gert Scobel

**Der Ausweg aus dem Fliegenglas
Wie wir Glauben und Vernunft in
Einklang bringen können,
Frankfurt /Main 2010 (Fischer),
geb., 463 S., 22,95 EUR**

Rechtzeitig zur Frankfurter Buchmesse erschien das Buch des Wissenschaftsjournalisten Gert Scobel, das endlich den Ausweg aus dem Fliegenglas weist, das uns so lange gefangen hielt. Vernunft und Glauben seien keine Gegensätze; sie können, wie der Autor versichert, in Einklang gebracht werden. Das Buch will, heißt es im Vorwort, ein „Reiseführer“ sein, um den Lesern auf dem unsicheren Gelände zwischen den kalten Imperativen der Vernunft und den verlockenden Verheißungen des Glaubens eine Orientierung zu geben. Und so ist absehbar, dass angesichts wachsender Verunsicherung und Sinnsuche das Buch durchaus Chancen hat, in den Bestsellerlisten zu avancieren.

Scobel beginnt mit einem Gang durch die Geschichte der Vernunft. In Antike und Mittelalter habe man in der Vernunft das, selbst göttliche, Vermögen des Menschen gesehen, das Göttliche zu erkennen; Glaube und Vernunft galten als einander ergänzende Seelenkräfte. Diese Harmonie wurde spätestens durch Kant erschlagen: Nur derjenige Glaube könne legitim sein, der sich „innerhalb der Grenzen der Vernunft“ bewegt; alles andere sei unwürdiger Aberglaube. Und Hegel betrachtete die Religionen als Phänomene der Vergangenheit, die in der Philosophie der Gegenwart, in der Erkenntnis der Vernunft als absolutem Geist überwunden und aufgehoben seien.

Im 19. Jahrhundert wurde die Vernunft zunehmend als „eine reale, die Welt gestaltende Kraft“ (73) angesehen, die in

Technik und Kultur sichtbar werde, als Motor des Fortschritts, den Nietzsche und Freud dann in unterschiedlicher Weise der Kritik unterzogen haben. Was Adornos und Horkheimers „Kritische Theorie“ noch unausgesprochen ließ, hat Habermas dann klar benannt: die Differenz zwischen einer instrumentellen, strategischen Vernunft und einer emanzipatorischen Vernunft, die ihren Ort in der Struktur menschlicher Kommunikation habe. Scobel schließt seinen Gang durch die Geschichte mit dem Diktum Lyotards: „Die Vernunft ist nicht mehr eine, sondern viele.“ (80)

Mit diesem Schluss scheint Scobel ans Ziel gekommen zu sein; denn wo es viele „Vernünfte“ gibt, da ist die Wahl einer Vernunft Sache des Glaubens. Doch dem ist nicht so. Er versteht die Vielfalt der Vernunft offenbar so, „dass es innerhalb der [einen?] Vernunft selbst Begrenzungen gibt, die ihr immanent sind.“ (81)

Diese immanenten Grenzen der Vernunft sind das anschließende Thema. Scobel nennt insgesamt vier Grenzen. Erstens die *biologische* Grenze, die bewirkt, dass die „Welt, die wir sehen und in der wir leben, ... immer ‚unsere‘ Welt ist – und wir haben zu ihr [wohl: der ‚Welt an sich‘] niemals einen direkten Zugang“ (94). Zweitens die *logischen* Grenzen, die machen, dass jedes (hinreichend komplexe) System von Sätzen, wie Gödel zeigte, notwendigerweise immer unvollständig sein wird. Drittens die so genannten *Grenzen vernünftigen Fragens*, die sich darin zeigen, dass wir in den philosophischen Grundproblemen keine Fortschritte machen, weil offenbar, wie Scobel mit Bezug auf Colin McGinn erklärt, „uns die notwendigen geistigen Organe abgehen“ (111). Und viertens die *Komplexität der Welt*, die es uns unmög-

lich macht, eine vollständige Beschreibung komplexer Systeme zu geben.

Angeht diese „Grenzen der Vernunft“ fällt es Scobel leicht, uns im Anschluss die Vorzüge des Glaubens schmackhaft zu machen. Dabei unterscheidet er zunächst den Glauben „im religiösen Sinn“ vom nicht-religiösen Glauben. Dieser gleichsam alltägliche Glaube ist in der Tat, wie er sagt, „Bedingung von Vernunft und Rationalität“ (195). Denn es ist selbstverständlich, dass wir erstmal dem Mechaniker glauben, dass er unser Auto fahrtüchtig gemacht hat, oder der Bank, dass sie morgen nicht pleite ist. Zweifel und Kritik sind hier in der Tat Folge des Verlusts dieses Glaubens. Doch all dies ist lebenspraktisch begründet und hat nichts mit dem religiösen Glauben zu tun.

Was nun diesen Glauben betrifft, so zeigen uns Scobels Ausführungen, wie er auf dem Jahrmarkt der Religionen schlendert, um vom breiten Angebot hier etwas Luhmann, dort etwas Wittgenstein zu naschen, wie er sich bald Hegel zuwendet, um dann beim Zenmeister Ko'un Yamada Roshi zu verweilen. Am Christentum gefällt ihm die Liebe, die „gewissermaßen die Selbstbezogenheit des Menschen“ (406 f.) reduziert; am Buddhismus das Training des Geistes, das vom Leiden befreit und das Glück mehr. Theologie kann für ihn folglich nichts Systematisches mehr sein, sondern ist die „kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Phantasien. Man könnte auch sagen: Möglichkeiten“ (39). Er zeigt sich vom Dalai Lama beeindruckt, weil ihm, „anders als in der christlichen, orthodox-jüdischen und islamischen Welt ... viel daran gelegen (ist), eine angstfreie, detaillierte und möglichst produktive Auseinandersetzung zwischen den

Naturwissenschaften und dem Buddhismus zu suchen“ (406).

Nach diesem Spaziergang durch die Bibliothek der philosophischen, wissenschaftlichen und religiösen Literatur stellt sich die Frage, wem eigentlich Scobels Buch den Ausweg aus dem Fliegenglas gezeigt hat. Es dürften wohl all die sein, denen das Gehäuse der modernen Rationalität zu stählen und kalt erscheint, die gleichwohl nicht zurück in den Glaubensstall dogmatischer Theologen wollen und können, sondern die das Heil ihrer Seele im Glück, in der *Eudaimonia* und Seelenruhe finden.

Den grundsätzlichen Mangel des Buches sehe ich freilich darin, dass Scobel auf seinem Spaziergang ein höchst klägliches Bild der Vernunft entwirft, das er ständig selbst konterkariert. Er zeichnet ein Bild, das die Vernunft gänzlich mit den modernen Wissenschaften und ihren Verfahren der logischen Formalisierung und der empirischen Beobachtbarkeit identifiziert. So aber ist es nicht die Vernunft, sondern, mit Kant gesagt, bloß der Verstand, der gleichsam blind den logischen Regeln der Widerspruchsfreiheit und den Postulaten empirischer Verifikation folgt. Die von ihm beschriebenen Grenzen sind daher die des Verstandes. Dort aber, wo er auf die Unüberschreitbarkeit der Erkenntnisgrenzen oder auf die notwendige Unvollständigkeit formalisierter Systeme verweist, macht er selbst von der Vernunft Gebrauch. Denn woher sonst sollte die Einsicht in die Begrenztheit der Erkenntnis kommen?

Was Scobel freilich nicht tut, ist die um ihre Erkenntnisgrenzen wissende, menschliche Vernunft im praktischen Sinne zu verstehen, die bekanntlich auf

das Ganze geht. Dieses Ganze der menschlichen Vernunft aber ist heute, was Scobel manchmal durchaus anklingen lässt, die Wohlfahrt der Menschen auf Erden, die in den Anstrengungen der Weltgemeinschaft präsent ist, die ökologische Gefährdung der Menschheit zu verhindern, den Hunger in der Welt zu beseitigen oder die Entfaltungschancen aller Menschen zu vermehren. An diesem höchsten Gut der Vernunft müssen sich sowohl die Wissenschaften als auch die Religionen messen lassen, die daher selbst nicht Maßstab des Guten sein können. Angesichts dieses „kategorischen Imperativs“ erscheint Scobels Suche nach dem Glück der eigenen Seele, nach der „Überwindung der Angst vor dem Leben und vor dem Tod“ (407) nicht nur als eng und beschränkt; sie resultiert auch aus einer Art von Selbstliebe, die der Glaube, wenn ich ihn recht verstanden habe, doch überwinden sollte.

Alexander von Pechmann

Rolf Tiedemann
Mythos und Utopie
Aspekte der Adornoschen Philosophie, München 2009 (Text+Kritik),
br., 183 S., 26,- EUR

Tiedemann, der Herausgeber von Walter Benjamins und Adornos Gesammelten Werken, hat ein Bändchen herausgegeben, das den Untertitel „Aspekte der Adornoschen Philosophie“ trägt. Er hat darin fünf Aufsätze veröffentlicht, von denen drei bereits publiziert waren und nun in einer überarbeiteten Endfassung vorliegen. Der erste Aufsatz „Nicht die erste Philosophie sondern eine letzte“ arbeitet die *conditio sine qua non* heraus, die die spätere Adornosche und Horkhei-

mersche Sozialphilosophie bestimmt. Während die Philosophen seit der Antike ihren Geist darauf wendeten, Philosophien von den ersten Dingen hervorzubringen, setze Auschwitz der Philosophie einen kategorischen Imperativ: Alles dafür zu tun, dass es sich nicht wiederhole. Aus diesem Motiv heraus beleuchtet Tiedemann den in den 50er und 60er Jahren viel diskutierten, nur halbherzig widerrufenen Aphorismus: „Nach Auschwitz Gedichte zu schreiben sei barbarisch“ sowie einige andere Aspekte der Adornoschen Philosophie.

Im zweiten Aufsatz *„Beschädigtes Leben und verwalte Welt“*, der Begriffe aufnimmt, die erst in Adornos und Horkheimers Spätphilosophie eine Rolle spielen, kapriziert sich Tiedemann auf die andere zentrale Grundlage, aus der heraus die Kritische Theorie die Gesellschaft versteht und erklärt: die Kommodifizierung von allem und jedem vermittelt des Fetischcharakters der Ware. In der Ur-Erfahrung, dass alles zur Ware geworden ist und dem Tauschgesetz unterliegt, findet sich das gesellschaftliche Apriori. Zwar liege im Tausch auch das Versprechen der Gerechtigkeit, doch wird dieses Versprechen auf den (Kapital-)Märkten, die unter dem Zwang des Profits stehen, regelmäßig gebrochen. Die Klassenherrschaft garantiert, dass es keinen gerechten Tausch gibt, schon gar nicht zwischen Lohn und Arbeitskraft. Jeder wird dazu angehalten, dem eigenen Vorteil nachzujagen, was „sich als die wahrhaft unerträgliche Kälte, die sich mit dem expandierenden Tauschverhältnis über alles verbreitet“, entpuppt. Tiedemann betont, dass „nirgends die Gesellschaft so buchstäblich als verdinglichte und verdinglichende, will heißen: als Objekt in aller Opazität und Härte erfahren wurde, wie vom

Denken Adornos“ (69). Gerade deshalb habe er die Idee der Gesellschaft als Subjekt nicht preisgegeben. In Adornos Spätphilosophie der verwalteten Welt werde deutlich, dass die Klassengesellschaft, auch wenn sie aus der öffentlichen Wahrnehmung verschwunden ist, vermittels eines brutalen Anpassungsdrucks funktioniere und das Leben grundlegend beschädige. Adorno analysiere Abstraktion, Klassifizierung und Identifikation als die vorherrschenden kognitiven Mechanismen, die als zweite Natur das Denken der Individuen bestimmten und der Abhub eines mythologischen Fortschrittsdenkens seien, das die Herrschaft der Klassengesellschaften stabilisiere.

Der dritte Aufsatz *„Mythos, Gegenwärtige Vorwelt“* spürt dem Gebrauch des Mythosbegriffs in Adornos Werk nach. Dabei spielt ein Kinderlied des Berliner Hofkapellmeisters Wilhelm Taubert aus dem 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle, welches dem kleinen Teddie manchmal vor dem Schlafengehen vorgesungen wurde: „Hörst du wie der Regen fällt, wie des Nachbars Hündchen bellt? Hündchen hat den Mann gebissen, hat des Bettlers Kleid zerrissen, Bettler eilt der Pforte zu, schlaf in guter Ruh“ (85). Tiedemann zitiert hier aus einem Fragment über Wagner, das im späteren Versuch über Wagner nicht mehr auftauchte und nur in der *Zeitschrift für Sozialforschung* (8/1939) abgedruckt war. Er erklärt die Zusammenhänge, die im späteren Versuch an der Figur des Wotan noch plastischer herausgearbeitet wurden. Schon im Fragment interpretiert Adorno diesen Bettler als den entmächtigten Gott, der jetzt als Dämon die bürgerliche Nachtruhe störe. Das Hündchen als Dämonenschutz dagegen gleiche dem des bürgerlichen Eigentums

vor jenen, denen man einmal zutraute, dass sie es zu enteignen vermöchten. Es sei die gezähmte Natur und sein Bellen meint: „so wie ich der vormals Wilde, keine Macht mehr über die Menschen habe, sondern ihnen diene, so sollst auch du Dämon Bettler keine Macht mehr über sie haben“ (85). Das vermeintlich harmlose Kinderlied vom vertriebenen Bettler wird somit auf die Riesendimension des *Rings des Nibelungen* projiziert. Denn der alte Gott der Vorzeit kehrte in Wagners *Ring*, seiner Macht beraubt, zu einem Zeitpunkt zurück, als die Expropriierung der Expropriateure auf der Tagesordnung zu stehen schien. Dem Mythos in der Geschichte hätte Einhalt geboten werden können, wie überhaupt der mythologisierende *Ring* ein Abbild der gesamten Vorgeschichte des Menschen sei. Im *Siegfried*, dem dritten Teil des Werks, ist Wotan zum Wanderer geworden. In der Wandererfigur aber sieht Adorno „die Phantasmagorie der begrabenen Revolution.“ Das alles liest sich spannend, auch deshalb, weil die verschiedenen Flexionen von Adornos Mythosbegriff mit denen von Benjamin in Beziehung gesetzt werden. Diese Beziehung macht Tiedemann durch ein Zitat aus Benjamins *Passagenwerk* transparent: „Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos; erst mit dem Verschwinden des letzten wäre der Mythos versöhnt“ (88). Daran anschließend untersucht er den Mythosbegriff in der *Negativen Dialektik* und in der *Dialektik der Aufklärung*, von der er konstatiert, dass fast alle der Grundmotive in dem Fragment über Wagner schon antizipiert wurden.

Im vierten Aufsatz „*Kunst oder Eingedenken des Möglichen*“ stellt Tiedemann die Hauptmotive von Adornos *Ästhetischer*

Theorie vor. Sie sei nicht nur eine Philosophie der Kunst, sondern vieles mehr: „Geschichtsphilosophie, Kunstsoziologie als auch eine Rettung einer Ästhetik der Natur.“ Im ersten Teil werden die fast überall auftauchenden Versatzstücke aus Adornos *Ästhetischer Theorie* zum Besten gegeben, wie etwa die über Poes Sturz in den Maelström. Der zweite Teil klärt über das Sprachvermittlungsmotiv der Kunst auf. Adorno selbst redet von der Sprachähnlichkeit der Kunst. Es handelt sich dabei aber weder um eine signifikativ-begriffliche noch um eine kommunikative Sprache. Diene die begriffliche Sprache praktischen Zwecken und in letzter Instanz der Naturbeherrschung, so scheue sich Adorno nicht, der Sprache der Kunstwerke einen Widerchein von „etwas wie Sprache der Schöpfung“ zuzugestehen. Dabei spielt eine zentrale Rolle, was sie von sich aus als objektive Kunstwerke zu sagen haben, und nicht, was die Kunstwerke im landläufigen Sinne den Menschen sagen. Beredt werden in den Kunstwerken die Sachen selbst. Sie aber reden von dem Konkreten, dem Besonderen, was in der herrschenden Sprache mittels Abstraktion verstellt sei. Mag das Besondere, die Sprache der Natur, in ihnen auch stumm sein, so wollen die Kunstwerke mit ihren Mitteln das Stumme Wort werden lassen. Dabei arbeitet die Kunst mit den Mitteln der Mimesis, auf die sie sich aber nicht beschränken lasse. Wörtlich schreibt Adorno: „Die Sentimentalität und Schwächlichkeit fast der gesamten Tradition ästhetischer Besinnung rührt daher, daß sie die der Kunst immanente Dialektik von Rationalität und Mimesis unterschlagen hat ... Fortlebende Mimesis, die nichtbegriffliche Affinität des subjektiv Hervorgebrachten zu seinem Anderen, nicht Gesetzten,

bestimmt Kunst als eine Gestalt der Erkenntnis und insofern ihrerseits als rational. Worauf das mimetische Verhalten anspricht, ist das Telos der Erkenntnis, das sie durch ihre eigenen Kategorien zugleich blockiert" (132). Zitiert wird anschließend eine Notiz aus Adornos letztem Jahr, in der die „Objektivität der Mimesis" als „Kommunikation zwischen allem was ist" bestimmt wird. Leider ist es zur Ausformulierung einer Theorie der Mimesis nicht mehr gekommen. Tiedemann urteilt meines Erachtens zu recht, dass jede existierende Kommunikationstheorie angesichts der von Adorno ins Auge gefassten als „harmlos" erscheint.

Im letzten Aufsatz, „*Utopie des Namens*", geht Tiedemann auf den Vorteil einer Erkenntnistheorie des (Eigen-)Namens gegenüber dem Nominalismus und Positivismus ein, indem er einige Motive von Benjamin und Adorno aufgreift und variiert.

Abschließend lässt sich bemerken, dass der Untertitel des Bandes „Aspekte der Adornoschen Philosophie" zu bescheiden ist. Er stellt er eine sehr kompakte, aber höchst kenntnisreiche und anspruchsvolle Einführung dar, die zudem Adornos Ansatz weiterdenkt. Es dürfte sich um eine der wenigen Einführungen handeln, die über eine Lebensspanne hinaus Bestand haben werden.

Ottmar Mareis

Tzvetan Todorov

**Die Angst vor den Barbaren
Kulturelle Vielfalt versus Kampf
der Kulturen, Hamburg 2010
(Hamburger Edition), kart./br.,
287 S., 22,- EUR**

Der bulgarisch-französische Philosoph Tzvetan Todorov hat sich bereits in seinem 2003 erschienenen Buch „Die verhinderte Weltmacht. Reflexionen eines Europäers" mit den Folgen des Anschlags auf das World Trade Center beschäftigt und als Gegenmodell zur neo-konservativen amerikanischen Politik des Präventivkriegs eine eigenständige pluralistische und demokratische Außenpolitik für Europa als „stille Macht" konzipiert.

Sein 2008 erschienenenes, nun in deutscher Übersetzung vorliegendes Buch „Die Angst vor den Barbaren", das in einem „Aktuellen Nachwort" auch die US-Politik unter Präsident Obama, insbesondere dessen Afghanistan-Strategie, unter die Lupe nimmt, ist als philosophischer und politiktheoretischer Gegenentwurf zu Samuel P. Huntingtons „Clash of Civilizations" zu verstehen. Todorov lehnt dieses, dem manichäischen Dualismus erlegene Freund-Feind-Schema ab, dessen Abwegigkeit sich in den als Kampf gegen den Terror deklarierten Kriegen im Irak und in Afghanistan und in den Folterstätten Guantanamo und Abu Ghraib manifestiert. Seine Gegenthese zu Huntington: „Das Aufeinanderprallen von Kulturen erzeugt für gewöhnlich keinen Zusammenstoß, Konflikt oder Krieg, sondern Interaktion, Austausch und Vermischung" (120). Die heutigen Konflikte, selbst die zwischen dem Westen und dem Islam, als religiös oder kulturell motiviert zu sehen, wäre ein „weltgeschichtliches Novum" (121).

Todorov sieht die Ursachen der gegen-

wärtigen Konflikte im Aufeinandertreffen ungleicher Akteure, denen er im Rekurs auf Montesquieu bestimmte Grundstimmungen zurechnet. Dominiert in der ersten Gruppe (z. B. China, Indien) der Aufholwille gegenüber der westlichen Welt, wird die zweite Gruppe, meist islamische Länder und ehemalige Kolonien, vom Ressentiment als Resultat realer oder imaginierter Demütigung bestimmt. Die Grundstimmung der demokratisch regierten Industriestaaten ist Angst, ökonomisch die Angst vor der Wirtschaftskraft der aufholenden Länder und real die Angst vor Terrorakten. Diese Staaten haben, so Todorov, einerseits die Verpflichtung, die gegen sie gerichtete Gewalt zu bekämpfen, andererseits dürfe der Kampf gegen den Terror nicht wieder in Terror, in barbarische Akte wie Mord und – via ‚torture memos‘ – institutionalisierte Folter ausarten und die legitimen Grundlagen der eigenen Gesellschaft zerstören. Die Antizipation barbarischer Handlungen und ihre Projektion auf die „Anderen“ fallen auf die Projektierenden selbst zurück. Bereits in seiner 1982 erschienenen Studie „Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen“ hat Todorov anhand des Zusammentreffens verschiedener Kulturen die Problematik von Projektion und Identitätsfindung thematisiert.

In unserem Kontext fasst Todorov das Verhängnis projektiven Denkens in dem Satz zusammen: „Die Angst vor den Barbaren droht uns selbst zu Barbaren zu machen“ (17). Wie diffus und subtil diese Mechanismen vor sich gehen, wie die Kulturkonflikte zwischen Europäern und Muslimen konkret aussehen, veranschaulicht er anhand von Fallgeschichten wie dem Mord an Theo van Gogh, dem Dänischen Karikaturen-

streit und der Papst-Rede in Regensburg.

Todorov bedient sich der Gegenbegriffe „Barbarei vs. Zivilisation“ als Instrumentarium der Bewertung von Gesellschaften. Seine Definition des Barbaren ist nicht, wie in der griechischen Tradition, relational, von einem reversiblen Standpunkt (wie der Beherrschung der Landessprache) aus bestimmt, sondern absolut. Basierend auf der Dichotomie „Wilde vs. Zivilisierte“ erarbeitet er eine universelle Definition des Barbaren als desjenigen, der gegen die elementarsten Gesetze menschlichen Zusammenlebens verstößt (Inzest, Kannibalismus), die vor allem aber die anderen nicht als vollwertige Menschen anerkennt, sondern als grundsätzlich andere Wesen, Unmensen und Wilde betrachtet oder entwürdigend behandelt. Historisch gesehen wird ab dem 15. Jahrhundert mit den europäischen Entdeckungsreisen der Fremde, nicht nur relativ, als unverständlicher, sondern, absolut, als grausamer Barbar klassifiziert und somit dessen Versklavung und oft sogar Ermordung legitimiert.

Im Gegensatz zum Barbaren anerkennt der Zivilisierte die anderen als vollwertige Menschen, auch wenn sie eine andere Lebensweise haben. Barbarei und Zivilisation werden also nicht in bestimmten Individuen oder Völkern verortet, sondern als anthropologische Kategorien verstanden. Und der Übergang von der Barbarei zur Zivilisation setzt, so Todorov, historisches Wissen, Selbstkritik und die Erkenntnis voraus, vor eigener Barbarei nicht gefeit zu sein. Zum Fortschritt auf diesem Weg zur Zivilisation als Ideal und absolutem Werturteil zählt für ihn die Anerkennung der Vielfalt der Kulturen im Sinne kollektiver, auf je bestimmte Gemeinschaften bezogener Lebensformen, sozialer

Praktiken und Erfahrungssysteme der Erinnerungen und der Regeln.

Dem Erbe der Aufklärung verpflichtet sieht Todorov Zivilisation in der Fähigkeit realisiert, individuell und kollektiv die Einheit in der Vielheit regionaler, nationaler, religiöser und kultureller Identität zu denken. Diesem Ideal kommt nach Todorov die europäische Identität, wie sie sich in der EU darstellt, am nächsten. Sie ist nicht inhaltlich definiert, sondern durch den Stellenwert bestimmt, den sie den Differenzen zwischen Ländern, Gesellschaften und Kulturen zuweist. Ihre Entstehung verdankt sie einer jahrhundertelangen, meist schmerzhaften Geschichte und einem als universell eingeführten Wertekanon aus Toleranz, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit, Laizismus, Dezentralismus und Pluralismus. Diese Konstruktion ist keineswegs vollendet. Erst die Relativierung der eigenen Identität in einer von Todorov analog zum Allgemeinwillen konzipierten allgemeinen Erinnerung könnte auf Dauer die Anerkennung des jeweils Anderen und damit auch die Überwindung des Freund-Feind-Denkens gewährleisten.

Todorov zeigt, wie zivilisatorische Werte und die Anerkennung kultureller Vielfalt einander bedingen. Sicher lässt sich an Todorovs historischer, philosophischer und politiktheoretischer tour de force en détail Kritik üben und der eine oder andere Punkt hinterfragen. Doch dies ändert nichts an der Tatsache, dass es dem Autor geglückt ist, die gegenwärtigen Konflikte in Begriffe zu fassen, die Rahmenbedingungen einer Konfliktlösung abzustecken und sie, im Rekurs auf die EU, auch in der Realität zu verorten.

Marianne Rosenfelder

Emil Walter-Busch
Geschichte der Frankfurter Schule
Kritische Theorie und Politik,
München 2010 (Fink Verlag), br.,
262 S., 19,90 EUR

Wer einmal die „Dialektik der Aufklärung“ gelesen hat, weiß, dass darin kein Wort zuviel steht, dass die einzelnen Gedanken nicht weiter erläutert werden, sondern für sich selbst stehen. Wer eine Aussage nicht auf Anhieb verstanden hat, muss eben, je nach Frustrationstoleranz, die jeweilige Stelle so oft lesen, bis er sie verstanden hat, sie überlesen oder das Buch zur Seite legen. „Konzentriert diktatorisch“, lautete das Urteil Paul Tillichs über den Stil der „Dialektik der Aufklärung“, das Emil Walter-Busch, der Autor dieser „Geschichte der Frankfurter Schule“, aus einem Brief an Max Horkheimer zitiert (109). Es sei ein Stil, der den Nachteil habe, dem Leser die Hintergründe der Gedanken nicht offenzulegen, aber auch den Vorteil, dass nichts Unnützes gesagt werde. Und gemessen an Themenspektrum und Gedankentiefe ist die „Dialektik der Aufklärung“ mit ihren knapp 300 Seiten (Fischer-Ausgabe) tatsächlich geradezu frappierend kurz.

Besonders umfangreich ist auch Walter-Buschs Buch nicht. Während etwa Rolf Wiggershaus' „Die Frankfurter Schule“ 800 Seiten einnimmt, beschränkt es sich auf 262 Seiten. Hat Walter-Busch also die „konzentriert diktatorische“ Schreibweise seines Doktorvaters Theodor W. Adorno übernommen? So stark er komprimiert – diktatorisch im genannten Sinne verfährt er nicht. Vielmehr ist er darum bemüht, sowohl die historischen und biographischen als auch die innertheoretischen Hintergründe

der wichtigsten theoretischen Linien herauszuarbeiten.

Vom als Wechselspiel zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie konzipierten Institutsprogramm Horkheimers und den dialektisch-materialistischen Grundlagen der Kritischen Theorie aus zeichnet der Autor deren unterschiedliche Entwicklungslinien nach. Angesichts der marxistischen Ausrichtung des Instituts nur konsequent ist die starke Akzentuierung der in der Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule oft vernachlässigten ökonomischen Arbeiten. So beginnt das Kapitel über die im amerikanischen Exil betriebenen Faschismusanalysen mit einer Gegenüberstellung der konkurrierenden Theorien Friedrich Pollocks, der im Nationalsozialismus die totalitäre Variante eines den Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen entschärfenden planenden Staatskapitalismus sah, und Franz Neumanns, der ihn als regellosen Unstaat betrachtete, mit dem sich die unmittelbare Herrschaft privater kapitalistischer Monopole etabliert hat.

Neumann genießt in Walter-Buschs Buch eine zentrale Stellung. Er gilt ihm als reformistischer bzw. revisionistischer Sozialdemokrat, der sich angesichts des Nationalsozialismus zum revolutionären Marxisten radikalisierte, um schließlich wieder zu einem Sozialdemokraten zu werden, der anders als zuvor in der Zerschlagung des Monopolkapitals keine Voraussetzung für die Demokratisierung Deutschlands mehr sieht. Walter-Busch selbst hält die besagte Rückverwandlung offensichtlich für angemessen. Allzu abwegig erscheint ihm Neumanns frühere These, dass die Bundesrepublik im Falle des Beibehaltens der ökonomischen Strukturen ähnlich enden könne wie die Weimarer Republik. In der von

Neumann nach dem Krieg an der Deutschen Hochschule für Politik geleisteten Arbeit dagegen sieht er ein Korrektiv gegenüber einem „demokratiethoretische[n] Defizit“ (237) etwa bei Horkheimer und Adorno, denen er die „Unterschätzung der Bedeutung rechtsstaatlich-demokratischer Strukturen und einer republikanischen Gesinnung“ (237) vorhält.

Ähnlich positiv beurteilt Walter-Busch Neumanns Rolle als Vermittler zwischen der empiristisch bzw. pragmatistisch ausgerichteten angloamerikanischen und der Neumann zufolge von Idealismus, Marxismus und Historismus geprägten deutschen Wissenschaftskultur. Im Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft neigt er freilich meist der letzteren zu. Während er etwa die Verdienste der sozialpsychologischen Studien des Instituts im Hinblick auf eine Verbindung quantitativer und qualitativer Methoden, nicht zuletzt in „The Authoritarian Personality“, herausstellt, schneidet die „Dialektik der Aufklärung“ eher mäßig ab. Nicht ganz unplausibel scheint freilich sein Argument, der Stoff sei zu umfangreich und zu heterogen, um ihn „ohne Gewaltstrieche auf das eine Leitmotiv der sich selbst zerstörenden Vernunft hin zu orientieren“ (109). So ließe sich fragen, inwieweit die „Dialektik der Aufklärung“ angesichts der These einer bereits im Mythos angelegten Aufklärung nicht über die Spezifika unterschiedlicher historischer Strukturen hinwegsehen muss. Um solche Fragen aber auch nur halbwegs ernsthaft diskutieren zu können, sind die vier Seiten, die Walter-Busch dem Inhalt des Buchs einräumt, entschieden zu wenig.

Weitaus gelungener ist der Abschnitt zu Adornos späterem Werk im Kapitel „Verzweigungen Kritischer Theorie“.

Gut nachvollziehbar rekonstruiert Walter-Busch dort zunächst Adornos Konzept des konstellativen Denkens als Anknüpfung an den Ansatz Walter Benjamins, „aus der Konstellation zerstreuter Erscheinungen dieser Gesellschaft die das Rätsel ihrer Bedeutung auflösende Figur herauszulesen“ (146). Die darin begründete Forderung nach einer „exakten Phantasie“ (148) führt ihn zur Auseinandersetzung mit dem Aufsatz „Der Essay als Form“, der Erläuterungen der Begriffe der „Mimesis“, des „Identitätszwangs“ und des „Nichtidentischen“ folgen. (Ob es allerdings im Falle des „Nichtidentischen“ tatsächlich sinnvoll ist, auf Robert Musils „Nichttratiöides“ einzugehen, sei dahingestellt.) Mit begrifflichen Grundlagen ausgestattet erfährt der Leser daraufhin von Grundzügen der ästhetischen Theorie Adornos, insbesondere der Dialektik des Kunstwerks als eines autonomen, seinem eigenen Prinzip folgenden Gebildes und heteronomen *fait social*, in dem sich die gesellschaftlichen Antagonismen niederschlagen. Was damit unter Bedingungen des vielleicht etwas verfrüht so genannten „Spätkapitalismus“ gemeint ist, spricht Adorno selbst allerdings sehr viel deutlicher aus als Walter-Busch: „Durch unversöhnliche Absage an den Schein von Versöhnung hält sie [die Kunst] diese fest inmitten des Unversöhnten, richtiges Bewußtsein einer Epoche, darin die reale Möglichkeit von Utopie – daß die Erde, nach dem Stand der Produktivkräfte, jetzt, hier, unmittelbar das Paradies sein könnte – auf einer äußersten Spitze mit der Möglichkeit der totalen Katastrophe sich vereint.“ (Ästhetische Theorie, Frankfurt 1973, 55-56)

Insgesamt scheint Walter-Busch dem in Adornos Sinn Unversöhnten sehr viel

versöhnlicher gegenüber zu stehen als dieser selbst oder auch Horkheimer, die zwar hemdsärmeligen revolutionären Aktionismus skeptisch betrachteten, aber zugleich auf einer, wie weit auch immer entfernten, radikalen Veränderung auch und gerade der ökonomischen Verhältnisse beharrten. Aber auch wenn etwa der im letzten Kapitel ausgehend von Richard Rorty beschworene demokratische *common sense* zu bieder sozialdemokratisch sein mag, die Darstellungen der Nachkriegsbundesrepublik ein wenig zu sehr deren eigener Mythologie von der Vorzeigedemokratie entsprechen und die wiederkehrenden forschungsmethodischen Erwägungen etwas zu dominant und dröge sein mögen, kann aus diesem Buch einiges erfahren. Nicht zuletzt versteht es Walter-Busch, wichtige Gedanken anhand gut gewählter Zitate zu erläutern, die häufig Briefen o. ä. entstammen und daher meist deutlich leichter zugänglich sind als Texte wie die „Dialektik der Aufklärung“. Dass in der „Geschichte der Frankfurter Schule“ einige von deren Mitgliedern unberücksichtigt bleiben oder eher im Schatten stehen, ist zu verschmerzen und einem Stil geschuldet, den man, was durchaus im Sinne Walter-Buschs sein dürfte, als „konzentriert demokratisch“ bezeichnen könnte.

Fabian Schmidt

Hamid Reza Yousefi
Interkulturalität und Geschichte
Perspektiven für eine globale
Philosophie, Reinbek 2010 (Lau),
br., 316 S., 22,-- EUR

Der Verfasser, derzeit Privatdozent für Philosophie in Koblenz, ist durch seine Lebensgeschichte und seine langjährige

Tätigkeit in Lehre und Forschung sowie durch frühere einschlägige Publikationen hervorragend prädestiniert, zum Thema „Interkulturalität“ Stellung zu beziehen.

Die vorliegende Habilitationsschrift (Koblenz 2010) untersucht auf der Grundlage eines interkulturell philosophischen Ansatzes die bisherigen Denkwege der Philosophie-Geschichtsschreibung. Der Verfasser wendet sich gegen jede Verabsolutierung von Positionen, die einen universellen Anspruch erheben und damit die Möglichkeit eines Diskurses mit anderen Positionen von vornherein ausschließen.

Anhand zahlreicher Einzeldarstellungen – von Christoph August Heumann (1681-1763) bis zu Ernst R. Sandvoss – wird untersucht, in welcher Weise außereuropäische Quellen einbezogen und behandelt wurden. Es ist erschütternd, wie eine Reihe abendländischer Geistesgrößen, die der Verfasser hier zitiert, mit ein paar flinken Worten Beiträge außereuropäischer Kulturregionen als unerheblich abgetan haben. Immer noch wird die geistesgeschichtliche Rolle der ‚griechisch-römischen Antike‘ überbetont und der Anteil etwa der indischen, ägyptischen und arabischen Kultur untergewichtet. Gelegentlich wird Griechenland als ‚alleiniger und einziger‘ Geburtsort der Philosophie bezeichnet. In günstigen Fällen werden außereuropäi-

sche Philosophien als ‚Weisheit‘ oder ‚Religion‘ eingeordnet und damit als irrelevant für die Philosophie im üblichen Wortsinn.

Im positiven Sinne wird schließlich der ‚engeren‘ eine ‚erweiterte‘ Philosophie-Geschichtsschreibung gegenübergestellt. Nach einer Kritik, Korrektur und Erweiterung philosophiegeschichtlicher Denkwege und Modelle werden Aufgaben und Methoden einer künftigen Philosophie-Geschichtsschreibung erörtert, wobei ein Methodenpluralismus den Ausgangspunkt bildet.

Das vorliegende Buch ist gut lesbar; es vermeidet unnötigen Spezialwortschatz, Schachtelsätze und die sprachlichen Unarten diverser deutschsprachiger Philosophen. Der Hauptteil kommt mit 256 Seiten aus und ist damit für eine Habilitationsschrift beispielhaft. Ein Literaturverzeichnis (40 Seiten) und ein Namenregister (10 Seiten) erleichtern das Arbeiten. Dieser Band kann allen empfohlen werden, die – unabhängig von Methodenfragen der Philosophie-Geschichtsschreibung – an Themen der Wahrnehmung und Darstellung anderer Kulturregionen und an interkulturellen Problemen generell interessiert sind. Für Leser ohne Ambitionen im ‚Hauptfach Philosophie‘ ist eine selektive Lektüre möglich und lohnend.

Dieter Gernert

**AutorInnen,
Impressum**

WIDERSPRUCH 52
Internet und digitale Gesellschaft

Seite 171, 172

JADWIGA ADAMIAK,
Journalistin, München

LOTHAR BUTZKE, M.A., EDV-
Fachmann und freier Autor, München

DIETER GERNERT, Dr. Dr., Prof. für
Philosophie der Wissenschaften (i.R.),
TU München

Nico Hartmann, Dr. phil.,
Dozent und freier Autor, Ebenhausen

MICHAELA HOMOLKA, Dr. phil.,
Beraterin für Corporate Social
Responsibility, Kirchseon

EMANUEL KAPFINGER, Student der
Philosophie, Soziologie und Physik,
Frankfurt/Main

IGNAZ KNIPS, Lehrbeauftragter
der Uni Köln, Abt. Internationale
Beziehungen, Köln

GEORG KOCH, M.A., Antiquar und
freier Autor, München

Wolf-A. Konrad, M.A., Dipl.-Nautiker,
Geschäftsführer, Berlin

KONRAD LOTTER, Dr. phil.,
Privatgelehrter, München

OTTMAR MAREIS, Dr. phil.,
Sozialpsychologe und freier Autor,
München

ENRIQUE MARTINO MARTÍN, M.A.,
Doktorand der Afrikawissenschaft,
Humboldt-Universität Berlin

ALEXANDER VON PECHMANN,
Dr. phil., Privatdozent für Philosophie,
LMU München

Diana Raufelder, Dr. phil.,
Institut für Erziehungswissenschaft,
TU Berlin

FRITZ REHEIS, Dr. phil. habil.,
Privatdozent, Universität Bamberg

KATJA RIEFLER, M.A., Medienberaterin
und Fachjournalistin, München

MARIANNE ROSENFELDER, M.A.,
freie Journalistin, München

MICHAEL RUOFF, Dr. phil, Philosoph
und freier Autor, München

OLAF SANDERS, Dr. phil., Mitarbeiter
am Institut für Bildungsphilosophie,
Universität Köln

MARIO SCHÄBEL, Magstrand der
Philosophie, München

FABIAN SCHMIDT, Doktorand der
Philosophie, LMU München

HANS OTTO SEITSCHKEK, Dr. phil.,
Akad. Rat a.Z., Seminar für Religions-
wissenschaft und Philosophie der
Religionen Europas, LMU München

CHRISTIAN SIEFKES, Dr., Informatiker,
Softwareentwickler und Autor, Berlin

PETRA SITTE, Dr. oec., Abgeordnete
des deutschen Bundestags, Mitglied der
Enquetekommission „Internet und
digitale Gesellschaft“, Berlin

HELGA SPORER, Dr. phil., freie
Journalistin, Geretsried/München

PERCY TURTUR, M.A., freier Autor,
München

ALEXEY WEIßMÜLLER, Student der
Philosophie, Frankfurt/Main

FRANCO ZOTTA, Dr. phil., freier Autor,
Voerde/Niederrhein

Impressum

Widerspruch

Münchner Zeitschrift für Philosophie
29. Jahrgang (2010)

Herausgeber

Münchner Gesellschaft für
dialektische Philosophie,
Tengstr. 14, 80798 München

Redaktion:

Jadwiga Adamiak,
Manuel Knoll,
Georg Koch (*Rezensionen*),
Konrad Lotter (*verantwortlich*),
Ottmar Marais,

Wolfgang Melchior (*Internet*),
Alexander von Pechmann,

Franz Piwonka,
Fabian Schmidt,
Helga Sporer

Percy Turtur (*Layout*),

Sibylle Weicker,
Udo Wieschebrink

Widerspruch Verlag,

Tengstr. 14, 80798 München.
Tel & Fax: (089) 2 72 04 37;
e-mail: info@widerspruch.com

Erscheinungsweise

halbjährlich / Auflage: 500

Druck: TOPP KOPIE, München

ISSN 0722-8104

Preis

Einzelheft: 10,- EUR

Abonnement: 9,- EUR (zzgl. Versand)

Namentlich gekennzeichnete Beiträge
geben nicht unbedingt die Meinung der
Redaktion wieder. – Für unaufgefordert
zugesandte Manuskripte wird keine
Haftung übernommen. – Nachdruck von
Beiträgen aus **Widerspruch** ist nur nach
Rücksprache, mit Genehmigung der
Redaktion und des Autors gestattet.

<http://www.widerspruch.com>