

Fortschritt

Konrad Lotter

FAQ zum Thema Fortschritt

Johannes Rohbeck

Die Idee des Fortschritts in der Geschichtsphilosophie

Reinhard Meiners

Entwicklung der Technik und Fortschritt der Gesellschaft

Alexander von Pechmann

Vom Aufstieg und Fall eines Paradigmas

María Isabel Peña Aguado

Philosophieren zwischen den Grenzen

Johann Jakob Grund

Philosophische Heimatkunde: Walter Benjamin in Dachau

Ignaz Knips

Noam Chomsky. Albertus-Magnus-Proffessur 2011

WIDERSPRUCH 54

Fortschritt

Progress doesn't come from early birds.
Progress comes from lazy men,
hanging around and looking for easier ways to do things.
Robert A. Heinlein, Time Enough for Love, 1973

WIDERSPRUCH	Nr. 54 Inhaltsverzeichnis	5
Zum Thema	Fortschritt	9
Artikel	<i>Konrad Lotter</i>	13
	FAQ	
	Fragen und Antworten zum Thema „Fortschritt“	
	<i>Johannes Rohbeck</i>	23
	Die Idee des Fortschritts in der Geschichtsphilosophie	
	<i>Reinhard Meiners</i>	35
	Entwicklung der Technik und Fortschritt der Gesellschaft	
	<i>Alexander von Pechmann</i>	47
	Fortschritt durch Wachstum	
Bücher zum Thema	Bernward Gesang	65
	Klimaethik	
	Michael Vassiliadis	65
	Für den Fortschritt	
	<i>Franco Zotta</i>	
	Anke Graneß	68
	Das menschliche Minimum	
	<i>Csanád Bartos</i>	
	Stephan Kaufmann, Tadzio Müller	69
	Grüner Kapitalismus	
	<i>Alexander von Pechmann</i>	
	Claus Leggewie, Harald Welzer	71
	Das Ende der Welt, wie wir sie kannten	
	<i>Olaf Sanders</i>	
	Sandro Mezzadra, Andrea Fumagalli (Hg)	72
	Die Krise Denken	
	<i>Helga Sporer</i>	
	Andreas Niederberger, Philipp Schink (Hg)	74
	Globalisierung	
	<i>Lothar Butzke</i>	

Bücher zum Thema	<p>Matt Ridley Wenn Ideen Sex haben <i>Pery Turtur</i></p> <p>Dani Rodrik Das Globalisierungs-Paradox <i>Bernd M. Malunat</i></p> <p>Johannes Rohbeck Aufklärung und Geschichte <i>Georg Koch</i></p> <p>Irmi Seidl, Angelika Zahrrnt (Hg) Postwachstumsgesellschaft <i>Alexander von Pechmann</i></p> <p>Joseph Vogl Das Gespenst des Kapitals <i>Alexander von Pechmann</i></p> <p>Mathis Wackernagel, Bert Beyers Der Ecological Footprint <i>Marianne Rosenfelder</i></p> <p>Sahra Wagenknecht Freiheit statt Sozialismus <i>Konrad Lotter</i></p>	<p>75</p> <p>77</p> <p>79</p> <p>83</p> <p>84</p> <p>87</p> <p>89</p>
Münchener Philosophie	<p><i>María Isabel Peña Aguado</i> Philosophieren zwischen den Grenzen Ein Gespräch mit der spanischen und Münchener Philosophin</p>	<p>91</p>
Sonderthema	<p><i>Johann Jakob Grund</i> Philosophische Heimatkunde: Walter Benjamin in Dachau</p>	<p>111</p>
Neu-erscheinungen	<p>Georg W. Bertram Sprachphilosophie <i>Sibylle Weicker</i></p>	<p>117</p>

Neu- erscheinungen	Reinhard Brandt	118
	Wozu noch Universitäten? <i>Olaf Sanders</i>	
	Dirk Braunstein	119
	Adornos Kritik der politischen Ökonomie <i>Ingo Elbe</i>	
	Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi	121
	Neue Phänomenologie in Frankreich <i>Olaf Sanders</i>	
	Hans Joas	122
	Die Sakralität der Person <i>Helga Sporer</i>	
	Richard Münch	124
	Akademischer Kapitalismus <i>Ottmar Mareis</i>	
Fritz Reheis	126	
Wo Marx Recht hat <i>Konrad Lotter</i>		
Dieter Thomä, Christoph Henning, Olivia Mitscherlich-Schönherr	128	
<u>Glück</u> <i>Lothar Butzke</i>		
Loic Wacquant	129	
Bestrafen der Armen <i>Ottmar Mareis</i>		
Thomas Wyrwich (Hg)	131	
Hegel in der neueren Philosophie <i>Thomas Oehl</i>		
Tagungsbericht	<i>Ignaz Knips</i>	135
	Noam Chomsky. Albertus-Magnus-Professur 2011	
Anhang	AutorInnen	141
	Impressum	142

Zum Thema

Fortschritt

Bislang ging der Begriff des Fortschritts mit den wissenschaftlich-technischen Umwälzungen der Neuzeit einher. Mit ihm verband sich zunächst die Erschütterung des traditionellen Weltbilds einer *ordo naturae*, an dessen Stelle nun der Mensch und seine Fähigkeiten, die Welt selbst zu gestalten, ins Zentrum traten. Das Vertrauen auf die wissenschaftlich begründete Erfahrung und die Vernunft sowie die Postulate der Emanzipation des Subjekts und der moralischen und sozialen Vervollkommnung der Menschheit bildeten die Grundlagen des Fortschrittsbegriffs von Aufklärung und Humanismus. Sie fanden ökonomisch ihren Ausdruck in einer ungeheuren Entfaltung der Produktivkräfte und politisch in den Postulaten der Bürger- und Menschenrechte und der demokratischen Gestaltung der Gesellschaft.

Die Reaktionen auf seine Folgen waren unterschiedlich und widersprüchlich. Auf der einen Seite artikulierten sich die konservative Kritik an der Herausbildung einer liberalen und demokratischen Gesellschaft sowie eine fundamentale Zivilisationskritik, wie sie von Rousseau und den Romantikern, dann von Nietzsche oder Heidegger formuliert wurde. Auf der anderen Seite bestanden die gegensätzlichen Auffassungen vom Fortschritt vor allem darin, ob er vorrangig als *ökonomischer* Fortschritt (Produktivitätssteigerung und Gütervermehrung) zu verstehen sei, ob er darüber hinaus als ein *sozialer* Fortschritt (Steigerung von Wohlstand und Lebensqualität) begriffen werden müsse, oder ob er als ein *historischer* Fortschritt zu interpretieren sei, der eine Umwälzung der Produktionsverhältnisse herbeiführt, die eine humane Gesellschaft erst ermöglicht.

Die Erfahrungen von zwei Weltkriegen, dem Holocaust und den totalitären Gesellschaften des 20. Jahrhunderts riefen insbesondere bei der *Frankfurter Schule* eine dialektische und ambivalente Sichtweise hervor, welche auch die destruktiven und antihumanen Tendenzen des Fortschritts in den Blick nahm. Während sie selbst noch kritisch an der Tradition festhielt, verwarf die *Postmoderne* das Fortschrittsdenken dann in Gänze, erkannte im „Logozenismus“ der Aufklärung die Ursache aller Herrschaftsformen und beharrte auf dem Partikularen und Differenten.

Mit den neueren globalen ökonomischen Entwicklungen und ökologischen Bedrohungen rückte die Frage der wissenschaftlich-technischen „*Beherrschbarkeit*“ in den Fokus der Diskussion. Sie stellte neue Herausforderungen an die Philosophie, einerseits das Emanzipationspotential des Fortschritts zu verteidigen, sich andererseits mit seinen Risiken und Folgen auseinander zu setzen. So machte die Anti-Atom-Bewegung auf die nicht beherrschbaren Folgen bestimmter (Groß-)Technologien aufmerksam, der Club of Rome zeigte die „Grenzen des Wachstums“ auf und die Ökologen prangerten die fortschreitende Zerstörung der menschlichen Lebensräume an. In den Blickpunkt traten nun die zerstörerische Potenz von Wissenschaft und Technik. Das bislang dominierende Argument, Wissenschaft und Technik seien ihrem Wesen nach neutral und erhielten ihren Wert erst durch die Zwecke, für die sie eingesetzt würden, verlor seine Plausibilität. Damit polarisierte sich die Diskussion auf neue Weise. Nun standen auf der einen Seite diejenigen, die den technischen und ökonomischen Fortschritt weiterhin als unaufhebbare Grundlage der Moderne vorantrieben, seine Risiken marginalisierten oder durch eine künftige, bessere Technik für beherrschbar hielten. Ihnen gegenüber kristallisierte sich eine Perspektive heraus, die im Namen einer unversehrten Natur oder der Verantwortung für künftiges Leben den Fortschritt in Frage stellte und die Lebensqualität der Menschen zum Maßstab erhob, an dem der Fortschritt sich messen lassen muss.

Im Zuge der ökonomischen Krisen seit Beginn des Jahrhunderts, der spürbarer werdenden Veränderung des Weltklimas und schließlich der Reaktorkatastrophe in Fukushima bahnt sich eine neuerliche Rollenverteilung in der Diskussion um den Fortschritt an. Während die einen nun mehr entschieden für den Ausstieg aus der traditionellen Großtechnologie und für einen „*grünen Fortschritt*“ plädieren, erkennen die anderen den bestehenden Kapitalismus nicht mehr als die gesellschaftliche Form an, in der Fortschritte zu erzielen sind. Sie suchen nach einer *Neudefinition* des Fortschritts,

der sich nicht quantitativ an der Steigerung des Bruttoinlandsprodukts bemisst, sondern qualitativ an der Lebensqualität und der Nachhaltigkeit des Wirtschaftens sowie an der gerechten Verteilung des Reichtums und der demokratischen Teilhabe bemessen soll. An dieser Diskussion setzen die Beiträge des vorliegenden Heftes an.

Der Artikel „FAQ Fortschritt“ von *Konrad Lotter* gibt einen einleitenden Überblick über die philosophischen Dimensionen des Themas. In der Beantwortung von *Frequently Asked Questions* zeigt er in Thesenform eine Reihe von Positionen und Differenzierungen auf, die der gegenwärtigen Diskussion um den Begriff des Fortschritts zugrunde liegen.

Auf den Fortschrittsbegriff der Aufklärung geht der Beitrag von *Johannes Rohbeck* ein. Er weist darauf hin, dass der Begriff keineswegs so linear verwandt wurde, wie meist unterstellt, sondern dass er im Gegenteil von Beginn das Moment der Selbstreflexion enthielt und durchaus geeignet ist, der gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Diskussion als Grundlage zu dienen.

Den Veränderungen in der Bewertung des technischen Fortschritts geht der Artikel von *Reinhard Meiners* nach: vom „Bacon-Projekt“, das den technischen mit dem gesellschaftlichen Fortschritt identifizierte, bis zur wachsenden Skepsis, die das Projekt einer Ethik der Technik, ihrer Kritik und Bewertung, ins Leben rief.

Unter dem Titel „Fortschritt durch Wachstum“ zeichnet *Alexander v. Pechmann* den Aufstieg und Fall eines Paradigmas nach, auf dem nicht zuletzt die Dominanz der „Ersten Welt“ beruhte.

In der Rubrik „Münchener Philosophie“ wird *María Isabel Peña Aguado* vorgestellt, die den Lehrstuhl für Philosophie und Ästhetische Theorie an Akademie der Bildenden Künste innehat. Sie berichtet von ihrem Werdegang, der sie von Madrid über Cambridge nach München geführt hat sowie von ihren Erfahrungen als Philosophin.

Das Sonderthema ist dieses Mal „Walter Benjamin in Dachau“ gewidmet. *Johann Jakob Grund* erzählt von einem Aufenthalt im Dachauer „Moorbad“, der nicht nur einen Einschnitt in Benjamins Leben, sondern auch eine Wende in seiner geistigen Entwicklung brachten.

Der Aktualität des Themas und der Menge von Neuerscheinungen einschlägiger Büchern ist es zu verdanken, dass die Liste der Rezensionen zum

Thema in diesem Heft ungewöhnlich lang ist; die Liste der Neuerscheinungen fällt entsprechend kürzer aus.

Das Heft beschließt der Bericht von *Ignaz Knips* über die Veranstaltungsreihe mit Noam Chomsky im Rahmen der Albertus-Magnus-Professur im Juni 2011 an der Universität Köln.

Die Redaktion

Konrad Lotter

FAQ zum Thema Fortschritt

Was ist Fortschritt?

Fortschritt kommt von Fortschreiten, z.B. auf einer Reise. Je mehr man sich dem Ziel nähert, desto größer ist der Fortschritt. Im übertragenen, metaphorischen Sinne spricht man auch von den Fortschritten bei der Arbeit, etwa beim Bau eines Hauses oder der Fertigstellung einer Dissertation.

Ist der Fortschritt immer auf ein bestimmtes Ziel gerichtet, also teleologisch?

In gewisser Weise schon. Es lassen sich verschiedene Definitionen angeben. Erstens der Fortschritt als Verwirklichung eines *telos*, wobei noch zwischen der fortschreitenden Annäherung an ein erwünschtes Ziel und der fortschreitenden Entfernung von einem nicht erwünschten Ausgangspunkt (etwa der fortschreitende Beseitigung eines Mangels) unterschieden werden kann. Zweitens der Fortschritt als Wachstum, bei dem die Ziele nicht außerhalb, sondern innerhalb des Prozesses liegen, also in der Realisierung immanenter Möglichkeiten, wie etwa beim Wachstum einer Pflanze oder den Fortschritten in der Entwicklung eines Kindes. Drittens kann zwischen quantitativen Fortschritten, die ein bloßes Mehr, Größer, Schneller und Weiter enthalten, und qualitativen Fortschritten differenziert werden, die auf einen Wert und also eine Verbesserung gerichtet sind.

Hat der Fortschritt ein Ende?

Ist der Fortschritt auf ein bestimmtes, reales Ziel gerichtet, so kommt er mit dem Erreichen dieses Zieles an sein Ende. Ist er dagegen auf die Verwirkli-

chung eines Ideals wie z.B. auf die vollkommene Ausbildung menschlicher Fähigkeiten oder die Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft gerichtet, so kann er sich diesem Ziel zwar immer mehr annähern, es aber niemals erreichen. In dieser Hinsicht wäre zwischen endlichem und unendlichem Fortschritt zu unterscheiden.

Gibt es nur einen oder viele Fortschritte?

Den Begriff des Fortschritts als „Kollektivsingular“ hat der Historiker Reinhart Koselleck geprägt. Er bezeichnet damit den Fortschrittsbegriff der Aufklärung, insbesondere Turgots und Condillacs, nach deren Ansicht die einzelnen Fortschritte in den Wissenschaften, den „Künsten“, der Moral oder der Politik sich zu einem universellen Fortschritt vereinen und die menschliche Gattung sich (wie Turgot schreibt) „im Wechsel von Ruhe und Bewegung, von Gutem und Bösem, zwar langsam, aber stetig auf eine größere Vollkommenheit“ zubewegt. Für Condillac gibt es zwar Verzögerungen und sogar Stillstand, die der Trägheit und dem Starrsinn der Menschen, vor allem aber den religiösen Mysterien und dem Aberglauben geschuldet sind; die Möglichkeit von Rückschritten aber schließt er explizit aus. Erst Rousseau unterscheidet viele Fortschritte, d.h. Fortschritte auf verschiedenen Gebieten, die auch ungleichzeitig und gegeneinander verlaufen können.

Was heißt Ungleichzeitigkeit oder Gegenläufigkeit der Fortschritte?

Das heißt erstens, dass verschiedene Bereiche des menschlichen Lebens ihre eigene geschichtliche Dynamik besitzen und nach ihren eigenen Gesetzen fortschreiten, und zweitens, dass sich diese Entwicklungen auch stören, behindern oder verhindern können. Während ein Bereich fortschreitet und eine Blüte erlebt, stagniert ein anderer oder befindet sich sogar im Verfall. Noch mehr: Der Fortschritt des einen Bereichs kann die Ursache für den Verfall des anderen sein. Rousseaus Beispiel sind die gegenläufigen Fortschritte der Wissenschaft und der Technik auf der einen und der Moral und des Glücks auf der anderen Seite. Nach seiner Ansicht hat der „Fortschritt der Wissenschaft und Künste [der Technik] nichts zu unserer wahren Glückseligkeit beigetragen“, sondern „unsere Sitten verdorben“ und „der Reinheit des Geschmacks Abbruch getan“. Für ihn war die Überwindung des Naturzustands zwar ein großer Schritt zur Vervollkommnung des Individuums, aber auch, durch den Verlust der ursprünglichen Gleichheit der Menschen, ein Verfall der Gattung.

Wie steht es um die Zukunft des Fortschritts?

Zwar ist der Fortschritt prinzipiell auf die Erreichung künftiger Ziele gerichtet, trotzdem lassen sich keine gesicherten Aussagen über die Zukunft des Fortschritts machen. Kant legt großen Wert auf die Feststellung, dass der Fortschritt kein Erfahrungsbegriff ist: Selbst wenn das menschliche Geschlecht bis heute in einem permanenten Fortschreiten begriffen gewesen wäre, so „kann doch niemand dafür stehen, dass nun nicht gerade jetzt ... die Epoche seines Rückganges eintrete“. Gleichzeitig erhebt Kant den Fortschritt zu einem Postulat der praktischen Vernunft: Jeder Mensch hat die „Pflicht“, seine Anlagen auszubilden und sich zu vervollkommen. Weiterhin schreibt Kant, dass der Fortschritt durch eine republikanische Verfassung gefördert und durch Kriege verhindert wird.

Welche Geschichtsinterpretationen gibt es, die nicht am Paradigma des Fortschritts als einer ständigen Entwicklung zum Besseren orientiert sind?

Hier sind verschiedene Modelle zu unterscheiden. Das erste Modell ist die Interpretation der Geschichte als eines sich wiederholenden Kreislaufs, wie sie in der Antike, aber auch von Herder, Spengler, Toynbee u.a. vertreten wird. Ein zweites ist das Modell des Verfalls, das schon im Mythos der Aufeinanderfolge des goldenen, silbernen und ehernen Zeitalters bei Hesiod zu finden ist oder in Rousseaus Darstellung des Zivilisationsprozesses als eines fortschreitenden Abfalls von der Natur vorliegt. Eine dritte Variante wäre das Modell der Post-Histoire, nach dem es zwar eine Geschichte und einen Fortschritt gab, in Zukunft aber keine mehr gibt, da das Optimum, die liberale Demokratie in den USA, bereits erreicht ist. Alexandre Kojève oder Francis Fukuyama reden (in der Tradition Hegels) zwar von keinem Nunc stans, keinem „stehenden Jetzt“, aber doch davon, dass nichts mehr qualitativ Neues zu erwarten ist und die künftige Geschichte nur noch darin besteht, dass sich auch die anderen Völker diesem Optimum annähern. Die radikalste Abkehr vom Paradigma des Fortschritts wäre allerdings der Okkasionalismus, der den Begriff der causa (Ursache) durch den der occasio (Gelegenheit, Zufall) ersetzt und jede gesetzmäßige Bewegungsform in der Geschichte ablehnt.

Wenn man über die Zukunft kein wissenschaftlich gesichertes Wissen haben kann, gleicht der geschichtliche Fortschritt dann nicht einem „Prophetenblick“ in die Vergangenheit?

So zumindest lässt sich die Geschichtsphilosophie Hegels begreifen. Wenn Hegel vom „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ spricht und den Fortschritt in der Weltgeschichte von der Freiheit des Einen (in Asien) über die Freiheit Weniger (in der Antike) zur Freiheit aller (im Abendland) nachzeichnet, so geht er vom Resultat der Geschichte, also von der Gegenwart, aus. Der Fortschritt wird *post festum* begriffen als fortschreitende Verwirklichung dessen, was als Ziel der Bewegung bereits vorliegt. Genauso verfahren auch Marx und Engels, die das „Kommunistische Manifest“ mit einer Hymne auf die „höchst revolutionäre Rolle“ des Bürgertums und seine Fortschritte in der Überwindung des Feudalismus eingeleitet haben. Auch dieser Prozess ist durch die Französische Revolution bereits zu einem Abschluss gekommen. In den „Grundrissen“ reflektiert Marx die *post festum*-Methode einer wissenschaftlichen Darstellung des geschichtlichen Fortschritts folgendermaßen: „In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneteren Tierarten können ... nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Ökonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.“

Ist die Evolution ein Fortschrittsprozess?

An sich ist die Evolution kein Fortschrittsprozess. Unter zwei Voraussetzungen allerdings kann sie trotzdem als ein solcher begriffen werden. Entweder die Natur oder Gott werden als bewusst planende Wesen vorausgesetzt, als intelligente Designer, die bestimmte Ziele (den Menschen) vorgeben, die dann von der Naturgeschichte verwirklicht werden. Dadurch wird die Naturgeschichte zu einer Vorform der Heilsgeschichte, die dann mit dem Menschen beginnt. Oder aber der Mensch wird als ein (relativer) Endpunkt der Entwicklung definiert und dann, ebenfalls *post festum*, zurückgefragt, welche Stufen oder Entwicklungen dazu beigetragen haben, dass dieser Endpunkt tatsächlich erreicht wurde. Das wäre die gleiche Methode, die Marx im Methodenkapitel der „Grundrisse“ skizziert hat.

Wann und wo ist der Begriff des Fortschritts entstanden?

Das klassische griechische Denken bewegte sich in Kreisläufen. Sein Modell ist die Natur mit ihrer Abfolge von Jugend, Reife, Alter, Tod. Auch die

Geschichte mit ihrer Aufeinanderfolge aristokratischer, oligarchischer und demokratischer Staatsverfassungen vollzieht immer nur die gleiche Bewegung. Darüber, wo dieses Denken durchbrochen und durch ein Denken in Fortschritten verdrängt wurde, gibt es verschiedene Theorien. Für Nietzsche bildet Sokrates den Wendepunkt: Er hat den Mythos vernichtet und eine auf Aufklärung und Wissenschaft begründete (optimistische) Auffassung des Lebens begründet, der zufolge das Leiden der Menschen zunehmend überwunden werden kann. Für Karl Löwith waren es die jüdischen und christlichen Propheten und Prediger, die den mythischen Kreislauf durchbrochen und die Geschichte als Heilsgeschehen interpretiert haben, das ein Ziel hat: die Ankunft des Messias und die Verwirklichung des Reiches Gottes. Ein anderer Ursprung ist die im Jahr 1687 an der Académie Française ausgebrochene „Querelle des Anciens et des Modernes“, die den Beginn der Fortschrittstheorien der Aufklärung markiert. In ihr stellen die Vertreter der Moderne (Perrault, Fontenelle) die Verbindlichkeit der Antike in Frage und heben die Fortschritte hervor, die die „Künste“, die Moral oder die Wissenschaften seit der Antike gemacht haben.

Was sind die gesellschaftlichen Voraussetzungen dafür, dass die Bewegung des Fortschritts überhaupt in Gang kommen konnte?

An erster Stelle ist wohl die Arbeit zu nennen, mit ihrer zunehmende Produktivität und der Verwendung von Werkzeugen. Aller Fortschritt, schreibt Engels, alle „Entwicklung der menschlichen Gesellschaft über die Stufe tierischer Wildheit hinaus“ beginnt an dem Tage, an dem „die Arbeit der Familie mehr Produkte schuf, als zu ihrem Lebensunterhalt notwendig waren“, so dass ein Teil der Arbeit „auf die Erzeugung ... von Produktionsmitteln verwandt werden konnte“. Die Erzeugung von Produktionsmitteln (Werkzeugen etc.), die die Produktivität der Arbeit erhöhten, die Bildung von Überschüssen und Reserven erlaubten, Zeit einsparten, die Menschen von der notwendigen Arbeit zur Erhaltung des täglichen Lebens freisetzen, ist die Grundlage aller gesellschaftlichen, politischen und intellektuellen Fortentwicklung.

Wie verhalten sich technischer Fortschritt und gesellschaftlicher Fortschritt zueinander?

Das Ziel des technischen Fortschritts ist die Beherrschung der Natur, die Erleichterung der Arbeit, die Erhöhung der Produktivität. Das Ziel des gesellschaftlichen Fortschritts ist die Freiheit, die individuelle und gesellschaftliche Selbstbestimmung. Einerseits ist der technische Fortschritt, der

das „Reich der Notwendigkeit“ reduziert, die Voraussetzung für den gesellschaftlichen Fortschritt, andererseits hat der technische Fortschritt „Nebenwirkungen“ und Konsequenzen, die dem gesellschaftlichen Fortschritt gerade zuwiderlaufen. Er zerstört Lebensraum, verzehrt natürliche Ressourcen, vollzieht sich auf Kosten nachfolgender Generationen, intensiviert die Arbeit. Eine „ökonomische Paradoxie“ ist es, wie Marx feststellt, dass der verstärkte Einsatz von Maschinen, der doch das „gewaltigste Mittel zur Verkürzung der Arbeitszeit“ darstellt, unter kapitalistischen Verhältnissen in das unfehlbarste Mittel umschlägt, „alle Lebenszeit des Arbeiters und seiner Familie in disponible Arbeitszeit für die Verwertung des Kapitals zu verwandeln“.

Welche Fortschrittsbegriffe hat das 20. Jahrhundert ausgebildet?

Natürlich wurden die Begriffe von Turgot und Condillac, von Hegel und Marx im 20. Jahrhundert weiter diskutiert und differenziert. Der Kritische Rationalismus Karl Poppers, der sich auf Kant stützte, verknüpfte den Begriff des Fortschritts mit dem Konzept von trial and error. Eine große Attraktion ging, nach den Erfahrungen des Faschismus und des Stalinismus, von Walter Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ aus. Der „Angelus Novus“, der Engel der Geschichte, wendet darin sein Antlitz den Katastrophen der Vergangenheit zu und wird vom Sturm, der „vom Paradies her weht“, in die Zukunft getrieben, die hinter seinem Rücken liegt. „Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“ Benjamin kritisiert den seiner Ansicht nach zugleich naiven und dogmatischen Fortschrittsbegriff der Sozialdemokraten und wohl auch mancher Marxisten, bei denen sich die Meinung festgesetzt hat, sie schwämmen mit dem Strom der Geschichte, der durch den Fortschritt der Produktivkräfte angetrieben wird. Ihnen wirft er vor, die Geschichte als eine „homogene und leere Zeit“ zu begreifen, die sich allmählich mit Fakten füllt: „Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muss die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.“ Freilich kann man Benjamin umgekehrt eine andere Naivität (im Sinne eines theologisch gefärbten Utopismus) vorwerfen, wenn er meint, der wirkliche Fortschritt sei der Sprung aus dem geschichtlichen Kontinuum heraus in eine erfüllte, messianische „Jetztzeit“.

Gewöhnlich denkt man beim Thema Fortschritt an die perfectibilité der menschlichen Fähigkeiten, an die Wissenschaft, die Technik oder an den gesellschaftlichen Fortschritt. Kann man auch vom Fortschritt in der Kunst sprechen?

Auch in der Kunst gibt es Entwicklungen und Differenzierungen des Materials, der Techniken und Darstellungsformen, die sich als Fortschritt bezeichnen lassen, von der Allianz der Avantgarde (in ihrer ursprünglichen Bedeutung) mit dem gesellschaftlichen Fortschritt ganz zu schweigen. Vom wissenschaftlichen oder technischen Fortschritt ist der künstlerische allerdings dadurch unterschieden, dass die Meisterwerke der Vergangenheit weder falsifiziert, noch außer Geltung gesetzt oder in späteren Meisterwerken „aufgehoben“ werden. Vergleicht man die Fortschrittskonzeptionen, die von Plinius oder Vasari, von Hegel, Heinrich Heine, Richard Wagner, von den Verfassern avantgardistischer Manifeste, von Adorno und anderen entwickelt wurden, so lassen sich zumindest zwei Begriffe unterscheiden. Der eine besteht in der fortschreitenden Annäherung an das, was als Begriff oder Wesen der Kunst verstanden wird: als Verbesserung der Mimesis (durch Perspektive, Chiaroscuro etc.), der Wirkung (durch das Zusammenwirken mehrerer Künste), der Erkenntnis (durch Realismus), der Autonomie (durch Überwindung der Fremdbestimmung durch Religion und Staat), der zunehmenden Verbindung mit dem Leben (durch Aufhebung des Kunstbegriffs oder der Institution der Kunst) etc. Der andere schreitet über die wachsende Entfernung von dem, was als mechanisierte Wahrnehmung, als abgenutztes Material, als Vereinnahmung durch Interpretation, als veralteter Kanon oder marktconforme Anpassung geächtet wird, zu immer neuen Formen und Zielsetzungen fort, so dass sich der Begriff der Kunst selbst laufend verändert. Einen Überblick über die Wirkung und die Wandlung des ästhetischen Fortschrittsbegriffs gibt Ernst Gombrich in seinem Buch über Kunst und Fortschritt.

Was heißt „nachhaltiger Fortschritt“?

Die wirkliche Antithese zum Fortschritt ist nicht, wie man annehmen könnte, die Stagnation oder der Rückschritt (der ebenfalls ein „Fortschritt“, nur eben zum Schlechteren, ist), sondern der Kreislauf. Als kreisläufige Bewegungen gelten, da Veränderungen nur in sehr großen Zeitspannen stattfinden, vor allem Naturprozesse. Nachhaltig wäre ein Fortschritt dann, wenn die Verbesserungen des Lebens weder zu Lasten der natürlichen Lebensbedingungen noch zu Lasten künftiger Generationen gingen, wenn

sich also, auf erweiterter Stufenleiter, eine immer neue Synthese von Fortschritt und Kreislauf herstellen ließe. Das Symbol der geraden Linie (für den Fortschritt) verbände sich mit dem Kreis zum Symbol der Spirale. Die Frage, ob ein solcher spiralförmiger Fortschritt unbegrenzt ist, ist freilich offen. Plausibler erscheint die Annahme, dass dem Fortschritt entweder durch die negativen Nebenwirkungen, die seine Vorteile aufwiegen, oder aber durch die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen prinzipielle objektive Grenzen gesetzt sind.

Existiert ein allgemeingültiger, gewissermaßen „offizieller“ Indikator des Fortschritts?

Das „offizielle“ Kriterium des Fortschritts ist gegenwärtig das Wirtschaftswachstum, das am Bruttoinlandsprodukt (BIP) gemessen wird, d.h. an der Gesamtheit aller Waren und Dienstleistungen, die von einer Volkswirtschaft im Verlauf eines Jahres produziert werden. Fortschritt ist, wenn das BIP ständig wächst. Gegen dieses Kriterium wird inzwischen allerdings auch von „offizieller“ Seite eingewendet, dass es weder soziale noch ökologische Aspekte berücksichtigt. Es wird nicht danach gefragt, ob das gewachsene BIP auch die Lebensqualität der Menschen steigert oder ob es nur den Stress, die soziale Ungleichheit oder die Unzufriedenheit mit der bestehenden Organisation der Gesellschaft vermehrt. Es wird auch nicht danach gefragt, ob das BIP durch gesellschaftlich wertvolle Arbeiten (Bildung, Krankenpflege etc.) zustande kommt, oder nur dadurch, dass Schäden behoben, also z.B. Umweltschäden bereinigt oder Atommeiler wieder abgetragen werden. Mehr Staus auf den Autobahnen führen zwar (durch erhöhten Benzinverbrauch) zu einer Steigerung des BIP, aber einer Verminderung des Wohlbefindens der Betroffenen.

Im Dezember 2010 wurde vom Deutschen Bundestag die fraktionsübergreifende Enquete-Kommission „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität“ eingesetzt, die bis zum Ende der Legislaturperiode Vorschläge zu einem neuen Gradmesser des Fortschritts erarbeiten soll. Besteht eine berechtigte Hoffnung, dass dabei vernünftige Vorschläge herauskommen?

Das Vorbild der Enquete-Kommission ist offenbar die „Stiglitz-Sen-Fitoussi-Kommission“, die der französische Präsident Sarkozy ins Leben gerufen hat. Ihre Aufgabenstellung ist weit gestreut. Sie soll Zukunftsfelder des technischen Fortschritts identifizieren, die Möglichkeiten der Entkoppelung von Wirtschaftswachstum und Ressourcenverbrauch ausloten, den Zusammenhang zwischen Wohlbefinden und Lebensstandard, Gesundheit,

Bildung, Umwelt, Arbeitsbedingungen, politischer Mitbestimmung, Sicherheit untersuchen etc. Zuletzt soll ein neuer Gradmesser für den gesellschaftlichen Fortschritt entwickelt werden, der das BIP ablöst und die genannten Faktoren mit in die Bemessung einbezieht. Allerdings arbeitet die Kommission unter zwei Voraussetzungen. Erstens soll der Kapitalismus bzw. die „soziale Marktwirtschaft“ erhalten bleiben, zweitens soll am Prinzip des Wachstums nicht gerüttelt werden. Ausdrücklich ist die Aufgabe der Enquêtekommission auf die Möglichkeiten des „Wachstums ... in der Sozialen Marktwirtschaft“ ausgerichtet. Es fragt sich natürlich, ob man die Ursachen beibehalten, die Folgen aber ungeschehen machen kann. Was soll man von einem Adipösen halten, der sich dem Rat des Arztes zu weniger Essen und mehr Bewegung mit der Einberufung einer Kommission entgegenstellt, die herausfinden soll, wie er abnehmen kann, ohne sein Leben wesentlich zu verändern?

Johannes Rohbeck

**Die Idee des Fortschritts in der
Geschichtsphilosophie**

Es gab einmal gute Gründe dafür, die ‚klassische‘ Geschichtsphilosophie aus dem Kanon philosophischer Grundorientierungen zu verabschieden. Im schrecklichen 20. Jahrhundert mit seinen totalitären Ideologien hatten sich universale Weltentwürfe verdächtig gemacht. Der Begriff historischer Kontinuität war nach all den Schrecken so suspekt geworden, dass der Bruch mit unheilvollen Traditionen geboten war. Ebenso war das Konzept der Universalgeschichte, das mit den Erfahrungen von Kolonialisierung, Eurozentrismus und Weltherrschaft verbunden wurde, so in Misskredit geraten, dass an die Stelle *der* Geschichte die Vielzahl von Geschichten unterschiedlicher Kulturen trat. Vollends diskreditiert war die Idee des Fortschritts, bedeutete sie doch vergebliche Opfer für bessere Zeiten, die niemals eingetreten seien, so dass die utopischen Energien verbraucht zu sein schienen. Hatte sich bereits nach dem ersten Weltkrieg das Gefühl verbreitet, dass die moderne Zivilisation nichts wirklich Neues mehr hervorbrächte und sich in technischen Innovationen erschöpfte, verstärkte sich dieser Eindruck nach dem Ende des Kalten Krieges, der dem Kapitalismus den ideologischen Gegner nahm und ihn in eine ereignisarme Endlosigkeit zu entlassen schien, während die Geschichte mit ihren „großen Erzählungen“ an ihrem vermeintlichen „Ende“ angelangt war.

Seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich das Bild insofern gewandelt, als sofort erkennbar wurde, dass die Geschichte keineswegs am „Ende“ ist,

sondern weitergeht, so dass bereits von einer *Wiederkehr der Geschichte* die Rede ist. Die grauenvollen Ereignisse vom 11. September und die Kriege im Irak und in Afghanistan führten dramatisch vor Augen, dass die Menschen der Geschichte nicht zu entkommen vermögen. Dieser Hinweis beschränkt sich nicht auf das formale Argument, dass nach dem angeblichen Ende der Geschichte nun einmal nichts anderes als Geschichte folgen könne im Sinne der trivialen Feststellung, dass in Zukunft immer wieder etwas passieren werde. Mit der Einsicht in die Unhintergebarkeit von Geschichte ist vielmehr gemeint, dass die ideologisch motivierten Kämpfe zwischen den Kulturen wie auch die weltanschaulichen Auseinandersetzungen innerhalb von Gesellschaften fortgesetzt werden.

Hinzu kommt eine völlig neue Erfahrung, die seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert eine immer größere Bedeutung erlangt. Hatte die alte Posthistoire noch behauptet, die technische Zivilisation bringe keinen eigenen historischen „Sinn“ mehr hervor, weil die existenziellen Probleme der „Daseinsvorsorge“ gelöst seien, würde sich hingegen die große Mehrheit der gegenwärtig lebenden Menschen einen derartigen Zustand sehnlich herbeiwünschen. In der heutigen Gegenwart ist überdeutlich geworden, dass genau diese Vorsorge für die zur Zeit existierenden und zukünftig möglichen Menschen gerade nicht gewährleistet ist. Im Gegenteil hat sich das Bewusstsein einer umfassenden *Krise* verbreitet, die sich auf die Gebiete der Finanzen, der Ökologie, der natürlichen Ressourcen, des Bevölkerungswachstums usw. erstreckt. Insbesondere die zeitliche Reichweite und Tiefenwirkung der modernen Technologien hat die Sensibilität gegenüber den unwägbaren Risiken erhöht. Außerdem ist der triumphal verkündete Siegeszug der westlichen Kultur in Zweifel zu ziehen, wie auch die erwartete Endgültigkeit des Kapitalismus nach wie vor in Frage steht. Wie auch immer man diese Tendenzen einschätzen mag, so ist doch die Annahme plausibel, dass die Geschichte offen bleibt, weil die Zukunft nicht nur ungewiss ist, sondern der Gegenwart auch neuartige Aufgaben stellt.

Vor dem Hintergrund dieser Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert lässt sich beobachten, dass die Erfahrungen mit Vergangenen sowie die Befürchtungen und Hoffnungen im Hinblick auf die Zukunft ein verändertes Bewusstsein von Geschichte nach sich ziehen. Denn die erwähnten Ereignisse und Tendenzen werden ja nicht nur wahrgenommen, sondern auch im Kontext eines historischen Bewusstseins interpretiert. Ich vertrete die These, dass unser heutiges Geschichtsbewusstsein, das sich zunehmend der

Zukunft zuwendet, auch einer philosophischen Reflexion zugänglich ist. Damit stellt sich die Frage nach einer neuartigen Geschichtsphilosophie, die weniger rückwärts in die Vergangenheit gerichtet ist, sondern sich in erster Linie an den Problemen der Gegenwart und Zukunft orientiert.

Mit diesem Programm suche ich ausdrücklich den Anschluss an die Philosophie der Geschichte seit der Epoche der Aufklärung. Der wichtigste Grund besteht darin, dass diese Geschichtsphilosophie von Anfang an auf Zukunft hin orientiert war. Während sich – grob gesagt – der Historismus der Vergangenheit verschrieben hatte und die so genannte *Posthistoire* auf die Gegenwart fixiert blieb, hatten die geschichtsphilosophischen Darstellungen der historischen Entwicklung vor allem die Funktion, entsprechende Zukunftserwartungen zu begründen. Darin steckte eine spezifisch normative Perspektive, weil die erhofften Verbesserungen nicht nur vorausgesagt, sondern mehr oder weniger explizit als wünschenswerte Tendenzen deklariert wurden, womit sich wiederum der moralische Appell verband, für die positiven Erwartungen praktisch tätig zu werden. Bei Immanuel Kant wurde dieses Motiv ausformuliert, wenn er die Hoffnung auf eine bessere Welt, ohne für deren Eintreten empirische Belege angeben zu können, zur moralischen Pflicht erklärte.

Mit dieser These gehe ich noch einen Schritt weiter, indem ich auch diejenigen Denkmotive der Geschichtsphilosophie zu rehabilitieren versuche, die in der anfangs erwähnten Kritik obsolet geworden zu sein schienen. Gegenüber dem Partikularismus gegenwärtigen historischen Denkens gibt es neue und gute Gründe, im Zuge der Tendenz zur Globalisierung die frühere Idee der Universalgeschichte zu aktualisieren – freilich nicht als Historie eines Gattungsubjekts, sondern als differenzierten Prozess der Kooperation zwischen verschiedenen Völkern, Gruppen und Kulturen. Ebenso halte ich es für überlegenswert, die Position historischer Diskontinuität nicht zu verabsolutieren, sondern praktische Formen der Kontinuität zu etablieren. Zwar ist es geboten, mit verhängnisvollen Traditionen zu brechen, aber für die Zukunft sind etwa in der Politik kontinuierliche Kooperationen erforderlich, wenn damit drohende Gefahren langfristig abgewendet werden können. Schließlich halte ich es sogar für möglich, die Idee des Fortschritts zu rehabilitieren. Sie ist so zu modifizieren, dass der Grundgedanke der Sorge für zukünftige Generationen bewahrt wird, ohne etwa das Glück der gegenwärtig lebenden Menschen aufs Spiel zu setzen. Heutzutage wäre es schon ein „Fortschritt“, wenn für die Zukünftigen

keine Verschlechterungen befürchtet werden müssen, so wie mit Kant eine Verbesserung anzustreben ist, damit wenigstens ein Niedergang vermieden werden kann.

1. Die Entstehung der Idee des Fortschritts in der Geschichtsphilosophie der europäischen Aufklärung

In ihrer klassischen Ausprägung ist die Geschichtsphilosophie Theorie der *Universalgeschichte*.¹ Universalität beansprucht sie in mehrfacher Hinsicht. Zunächst umfasst das Konzept der Universalgeschichte alle historischen *Zeiten* von den Anfängen der Menschheit bis zur Gegenwart, ohne allerdings einen mythischen Ursprung und ein in ferner Zukunft liegendes Ende der Geschichte behaupten zu müssen. Wichtiger ist die Berücksichtigung aller bekannten Epochen, was Unterbrechungen, Stagnationen und Brüche bestimmter Traditionen keineswegs ausschließt. Grundlegend vorausgesetzt wird allerdings ein *lineares, beschleunigtes und nicht umkehrbares Kontinuum* zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Sodann enthält die Universalgeschichte alle geographischen *Räume* der Erde, beschränkt sich also nicht etwa auf die Geschichte Europas, sondern berücksichtigt auch die Geschichte anderer Erdteile und der dort lebenden Völker und Nationen. Bei aller Kritik am eurozentristischen Standpunkt darf nicht übersehen werden, dass die universalgeschichtliche Perspektive es überhaupt erst erlaubt, die Vielheit der Weltkulturen wahrzunehmen. Die zeitliche und räumliche Dimension der Universalgeschichte hat eine nicht zu unterschätzende theoretische Konsequenz. Aus dem Vergleich zwischen Völkern, die in unterschiedlichen Regionen und Epochen leben, resultiert die Erkenntnis, dass verschiedene Stadien der Zivilisation nicht nur an einem Ort zeitlich aufeinander folgen, sondern auch gleichzeitig an verschiedenen Orten anzutreffen sind.² Darin besteht die wichtige Einsicht in die *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* in der Geschichte.

Bedeutsam ist diese Einsicht deshalb, weil die Geschichte auf diese Weise von der bloßen *Chronologie*, die nach Tagen, Monaten und Jahren geordnet ist, abgekoppelt wird und dadurch ihren eigenen Inhalt gewinnt. Gefragt

¹ Reinhart Koselleck: Artikel „Geschichte“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. v. O. Brunner, W. Conze und R. Koselleck, Stuttgart 1975, Bd. 2, 593 ff.

² Turgot: *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, hg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, Frankfurt/Main 1990, 198, vgl. 164 ff.; siehe Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/Main 1979, 130 ff.

wird nach einem allgemeinen Modell historischer Entwicklung. Dessen Kernbereich wird seit der Neuzeit in Wissenschaft, Technik und Wirtschaft gefunden. Dieser Komplex bildet die Grundlage für die *Idee des Fortschritts* mit ihrer spezifisch *historischen Zeit*.³ Bekannt geworden ist das Stufenschema technisch-wirtschaftlicher Stadien, das nicht mehr und nicht weniger als ein Erklärungsmodell für zivilisatorische Prozesse zu sein beansprucht. Darüber hinaus wird erwartet, dass sich der wissenschaftlich-technische und wirtschaftliche Fortschritt auch auf andere Gebiete wie Moral und Politik übertragen lässt.⁴

Der Begriff des Fortschritts erfüllt also eine sowohl deskriptive als auch normative Funktion. In erster Linie repräsentiert „Fortschritt“ einen *Bewertungsmaßstab*. Es geht nicht darum, faktische Verläufe nachträglich zu legitimieren, wie der Geschichtsphilosophie häufig vorgeworfen wird,⁵ vielmehr stellt sich im geschichtsphilosophischen Diskurs die Frage, wie sich die wie auch immer bestimmten Normen im tatsächlichen historischen Geschehen verwirklichen oder durch welche Anstrengungen sie verwirklicht werden können.⁶ Dadurch verschiebt sich der Akzent von der ethischen Begründung zur Problematik der Realisierung.

Außerdem wird die Fortschrittsidee von Anfang an als eine *hypothetische Konstruktion* verstanden. Es besteht kein Zweifel darüber, dass sich bereits die französischen und englischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts über diesen methodischen Status im Klaren waren. Zwar hat erst Kant diese „Als-ob-Konstruktion“ expliziert, indem er die von ihm unterstellte „Naturab-

³ Reinhart Koselleck: Artikel „Fortschritt“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, a.a.O., 351 ff.

⁴ Turgot: *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, a.a.O., 140 ff.; Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, hg. v. Wilhelm Alff, Frankfurt/Main 1976; Adam Ferguson: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, hg. v. Zwi Batscha u. Hans Medick, Frankfurt/Main 1986; Ludwig August Schlözer: *Vorstellung seiner Universal-Historie (1772/73)*, Reprint, hg. von H.W.Blanke, Hagen 1990, 74 und 97 f.

⁵ Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main 1985, 9 ff.; ders.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt/Main 1994, 16 f.; vgl. auch Herbert Schnädelbach: *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg, München 1974, 41 f.

⁶ Johannes Rohbeck: *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung*, Frankfurt/Main 1987, 134 f.; Friedrich Rapp: *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992, 34 ff.; Evelyn Gröbl-Steinbach: *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung. Die kulturellen Voraussetzungen des Politischen in der Moderne*, Frankfurt/Main 1994, 228 ff.; Denis Mäder: *Fortschritt bei Marx*, Berlin 2010, 35 ff.

sicht“ als regulative Idee bezeichnete⁷, aber das Modell als solches war seit dem 17. Jahrhundert geläufig. Bereits Thomas Hobbes konstruierte den Staat so, „als ob“ seine Mitglieder in einen allgemeinen Vertrag eingewilligt hätten. Und sofern die Geschichtsphilosophie an diese Tradition anknüpfte, weil auch sie die sozialen Institutionen für von den Menschen „gemacht“ hielt, übernahm sie den hypothetischen Charakter ihrer zentralen Aussagen.

2. Die Kritik an der Fortschrittsidee im Historismus, in der Kritischen Theorie, in der Posthistoire und in der ökologischen Zukunftsethik

Nach Hegel und Marx ist die geschichtsphilosophische Idee des Fortschritts in Misskredit geraten. Verantwortlich dafür waren die Erfahrungen mit der Französischen Revolution. Vor allem in Deutschland wendete man sich anderen historischen Themen zu: den sich etablierenden Nationalstaaten und den je besonderen nationalen Kulturen,⁸ die sich einem generalisierenden Maßstab des Fortschritts entzögen. Dahinter steckte eine Geringschätzung der technischen Zivilisation, die aus dem Bereich des Geschichtlichen programmatisch ausgeblendet wurde.

Zwar subsumiert Gustav Droysen im systematischen Teil seiner *Historik* die menschliche Arbeit von der Agrikultur bis zur Fabrikation sowie die Sphäre des Handels und Geldes unter die „Praktischen Gemeinsamkeiten“ der „sittlichen Mächte“.⁹ Doch gleichzeitig spricht er diesem Gegenstandsbereich den eigenständigen Charakter der Sittlichkeit wieder ab. Die Faktoren von Industrie und Handel werden erst „in dem Ganzen des sittlichen Weltplanes“ begreifbar, wenn sie in einen größeren Zusammenhang mit den sittlichen Mächten gestellt werden. Dadurch geht die vormals negativ bewertete Weltbeherrschung in eine positiv verstandene Bildungsgeschichte über. Derartige Denkmotive einer mangelnden normativen und geschichtlichen Dimension wissenschaftlich-technischer Rationalität führen zu einer verhängnisvollen Abtrennung der Kulturgeschichte von einer angeblich ungeschichtlichen Zivilisation.

⁷ Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, A 402 f.

⁸ Leopold von Ranke: Weltgeschichte, hg. von Horst Michael, Hamburg 1928; Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften, Bd. 3, Aalen 1977, VIII.

⁹ Johann Gustav Droysen: Historik. Textausgabe von Peter Leyh, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1977, 342 ff.

In der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno herrscht eine ähnliche Ambivalenz von Affirmation und Kritik.¹⁰ Denn die Kritik am Fortschritt besteht ja gerade darin, die Entwicklung der Technik als so übermächtig zu stilisieren, dass die Ohnmacht der Menschen umso eindrucksvoller hervortritt. Daraus resultieren Beschreibungen und Analysen, die den Prozess der Industrialisierung und Kommerzialisierung eben mehr als nur bestätigen. Die zweifellos beobachtbare Kontinuität wird in eine Eigendynamik oder gar in einen mechanischen Automatismus umgedeutet, der aus der Kontrolle der Individuen geraten sei. Hatte die Vernunft einmal als Mittel zur Selbsterhaltung des Menschen und zur Beherrschung der Natur begonnen, hat sie sich nun zur Herrschaft über die Menschen verkehrt. Bereits in ihrem Ursprung ist demnach ein verborgenes Moment vorhanden, das im Laufe der historischen Entwicklung zwangsläufig ins Gegenteil der Selbstvernichtung umschlägt. Doch in utopischer Perspektive entwirft Adorno einen alternativen Fortschrittsbegriff, der sich vom Bann der Naturbeherrschung befreien soll.¹¹

Die für den Historismus typische Trennung von Kultur und Zivilisation liegt schließlich auch der *Posthistoire* zugrunde. So beruft sich Francis Fukuyama, der zur Zeit der Wende und des Mauerfalls ein „Ende der Geschichte“ prophezeit hatte, auf die Vorstellung einer im Grunde geschichtslosen bürgerlichen Gesellschaft. Nachdem der staatliche Sozialismus zusammengebrochen war und der westliche Kapitalismus „gewonnen“ hatte, konnte nach Fukuyama nichts wirklich Neues mehr auf der Welt passieren: „Das Ende der Geschichte wird eine sehr traurige Zeit sein“¹², weil nur noch technische Lösungen zur Befriedigung von Konsumwünschen übrig geblieben seien. Auf diese Weise charakterisiert Fukuyama die technische Zivilisation als im Grunde ereignislos und damit als kultur-irrelevant.

Parallel zu diesen Tendenzen ist in jüngster Zeit eine andere Position prominent geworden, die mit der *ökologischen Krise* der Gegenwart zusammenhängt. So macht Hans Jonas in kritischer Abgrenzung von Marx und Bloch das Fortschrittsdenken für die Misere der wissenschaftlich-

¹⁰ Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, in: dies.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/Main 1987, 25 ff.

¹¹ Adorno: *Fortschritt*, Bd. 10.2, 17 ff.; vgl. Herta Nagl-Docekal: *Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?*, in: dies. (Hg.): *Der Sinn des Historischen*, Frankfurt/Main 1996, 36 ff.

¹² Francis Fukuyama: *The End of History?*, in: *The National Interest* 16, 1989, 3 ff.; ders.: *Das Ende der Geschichte*, München 1992, 18.

technischen Zivilisation und damit für die gegenwärtige Bedrohung der menschlichen Gattung verantwortlich.¹³ Hier zeigt sich, dass die Ethik der Zukunft nicht nur als Utopiekritik, sondern vor allem auch als Absage an die ‚klassische‘ Geschichtsphilosophie entstanden ist.¹⁴ Von deren utopischer Fortschrittsidee behauptet Jonas, sie sei „zur gefährlichsten Versuchung der heutigen Menschheit geworden“, weil eine solche Perspektive in die Katastrophe führen könne.

3. Die Rehabilitierung des Fortschrittsbegriffs im Kontext globaler und intergenerationaler Gerechtigkeit

Im Anschluss an Jonas stellt sich heute das Problem, ob die bisherige Entwicklung der technisch-wirtschaftlichen Zivilisation so wie bisher fortgeführt werden kann. Während das Programm der „Nachhaltigkeit“ bzw. „nachhaltigen Entwicklung“ die Fortsetzung des Prozesses der Modernisierung mit Modifizierungen vertritt, üben die Vertreter der „Öko-Entwicklung“ daran scharfe Kritik.¹⁵ Gefordert wird ein alternativer Entwicklungspfad, der Umwelt- und Sozialverträglichkeit miteinander verbindet. Weil das natürliche System wie auch die Weltwirtschaft sich nicht mehr ausdehnen können, ist eine Grenze erreicht, die ein „Aufholen“ der armen Länder nur auf Kosten der reichen Länder ermöglicht. Sollten China, Indien und Brasilien „aufholen“, müssen wohlhabende Nationen wie die Vereinigten Staaten von Amerika oder die Europas zwangsläufig absteigen. Dieses Ziel ist daher nur zu erreichen, wenn die Industrieländer in stärkerem Maße umlenken und ihr wirtschaftliches Wachstum drosseln, um den Entwicklungs- und Schwellenländern die von ihnen gewünschte Modernisierung zu erleichtern.

Die so genannten Entwicklungsländer sind auf einen Zuwachs an Technik und Reichtum angewiesen, um den dort lebenden Menschen die erwähnten Güter zur Befriedigung von Grundbedürfnissen sowie die Bedingungen für eine selbstbestimmte Lebensweise zur Verfügung stellen zu können. In diesen Ländern ist das Programm der Modernisierung noch keineswegs obsolet geworden. Dahinter stehen die Erwartung und der Wunsch, eine

¹³ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/Main 1979, 43 ff., 200 ff., 374 ff.; ähnlich Dieter Birnbacher: *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart 1988, 171.

¹⁴ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, a.a.O., 227 ff., 287 ff., 376 ff.

¹⁵ Helga Eblinghaus und Armin Stickler: *Nachhaltigkeit und Macht. Zur Kritik von Sustainable Development*, Frankfurt/Main 1998, 20 ff.

weltgeschichtliche Entwicklung „nachzuholen“, und der Anspruch, dafür auch eine moralische Legitimation zu haben. Denn die im Süden lebenden Menschen empfinden es als ungerecht, wenn ihnen eine Entwicklung vorenthalten wird, die von den reicheren Ländern des Nordens seit Jahrhunderten vollzogen wird. Das gilt auch für die Staaten Osteuropas wie Polen und Rumänien, die keinerlei Einschränkung ihrer wirtschaftlichen Entwicklung akzeptieren. Nachdem sie vor mehr als zwanzig Jahren den Sozialismus überwunden haben, möchten die Bewohner der ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten jetzt die versprochenen Früchte ihrer meist friedlichen Revolutionen genießen. Diese Überlegung würde eine Rehabilitierung der „nachholenden Entwicklung“ bedeuten – freilich in modifizierter Form.

In diesem Sinn bietet sich zum Programm einer „nachholenden Entwicklung“ eine Alternative an. Denn die Idee des Fortschritts bedeutet keinen uniformen Prozess in dem Sinne, dass alle Länder die gleiche Entwicklung durchlaufen – einschließlich ihrer ökologischen und sozialen Kehrseiten. „Fortschritt“ kann vielmehr auch so interpretiert werden, dass eine verspätete Entwicklung nicht etwa wiederholt wird, sondern dass man die konstatierte Ungleichzeitigkeit als Chance begreift, eine in der Vergangenheit versäumte Entwicklung in der Gegenwart einzuleiten. In diesem alternativen Sinn bedeutet „Nachholen“ kein zeitverschobenes „Wiederholen“ einer andernorts verfehlten ‚realen‘ Entwicklung, sondern das Nachholen einer angemessenen Entwicklung, in der die heutige fiktive Vorstellung schon früher hätte beginnen können. Wenn häufig gesagt wird, „hätten wir vor fünfzig Jahren den Weg in alternative Energien eingeschlagen, wären uns einige Katastrophen und weitere Risiken erspart geblieben“, kann hier die Konsequenz daraus gezogen werden, genau diesen damals verpassten Weg heute tatsächlich zu begehen.

Gerade für die so genannten Entwicklungsländer eröffnet sich hiermit die Chance, andere Wege der Geschichte einzuschlagen. In der Vergangenheit begangene Fehler müssen nicht an anderen Orten in der Gegenwart wiederholt werden. Nachholende Entwicklung kann daher ganz verschiedene Lösungswege bedeuten. Denn das gleichzeitig weniger entwickelte Land hat die reale Möglichkeit, auf niedrigerem oder mittlerem Niveau eine alternative Entwicklung zu versuchen. Dort ist ein Neuanfang in der Geschichte möglich, der den alten Zivilisationen vielleicht schon versperrt ist. Die reichen Industrieländer haben dann die Aufgabe, den Ländern mit Nach-

holbedarf die neuesten Techniken zur Verfügung stellen, um Umweltschäden zu vermeiden oder zu verringern.

Aus diesen Überlegungen folgt die neue Norm einer *weltgeschichtlichen Gerechtigkeit*. Sie ist eine Gerechtigkeit der *langen Dauer*, weil mit ihr Nutzen und Schaden der modernen Zivilisation über einen Zeitraum von zweihundert Jahren abzuwägen sind. Die dabei beteiligten Völker fungieren als intergenerationelle Gruppen, die eine kollektive Identität ausbilden und ‚für sich‘ das Recht auf Entwicklung einklagen können. Diese Gerechtigkeitsforderung ist nur plausibel, wenn die einzelnen Völker als *historische Kollektive* mit je eigenen aus ihrer besonderen Geschichte abgeleiteten Rechtsansprüchen betrachtet werden. Die Anerkennung weltgeschichtlicher Zusammenhänge ist für das Geltendmachen und Durchsetzen derartiger Forderungen geradezu konstitutiv. In diesem Kontext zeigt sich, dass der Begriff des Fortschritts für eine übergreifende Konzeption historischer Gerechtigkeit wesentlich ist.

4. Das Projekt einer praktischen Geschichtsphilosophie der Zukunft

Angesichts dieses Programms einer geschichtsphilosophischen Begründung globaler und intergenerationaler Gerechtigkeit ist schließlich zu fragen, welche Art Geschichtsphilosophie dabei gemeint ist. Anders gefragt: Wie ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich? Um diese Frage zu beantworten, unterscheidet man üblicherweise zwischen einer *formalen* und *materialen* Variante. Während letztere als bloß „historische Formation“ diskreditiert ist, wird nur noch der *formalen Geschichtsphilosophie* Legitimität zugesprochen.¹⁶ Damit soll sich die Philosophie der Geschichte auf eine Theorie historischer Forschung und Darstellung mit den Themen Erinnerung, Erklärung und Erzählung beschränken.

Doch stellt sich das Problem, dass die so reduzierte Geschichtsphilosophie von der Theorie der Geschichte in den Geschichtswissenschaften kaum zu unterscheiden ist. Denn auch dort gibt es bekanntlich eine elabo-

¹⁶ Odo Marquard: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/Main 1973, 241 ff.; Hans Michael Baumgartner: Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie, in: Herta Nagl-Docekal (Hg.): Der Sinn des Historischen, Frankfurt/Main 1996, 151 ff. ; Thomas Zwenger: Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung, Darmstadt 2008, 55 ff.; kritisch dazu Johannes Rohbeck: Technik – Kultur – Geschichte. Eine Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/Main 2000; ders.: Aufklärung und Geschichte. Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft, Berlin 2010.

rierte Methodologie.¹⁷ Um hingegen die Philosophie der Geschichte von der geschichtswissenschaftlichen Historik abzugrenzen, versuche ich, die materiale Seite mit Hilfe einer rettenden Kritik zu rehabilitieren und damit die strikte Trennung zwischen materialer und formaler Geschichtsphilosophie aufzuheben. Wie es möglich ist, die inhaltliche Analyse methodologisch zu reflektieren, so dürfte es legitim sein, die formale Analyse mit inhaltlichen Themen zu verbinden. Mit dieser Synthese strebe ich eine *methodisch reflektierte materiale Geschichtsphilosophie* an, mit der sich eine doppelte Aufgabe stellt.

Die erste Aufgabe, die der formalen Geschichtsphilosophie entspricht, besteht darin, die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen der vorhandenen Diskurse über die Zukunft zu analysieren. Wie die Darstellungen über vergangene Ereignisse operieren auch die Prognosen zukünftiger Zustände mit bestimmten Zeitstrukturen. Sofern diese Zeiten als Indikatoren sozialer und kultureller Prozesse fungieren, an die sich wiederum bestimmte kulturell geprägte Erwartungen an die Zukunft knüpfen, geht es hier speziell um die Analyse historischer Zeiten. Außerdem lassen sich die Theorien historischer Kontingenz und kontrafaktischer Erklärungen wie auch Begriffe der Entwicklung auf die Betrachtung zukünftig möglicher Prozesse anwenden. Da prognostizierte Prozesse häufig erzählt werden, bietet sich die Anwendung narratologischer Theorien an, die in Verbindung mit historiographischen Forschungen entwickelt wurden.

Die zweite Aufgabe besteht darin, über die Diskursanalyse hinaus auf systematische Weise zur Lösung von Problemen der Zukunftsethik beizutragen. Damit stellt sich die Frage nach den Inhalten der so konzipierten materialen Geschichtsphilosophie. Wenn Geschichte – nach Giambattista Vico – von den Menschen unter bestimmten Bedingungen „gemacht“ wird, sind es die Handlungen von Individuen innerhalb sozialer Gruppen und Institutionen, aus denen historische Prozesse resultieren. Indem ich mich dabei auf die Handlungen in der Gegenwart konzentriere, folgt daraus die erwähnte Zukunftsperspektive. Meine Antwort zielt also auf eine handlungs- und zukunftsorientierte Geschichtsphilosophie. Diese Konzeption hat wiederum zur Konsequenz, dass moralische Maßstäbe ins Spiel kommen, nach denen Handlungen und ihre Wirkungen beurteilt werden. Im Hinblick

¹⁷ Exemplarisch seien genannt: Jörn Rüsen: Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft, Stuttgart - Bad Cannstadt 1976; Chris Lorenz: Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Köln 1997.

auf die Zukunft ist die Verantwortung für zukünftige Generationen das zentrale Thema.

Indem die Geschichtsphilosophie formal und material zugleich ist, hat das den zusätzlichen Effekt, dass sie über die Deskription hinaus wesentlich normative Züge annimmt. Auf diese Weise begibt sie sich in die Nähe der Ethik. Für die Ethik der Zukunft folgt aus diesem Programm, dass sie sich gegenüber geschichtsphilosophischen Überlegungen öffnet und bestimmte Einsichten in die Struktur und Funktion historischen Bewusstseins in ihre eigene Grundlegung einbezieht. Für die Philosophie der Geschichte hat dies zur Konsequenz, dass sie sich mit der Zukunftsperspektive an der Lösung praktischer Probleme beteiligt und sich damit in den Kontext der praktischen Philosophie stellt.

Reinhard Meiners

Entwicklung der Technik und Fortschritt der Gesellschaft

*„Es ist fraglich, ob alle bisher gemachten mechanischen Erfindungen die Tagesmühe irgendeines menschlichen Wesens erleichtert haben.“
(John Stuart Mill)*

Einleitung

Im ersten Band des „Kapitals“, im Kapitel über die „Maschinerie und große Industrie“, zitiert *Karl Marx* *John Stuart Mill*.¹ Für die kapitalistische Produktionsweise stellt *Marx* fest, dass diese mit der Weiterentwicklung der Technik (Maschinerie) in erster Linie nicht eine Verbesserung der Lebenssituation der Menschen erreichen will, sondern sie als Mittel zur Steigerung des Mehrwerts funktionalisiert. Aus diesem Grunde führten die Fortschritte in der technischen Entwicklung zu dem ökonomischen „Paradoxon, daß das gewaltigste Mittel zur Verkürzung der Arbeitszeit in das unfehlbarste Mittel umschlägt, alle Lebenszeit des Arbeiters und seiner Familie in disponible Arbeitszeit für die Verwertung des Kapitals zu verwandeln.“² Die Funktionalisierung der Technik in einer konkreten historischen Situation für einen außerhalb der Technik liegenden Zweck zeigt uns den Rahmen an, in dem eine Bewertung der Beziehung Fortschritt und technische Entwicklung diskutiert werden muss. Technik ist, mit Bezug auf ihre Bewertung, sowohl als Teil der Gesamtstruktur Technik – Natur – Gesellschaft als auch hinsichtlich ihrer einzelnen Teilsysteme zu betrachten.

Die Entwicklung und die Diskussionen der letzten Jahre, besonders der letzten Monate in Deutschland, lassen den Schluss zu, dass wir uns im

¹ Karl Marx: Das Kapital, Bd.1, MEW 23, 391 ff.

² ebd., 430.

Hinblick auf die Bewertung der technischen Entwicklung und der Folgen für die Umwelt an einem Wendepunkt befinden. Über einen langen historischen Zeitraum galt – mit kurzen Unterbrechungen – die These, dass technologische *Veränderungen* zugleich auch *Verbesserungen* seien und somit einen Fortschritt für die Menschen und die Gesellschaft bedeuten. „Unsere technologische Kultur“, schreibt R. Wright in seiner „kurzen Geschichte des Fortschritts“, „misst den menschlichen Fortschritt an der Technologie: Die Keule ist besser als die Faust, der Pfeil besser als die Keule, die Gewehrkugel besser als der Pfeil.“³ Diese Grundthese der Bewertung ist ins Wanken geraten. Vor dem Hintergrund der Nuklearkatastrophen und des von Menschen verursachten Klimawandels sind der Ausstieg aus der Kerntechnologie und langfristig auch der Verbrennungstechnologie in Deutschland – sieht man von der Entwicklung und späteren Rücknahme der Neutronenbombe ab – der größte „Rück-Fortschritt“ in der Technikgeschichte, der von einer Gesellschaft „freiwillig“ gewollt wurde. Mit der Hinterfragung des auf der technischen Entwicklung beruhenden Fortschrittsgedankens sind auch die überkommenen Bestimmungen von Wohlstand, Wachstum und Nachhaltigkeit zumindest in der wissenschaftlichen Diskussion obsolet geworden. Nicht erst seit Fukushima, seit der Finanz- und Immobilienkrise oder den Problemen im Gesundheits- und Bildungsbereich stößt die Auffassung, den gesellschaftlichen Fortschritt am quantitativen Wachstum des Bruttoinlandsproduktes festzumachen, auf eine ständig wachsende Ablehnung.

Mit Bezug auf die obigen Ausführungen von Marx soll daher von der These ausgegangen werden, dass die Technik zunächst, abstrahiert von den konkreten gesellschaftlichen Umständen, als wertneutral zu betrachten ist, und dass sie ihre weitere, positive oder negative, Bestimmung durch ihre Anwendung erfährt. Auf die konkrete historische Situation bezogen müssen technische Entwicklung und Fortschritt deswegen immer auch im Zusammenhang mit der Produktionsweise, mit dem Konsumverhalten und der Nachhaltigkeit bewertet werden.

Historisch – Logisches

Während in der Tierwelt die Höherentwicklung wesentlich ein Prozess der Anpassung an die natürlichen Lebens- und Umweltbedingungen ist, gestalten die Menschen ihre Lebenswelt nach eigenen Vorstellungen und Bedürf-

³ Ronald Wright: Eine kurze Geschichte des Fortschritts, Reinbek 2006, 13 f.

nissen, indem sie bewusst die Technik als Mittel zwischen sich und die Natur schieben. Die Menschheitsgeschichte ist daher wesentlich mit der *Technikgeschichte* und im weiteren Verlauf mit der (Natur-)Wissenschaftsgeschichte verbunden. „Technik gibt es als Umgang mit Werkzeugen, seit es Menschen gibt. Auf dem Grunde der natürlichen Physik der Primitiven, in Handwerk und Waffengebrauch, in Benutzung von Rad, Spaten, Pflug, Boot, von tierischer Arbeitskraft, Segel und Feuer, war Technik von jeher da, soweit unsere historische Erinnerung reicht.“⁴ Dies lässt sich mit Bezug auf die Konzeption des Menschen als eines Mängelwesens als eine anthropologische Notwendigkeit verstehen. „Der Grund der Technik“, schreibt *H.-M. Schönherr-Mann*, „liegt ... in einer anthropologischen Notwendigkeit, die den Menschen zum technischen Umgang mit der Welt zwingt, um sich vom physischen Lebensdruck zu entlasten, den seine unzulängliche Natur ihm auflagt.“⁵ Die Aneignung und die Erkenntnis der Natur durch den Menschen – vermittelt durch die Organisation der Arbeit und durch Technik und Naturwissenschaft – bestimmen wesentlich den Grad und die Richtung der gesellschaftlichen Entwicklung und damit des Fortschritts.

Ohne die Vergangenheit zu verklären, war die Entwicklung des Menschen bis zum ausgehenden Mittelalter im Großen und Ganzen durch ein Verständnis der Natur als eines ewigen, sich selbst regulierenden Kosmos geprägt, mit dem man, trotz teils massiver Eingriffe, in Einklang lebte. „Der Aufbau des Kosmos und die Menschennatur, die Stadien der Welt- und Heilsgeschichte lieferten normativ imprägnierte Tatsachen, die, so schien es, auch über das richtige Leben Aufschluss gaben.“⁶ Dabei bestimmte die Technik nur in einem begrenzten Umfang das Leben: „Was getan wurde, geschah durch Menschenkraft unter Herbeibringung von tierischer Kraft, Spannkraft, Feuer, Wind- und Wasserkraft, aber auch hier im Bereich der natürlichen Menschenwelt.“⁷ Veränderungen wurden zumeist zirkulär verstanden; und auch wenn die Auseinandersetzung mit der Natur keineswegs immer rückstandslos verlief, so blieb die „Reichweite menschlichen Handelns und daher menschlicher Verantwortung ... eng umschrieben.“⁸

⁴ Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, 1949, 134.

⁵ Hans-Martin Schönherr-Mann: *Leviathans Labyrinth*, München 1994, 77.

⁶ Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/Main 2005, 12.

⁷ Karl Jaspers, a.a.O., 134.

⁸ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/Main 1979, 7.

Die Vorstellung von Veränderung im Sinne des Fortschrittsgedankens entstand im ausgehenden Mittelalter. Fortschritt als linear aufsteigenden Prozess, als eine stetige und positiv besetzte Veränderung zu betrachten und ihn in Abhängigkeit von der technischen Entwicklung zu interpretieren, hat seine Wurzeln in der ausgehenden Renaissance Ende des 16. und zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Technik als System von Mitteln zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse verlor nach und nach den reinen Mittelcharakter und entwickelte in Verbindung mit der entstehenden, auf ständigem Wachstum basierenden kapitalistischen Produktionsweise eine „autoevolutive Dynamik“⁹, die fortan wesentlich Inhalt, Zweck und Richtung des Fortschritts bestimmte. Dabei wurde jedoch das grundlegende inhaltliche wie logische Problem dieses Fortschrittsgedankens nicht bedacht: Ohne einen Maßstab und/oder ein konkretes Ziel der Entwicklung anzugeben, können Veränderungen nicht als „fortschrittlich“ bewertet werden.

Wesentliche Grundlage des Fortschrittsgedankens war eine Neubewertung des Verhältnisses Mensch – Natur. Im Mittelpunkt stand jetzt die Frage, „wie man Natur, wie sie ist – ihr Wesen –, unabhängig von religiösen Vorgaben sowie den schwankenden Erfahrungen des einzelnen Naturbeobachters erfassen kann.“¹⁰ Damit einher ging eine Veränderung in der Bewertung des Menschen (anthropozentrisch), der Geschichte (linear – fortschrittlich) und der Natur (Mittel für die Zwecke der Menschen). Im 1626 nach seinem Tod veröffentlichten Werk „Neu Atlantis“ formulierte *Francis Bacon* diese neue Sichtweise, indem er das Verhältnis von Technik, Naturwissenschaft und gesellschaftlicher Entwicklung neu interpretierte: Die Erkenntnis der Gesetze der Natur und ihre Anwendung durch Eingriffe in die Natur sollten den Menschen eine neue Form der Naturbeherrschung ermöglichen und dadurch gesellschaftlichen Wohlstand und Fortschritt für die Menschen bewirken. Das *Experiment* als Schnittpunkt von Naturwissenschaften und Technik erwies sich als die zentrale Methode, um einerseits ein Wissen über die Natur zu erlangen und sie andererseits zu beherrschen. Die Funktionalisierung, Rationalisierung und Objektivierung der Natur nach einem zweckmäßigen, auf die menschlichen Bedürfnisse bezogenen Maßstab war die Konsequenz des Bacon-Programms: „Die Naturbeherrschung (in der der Mangel und die Katastrophen aufhören) dient bei *Bacon*

⁹ Hans von Fabek: *Jenseits der Geschichte – Zur Dialektik der Posthistorie*, München 2007, 134.

¹⁰ Hans-Martin Schönherr-Mann, *Leviathans Labyrinth*, a.a.O., 32.

der Aufrichtung eines ‚regnum hominis‘.¹¹ In diesem Reich bedingen naturwissenschaftliche, technische und gesellschaftliche Entwicklung einander und stehen in einem Wechselwirkungsverhältnis.

Die *ökonomische* Dimension, die durch die kapitalistische Produktionsweise aufkommende Dynamik, die der gesamten Entwicklung und allen Teilsystemen ihren Stempel aufdrücken sollte, konnte *Bacon* freilich zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch nicht erkennen. Erst die Verbindung des anthropozentrischen Menschenbilds, des Fortschrittsgedankens und der Funktionalisierung der Natur durch Naturwissenschaft und Technik mit einer kapitalistischen, profitorientierten Produktionsweise legte den Grundstein für eine Entwicklung, an deren Ende die Globalisierung mit allen daraus resultierenden Konsequenzen für Mensch und Natur steht.

Aufklärung, Säkularisierung sowie eine auf kapitalistischer Produktionsweise basierende Industrialisierung bilden seit dem 18. Jahrhundert die Grundlagen für eine ständig enger werdende Verzahnung von Technik und Naturwissenschaft. Deren Erfolge förderten wiederum den Fortschritt der Industrialisierung und der kapitalistischen Produktion. Die Funktionalisierung von Technik und Naturwissenschaften entwickelte sich zum wichtigen Moment einer auf Wachstum und Profit ausgerichteten Ökonomie – ohne auf die Nebenwirkungen und Folgen für Mensch und Natur zu achten. Die gesellschaftliche Entwicklung als einen Prozess zu betrachten, der – trotz Krisen und Katastrophen – im Wesentlichen von ständigem Fortschritt und Wachstum geprägt ist, erwies sich als ideologischer Schachzug von Politik und Wirtschaft, der lange Zeit die ökonomischen, ökologischen und politischen Fehlentwicklungen verdrängte. Die technische Entwicklung, vor allem von Großtechnologien wie der Atomkraft seit Mitte des 20. Jahrhunderts, sollte dabei die materielle Basis und der Garant des ständigen Fortschritts sein. Dies galt und gilt – unter unterschiedlichen ökonomischen Vorzeichen – für die kapitalistische wie die real-sozialistische Produktionsweise und deren politische und wissenschaftliche Vertreter. Selbst kritische Denker wie *Ernst Bloch* sahen noch in den 60er Jahren die Lösung des Energieproblems in der unbedingten Förderung von Großtechnologien wie der Kernkraft und später der Kernfusion. Euphorisch beschreibt *Bloch* die Möglichkeiten einer durch die technische Entwicklung geprägten Welt: „Wie die Kettenreaktionen auf der Sonne uns Wärme, Licht und Leben

¹¹ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main 1959, 766.

bringen, so schafft die Atomenergie, in anderer Maschinerie als der der Bombe, in der blauen Atmosphäre des Friedens aus Wüste Fruchmland, aus Eis Frühling. Einige hundert Pfund Uranium und Thorium würden ausreichen, die Sahara und die Wüste Gobi verschwinden zu lassen, Sibirien und Nordkanada, Grönland und die Antarktis zur Riviera zu verwandeln. Sie würden ausreichen, um der Menschheit die Energie, die sonst in Millionen von Arbeitsstunden gewonnen werden mußte, in schmalen Büchsen, höchstkonzentriert, zum Gebrauch fertig darzubieten.¹²

Der rasante Fortschritt in Naturwissenschaft und Technik und die damit verbundene zunehmende Komplexität und Unübersichtlichkeit, aber auch eine ideologisch gefärbte Medien- und Kulturindustrie haben es schwer gemacht, die Dynamik, die Konsequenzen und möglichen Folgen der Technik- und Naturwissenschaftsentwicklung als wesentliches Moment des globalen kapitalistischen Verwertungsprozesses angemessen erkennen und bewerten zu können. Zudem haben die augenscheinlichen, mit der Technik verbundenen materiellen Erfolge und Erleichterungen zunehmend den Blick auf die funktionale Abhängigkeit von der ökonomischen und politischen Bestimmung versperrt und dadurch einen gesellschaftlichen Fortschrittsbegriff suggeriert, der die scheinbar unbegrenzten positiven Möglichkeiten der technischen Entwicklung zur Grundlage hatte. Noch die jüngsten technologischen Großkatastrophen wie die Ölpest im Golf von Mexiko oder die Reaktorkatastrophe in Fukushima haben – global gesehen – hinsichtlich der Bewertung des gesellschaftlichen Fortschritts nur bedingt und kurzzeitig zu einer kritischeren Wahrnehmung geführt. Schließlich vernebelt auch der mit zunehmender Technisierung der Lebenswelt stärker werdende selbstreferenzielle Charakter der Technik die wirklichen Zusammenhänge und führt zu einer wachsenden Abhängigkeit von den Fortschritten der technischen Entwicklung. Diese Abhängigkeit fördert die Auffassung, auftretende Probleme, Katastrophen und Rückschläge in der technischen Entwicklung könnten prinzipiell nur wieder mit technischen Mitteln gelöst werden. Im Sinne des „sinkenden Grenznutzens“, wonach der Nutzen jeder neuen technischen Entwicklung in Relation zu ihren negativen Folgen und Risiken kleiner wird, entstehen mit der technischen Lösung eines Problems Folgeprobleme, die erneut nur technisch zu lösen sind, – was dann als technischer Fortschritt verkauft wird.

¹² Ernst Bloch, a.a.O., 775.

Trotz der beschriebenen Eigendynamik der technischen und ökonomischen Entwicklung hatte die unreflektierte Verbindung von Technik und Fortschritt im Verlauf des letzten Jahrhunderts immer wieder einen Riss bekommen. So wurde die mit den materiellen Erfolgen von Technik und Naturwissenschaft verbundene Fortschrittsgläubigkeit und -euphorie erstmals durch die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und dann durch den Abwurf der Atombomben am Ende des Zweiten Weltkrieges grundlegend erschüttert, – trat dann jedoch wieder in den Hintergrund. Beiden temporär begrenzten Ereignissen mangelte es an einer nachhaltigen Wirkung und damit an der Grundlage für eine dauerhafte, intensive und breite Auseinandersetzung mit der dieser Entwicklung zugrunde liegenden Technik und Ökonomie.

Seit Anfang der 1970er Jahre, nachdem der Bericht des *Club of Rome* auf die Grenzen des Wachstums und die Belastbarkeit unseres Ökosystems durch eine wachsende Weltbevölkerung, durch Umweltverschmutzung und durch die exzessive Ausbeutung der natürlichen Rohstoffe aufmerksam gemacht hatte, kann man von einer politischen und ökonomischen, wissenschaftlich ausgerichteten Institutionalisierung von Technikbewertung und -folgenabschätzung sprechen. Die zunächst nur fachwissenschaftlich geführte Diskussion erlangte schnell eine gesellschaftliche Breitenwirkung und trug wesentlich dazu bei, den mit der technischen Entwicklung verbundenen und von Ökonomie und Politik suggerierten Fortschrittsgedanken als ein gesamtgesellschaftliches Problem zu betrachten und kritisch zu hinterfragen. Organisatorisch fand diese Entwicklung ihren Niederschlag in Natur- und Umweltschutzbewegungen, Bürgerinitiativen, in politischen Parteien, Ethikkommissionen, internationalen Umweltkommissionen, UN-Klimakonferenzen und politischen Enquête-Kommissionen. Auch wenn die Beziehung von technischer Entwicklung und Fortschritt nicht immer explizit das Thema dieser Bewegungen ist, so hat die Institutionalisierung einer Ethik der Technik, ihrer Bewertung und Folgenabschätzung, einen nicht geringen Einfluss auf die öffentlichen Debatten über Nachhaltigkeit, Wachstum und Wohlstand ausgeübt und damit die Diskussion des Fortschrittsbegriffs entscheidend mitbestimmt. Parallel dazu verlief – verstärkt durch häufiger auftretende Großkatastrophen – eine Sensibilisierung der Bevölkerung – vor allem in Deutschland – hinsichtlich der ökonomischen und technischen Entwicklungsmöglichkeiten, an der auch eine hohler werdende Fortschrittsrhetorik von Unternehmerverbänden, Ökonomen und

Politiker nicht viel ändern konnte. Wieweit diese Entwicklung diesmal dauerhaft und nachhaltig sein wird, bleibt abzuwarten.

Zur Frage der Technikbewertung

Abgesehen von ihrer Einbindung in die ökonomische Struktur und ihrer ideologischen Funktionalisierung muss die moderne Beziehung von technischer Entwicklung und Fortschritt auch vom Wesen der Technik her verstanden werden.

Sieht man vom Mittelcharakter der Technik ab, so kann sie – losgelöst von ihrer Anwendung – in Bezug auf die möglichen Risiken und Folgen als positiv oder negativ bestimmt werden. Dies mag der Unterschied zwischen der Technik eines Fahrrads und eines Atomkraftwerks veranschaulichen. Er zeigt auf, dass und wie die Bewertung der Folgen ein Kriterium für gesellschaftlichen Fortschritt sein kann.¹³ Eine solche Differenzierung hat die Funktionalisierung des technologischen Imperativs – wonach alles, was technisch möglich ist, auch wirklich werden soll – für eine pauschal positive Bewertung des technisch-ökonomischen Fortschritts lange Zeit verhindert.

Als Mittel, auch als tendenziell verselbständigtes Mittel, bleibt die Technik immer abhängig von ihrer Anwendung. Sie „besteht aus nichts anderem als *Mitteln* sowie dem *Ensemble von Mitteln*.“¹⁴ In diesem Sinne ist Technik neutral und nicht zielgerichtet, und ihre positive oder negative Bestimmung geschieht durch die Art und Weise der Anwendung und der daraus resultierenden Folgen. „Grenze der Technik ist, daß sie nicht aus sich selbst für sich da sein kann, sondern Mittel bleibt. Dadurch ist sie zweideutig. Weil sie selbst keine Ziele steckt, steht sie jenseits oder vor allem Gut und Böse. Sie kann dem Heil und dem Unheil dienen. Sie ist beidem gegenüber an sich neutral.“¹⁵ Dem gegenüber bestimmen jedoch der erwähnte technologische Imperativ und die inneren Gesetzmäßigkeiten einer auf quantitativem Wachstum basierenden, kapitalistischen Produktionsweise in weiten gesellschaftlichen Bereichen noch immer die Entwicklung und Anwendung der Technik und damit auch die Definition von Fortschritt. Hier handelt es sich um einen hinter dem Rücken der gesellschaftlichen Akteure planlos, unbe-

¹³ Ein Vergleich der Fortschritte zwischen der Medizin- und Gentechnik verdeutlicht dies ebenfalls.

¹⁴ Jacques Ellul: *The Technological Society*, New York, 1964, 14 und 19. Zit. nach: Zygmunt Baumann: *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995, 280.

¹⁵ Karl Jaspers, a.a.O., 153 f.

wusst und unreflektiert verlaufenden Prozess, der wiederum einen unkritischen Fortschrittsbegriff zur Folge hat.

Das Problem der notwendigen *Führung der Technik* haben in den beiden Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg zwar *Karl Jaspers* und andere Philosophen erkannt. Sie haben auch allgemein den Ansatzpunkt einer möglichen Lösung formuliert, ohne sich freilich mit der praktischen Umsetzung in konkreten historischen Situationen näher auseinanderzusetzen. „Wenig Vertrauen“, so *Jaspers*, „ist in solchen unbewußten Gang der Dinge zu setzen. Die Führung der Technik kann nicht aus der Technik selbst gefunden werden, sondern muß aus bewußtem Ethos gesucht werden. Der Mensch selbst muß zur Führung zurückfinden. Seine Bedürfnisse muß er zur Klarheit bringen, prüfen und ihre Rangordnung bestimmen.“¹⁶ Dieser Aufgabe haben sich Technikethik, Technikbewertung und Nachhaltigkeitsforschung zu stellen. Sie haben zunächst herauszufinden, nach welchen Gesetzen der eigendynamische und selbstreferentielle technische Prozess verlaufen ist und verläuft, um dann zu sehen, unter welchen Bedingungen und Voraussetzungen eine Bewertung stattfindet und ob der Einsatz alter und neuer Technologien möglich oder aber ein Umdenken erforderlich ist.

Die zunächst philosophisch und ökologisch, dann auch politisch und ökonomisch orientierte Technikbewertung und Technikfolgenabschätzung konkretisierte zu Beginn der 70er Jahre die von *Jaspers* geforderte Führung der Technik durch den Menschen, indem generationsübergreifende soziale Aspekte wie Wohlstand, Gemeinwohl, Selbstbestimmung, Gesundheit, Bildung und Nachhaltigkeit in die Debatte aufgenommen und zur Basis für einen differenzierten gesellschaftlichen Fortschrittsbegriff wurden.

Die Entkopplung des qualitativen gesellschaftlichen Fortschritts von einem technisch-wirtschaftlich orientierten, auf Wachstum beruhenden quantitativen Fortschrittsbegriff hat es möglich gemacht, gesamtgesellschaftliche Strukturen wie Wohlstand, Bildung, Nachhaltigkeit, Gerechtigkeit und Fortschritt einer kritischen Diskussion zu unterziehen, so dass die qualitative Bestimmung des sozialen Fortschritts – ähnlich wie in Frankreich und England – Thema einer Enquête-Kommission des Bundestages geworden ist. Die qualitativen Bestimmungen des gesellschaftlich-sozialen Fortschritts bedürfen aber eines übergreifenden Maßstabs, der im gesell-

¹⁶ Karl Jaspers, a.a.O., 154.

schaftlichen Diskurs, ohne Vorgabe des Ziels, immer wieder hergestellt werden muss.

Die Zeit der Gleichsetzung von technischen und ökonomischen Erfolgen mit Fortschritt ist – so scheint es – in den letzten Jahren relativiert worden. Allerdings deuten schon Name und Auftrag der Enquête-Kommission des Bundestags „Wachstum, Wohlstand, Lebensqualität“ auf den engen Rahmen der politischen Diskussion hin: die Permanenz technischer Innovationen, verbunden mit wirtschaftlichem Wachstum bei unveränderten Eigentumsverhältnissen und unveränderter Produktionsweise, bleiben in der offiziellen politischen Diskussion Grundlage des neuen sozialen Fortschrittsbegriffs. Welche Veränderungen in diesem Rahmen möglich sind, ob und mit welchen Mitteln diese gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für eine qualitative und nachhaltige Entwicklung verändert werden müssen, bleibt abzuwarten. Festzustellen ist jedoch, dass die Dominanz der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung das Denken und Handeln weiterhin bestimmt und die notwendige Kritik und die Umsetzung grundlegender Alternativen erschwert. „Die Totalisierung der technisch-wissenschaftlichen Welterschließung, die allen anderen Gegebenheitsweisen der Welt zur Bedeutungslosigkeit herabsetzt und die Technisierung von Lebenswelt, Gesellschaft und Politik vorantreibt, etabliert ein selbstreferentielles, autopoietisches System, zu dem keine externe Perspektive mehr eingenommen werden kann ... Alles Denken und Handeln wird von diesem System funktionalisiert, womit der Bereich für Problemsichten und Problemlösungen immer schon abgesteckt ist.“¹⁷

Diese Problematik verdeutlicht der geplante Übergang von der Atomenergie zu den erneuerbaren Energien. So versuchen die großen Energiekonzerne mit allen Mitteln, die Entwicklung der neuen Technologien zentral und profitorientiert zu steuern und damit den qualitativ orientierten gesellschaftlichen Fortschrittsbegriff zu unterlaufen. Zur gleichen Zeit wird im französischen Cadarache von einer Staatengemeinschaft, der auch Deutschland angehört, mit dem Bau eines Versuchsreaktors für Kernfusion (Internationaler Thermonuklearer Experimentalreaktor – ITER) ein etwa zehn Milliarden teures Großprojekt umgesetzt, von dem heute niemand sagen kann, ob diese Technologie funktionieren wird und welche Risiken und Gefahren mit ihrem möglichen Einsatz verbunden sein werden. Ange-

¹⁷ Peter Fischer: Philosophie der Technik, München 2004, 228.

sichts der drohenden Klimaveränderung und der Erfahrungen der letzten Jahrzehnte mit Großtechnologien läge der Fortschritt darin, auf den Bau zu verzichten, um die Mittel der Kernfusionsforschung auf die Entwicklung der erneuerbaren Energien zu konzentrieren.

Zieht man das Fazit aus den bisherigen Debatten, so kann die Verbindung von technologischem Imperativ und profit- und wachstumsorientierter Produktionsweise, Basis des rein quantitativen Fortschrittsbegriffs und Ursache der sozialen, ökologischen und ökonomischen Probleme unserer Zeit, perspektivisch nur aufgehoben werden, wenn die Menschen ihre Lebensbedingungen planmäßig, bewusst und selbstbestimmt gestalten und kontrollieren. Für die technische Entwicklung und einen qualitativen gesellschaftlich-sozialen Fortschritt bedeutet dies die Aufhebung der entwicklungsgeschichtlichen Fremdbestimmung mit der Folge, dass die von den Menschen unter Einbeziehung der Eigenständigkeit und des Selbstwerts der Natur in „Bewegung gesetzten gesellschaftliche Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben.“¹⁸

¹⁸ Friedrich Engels: Anti-Dühring, MEW 20, 264.

Alexander von
Pechmann

Fortschritt durch Wachstum
Vom Aufstieg und Fall eines Paradigmas

Der enge Zusammenhang von wirtschaftlichem Wachstum und gesellschaftlichem Fortschritt hat die Politik der europäischen Nationen in der Neuzeit geprägt und dem Westen für Jahrhunderte die Hegemonie über andere Kulturen verschafft. Dieser Zusammenhang ist in den vergangenen Jahrzehnten aus zwei unterschiedlichen Perspektiven grundsätzlich in Frage gestellt worden.

1. Die natürlichen Grenzen und die sozialen Folgen des Wirtschaftswachstums

Die eine Kritik an diesem neuzeitlichen Paradigma setzte in den 70er Jahren mit dem Bericht des Club of Rome „Die Grenzen des Wachstums“ ein. „Zum erstenmal“ heißt es dort, „sieht sich die Menschheit gezwungen, die Begrenztheit des von ihr bewohnten Planeten zur Kenntnis zu nehmen und bei ihrem Wirken auf ihn zu berücksichtigen. Zum erstenmal ist es lebensnotwendig, nach dem Preis unbeschränkten materiellen Wachstums zu fragen und Alternativen zu suchen, die dieses Wachsen nicht endlos fortsetzen.“¹ Als eine solche Alternative forderte der Bericht einen Übergang der Wirtschaft „vom Wachstum zum Gleichgewicht“².

In der Folge zeigte die sich formierende Ökologiebewegung nicht nur die wachsende Diskrepanz zwischen dem ökonomischen Nutzen der Gütervermehrung und den ökologischen Kosten ihrer Produktion und Konsumtion auf; sie kritisierte zunächst auch die Idee des Fortschritts überhaupt.

¹ D. Meadow et al., Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Gütersloh 1972, 170.

² Ebd., 161.

Angesichts der absehbaren ökologischen Katastrophen, so die von Hans Jonas geprägte Begrifflichkeit, müsse das dem Fortschrittsdenken zugrundeliegende „Prinzip Hoffnung“ heute durch eine „*Heuristik der Furcht*“ ersetzt werden, die das technisch Mögliche nicht mehr am Kriterium des Wünschbaren, sondern des Bedrohlichen beurteilt.³

Dieser formulierte Gegensatz zwischen Ökologie und Ökonomie, zwischen den Bedingungen stabiler ökologischer Systeme und den Imperativen eines dynamischen Wirtschaftssystems, wurde in den 80er und 90er Jahren jedoch im Konzept einer „ökologischen Ökonomie“ aufgelöst. Ihr Prinzip wurde die *Nachhaltigkeit* wirtschaftlicher Entwicklung, das seit dem Umweltgipfel in Rio de Janeiro 1992 zur Leitidee der internationalen Politik aufgestiegen ist. „Nachhaltige Entwicklung“ meint, dass die Befriedigung heutiger Bedürfnisse nicht die Möglichkeiten künftiger Generationen beeinträchtigen dürfe.⁴

Die andere Kritik am Paradigma des Fortschritts durch Wachstum kam zur gleichen Zeit zunächst aus Ländern der „Dritten Welt“. Wie spätestens der „Millennium-Gipfel“ im Jahr 2000 zeigte, stellte sich für die postkolonialen Länder die Strategie des „nachholenden Wachstums“ durch Integration in den Weltmarkt so dar, dass mit dem Wachstum ihrer Wirtschaft zwar insbesondere die Industrienationen reicher wurden und das Vermögen sich dort konzentrierte, dass die Gesellschaften selbst jedoch verarmten und in der Folge viele der neuen Staaten zerfielen oder sich in Diktaturen verwandelten. Vor allem indische ÖkonomInnen wie Amartya Sen, Vandana Shiva oder Muhammad Yunus übten daher Kritik an der Gleichung „Wachstum = Fortschritt“, durch die der Reichtum von Süd nach Nord umverteilt wurde, und forderten einen Fortschrittsbegriff, der sich nicht mehr am Wachstum der Wirtschaft, sondern an den Verwirklichungschancen der Menschen bemisst.⁵ Seither hat diese Gleichung auch in den Industrieländern ihre Überzeugungskraft verloren, da in ihnen seit den 90er

³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/Main 1984, 63 f.

⁴ Siehe: Bericht der Weltkommission zu Umwelt und Entwicklung von 1987 (undocuments.net/ocf-02.htm).

⁵ A. Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2000; M.C. Nussbaum, A. Sen (ed.), *The Quality of Life*, Oxford 1993.

Jahren gleichfalls dem Wachstum der Wirtschaft das Wachstum der Armut folgt.⁶

Mit dem Verweis auf die natürlichen Grenzen sowie der Kritik an den sozialen Folgen des Wirtschaftswachstums ist in den letzten Jahren eine wissenschaftliche Debatte um die Kriterien des Fortschritts entstanden. Als anerkanntes Kriterium gilt bis heute das Bruttosozialprodukt einer Nation, das, in Geld gemessen, die produzierten Waren und Dienstleistungen zusammenfasst. Je größer dieses Gesamtprodukt, so die Annahme, desto größer sei das Wohlergehen, die Zufriedenheit oder das Glück einer Nation. Diese Berechnung, so die Kritik, ist jedoch einseitig marktorientiert: In sie gehen weder die ökologischen und sozialen Kosten noch die informellen Arbeiten als Voraussetzung und Bedingung der Produktion ein. Sie gibt daher ein höchst verzerrtes Bild von der Lage einer Nation.

Diese Debatte um den Indikator des Fortschritts hat mit dem Vorschlag der von Amartya Sen, Joseph Stiglitz und Jean Paul Fitoussi geleiteten „Kommission zur Messung wirtschaftlicher Leistung und sozialen Fortschritts“ einen vorläufigen Abschluss gefunden. Der „rote Faden“ ihres Berichts ist, „dass es an der Zeit ist, dafür zu sorgen, dass unser Messsystem den Fokus von der Messung der *wirtschaftlichen Produktion* auf die Messung des *Wohlergehens der Menschen* verlagert. Die Kennzahlen für das Wohlergehen sollten dabei mit der Nachhaltigkeit in einen Kontext gesetzt werden“⁷. Nicht das monetäre „Marktgeschehen“, sondern das dauerhafte „Wohlergehen“ müsse der Maßstab des Fortschritts sein. Dabei benennt der Bericht freilich die Schwierigkeiten, das „Wohlergehen der Menschen“ (people's well-being) zu messen.⁸

Fassen wir diese internationale Debatte der jüngsten Vergangenheit zusammen, so wird zum einen weiterhin an der Idee des Fortschritts festgehalten, zum anderen jedoch die traditionelle Verknüpfung mit dem Wirtschaftswachstum in Frage gestellt. Damit sind Vorstellungen eines allge-

⁶ OECD-Bericht, Mehr Ungleichheit trotz Wachstum? Einkommensverteilung und Armut in OECD-Ländern, 2008, 15: „Dieser Bericht befasst sich mit den 30 Industriestaaten, die Mitglied der OECD sind. Er zeigt auf, dass sich mindestens seit Mitte der 1980er Jahre ... ein kontinuierlicher Anstieg der Einkommensungleichheit vollzogen hat.“

⁷ stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_anglais.pdf, 12.

⁸ Dementsprechend existieren zur Zeit unterschiedliche Fortschrittsindikatoren wie der *Happy Planet Index*, der *Ökologische Fußabdruck*, der *Human Development Index* oder das *Gross National Happiness*.

meinen Fortschritts ohne Wirtschaftswachstum, ja sogar einer décroissance oder eines de-growth denkbar geworden. Um die Tragweite dieser Auflösung des neuzeitlichen Fortschrittsparadigmas zu erfassen, soll im Folgenden zuerst seiner Entstehung nachgegangen, dann die Gründe seiner gegenwärtigen Krise dargestellt werden, um schließlich die derzeitige Suche nach Lösungen zu skizzieren.

2. Die Genese des polit-ökonomischen Fortschrittsparadigmas

Zunächst ist festzuhalten, dass der Fortschrittsdiskurs älter ist als die Rede vom Wachstum und unabhängig von ihr entstanden ist. Er begegnet uns erstmals in wirksamer Form um die Mitte des vergangenen Jahrtausends in den christlich geprägten, antiklerikalen und antifeudalen Bewegungen, die eine heilsgeschichtliche „*reformatio*“ des gesellschaftlichen Lebens, ein kommandes Zeitalter der Gleichheit aller Menschen unter der Herrschaft des „Heiligen Geistes“ erwarteten.⁹ Aus dieser europaweiten subversiven Bewegung schöpften nicht nur die Reformatoren Jan Hus oder Thomas Müntzer, sie inspirierte auch den Kalabreser Tommaso Campanella und den Engländer Thomas Morus zu ihren Schriften über den „Sonnenstaat“ bzw. „Die neue Insel Utopia“.

An sie knüpfte in säkularisierter Form dann eine Strömung der Aufklärung an, die den historischen Fortschritt in der geistig-moralischen Entwicklung und Vervollkommnung des Menschen sah. Diese Fortschrittsidee schlug sich noch in den geschichtsphilosophischen Schriften Kants nieder, die aus moralisch-praktischen Gründen ein künftiges „*Reich Gottes auf Erden*“ unter der Herrschaft der Vernunft oder den „*Enigen Frieden*“ als Endzweck der Geschichte postulierten.¹⁰ Sie wirkte auch in der Philosophie Hegels, wenn er die Geschichte als Prozess des sich entfaltenden, zu sich kommenden Weltgeistes begriff.

Parallel zu diesem idealistischen Fortschrittsverständnis als geistig-moralischer Vervollkommnung entstand zu Beginn der Neuzeit eine materialistische Konzeption, die den Fortschrittsmotor nicht im Wirken des Geistes, sondern in der *Naturwissenschaft und Technologie* sah. Begründer dieses

⁹ Siehe: W. Lenk, „Ketzerlehren und Kampfprogramme. Ideologieentwicklung im Zeichen der frühbürgerlichen Revolution, Berlin 1970, 55 ff.“

¹⁰ I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, II, 1, 1; Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.

Fortschrittsdiskursen waren René Descartes¹¹ und vor allem Francis Bacon, die ihre wissenschaftliche Methode der Analyse bzw. des Experiments mit dem Ziel verbanden, durch Technik das Leben des Menschen zu verbessern. Sie definierten den Fortschritt nicht hochgemut als Selbstentfaltungsprozess des Geistes, sondern weit nüchterner: als Überwindung alltäglicher Not, Armut und Mühe. „Mit der Formulierung des neuen Ziels der Naturforschung“, schreibt Lothar Schäfer, „hat Bacon die Naturwissenschaften, noch ehe sie de facto entwickelt waren, auf die Bewältigung von Problemen verpflichtet, die als solche den Wissenschaften äußerlich sind: die Beseitigung von materieller Not, von Hunger, Krankheit und allen mit der Leiblichkeit des Menschen verbundenen Nöten“.¹² Dieser Diskurs knüpfte also den Fortschritt an das Wohlergehen (welfare) der Menschen und konzipierte ihn als Entwicklung eines technischen Wissens zum Zweck der Beseitigung von Mühe und Armut. Der Fortschritt wurde gedacht als ein Prozess durch den Menschen für den Menschen.

Entscheidend für die Verbindung der Idee des Fortschritts mit dem Wachstum der Wirtschaft wurden dann allerdings Konzeptionen, die im 17. und 18. Jahrhundert die ökonomische Lehre aus ihrem traditionellen Kontext von Ethik und Religion herauslösten und die Ökonomie einerseits mit der Technik der Güterproduktion und andererseits mit der Politik verbanden. Die Grundidee dieser „politischen Ökonomie“ war zunächst die *zweckrationale* Verknüpfung von wirtschaftlichem Wachstum und gesellschaftlichem Fortschritt, die durch die bewusste Planung der sich herausbildenden National- oder Territorialstaaten herzustellen sei. Die wesentlichen Mittel solch zweckrationaler Veranstaltung waren zum einen die staatliche *Förderung* der Naturwissenschaften (Royal Society, Académie Royale des Sciences), der Gewerbe und Manufakturen sowie des Exports der Waren, zum anderen die staatliche *Kontrolle* der Warenpreise und -importe. Sie leitete im 17. und 18. Jahrhundert in Großbritannien, Frankreich und Preußen den Übergang von stabilen Gleichgewichts- und Nachhaltigkeits- in dynamische Wachstumsökonomien ein.

¹¹ R. Descartes, Discours de la méthode, VI, 3.

¹² L. Schäfer, Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur, Frankfurt/Main 1993, 105 f. – „Die auf die Wissenschaft gestützte Technik erzeugt mit ihren Erfindungen ‚Glück und Wohlergehen, ohne jemandem Unrecht und Leid anzutun‘, heißt es bei Bacon“ (ebd., 106).

Diese Konzeption politischer Ökonomie erhielt ihre systematisch wohl konsequenteste Darstellung in Fichtes Schrift über den „Geschlossenen Handelsstaat“ von 1800. Sie untersuchte, „wie der Handelsverkehr eines bestehenden Staates in die *von der Vernunft geforderte* Verfassung zu bringen sey.“¹³ Fortschritt – d.h. ein „Wohlstand der *Nation*, nicht einiger Individuen, deren höchster Wohlstand oft das auffallendste Zeichen und der wahre Grund ist von dem höchsten Übelbefinden der Nation“¹⁴ – sei, so Fichtes Fazit, nur möglich, wenn der innere Handelsverkehr geschlossen, auswärtiger Handel nur der Regierung erlaubt und das Weltgeld abgeschafft sei.

An dieses Konzept einer bewussten Planung und Steuerung der wirtschaftlichen Entwicklung durch den Staat knüpften im 20. Jahrhundert dann unter geänderten Bedingungen die sozialistischen Ökonomien, nach 1945 in unterschiedlicher Ausprägung die meisten anderen nationalen Volkswirtschaften an.

Als äußerst folgenreich bis heute erwies sich allerdings die entgegengesetzte Konzeption einer *freien Marktwirtschaft*, die im 18. Jahrhundert zunächst von den französischen Ökonomen François Quesnay und A.R.J. Turgot, dann von dem schottischen Moralphilosophen Adam Smith formuliert wurde. Sie richtete sich explizit gegen die Idee des Fortschritts als zweckrationaler Planung und sah im freien Markt und seinen Gesetzen die Instanz, die das Wachstum der Wirtschaft mit dem Wohlstand der Nationen verbindet. Diese Theorie ging davon aus, dass in einer arbeitsteiligen Gesellschaft die Wirtschaft umso mehr wächst, je enger die Produktion der Güter an das *Eigeninteresse* der Produzenten gebunden ist, wenn also die Produzenten unter Marktbedingungen einen *Profit* erzielen.

Dabei unterschied Adam Smith klarer als seine Vorgänger und Nachfolger in „zivilisierten Gesellschaften“, wie er schrieb, zwei große Klassen: auf der einen Seite die Kapitalbesitzer als Privateigentümer der Produktionsmittel, auf der anderen Seite die Arbeiter als unmittelbare Produzenten. Für Smith folgt daraus, dass nur die Kapitalbesitzer aus der Gütervermehrung einen Profit ziehen und so ihr Interesse realisieren, dass für die unmittelbaren Produzenten jedoch die Arbeit intensiver und monotoner und die Arbeitszeit länger wird, und sich ihr ‚Eigeninteresse‘ darauf beschränken muss, sich und ihre Familie am Leben zu erhalten.

¹³ J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Berlin 1845, 475 (H.v.m.)

¹⁴ Ebd., 423.

Dass nun das so erzeugte Wirtschaftswachstum nicht nur den Kapitalisten, sondern auch dem Wohlstand der Nationen dient, knüpft Smith an die Gesetze des freien Marktes: Der Warenverkauf realisiere einerseits den erwarteten Profit, verteile andererseits die produzierten Güter unter die Gesellschaft so, dass sich ihr allgemeiner Wohlstand erhöht. Dadurch, so Smiths Paradoxon, dass der einzelne „sein *eigenes* Interesse [verfolgt], befördert er das der *Nation* weit wirksamer, als wenn er dieses wirklich zu befördern die Absicht hätte. Ich habe niemals gesehen“, schilt er die Politikerkaste, „dass diejenigen viel Gutes bewirkt hätten, welche die Miene annahmen, für das allgemeine Beste Handel zu treiben.“¹⁵ Auf diese Weise haben zwar, wie er einräumt, nicht alle gleichermaßen am Wohlstand teil; aber unter den Bedingungen einer wachsenden Wirtschaft sei es doch so, dass die Arbeitslöhne steigen und damit alle, die Kapitalisten- wie die Arbeiterklasse, wenn auch in unterschiedlichem Maße, am allgemeinen Wohlstand teilhaben. „Es verdient wohl bemerkt zu werden,“ beschreibt Smith diesen Zusammenhang von Wirtschaftswachstum und Wohlfahrt, „dass die Lage der arbeitenden Armen, der größten Masse der Bevölkerung, mehr in Zeiten des Fortschritts, wo die Gesellschaft weiterem Erwerb zueilt, als in der, wo sie eine Fülle des Reichtums erworben hat, am glücklichsten und behaglichsten zu sein scheint Der Fortschritt hat in der Tat für alle Menschen etwas Erfrischendes und Wohlgemutes, der Stillstand etwas Grämliches, die Abnahme aber etwas Trostloses.“¹⁶

In diesem Modell einer freien Marktwirtschaft wird also der Fortschritt nicht als das Resultat einer zweckrationalen Planung konzipiert, sondern als kausale Wirkung der „natürlichen“ Marktgesetze, des freien Spiels von Angebot und Nachfrage. Der Markt fungiert hier als „Katalysator, der Leidenschaften in Interessen, egoistische Interessen aber in einen glücklichen Zusammenhang transformiert und darin einem Naturgesetz folgt.“¹⁷ Das Wachstum der Wirtschaft und der Fortschritt der Gesellschaft werden so verzahnt, dass der Fortschritt, qua Markt, vom Wachstum der Wirtschaft

¹⁵ A. Smith, *Reichtum der Nationen*, Paderborn o.J., 458.

¹⁶ Ebd., 86. – Dieser Annahme Smiths scheint freilich Lassalles Zornesausbruch über die „verdammte Bedürfnislosigkeit“ der Arbeiter zu widersprechen: „So lange ihr nur ein Stück Wurst habt und ein Glas Bier, ... wisst ihr gar nicht, dass euch etwas fehlt!“ (F. Lassalle, *Arbeiterlesebuch und Studententexte*, hg. Von W. Schäfer, Reinbek 1972, 84) Und: „Fragen sie alle Nationalökonomten: Welches ist das größte Unglück für ein Volk? Wenn es keine Bedürfnisse hat.“ (ebd.)

¹⁷ J. Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich 2010, 45.

abhängt, dass dieses Wachstum jedoch, qua Eigeninteresse, von der Profit-erwartung der Kapitalistenklasse abhängt. Nicht der bewusste Plan, sondern Kapital und Markt sind hier die zwei Faktoren, die den Fortschritt ermöglichen und garantieren.

Betrachten wir das von Smith geforderte „beständige Wachsen“¹⁸ der Wirtschaft näher, so fungiert es in diesem Modell in dreifacher Weise: Das Wachstum ist zum ersten *wünschenswert*, weil es die vielfältigen Bedürfnisse der Menschen als Konsumenten in wachsendem Maße befriedigt; es ist zweitens *erstrebenswert*, weil es das immer erneute Interesse der Kapitaleigentümer am Profit realisiert; es ist drittens aber auch *notwendig*, um überhaupt den Bestand der in Klassen gespaltenen Gesellschaft zu erhalten und zu sichern, um ihren Fall ins „Grämliche“ und „Trostlose“, wie Smith sagt, zu verhindern.

Mehr oder weniger verbindlich wurden im 19. und 20. Jahrhundert allerdings Konzepte, die sich als *Synthese* dieser gegensätzlichen Fortschrittsmodelle verstanden. Denn, wie schon Smith befürchtet hatte, zeigte sich, dass der freie Markt einerseits als vermittelnde Instanz von Profitrealisierung und allgemeinem Wohlstand periodisch versagte und mit ihm regelmäßig das „Grämliche“ der Massenarbeitslosigkeit und das „Trostlose“ der Lage der arbeitenden Armen eintrat, dass er andererseits durch die Bildung von Oligo- und Monopolen seine eigenen Bedingungen aushöhlte. Einerseits, so lautete nun das von Smith übernommene Argument, sei eine private und profitmaximierende Wirtschaftsform effektiver als eine staatlich-planende; andererseits untergrabe jedoch ein rein marktwirtschaftliches Verteilungssystem den gesamtgesellschaftlichen Fortschritt. Das kapitalistische Wirtschaftssystem mache daher eine bewusste staatliche Gestaltung der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen durch gesetzliche Regelungen, eine Umverteilung des produzierten Reichtums durch Steuern, ggf. auch wirtschaftspolitische Interventionen erforderlich, um das geforderte „beständige Wachsen“ der Wirtschaft und damit den „Wohlstand für alle“ zu garantieren.

In diesen Konzepten wurde die Verbindung von Wachstum und Fortschritt quasi als Kooperation zweier gegensätzlicher Welten verstanden: der Welt des eigeninteressierten und profitmaximierenden Bourgeois als homo oeconomicus und der Welt des Gemeinwohl orientierten Citoyen als homo

¹⁸ A. Smith, Reichtum der Nationen, a.a.O., 73.

politicus. Und der Streit der unterschiedlichen Schulen ging darum, was um des Wachstums willen des privaten Bürgers, und was des öffentlichen Staates sei. Seine wohl klassische Form hat dieses Kooperationsmodell schließlich im so genannten „Stabilitäts- und Wachstumsgesetz“ von 1967 gefunden. Es verpflichtete den Staat, „im Rahmen der marktwirtschaftlichen Ordnung gleichzeitig zur Stabilität des Preisniveaus, zu einem hohen Beschäftigungsstand und außenwirtschaftlichem Gleichgewicht bei stetigem und angemessenem Wirtschaftswachstum bei[zug]etragen“¹⁹, d.h. für einen krisenfreien und sozialverträglichen Kapitalismus zu sorgen. Es verhiess den Weg in eine Zukunft, die alle Mängel einer ineffektiven staatlichen Planwirtschaft hinter sich gelassen hat.

3. Die Krise des Wachstumsdiskurses

Kehren wir nach dieser historischen Skizze zu der anfangs genannten Debatte um den Fortschrittsbegriff zurück, so zeigt sie das offenkundige Dilemma, in dem sich das polit-ökonomische Paradigma heute befindet. Denn einerseits ist in ihm die Idee des gesellschaftlichen Fortschritts mit den Strategien einer wachsenden Wirtschaft so eng verzahnt, dass allein das „beständige Wachsen“ den Bestand der Klassengesellschaft garantiert und sie vor dem Rückfall ins „Grämliche“ und „Trostlose“ bewahrt. Man befürchtet daher notgedrungen einen Absturz der Gesellschaft ohne Wachstum der Wirtschaft. Andererseits zeichnen sich die naturbedingten Grenzen dieses Wachstums immer unüberschbarer und unbestreitbarer ab. War 1981 der *Earth Overshoot Day*, der Tag, ab dem das globale Wirtschaftssystem die natürlichen Grundlagen seiner Reproduktion verzehrt hat, noch der 31. Dezember, so ist er 2011 auf den 27. September vorgerückt; Mitte des Jahrhunderts bedürfte das Wirtschaftssystem eines zweiten Planeten, um das Wachstum aufrechtzuerhalten.²⁰ Zudem induziert das System einen Wandel des globalen Klimas, der das gewünschte Fortschrittsziel, das Wohlergehen der Menschen, für weite Teile der Weltbevölkerung schon heute massiv gefährdet.

Diese Grenzen haben sich seither im Rückgang des Wachstums der Weltwirtschaft niedergeschlagen. Nicht nur die Sättigung der Märkte, auch die

¹⁹ Gesetz zur Förderung der Stabilität und des Wachstums der Wirtschaft, § 1 (gesetz-im-internet.de/stabg/___1.html).

²⁰ siehe auch: Mathis Wackernagel, Bert Beyers, *Der Ecological Footprint. Die Welt neu vermessen*, Hamburg 2010 (Rezension im Heft).

ökologischen Folgekosten des ökonomischen Systems haben die Raten des Profits stetig minimiert. In Folge dessen hat sich die Profitmaximierung des Kapitals, die doch als Motor des Wirtschaftswachstums galt, ins spekulative System einer unproduktiven Finanzwirtschaft ‚zurückgezogen‘. Nur noch ca. 10% der Gewinne werden von den Großbanken heute in der sog. „Realwirtschaft“ erzielt.²¹ Dies hat nicht nur zur Zerschlagung von produktiven Unternehmen und zur Deindustrialisierung nationaler Wirtschaften, sondern vor allem zu einer massiven Umverteilung des gesellschaftlichen Reichtums zugunsten der Kapitalbesitzer geführt. 0,15% der Weltbevölkerung verfügt heute über mehr als 30% des produktiven Gesamtreichums; ca. 50% sind von ihm ausgeschlossen und leben von weniger als 2 \$ pro Tag. Dem entsprechend gehen viele Staaten der Unfähigkeit entgegen, ihre Schulden bei den Reichen zu bedienen, in deren Folge die Zahl der Armen weiter wachsen wird. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung steht heute im Ruf: „of the 1% by the 1% for the 1%“. Der Profit ist vom Wachstumstreiber zum Wohlstandskiller geworden und die Wirtschaft zum Selbstbedienungsladen der Superreichen.²²

Diese gegenwärtige Situation ist daher mit Recht als *System-* oder „*Metakrise*“²³ beschrieben worden. In ihr wächst nicht nur die alte ‚soziale Frage‘ der Klassengesellschaften mit der neuen ‚ökologischen Frage‘ der Wachstumsgrenzen zusammen, beide bedingen sich auch in wachsendem Maße und verschärfen die Krise des Systems. Sie findet ihren Ausdruck in dem Handlungsdilemma, dass durch eine Strategie des Wirtschaftswachstums das Wohlergehen der Menschen nicht vermehrt, sondern gefährdet wird, dass umgekehrt jedoch durch Wachstumsverzicht der soziale und politische Bestand der Klassengesellschaften bedroht ist. Denn da die zentralen gesellschaftlichen Institutionen existentiell auf Wachstum angewiesen sind,

²¹ L. Blankfein, Chef von Goldman Sachs, befragt zu seiner Haltung zum klassischen Kreditgeschäft antwortete: „That’s too risky for me.“ (zit. nach: S. Wagenknecht, Freiheit statt Kapitalismus, Frankfurt/Main 2011, 36)

²² Nach dem „World Wealth Report“ der Investmentbank Merrill Lynch entsprachen die Schulden der EU-Staaten Ende 2009 in etwa dem Finanzvermögen der europäischen Millionäre und Milliardäre von 9,4 Bio EUR „Die wären alle weg,“ kommentierte der ehemalige EZB-Präsident, Jean-Claude Trichet, die Rettung der Banken, „wenn wir sie nicht gerettet hätten.“

²³ „Die Kombination der einzelnen Krisen führt zu einer *Metakrise*, zur Infragestellung des komplexen Zusammenwirkens aller Teilsysteme und damit zur Gefahr eines Systemzusammenbruchs ...“ (C. Leggewie, Harald Welzer, Das Ende der Welt, wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie, Frankfurt/Main 2011, 22)

müsste sein Verzicht zum Kollaps führen. Um des Fortschritts willen *muss* die Wirtschaft wachsen, zugleich aber *darf* sie *nicht* wachsen. Wie man's macht, heißt es, ist's verkehrt.

Am Beginn des neuen Jahrtausends ist das moderne Projekt, „Fortschritt durch Wachstum“ zu generieren, offenbar in Widerspruch zu sich selbst geraten. Die Ratlosigkeit der Politik, die Suche der Wissenschaft nach anderen Maßstäben der Messung sowie die allorts aufkeimenden Revolten scheinen der Beginn einer grundlegenden Reflexion auf das traditionelle Paradigma und einer Suche zu sein, den gesellschaftlichen Fortschritt anders als durch das Wirtschaftswachstum zu bestimmen. Es stellt sich daher unweigerlich die Aufgabe, aus einer zur Ideologie gewordenen Logik auszutreten, die die Fortschrittsidee an die Vorstellung eines „beständigen Wachsens“ der Wirtschaft knüpft.

4. Die Krisenlösungskonzepte

Untersucht man die unterschiedlichen Reaktionen auf die Krise des Fortschrittsparadigmas der Moderne, so finden sich – wie in jeder Krise – vier prinzipielle Bewältigungsstrategien: Die erste Strategie reagiert darauf mit Realitätsverweigerung, mit Resignation und Fluchtverhalten. Die zweite interpretiert die Krise als eine Abweichung vom rechten Pfad und strebt nach der Rückkehr zu Bewährtem. Eine dritte Position versteht die Krise als Anlass zu einer (mehr oder weniger) grundlegenden Reform des bestehenden Systems. Die vierte schließlich deutet die Krise als Zerfall des alten und Keim der Entstehung eines neuen Systems. Lassen wir die Realitätsverweigerung hier außer Acht, so ergeben sich drei verschiedene Strategien.

a. Der polit-ökonomische Mainstream

So finden wir in der Gegenwart den Mainstream einer polit-ökonomischen Diskussion, die mit dem alten Streit der Schulen weiterhin den Fortschrittsdiskurs dominiert. Auf der einen Seite artikulieren sich die *homines politici*: Sie erkennen die wesentliche Ursache der Krise im Fehlverhalten von ökonomischen Akteuren, die die Maxime privater Profitmaximierung verabsolutiert und damit deren Funktion der Güterproduktion aus den Augen verloren haben. Für sie hat die Wirtschaft vor allem die Aufgabe, dem Wohlstand der Gesellschaft zu dienen. Sie sehen die Überwindung der Krise daher in der Rückkehr sowohl zum Leitbild eines „starken Staates“, der gegenüber den Wirtschaftsagenten die Normen des ökologisch Notwendigen und sozial Erforderlichen setzen und verbindlich machen kann, als

auch zum Vorbild eines „ethischen Unternehmers“ bzw. „Bankers“, der sein individuelles Profitstreben mit den sozialen Funktionen des Kredit- oder Arbeitgebers und Güterproduzenten verbindet. Sie folgen weitgehend den Grundsätzen eines Ordo-Liberalismus bzw. der katholischen Soziallehre.

Auf der anderen Seite artikulieren sich die *homines oeconomici*. Sie repetieren Adam Smiths Politikerschelte und sehen die eigentliche Ursache der Krise in der Anmaßung des Staates und der Politik. Sie warnen daher eindringlich vor einer Ökodiktatur oder Planwirtschaft, welche das Innovationspotential des Marktes unterdrücken, und fordern die Rückkehr zu den Grundsätzen des freien Marktes. Dazu wird die Krise des Systems in eine Vielzahl von Einzelkrisen, der Energie-, Umwelt-, Finanz-, Wirtschaft-, Staatskrise etc., zerhackt und auf dem jeweiligen Gebiet eine marktgerechte Lösung angestrebt. Sie folgen insbesondere den Grundsätzen der (neo-)liberalen Wirtschaftslehre, die der Hoffnung nachjagt, dass die Marktwirtschaft nicht Ursache, sondern Lösung des Fortschrittsdilemmas sei.

Diese beiden, gegenwärtig die Politik wie Ökonomik weithin bestimmenden Theorien traktieren die Krise der Gegenwart mit dem Begriffsinstrumentarium der Vergangenheit. Sie entwerfen das apokalyptische Szenarium vom Niedergang einer Gesellschaft ohne wirtschaftliches Wachstum und sehen in der gegenwärtigen öko-sozialen Krise eine vorübergehende Erscheinung, die mit den bewährten Mitteln der staatlichen Steuerung bzw. der Mechanismen des Marktes zu bearbeiten sei. Sie konzipieren den gesellschaftlichen Fortschritt weiterhin nach dem klassischen Paradigma des Wirtschaftswachstums (Stichwort: „Wachstumsbeschleunigungsgesetz“).

b. Die technokratische Vision vom „nachhaltigen Wachstum“

Eine andere Position erkennt in der Krise die tatsächliche Infragestellung des traditionellen Fortschrittsparadigmas und interpretiert die Krise als Anlass zur Reform des gegenwärtigen Wirtschaftssystems. So formiert sich spätestens seit der Finanzkrise 2008 ein weltweiter Fortschrittsdiskurs, der auf die Krise des gegenwärtigen Reproduktionssystems in der Tat mit neuen Rezepten reagiert. Kern dieses sogenannten „Green New Deals“ ist der *technische Umbau* des Produktions- und Konsumtionssystems, der sich am neuen Prinzip der ökologischen wie sozialen Nachhaltigkeit orientiert, es

aber um die traditionelle Dimension des Wachstums erweitert.²⁴ Da zum einen, so die Argumentation, das Wirtschaftswachstum weiterhin erforderlich sei, um Armut, Not und Krankheit weltweit zu überwinden und der wachsenden Weltbevölkerung künftig den Wohlstand zu sichern; da zum anderen jedoch die vorhandene Produktions- und Distributionsstruktur die Energie- und Rohstoffressourcen der Erde sowie die Absorbationsfähigkeit der Atmo- und Biosphäre überfordert, bleibt als einzig variable Produktivkraft die Intelligenz, das technische Wissen. Der angestrebte Umbau des Systems, so die Vision, könne in den nächsten Jahrzehnten einerseits die gegenwärtige Effizienz des Energieverbrauchs und der Rohstoffnutzung, andererseits das Produktionsvolumen der Wirtschaft um den Faktor Fünf²⁵ bis Zehn²⁶ vervielfachen. Gleichzeitig eröffne der Aufbau ökologisch verträglicher Produktionssysteme den armen, aber rohstoffreichen Ländern die Chance, durch die Entwicklung ihrer Wirtschaft den gesellschaftlichen Fortschritt zu erreichen.

Um dieses Zukunftsprogramm des Fortschritts durch ein solch „grünes Wirtschaftswachstum“ umzusetzen, übernimmt es das traditionelle Modell der Kooperation von privater Wirtschaft und staatlicher Planung. Auf der einen Seite soll auf diese Weise das überschüssige, rein spekulative Kapital produktiv gebunden werden, um seine ursprüngliche Funktion als Wirtschaftsmotor zu erfüllen; auf der anderen Seite soll die politische Sphäre die Rahmenbedingungen und Förderungsinitiativen bereitstellen, die ein nachhaltiges Wirtschaftswachstum ermöglichen.

In diesem Modell tritt quasi neben den am individuellen Nutzen orientierten *homo oeconomicus* und den am Gemeinwohl orientierten *homo politicus* der *homo technicus*, für den die ökologische und soziale Krise vor allem ein technisches Problem der effizienten Güterproduktion und -verteilung ist. So überzeugend dieses Programm der Erneuerung des Systems durch nachhaltiges Wachstum auf den ersten Blick auch erscheinen mag, so stellt sich ihm doch die grundsätzliche Frage, ob das Prinzip der Nachhaltigkeit der Wirtschaftsweise mit der Logik des unbegrenzten Wachstums zu einem

²⁴ Vgl.: S. Kaufmann, T. Müller, Grüner Kapitalismus. Krise, Klimawandel und kein Ende des Wachstums, Berlin 2009.

²⁵ E.U. von Weizsäcker, K. Hargroves, M. Smith, Faktor Fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum, München 2010.

²⁶ F. J. Radermacher, J. Riegler, H. Weiger, Ökosoziale Marktwirtschaft – Historie, Programmatik und Alleinstellungsmerkmale eines zukunftsfähigen globalen Wirtschaftssystems, München 2011.

trag- und zukunftsfähigen Fortschrittsparadigma zu verbinden ist. Der Begriff eines „nachhaltigen Wachstums“ scheint in die alten Schläuche nur neuen Wein zu füllen.

c. Die Suche nach der Alternative

Die dritte Position schließlich deutet die gegenwärtige Krise als Ende des klassisch gewordenen Paradigmas und unternimmt es, den Fortschritt grundlegend neu zu bestimmen. Sie hat derzeit intellektuell wohl den schwersten Stand. Denn zum einen ist die Bindung der Fortschrittsidee an das Wachstum zu einem Dogma geworden, das eine nahezu „magische, parareligiöse Qualität“²⁷ angenommen hat, so dass es schwer fällt, den Fortschritt in anderen Kategorien zu denken. Zum anderen befindet sie sich derzeit auf der Suche nach einem verallgemeinerbaren und konsistenten Begriff vom Fortschritt, der statt der einfachen, aber einleuchtenden Reduktion aufs Quantitative der Gütervermehrung die qualitativen Prinzipien der Nachhaltigkeit des Wirtschaftens und des Wohlergehens der Menschen einbezieht.

Diese Position bedarf daher eines umfassenden Konzepts, das erstens auf die Grundsätze der Ökonomie, der effektiven Produktion und Distribution der Güter, nicht verzichtet, das zweitens die Grundeinsichten der Ökologie in den Kreislauf- und Systemcharakter der natürlichen Grundlagen der Produktion und Konsumtion berücksichtigt, und das drittens die ethischen Grundüberzeugungen von der gerechten Teilhabe und der demokratischen Teilnahme jedes Menschen zu integrieren vermag. Dies erfordert letztlich ein Bild vom Menschen, das ihn weder auf das nutzenmaximierende Individuum noch auf das bedürftige Objekt staatlicher Fürsorge reduziert, das ihn aber auch nicht als „Störfaktor“ im Naturhaushalt betrachtet, sondern den Menschen als ein geistig tätiges und leiblich bedürftiges irdisches Wesen anerkennt, dem es darin um sein Wohlergehen zu tun ist. Auf der Basis dieses Menschenbilds ist der Fortschritt jedoch *mehrdimensional* zu bestimmen, um daran die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen zu beurteilen.

Betrachtet man auf dieser Grundlage die gegenwärtigen alternativen Fortschrittskonzepte, so entgehen auch sie nicht der Gefahr, den komplexen Begriff auf bestimmte Elemente zu reduzieren. So heben die Konzepte

²⁷ C. Leggewie, H. Welzer, a.a.O., 111.

einer Transformation der Wachstums- in eine „*Postwachstumsgesellschaft*“²⁸ die unübersehbare Notwendigkeit der Nachhaltigkeit der Güterproduktion und -konsumtion hervor, die mit dem Prinzip des Profits und damit der individuellen Bereicherung unvereinbar ist. Hier wird der Begriff der Nachhaltigkeit zum Kriterium, an dem sich der gesellschaftliche Fortschritt bemisst. So entschieden hierbei auch die Integration der Wirtschaftsprozesse in das natürliche System der Bio- und Atmosphäre angegangen wird, so unterbelichtet sind nicht nur die anderen Dimensionen, sondern auch der Zusammenhang unter ihnen. Sie bleiben daher beim abstrakten Sollen und dem Appell an die vernünftige Einsicht stehen und schwanken zwischen dem Ruf nach dem starken Staat und der vagen Hoffnung auf einen allgemeinen Wandel des Fortschrittsbewusstseins vom Wachstum zur Nachhaltigkeit.

In anderer Weise heben die Konzepte einer *solidarischen Ökonomie* die produktive und kreative Kraft einer Wirtschaftsweise hervor, die nicht auf Profit und Wachstum, sondern auf der gleichberechtigten Teilnahme und Teilhabe der Produzenten und Konsumenten gründet. So interessant und lehrreich diese Experimente einer Ökonomie jenseits von Kapital und Profit auch sind, so lassen sich die Grundsätze einer solchen solidarischen Ökonomie – zumindest bislang – nur in überschaubaren, homogenen oder partikularen Bereichen wie dem Internet oder regionalen Wirtschaftsräumen realisieren; sie können jedoch nicht verdeutlichen, wie diese Grundsätze als allgemeine Prinzipien zur Lösung und Überwindung der globalen Krise taugen. Hier fungiert allzu oft der Kampf gegen das System als Ersatz einer zeitgemäßen Alternative.

Schließlich knüpfen Konzepte einer *sozialistischen Transformation* der Wachstumsgesellschaft an die Idee der rationalen Planung des Fortschritts durch den Staat an. Sie können auf diese Weise zwar überzeugende Lösungen für die ökologische wie die soziale Krise präsentieren; sie können bislang aber weder deutlich machen, wie die staatliche Planung der Wirtschaft unter Bedingungen der demokratischen Teilhabe aller funktioniert, noch welche Gestalt eine solche Art der Planung im Weltmaßstab annehmen könnte.

Diese Alternativen zum bisherigen Fortschrittsparadigma sind daher eher als Elemente eines Suchprozesses zu verstehen, die zwar die notwendigen Momente eines Fortschrittsbegriffs herausarbeiten, ohne die der gesellschaftliche Fortschritt jenseits vom Wachstum nicht denkbar ist. Sie formu-

²⁸ Siehe: Irmi Seidl, Angelika Zahrnt (Hg), *Postwachstumsgesellschaft. Konzepte für die Zukunft*, Marburg 2010.

lieren jedoch noch keinen konsistenten Begriff, der die genannten Dimensionen der Effizienz und der Nachhaltigkeit der Wirtschaft sowie der sozialen Teilhabe und demokratischen Teilnahme zu einem tragfähigen Ganzen verknüpft.

Hatte das klassisch moderne Fortschrittsmodell das Einfache, Überzeugende und Wirkungsvolle an sich, die Verfolgung des *Eigeninteresses* zum Motor und zur Triebkraft und den freien Markt bzw. die freie Preisbildung zum Medium des gesellschaftlichen Fortschritts zu erklären, so tut sich das neue Fortschrittskonzept schwer, aus der Theorie zur Wirklichkeit zu kommen. Denn sowohl das verbindende Gefühl der *Solidarität* als auch die Postulate einer vorausschauenden bzw. planenden *Vernunft* sind – zumindest derzeit – nicht hinreichend, um die Dominanz des Eigeninteresses außer Kraft zu setzen. Herz und Kopf haben (noch) nicht zusammengefunden.

5. Die Eigentumsfrage

In dieser Auseinandersetzung dürfte sich die Institution des privaten Eigentums, die äußere Rechtssphäre des Eigeninteresses, als zentral erweisen. Um sie machen die alternativen Konzepte einen großen Bogen. Sie sprechen lieber allgemein vom Bewusstseinswandel oder von der Notwendigkeit einer staatlichen Regulierung und Begrenzung des Privateigentums, oder sie ziehen sich zurück auf ihren solidarisch-genossenschaftlichen Gestaltungsraum. Und in der Tat ist diese Institution im neuzeitlichen Denken der „heiligen Kuh“ vergleichbar, so dass es leichter fällt, die Menschenwürde als das private Eigentum zu verletzen.

Dieses Tabu muss heute jedoch als unverständlich erscheinen. Denn wenn wir von den, wenig überzeugenden, religiösen oder naturrechtlichen Begründungen des Privateigentums absehen, so hatte es seine Legitimation durch die Annahme, das wirtschaftliche Wachstum und dadurch der gesellschaftliche Fortschritt werde durch diese Institution in höherem Maße gefördert als durch jede Form des staatlichen oder öffentlichen Eigentums. So gesehen, wäre es also in der Tat ein Verbrechen an der Menschheit und ihren künftigen Möglichkeiten, das private Eigentum an den Produktionsmitteln des gesellschaftlichen Reichtums nicht zu institutionalisieren. Es hätte den Fortschritt der Menschheit verhindert. Heute jedoch ist es offensichtlich, dass diese Begründung nicht mehr trägt. Denn wenn sich das Verhältnis von gesellschaftlichem Fortschritt und wirtschaftlichem Wachs-

tum verkehrt hat, wenn dieses also jenen nicht mehr befördert, sondern gefährdet oder gar verhindert, dann ist das Privateigentum aus einer Wohltat zur Plage geworden.

Diese dialektische Verkehrung ins Gegenteil macht eine einfache, zugegeben abstrakte Überlegung deutlich: Geht man mit dem UN-Reichtumsbericht davon aus, dass unter der institutionellen Bedingung des Privateigentums der jährlich produzierte weltweite Reichtum mittlerweile auf den Wert von ca. 125 Billionen Dollar angewachsen ist, und dass die Weltbevölkerung heute aus 7 Milliarden Menschen besteht, so beträgt das Durchschnittseinkommen jedes einzelnen ca. 18 000 Dollar. Dieses Einkommen entspricht ungefähr der Wertsomme, die jedem einzelnen Menschen das erstrebte Wohlergehen ermöglicht, und jenseits derer es kaum mehr steigt. Das heißt: die Produktivität der gesellschaftlichen Arbeit hat, unter den Bedingungen des privaten Eigentums, heute einen Stand erreicht, der Armut, Not und Mühe, wie sie am Beginn des Fortschrittsdiskurses standen, überwunden hat. Die Tatsache jedoch, dass heute über mehr als 30% des weltweit produzierten Reichtums nur 0,15 % der Weltbevölkerung verfügt, während 30% vom Zugang zum vorhandenen Reichtum ausgeschlossen sind, kann nicht an der Knappheit der Güter liegen, sondern ist durch die Institution des Privateigentums bedingt. Und so lange diese in Kraft ist, wird die Logik des ökonomischen Wachstums dominieren und sich die Schere zwischen den Superreichen und Mächtigen und den Armen und Ohnmächtigen weiter öffnen.²⁹

Diese Zahlen verdeutlichen, dass das Privateigentum vom einstmaligen Garanten in den heutigen Killer des Fortschritts umgeschlagen ist, und dass die Fortdauer dieser Institution die Transformation der Wirtschaft in eine nachhaltige Produktionsweise und der Gesellschaft in ein soziales und demokratisches Gemeinwesen verhindert. Das Privateigentum, einstmals gegen staatliche Willkür erkämpft, ist heute zu dem geworden, was seinem Begriff entspricht: *privare* heißt berauben; es ist der individuelle Raub des gesamtgesellschaftlichen Reichtums.

²⁹ Der Wirtschaftshistoriker D. Landes gelangte zur der Schätzung, dass das Wachstum den Abstand zwischen den reichsten und ärmsten Ländern von 5:1 auf 400:1 erhöht hat. (Wohlstand und Armut der Nationen, Berlin 1999, 16) – Selbst in Deutschland ist die soziale Ungleichheit heute größer als im Kaiserreich. Siehe: U. Hermann, Hurra, wir dürfen zahlen. Der Selbstbetrug der Mittelschichten, Frankfurt/Main 2010, 35.

Um daher einen gesellschaftlichen Fortschritt zu erreichen, der sich nicht am Wachstum, sondern am Wohlergehen der Menschen bemisst, bedarf es anderer Institutionen als des privaten Eigentums. Die Marxsche Zukunftsvision ist deshalb heute von eindringlicher Aktualität: „Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als *boni patres familias* den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen.“³⁰ Für diese nachhaltige Nutznießung der Erde gilt es, nicht nur überzeugende ökonomische und politische Konzepte zu entwerfen, sondern auch die je angemessenen Rechtsformen der „gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen“, folglich der globalen wie regionalen Kooperationen zu finden und in der Realität zu verankern. Ohne die Expropriation der Expropriateure muss diese Verankerung jedoch als aussichtslos erscheinen.

³⁰ K. Marx, *Das Kapital*, Bd. III, MEW 25, 784.

Besprechungen

Bücher zum Thema
Fortschritt**Bernward Gesang****Klimaethik**Frankfurt /Main 2011 (Suhrkamp),
brosch., 234 S., 12,-- EUR**Michael Vassiliadis****Für den Fortschritt**Industriepolitik für das 21. Jahr-
hundert, Berlin 2010 (vorwärts-
buch), brosch., 120 S., 10,-- EUR

2020 wird alles gut. Denn ab 2020 schützen wir laut UN-Klimakonferenzbeschluss von Durban alle gemeinsam das Klima. Bis dahin muss das Klima selbst sehen, wie es mit unseren CO₂-Emissionen zu Recht kommt. Willkommen in der bizarren Welt der Realpolitik, die angesichts eines CO₂-Ausstoßes ungeahnten Ausmaßes – 2010 bewegten sich die Emissionen auf einem Niveau, das selbst über den pessimistischsten Annahmen aller Prognosen lag – beschließt, sich von bestürzenden Fakten nicht zur Eile drängen zu lassen!

Bernward Gesang hat gehaut, dass die UN-Delegierten in Durban, ebenso wie die Delegierten der 16 Klimakonferenzen zuvor, keine Entscheidung treffen werden, die der Dramatik der Situation angemessen gewesen wäre. Für den an der Universität Mannheim lehrenden Philosophen und Wirtschaftsethiker ist „klar

ersichtlich, dass das Klimaproblem innerhalb der bestehenden Strukturen *unlösbar* bleibt“ (221). Ohne effektive *global-governance*-Entscheidungsstrukturen sei die Erderwärmung nicht aufzuhalten. Aber selbst wenn das „*quis judicabit?*“ institutionell klar beantwortet werden könnte, bliebe die viel grundlegendere Frage bestehen: Wie lassen sich weltweit bindende klimapolitische Maßnahmen nicht nur erzwingen, sondern normativ vernünftig begründen? Mit „Klimaethik“ unterbreitet Gesang eine ambitionierte Antwort auf diese Frage im Geist des Utilitarismus.

Bereits im Vorwort macht der Autor deutlich, dass sich sein ethischer Entwurf nicht auf die steigenden Temperaturen beschränken kann. Ob Klimawandel oder globale Armutsfrage, ob Probleme des demographischen Wandels oder der Rentensysteme – da alles unmittelbar miteinander verknüpft ist, kann kein Phänomen isoliert betrachtet werden. Wer das Klimaproblem lösen will, verkündet Gesang herzerfrischend unbescheiden, der muss letztlich Systemfragen beantworten. Gerade weil das Prinzip der globalen Glücksmaximierung, dem er sich als Utilitarist verpflichtet weiß, universelle Geltung beansprucht, verhält es sich kritisch gegenüber allen Argumenten und Verhältnissen, die ihre

Gültigkeit bloß relativen nationalen, kulturellen oder ökonomischen Besonderheiten verdanken. Und da der Referenzpunkt innerhalb dieses philosophischen Konzepts vergleichsweise simpel ist (124) – mehr Glück ist besser als weniger – ist Gesang auch nicht gezwungen, realpolitische Konzessionen zu Lasten dieses Prinzips zu akzeptieren. Klimapolitik wird in seiner Studie zu einer Variation der Armutsbekämpfung (154 f.). Wer aber die Armut reduziert, reduziert am Ende die glücksmindernden Effekte eines ganzen Bündels miteinander verschränkter Probleme und erhöht somit beinahe zwangsläufig die Nutzenerwartungen sehr vieler Betroffener.

Ehe Gesang im abschließenden 5. Kapitel seine klimapolitischen Forderungen erörtert, vergewissert er sich der wissenschaftlichen Faktenlage. Die dabei verwendeten Referenzen sind erstaunlich alt – zumeist bezieht er sich auf Quellen von 2007 oder noch ältere Texte. Der für seine Argumentation entscheidende Punkt wird aber auch durch neuere Studien nicht relativiert: Alle Klimamodelle gehen davon aus, dass ab einem bestimmten Niveau der Erderwärmung irreversible und somit unkontrollierbare Prozesse angestoßen werden, die im schlimmsten Fall menschliches Leben auf der Erde unmöglich machen (39 ff.). Die Szenarien variieren zwar hinsichtlich der Frage, wann diese „Tipping Points“ erreicht sind und welches Ausmaß an Schäden die damit verbundenen Dominoeffekte bewirken. Für Gesang ist diese Varianz jedoch irrelevant, was er mit Hilfe einer Nutzenwaage zu illustrieren sucht (150 ff.). Da wissenschaftlich nicht auszuschließen ist, dass die apokalyptischen Prognosen wirklich werden, aber auch andere unterhalb des *worst case* liegende Szenarien gewal-

tige Schäden verursachen, ist der Nutzen, den energische klimapolitische Maßnahmen mit sich bringen, im Mittel immer größer als der Schaden, den solche Maßnahmen insbesondere für die Bewohner der Industriestaaten nach sich ziehen. Laut Gesang ist kein Szenario denkbar, wo sich die Waage zu Gunsten der klimapolitischen Versäumnisse neigt.

Von dieser Feststellung ist der Weg nicht mehr weit zu Gesangs klimapolitischem Programm: einem (börsenbasierten) Mikrozertifikatehandel zur Reduktion von Treibhausgasen, bei dem die Entwicklungs- und Schwellenländer aus Gründen der Fairness mehr Zertifikate erhalten als Industriestaaten (186 ff.). Er fordert den massiven Ausbau erneuerbarer Energien mit Hilfe staatlicher Förderprogramme, den Verzicht auf den Neubau von Kohlekraftwerken sowie zusätzliche Energieeinsparmaßnahmen (202 ff.) sowie umfassende, länderübergreifende Kooperationen zwischen Industrie- und Schwellenländern. Diese von ihm so genannten „Win-Win-Partnerschaften“ (216) sollen dazu dienen, die demografischen Probleme der Industriestaaten zu beheben, den sozial-ökonomischen Status des Partnerlands zu heben und auf lange Sicht „eine Art wirtschaftliche Fusion der Gesellschaften“ (218) herbeizuführen.

Unabhängig davon, wie man derartige Vorschläge im Detail bewertet, kann Gesang doch über weite Strecken plausibel machen, weshalb abwartendes Verhalten in der Klimapolitik ethisch fragwürdig ist, und inwiefern z.B. Marktradikale wie *Hans-Werner Sinn* mit ihren verkürzten ökonomischen Lösungsvorschlägen den Kern des Klimaproblems verfehlen. Weniger plausibel fällt hingegen der Versuch des Autors aus, eine genuin utilitaristische Klimaethik zu

formulieren, die sich im Vergleich mit konkurrierenden ethischen Positionen in der Klimadebatte als leistungsfähiger erweist. Die grundsätzlichen Einwände, die sich gegen das utilitaristische Prinzip der Nutzenabwägungen formulieren lassen, kann auch Gesang nicht entkräften. Der auf Dauer ermüdende philosophische Gestus, komplexe Entscheidungsprobleme und Güterabwägungen durch Transformation in sehr simple, zum Teil alberne Gedankenexperimente künstlich zu lösen (86 f., 9 Off., 97, 127, 142 f.), wirkt oft bemüht und illustriert zuweilen nur das Problem, statt es adäquat zu beschreiben und zu lösen. Zudem ist Gesangs technizistischer Glaube an die Quantifizierbarkeit von Glückseinheiten (und damit an die Praktikabilität der utilitaristischen Methode) schier grenzenlos. Es mag ja sein, dass egalitaristische Ethikkonzepte, wie er kritisiert, wegen der Komplexität ihrer zentralen Theoreme nur bedingt operationalisierbar sind. Umgekehrt aber erkaufte sich seine utilitaristische Klimaethik ihre Überzeugungskraft nicht selten durch argumentative Hemdsärmeligkeit. Es fehlt dem Utilitarismus oftmals das Gespür dafür, dass Prognosen künftiger Entwicklungen hochgradig anfällig sind für Fehleinschätzungen, was das Vertrauen in seine Entscheidungsmechanismen nicht gerade fördert.

Grundsätzlich aber lohnt sich der Streit mit den Thesen des Buches, was von *Michael Vassiliadis'* Werk „Für den Fortschritt“ nicht uneingeschränkt behauptet werden kann. Der Vorsitzende der *IG Bergbau, Chemie, Energie* plädiert für eine fortschrittsfreundliche Industriepolitik. Sein Ausgangspunkt ist dabei die Behauptung, in Deutschland grassiere eine „fundamentale Ablehnung technologischer Entwicklungen“ (8); eine neue

Ökorumantik insbesondere privilegierter Schichten behindere großindustrielle Infrastrukturprojekte; eine in weiten Teilen der Bevölkerung verbreitete „Mentalität destruktiver Verweigerung und vielfacher Verneinung“ (17) untergrabe bereits seit den 1980er Jahren die Innovationskräfte der Republik. In Kombination mit dem kräftelähmenden Reformstau, den der Autor allenthalben erblickt, stolpert die BRD und womöglich die gesamte westliche Welt in eine Zeit der De-Industrialisierung (45) und des „Zerfalls“ (60).

Mit staatsmännischem Tremolo fordert Vassiliadis auf zum Widerstand gegen die „härtesten Pessimisten beim Blick auf neue Technologien“ (17). An die Stelle des Pessimismus soll zwar keine „bedingungslose Begeisterung ... für das Kommende“ (20) treten, aber doch eine „Portion Loyalität zu unserem industriellen Netz“ (23) und die Revitalisierung des in die Krise geratenen „Grundversprechens einer modernen Gesellschaft“ (26), demgemäß technischer Fortschritt, demokratische Entwicklung und die Verteilung der Wohlstandsgewinne einfach zusammengehören.

Bereits nach wenigen Seiten der Lektüre überkommt den Leser der Zweifel, ob er auf dem gleichen Planeten lebt wie Vassiliadis. Belege für seine Thesen bleibt er jedenfalls schuldig. Für die gebetsmühlenartig vorgebrachte Behauptung, in Deutschland grassiere eine wohlstandszersetzende Technik- und Fortschrittsfeindschaft, gibt es auch keine Belege. Es ist wohl eher dem speziellen Blickwinkel von Vassiliadis geschuldet, dass schon die anhaltenden Debatten um Sinn und Unsinn von Kohle- und Kernkraftwerken, CO₂-Verpressung im Boden oder Gen- und Nanotechnologie als Indikatoren von Technikfeindschaft

gedeutet werden. Seine Überidentifikation mit den Industriezweigen der IG BCE, die dazu führt, Betriebsräte in der Energie- und Chemieindustrie schon mal als Co-Manager zu bezeichnen (32), bedingt ganz offensichtlich seine weitgehend von Verständnislosigkeit geprägte Zeitdiagnose. Es sind die Phantom-schmer zen eines lebenslangen Sozialdemokraten, der nicht akzeptieren kann, dass das Gesellschaftsmodell der Sozialdemokratie – die Welt als ständig wachsender Kuchen, den es gerecht zu verteilen gilt – längst an seine ökonomischen und ökologischen Grenzen gestoßen ist. Je deutlicher das globalisierte Zeitalter die alten Widersprüche zwischen Kapital und Arbeit wieder ans Tageslicht zerrt, je deutlicher sichtbar wird, dass der sozialdemokratische Märchenwald von Finanzmärkten und Klimawandel abgefackelt wird, desto verzweifelter klammert sich Vassiliadis an die Hoffnung, es möge morgen wieder so sein, wie es gestern einmal war. Von einer Industriepolitik für das 21. Jahrhundert ist das aber so weit entfernt wie die Beschlüsse von Durban von einer sinnvollen Klimapolitik.

Franco Zotta

Anke Graneß

Das menschliche Minimum

Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka, Frankfurt/Main und New York 2011 (Campus), geb., 381 S., 39,90 EUR

Der aus Kenia stammende Philosoph *Henry Odera Oruka* (1944-1995) ist der interkulturell interessierten Öffentlichkeit der hiesigen Breiten vor allem durch sein bahnbrechendes Projekt der „Weisheitsphilosophie“ bekannt ge-

worden. Geringeres Interesse hat bisher dagegen sein zweiter thematischer Schwerpunkt, die Moralphilosophie, für sich verbuchen können. Mit ihm setzt sich Anke Graneß, Redakteurin der Zeitschrift *Polylog*, im vorliegenden Buch auseinander. Afrikanisch an Odera Orukas Denken ist der Umstand, dass er das bittere Elend und den millionenfachen Hungertod auf diesem Kontinent mit in seine Reflexion einbezieht; weiterhin, dass er nach Wegen sucht, dieses Elend zu beenden. Kernpunkt seiner Ethik ist, was er das „menschliche Minimum“ nennt: das jedem Mensch angeborene und durch nichts einzuschränkende Recht auf Mittel zur Befriedigung seiner elementarsten Bedürfnisse an Sicherheit, Gesundheit und Subsistenz. Ohne die Sicherstellung dieses „menschlichen Minimums“ können die Menschen keinen Gebrauch ihrer Vernunft machen. Ethiken, die die Fähigkeit zu autonomem Handeln anmahnen oder gar voraussetzen, grenzen Menschen, denen es an diesem „menschlichen Minimum“ mangelt, von vornherein aus.

Anke Graneß vergleicht die Gerechtigkeitstheorie von Odera Oruka mit den Gerechtigkeitstheorien nicht-afrikanischer Autoren wie *Enrique Dussel*, *Otfried Höffe*, *Wolfgang Kersting*, *Thomas Pogge*, *John Rawls*, *Amartya Sen*, *Peter Singer*, *Ulrich Steinworth* oder *Philippe Van Parijs*, aber auch denjenigen von *Kant* oder *Marx*. Sie arbeitet detailliert die Stärken und Schwächen heraus, ohne dabei polemisch zu werden. Besonders in der Gegenüberstellung der Positionen von Höffe und Rawls auf der einen und Dussel und Odera Oruka auf der anderen Seite macht sie auf die Wechselwirkung von Lebensumständen und Denkweise oder, marxistisch ausgedrückt, auf die „Dialektik von Basis und

Überbau“ aufmerksam. Während die beiden Ersteren letztlich die Begrenzung der Hilfe auf die Nahestehenden fordern, drängen die beiden Letzteren auf globale Standards. Weltweit sollen die Menschen ein Anrecht auf ein Mindestmaß an lebensnotwendigen Gütern haben.

Odera Orukas Theorien werden nicht bloß referiert, sondern zugleich einer kritischen Prüfung unterworfen. Seine einfache Umkehrung der von der modernen westlichen Philosophie gesetzten Prioritäten, d.h. die behauptete Vorrangigkeit der wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechte vor den ideellen Freiheitsrechten lehnt Graneß als zu kurz gegriffen ab. Ihr Argument: Das bloße „menschliche Minimum“ ist zu wenig, um die menschliche Würde zu gewährleisten. Mit Marx zeigt sie zudem die Crux aller Vorstellungen von Verteilungsgerechtigkeit auf: Sie setzen immer zu spät ein, nämlich erst dann, wenn sich die soziale Ungleichheit mit den Eigentumsverhältnissen bereits verfestigt hat.

Letztlich enthält das Buch ein Plädoyer für eine Neustrukturierung der Weltwirtschaft zu Gunsten der heute ausgebeuteten Länder der sogenannten Dritten Welt, hin zu einer globalen Rechts-Ordnung mit einer Mischökonomie aus Plan- und Marktwirtschaft sowie einem bedingungslosen Grundeinkommen für die Bewohner_innen der Erde. Da Graneß die „erfrischende Radikalität“ im Denken von Karl Marx und Henry Odera Oruka schätzt, wäre es lohnenswert gewesen, auch anarchistische Theorien mit in die Diskussion aufzunehmen, etwa diejenige von *Pjotr Kropotkin*, der bereits 1892 in „Die Eroberung des Brotes“ für die Entkoppelung von sozialer Güterversorgung und individueller Arbeit plädiert hat oder diejenige von *Murray Bookchin*, der in „Die Umgestaltung der Gesell-

schaft“ die weltweite „substanzielle Gleichheit“ aller Menschen fordert. Davon abgesehen, handelt es sich bei „Das menschliche Minimum“ um ein fundiert recherchiertes und klar strukturiertes Werk, das aufgrund der Dringlichkeit seiner Problematik sowie der Tatsache, dass es einer philosophischen Stimme aus der kapitalistischen Peripherie Gehör verschafft, sehr zu empfehlen ist. Lesenswert macht das Buch zudem die Fülle von detaillierten Hintergrundinformationen zu den Themen „Interkulturelle Philosophie“, „Afrikanische Philosophie“ und dem Projekt der „Weisheitsphilosophie“, die für das Verständnis der Ethik Odera Orukas zwar nicht zwingend notwendig sind, es aber ermöglichen, seine Ideen in einen größeren philosophiehistorischen Kontext einzubetten.

Csanád Bartos

Stephan Kaufmann, Tazio Müller
Grüner Kapitalismus
Krise, Klimawandel und kein Ende
des Wachstums [Rosa-Luxemburg-
Stiftung], Berlin 2009 (Dietz),
brosch., 269 S., 19,90 EUR

Den Einstieg machen die Autoren, Aktivisten der Klimabewegung, mit der Darstellung der gegenwärtigen Krisen, auf die, wie sie im Weiteren zeigen, der „Grüne Kapitalismus“ zu antworten versucht. Diese Krisen sind 1. eine Legitimationskrise des neoliberalen Regimes, die vor allem am Vertrauensverlust der Welthandelsorganisation (WTO) und dem Internationalen Währungsfonds (IWF) festgemacht wird; 2. eine Akkumulationskrise, die als Überakkumulation des Kapitals erscheint, das „keine ausreichend profitträchtigen Investitions-

möglichkeiten mehr finde(t)“ (21); 3. die Energiekrise, die sich in der Verknappung der Energieträger, vor allem Öl und Gas, und, in der Folge, in ihrer Verteuerung zeigt; und schließlich 4. die Klima- und Biokrise, die sich im vom CO₂-Ausstoß bewirkten Wandel des Klimas und der Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen niederschlägt. Dieser Aufzählung folgt eine allgemeine Erörterung über den antagonistischen Charakter des Kapitalismus und die Funktionen seiner Krisen als „Einheit von Gefahr und Chance“ (28) zugleich.

Im anschließenden Teil setzen sich die Autoren kritisch mit dem Nachhaltigkeitsbegriff und der darin implizierten „Harmonie von Ökonomie und Ökologie“ auseinander, wie sie dem Projekt eines „Grünen Kapitalismus“ vorschwebt. Anhand detaillierten Materials zeigen sie, wie dieses Projekt in Deutschland als kapitalistisches Krisenbewältigungsprogramm Konturen gewinnt. Sie vollziehen die bekannten Argumentationen nach, wonach Maßnahmen zum Schutz des Klimas langfristig *billiger* seien als die Folgen des ungebremsten Klimawandels; Investitionen in alternative erneuerbare Energien Deutschland *unabhängig* machten und die Versorgung sicherten; und grüne Umweltechnologien die *Exportchancen* der deutschen Wirtschaft verbesserten. Diese von fast allen Parteien propagierte Harmonie von Ökonomie und Ökologie erweist sich für die Autoren als Schwindel, da nur solche Maßnahmen in Angriff genommen werden, die sich rechnen, da „also der ‚Klimaschutz‘ dem kapitalistischen Wachstums- und dem staatlichen Standortimperativ untergeordnet wird“ (157).

Dieser Kritik des ‚Klimaschutzes‘ schließt sich eine historische Skizze der Entstehung des Konzepts des „Green

New Deals“ (GND) an, der anfangs von einer eher linken Gruppe britischer Intellektueller konzipiert wurde, mittlerweile jedoch von ‚grünen Fraktionen‘ des Kapitals, Techno-Freaks und Energiekonzernen getragen wird. Die Autoren verstehen diesen New Deal im Sinne Gramscis als ein „klassisches hegemonisches Projekt“ (162), das in der Lage sei, unterschiedliche Interessen zu bündeln: der Kapitalisten an einer ordentlichen Rendite, der Arbeiter an sicheren Arbeitsplätzen und der Umweltschützer an einer intakten Natur. „Aus der Perspektive des kapitalistischen Staates betrachtet,“ so ihr Fazit, „ist der grüne Kapitalismus im Allgemeinen und der GND im Besonderen also ein äußerst attraktiver Lösungsansatz für die seit knapp einem Jahrzehnt andauernde und sich im Rahmen der Wirtschaftskrise verschärfende Legitimationskrise“ (180).

Der letzte Abschnitt beschäftigt sich mit der „sozialökologischen Transformation“ (184) des Kapitalismus. Die Autoren konstatieren dabei zwei Parteien: die eine Partei, die aus Gründen der ökologischen Dringlichkeit eine „kritische Unterstützung“ (186) des Grünen Kapitalismus bzw. des Green New Deals befürwortet; die andere Partei, die aus dem nämlichen Grund eine „schnelle und radikale Abkehr vom Wachstumszwang kapitalistischen Wirtschaftens“ (187) ableitet. Für diese Partei, der sich die Autoren selbst zurechnen, stellt sich daher die Frage, „wie eine Wirtschaft ohne Wirtschaftswachstum aussehen kann und wie sie zugleich gerecht und solidarisch gestaltet werden kann“ (187).

Was nun folgt, erscheint angesichts der angemahnten Dringlichkeit allerdings recht schwammig und hilflos: Man müsse klar identifizierbare antagonistische Positionen „artikulieren“, die ent-

standenen kollektiven Aktionsformen, etwa der Bewegung für Klimagerechtigkeit, oder schon existierende „kohlenstoffarme Lebensstile“ (203) „verallgemeinern“. Sie räumen denn auch ein, dass Visionen fehlen, die „sich mit dem Green New Deal an Attraktivität messen können“ (193). Denn hierbei handele es sich zumeist um „Reißbrettkonzepte“ (201), die eher aus akademischen Analysen als aus sozialen Kämpfen entstanden sind.

Nicht ungewöhnlich ist es, wenn ein Buch mit einem Nachwort schließt; ungewöhnlich aber, wenn es eine dezidierte Kritik enthält. Angesichts der konzeptionellen Defizite der Autoren mahnt *Dieter Klein*, Ökonom, vormaliger SED-Reformer und heute im Vorstand der Rosa-Luxemburg-Stiftung, in seinem Beitrag Besonnenheit an. Nicht umsonst stellt er dem Nachwort *Hegels* Begriff des „Aufhebens“ voran, der nicht schlichte Negation meint, sondern das Aufbewahren umfasst. Klein formuliert eine gleichsam dritte Perspektive der Transformation, die weder den Kapitalismus in grünen Farben an- und ausmalt noch die „schnelle und radikale Abkehr“ fordert – ohne zu wissen, wie und wohin –, sondern die Reformbestrebungen zugleich auf eine alternative Gesellschaftsformation hin transzendiert. Diese Große Transformation sei kaum anders vorstellbar „als ein *historischer Prozess* vieler begrenzter Reformen, kleiner und großer Brüche“ (227). Damit werde der Konflikt zwischen der fortwährenden Wachstumsideologie und den Einsichten ökologischer Vernunft zum „zentralen Feld des Ringens um kulturelle und politische Hegemonie und institutionellen Umbau“ (233).

So gibt das Buch, das im Anhang noch einen informativen Artikel von

Victor Wallis über die Diskussion in den USA enthält, insgesamt einen guten Überblick sowohl über den gegenwärtigen Stand des Projekts eines „Grünen Kapitalismus“ als auch über die gegenwärtige Debatte um Strategien einer Gesellschaft ‚jenseits des Kapitalismus‘.

Alexander von Pechmann

Claus Leggewie, Harald Welzer
Das Ende der Welt,
wie wir sie kannten
Klima, Zukunft und die Chancen
der Demokratie, Frankfurt/Main
2011 (Fischer), brosch., 283 S.,
9,95 EUR

2009 erschien die gebundene Fassung des Buches, die hier rezensierte Taschenbuch-Ausgabe ist um ein Nachwort erweitert. In diesem Nachwort reflektieren Leggewie und Welzer vor allem die (Klima-) Ereignisse des Jahres 2010, dem heißesten seit Beginn der Temperaturaufzeichnungen: Es brannte in Russland, froh in Chile, und in Pakistan kam es zu Überschwemmungen mit vielen Opfern. Zugleich verkündet die „durchregierende“ Politikerpolitik“ (268) – konkret: das Bundeswirtschaftsministerium – „Wachstum XXL“. Es soll den Bürgerinnen und Bürgern ein Grund zur Freude sein, ist aber doch nur eine Ursache des Klimawandels, dessen Folgen erst viel später eintreten sollten. Bei Leggewie und Welzer werden auf diese Weise die Zusammenhänge von Schizophrenie und Kapitalismus deutlich.

Geschrieben ist das Buch „In Memoriam André Gorz“, gewidmet ist es den eigenen Kindern. *Gorz'* Version eines machbaren, pragmatischen Sozialismus ähnelt der von Leggewie und Welzer; Kinder, nicht nur die eigenen, werden

zur ethischen Bezugsgröße, wenn für ihre Lebensmöglichkeiten Partei ergriffen wird. Dafür plädieren die Autoren, und sie glauben an die Möglichkeiten demokratischer Transformation. Am Ende steht eine APO 2.0. Leggewie und Welzer schicken die Bürger und nicht nur die Bürger auf die Barrikaden. Unter APO 2.0 verstehen sie „eine politische Assoziation aller, die zum Kulturwandel zu einer verantwortungsvollen und nachhaltigen Gesellschaft beitragen“ (230). Diese ins Auge gefasste Assoziation nimmt kein neues Gesellschaftsmodell vorweg. Ein solches gibt es nicht mehr, jedenfalls nicht als ein fertiges Ideal; es muss auf der Grundlage von Übereinkünften immer wieder neu erschaffen werden. Wer beitragen will, möge einfach mitmachen. Die Revolution sind wir, das Volk im Kommen. Werden wir also revolutionär, die Zeit drängt! Gerade an das, an das man nicht mehr glauben kann, muss man glauben. Das machen Leggewie und Welzer in ihrem Buch glaubhaft.

Olaf Sanders

**Sandro Mezzadra,
Andrea Fumagalli (Hg)**

**Die Krise Denken
Finanzmärkte, soziale Kämpfe und
neue politische Szenarien, Münster
2010 (UNRAST), brosch., 176 S.,
14,-- EUR**

Im vorliegenden Sammelband kommen Autoren zu Wort, die über die europäische *postoperaistische* Debatte zur globalen Krise und zur sozialen Befreiung nachdenken. Sie nennen Bedingungen, die das Leitmotiv vieler vergangener und aktueller Proteste unter dem Motto „Wir zahlen nicht für euere Krise“ mit

der Perspektive des radikalen Bruchs mit dem Kapitalismus verbinden und versuchen, einen Weg aus der Wirtschaftskrise, Finanz- und Gesellschaftskrise zu weisen. Leitfigur dieser Debatte ist *Antonio Negri*, der in den 70er Jahren als junger Professor zu den Mitbegründern der *Operaisten* in Norditalien zählte, eine linke Protestbewegung, die sich nicht nur gegen die Macht der Konzerne, sondern in erster Linie auch gegen die staatliche Gewalt auflehnte. Der italienische Staat schlug damals hart zurück, und Negri sowie viele andere mussten für ihre Aktionen, die häufig nicht gewaltfrei verliefen, viele Jahre ins Gefängnis bzw. ins Exil. Jetzt melden sich die [geläuterten] Epigonen der frühen Operaisten mit vielen Fragen zurück.

Wie sieht die Situation heute für die große Mehrheit von Menschen aus, die 2010 noch glaubten, dass das Ende der schlimmsten Wirtschaftskrise seit Jahrzehnten gekommen sei? Staatspleiten abgewendet, Banken gerettet, Ende gut – alles gut? Oder werden die Arbeitenden nicht vielmehr die „blühenden Landschaften“ eines künstlich am Leben gehaltene *neo-keynesianischen Neoliberalismus* mit ihrem Verzicht auf hart erkämpfte soziale Leistungen teuer bezahlen müssen? Werden sich die Leute die Abwälzung der Krisenfolgen auf ihre Schultern gefallen lassen? Und schließlich: was hat das alles mit ‚Krisentheorie‘ zu tun? Das Übersetzer- und Lektorenkollektiv, das die Beiträge für diese Edition aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen hat, bewegte die Tatsache, „dass im deutschsprachigen Raum bislang kaum der postoperaistischen Strömung zurechenbare Analysen der gegenwärtigen Krise verfügbar sind“ (6). Bisherige Studien gehen die Probleme nach Meinung der Übersetzer mit falschen

Mitteln an, nämlich mit den Werkzeugen, die dem theoretischen Arsenal der Fordismus-Analyse entnommen sind. Marxistisch-orthodoxe, regulationstheoretische sowie mehr oder weniger links-keynesianische Studien versuchen, die erste große Krise des Postfordismus mit inadäquaten Mitteln zu erklären, die nicht nur für Linksintellektuelle zu unbefriedigenden Ergebnissen führen.

Mit den vorliegenden Essays wurde ein anderer Weg beschritten. Sie sind das Ergebnis einer noch andauernden Diskussion, die sich während eines Seminars über die Finanzkrise entwickelt hat, das im September 2008 vom UniNomade-Netzwerk¹ in Bologna organisiert wurde. Daran teilgenommen haben unter anderem die Autoren *Frederico Chicchi*, *Andrea Fumagalli*, *Sandro Mezzadra*, *Antonio Negri*, *Carlo Vercellone*, die durchweg der postoperaistischen Richtung zuzurechnen sind. Ihre Überlegungen haben sie in Thesen zusammengefasst. Sie setzen Schwerpunkte, die nach ihrer Meinung „unverzichtbare Bestandteile einer zeitgenössischen Kritik der Politischen Ökonomie darstellen“²: 1. Die

„*Finanzialisierung*“ des globalen Kapitalismus ist nicht mehr in den traditionellen Kategorien zu beschreiben. Die aktuelle Krise ist die erste im Zeitalter der Hegemonie der immateriellen Arbeit. 2. Die Krise ist nicht auf die *Eigenlogik einer anonymen Kapitalakkumulation* zu beschränken. Denn das Verhalten der Multitude, deren Proteste allenthalben in vielen Ländern zu beobachten sind, fügt sich nicht in die anonymen Prozesse kapitalistischer Verwertung, sondern bringt diese ins Stocken. 3. Die *Perspektive des Communen* ist ein wesentlicher Punkt, von dem die postoperaistischen Kritiker ausgehen. Denn Dienstleistung, Wissen und immaterielle Arbeit produzieren ebenso wie ehemals nur die materielle Arbeit die gesellschaftlichen Verhältnisse.

Im Sinne einer Weiterentwicklung der postoperaistischen kritischen Theorie versuchen die Autoren einen Weg aus der aktuellen Krise zu weisen, mit Beiträgen zu den Themen Klimakrise und gesellschaftliche Verhältnisse, Autonomie und Migration, internationale Arbeitsteilung und *last but not least* zum Geschlechterverhältnis. Einen breiten Raum nimmt die auf *Yann Moulier Boutang* zurückgehende Diskussion des kognitiven Kapitalismus als eines „dritten Kapitalismus“ ein, der den Handels- und den Industriekapitalismus abgelöst hat.

In seinem Resümee thematisiert und analysiert *Antonio Negri* schließlich unter dem Titel „Rente und Revenue“ die umstürzenden gesellschaftlichen Veränderungen durch die neoliberale Umwandlung des Wohlfahrtsstaats, die dem „neuen Proletariat“ den Zugang zu Einkommen und sozialen Transferleistungen mehr und mehr verwehrt. Konkret als in der weltweit beachteten Trilogie *Empire*, *Multitude* und *Commonwealth* wird hier mit dem bekannten (post)ope-

¹ UniNomade ist ein Netzwerk von Forschern und Aktivisten, vornehmlich aus Italien, Spanien, Frankreich und einigen Ländern Lateinamerikas, das theoretisch und politisch im weiten Feld des Post-Operatismus angesiedelt ist. Seit 2005 organisiert UniNomade gemeinsam mit Teilnehmern aus sozialen Bewegungen Seminare und Workshops zu globalisierungskritischen Themen.

² Die politische Ökonomie ist im Sinne von Karl Marx die klassische bürgerliche Ökonomie von Adam Smith, David Ricardo u.a. Davon grenzen sich die UniNomade-Autoren mit ihrer zeitgenössischen neomarxistischen Kritik ab.

raistischen Vokabular Negris auf die Protestbewegungen der jüngsten Zeit und auf mögliche Auswege aus der Krise eingegangen. Die jüngsten Erschütterungen der Weltwirtschaft durch die Börsenkrise – sie führte unter anderem innerhalb von nur drei Jahren zu beängstigenden Veränderungen im Machtgefüge in der Europäischen Union – konnten die Autoren 2010 freilich noch nicht im Blick haben.

Helga Sporer

**Andreas Niederberger,
Philipp Schink (Hg)
Globalisierung
Ein interdisziplinäres Handbuch,
Stuttgart/Weimar 2011 (Metzler),
geb., 450 S., 49,95 EUR**

Globalisierung ist einer der Begriffe, mit denen die Gegenwart analysiert und erklärt wird. Da ist vom „Schatten der Globalisierung“ ebenso die Rede wie von den „Chancen der Globalisierung“ oder dem „Globalisierungsparadox“. Der Begriff wird dabei auf sehr unterschiedliche Weise verwendet. Keine Definition hat sich bisher durchsetzen können. Dieser Umstand hat der Häufigkeit seiner Verwendung jedoch keinen Abbruch getan, bietet er doch die Möglichkeit „Phänomene in ein Verhältnis zueinander“ zu setzen und die „ansonsten (relativ) unverbundenen gesellschaftlichen Bereiche“ einander zuzuordnen.

Das *Handbuch Globalisierung* möchte sowohl zeigen, „welche Entwicklungen es sinnvoll erscheinen lassen“, von Globalisierung zu sprechen wie auch, welche Forschungsansätze in den Human- und Kulturwissenschaften der Rekurs auf diesen Begriff ermöglicht. Es verfolgt

das Ziel „wesentliche Phänomenbereiche, Veränderungen in der Forschung und Kontroversen herauszuheben“, über die sich dann „die wichtigsten Aspekte des Globalisierungsdiskurses nachvollziehen lassen“. Gegliedert ist das Handbuch in vier Teile. Der erste Teil stellt zentrale Phänomene der Gegenwart dar, in denen ein verändertes wissenschaftliches Instrumentarium neue Erkenntnisse liefert. Neben den klassischen Themen Ökonomie, Recht und Politik werden Sozialverhältnisse, „Neue Kriege“, das Verhältnis zur Natur, Technik, Religion, Wissenschaft und Geschlechterverhältnisse behandelt. Sie werden in einzelnen Artikeln ausführlich vorgestellt. Der zweite Teil stellt den Stand der Diskussion in wichtigen wissenschaftlichen Disziplinen dar, wobei der Fokus auf den Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften liegt. Der dritte Teil zeichnet die kontroversen Diskussionen nach, zu denen es in der Globalisierungsdebatte gekommen ist. Dabei geht es um Hunger und Armut, um Migration und Flucht, um neue globale Regierungsformen, religiösen Fundamentalismus, neue Technologien und Ökologie. Ein Glossar, in dem wichtige Begriffe und Abkürzungen – von *attac* bis *Washington Konsens* – erläutert werden, bildet den vierten Teil. Leider finden sich darin keine Hinweise, wo die entsprechenden Begriffe im Text zu finden sind.

Die Breite der behandelten Themen und Gebiete geht weit über das üblicherweise Behandelte hinaus. So kommen neben den klassischen Themen auch Medienwissenschaften und Ethnologie zur Sprache. In der Geographie werden Strukturen und Transformationen der politischen Raumökonomie ebenso untersucht, wie die sich verändernden

Rahmenbedingungen städtischer Entwicklung mit ihrer Infrastruktur und ihren Lebensformen. Der Artikel zur *Klimaethik* und *Klimagerechtigkeit* fragt auch nach den Auswirkungen des Klimawandels auf die westliche Lebensweise. Jeder Artikel enthält ein umfangreiches Literaturverzeichnis. Einzelne Themen werden wiederholt aufgegriffen, wobei man den Darstellungen die unterschiedlichen Sichtweisen der Autoren anmerkt. Auf diese Weise ist das Handbuch selbst ein Teil der Diskussion, von der es berichtet. Ein großer Vorteil ist, dass man über das Sach- und Personenregister leicht Querverbindungen nachgehen kann.

Das *Handbuch Globalisierung* zeigt die Komplexität der modernen Welt und ihre Reflektion in der wissenschaftlichen Diskussion. Es regt zum Weiterlesen und Weiterdenken an. Jedem der sich über den thematischen und historischen Stand der Diskussion informieren möchte, kann es wärmstens empfohlen werden.

Lothar Butzke

Matt Ridley
Wenn Ideen Sex haben
Wie Fortschritt entsteht und Wohlstand vermehrt wird, München
 2010 (DVA), geb.,
 544 S., 24,99 EUR

Schon das Umschlagbild spannt den Bogen weit: Neben einem Faustkeil, dem ältesten Werkzeug und vermutlichen Ausgangspunkt menschlichen Erfindergeistes, zeigt es eine Computermouse, ein modernes Artefakt und wesentlicher Baustein des Internets: Man zeigt auf das Gewünschte, klickt – und erhält die Information als Text, Bild oder Ton. Ridley kommt es darauf an, dass der Faustkeil das Ergebnis der Bemühun-

gen *eines* Menschen ist, wohingegen die elektronische Maus durch das Zusammenwirken *vieler* Menschen entsteht, von denen kein einzelner das komplette Wissen besitzt, einen solchen Gegenstand herzustellen. Von den Kunststoffen über die Halbleiter bis zum Kupfer für Kabel und Leiterbahnen sind Leute aus hunderten von Spezialberufen daran beteiligt, diesen kleinen Gegenstand zu erzeugen, der leichter ist als der alte Faustkeil und doch so viel mehr kann. Für den Autor sind die Arbeitsteilung, die gesellschaftlich vermittelte Zusammenarbeit und der Tausch die Grundlage seiner Haltung, die er als „rationalen Optimismus“ vorstellt. (23)

Ridley stellt sich selber als *Selbstmademan* vor, der als Zoologe in verschiedenen Bereichen sein Geld verdient hat, als Journalist, Banker und eben auch als Buchautor. Verkaufen kann er jedenfalls, womit er seine Leser bereits im ersten Abschnitt überzeugt, in dem er die Gegenwart der menschlichen Zivilisation in strahlend bunten Farben malt. Sein souveräner Umgang mit Statistiken ist dazu angetan, jeden Zeitgenossen zu überzeugen, in der besten aller Welten zu leben – und es kann nur *noch* besser werden!

Um das zu untermauern, nimmt er den Leser auf eine vergnügliche Reise durch die Menschheitsgeschichte mit, die aus seiner Perspektive vom unaufhaltsamen Aufstieg und der ununterbrochenen Verbesserung aller Lebensverhältnisse kündigt. Kultureller Austausch, Handel und steter Wandel haben diesen steten Fortschritt erzeugt. Anhand des gegen teiligen Beispiels von isolierten, kleinen Kulturen zeigt er sehr überzeugend die lähmende Wirkung fehlenden Austauschs, die Stagnation und Rückschritt bewirke. Mithilfe der modernen Land-

wirtschaft und der Chemie werden, so seine Prognose, auch die neun Milliarden Menschen zu ernähren sein, die um 2050 als Erdbevölkerung zu erwarten sind. Allerdings nicht mit biologischer Landwirtschaft, die er für einen „Irrweg“ (199) hält. Selbstverständlich singt er auch ein Loblied auf die Genmodifikationen aller Art, die dazu angetan sind, die Erträge zu verbessern.

In einer kleinen Geschichte der Urbanisierung setzt Ridley seine Lobpreisung des menschlichen Erfindergeistes fort. Wirtschaftsliberale Vorstellung gewinnen an Kontur, wenn er erläutert, wie die Konkurrenz verschiedener Wirtschaftsräume die Entwicklung fördert. So nämlich sei das aufgeklärte, aber zersplitterte Europa an seine Vormachtstellung in der Welt gekommen. Noch in den Slums vermag er eine Entwicklung zum Besseren zu erkennen, da das Elend in den Städten doch dem Stumpfsinn des Landlebens vorzuziehen sei. Ein ganzes Kapitel verwendet er darauf, die Malthussche Bevölkerungstheorie zu widerlegen, nach der jede Verbesserung der Produktion durch Vermehrung der Bevölkerung wieder aufgezehrt werde – eine These freilich, die seit dem 20. Jahrhundert nicht einmal mehr in England viele Anhänger haben dürfte. Mit der „Befreiung der Sklaven“ durch die industrielle Revolution preist er die Energiegewinnung aus fossilen Brennstoffen, zu der er keine Alternative sieht. Wollte die Menschheit auf die Nutzung von Kohle und Erdöl verzichten, so würde sie ins Mittelalter zurückfallen. Anscheinend traut er dem menschlichen Erfindungsgeist dann doch nicht die Entwicklung von Alternativen zu, die das Klima nicht beschädigen. Zur Atomenergie verliert er nicht viele Worte. Offenbar rechnet er damit,

dass sich nicht mehr allzu viele GAUs ereignen und irgendwann doch noch ein sicheres Atomkraftwerk entsteht.

Im Kernkapitel des Buches mit dem schönen Titel „Die Erfindung der Erfindung“ erörtert Ridley die Faktoren, die zu technischen Innovationen führen: Die naturwissenschaftliche Forschung sei, wie er am Beispiel der Entwicklung der Spinn- und Dampfmaschinen im neunzehnten Jahrhundert ausführt, eher Nutznießerin als Motor der bedeutendsten Erfindungen. Das Kapital, so eine weitere These, mag zwar nützlich sein, um die Verwertung guter Ideen zu fördern; den Anstoß dazu gebe es im Allgemeinen aber nicht, da Anleger eher risikoscheu seien. Die staatliche Förderung gehe zumeist in die falsche Richtung und erkenne das wirklich Neue und Produktive in der Regel nicht. Einschränkungen wie das Urheberrecht und das Patentrecht seien in ihrer derzeitigen Form auch nicht gerade innovationsfördernd. Mit Ridley könnte man sagen, dass der sterile Tausch patentierter Ideen etwas von Sex mit Verhütung hat: Er bleibt folgenlos. Als eigentlichen Motor der Entwicklung beschreibt er dagegen den freien Austausch und das produktive Kombinieren von Ideen. Dieser eigentlich schöpferische Akt – dem biologischen insoweit überlegen, als er auch zwischen völlig verschiedenen „Arten“ funktioniert – erzeuge die moderne Technologie, die in ihrer Anwendung das heutige Leben bestimmt. Speziell die moderne Kommunikationstechnologie verdankt sich dem – mehr oder weniger – ungehinderten Austausch von Ideen. Die Leute, die ihre Geistesblitze und ihre Arbeit der Gemeinschaft – oft unentgeltlich – zur Verfügung stellen, leisten mehr als die Firmen, die ihre ideellen „Claims“ ge-

gen Nutzung durch andere abschotten. Das Kapitel endet mit der erstaunlichen Utopie einer „postkapitalistischen“ Welt, in der sich die Ideen „von unten“ frei verbinden und Innovationen hervorbringen. Die Zeit des „top-down“-Prinzips ist vorbei. Emphatisch stellt Ridley fest, dass das Wissen der Welt unendlich sei und es daher überhaupt keinen Grund gebe, pessimistisch in die Zukunft zu sehen. Mit Bedauern stellt er fest, dass der Pessimismus immer mehr Anhänger habe als der „rationale“ Optimismus, den er so leidenschaftlich vertritt. Er führt eine lange Liste pessimistischer Vorhersagen aus der Vergangenheit an, die dann aber doch nicht so katastrophal eingetroffen sind. So versucht er, die anthropogene Klimaerwärmung mit den üblichen Argumenten herunterzuspielen. Wer den Film „Eine unbequeme Wahrheit“ von *Al Gore* kennt (ein mindestens ebenso begnadeter Verkäufer wie Matt Ridley), wird diese Argumentation allerdings nicht so recht ernst nehmen können. Letztlich versteigt Ridley sich zu der Behauptung, die Erderwärmung könne für die Menschheit auch von Vorteil sein. Selbst wenn es richtig ist, dass das „natürliche Gleichgewicht“ auf der Erde immer in Bewegung ist, so stellt der menschliche Eingriff in die Biosphäre doch eine neue Qualität dar. Ein Artensterben etwa kann nicht im Interesse der Menschheit sein, wie Biologen immer wieder feststellen, auch wenn die Menschen nicht primär davon betroffen sind.

Einige Ideen des Buches sind anregend: etwa die Idee, dass der Fortschritt, dem wir ein angenehmes Leben verdanken, erst aus der Kombination genialer Geistesblitze entsteht. Das unreflektierte Festhalten an „harter Technologie“ und der Spott, den Ridley

jeglicher Form von Nachhaltigkeit und Schutz der natürlichen Umwelt entgegenbringt, stoßen jedoch ab. Alle Innovationen, die er sich von der Zukunft erwartet, haben im Rahmen einer neoliberalen Ökonomie stattzufinden. Über den Tellerrand des aktuellen Wirtschaftssystems vermag er nicht wirklich hinauszublicken, wie seine Polemiken gegen alle denkbaren Alternativen beweisen. Anscheinend haben manche von Matts Kopfgeburten in letzter Zeit dann doch nicht genügend Sex mit guten Ideen anderer Leute gehabt.

Perry Turtur

Dani Rodrik

**Das Globalisierungs-Paradox
Die Demokratie und die Zukunft
der Weltwirtschaft, aus dem Engli-
schen von Karl Heinz Siber,
München 2011 (Beck), geb.,
416 S., 24,95 EUR**

Die Zahl derer, die Ricardos Theorem der „komparativen Kostenvorteile“ bezweifeln, das die theoretische Rechtfertigung des internationalen Handels darstellt, ist im Lauf der Jahre beständig gesunken. Auch Dani Rodrik, ein amerikanischer Ökonom türkischer Abkunft, zählt nicht zu den Zweiflern. Er singt das Hohe Lied des Freihandels – allerdings mit deutlichen Einschränkungen. Die ökonomische Globalisierung, die außer in der Öffnung der Märkte insbesondere in der Senkung der vielfältigen Transaktionskosten besteht, war eine Erfolgsgeschichte und sie könnte wieder dazu werden, wenn nur die Anderen seinen Vorstellungen zu folgen bereit wären. Rodrik diagnostiziert nämlich eine Phase, die er als Hyperglobalisierung bezeichnet, in der so manches aus

dem Ruder gelaufen ist. Unter Hyperglobalisierung versteht er Vorgaben, deren strikte Einhaltung durch das Welt handelsabkommen (WTO) und den Internationalen Währungsfond (IMF) erzwungen werden, mit der Folge, dass den Mitgliedsländern kaum Möglichkeiten bleiben, eigene wirtschaftliche und politische Vorstellungen zu verfolgen.

Ein solcher Ansatz kann nur von einem engagierten Politik-Ökonomen kommen: interessant, aber doch verkürzt; denn die Globalisierung – zumindest diejenige der letzten Dekaden – war in erster Linie eine Globalisierung der unkontrollierten Finanztransfers. Auf diese kommt Rodrik nur am Rande zu sprechen. Außerdem lastet er sie – ein gravierender Fehler – dem Maastricht-Vertrag an, obwohl sie doch von Thatcher und Reagan ausgingen.

Der Autor erzählt eine lange, manchmal langatmige Geschichte, ehe er zu seinem Anliegen vordringt: Er fordert eine „intelligente“ Globalisierung statt einer „maximalen“, wie sie von den Agenten des WTO und des IMF gefordert wird. Dem Ziel einer intelligenten Globalisierung steht seiner Ansicht nach ein sog. „politisches Trilemma der Weltwirtschaft“ entgegen: Politische Demokratie, Nationalstaat und Hyperglobalisierung seien nämlich unvereinbar. Daher plädiert er für eine Fortsetzung der globalen wirtschaftlichen Integration mit möglichst niedrigen Transaktionskosten, bei der die Staaten aber in der Lage bleiben müssen, ihre inneren Angelegenheiten, also etwa soziale Standards, Arbeitsbedingungen oder Umweltschutz autonom zu regeln, für eine gewissenmaßen „schlanke“ Globalisierung. Das erfordert einen schwierigen Balance-Akt, weil zu befürchten steht, dass dadurch ein Pro-

tektionismus wiederbelebt wird, der den Handel erschwert. Rodrik vermag zur Lösung des Problems auch keine wirklich überzeugenden Vorschläge zu unterbreiten. Zwar haben sich die beiden erfolgreichsten Protagonisten der Globalisierung, China und Indien, den Vorgaben von WTO und IWF weitgehend entzogen und demonstriert, dass sie mit den von *Keynes* entworfenen Mechanismen von *Bretton Woods*, vor allem dem Verzicht auf die Freigabe des Kapitalverkehrs, sehr gut gefahren sind; zum Vorbild taugen sie aber gleichwohl nicht.

Fraglos richtig scheint mir die Richtung, in die die Überlegungen des Politik-Ökonomen gehen. Unser Leben wird von ökonomischen Lehren und Vorschriften so sehr geprägt, dass eine wachsende Zahl von Menschen – auch in der Europäischen Union – zu einem nationalen Denken zurückkehrt. Das dürfte nicht zuletzt auf diese ökonomische Entmündigung zurückzuführen sein, die von ungreifbaren internationalen – also undemokratischen, bürgerfernen und unkontrollierbaren – Mechanismen und Akteuren ausgeht, obwohl doch die unmittelbaren Lebensinteressen der Menschen betroffen sind. In der Euro-Krise, die auch ein Resultat unkontrollierter Finanz-Transaktionen ist, erleiden wir dies ganz konkret, ohne dass jemand die Ursachen und Wirkungen der ökonomischen „Märchen“ (so Rodrik wörtlich) völlig durchschauen würde. Deshalb sind auch keine wirklichen Lösungen in Sicht.

Von besonderem Interesse ist Rodriks Nachweis, dass ökonomische Lehren ein gewisses Maß an Willkür aufweisen, also Trends und Moden unterworfen sind. Sie werden an Universitäten oder in sogenannten Denkfabriken entworfen, und niemand versteht, weshalb es zu-

weilen plötzlich zu einem Theorie-Wechsel kommt. In den Medien werden die neu in Kraft gesetzten Ideen dann als Selbstverständlichkeit verkauft. Obwohl viele Menschen aufgrund des Banken-Crashes ihr Hab und Gut verloren haben, gibt es bis heute keine konsistente Erklärung dieses Crashes.

Von ganz anderem Kaliber aber ist das *cui bono*, konkret: wer profitiert davon, wenn Universitäten, Denkfabriken, WTO und IWF ihre Modelle auswechseln? Die größten Probleme gehen gegenwärtig von der finanziellen Globalisierung und den Spekulationen aus. Rodrik widmet diesem Thema zwei Kapitel, in denen aber eigentlich nichts geklärt wird. Völlig unerörtert bleiben die Interessen, die Mechanismen und die Folgen. Immerhin wird tagtäglich die unvorstellbare Summe von etwa 3 Billionen Dollar um die Erde gejagt, wobei kaum Kosten für die Transaktionen anfallen. Mit einem globalisierten freien Handel, der allen Beteiligten zu Gute kommt, hat das nicht das Geringste zu tun, da diese Gelder nicht produktiv investiert werden. Dass sich der Autor mit diesem negativsten Aspekte der Globalisierung (und also auch mit dem Problem der Tobin-Steuer) nicht intensiver auseinandersetzt, ist ein schwerer Mangel des Buches. Seine Stärke besteht hingegen darin, dass es in großer Offenheit die gefährlichen demokratischen Defizite des globalisierten Welthandels belegt.

Bernd M. Malamut

Johannes Rohbeck
Aufklärung und Geschichte
Über eine praktische Geschichts-
philosophie der Zukunft, Berlin
2010 (Akademie), geb., 249 S.,
39,80 EUR

Angesichts der Proklamation des *Posthistoire*, der postmodernen Kritik am in der Tradition von Aufklärung und Humanismus wurzelnden Fortschrittsdenken und einem immer mehr um sich greifenden Konservativismus erscheint der Versuch einer Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie als ein kühnes Unterfangen. Doch sind es gerade die Probleme der Gegenwart und die drängenden Zukunftsfragen, die Johannes Rohbeck, Professor für Philosophie an der TU Dresden, zu einer Aktualisierung der Geschichtsphilosophie in einer kritischen und praktischen Perspektive motivieren. Dies impliziert eine Auffassung von Geschichtsbewusstsein, das sich gleichermaßen von der nur vergangenheitsorientierten historistischen Betrachtungsweise abgrenzt wie von einer rein methodologischen, formalen Geschichtswissenschaft. Als ungewöhnlich erscheint auch, dass Rohbeck als Quelle der Inspiration vorrangig nicht die deutsche Geschichtsphilosophie, sondern die der französischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nimmt. Der Autor kann hierbei auf eine langjährige Forschungsarbeit zurückgreifen. Der vorliegende Band versammelt mit einer Ausnahme bereits früher publizierte Texte, die aber völlig umgearbeitet und zu einem kohärenten Ganzen zusammengefügt wurden. Rohbecks theoretisches Konzept der historischen und systematischen Begründung einer aktuellen Geschichtsphilosophie umfasst nicht

nur die kritische Auseinandersetzung mit den Ansätzen der Aufklärung, sondern bezieht von dieser Grundlage ausgehend in eigenen Kapiteln Untersuchungen zur Problematik der Teleologie, zum historischen Verhältnis von Natur- und Menschheitsgeschichte wie zu den gegenwärtigen Diskussionen um Evolutions- und Geschichtstheorie, Universalgeschichte und Globalisierung sowie zu Fragen der Begründbarkeit einer Zukunftsethik aus geschichtsphilosophischer Perspektive mit ein. Der komplexe Begründungszusammenhang basiert jeweils auf dem aktuellen wissenschaftlichen Diskussionsstand, was die Lektüre zwar zu einer sehr interessanten, aber auch schwierigen Aufgabe macht, die einige Anforderungen an den Leser stellt.

Rohbeck beginnt seine Betrachtungen mit einer Bestandsaufnahme zeitgenössischer Aufklärungskritik, wobei im Zentrum die Argumentationen der Postmoderne stehen. Deren pauschaler Verwerfung der Moderne und Verortung ihrer Ursprünge in der Aufklärung begegnet der Philosoph mit einer differenzierenden Lesart der historischen Epoche der Aufklärung. Gegen die aus heutiger Sicht vorgebrachten Argumente arbeitet er sowohl deren Verlauf wie deren Konzepte als in sich reflektiert heraus, ohne deshalb die normativen Grundgehalte der Aufklärung in Frage zu stellen. Der Autor verweist hier auch auf einen begonnenen „Dialog“ zwischen Aufklärungsforschung und postmoderner Kritik und stellt so eine Sichtweise in Frage, die die Ursachen der katastrophalen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts unmittelbar in der Aufklärung selbst fundiert. Diesen Ansatz vertieft er durch die Analyse der geschichtsphilosophischen Konzepte der französischen Aufklärung, deren genauere Betrachtung

ein vielschichtigeres Bild des aufgekärten, wissenschaftlichen Denkens verdeutlichen kann. So verabschieden die neuen wissenschaftlichen Methoden nicht nur die religiöse Eschatologie und erzeugen neue Betrachtungsweisen wie die für die Konstituierung der Geschichtsphilosophie wichtige Unterscheidung zwischen Chronologie und historischer Methode (Freret), Modelle des Fortschritts als säkularisierte Teleologie (Turgot) oder rationale Prognostik (Condorcet), sondern öffnen auch neue Forschungsräume, die einen eurozentrischen Standpunkt relativieren wie etwa die vergleichenden kulturgeschichtlichen Betrachtungen von *Lafitau*, *Gouget* und *Voltaire* oder die kritische Geschichte der Kolonisierung von *Diderot* und *Ranal*.

Anknüpfend an die vorherigen Überlegungen widmet sich Rohbeck der komplexen Problematik der Teleologie als einer kritischen Rekonstruktion in systematischer Perspektive mit dem Ziel einer „rettenden Kritik“. Hierbei intendiert der Autor, „der üblichen Fixierung auf Hegel die Darstellung der Aufklärung entgegenzusetzen“ (104); denn „als Subjekt der Geschichte betrachten die Philosophen der Aufklärung keine ‚höhere Macht‘, sondern allein die handelnden Menschen“ in ihren Handlungs- und Kooperationszusammenhängen.

Rohbecks Betrachtungen thematisieren sowohl die methodischen Aspekte einer Synthese von Narration und Erklärung als auch die inhaltlichen Aspekte historischer Kontingenz, des Unbewussten im Geschichtsdenken und der normativen Dimension der Teleologie impliziten politischen Utopie. Im letzten Punkt manifestiert sich die praktische Wendung der Teleologie. Aufgrund des „Auseinanderdriften[s]

von Ökonomie und Politik mit zunehmender Dominanz der Ökonomie einerseits und im Verschwinden der Moral aus der Ökonomie andererseits ... resultiert der moralphilosophische Überschuss der Geschichtsteologie ... Teleologie steht für die Rehabilitierung einer politischen Vernunft, die global denkt und operiert“ (116 f.).

In den folgenden Kapiteln des Buches thematisiert der Autor das Verhältnis von Natur und Geschichte, zunächst in der Analyse wechselseitiger Modellübertragungen zwischen Natur- und Geschichtstheorie im 18. Jahrhundert. Dem folgt eine Analyse der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Evolution und Geschichte mit der Fragestellung, „welche Handlungsmodelle die Evolutionstheorie für eine kritische Geschichtstheorie bereithält“. Hierbei vermittelt er auch in den differenzierten Überlegungen zu Naturalismus, Determinismus etc. die ideologischen Fallen dieser Problematik.

Rohbecks Untersuchungen zu „Weltgeschichte und Globalisierung“ knüpfen an seine Forschungsergebnisse über die historische Epoche der Aufklärung an. „Wie beim temporalen Aspekt die Zeit der Handlung bzw. die Zeit der erzählten Handlung eine maßgebende Rolle spielt, geht es auch in diesem Fall um die sich sukzessiv erweiternden und differenzierenden Handlungsräume globaler Kooperation“ (167). Dieser Ansatz beinhaltet einen neuen Begriff des historischen Raums, der einerseits die „Materialität des Raums“ rehabilitiert, andererseits den Begriff des Raums in kritischer Distanz zu Imperialismus, Kolonialismus und ideologischen Raumtheorien als „Pluralität der Räume“ im Sinne kultureller Vielfalt reflektiert. Den gegenwärtigen Theorien des Parti-

kularismus setzt er eine universale, globale Perspektive entgegen, die sich auf die französische Aufklärung wie auf Marx beruft. In der Interpretation von Hegels Denkfigur des „Weltgeists“ reflektierte Marx die Entstehung des Weltmarkts als Grundlage einer Universalisierung der Geschichte. Bestimmt Marx die Entstehung des Weltmarkts zwar unter den Bedingungen von Herrschaft und Ausbeutung, so erblickt Rohbeck hinter dem Entfremdungstheorem, „dass Marx konkreten Kooperationszusammenhängen auf der Spur war, die weltgeschichtliche Dimensionen annehmen“ (179, vgl. MEW, Bd. 3, 45). So „erweist sich Marx als einer der ersten Theoretiker der Globalisierung“ (180). Dieses Verständnis von Globalisierung beinhaltet einen Fortschrittsbegriff der „Ungleichzeitigkeiten“, der diese nicht mehr als Relikte einer Vorgeschichte des Fortschritts, sondern als Bestandteile der kapitalistischen Globalisierung reflektiert.

Eine komplexe Sichtweise des Fortschrittsbegriffs beinhaltet auch die historische und systematische Reflexion der „Zukunft als Projektionsraum der Geschichte“. In seinem Bestreben, „aus der Betrachtung von Vergangenheit und Gegenwart orientierende Hinweise für die Zukunft zu gewinnen“ (187), knüpft Rohbeck zunächst wiederum an die Erbschaft der zukunftsorientierten geschichtsphilosophischen Konzepte der Aufklärung und von Karl Marx an. Darüber hinausgehend versucht er, Kosellecks Bewusstseinskategorien von „Erfahrungsraum“ und „Erfahrungshorizont“ aufnehmend und modellierend, „in praktischer Absicht das Verhältnis von Erfahrung und Erwartung jedoch so neu zu formulieren, dass die Zukunft nicht mehr im Sinne des Fortschritts als

bruchlose Fortsetzung von Vergangenem erscheint, sondern auch alternative Optionen sichtbar werden“ (195). In einem aufwendigen und diffizilen Begründungsverfahren bezieht der Philosoph Reflexionen zu Hegels und Marx' Begriff der Möglichkeit oder Nietzsches und Benjamins Theoreme zur Aufsprennung des historischen Kontinuums ebenso ein wie neuere Ansätze. Neben der „Methode der kontrafaktischen Erklärung“, die es erlaubt, falsche Linearitäten, scheinbare Teleologien und angebliche Notwendigkeiten in Frage zu stellen, thematisiert der Autor die gegenwärtige Diskussion des Begriffs der Kontingenz „als Chance für praktische Freiheit und verändernden Eingriff“. Der so verstandene Begriff der Kontingenz, der auch auf Überlegungen Blochs und Adornos als „Negation einer naturwüchsigen Totalität“ (Adorno) verweist, grenzt sich sowohl von einem negativen Begriff des Zufalls ab wie vom postmodernen Verständnis von Kontingenz als „Unverfügbarem“ (Marquard). Ziel von Rohbecks Überlegungen ist keine prinzipielle Abkehr von der Idee eines historischen Kontinuums, sondern „Geschichte, wenn auch nicht als linear(en) Fortschritt, so doch als Entwicklungszusammenhang“ vorzustellen, „in denen Alternativen konzipierbar und realisierbar sind“ (209).

Im Anschluss an diese Überlegungen erörtert der Philosoph das Verhältnis von „Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik“. Im Rückblick auf die europäische Aufklärung konstatiert Rohbeck eine tendenzielle Verschränkung von Zukunftsethik und Geschichtsphilosophie, die aber erst im Utilitarismus manifest wird. Mit Blick auf Kant (209) hält der Autor den Vorwurf des Verzichts von Glücksansprü-

chen der Gegenwart zugunsten zukünftiger Generationen für unbegründet.

Rohbecks Entwurf einer Vermittlung in aktueller Perspektive beginnt mit einer kritischen Analyse der Zeitstrukturen des gegenwärtigen eigenständigen Diskurses der Zukunftsethik wie in Jonas' überzeitlichem, anti-utopischem „Prinzip Verantwortung“ oder in Birnbachers an den Utilitarismus anknüpfender Theorie der „Langzeitverantwortung“, deren Defizite und Widersprüche er aufzeigt. Rohbeck benennt drei gegenwärtig diskutierte Modelle: Das auf dem Fortschrittsgedanken beruhende utilitaristische, das auf einer Ethik des Bewahrens basierende Modell der Stagnation (Jonas) und das Verfallszenario der Verschlechterung gegenwärtiger Lebensbedingungen. An seine geschichtsphilosophischen Überlegungen anknüpfend, postuliert Rohbeck ein Modell, dessen erkenntnisleitende Fragestellung die Erkundung der Bedingungen der Möglichkeit ist, „den Möglichkeitshorizont offenzuhalten, indem Handlungsspielräume erhalten oder geschaffen werden“. Die Voraussetzung dafür ist, den Standpunkt der jeweiligen Gegenwart als besondere Zeit anzuerkennen. Von diesem Gedanken her erkundet Rohbeck zukunftsorientierte Modelle, die nicht von den konkreten sozialen Beziehungen abstrahieren und diese durch fiktive Konstruktionen kompensieren. Er bezieht dabei auch die Überlegung mit ein, dass abstrakte Imperative wenig Motivationskraft besitzen. Nach einer kritischen Erörterung verschiedener Ansätze, wie dem auf der Gerechtigkeitstheorie Rawls' beruhenden Generationenvertrag, der kommunitaristischen Ethik familiärer Fürsorge und dem ähnlichen, konstruktivistischen Konzept der Fernpflicht aus Nahpflicht,

schlägt er abschließend ein Modell vor, das auf der Generationenfolge und der kulturellen Erbschaft gründet.

Johannes Rohbeck hat mit seinem Konzept einer zukunftsorientierten, praktischen Geschichtsphilosophie ein hochinteressantes, komplexes und diskussionsanregendes Modell vorgelegt, das überdies die mancherorts herrschende Einstellung, die Philosophie habe zu den virulenten Gegenwarts- und Zukunftsfragen nichts mehr zu sagen, eindrucksvoll widerlegt.

Georg Koch

Irmi Seidl, Angelika Zahrt (Hg)
Postwachstumsgesellschaft
Konzepte für die Zukunft, Marburg
2010 (Metropolis), kart./br.,
247 S., 18,-- EUR

Irmi Seidl, ökologische Ökonomin, und *Angelika Zahrt*, Ehrenvorsitzende des BUND, haben zusammen einen Band herausgegeben, der Beiträge versammelt, die sich mit den verschiedenen Bereichen einer künftigen Postwachstumsgesellschaft befassen. Das zentrale Anliegen des Sammelbandes ist, darzulegen, dass eine Gesellschaft ohne Wachstum nicht nur aus ökologischen Gründen notwendig, sondern auch nach ökonomischen Kriterien möglich ist, dass also ein technischer, sozialer und kultureller Wandel nicht nur denk- und vorstellbar, sondern auch praktisch durchführbar ist. Dabei beschränken sich die Artikel, wohl notgedrungen, auf die Wirtschaft und Gesellschaft der Bundesrepublik; allerdings werden im Anhang die Diskussionen in anderen Industrieländern, wie etwa die Debatte um die *Décroissance* in Frankreich, kurz vorgestellt.

Nach einem Geleitwort des ehemaligen Bundespräsidenten, *Horst Köhler*, und einem einleitenden Einblick in die Thematik, der die Argumente gegen die Notwendigkeit des Wirtschaftswachstums und für den Wandel zusammenfasst, werden in den jeweiligen Beiträgen die einzelnen Bereiche untersucht und die Wege und Aufgaben formuliert, die sich einem solchen Umbau der Gesellschaft stellen: für den Sozial- und Bildungsbereich, den Arbeitsmarkt und den Konsum, für die Verfassung der Unternehmen und des Finanzwesens, die staatliche Steuer- und Finanzpolitik sowie für den politischen Bereich der Demokratie und Mitbestimmung.

So kenntnisreich und wohl begründet jeder dieser Beiträge der WissenschaftlerInnen auf dem jeweiligen Gebiet auch ist, so unterschiedlich sind doch die Vorstellungen einer künftigen Postwachstumsgesellschaft. Sie reichen von der Ansicht, dass wir uns de facto schon „auf dem Weg in die Postwachstumsgesellschaft“ (*Norbert Reuter*, 85) befinden und daraus nur die Schlüsse zu ziehen seien; über die Auffassung, dass es „nur“ eines „neuen Ordnungsrahmen“ für die Finanzmärkte bedürfe (*Thomas Jorberg*, 152) oder einer Umgewichtung der staatlichen Steuerpolitik, die die Löhne ent- und die hohen Einkommen und Vermögen belastet (*Lorenz Jarass*, 160 ff.); bis hin zu Vorstellungen von einer Gesellschaft mit einem „nachhaltigen Konsum und Lebensstil“ (*Inge Röpke*, 101) bzw. einer deliberativen Demokratie (*Clandia von Braunnühl*, 192). Diese Beiträge sind denn auch, wie die Herausgeberinnen anschließend bemerken, nur „erste Puzzleteile für die Gestaltung einer Postwachstumsgesellschaft“ (221).

Im anschließenden Teil versuchen sie

daher, Verbindungslinien zwischen den Themen zu ziehen. Auch wenn dies recht unsystematisch geschieht, so schält sich doch als entscheidendes Merkmal einer Postwachstumsgesellschaft das Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit heraus. Denn da es nun keine Zuwächse mehr geben wird, die verteilt werden können, werden „Verteilungsungleichheiten ... politisch brisanter“ (223). Die Folgerungen, die sie daraus ziehen, sind insbesondere, dass mehr Güter wie Gesundheit, Bildung, Mobilität öffentlich und allgemein zugänglich werden müssen, dass durch Arbeitszeitverkürzung die gesellschaftliche Gesamtarbeit gerechter verteilt werden muss und dass die Mitbestimmungsrechte in den Unternehmen erweitert werden müssen.

Gerade weil die vorgelegten Studien zu den einzelnen Gesellschaftsbereichen wie auch die anschließende Zusammenschau so durchaus vernünftig erscheint, stellt sich dem engagierten Leser zwangsläufig die Frage: Warum macht man's nicht? Warum lässt die Politik Vernünftiges und handelt stattdessen weiterhin unvernünftig? Die meisten Beiträge legen die wohlfeile Antwort nahe, dass es an Aufklärung, Wissen, Bewusstsein sowohl der Politiker als auch der Bevölkerung mangle. Einzig im Beitrag des Ökonomen *Gerhard Scherhorn* über „Unternehmen ohne Wachstumszwang“ findet sich ein deutlicher Hinweis auf die treibende Kraft der weiterhin wirksamen Wachstumslogik: der „sogenannte Primat des Kapitals“. Dieser Primat bedeutet, dass nach bestehender, nicht nur deutscher, Wirtschaftsverfassung die Unternehmen, die den gesellschaftlichen Reichtum produzieren, den Kapitaleigentümern gehören, und dass es daher die Funktion der Unternehmen ist, einen Gewinn zu erzielen, d.h. einen Mehr-

wert zu produzieren. Es ist, schreibt *Scherhorn*, die „geltende Rechtsordnung, die der unbegrenzten Kapitalakkumulation Vorrang verleiht“ (133). Der Wandel aus einer Wachstums- in eine Postwachstumsgesellschaft könne daher nur dann geschehen, wenn „die großen Kapitalgesellschaften ... die Macht verlieren, die demokratischen Entscheidungsprozesse in ihrem Sinn zu lenken“ (137).

Ob es angesichts dieser Rechts- und Interessenslage genügt, auf einen Wandel des Bewusstseins und damit auf eine Art Selbstentmachtung der großen und mächtigen Kapitaleigentümer zu hoffen, erscheint aus vielen Gründen als höchst unplausibel. So zeigen die Beiträge des Sammelbandes in einer wohl begründeten Weise zwar auf, wie eine Postwachstumsgesellschaft, die sein soll, zumindest in Deutschland, auch sein kann; aber der Weg zu einer solch „tief greifenden Transformation“ (228) der Gesellschaft bleibt im Buch vage und unbestimmt.

Alexander von Pechmann

Joseph Vogl

Das Gespenst des Kapitals

Zürich 2010 (Diaphanes), brosch.,

224 S., 14,90 EUR

Lange Zeit war der Kommunismus das Gespenst, das mephistophelisch untergründig wirkte und sein Unwesen selbst in Hirnen braver Handwerker und Arbeiter trieb. Das Kapital jedoch schien das Allerrealste zu sein, das *ens realissimum*, das die Menschen zur Gesellschaft verband, sie mit Arbeit und Brot versorgte und ihren Besitzern zudem mit einem schönen Profit ausstattete. Welche Marotte veranlasste da Joseph Vogl, vom „Gespenst des Kapitals“ zu reden?

Um dies verständlich zu machen, führt

uns der Autor zunächst zurück zur Diskussion in der Zeit der Aufklärung über die beste aller Welten: Auch wenn uns Ephemerer es so erscheint, als sei die Welt gespickt mit lauter Übel und Unvollkommenem, mit Krankheit und Leiden und allerlei Sünden und Lastern, so sind es doch erst diese Übel, die unsere Welt, wie Leibniz ausgerechnet hatte, zur „besten aller möglichen Welten“ machen. Der gute Gott wurde als rationaler Nutzenoptimierer vorgestellt, der all die scheinbaren Übel mit unsichtbarer Hand zum Besten wendet.

Dieser rationalen Theologie und Moralphilosophie seien die Wirtschaftswissenschaften, so Vogl, seit *Adam Smith* gefolgt: Auch wenn die Antriebe, welche die Wirtschaft am Laufen halten, die lasterhaftesten sind, nämlich Habgier, Geiz und Eigennutz, so gehorche die Ökonomie doch einem Großen Plan, der die böse Gesinnung der Wirtschaftsagenten in eine Wohltat für alle verwandelt. In dieser säkularisierten Theologie wird dem Markt eine gleichsam göttlich wirkende Kraft zugesprochen, die das Schlechte ins Beste transsubstanziert. Und durch diese Kraft schlägt das Kapital, entstanden aus der Gier nach Profit und der Ausbeutung der Arbeit anderer, ins glatte Gegenteil um. Es wird zum Erhalter und Wohltäter der ganzen Gesellschaft. Vogl nennt dies die „*Oikodizee*“, weil Kapital und Markt hier ihre theo-philosophische Rechtfertigung erhalten.

In mehreren Kapiteln zeichnet der Autor diesen Glauben der Wirtschaftswissenschaften an die wohlthätige Kraft des auf den Märkten zirkulierenden Kapitals nach, der den modernen Menschen in seinen Bann geschlagen und eine merkwürdig unwirkliche Wirklichkeit geschaffen hat. Eine der elementa-

ren Gründungsfiguren politischer Ökonomie, so beschreibt er diesen festen Glauben, ist, „dass einzig der Markt und seine Akteure als Garantien spontaner Ordnung, innerweltlicher Vorsehung und Systemhaftigkeit überhaupt funktionieren“ (31). Dieser Glaube reicht so tief, dass selbst die Negation des Marktes, das Marktversagen, nur durch den Markt geheilt werden könne.

Aus der Fülle der Analysen dieser selbstreferentiellen *Oikodizee* der Wirtschaftswissenschaften im Laufe ihrer Geschichte sei hier nur eine herausgegriffen, die das Gespenstische der Kapitallogik wohl am besten veranschaulicht. Vogl nennt sie die „Epoche der Finanzökonomie“, die in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts eingeläutet wurde, als das Geld vom Gold abgekoppelt wurde. Diese Epoche hatte zwar ihre Vorläuferin in einer kurzen Periode während der Napoleonischen Kriege, als die Bank von England die Goldkonvertibilität der Banknoten aussetzte. Seit nunmehr ca. 50 Jahren jedoch repräsentiert das Geld keine realen Werte mehr, sondern gilt „als Voraussetzung, Funktionselement und unvermeidliches Schicksal im internationalen Kapitalverkehr“ – „ein unvordenklicher Bruch in einer Geldgeschichte von 2500 Jahren“ (87).

Eindrucksvoll verdeutlicht Vogl den gespenstisch-fiktiven Charakter, den das Geld mit dieser endlichen Befreiung von der Wirklichkeit angenommen bzw. sich seine eigene finanzökonomische Wirklichkeit geschaffen hat. In ihr besitzt das Geld keinen anderen Wert als den Marktwert; und dieser Marktwert des Geldes bemisst sich an nichts anderem als an der Erwartung künftigen Gewinns. Hier beziehen sich Preise nicht mehr, wie vormalig, auf Waren als reale

Güter, sondern auf zukünftige Preise: „hier werden gegenwärtige Preise für Nichtvorhandenes nach der Erwartung künftiger Preise für Nichtvorhandenes bemessen“ (94). Damit verschwinden zugleich die Unterschiede zwischen Geschäft und Wette, zwischen Handel und Glücksspiel; es entsteht ein selbstreferentielles Preissystem, das allein durch die Vor(her)sagung, durch die Erwartung künftigen Glücks in Gestalt des Gewinns, bestimmt ist. Die Finanzökonomie ist so zu einem orakelgleichen Zukunftswissen geworden. In ihr agiert zwar keine rauchgeschwängerte Pythia mehr, aber der Prognostiker, der, zeitgemäß mit Mathematik und Computern ausgestattet, das Unvorhersehbare vorhersieht. Heute muss man „nicht mehr die Daten und Treffer möglicher Zukünfte erraten, sondern nur einen Schwingungsraum errechnen, innerhalb dessen sie – so oder so – stattfinden könnten“ (102).

In dieser reinen Welt frei floatender Marktpreise, zitiert *Vogl* den US-Ökonomen *Kevin Hassett*, riecht die Arbeit nicht mehr nach Schweiß, produziert die Industrie keinen Ruß und Dreck und finden keine Kriege mehr statt; in ihr herrschen „einzig und allein steigende Renditen ... und in Zukunft nichts als stetig steigende Erträge“ (113).

Damit ist der freie Markt auf den Begriff gebracht, und hat sich der alte Traum vom „Geld heckenden Geld“ erfüllt. Denn die Bewegungen auf den Finanzmärkten folgen nicht mehr der beschwerlichen Produktion und der umständlichen Distribution von Waren, sondern sind nur noch Funktionen der Zeit. „In der maßlosen Bewegung $G - W - G'$ “, zitiert *Vogl* Marx, „verschwinden die sozialen Bedingungen bei der Produktion von Mehrwert aus der Selbstreproduk-

tion des Kapitals; der Wert hat ‚die okulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldene Eier“ (132).

Vogl schließt mit der Kritik dieses Glaubens der politischen Ökonomie an die beste aller Welten, dessen anziehender Kraft, wie wir heute wissen, auch mancher Mitläufer verfallen ist. Denn der Marktgläubige muss, so *Vogls* Argument, eine *Kontinuität* der Marktereignisse unterstellen, die es ihm überhaupt gestattet, künftiges Geschehen als schon Gegenwärtiges zu behandeln. Was aber ist, wenn sich das ‚real existierende‘ Marktgeschehen nicht als eine gesetzmäßig-harmonische Ordnung darstellen lässt, wie der Glaube es verlangt, sondern wenn es „eher als ein strukturiertes Chaos erscheint“ (145), in dem der Zufall, Epikurs *clinamen*, regiert, so dass der Zustand des Systems offen und unbestimmt bleibt? Märkte wären so nicht die Katalysatoren des Guten und die Garanten innerweltlicher Vorsehung; sie wären „effizient und verrückt zugleich und von fluktuierenden Volatilitätsclustern geprägt“ (147). *Vogl* zeigt zumindest an, dass wenn letzteres der Fall ist, dann die *Oikodizee*, der Glaube an die ordnende und heilende Kraft des Marktes, zusammenbricht; und er vermutet, dass das von den Finanzmärkten selbst erzeugte Finanzdesaster unter den Ökonomen einen Schock bewirkt, wie ihn damals, zur Zeit der „besten aller möglichen Welten“, das Erdbeben von Lissabon in der Christenheit auslöste.

Die Ökonomie könnte dann wieder aus der Glaubensidylle vom freien Markt austreten, um einzusehen, dass Märkte keine Heilsbringer sind, sondern geschichtliche Orte, wo gegensätzliche Interessen aufeinander prallen, und wo

Gewinner und Verlierer produziert werden. Entkleidet man Markt und Kapital von ihrer religiösen Überhöhung, dann gehe es einem solch säkularisierten ökonomischen Wissen darum, „Ökonomien ohne Gott, Märkte ohne Vorsehung und Wirtschaftssysteme ohne prästabilisierte Harmonie in Rechnung zu stellen“ (176). Die politische Ökonomie wäre in der Wirklichkeit angelangt.

In ihrer Rezension schrieb die „Süddeutsche Zeitung“, *Vogls* Essay habe die Finanzwissenschaft entzaubert. Und in der Tat, er hat sie entzaubert, indem er ihren Zaubereien auf die Schliche zu kommen suchte. Eine „Kritik der politischen Ökonomie“ auf höchstem Niveau, die Ökonomen nicht schlicht als „Apologeten des Kapitals“ entlarvt, sondern als Überzeugungstäter ernst nimmt, die nichts als die beste aller Welten wollen.

Alexander von Pechmann

Mathis Wackernagel, Bert Beyers
Der Ecological Footprint
Die Welt neu vermessen,
Hamburg 2010 (EVA), brosch.,
240 S., 19,90 EUR

Der ökologische Fußabdruck als Maßeinheit zur Berechnung des Naturverbrauchs wurde Anfang der 1990er Jahre von *Mathis Wackernagel* und *William Rees*, den Pionieren der Theorie ökologischer Nachhaltigkeit, entwickelt. Es kann als Fortschritt bezeichnet werden, dass dieser Begriff mittlerweile etabliert und die Methode selbst zu einem Standardwerkzeug avanciert ist, das von Städten, Ländern und Institutionen wie der EU und der Biodiversitäts-Konvention der UN genutzt wird. Der Footprint basiert auf je 5400 Daten von 150

Nationen und berücksichtigt die Nutzung fossiler Energie und den CO₂-Verbrauch. Er wird ständig erweitert und zeigt an, wie viele Ressourcen uns noch wie lange zur Verfügung stehen werden.

Der Begriff ist zunächst eine Metapher für die Spur, die jeder Mensch in der Natur hinterlässt durch all das, was er verbraucht, einschließlich des Abfalls, den er hinterlässt. Als anthropozentrisch ausgerichteter Indikator dient er der Messung der Menge des durch sämtliche menschliche Aktivitäten verursachten Verbrauchs an biologisch produktiver Erdoberfläche und reduziert diese Informationen auf eine einzige Bezugsgröße, den globalen Hektar. Wackernagel definiert den Footprint als ein „Buchhaltungssystem“, dessen Währung eine Flächeneinheit ist; denn jede Ware oder Dienstleistung kostet „eine bestimmte Menge Natur“. Er sieht in der Reduktion des Naturverbrauchs auf eine quantitative Einheit die kommunikative Stärke des Footprint, die dessen Umsetzbarkeit in ökologisch nachhaltige Projekte eröffnet. Wie in der Ökonomie gibt es auch in der Ökologie eine Nachfrageseite, i.e. die Erträge, welche die Wälder, Äcker und das Weideland in einem Jahr abwerfen und eine Angebotsseite der Natur, welche uns die Satellitenbilder von den produktiven Flächen der Erde liefert. Bei beiden bedeutet Misswirtschaft, dass mehr ausgegeben als eingenommen wird, bzw. dass mehr produziert und konsumiert wird als die Mittel erlauben. In beiden Fällen ist Einkommen abhängig von „Ressourcenverfügbarkeit“, und um die steht es nicht gut. So lag z.B. bereits 2006 der reale Flächenkapazität des Planeten übersteigende Energieverbrauch bei 44 Prozent. Dieser „Overshoot“, auch definiert als „Überschießen der

Tragfähigkeit“ (74) und die damit verbundene Ressourcenknappheit sind die zentralen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, besonders wenn das Wachstum der Weltbevölkerung anhält und der westliche Lebensstandard Vorbild bleibt. Der Fußabdruck soll helfen, die „Grenzen des Wachstums“ und der „Regenerationsfähigkeit der Biosphäre“ zu erkennen und den Metabolismus der Menschheit mit der Natur, der die Ursache unseres enormen Ressourcenbedarfs und der damit verbundenen Energie-, Nahrungs- und Klimakrise ist, zurückzuführen.

Die Autoren zeigen im ersten Kapitel auf, aus welchen Variablen mittels welcher Landtypen die Biokapazität eines Landes berechnet wird und wie sich der ökologische Fußabdruck errechnet, besonders im Hinblick auf Absorption und Ausstoß von Kohlendioxid. Für die verschiedenen Landtypen jeder Nation werden jährlich gesonderte Erntefaktoren und der Äquivalenzfaktor bestimmt. Daraus ergibt sich die durchschnittliche Weltproduktion umgesetzt in Flächen. Anhand dieser Daten kann die ökologische Kapazität eines Landes, seine ökologische Schuldner- oder Gläubigerposition bestimmt werden. Im zweiten Kapitel werden Strategien zur Reduktion des globalen *Overshoot* entwickelt und Energie-effiziente Infrastrukturmaßnahmen vorgestellt. Im dritten Kapitel geht es um Fallstudien zur Ökobilanz, z. B. die Berechnung des globalen Hektars pro Person, die Einsparung fossiler Energie durch Architektur und Stadtplanung, die Anwendung des Footprint in der IT-Branche (Siemens), die Möglichkeit eines ökologischen Umbaus Chinas und die Absicherung der vielerorts noch den ökologischen Fußabdruck übersteigenden Biokapazität Afrikas.

Das journalistisch gemachte Buch wendet sich an die breite Öffentlichkeit und ist besonders durch die hervorragend gestalteten und umfassenden Statistiken und Graphiken und das abschließend von Bert Beyers mit Wackernagel geführte Interview allgemein verständlich. Die Footprint-Methode wird detailliert und, was ihre Vorzüge angeht, bisweilen redundant beschrieben, was darauf zurückzuführen sein könnte, dass es Wackernagel als Gründer und Präsident des seit 2003 bestehenden „Global Footprint Network“ mit Sitz in Oakland darum geht, den „Footprint“ bis 2015 in mindestens 10 Ländern zu verankern und ihn als offizielle Messgröße des natürlichen Kapitals und als Mittel globalen Ressourcen-Managements und nachhaltiger Ökonomie auch bei der UNO zu etablieren.

Die Verfechter des Footprint betonen, dass es ihnen um die Ressourcenplanung innerhalb rechnerisch erfasster ökologischer Grenzen, nicht jedoch um „ökologisch verbrämte Morallehren“ (88), Gerechtigkeitsfragen oder politischen Rezepte geht. Und vor allem seien die 2,1 Hektar, die jedem Menschen auf der Erde zur Verfügung stünden, „wenn wir innerhalb der Möglichkeiten der Erde blieben und wenn es eine gerechte Verteilung gäbe“ (89), nicht zu verstehen als „ökokommunistisches“ Postulat, wonach jedem Menschen dasselbe zuzuteilen sei, sondern als Kennzahl, um das ökonomische und physische Überleben der Menschheit zu ermöglichen. Mit Überleben ist es aber noch nicht getan. Die Footprint-Methode soll nach Wackernagel zudem noch dazu beitragen, „innerhalb der Möglichkeiten der Natur zu leben – und zwar gut“ (11). Dieses Ziel ist hoch gegriffen, und es ist naiv, wenn angesichts der

aufgezeigten Probleme propagiert wird, dies sei möglich, ohne die Wirtschaft zu beeinträchtigen, ohne zum Konsumverzicht aufzurufen (88) und ohne die bereits jetzt Benachteiligten noch weiter an den Rand zu drängen. Am ehesten, so Wackernagel, werde eine ökologisch nachhaltige Lebensweise noch in den städtischen Zentren zu realisieren sein. Die Voraussetzungen dafür sind freilich teuer. Die urbanen Immobilienpreise werden nicht sinken, ökologisches Bauen ist kostspielig, ökologische Ernährung bekanntlich auch. Das ökologische Kapital ist aber per se limitierter als das ökonomische. Es steht zu befürchten, dass es auch bei kleinerem Fußabdruck kein Spaß werden wird: weder das Überleben noch das Leben.

Marianne Rosenfelder

Sahra Wagenknecht
Freiheit statt Sozialismus
Frankfurt/Main 2011 (Eichborn),
geb., 365 S., 19,95 EUR

Die Hauptthesen des Buches sind bereits in den Überschriften seiner beiden Kapitel enthalten: „Unproduktiver Kapitalismus“ lautet die eine, „kreativer Sozialismus“ die andere. Mit *Ludwig Erhard*, der sich auf die Theorie des Ordoliberalismus *Walter Euckens* oder *Alfred Müller-Armacks* stützte und eine Wirtschaftspolitik betrieb, die „Wohlstand für alle“ in Aussicht stellte, hatte der Kapitalismus den Kulminationspunkt seiner Nachkriegsentwicklung erreicht. Seit der Wende vom Ordo- zum Neoliberalismus, die in den 80er Jahren nach englischem und US-amerikanischem Vorbild auch in der BRD vollzogen wurde, befindet sich der Kapitalismus auf dem Weg des Niedergangs. Zuerst

wurden die vier Säulen der sozialen Marktwirtschaft geschleift: der Sozialstaat, das Prinzip der persönlichen Unternehmerhaftung, die „gemischte Wirtschaft“, bei der der Staat das Monopol über die wichtigsten Bereiche der Infrastruktur behält, und die Bildung einer alles beherrschenden Machtstellung der Wirtschaft. Später und in der Folge davon hat sich jener Finanz- und Zockerkapitalismus entwickelt, vor dessen Scherbenhaufen wir heute stehen.

Nach Wagenknechts scharfsinnigen Analysen, die verständlich geschrieben sind und über weite Strecken die Spannung einer Kriminalgeschichte besitzen, fand der gesellschaftliche Niedergang in vielen Bereichen statt: in der Abkoppelung der Lohn- von der Produktivitätsentwicklung und der zunehmenden Verarmung des Mittelstands; im Verfall des Leistungsprinzips, d.h. der Abwertung nützlicher Arbeiten und der Aufwertung Gemeinwohl schädigender Arbeiten durch Boni; in der zunehmenden Verunsicherung der Menschen durch eine liberalisierte und den Profitinteressen untergeordneten Grundversorgung; in der Überschuldung der öffentlichen Hand oder im Bedeutungsverlust des Marktes, der (trotz der Wächter im Kartellamt) nur noch von wenigen Quasi-Monopolisten beherrscht wird. Erschreckend ist für Wagenknecht vor allem der Niedergang des Staates, der seine politische Gestaltungskraft an die Wirtschaft abgegeben hat und in zunehmendem Maße zu deren Erfüllungsgehilfen geworden ist. Erschreckend ist auch der Niedergang der Demokratie: Das Volk hat seine Souveränität an Lobbyisten, an die „Sachzwänge“ systemrelevanter Erpressungsmächte oder, wie im Falle Griechenlands, an Rating-Agenturen und das Wohlwollen der „Finanzmärkte“ abgetreten.

Als „Täter“ werden in Wagenknechts Kriminalgeschichte die Banken überführt: nicht die Geschäftsbanken, die die kleinen und mittleren Unternehmen mit Krediten versorgen, sondern die Investmentbanken, die durch ihre Spekulationen Schaum-Werte erzeugen und, um hoher Renditen auf dem Finanzsektor willen, Investitionen und Innovationen in der Realwirtschaft verhindern. In deren Aktivitäten zeigt sich am klarsten, was *Marx* die „Herrschaft des Tauschwertes über den Gebrauchswert“ nennt: die Orientierung alles Wirtschaftens an der Steigerung des Profits, die „nur in einer Katastrophe enden“ kann, weil sie über der Quantität des Geldes alle Qualität der Waren und des menschlichen Lebens vernachlässigt.

Im Gegensatz zu *Marx* erwartet Wagenknecht den Fortschritt über den Kapitalismus hinaus nicht von der Masse der verletzten Arbeiter, die zur Waffe greifen. Für sie ist dieser Fortschritt vielmehr eine Notwendigkeit, die aus dem vom kapitalistischen System erzeugten Mangel an Innovation und Kreativität resultiert, wobei sie ihre Hoffnung auf die Politik setzt. Als Ausweg aus der gegenwärtigen Misere, in der eine Krise die andere jagt, empfiehlt sie ein *Zurück* zu einem Staat, der der Wirtschaft Regeln vorschreibt, ein *Zurück* zu einem Staat, der die Infrastruktur (Wasser, Energie, Mobilität, Kommunikation) wieder in eigener Regie führt und die sozialen Bedürfnisse der Bürger absichert, ein *Zurück* zum Prinzip der persönlichen Haftung der Unternehmer, ein *Zurück* zu einem System, das wirkliche Leistung schätzt und angemessen entlohnt. Das „Zurück“ wird freilich nur als ein Durchgangsstadium zu einem neuen „Vorwärts“ verstanden. Haben die

Konservativen und Sozialdemokraten das Programm *Ludwig Erhards* mit seinem „Wohlstand für alle“ gleichermaßen verraten, so besteht Wagenknechts Perspektive darin, dieses Programm weiterzuentwickeln. Dazu ist der Kapitalismus aber nicht in der Lage. Er ist zu einem Hemmschuh eines ökonomischen Fortschritts geworden, der sich zugleich als ein sozialer Fortschritt begreift, und muss daher von einem „kreativen Sozialismus“ abgelöst werden.

Wagenknecht möchte nicht die realsozialistische Planwirtschaft wieder beleben. Sie möchte vielmehr ein „Geschäftsmodell“ entwickeln, in dem das Gemeinwohl über dem privaten Profitinteresse steht und eine demokratische Kontrolle der Wirtschaft stattfindet. Ihre vielleicht wichtigste Botschaft lautet: Es gibt eine „Marktwirtschaft ohne Kapitalismus“ und einen „Sozialismus ohne Planwirtschaft“. Großen Wert legt sie auf die Feststellung, dass die Verstaatlichung jener Industrien, die die Grundversorgung der Menschen sicherstellen und insbesondere die Verstaatlichung der Banken nicht im Widerspruch mit der Verfassung stehen. Als Beleg führt sie die Artikel 14 und 15 des deutschen Grundgesetzes an, aber auch die Verfassungen von NRW (Artikel 27), Bayern (Artikel 160), Hessen (Artikel 41) oder des Saarlandes (Artikel 52). Ihr Fazit: „Nach dem Grundgesetz ausgeschlossen ist eigentlich gerade nur die Wirtschaftsordnung, die wir heute haben: ein sozial weitgehend ungebändigter Kapitalismus, in dem sich privates Profitstreben über alle Interessen des Gemeinwohls hinwegsetzen kann.“

Konrad Lotter

María Isabel
Peña Aguado

Philosophieren zwischen den Grenzen
Ein Gespräch mit der spanischen und
Münchener Philosophin

Widerspruch: Kannst du erzählen, wie du als Spanierin zur Philosophie gekommen bist?

Peña Aguado: Ja, gern. Was mich aber wundert, ist die Frage, wie man a) in Spanien und b) als Frau zur Philosophie kommt. Als Spanierin kommt man dazu, weil auch wir eine philosophische Tradition haben, die vielleicht weniger bekannt ist, weil sie zum Teil mit unserer Literatur verflochten ist und weniger in Form von Traktaten veröffentlicht wurde. Es wird auch gern vergessen, welchen Einfluss einige unserer Philosophen innerhalb der europäischen Tradition gehabt haben: Ich meine nicht nur Autoren wie Ramon Llull, Francisco Suárez, sondern auch Baltasar Gracián oder Donoso Cortés und Ortega y Gasset. Ich finde interessant, dass in Spanien Philosophie zwei Jahre lang Pflichtfach war, und zwar für alle Abiturienten, was in deutschen Gymnasien nicht der Fall war und ist. Und als Frau bin ich zur Philosophie so gekommen, wie man wohl auch als Mann dazu kommt, nämlich aus Neugierde und Freude am Denken. Ich kann mich erinnern, wie schwer es für mich war, als ich mich mit fünfzehn Jahren zwischen Mathematik, Physik und Chemie oder Latein und Griechisch entscheiden musste. Ich konnte nicht verstehen, warum ich nicht, wie bis dahin, alles machen könnte, denn ich fand alles spannend. Die Philosophie war ein Trost, denn unter ihrer Obhut schien diese Trennung etwas überbrückbarer zu sein. Dazu kam, dass ich immer gern geschrieben habe und dachte, Philosophie sei auch eine gute Übung für das Schreiben. Später musste ich dann meine Meinung etwas revidieren; denn ein zu formales Denken kann

die Sinnlichkeit und den imaginativen Gehalt literarischen Schreibens doch beeinträchtigen.

Widerspruch: Es war also kein bestimmter Philosoph wie Sartre oder eine bestimmte Richtung wie der Existentialismus, die dein Interesse geweckt haben?

Peña Aguado: Nein, das kann ich so nicht sagen. Ich hatte schon als Teenager viel Freude am Lesen und Denken und habe gerne, auch mit anderen zusammen, nachgedacht. Für mich war die Philosophie schon immer mit einer gewissen Haltung verbunden. Das ist sie immer noch. Es ist klar: wenn man auf der Suche ist, liest man bestimmte Bücher, die einen weiterbringen und motivieren. Ich habe in dieser Zeit Sartre gelesen, den literarischen Sartre, aber auch spanische Philosophen und Schriftsteller, die als Existentialisten gelten, z.B. Miguel De Unamunos „*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (Das tragische Lebensgefühl). Das hat mich auf meinem Weg bestärkt. Aber es war nicht so, dass ich ein Buch gelesen und gedacht habe: „Oh, das müsste ich auch machen.“ Ich war und bin immer noch auf der Suche und die Philosophie ist eine große Hilfe; denn für mich bietet sie mehr Fragen als Antworten.

Widerspruch: Es macht sicher einen Unterschied, wenn man Philosophie schon in der Schule hat. Deutsche Abiturienten wissen meist gar nicht, was Philosophie ist, und müssen sie dann erst entdecken.

Peña Aguado: In den letzten Abiturjahren haben wir Geschichte der Philosophie gemacht. Wir mussten Platon und Aristoteles lesen und sind die wichtigsten Meilensteine der Geschichte der Philosophie bis zu Sartre durchgegangen. Als ich mit dem Studium an der Universidad Autónoma de Madrid anfang, war ich 18 Jahre. Das war die Zeit des Umbruchs in Spanien; Franco war gerade fünf Jahre tot und unsere Demokratie sehr jung. Damals war Madrid eine höchst lebendige Stadt, in der alles vibrierte und man in der „Movida“, in dieser Bewegung, alles Mögliche ausprobiert hat. Es war eine Zeit großer Kreativität, gerade in der Musik und Kunst. Das war sensationell, denn die Spanier waren freiheitshungrig und haben die neue Freiheit sehr zu schätzen gewusst. Madrid wurde eine Art europäisches Kulturzentrum, nicht zuletzt weil wir damals einen sozialistischen Bürgermeister hatten, Enrique Tierno Galván, der diese Bewegung sehr unterstützt hat. Er selber war ein brillanter Intellektueller, Jurist und Philosoph, der unter anderem Wittgensteins „Traktatus“ auf Spanisch übersetzt hatte. Eine der zentralen Figur dieser *Movida* war übrigens der Filmregisseur

Pedro Almodóvar. Zwischendurch kam der Putschversuch der Franquisten, und ich kann mich erinnern, was da an der Uni ablief, wie entschlossen die Leute sich für das Bestehen der Demokratie eingesetzt haben. Allerdings musste ich gleichzeitig mein Studium verdienen. Ich habe 8 Stunden täglich bei der spanischen Bahn gearbeitet, und das hat mir sehr wenig gefallen, weil ich mich nicht ganz dem Studium der Philosophie hingeben konnte. Wenigstens 8 Stunden pro Tag musste ich zurück in die Realität.

Widerspruch: Wie lange hast du das gemacht?

Peña Aguado: Fast sechs Jahre. In dieser Zeit dachte ich, dass ich kaum eine Chance habe, an der Uni Fuß zu fassen; denn wenn man neben dem Studium arbeitet, sind die Ergebnisse, trotz aller Mühe, natürlich nicht so brillant wie bei den anderen. Vom Beginn des Studiums an hatte ich einen Professor, der bei seinen Vorlesungen so viele deutsche und griechische Wörter verwendet hat, dass man den Eindruck hatte, nur die Präpositionen und Konjunktionen sind spanisch und der Rest besteht aus Fremdwörtern. Irgendwann wurde mir klar, dass ich Deutsch lernen muss, wenn ich es mit der Philosophie ernst meine.

Widerspruch: Warum ausgerechnet deutsch?

Peña Aguado: Vielleicht durch Vermittlung dieses Professors, Felix Duque, den ich damals sehr bewundert habe.

Widerspruch: Hatte er deutsche Philosophie gelehrt?

Peña Aguado: Ja, aber auch Aristoteles zum Beispiel. Er hatte gleich mit der „Metaphysik“ angefangen; und einige haben das Studium bald abgebrochen, weil sie dachten, das nie zu schaffen. Es war sehr anstrengend zu Beginn. Dieser Professor ist immer noch tätig und seine Begeisterung für die deutsche Philosophie hat kein bisschen nachgelassen.

Widerspruch: Du hast fünf Jahre lang studiert. Womit hast du abgeschlossen?

Peña Aguado: Mit dem Magister.

Widerspruch: Wie war das Studium aufgebaut? Es gibt ja die spanische Tradition, die hauptsächlich auf Aristoteles und der scholastischen Tradition basiert. Knüpft man daran noch an?

Peña Aguado: Es gibt eine Tradition in Spanien, die nicht nur mit der Scholastik zu tun hat. Francisco Sánchez El escéptico z. B. war ein Zeitgenosse von Suárez, der bereits vor René Descartes sich des Zweifels als Methode bedient hat. Damals hat man deswegen Descartes als Plagiator von Sánchez angesehen. Aber es gibt auch die Schule von Ortega y Gasset, die allerdings

durch den Bürgerkrieg vertrieben wurde. Sie hätten die Lehrer meiner Lehrer sein müssen. Von ihnen hat jedoch vor allem Lateinamerika profitiert, weil die meisten von ihnen dorthin ins Exil gingen. Ortega y Gasset hatte sich schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts sehr bemüht, die spanische Philosophie wieder zu beleben und dafür gesorgt, dass auch vieles von außen nach Spanien kommt. Er selbst war in Deutschland gewesen und hat Deutsch gelernt. 1905 hat er bei Wundt in Leipzig dessen Psychologievorlesungen gehört, Kant gelesen und später, als er Professor in Madrid war, viele wichtige philosophische Texte ins Spanische übersetzen lassen. Allerdings gab es schon vor Ortega y Gasset einige Leute, die nach Deutschland kamen und hier Krause gelesen haben. Daraus entstand Ende des 19. Jahrhunderts in Spanien der *Krausismo*, den hier kein Mensch kennt. Aber er hat eine ganze Generation bis zum Beginn des spanischen Bürgerkriegs beeinflusst.

Widerspruch: War Krause nicht ein Kantianer?

Peña Aguado: Ja, ich kenne ihn als Kantianer. Er stand für eine bestimmte ethische Haltung, die auch in der Institution Libre de Enseñanza weitergegeben wurde. Aus ihr sind Pädagogen entstanden, die mehrere Generationen in Spanien stark beeinflusst haben. Aber zurück zu Ortega y Gasset. Er hat in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts viel für die spanische Philosophie getan und die Richtung der spanischen Philosophie in entscheidender Weise bestimmt. 1923 gründete er die *Revista de Occidente*, wo die wichtigsten Autoren und Tendenzen der Zeit auf Spanisch übersetzt und bekannt wurden. Es gab damals schon eine Gruppe, auch von Frauen, die philosophisch sehr aktiv war und ihn sehr verehrt hat. Eine seiner bekanntesten Schülerinnen war María Zambrano, die Anfang der 90er Jahre gestorben ist. Sie musste am Ende des spanischen Bürgerkrieges auch ins Exil gehen.

Widerspruch: Hast du sie noch kennen gelernt?

Peña Aguado: Naja, von ‚Kennenlernen‘ kann nicht die Rede sein. Als ich 19 Jahre alt war, kam María Zambrano aus dem Exil zurück. Sie hatte sich lange überlegt, ob sie zurückkehren sollte. Ich hatte ein Mal die Gelegenheit sie kurz zu begrüßen. Sie war eine alte, gebrechliche Dame. Mehr geärgert hat mich jedoch, dass wir an der Uni nichts von ihr gelesen haben. Wir mussten zwar die Geschichte des spanischen Denkens lernen. Sie wurde aber nicht erwähnt. Ich fand das umso schlimmer, da sie gerade zurückgekommen war. Sie wäre für uns ein lebendiger Zeuge dieser Zeit gewesen.

Widerspruch: Fand in dieser Zeit nicht auch ein Umbruch in der Philosophie statt?

Peña Aguado: Auf jeden Fall. Meine Generation hat von der Scholastik nichts mehr gehört. Das waren die Reaktionäre. Stark vertreten waren noch die Natur- und Sprachphilosophie und die Logik. Wir haben uns aber neben der deutschen Philosophie, Kant und dem deutschen Idealismus, vor allem mit den Franzosen, Foucault oder Deleuze, beschäftigt. Es waren allerdings die jüngeren Dozenten, die damit angefangen hatten. Auch Habermas fand viel Zuspruch. Ich habe ihn noch in Madrid erlebt. Mir wurde bald klar, dass für das, was mich interessierte, deutsch oder altgriechisch wichtig sind. Schließlich habe ich mich für Deutsch entschieden.

Widerspruch: Hast du deutsch noch in Spanien gelernt?

Peña Aguado: Ich habe versucht, nebenbei Deutsch zu lernen, was sehr schwer war. Ich konnte nur sehr früh morgens, bevor ich zur Uni ging, das deutsche Kulturinstitut besuchen, und es gelang mir nicht recht. Als ich dann nach Deutschland kam, habe ich mir eingeildet, vielleicht ein oder zwei Sätze sagen zu können, musste aber feststellen, dass ich, außer zu wissen, dass ich deklinieren muss, nicht viel mehr konnte. Wie es dazu kam, dass ich nach Deutschland ging, ist eine sehr lustige Geschichte. Ich weiß nicht, ob ihr das hören wollt?

Widerspruch: Doch.

Peña Aguado: Ich hatte damals bei der spanischen Eisenbahn in einem großen Bahnhof in Madrid, Chamartín, Auskunft gegeben. Im Sommer kamen deutsche Jugendliche, eine Gruppe von 6 oder 7, und einer von ihnen hatte alles mitsamt Reisepass und Interrailfahrkarte im Zug liegen gelassen. Ich habe ihnen geholfen und dem, der seine Sachen verloren hatte, erzählt, dass ich Philosophie studiere und danach sehr gerne nach Deutschland möchte; wenn ich allerdings für die Bundesrepublik kein Geld habe, dass ich dann vielleicht in die DDR gehen werde. Da hat er gesagt: Um Gottes willen. Wie es der Zufall oder das Schicksal wollte, haben wir seine Sachen gefunden, und sie sind dann weitergefahren. Aber wir haben Kontakt gehalten. Eines Tages hat er mir geschrieben, ich könne nach Deutschland kommen, da seine Schwester nach England geht und ich ihr Zimmer haben könnte. Am Anfang war ich etwas unentschlossen. Doch einige Professoren an der Universität waren schon öfters in Deutschland gewesen und haben mir Mut gemacht. Ich habe mich mein letztes Jahr sehr bemüht, alle Prüfungen zu

machen und zu bestehen. Ende Juni hatte ich meinen Magister in der Tasche und im September war ich in Deutschland.

Widerspruch: Wann war das und wo?

Peña Aguado: Das war im Jahr 1985 in der Nähe von Würzburg. Ich habe dann tatsächlich einige Monate in diesem Zimmer für wenig Geld gewohnt. Es war ein Kaff, aber so nahe an Würzburg, dass ich immer zur Uni gehen konnte. Eigentlich kam ich für 3 Monate; inzwischen sind daraus 26 Jahre geworden. Damals wurde mir relativ schnell klar, dass man diese Sprache nicht in 3 Monaten lernt. Dafür ist sie viel zu komplex. Ich konnte an der Universität „Deutsch für Ausländer“ besuchen und hatte einen ausgesprochen guten Deutschlehrer, vor allem auch das Glück, viel mit Deutschen zusammen zu sein. Dann kam die Entscheidung, ob ich zurück nach Spanien gehe oder hier bleibe.

Widerspruch: Nach den 3 Monaten?

Peña Aguado: Ja. Ich musste auch das Zimmer wieder räumen. In diesen Monaten hatte ich jedoch den Direktor des Sprachlabors der Universität Würzburg kennen gelernt, der ausgesprochen gut Spanisch sprach und für Spanisch eine neue Lehrmethode entwickelt hatte. Hinzu kam, dass zu der Zeit fast jeder Spanisch lernen wollte, und sie nicht wussten, wohin mit den vielen Studenten. Er hat mir deshalb einen Lehrauftrag angeboten. Ich bin daraufhin kurz nach Spanien zurück, um mich wieder beurlauben zu lassen, bin dann wiedergekommen, um den Lehrauftrag anzunehmen, und musste mir nun ein neues Zimmer suchen.

Diese Zimmersuche ist eine Geschichte, die sehr persönlich ist, die ich aber doch erzählen möchte. Da mein Deutsch recht schlecht war, verwies mich der Direktor des Sprachlabors an einen Kartographen, der in der Nähe wohnte und Zimmer für Studenten vermietete. Er meinte, dessen Frau sei mal in Spanien gewesen und spräche Spanisch. Ich habe mich mit ihnen in Verbindung gesetzt und es stellte sich heraus, dass diese Frau 1949 im Alter von 11 Jahren nach Spanien geschickt wurde. Damals hatte die Caritas deutsche Kinder in verschiedene, vor allem katholische Länder wie Portugal, Irland oder Spanien vermittelt. Kinderreiche Familien durften nach dem Krieg für ein Jahr ein Kind zur Entlastung weggeben. Und dieses Mädchen, das nicht einmal wusste, wo Spanien liegt, und auch nicht dorthin wollte, wurde dahin geschickt und kam nach Pamplona, die Hauptstadt von Navarra, die Region, wo ich herkomme. Sie kam in einem Kloster an und sollte, weil sie sehr dünn und mager war, an eine der Familien verteilt wer-

den. Sie wurde von einer Familie abgeholt, die in La Rioja lebte und sehr reich war. Denn 1949, 10 Jahre nach dem spanischen Bürgerkrieg, konnten nur sehr reiche Leute noch ein Kind aufnehmen. Sie, die hier, wie sie mir immer wieder erzählte, nicht einmal einen Mantel hatte, kam zu einer reichen Familie, die sie sofort zur Schneiderin brachte, die für sie tolle Kleider nähte. Ein ganzes Jahr wurde sie von der Tochter des Hauses, die damals 27 Jahre alt war, wahnsinnig verwöhnt und hat von einer Privatlehrerin Spanisch gelernt. Als sie zurück nach Deutschland kam, hat sie die Schule fertig gemacht und ging, bevor sie ihre Ausbildung begann, wieder für ein Jahr zurück nach Spanien und hatte dort eine wunderbare Zeit. Als sie mich kennen gelernt hat, sagte sie zu mir, dass sie mehr als 30 Jahre auf die Gelegenheit gewartet habe, das wieder zurückgeben zu können. Dann kam ich, und sie hat mir wirklich sehr viel gegeben.

Widerspruch: Kennst du diese spanische Familie?

Peña Aguado: Persönlich nicht. Ich weiß nur, dass sie Winzer in der Nähe meiner Heimat waren, die ein sehr florierendes Geschäft hatten. Das Schicksal wollte es, dass, nachdem ich schon einige Monate bei dieser Familie wohnte, Besuch aus Spanien kam. Sie haben einen Wein aus La Rioja mitgebracht, und als sie ihr die Flasche überreichten, kamen ihr die Tränen. Wir waren alle verblüfft. Es hat sich dann herausgestellt, dass der Wein von dieser Winzerfamilie war. Damals dachte ich mir: Ja, hier musste ich landen. Seitdem sind sie sozusagen meine Adoptiveltern, und sie ist die Patentante meiner Tochter.

Als ich dann mit meinem noch miserablen Deutsch in der Uni in Würzburg angefangen habe, Philosophieseminare zu besuchen, kam ich mir mit 24 Jahren zunächst sehr alt vor. Ich habe dort sehr nette Leute kennen gelernt, aber ich war verblüfft, als ich merkte, dass sie älter sind als ich und noch immer nicht wissen, in welche Richtung sie gehen wollen. Auch wenn mir bewusst ist, wie kontrovers die Diskussion um Bachelor und Master und die Verschulung der Universitäten ist, – ich muss zugeben, dass ich zu der Zeit dachte, was für ein Glück ich hatte, dass mein Studium so verschult war. Wir konnten zwar im letzten und vorletzten Jahr ein paar Fächer selber auswählen, hatten dann aber schon einen Überblick über das, was die Philosophie bietet. Natürlich hatten wir keine Anwesenheitspflicht und waren sehr frei – was bei dem neuen Modell von Bachelor und Master leider nicht der Fall ist.

In Würzburg habe ich Studierende kennen gelernt, die 3 oder 4 Seminare über dasselbe Thema besuchten, aber kaum einen Überblick über die Geschichte der Philosophie hatten. Das hat mich schon sehr verwundert. Andererseits habe ich auch gedacht: Mensch, leben die Studenten hier gut. Die Universität war mehr oder weniger umsonst; in Spanien mussten wir Studiengebühren zahlen und konnten es uns deswegen nicht leisten, ewig zu studieren. Die Studenten hier hatten Geld, Wohnungen, lebten unabhängig, immer noch an der Uni, 13 Semester, 17 Semester, da war ich schon sehr verblüfft.

Widerspruch: Du hast dann in Würzburg weiterstudiert?

Peña Aguado: Ja, ich wollte promovieren. Ich hatte das Glück, dass ich ein Promotionsstipendium von der Friedrich Ebert Stiftung bekommen habe.

Widerspruch: Und wie bist du zu deinem Promotionsthema gekommen?

Peña Aguado: In Madrid hatte ich, als ich wählen konnte, zunächst ein Jahr Metaphysik gemacht, das nächste Jahr dann Ästhetik, die mir großen Spaß gemacht hat. Denn ich hatte die Literatur sehr geliebt und selber auch geschrieben, und hatte den Eindruck, dass sich diese beiden Interessen gut vereinen lassen. Zudem hatte ich einen Professor, Valeriano Bozal, den ich sehr bewundert habe und bei dem ich gern promoviert hätte, wäre ich in Madrid geblieben. Er hat mir schon damals empfohlen, eine Arbeit über den Begriff des Erhabenen zu schreiben

Widerspruch: Wie heißt das auf Spanisch?

Peña Aguado: Lo sublime. Als ich in Würzburg dann angefangen habe, mich nach Professoren und Dozenten zu erkundigen, die meine Arbeit betreuen könnten, haben mir Kommilitonen von Wolfgang Welsch erzählt, der damals Privatdozent in Würzburg war. Ich habe ihm von meiner Idee über das Erhabene erzählt, und er hat gesagt: „Das ist doch ein gutes Thema.“ So kam ich dazu, darüber zu promovieren. Es gab Zeiten, in denen ich mich geärgert habe, das Thema genommen zu haben, weil dann der ganze Diskurs über die Postmoderne und mit François Lyotard über das Erhabene kam. Jeder hat darüber geredet. Ich fand das schlimm und dachte mir: Warum hast du nicht über Wilhelm von Ockham promoviert oder jedenfalls über ein Thema, das nicht so ‚in‘ ist.

Widerspruch: Als du über das Erhabene gearbeitet hast, war da das Thema schon in der Diskussion?

Peña Aguado: Und wie. Nachdem ich das Thema mit Welsch abgesprochen hatte, gab es einen Artikel von Lyotard über „Das Erhabene und die Avantgarde“, der hier eine große Diskussion auslöste. In Spanien dagegen hat der Diskurs über das Erhabene im Zusammenhang mit der Postmoderne überhaupt keine Rolle gespielt. Zwar haben sich gleich nach Francos Tod viele Sänger als postmodern bezeichnet und über die „postmodernidad“ gesprochen, aber kein Mensch hat über das Erhabene geredet. Es ist schon interessant, wie verschieden Diskurse in verschiedenen Ländern rezipiert werden. Dass es in Deutschland mehr Gewicht hatte, liegt sicher auch daran, dass Lyotard sich sehr auf Kant, auf die deutsche Tradition bezogen hatte.

Widerspruch: Das ästhetische war auch das, was du weiterverfolgt hast. Hat dich das Thema auch als Frau interessiert, weil im ästhetischen doch eine Art zu Denken vorherrscht, die nicht dieses streng Rationale ist?

Peña Aguado: Wenn wir so beginnen, dann frage ich: Was heißt: „das streng Rationale?“ Ist Philosophie nur dies streng Rationale? Ich denke, gerade in der Ästhetik gibt es viele Ansätze, die für die Philosophie absolut relevant sind. Vielleicht hört sich das für einige skandalös an, aber ich denke, dass die Ästhetik viel mehr Gewicht in der Philosophie haben sollte, weil es dort vieles gibt, was für das Denken wichtig ist. Man kann über vieles reflektieren, was uns zum Menschen macht, unsere ganze Sinnlichkeit, aber auch unsere Rationalität, die viel umfassender ist, als die Vorstellung nahe legt, dass wir getrennt wären in sinnliche und in transzendente Wesen. Das Rationale lebt auch von dieser Sinnlichkeit; selbst Kant hat das schon gemerkt. Deshalb denke ich, dass die Ästhetik mehr Gewicht haben müsste.

Vor allem lässt sich mit Hilfe von Kunst und Literatur vieles sagen, was man vielleicht nicht benennen, aber zeigen kann. Wenn man davon ausgeht, dass Philosophie nur mit logischen Argumenten arbeiten könne und dies allein ihr Organon sei, dann ist die Ästhetik natürlich fehl am Platz. Aber ich denke, die Philosophie ist viel mehr als das. Allerdings muss ich zugeben, dass ich zu jener Zeit noch wenig darüber nachgedacht habe, ob das aus der Sicht meines Daseins als Frau resultiert. Ich war blind zu dieser Zeit.

Widerspruch: Feministisch blind?

Peña Aguado: Ich habe damals mit großem Nachdruck an die Neutralität des Denkens geglaubt. Ich dachte, wenn ich denke, spielt es doch keine Rolle, ob ich Frau oder Mann bin, so wenig es eine Rolle spielt, ob meine Augen

braun oder blau oder meine Haare lang oder kurz sind. Da musste ich, gerade in Deutschland, schnell umdenken. Ich musste selber in meinem Promotionsverfahren erleben, dass man als Frau anders wahrgenommen und geprüft wird. Ich möchte mich darüber nicht ausbreiten; aber das waren bittere Erfahrungen.

Widerspruch: Das war deine Erfahrung: An und für sich denken Männer und Frauen gleich; aber in der Wirklichkeit verhält es sich anders?

Peña Aguado: Heute würde ich sagen, dass man nicht gleich denkt, weil man anders in der Welt ist.

Widerspruch: So siehst du das heute, aber damals?

Peña Aguado: Damals habe ich wirklich gedacht, dass „das Denken“ neutral sei ...

Widerspruch: ... und die Männer haben das noch nicht kapiert, und deswegen werden die Frauen ausgegrenzt. Es waren diese Erfahrungen der Ausgrenzung?

Peña Aguado: Ja. Es war die Erfahrung, auf das Biologische zurückgeworfen zu werden. Dass das Nachdenken und die Freude am Denken einen anderen Wert bekommen, weil man eine Frau ist. Ich habe mich dadurch auf eine sehr unproduktive Art und Weise auf meine Weiblichkeit zurückgeworfen gesehen.

Widerspruch: War das im akademischen Bereich?

Peña Aguado: Nicht nur, aber hauptsächlich im akademischen Bereich.

Widerspruch: Wenn es um Posten und Chancen geht?

Peña Aguado: Schon in den Seminaren. Ich habe Kommentare gehört, die nicht mich, aber andere Kommilitoninnen betroffen haben, die ich absolut demütigend fand. Ich kann mich an eine Studentin erinnern, die sehr engagiert und leidenschaftlich bei der Sache war, aber nicht besonders gut, auch nicht besonders weiblich aussah. Als wir einmal vor der Sitzung auf den Professor und andere Studenten warteten, wurde das zu meiner Verblüffung auf einmal zum Thema. Da dachte ich: Moment mal, würde einer von euch im Seminar so reden, dann hieltet ihr ihn für großartig. Aber wenn eine Frau kommt, die fundiert etwas sagt, dann wird das nicht nur außer Acht gelassen, sondern es wird betont, wie sie aussieht. Das hat mich so verblüfft, dass ich mich fragen musste, ob wir paar anderen toleriert wurden, weil wir der Schmuck in der Runde waren?

Widerspruch: Das war Ende der 80er Jahre?

Peña Aguado: Ja. Dazu gehörten auch so Kommentare *en passant* wie: „Sie haben sicher sehr gut gearbeitet, weil Sie so gut aussehen.“ Das sind keine Komplimente, sondern eine Demontage der eigenen Arbeit. Mit diesen Strategien schafft man Unbehagen und Verunsicherung. Deswegen habe ich gesagt, ich wurde auf eine sehr unproduktive Art und Weise auf meine Weiblichkeit zurückgeworfen. Diesen Aspekt habe ich auch in meinen Publikationen zum Feminismus thematisiert.

Widerspruch: Ist denn der Machismo in Spanien nicht ausgeprägter als in Deutschland?

Peña Aguado: Nein. Das glauben die Deutschen gerne, aber er ist in Deutschland viel stärker, immer noch. In Spanien kann es dir passieren, dass einer auf der Straße sagt: „He, du siehst ja toll aus!“ Dagegen kann man sich wehren und sagen: „Du Idiot!“ Aber in Deutschland habe ich viel subtilere Mechanismen erlebt, durch die viele Frauen verunsichert werden. Es entsteht ein Unbehagen und die Frauen wissen öfters keinen Weg, sich dagegen zu wehren.

Widerspruch: Du würdest sagen, dass diese Mechanismen in Deutschland stärker sind, gerade im akademischen Bereich?

Peña Aguado: Viel stärker.

Widerspruch: Wo man bei uns doch darauf stolz ist, dass das in den südlichen Ländern passiert, nicht bei uns.

Peña Aguado: Ich habe viele Frauen meiner Generation in Deutschland kennen gelernt, die ein erfolgreiches und noch dazu kostenloses Studium und später gute Jobs hatten, aber spätestens bei der ersten Schwangerschaft zu arbeiten aufgehört haben. Das war für meine Generation in Spanien undenkbar. Das habe ich nur hier erlebt. Jedenfalls habe ich damals angefangen, etwas wacher zu werden und das in einem Artikel verarbeitet: „Man kommt nicht als Frau zur Universität, man wird dazu gemacht“ – eine Paraphrase von Simone de Beauvoirs Satz: „Man kommt nicht als Frau zur Welt.“ Das hat mich sehr beschäftigt und mich auch zur feministischen Philosophie gebracht.

Widerspruch: Du würdest also sagen, dass das Ästhetische und das Feministische bei dir zunächst zwei Stränge waren.

Peña Aguado: Ja, kann man so sagen. Ich habe dann aber einige Artikel geschrieben, in denen ich versucht habe, sie zusammen zu bringen. Denn im 18. Jahrhundert diente die Ästhetik ja durchaus dazu, eine gesellschaftliche

Ordnung und eine Ordnung der Geschlechter zu etablieren und zu rechtfertigen, die anhand der Unterscheidung vom „Schönen“ und dem „Erhabenen“ gemacht wurde. Das kann man sehr schön am Beispiel von Edmund Burke und Immanuel Kant sehen. Ich habe dann auch einiges über den Begriff der Urteilskraft geschrieben, den ich nach wie vor sehr spannend finde, weil er Ansatzpunkte für ein Denken liefert, das auch für das feministische Denken ein Gewinn sein kann.

Widerspruch: Dann hast du die Sache für dich letztlich doch produktiv gemacht.

Peña Aguado: Naja. Nachdem ich bei Wolfgang Welsch promoviert habe, bin ich für eine kurze Zeit nach München gekommen und dann aus privaten Gründen nach Leipzig gegangen. Dort habe ich sehr schnell Anschluss an die Universität gefunden und angefangen, mit Lehraufträgen Ästhetik, aber auch Feminismus zu lehren. Ich glaube, ich war die erste, die an diesem Institut die feministische Theorie eingeführt hat.

Widerspruch: Wann war das?

Peña Aguado: Das war 1996. Ich habe dort erlebt, dass ich für die Einführung in feministische Philosophie einen Lehrauftrag problemlos bekommen habe; als dann aber die Studentinnen ihren Schein geltend machen wollten, wurde ihnen gesagt: Nein, das sei keine Philosophie. So raffiniert war man. Zum Glück haben die Studentinnen sich erfolgreich gewehrt, und der Schein wurde anerkannt. Das war wirklich eine wichtige Erfahrung.

Widerspruch: Ging das von der Universitätsleitung oder der philosophischen Fakultät aus?

Peña Aguado: Von den Philosophen. Ich war auch die erste, die in Leipzig Hannah Arendt gelesen hat. In der Kollegiumssitzung, in der die Lehraufträge besprochen wurden, wurde mir gesagt: Aber das ist doch keine Philosophin. Solche Sachen hörte man immer wieder.

Widerspruch: Waren das die Professoren, die aus dem Westen gekommen waren?

Peña Aguado: Ja. Interessant waren auch die Erfahrungen mit den Frauen aus dem Osten. Ich hatte eine Gruppe von Studentinnen, in der einige aus dem Osten waren, und die mir gesagt haben: Ach ja, der Feminismus ist ein Wessi-Problem. Wir haben dieses Problem nicht, wir waren schon immer emanzipiert. Ich habe dann gefragt: Hattet ihr keine Doppelbelastung? – Doch, wir haben auch zu Hause gearbeitet. – Wie war es denn bei der Par-

teiführung? Waren da viele Frauen dabei? Jahre später hat mir eine Studentin geschrieben: Wie recht du hattest. Jetzt macht sie auch feministische Theorie und hat inzwischen über das Thema zwei Bücher herausgegeben.

Widerspruch: Wie ging es dann in Leipzig weiter?

Peña Aguado: Ich habe dort mit der ehemaligen Frauenbeauftragten, einer Germanistin, der Professorin Ilse Nagelschmidt, das Zentrum für Frauen- und Geschlechterforschung namens FraGes gegründet, das nun gut in der Leipziger Universität verankert ist. Wir haben viel Arbeit investiert und auch eine Tagung organisiert, aus der ein Buch entstand, das wir herausgegeben haben. Enttäuschend war, dass am Ende, als das Zentrum institutionalisiert war, nur Professorinnen und diejenigen, die einen festen Vertrag hatten, dort weiter machen konnten.

Widerspruch: Und du warst außen vor.

Peña Aguado: Leider ja, denn ich hatte das alles als Lehrbeauftragte gemacht. Deshalb hatte ich mich in dieser Zeit gefragt, ob ich als Frau und Ausländerin überhaupt eine Chance habe, an der Universität voranzukommen. Als ich mich mehr oder weniger aus dem akademischen Betrieb schon verabschiedet hatte, kam ein Angebot von der Hochschule für Grafik und Buchkunst in Leipzig. Professor Christoph Türcke, der mein Buch über das Erhabene kannte, bot mir die Vertretung seiner Professur an. Anfangs war ich etwas unsicher, schließlich aber sagte ich doch zu. Für mich war das eine Entdeckung, weil die Arbeit mit den Künstlern ganz anders war.

Widerspruch: Mit den Studenten wie den Dozenten?

Peña Aguado: Vor allem mit den Studenten. Sie waren vielleicht nicht so belesen, dafür aber sehr reflektiert. Vor allem haben sie einfach geredet, diskutiert, gefragt und waren interessiert. In der letzten Zeit hatte ich die Universität so erlebt, dass ich mich gefragt habe, ob wir die Leute nicht eher zum Schweigen als zum Denken bringen. An der HGB Leipzig war es anders. Ich habe dort einige Diplomarbeiten betreut, und das war ein Vergnügen, weil sie so unbeschwert mit der Tradition umgegangen sind. Sie hatten nicht diese ganze Angst, dass wenn man diesen oder jenen nicht gelesen hat, sich gar nicht anmaßen kann, überhaupt einen Satz zu sagen. Das war sehr befreiend und hat richtig Spaß gemacht. Ich hatte auch das Glück, mit einigen Professorinnen wie Alba d'Urbano oder Tina Bara, zusammen arbeiten können. Bara ist Professorin für Fotografie und Alba D'Urbano für Computergraphik und Intermedia, eine Italienerin übrigens.

Ich habe an einem Projekt teilgenommen, das „Bellissima“ hieß und mir viel Freude bereitet hat.

Widerspruch: Ich hatte den Eindruck, dass die Frauen in der DDR wenigstens selbstbewusster waren als hier. Hier gab es den konservativen Druck, dass die Frau im Zweifelsfall Mutter ist. Trügt dieser Eindruck?

Peña Aguado: Also, für mich war der Umzug nach Leipzig im Nachhinein die Rettung, weil ich in München gerade ein Kind bekommen hatte und hier als Intellektuelle zu Grunde gegangen wäre. Hier herrschte ein Diskurs über das Muttersein, den ich erdrückend fand, verheerend für die Frauen. Es lief viel auf der Ebene der Schuldgefühle, und das fand ich sehr manipulativ. Ich hatte zu dieser Zeit eine Nachbarin, auch eine Spanierin und Juristin, die gerade ein Kind bekommen hatte. Sie hat Dinge erlebt, die für uns in Spanien undenkbar gewesen wären. Ihr wurde auf dem Jugendamt beigebracht, dass sie mit der Arbeit aufhören müsse, um sich um das Kind zu kümmern. Ich fand auch diesen Diskurs verheerend, der damals herrschte: Ach, die arme Frau; sie kann nicht zu Hause bleiben, weil ihr Mann nicht genug verdient. In diesem Punkt war Leipzig für mich eine Befreiung. Dort gab es Kindergärten, die ab 6 Uhr morgens bis 6 Uhr abends geöffnet waren, und kein Mensch hat sich gewundert, wenn man die Kinder ab einem bestimmten Alter in den Kindergarten gab. Ich habe mich nicht als Mutter in Frage gestellt gesehen, weil ich zur Universität gegangen bin. Später habe ich die andere Seite kennen gelernt, dass es nämlich auch im Osten Frauen gab, die gern bei ihren Kindern geblieben wären. Ihnen hat man ein schlechtes Gewissen gemacht nach dem Motto: Wie kannst du deswegen deine Arbeit vernachlässigen? Keine von den beiden Haltungen fand ich in Ordnung. Jede Frau muss doch die Möglichkeit haben, ohne schlechtes Gewissen zu entscheiden, ob und wann sie ihre Kinder in die Einrichtung bringt.

Widerspruch: Du hast vorher erzählt, Studentinnen hätten gesagt, der Feminismus sei ein Wessi-Problem. Wie du es jetzt schilderst, hatten die Frauen im Osten tatsächlich diese Probleme nicht. Dass du im akademischen Betrieb aber als Frau wahrgenommen wurdest, deren Leistung anders beurteilt wird als die eines Mannes, das war ja im Osten auch so, als du dort warst. Lag das daran, dass fast lauter Männer aus dem Westen an die Universitäten im Osten geströmt sind, und dass dann dasselbe Klima herrschte wie an den Universitäten im Westen?

Peña Aguado: Ja, so würde ich das sehen. Aber auf der sozialen Ebene war es einfacher, Mutter zu sein, weil keiner dir ein schlechtes Gewissen gemacht hat, wenn du deine Kinder in den Kindergarten gebracht hast.

Widerspruch: Und der Eindruck, dass die Frauen im Osten selbstbewusster waren?

Peña Aguado: Auf eine gewisse Art waren die Frauen schon selbstbewusster, da sie gewohnt waren, dass alle arbeiten, und sie daher finanziell unabhängig waren. Ich muss natürlich sagen, dass der Kontrast besonders krass war, weil ich aus München, aus Bayern nach Leipzig kam. Es war eine gute Erfahrung, als Ausländerin in den „wilden Osten“ zu kommen, der doch gar nicht so wild war.

Widerspruch: 2003 bist du nach England gegangen. Wie war es dort als Philosophin?

Peña Aguado: Cambridge ist ein Paradies – mit allen wunderschönen und allen gefährlichen Aspekten, die ein Paradies eben hat. Ich hatte das große Glück, dort mit meiner Familie in einem College zu leben. Das war das Clare Hall College, dessen Life Member ich noch immer bin. Es war bis vor kurzem das einzige College in Cambridge, wo man mit der Familie leben konnte. Ansonsten ist die Struktur der Cambridge Universität sehr konservativ und patriarchal. Man muss bedenken, dass die Ursprünge in der Kirche liegen, die geholfen hat, die Universität zu gründen. Und diese Colleges wurden so gegründet, dass man ein monastisches Leben zu führen hatte. In ihnen waren Frauen nicht zugelassen, und auch die fellows mussten, sobald sie geheiratet haben, das College verlassen. Man muss sich im Klaren sein, dass wir von einer Universität sprechen, die bis 1948 keinen Titel, kein Diplom an Frauen vergab.

Man denkt, das liegt 200 Jahre zurück, aber so ist das nicht. Es gab zwar Frauen, die studiert haben; sie konnten aber keinen Abschluss machen. Und die paar weiblichen Colleges waren ganz außerhalb, damit die jungen Männer nicht in Versuchung kamen. Das bekannte Newnham College, in dem Virginia Wolff den berühmten Vortrag gehalten hat, *A Room of One's Own*, war damals außerhalb. Übrigens ist dieses College nach wie vor nur für Frauen, aus dem sehr tatkräftige Frauen herausgekommen sind. Die Schriftstellerin Silvia Plath, die Wissenschaftlerin Rosalind Elsie Franklin oder die Philosophin Onora O'Neill sind gute Beispiele dafür. Mir war bewusst, wie patriarchalisch diese College-Struktur ist.

Mein College jedoch, das als eine Art Center for advanced studies gegründet wurde, war und ist viel offener. Es hat keine Studenten, sondern nur Promovierende und Professoren aus der ganzen Welt, die für ein Forschungsjahr kommen. Es gab die Variante, dass Männer forschten und ihre Frauen dazu kamen, aber auch umgekehrt, dass Männer ihre Frauen begleiteten. Dort habe ich erlebt, dass es viele Professorinnen aus den USA und aus England gab, die Kinder hatten. Das war überhaupt keine Frage. In Deutschland hingegen sind viele Professorinnen aus Karrieregründen immer noch kinderlos. Und das konnten die Frauen, die ich dort kennen gelernt habe, nicht verstehen. Ich wurde auch angesprochen: „Wie kannst du in Deutschland leben? Wir haben gehört, wie schlimm es dort mit den Männern ist, so konservativ und patriarchal.“

Jedenfalls war es für mich eine wunderschöne Zeit, weil ich das alles ohne Probleme vereinbaren konnte. In dieser Zeit habe ich weniger gelehrt als geforscht und geschrieben. Auf dem College gab es eine sehr aktive Frauengruppe, und ich durfte meine Arbeiten vorstellen. Ich habe mit meiner guten Freundin und Philosophin, Bettina Schmitz, in Deutschland ein Buch publiziert, das heißt: „Das zerstückelte Leben“. Es ist ein fiktiver Briefwechsel zwischen zwei Philosophinnen. Das Buch ist 2004 in Deutschland erschienen. Wir haben dazu mehrere Lesungen in Deutschland und in Österreich gemacht und einen Teil daraus ins Englische übersetzen lassen, den ich auf dem College vortragen durfte. Die Begeisterung war so groß, dass einige das Buch auf Deutsch gekauft haben, obwohl sie kein Deutsch konnten, und Amerikanerinnen wollten, dass es sofort auf Englisch erscheint. Das war eine tolle Erfahrung. Damals habe ich mehr meinen feministischen Teil ausgelebt, auch in der Theorie.

Widerspruch: Gibt es vergleichbare Institutionen in Deutschland? Das Wissenschaftszentrum in Berlin?

Peña Aguado: Ja, oder die Max-Planck-Institute, z.B. für Wissenschaftsgeschichte. Aber das sind Institutionen, wo man sich trifft, jeder jedoch woanders wohnt. Wir aber haben in diesem großen Areal zusammengelebt. Ich bekam auch ein foundation's visiting Fellowship, so dass ich zusätzlich etwas Geld für meine Forschung hatte, was ja eine große Ehre war. Während dieser Zeit habe ich über ein Thema gearbeitet, das mich immer noch sehr beschäftigt. Es geht um intellektuelle Frauen und ihre Räume. Und das fand viel Zuspruch dort. Das Buch wird, wie ich hoffe, bald in Spanien erscheinen.

Widerspruch: Das ging bis 2006?

Peña Aguado: In Cambridge habe ich bis 2007 gelebt, im College bis 2005. Denn die College-Zeit war ja begrenzt.

Widerspruch: Wie lange warst du insgesamt in England?

Peña Aguado: 2003 bin ich angekommen. Meinen Ruf nach München habe ich im September 2006 bekommen und hier im Dezember 2006 angefangen.

Widerspruch: Wieder nach München, so konservativ und verstockt?

Peña Aguado: Ja, aber ich kam in die Akademie der bildenden Künste. Ich habe mich dort beworben, nachdem ich schon längere Zeit in England war, und habe eigentlich gedacht, dass ich keine große Chance habe. Umso schöner war es, dass ich doch die Professur bekam. Ein Jahr lang bin ich dann zwischen Cambridge und München gependelt und lebe hier seit 2007. Also, wie ist die Philosophie an der Akademie? Jedenfalls ist der Stand der Theoretiker im Hause nicht einfach.

Widerspruch: Du hast nur Studenten der Akademie?

Peña Aguado: Ab und zu kommen auch Studenten der LMU oder der Hochschule für Philosophie. Ich habe versucht, die Studenten hier zu gewinnen, und eine Art „Gespräch im Atelier“, so nenne ich das, eingeführt, wo ich selber die Klassen besuche. Ich habe nicht gewartet, bis sie kommen, sondern habe mich einladen lassen und wenigstens einen Tag mit ihnen über Ästhetik geredet. Auf diese Weise kamen einige Studenten zur Philosophie, andere haben überhaupt registriert, dass es so etwas gibt. Es ist schwierig, weil hier ein Diskurs herrscht, der sehr mit Genialität und großer Freiheit zu tun hat. Manche kommen gerne, aber nicht regelmäßig, weil sie Exkursionen machen oder Ausstellungen vorbereiten müssen. Andere nehmen in den ersten Semestern an den Seminaren teil; dann werden es immer weniger, weil sie Ausstellungen haben oder sich die Zeit des Diploms nähert. Das muss man akzeptieren. Wir bilden hier keine Philosophen, sondern Künstler aus. Damit muss man umgehen können.

Widerspruch: Gibt es ein Kontingent, das sie machen müssen?

Peña Aguado: Nein, die freien Künstler nicht. Ich kenne das anders aus Leipzig an der Hochschule für Graphik und Buchkunst. Dort sind die ersten zwei Jahre für alle Studenten gemeinsam, und sie müssen auch Theorie belegen. Hier haben wir um die 700 Studenten. Ungefähr 250 machen Kunstpädagogik, einige verbinden das mit freier Kunst; wir haben eine

kleine Gruppe für das Aufbaustudium der Kunsttherapie und eine kleine Gruppe für Architektur. Die Mehrheit bilden die freien Künstler, die zu nichts verpflichtet sind. Sie kommen von Anfang an in eine bestimmte Klasse. Und es kommt dann darauf an, wie der Professor oder die Professorin gegenüber allgemeinem Wissen oder der Theorie eingestellt ist. Von den Studenten gibt es natürlich die, die so frei sind, dass sie kommen, egal was sie hören; aber es gibt auch die, die nicht kommen, weil sie der Meinung sind, dass es nicht relevant ist.

Widerspruch: Welche Themen bietest du an?

Peña Aguado: Eine Zeit lang habe ich eine Vorlesung über Ästhetik im Kontext angeboten. Meine Absicht war, anhand der Geschichte der Ästhetik einen Überblick über die Geschichte der Philosophie zu vermitteln. Das war eine Mischung aus Vorlesung und Seminar. Zuerst habe ich etwa eine Stunde Vorlesung gehalten, dann haben wir gemeinsam Texte gelesen. Darüber hinaus habe ich Seminare abgehalten und darauf geschaut, Klassiker der Ästhetik oder Autoren anzubieten, die interessant sind. Zusätzlich zu den regelmäßig stattfindenden Seminaren biete ich Blockseminare an, die sehr gut ankommen. Die Studenten nehmen sich dann wirklich die Zeit, sind von nichts anderem abgelenkt und die Zusammenarbeit ist großartig. Ich habe zwei Mal kurz nach der Jahresausstellung Blockseminare angeboten. Die Studenten haben dann schon ausgestellt, sind schon etwas freier und können sich konzentrieren. Das sind kleine Gruppen, mit denen man sehr gut zusammenarbeiten kann.

Widerspruch: Am Wochenende?

Peña Aguado: Nicht nur; Dienstag und Donnerstag oder Freitag und Samstag. Nächste Woche lesen wir Foucaults „Geschichte der Sexualität“, 1. Band. Mit den Kunsttherapeuten habe ich in zwei Seminaren „Wahnsinn und Gesellschaft“ gelesen, weil viele von ihnen danach in der Psychiatrie arbeiten. Das war für alle Beteiligten, auch für mich, sehr schön und interessant.

Widerspruch: Sind nicht die Kunstpädagogen dazu verpflichtet?

Peña Aguado: Inzwischen schon. Mit der Einführung des Bachelors und Masters für den Studiengang Kunstpädagogik ist die Philosophie mit zwei Modulen im Studiengang der Kunstpädagogen vertreten.

Widerspruch: Und das machst du?

Peña Aguado: Ja. Eine Sache, die mir sehr am Herzen liegt, ist die „Schelling Lecture“, die ich 2008, dem Jubiläumsjahr des 200-jährigen Bestehens der Akademie, initiiert habe. Die Anregung hatte ich durch meine Erfahrung in Cambridge. Die Idee dieser internationalen Vorlesung ist, renommierte Persönlichkeiten einzuladen, die interdisziplinär arbeiten. Sie kommen hierher, um ein Seminar für unsere Studenten und dann eine öffentliche Vorlesung zu halten, damit die Akademie im Bewusstsein Münchens einen Platz bekommt und nicht nur als ein Ort wahrgenommen wird, an dem Kunst ausgestellt wird, sondern auch Ideen, und an dem man sich austauscht. Zu meiner großen Freude wurde diese Idee in der Akademie positiv aufgenommen. Die Leitung war angetan und hat mich sehr unterstützt. Wir haben 2008 gleich im Januar, dem Geburtstag Schellings, begonnen. Die Schelling Lecture wird auch dank der großzügigen Unterstützung der Ingrid Werndl-Laue Stiftung jährlich beim Deutschen Kunstverlag veröffentlicht. Die Reihe heißt auch so: „The Schelling Lectures“.

Widerspruch: Warum Schelling?

Peña Aguado: Es geht nicht um Schelling-Forschung. Der Name der Reihe ist eine Hommage an den Gründer der Akademie; aber die Themen sind sehr verschieden. Der erste, der kam, war der Historiker und Kulturwissenschaftler aus Cambridge, Peter Burke. Dann kam eine Architektin und Komponistin aus Barcelona, Anna Bofill Levi; ihr Bruder Ricardo, mit dem sie gearbeitet und wichtige Werke mitgestaltet hat, ist ja ebenfalls sehr bekannt. Inzwischen ist sie eine sehr interessante Komponistin, so dass sie auch ihre Musik vorgestellt hat. Im folgenden Jahr war die amerikanische Schriftstellerin Siri Hustvedt hier, die einige Essays über Kunst geschrieben hatte, aber auch den Roman „What I loved“, in dem es um die Künstlerzene in New York geht. Letztes Jahr hatten wir Hans-Peter Dürr, den Physiker hier und im Januar 2012 kommt Humberto Maturana.

Widerspruch: Bei Herrn Dürr war das ja nicht so schwierig.

Peña Aguado: So würde ich es nicht sagen. Ich musste ihn überreden und ihm klar machen, dass seine Arbeit auch für Künstler von Interesse ist. Die Studenten waren begeistert von ihm. Die alte Aula war total voll. Auch bei Siri Hustvedt mussten wir die Türen zumachen.

Widerspruch: Noch einmal zurück zu den Blockseminaren. Was bietest du an?

Peña Aguado: Ich versuche eine Mischung zwischen Klassiker der Ästhetik und aktuellen Themen zu finden, vor allem im philosophischen Kontext. Zurzeit arbeiten wir am Begriff der Revolution, weil dieses revolutionäre

Potential jetzt sehr präsent ist. In Madrid waren es viele Künstler und Künstlergruppen, die der Bewegung den Input gegeben haben. Zudem behandelt eine Kunsthistorikerin die politische Praxis in der bildenden Kunst. Das ergänzt sich sehr gut. Was aber für mich unabhängig von den Themen oder Inhalten von äußerster Wichtigkeit ist, ist, in meiner Lehre die Erfahrung des Denkens zu vermitteln, dass die Studierenden einen kritischen Geist entwickeln und selbständig reflektieren können.

Widerspruch: Der Studentenstreik vor zwei Jahren hat ja hier, in der Akademie, angefangen. Merkt man das an den Studenten, dass sie wacher, interessierter, offener oder auch kreativer sind als an der Universität?

Peña Aguado: Es ist schon eine andere Art und Weise der Arbeit. Sie haben, wie gesagt, weniger Berührungsängste und sind offener, auch wenn sie reden. Manchmal entdecken sie das Mittelmeer. Aber egal; das ist ihr Mittelmeer, und es ist gut so. Es gibt natürlich Studenten, die auf der Suche sind und mit interessanten und aufregenden Themen kommen. Manchmal zeigen sie mir auch ihre künstlerische Arbeit. Das war vor allem, als wir Umberto Ecos „Das offene Kunstwerk“ gelesen haben. Sie waren alle interessiert und wollten ihre Arbeit zeigen. Das erlebe ich als sehr offen. Es gibt auch eine Gruppe von Studenten, die sehr aktiv ist und selbst Vorträge organisiert, wie zum Beispiel die Initiative „Jour Fixe“, in deren Rahmen der spanische Künstler Santiago Sierra vorgetragen hat. Es gibt auch einen sogenannten „Salong“. Hier gibt es viele, die Initiative haben; andere gehen dabei unter. Bei diesem System besteht immer ein wenig die Gefahr, dass einige untergehen, die sich nicht so gut orientieren können. Aber die es schaffen, sind großartig. Für etliche ist es das zweite Studium, und sie wissen zu schätzen, was die Akademie ihnen bietet. Es ist phantastisch, was es für Ateliers und Werkstätten gibt. Für mich aber kommt bei aller Kreativität derzeit leider das Denken, Reflektieren und die Forschung etwas zu kurz. Das Wort „Forschung“ wird in der Akademie nicht so gern gehört. Das sind leider Vorurteile. Es gilt noch immer diese Trennung zwischen Wissenschaft und Kunst, als ob Künstler für ihre Arbeiten nicht auch forschen würden oder für die Wissenschaftler Kreativität nicht vonnöten wäre.

Widerspruch: Liebe Frau Peña Aguado. Wir danken für das Gespräch.

Das Gespräch führten Sibylle Weicker und Alexander von Pechmann

Johann Jakob
Grund

Philosophische Heimatkunde:
Walter Benjamin in Dachau

Im Jahre 1917, zwei Jahre bevor es zur Zeit der Münchner Räterepublik den Rotgardisten unter dem Kommando von Ernst Toller gelang, in der legendären *Schlacht um Dachau* die anrückenden Freikorpsverbände zu besiegen und zurückzudrängen, sechzehn Jahre bevor die Nationalsozialisten, kurz nach dem Reichstagsbrand, ihr erstes Konzentrationslager in Betrieb nahmen, war Dachau, das Provinzstädtchen im Norden Münchens – vom Wittelsbacher Schloss abgesehen – vor allem durch zwei Dinge bekannt. Das eine war seine Künstlerkolonie, die bedeutendste in Deutschland neben der von Worpswede, die sich in der Nachfolge der *plein-air*-Malerei der Schule von Barbizon um die Mitte des 19. Jahrhunderts gebildet und 1914 infolge des Kriegs aufgelöst hatte. Das andere war ein mondänes Sanatorium, das sich „Moorbad“ nannte und ungeachtet der Tatsache, dass es von der bauerlichen, eher hygieneskeptischen Bevölkerung mit Argwohn betrachtet wurde, ein internationales Renommee besaß und Gäste aus vielen Ländern Europas und sogar aus Übersee anzog. Einer dieser Gäste war der 25-jährige Walter Benjamin. Sein Aufenthalt im Dachauer Moorbad dauerte zwar nur wenige Wochen, vom 18. Mai bis zum 29. Juni 1917, und fällt in eine Epoche, die lange vor seinen großen Werken über den *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925), über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936) oder *Über den Begriff der Geschichte* (1940) liegt. Sieht man sich diese ereignisreichen Wochen jedoch genauer an, so lässt sich eine Zäsur oder sogar ein Wendepunkt nicht nur in Benjamins Leben, sondern auch in seiner geistigen Entwicklung erkennen.

Abscheu vor dem Krieg

Begonnen hatte das „Drama“, das in Dachau zu einem glücklichen Abschluss kam, bereits im Jahre 1914. Bekanntlich löste der Ausbruch des Ersten Weltkriegs bei vielen deutschen Philosophen und Literaten wie Max Scheler,

Georg Simmel, Oswald Spengler oder Thomas Mann einen Taumel nationaler Begeisterung aus. Walter Benjamin empfand dagegen von Anfang an eine tiefe Abscheu. Sein Entschluss, sich nicht für diesen Krieg in Dienst nehmen zu lassen, brachte ihn in einen nachhaltigen Konflikt mit dem Wilhelminischen Machtstaat und isolierte ihn von vielen seiner Freunde. Zuletzt musste er sich im Herbst 1915 einer Musterung unterziehen, wurde aber wegen seiner Kurzsichtigkeit für ein weiteres Jahr vom Militärdienst befreit. Diese Befreiung ermöglichte ihm den Umzug nach München, wo er das in Freiburg und seiner Heimatstadt Berlin begonnene Studium der Philosophie im Wintersemester 1915/16 fortsetzen konnte. Doch zunehmend wurden die Freistellungsbestimmungen im Laufe des Krieges restriktiver gehandhabt. Eine Nachmusterung, die am 27. Dezember 1916 in Berlin stattfand, führte zu einer Neubewertung. Nun wurde Benjamin als „feldarbeitsverwendungsfähig“ eingestuft. Das hatte zwar keinen Dienst mit der Waffe zur Folge, aber doch eine Einberufung, die schon am 8. Januar erfolgen sollte.

Inzwischen war es nicht mehr nur die Abscheu vor dem Krieg, die Benjamin vor der drohenden Einberufung in Verzweiflung stürzte. Hinzu kam der dringende Wunsch, die begonnenen Studien fortzusetzen. Im Münchner Jahr hatte Benjamin damit begonnen, eigene Gedanken auszuarbeiten und seine ersten Aufsätze *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, über *Das Glück des antiken Menschen* oder über *Sokrates* niedergeschrieben. Inzwischen hatte er sich auch in Dora Pollak verliebt, die sich gerade von ihrem Mann, dem Journalisten Max Pollak, getrennt hatte und war mit ihr eine engere Beziehung eingegangen.

Ischias und die Kunst weiblicher Hypnose

Dora war nicht nur schön und intelligent, sondern, wie sich bald herausstellen sollte, auch überaus lebensklug. Dem Stellungsbefehl am 8. Januar leistete Benjamin keine Folge. Er war plötzlich erkrankt, *angeblich* am Ischias. Die Freundin kam aus ihrer Villa in Seeshaupt am Starnberger See angereist, in der Benjamin sie schon öfters besucht hatte. Dies geschah wohl weniger, wie in manchen Biografien behauptet wird, um den Erkrankten zu pflegen, als um den Gesunden überhaupt erst auf die Idee der Krankheit zu bringen, zumindest, um mit ihm an deren wirkungsvoller Darstellung zu arbeiten. Sie war es auch, die das Gerücht aufbrachte, Benjamin litte unter dem Einfluss ihrer hypnotischen Kräfte *wirklich* am Ischias. In den nationalistisch aufgeheizten Zeiten des Krieges musste die *Fiktion* ja nicht nur gegenüber den Militärärzten aufgebaut werden, die zu Hause in der väterli-

chen Wohnung anrückten, nachdem Benjamin auch dem zweiten Stellungsbefehl am 16. Januar nicht gefolgt war. Sie musste offenbar auch den Bekannten und Freunden gegenüber gewahrt werden. Durch ihr Gerücht nahm Dora alle Verantwortung auf sich und schützte den Kranken vor dem Vorwurf des Simulantentums.

Überliefert ist diese Episode von Gershom Scholem, dem lebenslangen Freund Benjamins, der durch die Ironie seiner Schilderung keinen Zweifel daran lässt, dass ihm das Abgekartete des ganzen Vorgangs nicht entgangen ist.¹ Andere Biographen Benjamins, wie Bernd Witte² oder Momme Brodersen³, sind ihm in dieser Darstellung gefolgt. Nur Werner Fuld glaubte, zur Ehrenrettung Benjamins auf der Tatsächlichkeit der Ischiasattacken bestehen und die aus der Luft gegriffene Behauptung aufstellen zu müssen, Benjamin hätte wahrscheinlich gar nicht gewusst, „ob und wieweit seine Frau für die Ischiasanfälle verantwortlich“ sei, da sie „nicht mit ihm darüber gesprochen zu haben“ scheint⁴. In der Taschenbuchausgabe der gleichen Biographie⁵, die einige Jahre später herausgekommen ist, hat Fuld diesen Satz allerdings ersatzlos gestrichen.

Die Zeit im „Moorbad“

Nachdem Benjamin durch seine schauspielerische Leistung für weitere Monate vom Militärdienst zurückgestellt worden war, fand am 17. April 1917 die Trauung mit Dora statt. Am nächsten Tag reiste das junge Paar nach München zurück. Am 18. Mai siedelte es ins „Moorbad“ in Dachau über, das zwischen 1914 und 1921 auch als Sanatorium für Kriegsversehrte diente und an der Münchner Straße 32 a (heute Münchner Straße 7) lag⁶. Die amtliche Meldekarte lautet: „Walter Benjamin / Beruf: Cand. Phil. / geboren am 15.07.1892 in Berlin / mosaischen Glaubens“. Offiziell, auch gegenüber den Freunden, galt der Sanatoriumsbesuch der Genesung von den *Lähmungserscheinungen* und den *Schmerzen* des Ischias. In Wirklichkeit

¹ Gershom Scholem: Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt/Main 1971, 50.

² Bernd Witte: Walter Benjamin mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1985, 30.

³ Momme Brodersen: Walter Benjamin. Spinne im eigenen Netz, Bühl-Moos 1990, 105.

⁴ Werner Fuld: Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen, München-Wien 1979, 81.

⁵ Hamburg 1990, 80.

⁶ Die Meldekarte und die das Moorbad und seinen Leiter Dr. Blank betreffenden Dokumente, insbesondere das Gästebuch des Moorbads, sind im Stadtarchiv Dachau einzusehen.

aber ging es darum, ein ärztliches Attest für eine Kur in der neutralen Schweiz zu erhalten, das die Voraussetzung für den Erhalt eines Passes war; denn nur durch Flucht konnte der Gefahr weiterer Musterungen und Stellungsbefehlen entgangen werden.

Das „Moorbad“, am Fuße des Schlossbergs und am Ufer der Amper, war damals am Rande der Stadt gelegen und besaß einen freien Blick nach Süden. Unter der Leitung von Dr. Anton Blank (1866-1958), der sie im Jahr 1912 übernommen hatte, war das Bad zu internationalem Ansehen gekommen. Es warb mit seiner modernen Ausstattung (elektrisches Licht, Zentralheizung), seiner familiären Atmosphäre (35 Betten), der Heilkraft des Moores, seiner physikalischen, diätetischen und psychologischen Behandlung und der Nähe zu München. In einem Brief vom 23. Mai 1917 schreibt Benjamin: „Unsere Adresse ist seit einigen Tagen, Dachau bei München Moorbad und Kuranstalt. Es ist Sommer, wir haben ein schönes Zimmer mit einer Loggia auf den grünen Garten und weil wir im zweiten Stockwerk wohnen, können wir sogar bisweilen die Alpen sehen. Die Kost und Pflege ist gut, mein Ischias hält aber durchaus an.“⁷

Ob Benjamin den ihn behandelnden Arzt über die gesamte Dauer seines Aufenthalts hinweg tatsächlich täuschen konnte oder der Arzt nicht vielmehr die Simulation durchschaute und dem sympathischen jungen Gelehrten ein Gefälligkeitsattest ausstellte, lässt sich nicht mehr entscheiden. Für Letzteres spricht die ganze Persönlichkeit von Dr. Blank, der in einem Nachruf als „ein Mann von Welt und im Kreise seiner Patienten hochverehrt“ gerühmt wurde, als „Förderer deutscher Kultur und Kunst“, „als Menschenfreund und weiser Mann, der seiner Zeit vorauselte“⁸. Auf alle Fälle handelte es sich um ein unausgesprochenes Agreement; denn beim Abschiedseintrag ins Gästebuch des Hauses vom 29. Juni – aus der Hand Doras und von Benjamin unterschrieben – wird eine baldige Rückkehr in Aussicht gestellt: „Herrn und Frau Oberstabsarzt Dr. Blank sowie Fräulein Töchtern und den anderen Angehörigen des Hauses sagen wir unsern innigst empfundenen Dank für immer erneuerte Freundlichkeit und Güte und freuen uns, im August als Dauergäste wieder hier einzutreffen. Walter Benjamin und Frau.“ Auch im Brief an Scholem vom 30. Juni 1917 wird die Fiktion aufrechterhalten: „Der Arzt bestand durchaus auf einem einmonatigen Kuraufenthalt in der

⁷ Walter Benjamin: Gesammelte Briefe, Bd. 1, hg. von Chr. Götde und H. Lonitz, Frankfurt/Main 1995, 358.

⁸ Dachauer Nachrichten, Dienstag, 2. September 1958.

Schweiz und trotz der Schwierigkeiten, die das jetzt hat, haben wir gestern die Pässe bekommen.“⁹ Ungeklärt bleibt freilich die medizinische Frage, weshalb Ischias eigentlich nur in der Schweiz sollte geheilt werden können. Anfang Juli reiste Benjamin mit seiner Frau Dora legal aus Deutschland aus. Über Zwischenaufenthalte in Zürich und St. Moritz gelangte er im September nach Bern, wo er sein Philosophiestudium wieder aufnahm und 1919 mit einer Dissertation über den „Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik“ beendete. Nach Dachau ist er weder im August, wie im Abschiedseintrag des Gästebuches angekündigt, noch irgendwann später zurückgekehrt.¹⁰ Erst 1920, lange nach dem Ende des Krieges, wagte er es wieder, deutschen Boden zu betreten.

Philosophische Studien am Fuße des Schlossbergs

Die Dachauer Wochen wären nur eine biographische Episode geblieben, wenn sie nicht mit einer entscheidenden Wende in Benjamins geistiger Entwicklung verbunden gewesen wären. Im Ganzen betrachtet nämlich waren sie weniger von kurbädlichen Anwendungen als von einem intensiven Studium geprägt. Diese Studien galten erstens Franz von Baader (1765-1841), dessen 16-bändige Werkausgabe Benjamin noch kurz vor seiner Hochzeit in Berlin erstanden hatte, einem katholischen Münchner Philosophen, der einen bedeutenden Einfluss auf Schellings (irrationalistische) Spätphilosophie ausgeübt hatte. Zweitens Franz Joseph Molitor (1799-1860), einem Schüler von Baader und Schelling, der sich sein Leben lang in die Kabbala, die jüdische Geheimlehre des Mittelalters, vertieft und darüber ein Werk mit dem Titel *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* geschrieben hatte. Durch Baader und Molitor vermittelt, machte sich Benjamin dann, ebenfalls in Dachau, über das Studium der philosophisch-ästhetischen Aphorismen Friedrich Schlegels und Novalis', von denen er sich eine umfangreiche Zitatensammlung anlegte.

Der Kern der „Dachauer Wende“ im Denken Benjamins besteht in seiner Wende zur Romantik. Zunächst steht das neu erwachte Interesse noch neben und in Konkurrenz zum Interesse an Kant und dem Kantianismus,

⁹ Walter Benjamin: Gesammelte Briefe, a.a.O., 366.

¹⁰ 1951 wurde das Gebäude des „Moorbads“ an die Deutsche Bundespost verkauft, die dort eine Ausbildungsstätte einrichtete. Der KZ-Ruf der Stadt machte die Fortführung der Sanatoriumstradition unmöglich. 2006 wurde das zum Verkauf stehende Gebäude auf öffentlichen Druck hin von der Stadt Dachau erworben. Heute sind darin u.a. die Stadtbibliothek und eine private Wirtschaftsschule untergebracht.

der damals durch die sog. Marburger Schule Hermann Cohens (1842-1918) repräsentiert wurde. Während der nächsten Wochen und Monate wird es jedoch immer dominanter. Im Juni 1917, also noch aus dem „Moorbad“, schreibt Benjamin an den Freund Scholem: „Ich gerate erfreulicherweise zum ersten Mal tief in das Studium der Romantik hinein. – Kant der in gewisser Weise höchst dringlich wäre, muß ich immer noch liegen lassen ... Ich richte mich zunächst auf die Frühromantik, Friedrich Schlegel vor allem, dann Novalis, August Wilhelm auch Tieck und später wenn möglich Friedrich Schlegel.“¹¹

Wollte man die Vernachlässigung Kants und die Hinwendung zur Romantik als bloße Laune oder als einen bloßen Wechsel subjektiver Vorlieben interpretieren, so wäre das entschieden zu kurz gegriffen. Es ging dabei um etwas Prinzipielles, nämlich den Übergang von einer Philosophie, die nur die Formen und Bedingungen des Erkennens thematisiert zu einer Philosophie, die sich der *Wirklichkeit* selbst zuwendet. Der Wechsel bedeutete zugleich die Abkehr vom übergeschichtlichen „Apriorismus“ zugunsten der *Geschichtsphilosophie* und die Abkehr vom Systemdenken zugunsten des Essays, des Aphorismus und der These.

Im „Zentrum der Frühromantik“, so schreibt Benjamin im gleichen Brief, stehe für ihn die Verbindung von „Religion und Geschichte“. Anderthalb Jahre später spricht Benjamin wieder vom „Zentrum der Frühromantik“¹² und wird dabei noch etwas deutlicher: An der Stelle von Religion und Geschichte steht diesmal der Begriff des *Messianismus*. Was ihn an der Romantik also vor allem interessierte, das war ihre Verbindung mit dem Erlösungsgedanken der jüdischen Mystik. Auf direkte Weise schlägt sich Benjamins Wende zur Romantik in der Dissertation über den „Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik“ nieder, die er zwei Jahre später in Bern vorlegen sollte. Auf indirekte Weise bestimmt sie aber auch die schon genannten späteren Werke; denn die Synthese von Religion und Geschichte bildet die Grundlage für Benjamins Aneignung der marxistischen Theorie, des Historischen Materialismus, die ab 1924 erfolgte. Durch sie wurde Benjamin gewissermaßen zum Theologen und Mystiker des Kommunismus, der in der Revolution die Ankunft des Messias sehen wollte.

¹¹ Walter Benjamin: Gesammelte Briefe, a.a.O., 362.

¹² Brief an Ernst Schoen vom 7. April 1919, in: Gesammelte Briefe, Bd. 2, a.a.O., 23.

Besprechungen

Neuerscheinungen

Georg W. Bertram
Sprachphilosophie
Zur Einführung, Hamburg 2011
 (Junius), brosch., 224 S., 14,90 EUR

Georg W. Bertram unterrichtet derzeit an der FU Berlin Philosophie mit dem Schwerpunkt Ästhetik und Theoretische Philosophie. Dieser Einführungsband geht auf Vorlesungen zur Sprachphilosophie zurück, die er an der Universität Hildesheim gehalten hat. Gleich zu Beginn des Bändchens plädiert er dafür, die Sprachphilosophie zu unterteilen in eine des engeren Sinns, wo sie als „eigenständiger Gegenstand des Philosophierens begriffen wird, ... wo sie nicht unter der Perspektive anderer philosophischer Fragen (wie zum Beispiel ontologischer, erkenntnistheoretischer oder bewusstseinsphilosophischer Fragen) thematisiert wird“ (17) und eine des weiteren Sinns, wo genau dies der Fall ist. Diese Unterscheidung erlaubt ihm dann auch, sowohl einen historischen Überblick wie auch einen systematischen Zugang zur Sprachphilosophie zu liefern.

Historisch zieht Bertram die Linie von der Antike über die frühe Neuzeit bis

ins 20. Jahrhundert. Dabei werden die einzelnen Positionen in ihren Grundzügen dargestellt, die jeweilige Problematik herausgearbeitet und ihre Stärken und Schwächen aufgezeigt.

Systematisch geht er von der „Grundfrage der Sprachphilosophie“ aus: „Was heißt es, dass sprachliche Ausdrücke Bedeutung haben?“ (28) und fächert diese in vier weitere Fragen auf: Erstens der Frage nach dem Ursprung der Sprache, zweitens der Frage nach der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke, drittens der Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Welt und viertens der Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Geist. Darüber hinaus gilt es immer auch, den anthropologischen Aspekt von Sprache im Blick zu behalten.

Drei große Etappen legt Bertram in dieser Einführung zurück. Er beginnt mit einem „historischen Vorspiel“ in der Antike bei *Platon* und *Aristoteles*, wo er in erster Linie das Verhältnis von Sprache und Welt beleuchtet, macht dann einen großen Sprung in die Neuzeit zu *John Locke*, dessen Konzept er benutzt, um die Problematik einer „psychologistischen“ Auffassung von Sprache deutlich herauszuarbeiten. In

einer zweiten großen Etappe widmet sich Bertram dann umfassend der Sprachphilosophie im engeren Sinn mit den Hauptvertretern *Frege*, *Wittgenstein* und *Austin*. Im dritten Teil wendet er sich dann wieder philosophischen Konzepten zu, „die der Sprache nur im Zusammenhang mit anderen Aspekten des menschlichen Weltverhältnisses eine eigenständige Rolle zugestehen“ (15). Die Darstellung der hermeneutisch ausgerichteten Philosophien von *Herder* und *Heidegger* gibt ihm die Möglichkeit, auch auf die analytische Philosophie der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts mit ihren Vertretern *Davidson* und *Brandom* einzugehen. Mit *Jacques Derrida* stellt er abschließend noch einen Vertreter der phänomenologisch-strukturalistischen Tradition vor.

In einem letzten Kapitel beleuchtet Bertram die große Bedeutung der Sprache für die Reflexion: „Durch sprachliche Reflexionen kann der Mensch Veränderungen wissenschaftlicher genauso wie alltäglicher oder zum Beispiel ästhetischer Praktiken anstoßen.“ Damit wird die Sprache ein wesentlicher Aspekt kritischer Selbstbestimmung des Menschen.

Für jemanden, der einen schnellen Überblick über die Sprachphilosophie gewinnen möchte, ist diese Einführung wenig geeignet, dazu ist die Darstellung zu komplex und verschlungen. Wer aber über Zeit verfügt und Freude daran hat, philosophische Theorien zu durchdenken, wird mit diesem Band nicht nur die Sprachphilosophie, sondern ein wenig auch das philosophische Denken überhaupt mit all seiner Problematik kennen lernen.

Ein angenehmer Zug an Bertrams Buch ist sein Bemühen, sich nicht, wie sonst üblich, stets unter Zuhilfenahme

männlicher Subjekte auszudrücken. Es gibt bei ihm fast ausschließlich nur weibliche Pendants, außer wenn er von Menschen im Allgemeinen spricht. Leider fehlt trotz dieses Zugeständnisses an die feministische Sprachkritik der gesamte diskurstheoretische Ansatz eines *Michel Foucault* und einer *Judith Butler*. Da Bertram die gesellschaftliche Rolle der Sprache völlig ausblendet, wirken seine Ausführungen zwar sehr gedankenschwer, aber letztlich – außer für Fachphilosophen – auch etwas irrelevant.

Sibylle Weicker

Reinhard Brandt
Wozu noch Universitäten?
Hamburg 2011 (Meiner), brosch.,
250 S., 18,90 EUR

Reinhard Brandt hat ein kluges Buch über die Geschichte der Universität geschrieben. Und er hat es ein bisschen im Geist *Foucaults* getan, als Geschichte der Gegenwart. In den ersten vier Teilen behandelt er die antike und frühmittelalterliche Vorgeschichte der Universitäten, ihre klassische Vier-Fakultäten-Form (zwischen 1200 und 1800), ihre moderne, sich ausdifferenzierende und mit der Gründung der Berliner Universität und dem Namen *Humboldts* verbundene Form (von 1810 bis 1968) und schließlich die gegenwärtige Massenuniversität, die in ihrer Verwaltung und ihrer Selbstdarstellung den Prinzipien des betriebswirtschaftlichen Managements unterworfen ist. Im abschließenden fünften Teil stellt Brandt dann die titelgebende Frage „Wozu noch Universitäten?“ Seine Antwort, die auch schon in den ersten vier Teilen anklingt, lautet: Wir brauchen Universi-

täten als Orte kritischer Erkenntnis, die durch Forschung erweitert, methodisch reflektiert und durch Lehre vermittelt wird.

Brandt unternimmt zwei Gedankenexperimente. Erstens durchdenkt er die Konsequenzen der Auflösung der Universitäten in private Ausbildungsinstitute, was für ihn einen Rückfall in einen voruniversitären Zustand bedeutet, einen Verlust an Pluralität, an wissenschaftlicher Konkurrenz und Integration der verschiedenen Institute. Zweitens durchdenkt er die Ersetzung der Universität durch eine globale Fernuniversität, in der nur die Besten in ihren Fächern medial vermittelt lehrten. In diesem Fall befürchtet er, dass ohne Präsenz die Emergenz gemindert würde. Lehrende brauchen ihr Publikum und Studierende ihre Lehrer. Außerdem befürchtet er, dass ohne kollegiale Kontrolle die Korruption überhand nehmen könnte.

Brandts Plädoyer zielt auf die Wiedergewinnung einer Universität, die die Gesellschaft nötig hat, um eine bessere zu werden. Hat es diese aber je gegeben, wie Brandt unterstellt? Oder war Derrida in dieser Hinsicht schon weiter, als er die unbedingte Universität als einen normativen Horizont entwarf? Schleierhaft bleibt auch Brandts kleine Feier der allgemeinen Schulpflicht. Wäre ihr nicht ein Bildungsrecht vorzuziehen? In der Bildung sieht Brandt jedoch nur einen Zusatznutzen universitären Lebens; im Zentrum steht für ihn die Erkenntnis. Keine schlechte Haltung, aber für die Einrichtung der menschlichen Dinge dann doch zu wenig und keine neue Erkenntnis.

Olaf Sanders

Dirk Braunstein
Adornos Kritik der
politischen Ökonomie
 Bielefeld 2011 (transcript), kart.,
 441 S., 36,80 EUR

Wer sich mit den Schriften *Theodor W. Adornos* beschäftigt, begibt sich auf ein Minenfeld, das weniger mit Adorno selbst als mit den Konstellationen der Rezeption seines Werks zu tun hat. Machen die einen noch jede „dialektische“ Kapriole und geschichtsphilosophische Marotte des Meisters mit und verbitten sich jedwede Kritik als „positivistischen Szientismus“ (ohne sich jemals mit diesem beschäftigt zu haben), so gilt den anderen die Betonung der Relevanz vieler Adornitischer Gedanken für das Begreifen der Situation des bürgerlichen Subjekts im Postnazismus als Affirmation der „Praxisferne“ und als akademische Selbstverliebtheit. Ein neuralgischer Punkt der permanenten Auseinandersetzungen um Adornos Werk ist dabei vor allem dessen Verhältnis zu *Marx'* Kritik der politischen Ökonomie.

Dirk Braunstein beansprucht mit seiner Dissertation nun zunächst, Adornos Bezüge auf *Marx'* ökonomiekritisches Werk systematisch zu rekonstruieren. Zu diesem Zweck werden in einem weiten Bogen, beginnend mit der Lukács-Rezeption in den 1920ern bis hin zu den Seminaren in den 60er Jahren, Briefwechsel, Seminarprotokolle, Vorlesungen und allerlei Marginalien aus der Hand Adornos herangezogen. Da sich hier allerdings, über die hinlänglich bekannten *Topoi* hinaus, nicht allzu viel an substantieller Rezeption der Marx-schen Ökonomiekritik finden läßt, verlegt sich Braunstein auf eine Darlegung von Adornos eigener „Kritik der politischen Ökonomie“. Diese Kritik wird

verstanden einerseits als Aufnahme und Modifikation Marxscher Motive, andererseits als Kritik der sogenannten „Metaökonomie“ (182) des Tauschs, der Herrschaft des ominösen Identitätsprinzips, das bereits begriffliche Abstraktionen, „rationale Logik“ und den Anspruch auf Wahrheit als Herrschaft entlarven wolle (188, 195, 315, 351 f.). Braunstein betrachtet also vor allem die tragische Subjekt- und Geschichtskonzeption seit der Dialektik der Aufklärung, die den Sündenfall der Subjektvernichtung schon mit der Subjektwerdung ansetzt (vgl. u.a. Adorno GS 3, 73), als Adornos Beitrag zu einer „Kritik der politischen Ökonomie“.

Leider, und damit beginnt das Ärgernis dieses gefällig geschriebenen und in kluger Weise lange Zitate kompilierenden Buches, verweigert sich Braunstein meist einer Überprüfung des Wahrheitsgehalts von Adornos Ideen zum Verhältnis von Opfer, Tausch und Abstraktion. Dafür finden sich nicht selten argumentativ völlig ungedeckte, sprachkritisch drapierte Invektiven gegen „die“ Wissenschaft, sogar gegen eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Auschwitz (191 f.), oder gegen „die“ Rationalität (241), wobei völlig unklar bleibt, was mit diesen Begriffen genau gemeint ist. Bedenklich erscheint auch Braunsteins Tendenz zur Einebnung der Shoah, wobei er glaubt, sich auf die negative Geschichtsphilosophie der ersten Kapitel der Dialektik der Aufklärung berufen zu können: „Angesichts von Vernichtungskrieg und Konzentrationslagern stellt sich die Menschheitsgeschichte als Geschichte von Menschenvernichtung dar.“ (189)

Auch im Detail gibt es diverse Fragwürdigkeiten. Wenn Braunstein zustimmend Adorno zitiert, Marx habe eine

Kritik an den positiven Wissenschaften niemals vollzogen (241), so stellt sich die Frage, warum Marx denn ausgerechnet Hegel im Kapital derart stark gemacht hat und mit seiner Hilfe den Grundkategorien des gesamten Feldes der Ökonomie seiner Zeit zuleibe rückt, also eine „Kritik der politischen Ökonomie“ formuliert hat. Ebenso zustimmend wird Alex Demirovic angeführt, der allen Ernstes meint, Adorno halte „Entfremdung und Verdinglichung für eine kritische Theorie der Gesellschaft unangemessene Begriffe“ (29). Man reibt sich verblüfft die Augen, verwendet Adorno doch die Termini Entfremdung und Verdinglichung geradezu inflationär, führt „entfremdete Vermittlungsprozesse“ an, spricht von „Selbstentfremdung“, „entfremdete[r] Arbeit“ (übrigens ganz im Sinne der Marxschen Frühschriften), „verdinglichtem Bewußtsein“ usw.

Bedenklich wird es vor allem, wenn Braunstein sich den Grundkategorien der Ökonomiekritik zuwendet und „die Gelegenheit“ nutzen will, auch gegen Adorno, „das Verhältnis von Tauschwert und Gebrauchswert entschieden dialektischer zu fassen“ (215). Hier radikalisiert er nämlich „abstraktions-“ und „aufklärungskritische“ Motive der jüngeren Marx-Rezeption, die zu allerlei unsinnigen Ergebnissen führen. So wird behauptet, Marx' Verknüpfung von Gebrauchswert und Nutzen führe dazu, „daß, während nach dem konkreten Inhalt dieses ‚Nutzens‘ nicht mehr gefragt werden kann, ein ‚Nutzen an sich‘ kategorisch vorausgesetzt werden muß“ (307). Der Gebrauchswert sei aber nichts als eine „Warenabstraktion“ (309), „reiner Formbegriff“ (310). Die Assoziationskette ist klar: Weil Warentausch etwas mit Abstraktion zu tun hat, soll

nun die Kategorie des Gebrauchswerts, weil eine Abstraktion, ebenfalls aus diesem hergeleitet sein und gerade nichts Universalhistorisches bezeichnen. Nun beruht diese Konstruktion aber einerseits auf einer Verwechslung von Marxistischer Theorie und klassischem Utilitarismus, der im Gegensatz zu Marx tatsächlich meint, man könne einen Nutzen an sich (als Ergebnis des Vergleichs verschiedener Nutzen-Teilmaßstäbe) messen. Andererseits leuchtet es überhaupt nicht ein, dass man einen Nutzen an sich voraussetzen müsse, wenn man den Begriff Nutzen verwendet. Ob man nun Nutzen oder Gebrauchswert sagt, die Kategorien teilen das unaufhebbare, an der sprachlichen Form hängende Problem, „das Verschiedene gerade benennen zu sollen und es doch nur als Nicht-Verschiedenes aussprechen zu können“ (G. Stapelfeldt). Glücklicherweise verfährt Marx hier im Gegensatz zu Braunstein tatsächlich „bemerkenswert undialektisch“ (305). Dass Braunstein auch gleich noch den Gebrauchswert als reine Qualität, den Wert hingegen als bloß „gesellschaftlich-quantitative[s]“ Moment (306) (also als qualitätslose Quantität, was immer das sein soll) identifiziert, mit Adorno den Wert in ein Gedankending auflöst (ohne auf die ausführlichen Kritiken u.a. von *Dieter Wolf* an diesem Idealismus einzugehen) (301) und allerlei Rätselhaftes über „logische Dilemma[ta]“ (308) des Gebrauchswertbegriffs vorzutragen hat, sei hier nur noch am Rande erwähnt. Gerade wenn sich Braunstein dem begrifflichen Zentrum der Ökonomiekritik zuwendet, wird seine Darstellung bedenklich opak.

Es drängt sich daher der Eindruck auf, man werde hier Zeuge der fatalen Konsequenzen eines ‚metaökonomiekriti-

schen‘ Anspruchs, der leider nicht zu den – sehr wohl vorhandenen – besseren Hinterlassenschaften Adornos gehört und der nicht zufällig im Unsag- und Undenkbareren seinen letzten Fluchtpunkt findet. (390) Braunsteins Buch ist daher eine ambivalente Angelegenheit, die allen nützen wird, die eine gut lesbare Übersicht zu Adornos Thematisierung des Ökonomischen suchen, und alle enttäuschen dürfte, die hoffen, hier eine kritische Reflexion der Sache zu finden.

Ingo Elbe

**Hans-Dieter Gondek,
László Tengelyi
Neue Phänomenologie in
Frankreich
Berlin 2011 (Suhrkamp), brosch.,
708 S., 20,-- EUR**

Gondek und Tengelyi schließen sich, wie schon der Titel ihres Buches nahelegt, an *Bernhard Waldenfels'* Überblicksdarstellung „Phänomenologie in Frankreich“ an, die 1983 erstmalig erschienen ist und die Rezeption der neueren französischen Philosophie im deutschen Sprachraum mitgeprägt hat. Weil sich die beiden an diese Darstellung anschließen, begrenzen sie ihren Überblick auf die letzten 25 Jahre. Im Zentrum stehen die Arbeiten von *Marc Richir*, „Phänomenologie spontaner Sinnbildung“; *Michel Henri*, „Lebensphänomenologie“ und *Jean-Luc Marion*, „Phänomenologie der Gabe“, denen sie im ersten Teil des Buches je ein Kapitel widmen. Der zweite Teil untersucht die Beiträge von Richir, Henri und Marion in systematischer Hinsicht und zwar im Hinblick auf die Zusammenhänge zwischen Phänomenologie und Metaphysik, Anthropologie, Psychoanalyse und Theologie. Der dritte

Teil widmet sich zwei Randgängern – Randgängern bezogen auf die Phänomenologie, nicht auf ihre Präsenz in anderen Diskursen: *Jacques Derrida* (die „Phänomenologie der Stimme“ und seine „Rückkehr zur Phänomenologie“) und *Paul Ricœur*, „Lebendige Erfahrung, Erzählung und Geschichte“. Der vierte Teil entwirft sieben kürzere Porträts, in denen die Arbeiten von *Didier Franck*, „Eine neue Perspektive auf die Leiblichkeit“; *Françoise Dastur*, „Phänomenologische Chronologie und Endlichkeit“; *Eliane Escoubas*, „Kunst und Phänomen“; *Jean-Louis Chrétien*, „Stimme, Rede, Verantwortung“; *Renand Barbaras*, „Phänomenologie des Begehrens“; *Natalie Depraz*, „Leiblichkeit und Intersubjektivität“ und *Jocelyn Benoist*, „Grenzen der Phänomenalität“ vorgestellt werden.

In ihrer im Vergleich zum Gesamtumfang des Buches knappen Schlussfolgerung stellen Gondek und Tengelyi klar, dass sie mit ihrer Darstellung zwar an ein Ende gekommen seien, ein wirklicher Überblick sich aber eigentlich nicht abschließen lasse und tendenziell endlos sei. Dessen ungeachtet ist ihnen ein Überblick gelungen, der zahllose Ausgangspunkte für weitere Erkundungen erschließt. Das gemeinsame, wenn auch von vielen Binnendifferenzen gekennzeichnete Anliegen der neuen Phänomenologen bringen die Autoren so auf den Punkt: „einen Zugang zu den Sinnbeständen und Sinnregungen der Welt zu finden, ohne diese Sinngebilde auf eine Sinnggebung durch das intentionale Bewusstsein zurückzuführen“ (23). Sie greifen also über *Heidegger* auf *Husserl* zurück und versuchen dessen Grundeinsicht, nach der alle realen Einheiten „Einheiten des Sinns“ seien, von ihren subjektivistischen und idealistischen Bindungen zu befreien. Dies ist natür-

lich kein allein französisches Anliegen. Die Philosophie lässt sich nicht mit einer Nation identifizieren, wie Marion in einer längeren Passage ausführt, die hier, wie vieles andere, erstmalig auf Deutsch zu lesen ist: „Die Philosophie ist Kind des Freigeistes und wohnt nirgendwo“ (33).

Olaf Sanders

Hans Joas

**Die Sakralität der Person
Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011 (Suhrkamp), geb., 303 S., 26,90 EUR**

Mit der Entstehung der Werte und dem Verhältnis von Krieg und Werten beschäftigt sich der Freiburger Soziologe und Sozialphilosoph Hans Joas schon seit längerem. In seinem neuesten Buch will er nun einen Zugang zur Geschichte der Menschenrechte aufzeigen, der von bisherigen Erklärungen abweicht. Warum ist die Sklaverei abgeschafft worden und seit wann wurde die Folter in Europa geächtet? Wie kam es, dass der Mensch die Würde seiner Mitmenschen achtete, dass er „gut“ wurde? Woher kommt die Idee der Menschenrechte und wie setzte sie sich zumindest in der westlichen Welt schließlich durch? Erklärungen und Antworten auf diese Fragen seien „weder auf der Seite der Religion oder in einer antireligiösen Aufklärung zu suchen“, schreibt Joas. (138) Der Autor möchte vielmehr offen legen, dass bei kulturellen Innovationsprozessen Impulse am Werk sind, die bisherige Situationsdeutungen verändern, denn um einen solchen Prozess handelt es sich bei der Artikulation und der normativen Setzung der Menschenrechte. Bisher vorliegende philosophische Be-

gründungen „etwa von Kant oder Rawls oder Habermas“ würden weitere Versuche und Forschungen nicht überflüssig machen: „Charakteristisch für den hier eingeschlagenen Weg ist nämlich eine spezifische Verknüpfung von Begründungsargumenten und historischer Reflexion, die sich so in den Geschichten der Menschenrechte oder in den philosophischen Ansätzen nicht findet und dort in der Regel auch gar nicht angestrebt wird.“ (12) Diese aufgeklärten, ehrgeizigen philosophischen Begründungen kommen ohne Geschichte aus. Ihre Argumente konstruieren sie aus dem Charakter der praktischen Vernunft und des moralischen Sollens (Kant), aus einem Gedankenexperiment über die Einrichtung von Gemeinwesen (Rawls) oder aus den Grundzügen eines idealisierten Diskurses (Habermas) heraus. Zur Geschichte, so Joas, stünden solche Konstruktionen dann in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis. Die Geschichtsschreibung sei zwar häufig von „Vorstellungen über philosophische Begründung durchsetzt“; sie könne auch philosophische, religiöse und politische Argumentationen über Menschenrechte und Menschenwürde enthalten; „als Wissenschaft“ sei sie aber auf die empirische sachbezogene Rekonstruktion historischer Prozesse beschränkt. Mit dieser „Arbeitsteilung“ bekräftigen Geschichtswissenschaft und Philosophie die Unterscheidung von Genesis und Geltung. Zur Diskussion stehen dann der Geltungsanspruch normativer Sätze *oder* ihre geschichtliche Herkunft. Diese Alternativen sind für den skeptischen Sozialphilosophen allerdings unbefriedigend. Deshalb sucht er nach einer davon prinzipiell verschiedenen Vorgehensweise, um die für ihn unerträgliche Kluft zwischen Philosophie und Ge-

schichte zu überwinden. Für ihn ist das der Weg der „affirmativen Genealogie“, einer Verknüpfung von Genesis und Geltung. Für seinen anderen Zugang gibt Joas eine „negative“ Begründung: „Ich glaube nicht an die Möglichkeit einer rationalen Begründung letzter Werte.“ In sechs Kapiteln und einer an Max Weber geschulten Zwischenbetrachtung unter dem Motto „Was ist affirmative Genealogie – im Gegensatz zum kritischen Geltungsanspruch?“ (147) setzt er sich kenntnisreich mit Kant und Nietzsche, James und Rorty, Mead und Durkheim, Hegel und Marx, mit den Poststrukturalisten und anderen auseinander, ohne freilich die beim Leser geweckte Erwartung einer eindeutigen Antwort auf die Frage nach der Herkunft der Menschenrechte wirklich einzulösen.

Die Philosophie allein, so viel wird zumindest deutlich, kann die Begründung nicht liefern. Die Antwort findet Joas dagegen in dem Konzept der *Sakralität der Person*. Nach der Methode seines Vorbilds, des evangelischen Religionswissenschaftlers *Ernst Troeltsch*, verknüpft Joas Geschichtswissenschaft, Theologie und Philosophie zu „Erzählungen“ über die historischen jüdischen und christlichen Wurzeln und die diversen Verknüpfungen, aus denen sich die Idee seit der Formulierung der amerikanischen Verfassung und der Menschenrechtserklärung in der französischen Revolution bis zur aktuellen (universellen) Geltung der Menschenrechte speist.

Den Kulturpessimisten entgegnet Joas am Ende seiner Untersuchung mit seiner positiven Vision: „Glücklicherweise zeigt die Zeit nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte am 10. Dezember 1948, dass Werte und eine auf einem Prozess der Wertegeneralisierung beruhende

Erklärung von Rechten einen beträchtlichen Einfluss auf intellektuelle Diskussionen, gelebte Praktiken und rechtliche sowie politische Institutionen haben können. Der weitere Verlauf soll in seinen eigenen Kontingenzen hier nicht nachgezeichnet werden. Es handelte sich erneut *nicht* um eine selbstverständlich erfolgte Reifung, um das Fruchtbringen einer Idee aus ihrer eigenen Kraft. Vieles kam zusammen, um zu ermöglichen, dass diese Erklärung zum alle anderen Texte überragenden Monument wurde.“ (280)

Helga Sporer

Richard Münch
Akademischer Kapitalismus
Über die politische Ökonomie der
Hochschulreform, Berlin 2011
(Suhrkamp), brosch., 459 S.,
18,- EUR

Richard Münch hat zwar ein allfälliges Buch geschrieben. Es kommt aber doch einem Wunder nahe, dass an deutschen Universitäten nach der Hochschulreform überhaupt noch Bücher entstehen, die diese nicht evaluativ, sondern kritisch ins Visier nehmen.

Das Buch beginnt mit einem zu harmonisierenden Bild der Universität vor der Hochschulreform: angeblich eine Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden, die an die Maßstäbe des Faches gebunden war. Mit ihren Forschungen, Diplomen, Dissertationen und Habilitationen haben sie zur Diskussion innerhalb der *scientific community* beigetragen. Durch die Grundfinanzierung der deutschen Universitäten war ein von der Ökonomie losgelöstes, nur an der Logik des Gegenstandes orientiertes Forschen noch möglich gewesen. Die

Masse der StudentInnen habe die Humboldtsche Universität aber zunehmend unterhöhlt. Mit der neuen betriebswirtschaftlich geführten Universität sei definitiv eine Schwelle überschritten, Forschung und Lehre seien einem unternehmerischen Qualitätsmanagement unterworfen worden. Sie mutierten zu „Geschäftsfeldern, auf denen sich Universitätsunternehmen im Wettbewerb durch strategische Entscheidungen und manageriale Kontrolle über sämtliche Operationen Marktanteile zum Zweck der zirkulären Akkumulation von materiellen und symbolischen Kapital (staatliche Grundfinanzierung, Drittmittel, Sponsorengelder, Studiengebühren, Reputation, Definitionsmacht) sichern“. (37) Damit ist das Kapital zu einem wesentlichen Triebfaktor geworden. Zum einen für die Forscher, weil sich alles darum dreht, an einer mit möglichst viel Kapital ausgestatteten Universität zu forschen; zum anderen für die Studenten, auf die der Ruf der Eliteuniversität abfärbt, so dass sie Konkurrenzvorteile auf dem Arbeitsmarkt haben. Die Universität unter „managerial controlling“ bringt Ranglisten hervor, wie die „Shanghai-Weltliga der Wissenschaften“, die unter den 100 besten Unis fast nur anglo-amerikanische Universitäten listet: Als erste deutsche Universität kommt die LMU hinter Platz 65 zusammen mit fünf anderen Universitäten.

Die unternehmerische Universität hat darüber hinaus gravierende Auswirkungen auf die Lehr- und Forschungsstrategien, d.h. sie geht mit einem gouvernementalen Panoptikum der vermeintlichen akademischen Qualitätssicherung einher. Das bedeutet, dass die Forschung verstärkt statistisch-mathematische Methoden einsetzt und die geisteswissenschaftliche Hermeneutik endgültig liquidiert.

Wissenschaftler haben nur Karrierechancen, wenn sie in Wissenschaftsjournalen mit hohem *Impactfaktor* veröffentlichten können, die allesamt Artikel mit statistischen Verfahren im *Peer Review* Gutachterverfahren evaluieren. Es gibt hier A-, B-, und C-Journale. Wer in einem mit A-Journal wie dem *American Journal for Sociology* abgelehnt wird, versucht es mit einem B- oder C-Journal, das nicht über *Peer Review*, sondern über die Einschätzung einzelner Redaktionsmitglieder funktioniert. Der Autor hat in solchen Journalen kaum Chancen, überhaupt einen *Impactfaktor* zu bekommen. Der Kampf um Gutachtermitgliedschaft und Einflussnahme in A-Journalen gestaltet sich dementsprechend extrem. Eine Konsequenz davon ist, dass bestimmten Publikationsformen (z.B. Rezensionen oder sogar Büchern), die früher Hauptreputationsquellen wissenschaftlicher Arbeit dargestellt haben, viel weniger oder kaum noch Bedeutung zukommen. Münch meint, dass inzwischen für die meisten Auswahlgremien für Professuren nur mehr der *Impactfaktor* zählt.

Eine große Stärke des Buches besteht darin, dass es die Schattenseiten dieser Evaluationsverfahren bloßstellt. Münch spricht von der Verarmung des Wissens durch Evaluation. Die ganze Angelegenheit tendiert dazu, zynische Spieler zu produzieren, die nur bluffen und deren ganzes Handeln „darauf zielt, einen Text zu produzieren, der von imaginierten Gutachtern für gut ... befunden wird“. Er verlegt „sein Handeln ganz auf prognostizierbare Gutachtererwartungen“. Außerdem weiß er sich richtig zu wappnen, versucht es nicht mit riskanten Texten und versucht, namhafte Koautoren mit ins Boot zu holen. Wirklich innovative Leistungen sind auf diese

Weise fast unmöglich. Wie Münch hervorhebt, züchtet der konventionelle Wissenschaftsbetrieb Forscher mit einer extrinsischen, auf das Einheimsen von *Impactpunkten* gerichteten Motivation.

Er zeichnet eindrucksvoll nach, dass die unternehmerische Universität ganz auf renommierte Forscher konzentriert ist und dem Nachwuchs und konkurrierenden Denkansätzen keinen Raum lässt. Da die Eliteuniversitäten teuer sind und für die kleineren Universitäten kein Geld mehr übrigbleibt, bleiben diese oftmals auch unattraktiv, so dass viele Forscher lieber gleich in die Wirtschaft gehen – ein weiterer Kreativitätsverlust der Universitäten! Münch räumt auch mit der „Illusion“ auf, dass die Forschungsmittel nach dem Leistungsprinzip verteilt würden. Vielmehr gibt es Monopolbildungen: „Bessere Kapitalausstattung verdrängt schlechtere. Die Gewinner eignen sich das Kapital der Verlierer an, um weitere Gegner aus dem Feld zu räumen. Die Einnahme und Besetzung zentraler Positionen bei der Verteilung von Forschungsmitteln (Fördereinrichtungen) und von Herausgeberschaften entscheidet über den Zugang zu Forschungsmitteln und Publikationschancen.“ (236)

Erhellend sind auch die Ausführungen darüber, wie die symbolische Konstruktion von Exklusivität perpetuiert wird. Materielles Kapital wird dabei in symbolisches Kapital (Macht, Prestige) transformiert. Es wird der von Merton 1968 beschriebene „Matthäuseffekt“ wirksam: demnach steigen die Reputationsgewinne (Veröffentlichungen in renommierten Fachzeitschriften, Forschungsgelder, Preise, Mitgliedschaften in hochrangigen Rackets etc.) in Form einer s-förmigen Kurve an, bis zu einem *break even point* der Sättigung, wo weitere Zuwächse

einen sinkenden Grenznutzen haben, so dass die Kurve in eine Gerade übergeht. Diesen Effekt hat Merton mit dem „Thomas-Theorem“ erklärt, wonach die gegenwärtigen Leistungen zusammen mit den vergangenen Leistungen beurteilt und durch deren Reputation aufgewertet werden.

Die renommierten Forscherrackets an (Elite-)Universitäten würden zudem den Potlatch-Effekt hervorrufen, den *Marcel Mauss* am Beispiel amerikanischer Indianerstämme beschrieben hat: Einmal im Jahr laden die reichsten Familien die anderen Stammesmitglieder ein, um ein Fest zu feiern und Geschenke zu verteilen. Dabei wird bei den weniger Begüterten, die die Geschenke nicht erwidern können, Dankbarkeit und Ehrerbietung evoziert. Ebenso, fährt Münch fort, verteilen die Professoren Geschenke an den Nachwuchs und an Mitarbeiter und sichern sich so deren lebenslange Loyalität. Zugleich treffen sie damit eine schichtspezifische Auswahl. Viele Untersuchungen weisen nach, dass fast nur die bildungsnahe *upper middleclass* das akademische Feld bestellt. Kein Wunder also, dass die Lehr- und Forschungsparadigmen (speziell in den Sozialwissenschaften) die Ideale dieser Gesellschaftsschicht widerspiegeln.

Das Buch von Münch ist ein kritischer Leuchtturm, der die Universität aus einer Perspektive ausleuchtet, die ihre Architektur schmerzhaft peinlich sichtbar macht.

Ottmar Mareis

Fritz Reheis
Wo Marx Recht hat
 Darmstadt 2011 (Primus), geb.,
 208 S., 19,90 EUR

Der Ausgangspunkt des Autors ist nicht, wie man aufgrund des Titels vermuten könnte, die Marxsche Theorie. Sein Ausgangspunkt sind vielmehr die Ängste und Sorgen der Menschen, ihr Misstrauen gegenüber einem Gesellschaftssystem, das von einer Krise in die nächste stolpert und einem wachsenden Teil der Bevölkerung das Gefühl vermittelt, zu den *Losern* des gesellschaftlichen „Fortschritts“ zu gehören. Fritz Reheis, Hochschullehrer für politische Theorie an der Otto-Friedrich-Universität in Bamberg, möchte wohl in das Denken von Marx einführen, aber „nicht abstrakt“, sondern durch den „konkreten Zugang“ der alltäglichen Erfahrung.

So sind die neun Kapitel neun Problemen oder Erfahrungen des täglichen Lebens gewidmet: der Erfahrung, Opfer einer falschen Berichterstattung zu sein; der Befürchtung, bei einem sich verschärfenden Gegensatz von arm und reich die Kosten für die maßlose Gier der Reichen tragen zu müssen; dem Gefühl, ungerecht behandelt zu werden und niemandem mehr wirklich vertrauen zu können; der Wahrnehmung, dass der eigene Lebensraum zerstört wird; dem beunruhigenden Eindruck, dass sich der demokratische Staat gegenüber den Interessen der Wirtschaft als ohnmächtig erweist. In formaler Hinsicht folgen die neun Kapitel dem gleichen Muster. Zu Beginn wird von prägnanten, von den Zeitungen gemeldeten „Fällen“ berichtet: von der geschiedenen Altenpflegerin, die als alleinerziehende Mutter einen zweiten Job braucht, um die Miete zahlen zu können, vom schwäbischen Unterneh-

mer, der nach einbrechenden Börsenkursen Selbstmord begeht oder von der Kassiererin bei Tengelmann, der nach 31-jähriger Betriebszugehörigkeit fristlos gekündigt wird, weil sie angeblich 1,30 EUR unterschlagen hat. Davon ausgehend werden allgemeine Begriffe des Reichtums, der Habsucht, der Herrschaft, des Vertrauens, des Risikos oder der Krise gebildet, vor allem aber wird die Hilflosigkeit und Verlogenheit der gängigen Erklärungs- und Deutungsweisen herausgearbeitet. Erst in einem dritten Anlauf zieht Reheis marxistische Begriffe und Theorien heran, um die „Fälle“ als Symptome gesetzmäßiger Zusammenhänge, das Zufällige in seiner kapitalistischen Notwendigkeit zu erklären und dabei die gängigen Erklärungs- und Deutungsweisen als Ideologie zu kritisieren. Der Leser soll gewissermaßen in die Lage versetzt werden, die eigenen Erfahrungen zu verstehen und im Kontext eines in sich fragwürdigen ökonomischen und gesellschaftlichen Systems zu begreifen.

Besonders lesenswert ist das Kapitel über Fortschritt und Revolution. Die Frage des sozialen Fortschritts und des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus ist insofern heikel, als Marx' Vorstellungen allzu sehr von den Realitäten des 19. Jahrhunderts inspiriert sind und die real-sozialistischen Umwälzungen nur „Modernisierungsdiktaturen“ hervorgebracht haben und gescheitert sind. Trotzdem hält Reheis an Marx' Prognose der fortschreitenden Produktivkräfte fest, für die die Produktionsverhältnisse irgendwann zu eng werden, so dass sie gesprengt werden. Unterschätzt hat Marx freilich die Flexibilität des Kapitalismus und die zeitliche Dauer, in der sich die Widersprüche zuspitzen. Welche Potentiale in Marx'

Ansatz immer noch stecken, diskutiert Reheis unter Berufung auf *Elmar Altvater* und *Hardt/Negri*. Der eine stützt seine sozialistische Utopie auf das Ende des Ölzeitalters und die Perspektive einer „solidarischen Solarwirtschaft“; die beiden anderen sehen im Internet, das eine hoch motivierte, breit vernetzte, kreative „Multitude“ produziert, die entscheidende Produktivkraft, die die kapitalistischen Produktionsverhältnisse in die Schranken verweist.

Ein Aha-Erlebnis der besonderen Art vermittelt Reheis' Einsicht, dass die Antithese des Fortschritts nicht der Rückschritt (der ebenfalls ein „Fortschritt“, nur eben zum Schlechteren), sondern der Kreislauf ist. Es kommt darauf an, die Synthese von Fortschritt und Kreislauf auf erweiterter Stufenleiter immer wieder neu herzustellen. Darin besteht der Kern aller Versuche, die Wirtschaft auf Nachhaltigkeit, regenerative Energien oder Gleichgewicht zu verpflichten. Nur dort, wo dies nicht mehr gelingt, wird der Fortschritt zum Verhängnis. Das ganze Leben, argumentiert Reheis, besteht aus einem Kreislauf von Anspannung und Entspannung, von Arbeit und Muße, Bewegung und Ruhe, Handeln und Reflektieren. Marx' Kritik der politischen Ökonomie wird nicht nur als Kritik an der Produktionssphäre (Ausbeutung), sondern auch als Kritik an der Reproduktionssphäre rekonstruiert, in der das *Höher, Weiter* und *Schneller* zum alleinigen Maßstab erhoben, das Leben auf Anspannung, Arbeit, Konzentration und Hektik reduziert und dabei sich selbst entfremdet wird.

Eine klare Sprache und eine transparente Argumentation gehören nicht zu den geringsten Verdiensten des Buches. Wer die „linke“ Diskussion und Kapita-

lismuskritik der letzten Jahrzehnte verfolgt hat, wird auf manches bekannte Argument stoßen. Adressiert ist das Buch wohl vorrangig an die jüngere Protestbewegung. Gerade sie wird darin Gedanken und Anregungen finden, die es ihr ermöglicht, die eigenen Erfahrungen und Frustrationen theoretisch zu verarbeiten. Der Titel des Buches „Wo Marx Recht hat“ lässt ein theoretisches Rückzuggefecht erwarten: als mache sich ein beherzter Denker nach dem Scheitern des sozialistische „Experiments“ daran, noch den einen oder anderen Gedanken aus dem Scherbenhaufen zu retten. Tatsächlich ist er, wie man im Laufe der Lektüre überzeugt wird, in einem ganz entgegengesetzten Sinne gemeint, nämlich im Sinne der bayerischen Redensart: „Wo er Recht hat, da hat der Recht“.

Konrad Lotter

**Dieter Thomä, Christoph Henning,
Olivia Mitscherlich-Schönherr
Glück
Ein interdisziplinäres Handbuch,
Stuttgart/Weimar 2011 (Metzler),
geb., 466 S., 11 Abb., 49,95 EUR**

„Alles Glück der Erde liegt auf dem Rücken Pferde.“ „Hitler wollte nicht, dass ich lebe. Jetzt habe ich zwei Kinder, die besten Kinder der Welt. Und bestimmt die besten Enkel der Welt! Vier! Das ist Glück.“ (*Ruth Westheimer*) „Alle Menschen rennen nach dem Glück, das Glück rennt hinterher.“ (*Brecht*) „Nur der Freundschaft Harmonie mildert die Beschwerden; ohne diese Sympathie ist kein Glück auf Erden.“ (*Mozarts ‚Zauberflöte‘*) Wer möchte nicht glücklich sein? Unzählige Sprichwörter handeln vom Glück, Unzähliges ist über

Glück geschrieben worden. Mal geht es um ein bestimmtes Ziel, dann wieder um die rechte Lebensweise, mit der sich zumindest Unglück vermeiden lässt. In der Ratgeberliteratur werden die unterschiedlichsten Wege aufgezeigt. Betrachtet man die Geschichte, so sieht man, dass die Suche nach dem Glück oder dem geglückten Leben ein uraltes Thema ist, das sich unter veränderten Bedingungen immer wieder neu stellt.

Das *Handbuch Glück* möchte diesen Kontinent vermessen, nicht eigentlich Neues hinzufügen, sondern sammeln und sichten, was in den Kulturen der Welt an Gedanken und Befunden dazu entwickelt wurde. Es sucht „einen möglichst breiten Blick auf das Phänomen des Glücks und seiner theoretischen Behandlung“. Wie lässt sich aber über Glück überhaupt reden? Während die deutsche Sprache nur das eine Wort kennt, gibt es im Englischen und Französischen für verschiedene Nuancen eigene Wörter, etwa *happiness*, *luck* oder *fortune*. Die „Semantik des Glücks“ vom Griechischen bis zum Chinesischen bildet daher den ersten Teil des Handbuchs.

In der „Systematik des Glücks“, dem zweiten Teil, wird die „doppelte Perspektive von äußeren Umständen und inneren Befindlichkeiten“ in kurzen Essays entfaltet. Das Glück des Einzelnen wird im Zusammenhang mit seiner Lebenswelt, mit Arbeit und Muße, Moralität und Schönheit, Sinnlichkeit und Geist betrachtet. Die Teile drei bis sechs bieten eine Geschichte der Philosophie von der Antike bis ins 21. Jahrhundert unter dem Aspekt des Glücks. Dazu finden „Figuren des Glücks“ jenseits der Theorie“ Berücksichtigung, wie sie sich in der Dichtung finden. Für das 20. und 21. Jahrhundert wird der Rahmen um die Humanwissenschaften

und populäre Kultur erweitert. Den Abschluss bilden die Teile „Glück in den Religionen“ und „Aktuelle Debatten“, worin die Forschungsergebnisse aus Neurowissenschaften, Psychopharmakologie, Sozialpsychologie und empirischer Sozialforschung vorgestellt werden. Besonders interessant sind die Artikel „Glück und Wirtschaft“, „Glück in der Organisationstheorie“ und „Glück in der Soziologie des Konsums“, in denen Positionen zum Glück in der Gegenwart diskutiert werden.

Die Texte sind sachlich und freundlich referierend, mit einer Ausnahme: *Christoph Hennings* Darstellung der *Kritischen Theorie* ist eine Aneinanderreihung von Zitaten, die sich in Stil und Ton von den anderen Artikeln unterscheidet. In ihr werden Satzketten aus dem Zusammenhang gerissen, teilweise sogar verändert und neu montiert. Versucht man Zitate Adornos im originalen Zusammenhang zu lesen, findet man sie nicht, da nicht die im Literaturverzeichnis angegebene Ausgabe, sondern die der *Digitalen Bibliothek* benutzt wird. Anscheinend macht das nichts, da es sich inhaltlich sowieso nur um den „revolutionären Restreflex“ radikaler „Revolutionäre“ und „Altmarxisten“ handelt, die trotzdem oder deshalb im „Einverständnis mit den bestehenden Eigentumsverhältnissen“ sind und zwischen „Negativismus“ und „technoider Ausdrucksweise“ schwanken. Bei aller Kritik an der Gesellschaft können sie dem Leser auch nicht sagen, „wie Gesellschaft besser funktionieren könnte“. Der Erfolg der *Kritischen Theorie* sei überhaupt nur damit zu erklären, dass sie ihren Anhängern bei der Bewältigung ihrer Adoleszenzprobleme helfe und der Befriedigung ihrer narzißtischen Bedürfnisse diene. Ihre Anhänger dürften sich „als etwas Besonderes füh-

len“, da sie ihr „intellektuelles Selbstgefühl“ aufwerte. Dieser Artikel hat nur die Funktion, bestehende Ressentiments zu verstärken. Schade, dass die Mitherausgeber seiner Veröffentlichung zugestimmt haben, schade auch, dass der Verlag bei diesem Artikel nicht auf dem Niveau der übrigen bestanden hat, zumal er die Veröffentlichung eines Handbuches zu Adorno angekündigt hat.

Lothar Butzke

Loic Wacquant

Bestrafen der Armen

Zur neoliberalen Regierung der sozialen Unsicherheit, Opladen 2009 (Budrich), geb., 360 S., 24,-- EUR

Loic Wacquant war Assistent bei Bourdieu und ist seit längerem Professor in Berkeley und Paris. Seine Forschungen konzentrieren sich auf das amerikanische Ghetto, die französische *Banlieue*, auf Rassismus und urbane Ungleichheit. Mit „Bestrafen der Armen“ analysiert er zum einen die Entwicklung der „Sozialpolitik“ in Amerika und in Europa, zum anderen wie diese mit der nationalen resp. globalen Strafverfolgung und der globalen Gefängnisindustrie interagiert. Die USA haben die meisten Gefangenen pro Einwohnerzahl, insgesamt ca. 2,3 Millionen und weitere 4,2 Millionen im offenen Strafvollzug, die per Fußband oder mit Meldeauflagen überwacht werden (2002). Insgesamt befinden sich fast 4% der Einwohner der USA unter staatlicher Kuratel, soviel wie in keinem anderen Land. Eine der Stärken des Buches besteht darin, dass es die Zunahme des amerikanischen „Gefängnisarchipels“ mit der aktuellen Sozialpolitik kurzschließt, die von radikalen Kürzungen und der Annullierung von *Welfare*

bestimmt ist. Seine Hauptthese ist, dass diese Sozialpolitik unmittelbar „von den Turbulenzen der ökonomischen Deregulierung“ bestimmt ist und in zunehmender Weise Menschen kontrolliert, die von der Deregulierung betroffen und in eine „ungesicherte Beschäftigung“ entlassen worden sind. Seit Reagan wird die Armut als ein Sicherheitsproblem behandelt, dem nur mit schärferen Strafgesetzen beizukommen ist. Politiker, die gewählt werden wollen, profilieren sich als Sicherheitspolitiker. Leider lässt Wacquant die Chance verstreichen, die Sicherheitspolitik als Paranoia der Besitzenden, als Angst vor Vermögensverlust und Deklassierung, zu untersuchen.

Stattdessen beschreitet er den Weg der immanenten Kritik. Er dokumentiert, wie die Politik der Sozialhilfe-Kürzung immer mit dem Ressentiment-Argument: „Warum sollen wir eure Faulheit, Trägheit und Lahmheit unterstützen?“ begründet wurde. Die Gouverneure diskriminierten die Armen bzw. Arbeitslosen als Arbeitsverweigerer, die das Gemeinwesen ruinieren. Das führte dazu, dass seit 1996 überhaupt keine Sozialhilfe mehr gezahlt wird. Es gibt nur noch Programme für alleinerziehende Mütter mit Kleinkindern, allerdings mit großen bürokratischen Hürden, wodurch eine große Zahl Unterhaltsberechtigter abgeschreckt wird. Seit der Finanzkrise der letzten Jahre sind vor jeder größeren Stadt Zeltstädte entstanden, in denen die Arbeitslosen, die sich keine Wohnung mehr leisten können, kampieren und von öffentlichen Tafeln leben.

Wacquant weist überzeugend nach, dass es wesentlich günstiger käme, Sozialhilfe zu zahlen, als eine wachsende Gefängnisindustrie zu finanzieren: Ein Gefangener kommt die öffentliche Hand (mit allen Nebenkosten) fünf Mal so

teuer wie die *Welfare* einer Mutter mit zwei Kindern.

Obwohl man aus Kostengründen dazu überging, einen Teil der Haftkosten den Gefangenen selbst oder ihren Familienangehörigen anzurechnen, werden die Gefängnisse zum größten Teil vom Staat bezahlt. Dabei sind die privaten Gefängnisse infolge schlechterer Bezahlung des Wach- und Verwaltungspersonals und schlechterer Haftbedingungen um ca. 10 bis 20% billiger als die staatlichen Gefängnisse.

1940 schaffte der amerikanische Staat die privaten Gefängnisse ab. Bis zu diesem Zeitpunkt betrieben vor allem die Südstaaten einen schwunghaften Handel mit der Arbeitskraft der Häftlinge, die in Minen oder für den Straßen- und Eisenbahnbau angeheuert werden konnten. Die Häftlinge finanzierten damit nicht nur die Gefängnisse, sondern brachten auch noch Profit. Wegen der damals noch starken amerikanischen Gewerkschaften und der Sozialgesetzgebung des *New Deal* wurde darauf geachtet, dass dem bestehenden Arbeitsmarkt mit seinen vielen Arbeitslosen durch die privaten Gefängnisse keine zusätzliche Konkurrenz erwuchs. 1984, in der *Reagan-Ära*, wurden private Haftanstalten wieder zugelassen, wenn auch mit strengen Auflagen. Heute sind ca. 50% der US-amerikanischen Gefängnisse in privater Hand. 17 Gefängnisfirmen teilen sich das Geschäft, wobei 7 börsennotiert sind. Wie Wacquant anmerkt, arbeiten allerdings nur 7% der Insassen; die Arbeit aller machte dem regulären Arbeitsmarkt zu viel Konkurrenz.

Am erhellendsten sind jene Passagen, in denen die Praxis des „Wegsperrens“ mit der Praxis des Neoliberalismus in Verbindung gebracht wird. Gleichwohl

bestehen in dieser Hinsicht zwischen Amerika und Europa große Unterschiede. Es hätte dem Buch gut getan, wenn es das unterschiedliche Funktionieren dieser zwei Spielarten von Gouvernamentalität präzisiert hätte. Freilich ist hier wie dort die Kürzung der *Welfare* die notwendige Bedingung eines forcierten *Welfare*-Regime, in dem die Arbeit zum alleinigen Kriterium wird, nach dem die Menschen „moralisch“ gemessen werden. Kaum eine Rolle in Wacquants Argumentation spielen die *working poors* und die prekären Jobs, die bei den Arbeitenden keine rechte Motivation aufkommen lassen und Depressionen und andere Krankheiten erzeugen.

Wacquant hat ein informatives Buch über das Rechtssystem und die Almsenpolitik der USA geschrieben, die über Tafel- und Kleidungsgutscheine die Bedürftigen auch noch unter Kontrolle hält. Durch seine Informationsfülle überfordert es den Leser zuweilen. Manchmal wünscht man sich auch einen etwas eleganteren Stil. Auf alle Fälle bedarf es Untersuchungen dieses Kalibers, um sich den Zusammenhang von Wirtschaftssystem, Sozialpolitik und Gefängnisindustrie in detaillierter Form vor Augen zu führen.

Ottmar Mareis

Thomas Wyrwich (Hg)
Hegel in der neueren Philosophie
Hegel-Studien, Beiheft 55,
Hamburg 2011 (Meiner),
416 S., 98,-- EUR

Sie [die absolute Idee] ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie. Indem sie alle Bestimmtheit in sich enthält, und ihr Wesen diß ist, durch ihre Selbstbestimmung oder Besonderung zu sich zurückzukehren, so hat sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in diesen zu erkennen.
 (WL II, GW 12: 236)

Man könnte dieses Wort Hegels über Gegenstand und Aufgabe der Philosophie mit einer Metareflexion auf das Nachdenken über Hegel-Forschung beziehen: Die Aufgabe eines Rezensenten bestünde dann darin, Figuren und Probleme Hegelscher Philosophie in den Forschungsarbeiten zu erkennen und kritisch zu überprüfen, inwiefern sie so dargestellt sind, dass sie dem Denken etwas erschließen.

Trägt ein Sammelband den Titel „Hegel in der neueren Philosophie“, so lässt sich die eben skizzierte Aufgabe des Rezensenten derart präzisieren, dass er nicht nur Hegelsche Denkfiguren in ihrer Interpretation als solche reflektieren, sondern ebenso ihre *Konfrontation* mit Philosophien nach Hegel zum Thema machen muss. Diese kann wohl drei (sich nicht ausschließende) gelungene Formen annehmen: (1) Ein hegelscher Gedanke lässt sich durch sie klarer fassen, (2) eine mit ihm in irgendeiner gedanklichen Verbindung stehende Philosophie lässt sich besser verstehen, oder aber (3) kreative Denkpotentiale inmitten oder jenseits der beiden Pole „Hegel“ und „eine neuere Philosophie“ werden freigesetzt. Der zu diskutierende

Sammelband des Herausgebers Thomas Wyrwich erfüllt durch gelungene Auswahl der qualitativ hochwertigen Beiträge alle drei Konstellationen in sehr erfreulicher Weise, wobei jeder enthaltene Aufsatz seine eigene, charakteristische Art der geschilderten Konstellationsmöglichkeiten fruchtbar zu machen vermag. Es kann nicht hoch genug geschätzt werden, wenn man bei der Lektüre weder eine sture Hegel-Orthodoxie, noch eine messianische Erwartung in alles, was sich „neuere Philosophie“ nennen mag, noch eine Indifferenz zwischen beiden (zweifellos in vielerlei Hinsichten in Konkurrenz stehenden) Polen feststellen muss. Diese drei Formen wären, so könnte man sagen, die „bösen Geschwister“ der drei dargestellten positiven Konstellationen.

Schon in der Einleitung von Thomas Wyrwich und Walter Jaeschke wird deutlich, welchen Anspruch der Sammelband erhebt: Das Thema soll „unterschiedlich und variantenreich“ (11) angegangen werden, was sich keineswegs als leere Floskel, sondern als ein Pulschlag des Bandes erweisen wird. Dass sie eine solch vielfarbige und offene Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie durch seine Überlegungen zur Geschichte der Philosophie selbst rechtfertigen können, zeigt an, dass dem Band eine positive Art von Hegel-Treue zeugen ist, die eben gerade nicht Hegel-dogmatisch ist, sondern den großen Idealisten zuallererst gegen die so oft gehörten Pauschaleinwände „neuerer“ Philosophien zu immunisieren vermag.

Das erste Kapitel „Pragmatismus und Neukantianismus“ beginnt mit dem Aufsatz „Die Durchquerung des Absoluten. Zur Hegel-Rezeption John Deweys“ von Marc Rölli, dem es gelingt, einen aufschlussreichen Zugang zu

Deweys Logik darzustellen, welche „an der *prozessförmigen Grundstruktur*“ (25) hegelscher spekulativer Logik interessiert ist. Deweys Kritik an schematischen Psychologien rechtfertigt es, ihn weiter in die Nähe Hegels zu rücken. Rölli zeichnet jedoch auch präzise nach, worin der offenkundig vollzogene Ablösungsprozess Deweys vom absoluten Idealismus Hegels besteht.

Philosophisch und philosophiehistorisch virtuos zeigt *Wolfgang Bonsiepen* in seinem Aufsatz „Hegel und der Neukantianismus“ die Linien auf, die von Hegel zu den sogenannten „Neukantianern“ führen. Dabei differenziert er (durchaus historisch) nach Denkern und Schulen, ohne die einheitliche Fragestellung aus den Augen zu verlieren, und zeichnet mit systematischer Genauigkeit die Auseinandersetzungen um den Status der *Negation* und der Figur des *Anderen* nach, die sich im Anschluss an Hegels Logik ergaben. Durch das von Nichtexperten nur schwer zu überblickende „Dickicht“ des Neukantianismus, das sich jedoch in vielerlei Hinsicht als eines des Gedankenreichtums erweist, vermag Bonsiepen den Leser sicher zu führen.

Einen eigenen Aufsatz mit dem Übertitel „Phänomenologie des Symbolischen?“ ist der Hegelrezeption *Ernst Cassirer* gewidmet. Der Autor *Matthias Wunsch* stellt dar, inwieweit die Philosophie der symbolischen Formen des „Neukantianers“ Cassirer als eine Art Neohegelianismus im Anschluss an die *Phänomenologie des Geistes* gelesen werden kann: Vor allem deren Methodik, „das stete *Hinausdrängen*“ (117, Zit. Cassirer) über das Mythische, scheint von Cassirer akzeptiert zu sein. Doch an entscheidender Stelle, und Wunsch zeigt dies präzise auf, weicht er von Hegel ab:

Dessen *Phänomenologie des Geistes* sieht er von Hierarchisierung und Abschließungscharakter geprägt, welche bei ihm keine Entsprechung finden sollen. Die von Cassirer damit beanspruchte Offenheit seiner Philosophie skizziert Wunsch abschließend.

Das zweite Kapitel ist mit „Phänomenologie – Ontologie – Lebensphilosophie“ überschrieben und deutet so schon eine große thematische Bandbreite an. Der erste Aufsatz mit dem Übertitel „Das Geheimnis des Anfangs“ von *Annette Sell* widmet sich Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel in Bezug auf den (Logik-)Anfang oder den Anfang einer Philosophie überhaupt. Der bescheidene Anspruch, mit diesem Aufsatz „dem heutigen Interpreten als ‚Zuspiel‘ für die eigene Positionierung [zu] dienen“ (161), ist das Resultat einer vorsichtigen Gegenüberstellung zweier Philosophen, die nicht ohne weiteres in eine Denklinie gebracht werden können. Woran dies wiederum liegt, wie radikal anders Heideggers Konzept eines Anfangs ist – dies zeigt der Aufsatz recht prägnant.

Einen ungewöhnlichen und nicht zuletzt deshalb instruktiven Ansatz, über Hegelrezeption nachzudenken, wählt *Hans-Ulrich Lessing*, wenn er in seinem Beitrag „Hegel und Helmuth Plessner. Die verpaßte Rezeption“ gerade aufgrund einer Motivnähe von Hegel und Plessner aufzuzeigen versucht, inwiefern letzterer einen systematischen Gewinn hätte daraus schöpfen können, Hegel tatsächlich mit expliziter Aufmerksamkeit zu rezipieren. Man wird beim Lesen und Mitdenken sukzessive von der Richtigkeit von Lessings These überzeugt, da man Plessners anthropologische Leitlinien vor dem Hintergrund von Hegels Philosophie des subjektiven

Geistes besser zu verstehen meint.

Auf höchst professionellem und breit gefächertem Niveau stellt *Walter Jaeschke* in seinem Beitrag „Der Geist und sein Sein. Nicolai Hartmann auf Hegelschen Wegen“ dar, dass Hartmann einerseits keinem Denker so viel Fundament verdankt wie Hegel, jedoch andererseits durch „Angst“ vor metaphysischen Spuren mancher Korrekturversuch Hartmanns an Hegels System nicht nur zu unbefriedigenden Ergebnissen führt (wie etwa dem unklaren Verhältnis von „objektivem“ und „objektiviertem Geist“), sondern das Gegenteil der Intention, möglichst metaphysikfrei zu philosophieren, erreicht wird: Hegel erweist sich gerade geschichtsphilosophisch als empirisch fundierter als Hartmanns Theorievorschlag dies tut.

In großer Ausführlichkeit und mit einer sehr erhellenden Einführung zum Eingang Hegels in die französische Philosophie analysiert *Holger Glinka* „Jean-Paul Sartre Anverwandlung Hegels“, wie der Untertitel zu seinem Aufsatz „Aus Phänomenologie mach Dialektik“ lautet. Besonders positiv hervorzuheben ist, dass es Glinka gelingt, Sartre als ernsthaften Hegel-Rezipienten darzustellen, ohne jedoch über die offenkundigen Schwächen seines Hegelverständnisses hinwegzutäuschen und ohne darüber entscheiden zu wollen, ob Sartre es mit Hegel „aufnehmen“ könne.

Das dritte Kapitel scheint eines zu sein, in dem die Spuren Hegels am offenkundigsten sein müssten: „Marxistische Tradition und Kritische Theorie“. Doch bereits in *Andreas Arndts* scharfsinnigem Aufsatz „Lenin liest Hegel“ wird deutlich, dass die Linien, die von Hegels Denken in den Marxismus führen, von ganz verschiedener Qualität sind: Dass Lenin sich gegen ein Aus-

klammern Hegels aus der marxistischen Lehre wandte, spricht für dessen Einsicht in den eigentlichen Sachzusammenhang und zeigt eine interessante Alternativlinie gegenüber anderen, wirkmächtigeren marxistischen Denkern auf, die Hegel nur allzu schnell zu verabschieden bereit waren.

Daniel Althof widmet sich in seinem sprechend übertitelten Aufsatz „Das „Geklapper der Triplizität“ einem viel diskutierten Thema, nämlich Adornos Hegelrezeption. Dabei gelingt es ihm, die affirmative und die ablehnende Seite Adornos gegenüber Hegel nicht unvermittelt nebeneinander stehen zu lassen, sondern zu zeigen, dass eine konsistente Lesart Adornos zu Hegels Gunsten ausfallen muss.

Der weniger bekannte „kritische Kollege“ Adornos, Herbert Marcuse, wird in *Christoph Bauers* Aufsatz „Mit Hegel gegen den ‚Positivismus‘ – mit Hegel zum ‚Wesen des Menschen‘“ bedacht. Bauer zeichnet Marcuses anspruchsvolle und geistreiche Interpretation von Hegels Urteilslehre nach und kann so zeigen, inwiefern sich diese u.a. in allgemeinem wissenschaftstheoretischen (und -ethischen) Interesse fruchtbar machen lässt.

Das letzte Kapitel, „Postmoderne und Gegenwart“, lässt die Spannung zwischen den Polen „Hegel“ und „neuere Philosophie“ (scheinbar) maximal werden. Es ist der Exzellenz beider Aufsätze zu verdanken, dass sie nicht zum Nivellieren des Bezugs beider Pole aufeinander geführt hat: *Karin de Boer* gelingt es in ihrem bewundernswert unparteiischen Aufsatz „Differenz: zwischen Hegel und Derrida“ einerseits, die Differenz von Differenz und Différance präzise herauszuarbeiten und so Derridas schillernd-flüchtigen Begriff etwas zu fixieren, sowie andererseits, in keinerlei Post-

modernismus zu verfallen, der Derrida überschwänglich und zu Ungunsten Hegels preisen würde. Dennoch kommt Derrida zu seinem Eigenrecht.

Über „Brandoms Hegel“ zu schreiben, d.h. die Interpretation Hegels durch einen gewichtigen Gegenwartsphilosophen zu interpretieren, ohne dabei aufs Glatteis zu geraten – dies gelingt *Robert Pippin* in seinem Beitrag. Er scheut keine deutliche Kritik an Brandoms Theorie: So findet er vor allem die normative Struktur des hegelschen Systems darin nicht angemessen berücksichtigt. Dass er dennoch auf die instruktiven Einsichten Brandoms verweist, zeigt, dass auch dieser Beitrag eine fruchtbare und offene Auseinandersetzung, die nicht von akademischen Grabenkämpfen gestört wird, gewährt.

Wie fruchtbar die Auseinandersetzungen geführt werden, dürfte deutlich geworden sein. So ist der Sammelband ein hervorragendes Beispiel für gelungene Hegel- und Rezeptionsforschung, die durchwegs ausgewogen zwischen Historik und Systematik, zwischen Hegel und dem jeweils anderen „Pol“ situiert ist. Da nun eine solche Vielfalt enthalten ist, mag das unerfüllte, vom Sammelband-Titel jedoch geweckte Desiderat, darin die Rezeption des *Theologen* Hegel in einer philosophisch fundierten Systematischen Theologie (wie etwa derjenigen Wolfhart Pannenberg) zum Thema zu machen, nichts am positiven Gesamteindruck zu schmälern. Vielmehr lässt sich sagen: Gerade die gelungene Auswahl der Beiträge durch die Herausgeber sowie die Qualität der einzelnen darin enthaltenen Gedanken ist es, die das Desiderat nach weiterer Hegelrezeptionsforschung in diesem Stil zu befördern vermag.

Thomas Oehl

I.

Im Rahmen der von Andreas Speer (Professor für Philosophie und Direktor des Thomas-Instituts der Kölner Universität) gegründeten und organisierten Albertus-Magnus-Professur mit öffentlichen Veranstaltungen waren 2005 Arthur C. Danto, 2006 Jean-Luc Nancy, 2007 Giorgio Agamben, 2008 Robert Audi, 2009 Philipp Pettit, 2010 Enrique Dussel und 2011 Noam Chomsky zu Gastvorlesungen und -seminaren eingeladen.

In der Ankündigung der Gastprofessur Noam Chomskys (1928 geboren), der seit 1961 als Professor für Linguistik am *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) lehrt, wurden die paradigmatische Bedeutung seiner linguistischen und sprachphilosophischen Arbeiten, sein politisches Engagement, seine öffentlichen Interventionen und die internationale Rezeption seiner Schriften hervorgehoben.

Chomsky hat zwei Vorlesungen gehalten, eine zu linguistischen, sprachphilosophischen und kognitionswissenschaftlichen Themen (*Language and Other Cognitive Systems: What is Special about Language?*) und eine zu politischen Themen (*The Evolving Global Order: Prospects and Opportunities*), begleitet durch eine abschließende Seminarveranstaltung zu beiden Themenkomplexen.

II. *Sprache und andere kognitive Systeme: Was ist das Besondere an Sprache?*

Vorab ist hervorzuheben, dass Chomsky die Herangehensweisen selbst an diese Fragestellung – teils rückblickend auf die eigenen Werkabschnitte zur linguistischen Forschung, zu einer Philosophie des Geistes (*Philosophy of Mind*) und zu kognitionswissenschaftlichen Themen – nach wie vor als Annäherungsschritte, als Work in Progress, versteht. In der Vorlesung ging es vor allem um die Skizzierung von Umrissen verschiedener Antwortansätze.

Chomsky betonte hierbei, dass Antworten auf die Frage nach dem Besonderen an Sprache gegenüber anderen kognitiven Systemen von Antworten auf die Frage abhängen, ob „Sprache existiert“, und zwar als eigenständiger, eindeutig abgrenzbarer Untersuchungsgegenstand. Die letztere Frage ihrerseits wurde, so Chomsky, in einschlägigen Theorien des 20. Jahrhunderts im Feld der psychologisch-verhaltenstheoretischen Forschung (in B. F. Skinners Behaviorismus) und im Feld der (sprach)analytischen Philosophie (bei W. V. Quine) als überhaupt sinnvoll in Frage gestellt. Dem korreliert nach Chomskys Darstellung ebenfalls die Sichtweise einer seit den 1950er Jahren sich entwickelnden Computerlinguistik bzw. einer „Korpuslinguistik“, die davon ausging, dass eine computerisierte Analyse und Automatisierung von statistischen Daten alles Relevante an Sprache erschließen könne.

Bekanntlich sind Chomskys frühe linguistische Arbeiten (besonders *Aspects of the Theory of Syntax*, 1965; dt. *Aspekte der Syntax-Theorie*, 1969) durch das Forschungsziel getragen, eine vorausgesetzte „generative Prozedur“ rekonstruieren und formal darstellen zu können, d. h. ein internes Vermögen, das aus einer endlichen, begrenzten Menge interpretierbarer Ausdrücke ein „unendliches Spektrum hierarchisch strukturierter Ausdrücke“ hervorbringen kann. Die früheren Fassungen einer Generativen Transformationsgrammatik haben entscheidend die Computerlinguistik und den sogenannten Compilerbau (S. Pinker) angeregt und die Option automatisierter Übersetzungen. Ebenso aber haben die späteren linguistischen Arbeiten Chomskys die Problematik akzentuiert, über formal darstellbare syntaktische „Oberflächenstrukturen“ hinaus semantische „Tiefenstrukturen“ und ein entsprechendes Distinktionsvermögen bei der Erzeugung und Dekodierung sprachlicher Äußerungen rekonstruieren zu können. Chomskys Entwürfe zu einer „Universalen Grammatik“ und zu einem „Minimalistischen Programm“ aus den 1990er Jahren markieren deutlich Forschungsdesiderate, gerade auch angesichts der (syntaktischen) Unterschiede verschiedener Sprachen und Sprachgruppen von einem elementaren mentalen Leistungsparadigma der Hervorbringung von Sprache auszugehen.

In seiner Vorlesung akzentuierte Chomsky deutlich die Grenzziehungen zu früheren Erwartungen an eine formale Darstellbarkeit und virtuelle Mechanisierbarkeit von Spracherzeugung, formulierte aber nichtsdestoweniger weiterhin einen Grundanspruch, der sich deutlich von „Nicht-Existenz-Ansätzen“ abgrenzt: „Meine eigene Auffassung ist die, dass Sprache tatsächlich als Modul des Geistes/Körpers (*module of the mind/body*)

existiert, hauptsächlich des Gehirns“. Dementsprechend wurde in den nachfolgenden Ausführungen deutlich, inwieweit Chomsky auf frühere philosophische Entwürfe rekurrierte (vgl. u.a. *Aspekte der Syntax-Theorie*, § 8; *Cartesian Linguistics*, 1966, dt. *Cartesianische Linguistik*, 1971; *Language and Mind*, 1968, dt. *Sprache und Geist*, 1973 sowie jüngere Aufsätze, z.B. *Language and Mind. Current Thoughts on Ancient Problems*, 2004 und *Biolinguistics and the Human Capacity*, 2005).

In seiner Kritik an den „Hauptannahmen des zeitgenössischen Nicht-Existenz-Ansatzes zur Sprache“ bezog sich Chomsky unter anderem auf eine umfassende Kritik N. J. Enfields vom Max-Planck-Institut für Psycholinguistik an einer von R. Lewontin vertretenen bzw. angeregten evolutionsbiologischen Sprachforschung. Enfields Auffassung ist die, dass sich, wenn überhaupt, Sprache auf evolutionstheoretischem Wege allenfalls verstehen lasse als Teil umfassenderer kognitiver Vermögen, letztlich beeinflusst durch arbiträre „soziale Kontexte“.

Zu einer kritischen Analyse der besagten Nicht-Existenz-Theoreme schlug Chomsky den Weg einer linguistisch-apagogischen Beweisführung ein. Zum Beispiel ließen sich semantisch eindeutige Dekodierungen von syntaktisch mehrdeutigen Modalverbinversionen nicht durch Rekurse auf sprachexterne Faktoren erklären, was deutlich auf ein eigenständiges sprachliches Leistungsvermögen schließen lasse.

Die Vorlesung wurde abgeschlossen mit Verweisen auf Aristoteles' *De Anima* und auf D. Humes Theorie „kognitiver Vermögen“ (*cognoscitive powers*), wobei jedoch, im Hinblick auf Zeitgenössisches, naiven biologistischen Reduktionserwartungen im Sinne eines methodischen Physikalismus zu Fragen eines „Geist/Körper-Problems“ zu misstrauen sei. Inwieweit sich für Chomsky offene Forschungsfragen abzeichnen, wurde deutlich mit der Antwort auf eine Frage aus dem Auditorium, die einem Verhältnis von „Sprache und Denken“ galt. Chomsky wies diese Frage selbst als kaum sinnvoll zurück, da – dies in Anlehnung an A. Turing – der Begriff „Denken“ seinerseits unbestimmt sei.

III. Die Entfaltung der globalen Ordnung: Aussichten und Möglichkeiten

Was seitens der Vereinigten Staaten von Amerika als Fortschritt einer „globalen Ordnung“ oder auch einer „Neuen Weltordnung“ bezeichnet wurde und wird, war und ist nach Chomskys historiographischer Darstellung von ihrem Gegenteil begleitet, d.h. von einem „American decline“ und einem

„global shift“, von einem Verfall und einem fortschreitenden Niedergang in ökonomischer, militärpolitischer und ökologischer Hinsicht.

Chomsky hob einige markante außenpolitische Etappen der Vereinigten Staaten hervor: die Pläne zur Einrichtung einer sogenannten „grand area“ nach 1945 in der westlichen Hemisphäre; eine Anschlusspolitik an die Kolonialisierung ostasiatischer Länder; die Einrichtung einer multinationalen Kooperation über den Marshall-Plan; eine Ausweitung des Nato-Bündnisses; die Pläne zu einem globalen System zur Nutzung fossiler Ressourcen; die militärische Kontrolle des Nahen Ostens; die Propagierung einer neuen ökonomischen Weltordnung; die Einrichtung eines Rechtes auf militärische Interventionen. Chomsky betonte die stets gleichen Prinzipien, getragen durch das Bestreben nach einer Kontrolle des „Restes der Welt“, und dies zum Teil auch durch die gezielte Unterstützung von Diktaturen, bis heute, wie Chomsky ausführte.

Chomskys scharfe Polemiken gegenüber dem Selbstverständnis einer solchen Außen-, Wirtschafts- und Militärpolitik sind durch öffentliche Interventionen seit den 1960er Jahren bekannt, ebenso seine Plädoyers für eine anarcho-sozialistische Deregulierung der Finanzmärkte und von Produktions- und Handelsformen (vgl. u.a. *Human Rights Fifty Years on* und die Beiträge in den Zeitschriften *Z Magazine* u. *Black & Red Revolution*; dt. *Die politische Ökonomie der Menschenrechte*, 2000).

Chomskys politische Analysen und Interventionen sind bereits seit den 1960er Jahren Vorwürfen einer Einseitigkeit und Simplifikation ausgesetzt. Zu den Themen der Diskussion im Anschluss an die beiden Vorlesungen gehörte auch die bekannte Frage nach einer Zäsur zwischen den akribischen linguistischen und sprachphilosophischen Studien und den polemischen politischen Stellungnahmen (vgl. u.a. P. Collier, D. Horowitz (Hrsg.): *The Anti-Chomsky Reader*, 2004).

IV.

Dass Chomskys sich zu sehr disparaten Themen geäußert hat, lädt dazu ein, über die Leitfrage nachzudenken, die sein Gesamtwerk entscheidend prägt: Was haben möglicherweise universale Dispositionen der Sprachverwendung gemeinsam mit möglicherweise universalen moralischen Dispositionen, die im Politischen zum Tragen kommen können oder auch nicht. In einem Interview zu einer programmatischen Verhältnisbestimmung von „Linguistik und Politik“ äußerte Chomsky bereits 1969: „Ich glaube, daß

unter den biologischen Eigenschaften, die die Natur des menschlichen Organismus regieren, einige sind, die mit der intellektuellen Entwicklung des Menschen in Beziehung stehen, einige, die mit seiner moralischen Entwicklung in Beziehung stehen, einige, die mit seiner Entwicklung als Mitglied der menschlichen Gesellschaft in Beziehung stehen, und einige, die mit seiner ästhetischen Entwicklung in Beziehung stehen. Ich vermute, daß sie restriktiv sind und daß wir feststellen werden, daß all diese Zwänge die menschliche Natur ausmachen. Sie sind weitgehend unveränderlich.“ (*Sprache und Geist*, a.a.O., S. 187 f.)

Für Frühjahr 2012 ist eine Publikation der deutschsprachigen Erstübersetzung der Kölner Vorlesungen in Vorbereitung (Salon Verlag, Köln).

Ignaz Knips

AutorInnen

WIDERSPRUCH 54
Fortschritt

CSANÁD BARTOS, M.A.,
Doktorand der Philosophie, München

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

INGO ELBE, Dr. phil., Institut für
Philosophie, Universität Oldenburg

JOHANN JAKOB GRUND, Dr. phil.,
Dozent, Frankfurt

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

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

KONRAD LOTTER, Dr. phil.,
Privatgelehrter, München

BERND E. MALUNAT, Dr. phil.,
freier Autor und Berater, München

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

REINHARD MEINERS, Dr. phil.,
Lehrbeauftragter für Technikphiloso-
phie an der Universität Oldenburg

THOMAS OEHL,
Student der Philosophie, München

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

MARÍA ISABEL PEÑA AGUADO, Dr.
phil., Prof. für Philosophie und Ästheti-
sche Theorie, Akademie der Bildenden
Künste, München

JOHANNES ROHBECK, Dr. phil. habil.,
Professor für Praktische Philosophie
und Didaktik der Philosophie,
TU Dresden

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

OLAF SANDERS, Dr. phil. habil.,
Privatdozent für Philosophie, Uni Köln

HELGA SPORER, Dr. phil.,
freie Journalistin, Geretsried/München

PERCY TURTUR, M.A., freier Autor,
München

SIBYLLE WEICKER, M.A.,
freie Autorin, München

FRANCO ZOTTA, Dr. phil.,
freier Autor, Voerde/Niederrhein

Impressum

Widerspruch

Münchner Zeitschrift für Philosophie
30. Jahrgang 2011²

Herausgeber

Münchner Gesellschaft für
dialektische Philosophie,
Tengstr. 14, 80798 München

Redaktion:

Jadwiga Adamiak,
Csanád Bartos,
Georg Koch (*Rezensionen*),
Konrad Lotter (*verantwortlich*),
Ottmar Marcis,
Wolfgang Melchior (*Internet*),
Alexander von Pechmann,
Franz Piwonka, Fabian Schmidt,
Helga Sporer,
Percy Turtur (*Layout*),
Sibylle Weicker,
Udo Wieschebrink (*Anzeigen*)

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>