

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 27 Philosophie und Alltag (1995), S. 87-130
Bücher zum Thema
Rezensionen

Besprechungen

Bücher zum Thema

Ulrich Beck / Wilhelm Vossenkuhl /
Ulf Erdmann Ziegler

Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben.

mit Photos von Timm Rautert, Mün-
chen 1995 (Beck-Verlag), 216 S., 105
Abb., 48.-DM.

Dieses Buch, das von einer Ausstel-
lung der „Bayerischen Rückversiche-
rung in München begleitet wird, will
laut Verlag „Außergewöhnliches lei-
sten: „Es läßt uns verstehen, auf wel-
che neuen Grundlagen und Spielre-
geln unser Leben sich in Zukunft
einzustellen hat.“ Diese nicht unprä-
tentiöse Prophezeiung soll durch Ul-
rich Becks Soziologie der reflexiven
Moderne geleistet werden, unterstützt
durch Anschauung am lebenden Ob-
jekt, die in Bild und Wort dokumen-
tiert wird. Als Abrundung des Gan-
zen findet sich schließlich ein Essay
des Philosophen Wilhelm Vossenkuhl
über die menschliche Identität, das
sich in der Frage nach dem „Ich“
durch die okzidentalen Denktraditio-
nen arbeitet.

Obwohl die „Bayerische Rückversi-
cherung“ beteuert, das Projekt nicht

als Bestätigung wissenschaftlicher
Thesen intendiert zu haben, wirken
die biographischen Porträts leicht ge-
zwungen in dem Versuch, Protagon-
isten einer neuen „Klasse“ von In-
dividualisierten zu präsentieren:
Hierbei kann man durchaus dem
Eindruck einer „unangenehm direk-
ten Eitelkeit des photographischen
Stils“ erliegen, die sich mit der „Ei-
telkeit der Objekte, die ... als wahre
Subjekte neuester Geschichts- und
Gesellschaftsentwicklungen beschwo-
ren und gepriesen werden“ (Harald
Eggebrecht in SZ, 17.3.95) trifft.
Dennoch kann von einem Lobgesang
auf die hedonistischen Individualbio-
graphien der postmodernen Ära kei-
ne Rede sein: Ulrich Beck richtet sich
in seinen soziologischen Thesen ge-
rade gegen die Annahme, „eigenes
Leben“ hätte seinen Ursprung in „ü-
berschäumendem Erlebnishunger“ zu
suchen und in der „abnehmenden
Bereitschaft, sich einzuordnen, zu
verzichten“ (9). Demgegenüber wird
das angeblich selbstbestimmte Ich in
seiner institutionellen Abhängigkeit
als Ausdruck einer späten Form von
Vergesellschaftung begriffen.

Der Beitrag Wilhelm Vossenkuhls konterkariert ebenso die Vorstellung eines „solipsistischen“ Lebensentwurfs mit dem Desiderat einer Moral, die als Inhalt „die Sorge für die anderen Menschen“ hat, um die „Zumutungen der Individualisierung“ (212) zu bestehen.

Die Gesellschaft, in der wir leben – für Ulrich Beck ist sie durch den reflexiven Modernisierungsprozeß gekennzeichnet, der es durch die staatlichen Rahmenbedingungen dem Einzelnen heute ermöglicht, ein eigenes Leben zu führen; der es aber ebenso aufnötigt, jene Integrationsleistungen im Mikrobereich zu vollbringen, die vormals im traditionellen System gewährleistet waren, und der eine Abhängigkeit in Bezug auf den Sozialstaat entstehen läßt. Das Individuum wird nicht mehr über askriptive Merkmale wie Geschlecht, Alter oder Hautfarbe sozial verortet, sondern zunehmend über erworbene (scil. berufliche). Insbesondere Frauen werden über die Bildungsexpansion aus ihren Rollenzuweisungen herausgelöst.

Eigenes Leben verdammt aber auch zu Aktivität: Die Wahlbiographie wird zur Risikobiographie, da gesellschaftliche Krisen unmittelbar zu individuellen werden, das Klassen-schicksal zum Einzelschicksal und -versagen wird. Die Öffnung der Einkommensschere – Inkrement der (zumindest zeitweiliger) Arbeitslosigkeit –, Krankheit oder Scheidung können zur Falltür in die Armut werden. Eigenes Leben bedeutet zweifelsohne keine Überwindung, sondern eine Verschärfung sozialer Ungleichheit, die zudem mit einer Zunahme an Gewalt und neonationalistischen Strömungen korreliert. Hierbei wird von Beck übrigens die

Tendenz fremdenfeindlicher Abgrenzung nicht anthropologisch, sondern zivilisatorisch erklärt: sie ist Ausdruck des spätmodernen, individualisierten Ringens um den „eigenen Raum“. Und dies Ringen ist durchaus plattisch gemeint: entstanden in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, liegt der Anteil der Einpersonenhaushalte in westdeutschen Großstädten inzwischen bei über 50 Prozent, Tendenz steigend.

Schließlich das Fazit: Das eigene Leben ist gar kein eigenes Leben im Sinne eines frei schwebenden, selbst, bestimmten Ich, vielmehr Ausdruck einer späten Form der Vergesellschaftung, die im Sinne der institutionellen Vorgaben, dem eigenen Leben weitgehend die Eigenkontrolle entzieht. Während Beck sich fragt, wie eine zum eigenen Leben kompatible Moral der Selbstbestimmung, die nicht mehr autochthonen Pflichtformen folgt, zu konzipieren wäre, liefert Vossenkuhl die Antwort.

Da das Bedürfnis nach Identität für ein gutes Leben unersetzbar sei, analysiert er zunächst der Identitätsbegriff und rekurriert dabei auf Hegel, wenn er die gesellschaftliche Anerkennung als notwendiges, wenn auch nicht hinreichendes, Merkmal von Identität anführt. Während sich die cartesische Antwort auf die Frage nach dem Ich inhaltsleer in der Konstitution des Ich als Entität erschöpft und keine Auskunft über die Quidditas, das Sosein, eröffnet hat, finde sich bereits bei Kant ein dynamischer Ichbegriff, der – im Gegensatz zur statischen Auffassung Descartes' – mit Hilfe der Vernunft (*sapere aude!*) im Sinne der Aufklärung die Freiheit schafft, Selbstidentifikation zu leisten. Doch auch das kantische Programm zur moralischen Selbstbestimmung

scheitert aus zwei Gründen: Nach Kant sollen wir uns in der Selbstbestimmung von unseren Neigungen und Trieben befreien, um eine neue moralische Identität aufzubauen. Aber würden wir uns dann nicht auch gerade von dem befreien, was uns letztlich von anderen unterscheidet? Zum zweiten behält Kant den cartesianischen Hiatus zwischen der Immanenz der Sittlichkeit und der res extensa bei und setzt damit die Begrifflichkeiten von Freiheit und Würde, lediglich im intelligiblen Raum verortet, als absolute Gewißheit der menschlichen Natur. Dies aber geschieht zweifelsohne auf Kosten unserer Identität, da weder Freiheit noch Würde mehr von äußeren gesellschaftlichen Zuständen abhängt.

Vossenkuhl hält am kantischen Gedanken der Selbstbestimmung fest. Er versteht sie jedoch als Chance, den sozialen Selbstidentifikationsprozeß über die Natur, Arbeitswelt und gesellschaftliche Anerkennung zu leisten. Aus dem Verständnis, daß die Kraft zur Selbstgestaltung nur zum einen Teil unserer Eigenleistung entspringt, zum anderen aber von der Gesellschaft (durch Erziehung, Bildung, Wohlfahrt, Sicherheit und Arbeit) entliehen ist, erwächst eine Verpflichtung: denen gegenüber, denen die Kraft zur Selbstgestaltung versagt ist. So sind die Zumutungen der Individualisierung nur mit einer uns selbst abverlangten Sorge für die Mitmenschen zu bestehen. Diese Moral, die ihr Motiv aus dem Dank für die eigene Identität bezieht, ist für Vossenkuhl „die Moral, die den Individualisierungsprozeß begleiten sollte“ (212).

Versteht man das Bedürfnis nach Identität als Bedürfnis nach dem guten Leben, das entgegen egoistischer

Strebungen nur in der Gemeinschaft verwirklicht werden kann, formuliert sich das Bedürfnis nach Identität als Bedürfnis nach Menschlichkeit: Der Begriff „Menschlichkeit“, im Sinne der humanistischen Tradition die ethisch-kulturelle Höchstentfaltung der menschlichen Kräfte, versteht sich als Lebensprojekt, da Menschlichkeit nie ganz erreicht wird, sondern als Ziel immer über unsere jeweilige Entwicklungsstufe hinausreicht. Somit konstituiert sich Identität als ständige Annäherung an die Menschlichkeit: „Jeder kann sich nur mit anderen zu dem machen, was nur er ist“ (214).

Cyrus Achouri

Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.)
Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte.

Münster 1994 (Verlag Westfälisches Dampfboot), 355 S., 48.-DM.

Alltagskultur, Alltagsgeschichte, „Geschichte von unten“ meint die Auseinandersetzung mit einem linearen und „zentristischen“ (*Hans Medick*) Geschichtsbild, meint die Einbettung einer historischen Mikroanalyse in das globale Geschichtsbild, was für dieses nicht ohne Folgen bleibt. Und wenn man sich mit Alltagskultur beschäftigt und als Quellen Kühlschränke (*Detlef Stender*, Vom Leben der toten Dinge), Tagebücher junger Mädchen aus der NS-Zeit (*Susanne zur Nieden*, „Ach, ich möchte ... eine tapfere deutsche Frau werden“), „Knipsbilder“ (*Ronald Berg*, Die Photographie als alltagshistorische Quelle) oder Biographien (Roswitha Breckner, Von den Zeitzeugen zu den Biographen) benutzt, begibt man

sich in die dubios anmutende Sphäre der Subjektivität und begegnet Vorwürfen der Trivialität und Nicht-Wissenschaftlichkeit der Arbeit. In den Beiträgen aus Teil II dieses Bandes (Alltagsgeschichtliche Quellen und ihre Erschließung) klingt bereits an, was im Teil III (Beispiele aus der Forschungspraxis), insbesondere im Beitrag von *Manuela Goos* deutlich wird: Was in den Hauptlinien der „zentristischen“ Geschichtsforschung nicht Gegenstand dieser Forschung ist, das gibt es auch nicht. Manuela Goos („Hier ist die Vergangenheit gegenwärtig“). Zur Lebensgeschichte einer 1919 geborenen Berlinerin) beschreibt die Lebensgeschichte der Frau P., die als Jüdin illegal in Berlin lebte und durch die Mithilfe der nichtjüdischen Frau A. überleben konnte:

„So stellten z. B. die Behörden in Weißensee am 23. April 1945 die Möglichkeit ihres Überlebens grundsätzlich in Frage: ‚Hitler hat alle Juden umgebracht, das kann nicht stimmen‘. Mit dieser Begründung wurde Frau P. eine Bescheinigung über ihre jüdische Identität verweigert...“ (293) und „Die dilatorische Behandlung ihres 1986 gestellten Antrags auf öffentliche Auszeichnung von Frau A., ohne deren Hilfe sie 1942/43 nicht hätte untertauchen und überleben können, erfuhr Frau P. als Wiederauflage eines öffentlichen Verhaltens, das einen Teil ihres Lebens tendenziell negierte.“ (293)

Ein Beispiel, das die Konsequenzen einer alltagsgeschichtlichen Geschichtsschreibung erahnen läßt.

Die biographischen Daten und Quellen werden im „Dokumentationszentrum für Alltags- und Regionalgeschichte“ archiviert, wie z.B. im Archiv der Berliner Geschichtswerk-

statt. Seit einigen Jahren entstehen in diesem Dokumentationszentrum insbesondere zwei Archivbereiche – das Archiv für biographische Interviews und Selbstzeugnisse und ein Fotoarchiv – dessen besondere Archivierungsmethoden und -schwierigkeiten in einem Beitrag von *Franke Bollow* und *Elke Mocker* dargestellt werden.

Doch ehe man zu diesem interessanten, von Betroffenheit auslösenden bis recht amüsanten Teil der Beispiele gelangt, gilt es, sich der Methoden und Grundlagen (Teil I: Grundlagen und Entwicklungslinien) kundig zu machen. So ist es fast notwendig, zum Beginn des Buches zu fragen, wie es überhaupt möglich wurde, Alltagsgeschichte und, wie in einigen Arbeiten des ersten Teils parallelgeschaltet, Frauenforschung für wissenschaftliche Gelehrtenstuben akzeptabel zu machen. *Geoff Eley* führt die Entwicklung in Richtung zunehmende Aufmerksamkeit der Bereiche des Privaten und Sozialen auf den Einfluß von Foucault und den Poststrukturalismus zurück. Während in den 80er Jahren Gesellschaft und Politik einer wechselseitigen Betrachtung unterlagen, wird Deutschland zum Sonderfall. Durch die Zeit des Nationalsozialismus wurde eher von einer Beziehung zwischen Gesellschaft und Ideologischem gesprochen. Bemerkenswert aus diesem methodischen Teil I des Buches ist der Aufsatz von *Carola Lipp* (Alltagskulturwissenschaft in der empirischen Kulturwissenschaft und Volkskunde). Hier findet man die ersten und einzigen Bemühungen um eine Definition und Eingrenzung des Begriffs „Alltag“ und seine Herleitung aus der Volkskunde des 19. Jahrhunderts. Des weiteren verweist sie auf die zwei wesentlichen Traditionen für die Prä-

gung der Alltagsforschung und des Alltagsbegriffs (Frankfurter Schule und „philosophischer und wissenschaftlicher Diskurs über die subjektive Konstitution der Lebenswelt“) und die historischen Entstehungsbedingungen für ein Alltagskonzept (Existentialismus, Entfremdung, Husserl). Trotz der ausführlichen Bemühungen, den Begriff Alltag einzugrenzen und zu bestimmen, bleibt er diffus. Die Autorin stellt sarkastisch fest: „So gibt es fast so viele Alltage wie es Autoren zu diesem Thema gibt.“ (81)

Damit sind wir wieder bei den Schwierigkeiten einer wissenschaftlichen Akzeptanz von Alltagskultur und, damit verbunden, von Frauen und Geschlechterforschung angelangt. Es ist nicht zu leugnen, daß deren empirische Basis objektiv besteht und deren Untersuchung konsequenzenreich nicht nur für eine Geschichtsschreibung ist.

Gesina Sterz

Gernot Böhme
Briefe an meine Töchter.

Frankfurt/Main 1995 (Insel-Verlag),
159 S., 32.- DM.

Ein Vater schreibt an seine Töchter. Schreibt in zehn Briefen, was er ihnen an Lebens- und Orientierungshilfen mit auf den Lebensweg geben möchte. Schreibt über seine eigene Sozialisation, über Frauen- und Männerrollen, über mögliche Leitbilder und Identitätsmuster in einer Zeit, in der die konventionellen Geschlechterrollen nicht mehr unbefragt verbindlich sind, und die alten, klassische Bildungsideale nicht mehr ohne weiteres greifen.

Aber nicht nur ein Vater schreibt an seine Töchter, sondern ein Philosoph. Gernot Böhme lehrt seit 1977 als Professor an der Technischen Hochschule Darmstadt Philosophie. Die Lebensorientierung, die er seinen fünf Töchtern vermitteln will, ist an philosophischen Kategorien geschult und philosophisch durchgearbeitet. Die Briefe an seine Töchter sind damit zugleich auch ein Versuch, die Ergebnisse kontinuierlicher philosophischer Arbeit in eine für Nichtphilosophen verständliche Alltagssprache zu übersetzen (wie ja überhaupt alles philosophische Wissen nach Sokrates seinen Ausgang vom praktischen Wissen der Alltagswelt nimmt, nach seiner philosophischen Durcharbeitung wieder in die Alltagswelt rückübersetzt werden muß). Böhme bedient sich dabei einer klaren, von vielen Beispielen durchzogenen, verständlichen Sprache, die immer die Balance hält zwischen persönlichem Engagement und allgemeinem Interesse (Gelegentliche Vereinfachungen mögen einem besonderen pädagogischen Impetus geschuldet sein, sich in einer dem Alter seiner Töchtern angemessenen Form auszudrücken, wobei es der Orientierung des Lesers zugute käme, zu erfahren, wie alt die Töchter Böhmies sind). Daß die Töchter (bis auf die Nennung ihrer Namen in der Widmung) anonym bleiben, ist dem allgemeinen Reflexionsgehalt der Briefe dagegen durchaus angemessen. Kurz und gut, man hat es mit einem Buch zu tun, das es verdient, auch unter nicht philosophisch vorgebildeten Kreisen seine Leser zu finden.

Die grundsätzliche Frage, die Böhme seinen Töchtern stellt, lautet: „Was wollt ihr sein oder werden, insofern ihr Frauen seid?“ (10). Die zehn Brie-

fe des Buchs, die alle mit der Anrede „Ihr lieben Töchter“ beginnen, behandelt daher verschiedene Möglichkeiten der „Ausbildung von Persönlichkeitsstrukturen, der Entwicklung von Kompetenzen und der Überwindung kultureller Muster“ (67). Die anfängliche Frage gewinnt ihren besonderen Sinn aber erst dadurch, daß Böhme alle diesbezüglichen gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten und Konventionen in Frage gestellt und spätestens seit der Frauenbewegung der 70er Jahre einem Begründungszwang unterliegen sieht. In Anknüpfung an die 1790 erschienene pädagogische Schrift „Väterlicher Rat für meine Tochter“ des bürgerlichen Aufklärers Joachim Heinrich Campe, der noch von einer ‚festen Bestimmung‘ der Frau und einem verbindlichen bürgerlichen Tugendkanon ausgehen konnte (in Abgrenzung von der ‚Verdorbenheit‘ des Adels), entwickelt Böhme die Differenz zur heutigen Situation, in der Erziehung schließlich „unmöglich“ geworden sei (wobei Böhme unter Erziehung das ‚Verbindlichmachen erworbener Erfahrungen für die nächste Generation‘ versteht). Den Grund dafür sieht Böhme (der sich wohl selbst der Generation der 68er zurechnet) zum einen in der moralischen Diskreditierung bereits seiner eigenen Elterngeneration durch das Desaster des Nationalsozialismus; zum anderen aber im beschleunigten „Tempo der Veränderungen aller Lebensverhältnisse“ (14), das zu einer zunehmenden Diskrepanz zwischen den Verhaltensregeln, wie sie die Elterngeneration fordere und der bereits umgewälzten „Lebenswelt“ führe. Erziehung könne nur noch defensiv formuliert werden und in der „Einübung in gewisse Lebensformen

kürzerer Reichweite“, „kaum über den familialen Alltag hinaus“ (15) bestehen.

Um so wichtiger wird damit das eigene Selbstverständnis, die eigenen Entwürfe dessen, was man/frau als Mann, als Frau sein will, welche Kompetenzen und Stilisierungen man/frau an sich ausbildet. Böhme unterstellt dabei als Voraussetzung, daß wir uns immer schon „bis in unsere Leiblichkeit hinein gar nicht anders verstehen können als in kulturellen Mustern“: Geschlechtlichkeit ist eine „soziohistorische Konstruktion“ (38). (In diesem Zusammenhang läßt Böhme auch seine eigene persönliche Erfahrung als junger Mann einfließen, dessen Verhältnis zu den Frauen durch die Abwesenheit der Vätergeneration geprägt wurde; Frauen bedeuteten für ihn das schlechthin Unbekannte, in dem sich die „Sehnsucht nach Welt überhaupt“ artikuliert. Der Bezug auf die Frau als Bezug auf Welt überhaupt entspricht beiläufig bemerkt genau dem Konzept der ‚empfindsamen Liebe‘, wie sie im Zuge der Emanzipation des deutschen Bürgertums um 1750 als neue Geschlechter- und Liebeskonvention gesellschaftlich etabliert wurde.) Die Kritik der Frauenbewegung und die soziologische Aufklärung haben zudem gezeigt, daß die klassischen Ideale von Weiblichkeit bestimmten sozialen Verhältnissen entsprechen und Produkte und Konstruktionen von Männern seien; sie seien von Männern ‚gedichtet‘ (Böhme bezieht sich u.a. auch auf die literarischen Frauengestalten der Hermine in Hesses Steppenwolf, der Agathe in Musils Mann ohne Eigenschaft und der Genoveva in Saint-Exuperys Südkurier); gleichwohl seien diese männlichen Weiblichkeitsideale aber (und

hier zeigt Böhme Mut, denn dies wird ihm seitens der Frauenbewegung Kritik eintragen) „eine großartige kulturelle Leistung“ (38). Denn ohne kulturelle Muster und sozialgeschichtliche Prägungen würde das Geschlechterverhältnis auf die „facta bruta“ zurückfallen und „Liebe zu bloßem Sex“: „Die Erotik ist die kulturelle Form, in der Männer und Frauen ihre geschlechtliche Differenz leben. Wenn nicht in irgendeiner Weise diese Differenz kulturell ausgearbeitet wird, ist man mit der nackten Sexualität konfrontiert“ (82). Mangelhaft an diesen Idealen sei nicht, daß sie das Geschlechterverhältnis gesellschaftlich präformierten, sondern, daß in ihnen eine „Selbststilisierung der Frauen nicht zum Ausdruck kommt“ (39). Böhme sieht die heutige Zeit also dadurch gekennzeichnet, daß die kulturellen Muster von Geschlechtlichkeit gesellschaftlich vorgegeben, aber nicht (mehr) fraglos verbindlich sind, sondern gleichsam als Fundus dienen, dessen Elemente im Vollzug der Persönlichkeitsentwicklung in bewußten Akten individueller Entscheidung übernommen, verworfen oder modifiziert werden können: „Es geht um die Ausbildung des jeweiligen geschlechtsspezifischen Selbstverständnisses. Mann oder Frau ist man nicht bloß faktisch, sondern man versteht sich darin in einem spezifischen Entwurf. Indem man sich entwickelt, an sich arbeitet, Kompetenzen ausbildet, stilisiert man sich in einer bestimmten Richtung, bestimmten Leitbildern entsprechend“ (47).

Nach Böhme hat nun die Frauenbewegung der 70er Jahre die Lebensorientierung zusätzlich erschwert. Männliche Weiblichkeitsbilder wurden zerstört (ohne daß sie mit gutem

Willen auf ihre Brauchbarkeit hin überprüft worden wären), gleichzeitig aber wurde von den Frauen keine Selbststilisierung hervorgebracht, was schließlich zu einer „Entwertung von Weiblichkeit“ (17) und einer „Entkultivierung“ der Geschlechterbeziehung beigetragen habe. Dabei mutet Böhme der Frauenbewegung insgesamt ein Zuviel an Verantwortung für den gegenwärtigen Zustand zu. Denn Böhme sieht die „rechtliche Gleichstellung“ die „politische Gleichstellung“, den ungehinderten „Zugang zu Bildung und Ökonomie“ ‚faktisch‘ realisiert; er spricht vom „Erreichen der faktischen Emanzipation“ (68). Nur die damit gegebenen Chancen seien von den Frauen selbst nicht genutzt worden: „Was ich an den Frauen der Euch vorausgehenden Generation kritisiere, ist, daß sie psychisch und kulturell mit der faktischen Emanzipation nicht Schritt gehalten haben. Sie sind nicht die gleichberechtigten Partner geworden, die sie zu sein beanspruchen, genauer: sie sind gleichberechtigt, aber nicht Partner“ (65). Die Gleichberechtigung wäre nach Böhme also eigentlich erreicht, sie scheitert nur am mangelnden Engagement der Frauen, die gleichsam, bei ihrem eigenen Wort genommen werden. Frauen seien für ihre gegenwärtige, gesellschaftlich immer noch unterrepräsentierte Situation „selbst verantwortlich“ (68). Über die formale Gleichstellung der Frau ist hier kein Wort zu verlieren, sie ist in der Tat durchgesetzt und rechtlich verankert worden. Aber ob man die Frauen selbst dafür verantwortlich machen kann, daß sie in dieser Gesellschaft real immer noch nicht gleichberechtigt sind (also etwa in der Berufswelt, insbesondere den leitenden Tätigkeiten in Politik und

Wissenschaft eine verschwindende Minderheit bilden) anders formuliert: ob die tatsächlich realisierte Gleichberechtigung nur von der alleinigen Willensentscheidung der Frauen abhinge, darüber läßt sich mit guten Gründen streiten [genauso wie über den Vorwurf bezüglich der Prostitution, die Frauenbewegung habe nichts dafür getan, die „Bereitschaft der Frauen, diese Dienstleistung zu erbringen, zu verhindern“ (62)]. Diese Sichtweise mag mit Böhmes grundlegender Auffassung von der Getrenntheit der verschiedenen Gesellschaftssysteme, Staat, Wissenschaft, Ökonomie und Lebenswelt, zusammenhängen. Staat und Wissenschaft sind für ihn Systeme, die nach „immanenten Systemimperativen“ (63) funktionieren: „Die Politik ist nun einmal ein System, in dem es um Macht und Durchsetzung geht, und die Wissenschaft ist ein System, in dem es um Leistung und Originalität geht“ (63). Im Falle der Gleichberechtigung bewegt man sich dann offenbar in einem System kultureller Tradition von Geschlechterrollen, das nur systemimmanent durch psychische Umorientierung veränderbar, von anderen Systemen, wie etwa dem der Ökonomie, dagegen relativ unabhängig ist.

Der einzige wesentliche Einwand gegen die über weite Passagen äußerst anregenden und orientierenden Ausführungen Böhmes ist daher, daß er seine Töchter in einem Punkt, allerdings einem zentralen Punkt, nicht gut auf ihr Leben vorbereitet. Das hängt mit der Orientierung des gesamten Buches an der antiken Lebensphilosophie und Ethik zusammen. Erhebt man heute die antike Lebensphilosophie mit ihrer sokratischen Aufforderung zu souveräner

Selbstsorge zum Programm einer modernen Lebensgestaltung, dann bleibt der komplexe Bereich gesellschaftlich-ökonomischer Strukturen ausgeblendet oder zumindest unterbelichtet (und genaugenommen ist bereits für Sokrates die Selbstsorge keine nur individuelle Angelegenheit, sondern nur in der Gemeinschaft der Polis zu verwirklichen, weshalb er auch nach seiner Verurteilung nicht aus der Stadt fliehen wollte, die ihn zu dem gemacht hatte und allein in der er sein konnte, was er war). Böhme läßt seine Töchter hinsichtlich des ökonomischen Dilemmas weiblicher Lebensplanung in unserer heutigen Gesellschaft ohne Hilfestellung. Sie werden als Frauen in unserer Gesellschaft nämlich früher oder später praktisch vor der Schwierigkeit stehen, wie sie ihre berufliche Tätigkeit (die für eine wirkliche Gleichberechtigung der Frauen allerdings unverzichtbar ist) mit dem Kindergebären vereinbaren. Ihr biologischer Unterschied ist in dieser Gesellschaftsformation ein gesellschaftlicher Nachteil, weil er im Falle einer Schwangerschaft als Kostenfaktor auf der Personalkostentabelle auftaucht. D. h. eine Schwangerschaft ist nicht nur eine Angelegenheit individueller Lebensplanung, sondern ein Faktor ökonomischer Kalkulation. Antike Lebensethik kann hier nicht weiterhelfen (ganz im Gegenteil kann persönliche Lebensplanung sich effektiv nur im Rahmen einer übergreifenden ökonomisch-gesellschaftlichen Theorie entfalten). Der Rat, den Böhme seinen Töchtern an dieser Stelle gibt, nämlich diese Benachteiligung einfach hinzunehmen, widerspricht dabei völlig seiner grundlegenden Intention, zur Kritikfähigkeit anzuleiten und zu ermuntern: „Daß die Sorge

für die Kinder zumindest über mehrere Jahre schwer mit einer gleichzeitigen Berufstätigkeit zu vereinen ist und daß über Schwangerschaft und Geburt die Frauen in jedem Fall mit einer Diskontinuität der Berufsentwicklung rechnen müssen, ist unbestreitbar. Aber was soll's, das Leben ist nicht einfach, und Ihr müßt Euch eben Partner suchen, mit denen gemeinsam diese Probleme lösbar werden“ (60f.). Mag Böhme seinen Töchtern im Einzelfall auch zu selbständigen beruflichen Tätigkeiten raten (die hier und heute für Frauen noch am ehesten eine Vereinbarkeit von Beruf und Kindern ermöglichen), so täuscht er seine Töchter auch damit darüber hinweg, daß es sich hier um ein strukturelles Problem unserer Gesellschaft handelt. Im Einzelfall mag Frau es mehr oder weniger glücklich treffen; die strukturell bedingte, praktische Benachteiligung von Frauen in unserer Gesellschaft bleibt von diesen Einzelfällen völlig unberührt.

Von diesen kritischen Einwänden unberührt bleibt aber auch, daß Böhmers Briefe insgesamt äußerst anregend zu lesen sind. Auf Antwortbriefe der Töchter, nachdem sie berufliche Erfahrung gesammelt haben, sind wir gespannt.

Wolfgang Thorwart

Antonio Gramsci

Philosophie der Praxis.

Gefängnishefte Bd. 6, Kritische Gesamtausgabe, hrsg., übers. und eingel. von W. F. Haug unter Mitwirkung von K. Bochmann, P. Jehle und G. Kuck, Hamburg 1994 (Argument-Verlag), 393 S., geb., 46.- DM.

Das wissenschaftliche Großunternehmen der kritischen Gesamtausgabe von Gramscis Gefängnisheften ist beim 6. Band angelangt. Er enthält mit dem 10. und 11. Heft jene Texte, die für Gramscis Philosophie eine zentrale Bedeutung besitzen. Heft 10 (aus den Jahren 1932-1935) beinhaltet die umfangreichen Exzerpte und Vorarbeiten zu einem Aufsatz über die Philosophie *Benedetto Croces* sowie die „Notizen zur Philosophie IVK“. Heft 11 (aus den Jahren 1932-1933) ist seinem ganzen Umfang nach einer „Einleitung ins Studium der Philosophie und der Kulturgeschichte“ gewidmet. Es handelt sich also um zwei Haupttexte, in denen Gramsci seine „*Philosophie der Praxis*“ und die für sie konstituierenden Begriffe des *Alltagsverstandes*, des *organischen Intellektuellen*, des *geschichtlichen Blocks*, der *Hegemonie* etc. entwickelt.

Bekanntlich stellt „Philosophie der Praxis“ einen Tarnbegriff für Marxismus dar. Frühere Herausgeber (wie das Gramsci-Institut in Rom) und Interpreten (wie zuletzt Antonio Santucci und Sabine Kebir) haben mit der Gleichsetzung beider Begriffe der Orthodoxie das Wort geredet. Sie haben die „Philosophie der Praxis“ nur als italienische Variante des „Marxismus-Leninismus“ dargestellt. Die genauere Lektüre allerdings bestätigt eher die in der Einleitung ausgesprochene Vermutung *W.F. Haugs*, daß „Philosophie der Praxis“ ein Tarnbegriff nicht nur gegenüber der Gefängniszensur ist, sondern auch – sozusagen in doppelter Tarnung – gegenüber dem Dogmatismus der *kommunistischen Parteien*. Unter den Begriffen der *Philosophie* und der *Praxis* wird nach dieser Interpretation das dialektische, kritische Erbe des Marxismus aufbewahrt und gegen

den zunehmenden Positivismus des „offiziellen“ Marxismus-Leninismus gewendet.

Ganz in diese Richtung weist Gramscis Auseinandersetzung mit dem Hegelianer Croce, die die Marxsche Auseinandersetzung mit Hegel auf erweiterter Stufenleiter wieder aufnimmt. Entkräftet wird zwar Croces Kritik an Marx; Croces Kritik der Metaphysik und des Objektivismus dagegen wird ebenso aufgehoben, wie sein Begriff der politischen Ethik. Mehr noch: Gramsci wendet dieses Erbe kritisch gegen die „offizielle“ Überführung des Marxismus in ein System fertiger Sätze, in eine „Soziologie“ oder eine an der Physik orientierte „Wissenschaft“, die nicht mehr aus der veränderten Praxis gewonnen werden, sondern die bestehende Praxis legitimieren.

Besonders deutlich wird das dialektisch-philosophische Anliegen Gramscis beim Begriff des *Alltagsverstands*. Der Grundsatz, daß „jeder Mensch Philosoph“ sei (1349), mit dem die Einführung in die Philosophie beginnt, richtet sich gegen das verbreitete Vorurteil, daß die Philosophie etwas sehr Schwieriges und Unzugängliches sei. Schon in der *Sprache*, die ein Ensemble bestimmter Bezeichnungen und Begriffe darstellt, im *Alltagsverstand* und seiner unmittelbaren Beziehung zur Realität und in den *Religionen*, *Vorurteilen* und *überlieferten Meinungen* sind alle Elemente der Philosophie enthalten. Nur eben erst in der Form der Spontaneität (1375) oder der „Folklore“ (1394). Um von hier zur wirklichen Philosophie, d. h. zu einer fundierten „Weltauffassung“ zu kommen, bedarf es der Distanzierung bzw. der Kritik dieser unmittelbaren Weltinterpretationen.

Was das Alltagsdenken auszeichnet, ist sein *Empirismus*, sein (gegen alle Autoritäten gerichteter) *Experimentiergeist*, seine *Praxisnähe*, sein *Materialismus* und seine *Kausalität*. Das Richtige besteht aber nur in Gemeinschaft mit dem Falschen: in der Täuschung über die realen Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge, im Glauben, daß die Objektivität der Dinge durch die „Schöpfung“ garantiert sei etc. So ist das Alltagsdenken zwar der Ausgangspunkt und in gewisser Hinsicht auch das Regulativ des Denkens; zugleich ist es aber auch eine „chaotische Ansammlung disparater Auffassungen“ (1396).

Zum einen bestehen zwischen Alltagsverstand, Religion und Philosophie also Nähe, Kontinuität und Zusammenhang, wobei die Religion selbst als ein Element des disparaten Alltagsverstandes betrachtet wird. Zum anderen distanzieren sich die Philosophie von Alltagsverstand und Religion, indem sie sie kritisiert und „intellektuelle Ordnungen“ ausbildet (zu denen sich die anderen als unfähig erweisen). „Kritik“ hat dabei mehrere Aufgaben: sie vereinheitlicht das Widersprüchliche, sie macht das Disparate kohärent, vor allem schafft sie ein Bewußtsein der sozialen Zugehörigkeit der verschiedenen Weltanschauungen.

Es sind vor allem zwei Seiten, nach denen Gramsci seine Definition der Philosophie als eines dialektischen Prozesses, der sich in der fortschreitenden Aufhebung des unentwickelteren, täglichen Denkens vollzieht, abgrenzt. Einerseits gegen die Praxis der *katholischen Kirche*, die eine Demarkationslinie zwischen dem einfachen und dem entwickelten Denken zieht, die Massen in ihrer Beschränktheit beläßt und durch eine

Kluft von den Intellektuellen (den Priestern) trennt, die so im alleinigen Besitz der Wahrheit bleiben. Andererseits gegen die bei Croce und Gentile vorhandene, umgekehrte Tendenz, das gehobene mit dem niederen Bewußtsein kurzzuschließen und die Philosophie „auf den Alltagsverstand als Prüfstein von Wahrheiten“ (1397) zu beziehen. Im einen Fall wird die *Diskontinuität*, im anderen die Kontinuität überbetont.

Ergänzen ließe sich, daß auch der Gegensatz zwischen Gramsci und Heidegger (den Gramsci nicht gekannt hat) unüberbrückbar ist. Für Heidegger nämlich ist der Schritt vom Alltag zur Philosophie, der zugleich ein Schritt vom massenhaften zum eigentlichen Dasein ist, ein *Sprung*, ein Sprung in die *Eigentlichkeit*, die die Sphäre der *Verfallenheit an das „Man“* ein für allemal hinter sich läßt. Nicht die Überwindung des Alltags und des Alltagsdenkens ist das Ziel Gramscis, sondern seine *Korrektur, Bereicherung, Entwicklung und Erziehung*. Der Philosoph tritt nicht als Prophet oder als Verkünder der Wahrheit auf; der neue Typus des Philosophen, den Gramsci einfordert, ist der „*demokratische Philosoph*“ (1336), der „*Lehrer*“, der sich ganz auf die Ebene der Schüler stellt und sie zugleich über diese Ebene hinaushebt.

Erstaunlich sind die Berührungspunkte, die Gramscis „*Philosophie der Praxis*“ mit *Lukács* aufweisen. Nicht nur, weil sich die Kritik Gramscis an „*Geschichte und Klassenbewußtsein*“ (1441) mit der Selbstkritik von *Lukács* überschneidet, sondern auch, weil auch *Lukács* Spätwerk, vor allem die „*Ästhetik*“, von der Kritik des Alltagsbewußtseins ausgeht, um aus ihm genetisch-systematisch die Formen der Wissen-

schaft und vor allem der Kunst abzuleiten. Beiden Philosophen gemeinschaftlich ist der Impetus: die *Wiederbelebung der Dialektik* gegen den erstarrten Dogmatismus, verbunden mit dem demokratischen Anliegen, den Alltag *humaner und reicher zu gestalten*. *Lukács*' Entwicklung des Alltagsbewußtseins ist unendlich breiter und systematischer. Gramscis Darstellung dagegen hat den Vorzug der Unmittelbarkeit für sich, des *work in progress*, oder der Poesie des Anfangs.

Konrad Lotter

Jürgen Habermas **Staatsbürgerschaft und nationale Identität.**

St. Gallen 1991 (Ercker Verlag), wieder veröffentlicht in: Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/Main 1992 (Suhrkamp Verlag), 666 S., 92.- DM.

Für Habermas ist das von Arnold Gehlen der Nachkriegszeit bis Mitte der achtziger Jahre diagnostizierte „*posthistoire*“, der kristalline Zustand jener Zeit, inzwischen zur Geschichte geworden. Damals soll sich – so Gehlen – alles geändert haben, aber nichts ging mehr.

Drei historische Ereignisse haben die Zeitgeschichte wieder mobil gemacht und das Verhältnis von Staatsbürgerschaft und nationaler Identität neuen Bestimmungen zugeführt.

1. Die deutsche Einigung, das Ende der sowjetischen Vormundschaft über die mittel- und osteuropäischen Staaten und die dort ausgebrochenen Nationalitätenkonflikte haben der Frage nach der Zukunft der Nationalstaaten eine neue und unerwartete Aktualität gegeben.

2. Die europäische Einigung mit dem 1993 in Kraft getretenen gemeinsamen Binnenmarkt wirft ein neues Licht auf das Verhältnis von Nationalstaat und Demokratie: der gesamt-europäischen ökonomischen Integration hinken die nationalstaatlich verfaßten demokratischen Prozesse hinterher.

3. Die riesigen Migrantenströme aus dem Osten und Süden verschärfen die Probleme von Einwanderung und Asyl. Der Widerstreit von universalistischen Grundsätzen und partikularistisch eingespielten Lebensformen spitzt sich dadurch zu.

Ad 1) *Vergangenheit und Zukunft des Nationalstaats*. Nationen sind im klassischen Sprachgebrauch Abstammungsgemeinschaften. Bei den Römern ist ‚Nation‘ die Göttin der Geburt und der Herkunft. Nation bezieht sich, wie ‚gens‘ und ‚populus‘, auf ‚wilde‘, ‚barbarische‘ oder ‚heidnische‘ Völker, die noch nicht als politische Einheiten organisiert sind.

In der frühen Neuzeit entsteht eine konkurrierende Bedeutung: Nation als Träger der Souveränität. Mit der Französischen Revolution tritt an die Stelle des ethnischen Zusammenhangs die demokratische Willensgemeinschaft. Nation verbindet sich mit dem Recht auf Selbstbestimmung. Am Ende des 19. Jahrhunderts kann Ernst Renan sagen: „L'existence d'une nation est ... une plebiscite de tous les jours.“

Die Staatsbürgernation realisiert ihr Selbstverständnis in der Praxis von Bürgern, die ihre demokratischen Teilnahme- und Kommunikationsrechte aktiv ausüben und nicht in ethnischkulturellen Gemeinsamkeit ten und Ausschließungen verharren. Die republikanische Komponente der Staatsbürgerschaft hat sich hier vol-

lends gelöst von der durch Zugehörigkeit zu einer vorpolitischen, durch Abstammung, geteilte Sprache und Tradition integrierten Gemeinschaft.

Habermas bezieht sich auf Rousseau und Kant, um zu zeigen, wie sich bei ihnen der Gesellschaftsvertrag, der ein abstraktes Modell für die Konstituierung von Herrschaft darstellt, nur im Vollzug demokratischer Selbstgesetzgebung legitimieren kann. In diesem Sinne „kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, sofern ein jeder über alle und alle über einen jeden dasselbe beschließen ... gesetzgebend sein“ (Kant). Diese Idee eines sich selbstbestimmenden politischen Gemeinwesens hat in den Verfassungen und politischen Systemen Westeuropas und der USA auf unterschiedliche und eingeschränkte Weise eine Verwirklichung erhalten.

Hierzu meinen wir alle, das Einzige, was praktische Politik erträglich und sinnvoll macht, ist dieses Realisierungsprojekt weiter voranzutreiben.

Ad 2) *Nationalstaat und Demokratie im geeinten Europa*. Habermas stellt hier eine relativ düstere Prognose. Denn bisher haben demokratische Prozesse nur innerhalb ihrer nationalstaatlichen Grenzen halbwegs funktioniert. Die Verpflichtung auf ein gesamteuropäisches Gemeinwohl sei schwierig. Da der europäische Binnenmarkt hingegen nach wirtschaftlichen Rationalitätskriterien strukturiert ist, ist er auch schon in Gang gesetzt. „Oder“ – so formuliert er seine Zweifel – „zeichnet sich in diesen nach wirtschaftlichen Rationalitätskriterien arbeitenden (europäischen) Bürokratien nur deutlicher die Entwicklung ab, die auch innerhalb der Nationalstaaten seit langem und unaufhaltsam fortschreitet – die Verselbständigung ökonomischer Imperative und eine

Verstaatlichung der Politik, die den Staatsbürgerstatus aushöhlen und dessen republikanischen Anspruch dementieren?“ Problematisch sei auch, daß ein „europäischer Verfassungspatriotismus ... anders als der amerikanische, aus verschiedenen nationalgeschichtlich imprägnierten Deutungen derselben universalistischen Rechtsprinzipien zusammenwachsen“ muß.

Ad 3) *Immigration und Wohlstandschauvinismus. Eine Debatte.* Westeuropa gerät mehr und mehr in das Dilemma, entweder seiner Verantwortung gemäß zu reagieren und die Lebensbedingungen in den Ländern, aus denen die Migranten und Flüchtlinge kommen, zu verbessern, oder es wird immer wieder als Zielregion von Fluchtbewegungen ausgesucht. Da sich „naturwüchsig“ die letzte Variante einspielt, wächst ebenso naturwüchsig-bewußlos der Abwehrkampf, die Abschottung, der Festungscharakter Europas.

Was politisch – und auch theoretisch, wie es scheint – in dieser Zwangslage noch verhandelt werden kann, sind die Grenzen der Absorptionsfähigkeit. Es ergeben sich Fragestellungen wie: was vermag die öffentliche Ordnung des gesellschaftlichen Lebens zu integrieren, und was gefährdet sie? Oder: welcher Flüchtlingszustrom wirkt sich positiv auf die ökonomische Reproduktion der einheimischen Gesellschaft aus, und welche Flüchtlingszahlen gefährden sie?

Für den Kommunitaristen M. Walzer kommt noch ein weiterer restriktiver Gesichtspunkt hinzu, der bei der Bestimmung der Absorptionsfähigkeit eine Rolle spielt: das Recht auf Immigration fände eine Grenze an dem Recht eines politischen Gemeinwe-

sens, die Integrität seiner Lebensformen zu wahren.

Dieses partikularistische Argument läßt sich allerdings auch in dem universalistischen Sinn verstehen, daß die Identität eines politischen Gemeinwesens, sobald es selbst universalistischen Verfassungsgrundsätzen folgt, ja gerade nicht von seinen besonderen ethnischkulturellen Lebensformen substantiell bestimmt ist. Habermas' normativ verstandenes Ergebnis seiner Debatte lautet: die europäischen Staaten sollten sich auf eine liberale Immigrationspolitik einigen; die Wagenburgmentalität, der Wohlstandschauvinismus, sei eine weder moralisch noch rechtlich vertretbare Einstellung. Denn die staatsbürgerlichen Rechte erhalten ihren freiheitlichen Charakter nur aus den universellen Menschenrechten. Es läßt sich kein Vorrang der auf Staatsangehörigkeit bezogenen speziellen Pflichten gegenüber universellen, die Staatsgrenzen überschreitenden Verpflichtungen begründen.

Eine vollständig restriktionslose, liberale Einwanderungspolitik läßt sich allerdings, seiner Meinung nach, in der europäischen Gemeinschaft wegen der zu erwartenden großen Migrationsströme nicht praktizieren. Der Makel der theoretischen Betrachtungsweise ist ihre Praxisferne, die reale Abstraktion von den Leiden der Menschen, die die Festungsmauern Europas überwinden wollen. Würden die Teilnehmer der theoretischen Betriebsamkeiten den militanten Abwehrbetrieb an den Außen Grenzen der Festung in Augenschein nehmen, Einblicke in die Differenz von Asylverfahren und wirklicher Verfolgungsgeschichte von politisch Verfolgten suchen, das armselige Leben der Flüchtlinge in Asylbewerber-

unterkünften zur Kenntnis nehmen oder das Elend der Abschiebeknäste erleben, vielleicht würden sie etwas gegen die Abspaltungen der Theorien und der Theoretiker vom realen Leben der Menschen unternehmen.

Udo Wieschebrink

Ekkehard Martens /
Helmut Schreier (Hg.)

Philosophieren mit Schulkindern.

Philosophie und Ethik in Grundschule und Sekundarstufe I. Heinsberg 1994 (Agentur Dieck), 255 S., 48.-DM.

Zwei unterschiedliche Motive nennen die Herausgeber als Anlaß für das Erscheinen dieses Sammelbandes: Einmal verlange die Fülle der seit den achtziger Jahren erschienenen Publikationen zum Thema „Philosophieren mit Kindern“ bzw. Kinderphilosophie einen vorläufigen Überblick, zum anderen könne ein „Übergang von einem institutionell ungebundenen zu einem schulbezogenen Nachdenken von Erwachsenen mit Kindern“ (6) beobachtet werden, mit anderen Worten: Philosophieren mit Kindern soll in das Schulsystem integriert, damit aber auch kontrollier- und überprüfbar gemacht werden.

Diese breit angelegte Textsammlung will Begründungen für das Philosophieren mit Kindern in der Schule liefern, Möglichkeit und Problematik einer Übertragung des Philosophierens mit Kindern auf das Schulwesen aufzeigen und zudem durch Beispiele aus dem Schulalltag illustrieren, wie eine solche Übertragung aussehen könnte. Die Logik der Einteilung läßt unterschiedlichen Beiträge in drei große Kapitel „Begründungen“, „Formen“ und „Praxiszugänge“ wird

nicht immer ersichtlich. Auf den ersten Blick bietet sich dem Leser eine verwirrende Heterogenität, die jedoch beabsichtigt ist und ihn „durch Angebote, Anstöße und Anstößiges zu eigenem Nachdenken“ anregen soll (7).

Dennoch lassen sich Gemeinsamkeiten aufzeigen. Einmal kann eine Abkehr von einer rein rational-wissenschaftlich ausgerichteten Philosophie zu einer eher künstlerisch-ästhetisch ausgerichteten Philosophie beobachtet werden. Dies muß geradezu als Voraussetzung für die Legitimität des Unterfangens angesehen werden, wird doch nicht gelehrt, daß Kindern im Alter bis zu ca. 10/11 Jahren die Fähigkeit zu begrifflich-argumentativem oder formalem Denken noch abgeht. Besonders klar wird dieser „Paradigmenwechsel“ im Aufsatz von *Matthew Lipman* über den „Philosophischen Stil von Kindern“, der Philosophie als „humanwissenschaftliche Disziplin, und in diesem Sinne auch (als) eine künstlerische“ (108) bezeichnet. Doch auch die Beiträge von *Ekkehard Martens*, *Susanne Nordhofen* und *Elfriede Billmann-Mabecha*, um nur einige zu nennen, orientieren sich an einer Philosophie, die nicht das Erklären der Welt, sondern das Deuten, die Interpretation, in den Vordergrund stellt. So versucht Martens in Anlehnung an Cassirer und dessen Schülerin Susanne Langer eine Definition von Philosophie, die „als Inhalt die Fülle möglicher Deutungen von Dingen, Ereignissen, Handlungen und uns selbst“ (16) umfaßt, wobei dieses Deuten als unabschließbarer Prozeß, als ein Deuten von Deutungen zu verstehen ist, das nicht nur auf begrifflich-argumentative Klärung angewiesen ist, sondern auch auf andere symboli-

sche Formen wie Mythen, Märchen, Bilder oder Musik zurückgreift und damit dem ganzheitlichen Anspruch in der Pädagogik entgegenkommt. (Wie man sich so ein Philosophieren vorstellen kann, wird in verschiedenen Beiträgen aufgezeigt, so z. B. von *Barbara Brüning* in „Wer ist ein Narr“ oder auch von *Renate Holzbach* in „Von Planken, Schranken und Gedanken“).

Einigkeit herrscht also darüber, *dass* Philosophieren mit Kindern möglich ist. Einigkeit herrscht auch noch darüber, *wie* dieses Philosophieren stattfinden soll, nämlich in Form des (sokratischen) Dialogs oder des Gesprächs, wobei hier bereits Unterschiede festgemacht werden können. *Ronald Reed* weist darauf hin, daß der Dialog meist sachorientiert und zielgerichtet nach strengen logischen Regeln auf der Suche nach Wahrheit abläuft, während ein Gespräch eher als personenorientiert und am gemeinsamen Wohl der Gruppe ausgerichtet charakterisiert werden könnte. Sehr ausführlich geht *Helmut Schreier* auf die Möglichkeiten der Umsetzung des Gesprächs als eines offenen Dialogs in den Schulalltag ein, wobei er einerseits so etwas wie den Anspruch auf eine „Gesprächspädagogik“ anmeldet, andererseits jedoch auf die gesellschaftlich bedingten Deformationen des Gesprächs und damit auf die Schwierigkeiten bei der Verwirklichung im Schulalltag hinweist.

Bei der Umsetzung des Projekts „Philosophieren mit Kindern“ in den Schulalltag ergeben sich nun allerdings große Differenzen, die sich vor allem an den pädagogischen Zielsetzungen festmachen lassen. Setzen die einen auf das Fach Philosophie bzw. Ethik, in dem es vor allem darauf ankommt, spezifisch philosophische

Fertigkeiten wie klares Denken, begriffliches Argumentieren u. ä. zu erwerben, mit der Zielsetzung, zu einem freien selbstbestimmten Handeln zu gelangen (v. a. *Martens*, auch *Busch* und *Geißler*), stellen andere eine ganzheitliche Erziehung in den Vordergrund und sehen die Philosophie als Gegengewicht zur naturwissenschaftlichen Überfrachtung des Unterrichts als ästhetische und soziale Bildungsmöglichkeiten (z. B. *Schneider*) oder setzen an der konkret-sinnlichen Erlebniswelt der Kinder an (vgl. *Gerd Jansen*: Das Erleben der Kinder als Zugang zum Philosophieren). Während der erste Ansatz problemlos in das bestehende Schulsystem integriert werden kann, verbindet sich mit dem zweiten Ansatz eine Kritik an der Schule, wie sie bereits die Reformpädagogik formuliert hat (vgl. den Beitrag von *Popp*).

Wie ein ganzheitlicher Ansatz funktionieren kann, stellt exemplarisch der Beitrag von *William Michael* dar. Er zeigt, wie es möglich ist, das Unternehmen Philosophie in der Schule in Beziehung zur Praxis des menschlichen Lebens anzugehen, ohne dabei die Komplexität moderner Gesellschaften außer Acht zu lassen. Allerdings konnte dieses Modell nur verwirklicht werden, weil es in eine Zeit des Umbruchs im schottischen Schulsystem fiel. Inzwischen wurde ein rigides nationales Curriculum eingeführt.

Insgesamt bietet der Band einen guten Überblick über die gegenwärtige Diskussion und gibt in anschaulichen Beispielen Anregungen für die Umsetzung des Projekts „Philosophieren mit Kindern“ in den Schulalltag. Dabei werden auch bisher selbstverständliche pädagogische und ent-

wicklungspsychologische Vorgaben kritisch hinterfragt.

Leider wird der Bezug ‚Schule und Gesellschaft‘ in diesem Sammelband zu wenig problematisiert, so daß auch die Frage nicht auftaucht, welche gesellschaftliche Funktion mit dem Projekt erfüllt werden soll. Hier erweisen sich die Autoren als wenig kritisch, wenn sie glauben, daß Schule eine Art Inseldasein führe, oder ihr sogar zuzubilligen, zur Verbesserung der Gesellschaft beitragen zu können, und dabei ihre stabilisierende Kraft für diese Gesellschaft unterschätzen.

Sibylle Weicker

Meinhard Miegel / Stefanie Wahl
**Das Ende des Individualismus.
Die Kultur des Westens zerstört
sich selbst.**

München / Landsberg am Lech 1994
(Verlag Bonn Aktuell im Verlag Moderne Industrie), 207 S., 38.-DM.

Wie wird unser Alltag aussehen? Wie werden Arbeiten, Wohnen, Freizeit, Lieben, Leben und Sterben sich gestalten? Werden wir unseren „pursuit of happiness“ individualistisch oder eher solidarisch betreiben? Genügt die „Solidarität“ in der Form der sozialstaatlichen „Solidargemeinschaft“, also vor allem der Kranken-, Arbeitslosen-, Renten- und Pflegeversicherung? Oder kommt es – wegen deren mangelhafter Entwicklung bzw. krisenhafter Belastung des Wirtschaftswachstums – darauf an, den Gemeinschaftssinn von Familien, Nachbarschaften, Kirchengemeinden und den Vereinen zu mobilisieren? So fragen viele, nicht nur die „Kommunitaristen“. Für Miegel / Wahl aber ist die entscheidende Frage, ob künftig eine andere, nämlich eine sozusagen *ethni-*

sche Solidarität praktiziert wird. D. h. das größte Übel ist offensichtlich für sie, wenn die Menschen – in Deutschland und im „Westen“ – ohne *ethnische Identität* bzw. ethnisch identische Kinder ihr Alltagsleben gestalten. Nach Darstellung der Autoren ist der *biologische* Untergang der Bevölkerung in Deutschland und in den westlichen Ländern wegen des Geburtenrückgangs unausweichlich, wenn nicht an die Stelle des vorherrschenden „*Individualismus*“ eine „*Gemeinschaftsorientierung*“ trete. Der Geburtenrückgang lasse sich nicht aus verschlechterten *materiellen* Lebensbedingungen, sondern ausschließlich aus der „individualistischen Kultur“ als der „einzigen und alles erklärenden Ursache“ ableiten (142). – Indem die Autoren alle materiellen Faktoren als Ursachen für einen Geburtenrückgang ausscheiden, ist also auch schon einmal der Kapitalismus mit seinen materiellen Lebensbedingungen von vornherein „aus dem Schneider“ ...

„Kultur“ ist hier ausschließlich „*geistige*“ Kultur, d. h. Kultur unter Ausschluß der Ackerbaukultur, Industriekultur, Wohnkultur, EBkultur usw. Und die so verstandene Kultur wird – umstandslos und wie selbstverständlich – einer *biologisch* bzw. *ethnisch* zu identifizierenden Bevölkerung zugeordnet. Mit solcher Ethno- oder Biopolitik knüpfen die Autoren somit sowohl an die traditionelle deutsche Kulturtheorie wie an den alten Biologismus an, die in Spenglers Theorie einerseits und im Nationalsozialismus andererseits kulminierten. Folgerichtig haben nach der Ansicht der Autoren einzig der „Totalitarismus und Faschismus“ eine Trendwende, d. h. eine „Umkehr des jahrhundertelangen Individualisierungsprozesses in

Europa“ bewirkt. „Ob dieser Trend angehalten hätte, ist jedoch ungewiß. Denn die Dauer dieser Regime ist nur kurz“ (33) ... Haben wir es also gegenwärtig mit Irrläufern der kulturellen Evolution zu tun?

Der Anspruch der Autoren läuft darauf hinaus, ein *allgemeines Bevölkerungsgesetz* entdeckt zu haben. Demnach gehe der Mensch in fünf Phasen von einer „Naturordnung“ zu einer „Kulturordnung“ über. In diesem Übergang vom „Naturwesen“ zum „Kulturwesen“ vollziehe der Mensch eine Umorientierung: an die Stelle der „Gemeinschaftsorientierung“ trete die „Individualisierung“. Die „Individualisierung“ bewirke eine Produktivitätssteigerung und die Verbesserung der Lebensverhältnisse. Sie bringe zunächst – wegen der steigenden Lebenserwartung – eine Bevölkerungszunahme mit sich. Danach aber begannen die Individuen, ihr Geburtsverhalten zu steuern, so daß die Bevölkerung abnehme. Warum also? – Weil der Mensch als „Kulturwesen“ bzw. die Individuen die *allgemeine Tendenz* haben, sich stets und immer mehr dem *Gemeinwesen entgegenzusetzen*, also nicht zu kooperieren, sondern untereinander zu konkurrieren und ihre Bedürfnisse in hedonistischer Weise grenzen- und maßlos zu vermehren. Deshalb werde die natürliche Fruchtbarkeit untergeordnet unter die wachsende Entfaltung der Bedürfnisse bzw. der kulturellen Existenz der Individuen, wodurch ihre biologische Existenz tendenziell untergraben werde. Diese Konstruktion eines prinzipiellen Widerspruchs zwischen „Naturordnung“ und „Kulturordnung“, „Körperlichkeit“ und „Geistigkeit“ (16), Biologie und Ökonomie beruht hier also auf der Voraussetzung, daß die Menschen

immer danach streben, sich robinsonartig zu vereinzeln sowie ihre Bedürfnisse grenzen- und maßlos zu vermehren.

Das bedeutet aber: Die Vereinzelung als Produkt der *bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft* – d. h. das Privatinteresse der Individuen – sowie das schrankenlose Bedürfnis nach Bereicherung werden von den Autoren in die Geschichte projiziert und als anthropologische Konstante ausgegeben. Dabei wird der subjektive Zweck der Bereicherung von seinem Inhalt und seiner objektiven Grundlage – dem maßlosen verselbständigten kapitalistischen Wachstum – gedanklich entkoppelt.

Die Folge ist die doppelte Verkehrung: erstens wird das durch die konkurrierenden Privatinteressen vermittelte maßlose kapitalistische Wachstum (mit seinen Sachzwängen wie der schrankenlosen Produktivitätssteigerung) aus einem subjektiven Bedürfnis bzw. aus konkurrenzbestimmten Motivationen der Subjekte hergeleitet; und zweitens werden diese speziellen subjektiven Einstellungen als allgemein menschliche Grundbedürfnisse ausgegeben. So werden die *besonderen* gesellschaftlichen und geschichtlichen Verhältnisse des kapitalistischen Wachstums ideologisch *verallgemeinert*, und zwar sowohl die grundlegende objektive Seite der schrankenlosen Investitionsvermehrung wie deren subjektive Seite, d. h. die endlosen Bedürfnisse bzw. die unersättliche Habgier, sozusagen der Werwolfshißbunger.

Diese Ideologie teilen die Autoren mit *Kurt Biedenkopf*. Er sponserte das „Institut für Wirtschaft und Gesellschaft“ in Bonn, das Meinhard Miegel neben dem „Zentrum für internationale Wirtschaftsbeziehungen“ an

der Universität Leipzig leitet. Für Biedenkopf ist die Maßlosigkeit im Kapitalismus nur ein spezieller Fall der allgemeinen menschlichen Bedürfnisstruktur. – Das heißt: die Tatsache, daß der Mensch im Gegensatz zum Tier aus einem beschränkten Umkreis herausgetreten ist und seine Bedürfnisse sowie die Mittel ihrer Befriedigung ohne Ende *vielfältigen* und verfeinern kann, wird von Biedenkopf und Miegel fälschlicherweise damit gleichgesetzt, daß die Bedürfnisse in Form des Warenkonsums und als Funktion des Kapitalwachstums *zwanghaft vermehrt* werden.

Welchen wissenschaftlichen Charakter das Buch hat, zeigt sich zunächst schon daran, daß der ungeheure demographische Einbruch in den neuen Bundesländern – unmittelbar vor den Toren der Leipziger Universität – einfach übergangen wird. Warum? – Warum sonst, wenn nicht deshalb, weil seine Berücksichtigung die vermeinte Abhängigkeit der Geburtenrate von den materiellen Lebensbedingungen bzw. der materiell bedingten Unsicherheit der Existenz zeigen würde und die neue Bevölkerungstheorie falsifizieren könnte?

Ein anderes Exempel für die Wissenschaftlichkeit der Autoren: sie behaupten, daß in Griechenland „die Bevölkerung im 2. Jahrhundert vor Chr. zügig ab(nimmt), ohne daß dafür äußere Gründe wie Kriege, Seuchen oder Hungersnöte erkennbar wären“ (19). – Die Kämpfe der griechischen Bünde untereinander, die Kriege der Römer gegen den Achäischen Bund, die Zerschlagung und Vierteilung Makedoniens, die Schlacht bei Pydna, die Verschleppung von tausend Geiseln (unter ihnen Polybios), die Zerstörung Ko-

rinths, für unsere Autoren alles offenbar weniger als „peanuts“.

Die beeindruckende Reihe der 550 Anmerkungen wirkt wie vom Computer bildungslos zusammengerafft. Die Beweiskraft dieser Anmerkungen sowie der exakten Tabellen und schönen Schaubilder, die sich auf die menschliche Fruchtbarkeit beziehen, ist selbst unfruchtbar wie eine Gott geweihte Jungfrau.

Pars pro toto: die materiellen Faktoren werden dadurch zum Verschwinden gebracht, daß die bekannte statistische Korrelation zwischen der Bevölkerungsentwicklung und der Industrialisierung dargelegt wird und hierbei „Industrialisierung“ einfach durch „Individualisierung“ ersetzt wird bzw. als „Wirkung“ und „äußeres Kennzeichen“ von „Individualisierung“ umbenannt wird. „In der Phase schnellen Wachstums entfernen sich Bevölkerungen rasch von der Naturordnung. Äußeres Kennzeichen hierfür ist die Industrialisierung“ (68). Weiter: die Autoren nehmen als Zeugen für ihre Bevölkerungstheorie Theodor Mommsen in Anspruch. Dabei ignorieren sie souverän einfach alles, was diese Koryphäe (die nun allerdings nach Rolf Hochhuth ein „Macho“ und ein „von Vorurteilen besessener“ „Reichshohepriester aller Spießer“ ist) darlegt über die Zunahme der Bevölkerung aufgrund der Gracchischen Ackerverteilung; ebenso übergehen sie alles, was derselbe über den Rückgang der Bevölkerung infolge des Pyrrhischen Kriegs, der Punischen Kriege und der Bürgerkriege herausgefunden hat. Mommsens eindeutiges Resümee: „Infolge dieser sozialen Zustände schwand der latinische Stamm in Italien in erschreckender Weise zusammen ...“ und die Benennung „Kin-

dererzeuger“ (proletarius) hat infolge dieser Zustände aufgehört, ein „Ehrenname“ zu sein (Römische Geschichte, III, 531 = DTV-Ausgabe 5, 196); außerdem „haben zu dem Sinken der italischen Volkskraft und Volkszahl die römischen Kapitalisten ohne Zweifel ebensoviel beigetragen wie Hamilkar und Hannibal“ (I, 859 = DTV 2, 385).

Aber zurück zu der *zentralen Ideologie* der Autoren und ihrer scheppernden Argumentationskette. Sie gehen – ideologiekritisch gesehen – so vor: *erstens* abstrahieren sie gedanklich von der objektiven Praxis des maßlosen Wachstumsprozesses sowie von dem Privatinteresse der konkurrierenden Individuen im Kapitalismus und verwandeln dieses in ein allgemein menschliches subjektives Bedürfnis einer konkurrenzbestimmten „Individualisierung“ des Menschen als „Kulturwesen“. *Zweitens* kritisieren sie dann diese „Individualisierung“, indem sie für deren Ersetzung durch eine „Gemeinschaftsorientierung“ plädieren. *Drittens* folgern sie, eine „Gemeinschaftsorientierung“ würde bewirken, daß praktisch überwunden werden kann, was mit dem Privatinteresse der Individuen in der entwickelten kapitalistischen Wachstumsgesellschaft real verbunden ist, nämlich der Geburtenrückgang und somit die Zerstörung der „ethnischen Identität“ bzw. der biologischen Homogenität der Bevölkerung in Deutschland und den westlichen Ländern.

Die so ideologisch erzeugten „Gemeinschaften“ sehen nach der bevorzugten ersten „Option“ der Autoren derart aus, daß sie „recht hierarchisch und autoritär“ sind; „Wohlstandseinbußen“ würden verkraftet; die „staatlich kollektiven Sicherungssysteme“ würden „weniger benötigt“; „religiö-

se, politische und rechtliche Ordnungen würden wieder eine größere Rolle spielen“ (121 f.) ...

Die zweitbeste „Option“ besteht für die Autoren darin, daß eine begrenzte Zahl von Zuwanderern integriert wird, damit die bald auf der Spitze stehende Alterspyramide und die sozialen Sicherungssysteme repariert werden können. Aber auch dieser Kompromiss führe nach einigen Generationen – wie das Festhalten an der „individualistischen Option“ – unausweichlich zum biologischen Ende der „ethnisch identischen“ Bevölkerung (144).

So bilden sich die Autoren schließlich ein, sie könnten grundsätzlich beides haben: den Kapitalismus und die „ethnische Identität“. Dagegen steht, daß in der modernen kapitalistischen Gesellschaft der Mensch abstrakt-allgemein als Träger ökonomischer und rechtlicher Funktionen Geltung und Anerkennung hat. „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht, weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist.“ (Hegel, Rechtsphilosophie, § 209). Konkreter: das Kapital ist nur an *Arbeitskräften* interessiert, und zwar an möglichst qualifizierten, disziplinierten und produktiven Arbeitskräften, *gleichgültig* welchen Blutes oder welcher Abstammung oder ethnischen Identität sie sind.

Die Nationalsozialisten hatten in diesem Punkt weniger Illusionen: sie wußten, daß das *Kapital real abstrahiert* von der ethnischen bzw. rassischen Identität und international ist (wie auch der Sozialismus). Und weil sie ebenfalls die Prämisse der Bestandserhaltung einer ethnisch homogenen deutschen Bevölkerung hatten, betrieben sie direkt die physische Eröberung einer entsprechenden Er-

nährungsbasis und verwarfen bewußt die „wirtschaftliche Eroberung der Welt durch Industrie und Handel“ (So Hitler über die „Vier Wege der deutschen Politik“ in „Mein Kampf“).

Das Gemeinschaftskonzept der Autoren mit dem Versuch der Synthese von Kapitalismus und ethnischer Identität ist originell und paradox. Während nämlich die Autoren innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft eine Gemeinschaftsorientierung und dadurch die Erhöhung der Geburtenrate deutscher und westlicher Kinder erreichen wollen, erstreben meistens andere umgekehrt, vermittelt einer Gemeinschaftsorientierung und vermittle der Erhöhung der Geburtenrate das bestehende Gesellschaftssystem zu stabilisieren und die Rentenversicherung zu konsolidieren.

Zu ihnen gehört *Wolfgang Schäuble*. Er instrumentalisiert in seinem Buch „Und der Zukunft zugewandt“ (Berlin 1994) „Gemeinschaften“ wie „Familie“ und „Nation“ sowie „Solidarität“ und „Opfersinn“ für die gegenwärtige Gesellschaftsordnung und ihre Integration in die Europäische Union. „Dieses Bewußtmachen von Nation und ihrer identitätsstiftenden Wirkung ist ... notwendige Bedingung auch für den Zusammenhalt im Innern und für ein gedeihliches Vorankommen in Europa“ (47). „Ich nehme alles an Gemeinschaft, was ich kriegen kann: Werte, Familie, Tradition und Nation. Für mich ist nicht die Demokratie Instrument für die Nation. Vielmehr: Die Nation ist ein Instrument für das Ziel der Stabilität unserer Freiheitsordnung.“ (Südd. Zeitung v. 28.12.94). Wie für die Autoren ist auch für Schäuble die hauptsächlichste Herausforderung der Gegenwart: „Wertewandel und demo-

graphische Entwicklung“ (8). Schäuble bezieht sich selbst ausdrücklich auf die Autoren (20, 115), verschweigt aber deren ethnopolitische Priorität. Die *Illusion* ist jedoch die gleiche: sie besteht nicht nur in der Annahme, daß die ethnische Identität einerseits und das bestehende ökonomische und rechtlich-politische System andererseits prinzipiell harmonisieren, sondern auch in der Annahme, daß die spezielle Disharmonie zwischen dem ökonomischen Wachstum und dem sozialstaatlichen Rentensystem überwunden werden könnte durch die Produktion von mehr Kindern (die für den einen möglichst ethnisch identisch sein sollen, für den anderen unter Umständen auch ethnisch nicht identisch sein dürfen).

Keiner kommt auf den Gedanken, welcher Zynismus es sein könnte; die Kinderproduktion und damit das *allgemeine* menschliche Gattungsleben dazu zu benutzen; den *besonderen* Zwecken einer Nation und den *besonderen* Erfordernissen der Sozialversicherung (in der vorübergehend kapitalistisch organisierten Gesellschaft) Rechnung zu tragen. Kann man in dieser Weise die menschliche Fruchtbarkeit – funktionalisieren und dabei seine Unschuld behalten?

Wer will nicht im Alltag Kinder um sich haben, ob sie deutsch und westlich sind oder nicht; ob sie das Rentensystem stützen oder nicht? Für diesen Willen braucht's keine gesellschaftskonformen Gründe. Darüber hinaus braucht's überhaupt keine rationalen, d. h. über die Natur ideell übergreifenden Herleitungsversuche oder Rechtfertigungen. Nur die Beseitigung realer materieller Hindernisse braucht's. Alles andere macht sich

von selbst, wenn's um viele, viele Kinder im Alltag geht.

Elmar Treptow

David Nyberg

Lob der Halbwahrheit.

Warum wir so manches verschweigen.

Hamburg 1994 (Junius), 300 S., Ln.,
39.80 DM.

Das vorliegende Buch des amerikanischen Philosophen macht durch sein bestechendes Äußeres und seinen vielversprechenden Titel – warum das alltägliche Sichverstellen und Sichtäuschen nicht verworfen, sondern gelobt werden sollte – neugierig. Leben ohne Täuschung, so Nybergs These, sei für Individuen und Gesellschaften prinzipiell undenkbar. Er will die moralische Komplexität der Täuschung als ein in allen menschlichen Bereichen erscheinendes Verhalten darstellen. Dies sei längst schon fällig, da die überkommene Moralphilosophie sich der Täuschungen lediglich normativer und daher unzureichender Weise angenommen habe.

Der Autor selbst weist das „Lob der Halbwahrheit“ als zwar „seriöses, aber nicht wissenschaftliches Werk“ (12) aus, als ein Buch, das vom Standpunkt des Moralphilosophen aus alltägliche Lebenspraxis erörtert. Nyberg bemerkt zu Beginn des ersten Teils zurecht: „Wer Täuschungen verstehen will, muß mit der Wahrheit beginnen, genauer gesagt, mit einer detaillierten Untersuchung des Wahrheitsbegriffs, denn Täuschung läßt sich nur vor dem Hintergrund des Wahrheitsbegriffs definieren“ (41). Bevor er jedoch zur der Darstellung der „Theorien der Wahrheit“ kommt,

warnt er den Leser: „Manche Leser finden den folgenden Abschnitt des Buches vielleicht etwas zu kompliziert und für ihren Geschmack zu theoretisch. Dann sollten Sie gleich in Kapitel 3 weiterlesen und nur im Hinterkopf behalten, daß unter den Philosophen Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Bedeutung der Begriffe Wahrheit und Wahrhaftigkeit bestehen“ (45).

Derart theoretisch-systematische Fragen offenlassend widmet sich Nyberg der „Logik der Lüge“: Eigenem Bekunden nach verfährt er dabei nicht wie die traditionellen „absolutistischen“ Vorgänger der Zunft (er zitiert Kant mit der Forderung, immer bedingungslos die Wahrheit zu sagen, 31) von oben herab sondern „induktiv“. Nyberg negiert moralphilosophische Postulate und setzt an ihre Stelle die Behauptung, ohne Täuschung ginge es nicht – oder zumindest nicht so gut. Gut heißt hier nicht etwa, zum eigenen Vorteil, sondern schon irgendwie anständig (72, „das Bestmögliche“), auf dem rechten Weg und eben authentisch, also letztlich doch auch wahr und wahrhaftig. Er klassifiziert Arten von Täuschungsmanövern (Verbergen und seine Unterklassen Verschwinden, Verkleiden, Ablenken und Vorführen und seine Unterklassen Nachahmen, Fälschen, Irreführen, 86-94), stellt verschiedene Motive und Auswirkungen von Täuschungen vor und setzt den Leser einem Platzregen von Beispielen aus. Die Beispiele findet Nyberg im wirklichen Leben als Anekdote oder Fallbeispiel aus der Psychologie vor, er erfindet sie oder bedient sich der Erfindung anderer (heftig zitiert er fiktionale Literatur). Der Autor behauptet, er gehe nicht von Postulaten sondern von der Wirklichkeit aus, und er

nimmt auf dieser Grundlage eine Neubewertung der Täuschung in moralischer Hinsicht vor (vgl. 239: „... daß Täuschung und moralischer Anstand sich nicht notwendigerweise, und schon gar nicht immer, gegenseitig ausschließen.“). Nyberg versucht, „die Täuschung“ in individuellen und gesellschaftlichen Kontexten umfassend darzustellen.

Über rhetorische Fragen und viele in ihrer Einsichtigkeit plakative Beispiele, unter anderen die moralisch jederzeit vertretbare Täuschung von Nazis und Sklavenjägern sowie die Bekanntmachung mit „Tante Helene“ und „Onkel Theo“, versucht Nyberg ein allgemeines Einverständnis herzustellen. Sie finden sich in den diverssten Lebensbereichen (bis zur chinesischen Kriegskunst vor 2000 Jahren, bis zum listenreichen Odysseus verschlägt es ihn; die Täuschung wird im Zusammenhang mit Kindererziehung und Schulbildung vorgestellt, vgl. Kapitel 8, wo Anpassungs- und Täuschungsmechanismen, die gesellschaftlich erforderlich sind, zumindest einmal erwähnt werden), so daß der Eindruck ihrer umfassenden Gültigkeit erweckt wird. Deshalb auch die anekdotische Fülle statt des analytischen Vorgehens (vgl. Kapitel 9, wo kurz auf die berufliche oder gesellschaftliche Interessenslage eines Anwalts eingegangen wird). Trotz der überreichen Gebildung von „Täuschungen“ kreuz und quer durch Geschichte und Gesellschaft abstrahiert Nyberg eben jeweils von den besonderen historischen und sozialen Voraussetzungen und Gegenständen dieser Täuschungen, verallgemeinert und verweigert sie dadurch ideologisch („Ich glaube, daß Täuschung zu unserer menschlichen Natur gehört“, 12)

und feiert ihre Nützlichkeit mit seinem „Lob der Halbwahrheit“.

Nyberg räumt ein, daß die Menschen einer Gruppe, einer Gesellschaft in einem „menschlichen“ und – wiederum nicht näher bezeichneten – „gesellschaftlichen“ Verhältnis zueinander stehen. Neben der Sprechakttheorie, der Triebsublimierung, der Eitelkeit und der multiplen Persönlichkeit wird zur Illustration und Motivierung von Täuschungen der einfühlende, gesunde Menschenverstand herangezogen. Obwohl er wiederholt von gesellschaftlichen Zusammenhängen spricht, ist ihm lediglich eine psychologische Fragestellung wichtig. Daß Menschen über Waren und als Waren zueinander in ein gesellschaftliches Verhältnis treten, wie dieses Verhältnis beschaffen ist, damit es das leistet, womit wir momentan konfrontiert sind, daß es die verschiedensten Täuschungen alltäglich erforderlich macht – davon ist in diesem Buch kein einziges Mal die Rede. Der Autor bespricht „die Täuschung“ zwar auf diversen Ebenen, erklärt sie aber zur anthropologischen Konstante und blendet daher gesellschaftlich-ökonomische Verhältnisse sowohl als Motivation als auch als Wirkungsfeld von Täuschungsmanövern fast vollständig aus.

So sind folgende Fragen zu stellen: Haben für Nyberg Moral und Verhältnisse nichts miteinander zu tun? Oder: Warum verhandelt er die in der Tat „existentielle“ Täuschung in einer kurzen, allgemein gehaltenen Aussage, die obendrein ein Zitat „Anderer“ ist (79): „... haben wir die Kunst der Täuschung entwickelt, um nicht an einer gnadenlosen Realität zugrunde zu gehen;“ (offen bleibt trotz aller, Konkretheit vortäuschender Beispiele, wie so oft im „Lob der Halbwahr-

heit“, worin denn die Gnadenlosigkeit der Realität besteht)? Oder: Besteht ein Interesse, den Zusammenhang zwischen dem – alltäglichen – Erfüllen einer Funktion und den damit erzwungenen Täuschungsmanövern zu verschweigen? Womit sich die Frage stellt: Warum verschweigt er so manches .

Wolfgang Gretscher/Markus Neeser

Peter L. Oesterreich
**Philosophen als politische Lehrer.
 Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs.**

Darmstadt 1994 (Wiss. Buchgesellschaft), 206 S., 29.80 DM.

Mit seinem Buch will Oesterreich an die Tradition der Philosophie erinnern, die durch die Vermittlung philosophischer Wahrheiten in den öffentlichen Raum zur politischen Kultur beigetragen hat. Der einleitende Teil referiert Grundbegriffe und -thesen der „Fundamentalrhetorik“, die der Verfasser schon in der gleichnamigen Arbeit vorgestellt hat. Er geht hier von der Einsicht aus, daß jede Philosophie; auch die rhetorikfeindlichste, wenn sie öffentlich werden will, rhetorisch werden muß. Diese „rhetorische Differenz“ zwischen epistemischer Wahrheit und lebensweltlicher Glaubwürdigkeit könne ignoriert oder negiert werden und führe damit entweder ins politische Abseits oder hinein in die Demagogie; „Fundamentalrhetorik“ meint, sich dieser notwendig gegebenen Differenz bewußt zu sein, Denken und Reden, Wissen und Meinen im Begriff einer Philosophie als einer öffentlichen Veranstaltung zu vermitteln.

Der Hauptteil gibt Beispiele solcher „öffentlichen Vernunftgebrauchs“ – was naheliegt – aus der Antike und – was nicht so naheliegt – aus dem „Deutschen Idealismus“. Der erste, der die Differenz zwischen Philosophie und Alltag zog, war Parmenides durch seine Entgegensetzung von Wahrheit und Meinung. Oesterreich zeigt m. E. einleuchtend, daß die mythologische Form, in der Parmenides sein reines Seinsdenken vorträgt, sich keiner Inkonsequenz, sondern der Rhetorik verdankt; sie ist ein „peithisches Mittel“. „Der Text des ‚Lehrgedichts‘ (ist) ein exoterischer Einführungstext in die Philosophie, der das eleatische Seinsdenken in der Öffentlichkeit darstellt und für die neue philosophische Lebensform werben soll“ (56). Die Gegenform zum eleatischen Seinsdenken stellt die Sophistik dar, für die der Ort der Wahrheit nicht das Denken und Sagen des reinen Seins, sondern die öffentliche Rede ist. Gorgias’ „Lob der Helena“ rekonstruiert Oesterreich als klassisches Beispiel, wie durch die Kraft der öffentlichen Rede der Zuhörer Vorurteile überwindet und in ihm Wahrheit entsteht, und dadurch Helena, der „übel Belemundeten“, Gerechtigkeit widerfährt. Dieser sophistischen In-Differenz von Wahrheit und Öffentlichkeit setzte Platon nun seinerseits das Konzept entgegen, das den Ort der Wahrheit außerhalb der Höhle der Polis und jenseits der Rede in der Schau der Ideen festmacht. Anhand Platons „Siebten Briefes“ geht Oesterreich der Frage nach, wie Platon die rhetorische Differenz thematisiert: für Platon sei das Medium der Wirksamkeit nicht die Öffentlichkeit, die Agora, sondern die Unterredung mit einzelnen Personen, und daher der „natürliche Ansprech-

partner“ des Philosophen nicht die Volksversammlung, sondern der Staatsmann, der Tyrann. Oesterreich liest allerdings Platons Brief als Eingeständnis des Scheiterns: „die dialektische Dialogik ... ist dem strategischen Logos, der Verleumdung, der druckvollen Werbung, dem falschen Versprechen, der verbalen Drohung und Nötigung nicht gewachsen. Der persuasive Angriff auf den Tyrannen mündet in die Niederlage des Philosophen“ (87). Dennoch bleibt die Frage, die Oesterreich andernorts thematisiert, wie Platons Rhetorikreputation sich mit der unübersehbaren Wirkungsmacht seiner Philosophie verträgt.

Wie mir scheint, gibt den adäquaten Boden für Oesterreichs Konzept der Fundamentalrhetorik nicht die griechische Polis, sondern die römische res publica ab. Hier entfaltet die philosophische Rede ihre kulturstiftende Macht, werden ratio und oratio, sapientia und eloquentia, als unabdingbar zusammengehörig gedacht. Ciceros Kritik richtet sich daher auch gegen die „griechische Trennung“ von Philosophie und Alltag. Philosophie als Lebensform sei ein „egoistischer geistiger Hedonismus, der dem Staatsleben die besten intellektuellen Kräfte entzieht“ (93). In diesem Sinne wäre Quintilian in der Tat der „klassische Fundamentalrhetoriker“, für den Tugend, Weisheit und Eloquenz zusammen die „Gesamtkompetenz öffentlicher Vernunft“ (95) vorstellen, der gute Redner der Weise und der Weise der gute Redner ist.

So einsichtig Oesterreichs Bezugnahme auf die antike Rhetorik als öffentlichem Vernunftgebrauch ist, so schwer fällt es mir, in dieses Feld den „Deutschen Idealismus“ einzuordnen. Sicherlich ist der Gedanke einer

„Mythologie der Vernunft“, wie ihn das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ skizziert, der Versuch, die Differenz zwischen Philosophie und Lebenswelt zu überwinden. Aber die Beispiele, die Oesterreich dann anführt, Friedrich Schlegel, Fichte und Nietzsche, stellen diese zwar als „politische Lehrer“ vor, jedoch nicht als gute Lehrer. Anhand Schlegels Projekt einer „neuen Mythologie“ verdeutlicht er zu recht, wie dessen ironischer Idealismus als Wirklichkeit der freien und universellen Persönlichkeit zur Aufhebung von öffentlicher Vernunft führt, zu einer Art von apolitischer Urbanität. An Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ macht Oesterreich andererseits deutlich; wie dem Philosophen der Sprung aus der Theorie in die Praxis gelingt, indem er sich in die Rolle des Heilslehrers, ja des „Heilandes“ (162) begibt, dessen Reden eine neue Wirklichkeit konstituiert. Läßt sich gegen Fichte der Einwand der Demagogie erheben, so spricht Nietzsche dies als Sinn der öffentlichen Rede aus. Der öffentliche Vernunftgebrauch dient dem Machtwillen; der „große Stil“ will und soll die Massen bewegen, den eigenen Willen aufprägen. Es ist „der Auflösungstypus öffentlicher Vernunft“.

Sachlich nicht einsichtig und konstruiert erscheint mir Oesterreichs Anknüpfung an Schelling. Es bedarf eines unplausibel hohen Erklärungsaufwandes, um Schelling als gelungenes Beispiel eines „politischen Lehrers“ vorzustellen. Naheliegender wäre es im Sinne Oesterreichs Konzeption gewesen, etwa anhand Voltaires oder Diderots jenes Funktion des „Intellektuellen“ nachzugehen, die seit der Aufklärung und der Revolution in der politischen Kultur Frank-

reichs wirksam gewesen ist; oder am Beispiel Edmund Burkes der Bedeutung der parlamentarischen Rede nachzugehen, die die angelsächsische Tradition mit geprägt hat. Dies wären m. E. bessere Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs gewesen als das etwas verquere Verhältnis der deutschen Idealisten zur Öffentlichkeit. Ich weiß nicht, ob es von Oesterreich dank seiner einprägsamen Darstellung gewollt ist. Es bleibt der Nachgeschmack, daß die guten politischen Lehrer nicht die guten Philosophen, und die guten Philosophen keine guten politischen Lehrer waren; daß also die „rhetorische Differenz“ zwischen philosophischer Wahrheit und lebensweltlicher Glaubwürdigkeit bestehen bleibt.

Alexander von Pechmann

Frederic Pagès

Frühstück bei Sokrates.

Philosophie als Lebenskunst.

Moos 1993 (Elster-Verlag), 181 S., 34.- DM.

Das Buch mit dem Untertitel „Philosophie als Lebenskunst“ wird der Ambivalenz der Philosophie sowohl als Lebenspraxisvollzug als auch als theoretisch abstraktes Denken voll gerecht. Es ist gut geeignet für Berufsphilosophen, die sich im allgemeinen von ihrer Materie nicht trennen können, aber sich wenigstens ein Buch lang vom tierischen Ernst des Strebens nach Wahrheit etwas erholen wollen. Sehr lehrreich ist es für alle, die das Philosophieren geradewegs als Abstraktion von allem Alltäglichen betreiben und Philosophen schon zu Lebzeiten auf ihr Werk hin zu reduzieren pflegen.

In diesem Buch kommt also nicht die Lehrmeinung, sondern der Philosoph

zur Geltung. Wer sich eine Alternative zwischen Diogenes Laertius' Leben und Meinungen berühmter Philosophen und Wilhelm Weischedels Die philosophische Hintertreppe immer schon gewünscht hat, wird voll auf seine Kosten kommen. In den 181 Seiten werden nicht mehr unter uns weilende Philosophen als Menschen vorgestellt und so von der rein inhaltlichen Zwangsjacke ihres Werkes befreit.

Philosophieinteressierte und –bemühte bekommen durch das Buch eine Eselsbrücke, die den Übergang von der Lehrmeinung (die in jeder Geschichte der Philosophie nachzulesen ist) zum Philosophen zustandebringt. Sehr heilsam ist auch die Wirkung des Buches bezogen auf zwei große Illusionen. Zum einen, daß es sich bei der Philosophie um die Offenbarung ewiger, göttlicher Ideen handle, als ob hinter dem philosophischen Werk nicht ein Mensch stünde, der durch geeignete Lebensführung seine Philosophie dem Leben abgetrotzt hätte und zum anderen, daß das „gute Leben“ sich allein durch die Kraft der Erkenntnis einstellte und die Eudämonie sich einfach aus den philosophischen Lehren rational ableiten bzw. lernen ließe. Auf diese Illusion weist auch der Titel „Frühstück bei Sokrates“ hin, denn Sokrates hat keine schriftlich niedergelegte Lehre hinterlassen.. sondern seine Lebensgeschichte ist es, die das Prädikat „Lebenskunst“ verdient und für die Nachfolger zum nachahmenswerten aber nie erreichten Vorbild wurde.

Georgios Kostelides

Bernhard Waldenfels

In den Netzen der Lebenswelt.

Frankfurt/Main 1994 (Suhrkamp-Verlag), 2. Aufl., 256 S., 19.80 DM.

Antwortregister.

Frankfurt/Main 1994 (Suhrkamp-Verlag), 651 S., 98.- DM.

In seinem neuen Buch „Antwortregister“ knüpft Waldenfels an frühere Versuche an, vom Problem einer „Selektivität und Exklusivität kontingenter Ordnungen“ aus zu einem Modell „responsiver Rationalität“ zu gelangen (Ordnung im Zwielicht, 1987). Schon in dem Vortragstext „Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt“ von 1984 hat Waldenfels einer „Übernormierung und Überregelung des Handelns“ eine „leibgebundene Auseinandersetzung mit der Welt“ entgegengesetzt (In den Netzen der Lebenswelt, Teil II). Es geht ihm um eine Betrachtungsweise von epistemischen, kommunikativen und sozialen Ordnungen, die ihren Schwerpunkt auf die An und Weise legt, wie auf Äußeres und Fremdes ohne ordnende Vereinnahmung zu antworten ist (Der Stachel des Fremden, 1990).

Die folgende Besprechung beginnt mit einer methodologischen Skizze der phänomenologischen Position, die Waldenfels in Auseinandersetzung mit Husserl und Merleau-Ponty in den Beiträgen des Bandes „In den Netzen der Lebenswelt“ darlegt (I). Danach werden die Gedankengänge und Ergebnisse von „Antwortregister“ in Schwerpunkten vorgestellt (II). Zum Schluß geht es um Ausblicke und Schwierigkeiten, die mit der Verarbeitung einer Grenze zu tun haben, bei der das „Antwortregister“ auskommt. Mit der bloßen Struktur des Responsiven zeigt sich eine „gleichzeitige Unumgänglichkeit und Unerfüllbarkeit von Ansprüchen“, ei-

ne „Kluft“ zwischen Anspruch und Antwort (III).

I. Der Band „In den Netzen der Lebenswelt“ enthält Vortragstexte und Aufsätze aus den Jahren 1978-1984. Die Beiträge des ersten Teils (Rückgang auf die Lebenswelt) gelten einer Revision der Husserlschen Phänomenologie. Waldenfels versteht seine Revision als eine „Radikalisierung“, die entscheidend von Merleau-Pontys „Phänomenologie der Wahrnehmung“ beeinflusst ist.

In „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ versucht Husserl in einem „Rückgang auf die Lebenswelt“, Alltag und Lebenswelt als ihrerseits geordnete, vernünftige Fundamente einer Ratio zu erweisen, wie sie sich in den Wissenschaften und der Philosophie zeige. Sofern unter Lebenswelt nun beides, „fundamentum“ und „ratio“, zu verstehen ist, verstricken sich Husserls Versuche in einen unauflösbaren Zirkel. Entgegen der Vorstellung einer geordneten Fundierung einer einheitlichen Vernunft sieht Waldenfels mit der „Einbettung der Vernunft in die Lebenswelt“ etwas Ungeordnetes gegeben: Die „Zersplitterung“ einer nur vermeintlich einheitlichen Vernunft in eine „Vielzahl von Rationalitäten (und Irrationalitäten)“. Diese Zersplitterung zeigt sich für Waldenfels darin, daß die „Strukturierungs- und Organisationsleistungen der lebensweltlichen Praxis“ weder auf „erste Gegebenheiten“ zurückgeführt noch aus „letzten Regelungen“ abgeleitet werden können. Allein die absurde „Annahme einer gemeinsamen Sprache“ der regionalen Lebenswelten macht Husserls Fundierungsansatz revisionsbedürftig.

Die Richtung einer Revision entnimmt Waldenfels der „Phänomenologie der Wahrnehmung“ Merleau-Pontys, die einen „Wechselbezug von Fundierendem und Fundiertem“ nahelegt, einbezogen eine Leibgebundenheit von Erfahrung und sprachlicher Kommunikation. Über Merleau-Pontys Phänomenologie fließen in Waldenfels' Neufassung einer phänomenologischen Methode gestalttheoretische Einflüsse ein (K. Goldstein, W. Köhler, A. Gurwitsch). Zur Berücksichtigung einer „konkreten Wahrnehmungswelt“ müssen „verschiedene Organisationsweisen der Erfahrung“ berücksichtigt und zum Gegenstand gemacht werden. Das je eigene Bezugssystem bedarf hierbei einer Relativierung, denn die disparaten Erfahrungsordnungen können nur „selektiv“ und „exklusiv“ angegangen werden. Merleau-Pontys Ansatz verweist auf die Grenzen einer „Phänomenologie der Lebenswelt“, gegeben mit dem Fundus eines „être brute oder „être sauvage“.

Husserl sieht das Alltägliche in der „Doxa“ ausgedrückt, theoriegeschichtlich häufig einer „Episteme“ der „wissenschaftlich-methodischen Vernunft“ und einer „Episteme“ der „philosophisch-universalen Vernunft“ entgegengesetzt. Husserl wertet die „Doxa“ gegenüber den Wissenschaften auf, jedoch in einer Doppelstrategie. Waldenfels weist auf die gleichzeitige Abwertung gegenüber einer philosophischen Vernunft hin. Dies führt zu der oben umrissenen Fundierungsproblematik von Lebenswelt und Philosophie zurück. Wider eine Verachtung der „Doxa“ ist Waldenfels an einer dritten „Episteme“ gelegen, einer der „positiven, spezifischen Vernunft“. Das Verhältnis von Philosophie und All-

tag wird hierbei verstanden als „leibhaftig-tätige Umformung“ bzw. „Übersetzung, in der die bestehenden Differenzen nicht aufgehoben“ werden sollen. Das Moment des „Positiven“ kann verstanden werden im Sinne des Foucaultschen ‚Es gibt Ordnung‘, aber unter inneren und äußeren Begrenzungen, sie erfassen zu können. Was gesagt wird, wird gesagt, auch wenn unter anderen Bedingungen etwas anderes hätte gesagt werden können.

Die lebensweltlich fundierten Ordnungen des Handelns und der Sprachverwendung werden also in ihrem Ordnungscharakter gerade als kontingent aufgefaßt. Stets sind Felder eines Ungeordneten im Spiele, mit denen sich Regelungen, aber auch sogenannte Rekonstruktionen von Regelungen schwer tun. Im zweiten Teil des Bandes (Regelungen der Lebenswelt) geht es um Probleme einer „Übernormierung“ und „Überregulation“, wenn das „Geregelte und das Ungebärdige“ aufeinandertreffen.

In diesem Zusammenhang wendet sich Waldenfels gegen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“, gegen das Projekt einer „Rationalisierung der Lebenswelt“. Wenn so lautet ein Haupteinwand eine Vernunftorientierung posttraditionaler Gesellschaften an universale Bedingungen der Verständigung gebunden sein soll, über die im verständigungsorientierten Handeln Konflikte gelöst werden sollen, so werden die Konflikte, die mit disparaten Rationalitätslagen zu tun haben, gerade ausgeräumt, ohne sie zu lösen. Die Lebenswelt kann für Waldenfels nicht „Gegenstand der kritischen Verständigung“ sein, weil das Modell einer kommunikativen Vernunft lediglich formale Bedingungen eines vernünft-

tigen Lebens liefert. Waldenfels sieht in Habermas' Theorie die Tendenz zu einer „ontologischen Weltentheorie“ des vernünftigen Lebens; die „Rationalität“ nur noch restriktiv fassen kann. Wenn „universale Regeln“, die über „materiale Fremdheiten“ nichts aussagen können, dennoch auf einer „materialen Ebene“ Anwendung finden, würden sie notwendigerweise „zwanghaft“.

Auch Foucaults Diskursanalysen, Bestandsaufnahmen einer „Zerstreuung der Vernunft in Wissensraster, Diskurse und Dispositive der Macht“, antworten auf den Zerfall einer substantiellen Vernunftordnung. Einerseits, so Waldenfels, bleiben sie stehen bei einer problematischen Differenz zwischen tatsächlich Gesagtem und dem, was sich unter anderen Gegebenheiten sagen ließe. Solche Positivität biete keine Machtüberschreitung und neige zur Selbstaufhebung. Andererseits, und hierin lehnt sich Waldenfels an Foucault an, eröffne das Eingeständnis heterogener Ordnungen den Hinweis auf ein „anderes“, ein „Vernunftpotential“ selber, „das jeder Verallgemeinerung und erst recht jeder totalitären Vormundtschaft spottet“. Waldenfels' eigene Untersuchungen zu normativen Ordnungen bewegen sich in den „Spuren einer genetischen Phänomenologie“. Die Tendenz zu einer „Genealogie der Normen“ überhaupt ist durch Foucaults „Archäologie des Wissens“ angeregt.

Teil III und IV des Bandes (Regionen der Lebenswelt, An den Rändern des Lebenswelt) enthalten eher anwendende Beiträge zu verschiedenartigen Themen, zum Labyrinthischen des Alltags, zum Gehen und zur Landschaft, zu Heimat und Fremde, zur Mathematik und zur Kunst.

II. Waldenfels legt sein „Antwortregister“ als akribisches Verzeichnis (regesta) zur Theoriegeschichte einer Beschäftigung mit Frage und Antwort an, aber auch als behutsames Zurücktragen und Zurückbringen (regerere) von Momenten der Antwort und des Antwortens. Das Buch ist in drei Teile gegliedert, die Waldenfels mit den Sätzen einer Komposition vergleicht: I. Teil: Frage und Antwort; II. Teil: Antwort und Anspruch; III. Teil: Dimensionen der Antwort. Die Untersuchung zeigt eine weitläufige und konzentrische Struktur mit vielfachen Reprise und Variationen. Angesichts der Materialfülle kann hier nur wenig akzentuiert werden.

Waldenfels setzt an bei der Frage (I. Teil). In den philosophischen und sprachtheoretischen Traditionen ist sie als Gegenstand gegenüber der Antwort bevorzugt worden. So entwickelt Waldenfels gerade im ersten Teil der Untersuchung seine Auseinandersetzung unter anderem mit linguistischen, sprachanalytischen, kommunikationstheoretischen, hermeneutischen und diskurstheoretischen Positionen. Ein „Neuansatz bei der Antwort“ (II.1) wird zuletzt mit einer „Rückbezüglichkeit der Frage“ begründet (I.19) und einer „Fraglichkeit der Frage“: „Die Fragestellung als Eröffnung von Möglichkeiten stößt an ihre Grenzen.“ Ohne Wort auf können Fragen durchaus ins Leere laufen, ohne ihren Status zu verlieren. Ist jedoch bei der Sprachverwendung der „Anspruch“ eines Äußeren und Fremden mit im Spiel (II.7), eröffnet eine Analyse des „Antwortens“ weitaus komplexere Ausblicke auf eine Theorie der lebensweltlichen Einbettung von Handlungen und von gesprochener

und geschriebener Sprache. Die „Antwort“ steht nun strukturell für ein Verhältnis von je Eigenem und Anderem.

Ziel der Teile II und III ist die weitere Entfaltung eines Ansatzes, der bereits in „Ordnung im Zwielficht“ vorgestellt wurde. Auch knüpfen die Untersuchungen an die frühe Studie „Das Zwischenreich des Dialogs“ (Den Haag 1971) an. Es geht um eine „Rationalität begrenzter Ordnungen“, die als „responsive Rationalität“ bestimmt wird, definiert als Verkörperung einer „offenen Regelung, da das, was geordnet wird, nicht selbst dieser Ordnung entstammt“. Durch eine Untersuchung sprachlichen Antwortverhaltens hindurch (II. Teil) und über es hinaus (III. Teil) wird in „Antwortregister“ auf die Potentiale einer „Responsivität“ (III.1) hingewiesen, die mit einem Doppelcharakter der Antwort zusammenhängen. Eine Antwort kann durchaus eine Erwidering (response) sein, ohne den äußeren Ansprüchen und Forderungen, auf die sie antwortet, im Sinne von ‚answer‘ gerecht zu werden. Ein Antworten steht nun strukturell für offene Wechselbezüge schlechthin.

In der Antwort zeigt sich die Differenz eines „Sagens“ als Ereignis in Antwort auf äußere, fremde Ansprüche und eines „Gesagten“. „Diese responsive Differenz“ des Was und des Worauf der Antwort bedingt einen „Überschuß des Sagens im Gesagten“, der weder in einer Bestimmung von Inhalten noch in Dialogordnungen aufgeht. Zum Schluß schreibt Waldenfels von einer „Unerfüllbarkeit des fremden Anspruchs“, auf den geantwortet wird. Umgekehrt gäbe es ohne „dieses Schattenregister des Fremden“ nichts zu sagen und

nichts zu antworten. Die Schlußkapitel lenken die Aufmerksamkeit auf eine materiale und leibliche Einbindung alles Responsiven. Waldenfels schreibt über ein „leibliches Responatorium“ (III.10), den „libidinösen Leib“ und die Unnahbarkeit des fremden Antlitzes, und weiter, durch Derrida angeregt, über eine „Ambivalenz der Schrift“ und eine „Anonymität von Texten“ (III.11).

Mit der bloßen Struktur eines „Responsiven“ zeigt sich für Waldenfels eine „gleichzeitige Unumgänglichkeit und Unerfüllbarkeit von Ansprüchen“, eine „Kluft“ zwischen Anspruch und Antwort. Es eröffnen sich blinde Flecke sprachlicher und leiblicher Kommunikation; Felder von Ausdrucks- und Absichtslosigkeit. III. Die folgenden Bemerkungen befassen sich kurz mit zwei Feldern von Schwierigkeiten, die mit dem Ansatz bei einer „responsiven Rationalität“ verbunden werden können. Ein Komplex betrifft eine paradigmatische Reichweite des Ansatzes (a.), ein zweiter den Umgang mit einer paradoxen Alternative, bei der das „Antwortregister“ auskommt (b.). Beide können zusammengebracht werden, wenn die Aufmerksamkeit auf eine derzeitige Theorielandschaft gelenkt wird.

a. Waldenfels' „Responsivität“ steht den Grundannahmen von „Intentionalität“, „Kommunikativität“ und „Reversibilität“ entgegen, die unter anderem für die Sprechaktheorie (Austin, Searle), eine formale Semantik (Tugendhat) und eine Theorie des kommunikativen Handelns (Habermas) entscheidend sind (I.7,8,9). Waldenfels schreibt von einer „Konkurrenz zu Intentionalität und Kommunikativität“ (II.1). Allerdings wird die Konkurrentenschaft abge-

schwächt. Es handelt sich für Waldenfels nicht um „schlichte Alternativen“, sondern um eine „Gewichtsverschiebung“: „Es wäre absurd zu denken, daß responsives Verhalten ohne Sinn und Regel aufträte. Im Gegenteil, die Responsivität würde auf einen beschränkten Dialogismus hinauslaufen“ (III.1,3). Nicht um ein reines „vis-à-vis“ gehe es, sondern um eine „Reorganisation eines bereits organisierten Feldes“. Dennoch kommt das „Antwortregister“ mit einer bloß responsiven Struktur aus. Es ist zu vermuten, daß hier ein älteres Problem der Phänomenologie ihre radikalisierende Revision mit belangt. Die Hinwendung zum je konkreten Fundus sprachlichen Verhaltens gelangt auf einem reduktiven Weg zu Minimalordnungen. Das sichert zum einen ein integratives Potential der Theorie, zum anderen stellen sich Probleme engerer Maßstäbe hinsichtlich des „bereits organisierten Feldes“.

Die Entgegensetzung von „Responsivität“ und „Intentionalität“ dürfte aber nicht nur zu Diskussionen im engeren phänomenologischen Feld führen. Etwa legen Waldenfels' Auseinandersetzungen mit Sprechakttheorie und Pragmatik einen Rückblick nahe auf die älteren Debatten zwischen Derrida und Searle.

b. Wird der Grundzug des „Responsiven“ als eine „gleichzeitige Unumgänglichkeit und Unerfüllbarkeit von Ansprüchen“ aufgefaßt, die eine Lücke der Artikulation in der Artikulation bedingen; so gilt der „Riß“ zwischen Anspruch und Antwort auch für die Theorie des „Responsiven“. Zum expliziten Problem einer paradoxen Selbstanwendung und Relativierung schreibt Waldenfels von einem „plus ultra“, das jeglichen „Er-

füllungszusammenhang“ durchbreche (III.14): „Die Analyse der verschiedenen Ordnungen hat uns immer wieder an einen toten Punkt geführt.“ Es droht ein „unendlicher Regreß“, der für Waldenfels jedoch unterschiedlich gedeutet und genutzt werden kann: Als bloßes „Begründungsproblem“ in der Selbstverstrickung eines unglücklichen Bewußtseins oder als Movens, als „Hinweis auf etwas, das sich den Ordnungsmaßstäben entzieht, ein Außer-ordentliches, das die Ordnungen durchbricht und damit unser Begehren, Sehen, Tun und Reden in Atem hält“.

Mit einer „positiven Unmöglichkeit“, Ordnungen zu begreifen, stellt sich die Frage nach Formgebungen und Darstellungsweisen eines Paradoxen. Waldenfels verweist mehrfach auf Analogien philosophischen Arbeitens und literarischer Produktion. Gewiß ist am Wittgensteins Werk zu erinnern, an eine offene Formgebung in Bemühung um die Vermittlung eines Was im Wie. Auch mit Derrida und mit Foucault teilt Waldenfels das ausdrückliche Problem einer paradoxen Selbstanwendung, und es ist hinzuweisen auf Derridas Schreibweise und Foucaults ethisch-politische Praxis. Waldenfels nähert sich solchen Dispositionen aber eher von außen. Sind es solche, die in Waldenfels' philosophisch-systematischen Arbeiten Ausdruck finden oder finden könnten? Wohl kaum. So bleibt der Umgang mit dem paradoxen Resultat des „Antwortregisters“ offen, und zwar durchaus in eingestandener Weise. Zum Schluß sei auf eine Lücke in den Theoriediskussionen des Buches hingewiesen. Der Umgang mit dem Problembestand einer paradoxen Selbstbezüglichkeit von Theoriebildung durch eine (unterscheidende)

Bücher zum Thema

Selektion und Konstruktion von Theoriegegenständen ist ein zentrales Anliegen der Systemtheorie Luhmanns. Bedauerlicherweise wird die Systemtheorie im „Antwortregister“ nicht berücksichtigt. Eine Verhältnisbestimmung und eine wechselseitige Rezeption von Phänomenologie und

Systemtheorie gehört schon seit längerem zu der Theorielandschaft, mit der sich das „Antwortregister“ beschäftigt. (Vgl. Herrmann Schmitz, *System der Philosophie*, Bonn 1978 bis 1990.)

Ignaz Knips

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 27 Philosophie und Alltag (1995), S. 87-130
Bücher zum Thema
Rezensionen