

WIDER|SPRUCH

In: Widerspruch Nr. 40 Kampf der Kulturbegriffe (2003), S. 113-141

Neuerscheinungen

Besprechungen

Neuerscheinungen

Hannelore Bublitz
Judith Butler. Zur Einführung
Hamburg 2002 (Junius), brosch.
155 S., 12.50 EUR.

Die Macht befindet sich genau dort, wo das Subjekt sich authentisch und souverän wähnt (20). Soziale Tatsachen ..., Effekte diskursiver Praktiken ... rufen den Anschein hervor, dass es sich um Natur handelt, die unabhängig und vor aller Kultur existiert (26 f.). Die Trennung von Natur und Kultur löst sich ... auf (30). Diese Sätze enthalten in nuce die Themen, mit denen Judith Butler sich auseinandersetzt. Was dabei auf der Strecke bleibt, sind scheinbare Gewissheiten. Dass weitere Handlungsspielräume jenseits gesellschaftlicher Konventionen zu gewinnen sind, zeigt Hannelore Bublitz in ihrem Überblick über Butlers Werk.

Ein Ansatzpunkt für Butlers Überlegungen ist der Körper, der für uns – entgegen landläufiger Meinung –

nicht biologisches Urgestein ist (39). Vielmehr materialisiert sich in ihm Gesellschaft und ihre symbolische Ordnung. Er unterliegt Schematisierungen, Bildern, Glaubens- und Wissenssystemen, wobei die Regeln der Wissensproduktion in Beziehung zu den Machtverhältnissen in der Gesellschaft stehen (42). So wird die Zwei-Geschlechtlichkeit als anatomisch-biologische Kategorie durch Einfügung polarisierender Zäsuren in einem Kontinuum von Geschlechtsmerkmalen erreicht (60). Dies geschieht über Sprechakte, die zitatformig Konventionen wiederholen und sich auf ihre Autorität berufen. Die so hergestellten (Geschlechts-)Normen werden performativ bestätigt. Performative Sprechakte sind Handlungen; sie spiegeln oder festigen nicht nur eine gegebene soziale Wirklichkeit oder Machtstruktur, sondern sie rufen das, was sie benennen, ins Leben (33).

In der Formung des biologischen Körpers entsprechend der kulturell definierten Vorstellung eines Ge-

schlechtskörpers sieht Butler den wesentlichen Mechanismus einer diskursiven Macht. Diese Macht wirkt in der Verfestigung von Begriffen, Kategorien und Klassifikationen zu einem behaupteten körperlichen Natursubstrat und wird als solche nicht mehr sichtbar (51). Vielmehr scheint es umgekehrt, als ob gesellschaftliche Vorstellungen sich aus biologischen Fakten ergäben.

Der Körper als Naturtatsache – das ist die Voraussetzung, die Butler durch ihr Dekonstruktionsverfahren in Frage stellt (44). Diese Einsicht, dass die angebliche ‚Natur‘ immer schon Ergebnis – und nicht Voraussetzung – kultureller Erkenntnis ist, bildet, wie Hannelore Bublitz hervorhebt, wie keine andere ein unüberwindbares Hindernis für die Aufnahme der Butlerschen Thesen (56). Denn der Körper gilt als das Authentische, als die Bastion, die als das subjektiv Widerständige unwiderstehlich erscheint und gegen die Zwänge von Kultur und Gesellschaft verteidigt wird – auch von Feministinnen. Weswegen Butlers Ablehnung der Unterscheidung von Sex und Gender, die sich aus ihrer Theorie konsequent ergibt, ihr nicht zuletzt aus dem feministischen Lager heftige Schelte eingebracht hat.

Was Butler in Bezug auf den Körper durchexerziert, führt sie auch bei der Auseinandersetzung mit dem Subjekt bzw. mit der Psyche fort. Sie geht davon aus, dass gesellschaftliche Diskurse dem Subjekt vorgängig sind, es übersteigen und

es ohne sein Wissen hervorbringen. Subjektivierung erscheint als paradoxe Machtform: Der Entwurf, die Bildung des Subjekts als reflexive Instanz und seine Unterwerfung unter Konstruktionsweisen und Technologien der Macht bilden einen Vorgang (98). Der Diskurs ist also die produktive, die gleichzeitig erzeugende und unterwerfende Macht, die dem Individuum eine soziale Existenz gibt (101).

Nach Butler erzeugen Diskurse aber auch selbst Widerstände gegen sie bzw. gegen die Machtstrukturen, deren Produkt sie sind. Normen, Rituale und Konventionen verändern sich, indem sie dekontextualisiert werden und damit Bedeutungen und Funktionen erhalten, für die sie gar nicht bestimmt waren (95). Das kulturell konstituierte Subjekt ist demnach in der Lage, das kulturell vorgegebene „Drehbuch“ umzuschreiben (87). Dabei wird das Wort in der neuen Anwendung, die sein früheres Wirkungsgebiet zerstört, zum Instrument des Widerstands (97).

In derartigen Ausführungen sehen einige Kritikerinnen Butlers nur einen „semiotischen Guerillakrieg“ (118).

Bei der Rezeption von Butlers Theorien ist gerade im deutschsprachigen Raum darauf hingewiesen worden, dass vor allem die historisch-gesellschaftliche Fundierung ihrer machttheoretischen Analysen mangelhaft sei. Hannelore Bublitz gibt Judith Butler in einem Interview Gelegenheit, sich dazu zu äu-

bern. Sie setzt damit das „i“-Tüpfelchen auf einen klar dargestellten Überblick über Butlers Grundgedanken. So ist das Buch zu einer äußerst gelungenen Einstiegshilfe in deren Werk geworden.

Jadwiga Adamiak

Manfred Frank
Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung, Frankfurt/Main 2002 (Suhrkamp), brosch., 279 S., 11.-EUR.

Im Gegensatz zu Selbsterhaltung, Selbstbestimmung oder gar Selbstbewusstsein zählt der Ausdruck „Selbstgefühl“ sichtlich nicht zum Arsenal der Schlüsselbegriffe philosophischer Moderne. Obwohl, wie die anderen erwähnten Termini, ebenfalls in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geprägt – mithin in jener geistesgeschichtlich höchst entscheidenden Epoche, in der sich der Spannungsbogen von „Kritik und Krise“ (Reinhart Koselleck) als die basale Bedingung explizit modernen Philosophierens herauskristallisierte – hat das Thema des Selbstgefühls seither offenbar nur eine marginale Rolle gespielt.

Für das mehr oder minder spurlose Verschwinden des Selbstgefühls aus dem philosophischen Diskurs lassen sich eine Reihe ganz unterschiedlicher Gründe benennen. Zweifelsohne die Hauptursache für diese Entwicklung liegt jedoch in der eigenartigen Ambivalenz, ja e-

nigmatischen Abgründigkeit, die den semantischen Gehalt dieser Begriffskonstruktion ausmacht und ihren Gebrauch im Rahmen rationaler, diskursiv überprüfbarer Argumentation außerordentlich erschwert.

Sinnigerweise war es ausgerechnet jene schillernde Unschärfe und idiosynkratische Verslossenheit, welcher, hauptsächlich in der deutschsprachigen Philosophie ab 1770, der Ausdruck Selbstgefühl seine, allerdings nur zeitweilige, Popularität verdankte. Denn die beiden maßgeblichen Protagonisten dieses philosophischen Begriffs, Johann Gottfried Herder und Friedrich Heinrich Jacobi, schufen diesen Terminus zumal deshalb, weil dadurch jenes „unvordenkliche“ und letztlich numinose Fundamentalprinzip artikuliert werden konnte, das es erlaubte – dem ernüchternden Befund von Kants Metaphysikkritik zum Trotz – die disparaten Sphären von Wissen und Glauben, Reflexion und Intuition, Epistemologie und Ontologie (wieder) miteinander zu verschmelzen. Der von Jacobi und Herder entworfene Interpretationsansatz übte vor allem auf die Dichter und Denker der deutschen Romantik eine kaum zu überschätzende Faszination aus. Schien ihnen doch, vermöge dieses Begriffes, die gleichermaßen ihrer philosophischen wie ästhetischen Produktion zugrundeliegende Synthese von Poesie und Wissenschaft, subjektiver Innerlichkeit und transzendentaler Spekulation nun auch theoretisch

abstrakt legitimierbar. Insofern gestattet der philosophisch eher dunkle Begriff des Selbstgefühls zumindest einen erhellenden und aufschlussreichen Einblick in die deutschen (Denk-)Verhältnisse um 1800.

In seiner jüngsten Publikation setzt sich Manfred Frank, ein ebenso ausgewiesener Kenner der romantischen Geisteswelt wie der modernen Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre und darüber hinaus, mit dem rätselhaften Sujet „Selbstgefühl“ auseinander. Der in Tübingen lehrende Philosoph möchte darin nicht bloß eine ausgreifende Sondierung der wechselvollen Rezeptionsgeschichte dieses Ausdrucks vornehmen, sondern, wohl erstmalig im deutschen Sprachraum, zudem in eine konzentrierte Debatte der systematischen Problemkonstellationen eintreten, welche dieser wunderliche Gegenstand aufwirft. Hierzu bietet sich nach Frank insbesondere die Kommentierung einer Textsammlung an, die ihm zufolge „den bedeutendsten philosophischen Beitrag der Frühromantik“ darstellt: die 1797 von Novalis angefertigten „Fichte-Studien“. Mag auf den ersten Blick die Wahl Franks auch abseitig und esoterisch anmuten, so weiß der Autor sie sehr wohl plausibel zu machen. Stellen doch die „Fichte-Studien“ des 25-jährigen Friedrich von Hardenberg, die aus seiner intensiven Auseinandersetzung mit Fichtes „Wissenschaftslehre“ hervorgegangen sind, ein philosophisches Projekt vor, das sich de-

zidiert von Fichtes rationalistischer Konstruktion des „Ich“ abwandte und das Selbstgefühl in den Rang einer, nein *der* philosophischen Grundkategorie überhaupt erhob: „Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die philosophischen Wissenschaften.“

Ungeachtet des eindrucksvollen Kenntnisreichtums von Manfred Franks „historisch-systematischer Erkundung“ hinterlässt die Lektüre des Buches dennoch einen zwiespältigen Eindruck. Das hat in erster Linie damit zu tun, dass es zwar einerseits eine immense Fülle begriffsgeschichtlicher Details, philosophiehistorischer Verweisungszusammenhänge und eine hochdifferenzierte, bisweilen allerdings geradezu scholastisch anmutende Beweisführung vor dem Leser aufhäuft, aber andererseits ebenso naheliegende wie gleichzeitig grundsätzliche Fragestellungen entweder nur streift oder gleich völlig auspart. So thematisiert der Verfasser das eklatante Solipsismusproblem jeder auf das Selbstgefühl gegründeten Aussage genauso wenig wie die daraus notwendig resultierende Grundsatzfrage, ob nicht allein schon deshalb das Selbstgefühl als ein philosophisch ernstzunehmender Begriff ausscheidet.

Indem Manfred Frank dieserart die Existenz „eines ungegenständlichen Selbst- und Seinsgefühls“ schlichtweg hypostasiert, bleiben die Ausführungen seiner Abhandlung insgesamt im Bannkreis idealisti-

scher Selbstbespiegelung befangen. Insofern trifft ironischerweise auf seine Veröffentlichung zu, was er selbst im Hinblick auf die philosophische Diskussion des Selbstgefühls abschließend konstatiert: „Blickt man auf die neueste Literatur zur Debatte, so deutet alles darauf hin, dass das Geheimnis noch nicht gelüftet ist. Ja, es sieht nicht einmal so aus, als sei – begriffliche Verfeinerungen abgerechnet – ein wesentlich tieferes Problemverständnis erreicht worden.“

Thomas Wimmer

Otfried Höffe (Hg.)

Aristoteles: Politik

Reihe: Klassiker Auslegen,

Bd. 23, Berlin 2001 (Akademie

Verlag), 218 S., 19.80 EUR.

Sechs Jahre nach dem Band zur *Nikomachischen Ethik* ist in der von Otfried Höffe herausgegebenen Reihe *Klassiker Auslegen* nun auch ein Band zur *Politik* des Aristoteles erschienen. Der Kommentar enthält zwölf Aufsätze von zehn Autoren, von denen drei in englischer Sprache verfasst sind. Ähnlich wie der 1991 von David Keyt und Fred D. Miller, Jr. herausgegebene *Companion To Aristotle's Politics* fokussiert der kooperative Kommentar auf die zentralen Begriffe und Argumentationen von Aristoteles' *Politik*. Noch stärker als sein Vorgänger folgt er dabei deren Aufbau und ordnet die enthaltenen Texte exakt den kommentierten Büchern und Kapiteln zu. Gerade

da Aristoteles' Werk höchstwahrscheinlich ein „loosely connected set of essays“ (Keyt/Miller) darstellt, ist diese Vorgehensweise besonders angemessen.

Otfried Höffe, der Herausgeber des Bandes, hat neben dem Einführungstext und einem Aufsatz über *Aristoteles' Politische Anthropologie* auch den Schlusstext verfasst. Darin wendet er sich gegen die „Versuche, Aristoteles zum Ahnherrn des Kommunitarismus zu machen“. Im Gegensatz dazu interpretiert er Aristoteles als „Vordenker des politischen Liberalismus“, als welcher er sich „in seiner Platonkritik, in der Betonung von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit und in seinem Plädoyer für den ‚Rechtsstaat‘“ erweist (11).

Diese Interpretation ist keineswegs unproblematisch. So lehnt Aristoteles, wie Höffe selbst einräumt, die politische Freiheit „im negativen Sinn“ (189) ab, die als Willkürfreiheit den Bürgern erlaubt, so zu leben, wie sie wollen. Auch die von Aristoteles thematisierte und von Höffe zur Unterstützung seiner Interpretation angeführte „positive politische Freiheit, die demokratische Partizipation“ (191) der Bürger, die im Wechsel regieren und regiert werden, versteht Aristoteles keineswegs als gleiche Freiheit. So schließt Aristoteles in den Büchern VII und VIII, in denen er seine Wunschpolis thematisiert, die Mehrzahl der männlichen Bevölkerung, die Bauern, die Handwerker und die Tagelöhner, vom Bürger-

recht und damit von der politischen Partizipation aus (Frauen und Sklaven von Natur bleiben wegen der von Aristoteles angenommenen anthropologischen Ungleichheit sowieso außen vor). Aristoteles' zentrales Argument für diesen Ausschluss, dass die arbeitenden Bevölkerungsschichten keine Muße und deshalb einen Mangel an den für das politische Leben erforderlichen Tüchtigkeiten haben, ist auch für seine Reflexionen über Verteilungsgerechtigkeit in der politischen Sphäre aus Buch III relevant. So teilt Aristoteles bei der Frage nach der gerechten Verteilung von Ämtern und Ehren keineswegs die demokratische Auffassung der Freigeborenen, dass deren Freiheit allein ein relevantes Wertkriterium und damit ein legitimer Anspruchsgrund auf Ämter und Ehren ist. Als einen solchen erkennt er letztlich nur die Tüchtigkeit eines Bürgers an, insbesondere die ethischen Tüchtigkeiten in Verbindung mit der Klugheit. Wie bereits erwähnt, können diese Tüchtigkeiten für ihn allerdings nur von den Wenigsten, die über die nötige Muße verfügen, vollkommen verwirklicht werden kann. Die sich daraus für Aristoteles in der Wunschpolis ergebende Partizipationsbeschränkung ist für ihn somit auch ein Gebot der Gerechtigkeit, was es nochmals erschwert, ihn als „Vordenker des Liberalismus“ zu interpretieren.

Eckart Schütrumpf bemerkt in seinem Aufsatz über *Verfassungen und politische Institutionen (IV 1-16)*

zurecht, dass Verfassungen, die wie Aristoteles' Wunschpolis von der Tüchtigkeit bestimmt sind, zu seiner Zeit bereits der Vergangenheit angehören (122). Dessen ist sich Aristoteles wohl bewusst. So äußert er nach einem kurzen Abriss über die geschichtliche Verfassungsentwicklung: „Da gleichzeitig die Staaten auch größer wurden, so kann heute wohl nicht mehr leicht eine andere Staatsform entstehen als die Demokratie“ (1286 b 20-22). Da Aristoteles die Augen vor der zeitgenössischen Realität nicht verschließen will, wählt er nach der Auslegung von Schütrumpf in den Büchern IV-VI der *Politik* einen „ganz neuen Ansatz der Verfassungsbetrachtung“ (122). Diese Bücher differenzieren für Schütrumpf also nicht, wie häufig interpretiert wird, die in Buch III entwickelte Verfassungstheorie, sondern sind ein verfassungstheoretischer Neuansatz. Sie enthalten „grundsätzliche methodische Erwägungen“, die für Schütrumpf sogar „den wichtigsten Beitrag des Aristoteles zu seiner politischen Philosophie darstellen“ (135). Grundprinzipien des neuen Ansatzes sind für ihn etwa, dass „die praktische Intention und die Rücksicht auf das Realisierbare dominierend“ sind und dass der „Gesetzgeber und leitende Politiker, von denen in Pol. III nur ganz am Rande die Rede war“, als die zentralen Persönlichkeiten politische Reformen durchführen sollen. Dabei orientieren sie sich nicht „an den Prinzipien distributiver Gerechtigkeit,

sondern an dem, was nützlich und angemessen ist“ (122f.). Auch wenn Schütrumpfs Interpretation einige bedenkenswerte Argumente für sich geltend machen kann, ist damit noch nicht das letzte Wort zu der Frage über den inneren Zusammenhang der acht Bücher der Politik gesprochen.

Manuel Knoll

Otfried Höffe
Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München 2001
(C.H. Beck), 126 S., 7.50 EUR.

Otfried Höffe ist Professor für Philosophie und Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie in Tübingen sowie Herausgeber der Reihe „Denker“ im Beck Verlag und hat in letzter Zeit die Bücher „Demokratie im Zeitalter der Globalisierung“ (1999) und „Kleine Geschichte der Philosophie“ (2001) veröffentlicht. Mit „Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung“ soll auf 126 Seiten eine „kultur- und epochenübergreifende Einführung in Begriff und Geschichte“ „von der Frühzeit des Menschen bis in das heutige Zeitalter der Globalisierung“ und eine „historisch und systematisch kompetente Darlegung“ eines „zentralen Grundsatzes des menschlichen Zusammenlebens“ vorgelegt werden.

Wer meint, es bräuchte ein übermenschliches Genie, um auf so gedrängtem Platz eine sowohl umfassende wie adäquate Darstellung des

Themas Gerechtigkeit zu geben, die zum einen zeitlich die Entwicklung vom Altertum bis in die Gegenwart nachzeichnet und zum anderen semantisch die Dimensionen der Begriffe Gerechtigkeit, Skepsis, Naturrecht, Verfahrensgerechtigkeit, Justiz, politischer Gerechtigkeit, Menschenrechten, Strafgerechtigkeit, soziale Gerechtigkeit, Toleranz und globale Gerechtigkeit auslotet, und die bei all dem dies noch verständlich macht, mag sich gleich wieder beruhigen: Das Buch schafft dies in keiner Weise.

Bei der Lektüre fällt erst einmal der Hang auf, größtenteils im Guido Knopp'schen Theorie-Light-Format nur knapp und dogmatisch zu dozieren statt den Gegenstand, wie es einer philosophischen Einführung wohl anstände, argumentativ-begründend zu entwickeln. So beschränkt sich Höffe von vornherein darauf, die verschiedenen Gerechtigkeitstheoretischen Positionen nur darzulegen, ohne ihren semantischen Gehalt zu überprüfen. Mag dies bei der Darstellung ephemerer Gerechtigkeitstheoretischer Theoreme aus Platzgründen noch angehen, so gerät dies bei der Beschreibung elementarer und aktueller Gerechtigkeitstheoretischer Modelle wie der Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit, der Menschenrechte, der Freiheits-, Sozial- und Kulturrechte, der sozialen Gerechtigkeit und der globalen Gerechtigkeit zu einem nicht unbeträchtlichen Fiasko: Dort, wo die Darstellung konkret werden müsste, werden keine Untersuchun-

gen unternommen, sondern nur die von Sachwissen weitgehend befreiten Theoreme und eine über aller Empirie schwebende Wunschliste präsentiert, die dem Leser, der um das Verständnis ringt, was Gerechtigkeit bedeuten könnte, nicht gerade erleichtert. Man hat oft den Eindruck, dass anstelle einer philosophischen Einführung in das Thema Gerechtigkeit die privaten Vorstellungen des Autors zu diesem Sujet (die wohl einer dezidiert konservativ-liberalen Auffassung des Gegenstands entsprechen) gegeben werden. Und auch diese werden – als ob es keine anderen Positionen geben könne – nur dargelegt und – wo überhaupt – argumentativ höchst zweifelhaft untermauert.

So möchte man beispielsweise doch den Sinn erfahren, wenn zum Thema der „sozialen Gerechtigkeit“ Höffes Plädoyer für einen „Paradigmenwechsel“ weg vom *Verteilungs-* hin zum *Tausch*prinzip, das sein gesamtes Buch durchzieht, mit der „Binsenwahrheit“ begründet wird, dass „die zu verteilenden Mittel ... erst erarbeitet und im Fall der Arbeitsteilung wechselseitig getauscht werden müssen“, um dann der weiteren Voraussetzung zu bedürfen, dies gelte freilich nur, „solange man keinen nur ökonomischen Tauschbegriff“ verwendet (85). Abgesehen von dem logischen Trick, erst einen *ökonomischen* Tauschbegriff einzuführen (und ihn mit der Arbeitsteilung gleichzusetzen), um dann mit einem *nicht-ökonomischen*, der von Marcel Mauss

entlehnt wird, fortzufahren, übersieht Höffe die andere, nicht minder gültige Binsenwahrheit, dass zumindest in *waren*produzierenden Gesellschaften, bevor überhaupt produziert wird, die Mittel zur Produktion schon verteilt sind. Was wiederum zur Folge hat, dass die einen mit ihrem Einkommen ihren Lebensunterhalt bestreiten müssen, während die anderen ihr Vermögen zur Aneignung der durch die Arbeit erzeugten Profite verwenden können. Dies aber müsste doch seinerseits Konsequenzen fürs Thema der sozialen Gerechtigkeit haben.

Nun soll der „argumentationsstrategische Vorteil“ des Tausches darin bestehen, „daß die Verteilungsprinzipien umstritten sind, der Grundsatz der Tauschgerechtigkeit, die Gleichwertigkeit im Geben und Nehmen dagegen nicht“ (68). Er sei, wie Höffe versichert, „entwicklungsgeschichtlich ... zunächst innerhalb der Familie und der Großfamilie“ aufgetaucht (69, vgl. auch 87), – während der Rest der Welt, der allerdings mit dem profanen ökonomischen Tauschbegriff operiert, meint, zumindest in der Familie finde kein Warentausch statt. Höffe, so scheint es, setzt ständig *Tausch* und *Warentausch* in eins. Und der Verdacht liegt nahe, dass er mit seiner Absicht, den Tauschbegriff nicht nur ökonomisch zu deuten, genau diesen universalisiert. Er hat die Formen des Tausches offenbar schon dermaßen internalisiert und anthropologisiert, dass er nun gezwungen ist, ihn gleichsam als „Na-

turtatsache' auch auf soziale Beziehungen anzuwenden, die von sich aus keiner Logik des Warentauschs unterliegen. Er ordnet so den Lebenshorizont der Menschen vollständig dem Tauschprinzip unter.

Ein weiterer Vorteil der Tauschvor der Verteilungsgerechtigkeit soll sein: „Während jeder Verteilung wegen ihrer Asymmetrie ein maternalistischer oder paternalistischer Charakter anhaftet, besteht das Grundmuster der Kooperation unter Gleichen in der Wechselseitigkeit, also dem Tausch.“ (86) Das mag so sein. Aber davon, dass in der Marxschen Theorie etwa die Menschen in der Zirkulationssphäre des Tausches zwar in der Tat *gleich*, in der Produktionssphäre aber *ungleich* sind, und dass die Gleichheit innerhalb der Tauschlogik genau von dieser Ungleichheit abstrahiert, die dann aufgrund ihrer Gleichbehandlung in eine potenzierte Ungleichheit umschlagen kann, von solchen Gerechtigkeitsproblemen ist Höffes Argumentation weitgehend befreit. Was es für seine Theorie der Tauschgerechtigkeit bedeuten könnte, wenn sich ergäbe, dass der Zirkulation real die Produktionssphäre vorgeordnet ist, in der die Mittel bereits ungleich verteilt sind, so dass die einen arbeiten, die anderen aber arbeiten lassen, d.h. schon die Produktion eine Frage der Verteilung ist, die nicht mit der bloßen Arbeitsteilung zusammenfällt, darüber zerbricht sich Höffe zumindest in diesem Buch nicht den Kopf. Er rät stattdessen, nicht zu

übersehen, „daß Sozialleistungen nicht bloß die Entmachtung von Solidargemeinschaften kompensieren, sondern sie auch verursachen können. Im übrigen sind auch berechnete Sozialleistungen nur in Ausnahmefällen ohne Gegenleistung als Geschenk berechnete. Denn im Unterschied zur Menschenliebe ist die Gerechtigkeit auf Wechselseitigkeit ausgelegt. Im Rahmen seiner Möglichkeiten ist deshalb kommunale Arbeit des Sozialhilfeempfängers nicht unangemessen, zumal sie seine Selbstachtung – man verdient sich die Hilfe – steigern kann.“ (77)

Darüber hinaus meint Höffe: „Die soziale Gerechtigkeit gebietet schon deshalb keine gleichen Ergebnisse (‘Ergebnisgerechtigkeit’, besser: Ergebnisgleichheit), weil man sie aus eigener Verantwortung auch verspielen kann. Auch verlangt sie, weder Unterschiede der Begabung noch des Arbeitseinsatzes zu verleugnen.“ (88) Soziale Differenzierungen, so muss man dies verstehen, entstehen offenbar ausschließlich durch unterschiedliche Begabung und Fleiß. Höffe wechselt so nach Belieben die unterschiedlichen Ebenen der Abstraktion; er changiert von ‚abstrakt gleich‘ zu ‚konkret ungleich‘, wie es ihm paßt: Sind die sozialen Hierarchien erst einmal aus den unterschiedlichen Befähigungen abgeleitet (‚Herr und Knecht‘ würden „neutraler“ durch „Menschen mit unterschiedlicher wirtschaftlicher Begabung“ ausgedrückt; 62), kann der abstrakte Begriff der Tauschgerechtigkeit e-

tabliert werden, der die sozialen Hierarchien ignoriert.

Zum Schluss beschwört Höffe, der sich wundert, dass global der Reichtum ungleich verteilt ist und „erstaunlicherweise oft die ressourcenreichsten Länder unter Armut leiden“ (105), für die Fragen der globalen Gerechtigkeit die gute alte Weltrepublik des Immanuel Kant, die „ein politisches Ideal“ sei, „dessen Verwirklichung nicht nur gerechtigkeitstheoretisch geboten ist, sondern zu dem die Weltgesellschaft schon tatsächlich unterwegs ist“ (105), und fordert eine „anamnetische Gerechtigkeit“ ein: „Die Fairneß gegen die Opfer verlangt von der Weltgesellschaft, sich nicht mit der Erinnerung an einige besonders gravierende Verbrechen zu begnügen und sie keinesfalls selektiv wahrzunehmen. Daß gewisse Genozide tief ins Weltgedächtnis eingegraben, andere dagegen kleingedredet oder verdrängt werden, ist ein elementares ‚anamnetisches Unrecht‘ an den Opfern.“ (109) In Sachen Völkermord, scheinen die Ausführungen nahezulegen, sollen sich andere erst einmal um ihre Balken im Auge kümmern, bevor sie sich über die deutschen Splitter Sorgen machen. Ähnlich politische-praktische Vorschläge weiß Höffe auch in Fragen der Einwanderungspolitik zu machen: „Weder dürfen friedliche Ausländer schon an der Grenze – von den Staatsorganen oder mit staatlicher Duldung – beraubt, willkürlich ins Gefängnis geworfen oder gar versklavt werden,

noch dürfen sie, einmal ins Land eingelassen, dem Schutz des Zivil- und Strafrechts entzogen werden.“ (103)

Alles in allem: Das in edler Geistes-einfalt geschriebene politische Pamphlet als eine kompetente philosophische Einführung in das Thema Gerechtigkeit zu verkaufen, ist von einem verlegerischen samuraisken Wagemut, dem man höchste Bewunderung zollen muß. Deshalb: Jeder, der erfahren will, wie eine philosophische Einführung nicht sein sollte, muss einen Blick in dieses Büchlein wagen.

Reinhard Jellen

Gerd Irrlitz
Kant Handbuch.
Leben und Werk, Stuttgart /
Weimar 2003 (Metzler-Verlag),
562 S., 49,90 EUR.

Irrlitz befasst sich nur beiläufig in seiner Vorrede mit der Perspektive des Handbuchs: es soll Kants Gesamtwerk als Einheit umreißen. Das Lehrbuch bietet neben der Biografie und der Beschreibung des geistigen Klimas, in dem Kant lebte, eine chronologische Zusammenfassung von Kants Werken und den seiner Zeit aktuellen Stand der philosophischen Diskussion. Den übersichtlich gegliederten Abschnitten fügt Irrlitz stets einige Hinweise auf Sekundärliteratur bei. Anhand des Stichwortverzeichnisses im Anhang kann man die kantischen Schlüsselbegriffe jeweils in deren werkgeschichtlichen

Zusammenhang aufsuchen. Zusätzlich wird in dem Kapitel über die „Kritik der reinen Vernunft“ aufschlussreich Kants Sprache und deren Leitbegriffe beschrieben.

Irrlitz zeichnet das Kant-Handbuch als einziger Autor. Neben der Problematik dieses Unterfangens, nämlich der Gefahr der Überforderung des Verfassers, hat dies doch den Vorteil, dass dem Leser ein ständiger Perspektiven- und Paradigmenwechsel verschiedener Autoren erspart bleibt. Irrlitz schränkt seine Darstellung auf Kants Werk und dessen zeitgenössische Einflüsse ein. Diese Enthaltsamkeit erscheint auf den ersten Blick sinnvoll, auch wenn sie denjenigen politischen Aspekt von Kants Werk beschneidet, der vor allem in Hinblick auf seine Wirkungsgeschichte interessant und mit eben dieser verwachsen ist. Dass aber der außergewöhnliche und extreme geschichtliche Anspruch – tatsächlich ernst genommen – kaum zu verwirklichen ist, wird von Irrlitz bedauerlicherweise nicht thematisiert.

Kurios erscheint in diesem Zusammenhang der Hinweis auf Kants Stellung zur Französischen Revolution als Antithese von Nietzsches hundert Jahre späterer Verkündigung der ewigen Wiederkunft: „Eine Eigentümlichkeit der Kantschen Auffassung der Französischen Revolution besteht auch darin, dass er wohl meinte, solche wesentlichen Ereignisse der Weltgeschichte geschehen eigentlich nur ein Mal. Danach ist deren zeitgemäßes Erfor-

dernis im öffentlichen Bewusstsein („Enthusiasmus“) schlechthin so verankert, dass sich die Resultate der ursprünglichen Erneuerungsform in anderen Staaten auf reformerischem Wege weiter verbreiten.“ (41)

Am Vergleich zur historisierenden Aufführungspraxis alter Musik mag die geschichtsphilosophische Problematik des Kant-Handbuches deutlicher werden: Wie viel Mühe kostet die Rekonstruktion alter Musikstücke, angefangen bei den Instrumenten und deren Stimmung, der Akustik, der zeitgenössischen Aufführungspraxis, den Hörgewohnheiten jetzt und damals und der unterschiedlichen Auffassung von Dynamik – um nur einige Faktoren zu nennen. Das Ergebnis solcher historisch-kritischen Exekution ist im Idealfall Befremdung, Wahrnehmung der geschichtlichen Distanz, oder auch die Tatsache, dass man sich in eine andere Zeit versetzt fühlt. Über weite Strecken, wie auch im gelungen biografischen Teil des Handbuchs, in dem Irrlitz gekonnt den historischen Raum der Aufklärung im kantischen Königsberg evoziert, gelingt dies. In solchen Bereichen stellt er eine solche bewusste Distanz her, die die geschichtliche Vermittlung begünstigt. Andere Stellen des Handbuchs sind kaum verständlich ohne eine genaue Kenntnis der Originaltexte oder deren Parallellektüre. Für Kantinteressierte ist das Buch in jedem Fall lesenswert.

Michaela Homolka

Ulrike Kleemeier
Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges
Berlin 2002 (Akademie Verlag),
geb., 339 S., 49.80 EUR.

Kleemeiers Buch ist aus einer Habilitationsschrift hervorgegangen, überarbeitet und mit Mitteln und Unterstützung der Clausewitz-Gesellschaft gedruckt worden. Wie es sich im wissenschaftlichen Diskurs gehört, will sich Kleemeier dem „Krieg“ distanzieren und objektiv nähern, einen „adäquaten Kriegsbegriff“ vorschlagen (20). Damit verbundene Reflexionen über Begriffsbildungen sind Garnitur.

In der Einleitung wird kurz eine Begriffsgeschichte abgehandelt, in der wichtige Autoren und Fragen wie die nach dem gerechten Krieg nicht fehlen dürfen. Kleemeier benennt ihr Raster, mit dessen Hilfe sie die von ihr behandelten Autoren untersuchen wird: Ob Clausewitz in die Reihe von Platon und Hobbes gehört? Auf S. 32 glimmt eine Ahnung vom Zeitbezug der Theorien und Rechtfertigungssysteme zu Kriegsfragen auf, denen dann jedoch nirgends nachgegangen wird. Wie denn überhaupt die brisanten politischen Fragen mit Gegenwartsbezug in den Fußnoten zu verschwinden scheinen.

Intensiv wird Platon diskutiert. Die in der „Politeia“ dargestellte Theorie der Gerechtigkeit wird bezüglich der „Wächter“ aber nur auf die Kategorie der „Krieger“ ver-

engt. Wie nebenbei werden militärische Wörter wie „Waffengang“ und „Streitkräfte“ in die Darstellung eingespeist. Kleemeiers Analyse legt nahe, Militärs, die philosophieren, wären die besseren Herrscher, weil sie nicht mit der Maßlosigkeit des Erwerbsstrebens verquickt seien. (Gen. Reinhardt, Gebirgsjäger, promovierter Philosoph und Mitglied der Clausewitz-Gesellschaft könnte sich über diese Ehrerbietung nur freuen.) Wird hier argumentativ ein neues Pflänzchen des Militarismus gehegt und gepflegt? Wen würde es wundern, wo inzwischen doch Bomberpiloten „zur Arbeit fliegen“. Ist dies das moderne „wahre Soldatentum“, das Kleemeier verteidigt (99)? Wozu der Mann am Laptop beim Durchspielen verschiedener Strategien „Tapferkeit“ benötigt, entzieht sich der Ahnung des Rezensenten.

Moderne „Rechtfertigungen“ wie die, ein Krieg könne als „Strafaktion“ gegen ungerechte Staaten aufgefaßt werden, können mit Platon (nach Kleemeier) argumentativ begründet werden. (73) Gleiches gilt für den Krieg gegen Zivilbevölkerungen, sofern diese ein verbrecherisches Regime getragen haben. Ob dies eine Aufregung wert gewesen wäre?

Die bei Platon vorhandenen Ansätze, das maßlose Erwerbsstreben als Quelle der Kriegsbereitschaft zu sehen, wären wert, weiter verfolgt zu werden. Ob das Streben nach maximalem Gewinn und die Zusammenballung von Macht in Wirt-

Bücher zum Thema

schaftsorganisationen nicht in der Lage sind, alle „Werte“ auszuhebeln?

Eingehend werden Hobbes „Naturgesetze“ des menschlichen Handelns diskutiert. Die Aporie, ein mechanistisches Selbstverständnis mit Verpflichtungen zu Verhaltensweisen zu verbinden, kann auch Kleemeier nicht überzeugend auflösen. Streckenweise liest sich Hobbes „Modellkrieg“ wie das erste Hintergrundbild des Homo oeconomicus. Kleemeier arbeitet heraus, daß das Soldatentum in Hobbes' gedanklichem Rahmen keinen Platz haben könnte; sie zeigt aber nicht, was daraus folgen kann: Militär als Staat im Staate, besondere Belohnungen für Soldaten, wie etwa für deutsche Generäle unter Hitler. Schließlich gilt, daß der eigene Tod in einem „egoistischen Grundmodell des Menschen“ keine wählbare Alternative ist. Hier wird es deshalb notwendig, zu Clausewitz überzugehen, der die soldatischen Tugenden kennt und intensiv würdigt.

Auch Hobbes sollte man nicht kritiklos darstellen, sondern die von ihm beobachteten kriegerischen Zustände mit den geschichtlichen Fakten vergleichen. Es gab nie einen Krieg aller gegen alle, Kriege waren immer Handlungen von Organisationen, ob Fürsten oder Gesellschaften, Kirchen oder Königen. Insofern sind sie an die Voraussetzung der Konzentration von Macht gebunden. Organisationshandeln in anthropologische Beschaffenheit umzudeuten, ist ein immer wieder

angebotenes ideologisches Mittel („Seht, ihr seid nicht besser“), um in individuelle Schuld umzubiegen, was Ausfluß kollektiven Handelns ist.

Philosophische Grundfragen einer „Theorie des Krieges“, im Altertum beginnend über Hobbes bis Clausewitz, zu diskutieren, ist gewagt, wohl aber Programm. Die beiden ersten bieten als prominente Philosophen den ehrwürdigen Hintergrund, um über Philosophie sprechen zu können und damit Clausewitz aufzuwerten. Aus Clausewitz, den man nach der Darstellung Kleemeiers wohlwollend als Verfasser einer Managementlehre der Kriegsführung betrachten könnte, wird offen erkennbar ein Vehikel, um den Beruf des Soldaten mit kritischer politischer Komponente ins rechte Licht zu rücken. Generäle erhalten hier den Status intuitiv genialer Unternehmer Schumpeterschen Typus („schöpferische Zerstörung“).

In der mangelnden kritischen Distanz der Texte Kleemeiers wird dem Rezensenten deutlich, für welche edlen Helden das Herz der Professorin schlägt. Jedenfalls wird v. Weizsäcker's verzweifelter Ringen um „Wege aus der Gefahr“ in den 80er Jahren mit seinem Blick auf die Studien über „Kriegsfolgen und Kriegsverhütung“ nicht einmal mehr im Literaturverzeichnis erwähnt. Kleemeier rehabilitiert die soldatische Gedankenwelt, die sich offenbar seit Clausewitz bis in die Bundeswehr hinein erhalten hat.

Und dies, obwohl sich Clausewitz' Äußerungen wie „Kampf bis zum letzten Blutstropfen“ auch für den „totalen Krieg“ des Dritten Reichs haben instrumentalisiert lassen. Unerfindlich bleibt für mich, wie man so unbefangen über Krieg, Kriegsführung, Kriegstheorie, Charakterstärke und Mut im Krieg reden kann, wenn man nur ein wenig über die Leiden im Krieg, über spezifische Waffentechnologien, Optimierung der „Tötung von Weichzielen“ erfahren hat. Für Clausewitz jedenfalls hat die Angst nur den Rang eines „Störfaktors“ im „reinen Krieg“.

Was bringt dies Buch?

– Das Reden über Krieg wird nüchtern, distanziert, fußnotenartig. Irgendwie gewöhnt man sich daran. Man kann in Gesprächen einspielen, schon Platon habe gesagt, dass...

– Wie in der Weimarer Republik werden Platon und Hobbes zur höheren Weihe des Militärs benutzt, damals zur Untermauerung des totalitären Staates.

– Ich erkenne keine philosophische Analyse, sondern ein erneutes Umgraben der Traditionsbestände mit einhergehender Entgeschichtlichung. Ob Clausewitz den Weber'schen Machtbegriff vorweg genommen hat, ist sehr unwichtig zu wissen.

– An einigen Stellen könnte man sagen, Platon habe vorweg gedacht, im Krieg werde das erste Opfer die Wahrheit (Als ob das was hülfe!).

– Clausewitz wird drastisch aufgewertet und fast liebevoll als „der

General“ titulierte.

Ich fürchte, man wird das Buch in nicht fernen Tagen in die Literatur zur „geistigen Mobilmachung“ einordnen müssen.

Die Autorin ist klug und hat sich einen neuen Markt gesucht. Die sich um die Bundeswehr entwickelnden Vereine und Organisationen bedürfen ab und an der tieferen Besinnung durch Vorträge, die sich mit den zitierten Koryphäen trefflich garnieren lassen. Wundersam ist nur, warum nicht auf Kant „zurückgegangen wird“. Oder sind solche Auslassungen Programm?

Heutige Soldaten suchen nach seelischer Aufrüstung, nicht nach dem Säen von Zweifeln an ihrer Existenzberechtigung. Und so ist es nur folgerichtig, wenn dem Reservistenverband etwas zur Tapferkeit bei Clausewitz vorgetragen werden kann (Quelle: VII. Forum Junger Reserveoffiziere im Sanitätsdienst, Sprecher: Hauptmann L. Bresan, Referat: PD Dr. habil. U. Kleemeier). Oder sind sie es gar leid, von Politikern in ihrem Können gegängelt zu werden?

Wolfgang Teune

Manuel Knoll
Theodor W. Adorno –
Ethik als erste Philosophie
München 2002 (Fink-Verlag),
brosch., 264 S., 24.90 EUR.

Auf dem Umschlag von Manuel Knolls Studie über Adornos Moralphilosophie ist eine Reproduktion

des berühmten Guernica-Gemäldes von Pablo Picasso zu sehen. Gemalt hat es der kubistische Avantgardist und Kommunist als Reaktion auf die faschistischen Bombenangriff der spanischen Stadt Guernica 1937. In dem monumentalen Bild steckt allerdings mehr als nur das Antikriegsbild, das heute gerne unbedarft von der Friedensbewegung nutzbar gemacht wird. Picassos Bild ist zugleich und vor allem lesbar als Kritik einer Dialektik der Aufklärung: im Schein der Lampenzone winden sich die Opfer der Gewalt, im Lichtkegel der Aufklärung schlägt Vernunft in Barbarei um. Ein Jahrzehnt später veröffentlichten Max Horkheimer und Theodor W. Adorno ihre ‚Dialektik der Aufklärung‘ genannten philosophischen Fragmente. In der akademischen Adorno-Rezeption wurde die darin entfaltete Geschichtsphilosophie als Grundfigur einer Philosophie gedeutet, die die dringliche Frage, wie und ob nach Auschwitz noch Philosophie möglich ist, nur negativ beantworten kann – indem Philosophie in der ‚Ästhetischen Theorie‘ mündet. So wurde die späte Ästhetik Adornos zum Höhepunkt eines Denkens, das doch eigentlich keine Höhepunkte kennt. Sowenig Picassos Guernica auf seine ‚Ästhetik‘ reduzierbar ist (nach der es heute zum farblich passenden Wohnzimmer schmuck gemodelt wurde), wengleich es doch nur vermittels der Ästhetik sich entschlüsselt, so versucht Knoll, Adorno vom engen Interpretationskorsett des Ästheti-

schen zu befreien, um in der Fluchtbahn eben des Ästhetischen ein anderes, bislang vernachlässigtes Kernmotiv seines Denkens freizulegen: eine Ethik als erste Philosophie. „Da die Aufgabe der Ästhetik für Adorno darin besteht, den Wahrheitsgehalt der Kunstwerke durch die auf die umfassende philosophische Theorie gestützte Interpretation zu gewinnen, unterstellt er sie gleichermaßen dem Primat der Ethik. Seine Ästhetik lässt sich demzufolge als materialistische und utopisch hedonistische Ästhetik unter dem Primat der Ethik charakterisieren“ (248), resümiert Knoll.

Von erster Philosophie und vom Primat der Ethik bei Adorno zu sprechen, ist nicht unproblematisch, auch deshalb, weil seine kritische Theorie eigentlich unter dem Vorzeichen einer letzten Philosophie steht. Das bestätigten auch die bisherigen Untersuchungen zum Thema, vor allem Gerhard Schweppenhäusers ‚Ethik nach Auschwitz‘, in der Adornos Ansatz als „negative Moralphilosophie“ gekennzeichnet wird. Doch Knoll unternimmt es, diesen Ansatz zu radikalisieren, indem er zeigt, dass sich gewissermaßen die negative Philosophie der Moral begründet im Primat einer ethischen, wenn auch verstellten Forderung an Praxis, dem neuen kategorischen Imperativ, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.

Ethik als erste Philosophie meint, Adorno als materialistischen Theoretiker zu lesen, der den Impuls sei-

nes Denkens im Abschaffen des Leidens und in einer Verteidigung des Hedonismus findet. Ethik als Kern der Philosophie Adornos zu verstehen und nicht als einen systematischen Aspekt, heißt bei Knoll schließlich, Adornos kritische Theorie der Gesellschaft als durchaus auf verändernde Praxis angelegte, zumindest dahin utopisch zugespitzte zu interpretieren: im Sinne einer hedonistischen Sozialutopie.

Primat der Ethik zielt auf Kritik; als Selbstkritik der Vernunft ist diese Ethik wesentlich Praxis des Denkens. Und solches Denken ist im Sinne des Knollschen Begriffs der Ethik Objektivierung des Leidens: das leistet Philosophie wie Kunst (und hier geht es auch um das Guernica-Bild Picassos), die sich in einer kritischen Geschichtsphilosophie konzentrieren (so das Kapitel IV über „Geschichtsphilosophie als Erkenntnis der Gründe des Leidens und der Ungerechtigkeit“). In den darauffolgenden Kapiteln entwickelt und aktualisiert Knoll Adornos Philosophie, gerade als ethische, als radikale Kritik der kapitalistischen Gesellschaft, deren utopischer Gegenentwurf weit über die bloße Abschaffung des Verwertungszusammenhangs hinausweist und trotzdem beim dringlichsten bleibt: ein Leben ohne Angst und ohne Hunger.

Adorno galt die Möglichkeit von (sozialer) Praxis auf unabsehbare Zeit vertagt. Wenn Knoll gleichwohl als den ethischen Kern der kritischen Theorie Adornos das prakti-

sche Motiv freilegt, argumentiert er nicht nur mit Adorno gegen ihn, sondern verteidigt ihn vor allem gegen seine Liebhaber.

Roger Behrens

Martha C. Nussbaum
Konstruktion der Liebe, des
Begehrens und der Fürsorge.
Drei philosophische Aufsätze,
übers. von J. Schulte, Stuttgart
2002 (Reclam), 233 S., 5.60
EUR.

Die in Chicago lehrende feministische und politische Philosophin Martha C. Nussbaum wurde in Deutschland lange als Geheimtipp gehandelt. Das lag u.a. daran, dass bis vor kurzem wenige ihrer Schriften übersetzt vorlagen. Der vom Reclamverlag edierte Band *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge* macht nun die Autorin in Deutschland sicher weiter bekannt, stellt aber auch nur eine Auswahl des Essay-Bandes *Sex and Social Justice* vor, den die Autorin 1999 in den USA veröffentlichte. Zuvor erschien auf Deutsch als Buch nur *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (Suhrkamp 1999), das ebenfalls eine Sammlung von Aufsätzen ist, die vor allem Nussbaums politische Ethik offeriert. Um den politischen Liberalismus der Gegenwart weiterzuentwickeln, rekurriert Nussbaum in Abgrenzung zu MacIntyres Tugendethik einerseits kritisch auf Aristoteles und eine Ethik des guten Lebens; andererseits bezieht sie sich

positiv auf eine „menschliche Natur“, was in der Ethik lange als verpönt galt. Schließlich geht es ihr um die Grenzen rationalistischer Konstruktionen deontologischer (gesetz- und pflichttheoretischer) Moralen und um ihre Vermittlung mit dem gesellschaftlichen Kontext.

Die neueren Arbeiten Nussbaums greifen mehr in die feministische Debatte ein. Nussbaums Verständnis von Feminismus ist durch *fünf* Merkmale gekennzeichnet: Internationalismus, Humanismus, Liberalismus, ein Interesse an der sozialen Prägung von Präferenzen und Wünschen sowie das Interesse am mitfühlenden Verstehen. Der Zusammenhang dieser Merkmale geht im deutschen Band allerdings etwas verloren. Leider wurden nur drei der insgesamt fünfzehn Essays in die deutsche Auswahl übernommen, so dass Nussbaum mehrfach auf die anderen Essays verweisen muss, um den Zusammenhang ihrer Überlegungen anzudeuten. Dies steht im Kontrast zu den durchweg differenzierten und vielschichtigen Argumentationen der Essays.

Der Eingangssay *Die feministische Kritik des Liberalismus* verteidigt den Liberalismus gegen feministische Frontalangriffe, die Nussbaum für unangebracht hält, da sie die Leistungen der liberalistischen Tradition verkennen. Dies verwundert zunächst, wo doch die Zeiten neoliberaler Globalisierung Frauen keine Emanzipationsgewinne zu bringen scheinen. Nussbaum bezieht sich allerdings nicht auf den „ganzen“ Li-

beralismus, sondern nur auf eine bestimmte Spielart. Persönlichkeit, Autonomie, Rechtsansprüche, Würde und Selbstachtung sind Begriffe und gleichzeitig normative Bezugspunkte einer liberalen Tradition, an die Nussbaum anknüpfen will. Diese sieht sie in der zentralen Anschauung des Liberalismus von der Gleichwertigkeit aller Menschen begründet. Der Liberalismus sei deshalb nicht nur gegen den Feudalismus, sondern gegen alle sozialen Ordnungen gerichtet, die sich auf moralisch belanglose Kriterien (Hautfarbe, physische Stärke/Schwäche, Geburt ...) beziehen. Nussbaums feministischer Liberalismus bzw. liberalistischer Feminismus fügt diesen moralisch belanglosen Kriterien das Merkmal „Geschlecht“ hinzu. Allerdings solle – im Gegensatz zur Tradition – Gleichheit nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch im Privaten gelten. Dieser „radikale Liberalismus“ helfe nach Nussbaum gerade auch den Frauen, die als Teil der Familie keine Achtung als Einzelperson erfahren.

Auch wenn dies zu wünschen wäre, erscheint problematisch, dass Nussbaum auf einen (zugeschnittenen) Liberalismus setzt, dessen Kritik der Repression wohl nicht zu hintergehen, aber für die Probleme moderner Macht vielleicht zu einfach ist. Dies macht gespannt auf den nächsten Essay.

Der Aufsatz *Verdinglichung* liest sich wie ein Kommentar zur bekannten Formel des kategorischen

Imperativs von Kant, demzufolge jede Person „jederzeit zugleich als Zweck sich selbst“ und „niemals *bloß* als Mittel zu gebrauchen“ ist. Dieses Instrumentalisierungsverbot gilt jedoch nur insoweit, als die zweite Person von der ersten *ausschließlich* als Mittel gebraucht wird. Jemanden als Mittel für eigene Zwecke zu gebrauchen ist daher durchaus statthaft; dann nämlich, wenn er/sie zugleich als Selbstzweck, d.h. als kommunikatives Subjekt, behandelt wird, das Stellung nehmend in meine Zwecke eingreifen kann. Da Verdinglichung im feministischen Kontext allein negativ konnotiert wurde (Frauen werden von Männern instrumentell wie austauschbare Dinge nur zur sexuellen Befriedigung behandelt), versucht Nussbaum eine Differenzierung des Begriffs. Anhand literarischer wie journalistischer Beispiele – von D.H. Lawrence über James Joyce bis hin zum „Playboy“ –, in denen Personen dargestellt werden, die zur sexuellen Befriedigung anderer Personen verdinglicht werden, diskutiert sie, ob es Verdinglichungen geben kann, in denen zwar Instrumentalisierung oder Austauschbarkeit stattfindet, die aber dennoch als „gutartig“ bestimmt werden kann. Ihre These ist, dass der soziale Kontext der Beziehungen zwischen verdinglichendem Subjekt und verdinglichtem Objekt entscheidet, ob es sich um eine „gutartige“ oder um eine „schändliche“ Verdinglichung handelt. „Gutartige“ finden sich nach Nussbaum z.B. bei

Lawrence' *Lady Chatterley*, da sich die Romanfiguren dort zwar oft auf ihre Geschlechtsteile reduzieren, aber diese Reduktion in einen Kontext wechselseitiger Achtung und symmetrischer Verdinglichung eingebettet ist. „Gutartige“ Verdinglichungen, so Nussbaum, seien nicht nur unvermeidlich, sondern auch ein bereicherndes Element des menschlichen Sexuallebens. „Schändliche“ Verdinglichungen hingegen bestünden immer dann, wenn das Objekt *dauerhaft* (und nicht nur punktuell) instrumentalisiert bzw. der Zerstörung anheim gegeben wird und der soziale Kontext nicht von wechselseitiger Achtung geprägt ist.

Nussbaums Analyse der (sexuellen) Verdinglichung ist insbesondere gegen ein zu grobschlächtiges Verständnis des Phänomens im amerikanischen Feminismus (Andrea Dworkin, Catherine McKinnon) gerichtet. Bei ihrem Versuch zu differenzieren, übergeht sie allerdings, dass der Verdinglichungsbegriff auch eine über den unmittelbaren sozialen Kontext hinausweisende Bedeutung besitzen kann. Ihre eher handlungstheoretischen auf die Einzelnen orientierten Argumente unterstellen, dass eine Person eine andere verdinglicht. Eine Verdinglichung der gesamten Interaktion und Subjektpositionen durch eine allgemeine gesellschaftliche Form bleibt unthematziert.

Der abschließende Essay, der auch dem Buch den Titel gibt, beschäftigt sich mit der *Konstruktion der Liebe, des*

Bücher zum Thema

Begehrens und der Fürsorge. In einer Reihe von Beispielen aus verschiedenen Epochen und Kulturen geht es Nussbaum in diesem wohl interessantesten der drei Aufsätze um die soziale Prägung von Gefühlen und Verhalten. Zwar sei die Prägung durch einen biologischen Rahmen begrenzt, dieser aber sei doch sehr weit. Sie zeigt, wie Gesellschaften Regeln für die Gefühlsäußerungen aufstellen, wie normative Urteile über Gefühle variieren und so auch die Benennung in Taxonomien grundsätzlich verschieden ist. Schließlich betont Nussbaum, dass auch die individuelle Lebensgeschichte die Gefühle der einzelnen beeinflusst, und dass die Varianzen innerhalb einer Kultur nicht unterschätzt werden dürfen. Entgegen einer Trennung von Gefühl und Verstand tritt Nussbaum für die kognitive Analyse der Gefühle ein, die aber, gerade in Bezug auf das Begehren, nicht von als natürlich gelten könnenden Rahmenbedingungen zu lösen sind.

Die Konsequenzen dieser allgemein bleibenden Einschränkung führt Nussbaum an dieser Stelle nicht weiter aus; man kann hier nur auf ihre *Gifford Lectures* über Emotionen verweisen. Auch hinsichtlich der Konstruktion des sexuellen Begehrens wie auch der Geschlechtskörper („Körperteile interpretieren sich nicht selbst“, 201) bleiben ihre Ausführungen eher anregend, und ihre normativen Appelle sind nicht fundamental neu. Festzuhalten ist aber, dass in der Zwischenzeit auch

Positionen, die wie Nussbaum positive Subjektphilosophie betreiben, die Einsichten von Foucault, Butler u.a. aufgenommen haben, und dass so die Geschlechterdebatte auf einer neuen Stufenleiter geführt werden kann.

Unabhängig von den Positionen, die Nussbaum vertritt, sind ihre gebildeten Essays gerade der Geschlechterforschung in Deutschland zu empfehlen, die derzeit eher Vorgärten einzäunt und beackert, als sich an allgemeine Fragestellungen wie denen von Nussbaum zu versuchen.

Fritjof Bönold / Norbert Walz

Richard Rorty
Wahrheit und Fortschritt
Frankfurt/Main 2003 (Suhr-
kamp), kart./br. 515 S., 15.-
EUR.

„Es gibt keine Wahrheit.' Was könnte das heißen? Warum sollte irgend jemand dergleichen behaupten?“ Mit diesen für viele Philosophen immer noch ketzerischen Sätzen lässt Richard Rorty seine Ausführungen über *Truth and Progress* (1998) beginnen, einer Sammlung von Aufsätzen aus den 90er Jahren, die in deutscher Übersetzung nun auch als Taschenbuch vorliegen. In drei Abschnitten beschäftigt sich der amerikanische Philosoph mit dem erkenntnistheoretischen Problem der Wahrheit, mit den Perspektiven moralischen Fortschritts sowie dem möglichen

Beitrag einer pragmatisch orientierten Philosophie zu einem richtig verstandenen Fortschritt.

Die Quintessenz dieser Überlegungen könnte man so zusammenfassen: Werden die oben aufgeworfenen Fragen im Geiste intellektueller Redlichkeit ernst genommen und wohl erwogen, dann könnte die Relativierung alter Wahrheitsansprüche geradewegs zu einem Medium menschlichen Fortschritts werden. Dazu hat die Philosophie endlich von einer Obsession Abschied zu nehmen, die wirkmächtig am Anfang ihrer langen abendländischen Geschichte steht: von der Platonischen Vorstellung, das wahre Wesen der Dinge ergründen zu müssen. Man mag diesen Willen zur Wahrheit verstehen – sein Ziel wird er niemals erreichen können. Dem „An-sich-Sein der Dinge“ kommt menschliche Vernunft nicht näher. In Auseinandersetzung u.a. mit Hilary Putnam, John Searle und Charles Taylor wendet sich Rorty gegen die Korrespondenztheorie der Wahrheit in ihren verschiedenen Varianten. Es gibt keinen archimedischen Punkt, von dem aus unser Denken die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nachweisen könnte. Die Anwendungsbedingungen des Begriffs Wahrheit sind notorisch relativ. Konsequenterweise verzichtet Rorty denn auch seinerseits darauf, eine Definition von „Wahrheit“ vorzulegen. Es geht ihm allein um die Zurückweisung falscher Wahrheitsansprüche – in bewusst „despektierlichem“ Ton, wie Rorty mit

der ihm eigenen Ironie anmerkt. Das muss keineswegs zu einem totalen Relativismus führen. Auch philosophischer Fortschritt ist so noch möglich, nur eben nicht als Annäherung an ewige Wahrheiten. Er zeigt sich vielmehr in einem Zuwachs an Phantasie und Kreativität im Umgang mit den verschiedenen Perspektiven. Und nicht zuletzt vermag er dem zentralen politischen Ziel des Liberalen zu dienen: einem *kulturellen* Wandlungsprozess, dem Wandel unserer „geistigen Gewohnheiten“ hin zum von Rorty seit langem propagierten Ideal einer Kultur der Toleranz und der Vermeidung von Grausamkeit.

Diesem moralischen Fortschritt widmet sich Rorty im zweiten Abschnitt des Buches. Dass es im westlichen Kulturkreis zu einer allgemeinen Anerkennung der Menschenrechte gekommen ist, hat nichts mit einem Fortschritt der Vernunft zu tun, im Zuge dessen man im Okzident einer moralischen Wahrheit näher gekommen sei als in anderen, weniger „vernünftigen“ Kulturen. Menschenrechte muss man nicht letztbegründen, sondern durchsetzen. Die Frage, ob es solche Rechte wirklich gibt, ist, so Rorty, „witzlos“, das beständige Bemühen um deren philosophische Fundierung die Obsession von „Quasiplatonikern“. Wenn immer wieder versucht wird, die Achtung vor der Würde des Menschen normativ-anthropologisch zu begründen, also aus der Behauptung einer spezifisch menschlichen Eigen-

schaft abzuleiten, dann ist das zum einen ein naturalistischer Fehlschluss, zum anderen geht es an den Quellen moralischen Handelns völlig vorbei. Das Einzige, aber unendlich Wichtige, was Philosophie zum moralischen Fortschritt beitragen kann, ist es, unsere moralischen Intuitionen zu „resümieren“, bewusst zu machen und so zu stärken. Mit letztbegründeten Einsichten hat das nichts zu tun. Unser Zuwachs an moralischem Wissen – das heißt für Rorty: eine Erhöhung unserer Empfindsamkeit – ist daher nicht der Beschäftigung mit Moralphilosophie zu verdanken, sondern vielmehr dem „Hören trauriger und rührseliger Geschichten“. „Onkel Toms Hütte“ hat zur Stärkung von Mitgefühl und Menschlichkeit ungleich mehr beigetragen als alle moralphilosophischen Traktate zusammen. Dass ein solches moralisches Lernen, wie auch die westliche Menschenrechtskultur im besonderen, auf ganz bestimmte kulturelle Kontexte angewiesen ist, gesteht Rorty zu. Umso wichtiger ist es gerade dann, alle falschen Hoffnungen auf kontextunabhängige Begründungen aufzugeben und eine solche Kultur in ihren „geistigen Gewohnheiten“ zu pflegen und zu stärken. Man könnte auch sagen: Nicht die Platonische Schau ewiger Ideen, sondern das Aristotelische Ethos der politischen Gemeinschaft verbürgt die Gerechtigkeit.

Man kann trefflich darüber streiten, ob es zwischen Letztbegründung und Nonkognitivismus nicht

doch einige bedenkenswerte Zwischenformen moralphilosophischer Evidenz geben könnte. Für seine Sicht der Dinge kann Rorty aber das entscheidende pragmatische Argument geltend machen: Nach dem Kriterium der „Leistungsfähigkeit“, also dem des erfolgreichen Verhinderns von Leiden und Grausamkeit, sind die „traurigen Geschichten“ ungleich wichtiger für den moralischen Fortschritt. Wenn es uns wirklich um den leidenden Menschen geht und nicht um den Sieg im Wettstreit der analytisch saubertesten Begrifflichkeiten (die ja doch nie „wahr“ sein werden), dann in der Tat sind nicht die von Platon auserkorenen Kontrahenten, die Sophisten und rationalen Egoisten, das Problem, sondern – in Rortys entwaffnender Anschaulichkeit – der alle Disputation verweigernde Nationalsozialist oder „der ritterliche und ehrenwerte Serbe, nach dessen Ansicht die Muslime nichts anderes sind als beschnittene Hunde“. Vielleicht müsste Rorty dann aber auch konsequenter Weise hinzufügen: Sie sind nicht nur unser „Problem“, sie sind – was ein ironischer Liberaler nicht gerne hört – unsere Feinde.

Rorty wirbt für seine pragmatische Auffassung von Philosophie, wie auch für den „Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in einer gedanklichen Leichtigkeit, die nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln ist. Dennoch muss er die Frage beantworten, was nach all dem unter Philosophie (noch) zu verstehen ist. Philosophen sind für Rorty Perso-

nen, „die Platon, Kant und die übrigen Autoren des abendländischen Kanons lesen und über die in diesen Texten aufgeworfenen Fragen nachdenken“ – die aber, so könnte man mit Hegel variieren, nicht mehr der Versuchung erliegen, ein nur Bedingtes, Endliches zu einem falschen Absoluten zu erheben. Weil es aber ein „wahres“ Absolutes für Rorty erst recht nicht geben kann, hat sich der Philosoph in den notorischen Begrenzungen seines allzu endlichen Geistes einzurichten. Letzte Antworten gibt es hier nicht mehr zu finden. Umso wichtiger aber ist es, sich den „vorletzten“ Fragen menschlicher Existenz undogmatisch zu stellen.

Christian Schwaabe

Michael Ruoff
Schnee von Morgen –
Das Neue in der Technik
Würzburg 2002 (Königshausen
& Neumann), 140 S., 12.- EUR.

Wie will man über das Neue schreiben? Zunächst bleibt gar nichts anderes, als über das Alte zu schreiben bzw., im Sinne von Hegels Eule der Minerva, die ihren Flug erst in der Abenddämmerung beginnt, das zu thematisieren, was nicht mehr neu ist, was es aber mal war, beispielsweise als die Allmacht Gottes dem abgeschlossenen Kosmos der Antike die Chance zu Neuem eröffnete. Oder als der Künstleringenieur der Renaissance begann, sich kreativ zu entfalten. Oder als bei Marx die Ma-

schine der historischen Entwicklung auf neue Sprünge verhalf.

Doch Michael Ruoff beschränkt sich in seiner ausgezeichneten Analyse des Neuen in der Technik keineswegs auf solche Aspekte des Historischen. Wie aber soll man über das schreiben, was noch kommt, was sich aber nicht berechnen, ja nicht mal wirklich erahnen lässt, nämlich über das Unbestimmte? Dazu tragen weder die Innovationsforschung noch jedwede Spielart von Fortschrittstheorien bei. Statt dessen befragt Ruoff die Technik als ein System, dessen zentrales Merkmal der Offenheit den Weg zum Neuen aufschließt. Insofern entsteht das Neue aus einer systemischen Entwicklungsfähigkeit der modernen Technik, die sich ob ihrer Offenheit indes schwerlich prognostizieren lässt. Trotz solcher begrifflichen Anklänge verliert sich Ruoff glücklicherweise weder zu sehr in der Systemtheorie selbst noch umkreist er bloß vage einen notorisch dunkel bleibenden Begriff von Emergenz. Vielmehr stützt er sich primär auf den pragmatischen Informationsbegriff Ernst von Weizsäckers.

Wohin führt die Analyse? Natürlich kann Ruoff am Ende keine Auskunft darüber geben, was denn nun nach eingehender Betrachtungen detail das Neue sei. Hätte er das Neue auf einen Begriff gebracht, dann wäre es schlicht nichts Neues mehr. Er beschränkt sich auf eine Topologie des Unbestimmten – ein Wort, das das Neue charakterisieren

Bücher zum Thema

soll, in dem sich das Mögliche anweist. Daraus erwachsen allerdings nicht unerhebliche Konsequenzen für die Technik und jedes technikphilosophische Denken. Denn wenn sich das Neue als unbestimmt erweist, dann lässt sich nicht voraussagen, wohin die technische Entwicklung sich wenden wird. Technik als gegenüber dem Neuen offenes System schwächt nicht nur die Prognosekapazität, sondern macht vor allem die Gestaltbarkeit der Zukunft durch Vorausplanung immer fragwürdiger – um die es in der Technik doch ursprünglich mal ging.

Diese Tendenz verschärft sich noch, wenn die neuen Technologiewissenschaften wie die Genetik immer umfänglicher in natürliche Prozesse und Gegenstandsbereiche eindringen, so dass sich mit ihrer steigenden Komplexität zunehmende Kontingenzen verbinden. Der sich immer stärker vergrößernde Wissenszuwachs erhöht nicht die Prognosekapazität, sondern schwächt sie, weil mit immer mehr Informationen auch notwendigerweise immer mehr Verknüpfungsmöglichkeiten zwischen diesen Informationen entstehen, die sich immer schwieriger vorausberechnen lassen. Das erklärt auch, warum Francis Bacon als erfolgreichster Utopist aller Zeiten den instrumentell hochgerüsteten Zukunftsforschern des 20. Jahrhunderts überlegen bleibt.

Schnee von Morgen trifft hier einen sehr sensiblen Nerv der Zeit. Das

Problem der Informationsgesellschaft erscheint nicht mehr als selbstständige instrumentelle Vernunft Horkheimers, nicht mehr als schlichte technische Herrschaft über das Denken Heideggers, nicht mehr als ethische Gestaltbarkeit des technischen Fortschritts im Dienste einer zukünftigen Menschheit bei Hans Jonas. Derartige Diagnosen im 20. Jahrhundert haben sich entweder überlebt oder realisiert und stören nicht mehr. Bis auf weiteres aber könnte die zunehmende Kontingenz der technischen Entwicklung stören, das Neue, nach dem sich alle sehnen, und das doch alle Planungen zunichte macht. Oder sollte uns Ruoffs Diagnose hoffen lassen?

Hans-Martin Schönherr-Mann

Peter Trawny

Die Zeit der Dreieinigkeit
Untersuchungen zur Trinität bei
Hegel und Schelling, Würzburg
2002 (Königshausen & Neu-
mann), 229 S., 29,50 EUR.

In Zeiten der Unsicherheit liebt man bekanntlich den Halt gebenden „Blick zurück“. Der Autor des vorliegenden Buches, seiner überarbeiteten Habilitationsschrift, bekennt denn auch im Vorwort freimütig, dass die „Zeit der Dreieinigkeit“, die dem Buch den Titel gab, vergangen ist: „Ich betrachte mein Buch als eine Erinnerung an ein Denken, das [noch] behaupten konnte, ‚bei sich zu Hause zu sein‘“ (8). Nun hat ein solch distanzierender Zugang zur Thematik und Problematik der Hegelschen und Schellingschen Philosophie, zumindest im deutschsprachigen Raum, den Vorteil, nicht ‚aktualisieren‘ zu müssen und sich den Kämpfen der Schulen zwischen und um Hegel und Schelling entziehen zu können. Sie kann sich insofern ‚vorurteilsfrei‘ ihrem Untersuchungsgegenstand zuwenden. Dass dem Autor dies letztlich nur teilweise gelungen, zeigt das Ende seiner Untersuchung.

Trawny gelingt zur anstehenden Thematik ein überzeugender Zugang und Einstieg: der ontologische Gottesbeweis, der aus dem Begriff Gottes auf dessen Existenz schließt. Denn dieser Beweis ist für beide Philosophiekonzeptionen zentral. Für Hegel ist Gott „eben dies, dass

sein Begriff und sein Seyn *ungetrennt* und *untrennbar* sind.“ (34) Er ist so die „absolute Realität“ (ebd.). Für Schelling, der gerade durch die Kritik am „ontologischen Argument“ seine eigene „positive Philosophie“ bestimmt, ist es zumindest in historischer Hinsicht „für die ganze neuere Philosophie bestimmend geworden“ (SW I, 10, 14). Trotz dieser Differenz unternehmen es beide, Hegel wie Schelling, diesen ‚bewiesenen‘ bzw. ‚sich beweisenden‘ Gott als den *christlichen*, d.h. den *dreieinigen*, Gott auszulegen.

Für Hegel, dem Trawny sich zuerst zuwendet, drückt der ontologische Gottesbeweis, wenn auch unvollkommen, das Prinzip der Philosophie aus: nämlich dass Vernunft ist. Dies aber müsse so trinitarisch gedacht werden, so wie der Christengott dreieinig ist. Was in der christlichen Religion in der Dreieinigkeit von Vater, Sohn und heiligem Geist *vorgestellt* werde, sei in der Logik als „Sphäre der immanenten Trinität zu *denken*“ (50; H.v.m.). Trawny widerspricht nun zurecht den Ansichten, Hegel habe seinen Begriff vom „Begriff“ gleichsam *nachträglich* auf das christliche Gottesbild angewandt, um ihn dadurch zu erläutern oder aus ihm die Trinität Gottes abzuleiten (50). Er konstatiert demgegenüber ein anderes, engeres Verhältnis zwischen Logik und Religion und spricht vom „theologischen Motiv, das Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ von Anfang an begleitet“ (45). Er macht dies an Hegels „Lehre vom

Begriff“ bzw. dessen „drei Momenten“, der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelheit, fest und zitiert: „Das Allgemeine ist daher die *freie* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bey sich selbst* ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die *freie* Liebe, und *schrankenlose Seeligkeit* genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur *zu sich selbst*, in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.“ (45) Wenn Trawny dazu anmerkt, dass dies Zitat „an das Verhältnis von Gott Vater und Sohn erinnert“ (ebd.), dann ist dies zu wenig. Wer nur etwas mit der Trinitätsdebatte vertraut ist, erkennt in diesem Begriff vom Allgemeinen unschwer eine der möglichen Lösungen des Trinitätsproblems: der Vater als die freie Macht, die den Sohn, das von ihm gezeugte Andere, „übergreift“ und durch den heiligen Geist, die Liebe, im Anderen zugleich bei sich bleibt.

Darüber hinaus wäre es für eine Untersuchung der Trinität bei Hegel zweifellos angebracht gewesen, wenn Trawny diesem Verhältnis von Logik und Religion nicht nur anhand Hegels Lehre vom Begriff, sondern auch seiner Methode überhaupt nachgegangen wäre. Er zitiert zwar Hegels Diktum: „Die Logik ist insofern metaphysische Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Äther des reinen Gedanken betrachtet“ (49); aber er zieht

daraus nicht die Konsequenz, in Hegels *Dialektik selbst* das christliche Trinitätsmotiv zu erkennen. Denn wenn Hegel in der Einleitung zu seiner „Wissenschaft der Logik“ die Methode der Wissenschaft so beschreibt, dass das Andere oder das „Negative“, wie er hier sagt, nicht das „abstrakte Nichts“ des Parmenides ist; es aber auch weder das platonische ‚Mehr oder Weniger‘ noch das, was neuplatonisch dem Einen ‚ausfließt‘; wenn es aber auch nicht – jüdisch – dem Einen, der schlicht bei sich ist, und auch nicht – spinozanisch – dem All-Einen zukommt; sondern wenn Hegel dieses Andere als die „bestimmte Negation“ bestimmt, in die das Eine oder „Positive“ „fort-geht“, „über-geht“ oder „sich ent-zweit“; es in dieser „Ent-Zweiung“ aber bei sich bleibt, und im Resultate daher „wesentlich das enthalten ist, woraus es resultiert“, – dann kann nicht nur diese Art der Negation als Negation der Negation, sondern auch Hegels Überzeugung, dass diese Methode die „wahre“ sei, gar nicht anders verständlich gemacht werden, als dass für ihn eben das christlich Trinitarische das an und für sich Wahre ist. So verstanden hat Hegels Dialektik nicht nur ein „theologisches Motiv“, sondern ist in ihrem Fundament christlich. Sie widerspricht darin sowohl dem heidnischen wie dem jüdischen Denken des Absoluten. Trawny stellt diesbezüglich zwar zu recht fest, dass für Hegel „ein Gott jenseits der Logik ... kein oder jedenfalls nicht der christliche Gott

ist“ (50); aber er verdeutlicht nicht, dass der christliche Gott *in* der Logik, er diese Logik selbst ist.

Diese, wie mir scheint, mangelnde Durchdringung mag daran liegen, dass Trawny ein anderes Interesse verfolgt, dass nämlich in solchem Denken sich für Hegel zugleich auch heilsgeschichtlich „die Zeit erfüllt“ (Galater 4, 4). Denn für ihn ist die Zeit und die Geschichte eben dies, dass der dreieinige Gott nicht nur vorgestellt und verehrt wird, sondern im menschlichen Geist zum Bewusstsein seiner selbst kommt. Daher ist für Hegel die jetzige Zeit, die Gegenwart, die „Zeit der Dreieinigkeit“.

Der „mittlere und spätere“ Schelling hingegen verhält sich kritisch gegenüber dem ontologischen Gottesbeweis. Trawny stellt den Einwand, den er in „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ formuliert hat, überzeugend dar: ein Gott, der existieren *muss*, ist kein *freier* Gott; denn er kann nicht nicht existieren. Für Schelling ist Gott daher nicht einfach das Sein, sondern der „Herr des Seyns“. Er ist nicht nur das notwendig Existierende, sondern „das frei wollende Wesen“ (133). Trawny folgert daraus, dass sich für Schelling das Göttliche nicht, wie bei Hegel, in der Struktur des *Logischen*, sondern im *Faktischen*, in der Geschichte als dem Handeln Gottes offenbart.

Unklar lässt Trawny allerdings, wozu nun Schelling das Christlich-Trinitarische solcher Geschichte setzt. Besteht es, wie er in den

„Weltaltern“ schreibt, in dem geschichtlichen Faktum, dass ‚wir‘ in ‚unserem‘ Kulturkreis „von Kindheit auf“ christlich denken und „seine Lehren für das ganze Leben eine fast unabweisbare Gegenwartigkeit erhalten“ (136)? Oder gilt, dass es das Christliche schon „von Ewigkeit her“ gegeben habe, „noch ehe eine Welt da war“ (137), so dass eine gleichsam vorgeschichtliche Trinität anzunehmen wäre? Wie aber verträgt sich dieser Gedanke mit der Geschichtlichkeit göttlicher Offenbarung? Oder aber ist es so, dass Geschichte überhaupt nur christlich, d.h. trinitarisch, *gedacht* werden könne, weil „jede Geschichte, die dies wirklich ist, ... drei große Unterscheidungen (hat), nämlich Anfang, Mitte und Ende, oder: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (140 f.)? Und will Schelling damit sagen, dass die Geschichte zwar objektiv nur faktisch ist, dass sie aber als begriffene, als System, allemal nur christlich sein könne?

Trawny lässt dies im Dunkeln. Er macht vielmehr mit Hinweis auf W. Schulz deutlich, dass dieses Ungelöste ein Strukturelement der Schellingschen Spätphilosophie selbst sei. Denn während Hegels Philosophieren sich als System erfüllt, habe Schelling solche Einsichtigkeit verneint „und die ‚Grundung‘ des Ganzen in der ‚grundlosen Freiheit‘ Gottes anerkannt.“ (189) Von Hegel her gebe es deshalb keine Möglichkeit, sinnvoll nach der Zukunft zu fragen, da für ihn die Gottesherrschaft nichts Ausstehendes, sondern

wirklich ist. Für Schelling jedoch, dem das Zukünftige Strukturmoment von Geschichte ist, sei die Zukunft offen. Seine „Philosophie der Offenbarung“ verherrlicht nicht die Gegenwart, sondern begreift sie als „zerrissene Welt“ und ihr Heil als noch ausstehend. Sie sei „grundsätzlich eine *eschatologische*, also auf Zukunft bezogene Philosophie. *Zeit und Geschichte werden grundlegend von der Zukunft her verstanden.*“ (181) Darum aber sei für Schelling auch nur dasjenige Christentum, das die Erfüllung der Zeit in der Zukunft erblickt, die „wahre Religion“ (181). Während Hegel also Geschichte von Jesus her denkt, durch den die göttliche Vernunft wirklich geworden sei, denkt Schelling sie vom Parakleten, dem Kün der des kommenden Zeitalters, her. Dieses Zukunftsbezugs wegen aber sei, lässt Trawny durchblicken, das Schelling-sche Denken der Gegenwart adäquater.

Am Ende seines Buches verlässt der Autor seine historische Untersuchung und geht so weit, dem gegenwärtigen Denken die jesuanische Botschaft vom kommenden Gottesreich – ganz unabhängig von aller Trinitätsdiskussion – als zukünftiges Denken anzuempfehlen. Wenn, so Trawny, die gegenwärtige „Pluralisierung und Globalisierung der Wohn- und Denkräume ... die Kennzeichen einer radikal gottverlassenen und d.h. nihilistischen Welt sind, dann ist jedes Nachdenken über Gott eine bloß sentimentaler Beschäftigung“ (210). Wenn es aber

eine Heilung in der Zeit gebe, dann komme sie aus der Zukunft; ein einzigartiges Zukunftswissen aber enthalte die Predigt Jesu; denn diesem Wissen habe sich „noch keine philosophische Theorie ... als überlegen erwiesen“ (211).

Dieser schließliche Distanzverlust zum Gegenstand bzw. das Schwan-ken zwischen historischer Untersuchung und aktualisierender Anempfehlung macht Trawnys Buch zweideutig. In der ersten Hinsicht bleibt manches, wie ich zumindest anhand Hegels Logik angedeutet habe, oberflächlich und vieles unausgeführt. Hinsichtlich des letzteren jedoch, Trawnys Empfehlung der „frohen Botschaft“ als Heilmittel der Gegenwart, bräuchte es eingestandenermaßen dieses Werks „zur Trinität bei Hegel und Schelling“ gar nicht.

Alexander von Pechmann

Christoph Türcke
Erregte Gesellschaft.
Philosophie der Sensation,
München 2002 (C.H. Beck),
geb., 327 S., 29.90 EUR.

„Der Drang, neue Gesellschaftstypen auszurufen, ist ein typisches Merkmal der Sensationsgesellschaft und ist nicht neu.“ (9) Die kapitalistische Gesellschaft reproduziert ihre Existenzgrundlage immer wieder neu, indem sie ständig neue Bereiche kapitalistischer Akkumulation hervorbringt und bis in die letzten Winkel der Menschheit und in im-

mer mehr Bereiche der menschlichen Lebenswelten vordringt, um sie der Warenproduktion zu unterwerfen. Dies hat zur Folge, dass das Erscheinungsbild der kapitalistischen Gesellschaft sich in immer schneller werdenden Zyklen verändert. Die Versuche, diese Phänomene zu beschreiben und zu typologisieren, zählen Legion. Nun versucht sich Türcke am Wandel der öffentlichen Kommunikation. Sein Anspruch ist hoch. In Guy Debords „*Die Gesellschaft des Spektakels*“ sieht er die Vorformulierung eines Grundgerüsts einer zu analysierenden erregten Gesellschaft. Türcke will allerdings in kritischer Absicht über Debord hinausweisen, indem er den immanenten Zusammenhang von Ästhetisierung und deren gesellschaftlicher Grundlage als etwas grundsätzlich Zusammengehöriges versteht, was eine gründliche Reflektion der Begriffe erforderlich mache.

Das Buch ist der Versuch, dem Phänomen der massenmedialen Reizüberflutung anhand des Begriffs des Sensationellen analytisch beizukommen. Türcke arbeitet zunächst die Besonderheiten des Sendungszwanges, sowohl der Nachrichtenproduzenten als auch der Rezipienten, aus. Im Prozess, in dem zu Anfang die Nachricht einmal etwas mitteilte, was wichtig war und nun wichtig ist, weil sie mitteilen kann oder zu können beansprucht, veranschaulicht Türcke für diese Sphäre die kapitalistische Warenlogik. Den Sendern stehen die

Rezipienten gegenüber, die aus dem Einerlei herausragen wollen, in dem sie zunehmend dazu gezwungen sind, sich durch das Sensationelle bemerkbar zu machen. Leider verliert Türcke sich dann aber im nebulösen Jargon Heideggers, statt seiner erfreulich unzeitgemäßen Präferenz für die kritische Theorie nachzugehen. Zu oft wird der mändernde Begriff des „Da“ (44) bemüht, um in weitläufigen Beschreibungen der existentiellen Verortung des Individuums im Gesellschaftlichen auf die Spur zu kommen. Auch das „Umkreisen“ der „schillernde(n) Bedeutungsvielfalt“ des heideggerschen „Da“ (78) trägt zur Analyse der vorgetragenen Phänomene nichts bei. Ärgerlicherweise werden einige überbewertete Ereignisse, wie die vorgeblich angestiegene Gewaltbereitschaft von Halbwüchsigen an Schulen, das mittlerweile fast in Vergessenheit geratene Sendeformat Big Brother, S-Bahnsurfing und schließlich der vollkommen konstruierte Zusammenhang von Tattoo, Piercing und Amok als Ausdrucksformen „prometheischer Wut“ (72) bemüht. Hier sitzt Türcke dem kulturpessimistischen Geraune über vermeintliche, manchmal auch tatsächliche, niemals aber die Jugend beherrschende Trends und vorübergehende Hypes auf, ohne dabei über das tatsächliche Ausmaß der beschriebenen Phänomene Rechenschaft abzulegen.

Originell und anschaulich reflektiert Türcke aber dann den Begriff des Sensationellen. Er entwickelt –

ausgehend von de Cusas Verknüpfung des Staunens und der Seltenheit in der *sensatio* (93) – die Ausrichtung J. Lockes und G. Berkeleys auf die Sensation als Grundlegung des begreifenden Denkens und legt die Subjekt-Objekt-Dialektik zwischen sinnlicher Reflektion und Sensation dar. Bei Berkeley sieht Türcke das „esse est percipi“ bereits ausformuliert, das im Zwang zum globalen Sendezwang zu überraschendem Wahrheitsgehalt gefunden habe. (105) Schließlich sei in Berkeleys „Kurzschluss“ der Herleitung der Existenz Gottes aus der Überwältigung des Geistes durch die unmittelbare Sensation eine Parallelität zur heutigen Situation zu ziehen, in der die Sensation Welt-sinn ist. Freilich sieht Türcke den Gott in der elektronischen Apparatur säkularisiert. In diesem Abschnitt, wie auch in der historischen Reflektion über den Zusammenhang vom entstehenden Weltmarkt des Merkantilismus und dem Aufstieg der Nachricht zur Ware, gewinnt die Türckesche Argumentation an Stringenz. Aufregend ist die Archäologie, die Türcke im besten Sinne kritischer Theorie hinsichtlich des Sensationellen betreibt. Am Beispiel des Briefschreibers J. H. Campes legt er die europäische Rezeption der Französischen Revolution als Entstehung einer Weltöffentlichkeit dar. (112) Hier trete die Verschränkung von emanzipatorischen Elementen und der Überreizung und Abstumpfung vor dem Hintergrund der Nachrichtenüberflutung zum

ersten Mal nachvollziehbar zu Tage.

Im großartigen Kapitel einer kritisch gewendeten psychoanalytischen und neurologischen Grabung menschlicher Historie arbeitet Türcke die grundlegenden Mechanismen des Wiederholungszwanges und der traumatischen Gewalterfahrung als Stifterin des Gedächtnisses heraus, die den Schritt des audiovisuellen Schocks zur absoluten Sensation anzeigt. Weniger überzeugend ist allerdings sein Versuch, der Marxschen Fetischkritik am Warencharakter die zusätzliche Dimension einer theologisch-metaphysischen Doppelbewegung im Prozess der Abbildung moderner Bildproduktion zu verleihen, um von ersten photographischen Versuchen die Brücke zum modernen „Bildschock“ (177) zu schlagen. Ein weiteres Problem stellt sich, dass selbst in Zeiten der Reizüberflutung doch immer sowohl die Potenz und das Interesse als auch die Möglichkeit und Kompetenz einer Wirklichkeitsaneignung besteht. Mir scheint dies ein Residuum menschlicher Neugierde zu sein, vor dem auch die Übermacht der elektronischen Medien ihren Schrecken verliert. So bleiben denn auch Türckes Ausblicke auf die politisch praktische Dimension recht dünn. Er versucht zwar am Beispiel der symbolischen Aktionen von *Greenpeace* das Gegenfeuer zur Herrschaft der Reizflut und des Bildschocks darzustellen; vielleicht wäre hier jedoch eine ausführlichere Reflektion der Praxis der „*Tute Bianche*“ (321) er-

tragreicher gewesen. Kurz streift er auch noch den Terrorangriff auf New York. Eine kritische Analyse der wohldurchdachten Ästhetik der Praxis dieser Gruppen hätte zudem fruchtbar sein können, um das grundsätzlich Andere einer emanzipatorischen Bewegung herauszustellen. Freilich ist dies weniger Türcke anzukreiden als vielmehr Ausdruck der derzeitigen Abstinenz sozialrevolutionärer emanzipatorischer Praxis.

Hieran lässt sich auch am besten der Unterschied zu Guy Debords *Gesellschaft des Spektakels* festmachen, das einer der Glutpunkte des massenhaften Aufbegehrens der 60er Jahre war und dadurch von selbst über sich hinausgewiesen hat. Davon sind wir heute weit entfernt. Dies merkt man Türckes Buch an, das eher eine Zusammenstellung verschiedener begrifflicher Reflektionen und essayistischer Überlegungen zum gegenwärtigen Zustand und zur Entstehung des aktuellen Zustandes gesellschaftlicher Kommunikation ist.

Jonas Dörge

Rainer E. Zimmermann
Subjekt und Existenz. Zur Systematik Blochscher Philosophie, Berlin und Wien 2001 (Philo-Verlag), brosch., 282 S., 27.50 EUR.

Mit seinem Beitrag ‚Kognition als Selbstlektüre der Natur‘ (Widerspruch 29) hat Rainer E. Zimmermann einen bündigen Umriss seines systematisch-theoretischen Projekts gezeichnet: es geht ihm als Naturwissenschaftler und Philosoph gleichermaßen um die Übersetzung der Kantischen Frage „Was ist der Mensch?“ in eine radikal materialistische Denkfigur, nach der im Menschen eine sich selbst lesende und erkennende Natur zu sich selber kommt. Als Naturwissenschaftler und Mathematiker verfolgt Zimmermann hierbei den Ansatz einer Theory of Everything, in kosmologischer Hinsicht etwa gut verständlich in Lee Smolins ‚Warum gibt es die Welt?‘ (München 1999) nachzulesen, die er philosophisch mit der Linie der „Aristotelischen Linken“ stützt. Inwiefern dabei schon mittelalterliches Denken beiherspielt, ist in dem von Zimmermann herausgegebenen Band „Naturphilosophie im Mittelalter“ (Cuxhaven/Dartford 1998) und der zusammen mit Klaus-Jürgen Grün herausgegebenen Zeitschrift „System & Struktur“, vor allem der Sonder-Doppelnummer zum 800. Todestag von Averroes, erschienen unter dem Titel ‚Hauptsätze des Seins. Die Grundlegung des moder-

nen Materiebegriffs‘ (Cuxhaven/Dartford 1998), nachzulesen. Auch durch die idealistische Philosophie führt diese Kraftlinie des qualitativen und dialektischen Materiebegriffs: Zimmermann spricht davon, dass Denken Materieform ist. Für Schellings Naturphilosophie hat er dies in „Die Rekonstruktion von Raum, Zeit und Materie“ (Bern, Berlin et al. 1998) entwickelt.

Unschwer ist zwischen den Namen Aristoteles, Averroes und Schelling der Name Ernst Blochs zu finden, der den Materiebegriff bisher am radikalsten konzipierte (vgl. dazu die posthume Schrift ‚Logos der Materie‘, Frankfurt/Main 2000). In „Subjekt und Existenz“ widmet sich Zimmermann nun dem Blochschen Denken, unternimmt es, es in seiner Systematik zu ergründen und Parallelen zu anderen Philosophien, insbesondere Sartres, nachzuzeichnen. Das Buch soll zugleich Einführung sein; und ist es auch nicht unbedingt dem Neuling unvermittelt anzuraten, so sind doch ein Glossar der griechischen und lateinischen Begriffe, ein Verzeichnis ausgewählter Blochzitate und die kleine Chronologie Blochs eine gute Hilfe, um sich in dem Buch wie in der kritischen Philosophie Blochs zu orientieren.

Der vielleicht zentralste Begriff der Blochschen Philosophie, an dem Zimmermann hier seine Systematik entwirft, ist die Ontologie des Noch-nicht-seins; mit dieser Ontologie ist der Materiebegriff als prozessual zu verstehen, bezie-

hungsweise ist auch das Verstehen prozessual zu begreifen (noch einmal: Denken ist Materieform). Bei Bloch heißt der Anfang der Philosophie: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“ Das sind die ersten Spuren, die Zimmermann zum subjektiven Ausgangspunkt macht. Die Entfaltung der Systematik der Blochschen Philosophie impliziert derart den Blick auf die Logik des Blochschen Denkens, auf die material-materialistische Logik selbst – als Systemphilosophie. Sie führt im Ausblick an die Ränder des Horizontes einer Philosophie der Zukunft, einer „Rückgewinnung der Metaphysik“: als „Theorie der universalen Evolution“, schließlich als „Identität der Geschichte an ihrem Ziel“.

Paradoxerweise und nicht ohne Problematik steht diese materialistische Systemphilosophie im Schatten der materialistischen Kritik des Antisystems; Systemphilosophie will an Totalität utopisch retten, was sich im 20. Jahrhundert realgeschichtlich im Terror offenbarte. Eine Theorie der universalen Evolution muss auch auf die Dialektik der Aufklärung reflektieren, darf das Grauen nicht zynisch in den Weltplan subsumieren. Zimmermann macht zum methodischen Postulat die Emergenz, die Einsichtnahme des Welthaf-ten. Dringend zu diskutieren ist, ob dies nicht korrigiert werden muss durch den objektiven Ausdruck, die Sichtverstellung des Verblendungs-zusammenhangs. Wäre also mit

Blochs Transzendieren ohne Transzendenz als Utopie der Weltheimat (und zwar als Reflex auf die Heimatlosigkeit des Menschen) nicht vielmehr ein Emergenieren ohne Emergenz zu reflektieren? (In dieser Hinsicht hatte ja Günther Anders an Bloch eine ähnliche Kritik geübt wie an Heidegger, die beide, der eine humanistisch-progressiv, der andere faschistisch-reaktionär die Welthaftigkeit der Existenz postulieren.)

Zimmermann betont den „Patmos-Aspekt“ der Blochschen Philosophie, das potenziell Rettende: „Fundierte Hoffnung wird vor allem durch die treue Betrachtung der Tendenz klug.“ (53) Die Tendenz wird hier von der „Erbschaft dieser Zeit“ aus betrachtet, in der Mitte der 30er Jahre; schon ein halbes Jahrzehnt später zerbricht diese Tendenz im blanken Terror, der bis heute in jede Hoffnung seine Wunde schlägt. Die Forderung nach einer Identität der Geschichte an ihrem Ziel ist als theoretisches Programm nur dann haltbar, wenn die Identität der Geschichte mit ihrer Vergangenheit zu ihrem Recht kommt: Erst in diesem Eingedenken des eben Nichtidentischen wird es möglich, die Welt zu reparieren (Tikkun, und nicht Heimat).

Roger Behrens