

BUCHBESPRECHUNGEN

Anthropologische Neuerscheinungen

Lawrence Krader, Ethnologie und Anthropologie bei Marx, übers. v. Henning Ritter, Hanser Verlag, München 1973, 282 S.

Wolf Lepenies, Helmut Nolte, Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Geblen und Habermas, Über Aggressionen, Hanser Verlag, München 1971, 140 S.

Wolf Lepenies, Soziologische Anthropologie, Materialien, Hanser Verlag, München 1971, 156 S.

Dietmar Kamper, Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik, Hanser Verlag, München 1973, 278 S.

Georges Devereux, Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, übers. v. Caroline Neubaur u. Karin Kersten, Hanser Verlag, München 1973, 408 S.

Michel Foucault, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blickes, übers. v. Walter Seitter, Hanser Verlag, München 1973, 219 S.

Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens, hrsg. u. übers. v. Walter Seitter, Hanser Verlag, München 1974, 178 S.

Arno Baruzzi, Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae, Fink Verlag, München 1973, 218 S.

Der Anspruch einer Sammelbesprechung, lediglich auf eine Reihe neuerschienenener Titel aufmerksam zu machen und womöglich künftiges Leserinteresse zu präformieren, ist dann erfüllbar, wenn einmal die Auswahl der Literatur außerhalb der Verfügung des Kritikers liegt und den Gegebenheiten des Buchmarktes anheimgestellt ist, und wenn zum andern der Kritik selbst kein eigenes systematisches oder historisches Interesse zugrundeliegt. Unter der ersten Bedingung müßte alles besprochen werden, was an bestimmten Titeln erschienen ist, unter der zweiten dürfte höchstens die Chronologie der Erscheinungsdaten für die Anordnung der Titel gelten. Diese Besprechung wird keiner der Bedingungen gerecht, da sie sowohl der Auswahl wie der Anordnung der Titel ein systematisches und historisches Interesse zugrundelegt, also weder den Anspruch erheben kann, alle neuerschienenen Titel zu berücksichtigen, noch gar die tatsächlich ausgewählten „sine ira et studio“ darzustellen. Trotzdem will sie einen Überblick über Entwicklungen der Anthropologie geben und mit der besprochenen Literatur Richtungen und Trends anthropologischer Forschung darstellen. Die Verpflichtung gegenüber der Morphologie der besprochenen Texte wird insoweit gewahrt, als die Kriterien ihrer Anordnung und Gruppierung ihnen selbst entnommen sind. So soll mit einem Minimum an Willkür ein Maximum an allgemein anwendbaren Kriterien zur Einordnung und Einschätzung neuerer anthropologischer Texte erreicht werden. Die Idee der Besprechung ist die, mit Hilfe einer repräsentativen Reihe von Veröffentlichungen eine Tendenz-Analyse gegenwärtiger Anthropologie anzustellen. Repräsentativ ist diese Auswahl zunächst für die interpretierten Tendenzen; das ist der Minimalanspruch. Die Auswahl selbst soll dann aber auch repräsentativ für die neuere Anthropologie selbst sein; das ist ihr Maximalanspruch.

1. Zur Transformation von Anthropologie in Gesellschaftstheorie

A. Comte stellt im 2. Band seiner *Politique Positive* nicht mehr die Soziologie, sondern die Anthropologie an die Spitze der Wissenschaften. Mit dieser Umordnung im Gefüge der Wissenschaften kündigen sich zwei teilweise übereinstimmende Bewegungen in der Anthropologie an: einmal der Wandel der spekulativ-philosophischen zur empirischen Anthropologie und zum anderen der Wandel der Gesellschaftstheorie zur Anthropologie. Teilidentisch sind beide Bewegungen, weil sie den Menschen nicht mehr als Individuum oder Person betrachten, dessen allgemeines Wesen nur die praktische Philosophie und die transzendente Reduktion begreifen, sondern ihn abstrakt als Gattungswesen von seiner Natur her bestimmen. Der dem Menschen innewohnende Antagonismus der „ungeselligen Geselligkeit“¹, der jeden Versuch einer systematischen Bestimmung des menschlichen Wesens von seiner Natur her noch für Kant als apriori unmöglich erscheinen ließ, dem er daher den positiven Begriff des „Weltbürgers“ entgegenstellte, wird entweder empirisch, z. B. als unvermeidlicher Aggressionstrieb, hingenommen oder als Ergebnis einer der Gattungsgeschichte zuwiderlaufenden ökonomischen Entfremdung definiert; beide Male wird er aber im Begriff einer Gesellschaft aufgelöst, die der menschlichen Gattungsnatur adäquat ist.

1. Marx als Anthropologe

L. Krader, der „The Ethnological Notebooks of Karl Marx“ (Assen 1972) herausgab, stellt die Entwicklung der Anthropologie von einer philosophisch-spekulativen zu einer empirischen Disziplin im 19. Jahrhundert an Marx dar. Seine *These* ist, daß der „ganze“ Marx als philosophischer *und* empirischer Anthropologe und, daß das empirische Interesse des „späten“ Marx nur als folgerichtige Einlösung der philosophischen Entwürfe des „frühen“ zu verstehen ist. Marx' Methode als Gesellschaftstheoretiker wurde analog der Entwicklung von der philosophischen zur empirischen Anthropologie seines Jahrhunderts immer konkreter. Krader stützt seine Analyse auf die Exzerptheft, die Marx 1880–1882 bei seiner Lektüre der evolutionistischen Ethnologen Morgan, Phear, Maine und Lubbock anlegte. Die Bedeutung der Exzerptheft ist, daß sie die Positionen der Grundrisse und des Kapitals ergänzen und zugleich die Position der Periode von 1843–1845 weiterentwickeln (19). Marx behandelte in seinen Aufzeichnungen Themen, die von den primitiven Gesellschaften, der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft, über Probleme des Kolonialismus bis zu denen des technologischen Fortschritts und der Agrikultur reichen. Im ersten Kapitel erläutert Krader Marx' ethnologische Thesen, im zweiten die Übereinstimmung und Verschiedenheit der ethnologischen Auffassungen von Marx und Engels im Hinblick auf Engels Schrift „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates (1884)“, und im dritten, der Synthese der beiden ersten, formuliert er die Voraussetzungen von Marx' Anthropologie im Hinblick auf „die Konstitution des Menschen als Mensch in seinen Verhältnissen und durch seine Verhältnisse in der Gesellschaft“ (10). Themen dieses letzten Kapitels sind die Kritik des Phänomens der Verdinglichung und die Dialektik der gesellschaftlichen Totalität.

Marx suchte offenbar – dies zeigt Krader im ersten Kapitel – den Ursprung der zivilisierten Gesellschaft und des Staates in der Auflösung der primitiven Gruppe (30); er lehnte dabei Rassismus und Biologismus als determinierende Faktoren außerhalb der gesellschaftlichen Zusammenhänge ab (58). Der für seine Gesellschaftskritik grundlegende Begriff des Privateigentums entstand erst im Übergang von der Urgesellschaft zur modernen Zivilisation. Aus dem Gegensatz dieser beiden Gesellschaftsformen leitet er einmal die aus der Urgesellschaft stammenden – und daher positiven – Begriffe von Freiheit und Gleichheit ab und zum anderen den der negativen Struktur der Zivilisation entsprechenden negativen Begriff des Privateigentums. Da es für die Urgesellschaft keinen Gegensatz von ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ gab, läßt sich privates Eigentum auch nicht unmittelbar aus kollektivem ableiten, „sondern tritt erst allmählich an dessen

¹ I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: I. Kant, Politische Schriften, hrg. v. O. H. v. d. Gablentz, Köln/Opladen 1965, 13. Die im Text in Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich auf die jeweils besprochene Arbeit.

Stelle mit dem Übergang zur politischen Gesellschaft“ (59). Der Prozeß der Individualisierung entsprach demnach entwicklungsgeschichtlich dem der Auflösung des Gemeinwesens; mit der Dialektik von ‚privat‘ und ‚öffentlich‘ vollzog sich der Übergang des gesellschaftlichen Eigentums in *privates*.

Marx' Begriff des Menschen, der durch das Leben in der Gesellschaft und durch den Gebrauch von Werkzeugen bestimmt ist, unterscheidet sich von dem rein evolutionistischen „Organizismus“ (72) Morgans und Engels' dadurch, daß er den Menschen sowohl in seinem Verhältnis zur Natur, wie innerhalb der Wechselverhältnisse zwischen den gesellschaftlichen Verhältnissen betrachtet (77). Marx ist demnach kein Determinist; für ihn vollzieht sich die Menschwerdung „nicht allgemein, sondern in je besonderer Weise innerhalb besonderer Gemeinschaften“ (79). Der Mensch entfremdet sich erst im Übergang zur zivilisierten Gesellschaft, indem er zwischen sich, als einem Teil der Natur, und die Natur den Arbeitsprozeß schiebt (80). Der Antagonismus seiner entfremdeten Natur tritt mit der Trennung der individuellen Interessen von denen der Gemeinschaft auf. Der Konflikt wird gesellschaftlich verinnerlicht und führt zur Bildung politischer Institutionen und des Staates.

Entfremdung ist synonym mit Individualisierung. Krader zeigt, daß für Marx das Individuum zwar schon im primitiven Zustand der Natur entfremdet war, allerdings erst im zivilisierten Zustand sowohl der Natur wie der eigenen Gesellschaft entfremdet ist (86). Marx sah in Morgan den Hauptzeugen dafür, daß sich im Übergang der „kommunalen“ zur zivilisierten Gesellschaft, „in der Periode der Akkumulation des gesamten Eigentums in der Gesellschaft und seiner ungleichen Verteilung“ (94) das Verhältnis Mensch – Gesellschaft entfremdete; das Individuum wurde in dieser Entwicklung zum Paradigma von Privation und Entfremdung.

Krader hat diesen Argumentationsgang aus den Exzerptheften destilliert; er wies allerdings darauf hin, daß in diesen Quellen das Problem des Übergangs von primitiven zu zivilisierten Gesellschaften „nur in Umrissen wahrzunehmen“ und als System „bloß skizziert“ (113) ist. Wie schon für Morgan ist für Marx die Gens die gesellschaftliche Institution am Übergang zur Zivilisation, mit deren Zerfall „konkrete Mechanismen“ erzeugt werden, „welche den Übergang zur Zivilisation zustandebringen“ (115). Diese Idee der Gens symbolisiert für Krader bei Marx „den Übergang von der Kritik des abstrakten menschlichen Gattungswesens zur empirischen Erforschung besonderer Gesellschaften“ (117). Mit der historisch nachweisbaren Kontinuität der Entwicklung vom primitiven zum zivilisierten Menschen fallen die Schranken zwischen beiden, und das Theorie-Praxis-Verhältnis kann rekonstruktiv auf die primitiven Gesellschaften angewendet werden. So beansprucht Marx auch für die Urgesellschaft den Vorrang des gesellschaftlichen vor dem individuellen Wesen des Menschen (150).

Fragwürdig ist in diesem Zusammenhang, daß Krader trotz seines Hinweises auf den engen Zusammenhang von Marx' philosophischer und empirischer Anthropologie (138) dessen Bestimmung des menschlichen Wesens von jeglichem Ontologie-Verdacht befreien will (151), obwohl Marx – wie Marcuse² zeigte – ausdrücklich von der ontologischen Wesensnatur des Menschen, nämlich seiner Arbeit, philosophisch ausgegangen war. Krader interpretiert die philosophische Theorie des gesellschaftlichen Wesens des Menschen ausschließlich als Vorstufe zur empirischen, ethnologischen Bestimmung der Gesellschaft aus ihrer äußeren Natur und ihren inneren Gesellschafts-Verhältnissen (161). In den ökonomisch-philosophischen Manuskripten sieht er lediglich ein Programm für die erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts realisierbare empirische Wissenschaft vom Menschen. Obwohl sich Marx hinsichtlich seines Natur-Begriffs – wie Krader deutlich macht – von Engels' flacher Begrifflichkeit abhebt (127 ff.), bleibt doch unklar, wie das Verhältnis von menschlicher Natur und menschlicher Geschichte auf der Grundlage der frühen philosophischen Entwürfe empirisch von Marx ausgefüllt wurde. Wenn Marx die Bedeutung von „Natur“ auf die vorkapitalistische primitive und zivilisierte Gesellschaft ausdehnt und deren Dialektik gerade für den Übergang der einen in die andere beansprucht, fällt die Differenz von Natur und Geschichte, diejenige des von der äußeren Natur bestimmten zu dem sich selbst herstellenden menschlichen Wesen, in eine Identität zusammen; jedenfalls läßt sich die Gesetzlichkeit von Natur und Geschichte nicht mehr klar auseinanderhalten.

² Vgl. H. Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1969, 17.

Da Marx wie Darwin eine antiteleologische Naturauffassung vertrat (142) und die Differenz von äußerer und innerer Geschichte der menschlichen Natur aufrechterhielt, muß gefragt werden, wo das empirisch aufweisbare „missing link“ zwischen beiden liegt, denn Marx' eigene Brückenthesen ist widersprüchlich (155/56). Wenn die „Verinnerlichung eines äußerlichen Verhältnisses“, nämlich der Austausch zwischen verschiedenen Gemeinwesen einerseits den Verfall von „ursprünglicher Gleichheit, Brüderlichkeit und Kommunismus“ (155) zeitigte und der Austausch von Waren oder die Einwanderung und Auswanderung von Mitgliedern verschiedener Gemeinschaften andererseits denselben Effekt als „Veräußerlichung von inneren Verhältnissen“ erzielte, beides aber als Übergangsphänomen von der kollektiven zur individualistischen Gesellschaft gilt, wird die innere Konstitution der vorkapitalistischen Gesellschaft im Hinblick auf deren Verhältnis von innerer und äußerer Natur brüchig und vollends empirisch unfassbar. Marx' Interesse an empirischer Anthropologie und Ethnologie hat tatsächlich die Grundbegriffe seiner philosophischen Anthropologie zum Hintergrund; eine Rechtfertigung der letzteren durch erstere ist jedoch nicht gelungen. Krader scheint allerdings stillschweigend vom Gegenteil auszugehen. Das „missing link“ zwischen Natur und Geschichte läßt sich empirisch nicht beibringen, besonders dann nicht, wenn die Differenz zwischen Gattungsnatur und -geschichte auf der Ebene der Dialektik aufgehoben ist und die Entfremdung der inneren mit der der äußeren Natur zusammenfällt. Das Paradigma der Gens und deren von Morgan auf schmäler empirischer Grundlage dargestellter Verfall genügt in der von Marx auf seine Theorie des Mehrwerts applizierten Weise nicht, um einer spekulativen Anthropologie empirische Qualität zu geben; vor allem dann nicht, wenn eine methodische Differenzierung historischer und naturwissenschaftlicher Daten aussteht.

Krader versucht im letzten Kapitel seiner Arbeit, den von Marx skizzierten Übergang der vorkapitalistischen in die kapitalistische politische Gesellschaft allgemein als Prozeß der *Verdinglichung* zu fassen. Der Mensch gehört der Welt der Natur an, nicht der der Dinge (171). „Verdinglichen heißt zu einem Ding machen, was kein Ding ist“ (170). Allerdings durchdringen sich Menschen- und Dingwelt; ihr Verhältnis ist komplex. Der Mensch ist „sowohl objektiv wie subjektiv“, da er „sowohl Subjekt wie Objekt ist, während die Welt der Dinge als Objekt und nur in ihrer Objektivität existiert“ (173). Die Durchdringung von Natur-Welt und Ding-Welt leistet der Mensch, indem er gemäß dem Muster des Übergangs von der „Brüderlichkeit“ in die Entfremdung Verdinglichungsprozesse, wie etwa den Warentausch, verinnerlicht. Dabei entstehen und manifestieren sich die beiden Klassen des Proletariats und der Kapitalisten. „Von den beiden Klassen der kapitalistischen Gesellschaft wird die Verdinglichung in unterschiedlicher Form verinnerlicht, vom Proletariat wird sie von innen und direkt erfaßt, von den Intellektuellen abstrakt, und von den Kapitalisten wird sie, nachdem sie verinnerlicht, angeeignet und zu ihrem Eigentum wurde, veräußerlicht und zu einem Instrument ihrer Herrschaft gemacht.“ (193/94). Die Verinnerlichung der Ding-Welt, bzw. die Verdinglichung, bildet die Grundstruktur der politischen, d. h. kapitalistischen Gesellschaft. Gesellschaft und Mensch sind synonym; denn beide bilden ein Verhältnis von Sinnlichem und Übersinnlichem in der eben zitierten Weise. Arbeiter und Kapitalist sind lediglich zwei Seiten ein und derselben Verdinglichung, die sich als „beständige Trennung und Verbindung, Entgegensetzung und Zusammensetzung von Subjekt und Objekt, Übergang von einem zum anderen“ (179) ereignet. Kopf und Hand, Gedanke und Ding, Überbau und Basis verhalten sich analog dialektisch.

Krader transformiert die Marx'sche Anthropologie in dessen Gesellschaftstheorie so durchgängig, daß schließlich die letztere erst eigentlich anthropologisch recht verstanden erscheint. Seine Interpretation der Verdinglichung, von ihm selbst als folgerechte Weiterführung der Ideen der Exzerpthefte verstanden, ist eine dialektische Anthropologie; sie projiziert die Aufhebung des verdinglichten Menschen und seines Gegenteils. Das Proletariat „triumphiert nur in der Aufhebung seiner selbst und seines Gegenteils“ (189), und zwar doch wieder an jenem Ende der Geschichte, das die Resurrektion der gefallenen Natur ermöglicht³. Krader formalisiert noch einmal die von Marx bereits verallgemeinerten Ergebnisse der ersten Anfänge einer empirischen

³ Vgl. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Texte zu Methode und Praxis II, Pariser Manuskripte 1844, hrg. v. G. Hillmann, Reinbek 1966, 77.

Anthropologie und erreicht notwendig das Niveau der philosophischen Anthropologie der ökonomisch-philosophischen Manuskripte. Der Gedanke der Negation, der Verdinglichung und ihres Gegenteils, der positiv dem der Identität von Identität und Differenz entspricht, legt einen Natur-Begriff nahe, der eher als Erbe des Deutschen Idealismus denn als Ergebnis einer Wende zur empirischen Anthropologie verstanden werden muß. In der Tat verweist die mit dem Ende der Geschichte der kapitalistischen Gesellschaft assoziierbare Resurrektion der Natur wie kaum ein Gedanke des frühen Marx in seine idealistische Genese.

Krader hat mit seiner Interpretation der Exzerpthefte dargelegt, wie wesentlich eine empirische Anthropologie als Komplement der philosophischen bei Marx ist, wie mit den frühen spekulativen Ansätzen eine empirische Rechtfertigung notwendig geworden war, um die Problematik der Gegenständlichkeit des Menschen mit Hilfe seiner Naturgeschichte weiterzutreiben. Krader hat vielerorts zu Recht bewußtseinsphilosophische Ansätze bei Lukács und Sartre kritisiert und eindringlich den wissenschaftsgeschichtlich ungenügenden Natur-Begriff Engels' zurückgewiesen. Sein Versuch, mit dem Nachweis einer empirischen Anthropologie bei Marx dessen inzwischen überaltertes Basis-Überbau-Modell als anthropologisch fundiertes Theorie-Praxis-Modell neu zu begründen, scheint nicht geglückt. Das empirische „missing link“ zwischen Urgesellschaft und Individualisierung, Verdinglichung bzw. Akkumulation von Eigentum reduziert sich bei ihm spekulativ auf Verinnerlichungs- und Veräußerlichungsprozeß. Diese haben im Ausgang von einem bestimmten gesellschaftlichen System eine begrenzte operationale und funktionale Bedeutung für gesellschaftstheoretische Rekonstruktionen. Der Anspruch, sie als dialektische Mechanismen der Gattungs- und Naturgeschichte des Menschen von dessen Vor- und Frühgeschichte bis in die Gegenwart empirisch zu rechtfertigen, läßt sich nur durch permanente Substitution von Induktion und Deduktion einlösen, was methodisch aller Empirie zuwiderläuft.

2. Experimentelle Anthropologie

Ohne sich Kraders Edition der Marx'schen Exzerpthefte bedienen zu können, verstehen W. Lепенies und H. Nolte Marx' Anthropologie als wissenschaftlich rechtfertigbares Projekt eines gesellschaftlichen Experiments. Das Leitmotiv der Untersuchungen ist, „nach dem Positivismusstreit der sechziger Jahre nunmehr die Anthropologie-Diskussion wieder ins Zentrum der soziologischen Auseinandersetzung zu rücken“ (79). Unter Berufung auf J. Habermas versteht Lепенies im Anschluß an die Kritische Theorie die „Wissenschaft vom Menschen“ als „Kritik“; um diese zu verwirklichen, bedarf es einer Anthropologie, „aus deren naturwissenschaftlich abgesicherten Prämissen eine bestimmte Gesellschaftskritik abgeleitet werden könnte“ (79). Seine These ist, daß die Anthropologie zwar bis heute nicht den Status einer Naturwissenschaft erreicht hat, daß sie „ihn jedoch erreichen muß, wenn sie das von Marx und Freud skeptisch projektierte Experiment einer vernünftigen gesellschaftlichen Praxis realisieren will. Aus dem Bewußtsein heraus, daß jeder Entwurf einer Anthropologie „des Rückgriffs auf die biologisch bestimmten Funktionsprinzipien der menschlichen Natur“ (96) bedarf, fordert Lепенies eine naturwissenschaftliche Analyse der gleichbleibenden anthropologischen Grundannahmen. Auf der gesicherten Basis solcher Erkenntnisse soll dann „im praktischen Vorgriff“ die Idee eines „experimentellen Marxismus“ (25) erprobt werden, wie ihn Marx aus Skepsis gegenüber Ontologie und Eschatologie in der „Deutschen Ideologie“ andeutete. Lепенies versteht den dortigen Versuch einer *soziologischen Anthropologie* sowohl als „Wendung zur Natur“ wie als „Reflexion auf ihre Geschichtlichkeit“ (7); er will damit dem von O. Marquard gegebenen Verdikt entgegen, daß das eine nur im Gegenzug zum anderen möglich ist⁴. Der soziologischen bzw. experimentellen Anthropologie geht es näherhin um das Verhältnis von Anthropologie und Politik: „Was einer vom Menschen glaubt, wird nicht ohne Einfluß bleiben auf seine Auffassung von den Bedingungen und Zielen menschlichen Zusammenlebens“ (9). Einerseits soll das Wissen vom Menschen ermöglichen, im „experimentellen Vorgriff“ (9) die Bedingungen des Zusammenlebens zu verbessern, andererseits soll damit verhindert werden, daß sich eine schlechte Politik den

⁴ Vgl. O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1973, 122–144. Vgl. dazu W. Vossenkuhl, Zur gegenwärtigen Anthropologie, in: Max Müller, Philosophische Anthropologie, hrg. v. Vf., Freiburg/München 1974, 307–310.

Deckmantel einer wissenschaftlichen Anthropologie umhängt (11). Das Motto ist demnach: emanzipatorische Praxis mit einem Minimum an Utopie.

Bedingung des experimentellen Charakters der Anthropologie bei Marx ist dessen „antidogmatische, nämlich skeptische“ (16) Position. Lepenies leitet sie aus der „Deutschen Ideologie“ ab und beruft sich vornehmlich auf A. Schmidt⁵ und H. Fleischer⁶ (61); letzterer verweist auf die Nähe Marx' zum experimentellen Geschichtsbegriff Kants, einen Bezug, den Lepenies wiederum in Habermas' „Konstruktion einer Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“ (16) aufgenommen und weiterentwickelt sieht. Was Marx tatsächlich in die Nähe Kants rückt, ist die Annahme bestimmter anthropologischer Konstanten und die beiden eigene antagonistische Geschichtsauffassung (17). Gegen Habermas beansprucht Lepenies für Marx die „Fixität der anthropologischen Ausstattung“ (21), allerdings mehr über einen bei Habermas aufgewiesenen Widerspruch als über eine genuine Interpretation der „Deutschen Ideologie“. So bleibt die „praktische Erprobung des anthropologisch vielleicht Möglichen“ (17) zunächst vage. Lepenies verdeutlicht zwar, daß die in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten ontologisch verstandene Gattungsgeschichte einem Verständnis der Gattungsgeschichte als Naturgeschichte weicht, das mehr von den menschlichen Naturanlagen und deren Bedürfnisprodukten geprägt ist (24), er kann jedoch auch von der „Deutschen Ideologie“ her keine Klarheit darüber schaffen, inwiefern die Erzeugung neuer Bedürfnisse ein naturgeschichtlicher und inwiefern sie ein gesellschaftlich-historischer Prozeß ist. Ohne diese Scheidung lassen sich weder der Naturwissenschaft noch der geschichtlich reflektierenden Gesellschaftstheorie bestimmte Zuständigkeiten zuordnen. Darüber hinaus würde gerade der Begriff einer experimentellen Anthropologie diese Scheidung erfordern, da sie auf die Korrelation zwischen naturwissenschaftlicher Anthropologie und emanzipatorischer Gesellschaftstheorie angewiesen ist, wenn sie eine Kontrollierbarkeit des Experiments unterstellt. Die von Lepenies gerade an Freud verdeutlichte Abhängigkeit der experimentellen Anthropologie von der „Verifizierung bzw. Falsifizierung ihrer Hypothesen von kontrollierter historischer Praxis“ (53) schafft die Notwendigkeit, über das unbestreitbare gegenseitige Bedingungsverhältnis der Geschichte des Menschen und der Geschichte der Natur hinaus ein sowohl gesellschaftlich wie geschichtlich reflektierbares Desiderat den als aufweisbar vorausgesetzten naturwissenschaftlichen Daten menschlicher Bedürfnisse gegenüberzustellen. Das bloße Vertrauen auf eine mögliche Koexistenz geschichtlicher und natürlicher Bedürfnisse der Gesellschaft und des Menschen reicht für eine wirksame historische Kontrolle des naturwissenschaftlich fundierten Experiments nicht aus; es sei denn, wissenschaftliche Hypothesen würden zu historischen Notwendigkeiten. Dann hätte allerdings die Naturwissenschaft das Geschäft der Geschichte übernommen, womit sich dann auch die historische Kontrolle erübrigen würde.

Lepenies erkennt die prinzipielle Schwierigkeit, anthropologische Aussagen mit soziologischen zu verknüpfen (89). Er weist in seiner Kritik an Gehlen auf „das Paradox eines ethischen Programmes auf der Grundlage eines biologischen Determinismus“ (83) hin und betrachtet entwicklungssoziologische Erklärungen aus anthropologischen Grundannahmen so lange als theoretisch unbefriedigend, „als die Soziologie nicht über Erkenntnisse der *Transformation* anthropologischer Faktoren in gesellschaftliche Strukturzusammenhänge verfügt“ (93). Offenbar wäre es aber ebenso notwendig, gesellschaftliche Grundannahmen, wie die einer humanen Praxis oder die konfliktlösender Strategien, in anthropologische Strukturzusammenhänge zu transformieren, um deren Relation zu wissenschaftlich gesicherten anthropologischen Daten selbst einer wissenschaftlichen Kritik zugänglich zu machen. Unentschieden bleibt nach beiden Transformationen immer noch, welche Grundannahmen für welche Experimente als Prämissen dienen können. Die Instanz, die in der Lage ist, die Präpositionen der experimentell einholbaren richtigen Praxis vorzugeben, müßte die Transformation ihrer Prämissen leisten, da diese die Bedingungen der Möglichkeit der Praxis sind. Von daher läge eine Transformation gesellschaftstheoretischer Prämissen in eine naturwissenschaftliche Anthropologie nahe. Wenn nun aber das Gegenteil gefordert wird, liegt die Vermutung nahe, daß die Gesellschaftstheorie ihre eigenen Prämissen von der Anthropologie erwartet. Tatsächlich sieht Lepenies die Möglichkeit der Anthropologie,

⁵ Vgl. A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M. 1967, 116.

⁶ Vgl. H. Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt a. M. 1970, 51–68.

kritische Funktionen zu erfüllen, „nur in Form einer anthropologisch vermittelten Institutionentheorie“ (96). Die Transformation der praxisbezogenen Prämissen liegt somit in den Händen der Anthropologie. Der Rekurs auf die biologisch strukturierte Institutionentheorie läßt den Schluß zu, daß die Transformation der Anthropologie in die Soziologie ohnehin ohne Zutun der letzteren möglich ist. Es ist dann allerdings zu fragen, was an jener Anthropologie noch experimentell ist, wenn sie die Rechtfertigung ihrer Kontrolle selbst leisten kann. Wenn sie sie aber als naturwissenschaftliche Anthropologie selbst leisten soll, bedarf es weder der antizipierenden normsetzenden Kraft der Gesellschaftstheorie noch der Reflexion der Geschichtlichkeit der Gesellschaft und des Menschen, und die Soziologie betreibt mit der Forderung einer naturwissenschaftlichen Anthropologie ihre eigene Aufhebung.

3. Soziologie als Anthropologie

In einer zweiten wissenschaftshistorisch angelegten Untersuchung entwickelt *W. Lepenies* in Form einer bibliographie raisonnée einer Fülle anthropologischer, historischer, ethnologischer und sprachwissenschaftlicher Literatur umsichtiger als unter dem Begriff der „experimentellen Anthropologie“ das Modell einer Humanwissenschaft als Einheit von Soziologie und Anthropologie. Seine *These* ist, angelehnt an die schon früher erhobene Forderung einer naturwissenschaftlichen Anthropologie, daß eine kritische und reflexive Humanwissenschaft nur denkbar ist auf der Grundlage der Gesamtheit aller anthropologischen und ethnologischen Disziplinen (49 f.). Dabei soll ausdrücklich die philosophische Anthropologie in den Hintergrund treten (9). Diese Anthropologie „als Synthese der anthropologischen Disziplinen in soziologischer Perspektive“ setzt sich von dem „gescheiterten Versuch diverser philosophischer Anthropologien“ ab, „sich selbst zu einer Basiswissenschaft zu deklarieren, . . . , gar Ontologie-Ersatz zu sein“ (41). Der in der experimentellen Anthropologie noch klare Vorrang der Natur vor der Geschichte wird abgelöst von einem korrelierenden Interesse von Soziologie an Historie und Historie an Soziologie. Die Wechselbeziehung von Historiographie und Soziologie soll der „Selbstkritik“ beider Disziplinen“ (40) dienen; letztere ist allerdings erst dann möglich und wirksam, wenn die biologische und ethnologische Anthropologie zu beiden als Synthese hinzutritt. Dieses Modell einer kritischen und reflexiven Humanwissenschaft aus Soziologie, Historie und Anthropologie ist wissenssoziologisch angelegt. Diese Humanwissenschaft soll nämlich – und das leistet die Synthese der Anthropologie – die „Möglichkeit historisch unveränderbarer Determinanten des Geschichtsprozesses“ und „neben der gesellschaftlichen und zeitlichen Bedingtheit der Theoriebildung auch die räumlich-kulturelle“ berücksichtigen (40).

Dieses Modell erinnert an *C. Lévi-Strauss'* komplementäres Verhältnis von Ethnologie und Historie, das die „synchronische und diachronische Totalität“ der Welt erfassen will⁷, hat aber nicht die Intention, aus der Historie eine ethnologische Disziplin zu machen. *Lepenies* möchte im Gegenteil „nach einer langen Phase der Enthistorisierung in den sozialwissenschaftlichen Disziplinen“ (39) die Historie in ihre alten Rechte einsetzen; allerdings mit dem soziologischen Auftrag, „das Desiderat einer *Geschichte der Bedürfnisse* im Zusammenhang mit der Veränderung der Produktivkräfte“ (38) zu erfüllen. Das Verhältnis von Geschichte und Anthropologie in *Lepenies'* Modell soll besonders anhand der „Geschichte der (biologischen und ethnologischen) Anthropologie“ (79) deutlich werden; denn nur „auf dem Umweg über die Soziologie“ (79) kann eine historische Anthropologie den Forderungen der Historiker gerecht werden.

In dieser Verkürzung werden die Forderungen der Historiker allerdings nicht klar. Mit der bloßen „Weckung des historischen Bewußtseins auch im Bereich anthropologischen Fragens“ (79) sind die historischen Forderungen nicht abgedeckt. *Lepenies* deutet an, daß die Genese der Anthropologie in einer genauen Analyse der unterschiedlichen Anthropologie-Begriffe erarbeitet werden muß; er verurteilt, daß „mit Hilfe der Äquivokationen des Anthropologie-Begriffs ein historisches Kontinuum bloß konstruiert wird (79). *Lepenies* selbst leistet zur Differenzierung der Anthropologie-Begriffe einen erheblichen Beitrag. Offenbar reicht aber für das Modell einer

⁷ *C. Lévi-Strauss*, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1968, 302.

Humanwissenschaft die Darstellung der wissenssoziologischen Kontinuität und Diskontinuität der Anthropologie nicht aus. Denn die Frage: „Welche Errungenschaften der ‚bürgerlichen‘ Anthropologie wären zu bewahren, welche erst einmal wiederherzustellen?“ (90), die Lepenies im Zusammenhang mit Kants pragmatischer Anthropologie stellt, erfordert ein Kriterium, das die Geschichte der Anthropologie nicht liefert. Der „Konstruktionsversuch einer planmäßigen Geschichte des Menschengeschlechtes“ (93), den Kant vorschlug und Habermas in den Augen Lepenies' wiederaufnahm, kann mit fixen anthropologischen Kategorien wie „Sozialität“, „Instinktenbindung“, „Mängelhaftigkeit“, „ungesellige Geselligkeit“ (94) die „Geschichtsphilosophie . . . vom Menschen her“ (93) nicht neu begründen. Denn diese Kategorien sind selbst Ergebnis einer auf Natur rekurrierenden Geschichtsphilosophie und bedürfen einer historischen Kritik, bevor sie anthropologisch expliziert werden. Wenn aber das Kriterium der Unterscheidung der vielfältigen Anthropologie-Begriffe selbst anthropologischer Art ist, reduziert sich die Bedeutung des geschichtlichen Selbstverständnisses des Menschen seit Beginn der Historiographie auf einen Raster an wissenschaftlich definierbaren, biologischen und ethnologischen Kategorien; d. h. Geschichte wird auf Natur-Geschichte eingeschränkt.

Eine solche Einschränkung ‚gelingt‘ immer dann, wenn Geschichtsphilosophie durch Gesellschaftstheorie ersetzt und die Gesellschaft anstelle der Geschichte kritisiert wird. Lepenies interessiert sich für „die Umriss einer bestimmten Gesellschaftsauffassung“, die die Anthropologie determiniert (108), nur um in ihnen wieder „ein Bündel anthropologischer Annahmen“ zu erkennen, „das zur Grundlage einer jeden Gesellschaftstheorie, die sich als Gesellschaftskritik versteht, wird“ (111). Von hier aus stellt sich das ursprünglich in Historie, Soziologie und Anthropologie differenzierte Modell einer Humanwissenschaft als Einheit von Anthropologie und Gesellschaftstheorie dar, als „theoretisches Modell der menschlichen Gesellschaft“ (114), wie es Lepenies im Anschluß an Lévi-Strauss formuliert. Lepenies kritisiert Marcuses einseitige historische Transformation der menschlichen Bedürfnisse und Triebe und spricht ihr das Recht auf den Namen „Anthropologie“ ab (120). Mit welchem Recht er die nur noch sozialwissenschaftlich orientierte Anthropologie aber selbst als Projekt einer historischen bezeichnet (121/122), bleibt fragwürdig. Sein Mißtrauen gegenüber jeder Reduktion gesellschaftlicher Aussagen auf anthropologische und sein Vorhaben, anthropologische Fragen in die Soziologie zu integrieren, bleibt in seinem Modell einer Humanwissenschaft erst noch zu realisieren. Einstweilen läuft sein verdienstvolles Vorhaben einer „Kritik der Utopie – um ihrer Verwirklichung willen“ (127) auf eine Substitution der Geschichte durch biologische und ethnologische Anthropologie hinaus, die auch auf längere Sicht nicht in der Lage sein dürfte, eine Kritik der geschichtsphilosophisch begründeten Utopie ohne eine Kritik der Geschichte, in die auch die Anthropologie gehört, zu leisten.

4. Anthropologie als Gesellschaftskritik

D. Kamper begegnet dem Dilemma der Reduktion der Geschichte durch Anthropologie mit einer historischen Kritik der Anthropologie, für die das „historische Faktum Anthropologie“ (14) selbst von Bedeutung ist. Er lehnt die von Marquard vertretene Alternative zwischen Natur und Geschichte ab und konzentriert seine Anthropologie-Kritik auf das Vermittlungsgeschehen zwischen wissenschaftlicher Objektivität und philosophischer Reflexion, damit auf die Vermittlung zwischen Natur und Geschichte. Diese ausdrücklich philosophische Anthropologie-Kritik beruft sich methodisch auf die kritische Theorie und die Existential-Ontologie, von denen sie wechselweise und eklektisch Natur- und Geschichts-Begriff übernimmt. Der geschichtliche Standpunkt dieser Kritik ist von daher methodisch ambivalent: die von Habermas formulierte Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie versucht Kamper mit Grundbegriffen von Heideggers Fundamental-Ontologie zu vereinigen, um in pragmatischer und pädagogischer Absicht die Unmöglichkeit eines Begriffs vom Menschen aufzuweisen. Kammers Schlüsselbegriff ist der der „anthropologischen Differenz“; er umreißt analog zu Heideggers Begriff der „ontologischen Differenz“ den Reflexionszusammenhang zwischen der Unmöglichkeit des konkreten Menschen als Begriff und dem Begriff dieser Unmöglichkeit selbst. Die „sozialgeschichtliche Grundthese“ ist die, „daß die materiellen Bedingungen, unter denen eine Gesellschaft produziert und sich selbst produziert, nicht nur die reflexive Verfassung des vergesellschafteten Menschen,

sondern auch die entsprechende Anthropologie bestimmen“ (17). Pragmatisch ist Kampers Forderung, daß die Reflexion des in seiner These umrissenen Verhältnisses von Natur, Geschichte und Gesellschaft unmittelbar in die gesellschaftliche Praxis transformiert werden soll. Diese Transformation der Reflexion des Unterschiedes zwischen dem Menschen, seiner Natur und Geschichte und des mit beiden verbundenen Begriffes von ihm ist zugleich die Leistung seiner „kritischen Anthropologie“. Sie muß notwendig eine Kritik des „bürgerlichen Denkens“ sein; diese soll gleichzeitig „pädagogische Relevanz“ haben (21).

Das Programm dieser Anthropologie richtet sich gegen „die ebenso unvermeidliche wie verhängnisvolle Abstraktheit, die zugleich das Problem der Anthropologie und das Problem des Menschen ausmacht“ (25/26), und „gegen eine hypertrophierte Begrifflichkeit“ (88); sie will jene Abstraktheit erkennend relativieren und die Hypertrophie dialektisch auflösen. Insgesamt soll der Mensch von all dem befreit werden, was seine Reflexivität verdeckt, und zwar mit Hilfe der Reflexion der „anthropologischen Differenz“. Im Ausgang von der sowohl fundamental-ontologischen wie neomarxistischen Technik- und Wissenschaftskritik, die sich gegen die „identifizierende Macht des puren Begreifens“ (87) richtet, entwickelt Kamper die *These*, daß die Theorie des Menschen durch eben das verunmöglicht wird, „was sie ermöglicht hat: durch das Denken des Menschen“ (97). Kamper erhärtet diese These im Durchgang durch die Gesellschafts- und Anthropologie-Kritik von Marx, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas und Sonnemann. Die Überwindung der Verdinglichung des Menschen durch eine Emanzipation, die dann vollbracht ist, wenn die gesellschaftsauflösenden Konsequenzen der bürgerlichen Gesellschaft theoretisch und praktisch auf ihre historischen Ursachen reduziert worden sind“ (54), bedarf erst noch der Lösung des „Kernproblems der Geschichte“, wie aus der politischen in der Tat eine menschliche Emanzipation werden kann (57). Anthropologisch gewendet stellt sich dieses Problem in der Frage, „wie nämlich die Geschichte die menschliche Natur zu ‚fundieren‘ vermag“ (59). Die „Dialektik der Aufklärung“ vermag diese Aufgabe der Anthropologie-Kritik ebensowenig zu lösen wie eine bloß politische Emanzipation oder eine „negative Anthropologie“, obwohl all diesen Entwürfen nach Kampers Analysen die positive Stoßrichtung der Kritik des bürgerlichen „Verfügungs-Denkens“ und des Interesses an Emanzipation gemeinsam ist. Kamper vereinigt so die radikale Skepsis der „Frankfurter Schule“ gegenüber einer unbeschränkten Entwicklung der Produktionskräfte (81), deren Einsicht in das Verhältnis der Logik der Herrschaft und der Logik der Befreiung (76) mit dem antizipierenden Charakter der Einbildungskraft (73) und der alles identifizierende Denken auflösenden Macht der negativen Dialektik (87) in seiner kritischen Anthropologie. Er kritisiert eine bloß „negative Anthropologie“, weil „Theoreme, die zur Befreiung des Menschen aus Zwängen konzipiert wurden . . . im Verlaufe ihrer Realisierung und Praktizierung Zwangscharakter (zeigen)“ (96). Er distanziiert sich von der „großen Weigerung“, weil sie „als unbestimmte Negation nicht in der Lage (ist), den der Logik immanenten Zwang denkend zu bezwingen“ (105).

Kampers Begriff der „anthropologischen Differenz“ sucht jede Parteilichkeit des Denkens zu vermeiden. Aus dem Bewußtsein, daß die Bedingungen der Unmöglichkeit wie der Möglichkeit der Emanzipation gleichermaßen vom Denken geleistet werden, plädiert er für ein Denken, „das seine eigene Struktur uneingeschränkt beweglich halten könnte“ (104). Dieses von der Strukturontologie H. Rombachs entlehene Moment des Denkens charakterisiert Kampers „anthropologische Differenz“ ebenso wie die Einsicht, daß die „Bildungsfähigkeit des Menschen“ nicht festgestellt werden kann (108). In diesen beiden grundlegenden Momenten von Kampers Anthropologie kommt jene Unbegreifbarkeit des Verhältnisses von Natur und Geschichte zum Ausdruck, das sowohl Natur wie Geschichte als Positionen der Denkgeschichte zur Auflösung bringt. Unbegreifbar ist die Natur des zu erkennenden Menschen und die geschichtliche Struktur der menschlichen Erkenntnis. Kamper geht es augenscheinlich um keine Wissenschaft vom Menschen, sondern um eine reflektierende Einübung in die Unabschließbarkeit und Offenheit des Problems des Menschen. Kamper sieht darin das Neuartige seiner Anthropologie-Kritik, daß sie sowohl den konkreten Menschen wie dessen transzendente Konstitution umfassend reflektiert. Wie er dieses „ungewohnte Verhältnis von anthropologischer Reflexion und menschlicher Reflexivität“ (133) versteht, erläutert er am Verhältnis von „Individuum“ und „Person“. Die „anthropologische Differenz“ wird in diesem Verhältnis anschaulich, denn „Individuum“ meint das Lebewesen Mensch in seiner Objektivierbarkeit, und „Person“ repräsentiert sein nicht-

objektivierbares Sein. Die Differenz ist demnach die zwischen Anthropologie und Ontologie. „Person“ begründet „Individuum“ entsprechend dem Heideggerschen Grund-Verhältnis, das sowohl eröffnet und „entbirgt“ wie entzieht und verdeckt (146 ff.). Die „anthropologische Differenz“ als „Struktur der den Menschen konstituierenden Reflexivität“ (146) will die „simple Frage: Was ist der Mensch? endlich überflüssig machen“ (152). Dementsprechend sieht sich Kamper gezwungen, jede auch nur scheinbar greifbare Position zurückzunehmen und dem bewegenden Fluß der Reflexion erneut anheimzustellen. Die existentielle Anthropologie nach Heidegger hat s. E. die Situation des spätbürgerlichen Menschen nur noch auswegloser gemacht (150). Die Lösung heißt: „offene“ und „permanente Reflexion“ (155).

Es scheint so, als gäbe es für diese Anthropologie nur ein Wissen, daß das Problem des Menschen unbegreiflich ist. Sie wäre dann allerdings weder pragmatisch noch pädagogisch. Die Frage ist daher die, wie nach der Destruktion des begrifflichen Denkens die Notwendigkeit der reflektierenden Erziehung zur Selbstreflexion begrifflich zu rechtfertigen ist. Methodisch versucht Kamper diese Frage am Verhältnis von „Individuum“ und „Person“ zu lösen. Die „anthropologische Differenz“ ist dazu die „methodologische Grundfigur“ „als Begriff eines Unbegreifbaren“ (153). Mit ihr soll einerseits erreicht werden, daß der Mensch seine eigene Reflexivität erkennt und daß er andererseits gleichzeitig einsieht, daß diese Erkenntnis grundsätzlich an kein Ende gelangen kann. Die methodische Anweisung der Differenz ist doppeldeutig; sie fordert sowohl dazu auf, reflektierend in der Differenz zu verharren, als auch sie dauernd zu überwinden. Ergebnis des reflektierenden Verharrens ist die Erkenntnis der gesellschaftlichen Isolation „des Individuums“ und Ergebnis der Überwindung der Differenz die soziale Integration der „Person“. „Individuum“ steht für Selbstentfremdung und „Person“ für Freiheit. Da sich die Ergebnisse der methodischen Anweisung gleichzeitig einstellen, muß gefordert werden, deren Differenz noch einmal zu reflektieren, und zwar in ein und derselben Reflexion. Darin drückt sich die Schwierigkeit aus, die eine gleichermaßen transzendente wie konkrete Reflexion hat. Soziale Isolation und Integration sind konkrete Bezüge, die den Menschen in „Individuum“ und „Person“ scheiden. Die Scheidung selbst ist ein transzendentaler Bezug, denn konkret ist der Mensch sowohl „Individuum“ wie „Person“.

Hier eröffnen sich nun m. E. zwei Probleme: Wie gewinnt die transzendente Reflexion der Differenz von „Individuum“ und „Person“ den konkreten sozialen Bezug, und wie lassen sich gesellschaftliche Probleme auf die Differenz von „Individuum“ und „Person“ transformieren? Für beide Fragen reicht die methodologische Grundfigur der anthropologischen „Differenz“ methodisch nicht aus, denn sie rekurriert auf eine quasi-konkrete Evidenz des Verhältnisses von Selbstentfremdung und Freiheit und unterstellt eine generelle Reduzierbarkeit gesellschaftlicher Probleme auf die Differenz von „Individuum“ und „Person“. Wenn Kamper „Person“ als Postulat und „Individuum“ als Resultat des menschlichen Selbstverständnisses begreift (159) und von der Reflexion der Differenz zwischen beidem den „Nachweis einer (noch diesen Nachweis ermöglichenden) anthropologischen Struktur“ erwartet, „die für die Abhängigkeit, aber auch für Freiheit, für Selbstentfremdung, aber auch für Selbstsein verantwortlich ist“ (156), muß sich das menschliche Selbstverständnis in seinen konkreten sozialen Bezügen und seiner Genese bereits so manifestiert haben, daß in seinen Resultaten seine unerfüllten Postulate erkennbar sind. Der Nachweis einer anthropologischen Struktur dieses Selbstverständnisses kann dann nur rekonstruktiv gelingen; dieser Nachweis sieht sich aber vor die kritische Frage gestellt, welches Interesse er selbst auf die konkreten sozialen Bezüge transformiert. Nimmt der Nachweis jedoch bereits Postulate antizipierend in Anspruch, indem er deren Evidenz unterstellt, hat er nach deren Verifikation oder Falsifikation innerhalb einer Rekonstruktion noch keine Berechtigung, seine Resultate auf gesellschaftliche Verhältnisse zu transformieren. Der von Kamper anvisierte Nachweis einer anthropologischen Struktur und ihrer Begründung bedarf zumindest zweier zusätzlicher methodischer Grundannahmen, die im Widerspruch zu seiner methodologischen Anweisung stehen, daß sich einmal alle Probleme des Menschen und seiner Gesellschaften in Form eines Problems reflektorisch einholen und auf die „anthropologische Differenz“ reduzieren lassen und daß sich zum andern durch Reflexion eine Lehre vom konkreten Handeln entwickeln läßt, die ihren Ausgang von der denkenden Erziehung des Denkens nimmt. Mit einer Lehre vom Handeln durch Reflexion gerät die Anthropologie aber unversehens in das Dilemma, mit einem „Konzept der Erziehung des Denkens“ (164) einen Begriff des

menschlichen Denkens zu unterstellen, dessen naturale und geschichtliche Propositionen Emanzipation garantieren.

Kamper schränkt zwar einerseits das Ziel der anthropologischen Reflexion darauf ein, den denkenden Menschen reflektierend zu einer Reflexion zu bringen, die die anthropologische Differenz „aufreißt“ und wieder „zurücknimmt“ (166), hofft aber insgeheim darauf, mit der reflektorischen Überwindung der Verdinglichung des Menschen als „Individuum“ zu einer „anthropologischen *Handlungslehre*“ (171) vorzustoßen. Das von Kampers Anthropologie aktualisierte Selbst-Verhältnis des Menschen als „Gegenstand“ und „Horizont“ (195) erreicht zwar erkenntniskritisches Niveau und kann als Grundlage einer anthropologisch fundierten Wissenschaftskritik gelten. Einen Anspruch auf Gesellschaftskritik könnte die Reflexion der „anthropologischen Differenz“ aber erst dann erheben, wenn sie das Verhältnis von Natur (Individuum) und Geschichte (Person) im Hinblick auf dessen historische Voraussetzungen einer sprachlichen Kritik unterziehen würde, die die naturwissenschaftlichen Wurzeln des Glaubens an die Kraft der Selbstbefreiung der menschlichen Natur, der offenbar gegen jede Geschichte resistent ist, zutage fördert. Eine Erkenntniskritik ist dann anthropologisch begründete Gesellschaftskritik, wenn sie nach einer sprachkritisch gewonnenen Skepsis gegenüber den gescheiterten Befreiungsgeschichten ihre geschichtlichen „alten“ Ansprüche pragmatisch und an der gesellschaftlichen Gegenwart orientiert formuliert. Pragmatisch ist nach der Maßgabe Kants die Anthropologie, die jenseits dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die Möglichkeiten und Motive, die Menschen in einer geschichtlichen Gegenwart haben, berücksichtigt und zu seiner freien Disposition stellt.

Gewiß äußert sich die gesellschaftskritische Qualität einer Anthropologie auch in deren Möglichkeiten, Selbstverdinglichung in Selbstreflexion zu transformieren (vgl. 218/19). Mit einer dieser Transformation möglicherweise entspringenden „Konversion des Bewußtseins“ (219) zu rechnen, hieße die anthropologischen Grenzmarken einer sich vernünftig rechtfertigenden Gesellschaftskritik überschreiten. Die Wirksamkeit der Erziehung des Denkens hängt nicht notwendig von der Güte ihrer Postulate ab. Lernprozesse können im Gegensatz zu deren Inhalten lediglich *post festum* konstatiert, jedoch nicht postuliert werden. Kamper machte zu Recht auf das Desiderat einer gesellschaftskritischen Anthropologie bzw. anthropologisch fundierten Gesellschaftskritik aufmerksam. Sie ist dann möglich, wenn die Postulate einer menschlichen Gesellschaft sprachkritisch, historisch und skeptisch auf Bedingungen restringiert sind, in die neben Ergebnissen der Humanwissenschaften auch das pragmatische Interesse an der gegenwärtigen Gesellschaft eingehen. Das Programm der „Befreiung des Menschen“ ist gegen dessen Natur so wenig durchzusetzen wie gegen dessen Geschichte, es sei denn, es propagiert seine Befreiung von ihm selbst. Die Bedingungen der Natur und der Geschichte für seine Befreiung sind durch bloße Reflexion nicht einholbar; dies scheint die Geschichte der Anthropologie hinlänglich zu zeigen. Indessen kann die Reflexion der „anthropologischen Differenz“, ohne die Unbegreifbarkeit von Natur und Geschichte zu verwischen, eine erkenntniskritische Voraussetzung der kaum sichtbaren Selbst-Reflexion der Humanwissenschaften sein.

II. Zur Transformation anthropologischer Methodologie in menschliche Wirklichkeit

Die Tradition der empirisch-wissenschaftlichen Anthropologie, die sich seit ihren Anfängen in der Zeit der Aufklärung gegen eine philosophisch-spekulative „Wissenschaft“ vom Menschen definierte, konnte sich zu keiner Zeit von eigenen philosophischen Intentionen befreien. Gründe dafür sind die Selbigkeit des Objektes der Betrachtung und der positivistische Glaube, daß nur wissenschaftliche Erfahrungsmethoden einen Begriff der Wirklichkeit des Menschen geben können. Trotz der methodischen und begrifflich gesetzten Differenz zwischen Empirie und Reflexion sind deren Analogien unübersehbar.

Kampers Versuch, Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschen aus dessen Reflexion der ihm innewohnenden Differenz zwischen sich selbst als Reflektierendem und als Gegenstand der Reflexion zu erkennen, steht ein analoges Unternehmen gegenüber, mit verhaltenswissenschaftlichen Mitteln aus der Überwindung des Gegensatzes von Beobachter und Beobachtetem

die Wirklichkeit des Menschen zu gewinnen. Während die philosophische Reflexion die Differenz als unüberwindbar erkennt und daraus eine erkenntnistheoretisch zweckvolle Tugend macht, sieht die empirische Anthropologie von G. Devereux eine Möglichkeit, die Differenz zwar nicht faktisch, aber doch methodisch zu überwinden. Der Unterschied zwischen beiden Unternehmen ist der, daß die philosophische Reflexion die Differenz von Beobachter und Beobachtetem methodisch einführt und ontologisch begründet, während die wissenschaftliche Empirie die Differenz faktisch konstatiert und deskribiert und methodisch so begründet, daß eine Identifizierung von Beobachter und Objekt zur eigentlichen, in der Differenz verborgenen Gegenständlichkeit des Objekts und Subjekts führt. Letzteres scheint der von Kamper apostrophierten „Verdinglichung“ des Menschen im begrifflichen Identifikationsgeschehen zu entsprechen; und doch liegt der verhaltenswissenschaftlichen Methode der Objektivierung des Menschen ein Reflexionsmodell zugrunde, das die Weise der Begriffsbildung von einem Objekt als Primärquelle der Wirklichkeit des begriffsbildenden Subjekts erkennt. Die Transformation des Begriffs vom Objekt „Mensch“ in die Wirklichkeit des beobachtenden Menschen ist quasi-reflexiv, da die Erkenntnis der Wirklichkeit des Objekts beim Beobachter selbst ansetzt.

5. Die Objektivität der Menschen

Die Ausgangs-These von G. Devereux ist daher, „daß das Objekt, das am ehesten dazu taugt, wissenschaftlich auswertbares Verhalten zu manifestieren, der Beobachter selbst ist“ (20). Wissenschaftlich objektive Aussagen von Menschen lassen sich demnach nur aus der „Beobachtungssituation“ gewinnen. Wenn sie hinreichend analysiert ist, kann festgestellt werden, wie sich das Verhältnis von Beobachter und Beobachtetem auf Aussagen über beide auswirkt. Die erste Stufe der Analyse des Verhältnisses bewegt sich auf der Ebene des Beobachters, seines Selbst-Verständnisses. Die *Arbeitshypothese* auf dieser Ebene ist, daß die Ergebnisse der Beobachtung eines Verhaltenswissenschaftlers zunächst lediglich Aussagen über den Beobachter selbst, dessen Methode, Interessen, Schwierigkeiten etc. sind. Diesem auf jeden Beobachter applizierbaren Phänomen der „selffulfilling prophecy“ steht die komplementäre Hypothese gegenüber, daß „Objektivität“ in der Verhaltenswissenschaft durchaus nicht a priori unmöglich sei (18). Während das Interesse an Objektivität, äußerlich betrachtet, „verdinglichenden“ Charakter hat, gibt es sich doch bei näherem Hinsehen als „Entdinglichung“, als Wiedereinführung des Affektes in die Forschung mit der Devise, dem Menschen menschlich zu begegnen, als „Wiedereinführung des Lebens in die Wissenschaften vom Leben“ (53). Was letzterem bisher entgegenstand, erläutert Devereux bei seiner „Wiedereinsetzung des Beobachters in die Beobachtungssituation“ (53).

Die Struktur der Beobachtungssituation ist von ihrem grundlegenden Hindernis bestimmt, der „Gegenübertragung“: „verhaltenswissenschaftliche Daten erregen Ängste, die durch eine von Gegenübertragung inspirierte Pseudomethodologie abgewehrt werden“ (18). Demnach gibt es in keiner Beobachtungssituation den von der Phänomenologie beschworenen unverstellten Hinblick auf die Sache selbst. Vielmehr ist jedes Objekt von den Ängsten und Abwehrmanövern des Beobachters so verstellt, daß sich das Objekt nur vermittelt der Erkenntnis dieser Ängste zeigt. Die Verzerrung des Subjekts beleuchtet das Objekt und macht es so erst erkennbar. Eine „realistische Wissenschaft vom Menschen“ kann es nur geben, wenn alle verzerrenden Funktionen des menschlichen Bewußtseins in die wissenschaftliche Arbeit selber wieder als Daten eingehen (22).

Erste Aufgabe dieser Verhaltenswissenschaft ist eine erkenntnistheoretische Auflösung der „persönlichen Verstrickung des Verhaltenswissenschaftlers mit seinem Material“ (28). Erste Frage dieser „Entzerrung“ ist, was ich als Beobachter „eigentlich tue“ (29). Methodisch wird diese Frage in einer Mischung aus Psychoanalyse und Ethnologie beantwortet. Devereux führt dazu den Begriff der „intervenierenden Variablen“ (32 ff.) ein: Vernünftigkeit und Wirklichkeit einer Beobachtung sind nicht auf normative Begriffe reduzierbar, da jedes Phänomen begrifflich aufhört zu existieren; zwischen Daten bestimmter wissenschaftlicher Disziplinen und deren Theorie liegen „Mengen intervenierender Variablen“ (37), die es wissenschaftsökonomisch erlauben, Ursache und Wirkung, Phänomen und Theorie auseinanderzuhalten, da kein Phänomen „a priori zu irgendeiner bestimmten Disziplin“ (38/39) gehört. Alle Beobachtungsphänomene sind sowohl biologisch wie psychologisch und soziologisch beschreibbar. Die Einheit von

Ethnologie und Psychoanalyse bildet die methodische Grundlage der Beschreibung aller Phänomene mit „bio-psycho-soziologischen intervenierenden Variablen“ (38). Mit Hilfe dieser Variablen lassen sich Phänomene zuordnen und so in einer Art Vorinterpretation in Daten bestimmter Disziplinen verwandeln. Die Variablen geben keinen vollständigen Begriff eines Phänomens, sondern lassen es bei sich selbst sein im Sinne einer unabschließbaren Reziprozität von Beobachter und Beobachtetem: „der Mensch beobachtet die Ratte, die Ratte aber auch den Menschen“ (42). Psychoanalytisch ist dieses „grundlegende Merkmal der Verhaltensforschung“, der symmetrischen Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt der Beobachtung, von Gegenübertragungen bestimmt, die Devereux mit dem Satz erkenntnistheoretisch entwirrt: „Und ich nehme wahr, daß ich wahrnehme und daß mein Objekt wahrnimmt“ (51). Diese Wahrnehmung vereinigt zwei Ereignisse, die zwar formal, jedoch faktisch nicht identisch sind.

Warum es überhaupt zu Verzerrungen, deren Übertragung und Gegenübertragung kommt, erklärt Devereux wiederum psychoanalytisch mit der Angst des Menschen vor der „Stummheit der Materie“ (55 ff.). Offen bleibt dabei zunächst, wo diese psychoanalytische Begründung ihre epistemologische Grenze hat. Devereux opponiert Whiteheads Diktum, daß die Natur dem Geist verschlossen sei (57), wohl in der Meinung, jener habe mit „Natur“ „Materie“ gemeint. Faßt man nicht wie Whitehead „Natur“ als Prinzip methodisch im Gegensatz zur beobacht- und beschreibbaren „Materie“ eines Objekts, so erkennt man den erkenntnistheoretischen Anspruch Devereux', die Objektwelt sei prinzipiell positivierbar und damit erkennbar. Aufgrund der hier verschwimmenden Grenze zwischen Materialismus und Idealismus ist die psychoanalytisch verstandene Epistemologie unbegrenzt. Bezogen auf das reziproke Verhältnis von Beobachter und Beobachtetem – Devereux unterscheidet nicht nach psychischem oder physischem Objekt – heißt dies, daß die Grenze zwischen beiden beweglich und nicht einseitig definierbar ist. Der Beobachter dehnt sich in den Beobachteten hinein aus, und umgekehrt. Die geläufige erkenntnistheoretische Identität von Selbst- und Fremdverhältnis, die das Grenzproblem zwischen einem „Ich“ und dessen „Anderem“ löst, verlegt Devereux auf die Ebene von Übertragung und Gegenübertragung, für die er „identische Quellen und Strukturen“ (65) beansprucht. Die philosophische Identität von Selbst- und Fremdverhältnis wird verhaltenswissenschaftlich umformuliert: „Die Wahrnehmung einer Situation wird von der Persönlichkeit des Wahrnehmenden radikal beeinflusst“ (66).

Dieser erkenntnistheoretische Ansatz unterhalb der BewußtseinsEbene hat den Vorzug, Erkenntnissubjekt und -objekt nicht gegeneinander abheben zu müssen, und den Nachteil, für die Lösung des Grenzproblems erkenntnistheoretisch nicht einholbare Mittel zu beanspruchen. Die Angst konstituiert, als wäre sie transzendent, die unbewußten Verhältnisse zwischen dem Beobachter und seinem Objekt. Devereux führt eine Fülle von Erfahrungen seiner Analysen als Psychoanalytiker und als Ethnologe an, die alle den Vorgang der „Überkommunikation“ im Bereich des Unbewußten und deren Effekt auf die „Unterkommunikation“ auf der Ebene des Bewußtseins beschreiben (68 ff.). Er enthebt sich damit der Frage, wie die Angst die Qualität des Bewußtseins erreicht und selbst wieder subjektiv begriffen wird. So verlagert sich das epistemologische Problem auf den Begriff der „begriffenen Angst“, die Devereux als „Quelle der Gelassenheit und der Kreativität und damit auch guter Wissenschaft“ (124) preist. Der bisherige Begriff von „Wissenschaftlichkeit“ ist in seinen Augen irrational, weil in ihm nicht erkannt ist, daß wissenschaftliche Methoden immer dann bloß „Abwehrzwecke“ erfüllen, wenn sie nicht positiv auf der Ebene des Unbewußten zur Überwindung der Angst, „die die eigenen Daten erzeugen“ (129), eingesetzt werden. Die Wissenschaft der Erkenntnis erscheint seit ihrer Begründung durch einen „schizoiden Homosexuellen wie Plato“ (131) als eine Manifestation der Irrationalität. Es ist allerdings recht platonisch, wenn Devereux die Rationalität verhaltenswissenschaftlich anwendbarer Mittel von deren vollständiger Anwendbarkeit auf das zu untersuchende Problem abhängig macht. Vollständig applizierbar auf ein bestimmtes Feld der Wirklichkeit sind Wesensbegriffe oder Kategorien. Von der reproduzierenden Kraft der Kategorien ist auch Devereux' Begriff der Objektivität abhängig, die „aus der kreativen Kontrolle bewußt erkannter irrationaler Reaktionen ohne Affektverlust“ resultiert (128).

In der Tat steht Devereux' Wissenschaftsbegriff auf dem erkenntnistheoretischen Vorrang der Theorie vor der Praxis. Den Weg zur Objektivität muß, auch wenn er über Verzerrungen führt, die Theorie weisen (308). Das Unbewußte hat als gemeinsame Ebene von Beobach-

ter und Beobachtetem Wertungs- und Bedingungscharakter; es wird zum „Sinnesorgan“ des Verhaltenswissenschaftlers (19). Die so erzeugte Sensibilität des Beobachters gegenüber seinen eigenen Verzerrungen repräsentiert im erkenntnistheoretischen Zusammenhang den Stellenwert seiner Einbildungskraft, die Möglichkeitsbedingung einer kritischen Erkenntnis. Sie erübrigt jedoch nicht die Arbeit des Begriffs, die der Wissenschaftler jenseits der Beobachtungssituation zu leisten hat, um seine Ergebnisse dem Wissenschaftsbetrieb zur Verfügung zu stellen.

Die erkenntnistheoretische Schwierigkeit in Devereux' Begriff der Objektivität des Verhaltens liegt in der Einheit der sowohl bewußten wie unbewußten Interaktion zwischen dem Beobachter und seinem Objekt. Um diese Schwierigkeit zu lösen, definiert Devereux die Mittel der Beobachtung als „Störungen“ (289). Diese substituieren die „Verzerrungen“ und machen sie damit methodisch zugänglich; da sie nun nach „ausgelöstem Verhalten“ und „Lebensverhalten“ unterscheidbar werden. Mit Hilfe der Zusatzhypothesen, daß jedes Verhalten, das in einem Organismus ausgelöst wird, dessen Grundmuster entspricht (290) und „daß alle auslösenden Situationen und ausgelösten Reaktionen auch Spuren von Lebenssituationen und Lebensreaktionen aufweisen“ (291), lassen sich weiterhin „Störungen“ nach dem „Endwert“ eines ausgelösten Verhaltens und dem „Schlüsselwert“ einer Lebensreaktion unterscheiden. Aus der gemischt unbewußten und bewußten Interaktion werden Verhaltensmuster ausgefiltert. Die immer noch bestehende Lücke im „umfassenden Persönlichkeitsbild“, die deshalb noch ungedeckt ist, weil die Einschätzung von Auslösesituationen auf keine fixen Strukturen zurückgreifen kann, wird durch eine „imaginative Auswertung der Verzerrung“ (299) geschlossen. Auf diesem „Königsweg zur Objektivität“ wird alles plötzlich einfach, und wenn man erst einmal die „Komplexität“ der „Realität“ anerkannt hat, läßt sich auch die „Wahrheit“ finden, „indem man die Existenz von Komplexitäten und Schwierigkeiten als das grundlegende und hervorstechendste Datum der Wissenschaft berücksichtigt“ (299).

Stück für Stück führt Devereux nun wieder jene Grenzen zwischen Objekt und Beobachter ein, die er zuvor unterhalb der Bewußtsebene verschwimmen ließ. Die anfänglich grenzlösende Reziprozität des Verhaltens von Beobachter und Beobachtetem wirkt nun konstitutiv für deren Trennung. Die dazu eingeführte Methode ist die der „operationalen Differenzierung“; sie legt fest, „welcher von beiden auf *relevante* Weise welche Art von Aussagen machen kann“ (310). Der Beobachter darf nur Aussagen über die Aussagen seines Objekts machen, während das Objekt alle nur möglichen Aussagen treffen darf. Die Trennung selbst erfolgt dann mit dem Satz: „und dies nehme ich wahr“ (318). Mit ihm hören „das wirkliche oder beanspruchte Wissen und die Erklärung“ (319) auf. Beobachter und Objekt kommen zu einem bestimmten „Punkt/Augenblick“ jeweils zu diesem Satz, und zwischen ihren Sätzen liegt ihre Grenze, nirgendwo sonst. Die Grenze ist zugleich die „Störung innerhalb des Beobachters“ (333), das Echo der Aussage des Patienten beim Analytiker. In dieser Grenze, die der Beobachter nicht hat, sondern ist (355), manifestiert sich das Unbewußte. Die darausfolgende Konsequenz, „die psychoanalytische Technik *schaffe* die Phänomene, die sie dann erklärt“, entspricht der Grundthese Devereux', „daß die charakteristischen *Daten aller Verhaltenswissenschaften* Phänomene sind, die durch die Beobachtung selbst hervorgerufen werden (333).

Der Lokalisationsraum der Objektivität ist die Psyche des Beobachters, dessen „Ich“ in der beständigen Bewegung der Selbstbegrenzung und Fremdbegrenzung im „Und dies nehme ich wahr“ von Patient und Analytiker geschaffen wird. Die Objektivität der Verhaltenswissenschaft konstituiert sich aus den Daten, die innerhalb der Psyche in Form von selbstgeschaffenen Störungen auftreten. Die operationale Verwendung des Unbewußten führt zu einem Bewußtseinsmodell, das auf eine epistemologisch klare Differenzierung in Selbst- und Fremdbestimmung verzichtet, um einen Erfahrungsbegriff zu gewinnen, der eine innen-außen-Relation definiert, die jenseits des Gegensatzes von Beobachter und Objekt fundiert ist. Die beiden gemeinsame und ihre Grenzen verwischende Psyche ist so der eigentliche Grund der Objektivität, die in einem „Sprung“ (360) erreicht wird. Objektiv ist allein die „Heureka-Reaktion“ (360) „und dies nehme ich wahr“. Der Beobachter ist dabei lediglich der Operator, das „ego“, das die „Operation des ‚Unterscheidens‘“ (360) ausführt, sich in dieser Tätigkeit aber schon aufgehoben hat. Objektivität ist so keine Eigenschaft von Aussagen über *den* Menschen, sondern von Aussagen und Aussagen über Aussagen *der* Menschen, zumindest von zweien, nämlich von Beobachter und Beobachtetem.

Damit hat Devereux auf seine Weise einen Begriff der Unbegreiflichkeit des Menschen gegeben. Seine operationale psychoanalytische Methode hinterläßt allerdings die Frage, ob der mit ihr gewonnene Begriff der Objektivität der Verhaltenswissenschaft erkenntnistheoretisch konsistent ist. Das Bewußtseinsmodell auf der Basis des Unbewußten war nur im Rekurs auf Hypothesen zu gewinnen, die allesamt einen Wirklichkeitsbegriff voraussetzten, der eigentlich erst eingeholt werden sollte. Die Wirklichkeit unbewußter Phänomene wurde nirgendwo erkenntnistheoretisch problematisiert; ihre Gegebenheit in einer Fülle von beobachteten Fällen kann nicht deduktiv auf das Bewußtseinsmodell angewandt werden ohne jenen methodisch fragwürdigen „Sprung“. Ein weiterer, allerdings nicht deklarerter Sprung ist zwischen der Objektivität lebloser Materie und der eines psychischen Objekts, nämlich dort, wo die transzendente Angst vor der leblosen Materie methodisch durch selbstproduzierte Störungen substituiert wird und an die Stelle intervenierender psycho-bio-soziologischer Variablen das „Und dies nehme ich wahr“ tritt. Die Rolle der Angst und die Selbstproduktion der Beobachtungssituation durch den Beobachter enthalten ohnedies zumindest zwei philosophische Implikate, deren erkenntnistheoretische Bedeutung Devereux nicht würdigt: die transzendente Konstitution des Verhältnisses Beobachter-Objekt durch Angst und die Beobachtung als Bedingung der Möglichkeit aller verhaltenswissenschaftlichen Phänomene. Die Objektivität der letzteren erscheint so durch Beobachtung definiert zu sein, daß Objektivität weiterhin ein rationalistischer Begriff bleibt, der von einer alle möglichen Phänomene bedingenden Möglichkeitsbedingung abhängt. Für den Begriff der Objektivität der Verhaltenswissenschaften trafe dann Devereux' Verdikt zu, daß rationalistische Begriffe Phänomene auflösen und zerstören. Mit der Objektivität der Verhaltenswissenschaften wäre dann allerdings das genaue Gegenteil der Wirklichkeit des Menschen getroffen.

Devereux' Verdienst ist seine Analyse der Beobachtungssituation und die Kritik des Beobachters und seiner methodischen Voraussetzungen. Die Problematisierung des Verhältnisses von Beobachter und Beobachtetem mit wissenschaftlichen Mitteln war in der Tat ein anthropologisches Desiderat.

6. Die Wörtlichkeit der Dinge

Einen erklärt rationalistischen Versuch, die Objektivität des Menschen zu vermitteln, unternimmt *M. Foucault*. Er verfolgt die Entfaltung des ärztlichen Blicks seit seiner mutmaßlichen Entstehung in der Zeit der Aufklärung⁸. Für ihn ist nicht die Beobachtungssituation, sondern der ärztliche „Blick“ das Sinnesorgan der Beobachtung, die allerdings auf jede psychische Vermittlung verzichtet und sich im Eindringen in den menschlichen Körper materialisiert. Im Mittelpunkt von Foucaults Analysen steht so das „Auge“, das Objektivität verleiht. Der „geduldige Blick“ (13) begründet das Individuum und den Zugang zu ihm, er eröffnet in der Mitte des 18. Jahrhunderts „zum ersten Mal in der abendländischen Geschichte das konkrete Individuum der Sprache der Rationalität“ (12). Das „Auge“ wird zur ‚prima philosophia‘ mit allen Konsequenzen. Foucault beabsichtigt, mit seiner „Archäologie“⁹ einen philosophischen Diskurs zu begründen, der „in dem was gesagt worden ist, keinen Rest und keinen Überschuß, sondern nur das Faktum seines historischen Erscheinens voraussetzt“ (15). Signifikat und Signifikant sollen identisch werden, so wie Faktum und Bedeutung, Zeichen und Sinn. Foucault hat daher recht, wenn er sich selbst nicht mehr dem Strukturalismus zurechnet, und zwar mit der Begründung, daß er sich nicht mehr „mit dem Sinn und auch nicht mit den Bedingungen seines Erscheinens, sondern mit den Bedingungen der Veränderung oder Unterbrechung des Sinns (befaßt): mit den Bedingungen, unter denen der Sinn erlischt, damit etwas anderes erscheinen kann“¹⁰. Das Instrument der Reduktion von Sinn auf die formalen Bedingungen seines Erschei-

⁸ Vgl. die Kritik des Verfassers an Foucault, in: Max Müller, Philosophische Anthropologie, a. a. O., 326–342.

⁹ Vgl. im Gegensatz dazu den Begriff der „Archäologie“ und der „archäologischen Vernunft“ bei Max Müller, Erfahrung und Geschichte, Freiburg/München 1971, 26.

¹⁰ Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens, hrg. u. übers. v. W. Seitter, München 1974, 9/10.

nens ist der „Blick“. Foucault intendiert, mit ihm die Selbstentfaltung der Struktur der Dinge unmittelbar zu erschließen.

Seine *Ausgangs-These* ist: wenn sich die Dinge frei von Intentionen eines Subjekts aussagen lassen, „käme die systematische Gestalt des Diskurses zum Vorschein“ (15). Dazu dürfen die Aussagen nicht die „dunkle Gestalt“ der Dinge verlassen; wenn sie in den Dingen bleiben, sind sie rational und objektiv. Es gilt demnach, die Ebene der Dinge zu gewinnen. „Sehen“ und „Sagen“ versteht Foucault nicht als individuell und subjektiv zurechenbare Tätigkeiten, sondern als Strukturierungsprozeß, der koextensiv mit dem der Dinge verläuft. Da die Zeitdifferenz zwischen dem Sehen und Werden der Dinge verschwindet, reduziert sich beides auf die Konfiguration und Lokalisation des Raumes (19). Auf der wörtlich zu verstehenden Ebene des Raumes entfällt auch die Differenz von Ursache und Wirkung, Grund und Folge. Die „Verräumlichung“ (20) der strukturellen Genese der Dinge deckt Werden, Sein, Vergangenheit und Zukunft ab und schafft endlose Gegenwart, in der Sehen, Sprechen, Denken, Mensch, Welt, Krankheit und Gesellschaft restlos substituierbar sind.

Foucault erkennt drei Ebenen der Verräumlichung in der Genese des ärztlichen Blicks: einmal die „institutionelle Verräumlichung“ der Krankheit im 18. Jahrhundert (37), die mit der Entwicklung der Klinik eine kollektive Wahrnehmung der Krankheit durch Ärzte ermöglichte, dann die „sekundäre Verräumlichung“: „Die Krankheit kann von einem Lokalisierungspunkt zu einem anderen wandern, sie kann andere Körperflächen befallen, ohne die Identität ihrer Natur zu verlieren“ (26), und schließlich die „tertiäre Verräumlichung“, in der „die Krankheit in einer Gesellschaft umstellt und festgestellt wird“ (32). Das kollektive Phänomen der Krankheit erreicht mit der kollektiven Wahrnehmung einen gesellschaftlichen, politischen Status. Der ärztliche Blick dringt mit den Stufen der Verräumlichung immer tiefer in den Raum der Krankheit ein, wird immer identischer mit der Krankheit selbst in Form einer identischen Reduplikation oder Parallelisierung. Dieser Bewegung entspricht andererseits das Eindringen des Blicks in die Gesellschaft; der freien Ausübung der Medizin korrespondiert die Erkenntnis der Unfreiheit der Gesellschaft (vgl. 60 ff.). Wenn die „Normen der Aneignung des Wissens“ und die „Formierungsregeln der Wahrnehmung“ (64) zur Deckung gebracht werden sollen – und das ist ein absolutes Postulat – muß sich der Unterricht der ärztlichen Ausbildung dem „unmittelbaren Gesetz des Wahren“ (54) unterordnen und nicht etwa den Verordnungen des Staates. „Die politische und wissenschaftliche Einheit der medizinischen Institutionen setzt... eine... tiefe Mutation voraus“ (68). Die Freiheit des ärztlichen Blicks befreite auch die Gesellschaft von der Krankheit, sobald er wirklich rein und reinigend in den Raum der Krankheit eindringen konnte. Der „Text“ der Krankheit findet in der Klinik seine erste „Übersetzung“, eine „bestimmte Methode der systematischen Präsentation und Anordnung der schon erkannten Wahrheit“ (75). Das „durchstrukturierte nosologische Feld“ der Klinik (74) wird „entziffert“ (76).

Auf dieser *ersten Stufe* des Eindringens in die Krankheit muß der Blick von der Sprache befreit werden, die seine Bewegung behindert (78). Nach der sprachlosen Selbstentdeckung der Klinik kann sich das Auge, „von seinen alten Affinitäten gelöst“, endlich „den Dingen und Zeiten wieder öffnen“ (79). Foucault repliziert damit offenbar auf eine vorgeschichtliche, vorzeitliche Identität von Auge und Ding. Auf dieser *zweiten Stufe* der Genese des Blicks wird das Sehen identisch mit Wissen. Dem Auge als Organ ewiger Gegenwart „lehrt sich die Wahrheit von selbst“ (83). Die Wahrheit wird „eindringlich“. Das ent-deckende Sehen des ärztlichen Auges und die Selbstvermittlung der Wahrheit sind ein und dasselbe. Auf einer weiteren Stufe der Genese setzt sich das Auge in seine Souveränität ein; es „weiß“ und „entscheidet“ und „regiert“ (102). Auf dieser *dritten Stufe* befreit sich der Blick vom „engen Raster der Struktur“, begnügt sich nicht mehr „mit der Feststellung des unmittelbar Sichtbaren“, er beginnt, Chancen zu „erschließen“ und zu „kalkulieren“ (103).

Dies ist die entscheidende Stufe der Genese; auf ihrem Niveau werden Theorie und Erfahrung, Methode und Resultat identisch (104). Der Bezug der Krankheit zum Blick des Arztes hat sich gewandelt. Zeichen und Symptom, Signifikat und Signifikant sind dasselbe: „das Zeichen sagt eben das, was das Symptom ist“ (107). Identisch werden beide durch und im Blick des Arztes. „Kalkulierend“ nennt Foucault diesen Blick, weil er dreifach identifiziert, das Zeichen, das Symptom und deren Verbindung: „Das Sein der Krankheit ist in seiner Wahrheit vollständig aussagbar“ (109). Auf dieser Stufe kann die Sprache zum Blick zurückkehren, weil

sie nicht mehr der Gefahr ausgesetzt ist, von der Zeit getäuscht oder vom Raum begrenzt zu werden. Es ist jene Offenheit des Bereichs der Krankheit erreicht, in der das Erkennen keinen anderen Gesetzen als denen des Lebens gehorchen kann (114). Die Kombinationsgesetze der Elemente, Wahrheit, Sprache, Sehen, sind alle identisch und der Allmacht des Auges offen. Foucault schien auf dieser dritten Ebene der Blick eine Zeitlang glücklich (120). Wesentlich im Zusammenhang von Foucaults Diskursmodell ist, daß auf dieser Ebene die diskursive Wahrnehmung des Arztes und die diskursive Reflexion des Philosophen identisch werden (111).

Der Übergang zur *vierten Stufe* der Genese des Blicks bahnt sich an, indem Foucault die Differenz zwischen der Übertragung von „Intelligibilitätsformen“ und der „Beibringung von Formalisierungselementen“ problematisiert (120); wohl im Bewußtsein, daß ein vollkommener Verzicht auf die erkenntnistheoretische Differenzierung von Rezeptivität und Spontaneität die Identifizierung von Sehen und Wissen schwierig machen würde. „Rein“ ist nur der „schweigende Blick“, ihm allein eröffnet sich Wahrheit (121). Bevor Foucault auf der vierten Ebene der Genese der Wahrheit des Auges die Privilegien des reinen Blicks, die Sicht des Unmittelbaren und die vollkommene logische Ausrüstung als dessen Prinzipien auslegt, polemisiert er gegen die „geschwätzigsten Diskurse der Systeme“ und die „Einbildungskraft“ (121). Beide versteht er anti-diskursiv. Die Bedingung seines Diskursmodells ist das Schweigen, und zwar ein zweifaches: das „relative Schweigen der Theorien und Einbildungen“ und das „absolute Schweigen jedweder dem Sprechen des Sichtbaren vorausgehenden Sprache“ (122). Der diskursive Blick ist relativ schweigend als analytische Reproduktion der Wahrheit, die ihm zuvor offenbart wurde und absolut schweigend in der phantasielosen, bloßen und puren Reproduktion des Sehens im Sprechen. Die Differenz von Rezeptivität und Spontaneität sinkt zu einem Scheinproblem herab, allerdings nur unter der Voraussetzung, daß der Vollzug des Erkennens nicht individuell oder subjektiv ist. Das Auge ist ein All-Auge, der klinische Blick das Sehen überhaupt. Sprechen ist subjektiv, daher dem Sehen nachgeordnet. Eine vermeintliche Zeit-Differenz zwischen Sehen und Sprechen hebt sich mit der fehlenden Differenzierung zwischen der alles umfassenden Subjektivität und Objektivität des Sehens und der irrelevanten Vereinzelung des Sprechens wieder auf. Der Status der Sprache bleibt im dunkeln (131). Der Blick selbst ist stumm, und die in ihm vereinigte „Totalität des Sichtbaren“ ist notwendige Bedingung der Wirklichkeit – nicht der Möglichkeit – der „Gesamtstruktur des Aussagbaren“ (128). Die Genese der Wahrheit und ihre Aufdeckung sind ein und dasselbe. Auf dieser vierten Ebene der Genese des Blicks bildet sich eine feste Korrelation zwischen der Wahrheit des Sehens und des Sagens. Diese Gleichung von Sichtbarem und Aussagbarem, die unmittelbare Transparenz war jedoch nur „eine kurze Periode der Euphorie, ein goldenes Zeitalter, das nur einen Tag dauerte“ (131). Dies ist der Höhepunkt und die Peripetie der Genese des Blicks. Man beginnt zu ahnen, daß dieses Zeitalter, in dem der Blick „die Dinge bis auf ihre letzte Wahrheit ausbrennt“ (134), zu Ende gehen muß, bevor es historisches Zeugnis hinterlassen kann.

Der reine klinische „erspähende“ Blick degeneriert zur „schönen Sinnlichkeit“. Schuld daran ist die Sprache, die der „prüfende Blick der Klinik“ spontan mit seiner sehenden Rekonstruktion verbindet (135). Zwischen dem „erspähenden“ und dem „prüfenden“ Blick tut sich eine sprachliche Differenz auf, die allerdings zur Bedingung der letzten, der *fünften Stufe* der Genese des Blicks wird. Der letzte Umschlag im Wandel des Blicks ist der vom klinischen zum anatomischen. Der Flächenblick erreicht sein Ziel in der Dreidimensionalität des Räumlichen. Das Sehen wird beim Eindringen in die Leichen räumlich. Der Tod vollendet Leben und Krankheit zur „Dreifaltigkeit“; er „ist nun der große Analytiker“ (158). Alles Leben kommt im Tod an den Tag (161). Die Wahrnehmung der räumlichen Anordnung der Krankheit im Körper des Toten konfiguriert in der „Dreieinigkeit“ von Sehen, Berühren und Hören (177) die Struktur der Krankheit und des Lebens.

Nachdem sich nun die Struktur des Blicks bis zu seiner letzten Stufe eröffnet hat und die formalen Bedingungen der Sinnkonstitution des Lebens, das sich von sich selbst her als „Sein zum Tode“ vorgibt, in ihrem Verhältnis zueinander vorliegen, führt Foucault mit der „Drohung des Todes“ die Zeit als dem Raum untergeordnetes Bewegungsmoment wieder ein (171/72, 176). Auch die Sprache kehrt zurück und rückt bis in jene Region vor, „die noch der Klarheit der Wahrnehmung, aber nicht mehr der Alltagssprache zugänglich ist“ (183). Nachdem zuvor – auf der vierten Ebene – die Sprache aufgrund ihrer individuellen Zuordnung zu einem Sprecher

irrelevant war, wird sie nun aus demselben Grunde notwendig, um die Individualität des Todes – keine Leiche ist identisch mit einer anderen – in ein „Wissen vom Individuum“ (184) zu verwandeln. Foucault erklärt mit diesem Wissen das aristotelische Gesetz, „das den wissenschaftlichen Diskurs über das Individuum verbot“ (184), für aufgehoben. Er tut dies allerdings etwas voreilig; denn auch er bestätigt jenes Gesetz der Ineffabilität des Individuums, indem er mehr als es selbst zur Bedingung seines Erscheinens macht: nämlich den All-Blick des Klinikers, der die strukturellen Bedingungen zur Aussagbarkeit aller individuellen Konfigurationen vorgibt. Die Individualität des Todes wird so zu einem geradezu schreienden offenen Geheimnis.

Foucaults Versuch, den Wandel der „Formen der Sichtbarkeit“ (206) mit der Reduktion des Sehens auf seine räumliche Struktur zu leisten, entbehrt nicht einer inneren Rationalität. Daß die Frage nach dem Wandel des Sichtbaren und Sagbaren darin gleichwohl unterging und bedeutungslos wurde, entspricht dem philosophischen Interesse Foucaults, das die Frage nach dem Menschen als sekundär erachtet. Die hier vorgenommene Stufung seiner Genese des Blicks hat aber von Stufe zu Stufe verdeutlicht, wie wenig vom „schlecht strukturierten Bereich der Ideengeschichte“ (206) in seine Methode eingeflossen ist. Cabanis, Girbal, Condillac, Pinel und Bichat sind stumme Zeugen der Genese ihres Blicks geblieben, da sie nicht eines der Strukturmomente ihrer Genese selbst formulieren konnten. Hätte sie Foucault wie Quellen behandelt, wäre er um eine historisch-kritische Reflexion seiner Interpretation nicht herumgekommen. Allerdings wäre ein solches Vorgehen mit seiner Genese des Positiven, der „in die Tiefe gehenden Untersuchung des Positivismus“ (209) nicht vereinbar gewesen. Wozu dann aber seine historischen Zeugen überhaupt noch taugen, bleibt fraglich. Sicherlich ist es nicht abwegig, zu fragen, ob „die Gestalten des Wissens und der Sprache einem und demselben Grundgesetz gehorchen“ (209). Diese Frage jedoch rhetorisch zu stellen und als bejahbar zu erachten, ohne die sprachliche Konstitution des subjektiven Wissens in dessen Genese zu berücksichtigen, ist vor allem dann nicht mehr zu rechtfertigen, wenn die „Sprache“ bis zum Ende der Genese methodisch extrapoliert bleibt. Dem Gegebenen, den Menschen und den Dingen, im nachhinein eine „insgeheim sprachliche Struktur“ (210) zu unterstellen, erscheint dann methodisch unredlich. Die Dinge wörtlich zu nehmen, heißt zwar sie selbst zu Wort kommen zu lassen – und darin kann man die phänomenologische Wahrheit von Foucaults wissenschaftsgeschichtlicher Untersuchung sehen –, es heißt aber auch, die Bedingung der Möglichkeit der Sprache, deren Hindernisse und Schranken in Korrelation mit den Dingen zu bringen. Wo immer Foucault letzteres versuchte, vor allem im Übergang von der vierten zur fünften Ebene der „Genese des Positivismus“, wurde die erkenntnistheoretische Differenz zwischen Sehen und Sprechen sichtbar, die an keiner Stelle epistemologisch überwunden wurde. Schließlich kann auch eine im Verzicht auf jede historische Vermittlung vor ihr phänomenologisch konzipierte Wissenschaftshistorie nicht umhin, die Differenz von Signifikat und Signifikant, von historischem Text und dessen tradierter Bedeutung zu analysieren, um daraus den verbliebenen Sinn der Quellen zu gewinnen. Eine Überprüfung der Quellen auf Brauchbarkeit und Zuverlässigkeit ist damit ebenso verbunden wie eine Rechtfertigung interpretierend eingeführter Kategorien anhand der Quellen.

7. Die Überwindung des Menschen

Wie wenig sich Foucault von derlei Bemerkungen zutreffend angesprochen fühlen kann, zeigen einige Aufsätze und Gespräche, die unter dem Titel „Von der Subversion des Wissens“ erschienen; sie sind herausgegeben und – wie schon „Die Geburt der Klinik“ – von W. Seitter sowohl mit sprachlicher wie philosophischer Kompetenz übersetzt worden.

Foucault deutet hier, vornehmlich im Ausgang von Sade, Bataille, Nietzsche und Blanchot, das Verhältnis von Sprache, Subjekt und Geschichte. Er erläutert dies in drei Aufsätzen: „Vorrede zur Überschreitung“, „Das Denken des Außen“ und „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“. Sie bergen drei Erfahrungen: die sehende Erfahrung der „Grenze“ und ihres Verlustes im innigen Verhältnis von Sprache und Tod, die schweigende und vergessende Erfahrung des „Außen“ in der subjektlosen Sprache und die „genealogische“ Erfahrung unserer Geschichte in der Zerstörung des Erkenntnissubjekts. Das sind Chiffren, die auf der Ebene ihrer Erfahrung auch die Subjektivität der Erkenntnis betreffende begriffliche Konsequenzen haben, allerdings nicht im argumentativen, sondern konstativen Sinne. Die allen Erfahrungen gemeinsame Über-

windung der Subjektivität nimmt einmal historisch Bezug auf „den Tod Gottes“ und leitet von daher einen nun „konstanten Raum unserer Erfahrung“ ab (34), bezieht sich zum andern systematisch auf die autonome Bewegung der Sprache, definiert sie aus der „reziproken Transparenz von Ursprung und Tod“ (82) und begründet damit deren „Vergessen ohne Tiefe“ und ihre „durchsichtige Leere des Wartens“ (80) und wird schließlich zurückgeführt auf den Ursprung einer dem Zufall und nicht der Notwendigkeit verpflichteten Geschichte der Diskontinuität unseres Seins, in der das diskursive Wissen in seinem „Willen zur Macht“ sich selbst und sein Subjekt zerstört. Der dahinterstehende Zweck ist die genealogische Erforschung der „heterogenen Systeme . . . , welche uns unter der Maske des Ich jede Identität untersagen“ (107). Diese Genealogie hat ihr Analogon in Nietzsches antiquarischer, monumentalischer und kritischer Historie und interpretiert sie als „wirklichkeitszersetzende Parodie“, als „identitätszersetzende Auflösung“ und als „wahrheitszersetzendes Opfer“ (104). Unsere „wirkliche“ Geschichte ist daher eine „Parodie“ unserer historischen Zeugen, eine „Auflösung“ der Kontinuität unserer Tradition und eine „Kritik der Ungerechtigkeit der Vergangenheit“; und diese führt mit Hilfe der „Wahrheit des heutigen Menschen . . . zur Zerstörung des Erkenntnissubjekts durch die dem Willen zum Wissen eigene Ungerechtigkeit“ (109).

Zwei komplementäre *Thesen* durchziehen das Ganze, einmal, daß „die Wahrheit der Dinge . . . von der Wahrheit des Diskurses verdunkelt und alsbald zum Verschwinden gebracht (wird)“ (87), und zum anderen, daß es erst dann einen Diskurs über unsere wahre Genealogie geben kann, wenn die Zwecklosigkeit des Menschen erkannt und sein von der Philosophie selbstzwecklich propagiertes Problem vergessen ist (vgl. 30 ff.).

Diese im Werke Foucaults¹¹ immer wiederkehrenden grundlegenden Thesen sind sowohl als Wissens-Kritik wie politisch zu verstehen. Ersteres verdeutlicht Foucaults Gespräch mit P. Caruso zu Beginn des Bändchens, letzteres seine Gespräche mit Studenten („Jenseits von Gut und Böse“) und mit G. Deleuze („Die Intellektuellen und die Macht“) an dessen Ende. Die Wissens- und Subjekts-Kritik richtet sich gegen den Humanismus und die Humanwissenschaften, die die Wahrheit des Menschen verdecken und nicht entdecken (25 ff.)¹².

Foucault erscheint die Erkenntnis des „Menschlichen“ nur möglich in einer „Reduktion des Menschen auf die ihn umgebenden Strukturen“ (16). Wenn die „formale Gesamtheit von Elementen“, in die der Mensch „eingebettet“ ist (16), erkannt ist, fällt die Differenz von Subjekt und Objekt, und es konstituiert sich ein wissenschaftlicher Gegenstand, dessen formale Bedingungen seines Erscheinens jenseits von Subjektivität und Objektivität zutage treten.

Darin manifestiert sich der „neue“ Diskurs. Er äußert sich politisch, denn die Überwindung des Humanismus geht derjenigen der Macht voraus, in der sich der Humanismus institutionalisiert hat (115). Der Humanismus hielt alle die von der Macht fern, die ihr in der abendländischen Geschichte ohnmächtig ausgeliefert waren. Foucault versucht nun, den neuen Diskurs mit einer neuen Erfahrung, nämlich derjenigen der Macht, neu zu begründen. Er sieht erste Ansätze dazu in der „Mai-Bewegung“ von 1968. Die Erfahrung der Macht machen die, die bisher nach ihr verlangten und sie beehrten, in einem „Ereignis“ (113); es ist der Katalysator der revolutionären Aktion, in der nicht nur die Ideologie des Humanismus und deren Trennung von Schuld und Unschuld, sondern auch die Institutionen aufgehoben werden, die dieser Ideologie in Form des „Strafrechtssystems“ (121) Wirksamkeit und Stabilität verleihen. Der neue Diskurs ist demnach unmittelbar politische Aktion. Theorie und Praxis werden im „Kampf gegen die Macht“ (130), im „Kampf um die Unterwanderung und Übernahme der Macht“ (131) eins. „Eine ‚Theorie‘ ist das regionale System dieses Kampfes“ (131). Foucault setzt kein Wissen um die Macht voraus; er sieht in ihr eines der Hauptthemen des neuen Diskurses, der sich mit dem komplexen Verhältnis von „Begehren“, „Macht“ und „Interesse“ beschäftigen muß (138). Alle, die den Kampf um die Macht führen, „verschmelzen“ (139), Intellektuelle und Proletarier.

¹¹ Vgl. die von W. Seitter u. F. H. Lapointe angefertigte „Bibliographie der Schriften über Michel Foucault“, in: Ph. Jb. 81 (1974), 202–207.

¹² Diesen Vorwurf erhob vor Foucault bereits M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1949.

Der neue Diskurs ist und erfordert eine „Subversion des Wissens“, er unterwandert die Subjekts-Ideologie des Humanismus und damit den Wissens-Begriff, der in der Differenz von Subjekt und Objekt sein erkenntnistheoretisch zu lösendes Problem sieht; der neue Diskurs ist subversiv, weil er erkannt hat, daß jenes Wissen das eigentliche Wissen der „Geschichte der Kämpfe um die Macht“ (111) ausschließt. Er erfordert die „Subversion des Wissens“, da die „so rätselhafte Sache“ (136) der Macht sonst nicht ans Licht kommt und weil „die Theorie... von Natur aus gegen die Macht (ist)“ (131).

Der neue Diskurs unterwandert nicht nur das „humane“ Wissen, er ist selbst subversiv, wendet vom „Ursprung der Dinge her alles um; er wirkt zersetzend, auflösend, er parodiert die bisherige Geschichte des Wissens. Es ist eine Subversion des Bewußtseins, der Ideologien, der Sprache, der Institutionen und immer als Subversion der Subjektivität ausgestattet mit dem Wissen um die formalen Bedingungen ihres Ursprungs.

W. Seitter, der in seinem Nachwort „Michel Foucault – Von der Subversion des Wissens“ dessen Genealogie in seine biographischen, wissenschaftlichen und politischen Zusammenhänge stellt und dabei sehr klare Kriterien der Einordnung und Beurteilung des Werkes erarbeitet, stellt den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der „Geburt der Klinik“ und Foucaults „subversiver Basisarbeit“ (169) her. Offenbar hat die dort dargestellte klinische Genealogie der Überwindung der Subjektivität ihren unmittelbar lebenspraktischen Niederschlag in Foucaults Gründung des G. J. S. (Groupe Information Sauté) (169) und seiner Arbeit für Gefangene gefunden. W. Seitters wohlthuende Distanz wahrende Analyse der wissenschaftlichen und politischen Entwicklung Foucaults, insbesondere nach seinen Hauptwerken in den 60er Jahren, beschreibt dessen Weg zu „Objektivierung“ (154), „Szientismus“ und „Anarchismus“ (164) teilweise im Zusammenhang der oben besprochenen Arbeiten. Er siedelt die in der „Geburt der Klinik“ vorgenommenen „Analysen der komplexen Beziehung zwischen diskursiven und nicht diskursiven Praktiken“ in der „Beziehung zwischen Wissenschaft und Politik“ (163) an und umreißt damit den umgreifenden Zusammenhang, in dem Foucaults ‚theoriepraktischer‘ Versuch der Grundlegung eines neuen Diskurses verstehbar ist. Foucaults Denken des „Außen“ (57), das den „formalen Grundzug“ (157) seiner Arbeiten bezeichnet, ist zugleich sein praktischer Ansatz: er muß – wie Seitter zeigt (142) – in die Anonymität gehen, seine eigene Subjektivität verlassen und vergessen, um praktisch zu werden. Das Verdikt des Anti-Humanismus übersieht daher den Imperativ, der theoretisches Resultat und praktische Grundlage der Überwindung der Subjektivität ist: werde praktisch!

In der Tat ist dieser Imperativ auch philosophisch konsequent. Nach Foucaults „Überwindung“ der transzendentalen Reflexion, die mit seiner Aufhebung der a priori-a posteriori-Differenz möglich wurde, läßt sich jener – Foucault hier unterstellte – Imperativ aus der Transzendenz zur Subjektlosigkeit theoriegeschichtlich begreifen: seit der Transformation der Selbstzwecklichkeit der Theorie und ihrer pluralistischen Methode in die Selbstzwecklichkeit des Menschen lag die Konsequenz der Zwecklosigkeit des Menschen nahe. Der moralische Imperativ mußte lediglich seinem Regelcharakter gemäß als Innenstruktur des „Ich denke“ erkannt und nach „außen“ gewandt werden. Damit hat sich das „Denken des Außen“ gerade der Regel bemächtigt, die dafür sorgt, „daß der Gewalt Gewalt angetan wird und daß die Herrschenden von einer anderen Herrschaft gebeugt werden“ (95). Dieser Wendung des moralischen in einen tatsächlich praktischen Imperativ haftet aber nach wie vor der Charakter der Transzendenz an, als Transzendenz zur Subjektlosigkeit. Und so bleibt die „Überwindung“ der Subjektlosigkeit ein philosophisches Geschäft, das sich zwar als Arbeit des „Diagnostizierens“ (13, 22) versteht, jedoch weiterhin als Methodologie auslegt, die mit dem systematischen Vorrang *des Raumes vor der Zeit* wenn nicht sub specie aeternitatis, so doch mit der jenem Vorrang entsprechenden Punktualität aller Zeitverhältnisse die Form einer Ontologie annimmt. Ontologisch wird das Fundament der formalen Bedingungen des Überschreitens der subjektiven Grenze mit den formalen Bedingungen des Bleibens im „Außen“. Diese erfordern das sprachlose Schweigen des Subjekts als praktische Seinsweise. Die Anonymität ist eine Weise des Daseins, die wissender sein soll als die der „geschwätzigen Diskurse“. Der neue Diskurs schafft das neue Wissen, das aber wesentlich die Bedingungen der Strukturen des alten humanen Wissens weiß und damit die Wirklichkeit des Menschen transparent macht. Diese radikale Transformation anthropologischer Methodologie hat die Wirklichkeit des Menschen

im Auge. Möglicherweise muß sie im Untergrund bleiben und subversiv sein, um den Widerstand der Humanisten nicht allzu früh zu brechen, bevor sich nämlich die Überwindung des Menschen selbst wieder humanwissenschaftlich institutionalisiert hat.

8. Zur Genealogie des Menschen als Maschine

Foucault sieht den Beginn seiner Genealogie der Überwindung des Menschen bei Sade, in dessen „hartnäckigem Monolog“ (58), in seiner „Verleugnung des Subjekts in der Erotik“ (24). In der Tat scheint sich mit Sade und in dessen Umkreis, dem Französischen Materialismus, ein Umbruch im „Denken des Menschen“ anzukündigen, der erst jetzt zeitkritisch einholbar ist. Dies zeigt der in seiner Art erste umfassende deutsche Beitrag zur philosophischen Wissenschaftsgeschichte des Französischen Materialismus von A. Baruzzi. Die anthropologische These dieser wirkungsgeschichtlichen Analyse ist, daß die Möglichkeit der Freiheit des menschlichen Bewußtseins mit der Geburt des Menschen als Maschinenwesen gegeben war: „Die Verbindung von Faktum und Norm zur Legierung Notwendigkeit läßt den Menschen als ein Maschinenwesen entspringen, in dem das Problem von Geist und Natur, Freiheit, Willen und Vernunft, in einen Ablauf gezwungen, wie befreit erscheint“ (120). Die systematische Grundlegung dieser Befreiung des Menschen in der Notwendigkeit eines machinalen Prozesses, in dem „Denken und Handeln die gleiche Modellierung erfahren“ (120), leisten sowohl Hobbes und Galilei wie Descartes und Leibniz. Baruzzi sieht in diesen Grundlegungen des neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffs den Ansatz des Denkens „sub specie machinae“.

Wie schon bei Foucault reduziert sich diese Genealogie auf eine Transformation des metaphysischen Denkens, und zwar nicht wie bei jenem in ein „Denken des Außen“, sondern in die „zeitkritische Frage“ nach dem gegenwärtigen Bestand des Wissens vom Menschen: „was ist bewußt“ und „was habe ich“? (152) Die Frage nach dem Bestand des Wissens formuliert sich als Frage nach der jetzigen Möglichkeit des „Bestehens“ der Subjektivität in ihrem Verhältnis zur Welt, richtet sich so im Grunde auf die Möglichkeit des Bewußtseins als dessen Fähigkeit, sich in jenem Verhältnis zu befreien. Die Befreiung von dem, „was ist“ (152), ist der „Fortschritt zum Bewußtsein der Freiheit“, der sich als „Freiheit des Bewußtseins“ (153) manifestiert. Die Freiheit des Bewußtseins ist demnach die Ebene, auf der sich das Bewußtsein der Subjektivität überstiegen hat, um endlich das zu besitzen, „was im und mit dem wissenschaftlichen Menschen produziert wird“ (154). Baruzzi faßt diesen Wandel des Bewußtseins weder subjektiv noch objektiv; seine Qualität ist vielmehr die einer transsubjektiven und -objektiven Freiheit und deren Paradigma die Maschine.

Die Maschine erscheint in dieser Genealogie nicht etwa als Reduktion des Menschen und seines Denkens auf einen monokausalen Mechanismus, sondern als Begriff menschlichen Produktionsvermögens, in dem sich der Mensch selbst transparent wird. Der Genese des Denkens „sub specie machinae“ liegt die These zugrunde, daß die Überwindung der Subjektivität als Befreiung des Bewußtseins mit der Einsicht in die Notwendigkeit des machinalen Aktes erst eigentlich möglich wurde. Dabei hat die peiorative Komponente im gängigen Bewußtsein von der Maschine eine verschleiernde und verdeckende Funktion. Baruzzi setzt bei der philosophischen Grund-Problematik an und zeigt, „wie die subjektive Gründungspraxis des Menschen selbst sich als ein Denken sub specie machinae ankündigt“ (10). Er versteht jede „Gründung“ des Menschen als denkenden und handelnden Akt des Herstellens und Erzeugens (11) und erkennt in der Maschine „das Sinnbild für das Machen, für die Machbarkeit“ (13). Er sieht das „Grundproblem des Denkens überhaupt“ (19) in den Möglichkeiten und Weisen des Begründens, die im diskontinuierlichen Rekurs auf immer neue Notwendigkeiten von Descartes bis zu Heidegger und dem Strukturalismus eine Kontinuität des Denkens „sub specie machinae“ darstellen.

Baruzzi erläutert im Durchgang durch das neuzeitliche Denken, wie sich die Maschine als Begriff humaner Wirklichkeit erst ankündigt und dann verwirklicht. Er legt so eine geschlossene Interpretation der Philosophie seit Descartes als Genealogie des Denkens sub specie machinae vor. Seine Rezeption der Konvertibilität von Wissen und Machen, die in jener Genealogie die Rolle der Grundstruktur spielt, ist von der Identifikation von Wissen und Machen bestimmt. Die Maschine erhält von daher als Vollzug dieser Identifikation einen ontologischen Grundzug,

der auch als „zeitkritisches Element“ denkbar ist. Die transsubjektive Wendung zur Maschine hat von ihrer konvertiblen Grundstruktur her formal alles gemeinsam mit der transzendentalen Wendung der Kritik Kants. Es scheint aber für das Denken *sub specie machinae* symptomatisch, daß Kants Versuch der Grundlegung der Subjektivität mit dem Gedanken der Synthesis kein wesentliches Teilstück jener Genealogie ist, obwohl gerade Kant die erkenntnistheoretische Analyse der Begründungsproblematik und damit die Voraussetzung für die „Mechanisierung“ der Abstraktion (vgl. 73) leistet.

Indessen ist das Herzstück der Genealogie des Denkens *sub specie machinae* der französische Materialismus, insbesondere La Mettrie, Holbach und Sade. Mit ihnen hat das „umständlich begonnen“ (54), was heute mit dem weltweiten Erfolg der Maschine auf der Hand liegt. Baruzzi zeigt, wie der Mensch mit dem für das Leben immer wesentlicher werdenden „Erklärungsprinzip“ (80) der Maschine immer mehr zu deren Analogon und Produkt wird. Neben der wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der beiden Kapitel über die französischen Materialisten steht deren antimetaphysisches Denken als Grundlage eines heute möglichen zeitkritischen Ansatzes in der Philosophie. Vom „Denken der Materie“ (87) bei La Mettrie über die „Klugheit des Sinnlichen“ (103) bei Holbach führt eine notwendige Konsequenz zur „freien, bewußten Übernahme des Systems der Natur“ bei Sade (130). Sade beschreibt die unerbittlichen Folgen einer Naturalisierung des Menschen: Der ganz Natur gewordene Mensch sprengt deren Fesseln und erfährt in der Unmoral seine letzte Freiheit (133). Baruzzi interpretiert Sade nicht nur als Beispiel des Denkens *sub specie machinae*, sondern als dessen letzte Konsequenz, und insofern auch als dessen Begründer. Denn erst mit der autonomen Kreation der Freiheit durch den Menschen, die mit der Überwindung der Moral, also im Gegenzug zu Kant, möglich wurde, kann der Mensch restlos Maschine sein.

Mit der Bedingung der Überwindung der Gesetzesstruktur menschlicher Moral und Gesellschaft verdeutlicht sich ein überraschender Grundzug des Denkens *sub specie machinae*; seine Mechanik läßt sich nicht mit der geläufigen Anschauung von der Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des Denkens begreifen. Das System der Freiheit gehorcht keiner vernünftigen Regel. Die „Gesellschaft der Freunde des Verbrechens“ (134) ist die Gegengesellschaft zu derjenigen der „Freunde der Vernunft“ (137). Zum Begriff einer vernunftlosen Gesellschaft ließe sich leicht eine Utopie der von Vernunft befreiten Gesellschaft assoziieren. Baruzzi weist jedoch nachdrücklich darauf hin, daß es Sade weder um eine „Staatsutopie“ noch um einen „Gesellschaftsentwurf“ ging: „Was er in den Blick bringen will, ist eine neue, ganz andere Realität des Menschseins“ (135). Baruzzi bildet dafür die bezeichnende Metapher der „metaphysischen Animalität“, in der die Vernunft nur mehr die Aufgabe hat, die Sinnlichkeit zu steigern (147). Der Grundsatz dieser Steigerung lautet: „man hat nichts getan, wenn man nicht alles getan hat“, und noch perfekter: „man hat nichts getan, wenn man nicht alles gedacht hat“ (148). Hier wird nun Denken unmittelbar durch Handeln substituierbar, und umgekehrt.

Baruzzi formuliert dies an anderer Stelle in Anwendung auf jedes philosophische Denken: „daß die Praxis des Denkens im Denken selbst beruht und daß das menschliche Handeln gerade dadurch denkt, indem es handelt“ (171/172). Mit Sade schließt sich der Kreis, der in dieser Beschreibung mit dem Projekt der „Freiheit des Bewußtseins“ eröffnet wurde. Baruzzi rundet den Grundsatz Sades ab: „Man hat nichts gedacht, wenn man nicht alles vorgestellt hat“ (150). Die zeitkritische Bestandsaufnahme des Denkens erhebt somit den praktischen Anspruch, mit einem Modell des Denkens, nämlich dem *sub specie machinae*, alle möglichen Bedeutungen des Menschen schaffen zu können. Der Anspruch, alles zu denken, indem alles vorgestellt wird, bedingt den, alles machen zu können, und umgekehrt. Die Substitution des einen Anspruchs durch den anderen begründet die Austauschbarkeit von Mensch und Maschine. Diese antihumane Überwindung des Menschen ist in der Tat eine praktische „Herausforderung des Menschen“ (167), wenn die individuierende Seele zu einer „völligen Leerstelle“ (168) werden muß, damit sich die menschliche Leidenschaft leidenslos über alles erheben kann. Praxis ist damit zur tatsächlichen Kehrseite der leidenslosen Theorie geworden, zu deren leidensloser Perversion.

Baruzzi sieht von hier aus den unmittelbaren Zusammenhang des Denkens *sub specie machinae* mit dem Strukturalismus, der wie jenes Denken das „Maschinenhafte des Geistes“ mit dem „strukturellen Bedeutungsprozeß“ aufscheinen läßt (178). Foucault ist, durchaus seinem Selbstverständnis gemäß, in der Nachfolge von Sade zu sehen. Ihr gemeinsames Diktum ist, daß der

Mensch als „Bedeutungszentrum“ (178) ausgespielt hat, und damit auch die Wissenschaft von ihm, die Anthropologie. Baruzzis zeitkritische Bestandsaufnahme stellt sich so insgesamt als Explikation von Heideggers These dar, daß das metaphysische Denken seine letzte Konsequenz in der Technik hat. Denn gerade die anti-metaphysischen Ansätze der französischen Materialisten vollenden auf ihre Weise die metaphysisch angelegte Selbstkonstruktion des Menschen als Maschine.

Die zeitkritische Einsicht in den „Rückzug des Menschen“ und die Präsenz der Maschine, die Baruzzi sowohl an Lévi-Strauss und Foucault wie an Heidegger und Rombach überprüft, gerät selbst zum Element eines „neuen Denkens“, das sich sub specie machinae „ereignet“ (195). Die „Verlegenheit“ der Strukturontologie, die „die Sinnerfahrung in der Intentionalität der Dinge ansiedelt“ (193), kann freilich nur dadurch zu einer Notwendigkeit werden, daß das Problem Mensch aus dem Denken überhaupt extrapoliert wird. Baruzzi kritisiert zwar das Denken sub specie machinae als „metaphysische Konstellation“ (202), er läßt aber die Frage offen, ob der Mensch „jene(r) Grunderfahrung von Bestand und Trägheit, wie sie besonders die zwei Grundwissenschaften, der Strukturalismus und die Kybernetik, nahelegen“ (204), entkommen kann. Die von der Maschine produzierte „Trägheit“, die den Menschen erfäßt, läßt ihm keine Chance, auszuweichen. Der Mensch gehorcht dem von der Maschine gesetzten „Anspruch auf Präsenz“ (203).

Baruzzis Analyse des Denkens sub specie machinae mündet in die wesentlich kulturpessimistische und resignative Einsicht in die „Epizentrierung“ des Denkens in der Maschine. Das Epizentrum „Maschine“ gerät so zu einer alles umfassenden Umwälzanlage von „Bedeutung“, das Denken zu einem Zerspiegel dieses Prozesses. Die zeitkritisch und rücksichtslos verfahrenende Frage „was ist?“ bietet schließlich nur noch den Ausblick auf das „Wagnis einer Praxis der Apathie“, die als Revolution allerdings selbst wiederum nur „Trägheit“ und „Bestand“ schaffen kann (206). Der Anspruch des Denkens sub specie machinae, daß so lange nichts gedacht ist, solange nicht alles vorgestellt ist, läßt dem Denken lediglich die Apathie. Der zeitkritischen Analyse bleibt demgemäß nur mehr die Chance einer Topologie dieses Denkens (vgl. 210 Anm.), die notwendig ohne Leidenschaft erstellt werden muß.

Die Chancen, daß sich das Denken topologisch bescheidet, sind allerdings gering. Die Genealogie des Denkens sub specie machinae ruft die Genealogie der Macht dieses Denkens auf den Plan, und diese wird ihren zeitkritischen Anspruch politisch kaum verleugnen. Die Apathie erhält unversehens eine Sprengkraft, die möglicherweise erneut „Trägheit“ und „Bestand“ schafft, zwischenzeitlich jedoch nicht in der Lage sein wird, sich leidenslos zu bescheiden. Baruzzis Genealogie des „Rückzugs des Menschen“ im Denken unter dem Anspruch der Maschine kann trotz aller methodischer Differenz ihre Nähe zu Foucaults Genealogie der Macht nicht verleugnen.

III. Die Überwindung der Anthropologie

Dieser kurze Einblick in einige wenige anthropologische Neuerscheinungen läßt eine Reihe von Tendenzen erkennen, die zwei Grundströmungen zum Ausdruck bringen: die eine versteht Anthropologie als einen empirischen oder spekulativen Ansatz der Soziologie, die andere erhebt den Anspruch, dem Menschen mit einer psychoanalytischen oder wissens- und vernunftkritischen Methode seine „eigentliche“ Wirklichkeit zu vermitteln. Die erste Strömung verdeutlicht die tiefe Verlegenheit der Gesellschaftstheorie, für die von ihr diagnostizierten Phänomene, wie Verdinglichung und Entfremdung, die richtige Therapie zu entwickeln; daher muß eine naturwissenschaftlich fundierte Anthropologie die zuverlässigen Daten für gesellschaftliche Prognosen liefern; oder eine Ontologie der menschlichen Natur bildet die Basis, um einen gesellschaftskritischen Fortschritt im Denken der Menschen zu ermöglichen. Die zweite Strömung will aus Resignation und Zweifel am Humanismus einen Menschen sichtbar machen, der ein reines und freies, von keinem falschen Humanwissen verstelltes Bewußtsein seiner selbst hat; der Weg dahin wird sowohl psychoanalytisch wie rationalistisch und zeitkritisch empfohlen.

Während die erste Strömung über das Natur-Wesen Mensch in die geschichtlichen Bezüge seiner Gesellschaft eindringen will, deutet die zweite mit wesentlich umfassenderem Anspruch

die Genese des Begriffs vom Menschen aus dessen verfehltem theoretischem und praktischem Ansatz. Für diese Strömung gilt, daß der Mensch des Humanismus bzw. der bisherigen spekulativen Anthropologie erst überwunden werden muß, bevor ein neuer menschlicher Diskurs beginnen kann. So sucht jede Strömung auf ihre Weise, die Anthropologie zu überwinden, um zum Menschen oder seiner Gesellschaft zu finden. Dem Menschen als Natur- und geschichtliches Wesen folgt der Mensch als zweckloses Wesen; und dem „Tod“ Gottes schließt sich nun nach beinahe einem Jahrhundert der „Tod“ des Menschen an. So unsicher nach dem „Tod“ Gottes aber die „Geburt“ des Menschen blieb, so ungewiß ist nach dessen theoretischem Exitus die Ankunft der Gesellschaft als wahre Verwirklichung des menschlichen Wesens.

Zweifellos können nicht alle anthropologischen Strömungen auf Foucault hin interpretiert werden; Foucault bildet aber in jedem Falle eine äußerste Spitze anthropologischer Entwürfe. Denn der verlegene und ratlose Rückgriff der experimentellen, soziologischen und gesellschaftskritischen Anthropologie auf naturwissenschaftliche Methodik kann durchaus komplementär zur rationalistischen und spätaufklärerischen „Überwindung des Menschen“ verstanden werden. Die beiden Strömungen ergänzen sich so nahtlos, daß die Wendung zur naturwissenschaftlichen Anthropologie zum aktuellsten Grund für jene radikale Kritik des Humanismus bei Foucault und für die zeitkritische Weiterführung der Vernunft-Kritik bei Baruzzi werden kann.

Heideggers Kritik am metaphysischen Wesen des Humanismus und der Anthropologie kehrt hier wieder; und das Motiv, „das Wesen des Menschen anfänglicher zu denken“¹³, ist sowohl bei Kamper wie Foucault und Baruzzi nachweisbar. Der Topos der „Seinsvergessenheit“ taucht in Metamorphosen auf: im Begriff der Begriffslosigkeit des menschlichen Wesens, als Denken *sub specie machinae* und in der Machtvergessenheit des humanistischen Denkens. Auf die Überwindung der metaphysisch-spekulativen Anthropologie zielt aber auch der Rekurs auf die empirischen Humanwissenschaften. Es wäre dabei wenig differenziert, diese humanwissenschaftlichen Ansätze übereilt unter den Begriff des „Gestells“ zu subsumieren. Denn die wissenschaftliche und gesellschaftliche Rechtfertigung dieser empirischen Ansätze kann sich auf offen zutage tretende menschliche Nöte und Notwendigkeiten berufen. Die Verfehlung des menschlichen Wesens hat eine eigene Sozialgeschichte, und die Geschichte der Bedürfnisse des Menschen ist nicht schon mit der Geschichte seiner Machtvergessenheit abgedeckt. Krader, Lepenies und Devereux haben gezeigt, daß Anthropologie nicht mehr allein Sache der Philosophie sein kann. Sie geben allerdings genügend Anlaß zu behaupten, daß Anthropologie weiterhin ein eminent philosophisches Geschäft bleibt.

Das philosophische Programm der vernunft-kritischen Anthropologie steht in der Gefahr, mit der Überwindung des Menschen als Subjekt humanistischer Theorien die Kompetenz für die humanen Aspekte regionaler gesellschaftlicher Probleme zu verlieren. Die Genealogie der Subjektlosigkeit bildet noch kein Projekt humaner Praxis. Und dem bloßen Rückzug auf die wissenschaftliche Methodik der Humanwissenschaften entgeht der kritische Einblick in die Genese der Theorien, die mit hoher Genauigkeit am Menschen vorbeigedacht haben. Die Transformationen von Anthropologie in Gesellschaftstheorie und in eine neue „eigentliche“ menschliche Wirklichkeit verfallen auf je andere Weise dem fragwürdigen totalen Anspruch, das Wesen des Menschen präziser als bisher zu bestimmen. Sie extrapolieren einmal die Vernunftsgeschichte zugunsten der Naturgeschichte und zum anderen konkrete soziale und humane Notwendigkeiten und Möglichkeiten zugunsten einer radikalen Vernunft-Kritik. Die menschliche Freiheitsgeschichte und ihre regionalen historischen, politischen und sozialen Einzelaspekte und Möglichkeiten sind von beiden Transformationen nur partiell getroffen. Beide Strömungen der Überwindung der Anthropologie haben ihre eigene Notwendigkeit und Stringenz, die sich aber sicherlich nicht mit einer bloßen – wenn überhaupt möglichen – methodischen Einigung beider erhöhen läßt. Es deutet sich jedoch in beiden Transformationen die Möglichkeit an, regionale und konkrete Probleme der menschlichen Wirklichkeit mit regional anwendbaren theoretischen Konzepten zu vermitteln. Damit könnten anthropologische Modelle entwickelt werden, die neben den sozialen Bedürfnisstrukturen auch Auskunft über die geschichtliche Verfassung des Menschen geben würden.

¹³ M. Heidegger, Über den Humanismus, a. a. O., 31.

Gesellschaftstheoretische Ratlosigkeit, zeitkritische Resignation und der subversive Anti-Humanismus hegen auf ihre Weise offenbar eine von ihnen nicht näher beschriebene Hoffnung auf den Menschen, die sie mit ihren Überwindungen und Transformationen glauben einlösen zu können. Es bleibt zu fragen, ob die Anthropologie so nicht eher überfordert als überwunden wird und ob nicht das Desiderat einer skeptisch und pragmatisch betriebenen Anthropologie naheliegt, in der die Philosophie und die Humanwissenschaften ihre menschliche und soziale Kompetenz behaupten. Diese für jede Anthropologie grundlegende Kompetenz konnte sich jedoch nie allein vernunft- und wissenschaftskritisch legitimieren, obwohl ihre praktische Verantwortung immer auch eine Frage des Wissens war.

Im Zeitalter der Überwindungen muß eine philosophische Anthropologie Klarheit darüber gewinnen, welche von den vielen theoretisch und leicht extrapolierten Erfahrungen und Problemen nicht nur der menschlichen Natur und Geschichte, sondern insbesondere seiner geschichtlichen Gegenwart tatsächlich „nur“ akzidentiell und welche anthropologisch konstitutiv sind. Schon die von einer skeptisch betriebenen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ gewonnene „Weltkenntnis“ eines „Weltbürgers“ konnte sich nicht nur auf die theoretische Kenntnis des „Spiels“ nach hinlänglichem Zusehen beschränken. Andererseits provoziert der wissenschaftliche Anspruch einer „Generalkennntnis“ der Welt und des Menschen vor einer „Lokalkennntnis“ leicht das Interesse, selbst mitzuspielen, und zwar ohne ausreichende „Lokalkennntnis“. So wird ein theoretischer Anspruch unversehens praktisch, ohne daß der Mitspieler weiß, wem dabei, z. B. „kompensatorisch“ oder „antizipatorisch“, übel mitgespielt wird. Philosophische Anthropologie erfordert angesichts des gegenwärtigen „Weltspiels“ ein vernünftiges Maß an Skepsis gegenüber begrifflichen Überwindungen der Probleme des Menschen; sie kann daher kaum frei von Resignation sein. Letztere mag aber nach der Einsicht in die Unmöglichkeit eines einzigen und durchgängigen Konzepts vom Menschen eine taugliche Grundlage anthropologischer Analysen sein. Solche Analysen ließen sich in einem anthropologischen Forschungsprojekt entwickeln, das die sozialgeschichtlichen Aspekte des Scheiterns sowohl der anthropologischen wie der mit ihnen verbundenen gesellschaftstheoretischen Entwürfe erarbeitet. Dieses Projekt einer Rekonstruktion anthropologischer Kategorien kann sich nach dem Einblick in Ergebnisse gegenwärtiger anthropologischer Modelle die Erfahrung zu eigen machen, daß der Vorrang der Methodenproblematik Transformationen zur Folge hat, mit denen anthropologische Fragestellungen zwar gesellschaftstheoretisch stringenter werden, mit denen allerdings humane und gesellschaftliche Erwartungen verknüpft sind, die wissenschaftlich weder eingelöst noch gerechtfertigt werden können. Das dergestalt selbstproduzierte anthropologische Dilemma macht eine wiederum wissenschaftliche ‚Überwindung‘ der transformierten Probleme unausweichlich, nicht zuletzt in Form eines ‚strategischen‘ und rechtfertigenden Rückgriffs auf naturwissenschaftliche Methodologie.

Wilhelm Vossenkuhl (München)

Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M. 1973, 227 S.

Wolfgang Stegmüller, Theorie und Erfahrung. Zweiter Halbband: Theorienstrukturen und Theoriendynamik, Springer-Verlag, Berlin/Heidelberg 1973, 327 S.

Die beiden anzuzeigenden Werke sind von sehr verschiedener philosophischer Ergiebigkeit. Während Kuhns locker dahingeplaudertes Essay allein durch die Perspektiven, die er aufschließt, denkwürdig ist, gibt Stegmüllers mit lehrbuchhafter Strenge glänzendes Werk sowohl durch das, was es sagt, als auch durch das, was es methodisch exakt ausklammert, zu denken. Daher darf man das Verhältnis der beiden Bücher zueinander als das von radikaler Frage und erster adäquater Antwort bestimmen.

Der Naturwissenschaftshistoriker Kuhn wendet sich gegen die selbstverständliche Voraussetzung bisheriger Forschungspraxis, die Vorstellung von der „linearen Akkumulation des Wissens“ (Stegmüller 156), welche neue Theorien nur als Grenzfälle der alten zuließ und für den faktischen Theorieumbruch das beschönigende „Bild der allmählichen ‚Annäherung der Wissenschaft an die wahre Verfassung der Natur‘“ (ebd.) hatte. In Fortsetzung der Kant-Heisenberg-

Theorie von der Nichterkennbarkeit eines ‚an sich‘ Seienden bzw. einer vom Erkenntnissubjekt wenigstens in ihrer ‚Substanz‘ unabhängigen ‚Natur‘ setzt Kuhn als letztes Erkennbares die offene Menge diachron gleich gültiger Großmodelle von Natur („Paradigmen“) an. Das einzelne Paradigma besteht aus zwei Strukturelementen: a) einer geschlossenen Menge zu lösender „Rätsel“ mitsamt einer ebenfalls geschlossenen Menge endlich anpassungsfähiger Präzisionskriterien sowie b) der ‚Attraktivität‘ der Rätsel für den Forscher und für die ihn unterhaltende Gemeinschaft („normale Wissenschaft“). Erlischt diese Attraktivität, so hat die Forschung die Erfahrung sich häufender Anomalien gemacht und befindet sich auf fiebriger Suche nach einem das Anomale legitimierenden, gänzlich neuen Paradigma („außerordentliche Wissenschaft“). Entscheidend für die Beendigung eines solchen theoretischen Interregnums ist laut Kuhn weder die Integrationskraft, mit der einer der vielen ‚Paradigmakandidaten‘ die übrigen aussticht, noch die Attraktivität dort wartender Rätsel, sondern allein die Identifikation der Mehrzahl der Wissenschaftler mit demselben neuen Paradigma, der nur nebenbei auch rationale Konsens infolge einer ‚Identifikation bis zum restlosen Zusammenbruch der Vertrauensbasis‘ – ein im wesentlichen unbewußter, parareligiöser Vorgang. Den rationalen Theorienvergleich schließt Kuhn wenigstens für den Zustand der außerordentlichen Wissenschaft (wo er normativ wäre) explicite aus.

Der Naturwissenschaftstheoretiker Stegmüller versucht diesen Subjektivismus durch die Grundunterscheidung von Theorie als einer Klasse von Sätzen (wobei hermeneutische Probleme theorieimmanent sein könnten) und Theorie als einer primär mathematischen Struktur abzuwehren. Nach einer bündigen Klärung des Begriffs ‚Krise‘ (163) eröffnet er darum die Diskussion der Kuhnschen Wissenschaftsauffassung mit der Differenzierung von drei Faktoren innerhalb des Leitwortes ‚Paradigma‘: „Erstens psychische und geistige Prozesse und Funktionen“, von denen besonders das Identifikationsgeschehen zu erörtern wäre, aber eben nicht wissenschaftstheoretisch. „Zweitens diejenigen Bestandteile, bei denen das ‚Problem der Verbalisierung‘ fortfällt . . . : *die Komponenten der mathematischen Struktur einer Theorie*.“ Sie werden durch die theoriebezogenen Abteilungen der exakten Wissenschaften kontinuierlich herausgearbeitet und nach Theorieumbrüchen jeweils reibungslos ‚nachgestellt‘. „Drittens *die Menge der intendierten Anwendungen I* einer Theorie.“ Stegmüller untersucht nur diesen dritten Faktor. „Zwar scheint dadurch von der ursprünglich intendierten Bedeutung von ‚Paradigma‘ nur ein winziges . . . Stück übrigzubleiben“ (172). Aber es reicht aus, um Kuhns Ansatz rational zu verstehen. Folgerichtig fragt Stegmüller nun: „Was ist ein Paradigma?“ (195–207), gibt einen „Überblick über die möglichen Beschreibungen der intendierten Anwendungen einer Theorie“ (207–218), präsentiert seinen „pragmatisch verschärften, inhaltlichen Begriff der Theorie“ (218–224) und gelangt über einige formalisierte Definitionen des „geläuterten Falsifikationismus“ zu der Klarstellung: „erstens *daß die neue Theorie alles leistet, was die alte zu leisten vermochte*; zweitens *daß die neue Theorie mehr leistet als die alte* (d. h. Anwendungen besitzt, denen in der alten Theorie keine Anwendungen entsprechen); und drittens *daß man um diese beiden Tatsachen weiß*“ (261). Den eindrucksvollen Abschluß der Kuhn-Rezeption bildet die korrekte Gegenüberstellung von Kuhns Thesen und ihrem theoriethoretischen Kern (279–284). – Diese oberflächliche Besprechung mag befremden. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß die Genauigkeit des Argumentationsgangs, den nur eine geduldige Lektüre ermißt, unzulässig vergrößert würde, wenn einzelne Teile daraus als die wichtigsten (freilich nur für das rezensierende Subjekt!) herausgenommen und in solcher Isolation behandelt würden. Stegmüller gibt einen rationalen Vergleichsmaßstab für den Auswahlprozeß der besten neuen Theorie (weshalb der Identifikationsprozeß seine normative Bedeutung verliert und zur Formel einer psychologischen Beschreibung subjektiver Effizienzsteigerung herabsinkt) – wie er definiert und abgeleitet ist, muß Schritt für Schritt, nicht in abstrakter Zusammenfassung, begriffen werden.

Es schmälert Stegmüllers Leistung keineswegs, wenn nun festgestellt wird, daß seine rationale Korrektur nicht alle von Kuhn aufgeworfenen Probleme klärt. Wir müssen nochmals auf den Identifikationsbegriff zurückkommen, da in Stegmüllers Gedankengang nicht klar werden kann, wie jener mit dem von ihm bedachten rationalen Geschehen zusammenhängt. Kuhn gibt jedoch darauf einen Hinweis.

‚Identifikation‘ gehört zum Wortfeld von ‚Glauben‘. Nicht zufällig spricht Kuhn von „Glaubenselementen“ der Wissenschaft (19), vom Werk einzelner, „beispiellos genug, um eine bestän-

dige Gruppe von Anhängern anziehen“ (28), von Übereinstimmung in der Identifizierung mit einem Paradigma (69), von „Gewißheit“ (200) und von der in „Paradigmendebatten“ leitenden Frage: „die Lösung welcher Probleme ist bedeutsamer?“ (150), welche die Weichenstellungen des Forschens höchst persönlichen Bedeutsamkeitsentscheidungen einzelner Forscher unterwirft und identisch ist mit der „Entscheidung, ein Paradigma abzulehnen“, die „immer zugleich auch die Entscheidung, ein anderes anzunehmen“, impliziert (110f.). Sogar Stegmüller spricht, Kuhn referierend, einmal von Leuten, „die einen Glauben an das Neue haben und sich mit Bekennermut“ dafür einsetzen (167). Diese Einbettung der Identifikation in Kuhns Sinn in das Glauben bringt sie in die Nähe jener anderen Identifikation, die der Grundzug jedes vollen Vertrauens, der Liebe, der Treue, der religiösen Hingabe ist. Zwar vermag die Identifikation mit einer Sache nicht die gleiche personale Tiefe wie die mit einem Du zu erfassen, aber sie kann gleich stark sein, d. h. das Bewußtsein mit unwiderstehlicher Gewalt überschwemmen und das entsprechende Verhalten in einer vorher und nachher unglaublichen Intensität provozieren. Verzweifelte Anspannung im Wartestand provoziert zähe Anhänglichkeit an die endlich aufgetauchte Theorie. Zähe Anhänglichkeit aber ist notwendig, damit tatsächlich alle legitimen Anwendungen der Theorie durchgespielt werden. – Soweit ist der Gedanke einsichtig. Kuhns Ansatz scheint mir aber noch darüber hinauszugehen und naheulegen, daß in der Erkenntnis selbst ein gerüttelt Maß an Glauben sein müsse, nicht nur, damit die von der Phantasie geleistete Gestalt Ganzheit eines Erkennbaren allererst festgehalten und so dem Erkenntniszugriff zuhanden sei, sondern auch, damit die Erkenntnis die gestaltgebende Phantasie und ihre psychischen Begleitprozesse, dem Universalitätsgebot des Denkens entsprechend, aus der Nähe sehen und so adäquat definieren könne. Wenn Kuhn dies von seiner historischen Sicht her tatsächlich erhärten möchte, darf seine These als Bestätigung meiner Behauptung einer Mindestpräsenz des Glaubens im Denken gelten. – Obgleich Kuhns Ansatz leicht zu der gänzlichen Absorption des Glaubens durch das Denken (zumindest im Zustand außerordentlicher Wissenschaft) führen kann, behält er doch das Verdienst, aufgewiesen zu haben, wie dringlich eine genaue Verhältnisbestimmung von Glauben und Denken heute ist.

Ganz sicher aber enthält Kuhns Ansatz keine Unterordnung von Denken und Glauben unter das Handeln, etwa im Sinne einer periodischen Zerschlagung der Naturwissenschaftspraxis im Gleichschritt mit Kulturrevolutionen, was der Übersetzer mit seiner wohl gezielten Falschübersetzung von engl. *revolution* mit ‚Revolution‘ statt ‚Umbruch‘ (als bestünde zwischen Theoriedynamik und Aufstand eine größere Gemeinsamkeit als die rein formale, daß eine Glaubensart in einen ihr fremden Bereich – dort Denken, hier Handeln – zwecks Stimulation implantiert wird) offensichtlich gern erreicht hätte. Doch Kuhn nimmt solcher Linksinterpretation schon dadurch den Wind aus den Segeln, daß er am Schluß beziehungsweise fragt: „Jeder, der meiner Argumentation bis hierher gefolgt ist, wird sich trotzdem genötigt fühlen zu fragen, warum der evolutionäre Prozeß denn funktioniere“ (226). Er weist damit auf die faktische Kontinuität trotz und in allen Umbrüchen der Theorien hin, die so deutlich parallel mit der ja gleichfalls nicht ganz linearen Evolution der Natur geht, daß ein nachgerade leibnizisches Vertrauen auf die prästabilisierte Harmonie aller nur möglichen Theorieumbrüche – im letzten auf die sichere Führung der Rationalität durch irrationale Selektion der rationalisierbaren Inhalte – Platz greift. In dieser Form hat der Glaube bei Kuhn das letzte Wort. Kann sich die Philosophie eine schärfere Herausforderung wünschen?

Heinrich Reinhardt (Freising)

Matthias Schirn (Hrg.), *Sprachhandlung – Existenz – Wahrheit. Hauptthemen der sprachanalytischen Philosophie, „problemata“* Bd. 18, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974, 229 S.

Der angezeigte Band enthält elf Aufsätze zu den im Titel genannten Themen. Ihnen vorangestellt ist ein zwanzigseitiger Einleitungssatz des Herausgebers, der auch die Übersetzung aus dem Englischen besorgte. Mit Ausnahme der beiden Aufsätze aus dem Jahre 1950, die die klassische Kontroverse zwischen J. L. Austin und P. F. Strawson zum Thema „Wahrheit“ enthalten, sind alle Beiträge neueren Datums. Den Abschluß bildet eine Bibliographie von nahezu zwei-

hundert Aufsatztiteln zu den Themen des Bandes, die an Ausführlichkeit wenig Vergleichbares haben dürfte. Wegen der Verstreutheit der Diskussion über Publikationsorgane des ganzen englischen Sprachraums bedeutet dieses Literaturverzeichnis eine wertvolle Hilfe für jedes eingehendere Studium des Problemkreises.

Schirn sieht seine Aufgabe als Herausgeber nicht in der Beschränkung auf eine Übersicht des angelsächsischen Diskussionstandes. Dies ist berechtigt, da der Versuch eines ausgewogenen Überblicks bei der Fülle an Literatur illusorisch erscheinen muß. Darüber hinaus ist es auch sinnvoll, weil mit diesen Themen eine Differenzierung in der Sache verbunden ist, über die die einheitliche Bezeichnung „Analytische Philosophie“ nicht hinwegtäuschen darf. Gerade in der Behandlung der Existenz- und Wahrheitsproblematik liegen entscheidende Unterschiede zwischen der formalsprachlichen und der normalsprachlichen Richtung; und „Sprachhandlung“ wird als Thema überhaupt erst aus dem Versuch verständlich, das ursprünglich nur metaphysikkritische Interesse an der Sprache zu überwinden, Sprache positiv als eigenen Gegenstand der Philosophie zu bestimmen und die theoriefeindliche Einstellung der ordinary language philosophy abzuliegen. Schirn vermeidet Willkür und Unverbindlichkeit nach beiden Seiten, indem er von sich aus einen systematischen Gesichtspunkt ins Spiel bringt und Texte vorlegt, die über ihren Beitrag im Kontext der angelsächsischen Diskussion hinaus die Frage nach einem zentralen sprachphilosophischen Interesse zu erörtern gestatten, für das Sprachhandlung, Existenz und Wahrheit komplementäre Momente einer systematischen Einheit bilden könnten (11).

Daß nun diese Systematik nichts willkürlich an diese Themen Herangetragen ist, soll u. a. die Einleitung verdeutlichen. Schirn stützt sich dabei auf die von Rainer Marten in dessen Arbeit „Existieren, Wahrsein und Verstehen. Untersuchungen zur ontologischen Basis sprachlicher Verständigung“¹ entwickelte Sprachhandlungstheorie, die zugleich eine Theorie des Existenzial und eine Bestimmung der Rolle der Wahrheit in der Verständigungspraxis umfaßt. Grob umrissen besagt diese Theorie folgendes: Die meisten sog. Existenzaussagen oder -behauptungen (Sätze mit „existiert“, „es gibt“ u. dgl.), die in der Literatur zu diesem Thema als Beispiele angeführt werden, lassen sich bei Berücksichtigung eines Gesprächskontextes, in dem sie als sinnvolle Äußerungen vorkommen könnten, in Lokative, Klassifikationen oder einfache Prädikationen (z. B. „lebt“) auflösen. „Existiert“ und vergleichbare Ausdrücke gelten allein nicht als Kennzeichen für ein Existenzial. Im Existenzial wird nicht Existenz ausgesagt, nicht etwas als existierend behauptet, sondern Existierendes als solches (im Insofern seines Existierens) zu verstehen gegeben. Instanzen für Existierendes sind nach dieser Konzeption nicht Dinge einer sog. außersprachlichen Wirklichkeit, umfasse diese nun Raumzeitliches oder auch Abstraktes, Mythisches, Widersprüchliches usw. Existierendes sind die Gegenstände der jeweiligen Bemühungen um Einverständnis, und zwar im Hinblick darauf, daß sie etwas eigens zu Verstehendes darstellen, wenn die sie betreffenden Prädikationen „von Grund auf verstehbar“ sein sollen (25). Existierendes ist – um ein Beispiel zu geben, das Schirn/Marten gerecht werden dürfte – z. B. die Gleichberechtigung der Frau. Aussagen, in denen es einmal heißt, sie sei verwirklicht, ein andermal, es müsse für ihre Durchsetzung gekämpft werden, bedürfen für ihre mögliche Wahrheitsentscheidung der Entwicklung zu vollständigen Existenzialen, die etwa lauten können: Die Gleichberechtigung der Frau existiert als verfassungsmäßig garantiertes Recht (alternativ: als Verfassungswirklichkeit) und ist als dergestalt Existierendes etwas Verwirklichtes (ist als insofern Existierendes etwas erst Durchzusetzendes). De iure, de facto, im Mythos, in der Utopie, im Plan, als kalkulatorische (oder aber „reale“) Möglichkeit, in Wirklichkeit – das sind gebräuchliche alternative Existenzweisen, zwischen denen in der alltäglichen Verständigung vollkommen selbstverständlich differenziert wird. Das Existenzial tritt nicht als Äußerung eines isolierten Satzes auf. Es ist konstitutiver Teil einer vollständigen Sprachhandlung, zumeist nur implizit in dieser enthalten, und ist die Basis, auf der der Appell, der mit einer Äußerung an das Verstehen des Adressaten ergeht, von diesem wahrheitskritisch beantwortet werden kann. – Inwiefern kommen nun die einzelnen Aufsätze der skizzierten Konzeption und damit dem sprachphilosophischen Engagement des Herausgebers entgegen?

Aus der Gruppe zum Thema „Existenz“ stehen die Arbeiten von D. F. Pears, „Ist Existenz ein Prädikat?“ und Stewart Candlish, „Existenz und der Gebrauch von Eigennamen“, der Be-

¹ Berlin/New York, 1972.

stimmung der kommunikativen Funktion sog. Existenzaussagen am nächsten. Nach Pears gilt die These, daß Existenz kein Prädikat sei, nur in der Einschränkung auf Fälle, in denen „existiert“ nichts hinzufügt, was nicht schon durch den verweisenden Gebrauch des Subjektausdrucks impliziert ist (134). Andernfalls wird durch eine Differenz des durch die Verweisung Implizierten (z. B. fiktive, vergangene oder halluzinatorische Existenz) und des mit „existiert“ Behaupteten (z. B. historische, gegenwärtige oder reale Existenz) Verweisungstautologie oder -widerspruch vermieden. In der Artikulation solcher Differenzen tritt „existiert“, wie Schirn zu Recht kritisiert (24), jedoch nicht in der Rolle einer sachhaltigen Bestimmung auf, sondern schafft die Voraussetzung für die Wahrheitsentscheidung von Prädikationen. Nach Candlish stellt „existiert“ in Verbindung mit Eigennamen und definierten Beschreibungen einen sinnvollen, d. h. nicht redundanten bzw. widersprüchlichen Gebrauch dar, wenn damit zu verstehen gegeben wird, daß von einem Gebrauch des Eigennamens (z. B. zum Verweis auf eine fiktive Person) auf einen anderen (Verweis auf eine historische Person) übergewechselt wird. Der Sprachhandlungsfunktion nach wird auch hier mit „existiert“ nichts ausgesagt, sondern eine Veränderung der Identifikationsbedingungen dessen, wovon etwas ausgesagt werden soll, indiziert (143 f.). Die Aufsätze von R. Bosley, „Existenz und vorgebliche Verweisung“, und R. L. Cartwright, „Negative Existenziale“, bringen Erörterungen zahlreicher Detailfragen im Ausgang der Russell'schen Problemstellung von „Existenz“. Eine Ausnahme bildet in dieser Gruppe der Aufsatz „Existenz“ von K. Baier, der eine Systematik des Existenzproblems aus ungebrochen empiristischer Sicht unternimmt. Der Argumentationsrahmen ist philosophiehistorisch gewählt; Baier geht von Fragen aus, die die Widerlegung des ontologischen Arguments aufgeworfen hat, und kommt zu dem Resultat, daß Humes Kritik haltbar sei.

In „Wahrheit“ von J. L. Austin wird die Verwendung von „wahr“ auf Aussagen (164) beschränkt, die ihrem Kommunikationstyp nach mit der Intention gemacht werden, den Tatsachen zu entsprechen. Bei der Suche nach den Bedingungen für den korrekten Gebrauch von „wahr“ ergibt sich für Austin, daß der entsprechende Kommunikationstyp weit seltener rein anzutreffen ist, die Verbindung von „Aussage“ und „wahr“ weit loser ist als in der Philosophie gewöhnlich unterstellt wird (176 f.). Strawson dagegen faßt „wahr“ nicht als Prädikat von Aussagen, sondern als performativ gebrauchten Ausdruck auf, mit dem Akzeptierung und Übereinstimmung mit einer Äußerung ausgedrückt werden. Da die Kriterien für eine Einverständniserklärung nicht auf das der deskriptiven Adäquatheit Austins eingeschränkt sind, sind für Strawson z. B. auch Werturteile nicht prinzipiell vom Wahrsein ausgeschlossen. Die Verlagerung der Wahrheitsfrage aus der Konfrontation Aussage/Tatsache in die Bemühung um Einverständnis über zu Verstehengegebenes macht Strawsons Kontroverse mit Austin für sprachhandlungsorientierte Überlegungen interessant. – Rita Nolan geht es in ihrem Aufsatz „Wahrheit und Sätze“ zwar wiederum um Konventionen für eine Prädikation von Wahrheit (207 f.); denn die Autorin will zeigen, daß in der Logik Wahrheit sinnvoll und zweckmäßig auch von Sätzen, nicht nur von Propositionen zu präzisieren ist. Doch sind ihre Überlegungen zur Individuiertheit von Sätzen als geäußerten sprachhandlungstheoretisch bedeutsam: als Verstehensbemühungen eigens motivierender ist ein Satz kontextindividuiert und nicht nur als regelgemäße Realisation eines Satzmusters anzusehen (14 f.).

Die Aufsätze zu „Sprachhandlung“ gehören zur wichtigsten Literatur zu diesem Thema: J. R. Searle, „Was ist ein Sprechakt?“, W. P. Alston, „Sprachliche Akte“ und P. F. Strawson, „Intention und Konvention bei Sprechakten“. Eine Würdigung soll daher unterbleiben; sie könnte in diesem Rahmen ohnehin nicht angemessen unternommen werden. Allerdings sei auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß gerade aus diesen Arbeiten nur wenig Bestätigung für jene vom Herausgeber vertretene sprachphilosophische Konzeption zu gewinnen ist. Schirns berechtigte Einwände gegen Searle (14 ff.) greifen zu kurz, wenn sie nur einer Sprachhandlungskonzeption gelten und nicht berücksichtigen, daß die Theorie der Sprechakte dazu bestimmt ist, für die Philosophie Terrain gegen die Ansprüche der Linguistik (zumal der Chomsky-Schule) zu verteidigen, das von der klassischen Analytischen Philosophie nicht gesichert worden war.

Schließlich darf der nicht gering zu achtende Vorteil, den dieser Sammelband bietet, nicht unerwähnt bleiben: sprachlich und sachlich z. T. sehr schwierige Aufsätze in einer guten und zuverlässigen Übersetzung auf deutsch lesen zu können.

Paul Michael Lippmann (Freiburg i. Br.)

Jörg Splett, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1973, 296 S.

„Dieses Buch unternimmt erneut den Versuch, das Reden von Gott philosophisch zu rechtefertigen“ (11). Soviel über den Atheismus, allerdings auch zumeist im Kleinformat, veröffentlicht wird, über ‚Gott‘ ist weniger und zumeist nur in Radio- oder Tagungsvorträge sammelnden Bändchen die Rede. (Daß eines der wertvollsten unter ihnen, nämlich H. J. Schultz' [Hrg.] „Wer ist das eigentlich – Gott“, kürzlich in einer Suhrkamp-Taschenbuchausgabe wiederaufgelegt wurde, sei mit Freude vermerkt.) Ein einigermaßen systematisch aufgebautes Lehr- und Handbuch hätte man dagegen so schnell nicht erwartet; das letzte derart in deutscher Sprache erschienene datiert ziemlich lange zurück (C. Nink, *Philosophische Gotteslehre*, 1948; und, ohnehin spezieller, J. Seiler, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe*, 1965), die „*Theologia naturalis*“ gar von W. Brugger (1964), auf die Splett als ihr dankbarer (Teil-)Erbe verweist, ist ebenso sachlich vorzüglich als ob ihrer lateinischen Syllogistik leider schwer zugänglich. Obwohl ein Gesamtentwurf, der, aus Vorlesungen entstanden, durchaus als Lehrbuch dienen kann, so laden die neun Kapitel dieses Bandes, auf die noch einige Exkurse folgen (256–276), andererseits schon durch die griffige Formulierung ihrer scheinbar nur eben aneinandergereihten Themen auch zu beliebiger Lektüre ein, sagen wir es nur: zu einer ebenso gehaltvollen wie ansprechenden Lektüre.

(1) Die verschiedenen Weisen, eine philosophische Theologie – von seiten der Philosophie oder der Theologie – zu *bestreiten*, stecken das Feld der weiteren Auseinandersetzung ab. Es wird geklärt, wie Philosophie hier verstanden werden soll „als methodisch-kritische prinzipielle Reflexion auf Grunderfahrungen“, diese genommen „im doppelten Wortsinn, einmal insofern, als solches Erfahren alle Teilerfahrungen durchstimmt, sodann, insofern es tragende Gründung erfährt“ (15 f.); und weshalb die Philosophie von fundamentaltheologischem Interesse ist. – (2) Das für alles Philosophieren grundlegende Verhältnis von *Erfahrung und Reflexion* (vgl. 16 ff.) verdeutlicht sich, als *die Frage* der Methode philosophischer Theologie, angesichts deren ‚besonderen‘ ‚Gegenstandes‘: Weil Gott kein Datum einer direkten, intuitiven Erfahrung sein kann, wird gezeigt, daß die Welt- und Selbsterfahrung des Menschen zugleich transzendente (Mit-)Erfahrung Gottes ist. Zum Gesamtereignis der Erfahrung des Absoluten gehört, als ihre innere Forderung nach Selbstverständigung, ihre reflexive kritische Thematisierung.

Die drei folgenden Kapitel skizzieren, ohne mit dem unaufdringlichen Anspruch hinterm Berg zu halten, Gottesbeweise, indem sie sich (was vielleicht noch deutlicher angezeigt und ausgeführt werden könnte) von den soeben methodisch-anvisierten Erfahrungsründen auf deren Relevanz für die Sache selbst hinleiten lassen. (3) Der erste Gedankengang bündelt sich in die *Sinnfrage*. Es mag dabei sympathisch berühren, daß Splett die Sinnerfahrungen nicht (nur) in qualifizierten Existenzsituationen (Sittlichkeit, Liebe, Kunst . . .) suchen möchte, sondern mit E. Bloch („wie die Pfeife hier liegt . . .“), M. Proust („ . . . beim Klirren eines Löffels . . .“), dem späten Wittgenstein u. a. in viel bescheideneren Formen; auch wird man zustimmen, daß Sinn von jedem selbst erfahren werden muß und dabei das ‚Erblicken‘ ihn erst mitkonstituiert (vgl. 266 ff.); auch ist die Bezeichnung der Sinn- als Glaubenserfahrung nicht mißverständlich, wird „Glauben verstanden als die Gesamt-Interpretation vorliegender Fakten, in die als Gesamtdeutung wesentlich die Entscheidung des Deutenden eingeht“. Aber es bleibt dann doch, mit Splett: „Beweisen läßt sich hier freilich nichts, weil es zu sehen gilt. Jeder Aufweis kann hier nur den Charakter des Hinweises haben . . .“ (56 f.) – Aber vermutlich (vgl. 60 f.) war diese m. E. etwas schwebend-verschwebende Reflexion nur als Terrainbereitung gedacht für den (4) „*Gottesbeweis Mitmenschlichkeit*“. Dabei wird die im Sinne von J. Maréchal transzendental erörterte Selbsttranszendenz des Menschen zunächst in ihrer formalen Struktur vorgelegt als menschlicher Sinnanspruch auf Unbedingt-Unendliches, das, als solcher Zielterminus, nicht schlechthin unmöglich sein kann und somit, in seiner Unbedingtheit, notwendig wirklich sein muß. Das argumentative Gerüst wird in einem zweiten bestätigenden Gang gefüllt durch Erfahrungen konkreter Mitmenschlichkeit, durch die dialogische „Explikation des Wesensausgriffs von Freiheit überhaupt“ (70). Dabei zeigt sich im Geschehen personaler Begegnung die Negativität der Verschiedenheit voneinander als „unabdingbares Moment einer ursprünglicheren Positivität“ (74). Man wird in der hier im Bezugsrahmen philosophischer

Theologie versuchten Auslotung dessen, was Liebe von Mensch zu Mensch heißt, den Schwerpunkt dieses Buches sehen dürfen. – (5) Das *kosmologische Argument*, eigentlich ebensowohl ein anthropologisches, führt Splett gegückt-gekonnt ein: es fällt im Grunde zusammen mit dem – legitimen – ontologischen Gottesbeweis; und auch seine Ausführung, anhand der Kontingenz- und Kausalitätsinstanzen, hält sich auf erheblicher Höhe. Nur die Scharnierfrage, *warum* das Kontingente *als solches* eine Ursache haben und deshalb überhaupt etwas Bedingtes sein *muß*, scheint auf den Seiten 100–102 überspielt; ist das aufgezeigt, braucht es keinen weiteren Beweisschritt mehr. M. a. W.: die Diskussion des Kausalitätsprinzips, speziell des H.-Ogiermann-Zitats in 104⁸², fällt zu knapp aus. Der zugehörige Exkurs über Kants Kritik der Gottesbeweise vertieft allerdings die Problematik (bes. 258 ff.). Ausführlich erörtert Splett aus dem Widerspiel zum Kontingenten die Charaktere Gottes: Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Einheit, Transzendenz, Personalität.

Die beschrifteten Erkenntniswege von Mensch und Welt zu Gott werfen Fragen auf: Verschwimmt nicht die Göttlichkeit Gottes in seiner Erscheinung-in-Welt? Die mit denkerischer Energie gefaßte Anthropozentrik erweist sich als (6) Theozentrik; die Wahrheit der Immanenz Gottes ist seine Transzendenz. Der „Ernst der Immanenz“ (114) erhellt aus dem im unüberbietbar strengen Sinne schöpferischen Charakter des göttlichen Schaffens. Gerade weil Gott die Welt nicht braucht und er seinerseits für sie nicht brauchbar ist, ist diesseits aller Funktionalaspekte oder arbeitsteiliger Konkurrenzschemata der der Welt unendlich Überlegene ihr zuinnerst nahe; beides bedingt sich. Die Menschengeschichte ist nicht die Schädelstätte des zu sich gekommenen Absoluten. Darin, wie mit dem Schaffen Gottes, des Nicht-Andern (Nik. v. Cues), das Wirken des Menschen zusammengeht, drückt sich „die apriorische Unmittelbarkeit in aller Vermittlung“ und „die aposteriorische Vermittlung aller Unmittelbarkeit“ (120) aus (daß allerdings das Gezeugt- und Geborenwerden des Menschen gerade die Weise sei, wie Gott ihn erschaffe [118], scheint mir etwas schnell gesagt). Im Erschaffen, das schöpferisches Erhalten ist, erscheint Gott als der Gebende und darin Sich-Gebende, als Urbild und, nicht nur in Zukunft umzulegendes, Ziel; die Schöpfung ist, als das freie Person-für-Person-Sein des Menschen, der „Deus datus“ (Nik. v. Cues; vgl. Exkurs 3: 272–276). – Von diesem Ansatz aus wird als (7) „*Gottes Menschlichkeit*“ der traditionelle Topos der Analogie im Sinne einer Relations-ontologie zum Sprechen gebracht. Entsprechung, als Verhältnis nicht konstituierter ‚Analogate‘, sondern ihres Sich-Konstituierens, ist nur in einer transzendentalen Geistmetaphysik bzw. in einer Philosophie der Freiheit zu fassen: als dialogisches Freiheitsgeschehen. „Differenz (und damit ‚Ähnlichkeit‘ gegenüber Univozität und Aquivozität) ist letztlich nur als personales Gegenüber in jener Spannung zu halten, die weder in pure Vielheit zerspringt noch in ein verzehrendes Eins zusammenstürzt“ (144). Wobei, gegen die Auflösung (endlicher!) Subsistenz in Relationalität, „gerade totale Bezüglichkeit unrückführbaren Selbstand verlangt“; „nur Freiheit vermag *sich* zu beziehen“ (164; vgl. 159–165!). Und dies bedeutet im Horizont des Welt-Gott-Verhältnisses: „Seinsdifferenz als dialogischer Schöpfungsbezug“ (150 ff.). Im Seienden der Welt subsistiert (relational) das Geben Gottes: als Sein (wenn ich recht verstand); die Realität des Seins = das Seiende, die Aktualität des Seienden = das Sein. Die Analogie des Realien gründet in der Analogie des Seins, als Gegebenwerden einerseits, andererseits Sich-Geben . . . In solcher Sicht der Schöpfer-Geschöpf-Analogie vertieft sich das Sprechen von der Personalität Gottes. Seine Freiheit ist das freigiebig Freigebende. Trans-Immanenz Gottes, dem ‚in-über‘ E. Przywaras vergleichbar, ist die glückliche Kurzformel Spletts für das in (6) und (7) Umkreiste; Trans-Immanenz als Freiheitsgeschehen.

Mit besonderer Ausführlichkeit von je 40 bzw. 50 Seiten wendet sich Splett den verwandten Problemen des (8) *Atheismus* und der (9) *Theodizee* zu. Sosehr gerade in diesen Kapiteln Aktualitätsspitzen zum Gegenwartsbewußtsein durchstoßen, sollen hier doch nur einige Streiflichter reflektiert werden. Zu (8): Der Propagierung eines ‚wissenschaftlichen Atheismus‘ wie dem von Naturwissenschaftlern und Theologen versuchten ‚naturwissenschaftlichen Gottesbeweis‘ liegt derselbe Basisdefekt zugrunde: Methodenvermischung (179, Anm. 11). Die Rede vom ‚methodischen Atheismus‘ der empirischen Wissenschaften ist zwar historisch, von deren Emanzipationsprozeß her verständlich, aber doch „selbst noch dieser Vergangenheit verhaftet und insofern irreführend“ (179). Aber macht Splett sich nicht auch zum Fürsprecher einer mißverständlichen Ausdrucksweise, wenn er in der negativen Theologie des Buddhismus, Eckharts

und des späten Fichte einen „religiösen Atheismus“ diagnostiziert (187 ff.) – gewiß nicht ohne Kritik seinerseits (189 ff.)? Gegenüber dem Programm ‚Leben mit der Hypothese Gott‘ „drängt die Frage sich auf, ob in solchem Entgegenkommen nicht schon der eigene Ort so weit verlassen wurde, daß ein fruchtbares Gespräch zwischen den *unterschiedlichen* Weltauslegungen nicht mehr in Gang kommen kann“ (184 f.). Auch ist „bedenkenswert, daß man in der modernen philosophischen Diskussion . . . dem andern weniger vorhält, seine These sei falsch, als vielmehr, sie falle hinter Kant oder Hegel oder wen immer zurück (und dies auch dann, wenn man, geschichtlich denkend, der Theorie vom Fortschritt des Geistes im Sinne Hegels oder Teilhards de Chardin mit Vorbehalten gegenübersteht)“ (201). – Zu (9): Auch für die Frage nach dem Bösen sollte nach Jahrzehnten des Ideologiedisputs „klar sein, daß Philosophie nicht etwa erstlich rein theoretisch, sondern bereits im Ursprung praktische Philosophie ist: Selbstbestimmung von Freiheit, die sich zur Wahrheit verhält“ (247). Deshalb muß sich, wer bezüglich der Schuld oder auch des Leids im Namen der andern spricht, die Frage nach seinem Mandat stellen lassen. Die schließliche Alternative lautet: „entweder ist die endgültige Unerreichbarkeit von Sinn zu akzeptieren, oder es gibt die Möglichkeit von Vergebung“ (243).

Aus der vorausgehenden Inhaltsübersicht seien einige philosophische Hauptmomente herausgehoben: 1. die fundamentale methodische Verhältnisbestimmung von Erfahrung und Reflexion, sich konkretisierend in dem Ansinnen an die Reflexion, sich „als sekundär zu begreifen gegenüber dem von ihr reflektierten Vollzug – und diesen als sekundär dem gegenüber, worauf er zielt“ (203); 2. der Nachdruck auf den Erfahrungen des Personalen, die einweisen in eine Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit; 3. die Wiederaufnahme der platonisch-augustinischen Exemplarität, im Gefolge des Cusanus, als das Erscheinen, Sich-Zeigen Gottes in verschiedenen Weltformen und menschlichen Lebensweisen (vgl. 16, 56, 92 f. . .) – die m. E. am meisten der weiteren Reflexion würdige und bedürftige spekulative ‚Vorliebe‘ Spletts; 4. die in soziopolitische Konsequenzen entwickelte Diskussion um Relation und Subsistenz (159 ff.); das behutsame Ansprechen theologischer, christologischer Problematik, das sich z. B. auf Fichte (165, Anm. 50) berufen kann.

W. Kern (Innsbruck)

Karl-Heinz Nusser, *Hegels Dialektik und das Prinzip der Revolution. Der Weg zur praktischen Philosophie* (= *EPIMELEIA, Beiträge zur Philosophie*, Bd. 22), Verlag Pustet, München/Salzburg 1973, 239 S.

Die Ausführungen entsprechen nicht ganz dem, was der Titel des Buches verspricht: anders als etwa J. Ritter oder J. Habermas interessiert sich der Vf. weniger für „das Prinzip der Revolution“ als methodisches Prinzip der Philosophie Hegels mit allen Konsequenzen für das Verhältnis zur empirischen Revolution; im Zentrum seiner Untersuchungen steht vielmehr „die Französische Revolution im Denken des jungen Hegel“ (15), wobei sich das Epitheton auf den Lebensweg Hegels bis zur Abfassung der Geistphilosophie 1805/06 bezieht, die ‚Phänomenologie‘ also nicht mehr einschließt. Der Untertitel verrät freilich ebenso wie der Verweis auf das *Denken* des jungen Hegel, daß es nicht nur um das äußere Verhältnis Hegels zu dem zentralen Ereignis seiner Zeit geht, sondern auch und vielleicht primär um die Bedeutung dieses Ereignisses für die Konzeption der praktischen Philosophie. Auf letzteres wird noch zurückzukommen sein.

Außerlich gliedert sich die Arbeit in Anlehnung an die Reihenfolge der Lebensstationen Hegels: Teil A behandelt nach einer generellen Einführung (I) die Zeit im Tübinger Stift (II), sodann wendet sich der Vf. der Berner Periode (III) und schließlich Frankfurt (IV) zu. Die Darstellung der Jenaer Zeit nimmt den gesamten Teil B in Anspruch, während der kurze Schlußteil C (203–223) eine Interpretation des Hegelschen Revolutionsbegriffs „im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie“ (I) sowie „Leitlinien zum Zusammenhang von Hegels Rechtsphilosophie und der Rezeption der Französischen Revolution“ (II) enthält.

Die Möglichkeiten einer themarelevanten Deutung der genannten Lebensperioden sind natürlich unterschiedlich. Die Indizien, die die Haltung des Tübinger Stiftlers zur Revolution betreffen, sind nach wie vor spärlich, verweisen jedoch sämtlich in dieselbe Richtung einer regen

positiven Anteilnahme. Der Vf. wertet alle verfügbaren Quellen in diesem Sinne aus und konstatiert „Hegels Engagement und Begeisterung für die Französische Revolution im Kreise seiner Freunde Hölderlin und Schelling“ (30). Ob er, wie dem Rez. scheint, insgesamt den Eindruck ein wenig überschätzt, den die Ereignisse auf Hegel machen, ist eine Frage von minderer Bedeutung.

Negativ beeinflusst wird Hegel indes sicherlich durch die Tübinger Theologie, auf die der Vf. erst später (58 f.) zu sprechen kommt. Die Abneigung Hegels gegen den herrschenden theologischen Naturalismus schlägt sich nieder in einer bereits in Bern verfaßten Schrift über „Die Positivität der christlichen Religion“. Der Vf. befaßt sich ausführlich mit den Voraussetzungen dieser Positivismusallergie, zu denen neben dem Studium in Tübingen vor allem die Lektüre der religionsphilosophischen Schriften Kants gehört; was Hegel in dieser Phase unter ‚positiv‘ versteht, schildert bereits Lukács, mit dem sich der Vf. mehrfach kritisch auseinandersetzt. In dem Kapitel: „Was bedeutet ‚Positivität‘ beim jungen Hegel?“ sagt Lukács: „Die christliche Religion steht . . . dem Einzelsubjekt als etwas Objektives, Positives gegenüber, die Befolgung ihrer Gebote ist einerseits eine Konsequenz des Verlustes der Freiheit, andererseits eine ständige Reproduktion der Unterdrückung und der Despotie.“ (Der junge Hegel, Neuwied-Berlin 31967, 54)

Die Verbindung von wahrer, nicht-positiver Religiosität, Moralität und Politik, welche Hegel anstrebt, entscheidet in diesen Berner Jahren über sein Verhältnis zur Französischen Revolution. Die Darstellung dieser Verbindung zählt zu den stärksten Partien des Buches. Der Vf. stellt klar, daß Hegel in dieser frühen Epoche zwar dem Christentum sehr kritisch gegenübersteht, mit diesem aber nicht etwa Religion überhaupt ablehnt, sondern ganz im Gegenteil eine Art Staats- und Volksreligion fordert, die unter Absehung von fremden, positiv gesetzten Geboten nicht den Privatinteressen irgendeines Despoten dient, sondern die Autonomie des Einzelsubjekts respektiert, indem es dieses mit der gesellschaftlichen Totalität zusammenschließt. Unter dieser Voraussetzung werden dann auch Institutionen zugelassen (vgl. 77). Wie diese Religion freilich im einzelnen aussehen soll, deutet Hegel kaum an, es sei denn, man messe der zeitweiligen verbalen Annäherung an den Hokusfokus des von Robespierre verkündeten Kults des höchsten Wesens tiefere Bedeutung bei (vgl. 52 f.). Jedenfalls steht fest, daß – entgegen der Darstellung Lukács’ – die ‚unsichtbare‘ Religion bei der Beurteilung der Revolution, die ja gleichfalls positive, Privatinteressen dienende und dem entsprechende Lebensformen zerschlägt, einen hohen Stellenwert besitzt. Religion und Revolution werden gleichsam zu Komplementärbegriffen.

Die Triade Moralität-Politik-Religion bleibt für Hegel auch in Frankfurt bestimmend; ebenso sind seine republikanischen Neigungen durchaus vorhanden (vgl. 106), wie sich in der vom Vf. ausführlich analysierten Schrift über die inneren Verhältnisse Württembergs zeigt (121 ff.). Aber es werden doch bereits bedeutende Akzentverschiebungen sichtbar: die Revolution ist nicht als permanent zu denken; es geht jetzt vorwiegend darum, ihre Errungenschaften – in erster Linie die Autonomie des Volkes hinsichtlich der Gesetzgebung – zu sichern bzw. da, wo sie noch nicht vorhanden sind, durchzusetzen. Die besten Möglichkeiten hierzu aber wird Hegel nur wenig später in der Stärkung der Stände sehen – eine Einstellung, die er von da an grundsätzlich beibehält (vgl. 139 f.). Ausführlich befaßt sich der Vf. auch mit der zweiten politischen Aktion Hegels zu dieser Zeit, der Herausgabe und Kommentierung der Briefe des Rechtsanwalts Jean-Jacques Cart. Die Auswahl und die Kommentare verraten ähnliche Tendenzen wie die Schrift über die Verhältnisse Württembergs.

Als Grund für das vorsichtige Abrücken Hegels von der Revolutionspraxis in der Frankfurter Zeit gibt der Vf. eine durch die Machtpolitik des französischen Direktoriums ausgelöste „Desillusionierung der Revolutionsideale“ (137) an. Diese Einschätzung ist sicherlich richtig; jedoch dürfte der damit einhergehenden und vom Vf. mit aller wünschenswerten Deutlichkeit herausgearbeiteten Umdeutung der Religion gleichfalls eine gewisse Kausalität nicht abzusprechen sein. Wie das Systemfragment von 1800 zeigt, sieht Hegel die Aufgabe der Religion nicht mehr ausschließlich darin, daß sie einen Beitrag leistet zur Vereinigung „im endlich-gesellschaftlichen Bereich“ (146). Religion ist ihrem Wesen nach nun vielmehr „Erhebung über endliches Leben“ (Hegel, zit. 146). Das bedeutet nicht, daß die Religion überhaupt keine politische Bedeutung mehr hätte, sondern daß sich die für den reifen Hegel charakteristische Sicht des Verhältnisses von endlich und unendlich auszuprägen beginnt; die Vereinigung von Gegen-

sätzen ist zwar eine Aufgabe des Staates, kann aber endgültig doch nicht in einem durch die Gesellschaft ausgefüllten endlichen Raum erfolgen, weil dieser selbst über sich hinausweist auf Bereiche, die nur der Philosophie und Religion zugänglich sind. Es erfolgt damit eine Wende zur metaphysischen Deutung von Gesellschaft und Staat, mit der sich zugleich eine Neubewertung der christlichen Religion ankündigt. Die Kritik an der ‚Positivität‘ der Religion schwächt sich allgemein ab, ausgenommen wird von ihr ohnehin „Jesus und dessen Lehre“ (96).

Die Tendenz zu einer metaphysischen Sicht der Vereinigung von Gegensätzen verstärkt sich in der Jenaer Zeit. Auch deutet sich in Jena bereits die neue Bewertung des Verhältnisses von Religion und Philosophie an: „Seit der ‚Differenzschrift‘ (1801) . . . behauptet Hegel, daß die ‚Erhebung‘ in der Struktur der Vernunft angelegt ist.“ (153) Das aber impliziert eine Aufwertung der Philosophie, die freilich erst in der ‚Phänomenologie‘ zur absoluten Vorrangstellung des Begriffs und damit auch zur systematischen Begründung der Dialektik führt. Es läßt sich wenig einwenden gegen die gut begründete These des Vf.s, „daß erst die Phänomenologie den prinzipiellen Schritt über Schelling hinaus tut.“ (191) Denkt man philosophiegeschichtlich, so ist die Jenaer Periode zweifellos von der Gemeinsamkeit mit Schelling und einer gewissen Distanz Fichte gegenüber bestimmt, dem Hegel vorwirft, er habe durch die Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich die „reale Entzweiung“ (163) theoretisch legitimiert.

Das Ideengut der Revolution gibt Hegel zwar auch in Jena keineswegs preis, aber er deutet es in einem Sinn, der sich gegen die historische Entwicklung in Frankreich kehrt. Die Forderung nach Repräsentanz des einzelnen durch die staatlich garantierten Institutionen bleibt bestehen; die Sittlichkeit selbst aber, die eben dies verlangt, ist – wie Hegel im Aufsatz über das Naturrecht entwickelt – nur in einem der drei Stände, dem ersten realisiert. Auch die Verfassungsschrift von 1802 ist – anders als noch die Schrift über die Zustände in Württemberg – nicht mehr primär um die Verbreitung revolutionären Gedankenguts, sondern vorwiegend um die Herstellung nationalstaatlicher Einheit besorgt.

Der Vf. verfolgt – wie bereits bemerkt – die Entwicklung, so wie sie sich in der ‚Phänomenologie‘ darstellt, nicht weiter. Das hat seinen äußeren Grund vermutlich darin, daß die ‚Phänomenologie‘ bereits zu den Schriften der Reifezeit gezählt werden muß und keineswegs mehr dem ‚jungen‘ Hegel zugeschrieben werden kann (vgl. 18, Anm. 22). Mindestens ebenso wirksam aber dürfte ein arbeitstechnischer Grund gewesen sein: Über die ‚Phänomenologie‘ ist inzwischen so viel geschrieben worden, daß es bei einer Dissertation mit diesem Thema problematisch ist, sie überhaupt zu berücksichtigen. Die Literatur ist so umfangreich und die Problematik – gerade was die Dialektik betrifft – trotzdem so verwickelt, daß unter der Hand eine gar nicht beabsichtigte Monographie entsteht. Das Dilemma, welches sich für den Vf. ergab, ist als solches anzuerkennen. Trotzdem muß bemerkt werden, daß insbesondere das Kapitel über die Jenaer Zeit an Klarheit wesentlich gewonnen hätte, wenn die Interpretation aus der Rückschau der ‚Phänomenologie‘ durchgeführt worden wäre. Manche Probleme werden erst von daher verständlich. So etwa will der Vf. mit dem „Weg zur praktischen Philosophie“ doch wohl auch Hegels Weg zur Dialektik beschreiben. Es hätte dann nahegelegen, im Zusammenhang mit der Entwicklung des Verhältnisses zur Französischen Revolution zu zeigen, daß sich für Hegel die Bedeutung geschichtlich-empirischer Ereignisse immer mehr auf ihren dialektisch-begrifflichen Gehalt reduziert. Mit der Dialektik als Methode nimmt seine Philosophie erst das Prinzip der Revolution in sich auf. Von Dialektik aber kann ernstlich erst in der ‚Phänomenologie‘ gesprochen werden – was der Vf. indirekt selbst zugibt, wenn er darauf hinweist, erst die ‚Phänomenologie‘ gehe wesentlich über Schelling hinaus (191). Letzteres ist gewiß richtig, aber die Loslösung von Schelling und die Entwicklung der Begriffsdialektik vollziehen sich ja nicht plötzlich, sondern bereiten sich in der gesamten Jenaer Zeit vor. Es wäre sicher nicht fehl am Platz gewesen, wenn der Vf. unter dem Aspekt der Phänomenologie die zu ihr hinführenden Tendenzen gründlicher untersucht hätte. Ein solches Vorgehen hätte auch wesentlich mehr Klarheit in die mit der Dialektik zusammenhängende Subjekt-Objektproblematik und den gesamten Praxis-komplex bringen können.

Letzteres sei an einem zentralen Beispiel erläutert: *M. Riedel* spricht in seinem – vom Vf. übrigens nicht berücksichtigten – Aufsatz „Über den Strukturwandel der praktischen Philosophie beim jungen Hegel“ (in: *Zur Theorie der Praxis*, ed. P. Engelhardt OP, Mainz 1970) mit Recht von einer „neue(n) Deutung des Arbeitsbegriffs“ (80), mit der Hegel „das Fundament der alten

ben müssen, wenngleich diese ihre Rebellion sehr verschiedene Formen und Grade annehmen kann. In dieser der Arbeiterklasse ihrem Wesen nach eigenen und damit letztlich nicht entäußerbaren rebellischen Haltung gegen jedwede Gesellschaftsformation, deren Funktionieren vom Verkauf und Kauf menschlicher Arbeitskraft, von Verdinglichung und Entfremdung geprägt ist, sieht Goldmann in den letzten Jahren die einzige Garantie einer Möglichkeit, die bestehenden Gesellschaften umzuformen: „Was nun die Aussichten gesellschaftlicher Veränderung betrifft, so glaube ich heute, daß es sich zwar immer noch in großem Maße um einen Kampf um das Bewußtsein und vor allem um das Bewußtsein der qualifizierten Arbeiter und Techniker, kurz um das Bewußtsein der neuen Arbeiterklasse handelt, daß aber die Möglichkeiten einer solchen Veränderung weit größer sind, als ich es bei der Abfassung bestimmter Artikel des vorliegenden Werkes dachte“ (10).

Diese Möglichkeit stellt ihrerseits den wahrhaft marxistischen und d. h. für Goldmann immer auch undogmatischen Denkern ihre historische Aufgabe: nämlich mitzuwirken in diesem Kampf um das Bewußtsein des Volkes und der Völker zur Schaffung einer die humanistischen Ideale endlich realisierenden Zukunft der Menschheit. Goldmann vertritt die Auffassung, daß dieser Kampf für eine humanistische Gesellschaft dadurch begünstigt wird, daß in den Industrieländern auch die herrschenden Klassen, und besonders die Technokraten, sich wahrscheinlich in eine Richtung orientieren müssen, die den wahren Interessen der breiten Masse des Volkes entspricht: daß sie strukturelle Modifizierungen im Funktionssystem (zunehmende Mitbestimmung der Arbeiter u. a.) akzeptieren müssen, um das Weiterfunktionieren des kapitalistischen Wirtschaftssystems zu garantieren (10–11).

III.

1. Die zukünftige Entwicklung; zwei Alternativen

Die große Bedeutung, die L. Goldmann einer utopiefremden, realistischen Einschätzung der menschlichen Zukunft zuspricht, erhellt sich aus einem Satz, der den Artikel *De la rigueur et de l'imagination dans la pensée socialiste* mit einleitet: „Das einzige, was wirklich zählen sollte, ist das Verständnis der Realität und die Erstellung von Zukunftsperspektiven“ (312). Der Gesamtartikel bemüht sich um den Nachweis, daß ein diesen Zielen gewidmetes Denken sowohl wissenschaftlich streng sein, als auch genügend realistische Vorstellungskraft besitzen müsse: zwei Züge, die den Revisionisten³ beziehungsweise Dogmatisten abgehen.

Wie sieht es um die zukünftige Entwicklung aus? Die traditionelle marxistische Sicht nannte zwei Möglichkeiten: die politische, einem ökonomisch-sozialen Machtgewinn vorausgehende proletarische Revolution oder aber die absolute Barbarei (347)⁴. Diese Perspektive hat sich in den letzten Jahrzehnten grundlegend geändert⁵: Wachsender Lebensstandard statt der vorausgesagten Pauperisierung und damit Revolutionierung des Proletariats haben zu einer integriert-reformistischen Haltung der Arbeiter in den kapitalistischen Industriegesellschaften geführt.

Goldmann differenziert zwischen: a) liberalem Kapitalismus, b) Imperialismus (*capitalisme en crise*) und c) technokratischer Gesellschaft (*capitalisme d'organisation*) (339). In diesem vorläufig letzten Stadium des Kapitalismus gelingt es dem Staat durch seine massive Einmischung in die Wirtschaftsstruktur des betreffenden Landes, einen Gleichgewichtsfaktor, d. i. ökonomische Mechanismen der Autoregulation zu schaffen, welche zukünftige Wirtschaftskrisen verhindern. Kolonisation und staatliche Intervention haben somit die absolute Pauperisierung verhindert, die revolutionäre Spontaneität des Proletariats aufgehoben und die gesellschaftspoli-

³ Zu ihnen rechnet er die Frankfurter Schule u. a.

⁴ Letztere hielt man dabei für weitaus wahrscheinlicher.

⁵ Genauer: muß sich grundlegend ändern; stattdessen beherrscht sie noch weitgehend das zeitgenössische sozialistische Denken (290).

⁶ Vgl. hierzu H. Baum, *Humanismus und Ideologie bei Lucien Goldmann und Louis Althusser*, in: Ph. Jb. 79 (1972) 184–198.

tische Perspektive völlig verändert (317). Eine spontane Entwicklung zum Sozialismus ist so gut wie ausgeschlossen; Sozialismus ist heutzutage für die Arbeiter nicht mehr das mehr oder weniger unbewußte Ziel, das es nur gilt, ihnen richtig bewußt zu machen, sondern lediglich eine Alternative, deren Notwendigkeit keineswegs für sie feststeht (318–319).

„Die zwei möglichen Perspektiven, zwischen denen die Arbeiter heutigentags bewußt oder implizit wählen müssen, sind die einer technokratischen Gesellschaft, in der die Entscheidungsgewalt einer kleinen Minderheit von Technokraten vorbehalten ist, die durchaus fähig sind, der großen Masse der Bevölkerung einen wachsenden Lebensstandard zu sichern – und die es wahrscheinlich auch schaffen werden – die aber, wenn nicht notwendig, so doch sehr wahrscheinlich zu einer entmenslichten Welt führen wird, deren kulturelle Möglichkeiten auf ein Minimum eingeschränkt sind, und auf der anderen Seite die einer sozialistischen und demokratischen Gesellschaft, die ihrerseits den Arbeitern auch einen wahrscheinlich gleichen und vielleicht sogar höheren Wohlstand zu sichern vermag, die aber darüber hinaus und vor allem die Weiterentwicklung der persönlichen Verantwortlichkeit der ganzen Bevölkerung garantieren und die sozialen wie auch ökonomischen Grundlagen eines blühenden geistigen und kulturellen Lebens schaffen würde“ (297).

Die Alternative heißt also: Kapitalismus, d. i. technokratische Gesellschaft oder Sozialismus, Humanismus oder Barbarei. Hier stellt sich allerdings ernsthaft die Frage: Was ist Kapitalismus, was ist Barbarei, was ist Sozialismus und was ist Humanismus? Die Frage ist, wie Goldmann betont, immer konkret, nie abstrakt, d. i. losgelöst von der sozialen Realität zu stellen, denn es gibt keine universal-gültigen spezifischen Kriterien für *den* Sozialismus: „Weder die Verstaatlichung der Produktionsmittel noch die Glaubensbekenntnisse dieser oder jener Regierung sind dafür eine ausreichende Garantie“ (337).

Nur eine konkrete Analyse der sozialen und politischen Verhältnisse wie auch der Lebensumstände vermögen hier Aufschlüsse zu geben; nur eine genaue Betrachtung und Beurteilung des Zusammenspiels dieser Faktoren im Gesellschaftsprozeß sowie ihrer Auswirkungen auf das Individuum und seine Entwicklung kann Kriterien liefern, über den sozialistisch-humanistischen oder aber oppressiven Charakter der betreffenden Gesellschaft eine Entscheidung zu fällen (342–343)?

Analysiert man in dieser Weise die bestehenden Gesellschaftsordnungen, so kommt man zu einer auf den ersten Blick frappierend anmutenden Feststellung:

a) In den Ländern des kapitalistischen Wirtschaftssystems (d. i. Marktwirtschaft, Mechanismen ökonomischer Autoregulation, Einmischung des Staates als Gleichgewichtsfaktor u. a.) kam es nicht zur totalen Pauperisierung, sondern zu einem unzweifelhaft steigenden Lebensstandard der Bevölkerung; parallel zu dieser Entwicklung, exakter: im kausalen Zusammenhang mit ihr, realisierten sich in rein formaler Hinsicht die humanistischen Werte. Rein formal, denn zugleich fand eine geistige Entleerung, eine implizite Erziehung zur Passivität, zum Desinteresse gegenüber eben diesen humanistischen Werten statt; formal auch, weil die juristische Gleichheit durch die ökonomische Ungleichheit eingeschränkt, wenn nicht ganz beseitigt wurde⁸. Die Entwicklung verlief, mit anderen Worten, entgegengesetzt den Hoffnungen und Prognosen der Sozialisten: keine Pauperisierung, aber dafür der Trend zur absoluten Entfremdung und Verdinglichung. Der wachsende Wohlstand der technokratischen Gesellschaft wird teuer erkauft: mit dem Verlust persönlicher Entscheidungsmöglichkeit und vor allem der darauf zielenden Bedürfnisse. Ideologischer Kampf oder gar politische Gewaltanwendung werden überflüssig (319).

Die kapitalistische Gesellschaft setzt sich so immer mehr aus „Analphabeten mit Universitätsbildung“ zusammen: hohe Spezialisierung auf der einen Seite und wachsendes Desinteresse für kulturelle und humanistische Werte, ja fehlendes Bewußtsein der kulturellen Krise selbst

⁷ Siehe auch *Pouvoir et humanisme*, 339.

⁸ Ein sehr interessantes Problem, das einer tieferen Analyse wert wäre und mir für die marxistische Theorie insgesamt von ausschlaggebender Bedeutung zu sein scheint, ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen wachsendem Lebensstandard und abnehmendem Interesse für kulturelle und humanistische Werte. Widerspricht das nicht der bekannten These, daß das Sein das Bewußtsein bestimme?

auf der anderen Seite führen zu einer Gesellschaft, die sich „aus einer aktiven Führungsschicht und einer passiven, administrierten Masse“ zusammensetzt (322–323). Die ganze Tragweite dieses Wandels der kapitalistischen Infrastruktur zeigt sich darin, daß selbst die westlichen Arbeiterparteien und Gewerkschaften nur noch in leeren Worten von der Überwindung des Kapitalismus sprechen; ihre Aktionen gehen damit nicht konform (348).

b) Auch in den Ländern mit sozialistischem Eigenverständnis zeigt sich – in *wesentlichen* Punkten – eine fehlende Übereinstimmung zwischen vorhergesagter Entwicklung und nun anzutreffender Wirklichkeit: Die allgemeinen Voraussetzungen des Sozialismus sind, wie Goldmann meint, in sozialen Verhältnissen zu sehen, die den Menschen so weit wie möglich die Erfüllung ihrer Wünsche und Bedürfnisse erlauben, also in der „optimalen Übereinstimmung zwischen den Produktionsverhältnissen und den Lebensbedingungen der großen Mehrheit der Gesellschaft“ (338)⁹.

Nach der traditionellen marxistischen Theorie soll die sozialistische Gesellschaft durch die Verstaatlichung der Produktionsmittel, durch die Aufhebung der Marktwirtschaft und durch die Einführung der Planwirtschaft ihre ökonomische Grundlage finden und dann die positiven Errungenschaften der ihr vorangegangenen drei Gesellschaftsordnungen auf höherer Ebene zur Synthese bringen und erstmals voll realisieren: Klassenlosigkeit (Urgemeinschaft), qualitativ gekennzeichnete zwischenmenschliche Beziehungen (Feudalismus), Rationalität der Produktion und humanistische Werte (Kapitalismus) (289 und 300).

Aber wie sieht die Wirklichkeit in den heute bereits existierenden Gesellschaften aus, die sich als Repräsentanten der sozialistischen Wirtschafts- und Lebensweise verstehen? Die Marktwirtschaft mußte als eine Grundlage des Kapitalismus der zentralisierten Planwirtschaft weichen. Außer Acht blieb die Tatsache, daß eben diese Marktwirtschaft im engen geschichtlichen Konnex zu den humanistischen Ideen der bürgerlichen Ordnung (Universalität, individuelle Freiheit, Gleichheit, Würde der Person) stand, daß die zunehmende Herrschaft der Menschen über Natur und Gesellschaft, die „Freiheit zu“ mit einem Wachstum der „Freiheit von“, d. i. der individuellen Freiheiten aufs engste verbunden war¹⁰. Die Aufhebung der Marktwirtschaft gefährdete daher diese Werte und führte zu Integration und Konformismus (309). „In den sozialistischen Ländern hat sich im Zuge der Entwicklung eine starke Bürokratie und eine Gesellschaft herausgebildet, in deren intellektuellem, sozialem und politischem Leben die Werte des abendländischen Humanismus eine extrem arme Rolle gespielt haben und spielen“ (306–307)¹¹. Die Arbeiterklasse in den kapitalistischen Ländern weiß um den Wert ihrer hart erkämpften gewerkschaftlichen Errungenschaften. Die bestehenden sozialistischen Gesellschaftsformen sind für sie keine echte Alternative (323). Ihr Beispiel hat vielmehr das Bewußtsein der Arbeiter für die Notwendigkeit einer Garantie jener Werte und Freiheiten geschärft, die durch die Umstrukturierung in diesen Gesellschaften in akute Gefahr gebracht wurden; wie in den kapitalistisch bewirtschafteten Ländern der wachsende Lebensstandard zur Integration und diese Integration zu einer Hierarchisierung der Gesellschaft in eine aktive Führungsschicht und in eine passive, dirigierte Masse geführt hat, genauso verursachte die Aufhebung der Marktwirtschaft und die Zentralisierung der Planwirtschaft sowie die allgemeine Bürokratisierung eine ebensolche Gruppenbildung in den sozialistischen Ländern (325).

Damit steht man vor jenem obengenannten verblüffenden Schluß des Goldmannschen Marxismus: Die bestehenden Gesellschaftsformationen – mögen sie nun kapitalistisch oder sozialistisch heißen bzw. sich nennen – weisen im gegenseitigen Vergleich keinen wesentlichen Unterschied auf: der existierende Sozialismus ist keine echte Alternative, das Problem der Beziehun-

⁹ Das impliziert nach Goldmanns Meinung, daß eine sozialistische Gesellschaft am ehesten in einem ökonomisch reichen Lande zu errichten ist: aus diesem Grund, so betont er, sei, wenn man über den Sozialismus spricht, auch über die sicherlich reiche technokratische Gesellschaft und ihre Möglichkeiten zu sprechen.

¹⁰ Vgl. Goldmanns Konzeption von „Freiheit von“ (*liberté individuelle*) und „Freiheit zu“ (*liberté collective*), 303–305.

¹¹ Vgl. hierzu H. Baum, *Humanismus und Ideologie bei Lucien Goldmann und Louis Althusser*, in: Ph. Jb. 79 (1972).

gen zwischen den Produktionskräften und Produktionsverhältnissen und der sich daraus anbahnenden und notwendig werdenden Veränderungen der gesellschaftlichen Strukturen stellen sich nicht nur in den kapitalistischen, sondern ganz analog auch in den sozialistischen Ländern (339), in denen sich sehr ähnliche Phänomene wie in den technokratischen Gesellschaften zeigen: Bruch zwischen „Macht und Humanismus“, zwischen Kultur und Wirtschaft, zwischen Mensch und Staat beziehungsweise herrschender Klasse (342), Strukturierung der Gesellschaft in aktive Führungsschicht und breite administrierte Masse. In den sozialistischen Ländern fehlt so gerade die Übereinstimmung zwischen den proklamierten Zielen und der sozialen, ökonomischen und politischen Realität, zwischen Ideologie und Realität (299–311).

2. Der mögliche Entwicklungstrend

Die nicht vorhergesehenen evidenten Veränderungen der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur hätten das traditionelle Programm einer sozialistisch-proletarischen Revolution wertlos gemacht, das den politischen Machtgewinn um jeden Preis als Erstziel setzte und ihm den Primat gegenüber jeder wie auch immer gearteten ökonomischen Errungenschaft gab (297–298), schreibt L. Goldmann in seiner Abhandlung *Socialisme et humanisme*: „Das Revolutionskonzept erscheint nicht mehr als konstitutives Element des möglichen Bewußtseins der westlichen Arbeiter“, so daß „selbst die offiziellen kommunistischen Parteien dieser Länder immer mehr die Idee eines friedlichen Überganges zum Sozialismus erwägen“ (323–324) und entsprechende Strategien zu entwickeln trachten. Goldmann zieht den Schluß, daß – unter der Voraussetzung, daß das kapitalistische Wirtschaftssystem dem sozialistischen eines Tages global weichen wird – der zukünftig am wahrscheinlichsten mögliche Entwicklungstrend in Analogie zu jenem zu sehen ist, der den Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus kennzeichnete: stufenweise ökonomische Errungenschaften, dann erst eventuell eine politische Revolution, die aber keineswegs mehr unvermeidbar ist (297 u. a.).

Dagegen beginnt das Modell der Mitbestimmung und Selbstverwaltung eine entscheidende Rolle zu spielen. Goldmann sieht hier die wichtigste, ja in Wahrheit einzige Alternative gegenüber der technokratischen Gesellschaft, deren eigene Entwicklungsmöglichkeiten auf keinen Fall zu tief anzusetzen sind (325).¹²

Allein Mitbestimmung und Selbstverwaltung der Arbeiter ermöglichen nach Goldmanns Dafürhalten wahre Demokratie, nämlich sowohl die wünschenswerte Sozialisierung der Produktionsmittel als Grundlage ökonomischer Gleichheit in der Gesellschaft als auch die Beibehaltung der Marktwirtschaft als Basis individueller Freiheit und persönlicher Entscheidungsmöglichkeit (310).¹³ In der Richtung auch zukünftiger gewerkschaftlicher Errungenschaften müssen sich also die Hoffnungen der Arbeiter bewegen (324). Es handelt sich um einen anzustrebenden Reformismus, der allerdings letztlich zu einer radikalen Änderung bestehender Strukturen führen soll, d. i. um einen revolutionären Reformismus, man könnte auch sagen: um eine Revolution in kleinen Schritten.

Diese Entwicklung zum Sozialismus hat aber – das ist bei diesen Überlegungen nie zu vergessen – ihren Charakter der Notwendigkeit im gleichen Maße verloren, wie die Bedingungen fortschreitender Pauperisierung und damit Revolutionierung abgebaut wurden¹⁴. Sozialismus und Kapitalismus sind zwei mögliche Alternativen, die beide eine Zukunft haben, d. h. sich

¹² „Ein noch schnelleres Wachstum des Lebensstandards im Sozialismus als im Kapitalismus ist nicht absolut sicher“ (293).

¹³ „Bien entendu, le caractère de cette autogestion aussi bien que le chemin pour y arriver seront différents selon qu'on part d'une société capitaliste à démocratie formelle, d'un pays dictatorial comme l'Espagne, d'une société à planification centralisée ou d'un pays en voie de développement“ (310).

¹⁴ Goldmann verweist in diesem Zusammenhang auf die Arbeiten der Frankfurter Schule, die er hier voll akzeptiert.

durchsetzen, sich realisieren können. Es ist die Aufgabe des sozialistischen Denkens, diese eventuell zukünftigen Realisierungen vorausdenken und den Menschen bewußt zu machen, zu zeigen, daß der Sozialismus zwar zweifellos nur eine Alternative, aber nichtsdestoweniger die humanistischere Alternative ist.

3. Die Rolle des Bewußtseins

Die wichtige Rolle des menschlichen Bewußtseins als entscheidende Instanz zwischen den genannten Alternativen legt die Notwendigkeit nahe, an dieser Stelle kurz auf die Goldmannsche Konzeption von Bewußtsein, genauer von „möglichem“ und „wirklichem Bewußtsein“ einzugehen, die er u. a. im Aufsatz *conscience réelle et conscience possible, conscience adéquate et fausse conscience* darstellt:

„Wirkliches Bewußtsein“ steht danach für das durch eine Anzahl von Faktoren unterschiedlichster Art in seinen Inhalten bestimmte geistige Verhältnis einer gesellschaftlichen Gruppe zur Realität und ihren Problemen (125). Es liegt stets in seiner Strukturiertheit und Inhaltlichkeit innerhalb der Grenzen des „möglichen Bewußtseins“, das so gewissermaßen sein Fundament ist. Das „mögliche Bewußtsein“ seinerseits meint das Maximum an Übereinstimmung mit der Realität, das diese soziale Klasse erreichen kann, ohne ihren Status, ihr Wesen zu verlieren, d. i. ohne mit ihren existentiellen Interessen in Konflikt zu geraten (126)¹⁵.

Erst nach dieser terminologischen Klärung gewinnt die Goldmannsche Behauptung ihre ganze Tragweite, daß das Revolutionskonzept nicht mehr ein konstitutives Element des *möglichen Bewußtseins* der westlichen Arbeiter sei. Die Möglichkeiten einer Realisierung dieser oder jener Alternative – Kapitalismus oder Sozialismus – realistisch abzuschätzen, postuliert somit in erster Linie die Aufstellung einer Typologie der möglichen Bewußtseinsformen und die Analyse der Abhängigkeit der möglichen Bewußtseinsänderungen von der Umformung der entsprechenden sozialen Basis (125–128).

Die Chancen eines Überganges der bestehenden Gesellschaftsformationen zu einer wahrhaft sozialistischen, d. i. humanistischen Gemeinschaft stehen in engstem Zusammenhang mit dieser Untersuchung der gegenwärtig bestehenden Gesellschaft sowie möglicher zukünftiger Bewußtseinsveränderungen. Komplementär dazu müßten Analysen durchgeführt werden: über die selbst auf ökonomischer Ebene möglichen größeren Vorteile und die effektivere soziale Gerechtigkeit einer sozialistischen Gesellschaft wie auch, auf kulturellem und die humanistischen Werte einbeziehendem Bereich, über den radikalen Gegensatz zwischen technokratischer und sozialistischer Gesellschaft (322). Nur so könnte der Sozialismus als die bessere realistische Alternative den Menschen bewußt gemacht werden und in dieser Bewußtwerdung ihr Verhalten zugunsten einer Evolution zum Sozialismus ändern, wobei mit strengster Wissenschaftlichkeit, aber auch ausreichender Vorstellungskraft operiert werden muß, um jeder Gefahr eines Utopismus und einer Demagogie zu entgehen (321).

4. Der Kampf um das Bewußtsein

Die Bewußtwerdung geschieht nicht unbedingt und notwendig, vielmehr impliziert und postuliert sie den ausdauernden Kampf um das Bewußtsein der Menschen. Der Kampf um den Sozialismus ist heutzutage der Kampf um das Bewußtsein der Bevölkerung geworden, wobei die kapitalistische Infrastruktur der westlichen Länder sich zugunsten des Kapitalismus auswirkt (294): In diesen Ländern ist eine ideologische Anstrengung der Gegner des Sozialismus überflüssig geworden; es genügt die Unterdrückung der persönlichen Entwicklung, des Bedürfnisses nach autonomer Entscheidung, die Degradierung der Person zum Konsumenten (319).

Den sozialistischen Theoretikern der westlichen Gesellschaften obliegt nicht mehr die Auf-

¹⁵ Vgl. auch *Dialektische Untersuchungen*, Neuwied 1966, 113, und *Correspondance de Martin de Barcos*, Paris 1956, 2.

gabe, den Beweis anzutreten, daß es Mittel gibt, das materielle Elend der Arbeiter aufzuheben, sondern vielmehr das Bewußtsein der Menschen für eine neue und bessere Möglichkeit gesellschaftlichen Zusammenlebens wach zu machen und die Gefahren der momentan eingeschlagenen Entwicklung transparent werden zu lassen (320): geistige Entleerung, Aufgabe jeder kritischen und eigenständig schöpferischen Haltung, Erziehung zur Passivität, Entmündigung des Individuums (348). Um die Realisierung des Sozialismus zu kämpfen heißt daher heute in erster Linie, die Unabdingbarkeit wahrer Kultur und humanistischer Gesinnung den Menschen bewußt zu machen, in ihnen das Bedürfnis danach wieder zu erwecken – die ökonomische Basis hat aufgehört, ein Problem zu sein.

In diesem Kampf scheint sich innerhalb des kapitalistischen Wirtschaftssystems auch ein Trend abzuzeichnen, der den Anhängern eines wahren Sozialismus, d. i. Humanismus, Grund zu berechtigter Hoffnung zu geben vermag: Es bestehen Aussichten, daß der unzweifelhaft wachsende Lebensstandard als Letzursache der Integration und damit auch der geistigen Entleerung und Enthumanisierung zunehmend an Bedeutung verliert, die Passivität zur unerträglichen Frustration führt. Wachsendes Spezialwissen und gleichzeitige Abnahme anderer geistiger Interessen werden als schizophreses Eigenverhalten entdeckt. Die Bedeutung der Kultur, wahrer personaler Freiheit wächst (280 u. 351), und die Perspektive einer Entwicklung der Industriegesellschaften zum Sozialismus reaktualisiert sich (352).

5. Die Aufgaben des marxistischen Denkers

Für Goldmann ist die Tatsache, daß die bestehenden sogenannten sozialistischen Gesellschaften ihren proklamierten Idealen hinterherhinken, so evident, daß er es gar ablehnt, in seinem letzten Werk darauf näher einzugehen: Die Fakten sind zu bekannt (307).

Die soziale Realität erweist sich jeweils stärker und komplexer als die Revolutionäre und Theoretiker dachten. Aus dieser Situation erwächst die Pflicht des Denkers, alles in seinen Kräften Stehende zu tun, um zu einer Übereinstimmung zwischen Ideologie und Realität beizutragen (290–291), gegen die Apologeten a) der neuen sozialistischen Gesellschaften, b) der im Umbruch begriffenen westlichen Gesellschaften und c) der Gesellschaften der „dritten Welt“ zu kämpfen (ebd.). Dieser Kampf schließt die Aufgabe ein, die Gründe für den Widerspruch zwischen den Marx-marxistischen Voraussagen und der eingetroffenen Realität zu klären¹⁶. Aufbauend auf den Erkenntnissen daraus und auf einer realistischen Analyse der aktuellen Situation ist dann ein geeignetes Programm aufzustellen, um im politischen Denken einen erfolgreichen Kampf um das Bewußtsein führen, die Menschen überzeugen zu können, daß „Egoismus und der Weg des leichten Widerstandes“, der Passivität, zur Integration und damit zur geistigen Leere führen, während es das wahre Eigeninteresse verlangt, bewußt gegen den Trend der technokratischen Gesellschaft zu handeln, um die eigene Würde zu wahren und die großen kulturellen Errungenschaften der Geschichte zu retten (297).

Das einzige heute mögliche Programm sieht Goldmann dabei in Struktur-Reformen, im schrittweisen ökonomischen Machtgewinn der neuen Arbeiterklasse durch ihre gewerkschaftliche Aktivität, durch – ihrem Ziel, (d. i. die totale Umformung der bestehenden Gesellschaften¹⁷) nach – revolutionäre Reformen (298–299).

¹⁶ Goldmann nennt in diesem Zusammenhang: a) die zurückgebliebene, vorwiegend agrarische Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur, b) die militärische Schwäche und c) die fehlende demokratische Tradition als wichtigste Charakteristika der russischen Situation im Moment der Revolution, die sich auf deren Resultate und in der Folge auf die Weiterentwicklung in allen sozialistischen Ländern ausgewirkt haben. Genau diese Strukturelemente waren in der Marxschen Analyse, die sich auf die hochentwickelten Industrieländer ausrichtete, unberücksichtigt geblieben, und so konnte es zu besagten Widersprüchen zwischen Prognose und Realität kommen (308–309).

¹⁷ Goldmann betont, daß die Gültigkeit seiner Untersuchungen auf die bestehenden westlichen Gesellschaften eingeschränkt sei (326).

IV.

Die Zukunft einer sozialistischen und d. h. für Goldmann einer wahrhaft humanistischen Gesellschaft ist für ihn keineswegs eine absolute Gewißheit, sondern *Wette* und *Hoffnung*.¹⁸ Die marxistische Wette ist, wie er es formuliert, eine „absolute, absolut unsichere Sicherheit“¹⁹. Diese Wette beinhaltet nach ihm, womit er sich scharf von den Theoretikern des Marxismus-Leninismus trennt, ein Finalitätsmoment, das jeden naturwissenschaftlichen Determinismus hinsichtlich der menschlichen Gegebenheiten ausschließt²⁰.

Grundlage dieser *Wette* ist der *Glaube*²¹. Die Wette des historischen Materialismus auf einen Sinn der Geschichte, auf eine sinnvolle Zukunft, welche die Menschheit selbst zu formen und zu erstellen hat, also als eine Wette auf die Effektivität des Denkens und Handelns des Menschen, setzt den *Glauben* auf einen Sinn des Seins überhaupt voraus: Zu Beginn des auf die Zukunft ausgerichteten planenden Tuns des Menschen steht ein Glaubensakt²², der Glaube daran, daß der Mensch die Zukunft bestimmen kann und bestimmen muß²³. Die marxistische Wette auf die Immanenz, der marxistische Glaube an die historische Zukunft schließen die Handlung des Menschen mit ein. Das menschliche Tun aber ist nach Goldmann in seiner wesentlichen Struktur stets das Tun einer Gruppe, in welche die Individuen bewußt oder unbewußt eingeordnet sind. Das transzendente Objekt des Glaubens an die Zukunft ist daher für Goldmann überindividuell²⁴.

Im Verlauf der Darlegung haben wir bisher eine wichtige Stufe übersprungen, auf die wir jetzt zurückkommen müssen: es geht um die Bestimmung dessen, was „Glaube“ für Goldmann eigentlich besagt. Glaube bezeichnet in der Goldmannschen Philosophie das Gesamtverhalten (attitude totale), nämlich: a) das Verständnis der sozialen Realität, b) den diese soziale Realität beurteilenden Wert(-maßstab) und c) die eben diese soziale Realität verändernde Handlung²⁵. Es wäre also ein totales Mißverständnis, den Goldmannschen *Glauben* im Sinne einer bestimmten Religion oder gar der positiven Religionen allgemein zu verstehen und mit ihnen verbunden zu sehen. Das ist ein Gedanke, den Goldmann mit Nachdruck zurückweist²⁶. Glaube soll nach seinem Verständnis frei von allen individuell oder sozial gefärbten und geschichtsdeterminierten Religionsvorstellungen sein und in seiner Begrifflichkeit nur eine *wertphilosophische* Funktion erfüllen: zum einen nämlich die im Sein, d. i. in der *relativ* erkennbaren objektiven Realität²⁷ selbst gründenden Werte, und zum anderen die gemäß diesen Werten sich hierarchisch differenzierenden realen Gegebenheiten indizieren.

Sozialismus ist für L. Goldmann keine durch die weitere Geschichtsentwicklung unabänderlich werdende Zukunft. Goldmann zögert nicht, die Situation des Augenblicks unserer Epoche als den Moment der Geschichte zu bezeichnen, in dem das Weltgericht sich zwischen „Wissen“ und „Glauben“ zu entscheiden hat, nämlich entweder für ein wertneutrales, technisches Wissen oder für die Synthese von Wissen und immanentem Glauben an die zu errichtende Welt und Gemeinschaft, d. i. für eine technokratische oder sozialistische Zukunft der Menschheit²⁸.

Goldmann übersieht nicht die Schwächen und Fehler der heute bereits bestehenden sozialistischen Gesellschaften: die Gefährdung der persönlichen Freiheit und Würde, der gegenseitigen Toleranz, der formalen Gleichheit und Freiheit und den allgemeinen Konformismus des

¹⁸ Vgl. hierzu H. Baum, *Lucien Goldmann – Marxismus contra vision tragique?*, Stuttgart 1974, 190–194.

¹⁹ *Weltflucht und Politik*, Neuwied 1967, 99.

²⁰ *Le dieu caché*, Paris 1956, 100.

²¹ *Weltflucht und Politik*, 99–100.

²² *Le dieu caché*, 104.

²³ A. a. O. 99.

²⁴ Ebd.

²⁵ A. a. O. 98.

²⁶ Ebd.

²⁷ A. a. O. 99.

²⁸ *Der christliche Bürger und die Aufklärung*, 88.

Denkens²⁹. Der Gang der Geschichte impliziert nicht automatisch den Fortschritt; Fortschritt ist keine kausale Notwendigkeit, sondern eine Möglichkeit des menschlichen Tuns in Freiheit³⁰. Diese in der bisherigen Menschheitsgeschichte verwirklichte Möglichkeit läßt den *Glauben* an einen weiterhin möglichen Fortschritt, d. h. auf das auch zukünftig zielbewußte, der menschlichen Gemeinschaft dienende Denken und Handeln der Menschen berechtigt erscheinen³¹.

Die Zukunft ist offen und keineswegs determiniert. Nur so ist das Tun des Menschen sinnvoll, und nur auf diese Weise kann ein unmenschlicher Fatalismus vermieden werden. Die objektive geschichtliche Frage unseres Jahrhunderts ist die, ob sich die Menschheit für den Kapitalismus oder für den Sozialismus *entscheiden* wird. Für eine realistische Analyse des ersteren macht sich dabei eine grundlegende Veränderung der Marxschen Untersuchungen notwendig. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat den sozialistischen Theoretikern einen wichtigen Punkt ihrer Kritik am Kapitalismus unmöglich gemacht, und zwar durch die Aufhaltung der Proletarisierung und der absoluten Pauperisierung der Arbeiterschaft³². Genau dadurch aber wurde auch jener neuen, echten Menschheitsreligion, die durch den Antagonismus von Kapitalisten und Arbeitern entstanden war, die Kraft und Effektivität genommen. Goldmann charakterisiert daher die politisch-ökonomische Gegenwart folgendermaßen:

Auf der einen Seite die westliche Welt: eine hochindustrialisierte, *formal* freie und tolerante Gesellschaft, wobei diese weltanschauliche Toleranz und jene Freiheit noch im steten Wachstum begriffen sind, das aber auch nur einer immer stärker zunehmenden Formalisierung ihrer selbst entspricht: existentiell vertretene Weltanschauungen werden immer seltener, von der Freiheit wird immer weniger menschenwürdiger Gebrauch gemacht. Die Aufklärungswerte werden zwar in wachsendem Ausmaß ihrer Möglichkeit nach realisiert, aber der Mensch, der sie in Besitz nehmen soll, wird zur geistigen Leere getrieben.

Auf der anderen Seite die sozialistischen Länder: auch sie weisen eine erstaunliche Industrialisierung auf und schreiben die Forderung nach einer immanenten Menschheitsreligion auf ihre Banner. Aber die Abschaffung des Marktes hat nicht nur die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft zerstört, sondern auch die bürgerlich-aufklärerischen Werte in akute Gefahr gebracht, die Mündigkeit des Individuums untergraben.

Die Frage der heutigen Zeit läßt sich daher auch noch anders, noch exakter stellen: Besteht in den kapitalistischen Gesellschaftsformen die Möglichkeit, die Formalisierung der Werte aufzuhalten, dem geistigen Leben wieder Inhalte zu geben, beziehungsweise: Können in den sozialistischen Gesellschaften die individuellen Werte gerettet werden?

Die Zukunft ist offen. Eine desakralisierte, rationalistische Gesellschaft oder aber eine neue, einer transzendenzenlosen Religiosität verhaftete, an den immanenten Fortschritt glaubende menschliche Gemeinschaft: das ist die Alternative, die Goldmann als gegeben erachtet. Sozialismus oder Barbarei sind die extremen Pole zukünftiger Geschichtsentwicklung, die für Goldmann nichts anderes als das umfassende Resultat der menschlichen Handlungen ist. So beendet er sein Vorwort mit den Sätzen: „Ich glaube, daß man die vernünftige Hoffnung hegen darf, daß die weitere Entwicklung erstere (die Barbarei, H. B.) vermeiden wird, auch wenn wir das Risiko nicht ausschließen können, daß sie den zweiten (den Sozialismus, H. B.) nicht in vollem Umfang realisiert. Die Hauptsache ist, daß wir alles in unseren Kräften Stehende tun, um den Sozialismus so weit wie möglich zu verwirklichen und die Barbarei auf ein Minimum zu reduzieren“ (14–15).

Das ist der entscheidende Punkt, der die neue Position im wesentlichen von der alten abhebt: Der *Glaube* an die Möglichkeit einer Änderung der bestehenden Gesellschaften, an eine humanistische Zukunft hat durch die Ereignisse der letzten Jahre neue Kraft gefunden, die *Hoffnung*, daß eine barbarische Zukunft vermieden und eine humane Gesellschaft eines Tages existieren wird, ist berechtigter geworden.

Hermann Baum (Saarbrücken)

²⁹ *Dialektische Untersuchungen*, 117–120.

³⁰ A. a. O. 317.

³¹ A. a. O. 318; vgl. auch *Le Dieu caché*, 102.

³² Vgl. zu Folgendem *Der christliche Bürger und die Aufklärung*, 99 ff.